

עולם ההלכה



מכון סמיכה
ניש
ככל אחד
נוכח
ההלכה

גיליון ל' | שבת קודש פ' שלח | כ"ה סיון תשפ"ה

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

 **עולם הגיור**
הרב אברהם דניאל דגן

Moving Mukzah

While many items may not be moved on Shabbos due to muktzah, however, they are not all subject to identical restrictions. Different items are classified as different categories of muktzah, each with its own set of laws and restrictions. The most common category is *kli shemelachto l'issur* (a vessel whose purpose is forbidden): This refers to any object whose primary use is for something prohibited on Shabbos. For example, a hammer, whose primary usage is for building (an act prohibited on Shabbos).



הגר"מ פיינשטיין

A *kli shemelachto l'issur* may be moved on Shabbos: 1) *L'tzorech Gufo* - Moving the item for a secondary permissible use. For example, the hammer's primary use is building, a prohibited act, but it has a secondary usage to crack open a nut, an act permitted on Shabbos. One may move the hammer for this purpose. 2) *L'tzorech mekomo* - Moving the item in a situation where one needs the space that the item is presently occupying. For example, the hammer is resting on a chair that one wishes to use. One may move the hammer for this purpose. However, it may not be moved 3) *M'chama l'tzel*. For example, the hammer is outside and it will rain and cause the hammer to rust. One may not move the hammer for this purpose.

Moving a muktzah item when a permitted utensil is available?
A *kli shemelachto l'issur* may be moved *l'tzorech gufo* (its permitted use). For example, one may move a hammer to crack open nuts. *Mishnah Berurah*¹ is strict and forbids the use of a *kli shemelachto l'issur* for a *tzorech gufo* if one could use a *kli shemelachto l'heter* instead. *Shemiras Shabbos Kehilchasa*² agrees with this ruling. Therefore, if one has a nutcracker available he may not use the hammer.

However, *Rav Ovadia Yosef*³ is lenient and permits using a *kli shemelachto l'issur* even if a permitted utensil is available.

*Rav Moshe Feinstein*⁴ explains that even according to *Mishnah Berurah* one need not go to great trouble to find a permitted utensil. If the permitted utensil is in the same room as the *kli shemelachto l'issur*, then one should use the permitted utensil. However, if they are in different rooms, then one is not required to retrieve it, and one may use the *kli shemelachto l'issur* instead. Similarly, if using the *kli shemelachto l'issur* will accomplish the task quicker than using a permitted utensil, one may use the *kli shemelachto l'issur*.⁵

¹308:12.
²20:8
³Chazon Ovadia [v. 3 pp. 50-51]
⁴Tiltulei Shabbos response 5.
⁵Muktzah: A practical guide page 21.

משפט שלמה המודרני

בשנים האחרונות עלה לכתורות עלה המשפטי בקשר להחלפת העוברים בבית הרפואה "אסותא" בראשון לציון. תחילתו של הסיפור התעורר לפני כשלוש שנים כאשר בשבוע ה-28 להריונה של אשה נכריה שנכנסה להריון בתהליך הפרייה חוץ גופית, התגלו מומים משמעותיים בלבו של העובר. במסגרת מעקב ההריון והבירורים הרפואיים הנוגעים למומו של העובר, נערכה בדיקת מי שפיר שבה התברר לראשונה שהעובר אותו היא נושאת ברחמה הוחלף בעוברם של אחרים.

לאחר כמה חודשים של מאבק משפטי אודות זכותם של זוגות אחרות לעשות בדיקה גנטית כדי לבדוק מאיזה זוג העובר התפתח, הגם שלפי החוק במדינת ישראל בדרך כלל אסור לבצע את הבדיקה, בסופו של דבר התברר שהעובר התפתח מזרע וביצית של זוג יהודים, ומאז התחילה מאבק משפטי שנמשך כמה שנים לאיזה זוג יהיה את הזכות לגדל את הילדה, בהם דנו הרבה גם בעניין טובת הילדה וכו' ואכ"מ.

אגב, טעויות חמורות אלו אינם מתגלים ברוב הגדול של המקרים, מכיון שבדרך כלל המטופלים אינם עושים בדיקה גנטית לבדוק אם לא היתה טעות, ובפרט בארץ ישראל שלעת עתה אין הרשויות מרשים לעשות בדיקה, והדבר מתגלה רק כאשר מתעורר חשד מיוחד כגון במקרה שנתפרסם שנוול ילד שחור לזוג חרדי בקהילה חרדית באמריקה, וכן בפרשייה זו, שהטעות החמורה התגלתה בדרך אגב בגלל הבעיה הרפואית, וכך כתב לאחרונה אחד השופטים הדן בפרשייה זו בו ציין להתפרסם לאחרונה אודות החלפות נוספות של עוברים, כולל במחקר שפורסם בשנה שעברה בכתב העת של האגודה הצפון אמריקאית לגניקולוגיה בה צוינו כ-200 מקרים של טעויות בהחזרות עוברים, "ומעת ש"אדם מועד לעולם" נגזר עלינו כי טעויות מסוג זה יתרחשו אף בעתיד", כלשונן.

אחד הנימוקים של ד"ר דניאל גוטליב לטובת גידול הילדה אצל ההורים היהודיים בעלי הזרע והביצית, היתה שמכיון שהילדה שנוולדה מהגויה, תצטרך לעבור גיור כדי להחשב יהודיה, הגם שבעלת הביצית שממנה התפתח העובר היתה יהודייה, והגיור יוכל להתאפשר יותר אם היא תגדל אצל הורים יהודיים.

במאמר זה נתייחס בקצרה להכרעת גדולי הפוסקים שיש להתחשב בכל ההלכות של איסורי נישואין עם קרובים, וכן להכרח הגיור כהלכה, בשתי האמהות, הן של בעלת הביצית והן היולדת. סיכום נרחב של דברי גדולי הפוסקים מכל החוגים בעניין, מובא בספר "המבדיל בין ישראל לעמים - גיור כהלכה" להרב שמואל אלעזר ניסילעוויטש (שי"ל לאחרונה בהוצאת מרכז רבני אירופה) פרקים כ"ו - ג, וכן בעשרות מכתבי הרבנים בעניין המובאים שם בתחילת חלק ב.

הגר"מ בראנסדורפר בשו"ת קנה בשם חלק ד (סימנים צד, צה, צו) האריך בעניין יחס הנוול לבעלת הביצית, ויסוד דבריו על פי מה שהעמידו חז"ל שהאיש מזרע הלובן והאישה את האודם, כמובא במס' נדה (דף לא ע"א), ת"ר שלשה שותפין יש באדם: הקב"ה ואביו ואמו, אביו - מזרע הלובן שממנו עומות וגידים וצפרנים ומוח ושראשו ולובן ושבעין, אמו - מזרעת אודם שממנו עור ובשר ושערות ושחור ושבעין, והקב"ה - נתן בו רוח ונשמה וכו'. וראה בארוכה בכ"ז בשו"ת אבני חן ג' כרכים, ובשו"ת נטעי נעמנים להרב חזקיהו יוסף הכהן שהאריך באופן מופלא בבירור והבהרת המציאות ובהסוגיות בש"ס השייכים לעניין.

למעשה הכריעו גדולי הפוסקים שיש להתחשב לכל הדינים בשתי האמהות, כמובא דעת הגר"ש אייערנבאך ב"נשמת אברהם" שאין בכל הסברות והראיות שהביאו בעניין ראייה ברורה להכריע רק לצד אחד, ובין כשהיולדת היא גויה ובין כשבעלת הביצית היא גויה, הנוול יצטרך גיור.

וכן הכריע הגרי"ש אלישיב (כמובא בספר "עטרת אברהם" סי' ח) שהגם שמסברא היחוס נקבע אחר בעלת הזרע (הביצית), יש להתחשב בשתי האמהות, הן של בעלת הביצית והן היולדת, לכל הדינים ולהצריך גיור כשאחת משתייהן נכרית, ונמק זאת בכך "שכל תהליך הפרייה החוץ גופית... הוא דבר ומציאות חדשים שנתחדשו בתקופתנו שלא היו בתקופת חז"ל ופוסקים הקודמים... ומכאן סברה זו בלבד אין לקבוע ולפסוק בודאות את היחס".

כך גם הבהיר הרב זלמן נחמיה גולדברג בסיום מאמרו בנידון ("ישורון" כא ע' תקנו): "והנה בעיקר השאלה אין בדעתי שייסקו ממנו מסקנות הלכה למעשה ח"ו. וכתבתי אך ורק לעורר המעיניים והפוסקים, ומצינו לגדולי התנאים שנשתבחו בה שלא אמרו דבר שלא שמעו מרבותיהם ואין אנו נפסק בשאלה חדשה שלא בא זכרה בש"ס ובפוסקים, אלא שניסיתי למצוא מקורות לדמות לשאלה לניד"ד אבל מפני שאנו מדמים נעשה מעשה".

וכן ענה הרז"ג גולדברג ('אסיא' סה-סו ע' 45): "מדובר בתהליכים חדשניים מאד, שאין להם תקדימים ישירים בספרות ההלכה. ניתן לדון בהם בדרך של הקט ידומי למצבים אחרים הנדונים בספרות ההלכה, אך רמת הוודאות של נכונות הדימוי וההיקף איננה שלמה. לכן, באופן מעשי, צריך להתייחס לשתי האימהות [הנגטיב והיולדת] לפחות כספק אימרות לגבי דיני יוחסין וגילוי עריות. אחרת עלול להיפגע מאוד מעמדו של הילד".

וכן הכריע הרז"ג לחוש לכל הדינים בנולד מהשתלת שחלת ביצים לשתי האמהות (הרפואה כהלכה ח"ב ע' 112).

בתשובות והנהגות (ח"ה סימן שיח) כתב: "ולענין" יש לצדד ולומר שכיון ששתי הנשים פועלות סוף כל סוף ליצירת הולד ולהתפתחותו, ואי אפשר לאחת מבלי רעותה, יש מקום לומר שלשתיים דין אם ושולד שתי אמהות, וכעין זה מצינו בתוס' בסוטה (ב מב) שישנה מציאות שלולד שני אבות".

כך כתב הרב אשר וויס (במכתבו שהובא בספר "המבדיל בין ישראל לעמים - גיור כהלכה" תחילת ח"ב) "וכבר קבעו שני גדולי הפוסקים היכין והבועז הגרי"ש אלישיב והגר"ש אוירבך שיש להחמיר בשני הצדדים, ובין אם בעל הביצית היא נכריה, ובין אם בעל הרחם נכריה צריך לגייר את התינוק כדין".

וכתב עוד: "ורגיל איך לומר שבאמת דורנו, דור יתום, בכל צריך רמב"ן ורשב"א להכריע בשאלות חמורות המתעוררות ככל תחומי החיים עקב התפתחות המדע והטכנולוגיה, ובעיקר הנוול מביצית והרפואה, אך לדאבון לב יתמי דיתמי אנו וכאצבע בקריא בסברא...הוראת שני גדולי הדור מרנן ורבנן הגר"ש אויערבך והגר"ש אלישיב זצ"ל שיש לדון בזה דין ספק, אמת ונכון... ואין להכריע כגון דא בסברא, ואם אחת משתי הנשים נכריה צריך לגייר את הולד".

כן הוכיחו הרז"ג גולדברג ובשו"ת אבני חן ובשו"ת שמע שלמה ובשו"ת מראות ישרים ובעטרת אברהם ועוד רבים (ראה המובא בספר "המבדיל" ח"ב פרק מ"ז) בהכרח גיור הנוול מביצית נכריה, מסוגיית הגמ' ביבמות (ע"ח ע"א) בעניין מעוברת שנתגיירה, שמוכח שם שלולי סברת "היינו רביתיה" שלכן טבילת גיור האם עולה גם בשביל העובר, ואין נחשב שיש חציצה, הנוול היה גוי, ולא היה מועיל לידתו מישראלית להחשיבו כיהודי, ועד"ז הוכיחו רבים מהגמ" בקידושין (ס ע"א) שנפסקה להלכה בשו"ע, שהאומר לשפוחתו הרי את בת חורין וולדך עבד, דבריו קיימים, ונמצא שאשה ישראלית יולדת ולד עבד, ולא אמרינן הואיל וילדתו עבריה, אף הולד כמותה.

והנה, הגמ' (נדה ל"א ע"א) אומרת "אמר ר' יצחק אמר ר' אמי אשה מזרעת תחילה יולדת זכר, איש מזרע תחילה יולדת נקבה, שנאמר אשה כי תזרע וילדה זכר.

תנו רבנן בראשונה היו אומרים אשה מזרעת תחילה יולדת זכר, איש מזרע תחילה יולדת נקבה, ולא פירשו חכמים את הדבר (רש"י: מנלו), עד שבא ר' צדוק ופירשו, אלה בני לאה אשר ילדה ליעקב בפדן ארם ואת דינה בתו, תלה הזכרים בנקבות (רש"י: בני לאה) ונקבות בזכר (רש"י: ואת דינה בתו, משום הך דרשה איש מזרע תחילה יולדת נקבה)... והקשה המהרש"א בח"ג: יש להקשות, דהא דינה זכר היה ונהפכה לנקבה כדאייתא פ' הרואה, ואם כן עיקר יצירתה זכר היה, ולא ההזרעה תחילה". דבריו הם על יסוד הגמ' בברכות דף ד נד עמוד א "היתה אשתו מעוברת ואמר יהי רצון שתלד אשתי זכר, הרי זו תפילת שוא. ולא מהני רחמי, מתיב רב יוסף ואחר ילדה בת ותקרא את שמה דינה, מאי עתיד אמר רב לאחר שדנה לאה דין בעצמה ואמרה "ב שבטים ואתיו לצאת מיעקב, ששה יצאו ממני וארבעה מן השפוחות, אם זה זכר, לא תהא אחותי רחל כאחת השפוחות, מיד נהפכה לבת, שנאמר ותקרא את שמה דינה. אין מזכירין מעשה ניסים, ואיבעית אימא מעשה דלאה בתון ארבעים יום והוה". הרי שדינה היתה מקודם זכר, ונהפכה בדרך כך לנקבה, ואם כן מדוע מייחסים את דינה ליעקב, הלא לאה הזרעה תחילה ונוצר זכר. מתוך המהרש"א: "בשם ספר פענח רזי שמעתי לתרץ הא דנהפכה דינה לבת היינו שהזכר שבבטן לאה ניתן בבטן רחל, והנקבה שבבטן רחל ניתן בבטן לאה, דהשתא אתי שפיר עיקר יצירתה של דינה נקבה". ומביא המהרש"א שכך נאמר בפיוט לשחרית יום א' של ראש השנה: "זכר לה יושר ארחות, עובר להמיר בבטן אחות, חושבה כהיום זכרה להיאחות, סילוף דינה ביהוסף להנחות". וכך מפורש ב"תרגום יונתן" לבראשית ל, א: "ויומן בתו כדי לילדת ברת וקרת ית שמה דינה, ארום אמרת דין הוא מן קדם ה' דיהון מני פלגות בטיא, ברם מן רחל אחתי יפקון תרין שבטין וליבא דנתפקו מן חדיא מן אמהתא, ושמיעי עין קדם ה' צלותא איהו ואתחלפו עובריא במעיהון והוה יחיב יוסף במעאה דרחל ודינה במעאה

דלאה".

והנה בפ"י בעלי התוספות על התורה לבראשית מו, י, על "ושאל בן הכנענית" מצינו: "פירש רבנו שלמה זו דינה שנבעלה לכנעני, ותימה היאך נשא שמעון את אחותו, והלא אחותו מן האם אסורה לבני נח... י"ל שעיקר הריון של דינה בבטן רחל היה". וכן כתב הטור בפירושו לתורה שם: "ולפי המדרש אתי שפיר, שעיקר הריון של דינה היה בבטן רחל".

בעלי התוספות והטור סוברים אפוא שדינה, שנוצרה מטיפה של רחל ונולדה על ידי לאה, אינה נחשבת אחותו של שמעון מלאה, וכן פירש רבי יעקב מווינא, בפשטים ופירושים' לפ' ויגש. וכן תירץ בספר 'פענח רזא' לפ' ויגש כבעלי התוס' והטור, שהיה מותר לשמעון לישא את דינה מכיוון שעיקר ההריון היה בבטן רחל.

ויש שרצו לדחות, שהיחוס לרחל הוא לא מפני שדינה נוצרה מזרע רחל, אלא מפני שנקלטה ברחם רחל, אולם יש להעיר מלשון 'ספר הנצחון' לרבינו יום טוב ליפמן מילהוזן (ידידו של המהר"ל ומהר"י וייל), שהביא הרב משה הרשלר (מבוא ל'הלכה ורפואה' כרך ד תמוז תשמ"ה): "דיון מחודש של בעיית הדור שלנו, שאלת היחס בהנדסה גינטית ותינוקות מבחנה, בעיה שהגעלינו בכרכים הקודמים, והמשיכו בהם גדולי תורה לדון בהם, ומצאנו כאן מקום להביא בבעיה זו דבריו של אחד מחכמי אשכנז הגדולים מדורם של התרומת הדשן ור' שלום מנייטשטאט. הגאון ר' יום טוב ליפמן שכתב בפרשת ויגש, חידוש נפלא שתינוק שנשתל ברחמה של אמה אחרת אין לו אחות עם בנים אחרים שנולדו לאשה זו... וז"ל: שאלו בן הכנענית, איכא מאן דמפרש דבן דינה היה ונקראת הכנענית לפי שנבעלה לכנעני ואחותו של שמעון היתה אף מן האם ואחות מן האם היתה אסורה אף לבני נח



הגר"מ ברנדסדורפר באת הנחת אבן הפינה להריכל הוראה

שנאמר וגם אמנם אחותי בת אבי היא אך לא בת אמי וגו', ואין נשאה שמעון, וצריך לומר דאחותו מאן דאמר סבירא ליה כמו הפיוט דפייט סילוף דינה ביהוסף להנחות, ויצרת דינה מזרעה של רחל היתה אך שנתחלפה לכך היתה מותרת לשמעון".

וכן כתב רבי מאיר אייזנשטאט בעל שו"ת 'פנים מאירות' תלמיד ה'מגן אברהם', בספרו 'כתנות אור' (פ' ויגש): "בפסוק ואחר לידה בת בתרגום יונתן לאחר שנתחלפו עובר במעיהון שיוסף ה' במעי לאה ודינה היתה במעי רחל ונתחלפו העוברין עכ"ל, ולפי זה אנו למדין שדינה לא באתה מטיפה של לאה, רק הלידה היתה מלאה, וזה רמז הפסוק 'אלה בני לאה אשר ילדה ליעקב', רצונו לומר שהיו בניה ממש מטפה שלה שהייתה מזרעת וגם הלידה הי' שלה, 'ואת דנה בתו, רצונו לומר בתו של יעקב ילדה היא, שהלידה היתה שלה אבל לא היתה בתה מצד שהיא מזרעת, וגמרא דרשה לדרוש אחר ומקרא אחד יוצא לכמה טעמים.

ובזה ישבתי קושיא גדולה שהקשה מהרא"ם על פירוש רש"י ושאלו בן הכנענית שנשבע שמעון שישאנה לדינה, איך נשא אחותו מאב ואם, ולעיל בפ' וירא פרש"י על פסוק וגם אמנה אחותי בת אבי היא אך לא בת אמי ופרש"י ואחותו מן האב מותרת לבני נח, וא"כ איך נשא שמעון אחותו מן האב ומן האם, אבל לדעת התרגום יונתן ניחא שלא היתה אחותו רק מן האב, כי לאה ילדה לדינה, הלידה היתה שלה, אבל לא נוצרה מטיפה שלה, וק"ל... ואמרתיה בזה טעם הגון לפי עניות דעתי מה שכתבנו לעיל בפ' וישלח דכל ישראל קראים על שם רחל, דמאי שייכות לכל ישראל ליוסף וילדה רחל, אלא נראה משום דלאה היתה מזרעת מטיפה שלה ונצר יוסף, ורחל הביאה לעולם שילדה אותו, וא"כ כל השבטים שייכים ביוסף וברחל ולכן נקראים על שמה וק"ל".

אמנם למעשה רבים כתבו (וכן דעת המנחת יצחק ח"ג סי' קיג) שאין ללמוד משה הלכה אין למדין מדברי אגדה, וכן עוד חילוקים שכתבו, וכן יש לזכור ולדבר הגאון הנודע ביהודה' (צ"ל"ח מסכת בבא בתרא דף קכב עמוד א): "וא"כ ביוסף עם (התאומה) [השבטים] יש להסתפק אי אזלינן בתר יצירה שהיה ברחם לאה ואסורין עם בני לאה משום אחוה מן האם, או אזלינן בתר לידה שנולדה מרחל, ומספק היו אסורין עם בני לאה". וראה עוד בהמבוא מדברי החתם סופר והחיד"א ועוד בהסברות בעניין יוסף ודינה, בספר "המבדיל בין ישראל לעמים-גיור כהלכה" פרק מ"ו. יש שהביאו מדברי האבן יקרה" שכתב בקצרה לדמות נידון השתלת רחם לסוגיית הגמ' (סוטה מ"ג ע"א) בדיני ערלה ש"ילדה שסיבכה בזקנה בטלה לידה בזקנה", כלומר, שענף עץ פרי צעיר שהורכב על עץ זקן בו למעלה משלוש שנים, הפירות שיצמחו אח"כ מאותו ענף, לא ייחשבו כפירות ערלה.

אמנם נוסף על החילוק הברור שבין השתלת עובר זר, להשתלת רחם ששם כל זרע האם מגיע ממושתלת הרחם, הרי כבר תמרו גדולי הפוסקים על עצם הדמיון לסוגיה זו, וכלשונו בעל שו"ת "משיב בונים" "שהגאון הגדול רבי שלמה זלמן אויערבאך ז"ל כבר סגר לנו בזה את הדרך... הציעו לפניו סוגיא ד"לידה שסיבכה בזקנה... הרגיש"א ז"ל דחה את כל הראיות האלו באומרו שאין להביא ראיה מעצם לבני אדם' (עני' ישורון כא ע"ה תעקף)".

וכ"כ הרב אשר וויס (במכתבו שהובא ב"המבדיל בין ישראל לעמים-גיור כהלכה" פמ"ט) על דברי האבן יקרה: "...ומה שכתב בשו"ת אבן יקרה... הלא אין כל זה אלא פלפולא בעלמא, וכי האדם עץ השדה, ומה ענין זה אצל זה, אתמהא.

וראיתי מה שהביא בשם הגר"מ קליין זצ"ל בעל משנה ההלכות שפפלא בראיה זו לפ"ד התשב"ץ שחילק בין הרכבה שכנית לה-רכבה מזגית, ואני אומר שכל עיקר דמיון זה אינו לא הרכבה מזגית ולא הרכבה שכנית אלא הרכבת מין בשאינו מינו, וכמחליף פרה בחמור ותכלת בקלא אילן".

והרב משה זאב זארגרע מח"ס וישב משה ג"כ העיר ב"נידון האבן יקרה שהביאו כולם, (שגבג הוא ידוע מאז כהרבנים שהקילו גם בהדלקת אלקטרי ביו"ט ועוד קולות לא נתקבלו אצל יראי ה',) וכל הדמיון הזה יש להפריך ולחלק משם בהרבה חילוקים..."

עוד העירו רבנים רבים לגבי אלו שהבינו שהאבן יקרה דיבר גם על השתלת שחלה, שעל פי הנודע בזמננו בעשרות שנים האחרונות שכל ביציות האשה כבר נוצרו בהשחלות שלה מאז היתה במעי אמה, פשוט שאין לה דמיון, לסוגיית לידה שסיבכה בזקנה, וכן האריך הרש"מ עמאר ב'שמע שלמה' ובשו"ת 'ויען דוד' ועוד רבים, וכן כתב ה"שבט הלוי" בתשובתו מחודש מנחם אב תשס"ז.

וכן העיר הרב יקותיאל פרקש ('העתק תשובות' תשובה ז'): "שלענין" דסורון בהבנת פעולת השחלות [אשכול הביצים] גרמה לכך שבנו יסוד מהגמ' האמורה, אבל באמת על פי מציאות השחלות ופעילות הידועה כיום - נראה שאדברבה! הרי זה דומה לאידך מימרא דר' אבהו במס' מנחות [ס"ט ע"ב] "אמר ר' אבהו אמר רבי יוחנן לידה שסיבכה בזקנה ובה פירות, אפילו הוסיף במאתים אסור" - כלומר, שאם היה על ענף הצעיר פירות, הרי שלמרות שהתמזג עם העץ הזקן עד כדי כך שנתחלפו בגודלו של הפרי פי מאתיים ממה שהיה ששורכב באילו חזקן. מכל מקום נשארו ערלה, ואינם מתבטלים. וכפי שמפרש רש"י שם: "ילדה שסיבכה בזקנה - נטיעה של ערלה ובה פירות, והרכיבה בזקנה שעברו לה ימי ערלתה - אפילו הוסיפו הפירות בעובי לאחר שסיבכה במאתים של היתר יותר משהיה שם מן האיסור, אסור. ואע"כ ערלה בטלה במאתים... אפי' הכי כאא אסור, דחד גופא הוא ובתר עיקר אזלינן". הרי שישנו חילוק ברור בין ענף שמתמזג, לבין ענף עם פירות שהתמזג. והם הבינו כנראה, שהשחלות יוצרות ביציות מידי חודש וכי"ב, וכמו הטחול שיוצר כדוריות לבנות ולחמן - ועפ"י" הרי הדבר דומה אכן לענף ללא פירות שהישתל ועו הזמן מפיק פירות וכו'. אבל ביחס שאין הדבר כן, אלא שכידוע באשכול הביצים [השחלות] ישנם מאות אלפי ביציות בלתי מפותחות שנמצאות אצל הנקבה מקטנותה, ובכל חודש בזמן הביוץ מתפתחות אחדות מהן לכדי הבשלתן להתאים להריון. ואם כן, הרי שנדון שאלתם דומה לענף עם פירות, שאף שהתמזג עם אילו אחר ואפילו הוסיף מאתיים, "בתר מעיקרא אזלינן", ואינו משתייך לעץ שלתוכו הושתל והורכב".

כך גם ציין הרב ד"ר אברהם שטיינברג (הרפואה כהלכה" ח"ב ע' 112): "עד הוצאה לאור של ספר זה בוצעו רק השתלות מוצלחות של חלקי שחלה או שחלה שלמה במספר קטן של מקרים... יש

Agreements Predicated on Secular Law

Switching from Arka'os to Din Torah

If a person flouts halachah, pursues a claim in a secular court and then loses, there are two opinions as to whether a Bais Din should agree to reopen the case. The Rema (C.M. 26:1) rules according to the opinion that Bais Din ought not to accept this case. The Poskim say that this only applies after the non-Jewish court delivers its verdict. However, while the proceedings in the secular court are still ongoing, if the litigant wants to do teshuvah and transfer the case to Bais Din, then Bais Din will accept the case, provided that the litigant entirely abandons his claim in secular court (Sh"ut Zekan Aharon 125). Some Poskim add that the Bais Din should first require the errant party to pay all of the expenses that the other party incurred due to being summoned to secular court (Teshuvos V'hanhagos 3:441).

Agreements that Recognize Secular Law

If two parties sign a contract that says that all disputes will be taken to a secular court, and they make a kinyan to this effect, the halachic validity of such an agreement depends on whether the secular court would rule similarly to a Bais Din. If the court would rule in a similar way to a Bais Din, which means that neither party has an advantage by going to court, then it is forbidden to go to the secular court because this grants that judicial body more prominence than a Bais Din, which is prohibited by halachah (Sefer Hateru-

mos 62:4). If, however, the secular court will rule differently than Bais Din, which means that one party will have an advantage by going to court, then some Rishonim indicate that the agreement is binding because it was made with a kinyan that granted one party this advantage, and the other party has no right to take this advantage away from him. Thus, even though granting this advantage involves going to a non-Jewish court, the parties may be forced to do so (Tur C.M. 26 citing the aforementioned Sefer Haterumos, Sema 26:1).



הג"ר מילר עם הרב דוד לאו

Other Rishonim reject this view (Tur ibid. citing the Rosh), and according to many Acharonim, even the first opinion does not actually mean that going to a secular court is permitted, rather that if the two parties chose a specific non-Jewish judge to adjudicate their disputes then the agreement would be binding, and the parties may be compelled to go to that judge (Shach C.M. 22:15; Nesivos Hamishpat 26:10).

Settlement Dispute Clauses

Moreover, two Jews may not even sign a contract that explicitly says that all disputes will be adjudicated in a secular court. However, if the clause is vague and can be interpreted in a way that it is not a commitment to do the aveirah of going to a secular court, then one may sign it (Taz C.M. 26:3).

On the other hand, many Acharonim say that such a contract is governed by secular law, despite the prohibition of going to a secular court. This means that a Bais Din would be required to rule according to the secular law when dealing with cases involving such a contract, because this is the arrangement the litigants committed to (Nesivos Hamishpat 26:10). Other Acharonim disagree and say that secular law is not recognized by halachah at all and Bais Din should never use it to rule on any case (Aruch Hashulchan C.M. 26:4).

An agreement that commits all settlement disputes to a specific arbitration association may not be a problem if the parties can choose Jewish arbiters from within the association. However, it is unclear which laws the Jewish arbiters would be required to abide by in their arbitration (Heard from Rav Shlomo Miller shlit"a).

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

ענין ילדה בטלה בזקנה לכאן, התם לענין ביטול איסורים מיירי ולא שישתנה הפרי ויעשה מאגוז תפוח, מהא לא מיירי כלל".

גם בשו"ת 'שבות יעקב' (או"ח סי' לו), כתב לדחות את ראיית המהר"ם אלשיך לפסול אתרוג המורכב מכח הסוגייה של "ילדה שסבכה בזקנה". ובלשונו: "איברא מטעמים אחרים מחזיקין אנו לפסול אתרוג המורכב וכמ"ש בתשובת מהר"ם אלשיך סי' ק"י והאריך שם בראיות, אף דעיקר הראיה שמביא שם מהא דפרק משוח מלחמה בהא דילדה שסבכה בזקנה בטלה יש לדחות, דהתם גזרת הכתוב הוא דכתיב ונטעתם פרט למברין ומרכיב וליכא למילף מינה משום דהוי שני כתובים הבאים כאחד דגבי חוזרי ממערכי מלחמה תניא ולא חללו פרט למברין ומרכיב, אבל לעולם לענין אתרוג אזלינן בתר הנוף שתוחבין...". וכן מבואר בשו"ת מהרא"ל צינץ (סימן ו' אות ג') ובשו"ת חמדת שלמה (סימן ל"ז) ובשו"ת בכורי שלמה (או"ח סימן כח אות מ) שזהו דין מיוחד רק לגבי ערלה.

ויש שהוכיחו מהמבואר שבאילו סרק בכל אופן גם לענין ערלה אין שייך לדון זה, וכו' ואכ"מ, וראה בכ"ז בהמובא בספר "המבדיל" שם פרק מ"ט, ובמאמר הרב שמואל זייאנץ הדן בתשובת הצמח צדק ועוד מגדולי האחרונים בענין אתרוג המורכב והשייך לנדוננו.

וכתב שם הרב ד"ר אברהם שטיינברג שמכיון ש"הביציות שבתוך השחלה נותרו במטענן הנגטי מאת התורמת, שהרי כל הביציות שבשחלות האשה נוצרות עם לידתה, והן רק מבשילות בתקופות שונות בקצב שונה. ולכאורה צריך להסתכל על השחלה כמבחנה שבתוכה מונחות הביציות, אבל הביצית היא אותה ביצית, בין אם הוצאה מגוף התורמת והזרעה במבחנה מחוץ לגוף, ובין אם הזרעה בתוך הגוף. ולפיכך נראה ברור ש... יוותר אותו ספק גם במצב של השתלת שחלה, כי מכוח סברות בלבד אי אפשר להכריע בשאלות כה גורליות, ואין כל מקור ברור להכרעה זו... אשה שבוצעה בה השתלת שחלה מאשה אחרת - יש לראות בשתי האמהות כאם הולד לחומרא, כמו בהשתלת ביצית".

וציין שם שכן היא הכרעת הרז"ג גולדברג, והר"ש ואזנר ורש"מ עמאר ורא"צ שיינפלד ור"ג גורטלר.

עוד האריכו רבנים רבים בתשובותיהם להביא מהמדובר בסוגיית "ילדה שסיבכה בזקנה" בענין אתרוג המורכב, ומהם ברור שאינו שייך לענין קביעת המין והזהות.

ונציין כאן בקצרה לכמה מהדברים, כדברי החתם סופר (שו"ת אורח חיים סימן קפג): "מ"ש האלשיך בתחלת תשובתו והאריך מש"ס פרק משוח מלחמה (סוטה) מ"ג ע"ב תמוהים דבריו, מה

לציין כי מבחינה היסטורית היה דיווח על השתלת שחלה כבר בשנת 1863, ובשנת 1895 פורסם עוד מקרה של השתלת שחלה מוצלחת. מספר שנים לאחר פרסום סיפור ההשתלה המוצלחת כביכול של שחלה כנראה לא קבלו מידע מדויק על מהות הסיפור, והם התייחסו לנתונים עובדתיים שונים, כגון השתלת שחלות בלבד, השתלת רחם בלבד, השתלה משולבת של רחם ושחלות. הדיונים ההלכתיים התקיימו בעיקר של אותה תקופה: וילקט יוסף, הבאר, אהל יצחק, ותל תלפיות. על עצם הספור הזה בתקופה הנידונה יש ספקות רבות אם בכלל היה אפשרי ומציאותי באותן שנים לבצע השתלת שחלות". לציין כי מבחינה היסטורית היה דיווח על השתלת שחלה כבר בשנת 1863, ובשנת 1895 פורסם עוד מקרה של השתלת שחלה מוצלחת. מספר שנים לאחר פרסום סיפור ההשתלה המוצלחת כביכול של שחלות התקיים דיון הלכתי בנידון. הרבנים שדנו בכך כנראה לא קבלו מידע מדויק על מהות הסיפור, והם התייחסו לנתונים עובדתיים שונים, כגון השתלת שחלות בלבד, השתלת רחם בלבד, השתלה משולבת של רחם ושחלות. הדיונים ההלכתיים התקיימו בעיקר מעל דפי הבטאונים ההלכתיים של אותה תקופה: וילקט יוסף, הבאר, אהל יצחק, ותל תלפיות. על עצם הספור הזה בתקופה הנידונה יש ספקות רבות אם בכלל היה אפשרי ומציאותי באותן שנים לבצע השתלת שחלות".



Dr Menachem Jacobs

From Brayta to Shulchan Aruch: The Codification of End-of-Life Care

While the foundational halachic principles and moral framework of end-of-life care are rooted in Chazal, the formal codification of how to care for someone imminently dying—what we would call a goses—comes into sharper focus later.

Foundational Principles: From Pre-Talmud to Early Achronim

One of the earliest and most significant texts in this discussion is Masechet Semachot (also known as Evel Rabbati), likely a Braisa. It opens with the declaration: "הגוסס הרי הוא כחי לכל דבר"—"A goses is considered fully alive in every respect" (Semachot 1:1). The following mishnayot (1:2–4) enumerate prohibitions against any action that might hasten death. One may not tie the jaw,, place cold utensils or metal on the stomach, or move the goses in any way that could accelerate their passing. The Mishnah explicitly states: "One may not move him... until he dies."

The culmination of this section is the powerful analogy from Rabbi Meir: "המעמץ את עיני הגוסס" הרי זה שופך דמים... משל לנר שכאשר אדם נוגע בו ומכבהו—"Whoever closes the eyes of a Goses is like a spiller of blood... it is like a flickering candle that is extinguished by the slightest touch" (Semachot 1:4). This imagery of a candle reinforces the absolute halachik prohibition against any action that might hasten death and serves as the halachic model for caring for those imminently passing.

These Braysot were later codified and quoted by the Rif in his halachic digest on the laws of mourning in Moed Katan, chapter 3. On the margins of the Rif's text, the Shiltei HaGiborim—frequently quoted by the Rema as the Hagahot H'aRiff (marginal glosses)—adds a distinction. Citing Sefer Chasidim (723), he introduces the additional consideration that just as it is forbidden to hasten death, it is also be forbidden to artificially prolong the dying process.

The Sefer Chasidim (#723) introduces and illustrates this principle :

"ואין גורמים שלא ימות מהרה כגון שהיה אחד גוסס והיה אחד קרוב לאותו בית חוטב עצים. ואין הנשמה יכולה לצאת. מסירים החוטב משם ואין משימים מלה על לשונו כדי שלא ימות"

—"One must not cause a person to not die rapidly; for

example, if one was goses, and there was one close to that house chopping wood, and the soul is unable to exit—they must remove the chopper from there, and they must not put salt on his tongue, in order that he will not die."

The Shiltei HaGiborim (ad locum) wrestles with reconciling these competing obligations—the absolute prohibition against hastening death and the prohibition of artificially prolonging the suffering of the dying process. He draws a fundamental distinction based on Rabbi Meir's analogy that remains central to our discussion.

"אסור כגון לחטוב עצים שם כדי שתתעכב הנשמה לצאת או לשום מלח על לשונו כדי שלא ימות מהרה כל זה אסור... ולפי זה אם יש שם דבר שגורם לנפשו שלא תצא מותר להסיר אותו הגורם ואין בכך כלום שהרי אינו מניח אצבעו על הנר ואינו עושה מעשה אבל להניח דבר על הגוסס או לטלטל ממקום למקום כדי שתצא נשמתו מהרה נראה דודאי אסור דהא מניח אצבעו על הנר"

—"It is forbidden, for example, to chop wood there so that the soul will be delayed from departing, or to place salt on his tongue so that he will not die quickly—all this is forbidden... and according to this, if there is something there that causes his soul not to depart, it is permitted to remove that cause, and there is nothing wrong with this since he is not placing his finger on the candle and is not performing an action. But to place something on the goses or to move him from place to place so that his soul will depart quickly—it seems certainly forbidden, for this is placing his finger on the candle."

This distinction—between removing an impediment to death and taking action that accelerates death—is subtle but foundational. According to the Shiltei HaGiborim, one may remove a delaying cause even though death may immediately follow because death results from the natural progression of the illness, not the intervention. Conversely, moving the patient or placing an object under their head to expedite death would be prohibited, as that represents a ma'aseh, a direct act with lethal implications.

Legal Codification: The Shulchan Aruch and Gedolei Acharonim

The Mechaber in Yoreh De'ah 339:1 quotes the Rif, adopting the rulings of Masechet Semachot regarding the status and treatment of a goses. The Rema, adds

the distinction of the Shiltei HaGiborim, effectively codifying the distinction between hastening death, which is strictly prohibited, and removing impediments that unnaturally prolong the dying process, which may be permitted or even required (see Shach and Taz there).

Defining Gesisah

Before proceeding with the broader sugya and how contemporary poskim approach this topic, it is important to clarify the term 'goses,' as much of the halachic discussion surrounding end-of-life care hinges on an accurate understanding of this status. The category of gesisah—the final stage of life—carries specific halachic implications, and determining when a person enters this state is critical for guiding both medical and halachic decisions.

The Rambam (Pirush HaMishnayos, Arachin 1:7) describes a goses as someone "in the chapter of death." The Tur and Shulchan Aruch (Y.D. 339) rules that if a person was reported to be in gesisah three days earlier, one may presume they have died and begin mourning, based on the Talmudic principle that "most who enter gesisah do not survive" (Gittin 28a). Whether this assumption extends to other halachic contexts—such as permitting remarriage—is debated. The Pischei Teshuva (E.H. 17:131) discusses the range of views.

Contemporary poskim acknowledge that gesisah lacks hard objective halachic criteria and must often be determined by clinical experience. When asked how halacha defines gesisah, Rav Shlomo Zalman Auerbach zt"l famously responded to Dr. Avraham Sofer, "You are the doctor" (Nishmas Avraham 2, p. 450), indicating reliance on medical expertise. Rav Moshe Feinstein zt"l (C.M. 2:73) similarly encouraged physicians—and even members of the chevra kadisha—to learn to recognize gesisah through firsthand experience at the bedside. That being said, anyone who spends time caring for patients at the end of life begins to recognize patterns—patients who are clearly and imminently dying. At the same time, it is important to recall that most, but not all, who enter gesisah ultimately pass away. There, therefore, inherently remains a degree of uncertainty, especially in the modern era, where medical interventions can significantly prolong the dying process in ways that were once impossible.

CHAG HASMICHHA

5785

JUNE 25, 2025
DOORS OPEN 7 PM

Wednesday, 29 Sivan

THE PALACE HALL
BROOKLYN, NY 11218

RSVP TODAY

<https://onlinemachon.com/chag/>