

# עולם ההלכה



מכון סמיכה  
ניש ככל אחד  
נולם החכה

גיליון כ' | שבט קודש פ' ויקהל | כ"ב אדר תשפ"ה

**עולם השבת**  
 Rabbi Yitzhak Sultan Maggid Shuir, Curriculum Developer.

**עולם המועד**  
 ראש ישיבתנו הרב מנחם מענדל פרעפקאט רב ומו"ץ בניו הייבן

## May one play Rummikub on Shabbos:<sup>[1]</sup>

Rav Osher Weiss<sup>[2]</sup> discusses playing Rummikub on Shabbos. In the game, each player has several numbered tiles. At points in the game, a player will select the specific tiles that they need to make a pattern or to add onto a pre-existing pattern. This is permitted as it is considered removing ochel from pesoles for immediate use. However, at other points in the game he takes the tiles he does not want and places them down. The question is whether this is considered separating pesoles from ochel. Rav Weiss is lenient and permits this for the following reasons:



המהרש"א

- 1) All of the tiles are considered to be of the same min, and according to Rama in se'if gimmel there is no borer for a set of objects of the same min.
- 2) Discarding unwanted tiles is not considered removing pesoles from ochel because the action is part of the game. All of the tiles are considered ochel. Therefore, even the act of discarding a tile is considered selecting ochel from ochel.
- 3) An act of borer must have a specific purpose and use. However, if the activity is only to separate for fun, then it is not considered borer.<sup>[3]</sup>

Rav Osher Weiss writes that even though these reasons are clear, he is not confident enough to pasken on this as the halachah. Shabbos K'halachah, however, rules leniently on playing rummikub for the above reasons.<sup>[4]</sup> <sup>[5]</sup> Similarly, poskim explain that there is no issue of borer on shabbos when playing chess, even though one removes the pieces that are captured by the opponent, for the same reasons given by Rav Osher Weiss.<sup>[6]</sup>

[1] See discussion in Shabbos K'halachah 12:120-124.  
 [2] Minchas Asher [Shabbos, Teshuva 6 p. 327]  
 [3] He adds that the Maharshag 1:54 holds that there is no borer on an item that will not remain separated. Therefore, since one will remix all the tiles together it is not prohibited to separate it in the first place.  
 [4] See discussion in [12:124], and [12n233].

[5] He considers all of the game pieces to be like different pieces of a chicken, such as the thigh and leg. Just like he proves from Mishnah Berurah [319:15] that the pieces of chicken would be considered one min, so too are game pieces.  
 [6] See Minchas Shlomo 2:21:3, Chut Shani Derech Melech Borer 7:7, Avnei Yashfei 8:74:1.

## הנחת תפלין בחול המועד

פתיחה

מצינו מנהגים שונים ומשונים בקהילות ישראל לגבי הנחת תפלין בחול המועד. החל מהסוברים שיש להניחם כרגיל בכל יום - בברכה בקול. ויש המניחים, אבל מברכים בקול נמוך. ויש מניחים בלא ברכה ככל. ובקצה השני, יש שאין מניחים כלל. ועוד מצינו קהילות שבהן הבחורים מניחים ולאחר שמתחננים מפסיקים מלהניח תפלין בחול המועד.

וראיתי כאן ללון בעומקה של הלכה לברר במה נחלקו כל אלה השיטות. ויש להקדים ששאלה זו לא נידונה בתלמודים, אך מקורה בדברי הראשונים המופיעים בסוגיית הגמרא אודות חיוב תפלין בשבתות וימים טובים.

### יצאו שבתות וימים טובים שהן גופן אות

איתא במסכת עירובין (צו, א) שאין מניחים תפלין בשבת ויום טוב משום שימים אלו נקראים אות, ואין צריכים בהם האות של תפלין.

"רבי עקיבא אומר יכול יניח אדם תפלין בשבתות וימים טובים, תלמוד לומר, 'והיה לך לאות על ירך', מי שצריך אות, יצאו אלו שהן גופן אות<sup>[1]</sup>."

תוכן הדרשא, שבזמן שיש "אות" בין הקב"ה ובין ישראל באותו יום, פטורים מלקיים ה"אות" של תפלין. ושבת עצמה נקראת אות כמו שכתוב (שמות לא, ג), "כי אות היא בניו וביניהם", ויום טוב ג"כ בכלל פסוק זה (עייני רש"י שם). וכן פסק הרמב"ם (הל' תפלין פרק ד הלכה י'): "זמן הנחת התפלין ביום ולא בלילה, שנאמר מימים ימימה. חוקה זו היא מצות תפלין. וכן שבתות וימים טובים אינן זמן תפלין, שנאמר, והיה לאות, ושבתות וימים טובים הם עצמן אות."

### הסוברים שאין לחול המועד אות של יום טוב

וכאן עלתה השאלה על שולחן הראשונים, והתווכחו האם חול המועד נכלל באות של יום טוב.

בכמה מקומות, הביאו התוס' (מנחות לו, ב ד"ה יצאו; מועד קטן יט, א ד"ה רבי יוסי; עירובין צו, א ד"ה ימים) ראייה מהירושלמי במסכת מועד קטן (פרק ג הלכה ד) שמניחים תפלין בחול המועד. דגרסינן התם: "חד בר נש אבד תפיליו במועד. אתא לגבי רבי חננאל ושלחיה לגבי רבי אבא בר נתן. אמר ליה הב לי תפילך וזיל כתוב לך [שלא יהיו לעצמו תפלין, וכתב אדם תפלין, לעצמו זוהי הערמה (קרבן העדה)]. אמר ליה רב איזיל כתוב ליה [בלא הערמה דמותר לכתוב אפילו לחברו (קה"ע)]. מתניתא פליגא על רב, כתוב הוא אדם תפלין ומזוזה לעצמו, הא לאחר לא. פתר לה בכותב להניח [מתניתין בכותב להניח לאחר המועד, אבל להניח במועד אפילו לאחר שרי (קה"ע)]."

מפורש בירושלמי דאף למאי דקיי"ל דשבת ויום טוב לאו זמן תפלין [דהא רב ודאי לא פליג אהלכתא], בחול המועד מניחים תפלין. ועל סמך הירושלמי הזה בנו יסוד המנהג להניח תפלין בחול המועד.

וכן כתב הסמ"ג (מצוות עשה סימן כב) ע"פ דברי הירושלמי הנ"ל, וזה לשונו: "בכותב להניח, פירוש לאחר המועד, אבל להניח במועד, אפילו להניח לאחרים יכול לכתבו."

וכן הרא"ש (סימן טז מהלכות תפלין) הביא ראייה מהירושלמי הנ"ל שמניחים תפלין בחול המועד. ובתוך דבריו הביא מספר העיתים מהרב הרברצלוני שכתב בשם גאון אחד שאסור להניח תפלין בחול המועד כמו בשבת ויו"ט. ודחה דבריו, ופסק שמניחים תפלין בחול המועד. וכופל הרא"ש את דבריו בתשובותיו (כלל כג, ג).

וכן כתב המחזור ויטרי (סימן תקיג): "בחול המועד של פסח ושל סוכת יניח תפלין."

וכן כתב המרדכי בשם המהר"ם מרוטנבורג (הלכות קטנות סוף מסכת מנחות), וכן כתב הריטב"א במסכת מועד קטן (יט, א): "חולו של מועד כו' הוא זמן תפלין."

וכן ספר התרומה (הלכות תפלין סימן ריג): "קיימא לן דבשבתות וימים טובים אינו מניח תפלין מכל מקום בחל המועד מניח."

וכמו כן איתא באור זרוע (חלק א סימן תקפט): "כבר השבתי לחייב בתפלין בחולו של מועד."

ומבואר גם כן בדברי המאירי (מועד קטן שם). ועוד רבות כהנה בדברי הראשונים הסוברים שחול המועד זמן תפלין הוא.

ולענין הלכה, כן פסק הרמ"א (סימן לא סעיף ב): "וי"א שחול המועד חייב בתפלין. וכן נוהגין בכל גלילות

אלו להניחם במועד."

וכן פסק השלחן ערוך הרב (שם סעיף ב), וכמו"כ המשנה ברורה (שם ס"ק ח).

והגרעק"א (בהגהות לשו"ע שם) מציין שכן מבואר מדברי רש"י במסכת סוכה (מו, א ד"ה מצות) שכתב, וזה לשונו: "היו לפניו מצות הרבה, ליטול לולב, לישב בסוכה, להניח תפלין, להתעטף בציצית כו'."

הרי מצייר רש"י מקרה שיש לפניו מצות תפלין בהי סוכה ולולב בחד זימנא. אלמא, משכחת לה שנהגים ביחד, וע"כ אינו אלא בחולו של מועד.

אך יש לדחות, שאין כוונת רש"י לצייר מקרה אחד של ארבע מצוות ביחד, אלא מביא שתי דוגמאות של מצוות הרגילות לבוא ביחד, א' לולב וסוכה, וב' תפלין וציצית.

### רמז לדבר

יש מן הראשונים שהביאו סמך על דרך הרמז שחול המועד זמן תפלין. האבודרהם (תפלות הפסח) ורבינו בחיי (כי תבוא כח, י) הביאו מדברי חז"ל שאות שיי"ן (שמספרו ג' מאות) שבתפלין בא לרמז על השלש מאות ימים בשנה שמניחים בהם תפלין. ומחשבונו זה יוצא שחול המועד זמן תפלין, שכשתסיר ימי השבתות וימים טובים [כולל יו"ט שני של גלויות] משש"ה ימי השנה, נשארו ג' מאות. ואילו תסיר

# מבוך סמיכה – עולם ההלכה נגיש לכל אחד

גם ימי חול המועד, חסר טובא.

וכן הביא המהרש"ל בים של שלמה (ביצה פרק א סימן נא) רמז זה בסגנון אחר קצת. כתיב, "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך", ודרשו חז"ל שפסוק זו קאי על תפלין. וראשי תיבות "שם ה' נקרא" הוא ש"ן, וזה רומז שצריכים שיהיה שם ה' נקרא עליך למספר ש"ין ימים השנה.

**השיטות שחול המועד יש בו אות**

ולעומת זה, שיטה אחרת יש בראשונים שחול המועד לאו זמן תפלין. וכבר נמצא כן בהגאונים, ראה לדוגמא בתשובות הגאונים (שערי תשובה סימן רסו) בשם רב ששנא גאון מסורא שאין מניחים תפלין בחול המועד. וזה לשונו:"אסור להניח תפלין בחולו של מועד."

וכן הובא בשם רבי עמרם גאון (הלכות פסוקות מן הגאונים סימן סו). וכן הביאו התוס' במסכת מועד קטן (יט, א ד"ה רבי יוסי) בשם הבה"ג שאסור להניח תפלין בחול המועד.

וכן היא דעת הראב"ד בתמים דעים (סימן מ), וזה לשונו: "וחולו של מועד פטור מן התפילין מפני שהו ימי אות כימים טובים. ואם יצרה להניח יניח ולא יבקר."

וכך הטיב הרשב"א בשיטתו (שו"ת חלק א סימן תרצ): "ולענין הנחת תפילין בחולו של מועד ששאלת מה אני. דעתי שאין מניחין שגם הם אות."

וכן נקטו החינוך וספר האשכול (עמוד פח). והרדב"ג א"כ הורה כן בתשובתו (חלק ד סימן אלף פב).

**חול המועד לאו זמן תפלין – על דרך סוד**

והבית יוסף (שם) העיד על מנהג בני ספרד שמקדם היו מניחים תפלין בחול המועד עד שנתגלה דברי התנא האלוקי רבי שמעון בר יוחאי שכתב שלא להניחם, שאז התחילו לנהוג כדבריו. וזה לשונו: "ונכשיו נהגו כל בני ספרד שלא להניחם בחול המועד. ושמעתי שמקודם היו מניחים אותם בחול המועד כו' ואח"כ מצאו שכתב רבי שמעון רבי יוחאי במאמר אחד שאסור להניחם בחול המועד, ועל כן נמנעו מלהניחם בחול המועד. וכן כתב מורי זודי הר"ר יצחק קארזו ז"ל בתשובה. והמאמר ההוא איתא במדרש הנעלם לשיר השירים (זוהר החדש סד, ד) על פסוק לריח שמניך טובים."

ונעתיק כאן תרגום הזוהר שם: "לריח שמניך טובים. אמר רב המנונא כבא אלה הם ימים הטובים שנקראים טובים, והם תפילין של ראש. אותן התפילין הקב"ה מניחם ולכן נקראים טובים לפי שהם מאירים בהראש של קדושה העליונה. ובכל מקום ימים טובים הם התפילין של ראש שהקב"ה מניחם. חול המועד שלא נקרא יום טוב היינו תפילין של יד, שהרי אין לה להלבנה אור של עצמה אלא מהארתו של יום טוב. תפילין שעל הזרוע שהיא תפלה של יד אינה מאירה אלא מן הארת תפילין של ראש. תפילין של ראש היינו ימים טובים. תפילין של יד היינו חול המועד.

יפה אמר רב המנונא וכך הוא. וע"כ חולו של מועד הוא לענין מלאכה כשין יום טוב. ונצרך לשמחה כעין יום טוב. ולפיכך באלה הימים הם התפילין של רבון העולמים אסור להניח תפילין אחרים, שהרי אלה הימים שהם תפילין העליונים שרוים על ראשי ישראל כו' ואסור להעביר תפילין של רבון העולמים מעל הראש להניח תפילין אחרים, שהם התנבית והצורה למטה."

וכן כתב רבינו האר"י ז"ל בשער הכוונות (דרוש ב חזרה המעידה) ובפרי עץ חיים (שער מקראי קודש פרק ה) שאין להניח תפלין בחול המועד.

וכן נפסק בשו"ע (סימן לא סעיף ב): "בחול המועד אסור להניח תפלין."

וכדבריו כן הוכיח הגר"א בביאוריו (שם). ועיי"ש שדחה את הראיה שבהיאור הראשונים מהירושלמי, דאפשר לאוקמי הירושלמי כמאן דס"ל שבת ויום טוב זמן תפלין ולכן גם בחול המועד מניחים. אבל לדידן דנקטינן דשבת ויום טוב לאו זמן תפלין, ה"ה דבחול המועד אין מניחים. ועוד דוחה שם שאר ראיות המייביים[2]. וזה לשונו:יגם מן הירושלמי אין ראיה כלל, דשם אליבא דמאן דאמר שבת זמן תפלין כדקדמך שם מותניתין פליגא עליה דרב, ואין לדעה זו עיקר כלל."

**המח' תלויה באיסור מלאכה בחול המועד**

כבר נתבאר שמחלוקת הנ"ל תלויה (על דרך נגלה) באם חול המועד נכלל בהאות של יום טוב או לא. ושורש המחלוקת תלוי על האות של יום טוב בעצמו.

כי הנה יש מן הראשונים שפירשו שאות של יום טוב היא איסור המלאכה שבו. ולפי פירוש זה, יש תלות פלוגתת הראשונים בהנחת תפלין בחול המועד על המחלוקת אם איסור מלאכה בחול המועד הוא מן תורה או מדרבנן. שאם האיסור מן התורה, אזי גם

בחול המועד יש אות. אבל אם הוא מדרבנן, נמצא שחול המועד שוה לשאר ימות השנה שחסר בו אות[3].

וכן הרשב"א הנ"ל (תשובות שם) תלה שאלה זו באיסור מלאכה בחול המועד. שהוא מבאר טעם הוראתו שלא להניח תפלין בחול המועד מפני שגם בו יש "אות" לפי שהוא אסור במלאכה מן התורה. וזה לשונו:"דעתי שאין מניחין שגם הם אות, שהרי חולו של המועד אסור בכל מלאכה שאינה מלאכת האבד, ומלאכה דאורייתא היא, וכן דעת רבותינו בעלי התוספות וכן דעת הראב"ד ז"ל."

גם הרא"ש (תשובות כלל כג סימן ג) מההוא טעמא כותב דחול המועד זמן תפלין לפי שלדעתו איסור המלאכה שבו לאו מן התורה, וזה לשונו:"דוקא שבת וימים טובים מיקרו אות שאסורים בכל מלאכה וקוריים מקרא קודש, וכל שכן לרבנן תם ז"ל שפירש שאיסור מלאכה של חול המועד בדבר שאינו אבד אינו אלא מדרבנן הדשתא ליכא אות מדאורייתא."

וענין זה כתב הריטב"א במסכת עירובין (צו, א ד"ה יצאו וכן במועד קטן שם) דחול המועד זמן תפלין משום דאיסור מלאכה שבו אינו מן התורה. וזה לשונו:"חדא, דבכל דוכתא דאמרינן בתלמודא בכמה דוכתי שבתות וימים טובים, אין חולו של מועד בכלל כו'. ועוד דהא אות דכתיב גבי שבת בשמירת מלאכה היא, ודכוותה אות דימים טובים היינו מפני שהם עצורים במלאכה כו' ואילו חולו של מועד מותר מן התורה בכל מלאכת דבר האבד ובכל שהוא לצורך המועד."

וכן נקטו כדבריהם כמה מן האחרונים, כגון, החתן סופר (בשער הטוטפת סימן לד), והמלבי"ם באוצרות חיים (סימן לא), והגרא"מ כ"ץ בתורת אביגדור (שם).

כתב השואל ומשיב (במהדורא תליתאה חלק ג סימן סד) שלפי תלייה הנ"ל, ניתן להצדיק את מנהג בני אשכנז שאינם חוששים לדברי הזוהר ומניחים תפלין בחול המועד. שכיון שהדבר תלוי באם יש איסור מלאכה מן התורה בחול המועד, שוב אין להכריע מדברי הזוהר, שהזוהר סובר שאיסור מלאכה בחוה"מ הוא מן תורה וע"כ אינו זמן תפלין. אבל למאי דנקטינן אנו לדינא דמלאכה בחול המועד לא דאורייתא היא, שפיר יש להניח תפילין. והוסיף:"ושמעתי זה שנים רבות, שהגאון הצדיק מו"ה אברהם דוד זצ"ל אבד"ק בוטשאטש הניח תפילין בחוה"מ, ואמר שאין מבינים הפשט בהזוהר, ואני בסודם לא בא נפשי, אבל לפענ"ד אין ראיה מהזוהר."

אך הגה"ק ממונקאטש ז"עע המנחת אלעזר באות וחיים ושולם (סימן לא) הביא דבריו, ותמה עליו מאד איך אפשר לומר כן בדעת הזוה"ק לאחרי שכבר הבין מרו הבית יוסף וכן הוא בכתבי האריז"ל שאין להניח תפילין בחוה"מ. ולכן הוא כתב: "דברים שאסור לשומעם ולאומרם, וחס ושולם להעלות על הדעת שרבינו האר"י הקדוש לא ידע הפשט בהזוהר, ובטח מי שספר זאת להגאון בעל שו"מ שינה בדבר ללא אמת."

**סתירה בפסקי הרמ"א**

אמנם, תלייה הנ"ל קיימת שפיר בדברי הראשונים, שהסוברים שהאיסור מלאכה בחול המועד הוא מן התורה סוברים שאינו זמן תפלין. והסוברים שהאיסור מלאכה הוא מדרבנן, סוברים ג"כ שהוא זמן תפלין.

אבל דעת הרמ"א קשה דתפס חוטרא בתרי ראשי. בהלכות תפלין (סימן לא סעיף א) פסק שיש להניח תפילין בחול המועד כשאר ימות השנה. ואילו בהלכות חול המועד (סימן תקל סעיף א; ראה מגן אברהם שם ס"ק א) מבואר דס"ל שאיסור מלאכה בחול המועד הוא מן התורה. והכי איתא שם:"חול המועד אסור בקצת מלאכות ומותר במקצתו. הנה, לפי צורך הענין שהיה נראה לחכמים להתיר."

ולשון הרמ"א משמע שניתן כח ביד חכמים להתיר המלאכה לפי צורך הענין. וזה מבואר דעיקר האיסור הוא מן התורה, דאלי"כ מה שייך לומר לשון "נראה לחכמים להתיר", הלא הם הם הגוזרים ובמקום שגזרו גזרו ובמקום שלא גזרו לא גזרו. אלא עיקרו אסור, ומסוין הכתוב לחכמים להתיר. וכן דקדק המגן אברהם (שם ס"ק א), וזה לשונו:"משמע דס"ל שמלאכת חול המועד דאורייתא אלא שמטרו לחכמים."

ומעתה דעת הרמ"א צריך יישוב, היאך פוסק דחול המועד זמן תפלין, הרי יש בו אות של איסור מלאכה.

**מלאכה בחול המועד אינו אסור בהחלט**

ויש ליישב על פי דברי הצמח צדק בחידושיו על הש"ס (מועד קטן פרק ג משנה ד) שכתב דאין תלייה הנ"ל מוכרחת, ד"יל דאף אם איסור המלאכה הוא מן התורה לא מקרי אות שהרי אין האיסור בהחלט, דהא שרי בו דבר האבד וכן צורכי המועד. ועוד, דעצם האיסור אינו לא תעשה ממש כבשבת ויום טוב שהרי אין

לוקין עליו, הלכך לא מקרי אות.

**אות של יום טוב היא המצוות שבו**

לאידך, מצינו בדברי הראשונים פירוש אחר בהאות של יום טוב, והוא האות של מצוות הנוהגות בו. ולפי"ז גם חול המועד יש בו אות בלי קשר לאיסור המלאכה. וכן כתבו התוס' במסכת מנחות (לו, ב ד"ה יצאו שבתות) שאע"פ שאיסור מלאכה בחול המועד לא דאורייתא, מ"מ חול המועד פסח יש בו "אות" מפני איסור אכילת חמץ שבו, וחול המועד סוכות, מפני מצוות ישיבת סוכה שבו.

והתוס' במסכת מועד קטן (יט, א ד"ה רבי יוסי אומר כותב) כתבו ג"כ על דרך הנ"ל, אלא שלגבי חול המועד פסח כתבו שהאות הוא מצות אכילת מצה, ולא איסור חמץ.

ויש לומר ששני התוס' חולקים בענין מצות אכילת מצה, האם היא נמשכת כל שבעת ימי הפסח בתור מצוה קיומית. לשיטת התוס' במועד קטן, יש מצוה קיומית כל שבעה [בניגוד ללילה ראשונה שהיא חיונית], הלכך שפיר כתבו שיש אות בחול המועד פסח באכילת מצה. אבל שיטת התוס' במסכת מנחות הוא שאין מצות מצה במשך ימי הפסח זולתי חובת כלילה ראשונה. לכן לא יכלו לקבוע אכילת מצה לאות בחול המועד. [וזה סוגיא לעצמה, ואין כן המקום להאריך.]

ובדרך אחר אפשר למפרש דעת התוס' במועד קטן, דסברי שמכיון ששמיעת אכילת חמץ אין בה פעולה אלא שב ואל תעשה, לא מספיק להקרא אות. והתוס' במנחות סברי דלא גרע מאות של איסור מלאכה שהוא ג"כ שב ואל תעשה ואפ"ה מקרי אות [במקום שהוא מן התורה].

וכן השו"ע הרב (סימן לא סעיף ב) מבאר את דעת היש אומרים שאין מניחים תפלין בחול המועד שהמצוות הנוהגות בו הם האות. והלך על פי שיטת התוס' במסכת מנחות שבפסח האות הוא איסור חמץ. אבל המשנה ברורה ביאר את דעתם כדברי התוס' במועד קטן, מטעם מצות אכילת מצה[4].

**מקרא קודש הוא הפטור – סברת הגר"ח**

יש עוד סברא בביאור מהות האות של יום טוב – לא מצד איסור המלאכה ולא מצד המצוות – אלא במה שהוא יום של מקראי קודש. והוא בספר שיטתו הגר"ח על סת"ם ויצירת (סימן י) שהביא בשם זקנו הגר"ח שלא נהג להניח תפלין בחול המועד. וטעמו, משום שהשם מקראי קודש הוא הפטור מתפלין וגם בחול המועד יש מצות עשה של מקראי קודש כדעת רבי עקיבא במסכת חגיגה (ית, א) שמחייב לקדש את היום. וזה לשונו:יגם מו"ז רבנן חיים זצ"ל לא הניח תפלין בחולו של מועד. אבי מורי זצ"ל שאל אותו פעם אם פסק זה הוא עקב שיטת הגאון, ומו"ז זצ"ל ענה לו, שהוא לא היה מכריע כדעת הגר"א בעניין זה, הואיל ונתלקו בו גדולי הראשונים. אלא הוא בעצמו הגיע למסקנה שקדושת היום של חול המועד פוטרת מתפלין. הוא המשיך והסביר, שיש לחול קדושת היום של יום טוב, אלא שהותרה בו מלאכה."

ומצינו בשו"ת הרמ"ע מפאנו (סימן קח) כעין סברא זו – דיום של מקראי קודש פטור מן התפלין, שהארץ שם בראיות שלא להניח תפלין בחול המועד, ובתוך דבריו כתב:"מסתמא כל שהוא מקרא קדש קצת יצא מכלל הימים שנתחייבו בתפלין, ומר דריש והיה לאות יצאו ימים שהן עצמן אות, וכל שיש בו אות מיקרי הוא עצמו אות, וכל שכן עם מה שאנו עתידין לפרש דהיינו אות היינו מקרא קודש. הא למדנו לדברי שניהם שאין לחלק בין יום טוב לחול המועד דבבר הזה כלל ועיקר."

**הנחת תפלין ערב פסח אחר חצות**

היוצא מכל הנ"ל, שיש כמה סיבות שבגללן יחשב חול המועד כיום שיש בו אות: א' איסור מלאכה, ב' מצות מצה וסוכה, ג' איסור חמץ (בפסח), ד' ע"פ סוד אין מניחים במועד, ד' מקראי קודש. ועפ"י כל זה, יש לחקור מה הדין בערב הפסח לאחר חצות, האם זמן תפלין. ואמנם לפי רוב הטעמים, זמן תפלין הוא, כי אין בו איסור מלאכה דאורייתא, ואין בו מצות מצה, ואינו מקראי קודש. אבל לפי התוס' במועד קטן (והשו"ע הרב שפסק כותיהו) יש לדון, שהרי איסור אכילת חמץ באותה שעה הוא מן התורה (רמב"ם הל' חמץ ומצה פ"א ה"ח), ונמצא שיש בו אות.

אך יתכן, דמה ש"אות" פוטרת מתפלין אין זה נובע מהאות עצמה, אלא האות מורה על קדושת היום, ובגלל שהוא יום קדוש נפטר מן התפלין. וערב הפסח אחר חצות, אע"פ שאסור בחמץ אינו יום מקראי קודש, הלכך חייב בו בתפלין.

אולם אין הכרע לסברא זה, ואדרבה יש להביא ראיה שהאות עצמה פוטרת מדברי הגאון בעל מנחת אלעזר (בהסכמתו לספר זוכר הברית) שדן אם לובשים תפלין בשעת ברית מילה, דיש לומר דדומה לשבת ויום טוב שהם עצמן אות וא"צ תפלין, וה"נ –

## Ribbis in Commerce Credit Sales and Services

### Tarshah

Another form of ribbis derech mekach u'memkar is known as tarshah, which literally means credit.

According to halachah, payment for a sale is due at the time that the goods are delivered to the buyer. If one accepts delivery of the goods but delays the payment with a promise to pay a higher price later, this has the appearance of ribbis, as he is paying money in return for the delayed payment.[1] For example, if a store sells an item for \$100, but offers the buyer a 60-day extension of payment, on condition that he pays \$120, this would be considered tarshah.

According to the majority of Poskim, even if the higher price paid later is the actual market value of the item, it is still forbidden because a lower price is specified if paid upon delivery.[2] This is very common in current markets, where shipments are made with an invoice that allows the buyer to pay later, but offers a discount for payments made earlier e.g. 2/10, net 30[3]. One should be aware of this pitfall and avoid it by either arranging a proper heter iska, paying at the time of delivery, or only agreeing to have one price.

Once a seller has offered a lower price for paying upon delivery, he may no longer accept a higher price for a sale on credit. However, after a permitted credit sale has been completed, the seller can then offer a discount to the buyer if he pays earlier.[4]

If the price is unknown because the objects are unique and have unique valuations, such as animals, and the market price has not yet been established, one may sell them at a more expensive price to those who take them on credit, provided that a lower rate for a

cash sale is not offered. According to some opinions, it is forbidden to significantly raise the price of a sale made on credit to the point where it is obvious to all that the buyer is paying more because he is taking it on credit.[5]

### Rent

In contrast to a sale, a rental may be offered at a lower price upfront and a higher price later. The reason is that according to halachah, a renter only has to pay after he uses the rental; therefore, the true rental price is the later price, and the price the owner or landlord agrees to accept if paid upfront is simply a discount being offered.[6]

This leniency only applies starting at the time the rental begins. If the rental has not yet begun, a payment would be considered pesika, prepayment.[7] As mentioned earlier, a buyer may not be given a discounted price for prepayments. For example, if someone books a wedding hall months in advance, he may not be given a discount for paying upfront, as it is obvious that the rental has not yet begun. Although some Poskim imply that the renter does not need to move in at the time of payment,[8] it seems that at least it needs to be possible for him to do so.[9]

### Hiring a Worker

As in the case of a rental, an employer may hire a worker by agreeing to pay him either \$100 at the beginning of his employment or \$120 at the end, because according to halachah, wages are not due until after the work has been done, and the earlier lower price is a discount that the worker is offering to the employer. Here too, a lower price is only permitted if the payment is given at the time work commences, and not earlier.[10] For example, a musician hired to play at a simcha may not offer to be paid either \$350 in advance or \$500 on the day of the simcha.

It is possible to avoid this problem if such a stipulation is not clearly specified. As pointed out above by the la-

ws of pesika, a sale that is unique and has no clear value may be prepaid for, provided that it is not specified or clearly apparent that the buyer is receiving a discount because of the prepayment. Independent contractors are unique by definition, and therefore if the discount is not clearly stipulated then it would be permitted.

This halachah is also relevant to camps that offer an early bird special. If a camp offers a price of \$1,000 several months before the summer, or \$1,500 if the fee is paid at the beginning of the summer, this is problematic, because the discounted rate is being paid before any work is done. Even though the camp may already be working on preparing for the summer, this is not the work that the parents are paying for, and is not relevant to them.

[1] Bava Metzia 65a

[2] Pischei Teshuvah Y.D. 173:5; Shu" a HaRav Ribbis 18; Dibros Moshe Bava Metzia Perek Eizehu Neshech He'arah 37. See however Meiri Bava Metzia 65a and Machaneh Efraim Halva'ah 31, who permit it.

[3] A common purchase agreement wherein the buyer receives a 2% discount on the net invoice amount if he pays within 10 days. Otherwise, the full invoice amount is due within 30 days.

[4] Y.D. 173:3

[5] Y.D. 173:1

[6] Bava Metzia 65a. One may ask: we discussed earlier that it is forbidden to prepay for an item at a discount because of the halachah of pesika. If so, why would it be permitted for the renter to pay this discounted rent at the beginning of the month? A number of Acharonim discuss this question, see the Kovetz He'aros 53:9; Kehillos Yaakov Bava Metzia siman 46, and Dibros Moshe ibid.

[7] Tosafos Bava Metzia 86b

[8] Bais Yosef Y.D. 176 citing the Rashba

[9] Tosafos Bava Basra 86b s.v. Dinar; Shach and Nekudas Hakesef Y.D. 176:6

[10] Bava Basra 86b

מילה היא עצמה אות. וכתב שעל פי זה נהג הגאון הצדיק רבי מ"ל מסאטוב לחלוץ התפלין קודם המילה. מזה ראה שהפטור נובע מהאות עצמה, ולא מקדושת היום דהא במילה אין היום מקראי קודש.

ואף לאלה הנהוגים ללבוש תפלין בשעת המילה, יש להוכיח כן מן סנהדרת שכתבו הפוסקים ביישוב הלובשים תפלין בשעת המילה. דהנה יש שכתבו דבלא"ה יש להעיר שכל אדם יש עליו אות המילה תמיד ולמה צריך אות של תפלין. אלא כבר הביאו הקדמונים (הסמ"ג עש"י ג, ועוד) שאדם צריך לעולם שתי אותות עליו, מילה ותפלין, או שבת ותפלין. ולפיכך אין גם בשעת ברית מילה יש ללבוש תפלין.

והגר"מ פיינשטיין (אגרות משה או"ח חלק ד סימן קא) הצדיק מנהג הלובשים תפלין באופן אחר. שהאות אינה מעשה המילה אלא מה שהבן מהול, ולכן, אדרבה יש להאב ללבוש תפלין בשעה שמל כדי להראות טעם המילה שהוא מעשה של נתינת אות.

ומבואר מאלו הטעמים שהפטור של אות הוא בעצמה, דהא משמע דאי לא אלו הטעמים היה ראוי שלא ללבוש תפלין בשעת

המילה הגם שיום המילה אינו מקראי קודש.

### סיכום הדברים

א. איתא בגמרא ששבת ויום טוב לאו זמן תפלין לפי שהן גופן אות. ונחלקו הראשונים אם חול המועד ג"כ יש בו אות.

ב. לדעת התוס' חול המועד אין בו אות. וכ"כ המחזור ויטרי, מרדכי, אור זרוע, ספר התרומה, ריטב"א, מאירי, וכן פסק הרמ"א. ובעקבותיו פסקו השו"ע הרב והמשנ"ב.

ג. יש מביאים רמז ששי"ן שתפלין (או של ר"ת "שם ה' נקרא") רמז על ג' מאות ימות השנה שמניחים בהם תפלין, וחול המועד בכלל.

ד. הגאונים וכן הראב"ד, הרשב"א, וספר החינוך והאשכול סוברים שגם בחול המועד יש אות ואינו זמן תפלין.

ה. הבית יוסף הביא מן הזוהר החדש שאין להניח תפלין בחול המועד על דרך סוד. וכן דעת האריז"ל. וכן פסק בשולחן ערוך. וכן הכריע הגר"א.

ו. יש אומרים שהאות של יום טוב הוא איסור המלאכה שבו. ולטעם זה, אם יש האות בחול המועד, תלוי האם איסור המלאכה

שבו מן התורה או מדרבנן (רשב"א ורא"ש וריטב"א).

ז. הרמ"א שפסק שמניחים בחול המועד ואפ"ה פסק דאיסור מלאכה בחוה"מ מן התורה, יש לומר דס"ל דלא מקרי אות אא"כ אסור במלאכה בהחלט, משא"כ בחוה"מ יש דברים המותרים.

ח. ויש אומרים שאות של יום טוב הוא המצוות שבו, וא"כ גם חול המועד בכלל האות (תוספות).

ט. לתוספות במנחות אות של פסח הוא איסור חמץ (וכ"פ השו"ע הרב), ולתוס' במועד קטן האות הוא אכילת מצה (וכ"פ המשנ"ב).

י"ל שחולקים אם יש מצוה קיומית לאכול מצה כל שבעה. א"נ חולקים אם מניעה נקראת אות.

י. הגר"ח מפרש שהפטור בחול המועד הוא שם מקראי קודש שבו, וכן משמע מדברי הרמ"ע מפאנו.

יא. יש להסתפק לדעת התוספות במנחות האם בערב פסח אחר חצות מניחים תפלין, דהא איסור חמץ נוהג אז.

יב. ספק הנ"ל תלוי אם האות עצמה פוטרת, או האות היא רק סימן על קדושת היום (וערב ספח יום חול הוא). והפוסקים

שכתבו סברות לכאן ולכאן לענין הנחת תפלין בעת ברית מילה, משמע דסוברים שהאות עצמה פוטרת.



Dr. Menachem Jacobs

# עולם הרפואה

## To Heal or Not to Heal: The Halachic Boundaries of Life-Sustaining Care

The Gemara (Bava Kama 85a) cites the well-known phrase “ורפא ירפא” (Shemot 21:19), meaning “he shall surely heal.” as proof that physicians are both permitted and obligated to heal. The Shulchan Aruch (Yoreh De’ah 336:1) codifies that a doctor who withholds treatment when capable of healing violates “לא תעמד על דם רעך”—“Do not stand idly by the blood of your fellow” (Vayikra 19:16).

Until the mid-20th century, most people died at home. However, advances in life-sustaining medicine, including ventilators (1960s-70s), vasopressors (1970s-80s), and inotropic agents to artificially improve heart function (1980s-90s), drastically altered end-of-life care. Ventilators allow respiratory support far beyond what would otherwise be possible, vasopressors artificially maintain blood pressure, and inotropes sustain cardiac function, leading to a shift where most deaths now occur in hospitals, often with extensive medical intervention.

While these technologies save lives, they also raise ethical and halachic dilemmas. Are we obligated to use every available treatment, even when recovery is unlikely? Does sustaining biological function always align with the Torah’s mandate to heal? Over the next few columns, we will explore the halachic framework of end-of-life care, outlining the various opinions of the poskim when treatment is obligatory, when it may be withheld, and how contemporary Poskim navigates these complex decisions in an era where death is increasingly medicalized.

### Chayei Olam vs. Chayei Sha’ah vs End of Life

We have previously explored the distinction between chayei olam (long-term life) and chayei sha’ah (short-term life) and established that we are not always required to pursue additional treatment when longevity is uncertain. However, it is important to note that the primary sources in that sugya focused on whether we are obligated to pursue a treatment that carries additional risk, weighing short-term survival

against long-term outcomes (see Taz Yoreh Deah 155:2).

The present discussion, however, raises a different halachic consideration—not about whether we must take a risky intervention, but whether we are obligated to act when there is no additional risk to intervene and a near certainty of death if we refrain from treatment. While these cases are distinct, we will see that many poskim borrow language and logic from the sugya of chayei olam vs. chayei sha’ah, which in itself is a halachic innovation in how we approach end-of-life care.



הסטייפלר

### Life at All Costs? The Halachic Debate on Prolonging Life

It is natural to assume that Jewish law mandates all possible interventions to extend life and delay death. Some authorities maintain that the sanctity of life is absolute, infinite, and indivisible, requiring its preservation in all circumstances—regardless of suffering, prognosis, or even the patient’s will (Gesher HaChayim 1:2b, note 3; Rabbi Yisrael Immanuel jak-

obovits, HaRefuah ve-haYahadut, 152; Rabbi Eliezer Yehuda Waldenberg, Tzitz Eliezer 10:25, ch. 6).

Certain sources support this position. The Mishnah in Pirkei Avot (4:17) states: “More precious is one hour of repentance and good deeds in this world than all the life of the World to Come.” Similarly, the Gemara (Avodah Zarah 18a) recounts the martyrdom of Rabbi Chanina ben Teradyon, who was condemned by the Romans to be burned alive. As he endured unbearable pain, his students urged him to open his mouth and inhale the flames, hastening his death. He refused, saying: “It is preferable that He who gave me my soul should take it away; one should not harm oneself to hasten death.”

While aggadic literature underscores the spiritual value of suffering and the atonement it brings, the halachic obligation to actively prolong life at all costs remains unclear. Rabbi Yaakov Yisrael Kanievsky (Karyana de-Iggerata, 190) highlights this tension: “In my youth, I, too, heard the principle that one must do everything possible to prolong a patient’s life, even if only for a moment. I did not know of an authoritative source for this principle. However, it seems to me that the idea requires further consideration because in Shulchan Aruch (Yoreh De’ah 339), it is made clear that one may remove an impediment to death. Only actively hastening death is prohibited... All this requires more thought.”

Indeed, many poskim maintain that while the sanctity of life is of utmost importance, it is not an absolute and unyielding obligation in all circumstances. They hold that in clearly defined cases, where a patient is enduring severe suffering at the end of life, halacha permits refraining from invasive procedures that merely prolong the dying process (Minchat Shlomo 1:91, Yaskil Avdi vol. 7, Y.D. 40, Igros Moshe Y.D. 2:174:3). In the upcoming columns, we will delve into this complex issue and more fully examine the perspectives of the above poskim.

**Machon Smicha’s Smicha program is set to begin on  
Chof Gimmel Adar - March 23 !  
To learn more, and to register, visit [onlinemachon.com](http://onlinemachon.com)  
or contact [info@onlimachon.com](mailto:info@onlimachon.com)**