



Genetic testing in Halacha

Show# 154 | January 20th 2018

Rabbi Hershel Shachter

שולחן ערוך אבן העזר הלכות פריה ורביה סימן ב סעיף ז

לא ישא אדם אשה לא ממשפחת מצורעין ולא ממשפחת נכפין והוא שהוחזק ג' פעמים שיבואו בניהם לידי כך.

Dr. Eisenberg

שו"ת אגרות משה אבן העזר חלק ד סימן י

אם יש לבדוק למחלת טיי סאכס קודם הנישואין.

י"ח אדר השני תשל"ג. למע"כ חתני כבני הרב הגאון מוהר"ר משה דוד טענדלער שליט"א.

הנה בדבר הילדים שנולדו שלפי הטבע חיים זמן קצר כשנתיים ושלש ומתים הנקרא טיי - סאכס והם נולדים מאב ואם ששניהם יש להם סבה זו שאף שאין זה חסרון להם בעצמם אירע שנולדו מזה ילדים כאלו, ואם יש זה רק לאחד מהם לא אירע זה, ויש לידע זה מבדיקה בהדם של האיש והאשה, אשר אז כשידע הבחור או הבתולה שיש להם חסרון זה יראה ליקח לאשה בתולה כזו שאין בה חסרון זה, והבתולה שיש בה חסרון זה תראה להנשא לבחור שאין בו חסרון זה, ורוצים לידע דעתי העניה אם מן הראוי להבחור או להבתולה להשתדל לידע זה, ואם טוב לידע בזה אם לעשות בדיקה זו בקטנותם או רק כשיגיע זמנם להנשא, ואם לעשות זה באופן פרסום או בצנעא, עיינתי בזה וזהו הנראה לע"ד כי אף שהוא מיעוט קטן ילדים נולדים כאלו ושייך לומר על זה הקרא דתמים תהיה עם ה' אלקיך וכפרש"י בחומש שם שכתב התהלך עמו בתמימות ותצפה לו ולא תחקור אחר העתידות, מ"מ כיון שעתה נעשה זה באופן קל לבדוק יש לדון שאם אינו בודק את עצמו הוא כסגירת העינים לראות מה שאפשר לראות, ומכיון שאם ח"ו אירע דבר כזה הוא להורי הילד צער גדול מאד מן הראוי למי שצריך לישא אשה לבדוק את עצמו. ולכן טוב לפרסם הדבר ע"י עתונים ואופנים שידעו העולם שאיכא בדיקה כזו.

אבל ברור ופשוט שצריך להעשות הדבר בצנעא שלא ידע בחור אחד מחברו ובתולה אחת מחברתה, וגם הרופא אשר יעשה אצלו הבדיקה לא יגלה לשום איש כי אף שהרופאים מעידין שאם יקח אשה שאין בה חסרון

זה וכן כשהיא תקח איש שאין בו חסרון זה אינו כלום לא יאמינו הרבה בני אדם ולא יוכלו להשיג שידוך שלכן צריך הדבר להיות בצנעא, ולכן לא טוב הדבר לעשות בקבוץ רב כמו בישיבות ובתי ספר וכדומה.

וגם כפי שידוע כחות הנפש שרוב בני אדם סובלין הרבה מהעצבים שלהם שנקראו נערוון שמצייר להאדם דבר קטן לגדול וחשש קטן לחשש גדול בפרט במדינה הזאת כידוע, שלכן ח"ו לעשות בדיקה זו לבחורים צעירים שעדיין אין חושבין בענין נישואין והרוב הוא שעד עשרים אין חושבין בזה ואין לדבר אליהם כלל בענין זה. וגם לבד זה מכיון שהדבר צריך להיות בצנעא שלא ידעו אחרים מזה, הוא דבר קשה מאד לפני בחורים צעירים להיות בעלי סוד וזה יזיק לעצמן ולאחרים. ובתולות שדרך להנשא כשהן צעירות אין לעשות בדיקה זו לפחות מבת שמונה עשרה שנה, ואם יזדמן בבחור אחד או בתולה אחת ירצו להנשא קודם הרי הוא מיעוטא דמיעוטא שאין לחוש לזה וגם מכיון שהדבר נתפרסם הרי יותר נוטה שידועין מזה.

Rabbi Gideon Weitzman

שו"ת אגרות משה אבן העזר חלק א סימן עא

בדין זריקת זרע למעי האשה שחדשו הרופאים ר"ח ניסן תשי"ט. מע"כ ידידי הרה"ג מוהר"ר יעקב האמניק שליט"א.

בדבר מה שנשאלתי מרעיתו הרבנית הכבודה מרת חנה תחיה עבור אשה אחת שנתביישה לשאול מכתר"ה נתאחרתי להשיב משום שרציתי לחקור הדבר אצל רופאים מומחים וכפי שנודעתי ע"י חתני הרה"ג ר' משה דוד טענדלער שליט"א מה שמוסיפים לזרע של איש זה מזרע איש אחר שקוראים בוסטער הוא רק ענין רמאות להשקיט רוח בעל האשה שיחשוב שהולד הוא גם מזרע שלו והוא אביו אבל באמת אינו כלום. ולפ"מ שפרש"י בסוטה דף מ"ב ד"ה בר מאה פאפי שאף שבאו הרבה אנשים על אשה בלילה אחד ונתעברה אין העיבור אלא מן אחד עיין שם הרי א"א זה כלל שיהיה לשנים חלק אבהתא בהולד אלא שהוא לאחד וממילא כיון ששלו אינו ראוי ושל האחר ראוי הרי יהיה הולד של האחר כולו. אך להתוס' שם שכתבו אליבא דמסקנת הירושלמי יבמות פ"ד ה"ב אפשר לאשה להתעבר גם מזרע של שני אנשים היה אפשר להיות דבר כזה שמעירוב זרע שלו ושל איש אחר תתעבר מזרע שניהם ויהיו לשניהם חלק אבהתא בהולד ויש ממש בעשיית הבוסטער שיהיה גם לו שייכות אבהתא בהולד דלא כהודעת חתני הרמד"ט. אבל הוא רק בזרע של שני אנשים שוים, דבעובדא זו הרי אם היה החסרון בשל איש זה שמספר החיות בזרע שלו הוא רק מחצה מכפי הצורך לעיבור, היו הרופאים מייעצים להאיש שיוציא זרע שני פעמים או שלשה עד שיהיה מספר הראוי להריון ומדלא יעצו לו זה משמע שזרעו אין ראוי כלל ואין שייך שיצורף והעיבור יהיה רק משל זרע האחר ומה שיקחו גם זרעו הוא לרמאות בעלמא. ונמצא שדין זה הוא רק כזריקת זרע של אחר לגמרי.

ודין זרע אחר מפורש לאיסור בט"ז יו"ד סימן קצ"ה סק"ז שהביא משם הר"ר פרץ בהגהת סמ"ק שאשה צריכה ליזהר מלשכוב אסדינים ששכב עליהן איש אחר פן תתעבר משכבת זרע של אחר, הרי חזינן שאסור לאשה

להתעבר מזרע של אחר אפילו שלא בביאה שהולד כשר. אבל מכיון שהטעם מפורש שם שהוא מדין גזירה שמא ישא אחותו מאביו וכן הוא בב"ש סימן א' סק"י, יש להתיר בזרע של נכרי שכיון שהולד יהיה ישראל כיון שאמו ישראלית אין לחוש לכלום דאין לו יחוס להאב הנכרי אף אם היה דרך ביאה וכ"ש כשאינו דרך ביאה אלא מאמבטי. ואם יש ספק שמא גם בעלה יתרפא בתוך ג' חדשים לזריקת זרע של הנכרי במעיה תפרוש מבעלה ג' חדשים. ואם הרופאים אומדין שלא אפשר שיתרפא בתוך ג' חדשים לא תצטרך לפרוש מבעלה כי לא פלוג ליכא בזה דהוא מלתא דלא שכיחא ואינו בכלל הגזירה דדרך ביאה. וגם יועיל מה שהזרע יהיה משל נכרי אף להסוברים דמזרע אחר הוא ממזר גם בלא ביאה עיין באוצר הפוסקים ס"ק מ"ב שהביא כן בשם ספר בר ליואי, אף שפשוט שאין שיטתו כלום נגד הר' פרץ וסוברין כן גם הב"ח והט"ז והח"מ והב"ש, אבל של נכרי אף לשיטתו הרי אף מביאת נכרי הלכה שאין הולד ממזר. ולכן יש להתיר בשעת הדחק גדול ומצטערים מאד בהשתוקקם לולד, לזרוק להאשה במעיה זרע של נכרי דוקא. ומסתבר שאף סתם זרע יש לתלות שהוא של נכרים כי רוב אלו שמוציאין זרעם לזה הם נכרים, לבד מה שבהמדינה הם רוב עכו"ם הרי ביחוד בהוצאת זרע שהוא דבר איסור הרי אין להחשיב חלק גדול מישראל מעושין זה אלא רק אלו שאינם שומרי תורה שלכן הוא מיעוטא דמיעוטא מישראל ויש למיזל בתר רובא שהם מנכרים, ואם אפשר להודע בברור שהוא של נכרים טוב לשאול על זה.

ומה שהביא באוצר הפוסקים בשם ספר מנחם משיב שחלילה לבת ישראל להפקיר עצמה להזנות המלאכותית שהמציאו הרופאים הם דברים בעלמא שאין זה שייכות לזנות כלל והאיסור הוא מצד שמא ישא אחותו מאביו. ובלא רשות הבעל יש איסור מצד שעבודה להבעל וכשהיא מעוברת א"א לבעל להזקק לה הרבה פעמים כשרוצה וגם שאינו רוצה ליזהר בתשמיש כפי שצריך בתשמיש אשה מעוברת וגם שצריך ע"ז הוצאה מרובה שאסור לה לגרום לו הוצאה יתירה של העיבור והלידה והוצאת הולד אבל ברשות הבעל ומצטערים הרבה יש להתיר אבל דוקא מזרע של נכרי.

(ומה שהביא שם מס' מנחת יחיאל בשם ס' זכר לחגיגה שסובר דהולד מאמבטי הוא ממזר משום דהא שהולד ממזר אינו משום הנאת ביאה, הם דברי הבל דאף דודאי מה שהוא ממזר הוא אף באופן שהיה להם עוד צער גדול אבל עכ"פ דוקא משום מעשה הביאה הוא ממזר ולא כשנתעברה מאמבטי כדסובר הר' פרץ והסכימו לו רבותינו נו"כ הש"ע כדלעיל).

וממילא כיון שזרע שלו לא יועיל לכלום אלא לרמותו להשקיט רוחו אסור מטעם הוצאת זרע לבטלה שאסור לאדם להוציא זרע שלא ע"י ביאה באשתו, ואף שאין זרעו ראוי להוליד אין זה היתר להוציא הזרע שלא במעי אשתו אף ע"י התחבולות וגרמא.

ולתוס' סוטה שאפשר לאשה להתעבר מזרע של שני אנשים יש להסתפק בידוע מי הם שניהם אם יש בזה משום איסור הבחנה דאף דלטעם רבא ביבמות דף מ"ב דהוא משום גזירה שמא ישא אחותו מאביו וייבם אשת אחיו מאמו ליכא דהא יהיה אסור בקרובות שניהם מאחר שכל אחד מהם הוא אביו ממש לחציו, מ"מ אולי לטעם

ר"נ אמר שמואל מולזרעך אחריו שפרש"י שאין השכינה שורה אלא על הודאים שזרעו מיוחס אחריו יש לאסור גם בזה כיון שאינו מיוחד לאב אחד והוי ג"כ בכלל בני ערבוביא שהביא שם רש"י, או שכיון שהוא ממש בן של שניהם נחשב כודאי ואינו בכלל זה ובני ערבוביא הוא רק באין ידוע של מי הוא כהא דנבעלה בתוך ג"ח לשנים כפרש"י בנדרים דף כ' ואף להר"ן שם שפי' שבאו עליה כמה בנ"א ג"כ אפשר שסובר כרש"י שא"א לאשה להתעבר משני אנשים וא"כ הוא ג"כ רק משום שלא ידוע של מי הוא. ואין להביא ראיה ממה שלא אמר בגמ' דאיכא בינייהו בבאו עליה שנים בלילה אחת דהא בלא זה איכא איסור זנות דפנויה שיותר חמור ואין שייך לומר שלרבה יהיה מותר ובאם עברו ובאו עליה ב' אנשים לענין הולד אין נוגע לדינא דעכ"פ כשר הולד בין כשהוא ספק בין שהוא ודאי של שניהם ולענין כשנתערבו זרע של שני אנשים ידועים באמבטי לא אמר שאיכא בינייהו משום דהוא מלתא דלא שכיחא כלל. וצ"ע לדינא אליבא דתוס'. וכן יש להסתפק לדידהו בשני כהנים שבאו על אשה אחת פנויה בלילה אחת אם משתקין אותו מדין כהונה לשמואל ביבמות דף ק' ואיפסק כותיה ברמב"ם ספ"כ מא"ב ובש"ע אה"ע סימן ג' סעיף ט' אם לא נחשב מיוחס אחריו כיון שאינו מיוחד לאחד, או מכיון שעכ"פ מיוחס ודאי לשניהם נחשב מיוחס אחריהם והוא כהן כשר וצ"ע לדינא.

והנה אם יש בזרע שלו כח החיות לחלק גדול אך שחסר למדת הצורך להריון שיש עצה שיקחו זרע שלו משנים ושלושה פעמים, ולפעמים יש שע"י ביאה מצד שחסר במעט כח החיות לא מגיעין לתוך הרחם ויש עצה שע"י שהרופא יזרוק את זרע שלו לתוך הרחם בשפופרת תתעבר אף מזרע שלו של פעם אחת, צריך לידע שאסור להוציא זרעו ע"י משמוש ידים וכלים שמוציאין הרופאים אף שהוא לצורך עיבור ולד. דהא חזינן ביבמות דף ע"ו דאף במקום שליכא איסור הוצאת זרע משום שהוא לצורך להתירו לישא אשה שלכן לא הוי לבטלה אסור להוציא במשמוש הידים וכלים, דבניקב הגיד ונסתם דאם נקרי ונקרע פסול ואם לאו כשר בעי רבא בריה דרבה היכי עבדינן והשיב רב יוסף דהוא ע"י שיניחו נהמא חמימא דשערי אבי פוקרי ולאביי ע"י שיעבירו לפניו בגדי צבעונין ויהרהר בנשים, והרי היו יכולין להוציא במשמוש ידים וכלים אלמא דאסור אלא דוקא ע"י תחבולות שאמרו. ואף שלאסור הוצאת זרע לבטלה אסור ע"י תחבולות אלו ולהרהר בנשים הוא איסור לאו בתורה מקרא דונשמרת מכל דבר רע כדי שלא יבא לידי טומאה שהוא מצד איסור הוצאת זרע, דמצד דין הטומאה ליכא איסור דרשאי להיטמא שלא ברגל בכל הטומאות לבד כהנים במת שאסורין, אלא שהוא מצד איסור הוצאת זרע לבטלה וכמפורש איסור הרהור בנשים ברמב"ם וש"ע בהלכות איסור הוצאת זרע, ומ"מ מותר לבדוק בזה אם נסתם היטב להתירו לקהל מטעם דלא הוי הוצאה זו לבטלה כיון דהוא להתירו לישא אשה ולהוליד בנים וא"כ מ"ט אסור להוציא בידים ובכלים. וצריך לומר משום שלהוציא בידים וכלים איכא איסור אחר מקרא דלא תנאף דדריש תנא דבי ר' ישמעאל בנדה דף י"ג לא תהא בך ניאוף בין ביד בין ברגל ואיסור זה הוא איסור מצד עצמו וזה לא הותר אף לצורך לישא אשה ולהוליד בנים שלא הותרו איסורין לזה ולכן בעי היכי עבדינן והוצרכו רב יוסף ואביי לתרץ שמוציאין ע"י הנחת חמימא אבי פוקרי והרהור בנשים שהאיסור בזה הוא רק מדין הוצאת זרע לבטלה שבכאן שהוא לצורך לישא אשה אין זה לבטלה ומותר.

ונמצא שגם כאן להוציא הזרע כדי לזרוק במעי האשה להוליד אף שאין זה לבטלה אסור להוציא בידיים מצד איסור לא תנאף ביד וברגל ורק ע"י התחבולות שזה הוא דבר קשה להרבה אנשים כדהקשה רבא דלאו כו"ע ברזילי הגלעדי הוא, ובהנחת חמימא אבי פוקרי לא בקיאינן בזה. אבל הוא רק התם שאין לו אשה, דבעובדא דידן שיש לו אשה הרי יכול לדוש מבפנים ולזרות מבחוץ דהא האיסור בזה הוא מטעם הוצאת זרע לבטלה כדאיתא ביבמות דף ל"ד ובכאן שהוא אדרבה כדי שתתעבר מזה לא הוי לבטלה ומותר, והוא שבשעת תשמישו עם אשתו יכניס אברו לפנים האשה באותו מקום כדרך תשמיש וכשירגיש שהזרע מתחיל לצאת יוציא ויזרה לתוך זכוכית כמו שיאמר לו הרופא והרופא יקח זרע זה ויזרוק למעיה בתוך הרחם. ואם צריך לשנים ושלושה פעמים יעשה זה בשתים ושלוש ביאות עם אשתו ואם טוב להריון גם כשיוציא הזרע בהכיסים שילבש על אברו בשעת תשמיש ישמש בהכיס, דאף שהוא דבר אסור הוא ג"כ מדין הוצאת זרע לבטלה שבכאן שהוא אדרבה כדי שתתעבר ליכא איסור זה. אך שמעתי שלא טוב להריון וממילא יהיה גם אסור מדין זרע לבטלה, ידידו, משה פיינשטיין.

שו"ת אגרות משה אבן העזר חלק ב סימן יח

הנה בדבר האשה אשר לפי דברי הרופאים מומחים היא מוכשרת לקבל הריון רק ביום השמיני ויום התשיעי מהתחלת וסתה, וכתב כתר"ה שבדבר זליפת זרע הבעל לבטנה יש שמתירין אחרי עבור י"ז נקיים קודם הוסת ותצא מספק זבה ואחר ז' ימים מהתחלת הוסת אם תפסוק מדמיה תטבול כדין נדה מדאורייתא ואח"כ יעשו זליפת הזרע לבטנה ומחמת שיש שאוסרין רוצה כתר"ה לידע דעתי העניה. והנה אם הנידון הוא דרך תשמיש להתיר בשביל פו"ר לעשות כדינא דאורייתא לא כחומרת ר' זירא שיושבות ז' נקיים, אף שיש מקום לדון בזה מ"מ למעשה אין להתיר ואין רצוני לדבר בזה ע"י הכתב ורק אם יזמין השי"ת שנתראה איזה פעם נדבר בזה לברור הדבר ולא למעשה.

אבל כפי ששמע הוי הנידון לזלף זרע הבעל לתוך בטנה שלא בתשמיש אלא ע"י שפופרת שעושים הרופאים, אין צורך לטבילה בזה כי איסור וכרת דנדה הוא רק ע"י תשמיש דביאה ואם תתעבר מזרע הבעל בנדתה ע"י הזילוף שהוא כאמבטי שאיתא בגמ' אין שום פגם על הולד. ומפורש כן בט"ז יו"ד סימן קצ"ה סק"ז מהגהת סמ"ק בשם הר"פ שאשה נדה יכולה לשכוב אסדיני בעלה ואינה חוששת פן תתעבר מש"ז של בעלה ויהא הולד בן הנדה משום דכיון דאין כאן ביאת איסור הולד כשר לגמרי ואפילו תתעבר מש"ז של אחר ורק שעל ש"ז של אחר קפדינן אהבחנה ועל שמא ישא אחותו מאביו שזה ליכא בנדה מש"ז של בעלה, וכן הא סובר הב"ח שממנו העתיק הט"ז וגם הב"ש בסימן א' סק"י שהביא להב"ח הא סובר כן וכן הדעת נותן, ומה שאיתא באוצר הפוסקים בשם בר ליואה ועוד ספר שפליגי ע"ז בזרע של אחר שהוא ממזר הם דברי הבל והוא נגד הר"פ ורבותינו האחרונים עמודי ההוראה, וממילא בשל הבעל אף שהיא נדה אין שום פגם בהולד. וממילא אין להחמיר ולהצריכה לטבול אחר שבעה ימים בלא ספירת שבעה נקיים משום שיכול לבא מזה קלקול להקל גם לשמש עם בעלה והוי חומרא דאתי לידי קולא, וגם שאין בזה שום צורך להחמיר שאין לחוש לשיטתם כלל,

ובפרט לפגם דולד הנדה שאין נוגע זה לאיסורין כלל דכשר אף לכהונה אלא שהוא פגם בעלמא לענין חשיבות ומעלה.

אבל מה שעומד נגד עשיית זה למעשה הוא איך להוציא הזרע מהבעל, שאף שהוא בשביל להוליד בנים שמסתבר שאין בזה משום איסור הוצאת זרע לבטלה, והוא כ"ש ממה שמותר למי שניקב הגיד שלו וסתמו שבדוקין אותו בהוצאת זרע לראות אם נסתם היטב ביבמות דף ע"ו אף שהתם הוא ספק אלמא דכיון שהוא כדי לראות אם מותר ליקח אשה אין זה לבטלה, כ"ש הכא שהוא כמו ודאי שיוליד עי"ז שלא הוי לבטלה, אבל הא משם חזינן שלמשמש האבר בידים ולהוציא זרע אסור שהרי שלח רבא בריה דרבה לר' יוסף ילמדנו רבינו היכי עבדין והוצרך ר' יוסף לומר שמנחינן נהמא חמימי דשערי אבי פוקרי ומקרי ואביי אמר שמעברין קמיה בגדי צבעונין ויהרהר עי"ז בנשים וניקרי עיין שם והא במשמוש הידים בהאבר ודאי ניקרי אלמא דזה אסור אף לצורך לישא אשה ולהוליד בנים. ובארתי שהוא מצד שבמשמוש הידים באבר יש עוד איסור לא תנאף ביד דתנא דבי ר' ישמעאל בנדה דף י"ג שאיסור זה לא הותר בשביל פו"ר כמו שלא הותר ניאוף ממש ולכן אסור ע"י משמוש הידים ושאל היכי עבדין, והתירו ע"י הנחת נהמא חמימי דשערי אבי פוקרי שהוא נקב הרעי שכיון שאינו נוגע בהאבר אף שמתקשה אברו עי"ז ליכא איסור לא תנאף אלא איסור הוצאת זרע לבטלה, וכן להרהר בנשים שהאיסור הוא מונשמרת מכל דבר רע דדריש ר' פינחס בן יאיר מכאן שאסור להרהר ביום ולבא לידי טומאה בלילה בהוצאת זרע בכתובות דף מ"ו שחזינן שאין איסור הרהור איסור מצד עצמו אלא משום שלא יבא לידי קרי לבטלה שאין הקפידא משום הטומאה דרשאין ליטמאות בכל הטומאות לכתחלה אלא משום הוצאת הזרע לבטלה, ולכן בכאן לבדיקה אם נסתם היטב שהוא לצורך לישא אשה ולהוליד בנים ואינו לבטלה מותר.

ונמצא שגם בעובדא זו יצטרך להוציא הזרע רק באופנים אלו ולא במשמוש ידים באבר וכיון שלא בקיאינן בעצה דנהמא חמימי דשערי יצטרך לעשות כאביי שהוא בהרהור באשתו כמו שרוצה לבועלה ורשאי להסתכל בה ככוונה ליהנות במקומות שמותר באשתו נדה ולהשתדל שיתאוו לתשמיש עד שיתקשה אברו מזה בלא נגיעה ואז יכניס אברו בכלי זכוכית שיצא לשם הזרע. ויש אנשים שלא יועיל להם זה אבל רוב אנשים מועיל להם ההרהור להוציא זרע בפרט בזמננו. וזרע זה שיוציא יכניסו בשפופרת לבטן האשה בימים שראויה להריון אף שלא טבלה. ויצא בזה מצות פו"ר כשתוליד האשה עי"ז, ל"מ להב"ש שם שכתב בפירוש דאף על נתעברה באמבטי דהוא בנו לכל דבר אף לצאת בו מצות פו"ר אלא אף להמגיה בט"ז סק"ח שהוא החכ"צ, דכל מה שנכתב בט"ז על סימן א' הוא של המגיה, שבאמבטי מסתפק משום דתלי בקום ועשה והיא נתעברה מעצמה נמי מסתבר שיודה בכאן דהוציא בכוונה על דעת להכניס בשפופרת לבטן אשתו דהוי זה במעשה.

ובעצם טעם המגיה בט"ז דכיון שבלא מעשה אפשר לא יצא, לא נכון כלל דהא בהיו לו בנים בהיותו עכו"ם ונתגייר דלר' יוחנן קיים פו"ר ביבמות דף ס"ב ואיפסק דף ס"ב בש"ע סימן א' סעיף ז' אף שבהיותו עכו"ם לא היה מחוייב שהקשה ע"ז הטו"א בר"ה דף כ"ח מהא דאכל מצה בהיותו שוטה לא יצא ואם נשתפה צריך לאכול מצה אחרת משום דכיון דלא היה מחוייב בעת שעשה המצוה לא שייך לומר שיקיים המצוה בזה, ועיין במנ"ח מצוה

א' שתירץ מחמת זה דמצות פו"ר אינו על המעשה אלא על הוית הבנים דלכן אם מתו לא קיים פו"ר, וא"כ גם ע"י אמבטי אף שהוא שלא במעשה נמי יצא.

ולע"ד יש לתרץ בפשיטות דאף שלא מסתבר לומר כהמנ"ח שהמצוה לא תהיה על המעשה, אבל המעשה שנצטוו בפו"ר אינה הולדת הבנים דזה אינו בידו אלא המצוה וחיוב שעליו הוא לבעול אשתו ביאה גמורה שיהיה אפשר מזה להוליד. וראיה לזה מתוס' ב"ב דף י"ג ד"ה כופין שכתבו דמשעת העראה קא עקר ללאו ועשה דפו"ר לא מקיים עד גמר ביאה עיין שם, הרי דבגמר ביאה נחשב מקיים אף שעדיין לא נתעברה כלל כיון דרק זה בידו לעשות. וחיוב זה לבעול אשתו איכא עליו מצד פו"ר עד שיוולדו לו בן ובת שאז נפטר. ומדויק לשון המשנה ביבמות דף ס"א שלא אמר כמה בנים מחוייב אדם להוליד אלא אמר לא יבטל אדם מפו"ר אא"כ יש לו בנים, דפירושו דמצות פו"ר שעליו הוא הבעילה שרק זה הוא בידו ואין לו לבטל מזה עד שיהיו לו בנים. וממילא כשיש לו בנים כבר אף מבעילות שבעל כשלא היה מחוייב כשהיה עכו"ם או שוטה ולא קיים מצוה במעשיו מ"מ אין לחייבו שוב במצוה זו כיון שיש לו בנים שלא חייבה תורה מצוה זו למי שיש לו בנים, ובהכרח הוא פטור כמו בקיים פו"ר. עכ"פ איך שנימא אין לחלק בין אמבטי להוליד בהיותו נכרי או שוטה ואף ר"ל שפליג בנכרי משום דקקטן שנולד דמי מודה בשוטה שנפטר וכ"כ הוא באמבטי דלא כהמגיה בט"ז. ידידו מוקירו ומברכו, משה פיינשטיין.

שו"ת אגרות משה אבן העזר חלק ד סימן לב אות ה

הנה ממה שכתבתי בתשובותי בח"א אה"ע סימן ע"א ובח"ב אה"ע סימן י"ח וכן מה שכתבתי בח"ב סימן י"א כולם אמת וברור לדינא לא שייך להתחרט מהם וליכא שום חששות בזריקת זרע של נכרים, אבל למעשה לא הוריתי לעשות כן מטעם שלענין קיום מצות פו"ר לבעלה אין זה כלום, והאשה הא אינה מחוייבת, ושייך שיצא מזה קנאה גדולה לבעלה ולכן אין זה עצה טובה, ולא לו שחלקו עלי השבתי תשובות ברורות ולא נדפסו רק התשובה שהשבתי להגר"מ בעל שו"ת חלקת יעקב זצ"ל הדפיס בספרו מחמת שהיו בידו (וכעת נדפס גם בסוף חי' למס' כתובות) ויותר לא רציתי לכתוב בזה אף לפלפולא בעלמא, אבל ודאי אין ליעץ לעשות כן מטעם שכתבתי, ואם אחד עשה כן הולד כשר אף לכהונה. אבל לזרוק זרע הבעל לגוף אשתו כשאומרים הרופאים שמה שלא מתעברת הוא מצד שבביאתו לא בא הזרע להרחם מצד איזה חולשה ממנו או מצד שיום שהאשה ראויה להריון הוא משונה שרק ביום העשירי וי"א לראיית דמי נדותה ראויה אשה זו להריון ודאי יכולים לזרוק בבטנה ע"י רופאים זרע בעלה, ואם הצורך הוא משום שע"י ביאה לא בא הזרע לרחמה הרי היא טהורה ויוציא הזרע ע"י תשמיש וכשירגיש שיצא הזרע יוציא האבר מגופה לתוך כלי זכוכית שיכין או שישמש בכיס סתום שילביש על אברו אם הכיס לא יקלקל הזרע, ואם הצורך הוא משום שזמן שראויה להריון הוא קודם שיכולה לטבול שאסור לבעלה יצטרך להוציא ע"י הרהור כדכתבתי בח"ב סימן י"ח.

ומש"כ כתר"ה עיקר החשש הוא שמא ישא אח את אחותו הא לא שייך בשל נכרים כדכתבתי בתשובותי.

To see the Headlines 1 article mentioned on the show [click here](#)

אולם צנוגע לשמעון, כמה הוא מחוייב לשלם, צוה יס לדין, והנה זכור אזכור את אשר העיר כ"ג צזה (מכתב שאלתו ז"ח אינו ת"י עוד) מו"ט המחבר צ"ד ס"י רכ"ח ס"צ הנודר לדיקה ואינו יודע כמה נדר מרצה ליתן עד שיאמר לא לכל כך כתובותי, וא"כ גם כאן מחוייב שמעון לשלם כיכ עד שיהי צרור לו שלא לקח יותר :

ואנכי בהשקפה ראשונה עלה בדעתי לומר שצ"ד יהי די שישלם מה שצדור לו שלקח ומן הקבוס, ההוא ומעלה שמופק צו אם לקח, יהי פטור, דהא כהצו החוקי צ"ק (דף ו') וצ"מ (דף ל"ט) דמזיק הקדש מדין תורה פטור אף מקרן והא דמחייבין למזיק הקדש לשלם קרן הוא רק מדרבנן עיי"ש, א"כ צ"ד הא לא הוי שמעון רק מזיק הקדש, וא"כ צלמא צנודר ואינו יודע כמה נדר צודאי כל זמן שלא נתן כ"כ עד שיובל לומר לא לכל כך כהכונה הא קאי בפקד איסור כל יחל דאורייתא ולפיכך חייב לשלם כ"כ עד כדי שילא הספק מלצו, משא"כ צ"ד דהא מדינת פטור לגמרי ורק מדרבנן חייב לשלם וא"כ אם שילם כ"כ שצדור לו שהוא חייב הא כבר ילא די ודאי דרבנן, ואי משום דעדין אין צדור לו ששילם הכל הא כבר אין כאן רק ספק דרבנן ופטור, ודוק, כך עלה בדעתי לכאורה :

אולם אחרי העיון ז"ח, דהא כהצו החוקי צ"ק סס דהא דפטור מזיק מדאורייתא אף מקרן היינו דוקא בהקדש אבל לא בהרומה ולע"ג דכי יאכל דררטיין מיכ"י פרט למזיק בהרומה כתיב מינו חייב צקן משום דמנוון כהן הוא והייב כחל את חצרו ומזיקו עיי"ש, וא"כ אם היו אלו הפרוטות הנקצרות ציני קה"ת צציהכ"כ נופלים לקופה ההקדש, לצני הצית או לחיקון ק"ת וכדומה, שפיר הי' מקום לומר דפטור מדאורייתא מקרן ואין חיובו אלא מדרבנן, וכיון ששילם סך שצדור לו שלקח לעלמו לע"ג שעדיין יס צלצו ספק פן לקח יותר אין כאן אלא ספקא דרבנן ופטור, אבל כיון שהמנהג הוא שאותן הפרוטות מתחלקות לעניים צזה צודאי דינו כתרומה, דהא אם אינו משיב הוי כחל את העניים ומזיקן ומדאורייתא חייב להשיב, ואם ספק אכלו אם כבר השיב הכל הוי"ל ספקא דאורייתא וחייב כדן ספק דאורייתא לחוננוהו ו"צ :

בר מן דין הא אמרינן צ"ק צ"ב (דף ב') לעולם אל יונע עלמו ומשליטת השקל לכהה וכחצ הש"ך י"ד ק"י רמ"ט ק"ק ד' שמכאן ששני הונכהג לנצות לדיקה צציהכ"כ צצ"ה, והא אמרינן צ"ק צ"מ (דף כ"ח) ומשנתרומה התרומה נשבעין לגזרין עד שלא נתרומה התרומה נשבעין לצני העיר ועיין רש"י שם דער שלא נתרומה התרומה צני העיר הם צעלי דינים של השלוחים, וא"כ צ"ד הא שמעון לא לצד את העניים גזל כי אם את המהנדסים דהא לא ילאו ידי חוצתם צשליטת השקל וצזה הא גם צדיני אדם חייב דהא הוי מנוון שיש לו חוצעים, ודיק כי קלרתי :

ואין לומר כיון שגם לדיקה לעניים אימענו מדין שומר כמזכור למעלה ולדעת החוקי צ"מ (דף כ"ז) והעומדים צשטתם גם צשטיעה פטור א"כ מדוע יתחייב כאן שמעון, ד"ח חדא דהא מזכור מדצרי רש"י צ"ק (דף ל"ג ע"א) ד"ה קין דעמעא דפטור שומר לחלק לעניים הוא משום מיוון שאין לו חוצעין וכאן הא יס לי חוצעין והיינו המהנדסים ככ"ל, ועוד הא אף לדעת הקוצרים השומר לדיקה פטור אף צשטיעה היינו דוקא צשפע צשמירתי ועיי"כ נכנצו או כאלדו אבל כשהזיקו צידים כ"כ מודי דחייב כמזכור צח"מ ס"י ק"ו סעיף מ"י צאר היעב, ועיי"כ צודאי שמעון חייב שהרי אין לך מנוק צידים יותר מה שלקח את הדיקה לעלמו, ומחוייב לשלם כ"כ עד שילא הספק מלצו, וכדעת הדרי"ג י"כ :

ועתה כ"ו, והנני דיר"ש וצ"ו, הורחו המיד צאצזה כאמנה ומיצה יתרה

בנימן ארי' הכהן וויים
האבד"ק טשערנאוויץ והגליל.

סימן כ"ט.

לכבוד ידידי הרב הגדול החריף
וכו' בש"ת מו"ה יוסף הכהן
שווארטיץ נ"י חתן הגאבד"ק באניהאד
אונגארן.

לתשובת הק"ק שלו אשר הגיעתני לחמול ע"ד התחבולה אשר הוציאו הרופאים לחתוך כלי ההולדה מאשה ח"י ולחצרים צניף אשה עקרה ועיי"כ שהי' מוכשרת להוליד, ושאל חו"ד להלכה מי היא אם הילד אשר יולד ע"י תחבולה זו, הראשונה או השני, וכמה כ"מ לענין דיכא :

תשובה.

בקצרה הנני משיב מפני הכבוד, כי אנכי רחוק לצי להאמין לקול השמועה הזאת, אך אם צ"מ יתאמהו הדצרים, הנה לכתחלה צודאי אסור לעשות כן אף אם לא יהי' סכנה צדבה מנעם קירוס האשה הראשונה, שגם קירוס האשה אסור עכ"פ מדרבנן ולדעת קלה צאיסור עשה, אך אם עצרו ועשו לעניד הולד הוא צן של השני לכל דבר, והמקור הכפתה להלכה זו לעני"ד הוא הדין המזכור צ"ק סוטה (דף מ"ג ע"ב) ילדה שצצבה צזקסה לענין ערלה, ועיין היעב רש"י שם ור"ן פ"ק דר"ה, זאת אשר אתי להשיב לו צקילור לפי מקט הק"ק, והנני מוקירו

בנימן ארי' הכהן וויים
האבד"ק טשערנאוויץ והגליל.
סימן ל'

תלמוד בבלי מסכת יבמות דף צז עמוד ב

ת"ש: שני אחים תאומים גרים, וכן משוחררים - לא חולצין ולא מייבמין, ואין חייבין משום אשת אח; היתה הורתן שלא בקדושה ולידתן בקדושה - לא חולצין ולא מייבמין, אבל חייבין משום אשת אח; היתה הורתן ולידתן בקדושה - הרי הן כישראלים לכל דבריהן.

בית הבחירה (מאירי) מסכת יבמות דף צז עמוד ב

זה שביארנו באחים גרים שנתגיירו ומת אחד מהם שאין השני חולץ או מיבם פירושו מתורת מצות יבום ושאסור לעשות כן שמא יבאו לטעות כן בישראל אבל שלא במקום מצות יבום כגון שיש לזה שמת בנים אם אחיו הגר מותר באשת אחיו מצד שהגר שנתגייר כקטן שנולד הוא ואין לו קורבא עם אחיו כלל או אם הוא אסור דין אחר הוא וכיצד הוא הדין אם הם אחים מן האב ולא מן האם מותרין ואין כאן חשש לשמא יאמרו באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה שהרי בגינותם לא היה להם אחוה מצד האב כלל ומגזירה שמא יבאו להתיר אשת אח בישראל אין לחוש שהכל יודעין שאין צד קורבא לגוי מצד האב כלל ואם כן אף במקום הראוי ליבום כגון שלא היו לאחיו בנים אם בא לכנסה רשאי היו אחים מן האם ולא מן האב או מן האב ולא מן האם נחלקו בה רב אחא ורב ששת שלדעת רב אחא מותר שאם מן האב ומן האם הוא כולו בתר אבא שדו ליה כלומר שאין קורין אותו אלא בן פלוני ואין כאן משום איחלופי בישראל ואם מגזירת שבאו מקדושה חמורה לקלה אין להם קורבת אישות אלא בחיי הבעל אבל לאחר מיתת הבעל לא דבעולת בעל יש להם אבל לאחר מיתתה לא ואף באחים מן האם ולא מן האב אין להם קורבא מצד אישות ואי משום דאתי לאיחלופי בישראל הכל יודעין שהגר שנתגייר כקטן שנולד דמי ואין לו שום קורבא ולדעת רב ששת אסור שאם מן האב ומן האם הם אף צד האם נזכר בהם וקורין לו גם כן בן פלוניא ואתי לאיחלופי והלכה כרב ששת ומכל מקום דוקא בשנשאה לאחר שנתגייר שתפשו בה קדושין אבל אם נשאת לו כשהוא גוי אף באח מן האם לבד מותר ואף במקום הראוי ליבום אם רצה לכנוס כונס ואם היה הראשון הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה והשני הורתו ולידתו בקדושה חייב עליה משום אשת אח מן התורה ובכרת הואיל ושניהם לידתם בקדושה ואם שניהם הורתם ולידתם בקדושה הרי הם כישראל לכל דבריהם:

תלמוד בבלי מסכת מגילה דף יג עמוד א

כי אין לה אב ואם - ובמות אביה ואמה, למה לי? אמר רב אחא: עיברתה - מת אביה, ילדתה - מתה אמה. ופרש"י

רש"י מסכת מגילה דף יג עמוד א

בשעה שנתעברה אמה מת אביה. נמצא שלא היה לה אב משעה שנראה להקרות אב. וכשילדתה אמה מתה. ולא נראית לקרות אב.

Rabbi Michael Sorotzkin

שולחן ערוך אבן העזר הלכות פריה ורביה סימן ה סעיף יא

והמסרס את הנקבה בין באדם בין בשאר מינים, פטור אבל אסור. ובביאור הגר"א שם ס"ק כה: והמסרס את כו'. ת"כ שם מנין שאף הנקבות בסירוס ת"ל כי משחתם רי"א בהם ואין הנקבות בסירוס ופ' כת"ק אלא דאין בהם מלקות כיון דלא נכללו בל"ת דלא תעשו.

בית יוסף אורח חיים סימן שכח [ה (ב)]

כתב רבינו ירוחם בחלק ט' (ני"ב ע"ב) וזה לשונו יש מי שכתב שכל דבר שאין בו סכנה עתה אף על פי שיוכל לבוא לידי סכנה אין מחללין אלא שבות דרבנן אבל לא איסור דאורייתא.

בית יוסף אורח חיים סימן תריח [א]

חולה שצריך לאכול אם יש שם רופא בקי וכו'. משנה בפרק בתרא דיומא (פב.) חולה מאכילין אותו על פי בקי אין שם בקי אין מאכילין אותו על פי עצמו עד שיאמר די וכתב הרא"ש (סי' יג) וזה לשונו כתבו התוספות הא דקאמר תלמודא (פג.) חולה אומר צריך אני היינו שאומר שהוא ירא שאם לא יאכל שיכביד ויהיה מסוכן למות ויש ספרים דגרסינן בהך מילתא דרבי ינאי (שם) פשיטא ספק נפשות להקל מהו דתימא האי דקאמר חולה צריך אני בעותי הוא דקא מיבעת סבר אי לא אכילנא מייטנא קא משמע לן אלמא דוקא משום ספק מיתה מאכילין אותו עד כאן ונראה לי דחומרא גדולה היא זאת בספק נפשות דאין לך רופא שיאמר אם לא יאכל שמא ימות אלא הרופא דרכו לומר אם לא יאכל אפשר שיכביד עליו החולי ויסתכן ואפילו לספרים שכתוב בהן אי לא אכילנא מייטנא אין ללמוד מזה דדוקא על ספק מיתה מאכילין דלישנא דמייטנא לאו דוקא אלא שדרך החולה לומר כן מחמת פחד מיתה עכ"ל וכן כתוב בהגהות מיימון פרק ב' משביתת עשור (אות ה) גבי חולה אומר צריך אני והרופאים אומרים אינו צריך מאכילין אותו וזה לשונו יש גאונים שפסקו דהני מילי כשאומר אסתכן אם לא אוכל אבל אם אמר לא אסתכן אם לא אוכל אסור להאכילו וכן פירש ר"י אבל רבינו תם נחלק על זה והורה הלכה למעשה להיתר וכי החולים נביאים הם או בקיאים הם אך כיון שיודע החולה שיום הכפורים הוא או שבת ואומר אני צריך ואיני יכול לסבול מחמת החולי מאכילין אותו אפילו סבורים החולים שאינם מסוכנים וכן האשה שהיכן מצינו סכנה לנשיכת כלב שוטה ולמתאוה וכה"ג ולישנא דמיית אל יטעך שכן לשון התלמוד אלא האי מיית שמתירא לחלות או לקלקל כי דאבון אחד מחסרון האוכל מכאיב הלב ומתעלפה לפעמים ואפילו דאבון אחד מאבריו אני קורא סכנה ומחללין עליו את השבת כדאמרינן (ע"ז כח.) במכה של חלל אף על פי שרובן אינן מתים בכך וכן מעוברות המריחות וכו' ונפלא ראבי"ה על שפירש אפילו דאבון אחד מאיבריו כי קשה עליו מעין שמרדה (שם:) שלא התירו [לכחלה] אלא משום דשורייקי דעינא בליבא תלו ולא משום הפסד העין וכל זה כתב גם כן בהגהות מרדכי דשבת פרק י"ז (סי' תסד) ובסה"ק (סי' רכא הגהות הר"ף אות ב) כתב פר"י וז"ל כשהחולה שואל לאכול אומרים יום הכפורים הוא ואם אומר אף על פי כן תנו לי לאכול מאכילין אותו דכה"ג חולה אומר

צריך [אני] קריין ביה אפילו אינו אומר שצריך משום סכנה עכ"ל וכתבו הכל בו (סי' סט לד:): וכתב עוד ירושלמי (יומא פ"ו ה"ד) ר' חנינא הוה יתיב קמיה דרבי חגאי ביום הכפורים אמר לו צחינא טובה אמר לו זיל שתי בתר שעתא אשכחיה אמר לו מהו צחותא עברה אמר לו מכיון דשרית לי אזלת לה שמעינן מינה שאין היצר תאב אלא בדבר האסור לו הילכך שפיר דמי למיעבד הכי ודוגמת זה היו עושין למשלח השעיר (יומא סז.). שהיו עושין סוכות בדרך ומזמנין לו שם מזון ואומרים הרי פת ומים ומפרש טעמא לפי שאינו דומה מי שיש לו פת בסלו למי שאין לו פת בסלו ואמרינן נמי (שם) שמעולם לא הוצרך אדם לכך עכ"ל:

נשמת אברהם

כורתים את שני השדיים וגם את שתי השחלות לפני הבלות - דבר שכרוך בסיכונים במהלך הניתוח ואחריו וכן לבעיות נפשיות²². כמוכן צריכים לקבל אישור מהחולה לפני שיהיה מותר עפ"י החוק לקרוא לנשים במשפחתה לבדיקה גנטית. שאלתי להגרי"ש אלישיב שליט"א מה תהיה ההלכה אם החולה מסרבת ליתן הסכמתה לדבר. כיון שיש סיכוי שקרובי משפחתה יהיו בסיכון, האם מותר להביא אותן לבדיקה גם בלי הסכמתה? ענה לי הגאון שליט"א שכיון שיהיו קרובות משפחה שאינן נושאות את הגן הפגום, הסיכון לכל אחת ואחת מהן אינו ברור ומוכרח, והטיפול אינו בטוח ופשוט, אין כל חיוב לבדוק את נשי משפחתה. יש רק אפשרות שאשה ממשפחתה נושאת הגן, ואפילו אם נמצא שכן, אין ודאות שתחלה מסרטן השד (או שחלה). בנוסף חוסר קיום טיפול פשוט שבודאות ימנע את המחלה והחשד של המצוקה שתהיה לה בעצם הידיעה שהיא נושאת גן פגום זה כל ימי החייה הופכת את המצב למצב שיש בו הרבה ספק-ספיקות.

אותם השיקולים חלים גם במחלות אחרות²³ ובכל אחד צריכים שאלת חכם. סרטן השחלה. הגנים האלה גם גורמים לשכיחות יתר של סרטן השחלה וצריכים שאילת חכם בכל מקרה שאשה מגלה שהיא נשאית של אחד הגנים הנ"ל.

מן הנבדקות הפילו עד 28 שבועות אך לא בזמן הבדיקה ויילוד אחד נולד עם חסרונות קשים באגפיו. בשש-עשרה מקרים (20%) מצאו פגמים גנטיים בעובר. לכאורה כיון שאין כל כוונה להפיל את העובר והוא גם אינו פסיק רישא, גם אלה שההפלות לא קרו בזמן הבדיקה ובעיקר מדובר על עובר שהוא מיא בעלמא, נראה שמותר לעשות את הבדיקה באשה שיש סיבה טובה לחשוש שעוברה יהיה פגוע במחלה גנטית קשה (או כיון שיודעים ששני בני הזוג נשאים לאותו פגם גנטי או אם כבר היה להם ילד פגום). והסכים אתי מו"ר הגרי"י נויבירט שליט"א.

ד. מחלה גנטית של סרטן השד BRCA1&2. אמנם סרטן השד היא מחלה שכיחה למדי בנשים, אך מחלה זו שנובעת מפגם גנטי שכיח יותר בנשים אשכנזיות מנשים לא-יהודיות או נשים ממוצא לא-אשכנזי. אם נתגלה סרטן השד מסוג זה באשה ממוצא אשכנזי ויש גם סיפור משפחה מתאים יש מקום לבדוק נשים אחרות הקרובות לחולה כדי לדעת אם גם להן אותו פגם בגן זה. אך יש בעיות במהימנות של הבדיקה ואין זה אומר שאשה שיש לה פגם זה ודאי יהיה לה סרטן השד או סרטן השחלות (שגם קשור לפגם זה) בעתיד. גם לא ברור שההמלצות להשגחה קפדנית או טיפולים שונים משנה את התמותה אלא א"כ

ציונים והערות

(22) Clinical Guidelines. Ann Int Med 143:355, '05. Amer. Fam. Physician Jan 1 '99. (23) NEJM 347:1867, '02

נשמת אברהם

ורמת הכולסטרול בדם (כולל בדיקת רמת הכולסטרול ה"טוב" וה"רע") וטיפולם בהקדם אמורים למנוע סיבוכים אלו.

(3) סרטן המעי הגס. מומלץ שמגיל 50 ומעלה יבדק הצואה לדם סמוי ויש גם שממליצים שיעברו בדיקת מעי הגס (קולונוסקופיה) שנתית.

(4) מניעת מחלות ע"י הקפדה על מצב הגוף.

א. השמנת יתר. בעיה חמורה בזמנינו היא שכששים אחוז מהאמריקאים וילדיהם שמנים מדי, דבר שידוע שמביא בעקבותיו מחלות לב, ריאות, סוכרת, סרטן²⁵ ועוד, ומקצר חייו של אדם²⁶. הרמב"ם כבר כתב²⁷: צריך להרחיק אדם עצמו מדברים המאבדין את הגוף וכו' וכן²⁸: לא יאכל אדם עד שתתמלא כריסו אלא יפחות כמו רביע משבעתו. ושוב²⁹: ורוב החלאים שבאים על האדם אינם אלא או מפני מאכלים רעים, או מפני שהוא ממלא בטנו ואוכל אכילה גסה אפילו ממאכלים טובים, הוא ששלמה אמר בחכמתו שומר פיו ולשונו שומר מצרות נפשו, כלומר שומר פיו מלאכול מאכל רע או מלשבוע ולשונו מלדבר אלא בצרכיו. ועוד³⁰: תלמיד חכם לא יהיה גרגרן אלא אוכל מאכל הראוי להברות גופו, ולא יאכל ממנו אכילה גסה, ולא יהא רודף למלאות בטנו כאלו שמתמלאין ממאכל ומשתה עד שתיפח כריסם, ועליהם מפורש

מבחינה רפואית, מומלץ שנשים ילמדו לבדוק עצמן כדי לגלות גוש בשד, ובהתאם לגיל, גם לעבור בדיקת ממוגרפיה כל שנה או שנתיים. במאמר סקירה מקיף²⁴ ממליצים המחברים בתוקף שאשה הנושאת את גן הנ"ל תעבור כריתת שחלות אחרי שילדה את מספר הילדים שרצתה - דבר שמוריד כמעט לגמרי את הסיכוי לסרטן השחלות. כמו כן הם ממליצים (אבל לא בתוקף - א.ס.א) על כריתת שני השדיים כטיפול מניעתי, דבר שמוריד בהרבה - אך לא לגמרי - את הסיכוי לסרטן השד.

אם כן, להלכה, אשה שאובחנה כנשאית של הגן הנ"ל ומפחדת מהסיכון של סרטן השד, מותר לה - בהסכמת בעלה - לעבור כריתה דו-צדדית של השד. אולם לגבי כריתת השחלות (גם כמוריד סיכון של סרטן השד וגם כדי למנוע סרטן השחלות) תשאל שאילת חכם. והסכים עם זה מו"ר הגרי"י נויבירט שליט"א.

(2) בדיקות לגילוי יתר לחץ דם ורמה גבוהה של כולסטרול בדם. המחלות אלה ידועות ברפואה כ"רוצחים שקטים" כי אין האדם מרגיש בהם כלל וכלל עד שכבר מקבל אחד הסבוכים הקשורים להם, כגון מחלות לב למיניהם (כולל התקף לב) שיתוק עקב חסימה באחד מעורקי המוח, אי ספיקת כליות ועוד. בדיקת לחץ הדם

ציונים והערות

(24) NEJM 348:2339, '03 (25) Review Art. Cleveland Clin J Med 73:945, '06 (26) Edit. Lancet 363:745 '04 (27) הל' דעות פ"ד ה"א. (28) שם ה"ב. (29) שם ה"טו. (30) שם פ"ה ה"א.

חשוקי חמד יומא דף פב עמוד א

האם בני המשפחה חייבים לגלות בשידוכים שיש להם נטיה למחלות גנטיות

שאלה. יש לדון לגבי שידוכים, האם מותר לבנים ולבנות, ממשפחות שיש להם נטיה למחלות גנטיות, להימנע מלהיבדק, ולהשתדך בלי לספר מאומה, או שמא מאחר ונתגלו שלשה מקרים של מחלה גנטית במשפחה, אם כן הוחזקה המשפחה במחלה גנטית, ואסור להם להעלים אותה מהבאים להשתדך עמם?

תשובה. כתוב בשו"ע (אבהע"ז סימן ב סעיף ז) לא ישא אדם אשה, לא ממשפחת מצורעים ולא ממשפחת נכפים, והוא שהוחזק ג' פעמים כך. וא"כ משפחה ששלוש דורות נמצאה בהם המחלה, יש לייעץ לאדם בריא שלא יתחתן עמם, וממילא כדאי להם להיבדק, ואם ימצא שבן או בת זו סובלים מהמחלה חייבים לגלות את זה, ואם יעלימו, הקידושין עלולים להיות בטלים, ועכ"פ יש בזה איסור הונאה, וגם לאחר שיבדקו וימצאו בריאים, גם אז יש להיוועץ ברופא גנטיקאי, מה גודל החשש שהצאצאים גם הם יסבלו ממחלה גנטית זו, ומסתבר שאם החשש קטן אולי מותר להסתיר.

מור וקציעה סימן שכח

רק בחולי ומכה שבגלוי שיש לרופא ידיעה ודאית והכרה ברורה בהם, ועוסק בתרופה בדוקה וגמורה, ודאי לעולם כופין לחולה המסרב במקום סכנה, בכל ענין ואופן שנתנה תורה רשות לרופא לרפאותו, כגון לחתוך בשר חי שבמכה ולהרחיב פיה, ולהפיס מורסא, ולחבוש שבר, אפילו בנטילת אבר (כדי להצילו ממות) ולתקן לו אספלנית ורטיה, ולגהות ממנו מזור לחבורה ומכה טריה, ולהשקותו משקין מזיעים ולהאכילו דברים מבריאים ומסעדים או ממרקים ומנקים בדוקים ובחונים שמועילים ובלתי מזיקים, כל כה"ג ודאי עושין לו ומעשין אותו בעל כרחו, משום הצלת נפש. ואין משגיחין בו, אם הוא אינו רוצה ביסורין ובוחר מות מחיים, אלא חותכין לו אפילו אבר שלם, אם הוצרך לכך למלטו ממות, שלא יהא שדי תכלא בכוליה, ועושין כל הצריך לפקוח נפש נגד רצונו של חולה. וכל אדם מוזהר על כך משום ולא תעמוד על דם רעך, ואין הדבר תלוי בדעתו של חולה, ואינו נתון ברשותו לאבד עצמו.

שו"ת אגרות משה חושן משפט חלק ב סימן עג

ה. אם לכפות חולה ליקח רפואה כשאינו רוצה, ובענין תרופה מסוכנת.

ובדבר כשהחולה אינו רוצה ליקח הרפואה, תלוי אם הוא מחמת יאוש או מחמת שהוא צער לפניו ומתחשב רק עם שעה זו שאינו רוצה להצטער בה אף שמאמין להרופאים שהוא לטובתו שיתרפא בזה או שידעו מזה איך לרפאותו שהוא מעשה שטות ומעשה תינוקות צריכין לכפותו אם אפשר להם, אבל אם הוא מחמת שאינו מאמין לרופאים אלו צריכין למצא רופא שמאמין בו, ואם ליכא רופא כזה ואי אפשר לפניו מצד המחלה לחכות עד שיבין שהוא לטובתו וגם לא לשלחו כשרוצה בבית חולים וברופאים שהם בעיר אחרת מוכרחין הרופאים שבכאן

לעשות בעל כורחיה אם כל הרופאים שבבית חולים זה סוברים שזהו רפואתו, וגם יהיה באופן שלא יתבעת מזה שאם יתבעת מזה אפילו שהוא ענין שטות אין לעשות כי הביעתותא אפשר שיזיקהו וגם ימיתהו ויהיה זה כהמיתוהו בידיים ולכן יותר טוב שלא לעשות בעל כורחיה אף שהקרובים רוצים שיעשו לו גם בעל כרחיה, וצריכין הרופאים להתיישב בזה הרבה כשנזדמן חולה שאינו רוצה בהרפואה שעושין לו אם לכפותו כשהוא גדול שקרוב שלא תהא לתועלת כל כך, ולעשות בזה לשם שמים. ובאם יש בהרפואה עצמה איזו סכנה אבל הרופאים נוהגין ליתן רפואה זו להחולה שיש לו מחלה מסוכנת שמדת סכנה של הרפואה פחותה הרבה מסכנת המחלה אין ליתן בעל כרחיה בכל אופן.

Selected emails from our listeners

Yasher Kochacha on another excellent show - I am honored to have begun such an important conversation. I agree 100% that Dor Yesharim and its founders are absolute heroes of the Jewish community and deserve our unending gratitude, even if I don't believe it is the best option for everybody today.

Just three points.

1 - When it comes to the breast cancer gene, JScreen does NOT test for it. Every posek I know recommends waiting until after getting married to test for it, because, as Rav Feurst pointed out, it can be dealt with later on after a woman finishes having children. On the other hand, if she has that knowledge before she gets married, she likely has to share it after a few dates, and guys will run the other way. I am saying this from experience, as a rav called me and told me that one of his students got tested while single, goes out on four dates, reveals that she has the gene, and never gets a fifth date.

2 - One point that was not addressed was the contract that dor yesharim makes people sign, promising to never get tested with any other testing organization. One common question that I get is whether one can break this contract because they signed it not knowing that there are other options, and that dor yesharim only tests for nine things (not 30 or 40 - I checked their website - if you pay extra for expanded screening they will test for 16). Mori v'Rabi Rav Schachter shlit"a paskened that you can break that contract.

3 - another critical difference between JScreen and Dor Yesharim is that JScreen doesn't nix the shidduch. They inform you of the risks and have a genetic counselor meet with the couple to discuss the risks and options so that they can make an informed decision. As you could imagine, in the Modern Orthodox world, where it is not uncommon for a couple to have known each other since high school and have decided to get married long before doing the genetic screening, this is invaluable.

Selected audio from our listeners

Explanation form a doctor about genetics *click here*

Comments on the show *click here*

Show Suggestion- Electronic currency- Bitcoins- in Halacha *click here*

Fertility Question- *click here*

Who's Your Mother?

Surrogate Motherhood and In Vitro Fertilization in Halacha

Among the fascinating halachic issues that have arisen with the advent of modern medicine is that of surrogate motherhood. Modern medicine has been able to assist women who are unable to conceive in two ways:

- 1) Women who do not ovulate can receive an egg donated by another woman. The egg is fertilized by the husband's sperm outside the body and then implanted within the infertile woman's body, where it grows and develops like an ordinary fetus.
- 2) Women who ovulate but are physically incapable of carrying a baby can have an egg taken from their body, fertilized by the husband's sperm, and then implanted in the body of another woman, called the "surrogate mother."

In both cases, two women are involved in producing the child: one woman donates the egg, and the other carries the fetus inside her and ultimately delivers the baby. In other words, the two natural roles played by a woman in the reproductive process — supplying the egg and gestation/delivery — are filled by two different women. This gives rise to the halachic question of which of the two women is considered the child's mother. Is halachic "motherhood" determined based on the supplier of the egg or on the one who carries and then delivers the child?

This question has numerous practical halachic applications, including:

- 1) **Incest:** One may not marry his or her mother's immediate relatives, such as her children from a different father. It is thus crucial to determine which of the two women is the child's mother in order to determine which woman's children (and other relatives) may not marry this child when he or she grows up.
- 2) **Inheritance:** A child inherits his mother's estate after her passing.
- 3) **Pidyon ha-ben:** The requirement of a *pidyon ha-ben* for a boy born through this method will depend on which woman is regarded as his mother. If, for example, the surrogate mother is the halachic mother, and she had previously given birth to other children, then no *pidyon ha-ben*

would be required. Likewise, if the halachic mother is the daughter of a *Kohen* or *Levi*, there is no requirement of *pidyon ha-ben*.

- 4) **Status as a Jew:** If one of the two women is not Jewish, then we must determine the halachic mother in order to determine whether the child requires conversion.

This essay will explore the various pieces of evidence from traditional sources in search for a possible answer to this question.

I. The Three Partners

A well-known passage in *Nidda* (31a) describes how a child is created by three “partners” — the two parents and the Almighty — and specifies the precise contributions made by each “partner” in the physical creation of the fetus. The father’s semen, the Gemara says, produces the bones, veins, nails, brain and white of the eyes. The mother contributes “*odem*” (a red substance), which produces the child’s skin, flesh, hair, and eyeballs. God’s role is to provide the child’s soul, face, vision, sense of hearing, speech, ability to walk, and intelligence.

The Ramban (Torah commentary to *Vayikra* 12:2) identifies the “*odem*” spoken of by the Gemara as “the uterine blood that collects in the mother at the end of intercourse and takes hold of the male’s sperm.” He adds, “For in their [*Chazal*’s] view, the fetus is created from the blood of the woman and the semen of the man.” According to the Ramban, the mother’s “contribution” to the child is made after intercourse, at the time of fertilization. In his view, it seems, the woman becomes the child’s mother at that moment, when she provides her “*odem*,” which contributes certain parts of the child’s body. Hence, a child’s “mother” is defined as the one who facilitates the fertilization, which, in the case of in vitro fertilization, is the supplier of the egg. She is the one who makes the female’s contribution to the creation of the child, and thus she is the mother. The mother in whom the fetus is carried is no more than an incubator which enables the fetus to develop, but not the child’s creator.

II. Yosef and Dina

King Shlomo teaches us in *Koheles* (1:9), אין כל חדש תחת השמש — “There is nothing new under the sun.” Indeed, the phenomenon of a child being conceived by one mother and delivered by another is not new.

Rashi, commenting on the Torah’s brief account of Dina’s birth (*Bereishis* 30:21), cites from the Gemara (*Berachos* 60a) that Leah had originally conceived

with a boy, but then prayed that it be turned to a girl.¹ Her prayers were answered, and the fetus transformed into a girl, who was Dina.² However, *Targum Yonasan Ben Uziel* presents a different version:

ואיתחלפו עובריא במעיהון והוה יהיב יוסף במעהא דרחל ודינה במעהא דלאה.

The fetuses were switched in their stomachs; Yosef went into Rachel's stomach and Dina into Leah's stomach.

According to *Targum Yonasan*, Leah initially conceived with Yosef and Rachel conceived with Dina, but the two fetuses were then miraculously switched. Thus, Dina (and Yosef) was conceived in one woman, but carried and delivered by another — just as in the case of a surrogate mother. As such, if we can determine which of the two women was considered Dina's mother, we can determine whether Halacha defines motherhood based on conception or delivery.

At first glance, the answer is obvious. The Torah explicitly refers to Dina as Leah's daughter ("Leah's daughter" — *Bereishis* 34:1), and Yosef is called Rachel's son (בני רחל יוסף ובנימין — *Bereishis* 35:24).³ Seemingly, then, the Torah determines motherhood based upon the time of delivery, and not the time of conception.⁴

On the other hand, we find several *Rishonim* who claim that to the contrary, Dina was in fact not considered Leah's daughter. Rashi (to *Bereishis* 46:10) writes that after Shimon and Levi launched their attack on Shechem and rescued Dina from the city, Shimon married Dina. The *Peirush Ha-Tur* raises the question of how Shimon was permitted to marry his sister, and the *Tur* answers, "According to the Midrash, it is understandable, because Dina's original conception was in

1. The Gemara comments that Leah prophetically foresaw that Yaakov would have twelve sons who would form the twelve tribes of Israel, and she thus knew that if she would have a seventh son, after the two maidservants had already given birth to two sons each, then Rachel would be left with only one son. She therefore prayed that her fetus be transformed to a girl for Rachel's sake, so that she would not have fewer sons than the maidservants.
2. The Chizkuni comments that for this reason the Torah records only Dina's birth, but not her conception (ותהר ילדה בת). Regarding all of Yaakov's other children, the Torah writes ותהר ("She conceived"), but when it comes to Dina, the Torah mentioned only the birth because Dina was a girl only at the time of birth, and not during conception or pregnancy.
3. Later in *Sefer Bereishis* (46:22), the Torah employs a different formulation in reference to Yosef's relationship to Rachel: בני רחל אשר יולד ליעקב. The *Meshech Chochma*, commenting to this verse, explains this unusual syntax in light of the fact that Yosef had originally been conceived in Leah's womb.
4. This argument was advanced by the questioner in *Tzur Yaakov* (28). See also *Tzitz Eliezer* (19:40:5).

Rachel's stomach." Since Dina was originally conceived in Rachel's womb, she is considered Rachel's daughter, and not Leah's, even though she was eventually delivered by Leah. Since the prohibition of incest for gentiles applies only to siblings from the same mother,⁵ Shimon — a son of Leah — was permitted to marry Dina. This answer is also given by the *Moshav Zekeinim*, the *Tosfos Ha-Shalem* (citing the Riva), and the *Panei'ach Raza*, and it is mentioned by the Maharsha (commenting on the aforementioned *sugya* in *Nidda*).

It is difficult to know how these *Rishonim* reconciled this contention with the Torah's explicit description of Dina as Leah's daughter and Yosef as Rachel's son, but in any event, they clearly maintained that motherhood is determined based on the moment of conception, and not on the time of delivery.⁶

III. Queen Esther's Parents

The Gemara in *Megilla* (13a) comments that when *Megillas Esther* describes Esther as having no parents (2:7), it means "when she was conceived, her father died, and when she was born, her mother died." Rashi explains the Gemara's comment as follows:

She did not have a father or mother for even one day. At the time her mother conceived, her father died, and it thus turned out that she did not have a father from the time he was eligible to be considered a father. And when her mother gave birth to her, she died, and she was never eligible to be considered a mother.

It emerges from Rashi's comments that a man is formally considered a "father" from the time of conception. Thus, Esther never had a father because her father died just before the egg's fertilization. A woman, however, is considered a "mother" at the time of childbirth, and Esther never had a mother because her mother died just before delivery. As noted by Rav Yosef Engel in *Beis Ha-Otzar* (*Ma'areches Alef-beis*, 4, אב), this would appear to prove that in Rashi's view, the status of motherhood is established at the time of delivery, not conception. In the case of surrogate motherhood, then, it is the woman who carried and delivered the infant that is considered the halachic mother.

-
5. See *Sanhedrin* 58a. The *Peirush Ha-Tur* assumes that the patriarchs and Yaakov's children had the status of *bnei Noach* (non-Jews), as the Torah had yet to be given, and thus they were bound only by the restrictions that apply to *bnei Noach*.
 6. Although the *Yerushalmi* (*Pei'a* 2:6) establishes that אין למידין הלכה מדברי אגדה — we cannot reach halachic conclusions based on Aggadic passages — it is nevertheless clear that these *Rishonim* defined the status of motherhood based upon the moment of conception.

A similar inference is made by the *Zecher Yitzchak* (4), who enlists Rashi's comments to explain the *halacha* concerning a child whose mother underwent conversion during pregnancy. The child does not require immersion after birth, as his mother's immersion during pregnancy suffices as his immersion (*Yevamos* 78a). At first glance, this means that both the mother and the infant are considered *geirim* (converts), in which case they are not legally considered mother and son, in light of the well-established halachic principle that a convert is considered "reborn" and thus loses all legal familial relationships (גר שנתגייר כקטן שנוולד דמי). Yet, the *Zecher Yitzchak* notes, Halacha grants the son inheritance rights to the mother's estate after her death.⁷ Despite the fact that they are converts, they nevertheless retain their legal status as mother and child with the respect to the latter's inheritance rights. The *Zecher Yitzchak* explains this *halacha* by noting that, as Rashi indicates, motherhood is determined at the time of birth. Thus, since at the child's birth the mother was already Jewish, he is considered his mother's child.

However, we may refute this proof in light of the Maharal's explanation of the Gemara's comment in his work *Or Chadash* (p. 112). The Maharal follows Rashi's interpretation that Esther is considered to never have had a mother because her mother died before birth, and it is only at birth when a woman can be regarded as a "mother." However, the Maharal then offers an explanation for why this is the case, noting the rule of עובר ירך אמו — a fetus is viewed as part of the woman's body, and not as a separate entity. A person cannot be considered a "parent" of a limb or organ of his body, and it is thus only once the fetus is discharged from the body that it can be said to have a "mother."⁸

According to the Maharal's understanding, the Gemara's comment relates only to the applicability of the term "mother" to describe a woman, but not to her relationship to the fetus. The Gemara establishes merely that the term "mother" cannot be used in reference to a pregnant woman who has yet to give birth, but this is not to say that her legal relationship to the fetus begins only at birth. It is certainly possible that once the child is born and we now seek to identify his or her mother, we will assign this status to the woman who had conceived this child, and not to the woman who delivered the child.

We should also note the comments of Rav Chayim of Brisk (*Hilchos Avadim* 7:5) regarding the rule of עובר ירך אמו: "The underlying concept of this rule...in

7. See Tosfos, *Sanhedrin* 68b, ד"ה קטן.

8. Rav Yosef Engel also makes this point in *Beis Ha-Otzar* (cited above), although he raises the question of why a father's status would be different in this regard. After all, a man similarly cannot be considered a "parent" of part of his wife's body. He concludes, however, that "יש ליישב" (answers can be given).

all instances relates only to the status of the fetus, that it is not regarded as an independent entity without its mother, as it is merely its mother's 'leg;' this is as opposed to the status of the mother, to which the fact of עובר ירך אמו has no relevance." According to Rav Chayim, it is only with regard to the identity of the fetus that we say עובר ירך אמו, such that it has no mother, and thus Esther is considered to never have had a mother. The mother, however, is indeed considered the legal "mother" already at the time of conception, as the rule of עובר ירך אמו has no effect at all on her status as a mother.⁹

IV. Is a Dying Cow's Milk *Milchig*?

The *Shulchan Aruch* (Y.D. 87:6) rules that milk taken from a cow after its death is not included in the Torah prohibition of בשר בחלב (cooking or eating meat and milk together). The reason for this *halacha* is that the Torah introduces this prohibition by forbidding cooking an animal בחלב אמו ("in its mother's milk"), and a cow cannot be a "mother" after death.

Rabbi Akiva Eiger (in his *hagahos* to the *Shulchan Aruch* there) raises the question of whether this *halacha* would also apply to milk taken from a טריפה (an animal halachically defined as terminally ill). As Rabbi Akiva Eiger notes, a טריפה is presumed to be incapable of delivering an infant, but it is capable of conceiving. The question is thus whether the ability to conceive suffices to include a טריפה under the category of אמו or if this category requires the ability to deliver a baby.

Rabbi Akiva Eiger draws proof from the Gemara's discussion in *Sanhedrin* (69a). The Gemara there establishes that the earliest age at which a boy can ever be formally considered a "father" is three months after the appearance of adolescent hair. A boy first becomes capable of reproduction at the time he produces adolescent hair, and pregnancy is generally discernible from three months after conception. Hence, the Gemara states, the earliest time a boy can be considered a father is three months after he begins producing adolescent hair. As Rabbi Akiva Eiger notes, the Gemara considers the boy a "father" even during pregnancy, and he applies this premise to a cow, as well. A pregnant cow is indeed considered the fetus' "mother," and thus the milk of a טריפה is included under the prohibition of חלב אמו despite its inability to deliver an infant, as it is capable of conceiving.

Rav Yosef Engel (in *Beis Ha-Otzar*, cited above) draws proof from Rabbi Akiva Eiger's comments that motherhood is determined at the time of conception, and

9. As for the *Zecher Yitzchak*'s proof from the child whose mother underwent conversion during pregnancy, we will discuss this situation at length below, in section V.

not at the time of birth, and he questions this conclusion in light of the Gemara's aforementioned discussion of Esther's relationship to her mother.¹⁰

It should be noted, however, that Rabbi Akiva Eiger does not reach a definitive conclusion on this issue. He raises the possibility that despite the Gemara's comments concerning the status of fatherhood, perhaps "א טריפה is not called a 'mother' on account of the fetus since ultimately she will not give birth," meaning that conception without childbirth does not make a cow a "mother." Rabbi Akiva Eiger then proceeds to cite the *Issur Ve-Heter* (31:14) as asserting that א טריפה falls under the category of אמו because if it had conceived before taking ill, it would then be capable of giving birth. Otherwise, the *Issur Ve-Heter* appears to assume, א טריפה cannot be considered אמו despite its ability to conceive, suggesting that according to this view, the status of motherhood depends upon birth, and not conception.¹¹ Rabbi Akiva Eiger then cites the *Peri Megadim* as asserting that א טריפה qualifies as אמו because it is capable of nursing, even if it cannot bear its own children. Seemingly, this would mean that a woman becomes a "mother" only at the time of childbirth, when her body produces milk.

V. The Convert's Twin Sons

Earlier, we noted the famous halachic principle of גר שנתגייר כקטן שנוולד דמי, which establishes that a convert to Judaism is considered "reborn" at the time of conversion with respect to familial relationships. Accordingly, as the Gemara states in *Yevamos* (97b), even twin brothers born as gentiles who undergo conversion together are not halachically considered brothers after conversion. This means that there is no Torah prohibition forbidding one to marry the other's widow or ex-wife, and if one dies without children, the other bears no obligation of *yibum* or *chalitza* toward the widow.

The Gemara there also addresses the case of twins whose mother underwent conversion while she was pregnant with them. In this instance, the Gemara instructs, the twins are considered to have been born Jewish, and they are thus brothers from the same mother. Although they are not considered the children

10. Even according to the Maharal's explanation of the Gemara, as discussed in the previous section, it seems difficult to reconcile Rabbi Akiva Eiger's comments with those of the Gemara. As discussed, during pregnancy, the mother cannot be formally considered a "mother" since the fetus is merely a part of the body, and thus even though א טריפה is capable of conceiving, it cannot ever attain the status of אמו insofar as it cannot deliver its fetus.

11. Rabbi Akiva Eiger notes that according to the *Issur Ve-Heter*, if a cow was born with a defect that rendered it א טריפה from birth, then it cannot be included under the category of אמו, and its milk would therefore not be subject to the Torah prohibition of בשר בחלב.

of their biological father, they are considered the sons of their mother. As such, each is forbidden to marry the other's widow or ex-wife. The laws of *yibum* and *chalitza*, however, would not apply, as these pertain only to brothers sharing the same father.

One contemporary scholar¹² draws proof from the Gemara's discussion that the status of motherhood is determined at the time of birth, and not at the time of conception. Although the two brothers underwent conversion after conception, they are nevertheless considered their mother's children — as Rashi comments, הרי היא כישראלית שילדה בנים — because they converted before birth. They lost their familial relationships at the time of their conversion — and thus they are not considered their father's children — but since a woman's status as mother takes effect at the time of birth, they became their mother's children once she delivered them after their conversion. This *halacha*, then, seemingly proves that a woman becomes the child's "mother" at the time of birth, and not at the time of conception.

In truth, however, a careful reading of the Gemara's ensuing discussion and Rashi's comments reveals that to the contrary, the Gemara's ruling proves that the status of motherhood depends upon conception, and not delivery. The aforementioned rationale works off the assumption that the twins in this case are considered the sons of their mother despite having undergone conversion because the maternal relationship takes effect at the time of childbirth. In other words, the twin fetuses lost all halachic familial relationships at the time of their mother's conversion (which was also their conversion), but were then born to that same mother, and are thus considered her twin sons. From the Gemara's ensuing discussion, however, at least as Rashi explains it, this is clearly not the case.

The Gemara cites Rava's comment noting the *halacha* that a gentile is not halachically related to his father. Rava explains that this *halacha* does not stem from the suspicion that a gentile's presumed father is not actually his biological father, but is rather due to the fact that אפקריה רחמנא לזרעיה — a gentile man's seed is of no halachic significance, and thus the child it produces has no formal, halachic affiliation with the father.¹³ The basis for this conclusion, Rava notes, is the aforementioned *halacha* concerning a gentile woman who undergoes conversion while carrying twins. As mentioned, these brothers would be permitted

12. Rav Zalman Nechemya Goldberg, writing in the journal *Yeshurun*, vol. 21, p. 547.

13. The practical implication of this assertion, as Rashi explains, is a case of a child born to a non-Jewish couple who had been in isolation, such that there can be no question surrounding the identity of the biological father. Rava establishes that even in such a case, the child would not be formally considered the father's son.

to marry each other's widow or ex-wife because they do not share the same halachic father. Since they were conceived from the seed of a non-Jewish man, they do not have any familial relationship to that man, and as such, they are not considered brothers from the same father.

At first glance, Rava's rationale seems fundamentally flawed. He appears to ignore the fact that the brothers in this case underwent conversion while in utero, and it is at that point, seemingly, that they lost their legal relationship to their father. As mentioned, the famous rule of *גר שנתגייר כקטן שנולד דמי* severs one's familial relationships at the time of conversion. It thus stands to reason that when a woman converts while carrying twins, the brothers lose their legal relationship to their father at that point as a result of the conversion that they effectively undergo through their mother's conversion. At first glance, then, it seems difficult understand how Rava could infer from this *halacha* the notion of *אפקריה רחמנא לזרעיה*, that a non-Jew is never halachically considered his father's son. The loss of the paternal relationship in this case appears to be the result of the twins' conversion, and not due to their having been conceived through a gentile man's seed.

Rashi implicitly addresses this question and explains that in the case of a fetus whose mother undergoes conversion during pregnancy, we do not apply the rule of *גר שנתגייר כקטן שנולד דמי*. This rule applies only to normal cases of conversion, and not to an unborn child whose mother undergoes conversion during pregnancy. Therefore, if the brothers are not considered to share the same halachic father, we must attribute this to the fact that *halacha* does not accord legal significance to the biological fatherhood of gentiles. This cannot be a function of the brothers' conversion, because this sort of conversion is not subject to the rule of *גר שנתגייר כקטן שנולד דמי*.

In making this comment, Rashi also informs us of the basis for Rava's assumption that the principle of *גר שנתגייר כקטן שנולד דמי* does not apply to a child converted in utero:

ואפילו היכא דליכא למימר כקטן שנולד דמי כגון הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה די
לו שאר מן האם כשאר ישראל גמור...

And even where we cannot say that he is like a newborn infant, such as where his conception was bereft of sanctity [before the mother's conversion] and his birth had sanctity [as it occurred after the mother's conversion], **as he is considered to have relatives from his mother like full-fledged Jews...**

Rashi proves that we cannot apply *גר שנתגייר כקטן שנולד דמי* to this case from the fact that the brothers are considered to share the same halachic mother. If they had lost all

familial relationships at the time of conversion, then they would not be related even to their mother. The fact that they are considered their mother's sons proves that the rule of כקטן שנוולד דמי does not apply to a fetus that undergoes conversion in utero. Thus, the fact that they are not considered their father's children proves that אפקריה רחמנא לזרעיה.

It clearly emerges from Rashi's comments that a woman's maternal status is acquired at the time of conception, and not at the time of birth. If this status takes effect at birth, then we would have no proof to the fact that כקטן שנוולד דמי is not applicable in this case; we would naturally assume that the twins lose their familial relationship at the time of conversion, but then become their mother's sons at the time of birth. Clearly, Rashi did not accept this premise, but rather maintained that the moment of birth is not the determining factor upon which motherhood depends. Thus, he explains that if the twins are considered their mother's halachic children, this can only be because they never lost their familial relationships at the time of conversion, as conversion of this type is not subject to the rule of כקטן שנוולד דמי.¹⁴

It should be noted, however, that Tosfos disagrees with Rashi on this point. The Mishna in *Bechoros* (46a) establishes that if a woman undergoes conversion during pregnancy, the child is not considered his biological father's inheritor and has no share in his biological father's estate. Rashi, consistent with his aforementioned comments in *Yevamos*, explains this *halacha* as based upon the concept of אפקריה רחמנא לזרעיה. Since the child was conceived with the seed of a non-Jewish man, he is not halachically considered the child of his biological father. Tosfos, however, claims that even without this rule, the child would still be denied his father's inheritance because he is a convert, and he lost all familial relationships at the time of his conversion in the womb. In Tosfos' view, the principle of גר שנת-דמי is applicable even to a fetus' conversion in its mother's womb, and at that point he loses all familial relations. Tosfos claims that the concept of אפקריה רחמנא לזרעיה does not apply to a child's status with respect to inheritance, and thus the child in the case under discussion is denied inheritance rights for a different reason — namely, because he lost his legal relationship to his father at the time of his conversion.¹⁵

Seemingly, then, according to Tosfos, the fact that twins who undergo

14. This point is made by Rav Shmuel Rozovsky (*Chiddushei Rabbi Shmuel, Kesuvos*, 11:3). He also provides an explanation for why the rule of כקטן שנוולד דמי does not apply to a child who undergoes conversion in utero.

15. Tosfos is forced to resort to a stretched reading of the Gemara in *Yevamos* to explain Rava's proof to the rule of אפקריה רחמנא לזרעיה. They explain that if not for this rule, the twin converts would be mistaken for full-fledged halachic brothers, and the Sages would have thus been compelled to enact a requirement of *chalitza* if one dies without children

conversion in utero are considered their mother's sons indeed proves that the status of motherhood depends upon the moment of birth, and not at the time of conception. Since they lose all familial relationships at the time of conversion, the only explanation for their legal relationship to their mother seems to be that she attained the status of "mother" at the moment of birth.

In truth, however, it is possible that even Tosfos accepts the premise that the status of motherhood is obtained at the time of conception, and not at the time of birth. Several sources clearly indicate that the rule of *קטן שנוולד דמי* is not absolute and does not apply with respect to all *halachos* relevant to a convert. With regard to a convert's property, for example, he is not considered "newborn," and thus he continues to be the legal owner over his property even after conversion, and debts owed to him before conversion are owed to him afterward, as well. In other words, with respect to certain *halachos*, a convert is regarded as a newborn child, whereas regarding others, he is not.

Conceivably, then, Tosfos may have felt that the rule of *קטן שנוולד דמי* in the case under discussion applies to the twins' relationship to their father, but not to their relationship to their mother. Although the status of motherhood is attained at the time of conception, the fact that the mother continues carrying the fetuses after conversion results in their legal relationship remaining intact even after conversion, and the principle of *קטן שנוולד דמי* does not apply in this respect. When it comes to the father, who has no involvement in the fetuses after conception, the rule of *קטן שנוולד דמי* severs his legal fraternal relationship with them, but with regard to the mother, this rule does not take effect, as she continues to carrying them inside her womb.

VI. Uterine Transplants and Surrogate Motherhood

Rav Binyamin Aryeh Weiss, who was the rabbi in Chernivtsi, Ukraine, wrote a responsum in his work *Even Yekara* (*Mahadura* 3, 29) addressing a procedure whereby a woman's internal reproductive organs are transplanted into an infertile woman to enable her to conceive. He writes that a woman who undergoes such a transplant and conceives would be considered the child's halachic mother, despite the fact that she conceived via another woman's reproductive organs. Without elaborating, Rav Weiss makes brief reference to the Gemara's discussion in *Sota* (43b) concerning a branch from a *orla* tree that is grafted onto an older tree that is no longer *orla*. (The term *orla* refers to a tree within the first three years since its planting, whose fruit is forbidden for consumption.) The Gemara

to avoid giving the misperception that a childless widow with a brother-in-law does not require *yibum* or *chalitza*.

there establishes that the grafted branch is considered בטלה (“negated”) by the host tree, and it is regarded part of that tree. As such, the fruit that ultimately grows on this branch is permissible for consumption and is not considered *orla*, as the branch loses its original identity. Rav Weiss applies this ruling to the case of a uterine transplant, apparently viewing the transplanted organs as akin to a grafted branch. Just as the branch becomes part of the host tree and the fruit it produces is thus considered to have been produced by the host tree, similarly, transplanted reproductive organs are viewed as part of the recipient’s body, and the “fruit” it produces is viewed as her offspring.

Rav Eliezer Waldenberg (*Tzitz Eliezer* 19:40:2–3) cites this ruling of the *Even Yekara* and applies it to the situation under discussion, that of an egg implanted within a woman’s uterus. He claims that an egg that has been taken from one woman and implanted within another should certainly be regarded as בטל to the recipient’s body, such that the resultant child is viewed as her — the recipient’s — offspring.

It would appear, however, that to the contrary, comparing surrogate motherhood to the grafted *orla* branch would yield the precise opposite conclusion.

The *Even Yekara* drew a comparison between transplanting a woman’s reproductive organs and the grafting of a branch, and the two cases are indeed very similar. As mentioned, in both situations, a “branch” with the potential to produce “fruit” is transplanted, and after its transplantation, we view it as part of the “host,” such that the fruit is identified as the product of that “host.” The case of an implanted fertilized egg, however, is more analogous to a different case — namely, grafting a branch that is already laden with fruit. The *Shulchan Aruch* (Y.D. 294:22) rules explicitly that if a fruit-laden branch taken from a tree of *orla* is grafted onto an older tree, the fruit retains its status of *orla*, even if it continues to develop. Analogously, a fertilized egg implanted within a woman’s uterus would retain its identity as the donor’s egg, and the child is thus to be regarded as hers.¹⁶

Summary

It seems clear to this author that the woman who provided the egg is considered the child’s mother, and not the mother who carried the fertilized egg and delivered the infant, as indicated by several sources:

16. This should also seemingly apply in the case of an ovarian transplant, as the ovary contains the woman’s eggs and indeed bears strong resemblance to a branch laden with fruit.

- 1) The Gemara in *Nidda* (as understood by the Ramban) identifies the mother's contribution to the child's creation as taking place at the time of fertilization.
- 2) Several *Rishonim* explain the justification for Shimon and Dina's marriage based upon the fact that Dina was conceived by a different mother.
- 3) Rabbi Akiva Eiger comments that the ability to conceive suffices for a cow to be included under the category of אמו.
- 4) It is clear from Rashi's comments in *Yevamos* that a fetus' relationship to the mother is established at the time of conception; as we saw, Tosfos' comments do not necessarily contradict this view.
- 5) Although the Gemara's comments about Queen Esther might be understood to mean that a mother's status is determined at childbirth, we compellingly refuted this proof in light of the Maharal's interpretation of the Gemara.
- 6) According to the *Even Yekara's* comparison between a transplant and grafting, the egg should be attributed to the donor, and not the recipient.

We might also add that logically, it seems reasonable to assume that a child's genetic parents, who contribute the genetic material that creates the fetus, are considered the halachic parents. After all, the man who provides the sperm that fertilizes the egg is considered the halachic father despite having no involvement whatsoever in the subsequent process of gestation and delivery. Seemingly, the mother, too, should be identified as the woman who supplies the female genetic material that forms the embryo, irrespective of her subsequent involvement in its growth and birth. It seems obvious that halachic parenthood is a function of biological reproduction, which takes place through the merging of the male and female's respective reproductive material, and it is thus the woman whose egg formed the child that should be regarded as the mother, even if the embryo developed in a different woman's body.¹⁷

17. We might also note that if a fertilized egg is implanted within a cow, or, for that matter, in a sheep or incubator, where it then develops, it hardly seems likely that we would consider the birthing cow the halachic mother of the calf. (And in the case of an incubator, certainly the cow from which the egg was taken would be considered the mother.) It is reported that Rav Elyashiv noted this example as proof of the fact that the woman who contributed the egg should be viewed as the halachic mother.