



מכון
סמיכה

נולד
החוכה

גיליון פ' | שבת קודש פ' דברים | ד' מנחם-אב תשפ"ו

עולם ההלכה

עולם התשובה

לקט שאלות ותשובות



עולם התפילה

הרב חיים אברהם זאקסמנסקי ר"מ במכון סמיכה ורב דק"ק השיבנו ניו יורק

בענין קול אשה ע"י רדיו

והנה יש לדון בדיון קול אשה ברדיו או טייפ, אם יש בו משום קול באשה ערוה, או דילמא י"ל דבעינן שיהיה רואה את האשה המשוררת, ורק אז אמרינן קול באשה ערוה, כדאמרינן בסנהדרין (דף מה): "אמר רבא גמירי אין יצה"ר שולט אלא במי שענינו רואות".

צד להקל אף כשמכירה

והנה יש מקום לומר דאין איסור כי אם בפניה (המשוררת), ולהתיר בקול זמר ע"י רדיו ע"פ מש"כ הראב"ה (מסכת ברכות ס' ע"ו) שמדובר על עצם פסיקת האיסור של קול אשה והבא דיש מפרשים דיסוד האיסור הוא מפני שדרכו להביט בה כשמנגנת, ומסיים: "משמע דלברכה אינו אסור בשאינו מביט, אבל להביט אסור". ודייק הציץ אליעזר (ח"ה סימן ב') דהרי סובר הראב"ה דאינו אסור כי אם בפניה, דאז יש אפשרות להביט בה כשמנגנת, אבל שלא בפניה (כגון בנידון דידן או כשהיא משוררת מחדר אחר) יש להתיר.

והמש"כ הציץ אליעזר לדייק כן מספר מטה משה ז"ל: "יתר על כן מצאתי בספר מטה משה ח"א אות צ"ח שמעתיק דברי הגהות מיימוני (פ"ג מהלכות ק"ש סימן ס') גופא [שכ' ז"ל]: "יקול אע"ג דאין נראית לעינים הרהור מיהא איכא" [באופן שמורים ומרמזים לדרך כוונה כזאת וכותב בשמו בלשון זה: "קול באשה ערוה אע"ג דאין נראה לעינים הרהור מיהא איכא ואסור לקרות כנגדה", אנו למדים מזה שפירש כוונת הג"ה מיימוני בכתבו "הרהור מיהא איכא" דר"ל לא הרהור בעצם הקול כי אם הרהור של פועל יוצא מתוך גרירת הסתכלות בדמות דיוקנה. ולכן לא אסור כי אם "לקרות כנגדה". ור"ל כשהיא בעצמה עומדת לפניו, ודוק מינה הא שלא כנגדה, והקול בלבד הוא שנשמע לפניו, אזי מותר מכיון שלא יוכל לבוא להסתכל בה. ומתוך שלא חילק, ניתן גם לומר שכל שלא כנגדה מותר אפילו כשיודעה ומכירה מכיון שמיהת לא יוכל לבוא להסתכל בה", עכ"ל הציץ אליעזר.

צד להקל כשאין מכיר את האשה

המעניין בפוסקים יראה דרוב המקילים (חוץ מהנ"ל) לא רצו להקל כי אם במצב שאין מכיר את האשה המנגנת, אבל כשמכיר את האשה יש לאסור. דראיתי בשו"ת בית שערים (או"ח ס' ל"ג) שהביא את הגמ' עבודה זרה (כ"ה:) דאסור להסתכל בבגדי צבע של אשה ואיתא שם: "ר' יהודה אמר שמואל אפילו שטוחין על גבי כותל א"ר פפא ובמכיר בעליהו". ופרש"י ד"ה לא בבגדי: "שזכר את האשה כמו שהיא מלובשת בהן שמייפין אותה ומרהר אחריה", ע"ש. וכן נפסק בשלחן ערוך (אה"ע ס' כ"א) דאסור להסתכל בבגדי צבעונים של אשה שהוא מכירה אפילו אינם עליה שמא יבא להרהר בא. ומבואר דהסתכלות בבגדי צבעונים שאינם עליה אין איסור אלא במכירה.

וכתב הבית שערים ז"ל: "אבל עכ"פ בעינן שמכירה וא"כ ק"ו הדברים ומה בגדי צבעונים דאסור בכל אשה ואפילו פנויה כדמשמע בע"ז שם דקאי אדלעיל מיניה דקתני שלא יסתכל באשה נאה אפילו פנויה ואפ"ה מותר באין מכירה מכ"ש האי דקול באשה ערוה בברכות כ"ד דכתב ב"ש ס' כ"א סק"ד דקול פנויה מותר רק בעת תפילה אסור ועיין מג"א ס' ע"ה ודאי מותר לשמוע קולה מן כלי פאנאגראף באין מכירה", ע"כ. דהיינו דמצינו דהאיסור בבגדי צבעונים חמור יותר מקול באשה (דהרי בגדי צבעונים אסור אף בפנויה משא"כ קול באשה דלרוב הפוסקים הותר בפנויה [שעדיין לא היו נדה]) ואפ"ה מותר כשאין האיש מכירה, כ"ש יש להתיר בקול אשה כשאין מכיר את האשה אבל מסיים הבית שערים דמכור הדבר (לשמוע קול שיר על הרדיו) וכל בעל נפש יזהר בזה ע"ש. וכ"כ הגר"מ קליין זצ"ל בשו"ת משנה הלכות ח"ד סימן פ"ו ע"ש.

והנה ראיתי בשו"ת אז נדברו (ח"ט ס' נ"ט) שפקק על עצם דמיון הבית שערים מבגדי צבעונים לקול באשה ערוה ז"ל: "דמה שרצו איזה ממחברי זמננו להתיר באינו מכירה, כמו בבגדי צבעונים הוא תמוה מאוד, דשם המדובר בבגדי צבעונים השטוחין על הכותל דאין שום הנאה בהסתכלות רק במה שנזכר באשה ויבא להרהר מהאשה, אבל מה שאסור להנות מקול של אשה שהיא ערוה מה ההבדל בין מכירה לאינה מכירה, וגם הטעם של הרהור המוזכר ב"נשמרת" ג"כ שייך בזה כי ע"י שמתעורר הרגש התאוה יבא להרהר באשה והלא הרהור עצמו בודאי אין הבדל בין מכירה לאינה מכירה ומחיצה דקה מפסקת בין מרחיבין ומשיבין דעתו ובין הרהור ממש".

ועיין בשו"ת שבט הלוי (ח"ג ס' קפ"א) שכ"ז ז"ל: "אבל עצם הדמיון של הגאון בית שערים לבגדי צבעונים ודאי אינה נראה כאשר הרגיש כ"ת ג"כ, דאם אמרו בבגדי צבעונים דהוא לבוש בעלמא שלה לא אמרו בקול חי הבא במחשבת חשק ותאוה כי אשה כולה ערוה כארז"ל, ואין בכוחנו לדמות", עכ"ל. ועיין בשו"ת חלקת יעקב (או"ח סימן ל') שבאמת אסור קול אשה ע"י רדיו וכתב: "אכן האמת יורה דרכו דאף

Techeiles Is It Hidden Now?

Rabbi M.M Prescott Rosh Yeshiva Machon Smicha

We closed off last time with a pointed question: even granting that the proofs for the newfound techeiles are not foolproof— what exactly does one lose by wearing it? It might well be a significant mitzvah. So why not?

There are a few considerations, both halachic and midrashic. We know that techeiles has been absent for at least a thousand years. And as we've noted, this is striking. Aside from korbanos and other inyanei Mikdash, virtually every mitzvah has been preserved intact across the generations — even when observance became more difficult. Take esrog: when the Jewish population migrated to the European continent, the mitzvah came along with them, despite the fact that arguably not a single esrog tree grew anywhere on that continent. A Yid finds a way. For a mitzvah, distances are crossed and obstacles overcome.

Techeiles is a glaring exception. It simply ceased. That fact alone demands attention — there is clearly something particular about it. Let's explore what Chazal say on the matter.

The Midrash (Bamidbar Rabbah, Parshas Shelach 17:5) states: "The mitzvah is to bring lavan and techeiles. When? At a time when there is techeiles. But now we have only lavan — for the techeiles has been hidden (nignaz)."

Chazal use a telling word: nignaz, hidden away. Not mercenarily lost or forgotten but hidden. This implies a deliberate concealment min hashamayim.

Now, we know from the Gemara that techeiles was still in use during the Amoraic period. The exact era that it ceased is unknown. But this Midrash — compiled during the Amoraic era — would suggest that the process of disappearance was already underway, and that Chazal themselves understood it not as circumstantial but as something ordained from above.

A second source, the Sifri (Parshas V'zos HaBerachah, piska 354), records the following: Rabbi Yosi said: Once, while traveling from Keziv to Tzur, I came across an old man. I asked him, "What do you do for a living?" He told me, "I make my living from the chilazon." I asked, "Is it really still found?" He said, "I swear by Heaven — there is a place in the sea, surrounded by mountains, with poisonous snakes encircling it. Anyone who ventures there gets bitten and dies on the spot." Said Rabbi Yosi: "It is clear from this that it has been hidden away for the righteous in the World to Come."

Once again, the same idea. The chilazon exists — but it is becoming inaccessible, guarded and concealed. Rabbi Yosi's conclusion is that the hiddenness of chilazon is not a logistical problem — it reflects a spiritual reality.

To be clear, this does not necessarily mean techeiles had already ceased at the time of Rabbi Yosi. We know it persisted well into the Amoraic period. But the Sifri is telling us that even then, the writing was on the wall. Techeiles was retreating, becoming progressively less accessible, and moving toward the state of genizah, which would be its fate for next long centuries of galus.

מבין סמיכה – עולם ההלכה נגיש לכל אחד

באינו רואה האשה ואין מכירה אסור לשמוע קולה, עי' חדושי אגדות ב"מ פ"ז דעיקר האיסור בהנחה משמיעת קולה וכלפי שמאי גליא דאף ע"י רדיו נהנה משמיעת קולה דאל"כ לא ה' מתענגין לשמוע ויש למנוע מזה, ע"ש.

שיטת המהר"ם שיק

הגאון רבי עובדיה יוסף זצ"ל (בשו"ת יביע אומר ח"א או"ח סימן ו') כתב להגאון מהר"ם שיק התייר קול באשה ערוה כשאין האיש מכיר את האשה המשוררות, וז"ל: "הנה ראיתי בשו"ת מהר"ם שיק (אה"ע ס' נ"ג) שכן, דנראה דלא שייך קול באשה ערוה אלא ברואה את פניה או יודעה ומכירה, כעין מ"ש במגילה (טו.) רחב בשמה זינתה ויעל בקולה וכו' והוא יודעה ומכירה. וכן אמרנו בהא דאסור להסתכל בבגדי צבעונין, דדוקא במכירה, וכדל"כ באה"ע (ס' כ"א סע' א') אבל באינו רואה אותה בפניה ואינו מכירה נראה דאין חשש כלל, עכת"ד. וכן מצאתי לנ"ד בשו"ת בית שערין וכו'", ע"ש. ולפי זה מצאנו טעם להקל בשמיעת קול ע"י רדיו באופן שאין מכיר את האשה המנגנת.

אכן כבר דחהו בעל שבת הלוי דאין להביא ראיה מדברי המהר"ם שיק להקל בדרך כלל הקול באשה ערוה כשאינו רואה את פניה ואינו יודעה ומכירה, דהמהר"ם שיק קאי על קול באשה ערוה דקדושין דהיינו שאילת שלום וע"ד שכן הרשב"א [דשאילת שלום יש בו משום קול באשה ערוה ע"ש בחיד' בברכות כד.] מ"מ קול שאילת שלום וכיו"ב אסור והיינו משום דאיכא קרוב דעת, ועי' כ' הגאון מהר"ם ש' דקול בעלמא אינו בעצם מעורר תאוה ולכן בשאילת שלום מותר אלא בדמקום מכירה לבו בזה גס זה אסור, וחילוק זה הוא דלמד מיעל שגם שם לא היה קול זמר, ועי' מסיים דאם לא יודעה ומכירה ואינה בפניו אין חשש כלל, אבל בקול זמר המעורר חשק והרהור תאוה חלילה להתיר.

וכמו כן כתב הציץ אליעזר וז"ל: "וא"כ הרי ניתן לפרש את דבריו אלה של המהר"ם שיק דכוונתו בזה רק לענין שאילת שלום ובנוגע לחשש שמא תוסיף אמרים לו מאי שאינו אורחא, שהחשש הזה לשמא

תוסיף אמרים הוא ששייך רק ברואה פניה ומדבר אתה פא"פ, או ידעה ומכירה וכו' משא"כ באינו רואה אותה בפניה ואינה מכירה, וע"ז הוא שמביא ההוכחה מיעל ומבגדי צבעונין שג"כ אינו איסור עצמי כי אם מחשש שמא יבוא להרהור מתוך כך בעצם האשה, וג"כ אינו איסור כי אם ביודעה ומכירה, אבל בנוגע לשמיעת קול זמר שיש מקום לומר שזה איסור עצמי וכדוכותב לומר בשו"ת פרי השדה (ח"ג ס' ל"ב) ד"הקול מעורר התאוה והרהור" וכו' והיינו מפני דעצם שמיעת עריבות הקול הוא איסור ערוה וכו' בכל כגון זה י"ל דס"ל למהר"ם שיק שפיר לאסור אפי' שלא בפניה וגם אינו יודעה ומכירה", עכ"ל.

ראה אותה בתמונה

והנה אף לפוסקים הנ"ל דהתירו לשמוע קול אשה כשאין מכירה ויודעה, אכן אם ראה צורתה בתמונה אין להקל וחיישינו להרהור, וכמו שכתב השב"י בס' עיון יעקב (תענית ה:.) גבי רחב שאמרו ביודעה ומכירה, שכפל הלשון לומר שאע"פ שלא היה מכירה ממש, רק שראה צורתה מצוירת ביפיה, זה ג"כ מחמם כדיו מכירה, ע"ש. וכ"כ הגרי"ח בס' בן יהוידע שם. וכן פסק הגאון רבי עובדיה יוסף זצ"ל דאם ראה אותה בתמונה יש לאסור.

וז"ל הגר"מ קליין זצ"ל בשו"ת משנה הלכות (ח"ה ס' רכ"ד): "וכאן אני אומר דאף דראי' ע"י טעלעוויזיא לא מהני לענין עדות וכיו"ב מ"מ הרואה אשה מזמרת על הטעלעוויזיא לפענ"ד הוא בכלל איסור גמור דהוא בכלל מכירה ע"י הראי' על הטעלעוויזיא ואסור לשמוע לכונ"ע".

אם הקול של הרדיו נחשב כקול של האשה

ועוד זאת מובאר ממקצת מן המכתבים כדשקול הוא ע"י רדיו וטייפ וכדומה יש טעם נוסף להתיר מפני שאין זה קול האשה ממש. אלא עוברים כמה גלגולים עד שנוצר מחדש הברת הקול. וכמו שביאר הציץ אליעזר ע"ש. וזה דלא כמו שכתוב בזה בספר ים הגדול להרב הגר"מ טולידאנו בס' כ"ט דרדיו קול האשה הקורא בעצמו נשמע לאוזן השומע, דזה אינו, וכאשר ביאר זאת הציץ אליעזר בח"ד ס' כ"ו, על יסוד בירור מומחים לאותו דבר הדקול ששומעים אינו קול האדם, דקול האדם חולף ונעלם לזרם משתנה וגלי האויר משתנים לזרמים

חשמלים קטנים ושוב מתחלפים הזרמים החשמלים לגלי אויר וחוזר ונוצר מחדש גלי-קול, וזאת בעזרת המנורות המגבירים את הזעזועים הנעשים ע"י האדם בעצמת דיבורו ע"ש ביתר אריכות.

וא"כ הרי יוצא שאין אנו שומעין בכלל בהרדיו את הקול המקורי של האשה כי אם ההברה של הקול, ולכן יש מקום לצידוד היתר ובפרט לפי מש"כ כמה אחרונים שאין יוצאין כגון דא לענין מצוה כשמיעת קול שופר וקריאת המגילה משום דנחשב זה כקול הברה (עיי' לעיל בסיומן י"ד ואכמ"ל) ומסיק בזה הציץ אליעזר: "וא"כ ע"כ שלא יחשב בכזאת לעון של שמיעת קול ערוה וכו' ובלבד שלא יתכונן ליהנות, דאל"כ הרי נחשב זה בכל אופן שהוא פריקת עול הקדושה והטרהר ומגונה הדבר עד למאד".

והנה לכאורה יש מקום לפלפל על חידוש הציץ אליעזר ולאסור אף בנידון דידן, כי מה איכפת לו אם זה קולה ממש אי לאו, כיון דעדיין יש בו משום הרהור עבירה, וכמו בראיית מקומות מכוסים באשה דרך תמונה או על הטעלעוויזיא דלכאורה יש איסור בדבר אף דאין זה גופה ממש כיון דיש בו הרהור יש לאסור (וכמו שהאר"ך בזה הגר"ע יוסף זצ"ל בשו"ת יחזה דעת ח"ד סימן ז') וה"ה כאן. וכמו שכן לאסור בחלקת יעקב הנ"ל דכלפי שמאי גליא דאף ע"י רדיו נהנה משמיעת קולה. וגם החמיר בזה בשו"ת פרי השדה הנ"ל כדיון הדקול מעורר את התאוה והרהור "א"כ איזה חילוק בין אם הקול יוצא ממנה ממש, או מהכלי הזה, כיון ששומע קולה ממש, היינו קול זמר וודאי אסור" ובאז נדברו ג"כ כתב דאף דהמצאות היא דאין זה קולה ממש אך עדיין יש בו הרהור ויש לאסור ע"ש.

ונלענ"ד דגם להציץ אליעזר אין זה כי אם לימוד זכות על אותם מאחינו בני ישראל הנכנסים לבתי מלונות או בית תבשיל "ראסטראנט" לאכול ושומעין שם קול רדיו מאשה שהוא ערוה ואסור לברך בפני הקול, או בשאר מצבים שא"א להמלט מהקול של הרדיו, אבל לישב בסתמא ולשמוע רדיו דרך תענוג יש לאסור שזה מעורר יותר תאוה.

The Gra (O.C. 9:2), commenting on the Mechaber's passing remark that we don't have techeiles today, cites the Midrash (cited above) as the source for this. At first glance this seems puzzling — what source is needed? The absence of techeiles is a plain fact. Why does the Gra need to cite a Midrash?

The Gra clearly understood something deeper: the absence of techeiles is not merely a fact on the ground — it is a din, a hanhaga min hashamayim that techeiles is not available during this period of galus. The Midrash is not describing what happened; it is telling us why it happened and what it means.

But these sources had already been addressed by the Radzyner Rebbe, who argued strongly that when Chazal use the term nignaz, it does not necessarily mean that the chilazon will be permanently inaccessible. He brings two sources in support.

The first is a teshuva of the Maharil (Chadashos 5), who discusses the gezeirah d'rabbanan exempting linen garments from tzitzis. The gezeirah was enacted because one might attach techeiles strings (which are made of wool) to a linen garment and wear it in a non-mitzva fashion (e.g., at night) transgressing kilayim. The Maharil raises the question of whether the gezeirah applies today given that techeiles is unavailable. He writes that perhaps techeiles will resurface, making the gezeirah once again relevant. Implicit in this is that the Maharil did not regard techeiles as permanently gone.

The second source is a teshuva of the Radvaz (2:685), who also indicates that the chilazon may well still be accessible exist today; it has simply been forgotten and gone unrecognized, not permanently hidden. Following this, the Radzyner Rebbe argued that the indications in Chazal are not sufficient to remove the mitzva of techeiles today in a practical sense if it were to be located. The door, in his view, remains open.

Were it purely a matter of the Chazal sources, it would indeed be difficult to argue that a mitzvah d'oraysa left unfulfilled on account of several sentiments in Chazal that techeiles is "nignaz," with no explicit directive in Chazal. On this point, the Radzyner appears to be correct.

And only to strengthen the question: the rule is safek d'oraysa l'chumra: since techeiles is a mitzva de'oraysa and a safek stands before us, we must go l'chumra, and wear it. Moreover, there is a lo sa'aseh of bal tigma, the counterpart to bal tosf. When one has the ability to perform a mitzvah bi'shleimus, in its

entirety, and fails to do so, one transgresses bal tigma. Notably, the Beis Halevi himself — a firm opponent of the Radzyner's techeiles — writes in a Teshuva (Shu"t Beis Halevi 1:42) that one who has access to genuine techeiles strings and declines to use them transgresses bal tigma.

Regarding safek d'oraysa l'chumra, the later Acharonim engaged in a fundamental discussion about this klal. As it suggests, the rule requires one to act — or to refrain from acting — in order to ensure one does not violate a de'oraysa. But in a case where, even after acting, one still does not know whether the de'oraysa requirement has been fulfilled, many quote Rav Chaim Brisker who said that safek d'oraysa l'chumra does not apply. That is the situation here: even after donning the Murex techeiles, one remains uncertain whether the d'oraysa obligation has been fulfilled. Perhaps it is not the real chilazon, and one has accomplished nothing.

But still, why not wear techeiles just in case? Do we risk anything by doing so?

This brings us to a concrete halachic concern. The Rambam (2:8) rules — based on the Gemara — that colored tzitzis strings may only be used when the garment itself is that color (see Beis Yosef O.C. 9). Techeiles is, of course, an explicit exception, and techeiles strings are always blue regardless of the garment's color. The remaining "white" strings, however, must either be white or match the color of the garment. If the Murex techeiles is not the genuine article, those blue strings don't qualify as techeiles and are not subject to the exception. They are simply colored strings that do not match the begged. One has thus not merely failed to fulfill techeiles but has compromised the validity of one's tzitzis altogether.

This reasoning, however, is not conclusive, as the halacha does not actually follow that view. The Mechaber (O.C. 9:5) cites it only as a yesh omrim, and the Shulchan Aruch hArav (9:9) rules explicitly that the color of the strings need not match the garment. Yet, some nonetheless maintain that it carries weight as a contributing factor, given that there are no compelling reasons pulling in the other direction effectively tipping the scale.

Ultimately, the reason most employed by people who do not wear techeiles even m'safeik is simply that their rabbunim did not. Across a broad range of kehillos, gedolei Torah did not take on the new techeiles — for whatever considerations they had — and their communities followed suit. In the next installment, we will, b'ezras Hashem, take a look at how various gedolim related to this question, including a letter of the Rebbe Rashab that touches on a number of additional facets of the topic.

מבוך סמיכה - עולם ההלכה נגיט לכל אחד

עולם הסת"ם

הרב אליהו קאכמאן סופר סת"ם

ביאור שיטת המחבר בדין נקב ברגל השמאלית של ה"א ועיון בגדר הפסול לענין שלא כסדרן

בסוגיית נקבים באותיות סת"ם מצינו נקודה הצריכה עיון בדברי המחבר. שהרי בדין נקב ברגלה הפנימית של אות ה"א כתב הב"י שאין לדחות את דעת רוב הראשונים מפני הכרעת הרא"ש, ואעפ"כ הביא בשולחן ערוך את שיטתו. ויש לעיין בטעם הדבר. ונראה שיש בכך כדי להאיר את גדר הפסול ברגלה הפנימית של הה"א, אם הוא חסרון בעצם צורת האות או שאינו אלא חסרון בפרטי דיני כתיבתה. ומתוך כך יתבאר כמה נפקא מינות לענין תיקון בתו"מ ודין שלא כסדרן.

יסודת דין זה

כתב הגמ' במנחות ד' כ"ט בסוף ע"א:אמר אשיאן בר נדבך משמיה דרב יהודה ניקב תוכו של ה"י כשר יריכו פסול." ופירש רש"י שם שני פירושים בזה: א) תוכו של ה"א היינו רגל שבפנים [דהיינו רגל שמאל של ה"א]. ב) ד"ה יריכו: היינו רגל הימנית [של ה"א] ל"א ותוכו הגויל והחלק שבתוכו ובתפילין קמיירי.

והנק"מ בין שני הפירושים הוא: א) עם ניקב הנקודה השמאלית של ה"א: לפי תירוץ הא' - כשר אפי' אם לא נשתייר אלא כל שהוא, ולפי תירוץ הב' - פסול אם לא נשתייר שיעור מלא אות קטנה (דהיינו אות ויז"ד[1]). ב) עם ניקב תוכו של אות: לפי תירוץ הא' - פסול, ולפי תירוץ הב' - כשר.

ולכאורה שני הפירושים מולידים נפקא מינות שונות להלכה, וי"ל אם נחלקו גם בגוף הדין או בעיקר בביאור דברי הגמרא.

הראשונים: פירושים חלוקים

כדי לבאר את הסוגיה, כתב הראש בפסקיו על מנחות (הלכות ספר תורה ט"ו): "ופי ראשון נ"ל עיקר ואשמועינן דאין שיעור לרגל הפנימי רק שנשאר בו כל דהו. דלפירוש שני קשה אמאי נקט של ה"א מתוך שאר כל האותיות."

ולפי פירוש הרא"ש, לא הוצרכה הגמרא לנקוט את דין רגלה השמאלית של אות ה"א אלא כדי לחדש ששיעורה בכל שהוא. שאם לא כן, היה יכול התלמוד לשנות דין זה בכלל "שאר כל שאר כל האותיות." והרא"ש הביא ראייה לדבריו ממה שאמרה הגמרא שם: "ניקב תוכו של ה"י כשר יריכו אם נשתייר בו כשיעור אות קטנה כשר ואם לאו פסול." הרי מבואר ששיעור "כמלא אות קטנה" נאמר לגבי כל האותיות, ולפיכך הוצרכה הגמרא לפרט את דין ה"א דווקא כדי ללמד שאין לרגלה הפנימית שיעור זה, אלא די בכל שהוא[2]

ונמצא שלדעת הרא"ש, בכל גווני אות ה"א כשרה כל זמן שנשתייר ברגלה השמאלית אפילו כל שהוא, כפירוש הראשון של רש"י. וכן הביא הטור (אור"ח סי' ל"ב סע' ט"ו) את דברי הרא"ש להלכה: "ניקב ברגל הפנימי של ה"א, ואפילו לא נשאר ממנו אלא כל שהוא כשר; ניקב הרגל הימני, אם נשאר ממנו מלא אות קטנה כשר, ואם לאו פסול."

אולם הב"י חלק על הכרעת הרא"ש וכתב: "...ואע"פ שכל שאר הפוסקים כתבו שלשון שני עיקר רבינו כתב דעת הרא"ש לפסק הלכה משום דרביה הוא ומיהו אנו לעניין הלכה לא דחינו כל הני רבוותא מקמי הרא"ש ז"ל." כלומר, אף שהטור פסק כדברי הרא"ש, אין לדחות את שאר הראשונים הסוברים כפירוש השני של רש"י מפני הכרעת הרא"ש בלבד. והב"י סמך את שיטתו על משמעות דברי המרדכי (שם, על הגמ' במנחות[3], הרמב"ם (הל' תפילין ומזוזה וספר תורה פ"א ה"ב)[4], וספר התרומה (הל' תפילין, פסקים סי' ר"ה)[5], שמשמע מדבריהם שעיקר כפירוש השני של רש"י (שפסול אם לא נשתייר שיעור מלא אור"ק).

מדוע הביא השו"ע את הרא"ש?

ע"פ הנ"ל יש לעיין במש"כ השו"ע (אור"ח סי' ל"ב סי' ט"ו): "ניקב רגל פנימי של ה"א אפי' לא נשאר ממנו אלא כל שהוא כשר להרא"ש." ולכאורה דבריו תמוהים, שהרי בב"י כתב להדיא: "לא דחינו כל הני רבוותא מקמי הרא"ש ז"ל" ומשמע שאין הלכה כדעת הרא"ש. ואם כן, מה ראה המחבר להביא את שיטתו בשו"ע כלל, ובפרט בתוך גוף ההלכה? וכ"כ המ"א שם: "אבל שאר פוסקי מצריכין כמלא אות קטנה והכי הלכתא [ב"י]." וכן פוסק שו"ע הרב (סי' ל"ב סע' י"ט)[6] הקה"ס (עין שם סי' ז סי' ו')[7] המלא"ש (כלל ז' או' ד') והקול יעקב (סי' ל"ב עין סקנ"ג ונ"ד) שאם ניקב הרגל השמאלית של הה"א ולא נשתייר בה שיעור כמלא אות קטנה פסולה.

ואף שלכאורה מדברי הב"י ומדברי "שאר פוסקים" משמע שאין הלכה כהרא"ש, מצינו כמה אחרונים שפירשו את דברי המחבר, ואף את ההלכה למעשה, באופן אחר. וכן כתב הב"ח (דה' ואם לאחר שנכתב ניקב בתוך האות כשר[8] שהמחבר בהשו"ע נקט להלכה דעת הרא"ש. וכ"כ הלבוש התכלת (סי' ל"ב סע' ט"ו)[9] שאם נשתייר בנקודה השמאלית של הה"א אפילו כל שהוא, האות כשרה, לפי שעיקר תפקידה של נקודה זו הוא להבחין בין ה"א לדל"ת. אמנם סיים שם שאנו נוהגין להחמיר. ומדברי הלבוש נראה שלכל הפחות בדיעבד אי"צ שיעור מלא אות קטנה ברגל השמאלית של הה"א, אלא די בכך שנשאר היכר לצורת האות. ומעתה יש מקום לדון אם דין זה יועיל אף לענין תיקון בתו"מ, מאחר שעיקר צורת האות עדיין קיימת. מדברי הלבוש נראה שבדיעבד אין כאן פסול גמור, ומכאן יש מקום לעיין אם יועיל תיקון אף בתו"מ. עוד יש לציין דברי החיים הדך הקצות (פרק פ"ב דין ל"א)[10] שאם נמצא נקב בנקודת אות ה"א בשעת קרתה", ונשתייר בה אפילו כל שהוא, אלא הוציא ס"ת אחר. ואף מדבריו משמע שבדיעבד אין פגם זה נחשב לפסול גמור.

צורת האות לעומת פגם

אלא עדיין י"ל ביסוד הדבר. שהרי מצינו בכמה אותיות, כגון אם חסר הקוף דר"ת של אות וי"ד, ואע"פ שעדיין צורתה עולה אלא פסולה מתמת שחסר בה אחד מפרטי צורתה (עיין במשנת סופרים). ואם כן, מה נשתנה רגלה הפנימית של הה"א, שמצינו בכמה אחרונים שנטו להקל בה לענין תיקון שלא כסדרן?

ונראה שיש מקום לומר שדין זה מיוחד לה"א. שהרי כבר לדעת רש"י בתירוצו הראשון והרא"ש בעקבותיו, כל עיקר חידוש הסוגיא הוא שרגלה הפנימית של הה"א אינה צריכה שיעור מלא אות קטנה, אלא די כשנשתייר ממנה כל שהוא. ונמצא לומר ע"פ יסודי המבואר בדברי הלבוש, ששיעור כל שהוא כשר מפני שעיקר תפקידה של נקודה זו אינו אלא להבחין בין ה"א לדל"ת. ולפי זה מובן שגם כאשר אין בה שיעור מלא אות קטנה, כל זמן שנשאר ממנה היכר כל שהוא וצורת הה"א עדיין ניכרת, אין כאן בהכרח חסרון בעצם צורת האות, אלא חסרון בפרטי כתיבתה.

ויש לומר שאף החולקים על הרא"ש שלצריך שיעור מלא אות קטנה, אפשר שמודים ליסוד זה גופא: שאין נקב ברגל הפנימית דומה לפגם בשאר חלקי האות. ומשום זה מצינו אחרונים שהקילו לענין תיקון שלא כסדרן, מאחר שעיקר צורת הה"א עדיין קיימת. ולפי דרך זו מובן יותר מדוע מצא המחבר לנכון להביא את שיטת הרא"ש בשו"ע, אף שלא הכריע כמותה בב", שכן אפשר שראה בה גילוי מילתא בגדר צורתה של אות ה"א, אף אם לא קיבלה להלכה לענין שיעור הכשרות. ומעתה יתכן לבאר את דברי כמה מן האחרונים שמצינו שהקילו לענין תיקון שלא כסדרן.

הלכה למעשה: תיקון ה"א ודין שלא כסדרן

בהמשנ"ב (סי' ל"ב סק"מ) ובמשנת סופרים (אות ה"א), ימצא חידוש גדול בדין זה. כ"ש, אף שלתחתי אין לעשות את רגלה הפנימית של הה"א קטנה משיעור אות ויז"ד[11], מכל מקום בדיעבד, אם נשתייר בה שיעור כל שהוא באופן שהתינוק קורא אותה כה"א, ניתן לתקנה "ואין בזה משום שלא כסדרן" המשנ"ב מביא את דברי הפמ"ג (א"א, פתיחה לסי' ל"ו, צורת אות ו'')[12], שדן בכ"ף פשוטה שנעשית מרובעת למעלה,[13] ופסק שניתן לתקנה על ידי הוספת דיו, משום ש"צורתה עליה." וכ"כ המשנ"ב (סי' י"ח סקע"ג) "ונראה דלא מעכב שלא כסדרו בתיקון זה שבלאו הכי צורתה עליה."

ולבאר את שיטת המשנ"ב, כתב בס' שיעורים בהלכות סת"ם (סי' ל"ב סי' ט"ו ע' ל"ה)[14] בשם הגה"ר י"מ שטור, ששיטת המשנ"ב הוא שנקב בנקודת הה"א הוא רק פסול בהלכות האות ואין בזה שינוי צורה. שיסוד דברי המשנ"ב הוא שנקב ברגלה הפנימית של הה"א אינו פגם בעיקר צורת האות, אלא מהווה חסרון בדיני כתיבת האות בלבד. ולכן, כל תינוק שקורא אותה כה"א וצורת האות ניכרת, אין כאן פסול של שינוי צורה, וממילא תיקונה אינו נחשב לכתיבה שלא כסדרן.

ויש לעיין עוד במש"כ הגה"ר יעקב זיונס בס' כתב יאה (אות ה"א סי' י"ח), שלפי שבלישנא קמא כתוב המשנ"ב "שאנו רואים שאין לו צורה." משמע שיש כאן חידוש נוסף: שאף במקום שנפגם עצם צורת האות, עדיין ניתן לתקנה בלא חשש של שלא כסדרן וצ"ע בגדר הדבר.

ועוד יש לעיין בדברי החזו"א (אור"ח הל' תפילין סי' ז), שהכשיר בנקודה הפנימית של אות ה"א כשנשתייר בה שיעור של וי"ד "קטנה שבקטנה." יתר על כן, כתב שהשו"ע חזר בו למעשה ממה שכתב בב"י. ומשמע מדבריו שלדעת המחבר, בדיעבד אות ה"א כשרה כל זמן שנשתייר ברגלה הפנימית שיעור כל שהוא הראוי להיקרא כיו"ד קטנה. וכן פסקו היריעות שלמה (חלק ג' אות ה סי' י"ב) והמשנת מרדכי (צורת אות ה"א סי' ה)[15] שיכול לתקן את הנקודה הפנימית של הה"א על ידי הוספת דיו אף כשלא נשתייר בה אלא שיעור כל שהוא. ומדברי אחרונים אלו נראה, שאף שלמעשה הצריכו שיעור מלא אות קטנה ברגלה הפנימית של הה"א, מ"מ אין חסרון שיעור זה נתפס אצלם בהכרח כשינוי בצורת האות, אלא כחסרון בדיני האות ופרטי כתיבתה.

חידוש בשיטת שו"ע הרב בדין זה

ולפי מה שנ"ל, יש מקום לעיין אף בדעת שו"ע הרב. הדנה אף שפסק להל' (סי' ל"ב סע' י"ט) דגם רגל השמאלית של ה"א צריכה להיות כשיעור וי"ד, מ"מ אין הכרח לומר שחולק על היסוד שנתבאר לעיל. דאפשר שלענין עצם כשרות האות פסק כדעת המחמירים, אבל לענין גדר הפסול מודה שעיקר צורת הה"א עדיין קיימת. ויסוד זה מתחזק לאור דברי הצ"צ (שו"ת אור"ח סי' י"ח) הדיועים, שכתב שיש כמה דברים שחזר בו רבינו הזקן ממה שפסק בשולחנו מפני שנסמך יותר מדאי על המגן אברהם. בתשובה זו (שו"ת אור"ח סי' י"ח)[16] דן בדיו הנ"ל (שהביא המשנ"ב בס' ל"ב סק"מ) באות כ"ף פשוטה שהוא מרובעת למע"ל, שפסק כדעת הפמ"ג (א"א פתיחה סוף הסימן צורת אות ו'') שיכול לתקן ע"י הוספת דיו (ואפי' ע"י חקיקה) משום שעיקר צורת התיקית והפסול אינו אלא בפרט בכתיבת האות. ולכאורה יש מקום לדמות דין זה לנידונו. שבשני המקרים אין הפגם בעצם צורת האות, אלא באחד מפרטיה. ואם כן, יש לדון שאף כאן אין הפסול נוגע לעצם צורת הה"א, אלא לדיני כתיבתה, וממילא אפשר שלא יחא בו משום פסול של שלא כסדרן. כמו שכ"ל (מאת הגה"ר י"מ שטור) שנקב בנקודת הה"א אינו פסול בצורת האות עצמה, אלא פסול בהלכות האות.

ויש עוד מקום לומר ע"פ דיוק לשון השו"ע הרב (סי' ל"ב סע' מ"א) גבי למ"ד שנכנס לתוך אויר אות. בתחילת הסע' כתב: "לכתחלה להיות ניקב ראש הלמ"ד של שיטה זו בתוך אויר הה"א והחי"ת." ומשמע מלשון "לכתחלה" שבד"י אין בכך פסול, לפי שלא נשתנתה צורת האות. אולם בהמשך דבריו כתב: "ואם נכנסו בענין שהפסיד צורת האות, כגון שנכנס לתוך דל"ת ונראית כה"א פסולה." ונראה לדייק מלשונו שיש חילק בין שני סוגי פסולים: פסול שאינו אלא חסרון חיצוני, שלגביו נקט לשון "לכתחלה", לבין פסול שגרם ל"שהפסיד צורת האות", שלגביו כתב בפשיטות "פסולה." ומשמע שעיקר החומרא תלויה בשאלה אם נפגמה צורת האות. ולפי זה אפשר לומר שאף אם לענין עצם כשרותה של רגלה הפנימית של הה"א פסק שו"ע הרב כדעת המחמירים, מ"מ לענין תיקון בתו"מ אפשר שלא יחשב הדבר לפסול של שלא כסדרן, כל זמן שעיקר צורת הה"א עדיין ניכרת. כשם שמצינו בדין זה (סי' ל"ב סע' מ"א) גבי למ"ד שנכנס לתוך דל"ת, שתלה את הפסול בהפסד צורת האות.[17]

ועוד יש להעיר שהמחבר עצמו הביא את שיטת הרא"ש אף שלא הכריע כמותה בפשטות. וי"ל שראה בה לכל הפחות סניף להקל בשעת הדחק ובדיני תו"מ, וכעין מה שכתב החוות יאיר בס' מקור חיים[18] על סימן זה. ואפשר לומר שלדעת המחבר יש מקום לצרף את שני הירוצי רש"י להקל כמיש"כ מגן גיבורים באלף פמ"ג (סי' כ"ו).[19] וכן משמע מדברי הב"י (בסי' ל"ב סקי"ט) שהבין שגם הרא"ש מודה לתירוץ השני של רש"י, אלא שסבר שתירוץ ראשון הוא העיקר משום ש"מתיישב טפי" את דברי הגמ'.מכל מקום נטה המחבר (אור"ח סי' ל"ב סי' ט"ו)[20] לפסוק כתירוץ השני, שכן היא שיטת רוב הפוסקים למעשה נטה לכתדעת תירוץ השי משום שכן הוא התנכתם כדעת רוב הפוסקים (שאם ניקב הרגל ולא נשתייר בו שיעור מלא אות קטנה פסול). כמו כן חשש המחבר לכתחילה לדברי הירושלמי (מגילה פמ"ג כ"ו)[21] (הפסול כאשר ינקב מלא את כל חלק האות).

ואפשר שבזה יש ליישב גם את קושיית המהרש"א (חידושי הלכות מנחות כט ע"א, בד"ה תוכו כו')[22]

The Laws of Duress

Sales and Gifts Under Duress

| Rabbi Baruch Fried, Dayan Bais Havaad

Forced Sales

Although a transaction between two parties is only considered valid with the consent of both parties, Chazal recognized the validity of a sale conducted under duress, because the promise of receiving payment causes the seller to submit to the pressure and truly consent to the sale. [This is as opposed to a gift given under duress, which is completely invalid.][1]

According to some Poskim, if external duress was placed upon the seller causing him to conduct the sale, an explicit statement of acquiescence is unnecessary. However, if there was no external duress, but rather the "buyer" simply grabbed the item and paid for it, the sale is invalid unless the seller explicitly consents to it.[2]

A sale conducted under duress is only valid if the item was given over to the buyer. By contrast, if one signed a contract under duress obligating him to sell an item, it would not be binding until the buyer took possession of the item.[3] Likewise, if an item was appropriated without consent and subsequently the owner is given money for it, the owner may later invalidate the sale and reclaim his property, because accepting money for something that was already stolen does not indicate the seller's acquiescence. However, if the duress extends to other items, such as a thief who is willing to return some of the items he stole if the rest of them are sold to him, it is assumed that the duress over the other items causes the seller to agree to the sale.[4]

Purchases

According to the Rema,[5] the validity of a sale under duress is limited to a seller who is pressured to sell. On the other hand, a buyer cannot be coerced into purchasing something against his will. However, other Poskim argue on the Rema and do validate a purchase conducted under duress.[6]

Gifts or Mechilah

As mentioned, a gift given under duress is inherently invalid.[7] Even a minor form of duress invalidates a gift, as long as it was not given with a full heart.[8] Moreover, if one declared before witnesses prior to giving the gift that the gift was being given under duress, even if this is demonstrably false, the gift is still invalid.[9] Because mechilah, the waiving of a debt, is essentially a gift to the debtor, it has the same restrictions as a gift and is invalid if granted under duress.[10]

However, if the giver was under duress for an unrelated reason, and in order to save himself decided to give or forgo something, the gift is valid. For example, one who needs to give away a certain sum for tax purposes cannot later claim that it was a gift given under duress. Even then, if he made a formal moda'ah beforehand, the gift or sale can be invalidated. The halachos of moda'ah will be discussed below.[11]

מדוע הדגיש רש"י בפירושו השני "ובתפילין קמייירי" וי"ל שכל עיקר הנפקא מינה שבין שני פירושי רש"י שייכת בעיקר בתו"מ, שבהם קיים החשש של שלא כסדרו. מה שאין כן בס"ת, שבדרך כלל ניתן לתקן את האות על ידי גרירה, מחיקה או הוספת דיו בלא להזיקק לחידושים אלו. ולפי זה מובן מדוע הדגיש רש"י דווקא את דיני תו"מ.

סיכום: שלוש מדרגות בדיו

לסיכום, נראה שיש לחלק בין שלוש מדרגות בדיו זה: א) לדעת הרא"ש, רגלה השמאלית של הה"א כשרה אף כשלא נשתתף ממנה אלא כל שהוא, ובפירוש הראשון של רש"י. ב) אף לדעת המחמירים שמצריכים שיעור של מלא אות קטנה ברגלה השמאלית של הה"א, מצוין בכמה אחרונים שסברו שעיקר צורת הה"א עדיין קיימת אף כשלא נשתתף בה שיעור זה. ולפיכך יש מקום לומר שאין זה פסול בעצם צורת האות אלא חסרון בדיני כתיבתה, ומטעם זה ניתן לתקנה אף בתו"מ במקום שתינוק קוראה ה"א. ג) ולפי דרך זו יש מקום להבין מדוע הביא המחבר בשו"ע את דברי הרא"ש, אף שלא הכריע ממותם בבי"י. שאפשר שראה בדבריו יסוד להגדרת צורת הה"א בדיעבד, או לכל הפחות סנוף להקל במקום הצורך. ומכאן יש מקום לעיין מחדש אם אף לדעת שו"ע הרב, לענין תיקון בתו"מ, יש מקום להודות שכל זמן שעיקר צורת הה"א ניכרת אין כאן חסרון בעצם צורת האות, אלא חסרון בדיני האות בלבד.

[1] מ"א סקט"ז. וכדי לומר שיש כמה שיטות בשיעור של "אות קטנה" בנוגע להל". ובקיצור נמרץ: המשנ"ב (סי' ל"ב ס"קמ"ד) כתב "הינו יו"ד ובוקץ התחתון שלו" שהוא שני קולמוסים. בשו"ת שבט הלוי (ח"ו סי' נה) מבאר שהשיעור להמשנ"ב הוא קולמוס ומחצה. והמק"מ (אות י' סק"ז) כתב שהשיעור הוא כעובי קולמוס וכן מובא הגר"ן קרליץ (תמונת האותיות, למ"ד פ"ח אות מט).

[2] מלבד אותיות ל' ו' ק' ת' כמשנ"ב בהמשנ"ב (סי' ל"ב סקמ"ב). דהיינו משום שיש כמה פרטים בסי' ל"ו בצורת האותיות האילו שאם ניקב עירא נקב או סדק בהאות לא די השיעור של "כמלא אות קטנה" לקיים את צורת האות. ועוד, יש כמה הדעות החולקות בדינים האלו ואין כאן המקום להאריך בזה.

[3] פ"ה בלשון ראשון רגל התלוי בתוכו קרי ליה תוכו לפי שהוא תלוי בה ול"נ דלא מיקרי תוך אלא אור... ועוד מ"ל ימין מ"ל שמאל... מנדקט שיעור גבי ירכו וגבי תוכו לא נקט משמע דלא בעי שיעור ואי לא נשתתף כלל ה"ל ר"ש או דלית"ו ואין נ"ל דאע"ג שלא פירוש תלמודא מ"מ צריך ולשון שני שפ"ה החלל שבתוך הה"א פירוש הגויל שבתוכו ובתפילין מיירי צ"ע אמאי נקט ה' טפי משאר אותיות ושמן משום דאמרנין שצריך להיות פתוחה למטה שכל הרוצה לצאת יצא ועדות הוא לייחוד של מקום... תפילין דאשמועינן דנקט שהוזכר בתפילין איירי בירכו אבל תוכו ליכא למיחש וירכו מיקרי ימין ושמן לא פירק שמונה שרצים אמרי' כל נקב שהדיו עובר עליו לא מיקרי נקב."

[4] נקב העור אחר שנכתב אם נקב בתוך האות כגון תוך הה"א או תוך מ"ם וכן בשאר אותיות כשר. נקב בירך של אות עד שנפסקה. אם נשתתף ממנה מלא אות קטנה כשר והוא שלא תדמה לאות אחרת. ואם לא נשתתף ממנה מלא אות קטנה פסולה. וע"ע מ"ש הבי"י בהכסף משנה שם ל"באר שיטת הרמב"ם והגמ"י ח"ל" ... ניקב תוך הה"א כשר ירכו פסול ופירושו לא התם דניקב ירכו נשתתף בו מלא אות קטנה כשר ואם לאו פסול."

[5] וילשון שני שפי' רש"י תוכו רגל שמאלי שהוא בפנים ירכו רגל ימיני הא לא נכון דמה לי ימין מה לי שמאל בכל ענין פסול... ועוד דלשון תוכו משמע אמצעיתו דהיינו חללו... משמע לאשיאין בר נדבך ניקב בחללו כשר אף על גב דאין הקלף חלק ניכר סביב הנקב באמצע האות מדלא מפליג לפסול אלא בירכו."

[6] יו"ש אמורים שגם רגל השמאלית צריך להיות כמלא יו"ד ואם לאו פסולה וכן הלכה."

[7] וניקב רגל השמאלי של הה"א אם נשתתף ממנו כשיעור יו"ד כשר ואם לאו פסול."

[8] ...ומ"מ להלכה למעשה נראה מדבריו בש"ע דדעתו להקל כהרא"ש ורבינו וצ"ע."

[9] וניקב רגל הפנימי של הה"א אפי' לא נשאר ממנו אלא כל שהוא כשר... אבל בפנימי שאינו אלא להיכר שהוא הה"א ולא דלת דיו בנקודה קטנה שישאר מ"מ נוהגין להחמיר שגם שם צריך מלא אות קטנה."

[10] ניקב רגל הפנימי של ה' אם נשתתף כ"ש א"צ להוציא אחרת ובלבד שלא יהא פסול מטעם היקף גויל וכמש"ל סעיף כ"ו וכ"ז כגון שנעשה אחר הכתיבה..."

[11] ואורח הנקודה לא יפחות ג"כ מאורך יו"ד עם עוקץ התחתון שלה ולעיוכבא הוא אפי' בדיעבד וכדלעיל בסי' ל"ב סט"ז בהג"ה ע"ש במ"ב וצריך להזהיר הסופרים שנכשלו בזה מאד וג"ל דעכ"פ תיקון מהני בזה אפילו בתו"מ אם התינוק קורא לה"א ואין בזה משום שלא כסדרו..."

[12] ויוראה ידבול להוסיף דיו לעשותה עגולה ולא הוי שלא כסדרו דצורתה עליה מיקרי ותינוק מורגל במרובעת כמו בל"ב סכ"ה."

[13] ושלחתח"י אות כ"ף פשוטה צ"ל עגולה למעל' כמש"כ הבי"י באור"ח סי' ל"ו. לכן אם הוא מרובעת למעל' הוה שינוי צורה ואי' לתקן בתו"מ כמש"כ בש"ע הרב (סי' ל"ב אות ככ"ף פשוטה). וע"ע בהקה"ס (סי' ה' אות כ"ף פשוטה) שמכשיר בדיעבד.

[14] והביאור בזה הוא, דיש צורת האות ויש דיני האות, ופסול שלא כסדרו שייך רק כשהחסרון הוא בצורת האות, אבל אם צורת האות קיימת ורק חסר בהלכות האות בזה יכול לתקן גם לאחר שהמשיך לכתוב..."

[15] ע"ע שם ע"ג סי' עו בביאורו על סי' ל"ב סי' ט"ז כשנשאר שיעור מלא אות קטנה יש לתקן ע"י הוספת דיו.

[16] סי' י"ח: אבל לפי ששמעתי ממנו בעצמו שיש כמה דברים שחזרו בו ממה שפסק שם, מפני שנשמך אז יותר מדאי על המג"א, על כל הרשות נתונה לחקור בדיו זה.

[17] ובדוחק יש עוד להביא ראיה ממה שלא הביא הנתניב החיים את דברי השו"ע הרב (באור"ח סי' ל"ב סי' י"ט) שמחלק בדיו הנ"ל מהדרך החיים שהוא פסול גמור.

[18] ונראה מדבריו שיכול לסמוך עליו בשעה"ד ממחמת הפסד מרובה וכד' עיין שם.

[19] ומש"ה תפס הבי"י כאן שני הפירושים לקולא..."

[20] אבל בירושלמי משמע שגם בפני' צריך שיהא מוקף קלף."

[21] רבי עזריה בשם אשייאין בר נידבה ניקב נקב באמצע בי"ת אם היה (הגבול) [הגויל] מקיפו מכל צד כשר ואם לאו פסול."

[22] "יירכו רגל כו' ובתפילין קמייירי עכ"ל לא ידענא אמאי דקדק לפרש דבתפילין איירי דהא ודאי במזוזה נמי הוה דינא הכי ושוב ראיתי במרדכי שהקשה כן לפרש"י צ"ע אמאי נקט תפילין כו' ע"ש וק"ל."

[1] Bava Basra 47b-48b; C.M. 205:1-2

[2] Nesivos Hamishpat ad loc. 1

[3] Sh"ut Chemdas Shlomo C.M. 13

[4] Ramban Bava Basra 40b; Nesivos Hamishpat 205:15

[5] C.M. 205:12

[6] Pischei Teshuvah ad loc. 11

[7] C.M. 242:1

[8] Sema 242:1

[9] Rosh Bava Basra 3:32

[10] C.M. 205:2

[11] Nesivos Hamishpat 205:8