

עלים

עלון שבועי משולחן מערכת מכון עלה זית

publish@alehzayis.com | 732.513.3466
alehzayis.com

עלה הניון

ע"פ ספר מאורי האש מהרב דאובן שטערן
[אלו קטעים קצרים מתוך איכות של
ביאורים, ומטרתם רק לעזור לב המעיין]

עלה תורה

ע"פ הספר רשפי אש סימן מז
מהגאון רבי שלמה פייזול שוסטל שליט"א

שמועות מהג"ר אליהו חיים סווערדלאף שליט"א

חיוב אש שאינו שלו

חיובו באש שאינו שלו, הוא משום דכל היכא שעשה וחידיש עצם מציאות המזיק בעולם, בזה נעשה ל'בעל המזיק' דהחפצא דמזיק דידי' הוא, וע"י שעשהו ממילא הו"ל ברשותו להחשב 'בעל המזיק'. אלא דכ"ז לא שייך רק באש שהולך ומזיק, אבל בבור דאינו הולך ומזיק נמצא דלא נגמרה בו 'תורת מזיק' רק כשיבא הניזק לבור, ובאופן כזה לא נחשב כאילו עשה כל החפצא של המזיק, דחסר כאן הניזק, ולכן בבור צריך שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו. [בדעת הרשב"א]

מעשה הבערת האש הוא מתנאי החיוב

בכל אש, מתנאי החיוב הוא מעשה הבערת האש, וכמו שיסד בברכת שמואל (סי' יז סק"ו) שהבערה היא תנאי בעצם דין התשלומין ונפטר מדין קלבד"מ. ובאופן דנמצא דגם באש שהיא שלו בעינן למעשה מבעיר, שהוא מתנאי החיוב דאש. וא"כ נמצא דליכא נפ"מ במאי דאיתא לאש שהיא שלו, דלעולם כדי לחייבו בעינן להא שהבעיר את האש. [מתוך ביאור לדברי התוספות]

כי תצא אש מתוך שלו

במלאכת שלמה על מתני' בפרק הכונס (דף ס, א) מפרש הא דתנן במתני' השולח את הבערה, דאגב קרא דכתי' כי תצא אש נקטי', דמייירי בציור שהדליק בתוך שלו ויצאה מעצמה, וכדמבוי' ברש"י וראשונים. וזהו פי' השולח את הבערה, דר"ל שהדליק את האש בתוך שלו. ועפ"ז יש לומר ככוונת רש"י במה שכתב "אשו, השולח את הבערה", דבא לפרש דמייירי רק באופן שהדליק בתוך שלו. אלא שקשה לפי זה, שהרי בדין אשו משום חציו ליכא נפ"מ בין מדליק בתוך שלו למדליק בתוך של חבירו, וע"כ דכונת רש"י בזה לפרש שיטת ריש לקיש דאשו משום ממונו, דבזה יש נפקא מינה בין מדליק בתוך שלו למדליק בתוך של חבירו. וצ"ב מהו החילוק בזה גם לענין דין אשו משום ממונו.



כל אלמנה ויתום לא תענון (כב, כא)

ופירש רש"י, הוא הדין לכל אדם אלא שדבר הכתוב בהווה לפי שהם תשושי כח ודבר מצוי לענותם, עכ"ל. אולם דעת הרמב"ם אינה כן כמבואר מדבריו (פ"ו מהל' דעות ה"י) שכתב בזה"ל, חייב אדם להזהר ביתומים ואלמנות מפני שנפשו שפלה למאד ורוחן נמוכה וכו' שנאמר כל אלמנה ויתום לא תענון, עכ"ל. הרי שהאיסור הוא מפני שפלות נפשן ונמיכות רוחן, אבל שאר בני אדם שאינם בגדר הזה לא קאי עליהו אזהרה זו. וכן מתבאר מלשונו בסמיני המצוות שבראש הלכות דעות (אות ח).

והנה בב"מ (נ"ט ע"ב) תנו רבנן המאנה את הגר עובר בשלשה לאוין והלוחצו עובר בשנים וכו', ומסקנת הגמ' דאחד זה ואחד זה בשלשה, ע"ש. ולפי גירסתנו בגמרא ע"פ גירסת רש"י ושיטתו, שני לאוין מהלאוין המנויים בברייתא הם לאו אחד שהוכפל בתורה פעמיים, דהיינו אונאת הגר שנאמר בפרשת משפטים "וגר לא תונה", וחזר ונשנה אותו הלאו בעצמו בפרשת קדושים "לא תונו אותו". אך להרמב"ם גירסא ושיטה אחרת בזה כמבואר מדבריו פ"ד מהל' מכירה ע"ש ובמ"מ שם, ולפי שיטתו אין התנא מונה בשנים לאו אחד שהוכפל, אלא כל אחד משלשת הלאוין הנזכרים בברייתא הוא שם לאו בפני עצמו.

ועתה ניחזי אנן, לפי גירסת רש"י בברייתא שם שלאו שהוכפל מונה התנא בשנים, ולפי שיטתו בפירוש החומש דיתום ואלמנה לאו דוקא אלא האזהרה היא על עינוי כל אדם, א"כ קשה למה לא נמנה בברייתא דב"מ לאו דעינוי אלמנה ויתום כיון שהוא באמת אזהרה מלענות כל אדם מישראל ובודאי שהמאנה את הגר עובר על זה. ובשלמה להרמב"ם לא קשה מתרי טעמי. חדא, דלדידיה יתום ואלמנה דוקא ואין שאר בני אדם בכלל הלאו הזה. ועוד, דע"פ גירסתו אין כפילות הלאוין נמנין בהך ברייתא, והרי כבר נמנה שם לאו דאונאת כל אדם, א"כ אין מקום למנות שוב לאו דלא תענון. אבל לפי שתי שיטותיו של רש"י, דלאו דלא תענון קאי אכל אדם ושהכפילות נמנין בברייתא דב"מ, ודאי קשה אמאי לא מני תנא גם לאו דלא תענון.

אמנם נראה שיש חילוק בעצם בין הלאוין, כי המעיין בהלכות דעות שם יראה שזכר הרמב"ם כמה מיני עינויים שעובר עליהם משום לאו דלא תענון. ואילו בהלכות מכירה בדין אונאת דברים לא חשיב הרמב"ם אלא לאונאות הבאות מן הדיבור. מזה משמע דלא דמי הני תרי איסורי להדדי, דאיסור לא תענון אף כשנעשה באופן של דברים מ"מ אין הדברים משרש האיסור, אלא שרש האיסור הוא מה שגורם ליתום ואלמנה צער ועגמת נפש בכל אופן שיעשנו, הן ע"י דברים והן בענין אחר שמצערם. משא"כ איסור אונאת דברים, שם יסוד האיסור הוא להכאיבו בדברים, כי כמו חרב דוקרת בשר האדם כן הדברים בכחם ליכנס אל לב האדם ולהכאיבו נפשו כלי משחית



[וכמו שמצינו בתהלים (נז, ה) "בני אדם שיניהם חנית וחצים ולשונם חרב חדה"], ואותו הצער הבא מחמת הדברים דוקא הוא יסוד האיסור. אבל סתם עגמת נפש הבא ממה שמצער לאדם זה אינו בכלל איסור אונאת דברים, ורק הכאב המיוחד הבא מדברים המצערים הוא בכלל האיסור. והשתא אתי שפיר מה שלא מנה התנא גם לאו דלא תענון אצל אונאת הגר לפי שיטת רש"י, דברייתא לא מיירי אלא בלאוין שהם מוסבים על עצם הדברים, משא"כ לא תענון שהוא ענין אחר מצד עגמת הנפש ואין האיסור משום עצם הדברים, בהא לא מיירי תנא כלל.

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

ערב שבת	ליל שבת	יום השבת	מוצאי שבת
12:40	הדלקת נרות	4:53	8:56
2:40	איסור מלאכה (בשעה"ד)	5:08	9:41
3:05	שקיעת החמה	5:11	10:30
4:33	מזל מאדים (למאן דחש ליה)	6:10-7:10	12:08
4:41	צאת ג' כוכבים (לקרי"ש לפני סעודה)	5:52	12:57
5:12			שקיעת החמה
5:55			ג' כוכבים קטנים
6:26			ע"ב דקות
6:36			ר"ת ד' מילין לחשבון המעלות
12:09			חצות הלילה (למלוה מלכה)

After reading Rabbi Reisman's in-depth article about the letter sin, I decided to do my own research on this topic. I chanced upon a kuntres written by R' Aryeh Leib Feinstein of Brisk, Lithuania, called Midbar Sin. He asked all the questions that were brought in the article and suggests a novel idea which he proves from over sixty words that have a sin in them. I refer you to this kuntres.

It seems from the seforim that there is a strong basis for the kri/ksiv idea between the shin and the sin. See the Chida (דבש לפי מערכת ע סימן טו"ב) who says that the only time we find a switch between the sin and the shin is when Chazal use the term "אל תקרי". From the halachah le'maysah aspect, we find in the sefer Get Pushut (siman 126,6) that a Sefer Torah that has the nekudah for the letter shin or sin is kosher (because it's no worse than tagin on a word that didn't need a tag). The Get Mekushur (p. 75) disputes this, differentiating between tagin that don't change the sound pronunciation) of the letter vs. the dot on the sin or the shin. As explained in Ner Shalom (in the sefer Divrei Shalom), how can one say it is kosher?

Rabbi Reisman's article showed that the letters samach and sin are interchangeable to the paytanim in their alphabetical-acrostic piyutim. However, he did not elaborate on the connection between the shin and sin, and in what sense they are the same letter in the 22-letter count.

Nevertheless, we find in Chazal a strong connection between the sin and the shin, including the fact that the numerical value (gematria) of both is 300 (not 60 as stated), and that a word written with a sin can be read and translated as if it is written with a shin (like the many examples brought here [further on]).

We find that sin and shin are interchangeable in many places in Tanach:

Tehillim 111 is in alphabetical order; passuk 10 starts with a sin (שכל טוב) in place of a shin. In Chapter 119, three pesukim start with a sin in place of a shin (שרים, שש, שברתי).

An additional source is found in the idea cited by the Rishonim in parashas Pinchas that Yov's name (יוב) changed to Yashuv (ישוב) thanks to a letter shin provided by his ancestor Yissocher. It is for this reason that one of the sins in Yissocher's name is not pronounced. Here we see a letter sin being converted into a shin.

We find in many places that Chazal interchange (with a kri/ksiv) the letters shin, sin and samach in five different ways:

Instances where a shin is interchanged with a sin:

(א) שמים שם מים (חגיגה יב, א). (ב) שנאב שונא אביו שבשמים (רש"י בשם תנחומא). (ג) שמאבר שם אבר לעוף ולקפוץ ולמרוד בהקב"ה (שם).

Instances where a sin is interchanged with a shin:

(א) ושם דרך אראנו אל תקרי ושם אלא ושם (מלשון שומא). (ב) עשר תעשר עשר בשביל שתתעשר (תענית ט, א). (ג) אל תקרי אחפש את ירושלים [בשין שמאלית], אלא אחפש [בשין ימינית] (ילקוט צפניה). (ד) איש כי תשטה אין אדם חוטא אלא א"כ כנסה בו רוח שטות (סוטה ג, א). (ה) אשרי נשוי פשע אל תקרי נשוי בשין שמאלית אלא בשין ימינית (ילקוט תהלים רמז תשיח).

Instances where a sin is interchanged for a samach and vice versa:

(א) סיני שמשם ירדה שנאה לעולם (שבת פט, א). (ב) תורה צוה לנו משה מורשה וגו' אל תקרי מורשה אלא מאורסה (פסחים מט, ב). (ג) אל תקרי ושחט אלא וסחט (חולין כז, א). (ד) בשר נוטריקין (בסמ"ך) ב'ושה ס'רוחה דמה או (בשין) ב'ושה ש'אול ר'מה (סוטה ה, א). (ה) כתיב שליו וקריגין שליו, צדיקים אוכלים אותה בשלוח, רשעים דומה עליהם כסליון (יומא עה, ב).

I would like to conclude with a point of interest. The Gemara (Pesachim 42b) states in the name of Reb Yosef that an Egyptian olive dip consists of one-third barley (שעורים). The Gemara provides a siman (mnemonic device) for this opinion. Rashi cites two variants of this siman: סמ"ך סמ"ך or סמ"ך סמ"ך. Either way, the two letters samech refer to Rav Yosef, whose name contains a samech, and שעורים, whose sin is interchangeable with samech. From here we see that the connection between the two letters is such that Chazal would use one as a siman for the other. (See Tosafos there, however, who rejects this, since they are, after all, two different letters.)

Thank you again for your article, and I hope I have shed more light on this topic.

Yehuda Meir Hirsch

לכבוד מערכת 'עלים' הנכבדה, בראשות ידידי אוצר כל כלי חמדה הרה"ג רבי שמעון שימאנאוויטש שליט"א יו"ר מכון עלה זית,

תשו"ח וחסד על הגליון הנפלא הכולל מאמרים ונדונים מעניינים ויחודיים - יישר כחכם וחיילכם לאורייתא! עתה באתי להוסיף כמה נקודות על מאמרו המרתק של הרב רייזמאן [בגליון פרשת בא] בענין אות ש"י ימנית ושמאלית: (א) מה שמצינו הרבה מילים בתנ"ך כתובים עם ש, כגון 'חרש' 'עשק', ואילו בלשון חז"ל נכתבו עם ס' 'חרס' 'עסק', וכדומה - לכאורה הטעם משום שבתורה שבעל פה לא שייך דין כתיבה, שהרי לא ניתנה לכתב אלא ליאמר [ורק משום עת לעשות לה' התיירו לכתוב], ומכיון שכך העיקר הוא המבטא ולא צורת האות, והרי בין ש"י לסמ"ך אין שום הבדל במבטא וכמו שהוכיח הרב הכותב, וממילא ליכא קפיא לכתוב המילה כצורתה במקרא, אלא העיקר הוא לבטאה כצורתה. ובדוקא שינו מילים כגון אלו בכתיבת תושבע"פ, שאם היו נכתבים כצורתם יש מקום לטעות לקרוא בש"י וזו יש להם משמעות אחרת. כגון 'חרש', שכשנכתב בש"י משמעותו לשון 'חרש' שוטה וקטן' או לשון 'חרישה', ולכן כתבוהו 'חרס' כדי שלא יטעה הקורא. וכן 'עשק', יש לטעות שהכוונה 'עשק' מלשון 'לא תעשוק', ולכן כתבוהו 'עסק' להורות על הפירוש הנכון. וכן הלאה.

(ב) וזהו גם הטעם שהפייטנים נקטו לרוב אות ש' במקום אות ס', שכיון שהוא בגדר תורה שבעל פה, אין לחוש על צורת הכתיבה רק על המבטא של האות. וכשהחזן אומר 'שמחים בצאתם...', או 'הושענא שובע מסלעם', כהמשך לסדר הא"ב של הפיוט, העיקר הוא שיהא נשמע במבטא של אות ס', אף אם באמת נכתב בש"י.

(ג) במה שתמה הרב הכותב, שהקדמונים לרוב העדיפו לכתוב בש"י ולא בס' בכתיבת מילים בלשון לע"ז, שלכאורה אינו מובן, הרי זה גורם בלבול לקורא בחושבו שהוא ש"י ימנית. וכן תמה ביותר על כתיבת השמות סירק"ש איסרל"ש וכו', מדוע כתבו הראשון בס' והשני בש', וגם בזה אין עקביות. באמת יש לברר הדבר ממתי התחילו בזה, האם בכת"י נכתב כן או שמא הוא 'חידוש' של המדפיסים. ואיך שיהיה נראה שהסיבה לזה פשוטה. בדפוסיים הישנים (וגם בכתה"י) היה קשה לכתוב או להדפיס האותיות בצורה ברורה, ומתוך כך חששו המדפיסים שהאות ס' ייראה כאילו הוא ש', וכדי שלא יטעה הקורא לקרוא איסרל'ם במקום איסרל'ש לכן העדיפו לכתוב איסרל'ש שבזה אין מקום לטעות. [ובזמנא כנראה לא היו צריכים לחשוש שיטעו לקרוא בש"י ימנית, שהרי היו רגילים בלשון זה, ופשוט]. וההוכחה לזה הוא דוקא ממה שהרבה מדפיסים שינו רק בסוף המילה, כמו 'איסרל'ש וסירק'ש'! והיינו טעמא, משום דבאמצע המילה לא שייך לטעות שיש כאן ס' סורה... מאידך, יש מדפיסים שלא חילקו בזה, וכתבו תמיד 'ש' במקום 'ס' הן באמצע והן בסוף - אולי משום 'לא פלוג'...

ראיתי בעלים לפרשת בא תשפ"ב מאמרו הנפלא של הרב אליהו שמחה רייזמאן, ראש חבורה בישיבה תורה ודעת ומו"צ בעיר אדיסן, נהנית ממאמרו ועליו נאמר המבין במקרא ושום שכל. תמצית דבריו שאותיות ש"י שמאלית וסמ"ך שוות בהגייתן, והוכיח כן מכמה מקומות. ואחר שראיתי דבריו במילואם בקובץ המתיבתא זכרון ראובן (עמוד קפח) אמרתי להעיר שעל אף שהרבה להביא מקורות מהתפילה והפיוטים שאותיות ש' ו-ס' מתחלפות, ראיתי שצ"ן למקורות בתורה, ואציג שתי דוגמאות: א. 'סרח בת אשר', שבתורה (בראשית מז, יז) נאמר 'סרח' בש"י, ואילו רש"י וכן במדרשים כתבו 'סרח' בסמ"ך. ב. 'סוטה' - בתורה נאמר 'כי תשטה אשתו' (במדבר ה, יב), דהיינו 'שוטה' בש"י מלשון שטות, וכבר בגמ' נקראת 'סוטה' בסמ"ך מלשון סטיה. ומה שהוכיח שהגיית ש' וס' זהו ממה שהפייטנים החליפו ביניהם, יש להעיר שכבר מצינו מקום שאותיות שונות מתחלפות כאשר הן שוות בקריאה, כגון ת' דגושה וט', עיין רש"י סוף פרשת מקץ שכאשר תיבה מתחלת בצ' והוא בלשון התפעל מחלפין ת' בט', כגון נצטדק, א"כ אפילו את"ל שש' וס' הם ב' אותיות מכל מקום לא גרע מט' ות'. וכמו כן מצינו בכמה מקומות חילופי אותיות, כגון דעואל רעואל וכן רכיל ורגיל וכהנה רבות. ואולי כוונתו שמכל מקום לא מצינו החלפות כאלו כאשר מקפידים על סדר א"ב, כגון ראשי פזמונים.

תשובת הרב אליהו רייזמאן שליט"א:

לכבוד המגיבים שליט"א, שמחתוני וסמכתוני בדבריכם המאירים, יישר כחכם. (א) מה שהעירו מתהילים קיא ו-קיט, רמזתי לזה במאמרי, וע"ע איכה ג'. (ב) רב תודות להרב הירש שליט"א שסידר לפנינו דרשות חז"ל מאותיות אלו. גם הפנה תשומת לבנו להסימן שבפסחים מב, ויעויין ערוכין נד. אין תורה נקנית אלא בסימנין שנאמר שימה בפייהם, אל תקרי שימה אלא סימנה. (ג) מה שהביא מקונטרסו של ר' ארי' ליב פיינשטיין. ראיתי דבריו מכבר ולא יכולתי לסבול דבריו. הוא כתב שהש"ן לא היתה חלק מה"אלף בית" המקורי אלא שהיו אנשים שקראו לש"ן סי"ן דוגמת בני אפרים אשר קראו לשיבולת סיבולת, ואח"כ עשה עזרא מזה אות אשר התאים למבטאם המוטעת, כי דברה תורה בלשון בני אדם. והנה עצם הענין שעזרא ישנה השפה עקב כמה טועים לא מתקבל על הלב. גם מספר שופטים מוכח שבני אפרים היו המעט ולא הרוב. גם אין השערתו מספקת לבאר למה לא שינו רק חלק מהשיני"ן לסיני"ן. ודמיונו למושג "דברה תורה כלשון בני אדם" אינו שייך לטעויות כמובן. [ממה שראיתי בשאר כתביו היה נ"ל שהוא מכת המשכילים. אם יש למאן דהו ידיעות על זהותו של ראל"פ אשמח לשמוע]. (ד) מה שהעיר הרב קויפמאן שליט"א על השמטת סרח בת אשר, גם אני תמהתי על עצמי בשנה הזאת בלימוד הפרשה. (ה) "שוטה" רמזתי בזכרון ראובן מזה וע"ע הערה 11 שם. (ו) דרשת חז"ל על זה שאין אדם חוטא אא"כ נכנס בו רוח שטות, אינו עיקר המשמעות אלא רק לדרשה, ורבות כאלה. כגון ויין ישמח זכה משמחו לא זכה משממו. (ו) מה שהביא מ"נצטדק" באמת דבר גדול הוא, כי זה כבר מעצם לשון התנ"ך שהאותיות מתחלפות, ויישר כחך. "דעואל" ו"רעואל" קצת שונה כי ודאי אין הגייתם זהה, אלא צ"ל טעמים אחרים על החילוף ואכמ"ל. (ז) מה שכתב הרב ווייס שליט"א שבתשבע"פ ליכא דין כתיבה ולכן העיקר היה הבנת הענין, על כן העדיפו אות ס' בל יתרו בשרשים אחרים. הסברא ישרה, אך יל"ע לגבי שיד שהה תפש אשר אינני רואה מקום לטעות. ואין לומר דלא פלוג, כי מילים אחרות כגון עשר בשר שדה עשב לא נשתנו ליכתב עסר בסר סדה עסב, הלא דבר הוא. (ח) ומה שכתבו הרב ווייס והרב שוכשבסקי שהשתמשו בש' במקום ס' לבל תתחלף במ"ם סתומה, ההערה יפה. אך ק"ל ע"ז, הרי יצא שחרם בהפסד שהש' תתחלף בש', כמו שהרגיש הרב ווייס. ומה שדחה הרב ווייס שאין זה חשש "שהרי הם היו רגילים בלשון זה", א"כ שוב מה החרדה שיתבלבלו בין ס' למ"ם?

ה'צ'צ'צ'צ' א'י' כ"י"א

עלים לתרופה

continued from pg. 4

A New Source – based on Gemara Pesachim, Sefer Orchos Chayim, Kreisi Upleisi

I would like to suggest a new source to explain this minhag. Rav Yonasan Eibshitz in his sefer Kreisi Upleisi explains that the idea of waiting six hours versus one hour is based on the time that the body consumes the food. Since the time meal-to-meal depends on digestion (building up one's appetite), it makes sense to use the time it takes the body to digest the food for the interval. The opinion of one hour follows the zeman of תחילת עיכול, meaning at that time the body is no longer full. We see, in fact, that therefore the shiur of bentching is approximately this amount of time. Once the body loses its state of being satisfied, it is already the start time for another meal. However, the majority opinion follows סוף עיכול, which is the time when the body has already burned up all the food and therefore the person is hungry again, which is six hours.

Perhaps we can suggest a middle shiur in digestion. One must wait more than the amount of time that he isn't completely full, but still need not wait until he is completely starved. Rather, he waits the amount of time it takes for his appetite to return, even though he is not yet totally hungry. I found a source for this idea in sefer Orchos Chayim, which says that some eat dairy on Shavuot afternoon even though six hours have not elapsed because they already have an appetite.

What is this shiur? We find in Pesachim (107a) that the amount of time that passes until a person feels his appetite return is three hours. The Gemara explains that one may not start a meal on Erev Pesach three hours before the end of the day lest he eat the matzah at the Seder with an appetite. One need not be starving for the matzah, but less than three hours (mid- afternoon) is the amount of time that he won't even have an appetite. The Magen Avrohom in Siman 471:1 says (based on Rashbam) that one should end his meal by this time to allow three hours for the appetite to return.

The Gemara (ibid.) also brings that it is the habit of kings who wake up late not to eat the afternoon meal until three hours after that. (It seems that they eat the evening meal like everyone else. This reinforces the concept of waiting three hours between meals and works in sync with the historical German three-hours-between-meals idea quoted above.) The mesorah was to use the time considered "between meals" for this halachah based on one having an appetite. Although nowadays even the German Jews no longer eat the old way, rather they eat as everyone else does, nevertheless the rationale of "between meals" remains the same.



ראש הישיבה עם בעל ברך משה ז"ע

פריעה ופרימה על תורה תמימה אויה לנו
מכון עלה זית מתאבל מרה על האבדה הגדולה לכלל ישראל בשבוע זה
בהילקח מאיתנו אחד משיירי דור האחרון
הוא הגבר שהחזיר עטרה ליושנה לאחר איומי השואה
העמיד תלמידים לאלפים
והשאיר אחריו בנין וחתנין רבנן גדולי ומרביצי התורה
רבינו הגאון רבי חנניה יום טוב ליפא מרגליות זצ"ל
ראש ישיבת תורה תמימה ומחבר ספר דברי חיל



מימין לשמאל: הג"ר שניאור קוטלר, הג"ר שמואל שלזינגר, הג"ר אליקים שלזינגר, הג"ר בנימין פאלער, הג"ר משה ביק, וראש הישיבה

Waiting 3 Hours Between Meat & Milk

Introduction

Many recent sefarim on Hilchos Basar B'Chalav have grappled with the "three-hour minhag" between eating meat and dairy. The Rema (Y.D. Siman 89 #1) brings a minhag to wait one hour, but why the three?

Some sefarim say that there is no real source, and therefore they encourage German Jews to take on the chumrah of a six-hour interval. In my own research, I did discover four different sources or explanations for this minhag, but I didn't find any of these reasons satisfactory. I would like to suggest a fifth approach which I believe has a firm basis. Although it isn't enough of a basis to switch one's minhag from six hours, nevertheless it should sufficiently defend the three-hour practice.

I will first bring the four reasons that are given:

#1: Rabbeinu Yerucham (different girsa)

According to Rambam, the reason we wait six hours is because meat tends to stick between one's teeth, and we are concerned with the possibility that meat will be dislodged during and mix with the dairy food that follows. Rabbeinu Yerucham in his sefer Issur V'Heter quotes this reason in the name of ר"ב – but instead of saying six hours, he says three hours.

There are a few problems with this explanation: 1) Rashi gives another reason for waiting six hours (the taste lingers). 2) Rabbeinu Yerucham in his main sefer cites the regular six-hour interval, which can lead us to suspect a printing error in Issur V'Heter. 3) No one had this sefer of Rabbeinu Yerucham, which was discovered relatively recently. 4) Why would we accept this source, which is based on Rambam and yet contradicts Rambam?

#2: Pesachim 11b (two hours are a gezeirah)

Some explain the three-hour minhag based on the Rema above, of one hour, in this way:

Really, one hour is sufficient; however, just as we find that Chazal created a "buffer zone" of two hours on Erev Pesach regarding the issur of eating chametz, so too, in order to "safeguard" the issur of basar b'chalav they added two hours to the interval.

There are a few difficulties with this approach as well: 1) Chametz after chatzos is an issur min haTorah which needs an extra safeguard, but basar b'chalav is only mid'Rabbanan even if eaten within an hour of each other. 2) Chametz has a bigger problem, because they looked at the sun to know when

it was noon. Someone may miscalculate and think that it is still morning. However, to confuse the passage of time between one hour and three hours seems far-fetched. 3) The safeguard to chametz is unique (perhaps due to the severity of issur chametz) and we don't find such a safeguard for any other mitzvah (e.g. Shabbos). 4) Finally, even if this reason is correct, it would imply that the German Jews aren't in accord with the opinion of waiting the time of "meal to meal."

#3: Pri Chodosh (based on time between meals)

Another mentioned source is based on the Pri Chodosh (Y.D. 89), which says that one need not wait the complete six hours, the point being to wait the time between meals. Therefore, the

minhag of waiting six hours was simply because they used to eat lunch at noon and supper at the beginning of the night. However, when the days are short and nightfall is only about four hours after noon, then four hours is enough time. Although the common minhag is not according to the Pri Chodosh, nevertheless his opinion is logical based on the loshon of the Gemara.

Some explain that in Germany they would eat an extra mini meal between lunch and dinner, about three hours after the conclusion of the noon meal. Then there would be a three-hour break until the evening meal. In my opinion, this explanation would be valid only in a place that has that custom. Today, though, German Jews have the same mealtime habits as everyone else, which

is a minimum wait of five hours between meals. The Pri Chodosh himself implies that if the waiting time would be eight hours, then we would have to wait that long. So certainly we need to wait at least five hours.

#4: Mizmor L'Dovid (based on seasonal hours)

Some sefarim use a similar idea to shorten the six-hour time frame. There is an opinion that the six hours are seasonal hours (sha'os zemaniyos). This opinion is explained in a similar way to the Pri Chodosh. The evening meal was always served at the beginning of the night. Since in northern countries a winter day only has a few hours between noon and night, they felt that this shiur is always sufficient. Again, we have the problem that in most of the USA, and in Eretz Yisrael, even the shortest day has close to five hours between noon and night. Thus, even those following this opinion should have to wait longer than three hours. Additionally, even in Germany three hours wouldn't be enough, as on the shortest day it is still about four hours from noon until night.

continued on pg. 3



תמונה מיוחדת לבעל פרי חדש זצ"ל

