



Coronavirus

Show# 262 | March 7th 2020

רמ"א יורה דעה סימן קטז סעיף ה

עוד כתבו שיש לברוח מן העיר כשדבר בעיר, ויש לצאת מן העיר בתחלת הדבר, ולא בסופו (תשובת מהרי"ל סי' ל"ה).

מגן אברהם סי תקעו ס"ק ג והובא במשנה ברורה שם

על החולאים. וה"ה כשאבעבועות פורחים בתינוקות ומתים יש לגזור תענית וכבר חבר הגאון מוהר"ר משה סליחה ע"ז ובשל"ה כתב דכל אחד יבריא בניו מן העיר בעת הזאת ואם לא עשו זאת הן חייבין בנפשותם.

1 מתוך 1 Lau
of Israel
President of the Great Rabbinical Court



דוד לאו
הרב הראשי לישראל
נשיא בית הדין הרבני הגדול

בס"ד, ה' אדר, תש"פ
1 מרץ, 2020
שה' - 322.שפ

לכבוד



שלום וברכה

הנדון: נישוק מזוזות

ראשית, אדרוש בשלומך ואקווה כי השמחה עמך, כרגיל.

לידיעתך, אין כל מצוה וחובה לנשק מזוזה. ישנו מנהג שיש לו מקורות קדומים על כך שנהגו לגעת במזוזה, ורק בשלב מאוחר יותר החלו לנהוג גם לנשק.

כשהחלו להיות מודעים לעובדה שדבר זה יש בו חשש סכנה, כבר במאה התשע עשרה אחד מהאדמו"רים המפורסמים קבע שיש להזהר מהדבר. וכן מורי ורבי הרב שלמה זלמן אוירבך לא ראה ערך בנישוק היד והיה רק מניח ידו על המזוזה.

בימים אלו, של"ע אנו עדים להתפשטות מחלה קשה, אין ספק שאין לנשק מזוזות ואין לגעת בהם כלל. די בכך שאדם יחשוב עת כניסתו ויציאתו שאכן הדברים שנכתבים במזוזה, וזה ילווה אותו בהמשך דרכו.

כבר הבעתי דעתי בנושא מחלת הקורונה, שחובה לנהוג לפי הוראות הגורמים האמונים על בריאות הציבור.

מודה לך על ערנותך בנושא זה ועל האיכפתיות שאתה מגלה לכלל. תזכה לאריכות ימים ושנים מתוך בריאות איתנה.

בברכה

דוד לאו

הרב הראשי לישראל
נשיא בית הדין הרבני הגדול



בית הרבנות הראשית, רחוב אהליאב 5, ירושלים, ת.ד. 36016, מיקוד 9446778, טל': 02-5313191, פקס: 02-5377872
The Chief Rabbinate House, 5 Aholiav St., Jerusalem 9446778, Israel, P.O.B. 36016, Tel: 02-5313191, Fax: 02-5377872
דוא"ל: rabbia@rab.gov.il

ר' צדוק הכהן מלובלין - צדקת הצדיק אות רס

שני מיני שחוק הם האחד ששחוק מאיזה בריה כענין שחוק לרעהו אהיה (איוב י"ב ד') וזהו ליצנות. וצד ההיתר שבו ליצנותא דעבודה זרה [וזוה נזכר במסכת מגילה (כ"ה ב) כי זה ענין יום הפורים שהוא תיקון השחוק דאדר שלכן מנהג ישראל לעשות בו מיני שחוק וליצנות מהמן שהיה הוא לשחוק תחת שחוק הכסיל שהיה לו לפי שעה מישראל] ולאו דוקא עבודה זרה כי כל השס"ה לא תעשה הם ענפים מלא יהיה לך וכל מיני רע נקרא עבודה זרה. ואמרינן (קידושין פ"א א) ר' מאיר מתלוצץ בעוברי עבירה רק דשם אמרו ליה אי לאו דר' מאיר את וכו' כי דבר שאין האדם עצמו נקי גם כן ממנו אין לו להתלוצץ מן האחר מאחר שגם הוא עדיין אינו נקי מזה אתי לאגרויי ביה. רק מעבודה זרה גמורה דכבר ביטלו ליצרא דעבודה זרה מישראל מזה יוכל כל אחד מישראל להתלוצץ:

רמ"א אורח חיים סימן תרצו סעיף ח

ומה שנהגו ללבוש פרצופים בפורים.

Riddles of the week

רא"ש מסכת ברכות פרק ז סימן כ

תנו רבנן מעשה ברבי אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא שם עשרה ושחרר עבדו והשלימו לעשרה והיכי עביד הכי והאמר רב יהודה כל המשחרר עבדו עובר בעשה שנאמר לעולם בהם תעבודו מצוה דרבים שאני דאלים עשה דרבים דכתיב ונקדשתי בתוך בני ישראל דהיינו עשה דמקדשין את השם בעשרה ברבים, וכו' דלא מסתבר לי דמיירי בעשרה דאורייתא כגון לקרות פרשת זכור שהוא מן התורה.

מנחת חינוך מצוה תרג אות ג

והרב המחבר פוטר נשים ממצוה זו, ונראה קצת דפוטר אותם מהלאו ג"כ. ובר"מ אינו מבואר זה, וצריך ראייה לפטור נשים ממצות עשה שאין הזמן גרמא, ובפרט במקום לאו ג"כ. ומה שכתב כי להם לעשות המלחמה ולא לנשים, באמת מלחמת מצוה הכל יוצאין אפילו כלה מחופתה כמבואר בש"ס סוטה מ"ד ע"ב ובר"מ כאן פ"ז ה"ד. גם מי עמד בסוד ד' יתברך אם הטעם מחמת הנקמה, דאפשר גזירת הכתוב שנזכר שנאתו מאיזה טעם ואנחנו אין יודעים, ואפשר אף בביאת משיחנו שיכרת עמלק מכל וכל ולא יהיה זכר להם מ"מ הזכירה יהיה תמיד מצות עשה לזכור ולא לשכוח, על כן צ"ע דפוטר נשים ממצות עשה זו. ונראה דכל אישי ישראל חייבים כמו כל מצות עשה שאין הזמן גרמא, כן נראה.

אסתר פרק ד פסוק טז

לְךָ כְּנוֹס אֶת-כָּל-הַיְהוּדִים הַנִּמְצָאִים בְּשׁוֹשָׁן וְצוּמוּ עָלַי וְאַל-תֹּאכְלוּ וְאַל-תִּשְׁתּוּ שְׁלֹשֶׁת יָמִים לַיְלָה וַיּוֹם גַּם-אֲנִי וְנִעַרְתִּי אֲצוּם כֵּן וּבְכֵן אָבֹא אֶל-הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר לֹא-כָדַת וְכַאֲשֶׁר אֲבַדְתִּי אֲבַדְתִּי:

רש"י שם

וכאשר אבדתי אבדתי - וכאשר התחלתי לילך לאבוד אלך ואמות, ומ"א כאשר אבדתי מבית אבא אובד ממך שמעכשיו שאני ברצון נבעלת לגוי אני אסורה לך:

תלמוד בבלי מסכת מגילה דף טו עמוד א

כנוס את כל היהודים וגו', עד אשר לא כדת, אמר רבי אבא: שלא כדת היה, שבכל יום ויום עד עכשיו - באונס, ועכשיו - ברצון. וכאשר אבדתי אבדתי - כשם שאבדתי מבית אבא כך אובד ממך.

רש"י שם

עד עכשיו - נבעלתי באונס. ועכשיו - מכאן ואילך מדעתי. אבדתי ממך - ואסורה אני לך, דאשת ישראל שנאנסה מותרת לבעלה, וברצון - אסורה לבעלה.

Selected audio from our listeners

Answers to the Questions

Answers to the question 1 *click here*

Answers to the question 2 *click here*

Comments on the Show

Comments on the show 1 *click here*

Comments on the show 2 *click here*

Comments on the show 3 *click here*

Comments on the show 4 *click here*

Comments on the show 5 *click here*

Comments on Previous Shows

Show 102 – IVF for single women

Comments on the show 1 *click here*

Show 261 – Should a student ever be expelled from school

Comments on the show 1 *click here*

Selected emails from our listeners

Comments on the Show

Yeshiva University

Purim Sameach!

Guidance for Hearing Megila 5780

Dear YU Community,

Many of us are preparing for a unique Purim experience. Some members of our community find themselves under quarantine, and others are restricted from large gatherings due to medical concerns. As we have been reinforcing in all our communications and presentations, it is absolutely critical to follow the recommendations of the Center for Disease Control and local health officials.

With that in mind, we expect that some members of the community will be precluded from attending Megilla reading at their local Shul. All efforts should be expended to provide an opportunity for such individuals to hear a private Megilla reading in a manner that accommodates the recommendations of the CDC. Other options include, reading personally from a kosher Megilla at home. If one finds themselves in a circumstance that entirely precludes such an option, Harav Hershel Schachter has ruled that, for this year's unique extenuating circumstances, it is worthwhile to listen to a live broadcast of the Megilla from Shul rather than miss Megilla reading altogether.

In order to accommodate this opportunity, there will be a live webcast from Yeshiva University. This webcast is being streamed entirely for the purpose of accommodating those with no options to hear a live Megilla reading. It should not be relied upon by anyone who has the opportunity to hear the Megilla read in person, even if it is inconvenient to find such a reading.

When watching the livestream, one should also follow along with a printed Megilla text in order to read any words that may be disrupted by

the connection.

The night reading will begin at around 7:55 p.m. EDT and the day reading will begin at around 8:45 a.m. EDT at www.yutorah.org/live

Rav Ovadia says that when a person is ill in the hospital and can't get to the Megillah reading he can listen on the phone. He mentioned that in the Yalkut Yosef.

Ari Mack

Hi David Lichtenstein,

Here's a page on Chabad.org that I wanted to share with you: Megillah Over the Phone or Livestream?

https://www.chabad.org/4672359#utm_medium=page_tools&utm_source=em_share&utm_content=dialog

Betzalel Sandman

Dear Dovid,

In your recent show you and the guest wondered about where R. Elya Spira (the Eliyahu Rabbah) is buried. He is buried in the Old Jewish Cemetery (the same one as the Maharal), right next to his son. You wouldn't have seen it because it is not on the path that is open in the summer. I also do not believe that he was killed in the plague. The plague was in 1713 and he died the prior year. Also, everyone killed in the plague was buried in a different cemetery (although it is possible that for the Gedolim, they would have buried them in the regular cemetery, but he died before the plague).

Marc Shapiro

Rabbi Bleich

רמ"א יורה דעה סימן קטז סעיף ה

עוד כתבו שיש לברוח מן העיר כשדבר בעיר, ויש לצאת מן העיר בתחלת הדבר ולא בסופו (תשובת מהרי"ל סי' מ"א).

שולחן ערוך חושן משפט הלכות מאבד ממון חבירו בידיים ומוסר ומלשין סימן שפח סעיף יב

כל המיסר הצבור ומצערן מותר למסרו ביד עובדי כוכבים אנסים להכותו ולאסרו ולקנסו.

Rabbi Dr. Blatt

בית יוסף חושן משפט סימן תכו

וכתבו הגהות מיימוניות (דפ' קושטא) עבר על לא תעמוד וכו' בירושלמי מסיק אפילו להכניס עצמו בספק סכנה חייב ע"כ ונראה שהטעם מפני שהלה ודאי והוא ספק:

סמ"ע שם

עובר על לא תעמוד כו'. ובהגהות מיימוניות [פ"א מרוצח הט"ו דפוס קושטא] כתבו דבירושלמי [ראה סוף פ"ח דתרומות] מסיק דצריך אפילו להכניס עצמו בספק סכנה עבור זה, והביאו הב"י [סעיף ב'], וכתב ז"ל, ונראה שהטעם הוא מפני שהלה ודאי והוא ספק, עכ"ל. גם זה השמיטו המחבר ומור"ם ז"ל, ובזה י"ל כיון שהפוסקים הרי"ף והרמב"ם והרא"ש והטור לא הביאו בפסקיהן, משו"ה השמיטוהו גם כן.

משנה ברורה סימן שכט ס"ק יט

כדי להצילם - ומ"מ אם יש סכנה להמציל אינו מחויב דחיי קודם לחיי חברו (או"ה) ואפילו ספק סכנה נמי עדיף ספיקו דידיה מודאי דחברו אולם צריך לשקול הדברים היטב אם יש בו ספק סכנה ולא לדקדק ביותר כאותה שאמרו המדקדק עצמו בכך בא לידי כך [פתחי תשובה חו"מ סי' תכ"ו]:

שולחן ערוך הרב אורח חיים סימן שכט סעיף ח

הרואה ספינה שיש בה ישראל המטורפת בים וכן נהר שוטף וכן יחיד הנרדף מפני נכרי מצוה על כל אדם לחלל עליהם שבת כדי להצילם ואפילו הוא ספק אם יציל ומכל מקום אם יש סכנה אין לו לסכן עצמו כדי להציל את חברו מאחר שהוא חוץ מן הסכנה ואף שרואה במיתת חברו ואף על פי שהוא ספק וחבירו ודאי מכל מקום הרי נאמר וחי בהם ולא שיבא לידי ספק מיתה על ידי שיקיים מה שנאמר לא תעמוד על דם רעך:

ערוך השולחן חושן משפט סימן תכו סעיף ד

הפוסקים הביאו בשם ירושלמי דחייב אדם להכניס א"ע לספק סכנה כדי להציל חברו והראשונים השמיטו זה מפני שבש"ס שלנו מוכח שאינו חייב להכניס א"ע ומיהו הכל לפי הענין ויש לשקול הענין בפלס ולא לשמור א"ע יותר מדאי ובזה נאמר ושם אראנו בישע אלהים זהו ששם אורחותיו וכל המקיים נפש מישראל כאלו קיים עולם מלא ועי' יו"ד סי' רנ"ב:

Ebola: May a Doctor Endanger Himself by Treating Patients?

The 2014 Ebola outbreak in West Africa was the largest such epidemic in history, with over 28,000 cases of the disease reported and over 11,000 deaths confirmed, mainly in Guinea, Liberia, and Sierra Leone. The Ebola virus causes internal and external hemorrhaging, resulting in the death of an estimated 50% of patients. It is very contagious, transmitted through virtually all bodily fluids, including saliva, sweat, urine, vomit, and blood. As bleeding and vomiting are common symptoms of the disease, it can spread rapidly. There is currently no vaccine to immunize against the Ebola virus, or specific medication to cure patients. However, Ebola mortality rates can be significantly reduced through intensive treatment of the symptoms and rehydration therapy to compensate for lost fluids.

Several humanitarian organizations, such as Doctors Without Borders, sent healthcare professionals to West Africa to treat patients and help curb the spread of the deadly disease. Unfortunately, several professionals contracted the disease over the course of their work. New York resident Dr. Craig Spencer, a physician at New York Presbyterian Hospital who worked in Guinea as part of Doctors Without Borders, returned to the United States on October 17, 2014. Several days later, on October 23, he was rushed to Bellevue Hospital Center after developing a high fever. After testing positive for Ebola, he was placed in isolation. Thankfully, Dr. Spencer was discharged from the hospital twenty days later, on November 11, with a clean bill of health.

The humanitarian disaster wrought by the Ebola epidemic, and the sense of duty felt by many in the international healthcare community who wanted to help, raises the difficult question of whether one should expose himself to risk for the sake of saving lives. Treating Ebola patients was an urgent necessity both for the patients and for the world at large, which could have otherwise faced an international epidemic. Thus, the professionals who endangered themselves for the sake of treating patients were, rightfully, hailed as courageous heroes. From a halachic standpoint, however, the question arises as to whether one is permitted to put his life at risk in order to save others. Would it have been permissible for a physician to travel to West Africa to treat patients, or would it have been forbidden for him to risk his life for this purpose?

השמר לך ושמור נפשך מאד

The prohibition against exposing oneself to danger is explicitly codified by the Rambam in *Hilchos Rotzei'ach* (11:4), where he writes that one is required to remove all life-threatening hazards from his property and protect himself from them:

כל מכשול שיש בו סכנת נפשות מצות עשה להסירו ולהשמר ממנו ולהזהר בדבר יפה יפה...

Any hazard that poses a risk to life — there is an affirmative command to eliminate it, to protect oneself from it, and to exercise extreme care with regard to it...

The Rambam writes that one who has in his possession something dangerous violates the command of *השמר לך ושמור נפשך מאד* — “Guard yourself, and protect your life vigilantly” (*Devarim* 4:9) — as well as the prohibition of *ולא תשים דמים* — “Do not place bloodguilt upon your home” (*Devarim* 22:8). The source for this interpretation of the first of these verses as referring to protecting oneself from harm is a story told by the Gemara in *Maseches Berachos* (32b) about a certain pious man who refused to interrupt his prayer to respond to the greeting of a government official. The official questioned the man’s refusal to return his greeting, as he thereby endangered his life, in violation of *השמר לך ושמור נפשך מאד*.

In the next paragraph (11:5), the Rambam writes that “the Sages forbade” various kinds of dangerous activities. The Rambam proceeds to list such activities, including drinking water that may have been contaminated with toxins. Later (12:6), the Rambam lists other forbidden dangerous activities, such as walking on an unstable bridge or next to an unstable wall. Both passages are cited by the *Shulchan Aruch* (C.M. 427:8–9).

Several *Acharonim* noted the apparent contradiction in the Rambam’s comments, as he cites a Biblical source for this prohibition, while also establishing that “the Sages forbade” engaging in dangerous activities, suggesting that this prohibition applies only on the level of Rabbinic enactment, as opposed to Torah law.¹ The *Be’er Ha-Gola* (C.M. 427:70) suggests that this prohibition is in fact Rabbinic in origin; the verse cited by the Gemara — and the Rambam — was intended merely as an *אסמכתא* (an allusion in the Biblical text to a law enacted later by *Chazal*). By contrast, Rav Alexander Sender Shor (*Tevuos Shor* 13) writes that the prohibition against engaging in dangerous activities clearly applies on the level of Torah law, as evidenced by the common Rabbinic dictum *חמירא סכנתא מאיסורא* — matters of safety and health are treated more seriously than halachic

1. See *Minchas Chinuch*, mitzva 547; *Kiryas Sefer* in *Hilchos Rotzei'ach*; *Sema*, C.M. 427:12; and *Chasam Sofer*, *Avoda Zara* 30a.

violations. The Rambam writes אסרו חכמים — that these activities were proscribed by the Sages — only because these prohibitions are not stated explicitly by the Torah, but are rather established on the basis of *Chazal's* exegesis of the imperative רק השמר לך ושמור נפשך מאד. The Rambam did not mean that these prohibitions were introduced by the Sages, but rather that the Sages interpreted the Biblical text as forbidding such activities.²

ספק סכנה

Regardless, it is clear that *halacha* forbids knowingly entering into a dangerous situation, either on the level of Torah law or by force of Rabbinic enactment, and the question thus becomes whether this prohibition is overridden by the concern for human life. Certainly, one is not required — or even allowed — to surrender his life to save another (unless he is ordered to kill or be killed). But in the case of an infectious disease, the doctors are asked not to surrender their lives, but to expose themselves to risk. Is this exposure permissible for the sake of saving patients who would otherwise die, or does the halachic obligation to care for one's own physical wellbeing override the obligation to save human life?

At first glance, this question hinges on the well-known debate among the *poskim* as to whether one may or should place himself in a situation in which he might lose his life in order to rescue someone who would otherwise definitely lose his life. The *Beis Yosef* (C.M. 426), citing the *Hagahos Maimoniyos*, rules that *halacha* requires rescuing someone who would otherwise certainly die, even if this entails endangering oneself. As long as the rescuer needs to place himself in a situation of only ספק סכנה — in which he is exposed to the risk of death, as opposed to a situation in which he would certainly die — he is required to act to rescue a person who would otherwise definitely die. The *Sema* (426:2), however, notes that other *poskim* seem to disagree, and do not require a person to endanger himself in order to rescue somebody from death. The Radbaz, in one of his responsa (3:627), writes that it is forbidden to endanger oneself to rescue another person, and one who does so falls under the category of חסיד שוטה (a “pious fool”).

2. The context of the *Tevuos Shor's* discussion is the prohibition of בל תשקצו (Vayikra 11:43), which *Chazal* understood as forbidding activities that are deemed revolting. In reference to this prohibition as well, the Rambam speaks of *Chazal* proscribing these activities: אסרו חכמים מאכלות ומשקין שנפש רוב בני אדם קיהה מהן. This led several *Acharonim* to conclude that the Rambam considered this a Rabbinic prohibition. The *Tevuos Shor* contends, however, that the Rambam in fact speaks here of a Torah prohibition; the Rambam writes that the Sages forbade these activities only because they are established on the basis of *Chazal's* interpretation of the verse.

Elsewhere (*Shu"t Le-Leshonos Ha-Rambam, Hilchos Rotzei'ach* 1:14), the Radbaz concedes that if the risk is slight, then one must expose himself to the danger for the sake of rescuing his fellow. The Radbaz adds that for this reason *Chazal* establish the obligation to rescue one's fellow from danger with the example of הרואה חבירו טובע בנהר — where someone is drowning. Jumping into a river to save someone from drowning entails a small degree of risk, and *Chazal* therefore noted this example in order to instruct that the obligation to rescue someone from danger applies even when this entails exposing oneself to slight danger.

Seemingly, the permissibility of a healthcare professional traveling to areas ravaged by the Ebola epidemic to treat patients would depend upon this debate. Ebola patients who do not receive adequate medical care would all but certainly die, whereas the doctors who treat them only face the possibility of contracting the virus. At first glance, this situation is a classic example of exposing oneself to danger for the sake of rescuing people from certain death, and the *halacha* would thus depend on the different views cited above.

Upon further consideration, however, it would appear that even the *Sema* and Radbaz would concede that treating contagious patients is permissible, and perhaps even obligatory. To explain why, we need to explore the precise parameters of the prohibition against exposing oneself to danger.

Why is Overseas Travel Permitted?

It is clear from the examples of dangerous activity given by the Rambam that this prohibition applies even to situations in which the risk of danger is remote. The Rambam mentions in his list drinking from natural bodies of water in the dark of night, when one cannot check to see if leeches are present in the water; drinking water that had been left uncovered, and thus may have been poisoned with a snake's venom; placing coins in one's mouth, which is deemed hazardous because they may have been infected with germs; and keeping a knife thrust into a fruit or vegetable such that its blade is concealed, which could endanger somebody who leans on the fruit or vegetable. In all these examples, there is only a remote possibility of life-threatening danger, and yet the Rambam forbids these actions because they expose one (or others) to danger.³

3. Rav Zevulun Graz, former Chief Rabbi of Rechovot, offered a clever insight to explain why in virtually all areas of *halacha* we may rely on a statistical majority (רוב) to permit that which might perhaps be forbidden, yet when it comes to matters involving personal safety, we must avoid even remote chances of harm. The Ramban (*Chullin* 2b) writes that hallowed food — *teruma* and sacrifices — is not subject to the rule of ספק טומאה ברשות

How can we reconcile this prohibition with the fact that since time immemorial, people have engaged in potentially dangerous activities that were deemed perfectly acceptable? The *Shulchan Aruch* (O.C. 219:1), based on the Gemara (*Berachos* 54b), lists the four types of people who must recite הגומל to thank God for protecting them from harm, two of which are those who traveled through a desert and those who traveled overseas. The clear assumption, of course, is that these are considered dangerous situations in which one depends upon the Almighty's special protection. Thus, upon emerging safely from these situations, one is required to offer a special blessing of thanksgiving. Yet, nowhere in halachic literature do we find any mention of a prohibition against traveling due to the dangers involved! Indeed, the *Shulchan Aruch* (O.C. 248) addresses the prohibition against embarking on a sea voyage close to Shabbos, clearly indicating that traveling at other times is perfectly acceptable.⁴ Why is one allowed to travel, if this is considered dangerous?⁵

This question was already raised by Rav Malkiel Tzvi Tannenbaum of Lomza (*Divrei Malkiel* 5:35), and he concedes that it is unclear where the line is drawn between permissible and forbidden exposure to danger:

הרי מצינו שיורדי הים צריכים להודות...משום דשכיחא סכנתא, ומ"מ ודאי מותר לירד בים ולא מיקרי מאבד עצמו לדעת. ואם צריך לירד לים כדי לקיים איזה מצוה בודאי מחוייב לירד ואסור לו למנוע משום חשש סכנה. הרי חזינן שמותר להכניס א"ע בחשש סכנה היכא שאינו רק חשש בעלמא. ויש להאריך בזה ולבאר הגבול לזה, אך אין העת מסכמת.

We find, after all, that sea travelers are required to thank [God upon the safe completion of their voyage]...because danger is common [when traveling by sea], yet it is certainly permissible to sail at sea, and this

הרבים טהור. Normally, when uncertainty arises concerning a person or object's status of purity, we may consider it pure if this occurred in a public location. When it comes to *teruma* and sacrifices, the Ramban asserted, this rule does not suffice, because the Torah (*Bamidbar* 18:8) commands תרומותי — that we must safeguard hallowed food. Whenever the Torah requires “guarding” something, we must avoid even situations of uncertainty. By the same token, then, when the Torah commands us to safeguard our personal wellbeing — השמר לך ושמור נפשך מאד — it means that we must avoid even potential hazards.

4. This point is made by the *Shem Aryeh*, in the passage cited below.
5. The Talmud Yerushalmi (*Pesachim* 4:1) cites the view of Rabbi Yehuda, who forbids traveling overseas, and the commentators explain this ruling as based upon the risk of danger. However, the *Ohel Moshe* (1) asserts that Rabbi Yehuda speaks of very specific instances, when sea voyages are especially dangerous. Regardless, the commentators to *Maseches Moed Katan* (14a) note that the Talmud Bavli understood Rabbi Yehuda as forbidding not sea travel per se, but rather leaving *Eretz Yisrael*. In any event, common practice clearly permits overseas travel.

is not considered knowingly killing oneself. And if one must travel by sea to fulfill a certain *mitzva*, he is certainly obligated to travel, and it is forbidden for him to refrain because of the possible danger. We thus see that it is permissible to place oneself in a situation of possible danger, as long as there is only a remote risk. Elaboration is needed to explain the limits in this regard, but time does not allow.

Traveling overseas is not dangerous enough to be forbidden, but it remains unclear just how dangerous something must be to be prohibited by force of the command of רק השמר לך.

Other sources also indicate that *halacha* permits placing oneself in situations that present a very slight risk. The *Magen Avraham* (316:23) condemns those who allowed killing a certain type of lizard on Shabbos, noting the very low level of risk posed by this creature. Similarly, Rav Aryeh Leibush Lifshitz, in a responsum published in his *Shem Aryeh* (Y.D. 28), notes that in *Sefer Chasidim* Rabbeinu Yehuda Ha-Chasid lists numerous activities from which one should refrain due to safety concerns, yet these are not mentioned in later halachic works. The *Shem Aryeh* suggests that since the risk presented by these activities is very slight, they are not strictly prohibited.

However, in contradistinction to the *Divrei Malkiel*, the *Elya Rabba* (O.C. 219) asserts that sea travel is actually **more** dangerous than activities that *halacha* forbids due to danger. The *Elya Rabba* notes that *halacha* does not require reciting הגומל ברכת after safely emerging from other dangerous situations, such as passing underneath an unsteady wall or walking over an unsteady bridge. The *Elya Rabba* explains that the level of risk in these situations is not high enough to warrant an obligation to give praise upon emerging safely. According to the *Elya Rabba*, then, passing under an unstable wall, which *halacha* clearly forbids, is less dangerous than traveling overseas, which *halacha* clearly permits. How can we explain this anomaly?

מנהגו של עולם

The answer to this question is expressed by the *Shem Aryeh* in the aforementioned responsum:

ודע דאף בדברים שיש בהם סכנה, מ"מ בדבר שהוא מנהגו של עולם ודרך הכרח אין לחוש, דהרי ארבעה צריכים להודות, וב' מהם הולכי מדברות והולכי ימים. הרי דאיכא בהם סכנה, ומ"מ מותר לפרוש בספינה ולילך במדבר... ולמה לא נאסור משום סכנה... אלא ודאי דבדברים כאלו אשר הם לצורך העולם אין איסור כלל.

You should know that when it comes to things that entail danger

— nevertheless, if it is something that is the way of the world and a necessity, there is no concern. After all, “four people are required to give thanks,” and two of them are desert travelers and travelers at sea. Thus, they entail danger, and yet it is permissible to voyage out to sea and to travel in the desert... Why do we not forbid [this] due to danger?... Rather, it is clear that when it comes to things such as these, which are necessary for the world, there is no prohibition whatsoever.

Although traveling overseas and through deserts is considered dangerous, it is nevertheless permissible because it falls under the category of מנהגו של עולם — common and conventional human activity. Societies establish which behaviors and activities are acceptable despite their posing certain risks, and *halacha* does not forbid such activities.

One simple example might be highway driving, which clearly entails some degree of danger due to the possibility of fatal accidents, yet has been accepted by modern society as an essential part of day-to-day living. Since travel is regarded as a vital part of life, it is permissible, even though it poses greater danger than other activities that *halacha* forbids, since they can be avoided without disrupting one’s normal mode of living.

This approach was similarly formulated by Rav Elchanan Wasserman (*Kovetz Shiurim, Kesubos* #136) in explaining the Gemara’s remark in several contexts that שומר פתאים ה’ — certain potentially dangerous practices are permissible because “God protects the fool-hearted.”⁶ Rav Elchanan writes:

צ”ל דאין האדם חייב להמנע ממנהג דרך ארץ, וממילא הוי כאילו אין בידו לשמור את עצמו, ואז נשמר מן השמיים. אבל היכא שבידו להזהר אינו בכלל פתאים, ואם לא ישמור את עצמו הוא מתחייב בנפשו ולא יהא משומר מן השמיים.

We must explain that a person is not required to refrain from ordinary conduct, and hence one is considered unable to protect himself, and he is then protected by God. But when one is able to be careful, he is not in the category of the “fool-hearted,” and if he does not protect himself, he puts his life at risk and will not be protected by God.

When we engage in dangerous activities that are accepted as part of daily living, we are not considered to be acting recklessly. Rather, we are considered as having been placed in a potentially dangerous situation against our will, and we may thus rely on God’s protection.⁷

6. The source of the phrase שומר פתאים ה’ is *Tehillim* 116:6.

7. This approach is also developed at length by Rav Yehuda Unterman, *Shevet Mi-Yehuda*, vol. 1, *Mahadura Kama*, p. 50. Additionally, it is cited in the name of the *Chazon Ish* by

Applying this principle to the area of professional healthcare, it would certainly appear that treating contagious patients would be permissible — and perhaps even obligatory — in light of the fact that this falls under the category of מנהגו של עולם — conventional practice. Despite the risk entailed, it is accepted that healthcare professionals treat contagious patients, obviously taking reasonable precautions, and it is thus permissible, if not obligatory, for the sake of saving lives.

אליו הוא נושא את נפשו

Another reason to permit physicians to treat infected patients arises from the Gemara's comment in *Maseches Bava Metzia* (112a) that appears to permit one to risk his life for the sake of earning a livelihood. The Torah in *Sefer Devarim* (24:15) issues the command to pay one's workers on time, and explains, כי עני הוא, ואליו הוא נושא את נפשו — literally, “for he is poor, and he makes his life dependent on it [his salary].” The Gemara explains the phrase אליו הוא נושא את נפשו to mean that an employee, in many instances, is forced to risk his life in order to satisfy his responsibilities to his employer and earn his wages:

מפני מה עלה זה בכבש ונתלה באילן ומסר עצמו למיתה – לא על שכרו?

For what did this [worker] climb up a ramp and hang onto a tree, subjecting himself to [the risk of] death — was it not for his wages?

As Rashi explains, certain jobs — such as harvesting fruits from trees — require climbing to high places and risking one's life, and thus an employer who fails to pay his workers commits a grave offense. The clear implication of the Gemara's comment is that it is acceptable for an employee to put himself at risk when this is necessary to earn his wages.

This point is made by Rav Eliezer Waldenberg (*Tzitz Eliezer* 9:17, *Kuntres Refua Be-Shabbos* 5:9), who concludes that one may place himself in a potentially

Rav Avraham Farbstein. Rav Yehoshua Neuwirth (*Shemiras Shabbos Ke-Hilchasa*, ch. 32, n. 2) also advances this theory, noting that this was the view of Rav Shlomo Zalman Auerbach. It should be noted, however, that the formulation in *Shemiras Shabbos Ke-Hilchasa* differs somewhat from the way it is presented in the aforementioned sources. Rav Neuwirth asserts that the determining factor is whether people commonly consider the given activity dangerous, rather than whether the activity is regarded as part of ordinary life. This subtle but significant distinction could yield important ramifications, particularly with regard to the question at hand concerning treating contagious patients, which on the one hand is considered part and parcel of the medical profession and a physician's responsibility, but yet is regarded as a dangerous activity.

hazardous situation when this is required for his profession, as in the case of a doctor treating contagious patients. Rav Waldenberg writes:

נלפענ"ד דבהיות דהרופא עושה כן ליטפל בחולים עבור פרנסתו א"כ מותר לו משום כך ליכנס גם בספק סכנה, ובדומה למה שהתירה תורה לפועל ליכנס למקומות סכנה עבור פרנסתו כדכתיב ואליו הוא נושא את נפשו...הרי דמותר לאדם למסור את עצמו למיתה דהיינו ליכנס למקומות מסוכנים שיתכן שיהרג שם לשם פרנסתו...וא"כ ה"ה גם ברופא העובד לשם פרנסה, ובפרט כשחוק המדינה הוא שאם לא יתנהג בכזאת ויתרשל ליטפל בחולים כאלה ישללו ממנו רשיונו ותישלל פרנסתו ממנו.

It seems, in my humble opinion, that since a physician treats patients for the sake of his livelihood, he is allowed to expose himself to potential risk for this purpose, similar to the Torah's allowing a worker to enter dangerous places for his livelihood, as it says, ואליו הוא נושא את נפשו... indicating that it is permissible for a person to expose himself to the risk of death — meaning, to enter dangerous places, where he might be killed — for the sake of his livelihood... Therefore, the same would apply to a physician who works for his livelihood, especially when the country's laws are such that if he does not conduct himself this way, but rather neglects the treatment of these patients, his license will be revoked and he will lose his livelihood.

This point is also made by Rav Moshe Feinstein (*Iggeros Moshe*, C.M. 1:104), who permits earning a livelihood from an athletic career, even if one plays a sport that entails a small risk to one's life or to the lives of other players. Citing the Gemara's comments concerning an employee's exposing himself to risk for his job, Rav Moshe asserts that for the sake of earning a living, one may expose himself to a level of risk, and even expose others to risk, as long as they chose to place themselves in that situation, as is the case when playing professional sports.

Rav Moshe makes reference in this context to a responsum of the *Noda Be-Yehuda* (*Mahadura Tinyana*, Y.D. 10), who forbids hunting for sport, both because of its unbecoming nature and due to the life-threatening dangers entailed, but then adds that hunting is allowed for the sake of earning a living:

מי שהוא עני ועושה זו למחייתו, לזה התורה התירה כמו כל סוחרי ימים מעבר לים שכל מה שהוא לצורך מחייתו ופרנסתו אין ברירה, והתורה אמרה ואליו הוא נושא את נפשו.

Someone who is poor and does this for his sustenance — this the Torah allowed, as is the case regarding all merchants who sail overseas, because

regarding all that is required for one's sustenance and livelihood, there is no alternative, and the Torah said, וְאֵלֵינוּ הוּא נוֹשֵׂא אֶת נַפְשׁוֹ.

The reason for this exception likely relates to the aforementioned principle — namely, that one is permitted to expose himself to risks that have been societally accepted as part of normal life. Certain occupations that are necessary for the greater good entail a degree of risk, and society has accepted these risks for the benefit of both the employers and employees, as well as for the benefit of people generally. Therefore, for example, *halacha* allows roofers to install rooftops and construction workers to work on scaffoldings near the top of skyscrapers, and homeowners and contractors are allowed to commission this kind of labor, despite the hazards involved. Since such jobs are integral to modern living and are deemed acceptable by society, they are halachically permissible.

By the same token, society looks to and relies upon doctors to treat infectious diseases and contain deadly outbreaks of illness. Exposure to infected patients is, of course, an unavoidable component of this process, and so the risk of infection is one that has been accepted as part of normal life. It would thus stand to reason that a doctor may, and in fact should, treat infected patients even if this entails exposing himself to the risk of contracting the disease.

Rav Asher Weiss⁸

I am writing to you quickly, due to the urgency of the matter.

A Jewish doctor who specializes in microbiology was offered to join a medical delegation that is going to Africa to treat patients infected with the Ebola virus. Is it permissible for him to join, and is he commanded to do so, or is it perhaps forbidden for him to join because he is not allowed to endanger himself to save others? He says that the risk of contracting the disease is about 8%. This virus is especially dangerous, and thus far, about half the people who were infected by the disease have died.

I have already addressed at length in several contexts the important question of whether a person is allowed to expose himself to a certain degree of risk in order to save his fellow from grave danger. I explained, based on the responsa of the Radbaz, that three different categories exist in this regard:

- 1) When dealing with a remote, negligible risk, whereas one's fellow faces grave danger, it is certainly permissible to endanger oneself, and this constitutes a *מדת חסידות* (measure of piety). It may possibly even be obligatory.

8. In a letter written to this author; translated from Hebrew.

- 2) When dealing with a real danger, but where it is more likely that he will be safe, then it is permissible to endanger oneself, but this is certainly not obligatory.
- 3) When dealing with an actual risk, then even if one's fellow is in greater danger, it is forbidden to put himself at risk.

As I have elaborated on this subject in several places in my books, I will not elaborate here; you can access the information there (*Shu"t Minchas Asher* 1:115; *Minchas Asher, Bamidbar*, 73).

Regarding that which you wrote, that perhaps he is allowed to endanger himself in order to earn a livelihood, as written in the *Noda Be-Yehuda (Tinyana, Y.D. 10)* — I have already expressed my view in several places (*Minchas Asher, Devarim* 7; *Minchas Asher, Shabbos* 87:2; *Haggadas Minchas Asher, Sha'arei Teshuva* 19:3) that in truth, there is no specific dispensation allowing one to endanger himself for his livelihood. After all, nowhere do we find that earning a living overrides the concern for human life. Rather, there is a general rule that one is permitted to expose himself to a certain degree of risk in order to improve his quality of life, and one is therefore permitted to climb a tree and set sail in the ocean for the purpose of his livelihood. Indeed, this happens every day, as people engage in all kinds of activities that entail some small degree of risk for enjoyment, such as riding motorcycles, parachuting from planes, skiing, and many other such activities that certainly expose one to greater risk than staying at home or walking. Since this entails only a remote risk, there is no prohibition.

However, I do not believe this is relevant to our issue, as anything that poses a risk of several percentages is a discernible risk and is forbidden.

Therefore, it would seem, at first glance, that the man should not join this delegation.

I wonder, however, if there is truly an 8% chance of infection. Seemingly, the main risk factor is people's negligence in taking the protective measures necessary to avoid infection, and if a person strictly and carefully abides by appropriate safeguards, I would imagine that the danger is very remote. If, indeed, it can be determined that he can take safety measures that would lower the risk of infection to a minimum, it would seem that there is room to allow him to join the delegation in order to save human life and be מקדש שם שמיים.

יה"ר שלא ניכשל בדבר הלכה

With much admiration and with blessings for a good, sweet year,

Asher Weiss

Exchange with Rav Yitzchak Zilberstein *shlit"א*⁹

I was approached with a question by a physician who lives in our area and has great expertise in the field of infectious diseases (microbiology), and who was asked by his hospital's administration to travel together with a delegation of doctors to an African country to treat patients infected with the Ebola disease, as the country [the United States] has taken upon itself, together with several other countries, to send doctors to treat this dreadful disease in order to prevent it from spreading and to treat and cure the patients who have already been infected. Based on what he told me, someone who is infected with this disease faces grave danger, as so far approximately 50% of the infected patients have died. This physician, who is religiously observant, asked whether it is forbidden for him to expose himself to possible danger due to the chance that he will be at risk (in his view, the chance of a doctor contracting the disease from patients under his care is approximately 8%), and he would be in violation of אָרְבֵּי אֶת דְּמַמְכּוֹ וְכִי. While there are those (*Beis Yosef*, citing the *Hagahos Maimoniyos*) who maintain that one is even required to place himself in a situation of possible danger to save a fellow Jew — and even among those who disagree, some consider such a person “pious” for doing so — nevertheless, we are dealing here with rescuing non-Jews (who are not idol-worshippers), and so perhaps it is halachically forbidden for him to get involved in this.

When he came to me, I noted that his refusal to travel with the delegation might cause a חִלּוּל ה' and possibly arouse enmity. He responded, however, that in his view, there is no reason why it would be known that his reason is because he is a religiously observant Jew.

It also occurred to me that perhaps this should be allowed because this is his livelihood, and we might apply to this case that which *Chazal* said in *Bava Metzia* (112), מִפְּנֵי מָה עָלָה זֶה בְּכַבֵּשׁ וְכוּ', as discussed by the *Noda Be-Yehuda*, *Mahadura Tinyana*, Y.D. 10.

I have therefore brought this question before the Rav *shlit"א* to receive his guidance and דַּעַת תּוֹרָה. And even if his conclusion is that this is forbidden, nevertheless, perhaps we must be concerned about the possibility of arousing enmity, though I am uncertain if this concern is grounds for allowing him to endanger himself.

Respectfully,
Dovid Lichtenstein

9. Elul 5764 (2014). Translated from Hebrew.

Rav Zilberstein's response:

An 8% risk that the doctor will become ill is considered a possible danger. Although the risk is not great, nevertheless, one must be concerned and one cannot belittle such a risk. The *Mishkenos Yaakov* (Y.D. 17, in the context of the risk of abrasions and *tarfus*) writes that a 10% chance qualifies as *מיעוט המצוי* (a minority occurrence that is common) [meaning, if ten of a group of 100 animals are found to be *tereifos*, this is considered a *מיעוט המצוי* and all the animals must be examined]. I heard from my teacher and father-in-law, Rav Yosef Shalom Elyashiv *zt"l*, that a 5% chance would likely be considered a *מיעוט שאינו מצוי* (uncommon minority) [and less than that would be a minority that is not common at all].

Although the *poskim* disagree as to whether it is permissible for a person to place himself in a situation of possible danger to save another person facing certain danger, and the *Mishna Berura* (329:19) rules that one is not obligated to place himself in a situation of possible danger to save his fellow from certain danger, nevertheless, he added, citing *poskim* (*Pischei Teshuva*, C.M. 426), that the situation must be carefully assessed to determine whether there is truly a possible risk, but one should not be too exacting, as the saying goes, *המדקדק עצמו, בכך בא לידי כך* (if a person is too concerned about something, it will happen).

In this case, where the risk is 8%, which is a risk of danger but not a great risk, a person should expose himself to this amount of risk for the sake of saving a fellow Jew from certain danger.

Similarly, the *Noda Be-Yehuda* (*Tinyana*, Y.D. 10) allowed hunting animals for the purposes of livelihood, despite the dangers entailed. For no one was greater and more proficient in hunting than Esav, of whom the verse testifies, "Esav was a man who knew hunting, a man of the field" (*Bereishis* 25:27), and yet he said about himself, "Behold, I am going to die" (25:32), and the Ramban explained the plain meaning of this to be that Esav endangered himself every day among the legions of animals. This is because the Torah allows endangering oneself for the sake of livelihood, just as it is permissible for merchants to cross oceans for their livelihood. The Torah (*Devarim* 24:15) says, *ואליו הוא נושא*, and *Chazal* explain in *Bava Metzia* (112a), "For what did this [worker] climb up a ramp and hang onto a tree, subjecting himself to death — was it not for his wages?"

A similar question was posed to my teacher and father-in-law, Rav Yosef Shalom Elyashiv *zt"l* — as mentioned in *Chashukei Chemed* on *Bava Metzia* (112b) — as to whether a Rosh Yeshiva was allowed to travel on a road that was targeted by shooting attacks in order to teach students, which was necessary for his livelihood. He replied that since it says in *Bava Metzia* (112a) about an

employee, ואליו הוא נושא את נפשו, we see that the Torah permits a worker to endanger himself somewhat for the purpose of his livelihood, for this is the decree of the King of the world. In a similar vein, it is explained in *Iggeros Moshe* (C.M. 1:104) that it is permissible to earn a living through ball-playing, as they said, ואליו הוא נושא את נפשו.

In our case, however, the question concerns a doctor who has a livelihood, and he wants to endanger himself in order to earn extra money. May a person put himself in danger even under such circumstances?

The answer is that it is permissible, because even extra livelihood is considered a *mitzva*, just as a person is permitted to leave *Eretz Yisrael* for the purposes of his livelihood, and it is permissible to leave even to earn extra money. As explained in *Mo'ed Katan* (14), one who goes on a trip abroad and returns on *Chol Ha-Mo'ed* may not cut his hair, even if he was unable to do so on Erev Yom Tov, since he was not allowed to leave. If, however, he had left for the purposes of his livelihood, even just to earn extra money, then he is allowed to cut his hair.

Similarly, the *Shulchan Aruch* (O.C. 248:4) draws halachic distinctions between one who leaves by boat or in a caravan on Erev Shabbos for the purpose of a *mitzva*, and one who leaves to tend to optional matters. The Rama writes that leaving for business is considered leaving for the sake of a *mitzva*, and the *Mishna Berura* (248:34) adds that this includes traveling to earn extra money.

Conclusion: If the risk is only 8%, then strictly speaking, it is permissible for the physician to travel with a medical delegation to try to stop the plague. However, if he would ask for our advice, we would advise him not to go, because 8% is not a small risk.

Rabbi Korbman

תלמוד בבלי מסכת בבא קמא דף כב עמוד א

אתמר, ר' יוחנן אמר: אשו משום חציו, וריש לקיש אמר: אשו משום ממונו. וריש לקיש מאי טעמא לא אמר כרבי יוחנן? אמר לך: חציו מכחו קאזלי, האי לא מכחו קאזיל. ורבי יוחנן מאי טעמא לא אמר כריש לקיש? אמר לך: ממונא אית ביה ממשא, הא לית ביה ממשא.

תלמוד בבלי מסכת בבא קמא דף כג עמוד א

אמר רבא, קשיא ליה לאביי: למ"ד אשו משום חציו, טמון באש דפטר רחמנא היכי משכחת לה? וניחא ליה, כגון שנפלה דליקה לאותו חצר, ונפלה גדר שלא מחמת דליקה, והלכה והדליקה והזיקה בחצר אחרת, דהתם כלו ליה חציו. אי הכי, לענין גלוי נמי כלו ליה חציו! אלא, למאן דאית ליה משום חציו אית ליה נמי משום ממונו, וכגון שהיה לו לגודרה ולא גדרה, דהתם שורו הוא ולא טפח באפיה. וכי מאחר דמאן דאית ליה משום חציו אית ליה נמי משום ממונו, מאי בינייהו? איכא בינייהו, לחייבו בארבעה דברים.

שו"ת מהרש"ם חלק ג סימן רכה

ובדבר שילוח הט"ג = הטלגרמה = /המברק/ בשבת לצורך חולה מה שאמרו בשם הגאבד"ק פרעמישלא וכעת בלבוב שהתיר בספרו לא כן הוא כי בבי"צ ח"א"ח פסק בפשיטות דגם אם נכתבה הדעפעשע /המברק/ מע"ש יש לאסור דמלבד דיש לחקור דהרשימה עצמה הוי ככתב כיון דדרכו בכך ובפרט דצריך לכתבה אח"כ לכן אין להתיר גם לש"י החו"י דבאומר לעכו"ם שיאמר לעכו"ם אחר ליכא שבות ע"ש ובתשו' שו"מ תליתאה ח"א סוסי' קצ"ד השיב להרב הנ"ל שצידד קצת להקל והוא כתב דח"ו להתיר ודחה מ"ש דאינו כתב וסיים דחלילה וחלילה להתיר ע"ש זולת במקום הפ"מ במקום שמתירין ע"י כתב שלהם כמש"ל אז גם בזה י"ל כן אך לצורך חולה שי"ב סכנה למאמינים בצדיקים י"ל דהוי כמקום פ"נ דמותר לחלל שבת אפי' באיסור תורה ומכ"ש בשבות ובתשו' א' הארכתי בדין אם מותר לחלל שבת בדבר שאינו בטבע והבאתי מתשו' רדב"ז ח"א בלשונות רמב"ם סי' ס"ג וח"ב בלשונות רמב"ם סי' קי"ג וברכ"י א"ח סי' ש"א אות ו' ויו"ד סי' ר"צ ושו"ת חיים שאל ח"ב סי' ל"ח וכסא רחמים על מס' סופרים פ"ה דה"ר פרץ כתב קמיע ליושבת על המשבר בשבת ושגם הרמ"ה התיר לכתוב קמיע בשבת אי אתמחי גברא וקמיע ע"ש והבאתי עוד מכמ"ק בזה אבל בכ"ז צריך שיהא אתמחי אותו צדיק שיפעול בתפילותיו ועובדא ידענא בעיר מולדתי בזלאטשוב שהי' חולה מסוכן ובאותו זמן הי' מו"ר הגה"ק מוהר"ש אבד"ק בעלז' זצ"ל משובתי ש"ק בבראד והתיר דיין א' לכתוב ע"י עכו"ם בש"ק שם החולה ואמו ושלח לבראד והרעיש הגאון מהרש"ק ז"ל ופסל את הדיין מלהורות עוד וכבוד מו"ר הגה"ק הנ"ל נתרעם ג"כ על הכותב ואמר עכשיו אני מחויב להתאמץ ששיג החולה רפואה שלא יוגרם על ידי חילול ש"ק וכן הי' שנתרפא ובכל כה"ג אין להקל ובפרט בדור הזה אין להקל מכמה טעמים ועל כיוצא בזה אמרו שבת הוא מלזעוק וכו' יכולה היא שתרחם וכו'.

תוספות מסכת בבא מציעא דף קיד עמוד ב

אמר ליה לאו כהן (אתה) - תימה לר"י היאך החיה בנה של האלמנה כיון שכהן היה דכתיב (מלכים א יז) ויתמודד על הילד וגו' ויש לומר שהיה ברור לו שיחיהו לכך היה מותר משום פיקוח נפש.

תלמוד בבלי מסכת בבא קמא דף נו עמוד א

והאיכא: הנותן סם המות בפני בהמת חבירו - פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים.

א"ש

בבא קמא סימן יד

חזון

(ט) מ"ז ב' הנותן סם המות לפני בהמת חבירו פטור מדיני אדם כו', אפשר דנותן לתוך פיה חייב דנהי דנותן לפניו עדיין אין ההיזק מזומן כל כך וחשיב כמציאה על עלמה ולא שם היזק עלה, אבל צנותן לתוך פיה אפשר דחשיב כהזמין את ההיזק, ומיכו כיון דאין דרכה לאכול סם המות אפשר דעדיין אין ההיזק מוכן, וחייב נותן סם המות הוא משום אש וכמש"כ לעיל סי' ה' סק"ע, ואפשר עוד לחייבו משום מעמיד בהמתו ע"ג קמת חבירו והסם שצפוי חשיב כשליף שעליו ומזקת עלמה וחשיב רגל לדעת תו' דמעמיד כו' שן ורגל, ולדעת הרשב"א חשיב אדם, ומיכו כיון דמזקת עלמה נראה דחשיבא ניזק ולא מזיק והמזיק חשיב הסם וחייבו משום צור ואש וכמש"כ לעיל, מיכו צנותן לתוך פיה אפשר דהוי אש דחליו.

חידושי הרשב"א מסכת בבא קמא דף נו עמוד א

אבל הני אצטריכו ליה. הקשו בתוס' אמאי לא אמר נמי הנותן סם המות בפני בהמת חבירו דאף הוי חדוש כדאמרינן בפרק הפרה דאמר לא הוה לה למיכל ובעינן למימר אף בדלא עבידא דאכלה ואפ"ה חייב בדיני שמים, והם תירצו דשמא אינו כל כך חדוש, ויש ספרים דמיייתי ליה הכא בהנך דקאמר ותו ליכא, וכך היא בפ"ר ר"ח ז"ל.

רא"ש מסכת סנהדרין פרק ט סימן ב

אלא נ"ל דהלכתא כרבינא דמחייב משום דדמי לדינא דגרמי ולא לגרמא בניזקין. לפי הטעמים שפירש התם בפרק

לא יחפור (דף כב ב) וחילקו בין דינא דגרמי לגרמא בניזקין. כי הוא עצמו עושה ההיזק לממון חבירו שהוא מצמצם בהמתו וברי היזיקא כי ודאי תמות. וההיזק מתחיל מיד והולך וחזק:

שולחן ערוך אורח חיים סימן נה סעיף כ

היו עשרה במקום א' ואומרים קדיש וקדושה אפילו מי שאינו עמהם יכול טז לענות. וי"א שצריך שלא יהא מפסיק טינוף או עבודת כוכבים.

שו"ת אגרות משה אורח חיים חלק ד סימן צא

ד' בענין שמיעת הבדלה ע"י טעלעפאן /טלפון/ לאשה הנמצאת בבית החולים הנה אם אי אפשר לה שתשמע הבדלה במקומה ודאי יש לה לשמוע על הטעלעפאן שיותר נוטה שיוצאה בזה כדכתבתי בתשובה ח"ב סימן ק"ח גבי קריאת מגילה וה"ה גבי הבדלה משום דכל מצות דבור דבחול הוא כמגילה לבד ק"ש ובהמ"ז =קריאת שמע וברכת המזון= שצריך למחות באלו הרוצים לצאת במייקראפאן /במיקרופון/, שלכן כיון שא"א לה לשמוע הבדלה בבית החולים צריכה לשמוע ע"י הטעלעפאן, וכן צריך לענות אמן על ברכה ששומעין ע"י טעלעפאן וע"י מייקראפאן מספק.

תלמוד בבלי מסכת ראש השנה דף כד עמוד א

תנו רבנן: ראינוהו במים, ראינוהו בעששית, ראינוהו בעבים - אין מעידין עליו. חציו במים, חציו בעבים, חציו בעששית - אין מעידין עליו.

רבינו חננאל שם

תני רב ראינוהו במים פי' היו מים לפניו וראה בהן צורת לבנה והרים ראשו לראות הלבנה בשמים ולא ראה כלום. או ראה חציה במים וחציה ברקיע וכן בעבים וכן בעששית אין מעידין עליו עד שיראו אותה ברקיע כדורנה. אבל אם נראה להם פתאום כעין צורת הלבנה וכוונן לראות ראיית עיקר ולא ראה כלום אין מעידין עליו. מ"ט אמרינן כוכיתא בעלמא הוא דחזא.

פירוש הרמב"ם שם

חציו במים וחציו ברקיע. פי' ראינו במים חציו ונשאנו ראשינו וראינו למעלה חציו האתר ברקיע וזה שאמרנו חציו במים וחציו ברקיע לאו למימרא שהוא במים חציו עגולו כגון זה ונשאנו ראשינו וראינו חציו ברקיע כגון זה שאלמלא ברקיע ראו חציו אמאי אין מעידין והלא אם נראה כחוט השערה מעידין, ועוד אי אפשר שיראה בלילה הראשונה

חציו והלא אינו נראה ממנו אלא כחוט השערה. אלא כך הוא פי' חציו במים חצי חוט הנראה כגון זה וחציו ברקיע כגון שזקפו עיניהם וראו כגון זה ומשום הכי אין מעידין מפני שככתבא דעיבא היא ואי אפשר שיראה כמו שצרנו.

שו"ת אגרות משה אורח חיים חלק ב סימן קח

בקריאת המגילה ע"י מיקראפאן /מיקרופון/ מע"כ הרב הגאון המפורסם מוהר"ר חיים דובער גינזבערג שליט"א הגאב"ד וואנקאווער.

הנה בדבר קריאת המגילה ע"י מיקראפאן קשה לומר בזה הלכה ברורה כי לא נתברר כראוי איך נשמע ע"י זה ע"י אנשים הראוי לסמוך עליהם. ולכן אין ראוי לקרא המגילה שישמעו ע"י המיקראפאן ועד עתה כמדומני שלא נשאלתי על זה לומר בזה הלכה ואיני זוכר כלל מה שכותב כתר"ה בשם רב צעיר אחד שאמרתי שאין למחות בידם.

אבל מה שפשיטא ליה לכתר"ה שאין יוצאין בשמיעה ע"י מיקראפאן מטעם שהוא כמו ששומע מאינו בר חיובא לפ"מ דאומרים המומחים בטיבו של מיקראפאן שלא מוציא ממש הקול של האדם המדבר אלא הד הברה בעלמא, ולא דק כתר"ה בלשונו דאין שייך זה לקול הברה שבמתני' דר"ה דף כ"ז שהרי הכא נשמע קול חזק ובריא אך כוונת כתר"ה היא שאומרים שנשמע קול אחר שנברא מקולו ולכן שייך דמיונו לנשמע מלאו בר חיובא דקול הברה לא שייך ללאו בר חיובא, הנה לדידי מספקא טובא אף אם נימא שהאמת כאמירת המומחים שלא נשמע קול האדם אלא קול אחר שנעשה מקולו, מטעם שכיון שעכ"פ רק כשהוא קורא נשמע הקול יש להחשיב זה כשמיעת קולו ממש דהרי כל זה שנשמע עושה קולו ממש. ומנין לנו עצם כח השמיעה איך הוא שאולי הוא ג"כ באופן זה שנברא איזה דבר באויר ומגיע לאזנו. וכן מסתבר לפי מה שאומרים חכמי הטבע שהקול יש לו הלך עד האזן וגם יש קצת שיהוי זמן בהלכו, ומ"מ נחשב שהוא קול האדם לכן אפשר שגם הקול שנעשה בהמיקראפאן בעת שמדבר ששומעין אותו הוא נחשב קולו ממש וכן הא יותר מסתבר. וגם לא ברור הדבר מה שאומרים שהוא קול אחר. ומטעם זה אפשר אין למחות ביד אלו שרוצים לקרא המגילה ע"י המיקראפאן מצד ההלכה. וקלקול למצות אחרות שהוא לשופר וקריאת התורה בשבת וי"ט אי אפשר לבא מזה דהא אסור לדבר במיקראפאן בשבת ויום טוב ובמצות דבור שבחול אם ג"כ יקראו במיקראפאן הא אם אין למחות במגילה כ"ש באלו.

אך מ"מ כיון שלא ברור להיתר והוא ענין חדש, בכלל יש למחות כדי למונעם מלרדוף אחרי חדשות אחרות שלהוטים בזה במדינות אלו כמו שכותב כתר"ה. ידידו מוקירו, משה פיינשטיין.

שו"ת מנחת שלמה חלק א סימן ט

בדבר השימוש במיקרופון טלפון ורמקול בימות החול לצורך תפילה בבית הכנסת ודינם לענין שבת וי"ט ובדבר עריכת שעון בשבת וי"ט

לפני דברי ההלכה שבמאמר זה אקדים בקצרה אופן מעשיהם של שלושת המכשירים הנזכרים למעלה, ואף

שנמצאים מינים שונים עם כל זאת העיקר שבהם הוא אחד ושווה בכולם. ולדוגמא נדבר כאן רק מסוג אחד. /הערת המחבר/ +בזמן האחרון נתחדשו עוד סוגים שונים והנני להדגיש שמאמר זה נכתב רק לאותם הסוגים אשר קול המדבר לא מייצר שום זרם רק עושה בדיבורו שינויים קלים בעצמת הזרם שהמכשיר מקבל ממקור של זרם הבא מבחוץ. כמו כן יש היום מגבירי קול טרנזיסטורים אשר לגמרי אין בהן שום הדלקה וכבוי. גם יש כאלה שהם מאד משוכללים באופן שאין צורך וגם אין רגילים כלל שיד אדם תטפל בהם ולפקח עליהם בשעה שמשתמשים בהם להשמעת קול. +

מיקרופון - קולט גלי קול והופך אותם לזרמים חשמליים. השינויים בזרם עם הזמן וכן עצמת הזרם אופיינים לקולות שנקלטו ע"י המיקרופון. המיקרופון בנוי מקופסת פח שהמכסה עשוי עפ"י רוב מפח דק וגמיש הנוח לקבל השפעה מגלי קול. מכסה זה הנקרא "ממברנה" מהודק לגרגרי פחם הנמצאים תוך קופסת פח. דרך הממברנה והפחם עובר זרם מסוללה חשמלית או מן הרשת, והיות שהפחם הוא מוביל טוב והזרם עובר בו בנקל, לכן כשהגרגרים צפופים ונלחצים יפה אחד אל השני כח הזרם אז חזק, ואם הם נוגעים זה בזה רק באופן רפה אז הזרם הוא מעט וכחו חלש. זעזועי הזרם מן המיקרופון מוגברים עפ"י רוב במגביר אלקטרוני ומועברים למרחקים בעזרת חוטים (כמו בטלפון) או באופן אלחוטי (למשל ברדיו). כך הם מגיעים למכשיר הקולט המכיל "אזניה" או רם קול ההופך את זעזועי הזרם בחזרה לקולות. עיקרו של הרם - קול (או האזניה) הוא שהוא מכיל סליל המקיף ברזל וזה הופך למגנט כשעובר בסליל זרם. המגנט מושך אליו ממברנה של פח דק וגמיש. כח המשיכה של המגנט תלוי במידת הזרם העובר בסליל, כאשר הזרם חזק משיכת הממברנה חזקה, וכשהוא מקבל זרם חלש גם כח המגנטיות שבו חלש.

בשעה שאדם מדבר או מנגן בקרבת מיקרופון הוא מזעזע בקולו את האויר שמסביבו ויוצר בו גלי קול בהתאם לגלי הקול שהשמיע. גלי הקול כשהם מגיעים לממברנה של המיקרופון מזעזעים אותה - כדוגמת התוף שבאוזן האדם - מובן הדבר שע"י הזעזועים משתנה חליפות צפיפות הפחם בהתאם לכח הלחץ שהממברנה מזדעזעת ונלחצת על הפחם. ולפי האמור קודם יוצא שהשינויים הללו משנים גם את כח הזרם והוא פעם חזק ופעם חלש בהתאם לזעזועים של קול המדבר והמנגן. גם מובן הדבר כי ע"י זה שהזרם משתנה חליפות פעם יגדל ופעם יקטן, הרי הוא גורר אחריו שגם כח המשיכה של המגנט ישתנה חליפות וימשוך אליו את הממברנה פעם חזק ופעם חלש, ונמצא שאף גם ממברנה זו של המכשיר הקולט תתנדנד ממש כאותן התנדודות שזעזועי הקול גרמו להניד את הממברנה של המיקרופון, והריהי מזעזעת את האויר שמסביבה ממש כאותם הזעזועים שנעשו בתחילה ע"י מיתרי קול האדם המדבר בקרבת המיקרופון, והקול נשמע משום כך כאילו הוא יוצא ממש מפי המדבר.

הרם - קול שונה מהאזניה בכך שניתן להעביר דרכו זרמים יותר חזקים ולגרום זעזועים חזקים של הממברנה. אל הממברנה ברם - קול מחובר בדרך כלל גם משטח פלסטי (או עשוי מקרטון) די גדול המזדעזע עם הממברנה וכך מזעזע הרם - קול בחזקה את האויר שבסביבתו ונשמעים קולות חזקים. כדי להפעיל כהלכה את הרם - קול יש צורך להגביר לפני כן (במגביר אלקטרוני) את הזעזועים המגיעים מהמיקרופון. נמצא שאף לוח הרם - קול מרעיד

את האויר שמסביבו ויוצר בו גלי קול בדיוק כאותם הגלים שנעשו בתחלה ע"י מיתרי קול האדם, אך יותר חזק. במגביר של הרם - קול יש מווסת (רגולטור) שבעזרתו ניתן לשנות את ההגברה, וכך להתאים את עצמת הקולות למדה הדרושה.

א. אחרי כל התיאור האמור לעיל נראה שהשומע קול שופר או מקרא מגלה ע"י טלפון או רם - קול (אף אם לא נאמר שהקול משתנה קצת ולענין שופר דינו כתוקע לתוך הבור או דות) לא יצא כלל ידי חובתו, משום דדוקא כשרושם שמיעת האוזן נעשה באופן ישר ע"י קול השופר שמזעזע את האויר ויוצר בו גלי קול אז חשיב כשומע קול שופר, משא"כ כשהאוזן שומעת רק תנודות של ממברנה אף על פי שגם אותן התנודות יוצרות באויר גלי קול ממש כדוגמת קול השופר אפי"ה מסתבר שרק קול תנודות ממברנה הוא שומע ולא קול שופר, וכמו שהשומע קול שופר מתוך תקליט של גראמפון, אף על פי שתנועת המחט בתוך התקליט מרעידה את הממברנה שעל גביו ויוצרת גלי קול ממש כקול השופר שהשאיר את רישומיו בתוך התקליט, אפילו הכי פשוט הוא שלא יצא כלל ידי חובת השופר, הואיל והוא שומע עכשיו רק קול ממברנה מן התקליט ולא קול שופר, ה"נ גם כאן רק קול ממברנה שמע ולא קול שופר (יודע אני שיש לחלק מגראמפון דשאני התם, שהקול אינו נוצר כלל עכשיו ברגע זה ע"י אדם, עכ"ז הבאתי דבר זה לדוגמא כדי להסביר בכך את כוונתי, מכיון שלאמיתו של דבר שווים הם, ואין שום סברא לחלק ביניהם הואיל וגם בטלפון קול האדם חולף ונעלם ונהפך רק לזרם משתנה, ולדינא לא איכפת לן כלל בין אם ההפסק שבינתיים הוא זמן מרובה או מועט) כיון שקול האדם או השופר רק משנה זרם אבל הקול עצמו כבר עבר ובטל מן העולם לכן אף שבין רגע היה ובין רגע אבד וחישי מהר חוזר ונוצר שוב, מ"מ כיון שבינתיים חלף ונעלם הקול הנשמע לבסוף הוא רק קול תנודות מכניות של הממברנה הנעשה אך ורק ע"י זרם משתנה ולא ע"י שופר, מסתבר דאין זה חשוב כלל קול שופר כי אם קול תנודות ממברנה.

והתינח אם המיקרופון והרם - קול היו רק מגבירים או מרכזים את קול האדם שיהא נשמע גם למרחקים, כעין אפרכסת או צנור חלול וכדומה אפשר דאז היה שפיר נחשב כאילו שומעים ממש את קול האדם, /הערת המחבר/ +ידידי חכים ורבי פרופ' אברהם הלפרין נ"י העיר לי שגם באפרכסת מוגברים הקולות ע"י זה שהדפנות של האפרכסת מזדעזעים ע"י קול האדם והם חוזרים ומזעזעים אח"כ את האויר. וכיון שכן אפשר דאף התוקע תוך אפרכסת חשיב כתוקע לתוך הבור או לתוך הדות. + אבל למעשה אינו כן וכמו שאמרנו, שהחוט היוצא מן המיקרופון מוליך רק זרם משתנה של חשמל הגורם בסופו להניד את הממברנה הנותנת את הקול באותן התנודות של ממברנת המיקרופון ועל ידי זה נוצר הקול, אבל טעות גדולה היא לחשוב שהחוטים מוליכים ממש את הקול כמו שהם מוליכים זרם, ואלמלי היה שם לבסוף מנורת חשמל ולא מגנט עם ממברנה, אפשר שקול האדם היה גורם רק לשנות את האור ותו לא מידי. ולכן תמה אני מאד על כמה מגדולי הרבנים שהתירו לשמוע מקרא מגילה דרך מגביר קול ואיך לא שמו לבם לדבר זה שרק קול תנודות של ממברנה שומעים ולא קול מקרא מגלה של אדם (מצטער אני שלפי זה נמצא שהאנשים אשר אזנם כבדה משמוע ומשתמשים במכשיר של מיקרופון וטלפון קטן לקרב את קול המדבר לאזנם שלפי"ז אינם יוצאים כלל חובת שופר ומקרא מגילה וכדומה. ועכ"פ אינם רשאים לברך על שמיעה זו כיון שאף גם הם שומעים רק קול תנודות של ממברנה /הערת המחבר/ +כתבנו במקום אחר

דאפשר שמותר לצאת בשבת לרה"ר עם מכשיר כזה ולא חשיב כמשא משום דהו"ל כקמיע מומחה כיון שבלא שום מעשה יש לו ע"י זה אוזן לשמוע. ומסתבר דאף שאין זה דרך סגולה מ"מ אם זה מועיל בדרך הטבע כ"ש דעדיף טפי כיון שעיקר הטעם הוא משום דתכשיט הוא לו כאחד ממלבושיו, ולכן כמו שמותר לצאת בהם לרה"ר בקמיע לשמוע ה"ה נמי דשרי במכשיר. וכן כתבו גדולי עולם לענין משקפיים דטעמא דשרי לצאת בהם לרה"ר הוא משום דחשיב כקמיע מומחה (ראה במנחת שבת סי' פ"ד אות ו') ועיין ברש"ש למס' שבת דף ס"ב שמצדד לומר דהיתר קמיע הוא רק למי שיש לו חולי משא"כ להעביר ריח רע אסור מפני שאין בזה חולי (לענ"ד דבריו תמוהים מכמה מקומות ואף הוא עצמו חזר מזה) מ"מ נראה דמי שאזנו כבדה משמוע חשיב נמי כחולה, ואף שהמכשיר אינו מרפא מ"מ הו"ל כקמיע מומחה לשמוע. ואף שגם המאירי כתב שם דטעמא דאסור מפני שזה לא מרפא רק מעביר את הריח, מ"מ נראה דמה שהמכשיר מקרב לאזניו את קול המדבר ושומע עדיף טפי מהעברת ריח ע"י דבר אחר. גם עיקר דברי המאירי צ"ע מאי נ"מ אם זה מרפא או לא סו"ס הו"ל כאחד ממלבושיו אשר גם הם רק מגינים ולא מרפאים ועיין גם במשנ"ב סי' ש"א ס"ק ק"ח דאפי' אם אינו מרפא אלא מגין מצער ג"כ מותר, וגם מאי שנא מאבן תקומה שלא תפיל דשרי גם לפני שנתעברה או קשר שעושין שלא תשלוט עין רעה, ועיין בכף החיים סי' ש"א אות קל"ה שמתיר לצאת עם עשב הנקרא פיגם בשבת משום רפואה מעין רעה וכישוף, ומסתבר דכמו שמותר להגן עצמו מעין רעה בשעה שאנשים רואים אותו כך גם מותר לצאת במכשיר כדי לשמוע בשעה שמדברים אליו. ואין לומר שההיתר של קמיע הוא רק להציל מצער הגוף, כיון שלא נזכר להדיא הך כללא, ותו דחסרון שמיעה חשיב נמי כצער הגוף וכמאמרם חירשו נותן לו דמי כולו. וגם מסתבר דכמו שחיגר מותר לילך בשבת עם מקל מפני שזה כרגלו כך גם המכשיר הזה הוא כאזנו. אך א"כ יהא מותר מעיקר הדין לצאת בשבת עם מטריה לרה"ר כשהיא פתוחה מערב שבת מפני שזה כקמיע להגן על גופו מפני הגשמים או השמש, שהרי ההיתר של קמיע אינו דוקא כשלו בשו תמיד ואינו מסירו ממנו כמבואר בכמה מקומות, וגם מותר לצאת בשבת אפי' בקמיע שרק אוחזין ביד ואינו לובשו על גופו (עיין בנהר שלום סי' ש"א סק"ו ובשפ"א דף ס"א ע"ב אהא דאמרו שם דנקיט ליי' בידי' ובמשנ"ב סי' ש"א בשעה"צ ס"ק ע"א), וכמו כן צ"ע שיהא מותר לצאת ברה"ר עם מקל או רובה ביד במקום שיש פחד מפני שבזה הוא מטיל אימה גם בלי שום מעשה והו"ל כקמיע מומחה כיון שרואים בחוש שזה מציל ומועיל. אך אפשר דדוקא תכשיט או קמיע משוינן למלבוש הואיל וצריך רק ללבוש אין צריך לעשות בהם שום מעשה ודומה שפיר למלבוש, משא"כ מקל ורובה כיון שעיקר התועלת מהם הוא מפני שאפשר לעשות בהם מעשה לא דמי למלבוש, וכן המכשיר הנ"ל אף שהאדם אינו צריך לעשות בו מעשה מ"מ הואיל ובגוף המכשיר נעשין בו שינויים חשמליים לכן אפשר דחלוק הוא ממשקפיים שדומה יותר למלבוש. ברם אם ננקוט שזה מותר או בכה"ג שמשתמש עם המכשיר בבית או במקום שיש עירוב, נלענ"ד דאפי' אם יש בתוך המכשיר מנורה קטנטנה אפי"ה אינו חשיב כמטלטל נר דולק בשבת, שהרי מסתבר דאין המכשיר כולו נעשה בסיס לנר הדולק ולכן שפיר מותר לטלטל בשבת ואין זה חשיב מוקצה. + והרי זה דומה למה שמסתפק ההלכות קטנות בח"ב סי' פ"ב בעדים שראו עובר עבירה בתוך מה שנצטייר במראה של זכוכית לבנה והכירו הכל בפירוש, וכתב שהוא דומה למ"ש בגמ' ר"ה כ"ד א' דראיה במים או בעששית לאו ראייה היא כלל. ועיין באו"ח סי' תכ"ו בבאה"ט סק"א שכתב כן גם לענין קידוש לבנה. ועיין גם בתשו' שבות יעקב ח"א סי' קכ"ו שהאריך בכע"ז לענין כמה דברים, והיינו משום דבאופן כזה אין רואים ממש

את גוף הדבר (אף על גב שרבים כתבו כן גם לענין תפלה ות"ת דלא חשיב ממש כרואה ערוה, מ"מ כפי ששמעתי ממומחים נראה דאין זה כ"כ פשוט ולדבריהם אף גם זה חשיב ממש כרואה את גוף הדבר ורק לענין עדות החודש אמרו בגמ' דאין זו עדות), וא"כ אף שאין דומה שמיעה לראיה מ"מ קל וחומר הוא לנד"ד שאין שומעים כלל קול אדם כי אם קול תנודות של ממברנה אשר היא מחקה ממש את מיתרי הקול של האדם.

ואף על פי שהתנודות והזעזועים נעשים ממש ע"י מיתרי קול האדם ונמצא שתחלתם וסופם גלי קול, אפי"ה מנין לומר שגם תנודות ממברנה שנוצרות ע"י דיבורו של אדם דאף גם הן תחשבה משום כך כקול אדם. וגם נראה דק"ו הוא ממ"ש הב"י באו"ח סי' נ"ה ס"כ שהשומע בבית קדיש אין לו לענות אם יש באמצע מקום מטונף, והיינו משום דכיון שיש דבר המפסיק בין המברך והשומע, בטל גם היחס שביניהם. וא"כ אף שנחלקו בזה גדולי האחרונים אי קיי"ל הכי לדינא או לא, מ"מ נראה דשאני התם שגם במקום המטונף שפיר נשמע הקול אלא ששם אסור לענות, משא"כ הכא שלגמרי נפסק ונעלם הקול ונהפך רק לגלי זרם שאין אוזן אדם יכולה כלל לשומעם מפני שבתוך החוט אינם כלל גלי קול כל זמן שאינם מתהפכים לבסוף ע"י מגנט וממברנה לגלי קול, בכה"ג שפיר מסתבר דלכו"ע בטל שפיר היחס שבין השומע ובין הקורא והתוקע. ועיין בהלק"ט ח"ב סי' רע"ו שנשאל: היו יושבין במערה וקורין את המגלה ואחד שומע מרחוק הבת קול וכן בשופר אם יצא, ולא ששמע קול הברה אלא בת קול ברור. תשובה: אפשר דכיון דבעינן שומע ומשמיע ואותו בת קול שנעקר ונצטייר באויר ופורח אין לו עוד קשר עם המשמיע ולא יצא עכ"ל. ואף שלא זכיתי להבין כוונת הדברים עכ"פ ק"ו הוא לנד"ד דודאי לא יצא כלל ידי חובה. ראה באו"ח החדש סי' תרפ"ט אות ב' ובס' מערכי לב להגרי"ל צירלזון הי"ד בסי' ה' ובהשמטות.

והן אמנם שאם היתה נעשית בסופו אחת מהמלאכות האסורות כמו הדלקה, כבוי וכדומה, ודאי שכל הנעשה מתייחס שפיר להאדם המדבר, וממילא שאף גם כאן אותן תנודות הממברנה שיוצרות גלי קול ג"כ מתייחסות שפיר אל האדם המדבר, מ"מ לענין נד"ד נלענ"ד דאיכא לדמויי הך מלתא לאדם התוקע שופר או קורא מגלה ע"י זה שלוחץ באצבע על כפתור חשמלי וגורם בכך להשמיע קול שופר ומגילה ממש כקולו של אדם תוקע או קורא, דפשוט הוא דלאו כלום הוא הואיל והשמיעה צריכה להיות רק ממיתרי הקול ולא מן האצבע, וה"נ גם כאן אף אם קול האדם היה מרעיד באופן ישר ממברנה שמשמעת קול למרחקים ג"כ מסופקני אי הוה חשבינן ליה ממש כקול אדם, וכ"ש הכא שקול האדם המדבר נפסק ונעלם לגמרי מן העולם אלא שבקולו גרם רק לשנות אנרגיה חשמלית הגורם לבסוף באופן מכני לזעזע ממברנה ע"י מגנט כוגמת /כדוגמת/ הזעזועים שעשה בתחילה במיתרי הקול, וכיון שכן מסתבר דאין זה חשוב כלל כשומע קול אדם. ואפילו לענין עדות יש להסתפק כיון שגזיה"כ הוא דבעינן דוקא "מפיהם" אפשר שאם שמעו בי"ד את העדות ע"י מכשיר כזה שהופך בתחלה גלי הקול לגלי חשמל וחוזר תיכף ומהפך אותם שוב לגלי קול ע"י תנודות ממברנה, דאפשר שאף אם העד עומד ממש לפני הדיינים והם רואים אותו בפניו איך שהוא עומד ומדבר בפיו, דאפי"ה אמרינן שהדיינים אינם שומעים כלל את העדות מפי עד כי אם מפי ממברנה, ואף על גב דמה שאין שומעין עדות מפי מתורגמן הוא רק משום חשש שהוא משנה את דברי העדים משא"כ הכא, שאני התם שהדיינים שומעים ממש את העדות מפי העדים רק אינם מבינים ולכן שפיר מהני מתורגמן.

גם ראיתי במצודת דוד להרב פלדמן שכתב בקצור שו"ע הל' מגילה: "וכן אם רשאי לענות אמן אחר ברכת חברו ששומע ע"י הטלפון, עיין שו"ת מנחת אליעזר ועוד אחרונים שדברו מזה". ולפי הדברים שאמרנו נראה שיש לשמיעה זו דין הנפת סודרים שהיתה באלכסנדריא של מצרים דחשיב רק כיודע באיזו ברכה הש"צ עומד ולא יותר, וכיון שכן נראה שאין לענות כלל אמן על ברכה שהוא מחוייב לצאת בה, ואף גם ברכה שאין השומע מחוייב לצאת ידי חובתה ג"כ אפשר דרך אם עומד בבית הכנסת או אפי' סמוך לו ושומע חזרת הש"ץ או שאר ברכות ע"י רם קול אז שפיר נגרר אחר הצבור ועונה אמן מידי דהוי אאלכסנדריא של מצרים, משא"כ כשעומד רחוק ושומע ע"י טלפון נלענ"ד שאין לענות כלל אמן על שום ברכה ודינו כעונה אמן לבטלה, הואיל והוא שומע את הברכה רק מממברנה ולא מפי אדם, וכמו"ש כמה פעמים שע"י תנודות הממברנה חשוב רק כיודע לכיון את הרגע שהאדם עומד ע"י המיקרופון ומברך (וגם זה לא תמיד כי יתכן שזה כבר נשמע מתקליט), וכיון שכך מסתבר דבכה"ג שהוא עומד רחוק ואין לו שום צירוף עם המברך דאין לענות אמן על ברכה זו.

וקל וחומר הוא לפי"ז שהשומע קול שופר, מקרא מגלה או סתם ברכה ע"י רדיו שאינו עושה כלל שום מצוה וגם אינו רשאי לענות אמן אחר המברך, כי הקול היוצא מהממברנה של מקלט הרדיו איננו כלל קול התוקע או המדבר אלא גם כאן רק הממברנה עצמה היא המדברת ונמצא שרק קולות עץ ואבן הוא שומע ולא קול אדם. ואדרבא רדיו עוד יותר גרוע מרם - קול וטלפון, כי חוץ מזה שהמיקרופון הקולט את קול האדם מוליך למשדר רק זרמים משתנים כמו בטלפון, אף גם זה יש כאן שהם אינם הולכים כלל ישר אל המגנט שבמקלט הרדיו אלא בתחלה הם נישאים על גלי הרדיו היוצאים מהמשדר אשר ירצו באותה המהירות של האור והם ממלאים כאן את התפקיד שהחוטמים עושים בטלפון, ורק אח"כ ע"י כמה מיני מכשירים מצליחים להפעיל את המגנט שבתוך המקלט שיקבל השפעתו רק מהזרם המשתנה שבא מהמיקרופון ולא מהגלים האלקטרומגנטיים היוצאים מהמשדר, ומשום כך אף גם ברדיו מושך המגנט את הממברנה ועושה בה זעזועים בדיוק כאותם הזעזועים שנעשו בתחלה בממברנה של המיקרופון.

קצור הדברים הוא שאין להשתמש בביהכ"נ לצרכי תפילה במיקרופון ורם - קול, היות שהדבר הזה נחשב רק כהנפת סודרים שהיתה באלכסנדריא של מצרים לדעת היכן החזן עומד בתפלתו, אבל אי אפשר כלל לצאת בשמיעה זו בשום דבר שחייבים לשמוע מפי אדם. ואף שיודע אני שרבים יתמהו על כך וכמו זר יהיה דבר זה בעיניהם, עם כל זאת האמת הוא כדברינו, וברור הוא בעיני שזה מוזר רק לאלה שאינם יודעים כלל מה טיבם של המכשירים האלה (וחושבים מחשבות הבל שחוטי הטלפון או גלי הרדיו מוליכים ממש את קול האדם. וכדי להוציא מלבם טעות זו הארכתי מאד בביאור הדברים) אבל לא ליודעים את האמת, כי בדברי בזה עם מביני מדע ויודעים בהלכה כולם הסכימו לי. /הערת המחבר/ +לאחר שכבר נדפס מאמר זה נזדמן לי לדבר עם מרן בעל החזו"א צ"ל ואמר לי שלדעתו אין זה כ"כ פשוט, ויתכן דכיון שהקול הנשמע נוצר ע"י המדבר וגם הקול נשמע מיד כדרך המדברים "אפשר" דגם זה חשיב כשומע ממש מפי המדבר או התוקע, וכמדומה לי שצריכים לומר לפי"ז דמה שאמרו בגמ' אם קול הברה שמע לא יצא, היינו מפני שקול הברה נשמע קצת לאחר קול האדם משא"כ בטלפון ורם - קול, ולענ"ד הוא חידוש גדול מאד ואין אני מבין אותו. +

קריאת המגילה

סימן יא

מקרא מגילה ע"י מגביר קול

גשאלתי מהגרי"א הרצוג מקרא מגילה ע"י מכשיר מגביר קול אם יוצא. אמרתי, דלכאורה יש לחלק בין שמיעת קול שופר לשמיעת מקרא מגילה, דאם קורא את המגילה ע"י שפופרת, שהקול משתנה על ידי זה נראה דיצא, ובכגון זה בשופר לא יצא. וראיתי ב"גליוני הש"ס" (ברכות דף כה ע"א ד"ה ערוה בעששית) שכתב דיש להסתפק בשמיעה ע"י דבר אחר כגון שמיעת קול שופר או מגילה ע"י טלפון שנתחדש בשנים הללו, והביא ע"ז דברי שו"ת "הלכות קטנות" (ח"ב סימן מה) שאלה: חרש המדבר ואינו שומע אלא ע"י שעושה כלי לאזנו כמין חצוצרות מהו, והשיב דנראה פשוט שחייב בשופר וכו' והרי אמרו לקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה (סוכה דף לו ע"א), אף אנו נאמר שמיעה ע"י דבר אחר שמה שמיעה, ולענ"ד לכאורה יש לדון בדבריו ולומר דשופר ומגילה לא דמו אהדדי, דבשופר אם יש בו תערובת קול אחר פסול, וקול היוצא דרך טלפון ורדיו יש בו תערובת קול ממין אחר, אבל לענין מגילה יש לדון דשפיר דמי.

אם אפשר לצאת ידי חובת מגילה במכונת-שמיעה

וכעין זה השבתי להגרי"א ווייס אב"ד דמנשסטר, לענין שמיעת קריאת המגילה ע"י מכונת-שמיעה, שלדבריו חרש השומע ע"י מכונה דינו "כשומע קול הברה" דאינו יוצא ידי חובת קריאת-התורה, תקיעת-שופר ומגילה, מטעם דאיננו הקול של הש"ץ. וע"ז השבתי לו דלפום ריהטא לא בחדא מחתיגהו, דזה שמצינו במשנה ובגמרא לענין תקיעת-שופר (1)

השוואה בין מגביר-קול לקול הברה, שבשופר פסול ובמגילה כשר

(1) דזה שמצינו לענין תקיעת שופר דאם שמע קול הברה וכו', מרן משחה מגביר-קול לקול הברה שיש בו תערובת של קול אחר פסול, ונקט שקול הברה מעכב בשופר ולא במגילה, וכעין זה העלה בספר "מנחת אלעזר" (ח"ב סימן עב).

ולכאורה יש להביא ראיה שקול הברה פסול בשופר ולא במקרא מגילה, מהא דאיתא במשנה ר"ה (דף כו ע"ב): "התוקע לתוך הבור אם קול שופר שמע יצא ואם קול הברה שמע לא יצא, וכן מי שהיה עובר אחורי ביהכ"נ או שהיה אחורי ביהכ"נ או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת ושמע קול שופר או קול מגילה אם כיון לבו יצא וכו', ומדנקט ברישא לגבי קול הברה רק שופר ובסיפא לגבי לא כיון לבו נקט גם מגילה משמע שפסול קול הברה שברישא אינו אלא בשופר ולא במגילה.

ראם שמע קול הברה לא יצא. הוא משום דבשופר מעכב אם יש תערובת של שופר אחר או שאינו ממין שופר, אבל בקריאת התורה או במגילה, הרי הוא שומע קול הקורא. אלא שמעורב גם קול אחר. יש לדון דשפיר יוצא גם כשמתערב בו מקול אחר, דהכל הוא מכח הקורא וכל הקולות כשרים אלא שיהיה מכח בריחובא²). כן נראה לכאורה וצריך עיון בזה. [ויש לעיין בזה מדברי "הלכות קטנות" (ח"ב סי' רעו) שכתב שם ו"ל: שאלה, היו יושבים במערה וקורין את המגילה וא' שומע מרחוק הבת קול וכן בשופר אם יצא ולא ששמע קול הברה³) אלא בת קול ברור. תשובה: אפשר דכיון דבעינן (ר"ה כט.) שומע ומשמיע ואותו בת קול שנעקר ונצטייר באויר ופורח אין לו עוד קשר עם המשמיע, דלא יצא, רמו לדבר מפיו (דבר) [יקרא] אלי (ירמי' לו) דבעינן שומע מן הפה ולפי"ז אפשר שעדים ששמעו בת קול של מגדף שאין מעידים ואין ב"ד מקבלין בת קול. ויש כעין ראייה מאריתא דדלאי דפרק כל הבשר דף קו, עכ"ל].

פטם ההבדל בין שופר למגילה לענין קול הברה

וטעם הדבר יש להסביר עפ"י דברי הראשונים שהובאו במקראי קדש (להלן סימן יג, כז), שבשופר המצוה היא השמיעה ובמגילה המצוה היא הקריאה, ולכן לענין שופר בשומע קול הברה הרי יש בשמיעה תערובת של קול אחר פסול, וגם לתוקע בעצמו שייך הפסול של קול הברה כיון שעיקר המצוה היא השמיעה. ויעויין ב"שער הציון" במשנ"ב (סימן תקפו אות יד) שכתב: "ודע דמסעיף זה מבואר דדינא דקול הברה שייכא אפילו לענין התוקע בעצמו, וטעמא דמילתא הוא דמצות שופר הוא השמיעה ולא התקיעה וכמו שכתב הרא"ש בפ"ד סימן ה", משא"כ במקרא מגילה שהמצוה היא הקריאה, וגם השומע מהקורא יוצא יד"ח מתורת שומע כעונה וכאילו קורא בעצמו. (ולענין שומע כעונה אין פגם בתערובת קול אחר). ויעויין "מקראי קדש" סימן יד.

2) דהכל הוא מכח הקורא וכו'. יסודו של מרן בזה הוא, שהעיקר הוא שהקול יבוא מכח בר חיובא, ובמקרא מגילה שהמצוה היא הקריאה, אפילו אם הקול של הקורא בא דרך מגביר-קול או סלפון יוצאים בזה יד"ח, כיון שסוף כל סוף בא מכח הקורא שהוא בר חיובא, וכל שבא מכח הקורא נחשב כקול ממש. ובוה נסתרו דברי המערערים על מקרא מגילה ע"י מגביר-קול או סלפון — משום שדרך הסלפון או המגביר-קול לא נשמע קול האדם אלא קול אחר שנתהווה מקולו, ודומה לתקליטים, אבל לפי האמור אינו דומה לתקליט שנפסק כח האדם ונעשה קול אחר, אבל במגביר-קול או סלפון, אפילו אם נאמר שלא נשמע קול האדם אלא קול אחר, מ"מ עדיין לא נפסק כח קול האדם, ולא נשמע הקול אלא כשהוא קורא, והכל בא מכח הקורא ונחשב כקולו ממש.

3) וא' שומע מרחוק וכו'. ולא ששמע קול הברה וכו'. עיין ט"ז (סימן תקפו ס"ק א) בשם הב"י דסיבת שומעו קול שופר או קול הברה תלוי בעומק הבור או בריחוק ממנו, ולפי"ז גם בתוקע בביהכ"ג ויש עומדים בחוץ קצת רחוק ממנו יש בזה ג"כ שייכות הבחנה לפי הריחוק מביהכ"ג, ויעיין שם ב"ביאור הלכה" דנראה מהט"ז דמפרש קול הברה קול חלוש, וקול הנשמע מחוץ לבנין ומרחוק אינו כ"כ חזק אבל לנענ"ד דקול הברה האמור לענין שופר פירושו "קול מעוררב" וכלישנא דגמרא מקמיה דליערב קליה וכו'. ומדברי "הלכות קטנות" אלו משמע דמפרש קול הברה כהט"ז וגדר הפסול של קול הברה הוא, דמשום ריחוק המקום אין הקול חזק כ"כ כמו קול שנשמע מקרוב, וזהו דקאמר ולא ששמע קול הברה היינו שלא היה קול אחר מעורב אלא קול ברור ומ"מ פסול משום ריחוק המקום, ופסול זה שייך ג"כ בקריאת המגילה, ומרן נקט כה"ביאור הלכה" וגדר הפסול הוא משום דמעורב בו קול אחר, לכן אין פסול זה רק בשופר ולא במגילה.

שו"ת מנחת אלעזר חלק ב סימן עב

נשאלתי להלכה למעשה אם יש לענות אמן אחר ברכת חבירו ששומע ע"י הטעלעפאן שהוא המכונה ששומע קול חבירו על ידה גם בריחוק הרבה פרסאות ונתהווה שבסעודת שמחה של חבירו הי' א' מברך בפה"ג שישמע חבירו ע"י הטעלעפאן ואומר לו לחיים ושאלו אם יש לענות אמן ע"ז וכן כששומע קדושה וברכו ע"י הטעלעפאן בריחוק מקומות בהרבה פרסאות אם מותר לענות כנז'. והנה בטוש"ע או"ח סי' נ"ה פסקין כריב"ל דאפי' מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהן שבשמים וכל השומע קול הש"ץ אפי' יחיד והוא בבית אחר יוכל לענות עמו אך הב"י כ' בשם מהר"י אבוהב בשם ירושלמי דדוקא אם אין טינוף מפסיק בהדי"י והוא דליכא עכו"ם מפסיק בהדי"י ובסעיף ט"ו הביא במחבר הך בסתם דיענה עמם אפי' בבית אחר והך דוהוא דליכא טינוף בהדי"י הביא רק בשם י"א ונמצא לכאן דהך דיעה ראשונה עיקר להלכה דיוכל לברך ואין נ"מ אם טינוף מפסיק מבחוץ בינותם או לא כיון דכתב הך דיעה דאסור כשטינוף מפסיק רק בשם י"א ודיעה ראשונה בסתם העיקר כראשונה כנודע הכלל בלשון מרן המחבר כמ"ש הש"ך ביו"ד בסי' רמ"ב ועיי' בפמ"ג בכללי הוראת או"ה ביו"ד בתחלתו אמנם כ' שם בפמ"ג בצ"ע דזהו רק כשמפורש במחבר שהדיעה הא' מפורש להיפוך מדיעה ב' משא"כ כשכותב המחבר דיעה א' ואין מפורש ההיפוך מדיעה ב' י"ל להחמיר כדיעה הב' היפוך מדיעה הא' ע"ש וא"כ ה"נ יש להחמיר כיון שבדיעה א' כ' רק בסתם דאפי' מחיצה של ברזל וכו' דכשיש עשרה במקום א' יוכלו לענות גם בבית אחר אבל לא מיירי אם יש טינוף בינותם כלל וא"כ אין מפורש בדיעה הא' להיפוך מדיעה הב' וא"כ אין לברך מספק לבטלה וכן שלא לענות אמן לבטלה מספק בכה"ג וא"כ כיון שלא ימלט שבריחוק מקום איזה פרסאות (שהקול הולך בהטעלעפאן דרך החוט הברזל הקבועה על הכלונסאות ואינו הולך תוך החוט ברזל דהחוט אינו חלול כלל והרי הוא כהולך על החוט וחוצה סביב לו) שלא יהי' בכל משך הלז שום צואה וא"כ אין לענות אמן או ברכו וקדושה והנה למיחש לעכו"ם באמצע הדרך בריחוק מקום כזה אף שעל הדרך יש שם בתי ע"ז וצלמים מ"מ י"ל דנחשוב בזה דרך הקרובה ביותר כמו גבי תחומין בשבת. [קונטרס שירי מנחה: ועיי' בשו"ת אבני נזר להגה"צ מסאכאטשוב ז"ל (חאו"ח סי' ל"ב)]: (וכבר כ' שם המג"א שזה היינו ע"ז מפסיק ולא נכרי העובד ע"ז ובדרישה כ' שלא יהי' כותי מפסיק וכנראה הוא ט"ס מהמעתיקים ומדפיסים ע"י בקורת הצענזריא שהי' כתוב עכו"ם במקום עבודה זרה ואח"כ סברו שזה כינוי לעכו"ם היינו איש נכרי (העובד כו"ם) וכתבו "כותי" במקום נכרי או עכו"ם אבל באמת אינו תלוי באיש נכרי רק בצלמי הע"ז ז"פ) ואף שהקול הולך דרך החוט ברזל כנז' מ"מ החוטי ברזל גם אם ילכו על דרך המלך בצדו מ"מ לא יעברו על צלמי ע"ז ממש (שנא' עי"ז שהע"ז מפסקת) ורק יעברו מצדו בריחוק וא"כ אין לחוש לע"ז. גם אזכיר כי לפלא בעיני שהב"י הביא בשם מהר"י אבוהב שכ' בשם רב אחא והוא דליכא טינוף מפסיק והוא דליכא עכו"ם מפסיק בהדי"י כך כתב בא"ח עכ"ל ובאמת באורחות חיים לא נמצא כלל זה שלא יהי' מפסיק טינוף או עכו"ם רק הביא (באורחות חיים בהל' קדיש אות ט') דעת הרמב"ן שצריך שיהיו עשרה במקום א' גם העונים ז"ז לא יענו כשהם בבית אחר שלא נפרץ לזה וכ"כ בשם גאון מי שביתו קרוב לביהכ"נ אעפ"י שחלונו פתוח ושומע קול ש"צ אינו רשאי לענות עמהם קדיש וקדושה עכ"ל באורחות חיים ולא כ' כלל מענין דאסור דוקא כשיש מפסיק טינוף או ע"ז שהביאו ממנו לשונו המהר"י אבוהב והב"י כנז'. עכ"פ כשמפסיק צואה באמצע גם אם נחמיר כדעת הי"א במחבר מ"מ הא פסקין בש"ע בה' ק"ש סי' ע"ט סעי' ג' דכשהיתה הצואה במקום גבוה עשרה או נמוך עשרה אז

מותר לקרות לדעת הרא"ש ולדעת הרשב"א דוקא כשאינו רואה אותה מ"מ כ' המג"א שם ס"ק ט' דבלילה או מעצים עיניו שרי לכ"ע וא"כ בנידון הטעלעפאן כשנחשוב הקול דרך החוטי ברזל למעלה על העמודים שהוא הרבה למעלה מעשרה גבוה באויר שם כשיש טינוף למטה וכיון שהעומד בבית ומדבר וכן השומע בבית אינם רואים כלל הצואה בדרך א"כ הוי מותר לכ"ע גם לדעת הרשב"א כיון דל"ש בזה ולא יראה ערות דבר שזהו עיקר טעם הרשב"א ע"ש והט"ז כתב שם דכשהצואה גבוה י"ט גם כשאינה למעלה במקום רחב ד' מ"מ נחשב רשות בפ"ע אך הב"ח והמ"א והא"ר כתבו דדוקא ברחב ד' שהוא מקום חשוב בפ"ע משום דבעינן הפסק בין הרשויות בהפסק דאורייתא היינו רשות דאו' אבל לא בכרמלית כדאמרינן בשבת דף פ' ופסקינן כרבה דדוקא כשיש חיוב חטאת ביניהם אז מחלק בין הרשויות (לענין להצטרף למלאכה דאורייתא בשבת להתחייב) אבל כרמלית לא ע"ש בא"ר ובמשבצות זהב ס"ק ג' העיר דבאמת יש לחלק בין העינים מ"מ ספק תורה הוי וצ"ע עכ"ד והיינו כונתו דבאמת י"ל דרק לענין חיוב שבת צריך חילוק רשות בשבת דאו' אבל לענין צואה למיחשב רשות בפ"ע י"ל דגם כרמלית הוי נחשב רשות בפ"ע וע"ז סיים דהוי ספק תורה הך דולא יראה בך ערות דבר. והתיינח התם אבל כשכל א' בביתו ופסקינן כריב"ל דאפי' מחיצת ברזל אין מפסקת וכו' ורק הביאו מהירושלמי שלא יהי' טינוף מפסיק מבחוץ אבל באמת אין רואה הצואה לא המברך ולא השומע בביתו והך חומרא שלא יהי' צואה מפסיק מבחוץ נ"ל דבודאי ל"ה רק דרבנן כיון דל"ש בזה ולא יראה בך ערות דבר וכיון דאינו רק דרבנן שפיר החילוק דהתם גבי חיוב חטאת במלאכת שבת ליחשב לשתי מלאכות צ"ל רק רשות דאו' ולא כרמלית דכרמלית אינו נחשב לגבי דאו' משא"כ לענין חומרא דרבנן א"כ נחשב גם רשות דרבנן שהוא כרמלית לרשות בפ"ע בכה"ג וכיון שם כשיש מפסיק צואה היא למטה על הארץ שהוא כרמלית על הרוב במדינתנו והחוטי ברזל המה למעלה באויר בודאי הוא רשות בפ"ע מדרבנן כיון דלמעלה אינו כרמלית עוד כדאמרינן בשבת דף ז' ע"א ובטשו"ע סי' שמ"ה והוי חילוק רשויות די לענין זה ולא נחשב צואה מפסיק עוד. והך דאמרי' בפסחים פ"ה ע"ב שאפי' מחיצה ברזל אינה מפסקת פירש"י שאין הפסק לפני המקום שהכל גלוי וידוע לפניו ואין סתימה לפניו עכ"ל"ה ומזה אפי' בריחוק הרבה פרסאות אם שומע קול חבריו ע"י הטעלעפאן מברך י"ל שיוכל לענות אמן או קדושה וברכו. והנה אין לומר דגם דכשעומד בביתו הסמוך לביהכ"נ ובביהכ"נ החלונות גבוהים למעלה מעשרה והמה פתוחים ועי"ז נשמע הקול לתוך ביתו רק שיש אשפה וצואה מפסיק מבחוץ וא"כ נאמר שמותר לענות בביתו כיון שהקול בא למעלה מעשרה ז"א דהחילוק מובן דהכא בבית קרוב מאן פליג לן דלא בא גם דרך מטה רק שלמעלה נשמע יותר אבל בחוטי הטעלעפאן שהקול נפסק מבחוץ בדרך הטבעי בפשיטות בפרט בדרך הרחוק רק שבכח חוטי הטעלעפאן למעלה לבד מוליך הקול בכח העלעקטרי ואין הקול כלל למטה מעשרה בדרך הילוכו בזה ע"כ י"ל דמותר כנזכר:

אמנם לענין שופר שנשאלתי אם יוצאין בשמיעתו ע"י הטעלעפאן. זה פשוט לע"ד דלא יצא. דלא עדיף מהתוקע לתוך הבור או לתוך הדות לאותן העומדים בחוץ אם קול שופר שמעו בלי קול הברה כלל יצאו ואם קול הברה שמעו עם קול שופר לא יצאו כמו שפירש"י בר"ה דף כ"ח ע"א ובש"ע סי' תקפ"ז וה"נ בא הקול ע"י הטעלעפאן מעורב לא כמו קול האיש שמדבר רק קולו כאוב וגם קול שופר ישתנה בודאי ויתערב כמו דרך הברת הטעלעפאן וז"פ:

אך זה י"ל לענין קידוש שבת ויו"ט דפסקינן בש"ע סי' רע"ג דאם קידש בביתו ושמע שכינו ושלחן ערוך גם לפני

שכינו יצא שכינו אם נתכוין שומע ומשמיע א"כ אם שומע ע"י הטעלעפאן ג"כ יוצא חבירו כששלחן ערוך לפניו גם אם הוא בריחוק הרבה פרסאות (מטעם שהזכרנו דלא מיקרי צואה מפסיק באמצע בכגון זה) אך בשבת ויו"ט ממילא אסור לדבר ע"י הטעלעפאן כמ"ש הגאון בשו"ת בית יצחק ח"ב מיו"ד במפתחות והגהות סי' ל"א משום דע"י סגירת זרם העלעקטערי נולד כח עלעקטערי בשבת וכן צריך להכות בפעמון וזהו משמיע קול בכלי ע"ש. - וכן לענין מגילה נשאלתי אם יוצא השומע מהקורא בטעלעפאן ומכל הצדדים שחתר השואל לא מצאתי לאסור. דבאמת במגילה לא פסל אם נתעבה קול הקורא בהברה בשמיעה בריחוק מקום וכיוצא וז"פ:

Rabbi Fink

שולחן ערוך אורח חיים הלכות חנוכה סימן תרפה סעיף ז

י"א שפרשת זכור ופרשת פרה אדומה חייבים לקראם מדאורייתא.

מגן אברהם סימן תרפה

בשל"ה האריך לצדד שפרש' פרה אינה דאורייתא וכ"כ הב"ח וכ"מ בתשובת מהרי"ל סי' קפ"ב וקס"ז שלא הזכיר אלא פרשת זכור ובת"ה סי' ק"ח כתב וז"ל באשר"י פ"ו דברכות כתב דעשה דאורייתא לקרות פרש' זכור בעשרה, ובתוספות שנ"ץ כתבו דאין שום קריאה דאורייתא רק פ' זכור, ובתו' הקצרות בברכות פ"ב פי' דפ' זכור ופ' פרה חייבים לקרותן מן התורה וכו' וכן בסמ"ק כתב מ"ע זכור את אשר עשה ואם כן צריך ליזהר יותר שישמעו קריאת פרשת זכור בי' ממקרא מגילה בזמנה אלא שהעולם לא זהירי בהכי עכ"ל ול"נ ליישב מנהג העולם דאטו מי כתיב בתורה שיקראו דוקא בשבת זה אלא שחכמים תקנו בשבת זו הואיל ושכיחי רבים בבה"כ וסמוך לפורים כדי לסמוך מעשה עמלק למעשה המן כמ"ש הלבוש וא"כ כששומע בפורים פרשת ויבא עמלק נמי זוכר מעשה עמלק ויוצא י"ח וכ"ה ברא"ם סי' ב' ומשום פ' פרה ס"ל דלא הוי מדאורייתא דבאמת אין טעם בקריאת' מדאורייתא וגם לא ידענא היכא רמיזא, ול"נ שהגירס' הנכונ' כמ"ש בחי' הרשב"א וז"ל והקשו שלא מצינו קריאת ס"ת מן התורה אא"כ יאמר רש"י שתהא קריאת הפרשיות כגון פרשת פרה ופרשת זכור וכיוצא בהן מן התורה ע"כ מ"מ כל אדם יהא זהיר וזריז במצו' לבוא למנין, ובמגלה דף י"ח משמע פשטא דתלמודא דפרשת זכור דאורייתא, ומשמע שם דה"ה בפ' ויבא עמלק יצא.

משנה ברורה סימן תרפה ס"ק טז

למקום שיש מנין וכו' - היינו אפילו יש לו ס"ת בביתו אלא שאין לו מנין בביתו ואפילו אם נאמר דמנין לפרשה זכור הוא מדרבנן בעלמא עכ"פ עיקר קריאת זכור הוא דאורייתא והנה בתרומת הדשן כתב דשמיעת קריאת פ' זכור בעשרה עדיף יותר ממקרא מגילה בצבור שמקרא מגילה לדעת רוב הפוסקים סגי בזמנו ביחיד וע"כ אם א"א לו לקיים שניהם יראה לקיים קריאת פ' זכור בצבור אבל המ"א מצדד דטוב יותר שיבוא למקום שקורין המגילה בצבור ופרשת זכור יוצא ע"פ הדחק במה שישמע הקריאה בפורים פרשת ויבוא עמלק דבזה נמי זוכר מעשה עמלק ויוצא י"ח ור"ל דיוצא מדאורייתא והנה למאי דקי"ל לעיל בסימן ס' דמצות צריכות כונה יהיה צריך בעת שמיעת פרשה זו לכיון לצאת בזה מ"ע של זכור אבל לענ"ד עיקר דינו של המ"א צ"ע דהא כתיב בתורה זכור את אשר עשה וגו' אשר קרך בדרך ויזנב בך וגו' תמחה וגו' והכונה שלא לשכוח מה שעשה לנו עמלק ונספר זה לבנינו ולדורותינו לומר להם כך עשה לנו הרשע ולכך נצטוינו למחות את שמו כמו שכתב הרמב"ן בביאורו וזה לא נזכר בפרשת ויבא עמלק:

ערוך השולחן אורח חיים סימן תרפה סעיף ה

בשבת שנייה שקודם פורים קורין פרשת זכור והרבה פוסקים סוברים שפרשת זכור הוי דאורייתא כלומר דמן התורה הוי חיוב לקרות פרשת מחיית עמלק פעם אחת בשנה אך בימי מרדכי ואסתר קבעו החיוב על שבת שלפני פורים כדי להסמיך מחיית עמלק למפלת המן כמ"ש וכתוב [אסתר ט, כח] והימים האלה נזכרים ונעשים צריך להקדים זכירה דעמלק לעשייה דמצות פורים ויש מי שאומר דיוצאין מן התורה גם בקריאה דפורים בפרשת ויבא עמלק [מג"א ס"ו זה] ולענ"ד אינו כן שהרי הרמב"ם בספר המצות בעשין קפ"ח כתב שצונו להכרית זרע עמלק וכו' ובמצוה קפ"ט כתב שצונו לזכור מה שעשה לנו עמלק ע"ש וזה נזכר רק בפרשה זכור זכור את אשר עשה לך עמלק וגו' והיה בהניח וגו' תמחה וגו' אבל בויבא עמלק לא כתיבא מצות זכירה לכלל ישראל ולא מצות מחייה דשם כתיב [שמות יז, יד] כי מחה אמחה וגו' אבל לא כתיב תמחה שאנחנו מחוייבים לעשות כן וגם במגילה [י"ח.ה] משמע להדיא דעיקר חיובא היא בזכור דתניא זכור יכול בלב ת"ל לא תשכח הרי שכחת הלב אמור הא מה אני מקיים זכור בפה ע"ש אלמא דחיובא היא רק בפרשה זכור מיהו זהו וודאי כשקראה בתורה בפרשה תצא דיצא מדאורייתא אבל מתקנתא דרבנן דווקא קודם פורים וההפטרה של פרשת זכור היא בשמואל [א' טו] כה אמר ד' צבאות פקדתי את אשר עשה עמלק וגו' עד גבעת שאול ויש מתחילין פסוק קודם ויאמר שמואל אל שאול מפני שהיא ראש הפרשה:

שו"ת אגרות משה אורח חיים חלק ב סימן קח

בקריאת המגילה ע"י מיקראפאן /מיקרופון/ מע"כ הרב הגאון המפורסם מוהר"ר חיים דובער גינזבערג שליט"א הגאב"ד וואנקאווער.

הנה בדבר קריאת המגילה ע"י מיקראפאן קשה לומר בזה הלכה ברורה כי לא נתברר כראוי איך נשמע ע"י זה ע"י אנשים הראוי לסמוך עליהם. ולכן אין ראוי לקרא המגילה שישמעו ע"י המיקראפאן ועד עתה כמדומני שלא נשאלתי על זה לומר בזה הלכה ואיני זוכר כלל מה שכותב כתר"ה בשם רב צעיר אחד שאמרתי שאין למחות בידם.

אבל מה שפשיטא ליה לכתר"ה שאין יוצאין בשמיעה ע"י מיקראפאן מטעם שהוא כמו ששומע מאינו בר חיובא לפ"מ דאומרים המומחים בטיבו של מיקראפאן שלא מוציא ממש הקול של האדם המדבר אלא הד הברה בעלמא, ולא דק כתר"ה בלשונו דאין שייך זה לקול הברה שבמתני' דר"ה דף כ"ז שהרי הכא נשמע קול חזק ובריא אך כוונת כתר"ה היא שאומרים שנשמע קול אחר שנברא מקולו ולכן שייך דמיונו לנשמע מלאו בר חיובא דקול הברה לא שייך ללאו בר חיובא, הנה לדידי מספקא טובא אף אם נימא שהאמת כאמירת המומחים שלא נשמע קול האדם אלא קול אחר שנעשה מקולו, מטעם שכיון שעכ"פ רק כשהוא קורא נשמע הקול יש להחשיב זה כשמיעת קולו ממש דהרי כל זה שנשמע עושה קולו ממש. ומנין לנו עצם כח השמיעה איך הוא שאולי הוא ג"כ באופן זה שנברא איזה דבר באויר ומגיע לאזנו. וכן מסתבר לפי מה שאומרים חכמי הטבע שהקול יש לו הלך עד האזן וגם יש קצת שיהוי זמן בהלכו, ומ"מ נחשב שהוא קול האדם לכן אפשר שגם הקול שנעשה בהמיקראפאן בעת שמדבר ששומעין אותו הוא נחשב קולו ממש וכן הא יותר מסתבר. וגם לא ברור הדבר מה שאומרים שהוא קול אחר.

ומטעם זה אפשר אין למחות ביד אלו שרוצים לקרא המגילה ע"י המיקראפאן מצד ההלכה. וקלקול למצות אחרות שהוא לשופר וקריאת התורה בשבת וי"ט אי אפשר לבא מזה דהא אסור לדבר במיקראפאן בשבת ויום טוב ובמצות דבור שבחול אם ג"כ יקראו במיקראפאן הא אם אין למחות במגילה כ"ש באלו.

אך מ"מ כיון שלא ברור להיתר והוא ענין חדש, בכלל יש למחות כדי למונעם מלרדוף אחרי חדשות אחרות שלהוטים בזה במדינות אלו כמו שכותב כתר"ה. ידידו מוקירו, משה פיינשטיין.

שו"ת מנחת שלמה חלק א סימן ט

בדבר השימוש במיקרופון טלפון ורמקול בימות החול לצורך תפילה בבית הכנסת ודינם לענין שבת וי"ט ובדבר עריכת שעון בשבת וי"ט

לפני דברי ההלכה שבמאמר זה אקדים בקצרה אופן מעשיהם של שלושת המכשירים הנזכרים למעלה, ואף שנמצאים מינים שונים עם כל זאת העיקר שבהם הוא אחד ושווה בכולם. ולדוגמא נדבר כאן רק מסוג אחד. /הערת המחבר/ +בזמן האחרון נתחדשו עוד סוגים שונים והנני להדגיש שמאמר זה נכתב רק לאותם הסוגים אשר קול המדבר לא מייצר שום זרם רק עושה בדיבורו שינויים קלים בעצמת הזרם שהמכשיר מקבל ממקור של זרם הבא מבחוץ. כמו כן יש היום מגבירי קול טרנזיסטורים אשר לגמרי אין בהן שום הדלקה וכבוי. גם יש כאלה שהם מאד משוכללים באופן שאין צורך וגם אין רגילים כלל שיד אדם תטפל בהם ולפקח עליהם בשעה שמשתמשים בהם להשמעת קול. +

מיקרופון - קולט גלי קול והופך אותם לזרמים חשמליים. השינויים בזרם עם הזמן וכן עצמת הזרם אופייניים לקולות שנקלטו ע"י המיקרופון. המיקרופון בנוי מקופסת פח שהמכסה עשוי עפ"י רוב מפח דק וגמיש הנוח לקבל השפעה מגלי קול. מכסה זה הנקרא "ממברנה" מהודק לגרגרי פחם הנמצאים תוך קופסת פח. דרך הממברנה והפחם עובר זרם מסוללה חשמלית או מן הרשת, והיות שהפחם הוא מוביל טוב והזרם עובר בו בנקל, לכן כשהגרגרים צפופים ונלחצים יפה אחד אל השני כח הזרם אז חזק, ואם הם נוגעים זה בזה רק באופן רפה אז הזרם הוא מעט וכחו חלש. זעזועי הזרם מן המיקרופון מוגברים עפ"י רוב במגביר אלקטרוני ומועברים למרחקים בעזרת חוטים (כמו בטלפון) או באופן אלחוטי (למשל ברדיו). כך הם מגיעים למכשיר הקולט המכיל "אזניה" או רם קול ההופך את זעזועי הזרם בחזרה לקולות. עיקרו של הרם - קול (או האזניה) הוא שהוא מכיל סליל המקיף ברזל וזה הופך למגנט כשעובר בסליל זרם. המגנט מושך אליו ממברנה של פח דק וגמיש. כח המשיכה של המגנט תלוי במידת הזרם העובר בסליל, כאשר הזרם חזק משיכת הממברנה חזקה, וכשהוא מקבל זרם חלש גם כח המגנטיות שבו חלש.

בשעה שאדם מדבר או מנגן בקרבת מיקרופון הוא מזעזע בקולו את האויר שמסביבו ויוצר בו גלי קול בהתאם לגלי הקול שהשמיע. גלי הקול כשהם מגיעים לממברנה של המיקרופון מזעזעים אותה - כדוגמת התוף שבאוזן האדם -

מובן הדבר שע"י הזעזועים משתנה חליפות צפיפות הפחם בהתאם לכח הלחץ שהממברנה מזדעזעת ונלחצת על הפחם. ולפי האמור קודם יוצא שהשינויים הללו משנים גם את כח הזרם והוא פעם חזק ופעם חלש בהתאם לזעזועים של קול המדבר והמנגן. גם מובן הדבר כי ע"י זה שהזרם משתנה חליפות פעם יגדל ופעם יקטן, הרי הוא גורר אחריו שגם כח המשיכה של המגנט ישתנה חליפות וימשוך אליו את הממברנה פעם חזק ופעם חלש, ונמצא שאף גם ממברנה זו של המכשיר הקולט תתנדנד ממש כאותן התנודות שזעזועי הקול גרמו להניד את הממברנה של המיקרופון, והריהי מזעזעת את האויר שמסביבה ממש כאותם הזעזועים שנעשו בתחילה ע"י מיתרי קול האדם המדבר בקרבת המיקרופון, והקול נשמע משום כך כאילו הוא יוצא ממש מפי המדבר.

הרם - קול שונה מהאזניה בכך שניתן להעביר דרכו זרמים יותר חזקים ולגרום זעזועים חזקים של הממברנה. אל הממברנה ברם - קול מחובר בדרך כלל גם משטח פלסטי (או עשוי מקרטון) די גדול המזדעזע עם הממברנה וכך מזעזע הרם - קול בחזקה את האויר שבסביבתו ונשמעים קולות חזקים. כדי להפעיל כהלכה את הרם - קול יש צורך להגביר לפני כן (במגביר אלקטרוני) את הזעזועים המגיעים מהמיקרופון. נמצא שאף לוח הרם - קול מרעיד את האויר שמסביבו ויוצר בו גלי קול בדיוק כאותם הגלים שנעשו בתחילה ע"י מיתרי קול האדם, אך יותר חזק. במגביר של הרם - קול יש מווסת (רגולטור) שבעזרתו ניתן לשנות את ההגברה, וכך להתאים את עצמת הקולות למדה הדרושה.

א. אחרי כל התיאור האמור לעיל נראה שהשומע קול שופר או מקרא מגלה ע"י טלפון או רם - קול (אף אם לא נאמר שהקול משתנה קצת ולענין שופר דינו כתוקע לתוך הבור או דות) לא יצא כלל ידי חובתו, משום דדוקא כשרושם שמיעת האוזן נעשה באופן ישר ע"י קול השופר שמזעזע את האויר ויוצר בו גלי קול אז חשיב כשומע קול שופר, משא"כ כשהאוזן שומעת רק תנודות של ממברנה אף על פי שגם אותן התנודות יוצרות באויר גלי קול ממש כדוגמת קול השופר אפי"ה מסתבר שרק קול תנודות ממברנה הוא שומע ולא קול שופר, וכמו שהשומע קול שופר מתוך תקליט של גראמפון, אף על פי שתנועת המחט בתוך התקליט מרעידה את הממברנה שעל גביו ויוצרת גלי קול ממש כקול השופר שהשאיר את רישומו בתוך התקליט, אפילו הכי פשוט הוא שלא יצא כלל ידי חובת השופר, הואיל והוא שומע עכשיו רק קול ממברנה מן התקליט ולא קול שופר, ה"נ גם כאן רק קול ממברנה שמע ולא קול שופר (יודע אני שיש לחלק מגראמפון דשאני התם, שהקול אינו נוצר כלל עכשיו ברגע זה ע"י אדם, עכ"ז הבאתי דבר זה לדוגמא כדי להסביר בכך את כוונתי, מכיון שלאמיתו של דבר שווים הם, ואין שום סברא לחלק ביניהם הואיל וגם בטלפון קול האדם חולף ונעלם ונהפך רק לזרם משתנה, ולדינא לא איכפת לן כלל בין אם ההפסק שבינתיים הוא זמן מרובה או מועט) כיון שקול האדם או השופר רק משנה זרם אבל הקול עצמו כבר עבר ובטל מן העולם לכן אף שבין רגע היה ובין רגע אבד וחישי מהר חוזר ונוצר שוב, מ"מ כיון שבינתיים חלף ונעלם הקול הנשמע לבסוף הוא רק קול תנודות מכניות של הממברנה הנעשה אך ורק ע"י זרם משתנה ולא ע"י שופר, מסתבר דאין זה חשוב כלל קול שופר כי אם קול תנודות ממברנה.

והתינח אם המיקרופון והרם - קול היו רק מגבירים או מרכזים את קול האדם שיהא נשמע גם למרחקים, כעין

אפרכסת או צנור חלול וכדומה אפשר דאז היה שפיר נחשב כאילו שומעים ממש את קול האדם, /הערת המחבר/ +ידידי חכים ורבי פרופ' אברהם הלפרין נ"י העיר לי שגם באפרכסת מוגברים הקולות ע"י זה שהדפנות של האפרכסת מזדעזעים ע"י קול האדם והם חוזרים ומזעזעים אח"כ את האויר. וכיון שכן אפשר דאף התוקע תוך אפרכסת חשיב כתוקע לתוך הבור או לתוך הדות. + אבל למעשה אינו כן וכמו שאמרנו, שהחוט היוצא מן המיקרופון מוליך רק זרם משתנה של חשמל הגורם בסופו להניד את הממברנה הנותנת את הקול באותן התנודות של ממברנת המיקרופון ועל ידי זה נוצר הקול, אבל טעות גדולה היא לחשוב שהחוטים מוליכים ממש את הקול כמו שהם מוליכים זרם, ואלמלי היה שם לבסוף מנורת חשמל ולא מגנט עם ממברנה, אפשר שקול האדם היה גורם רק לשנות את האור ותו לא מידי. ולכן תמה אני מאד על כמה מגדולי הרבנים שהתירו לשמוע מקרא מגילה דרך מגביר קול ואיך לא שמו לבם לדבר זה שרק קול תנודות של ממברנה שומעים ולא קול מקרא מגילה של אדם (מצטער אני שלפי זה נמצא שהאנשים אשר אזנם כבדה משמוע ומשתמשים במכשיר של מיקרופון וטלפון קטן לקרב את קול המדבר לאזנם שלפי"ז אינם יוצאים כלל חובת שופר ומקרא מגילה וכדומה. ועכ"פ אינם רשאים לברך על שמיעה זו כיון שאף גם הם שומעים רק קול תנודות של ממברנה /הערת המחבר/ +כתבנו במקום אחר דאפשר שמותר לצאת בשבת לרה"ר עם מכשיר כזה ולא חשיב כמשא משום דהו"ל כקמיע מומחה כיון שבלא שום מעשה יש לו ע"י זה אוזן לשמוע. ומסתבר דאף שאין זה דרך סגולה מ"מ אם זה מועיל בדרך הטבע כ"ש דעדיף טפי כיון שעיקר הטעם הוא משום דתכשיט הוא לו כאחד ממלבושיו, ולכן כמו שמותר לצאת בהם לרה"ר בקמיע לשמוע ה"ה נמי דשרי במכשיר. וכן כתבו גדולי עולם לענין משקפיים דטעמא דשרי לצאת בהם לרה"ר הוא משום דחשיב כקמיע מומחה (ראה במנחת שבת סי' פ"ד אות ו') ועיין ברש"ש למס' שבת דף ס"ב שמצדד לומר דהיתר קמיע הוא רק למי שיש לו חולי משא"כ להעביר ריח רע אסור מפני שאין בזה חולי (לענ"ד דבריו תמוהים מכמה מקומות ואף הוא עצמו חזר מזה) מ"מ נראה דמי שאזנו כבדה משמוע חשיב נמי כחולה, ואף שהמכשיר אינו מרפא מ"מ הו"ל כקמיע מומחה לשמוע. ואף שגם המאירי כתב שם דטעמא דאסור מפני שזה לא מרפא רק מעביר את הריח, מ"מ נראה דמה שהמכשיר מקרב לאזניו את קול המדבר ושומע עדיף טפי מהעברת ריח ע"י דבר אחר. גם עיקר דברי המאירי צ"ע מאי נ"מ אם זה מרפא או לא סו"ס הו"ל כאחד ממלבושיו אשר גם הם רק מגינים ולא מרפאים ועיין גם במשנ"ב סי' ש"א ס"ק ק"ח דאפי' אם אינו מרפא אלא מגין מצער ג"כ מותר, וגם מאי שנא מאבן תקומה שלא תפיל דשרי גם לפני שנתעברה או קשר שעושין שלא תשלוט עין רעה, ועיין בכף החיים סי' ש"א אות קל"ה שמתיר לצאת עם עשב הנקרא פיגם בשבת משום רפואה מעין רעה וכישוף, ומסתבר דכמו שמותר להגן עצמו מעין רעה בשעה שאנשים רואים אותו כך גם מותר לצאת במכשיר כדי לשמוע בשעה שמדברים אליו. ואין לומר שההיתר של קמיע הוא רק להציל מצער הגוף, כיון שלא נזכר להדיא הך כללא, ותו דחסרון שמיעה חשיב נמי כצער הגוף וכמאמרם חירשו נותן לו דמי כולו. וגם מסתבר דכמו שחיגר מותר לילך בשבת עם מקל מפני שזה כרגלו כך גם המכשיר הזה הוא כאזנו. אך א"כ יהא מותר מעיקר הדין לצאת בשבת עם מטריה לרה"ר כשהיא פתוחה מערב שבת מפני שזה כקמיע להגן על גופו מפני הגשמים או השמש, שהרי ההיתר של קמיע אינו דוקא כשלו בשו תמיד ואינו מסירו ממנו כמבואר בכמה מקומות, וגם מותר לצאת בשבת אפי' בקמיע שרק אוחזין ביד ואינו לובשו על גופו (עיין בנהר שלום סי' ש"א סק"ו ובשפ"א דף ס"א ע"ב אהא דאמרו שם דנקיט לי' בידי' ובמשנ"ב

סי' ש"א בשעה"צ ס"ק ע"א), וכמו כן צ"ע שיהא מותר לצאת ברה"ר עם מקל או רובה ביד במקום שיש פחד מפני שבזה הוא מטיל אימה גם בלי שום מעשה והו"ל כקמיע מומחה כיון שרואים בחוש שזה מציל ומועיל. אך אפשר דדוקא תכשיט או קמיע משוינן למלבוש הואיל וצריך רק ללבוש אין צריך לעשות בהם שום מעשה ודומה שפיר למלבוש, משא"כ מקל ורובה כיון שעיקר התועלת מהם הוא מפני שאפשר לעשות בהם מעשה לא דמי למלבוש, וכן המכשיר הנ"ל אף שהאדם אינו צריך לעשות בו מעשה מ"מ הואיל ובגוף המכשיר נעשין בו שינויים חשמליים לכן אפשר דחלוק הוא ממשקפיים שדומה יותר למלבוש. ברם אם ננקוט שזה מותר או בכה"ג שמשתמש עם המכשיר בבית או במקום שיש עירוב, נלענ"ד דאפי' אם יש בתוך המכשיר מנורה קטנטנה אפי"ה אינו חשיב כמטלטל נר דולק בשבת, שהרי מסתבר דאין המכשיר כולו נעשה בסיס לנר הדולק ולכן שפיר מותר לטלטל בשבת ואין זה חשיב מוקצה. + והרי זה דומה למה שמסתפק ההלכות קטנות בח"ב סי' פ"ב בעדים שראו עובר עבירה בתוך מה שנצטייר במראה של זכוכית לבנה והכירו הכל בפירוש, וכתב שהוא דומה למ"ש בגמ' ר"ה כ"ד א' דראיה במים או בעששית לאו ראה היא כלל. ועיין באו"ח סי' תכ"ו בבאה"ט סק"א שכתב כן גם לענין קידוש לבנה. ועיין גם בתשו' שבות יעקב ח"א סי' קכ"ו שהאר"י בכע"ז לענין כמה דברים, והיינו משום דבאופן כזה אין רואים ממש את גוף הדבר (אף על גב שרבים כתבו כן גם לענין תפלה ות"ת דלא חשיב ממש כרואה ערוה, מ"מ כפי ששמעתי ממומחים נראה דאין זה כ"כ פשוט ולדבריהם אף גם זה חשיב ממש כרואה את גוף הדבר ורק לענין עדות החודש אמרו בגמ' דאין זו עדות), וא"כ אף שאין דומה שמיעה לראיה מ"מ קל וחומר הוא לנד"ד שאין שומעים כלל קול אדם כי אם קול תנודות של ממברנה אשר היא מחקה ממש את מיתרי הקול של האדם.

ואף על פי שהתנודות והזעזועים נעשים ממש ע"י מיתרי קול האדם ונמצא שתחלתם וסופם גלי קול, אפי"ה מנין לומר שגם תנודות ממברנה שנוצרות ע"י דיבורו של אדם דאף גם הן תחשבה משום כך כקול אדם. וגם נראה דק"ו הוא ממ"ש הב"י באו"ח סי' נ"ה ס"כ שהשומע בבית קדיש אין לו לענות אם יש באמצע מקום מטונף, והיינו משום דכיון שיש דבר המפסיק בין המברך והשומע, בטל גם היחס שביניהם. וא"כ אף שנחלקו בזה גדולי האחרונים אי קיי"ל הכי לדינא או לא, מ"מ נראה דשאני התם שגם במקום המטונף שפיר נשמע הקול אלא ששם אסור לענות, משא"כ הכא שלגמרי נפסק ונעלם הקול ונהפך רק לגלי זרם שאין אוזן אדם יכולה כלל לשומעם מפני שבתוך החוט אינם כלל גלי קול כל זמן שאינם מתהפכים לבסוף ע"י מגנט וממברנה לגלי קול, בכה"ג שפיר מסתבר דלכו"ע בטל שפיר היחס שבין השומע ובין הקורא והתוקע. ועיין בהלק"ט ח"ב סי' רע"ו שנשאל: היו יושבין במערה וקורין את המגלה ואחד שומע מרחוק הבת קול וכן בשופר אם יצא, ולא ששמע קול הברה אלא בת קול ברור. תשובה: אפשר דכיון דבעינן שומע ומשמיע ואותו בת קול שנעקר ונצטייר באויר ופורח אין לו עוד קשר עם המשמיע ולא יצא עכ"ל. ואף שלא זכיתי להבין כוונת הדברים עכ"פ ק"ו הוא לנד"ד דודאי לא יצא כלל ידי חובה. ראה באו"ח החדש סי' תרפ"ט אות ב' ובס' מערכי לב להגרי"ל צירלזון הי"ד בסי' ה' ובהשמטות.

והן אמנם שאם היתה נעשית בסופו אחת מהמלאכות האסורות כמו הדלקה, כבוי וכדומה, ודאי שכל הנעשה מתייחס שפיר להאדם המדבר, וממילא שאף גם כאן אותן תנודות הממברנה שיוצרות גלי קול ג"כ מתייחסות שפיר אל האדם המדבר, מ"מ לענין נד"ד נלענ"ד דאיכא לדמויי' הך מלתא לאדם התוקע שופר או קורא מגלה ע"י זה

שלוחץ באצבע על כפתור חשמלי וגורם בכך להשמיע קול שופר ומגילה ממש כקולו של אדם תוקע או קורא, דפשוט הוא דלאו כלום הוא הואיל והשמיעה צריכה להיות רק ממיתרי הקול ולא מן האצבע, וה"נ גם כאן אף אם קול האדם היה מרעיד באופן ישר ממברנה שמשמעת קול למרחקים ג"כ מסופקני אי הוה חשבינן ליה ממש כקול אדם, וכ"ש הכא שקול האדם המדבר נפסק ונעלם לגמרי מן העולם אלא שבקולו גרם רק לשנות אנרגיה חשמלית הגורם לבסוף באופן מכני לזעזע ממברנה ע"י מגנט כוגמת /כדוגמת/ הזעזועים שעשה בתחילה במיתרי הקול, וכיון שכן מסתבר דאין זה חשוב כלל כשומע קול אדם. ואפילו לענין עדות יש להסתפק כיון שגזיה"כ הוא דבעינן דוקא "מפיהם" אפשר שאם שמעו בי"ד את העדות ע"י מכשיר כזה שהופך בתחלה גלי הקול לגלי חשמל וחוזר תיכף ומהפך אותם שוב לגלי קול ע"י תנודות ממברנה, דאפשר שאף אם העד עומד ממש לפני הדיינים והם רואים אותו בפניו איך שהוא עומד ומדבר בפיו, דאפי"ה אמרינן שהדיינים אינם שומעים כלל את העדות מפי עד כי אם מפי ממברנה, ואף על גב דמה שאין שומעין עדות מפי מתורגמן הוא רק משום חשש שהוא משנה את דברי העדים משא"כ הכא, שאני התם שהדיינים שומעים ממש את העדות מפי העדים רק אינם מבינים ולכן שפיר מהני מתורגמן.

גם ראיתי במצודת דוד להרב פלדמן שכתב בקצור שו"ע הל' מגילה: "וכן אם רשאי לענות אמן אחר ברכת חברו ששומע ע"י הטלפון, עיין שו"ת מנחת אליעזר ועוד אחרונים שדברו מזה". ולפי הדברים שאמרנו נראה שיש לשמיעה זו דין הנפת סודרים שהיתה באלכסנדריא של מצרים דחשיב רק כיודע באיזו ברכה הש"צ עומד ולא יותר, וכיון שכן נראה שאין לענות כלל אמן על ברכה שהוא מחוייב לצאת בה, ואף גם ברכה שאין השומע מחוייב לצאת ידי חובתה ג"כ אפשר דרק אם עומד בבית הכנסת או אפי' סמוך לו ושומע חזרת הש"ץ או שאר ברכות ע"י רם קול אז שפיר נגרר אחר הצבור ועונה אמן מידי דהוי אאלכסנדריה של מצרים, משא"כ כשעומד רחוק ושומע ע"י טלפון נלענ"ד שאין לענות כלל אמן על שום ברכה ודינו כעונה אמן לבטלה, הואיל והוא שומע את הברכה רק ממברנה ולא מפי אדם, וכמו"ש כמה פעמים שע"י תנודות הממברנה חשוב רק כיודע לכיון את הרגע שהאדם עומד ע"י המיקרופון ומברך (וגם זה לא תמיד כי יתכן שזה כבר נשמע מתקליט), וכיון שכך מסתבר דבכה"ג שהוא עומד רחוק ואין לו שום צירוף עם המברך דאין לענות אמן על ברכה זו.

וקל וחומר הוא לפי"ז שהשומע קול שופר, מקרא מגלה או סתם ברכה ע"י רדיו שאינו עושה כלל שום מצוה וגם אינו רשאי לענות אמן אחר המברך, כי הקול היוצא מהממברנה של מקלט הרדיו איננו כלל קול התוקע או המדבר אלא גם כאן רק הממברנה עצמה היא המדברת ונמצא שרק קולות עץ ואבן הוא שומע ולא קול אדם. ואדרבא רדיו עוד יותר גרוע מרם - קול וטלפון, כי חוץ מזה שהמיקרופון הקולט את קול האדם מוליך למשדר רק זרמים משתנים כמו בטלפון, אף גם זה יש כאן שהם אינם הולכים כלל ישר אל המגנט שבמקלט הרדיו אלא בתחלה הם נישאים על גלי הרדיו היוצאים מהמשדר אשר ירוצו באותה המהירות של האור והם ממלאים כאן את התפקיד שהחוטמים עושים בטלפון, ורק אח"כ ע"י כמה מיני מכשירים מצליחים להפעיל את המגנט שבתוך המקלט שיקבל השפעתו רק מהזרם המשתנה שבא מהמיקרופון ולא מהגלים האלקטרומגנטיים היוצאים מהמשדר, ומשום כך אף גם ברדיו מושך המגנט את הממברנה ועושה בה זעזועים בדיוק כאותם הזעזועים שנעשו בתחלה בממברנה של המיקרופון.

קצור הדברים הוא שאין להשתמש בביהכ"נ לצרכי תפילה במיקרופון ורם - קול, היות שהדבר הזה נחשב רק כהנפת סודרים שהיתה באלכסנדריה של מצרים לדעת היכן החזן עומד בתפלתו, אבל אי אפשר כלל לצאת בשמיעה זו בשום דבר שחייבים לשמוע מפי אדם. ואף שיודע אני שרבים יתמהו על כך וכמו זר יהיה דבר זה בעיניהם, עם כל זאת האמת הוא כדברינו, וברור הוא בעיני שזה מוזר רק לאלה שאינם יודעים כלל מה טיבם של המכשירים האלה (וחושבים מחשבות הבל שחוטי הטלפון או גלי הרדיו מוליכים ממש את קול האדם. וכדי להוציא מלבם טעות זו הארכתי מאד בביאור הדברים) אבל לא ליודעים את האמת, כי בדברי בזה עם מביני מדע ויודעים בהלכה כולם הסכימו לי. /הערת המחבר/ +לאחר שכבר נדפס מאמר זה נזדמן לי לדבר עם מרן בעל החזו"א זצ"ל ואמר לי שלדעתו אין זה כ"כ פשוט, ויתכן דכיון שהקול הנשמע נוצר ע"י המדבר וגם הקול נשמע מיד כדרך המדברים "אפשר" דגם זה חשיב כשומע ממש מפי המדבר או התוקע, וכמדומה לי שצריכים לומר לפי"ז דמה שאמרו בגמ' אם קול הברה שמע לא יצא, היינו מפני שקול הברה נשמע קצת לאחר קול האדם משא"כ בטלפון ורם - קול, ולענ"ד הוא חידוש גדול מאד ואין אני מבין אותו. +

שו"ת מנחת אלעזר חלק ב סימן עב

נשאלתי להלכה למעשה אם יש לענות אמן אחר ברכת חבירו ששומע ע"י הטעלעפאן שהוא המכונה ששומע קול חבירו על ידה גם בריחוק הרבה פרסאות ונתהווה שבסעודת שמחה של חבירו הי' א' מברך בפה"ג שישמע חבירו ע"י הטעלעפאן ואומר לו לחיים ושאלו אם יש לענות אמן ע"ז וכן כששומע קדושה וברכו ע"י הטעלעפאן בריחוק מקומות בהרבה פרסאות אם מותר לענות כנז'. והנה בטוש"ע או"ח סי' נ"ה פסקינן כריב"ל דאפי' מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהן שבשמים וכל השומע קול הש"ץ אפי' יחיד והוא בבית אחר יוכל לענות עמו אך הב"י כ' בשם מהר"י אבוהב בשם ירושלמי דדוקא אם אין טינוף מפסיק בהדי"י והוא דליכא עכו"ם מפסיק בהדי"י ובסעיף ט"ו הביא במחבר הך בסתם דיענה עמם אפי' בבית אחר והך דוהוא דליכא טינוף בהדי"י הביא רק בשם י"א ונמצא לכאז' דהך דיעה ראשונה עיקר להלכה דיוכל לברך ואין נ"מ אם טינוף מפסיק מבחוץ בינותם או לא כיון דכתב הך דיעה דאסור כשטינוף מפסיק רק בשם י"א ודיעה ראשונה בסתם העיקר כראשונה כנודע הכלל בלשון מרן המחבר כמ"ש הש"ך ביו"ד בסי' רמ"ב ועיי' בפמ"ג בכללי הוראת או"ה ביו"ד בתחלתו אמנם כ' שם בפמ"ג בצ"ע דזהו רק כשמפורש במחבר שהדיעה הא' מפורש להיפוך מדיעה ב' משא"כ כשכותב המחבר דיעה א' ואין מפורש ההיפוך מדיעה ב' י"ל להחמיר כדיעה הב' היפוך מדיעה הא' ע"ש וא"כ ה"נ יש להחמיר כיון שבדיעה א' כ' רק בסתם דאפי' מחיצה של ברזל וכו' דכשיש עשרה במקום א' יוכלו לענות גם בבית אחר אבל לא מיירי אם יש טינוף בינותם כלל וא"כ אין מפורש בדיעה הא' להיפוך מדיעה הב' וא"כ אין לברך מספק לבטלה וכן שלא לענות אמן לבטלה מספק בכה"ג וא"כ כיון שלא ימלט שבריחוק מקום איזה פרסאות (שהקול הולך בהטעלעפאן דרך החוט הברזל הקבועה על הכלונסאות ואינו הולך תוך החוט ברזל דהחוט אינו חלול כלל והרי הוא כהולך על החוט וחוצה סביב לו) שלא יהי' בכל משך הלז שום צואה וא"כ אין לענות אמן או ברכו וקדושה והנה למיחש לעכו"ם באמצע הדרך בריחוק מקום כזה אף שעל הדרך יש שם בתי ע"ז וצלמים מ"מ י"ל דנחשוב בזה דרך הקרובה

ביותר כמו גבי תחומין בשבת. [קונטרס שירי מנחה: ועיי' בשו"ת אבני נזר להגה"צ מסאכאטשוב ז"ל (חאו"ח סי' ל"ב)]: (וכבר כ' שם המג"א שזה היינו ע"ז מפסיק ולא נכרי העובד ע"ז ובדרישה כ' שלא יהי' כותי מפסיק וכנראה הוא ט"ס מהמעתיקים ומדפיסים ע"י בקורת הצענזריא שהי' כתוב עכו"ם במקום עבודה זרה ואח"כ סברו שזהו כינוי לעכו"ם היינו איש נכרי (העובד כו"ם) וכתבו "כותי" במקום נכרי או עכו"ם אבל באמת אינו תלוי באיש נכרי רק בצלמי הע"ז וז"פ) ואף שהקול הולך דרך החוט ברזל כנז' מ"מ החוטי ברזל גם אם ילכו על דרך המלך בצדו מ"מ לא יעברו על צלמי ע"ז ממש (שנא' עיי"ז שהע"ז מפסקת) ורק יעברו מצדו בריחוק וא"כ אין לחוש לע"ז. גם אזכיר כי לפלא בעיני שהב"י הביא בשם מהר"י אבוהב שכל' בשם רב אחא והוא דליכא טינוף מפסיק והוא דליכא עכו"ם מפסיק בהדי"י כך כתב בא"ח עכ"ל ובאמת באורחות חיים לא נמצא כלל זה שלא יהי' מפסיק טינוף או עכו"ם רק הביא (באורחות חיים בהל' קדיש אות ט') דעת הרמב"ן שצריך שיהיו עשרה במקום א' גם העונים וז"ל לא יענו כשהם בבית אחר שלא נפרץ לזה וכ"כ בשם גאון מי שביתו קרוב לביהכ"נ אעפ"י שחלונו פתוח ושומע קול ש"צ אינו רשאי לענות עמהם קדיש וקדושה עכ"ל באורחות חיים ולא כ' כלל מענין דאסור דוקא כשיש מפסיק טינוף או ע"ז שהביאו ממנו לשונו המהר"י אבוהב והב"י כנז'. עכ"פ כשמפסיק צואה באמצע גם אם נחמיר כדעת הי"א במחבר מ"מ הא פסקינן בש"ע בה' ק"ש סי' ע"ט סעי' ג' דכשהיתה הצואה במקום גבוה עשרה או נמוך עשרה אז מותר לקרות לדעת הרא"ש ולדעת הרשב"א דוקא כשאינו רואה אותה מ"מ כ' המג"א שם ס"ק ט' דבלילה או מעצים עיניו שרי לכ"ע וא"כ בנידון הטעלעפאן כשנחשוב הקול דרך החוטי ברזל למעלה על העמודים שהוא הרבה למעלה מעשרה גבוה באויר שם כשיש טינוף למטה וכיון שהעומד בבית ומדבר וכן השומע בבית אינם רואים כלל הצואה בדרך א"כ הוי מותר לכ"ע גם לדעת הרשב"א כיון דל"ש בזה ולא יראה ערות דבר שזהו עיקר טעם הרשב"א ע"ש והט"ז כתב שם דכשהצואה גבוה י"ט גם כשאינה למעלה במקום רחב ד' מ"מ נחשב רשות בפ"ע אך הב"ח והמ"א והא"ר כתבו דדוקא ברחב ד' שהוא מקום חשוב בפ"ע משום דבעינן הפסק בין הרשויות בהפסק דאורייתא היינו רשות דאו' אבל לא בכרמלית כדאמרינן בשבת דף פ' ופסקינן כרבה דדוקא כשיש חיוב חטאת ביניהם אז מחלק בין הרשויות (לענין להצטרף למלאכה דאורייתא בשבת להתחייב) אבל כרמלית לא ע"ש בא"ר ובמשבצות זהב ס"ק ג' העיר דבאמת יש לחלק בין הענינים מ"מ ספק תורה הוי וצ"ע עכ"ד והיינו כונתו דבאמת י"ל דרק לענין חיוב שבת צריך חילוק רשות בשבת דאו' אבל לענין צואה למיחשב רשות בפ"ע י"ל דגם כרמלית הוי נחשב רשות בפ"ע וע"ז סיים דהוי ספק תורה הך דולא יראה בך ערות דבר. והתינח התם אבל כשכל א' בביתו ופסקינן כריב"ל דאפי' מחיצת ברזל אין מפסקת וכו' ורק הביאו מהירושלמי שלא יהי' טינוף מפסיק מבחוץ אבל באמת אין רואה הצואה לא המברך ולא השומע בביתו והך חומרא שלא יהי' צואה מפסיק מבחוץ נ"ל דבודאי ל"ה רק דרבנן כיון דל"ש בזה ולא יראה בך ערות דבר וכיון דאינו רק דרבנן שפיר החילוק דהתם גבי חיוב חטאת במלאכת שבת ליחשב לשתי מלאכות צ"ל רק רשות דאו' ולא כרמלית דכרמלית אינו נחשב לגבי דאו' משא"כ לענין חומרא דרבנן א"כ נחשב גם רשות דרבנן שהוא כרמלית לרשות בפ"ע בכה"ג וכיון שם כשיש מפסיק צואה היא למטה על הארץ שהוא כרמלית על הרוב במדינתנו והחוטי ברזל המה למעלה באויר בודאי הוא רשות בפ"ע מדרבנן כיון דלמעלה אינו כרמלית עוד כדאמרינן בשבת דף ז' ע"א ובטשו"ע סי' שמ"ה והוי חילוק רשויות די לענין זה ולא נחשב צואה מפסיק עוד. והך דאמרי' בפסחים פ"ה ע"ב שאפי' מחיצה ברזל אינה מפסקת פירש"י שאין

הפסק לפני המקום שהכל גלוי וידוע לפניו ואין סתימה לפניו עכ"ל"ה ומזה אפי' בריחוק הרבה פרסאות אם שומע קול חברו ע"י הטעלעפאן מברך י"ל שיוכל לענות אמן או קדושה וברכו. והנה אין לומר דגם דכשעומד בביתו הסמוך לביהכ"נ ובביהכ"נ החלונות גבוהים למעלה מעשרה והמה פתוחים ועי"ז נשמע הקול לתוך ביתו רק שיש אשפה וצואה מפסיק מבחוץ וא"כ נאמר שמותר לענות בביתו כיון שהקול בא למעלה מעשרה ז"א דהחילוק מובן דהכא בבית קרוב מאן פליג לן דלא בא גם דרך מטה רק שלמעלה נשמע יותר אבל בחוטי הטעלעפאן שהקול נפסק מבחוץ בדרך הטבעי בפשיטות בפרט בדרך הרחוק רק שבכח חוטי הטעלעפאן למעלה לבד מוליך הקול בכח העלעקטרי ואין הקול כלל למטה מעשרה בדרך הילוכו בזה ע"כ י"ל דמותר כנזכר:

אמנם לענין שופר שנשאלתי אם יוצאין בשמיעתו ע"י הטעלעפאן. זה פשוט לע"ד דלא יצא. דלא עדיף מהתוקע לתוך הבור או לתוך הדות לאותן העומדים בחוץ אם קול שופר שמעו בלי קול הברה כלל יצאו ואם קול הברה שמעו עם קול שופר לא יצאו כמו שפירש"י בר"ה דף כ"ח ע"א ובש"ע סי' תקפ"ז וה"נ בא הקול ע"י הטעלעפאן מעורב לא כמו קול האיש שמדבר רק קולו כאוב וגם קול שופר ישתנה בודאי ויתערב כמו דרך הברת הטעלעפאן וז"פ:

אך זה י"ל לענין קידוש שבת ויו"ט דפסקינן בש"ע סי' רע"ג דאם קידש בביתו ושמע שכינו ושלחן ערוך גם לפני שכינו יצא שכינו אם נתכוין שומע ומשמיע א"כ אם שומע ע"י הטעלעפאן ג"כ יוצא חברו כששלחן ערוך לפניו גם אם הוא בריחוק הרבה פרסאות (מטעם שהזכרנו דלא מיקרי צואה מפסיק באמצע בכגון זה) אך בשבת ויו"ט ממילא אסור לדבר ע"י הטעלעפאן כמ"ש הגאון בשו"ת בית יצחק ח"ב מיו"ד במפתחות והגהות סי' ל"א משום דע"י סגירת זרם העלעקטערי נולד כח עלעקטערי בשבת וכן צריך להכות בפעמון וזהו משמיע קול בכלי ע"ש. - וכן לענין מגילה נשאלתי אם יוצא השומע מהקורא בטעלעפאן ומכל הצדדים שחתר השואל לא מצאתי לאסור. דבאמת במגילה לא פסל אם נתעבה קול הקורא בהברה בשמיעה בריחוק מקום וכיוצא וז"פ:

שולחן ערוך אורח חיים סימן נה סעיף כ

היו עשרה במקום א' ואומרים קדיש וקדושה אפילו מי שאינו עמהם יכול טז לענות. וי"א שצריך שלא יהא מפסיק טינוף או עבודת כוכבים.

שו"ת אגרות משה אורח חיים חלק ד סימן צא

ד' בענין שמיעת הבדלה ע"י טעלעפאן /טלפון/ לאשה הנמצאת בבית החולים הנה אם אי אפשר לה שתשמע הבדלה במקומה ודאי יש לה לשמוע על הטעלעפאן שיותר נוטה שיוצאה בזה כדכתבתי בתשובה חאו"ח ח"ב סימן ק"ח גבי קריאת מגילה וה"ה גבי הבדלה משום דכל מצות דבור דבחול הוא כמגילה לבד ק"ש ובהמ"ז =קריאת שמע וברכת המזון= שצריך למחות באלו הרוצים לצאת במייקראפאן /במיקרופון/, שלכן כיון שא"א לה לשמוע הבדלה בבית החולים צריכה לשמוע ע"י הטעלעפאן, וכן צריך לענות אמן על ברכה ששומעין ע"י טעלעפאן וע"י מייקראפאן מספק.

תלמוד בבלי מסכת ראש השנה דף כד עמוד א

תנו רבנן: ראינוהו במים, ראינוהו בעששית, ראינוהו בעבים - אין מעידין עליו. חציו במים, חציו בעבים, חציו בעששית - אין מעידין עליו.

רבינו חננאל שם

תני רב ראינוהו במים פי' היו מים לפניו וראה בהן צורת לבנה והרים ראשו לראות הלבנה בשמים ולא ראה כלום. או ראה חציה במים וחציה ברקיע וכן בעבים וכן בעששית אין מעידין עליו עד שיראו אותה ברקיע כדורנה. אבל אם נראה להם פתאום כעין צורת הלבנה וכוונן לראות ראיית עיקר ולא ראה כלום אין מעידין עליו. מ"ט אמרינן כוכיתא בעלמא הוא דחזא.

פירוש הרמב"ם שם

חציו במים וחציו ברקיע. פי' ראינו במים חציו ונשאנו ראשינו וראינו למעלה חציו האתר ברקיע וזה שאמרנו חציו במים וחציו ברקיע לאו למימרא שהוא במים חציו עגולו כגון זה ונשאנו ראשינו וראינו חציו ברקיע כגון זה שאלמלא ברקיע ראו חציו אמאי אין מעידין והלא אם נראה כחוט השערה מעידין, ועוד אי אפשר שיראה בלילה הראשונה חציו והלא אינו נראה ממנו אלא כחוט השערה. אלא כך הוא פי' חציו במים חצי חוט הנראה כגון זה וחציו ברקיע כגון שזקפו עיניהם וראו כגון זה ומשום הכי אין מעידין מפני שככתבא דעיבא היא ואי אפשר שיראה כמו שצרנו.

Dr. Joshua Teplitzky

רמ"א יורה דעה סימן קטז סעיף ה

עוד כתבו שיש לברוח מן העיר כשדבר בעיר, ויש לצאת מן העיר בתחלת הדבר ולא בסופו (תשובת מהרי"ל סי' מ"א).

שו"ת הרמ"א סימן כ

שאלה ראובן שהשכיר ביתו לשמעון לזמן אחד שידור אצלו בביתו, ונגמר קנין השכירות כמנהג העיר שלא היה אחד מהן יכול לחזור, וקודם כניסת שמעון לבית חלתה אשת שמעון חולי הקדחת שקורין גע"ל זוכ"ט בל"א ל"עב ובהגיע זמן כניסת שמעון לחדרו ראובן מעכב עליו באמרו שאדעתא דהכי לא השכיר לו ביתו, שיקבל אצלו אשתו החולנית חולי כזה שהוא חולי מתדבק. וע"י אונס זה רוצה ראובן לחזור משכירותו ולא רצה לקבל שמעון בביתו.

סוף דבר איני רואה כלל שיוכל משכיר זה לומר אדעתא דהכי לא השכרתי, אף אם נודה שזה שחלתה אשתו של שוכר מיקרי אונס, כ"ש שאינו אונס שראוי לחזור בגינו. כי מה שאומר שהוא חולי מתדבק כולו הבל ומי שלבו נוקפו אומר כן, כי השם יתעלה הוא המוחץ והרופא. ואם היה כדברי המשכיר בטל כל דיני ביקור חולים כי לא מצינו בשום מקום שחלקו בין חולי מתדבק לשאינו מתדבק חוץ מלענין בעל ראתן דאסרו לישב בצלו. וראייה מפרק המדיר דלא חשבו למום אשה לומר שאדעתא דהכי לא קדש רק בחולי נכפה שהוא מין ראתן, אבל בשאר חולי לא אמרינן הכי. וכ"ש בנדון דידן, דחולי זה שכיח מחמת עיפוש האויר הנהוג בעיר ההיא הוה מידי דשכיח ואין בית אשר לא היה שם חולי זה, דמסיק כל אדם אדעתיה ואיכא למימר סבר וקיבל. ולכן אף בלא גמרו קניין על השכירות רק שמנהג העיר שמדברים ביחד וכל שלא הודיעו שמונה ימים קודם זמן כניסת הבתים אינם יכולין לחזור מטעם דהוה ליה להודיעו, מ"מ באונס כי האי לא יוכל לחזור. אף על גב דבנפול יכול לחזור בכה"ג כמו שכתבתי לעיל היינו מטעמא דא"ל לא עדיפת מינאי, אבל בשאר אונסים כ"ש באונס גרוע כה"ג דעתי שאין יכול לחזור. כה אמינא הצעיר משה איסרלש.

שו"ת שבות יעקב חלק ג סימן ל

בשנת תע"ג שהיה דבר בפראג נשאלתי מאיש ירא וחרד שלא קיים עדיין פ"ו כדינו אי מותר לשמש מטתו או לא כדאי' בהג"ה ש"ע בא"ח סי' ר"מ סעיף י"ב דה"ה בשאר צרות שהם כרעבון עכ"ל השואל:

תשובה עיקרא דהא מילתא הוא מפ"ק דתענית דף י"א אסור לשמש מטתו בשני רעבון שנ' וליוסף יולד שני בנים בטרם תבא שנת הרעב ובירושלמי אית' בשעה שבא חסרון לעולם עשה אשתו גלמוד וכתבו התו' וא"ת והלא יוכבד נולדה בין החומות ואותו עת רעב הי' ומ"מ שמשו מטותיהן בשני רעבון וי"ל דלכ"ע לא הוי אסור אלא למי שרוצה לנהוג עצמו בחסידות ויוסף לא שמש ושאר בני אדם שמשו ומהר"א מזרחי תירץ דעדיין לא הוי ללוי בת ולא

קיים פ"ו עד שיהא לו זכר ונקבה וע"ז מקשה ב"י בא"ח סי' תקע"ג דא"כ גם יוסף הי' מותר לשמש כיון שלא הי' לו נקבה ע"ש באורך והט"ז שם סי' תקע"ד סעי' ב' כתב וז"ל אבל בעיקרא דמילתא נ"ל דלא בקיום פ"ו תליא מילתא דהא אמרו לשנא דחשוכי בנים דמשמע דאין לו בנים לגמרי דאל"כ הל"ל מי שלא קיים פ"ו מותר אלא ודאי דלא התירו אלא למי שחשוך לגמרי שהולך ערירי אבל אם יש לו בן או בת רק שלא קיים פ"ו אסור לשמש וקושיית התוס' עיקר כתירוץ התוס' ע"ש וא"כ לפ"ז הי' נראה /לפשוט/ פשוט שאלתינו מי שאינו הולך ערירי אף שלא קיים עדיין פ"ו אסור לו לשמש בשעה שיש צער איברא דברי הט"ז לא נ"ל כלל לא להלכה וכ"ש למעשה חדא דפירש"י להדיא שם פ"ק דתענית חשוכי בנים היינו שלא קיים פ"ו עדיין משמע אף שאינו הולך ערירי וכן יש להוכיח להדיא מש"ס ערוכה ריש פ' בכל מערבין דף כ"ח ע"א גודגניות חשוכי בנים לא יאכל לפי שממעטין הזרע מרובי בנים יאכלו ואם איתא כדעת הט"ז דחשוכי בנים הפי' דוקא שאין לו בנים כלל א"כ קשה הדיוקים אהדדי דמתחלה קאמר דוקא חשוכי בנים שאין לו בנים כלל והולך ערירי הוא דלא יאכלו אבל יש לו בנים אף שלא קיים פ"ו יאכלו ואח"כ קאמר דוקא מרובי בנים יאכלו אלא ודאי כל שלא קיים פ"ו חשוכי בנים קרי ליה וכפירש"י שם וכן משמע בערוך ערך חשך וע"ש וא"כ ודאי דאסור לשמש והיינו ממדות חסידות לדעת התו' ומ"מ כיון שהוא רק ממדת חסידות אפשר היכא דיש לחוש שאם לא ישמש יבא לידי עבירה הוא או אשתו אם משתוקקת אליו אז אפשר דמותר לשמש כיון שהוא רק מדת חסידות בעלמא ועיין בא"ח סי' ר"מ סעי' ח' ובא"ע סי' כ' ובאמת עיקר הקושי' על הרא"ם שמקשה הב"י מעיקרא לק"מ דודאי הי' ליוסף בת כדאי' במדרש פ' ויגש פ' צ"א על פסוק אדוני שאל את עבדיו מתחלה בעלילה באת עלינו וכו' וכי בתך היינו מבקשים והא דלא קחשיב לה עם בני יוסף בירידתן למצרים י"ל שמתה מקודם ומ"מ הדין דין אמת כנ"ל הק' יעקב:

שו"ת שבות יעקב חלק ב סימן צז

בשעת הדבר בר מינן בשנת תע"ג לפ"ק שציוו השררה יר"ה היה באחת המקומות שלא יקברו המת בקברות אבותיו שיש בעיר אם לא שישפוך עליו סיד לעכל ובאם לאו יקברם אותו אל אחד היערים במקום שאין ישוב בני אדם איזה מהם עדיף.

תשובה כיוצא בזה שמעתי והוא בתשובת הרשב"א סי' שס"ט שנשאל שם וז"ל מי שצוה בשעת פטירתו שישאו אותו לקברי אבותיו וביום שמת נאנס שהוצרך לקבור שם במקום פטירתו ועכשיו רצו בניו להוליכו אצל קברות אבותיו ומפני שאי אפשר לישא אותו מחמת הפסד הבשר וריחו נודף עד יתעכל הבשר אם מותר ליתן על כל גופו סיד למהר העיכול אי איכא בזיון בכך או לא א"נ משום צער ובענין שאמרו קשה רמה למת כמחט בבשר החי תשובה כל כי הא שעושין לעכל הבשר מהרה כדי לישא אותו למקום שצוה מותר שאין כאן משום בזיון ואין כאן משום צערא שאין בשר המת מרגיש באיזמל וכ"ש בסיד והחנוטין קורעין אותו ומוציאין מעיהן ואין כאן לא משום צער ולא משום בזיון וכו' שערב לאדם להיות נקבר אצל אבותיו ע"ש דבריו יותר באורך הרי להדי' והתו' כה"ג כל שהוא לכבודו לקבר בקברי אבותיו וכ"פ בש"ע בי"ד סי' שס"ג אכן גוף התשובה זו דהרשב"א צ"ע דאיך סותר בפשיטות הא דאמרי' קשה רמה למת כמחט בבשר החי ואיך כתב דליכא צער כלל מהא דאמרינן אין בשר המת

מרגיש באיזמל הא עכ"פ קשיא אהדדי ומי יימר לדחו' הא מקמא הא דהא האי דקשה רמה למת קראי קא דרש דאך בשרו עליו יכאב אם לא שצ"ל דס"ל להרשב"א דדוקא רמה שבא מעצמו מן השמים איכא צער משא"כ בחתיכת אדם או סיד שנותנין ואפשר לומר דס"ל לרשב"א כהאי דאית' בספר חסידים סימן תתשע"ד דקשה רמה בבשר המת היינו להנשמה שרואה צער גופא שנידון של כך בביזוי אך קשה דאיך נתעלם מהרשב"א דאי' בש"ס בשבת דף י"ג ד"א אין בשר המת מרגיש באיזמל איני והאמר רבי יצחק קשה רמה למת כמחט בבשר החי שנא' וכו' אימא אין בשר המת שבחי מרגיש באיזמל וה"ה בסיד ואיך פסק להפך אלא צ"ל דדעת הרשב"א שבתשובה דאע"ג דאיכא צער לגוף מ"מ משום ניחא וכבודו לקבור בקבורת אבותיו ניחא ליה ומוחל בזה על צערו כאלו אינו מרגיש באיזמל ומה שכתב אין בשר המת מרגיש באיזמל רהיטא לישנא דש"ס נקט אבל עיקר כוונתו משום כבודו מוחל על צער כזה כדמייתא מחנוטים שקורעין ומוציאין מעיהם הרי שטח /שמחל/ לו על זה מפני כבודו וכה"ג מצינו בש"ס בסנהדרין דף מ"ה ע"א אליבא דחכמים דהלכתא כוותיהו דביזיונא דאינש עדיפא ליה מצעריה דגופו ע"ש ועכ"פ זכינו לדין בנדון דידן דעדיף לשפוך עליו סיד ולהיות קבור בשכונות קברו' ולא יקבר ביערים כקבורת חמור בלי שום שמירה שאפשר שהכלבים יחפרוהו ויסחבוהו וכיוצא בזה כנ"ל פשוט הקטן יעקב.