

עולם ההלכה



מכון סמיכה
ניש
ככל אחד
נולם
החכה

גיליון כ"א | שבת קודש פ' פקודי | כ"ט אדר תשפ"ה

עולם השבת
 Rabbi Yitzhak Sultan Maggid Shuir, Curriculum Developer.

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

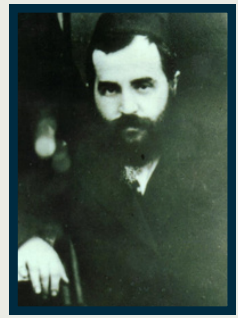
Borrer with Seforim:^[1]

Piles of Seforim - Piles of assorted seforim, such as chumashim and siddurim, left on the table (as is common in a shul or beis medrash after davening) are considered "mixed" (ta'aroves) and may not be organized and put away for the following minyan. This is not considered selecting for immediate

use because the seforim will not be used again until the next minyan.[2]

It is important, for the honor of the shul and for the honor of the seforim to make sure the seforim are put back on the shelves following davening. To that end, the poskim offer certain solutions to avoid borer when putting seforim away after davening:

1) The simplest solution is to place the entire mixed pile on the shelf without first sorting them. One should only organize and sort the seforim after Shabb-



הגר"מ פיינשטיין

os.[3] 2) Another simple solution to this problem is to read a brief passage from each sefer after removing it from the stack before putting it away. In this way, it is considered selecting the desired object for immediate use and it is permitted. This is permitted even though one's primary intent is to separate and sort the pile.[4] 3) Shemiras Shabbos K'hilchasah[5] allows one to pick up one sefer at a time, without consideration for which sefer it is, and then return it to its proper place.[6]

This problem only affects seforim of similar sizes that are not easily distinguishable (such as sorting nusach sefard siddurim from nusach ashkenaz siddurim or chumash breishis from chumas shemos). But seforim that are easily distinguishable due to obvious differences in their sizes or colors, are not considered a ta'aruvos, and may be sorted and returned to their proper places. Therefore, smaller siddurim and larger chumashim in the same pile may be separated and sorted for later use.[7]

Seforim on the shelf- Poskim discuss the status of seforim on the shelf and whether they are considered a ta'aruvos. If they are considered mixed, then it would be an issue to take seforim from the shelf unless one will immediately use it. However, if they are not deemed mixed, one may take out a sefer on Friday night with the intent of learning from it on Shabbos morning.

Rav Shlomo Zalman Auerbach[8] is of the opinion that seforim on the shelf are not considered mixed. This is true even if the seforim are not labeled. The mere fact that they all stand separate from one another prevents them from being rendered a ta'aruvos and the laws of borer do not apply. Rav Moshe Feinstein,[9] however, maintains that only if the seforim are identifiable from one another, such as the spine has its title, is it not considered mixed and one may remove it for later use. However, if one is unable to recognize one volume from another, such as the titles are not labeled, he should not remove a sefer for later use. In this situation he should read a brief passage from the sefer now in order to avoid any borer issues. What's more, Rav Moshe adds that even if the seforim are labeled, but the room is dark one may not take out a sefer for later use. Since the room is dark all the seforim are rendered unrecognizable and the laws of borer apply.

Footnotes On page 3, lower section

תפלין בחול המועד – דיני הנחה והברכות

פתיחה

בסימן הקודם הצענו רקע הדיון של הנחת תפלין בחולו של מועד. ושרשו, ממה ששינו בברייתא יצאו שבתות וימים טובים שהן גופן אות, ועליה סובב הנידון אם יש לחולו של מועד את האות של יום טוב. והמחלוקת מתחלת בחיבורי הראשונים, ונמשכה לספרי האחרונים וגם לרבות בעלי הסוד שגם הם ענו חלקם בדבר הזה.

ורבים הם שפתפו לדינא כהשיטות שמניחים תפלין בחול המועד, ובפרט יוצאי אשכנז ההולכים בעקבי הרמ"א בכל הוראותיו, שהוא פסק (סימן לא סעיף ב) שמניחים בחול המועד. ואמנם, בין מניחי התפלין, מצינו מנהגים שונים ומשונים בענין הברכה, אם לברך ואיך לברך. וראיתי לסדר כאן כמה שיטות בדבר ולבארם קצת על אפנם.

שיטה א' – מניחים ומברכים

נתחיל בשיטה הפשוטה ביותר, והוא דעת הראשונים שמניחים בברכה כרגיל בשאר ימות השנה. וטעמם פשוט, מאחר והכריעו לדינא שמניחים תפלין, לא נגרע ממצוה זו כלום, ולכן יש לברך עליה. והוא דעת הרא"ש, ורוב המהר"ם מרוטנברג, הובא במרדכי (הלכות קטנות הלכות תפלין סימן תתקסט). וזה לשון המרדכי: "מיהו מהר"ם היה מברך עליהם, מההיא דירושלמי שהבאתי".

וכן היה נהוג בארצות אשכנז מימי קדם, כאשר העיד על זה החיד"א (ברכי יוסף סימן יב אות ב), וזה לשונו: "תפלין בחול המועד מימי עולם נהוג באשכנז להניח ולברך כמפורסם".

שיטה ב' – מניחים ואין מברכים

לאידך, מצינו בין הראשונים שיטות הסוברים שאין לברך על התפלין חול המועד גם שמניחים. וטעמם, לפי שהדבר עדיין עומד בספק, ולכן לענין ברכה אמרינו ספק ברכות להקל, שהרי ואין הברכות מעכבות. אבל לגבי ההנחה, מחמירים ומניחים. ושיטה זו מופיעה לראשונה בהסמ"ק (מצוה קנג), וזה לשונו: "אין מניחין תפלין בשבתות וימים טובים, ובחול המועד יש להסתפק. וטוב להניח בלא ברכה, שאינו עובר משום בל תוסיף אלא אם כן מתכוין להוסיף".

ומבואה גם בריטב"א במועד קטן (יט, א), וזה לשונו: "ויש מחמירים לחוש לדברי שניהם ולהניח במועד בלא ברכה, ואין כאן משום בל תוסיף".

והכי איתא במנהגי מהרי"ל (עמוד קצז): "מהר"י סג"ל כו' הניח תפלין במועד בלא ברכה, דברכה אינה מעכבת המצוה, וממה נפשך אם חייב בהן אית ליה, ואי לא חייב בהן לא בירך לבטלה, ונפק מפלוגתיה דחז"ל אי חולו של מועד חייב בתפלין אי לא".

וכן מיעץ הט"ז (סימן לא ס"ק ב), זה לשונו: "מי שמניח בלא ברכה בחול המועד שפיר עבד כיון דקיימא לו בכל דוכתא ברכות אינו מעכבים".

וכן כתב רבינו השו"ע הרב (שם ס"ק ב): "אבל מי שמניח בלא ברכה יפה הוא עושה כי ספק ברכות להקל וברכות אינו מעכבות. ואין לחוש בהנחתן לבל תוסיף אף האומרים שחול המועד אינו זמן תפלין, לפי שאינו מכין בהנחתו לשם מצוה ודאי אלא מספק הוא מניחו, ומטעם זה אין בשמירת יום טוב ב' של גליות משום בל תוסיף. וכ"ש שאין לחוש מטעם זה לאיסור לזול האות של חול המועד, שאיסור זה ג"כ אינו אלא במתכוין לשם מצוה".

והוא ג"כ דעת החיי אדם (כלל יד סעיף טז): "וחול המועד, מחלוקת בין הפוסקים. ונהוגין במדינות אלו להניח. ועל כל פנים ראוי ונכון שלא לברך".

וכן הערוך השולחן (סימן לא סעיף ד): "כל הספרדים אין מניחין וכל האשכנזים מניחים, אך עתה מניחים בלא ברכה, וכן ראוי לעשות".

וכן היא הכרעת המשנה ברורה (שם ס"ק ח): "האחרונים הסכימו לדעת הט"ז דיותר טוב להניח בלי ברכה, כי הברכות אינו מעכבות, וספק ברכות להקל".

וכן העיד הגר"מ פיינשטיין (אגרות משה או"ח חלק ד סימן קה) על מנהג חשובי מקומו: "גם במקומו רוב תלמידי חכמים אף שהניחו תפלין הניחו בלא ברכה מאחר דמחלוקת הגאונים היא ספק ברכות להקל".

ואע"פ ששיטות אלו מחזיקים הדבר כספיקא דדינא – ומפני כן נמנעים מלברך, אפ"ה אין נמנעים מלהניח (כשאינו מתכוין בתורת הוספה על המצוה), לפי שסוברים שאין שום איסור להניח תפלין שלא

מבוך סמיכה – עולם ההלכה נגיש לכל אחד

בזמנו. וכן מבואר במגן אברהם (סימן כט ס"ק א) שכתב שאפילו בשבת עצמה אין איסור בהנחת תפלין לולא החשש דדילמא יצא עמנו לרה"ו, וכן כתב השו"ע הרב (שם).

והשאגת אריה (סימן מו) הדגיש דבר זה בפירושו, וזה לשונו:
"ביום טוב ליכא איסורא במינה בן תפלין, ואם כן נפקא מינה בחול המועד, דהוי פלוגתא דרבוותא אם בכלל יום טוב הוא או לא לענין הנחת תפלין, מספיקא ראוי להניח, דילמא מצות תפלין נוהג בו, דהא אם תמצי לומר דפטור מן התפלין אין מניח בהן ליכא איסורא מעיקרא דדינא."

שיטה ג' - מברכים בלחש

ויש בזה שיטה אמצעית לענין הברכה, שבניגוד לשאר ימות השנה שבהם המנהג [בכרי אשכנז] שהחזן מברך ברכת השחך - ועמם ברכת התפלין - בקול רם, בחול המועד מברך ברכת התפלין בלחש. וכן הורה הרמ"א (סימן לא סעיף ב):
"וי"א שחול המועד חייב בתפלין [בתי יוסף בשם הרא"ש]. וכן נוהגין בכל גלילות אלו להניחם במועד ולברך עליהם, אלא שאין מברכין עליהם בקול רם בבית הכנסת כמו שאר ימות השנה."

קדושת המועד

ונהג הרמ"א סתם ולא ביאר טעם שמברכים בלחש. אך ראה בלבוש (שם סעיף ב) שגילה הטעם, וכתב שיש באמת קצת קדושת האות בחול המועד, וכשמברך בלחש ולא בקול, מורה בזה על הקדושה. וזה לשונו:
"בחול המועד מניחין תפלין ומברכין עליהם... מכל מקום עושין קצת שינוי בבית הכנסת שאין מברכין עליהן בקול רם כמו שעושין בשאר ימות השנה, להורות שיש בהם קצת קדושת האות".

אולם, הט"ז (שם סק"א) השיג על הרמ"א, הלא הנסתרות לה' אלקינו, והייך יועיל לברך בלחש. וקושייתו חלה גם על טעמו של הלבוש, מדוע נאמר שהברכה בלחש מורה על קדושת המועד. וזה לשונו:
"המנהג שכתב רמ"א שאין מברכין בקול רם, הוא תמוה, דכלפי שמיא מי מחלקינן בין סתר לגלוי."

משום הכירא וכבוד

וגם החוות יאיר (בספרו מקור חיים שם סק"ב) תמה על הרמ"א כמו שהשיג הט"ז. אלא שכתב ליישב המנהג דלא כלפי שמיא מברכים בלחש, אלא כלפי ארעא, שיכירו וידעו ההמון הזוהר ככבוד היום. וזה לשונו:
"בקונטרס הט"ז השיג על זה וכתב, דכלפי שמיא מה מוהי אם יברכו בלחש או בקול רם, ולענינת דעתא אין זו השגה כלל, לפי דהמנהג הזה מיוסד על אדני הרא"ש וסייעתיה כו' מכל מקום במה דחזו דחזו שינוי דלא מברכין בקול רם, הם זיהרין יותר ככבוד המועד."

והוסיף עוד דגם משום כבוד הזוהר מברכים בלחש. וזה לשונו:
"לחוש לכבוד הזוהר, אף כי לכבוד יום טוב, מברכין בחשאי. וכהאי גוונא מצנינו, ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' שאומרים בחשאי מפני כבודו של משה, לפי פשט הגלוי. וכהאי גוונא 'אמן ד'הטוב והמטיב' כבסימן קפ"ח סעיף ב', ובכהאי גוונא התיירו רז"ל כמה דברים בצנינא, לא בפרהסיא."

וכעין זה ראיתי שכתב היעב"ץ (מור וקציעה סימן לא) ביישוב קושיית הט"ז, וזה לשונו:
"ואי משום הא לא איריא, דהרי יש לנו דוגמתו בפסוק שבשכמ"ז דאמרינו ליה בחשאי, אף על גב דכלפי שמיא הוא, אפי"ה עבדינן טצדקי שלא לאמרו בקול רם ובפרסום, כיון דלא אמריה משה, ולא יחא נראה מכפסיק להדיא. הכי נמי עבדינן הכא תקנתא דלא לפרסומי למילתא. ואולי מי שהריחו ביראת ה' לטעום מעט דבש מכבשי דרחמנא יאות עוד לדברינו אלה ויוסיף לקח השואא בדמיון זה שזכרנו."

למנוע המחלוקת

התוס' יו"ט (לחם חמודות על הרא"ש הל' תפלין ס"ק עה) נתן סיבה יותר מעשית למנהג זה - כדי למנוע מחלוקת בבית הכנסת. וזה לשונו:ואולי מפני אותם הסוברים להניחם בלא ברכה, דיש להם טעם משום ספק ברכות וכו' הלכך אותם שראו להעמיד חדבר על הדין לברך, כדעת רבינו וסייעתו, כדי שלא לבא לידי מחלוקת, הנהיגו לברך בחשאי. וזכר לדבר יברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועדי שאומרים בחשאי, כדאיאתא בפרק ימקום שנהגו."

ודבריו הובאו באליה רבה (סי' לא ס"ק ג), וצוטט בפרי מגדים (משבצ"ז שם סק"ב). וכן נקט השו"ע הרב (שם סעיף ב), שלאחר שהביא מחלוקת הפוסקים, מסיים בזה הלשון:
"לכן אותן שנהגו לברך, נהגו לברך בחשאי, כדי שלא יבא הדבר למחלוקת. וזהו טעם מנהגינו."

שיטה ד' - מברכים על השל יד בלבד

מצינו שיטה נוספת בזה, שבחול המועד מברך רק ברכה אחת

"להניח" כשמניח התפלין של יד, וכשמניח השל ראש אינו מברך "על מצות". והוא שיטת בעל מרכת המשנה בספרו שולחן תמיד (חלק א' עמוד מג). וזה לשונו:
"נראה לי דאין לברך על מצות בחול המועד, רק מברך להניח".

ועיין שם שטעם הכרעה זו מחמת דין ספק ספיקא, כי ברכת "על מצות תפלין" שמברכים על השל ראש, יש בה ספק אם לברך אותה כל עיקר, שהרי לדעת הרבה מן הפוסקים לא נתקנה אותה ברכה אלא כשהפסיק בין השל יד לשל ראש. ולכן בחול המועד שיש עוד ספק דילמא לאו זמן תפלין הוא, יש כאן ספק ספיקא לגבי ברכת על מצות, הלכך אין לברך אותה.

תפלין של רבינו תם בחול המועד

על דרך מה שכתב השולחן התמיד הנ"ל לענין הברכה, כתב גם הפרי מגדים (שמבוצת זהב סימן לא ס"ק ב) לענין הנחת תפלין של רבינו תם בחול המועד. כתב שם שאין צריך להחמיר להניחם שמתאחר והזוהר מפליג כ"כ בעונש המניח תפלין בחול המועד, די לנו אם מניחים תפלין של רש"י. ועוד כתב טעם אחר, משום ספק ספיקא. שמא ההלכה הוא שחול המועד לאו זמן מתפלין, ואת"ל זמן תפלין הוא, דילמא הלכה כרש"י. וזה לשונו:
"ויראה תפלין רת"א וכן להניחם בחה"מ כי הזוהר מפליג בעונש ודי בתפלין דרש"י וס"ס נמי הוי שמא הלכה חוה"מ פטור ושמא הלכה כרש"י".

ובאשל אברהם כתב הגאון מבוטשאטש (סימן לא סעיף ב) שתוך אריכות בענין תפלין בחול המועד, כתב שהוא הסתפק בדבר זמן הרבה אם יניח גם תפלין דרת", ושמתחילה נהג להניחם, ואחר שארע דברי הפמ"ג הנ"ל פסק מלהניחם. וכן כתב החתן סופר (או"ח סימן קנז) וכן פסק המשנה ברורה (סימן כה ס"ק ס) לענין מעשה שלא להניח תפלין דרת"א בחול המועד.

לאידך, שמואל ומשיב (תליאה, חלק א סימן רמז) כתב שחלילה לעקור מצות תפלין בחוה"מ אפילו במקצת, ולכן מי שנהוג להניח תפלין דרבינו תם, עליו להמשיך גם בחול המועד. והוסיף שאף שהפרי מגדים מפקפק בהנחת תפלין דרת"א משום ספק ספיקא, [ספק אם יש להניח תפלין בחול המועד וספק אם הלכה כרש"י או כרת"א], אין הוא מבין את הספק, שהרי לדעת רבינו תם תפלין דרש"י פסולים. וזה לשונו:
"ומה גם מצות תפלין בחול המועד חלילה לעקור מצות עשה לאיש אשר יתילד על ברכי האשכנזים. ואני מניח גם תפלין של רבינו תם, אף שהפרי מגדים מפקפק בזה משום ספק ספיקא, לא ידעתי הספק שלו, דהא לשיטת רבינו תם דתפלין של רש"י פסולים, ואף לדברי המקובלים ששני התפלין יש להם יסוד על פנים, אין לך תפלין דרבינו תם בזה. ומה גם שלהמקובלים, תפלין דרבינו תם הם גבוהים במעלה כו' ומאן ספינ ומאן רקיע להכריע בין רש"י ורבינו תם, ואני מניח שניהם בחול המועד."

וכן כתב הבית יהודה (או"ח סימן לא) נכדו של הנודע ביהודה, שיש להניח תפלין דרבינו תם גם בחול המועד, דאי משום ספק ספיקא אין להפטר כיון דאפשר לקיים שניהם כשמניח (ע"פ הש"ך בבלי ספק ספיקא ס"ק לה). וגם אין לחוש משום זלזול האות כיון שאינו מניחים אלא לצאת ידי הספק.

להניח על תנאי

ויש שיטה נוספת בין מניחי התפלין, שבלבד שסוברים שאין לברך סוברים שראוי גם להתנות במחשבתו שהוא מניחם על הספק. וכן מצינו בדברי הריטב"א במסכת עבודה זרה (צו, א), וזה לשונו:
"חולו של מועד הוא זמן תפלין כו' ואף על פי כן ראוי לחוש לדברי האומרים שאין זמן תפלין במועד, ומניחן בלא ברכה מפני הספק כו' ותדע דהא קיימא לו דכל שלא בזמנו בעי כוונה, והכא כן דעתו שאם אינו זמנו, שלא תהא הנחה למצוה כלל."

וכן הפרי מגדים (סימן לה ס"ק ב), הורה לעשות כן, וזה לשונו:
"בחול המועד, מספק אין עובר בל תניח" כו' דאם מניחן שלא לשם מצוה אין מזלזל בחותם המלך, ואם כן יניח ויתנה, אם חייב הריני מניחן לשם מצוה, ואם לאו אין אני מניחן לשם מצוה."

ועצה זו להתנות כתב ג"כ הגרי"ד הלוי באמברגר אב"ד דווארצבורג והגלילות בספרו מלאכת שמים (כלל יט בינה ס"ק יא):
"אנשים שחוששים לדעת האוסרים להניח תפלין בחולו של מועד כו' [יש] לכוון אם חולו של מועד פטור מתפלין, תהינה כרצועות בעלמא, כדרך שכתבו הפוסקים בתפלין דרבינו תם, אלא מבניא להב"ח (סימן לד) דכוונה זאת מוציאה לגמרי מבל תוסיף, אלא אפילו להאליה רבה שם, דמקשה מש"ס דעירובין, ומסיק דכוונה זו לא מהני אלא כשהזוג אחד מהו פסול, כהאי דתפלין דרבינו תם כו' מכל מקום פלי בזמנו לעבור, בעי כוונה, כדאיאת בראש השנה דף כת, ועיין פרי מגדים בפתיהה הכללית הנ"ל. וממילא אם חול המועד לאו זמן תפלין פשיטיא דכוונה ממננד מהני. על כן לעניות דעתי טוב לכוון אם חול המועד זמן תפלין, יהיו לשם מצות

תפלין, ואם לאו זמן תפלין הוא, יהיו כרצועות בעלמא, ואז מתוקן הכל".

וכן כתב המשנה ברורה (סימן לא ס"ק ח):
"קודם הנחה יחשוב בדעתו אם אני מחוייב אני מניחן לשם מצוה, ואם לאו, אין אני מניחן לשם מצוה. ובזה יצא ידי כולי עלמא".

[ויש מקשים על עצה זו, הא אמרינו בכתובות (עד, א) כל מילתא דליתיה בשליחות ליתיה בתנאי, המצות תפלין כיון דא"א לקיימה ע"י שליח, לא להני ביה תנאי. ובסימנים הבאים נארך בזה א"י"ה].

באיזה מקום בתפילה חולצים התפלין

בדברי הפוסקים מוכסם שאף להסוברים שמניחים תפלין בחול המועד, אין מניחים אותם במשך כל התפלה אלא חולצים אותם באמצע. אך דנו על מקום שבו חולצין אותם.

כתב המחבר (או"ח סימן כה סעיף ג) שבראש חודש חולצים התפלין קודם מוסף. וכתב הרמ"א על זה "הוא הדין בחול המועד". מדבריהם משמע שבשעת הלל וקריאת התורה, משאירים התפלין עליו.

אבל (סימן לא ס"ק ב) הט"ז מחלק בין ר"ח לחול המועד, וכתב שבחול המועד יש לחולצם קודם ההלל. וזה לשונו:
"וני"ל עוד דהמניחן בחול המועד יש לחולצן קודם הלל, ומכל שכן קודם קריאת התורה שהם באים בשביל המועד ומורים על עיקר האות. משא"כ ב"ח שאין הטעם משום אות אלא משום קדושת כתר, ע"כ החולצן חולץ קודם מוסף."

ונראה להציע, שהרמ"א והט"ז הולכים כל אחד לשיטתו. כי הרמ"א נקט בעיקר כדעת הסוברים שחול המועד זמן תפלין, ולא חש כ"כ לשיטת החולקים שהרי פסק שמברכים עליהם. לכן, השווה חול המועד לראש חודש, שסובר שאין בהנחת תפלין שום סתירה להלל והקריאה. אבל הט"ז פסק (שם) דעדיף שלא לברך על התפלין בחול המועד, והיינו דחשש לדעת הסוברים דחול המועד לא זמן תפלין. לפיכך הורה לחולצם קודם ההלל לפי שהוא בא מצד קדושת היום, שהוא סתירה לאותו של תפלין.

וכדברי הט"ז, לחלוץ קודם ההלל, כן פסק המגן אברהם (סימן כה סעיף ס"ק לא) בשם הרמ"ע מפאנו, וכן הלבוש. וכן הכריעו השלחן ערוך הרב (שם סעיף מ) והמשנה ברורה (שם ס"ק ט).

אך כתבו (מג"א, שו"ע הרב, ומשנ"ב) שזה רק לבני הקהל, אבל השליח ציבור מניח עד אחר ההלל מפני טירחא דציבורא, וזלת בחול המועד סוכות, שאז יש יד שיהות קודם ההלל בשעה תשוקחים הד' מינין, אף השליח ציבור יחלוץ קודם הלל.

ורבים נוהגים ביום ראשון של חול המועד פסח, להמתין מלחולצם עד לאחר קריאת התורה מפני כבוד הפרשה שקוראים בו ביום שבה כתוב "והיה לך לאות על ידך ולזכרון בין עיניך".

סיכום הדברים

- מחלוקת ישנה היא אם מניחים תפלין בחול המועד. ולהסוברים שמניחים, יש כמה דעות בענין הברכה.
- יש מן הראשונים שכתבו שמניחים ומברכים (רא"ש, ורבו מהר"ם מרוטנברג).
- יש מן הראשונים שכתבו שמניחים ואין מברכים (סמ"ק, וריטב"א, מהר"ל). והרבה מן האחרונים נקטו כן (ט"ז, שו"ע הרב, חיי אדם, ערוך השולחן, משנ"ב).
- יש שהכריעו לברך, אך בלחש (רמ"א). וכמה טעמים נאמרו: א' להורות על קדושת המועד (לבוש). ב' משום הכירא שלא יזלזלו ההמון במלאכה (מקו"ח לבעל החו"י). ג' משום כבודו של הזוהר (שם). ד' למנוע מחלוקת (דברי חמודות, וכן נקט בשו"ע הרב).
- יש שכתבו שמברכים רק על תפלין של יד, אבל על של ראש לא מפני ספק ספיקא (ספר שולחן תמיד).
- נחלקו גדולי אחרונים איך להתנהג בתפלין של רת"א בחול המועד. הפמ"ג כתב שלא להניחם, חסד מפני אזהרות הזוהר נגד המניח תפלין. ועוד, משום דהו"ל פסוק ספיקא. וכן הסכים על ידו האשל אברהם (מבוטשאטש). אבל השואל ומשיב נחלק וכתב שאין לגרוע במצות תפלין כלל בחול המועד. וכ"כ הבית יהודה.
- בריטב"א משמע שכשמניחים תפלין בחול המועד, יניחם על תנאי. וכ"כ האחרונים (פמ"ג), מלאכת שמים, ומשנ"ב).
- לעת הרמ"א שחולצין התפלין בחול המועד אחרי קריאת התורה לפני מוסף, כדרך שעושין ב"ח. אבל הט"ז כתב שחולצין לפני ההלל. ואפשר לטעמייהו אזיל, להרמ"א דס"ל דמברכים, נקט לעיקר שהוא זמן תפלין. משא"כ הט"ז פסק שאין מברכים. ט. הש"ץ לא יחלוץ עד אחר ההלל שלא לטרוח את הציבור, וזלת בסוכות שיש שהות קודם ההלל.
- יש נוהגים ביום א' של חוה"מ פסח שלא לחלוץ עד אחר קריאת התורה מפני שרת תפלין שבה.

The Halachos of Ribbis: Fundamentals Loans from Non-Jews on Behalf of Jewish Borrowers

Using the Credit of Another

One who borrows from a non-Jew with interest may not directly pass on the loan to another Jew and charge interest, even if the interest charged is merely to cover his losses. This is true even if they arrange that the second Jew pays directly to the non-Jew, and writes a contract with the non-Jew to this effect. Any interest payment the second borrower makes, whether to the first borrower or even to the non-Jew directly, is considered ribbis ketzutzah paid to the first borrower and the first borrower would be forced to return it to him (or reimburse him if it was paid directly to the non-Jew).[1] This may be relevant when purchases are made using the credit card of another. If the bill is not paid on time and interest accrues, it would presumably be forbidden for the cardholder to recoup that interest from the purchaser.

Cosigning on a Loan with Ribbis

If a Jew borrows from a non-Jew with interest and asks another Jew to be his *areiv* (guarantor), the Gemara[2] says that there is a form of *arvus* that is permitted and another form that is forbidden. It is forbidden because it is viewed as if the non-Jewish lender is lending money to the cosigner, who is then lending money to the borrower. Accordingly, when the borrower pays back his debt, he is actually paying it to the Jewish cosigner. If the payment contains interest, this would be forbidden.

In halachah we find three forms of areiv, which are as follows:

1. Areiv Stam: A standard guarantor is only liable to pay for the debt after the borrower is brought to Bais Din and it is ascertained that he does not have any assets from which to pay back the loan himself.[3]
2. Areiv Kablan: If the guarantor committed to being an areiv kablan, then the lender may choose to collect from him even if the borrower does have assets.[4]

3. Areiv Shelof Dutz: If the lender originally gave the money directly to the guarantor who then passed it to the borrower, the lender's only claim is to the guarantor and not to the borrower, unless the guarantor has no assets.[5]

Regarding *arvus* to a non-Jewish lender, all opinions agree that an areiv stam arrangement is permitted, while an areiv shelof dutz arrangement is forbidden. The Rishonim disagree about an areiv kablan arrangement, where the non-Jew may choose to collect the loan with interest from the areiv, who will then collect that amount from the borrower. According to Rashi[6] this is forbidden: according to the Rashba[7] it is permitted. Both opinions are cited in halachah, and therefore one must be stringent like Rashi. However, b'dieved, the interest paid by the areiv kablan would be a safeik and it would depend on who the muchzak is. If the guarantor already collected from the borrower, he does not have to return it; however, if the guarantor paid the non-Jew but did not yet collect from the borrower, the borrower does not have to repay him any interest.[8]

Conversely, a Jew cannot be a guarantor on behalf of a non-Jew who borrowed with interest from a Jew unless they stipulate that the Jewish lender must first try to collect from the non-Jew. In this scenario, all would agree that even an areiv kablan is forbidden.[9]

The Poskim dispute whether the prohibition of *arvus* applies at the time of the loan, or only in a scenario where the guarantor actually pays on behalf of the borrower and comes to collect from him.[10] Some authorities suggest that if it is clear that only the borrower will be paying, and the guarantor is merely involved for technical reasons, it would be permitted.

Co-borrowers

Halachically, partners who take out a loan or buy on credit are each presumed to be half-borrowers and half-guarantors. Even if one partner took out a loan on behalf of the partnership, each partner is presumed to be borrowing half and guaranteeing the other half.[11] Consequently, it would be forbidden for Jewish partners to co-borrow from a non-Jew with interest if

they are to be guarantors for each other.[12] These issues can be avoided by arranging a proper heter iska.

If a managing partner borrows with interest from a non-Jew and invests that money into the partnership, he may use the profits to repay the interest on the loan, because it is considered like expenses incurred in creating the profits. A silent partner may not do so, because it would be considered a loan with interest to the partnership.[13] According to some Poskim,[14] even the managing partner may only take such a loan if he borrowed the money without the knowledge of the other partner, which effectively means that the principal investment of the other partner is not liable for any losses, and the managing partner who borrowed may only repay the loan using the profits generated. However, if the principal capital of the partnership would be liable to pay for the interest, it would be considered ribbis. Other Poskim[15] permit such borrowing even if the other partner is aware of the loan, as long as he is not personally responsible for it and the only recourse would be collecting from the company assets. One way to avoid this issue is for the managing partner to pay the interest to the non-Jew upfront, before the loan is granted, and only then accept the loan.[16]

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

[1] Y.D. 168:1

[2] Bava Metzia 71b

[3] C.M. 129:8, 14

[4] C.M. 129:15

[5] C.M. 129:19

[6] Ad loc.

[7] Chiddushei Harashba Bava Metzia 71b

[8] Y.D. 170:1

[9] Y.D. 170:2, Shach 3

[10] Taz Y.D. 170:5; Nekudos Hakesef ad loc.

[11] C.M. 77:1-2

[12] Shu"t M Ribbis 64, see Sha'ar De'ah 170:1 for an opposing view

[13] Taz Y.D. 170:3

[14] Shu"t HaRav Ribbis 64; Chavos Da'as 170:1

[15] Sh"ut Divrei Chaim C.M. 1:29

[16] Bris Yehuda 6:31

[1] See extensive discussion in Shabbos K'halachah 12:112-119.

[2] See Shevus Yitzchak page 47 and The 39 Melachos (Ribiat) page 443. Refer to Chazon Ovadia Shabbos vol. 4 page 204 for a lenient view regarding sorting and returning seforim to the shelf. However, if the seforim are spread out in such a way that they do not appear to be mixed up, they are not considered a ta'aroves: Ayil Meshulash 18:2 based on the general discussion of what is called a ta'aroves discussed above. Shabbos K'halachah 12:117 agrees. See 12 n225 for details.

[3] Ayil Meshulash [ch. 18 fn. 14] quoting Rav Nissim Karelitz.

[4] Ayil Meshulash [ch. 18 fn. 10].

[5] 3:81

[6] His reason seems to be that since his intent is to clear the table, he is allowed to pick up one at a time. Once he picks up one to clear it and it is no longer in a ta'aroves, he can put it away. See Nishmas Shabbos 4:158 who is troubled with this leniency since it is a pesik reisha d'nicha leh that he is doing borer. Similarly, The 39 Melachos page 443 writes that removing each sefer from the pile one at a time to return it to

its designated place is also questionable. However, one may remove each sefer from the pile and place it indiscriminately on a shelf.

[7] The 39 Melachos page 443.

[8] Cited in Shemiras Shabbos K'Hilchoso chapter 3 f.n. 197.

[9] Cited in Halachos of Shabbos borer page 184. See Orchos Shabbos chapter 3 page 134 f.n. 17 where he contends that while many agree with Rav Moshe that unlabelled seforim are considered a mixture, however, labeled seforim in a dark room are not considered a mixture.



Rabbi Chaim Avraham Zakutinsky, Magid Shuir Curriculum Developer

עולם הפסה

Preparations for the Seder

The poskim stress the importance of starting the Seder as soon as possible upon returning home from Shul after nightfall. (It should not begin before nightfall, however.) The reason that we wish to begin the Seder promptly is in order that the children should still be awake and in order to eat the Afikomen in the proper time. Indeed, it is a mitzvah to run home from Shul in order to quickly begin the Seder, even though normally one may not run on Shabbos and Yom Tov.

It is for this reason that the Seder table (including the wine, Kiddush cups, Matzah, Marror, Charoses etc.) should be prepared before Yom Tov in order to facilitate commencing the Seder immediately upon returning home from Shul after nightfall. (In a later halacha we will iy"h discuss when to assemble and bring the Ka'arah to the table).

When feasible, all the preparations should be done by adult Jews and not by non-Jews or Jewish minors. It should be noted that the Chasam Sofer would set the table himself before leaving to Shul. Indeed, many tzadikim would perform the preparations themselves and not rely on others to perform the mitzvah.

The Mishnah Berurah writes, "Although during the entire year it is best to minimize use at the table of elegant vessels (i.e. exquisite silver) in order to recall the destruction of the Beis Hamikdash, on the Seder nights it is a mitzvah to set the table with the finest vessels, in the manner of free men and royalty."

As a sign of our freedom, when a person dines on many of the items on this night he is required to eat and drink in a reclining position (heseiba), in the manner of free men and royalty. The preferred position for reclining is that while seated near the table, he leans to the left, with a pillow or cushion to support his head. Therefore, pillows and cushions should be prepared by each seat before Yom Tov. It is preferred that the pillow be prepared by someone other than the master of the house.

The cups used for Kiddush should be rinsed prior to use. The Chaya Adam writes that that the rinsing of the cups, as the other preparations, should be done before Yom Tov. However, others write that the cups should be washed immediately prior to Kiddush.

The Shulchan Aruch writes that one should distribute candies and nuts to the children before the Seder in order to keep them awake. In the Rav Chaim Kanievsky Haggada is states that Rav Chaim would distribute the candies and nuts in adherence to the view of the Shulchan Aruch. However, many do not adhere to this Halacha.

The Kittel at the Seder

There is a custom for men to wear a kittel (white robe) at the Seder. There are two primary reasons for this custom: A) The kittel resembles the ministering angels, who are clothed in pure white. According to this reason,

the kittel symbolizes angel-like freedom from sin and it would generate feelings of happiness. B) The kittel resembles shrouds. Since at the Seder we conduct ourselves like free men and royalty, we are afraid that a person may tend to become haughty. Therefore, the kittel reminds him of the day of his death.

The custom of Sefardim and Chabad Chassidim is not to wear a kittel at the Seder.

The custom is not to enter the bathroom while wearing a kittel, since it is considered a garment set aside for prayer (on Yom Kippur), entering the bathroom with the kittel is not an honorable act. Therefore, if one needs the bathroom during the Seder, he should remove the kittel before entering the bathroom.



הגרח"פ סטיינברג בעצירתו

Many, including Square Chassidim, do not wear a kittel during the first year of marriage, or shana rishonah. This is also the view of Harav Chaim Kanievsky shlit"a.

Others maintain that it is preferred to wear the kittel during the shana rishonah. Vizhnitz, Nadvorna, Sanzer, and Munkatch Chassidim wear the kittel during the shana rishonah. This is also the view of Harav Shlomo Zalman Auerbach zt"l and Harav Chaim Pinchas Sheinberg zt"l.

Above we cited two reasons to wear the Kittel (1. To symbolize angel-like freedom from sin. 2. To remind us of death so that one will not become haughty) There is a great debate amongst the authorities whether a mourner wears a kittel. The Taz favors the second rationale for wearing a kittel (so that one will not become haughty) and therefore he writes that a mourner should wear a kittel. This is also the view of the Baal Hatania, Harav Yaakov Emden zt"l, Harav Yekutiel Halbestam zt"l and Harav Shlomo Zalman Auerbach zt"l.

However, the Magen Avraham maintains that according to both explanations of a kittel's significance, a mourner at the Seder should not wear one. Certainly, if wearing the kittel symbolizes angel-like freedom from sin, it would generate simcha and is inappropriate for a mourner. But even if the kittel is meant to induce humility, it is unnecessary for a mourner to wear it since he is already saddened. This

is also the view of the Bach.

Harav David Feinstein zt"l writes, "Magen Avraham's reasoning is sound, and his ruling is therefore definitive; especially since the Gra, according to the Haggada of Rabbi Yechiel Heller, holds that the rationale for wearing a kittel is that we resemble the ministering angels." The Mishnah Berurah writes that the custom is not to wear the kittel, however, those that choose to wear one should not be rebuked. For normative Halacha, a rav should be consulted.

Blessing One's Children

There are times throughout the year where it is customary to bless one's children, such as Friday night and the Seder night.

The father and mother say, "May G-d make you like Efraim and Menasheh" (Genesis 48:20) ["ישמר אלקים"] "כאפרים ומנשה". This is the traditional blessing given to children. He then recites the priestly blessing: "יברכך ה' וישמרך וכו'". Some also add the verse, "May G-d's spirit rest on him, a spirit of wisdom and understanding, a spirit of counsel and might, a spirit of knowledge and the fear of G-d" (Isaiah 11:2) ["ונחה עליו רוח ה' רוח חכמה ובינה רוח עצה וגבורה רוח דעת ויראת ה'"]. Beyond this, the parents may add any blessing or prayer that they desire. The parents should also pray for the happiness of the couple.

The poskim discuss how to bless the children. The Maaver Yabok seems to indicate that one should bless the child by resting one hand on the head of the child. The reason is that there are fifteen limbs in one hand corresponding to the fifteen words found in the birchas kohanim. An additional reason given to use only one hand when blessing the chosson can be found in the Torah Temimah. The Gemara says that it is prohibited for a non-kohen to perform the birchas kohanim (priestly blessings). Therefore, the Torah Temimah explains, blessing with two hands may be too similar to the kohanic blessings, which are performed using both hands. He adds that he heard from trustworthy sources that the Vilna Gaon would only use one hand when blessing chassanim. When asked why, the Vilna Gaon explained that, "The only time we find a blessing given with both hands is by the kohanim."

However, Harav Yaakov Emden zt"l (Siddur Friday night) rules that one should lean two hands on the child's head when giving the blessing. The Sefer Yosef Ometz writes, "Although I do not like to focus on Kabbalistic concepts, nevertheless, I believe that it is preferable to bless the children using both hands. This way the blessing will be performed using all ten fingers which is beneficial, for kabbalistic reasons. In addition, blessing with only one hand appears as if one is being 'stingy' with his blessing." Harav Shlomo Zalman Auerbach zt"l would use both hands when blessing others. A similar ruling is expressed by the Rav of Debreczin.