



# עלים

## עלון שבועי משלחן מערכת מכון עלה זית

publish@alehzayis.com | 732.513.3466

alehzayis.com | fax: 732.865.7002

### עלה שימור

#### דין לשמה במצת מצוה

מתוך דברי הגאון רבי ישראל צבי ניומאן שליט"א ראש ישיבת 'בית מדרש גבוה' שנדפסו בקובץ 'אבני חפץ', י"ל לרגל שמחת נישואי נכדת כ"ק אדמו"ר מזידיטשוב שיקאגו ע"י כולל 'זכרון יצחק זאב'

ושמרתם את המצות (שמות יב, יז).

כתב המחבר (סי' תס סעיף א) וז"ל, אין לשין מצת מצוה ולא אופין אותה על ידי נכרי ולא על ידי חרש שוטה וקטן, עכ"ל. והיינו שצריך לשמה בעשיית המצוה.

וכתב הט"ז (ס"ק א) וז"ל, נלע"ד דוקא לישא ואפיה אסור ע"י עכו"ם דבעינן שימור לשם מצוה ועכו"ם לא עושה אלא על דעת עצמו אף על פי שישאל עומד על גביו ומזהירו שיכוין לשם מצוה כמו שכתב בית יוסף בשם תשובות הרשב"א, אבל הטחינה של החיטים אין איסור ע"י עכו"ם אם ישראל עומד על גביו, ואף על גב דכתב הטור בס' תני"ג (סעי' ד) בשם השאלות (שאלתא עו) דצריך שיהיו מנטרא מחימוץ מן כד נפלי מיא עלויה ואי נטרינהו לחטים עכו"ם חרש שוטה וקטן לא נפיק ביה ידי חובה. היינו מטעם חימוץ, ממילא אם עומד ישראל על גביו ושומר מחימוץ אין איסור, משא"כ בלישה ואפיה דלאו מטעם חימוץ הוא אלא שיכוין לשם מצוה בזה דוקא אסור בעכו"ם וחרש שוטה וקטן וכו', עכ"ל.

ודבריו צריכין ביאור, דהרי דין לשמה ילפינן מ'ושמרתם את המצות' וא"כ לדבריו דלגבי לישא ואפיה אין מועיל ישראל עומד על גביו משום דבעינן שימור לשם מצוה, א"כ למה לגבי קצירה וטחינה אין צריך שימור לשם מצוה.

ונראה ע"פ מש"כ בחידושי רבינו חיים הלוי על הרמב"ם (פ"ו מהל' חמץ ומצה הל"ה) וז"ל, דהנה בעיקר הדין דמשומרת לשם מצוה תרי דיני יש בזה, חדא עצם מעשה השימור שצריך לשמרה מחימוץ, שזהו עיקר מצות שימור, ועוד יש בה דין בהחפצא שיחול בה שם משומרת לשם מצוה, וכדאיתא בפסחים דף ל"ח (ע"ב) יכול יצא ידי חובתו בחלות תודה ורקיקי נזיר תלמוד לומר ושמרתם את המצות מצוה המשתמרת לשם מצוה יצתה זו שאינה משתמרת לשם מצוה אלא לשום זבח, הרי דאף דיש כאן מעשה שימור גמור שיוכל להועיל גם לענין מצוה, אבל מכל מקום כיון דמשתמרת לשם דבר אחר אינה בכלל משומרת לשם מצוה, ובעל כרחך דהוי דין בהחפצא שיחול בה שם משומרת לשם מצוה, ועל כן כל שנעשה לשם דבר אחר לא חלה בה שם דמשומרת לשם מצוה, עכ"ל.

ולפי דבריו מובנים דברי הט"ז, דאף למאן דאמר דבעינן שמירה משעת קצירה וטחינה מכל מקום אין זה דין בעשייה אלא דין שמירה בעלמא שלא תבוא לידי חימוץ, אבל דין לשמה שיש ב'עשייה' של המצה זה שייך רק מהתחלת עשיית המצה דהיינו משעת הלישה, שהקצירה והטחינה אינן שייכין לעשיית המצה כדרך שאינן שייכין לעשיית חלות תודה ורקיקי נזיר, שאין קצירה וטחינה לשם תודה, שהרי אין עוד על החיטים דין לחם, וכמו שכתב הגר"ח שזה כמו אצל חלה שגם שם קודם לישא אין בו הגדרת לחם, נמצא דעד התחלת הלישה סגי בכוונה בעלמא ובזה מהני נכרי כשישראל עומד על גביו, ומלישה ואילך בעינן בה דין עשייה לשמה.

וזה מקור גדול לרובא דרובא שלא מקפידים לטחון בריחיים של יד, דלא מיבעיא לאלו שאוכלים מצות מכונה דס"ל דגם בכהאי גוונא מקרי לשמה, אלא אפילו אלו דסבירא להו שאינן נקרא לשמה כל שנעשה בידי מכונה, מכל מקום בטחינה רובא דרובא אינם מקפידים שיהיה על ידי ריחיים של יד, והטעם כמו שאמרנו שכיון שבטחינה אין דין עשייה אלא שמירה בעלמא לפיכך גם ע"י מכונה סגי כל שעומד ורואה שלא תבוא לידי חימוץ.

### עלה אגרת

#### כפיית מומר ליתן גט, ומשמעות תיבת 'משומד'

להלן תשובת מרן החתם סופר שנדפסה בספר 'אגרות סופרים' - שיו"ל בימים אלו במהדורה חדשה ומתוקנת ע"י מכון עלה זית. התשובה עוסקת האם אפשר לכפות מומר ליתן גט, ובתוך הדברים דן מרן בלשון "בן נכר" האמור בפרשתנו, שפירשהו בגמ' (זבחים כב, ב) במי שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים.

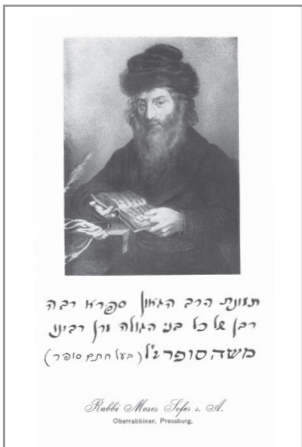
צפרא טבא לידידי הרב החרוץ מו"ה דניאל נ"י

מ"ש בקונטרסיו על הגה"ה מיימוני (פ"ב מגרושין ה"כ אות ד, פכ"ה מאישות אות ד) [א.ה. שכתב הגה"ה שאין כופין מומר לגרש], לדינא אין דבר חוצץ בינינו כי כן כתבתי גם אני, ונפק"מ כגון בעובדא וועצלער הידוע שהי' זקן וזקנה לא בת בנים וחדל אורח כנשים. והא דשאל ממני תלמידי הרב מו"ה מאיר כשהי' בק"ק בייא [א.ה. עי' תשובת מרן למהר"ם א"ש בשו"ת חתם סופר אה"ע ח"ב סימן ס], הוי מומר שהמלכות רצו לכופו לעשות מזה שישאל אומר לו, ובזה יש ביטול לדברי מעלתו נ"י דלהכי לא חשבו מתני' (גיטין פח, ב) מומר לע"ז מפני שאין בידינו לכופו, והא קמן דבידינו עפ"י דת המלך, ובאמת לא התרתי לכופו ולבסוף נתרצה ברצוי כסף.

וזאת לדעת כי המדפיסים קלקלו ולא נזהרו לכתוב פעם מומר ופעם משומד, ולא ידעו כי מומר יצדיק על כל מי שהמיר והחליף עולם עומד בעולם עובר אפילו מצוה אחת לתיאבון, ומשומד אינו אלא לכל התורה. אלא שיש מבוכה בכונת תיבה זו, כי הרבה אמרו שהוא מאנוסים עפ"י גזירת שמד זהו לשון משומד. ואם כן הוא, ונכל לישב עפ"י דרכנו סתירת המרדכי [א.ה. הגהות מרדכי גיטין סימן תג, שהתיר לכופו מומר ליתן גט] דמייירי ממומר לע"ז, ובהג"ה [א.ה. מיימוני הנ"ל שאסר לכופו] מייירי ממשומד [א.ה. בעל כרחו ע"י שמד] דזה לא יעבור אותה על דת. אולם דעת רמב"ן פ' בא בפסוק בן נכר לא יאכל בו (שמות יב, מג) ת"א בר

ישראל דאשתמד, שהוא אשתמדע בעין כי תרגום ויתנכרו ואשתמודע, וה"נ בן נכר שנתנכרו מעשיו דאשתמדע, ויהיה משומד כמו משועמד בחסרון עין, כמו דורקטי בחסרון עין [א.ה. עי' כתובות י, ב) מאי דורקטי דור קטוע]. וא"כ לא העליתי מזור לקשייתנו, מ"מ הדין דין אמת.

משה"ק סופר



תשובת חכם הגאון סופר ז"ל  
דין לא בא בע הגולה וז' דיני  
משה"ק סופר ז"ל (ה'תתקס"ד)

Beitl' Mann Sph. v. A.  
Oberbiller, Preissburg.

#### הזמנים לעיר לייקוואוד יצ"ו נערכו ע"י הרב משה ברוך קופמאן שליט"א

מוצאי שבת		יום השבת		ליל שבת		ערב שבת	
5:54	ג' כוכבים קטנים רצופים	8:57/9:39	סו"ז קרי"ש מג"א (לפי האופק) וגר"א	5:06	איסור מלאכה (בשעה"ד)	12:40	מנחה גדולה (חצי שעה לחומרא)
6:23	ע"ב דקות	10:30	סו"ז תפילה גר"א וגר"ז	5:09	שקיעת החמה	2:29	ט' שעות (להתחלת סעודה)
6:35/6:41	ר"ת לחשבון המעלותאכטיל	12:10	צחות (סעודת שחריתמלמה מלכה)	5:49	צאת ג' כוכבים (לקר"ש לפני הסעודה)	4:07/4:32	פגל המנחה (גר"א מג"א לפי אופק)
שיק אחר צהריים 4:36 PM	ז' שלימים באיזור EST לקידוש לבנה	5:10	שקיעת החמה	6:09-7:09 (וי"א 5:57-6:57)	מזל מאדים (למאן דחש ליה)	4:51	הדלקת נרות

ליפה תארים זית רעננים נעלה בעלים שמעו מהל"ים שמועותיו ממללים רב פעלים במלחמת קוראים,

אחדשה"ט, ע"ד שהעיר על הריבוי שהזכיר הרמב"ם "שידרוש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה וכל המוסיף ומאריך בדרש פרשה זו הרי זה משובח", בפתחי "הגדה שלמה" מצאתי כי כבר קדמו בזה גדול החוקרים הר"ר שמואל אשכנזי בפרקיו שבראש ההגדה סופ"ד עיי"ש, ברוך שכיוון, ואמנם ימחול לי כת"ר, דאנא בעקבי הצאן אצא בדרך הרבניים, המוסריים וגם הפשטניים.

בדרך הפשטניים - הרמב"ם בא להורות על היותה מעיקרי סיפור יציאת מצרים [הטעם, או כמ"ש באור שמח והג"ר בצלאל הכהן מווילנא בגז"ש דלחם עוני מענייה דביכורים, או כמ"ש בזבח פסח (בפי' והיא שעמדה, ועי' שער נא-נב) שראה המגיד שלא יוכל אדם לעשות הודאה יותר הגונה ומתייחסת לענין הפסח ויציאת מצרים כי אם אותה הגדה ויודי שהיה קורא מביא הביכורים]. וי"ל סמך להאי פירושא לפמ"ש אבודרהם ושר"ר דקאמר בעל ההגדה "וכל המרבה" ומייתי עלה לראיה מעשה בר"א, ועי' מחזור ויטרי וז"ל והיו מספרים כל אותו הלילה - דשמה היו יודעים יותר דרשות ממה שאנו יודעים, עכ"ל. ע"כ לדרך הפשטניים.

ובדרך הרבניים, יעוי' דרך פקודיך למהרצ"א מדינוב זיע"א (מצוה כא ס"ק ה) וז"ל, וידוע דכח הבשריי קצר מלהשיג כל הנפלאות והניסים אשר התנוסס השי"ת עמנו וא"א לומר שנצטוינו לספר הכל, ע"כ נצטוינו לחקור ולדרוש ע"י פסוקי התורה הניסים והנפלאות עד מקום שיד שכלנו מגיע, ע"כ זה היא המצווה עלינו ע"כ כל המרבה לספר הר"ז משובח, עכ"ל. ע"כ לדרך הרבניים.

ובדרך המוסריים, לפמ"ש הסבא ממיר בספרו דעת חכמה ומוסר (מאמר מא) שענין קריאת הפרשה של ביכורים כמ"ש רש"י הוא לומר שאינו כפוי טובה, וסמכו בעל ההגדה כאן, הרי שתכלית שניהם בין יציאת מצרים בין ענין ביכורים אחד הוא, והוא שלא להיות כפוי טובה ולהכיר טובה לבעל הטובה, עכ"ל, והנה בר"מ פ"י מהל' ברכות דכל המרבה להודות את ה' ולשבחו תמיד הרי זה משובח, עכ"ל, וה"נ ענינו של זאת הפרשה שבח והודאה. ע"כ לדרך המוסריים.

ואגב גררא, יעוי' ספר מנהגי מהר"א קלוזנר (אות קיז והוא מר' חיים פלטיאל) וז"ל, ה' נ"ל דצ"ל ההגדה בחומש העשוי כתיקון חכמים וכו' עיי"ש, ויתכן לפמ"ש באור שמח הנ"ל דממקרא ביכורים יליף, ועי' צפנת פענח פרשת כי תבא דבעי ס"ת, וכמדומה דלא שמענו כי הא לאצרוכי על הקלף כדין.

ובצאתי אֶכְבֵּד להציע מן הרשום בביאור ענין כל המרבה: **במאורעות** [כ"נ דעת הר"מ ממ"ש כל המאריך בדברים שאירעו ושהיו, ועי' מעשי ה', ועי' מעשה רקח בשם רבנו אברהם בן הר"מ (הו' בשנו"ס) דז"ש מכות שעל הים]; **בדרש** [כמ"ש הר"מ ה"ד, ועי' מחזור ויטרי בפי' מעשה בר"א וז"ל, דשמה היו יודעין יותר דרשות ממה שאנו יודעין]; **בעומק**

**וברוחב** [עי' מקור חיים תפ"א בחיבורי האגדה כמו מעשי ה' סדר היום וזבח פסח וכו']; **הפך דרך קצרה** [חיד"א]; **בפרטי הטובות** [צל"ח בדרוש לשבת הגדול, ועי' טעמי המצות לרבי מנחם הבבלי הנ"ל, ועיין היטב ריטב"א בפירוש כלנו חכמים]; **לחדש ולחוסף מנדפשיה** [לחם הפנים (בפי' מה נשתנה בסופו) ורבי צדוק הכהן (ריש קונטרס עמלה של תורה - פרי צדיק סו"פ בחוקותי) ועי' מגיד צדק]. ועי' פירוש הגר"א **לפי שכלו דעתו וביתו** [ועד"ז בהגדה מגיד צדק, ועיי"ש עוד שגם אם אין יכול לחדש בו מ"מ משובח הוא במה שירבה בפעמים].

לוי בקידה דנ"ש בכבוד ויקר,  
י'שן י'ו

\*\*\*

## זמן קידוש לבנה, ובמשמעות תיבת 'לאמר'

אודות זמן קידוש לבנה, בקונטרס יגל יעקב (דרדק) מביא בשם הגר"ש אלישיב וחתנו הגר"ח ק"ק זצ"ל לחשוב ע"פ הזמן של אר"י [היינו, לנכות הז' שעות בשביל נוא יארק וכו'] בסוף זמן קידוש לבנה, ומכל מקום מביא שם חולקים. והגר"א העניקן שם כתב דביעבד אפילו לחשבוננו אפשר לברך. - לעומת זה בעל היואל משה הקפיד שלא לקדש לפני ז' ימים מהמולד בארה"ב [היינו שלא לנכות השעות] ואפילו במוצש"ק, ואף שכבר עברו ז' שלמים באר"י. ופעם אחד טען מישהו לפניו והסכים בקושי גדול לקדש בכגון דא - נדפס לאחרונה בגליון מבאר השבת.

יעקב דאסין וכו', מאוס'

**תגובת הרב משה ברוך קופמאן:** מה שהבאת בשם הגר"א העניקן זצ"ל כנראה כוונתו מטעם שאפשר לסמוך על השו"ע שיש עוד ו' שעות עד ט"ו שלמים מזמן המולד. והודה במקצת כי אף הגר"א העניקן היה סובר דצריך לנכות הז' שעות, רק בדיעבד הסכים לברך, ואולי הוא בצירוף שיטת המחבר כמו שכתבתי. ומה שהביא שנהגו להקל בסוף זמן קידוש לבנה, באמת אין ראיה מסוף זמן קידוש לבנה, רוצה לומר שאפשר לומר להקל בשניהם, לחשוב סוף זמן מירושלים כי לא דקדקו כל כך באיזה שעות, ואילו בתחילת הזמן שפיר דמי להקדים כי אזלינו בתר המציאות ואינם תרי קולי דסתרי אהדי.

וכיון שבא לידינו ענין ז' שלמים אשנה פרק זה בדרך קצרה והחכם יחכם עוד:

**א)** בשו"ת הב"ח (הישנות סימן פ) כתב "הרבנים שהיו לפנינו שהיו מקובלים מהגדולים שהיו לפנינו כלם היו מקדשין אותה לאחר ג' ימים ולא ה' מחמיצין המצוה וכו', וכן ה"י נוהג מורי החסיד הגאון מוהר"ר שלמה ר' ליבש מלובלין וכן ראוי לנהוג".

**ב)** בשו"ת אגרות משה (חלק ט סימן לה) בסוף התשובה כתב על שיטה זו, דמצינו ברוב מקומות מעלת זריזין דוחה מעלת ההידור ואין להמתין לז' ימים [אלא לדעתו גם על מוצש"ש אין להמתין, וכן נוהגים תלמידיו אחריו ע"פ דעת הגר"א].

**ג)** עוד ראיה ממנהר"ל וממהר"ש רבו הובא בחק יעקב (סימן תצד) שאין מקדשים ליל שבועות כשחל במוצש"ש מטעם שאין מקדשין בליל יו"ט. ואת"ל דבעי ז' תיפוק ליה דעדיין לא עברו ז' שלמים. אלא

ע"כ לא דקדקו על זה. [אלא שהעירני ידידי הרב מנחם בלייער, שאם הרמ"א סובר שאין להמתין על ז' ימים כמנהג אשכנז ע"צ למה לא השיג על המחבר בסעיף ד' בפרט שלא לדחות את המצוה. וזה תלוי בשאלה הידועה אם שתיקת הרמ"א כהודאה או לא ואכמ"ל].

**ד)** עוד שמעתי שהג"ר משה ביק זצ"ל פעם אחת קידש הלבנה במוצש"ש בקיץ קודם כלות ז' שלמים, ושאל אחד אותו על זה והשיב דרך באר"י נאמרו הדברים. ונסתפקתי אם כוונתו מצד סוד הענין דוקא לאר"י נאמרה כמו שמצינו בענינים שונים, או בפשיטות אמר כן כי בקיץ אר"י אין עננים מאדר עד מרחשוון וכל לילה נראית הלבנה ביופי ויפה להמתין, משא"כ בארצה"ב שגם בקיץ יש עננים וגשם. וכל שכן בחורף שמצוי עננים ביותר וכבר פסקו באירופה שאין להמתין עד ז' בימות הגשמים. והכל ראו זה בחוש אשר רק לפני חודש (טבת תשפ"ג) היו עננים ד' לילות רצופים והרבה הוצרכו לקדש בליל האחרון בליל ש"ק.

**ה)** דעת הרמ"ע מפאנו והאליה רבה ועוד דכל שהתחיל יום ז' שפיר דמי אף שלא עברו ז' שלמים. ואף שאנו נוהגים שלמים כמבואר בשו"ת חתם סופר, מכל מקום חזי לאצטרופי דעתייהו לענין זה שכבר יש ז' שלמים לפי נכיו ז' שעות.

**ו)** הגאון מהר"א מקאמארנא (זוהר חי פרשת וארא) כתב שאין זכר בכתבי האר"ז"ל שלא לקדש קודם ז' שלמים, ואדרבה מבואר באר"ז"ל שאף בר"ח אפשר לקדש. וכתב על הספר חמדת ימים ששקר העיד בשם האר"י, וסיים, "ולי העני אי אפשר בחזרה כי כבר זקנתי ושבתי במנהג הזה, ואילו הייתי יודע בימי חורפי שמנהג הזה נתפשט ע"י אותו האיש פלוני בודאי הייתי מקדש בר"ח, אלא סברתי שהוא ע"י הב"י ולא שנית ממהנה, וכעת אי אפשר לי עוד לשנות בימי סבא. אבל כתבתי זה לדורות ישראל שידעו שמותר ומצוה לקדש הלבנה תיכף" עכתו"ד.

**ז)** ואחרי ככלות הכל הענין לקדש במוצש"ש הוא דבר גדול הן בנגלה מצד שהוא מבושם והן בנסתר שזמן מוצש"ש הוא זמן של דוד ויבוא המבשר במוצש"ש ועתידים ישראל להתחדש. עכ"פ דבר בעתו מה טוב ולא לדחות בכה"ג. ולא דבר ריק דברי המשנה ברורה בשם הפוסקים סימן זה בידך כשתקדש הלבנה במוצש"ש, ומכל מקום המחמירים יש להם להתאסף בחצות הלילה דמוצש"ש כדי לקיים המצוה בהידורה ולא להמתין עוד. ויש לציין דברי הבאר היטב בסימן תרב שיש בקידוש לבנה סגולה שלא ימות תוך החודש, והביא מעשה נורא עם אחד שניצול על ידי מצוה זו.

ולא כתבתי כל זה לזלזל במנהג הרבה להמתין עד ז' שלמים, אלא כוונתי בזה למען תדעו כי הז' שלמים אף להמחמירים בה היא חומרא ולא עיקר הדין. ולכן כאשר יש עוד חשבונות לא להחמיר כ"כ במנהג זה עד שיבוא לידי קולא. וגם נראה לענ"ד שאין בזה משום שינוי מנהג ואי"צ התרת נדרים, בפרט כשנמצא אצל ציבור המקדשים שענין ציבור עדיף. וכ"ש אם חושש שע"י ההמתנה לא יזכור לקדש הלבנה ויבטל ממצוה.

בגמ' בכמה דוכתי (ברכות ט., פסחים כז., זבחים נז:) מובא מח' תנאים בזמן אכילת קרבן פסח, רבי אלעזר בן עזריה זמנו עד חצות, ולרבי עקיבא כל הלילה.

והנה איתא בתוספתא (פסחים פ"ה ה"י), "פסח אין נאכל אלא בלילה ואין נאכל אלא עד חצות, ואין חייבין עליו משם נותר, ואין מחשבה פוסלת בו משם פגול, עד שיעלה עמוד השחר." וצ"ב לפי איזה מ"ד קאי התוספתא, האם קאי לרבי אלעזר בן עזריה זמן פסח מדאורייתא עד חצות, או דילמא קאי לרבי עקיבא דמדאורייתא זמן פסח עד עמוד השחר, ורק מדרבנן תיקנו עד חצות (כמבואר בזבחים שם).

ונחלקו בזה הנצי"ב וחתנו הגר"ר רפאל שפירא זצ"ל, שהנצי"ב (מובא בשיעורי זבחים מהגר"ד ברכות ט.), פירש דקאי לרבי אלעזר בן עזריה, שהרי תני "אין נאכל אלא עד חצות" [ועיי"ש ראייתו], אבל הגר"ר שפירא (תורת רפאל או"ח סימן ע"ב) חולק וס"ל דקאי לרבי עקיבא, שהרי תני דאינו חייב משום נותר עד עמוד השחר, ואי לרבי אלעזר בן עזריה הו"ל להתחייב משום נותר כבר משעת חצות דזה סוף זמן אכילת קרבן פסח, אע"כ קאי לרבי עקיבא דרק מדרבנן תיקנו עד חצות אבל מדאורייתא עד עמוד השחר, ולכן אינו עובר משום נותר עד עמוד השחר.

וביישוב דעת הנצי"ב מהוכחת הגר"ר שפירא, ביאר הגר"ח (מובא בשיעורי זבחים מהגר"ד נ"ד): דבאמת קאי לרבי אלעזר בן עזריה זמן אכילת פסח מדאורייתא עד חצות. אבל עכ"פ אינו חייב משום נותר עד עמוד השחר, שהרי דין זה של עד חצות אינו דין מדיני קרבן שמצד הקרבן אינו נאכל אלא עד חצות, אלא הוא דין בפסח שמצד דיני פסח שבו דינו להיות נאכל קודם חצות, אבל מצד הדין קרבן שלו דינו ככל שאר קרבן שנאכל עד עמוד השחר. וממילא אף שזמנו עד חצות,



הגאון רבי רפאל שפירא זצ"ל בעל תורת רפאל

מ"מ אין חיוב נותר עד זמן שנגמר האכילה מדין קרבן, ולכן אינו עובר עד עמוד השחר, עכ"ד. וכדבריו שחצות הוא רק דין בפסח ולא בקרבן כ"כ האור שמח (הל' קרבן פסח פ"ו ה"א).

והנה יש להביא ראיה לדברי הגר"ח דיש חילוק דיני פסח מדיני קרבן, מדין נותר פסח שהוא שלמים, והתור"כ (דיבורא דנדבה פי"ח ה"ד) דרש "וכשהוא אומר אם כשב לרבות פסח שעבר זמנו ושלמים הבאין מחמת הפסח לכל מצות שלמים שיטענו סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק אבל אינן נאכלין אלא ליום ולילה כתחילת הקדשן". הרי שכתב דנאכלין ליום ולילה כתחילת הקדשן, ומבואר שזמנם הוא יום ולילה, וצ"ע הרי לרבי אלעזר בן עזריה הזמן הוא רק עד חצות. ואי נימא שקאי לרבי עקיבא, א"כ עדיין הו"ל שאינו נאכל אלא בלילה, ולמה אמר יום ולילה. אע"כ הכוונה הוא, דאף שפסח אינו נאכל אלא ביום, מ"מ רק תני הדינים שהם דינים בקרבן, דרק דינים אלו הוא דאמרינן שנוהגין במותר פסח, ולכן מותר פסח נאכל ליום ולילה. ורואין שדין אינו נאכל אלא בלילה הוא דין דוקא בפסח ולא בקרבן, ולכן י"ל דאף אי קאי לרבי אלעזר בן עזריה מ"מ מותר פסח נאכל עד עמוד השחר כיון שחצות הוי רק זמן בפסח.

והתור"כ ממשיך "בן עזאי אומר אינן נאכלין אלא בלילה ואינן נאכלין אלא צלי". וביאר הגר"א סאלאוויצקי שליט"א את המחלוקת, דת"ק ס"ל דרק דיני קרבן נוהגין במותר פסח ולא דיני פסח ולכן נאכל גם ביום, אבל בן עזאי ס"ל גם דיני פסח נוהגין במותר פסח, ולכן אינו נאכל אלא בלילה וצלי [והא דלא אמר שאינו נאכל אלא עד חצות, לכאורה ס"ל כרבי עקיבא]. וגם מבואר בדברי בן עזאי דדין לילה אינו דין בקיום הגבא, שהרי פשוט שדיני הגבא בקיום מצות אכילת פסח אינם נוהגין במותר פסח, אע"כ דדין לילה הוא דין בקיום החפצא של פסח, ובזה הוא דנחלקו ת"ק ובן עזאי אם נוהגין במותר פסח.

בה בשוק בדרך הליכתו שם, הרי ששינה הרמב"ם מלשון הגמרא ונקט לשון פגע אשה בשוק. ומאי דנקט פגע י"ל דאי מלשון הגמרא לא יהלך היה אפשר לפרש דמיירי באשה ידועה לו. שהולך עמה בדרך לא ילך אחריה, והיה הו"א שרק בזה אסור. לכן נקט הרמב"ם לשון פגע דמשמע שמעולם לא הכיר אותה ואינו הולך עמה ביחד. אלא שבאמצע הליכתו פגע בה, ואעפ"כ אסור ללכת אחריה. והרמב"ם שינה עוד מלשון הגמרא 'בדרך' וכתב 'בשוק', ודבר זה לא חידש הרמב"ם מעצמו, דכן איתא בבבלייתא של צואת התנא רבי אליעזר הגדול (אות מ"ד) ואל תלך אחורי אשה בשוק, ופירש הרב מראדזין זצ"ל (בספר ארחות חיים שחיבר ביאור על אותו הצוואה) שהרמב"ם שינה הלשון ונקט כלשון הברייתא בשוק שמורה דיירי שלא במקום יחוד ואעפ"כ אסור לו להלך אחריה.

ובגמרא לא קאמר שהאיסור הוא רק כשאין האשה מלובשת בצניעות, הרי שאף כשמלובשת בתכלית הצניעות אסור, וגם מבואר שאסור אפילו באופן של ראייה בלי הבנה. שכל שהולך אחורי אשה ויכול לראות אותה, הרי זה אסור. וכל זה צריך ביאור, מה הטעם שוהיה אסור ללכת אחורי אשה באופן זה שמלובשת בצניעות ואיני רואה כלום בגופה, ואף בלי הבטה.

טעם הדבר איתא בשו"ת רדב"ז (ח"ב סימן תש"ע), שנשאל אם כוונת הגמרא היא אף כשאינו רואה גופה או רק בפרוצה, והשיב דסתמא איתמר ואין חילוק בזה, והוסיף בזה הלשון, דאין הטעם משום שמסתכל במקום המגולה ממנה, אלא עיקר הטעם הוא מפני שיבוא לידי הרהור, ועל ידי הילוכה ותנועותיה אעפ"י שהיא מכוסה יבוא לידי הרהור. דבזמן חכמי התלמוד היו הנשים הולכות מכוסות ואפילו הכי אסרו, עכ"ל. פירוש, דא"א לומר דהאיסור הוא משום הסתכלות, דא"כ היה ראייה מותר, אלא הטעם משום הילוכה ותנועותיה, פירוש שכשרואה הילוכה וצורת גופה המתנועעת בעת ההילוך, דבר זה מבואר לידי הרהור, ואף כשגופה מכוסה לגמרי. ואם כן כשיושבת או עומדת במקום אחד אז ליכא איסור כשמלובשת בצניעות, ויש איסור רק באופן שהולכת, משום שרואה הילוכה ותנועותיה.

וכן האיסור הוא רק ללכת אחורי האשה, אבל כשהאשה באה כנגדו אין איסור, כיון שאז הוא רואה רק הפנים, וזה מונע ממנו ראיית הילוכה ותנועותיה, וראיית הפנים בראייה בעלמא מותר.

# עלה זהירות

## הליכה אחורי אשה

מתוך ספר ידבר דוד חלק ד מהגאון רבי דוד הלוי העללעי זצ"ל עם הערות וביאורים מנכדו הרה"ג ר' יום טוב ליפמאן שרייבער שליט"א

איתא בגמרא (ברכות סא, א) תניא לא יהלך אדם אחורי אשה בדרך ואפילו אשתו וכו'. אמר רבי יוחנן אחורי ארי ולא אחורי אשה, ומיירי אף כשאינו רואה כלום מגופה. שבגדיה מכסים אותה מאחוריה לגמרי, ואעפ"כ אסור, ועדיף ללכת אחורי ארי מללכת אחריה. ומובא דין זה בשו"ע (אבן העזר סימן כ"א סעיף א'), וגם על זה מסיק השו"ע שאם הולך אחורי אשה מכין אותו מכת מרדות.

ובהשפעה ראשונה נראה הדבר חמור מאד, ולמשל כשצריך ללכת ממקומו עד מקום אחר ויש שני רחובות שיכול להגיע לשם על ידם, באחד יש אשה ובשני יש ארי, מבואר בזה שיש לו ללכת באותו רחוב שיש שם הארי, אף שאפשר שיהרג. אמנם ודאי אין זה הפירוש שאומרים לו ליהרג.

אלא ביאור הגמרא הוא שכשבא לשאול מה לעשות, אומרים לו שמכין שיש שם אשה, ממילא אין לו לילך, אלא ימתין עד שתעבור משם האשה, כי לא יהלך אדם אחורי אשה בדרך. או שיתנו לו עצה לסגור עיניו, ואז מותר לו ללכת אחורי אשה בעיניים עצומות. ואם יענה שא"א לו להמתין, וגם א"א לו לילך בעיניים עצומות כדי שלא לראות, אומרים לו, תדע שגרוע מאד ההליכה אחורי אשה יותר מהליכה אחורי ארי, שעונש ההליכה אחורי אשה גדולה היא מאד, והיה עדיף ללכת אחורי ארי, אף אם יתכן שיראהו ויהרגהו. הרי עדיף זה ממה שילך אחורי האשה ויענש בעונש גדול בעוה"ב.

והנה הגמרא אמרה שאפילו אשתו אין ללכת אחריה, הרי דאיירינן באשה אחרת, אלא דניתוסף גם שלא ללכת אחורי אשתו. ובזה הטעם הוא משום דרך ארץ שהבעל ילך בראשונה, ודלא כמו שאומרים הגוים שהדרך ארץ הוא להיפר, שהאשה תלך חחלה, שאין זה דעת התורה, וההולך אחורי אשתו נקרא שם בגמרא עם הארץ, ובגמרא הביא ראיה לזה מפסוקי תנ"ך. וזהו לגבי אשתו שזה רק משום דרך ארץ, אבל אחורי אשה אחרת יש בזה איסור גמור.

ולשון הגמרא הוא לא יהלך אדם אחורי אשה בדרך. והרמב"ם [ואחריו השו"ע] שינה מלשון הגמרא ובתב מי שפגע אשה בשוק אסור לו להלך אחריה, ר"ל שפגע



**Arizal & Gra** The Tur (*Siman* 417), quoting his brother Rav Yehudah (son of the Rosh), says that the three *regalim* correspond to the three Avos: Pesach to Avraham, Shavuot to Yitzchok and Sukkos to Yaakov. The twelve months of the year, he continues, correspond to the twelve *shevatim*, as Rosh Chodesh is also called a *moed*.

When pairing the months with the *shevatim*, both the Arizal and the Gra begin with the first month, Nissan, and follow the order of the *degalim*: Nissan/Yehudah, Iyar/Yissachar, Sivan/Zevulun, and so on. (Following the order of the *degalim* means that Levi is not included, and that Yosef is split into Menashe and Ephraim.) According to this calculation, Shevat, the 11th month, is the month of Shevet Asher.

**Siddur Yaavetz** However, when pairing the months with the *shevatim*, Rav Yaakov Emden follows the birth order of the *shevatim* as it was engraved on the *choshen*: Reuven, Shimon, Levi, etc. In this pairing, Sivan, the third month, is the month of Levi, as in this month Moshe Rabbeinu, a descendant of Levi, received the Torah. Tishrei, the seventh month, is the month of *din*, corresponding to Dan. Adar is the month of Binyamin, whose descendants, Mordechai and Esther, were victorious over Haman then. And Shevat is the month of Shevet Yosef.

(In a non-leap year Menashe and Ephraim are counted together as “Shevet Yosef” but they are separated in a leap year, which has an extra month following Shevat.)

**Yaaros Devash** Yet a third opinion is found in *Drashos Yaaros Devash* by Rav Yonason Eibshutz (*Drush* 2), where the twelve *shevatim* are again paired with the months in the order of their stones engraved on the *choshen*, but here the list of the months begins with Tishrei. According to this opinion, Shevet Levi is appropriately paired with Kislev, signifying the miracle of Chanukah brought about through the Kohanim. Shevat is the month of Shevet Yissachar.

**When was Yissachar Born?** The Medrash Tadshe (cited by Rabbeinu Bachye at the beginning of Parshas Shemos) says that Yissachar was born on the tenth day of the fifth month, 10 Av. Rav Yaakov Emden (*Shaar Hadelek, Chodesh Av*) notes that there is an obvious connection between the birth of Yissachar, who represents Torah, and 10 Av, the date of

the *churban* when Torah was diminished. This confirms his opinion that Yissachar is paired with the month of Av.

However, the *passuk* says that Yissachar was conceived on the night after Reuven brought Leah the *dudaim*, and that Reuven collected the *dudaim* בימי קציר החטים, during the wheat harvest, which is the Shavuot season (Shavuot is called חג הקציר). Thus Alshich says that Yissachar, who represents Torah, was conceived on Shavuot, as he represents Torah. If so, it is impossible to say that he was born on 10 Av, only two to three months later.

Interestingly, the Bnei Yissaschar (*Maamarei Kislev*) says that Yissachar was actually born on Chanukah, which like Shavuot is a Yom Tov of Torah, as it says, תורה אור. The Bnei Yissaschar bases his *cheshbon* on the *medrash* that the *shevatim* were born after seven months, not the usual nine. The Gemara in Rosh Hashanah (11a) says that a “seven-months’ baby” is one that is born any time in the seventh month. Therefore, since the *dudaim* were picked around Shavuot time, Yissachar was born around the time that would later be Chanukah.

**Shevat as the 5th Month** In a previous article (*Alim, Lech Lecha* 5782) we noted that the above *midrash* may be counting the months from Tishrei rather than from Nissan. The same *midrash* states that Rochel was *nifteres* on 11 Cheshvan, which is difficult to understand as the *pesukim* imply that her *petirah* was in the springtime and not in the fall. We suggested, based on yet another *midrash*, that Rochel was *nifteres* in the eighth month from Tishrei, which is Iyar (not Cheshvan). If so, we can similarly explain that the “fifth month” here refers to Shevat, the fifth from Tishrei, and that Yissachar was born nine months later, on 10 Shevat; or that the קציר חטים began a little before Shavuot, i.e. during the month of Iyar, again understanding that he was born after a full nine months.

**Shevat as the Month of Torah** The month of Shevat also has a significant connection to Torah. The Torah is compared to trees (*eitz chayim*), and Shevat is the Rosh Hashanah for the trees, when growth begins as a direct result of the rains of the previous months; the Torah is compared to water as well, and the *mazal* of the month of Shevat is דלי, a pitcher of water, another symbol of Torah (*Taanis* 7a, *Sanhedrin* 7a, *Shir Hashirim Rabbah* 1:19, based on *Yeshaya* 55:1). We also find that Moshe Rabbeinu began the באר היטב of משנה תורה on Rosh Chodesh Shevat (*Devarim* 1:3). Based on all the above, Rav Yonason Eibshutz (*ibid.*) says that Shevat is the month of Shevet Yissachar.

