



Zika Virus and abortion

Show# 69 | May 28th 2016

תלמוד בבלי מסכת יבמות דף יד עמוד ב

אף על פי שנחלקו בית שמאי ואומרים ובית הלל בצרות ובאחיות בגט ישן ובספק אשת איש ובמגרש את אשתו ולנה עמו בפונדק בכסף ובשוה כסף בפרוטה ובשוה פרוטה לא נמנעו בית שמאי ואומרים מלישא נשים מבית הלל ולא בית הלל מבית שמאי ללמדך שחיבה וריעות נוהגים זה בזה לקיים מה שנאמר האמת והשלום אהבו.

תלמוד בבלי מסכת עבודה זרה דף ז עמוד א

תנו רבנן הנשאל לחכם וטימא לא ישאל לחכם ויטהר לחכם ואסר לא ישאל לחכם ויתיר היו שנים אחד מטמא ואחד מטהר אחד אוסר ואחד מתיר אם היה אחד מהם גדול מחבירו בחכמה ובמנין הלך אחריו ואם לאו הלך אחר המחמיר רבי יהושע בן קרחה אומר בשל תורה הלך אחר המחמיר בשל סופרים הלך אחר המיקל.

שו"ת אגרות משה חושן משפט חלק ב סימן סט

בענין הפלת עובר לברר שאסור אף בשביל צער האם .

א. לברר שהריגת עובר אסורה באסור רציחה בין בעכו"ם בין בישראל .

הנה בדבר הריגת עובר במעי אמו בישראל מפורש בתוס' סנהדרין דף נ"ט ע"א ד"ה ליכא דאסור בפשיטות באיסור רציחה משום דליכא מידעם דלישראל שרי ולעכו"ם אסור, וכל כך פשיטא להו דהוא אסור ובאיסור רציחה, עד שהקשו לפי מה שהיו סבורים בקושיתם ובתירוץ ראשון דבעכו"ם אסור להרוג את העובר להציל את אמו איך מותר זה בישראל והוצרכו לתרץ דהוא משום דבישראל איכא מצוה להרוג כדי להציל האם וכפי כלם לעיל מזה באותו הדבור דבדבר שהוא מצוה לישראל לא אמרינן המי איכא מידי, ואם לא היה זה מאיסור רציחה ממש אלא איסור בעלמא ונימא שכיון שעכ"פ אסור לישראל נתקיים המי איכא מידי, כדמשמע לכאורה מתוס' חולין דף ל"ג ע"א ד"ה אחד במה שתירצו על מה שישראל לא נאסר בלאו דאבר מן החי בבהמות טמאים אף

שעכו"ם נאסר דהוא משום דישראל עכ"פ אסור באיסור לאו דבהמות טמאין, ואף לר"מ דליכא הלאו דאמה"ח =דאבר מן החי= לישראל אלא בבהמה טהורה ולא בחיות ועופות טהורים תירצו דהוא משום דעכ"פ נאסרו באיסור אינה זבוחה אף שהוא רק איסור עשה, הרי לא היה שום קושיא דהא כל איסורין נידחין משום פקוח נפש מקרא דוחי בהם שלכן נדחה האיסור דהריגת עובר מפני פ"נ =פקוח נפש= דאף גזל ואמה"ח האסורין גם לבני נח הותרו לישראל כשאכא בזה פ"נ .

ולכא בזה סתירה לכללא דמי איכא מידי אף אם נימא דלבני נח לא הודחו האיסורין משום פ"נ משום דלא כתיב בהו וחי בהם כדהיו סוברין התוס' בקושיתם בסנהדרין דף ע"ד ע"ב ד"ה בן נח, שלכן לא הביאו התוס' שם ראייה מזה דנדחו לישראל נדחו גם לבני נח מטעם מי איכא מידי, לא רק להרמב"ם רפ"ב משבת דאיסורין נחשבו דחוויה אצל פ"נ אלא אף אם נימא שנחשבו הותרה נמי אין זה סתירה לכללא דמי איכא מידי מאחר דאיכא טעם דחיות ישראל מקבלי התורה כדפרש"י בסנהדרין דף ע"ד ע"א ד"ה סברא דכתב דכי אמר רחמנא לעבור על המצות משום דיקרה בעיניו נשמה של ישראל והכא גבי רוצח כיון דסוף סוף איכא איבוד נשמה למה יהא מותר לעבור הלכך דבר המקום לא ניתן לדחות. וכשאכא טעם ליכא כללא דמי איכא מידי כהא דמתרץ הגמ' סנהדרין נ"ט ע"א ביפת תואר דלישראל שרי ולעכו"ם אסור משום דלאו בני כבוש נינהו ובגזל פחות משו"פ =משוה פרוטה= משום דלאו בני מחילה נינהו, אלא הוא משום דסברי התוס' דאיסור הריגת עוברין לישראל הוא נמי מדין רציחה אך לא נאמר איסור זה לישראל כשהוא להציל את האם שא"כ הקשו שפיר דמאחר דבעכו"ם אסור להרוג העובר אף להציל איך הוא מותר לישראל, והוצרכו לתרץ דמשום שהוא מצוה לישראל ליכא האי כללא .

וגם אף אם נימא דאין להוכיח מקושית התוס' דליכא וחי בהם אלא בישראל, משום דאה"נ דמה שתירצו שם דגם לב"נ =לבני נח= נדחו האיסורין שלהם מפני פ"נ והקרא וחי בהם דהוצרך לכתוב בישראל לדחות איסורין משום פ"נ הוא כי היכי דלא ניליף שאר מצות מרוצח ונערה המאורסה, שהוא תירוץ דחוק מאד, דהא נצטרך למצוא צריכותא לג' עבירות דיהרג ולא יעבור כדי שלא יהיו שנים ושלושה כתובים הבאים כאחד, וגם הא לא שייך זה אלא לטעם ר' יהודה אמר שמואל מקרא דוחי בהם ולהתנאי שהוא ג"כ מקראי ביומא דף פ"ה, אבל לר' שמעון בן מנסיא שם דהוא מסברא כדי שישמור שבתות הרבה, ואף שמפרש"י משמע דהוא ג"כ למוד מושמרו את השבת שמשמעותו יזהרו בשבת זו בקיום שמירת שבתות הרבה, נמי הא שנדחו גם כל איסורין הוא מסברא מאחר שגם לכל האיסורין שייך טעם זה דגם בע"ז וג"ע =בעבודה זרה וגילוי עריות= שייך טעם זה דאף שהן חמורים בהאיסור הרי גם הקיום להרבה שנים חמור. אך שיש לדחוק דכיון שאיכא קרא בשבת לדחות בשביל טעם זה לפרש"י שהוא ממשמעות הקרא ובע"ז וג"ע איכא קראי שלא יודחו אף שאיכא טעם זה אמרינן בשאר איסורין שקילי משבת דג"כ נידחין בשביל טעם זה, עכ"פ אין זה דבר פשוט לתרץ כן דיותר משמע דהקראי דנדחין שבת וכל איסורין משום פ"נ הוצרכו מטעם עצמם, וגם הא חזינן דאף ר' ישמעאל דגם על ע"ז סובר דיעבור ואל יהרג נמי הוא מקרא דוחי בהם אך במהרש"א סנהדרין ע"ד ע"ב ד"ה דאפי' בצנעה כתב שברוצח ונערה מאורסה מודה גם ר' ישמעאל שיהרג ואל יעבור לתוס' זה שכתבו יהרג ואל יעבור לכו"ע שהוא גם לר' ישמעאל. עכ"פ הוא ענין חדוש שלכן אפשר דגם לדחיית איסורין משום פ"נ סברי דהוא כדי שלא יסתור

כללא דמי איכא מידי, הרי בהריגת עובר להציל האם כתבו דבעכו"ם אסור דא"כ בהכרח שהוא מצד איסור רציחה שזה לא נדחה, וא"כ כשהקשו דיהיה אסור בישראל נמי הוא בהכרח שגם בישראל הוא מצד איסור רציחה, שאל"כ ליכא קושיא. והטעם הוא משום דלא שייך שיהיה איסור אחר אלא איסור רציחה דמצינו שנאסר בב"נ מאיסור רציחה. ומה שבקושיתם סברו בפשיטות דבעכו"ם אסור להרוג עובר להציל האם, אף שאסיקו בדף ע"ד ע"ב שגם בעכו"ם נדחו איסורין משום פ"נ וממילא עוד עדיפי דגם ע"ז הותר להם למאי דאיפשיט שב"נ אין מצוין על קידוש השם, הוא משום דהוא איסור רציחה, דאיסור אחר מיוחד לא שייך לומר דא"כ היו יותר משבע מצות, וזהו אולי מה שהוסיפו בלשון קושיתם לכתוב אחר וכה"ג בעכו"ם אסור כיון שהוזהרו על העוברין דלכאורה לא מובן הא כל הקושיא היתה מחמת שב"נ הוזהרו על העוברין וכבר הזכירו דבשביל זה הם מקשים, אבל הוא לטעם על מה שפשוט להם דבב"נ אסור להרוג עובר בשביל פ"נ דהאם אף ששאר איסורין שלהן נדחו גם לב"נ בשביל פ"נ, דהוא ממה שהוזהרו על העוברין מאותו איסור דרציחה שאיסור אחר לא אפשר משום דרק ז' מצות אית להו, וכיון שהוא מאיסור רציחה הא אף שע"ז נדחה לב"נ מפני פ"נ רציחה לא הותרה מטעם סברא דמאי חזית א"כ גם הריגת עובר אין לדחות מפני פ"נ דהאם.

הרי מפורש בתוס' סנהדרין שישראל נאסרו ג"כ בהריגת עוברים באיסור דרציחה. ואין לטעות מלשון התוס' נדה דף מ"ד ע"א ד"ה איהו שכתבו שני פעמים לשון מותר להרגו, בקושיתם את"ל דמותר להורגו בבטן אפילו מתה אמו ולא הוי כמונח בקופסא אמאי מחללין עליו את השבת שמביאין סכין דרך רה"ר = רשות הרבים = לקרוע האם, ובתירוצם כתבו דמ"מ משום פ"נ מחללין אף על גב דמותר להרגו, דפשוט וברור שהוא טעות סופר וצריך לגרוס את"ל דפטור ההורגו בבטן, שהוא דלא כדכתבו דחייב על הריגת עובר כשכבר מתה אמו, ואח"כ בתירוצם צריך לגרוס אף על גב דפטור ההורגו, והוא טעות סופר הניכר דהא מסקי להביא ראיה מגוסס בידי אדם דההורגו פטור ומחללין עליו את השבת כדאמר בפ"ב דיומא דף פ"ד ע"ב דאין מהלכין בפ"נ אחרי הרוב, ואיך שייך להביא ראיה מגוסס שהוא אסור באיסור רציחה לעובר אם נימא שהוא מותר שג"כ יהיו מחללין עליו את השבת, אלא מוכרחין לומר שהוא ט"ס ובעובר הוא אסור אך שפטור, דלכן איכא ראיה דעל מי שליכא חיוב מיתה לההורגו מחללין את השבת. וגם בלא זה אם היה מותר להורגו איך שייך שיהיה מותר לחלל עליו שבת, וכי חלול שבת תלוי ברצונו של האדם דאם ירצה לא יציל וגם יהרגו בידיים, ואם ירצה לקיימו יהיה רשאי גם לחלל שבת, שליכא ענין כזה כלל דכל חלול שבת המותר להצלת נפש הוא חיוב ולא רשות. וא"כ הוא כמפורש גם בתוס' נדה שאסור להרוג עובר דלכן מחללין עליו את השבת. ואף בשביל עובר שבמעי האם הא מחללין שבת, וממילא ברור שאסור להורגו. ומצאתי בהגהות הריעב"ץ שכתב אינו מדויק לשון דמותר להרגו דמאן הוא דשרי להרוג את העובר בלי טעם אף על גב דאין נהרג עליו, וכוונתו דאף התוס' סברי דאסור ובלא דיוק נכתב תיבת מותר, אבל לא שייך שלא ידייקו לכתוב בלא כוונה דין שקר ולקולא אלא הוא טעות סופר מאיזה מעתיק וכדמוכרח זה מראיית התוס' מגוסס לבד שא"א להיות מותר שכתב הריעב"ץ.

וברמב"ם פ"א מהלכות רוצח ה"ט מפורש עוד יותר דהריגת עובר הוא רציחה ממש, שהרי כתב טעם על מה שבמקשה לילד מותר לחתוך העובר שבמעיה כדי להציל את האם מפני שהוא כרודף אחריה להורגה והוא

מהדין דחייבה תורה לכל ישראל להציל הנרדף אפילו בנפשו של רודף אפילו כשהרודף הוא קטן ואף כשרודף באונס, הרי דסובר דאף שפטור הוא עכ"פ לענין האיסור כרציחה ממש שלכן היה אסור להורגו אלא מחיוב הצלה אף בנפש הרודף. וכדכתב הרמב"ם אחר שכתב חיוב הצלה זו והלאו שלא לחוס על נפש הרודף, לפיכך הורו חכמים שהעוברה שהיא מקשה לילד מותר לחתוך העובר, ובודאי בדיוק גדול כתב זה הרמב"ם למינקט שני פעמים דהוא דוקא מחמת שהעובר הוא בדין רודף, במה שנקט לפיכך שבכל מקום שאיתא לשון לפיכך ברמב"ם הוא בדיוק גדול שמדקדקין בזה כל רבתינו מפרשי הרמב"ם, ואח"כ נקט לאסוקי בפירוש מפני שהוא כרודף אחריה להורגה, שודאי הוא רק בשביל זה סובר הרמב"ם מה שמותר להורגו. ואם היה שייך שיזדמן שהריגת עובר של איזו אשה יציל נפש אחר שאינו רודפו היה אסור להורגו, דמה שפטור על הריגתו ממיתה אינו כלום להרגו בשביל הצלת נפש שהיו חייבין עליו מיתה כהא דטרפה להצלת נפש שלם כשאין הטרפה רודף, וגם פשוט שהוא בדין יהרג ואל יעבור כשאונסין לשלם להרוג את הטרפה, וכן הוא להרמב"ם דין הריגת העובר שלכן דוקא מחמת שהוא רודף התירו חכמים. ודברי הבל הם לומר שהרמב"ם לא דק וכתב טעם שקר שליכא כלל וטעם האמת הוא מחמת שליכא איסור רציחה על עובר כשעדיין לא יצא ראשו אף שלא הזכירו כלל אפילו ברמז, וגם הוא זלזול על כל פסקי הרמב"ם שבכל ספרו כשנימא כן עליו שהוא לא מדייק כזה אף להחסיר טעם האמת ולמינקט טעם שקר אף כשנוגע לדינא .

ב. במה שקשה על הרמב"ם שכ' דהיתר להרוג העובר במקום סכנה דהאם הוא משום רודף, דאמאי יצא ראשו אין נוגעין בו .

ומה שקשה על הרמב"ם דאם נחשב העובר בדין רודף היה לן להתיר גם ביצא ראשו כדהקשה ר"ח בגמ' סנהדרין ע"ב ע"ב אלא צריך לומר כדתיירך ר"ה שאני התם דמשמיא קא רדפי לה ולא נחשב רודף, וכדכתב גם הרמב"ם בהלכה זו ואם משהוציא ראשו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש וזהו טבעו של עולם, וכתב הכ"מ שזהו פירוש על משמיא קא רדפי לה שבגמ'. שא"כ גם העובר שעדיין במעיה ולא הוציא ראשו נמי אינו רודף מטעם זה, היא ככל קושיות שלא אפשר אף לגדולים לתרץ שלא מבטלין דברי הרמב"ם בשביל שמוקשה להם לאלו הגאונים שאינם במדרגה לחלוק על הרמב"ם ויודעין שהרמב"ם ידע לתרץ ולא יסתרו דבריו בשביל זה וגם הגאונים בדורו שהיו במדרגה לחלוק על הרמב"ם ידעו עכ"פ שהרמב"ם ידע לתרץ אך שסברי שתירוצו לא נכון שהוא דחוק וכדומה, ובהלכה זו חזינן שאף הראב"ד וכל המשיגים שהיו ראויין לחלוק עליו לא השיגו עליו כלל הרי דגם הראב"ד ושאר המשיגים סברי שהוא מטעם זה ולא הוקשה להם כלל, אלא לרבתינו אחרוני האחרונים רעק"א בתוספותיו על משניות בסוף פ"ז דאהלות מצינו שהקשה זה וכן נמצא קושיא זו בחו"י סימן ל"א .

ולתרץ קושיא חמורה זו עיין מה שתירץ מרן דדורות האחרונים שלפנינו הגאון ר' חיים הלוי זצ"ל בספר חדושי ר"ח הלוי פ"א מה' רוצח בדבר נכון מאד, ואנא זעירא דמן חבריא בימי שבתי בליובאן זכיתי לתרץ בדרך אחר שג"כ נכון ע"פ הירושלמי פ' שמונה שרצים ה"ד, והוא פשוט וברור ונדפס באג"מ ח"ב דיו"ד סימן ס' ענף ב'

שנמצא שלא קשה כלום עיין שם. וגם הטעם שכתבתי שייך לפרש זה גם ברש"י סנהדרין, דהרי כתבתי שטעם משמיא קא רדפי לה אינו טעם לומר שאינו רודף אלא דבשביל זה הוו שניהם רודפין, כלשון הירושלמי אין את יודע מי הורג את מי, ופירשו בקה"ע ובפ"מ אין את יודע אם הקטן רודף את האשה או האשה רודפת את הקטן, היינו דמשמיא נעשה שא"א שיחיו שניהן, דכשיוולד הולד תמות האשה, וכשלא יולד חי שיצא אברין אברין תחיה האשה, שלפיכך מניחין הדבר כמות שהוא שזה הוי בהוציא ראשו ששוו תרוייהו בהרדיפה. אבל כשעדיין הוא עובר במעי אמו, שהעובר אינו עדיין נפש גמור, שנמצא שעל היתרון שאיכא להאם מהעובר שהיא נפש גמור והוא אינו עדיין נפש גמור הוי רק העובר רודף והאם אינה רודפת לכן יש לנו להרוג את העובר מדין רודף על יתרון זה. ובזה מדוקדק לשון המשנה סוף פ"ז דאהלות מפני שחייה קודמין לחייו, שלכאורה אין לזה מובן כדעמד בזה בתפא"י ופירושו דחוק, ולמה שבארתי הוא לשון מדוקדק היינו שמפרש שודאי גם העובר נחשב חי כדחזינן דיש גם עליו איסור לא תרצח כמו לנולד, אך שמ"מ מותר מטעם שחייה קודמין לחייו, דיש בה עדיפות לענין החיות שהיא נפש גמור שעל זה הוי רק העובר רודף ולא האשה. וטעם זה נראה לפרש בכוננת רש"י סנהדרין ע"ב ע"ב דלא כתב לאו נפש הוא ואין בזה איסור רציחה אלא איסור אחר שנדחה מפני פ"נ =פקוח נפש = דהאם, או לכתוב ואין בזה איסור רציחה כל כך דלכן נדחה מפני פקוח נפש החמורה דהאם אם סובר כן, אלא הוא משום דסובר דודאי איסור רציחה הוא גם בעובר, ואין חלוק מצד שפטור ההורג ממיתה כמו שליכא חלוק בטרפה ואסור להורגן אם היה מזדמן שהריגתו הוא הצלה לאיזה נפש, ולכן כתב רש"י רק דלאו נפש הוא היינו כיון דכל הדין ביצא ראשו שאסור להורגו להצלת האם תנן לפי שאין דוחין נפש מפני נפש שמשמע מזה שאיכא בעצם טעם להתיר להורגו שהוא מחמת שהוא רודף, אבל כיון שטעם זה איכא גם על האם שהיא ג"כ נחשבת רודפת את העובר מטעם דהרדיפה הוא מחמת שמשמיא עשו שלא יוכלו שניהם לחיות שלכן איננו יכולין לדחות נפש הולד מחמת רדיפתו בזה שאם הוא יצא שלם לא תחיה האם, מפני נפש האם לבחור שהיא תחיה והולד יהרג, שהרי אין לנו טעם לזה מצד הרדיפה דשניהם שוין, ולכן קודם שיצא ראשו דלאו נפש הוא דוחין העובר מפני שאין שוין ברדיפתן שהעובר רודף היתרון שבהאם שהיא נפש עדיין, שלכן ניתן להרגו ולהציל את אמו היינו את אמו לבד ולא כשיזדמן הצלה אחרת בהריגתו לאיזה נפש יהיה אסור. ונמצא שגם רש"י סובר כן.

ולכן לדינא בין לתוס' בין להרמב"ם ואף לרש"י איכא איסור רציחה מלא תרצח גם על עובר ורק שפטור ההורג ממיתה, ואסור להורגו אף לפ"נ =לפקוח נפש = דכל אינשי ורק להצלת אמו שלא תמות בלידתו הוא ההיתר ולא בשביל שום צורך דהאם שזה אסור בפשיטות. ומטעם זה הוריתי שאף שהרופאים אומרים שיש חשש שמא תמות האם כשלא יהרגו את העובר, אף שלענין חלול שבת וכל האיסורין היו מחללין והיו עוברין במדת חשש שאמרו דהא גם בשביל ספק קטן וס"ס =ספק ספיקא = מחללין, מ"מ להרוג את העובר יהיה אסור עד שתהיה האומדנא להרופאים גדולה קרוב לודאי שתמות האם דמאחר דהוא מצד שנחשב רודף צריך שיהיה כעין ודאי שהוא רודף, וגם פשוט שאין חלוק לפ"ז בין הולדות, דאף הולדות שלפי דעת הרופאים הם כאלו שלא יחיו שנים רבות כהא דנולדים איזה ילדים במחלה הנקראת תיי - סקס אפילו כשנודע ע"י הבדיקות בעובר שנתחדש עתה

שהולד יהיה ולד כזה אסור כיון דלהאם ליכא סכנה ואינו רודף אין להתיר אפילו שהצער יהיה גדול מאד וגם יחלו האם והאב מזה. ומטעם זה אמרתי להרופאים שומרי תורה שלא יעשו בדיקה זו כי לא יהיה תועלת מזה כי יהיו אסורים להפיל את העובר ויגרמו רק צער להאב ולהאם וגם יארע שילכו אצל רופא נכרי ואינו שומר תורה להפילו ונמצא שיעברו על לפ"ע =לפני עור=, עי' תשו' להלן סי' ע"א .

ג. במש"כ החו"י והמהרי"ט בענין הריגת עוברין, ובאור דברי הרמב"ן נדה (מ"ד ע"ב).

ועיינתי בחו"י סי' ל"א ומש"כ דמתוס' נדה משמע דבלא עקר הולד מותר להורגו היה זה מלשון מותר להרגו, אבל הא א"א לומר כן דאם מותר להרגו לא היה שייך שיחללו עליו שבת וכדכתב בעצמו דלומר דמותר להרגו ומותר לחלל שבת להצילו ודאי אין לו שחר וא"כ מוכרח לומר שהוא טעות סופר כדלעיל. ואף שהתוס' הא איירו בישיבה על המשבר ומתה דכבר עקר דבזה נאמר דמביאין סכין דרך רה"ר =רשות הרבים= לקרוע האם והחו"י כתב שמשמע שמותר בלא עקר, אבל כיון דמה שכתבו שמותר איירו בעקר שזה מוכרח שהוא טעות סופר אף להחו"י, הרי שוב לא הוזכר בתוס' כלל אופן שגם מותר ואיך כתב דבהמשך דברי התוס' איכא ג' חלוקים בעובר שחלוק שלישי הוא דבלא עקר מותר וזה הא ליכא בתוס' כלל, וגם לפי הגירסא המוטעית דמותר להורגו הא מתירין גם בעקר הולד דהא בזה איירו, וליכא חלוק השני דפטור אבל אסור. ואולי כוונתו לפי המשך דברי התוס' בצרוף מה שכתב בעצמו ומ"מ מקמי דעקר נראה דלכו"ע מותר מהא דערכין דף ז' ע"א דא"ר יהודה אמר שמואל ביצאה ליהרג מכין אותה כנגד בית הריונה כדי שימות הולד הא בעצמו כתב דיש לדחות שהרי עכ"פ סופו למות ולחיי שעה דעובר לכו"ע לא חיישינן, ובעצם הא אין זה ראייה כלל דכיון דנדרש מקרא דומתו גם שניהם לרבות את הולד וגם בלא קרא מטעם דגופה היא הרי ליכא שום חלוק להרוג אותו אח"כ יחד עם אמו או קצת תחלה, דאף אם היה שייך לחוש לחיי שעה דעובר הא אף האם יכול להרוג תחלה אם היה אפשר וליכא ענין חיי שעה במי שחייבין להורגו, שלכן כיון שהוא לטובת האשה כדי שלא תבא לידי ניוול וליכא איסור מצד האשה, שודאי אסור לעשות לה יסורין וחבלות אחרות יתירות על חיוב המיתה שחייבה תורה, אין טעם שלא יוכל להרוג את העובר תחלה, אבל אם נימא כדבריו שאיכא קצת ראייה כיון שבעצמו דחה הראייה, איך מסיק שלפ"מ שכתבתי היה היתר גמור, וצ"ע בכוונתו. אבל לדינא אסר החו"י מצד התוס' דחולין וסנהדרין ומצד הרמב"ם דמתיר רק משום דנחשב כרודף ומצד לשון רש"י בסנהדרין דכתב דמקשה לילד ומסוכנת עיין שם .

ועיינתי במהרי"ט שאיכא שתי תשובות הסותרות בחלק א', דבסימן צ"ז אסור כשליכא סכנה להאם ומתרץ הא דיוצאה ליהרג מכין כנגד בית הריון, וגם כתב דלרבוותא דאמרי דמשום סכנת ולד לחודיה מחללין שבת כ"ש שאסור לפגוע בהן, ובסימן צ"ט כתב דאף בישראלית מחמת אבוד נפשות אין נדנוד כלל, מראיה דמכין כנגד בית הריון ביוצאה ליהרג שאינה כלום אף לדבריו, ומראיה על שהקשה הגמ' פשיטא גופה היא על הא דתנן דאין ממתניין ליוצאה ליהרג עד שיולד הולד, שג"כ אינה כלום כדכתב החו"י דאדרבה משם ראייה לאסור מדלא הקשה סתם פשיטא אלא הוסיף בקושיותו פשיטא גופה היא משמע דלולא סברת גופה היא סברא להמתין להציל העובר כ"ש שאסור לגרום מיתתו עיין שם, והוא תירוץ פשוט שלא שייך לומר דלא סליק אדעתיה

דמהרי"ט לתרץ זה, ובפרט לכתוב שאין נדנוד כלל, וגם איך לא הזכיר כלל דברי הרמב"ם שרק מדין רודף הוא ההיתר לחתוך העובר במקשה לילד וגם לא שיטת התוס' שאוסרין מטעם מי איכא מידי, שלכן פשוט שאין להשיג על תשובה זו כלל כי ודאי תשובה מזויפת היא מאיזה תלמיד טועה וכתבה בשמו, ובכל אופן כיון שאיכא סתירה בדבריו מתשובה לתשובה אף אם היו שקולין לנו היה לנו לומר לאיסור מצד תשובות מהרי"ט, וכ"ש שאינם שקולין כלל דתשובה דסימן צ"ט לא נכונה היא כלל שיש לנו לדון שמהרי"ט אוסר, אבל א"צ לזה דברור שתשובה מזויפת היא מאיזה טועה ומטעה, שלכן מה שהביא שם מתשובת הרשב"א שהרמב"ן התעסק עם נכרית אחת להפיל עוברה, ניחא מה שאנחנו אין מוצאין אותה בתשובות הרשב"א (ועי' מש"כ בתשו' להלן סי' ע'), וראיתי בתשובת הגרא"י אונטערמאן /אונטרמן/ ז"ל הנדפסת בנועם חלק ששי שגם הוא חפש ולא מצא בתשובות הרשב"א דבר זה שכיון שהוא ממזייף אחד כתב גם זה לשקר ולהטעות, ולא נצטרך לומר שתשובה זו ראה אותה בכת"י ולא בדפוס.

אבל אם תשובה זו אמת נראה לי נכון מש"כ הגרא"י אונטערמן שם דהיה זה קודם ארבעים יום וחמור ישראל מן נח בקודם ארבעים יום שאף שלישראל אסור, דהרי בר"ן יומא דף פ"ב ע"א, הובא מרמב"ן בשם בה"ג שמחללין שבת בשביל סכנת וולד לחודיה אף בפחות מארבעים יום שא"כ ודאי שאסור להפילו כדכתבתי לעיל שלא היה שייך להתיר חלול שבת אם היה מותר להפילו, וכדכתב כן גם החו"י דלומר דמותר להרגו ומותר לחלל שבת אין לו שחר, מ"מ לבן נח מותר קודם ארבעים, מטעם דלישראל איכא איסור גם בשביל מה שיהיה מזה נפש ובבן נח ליכא האיסור אלא כשהוא עתה נפש קצת שאין זה אלא אחר ארבעים יום. אבל יש לפקפק בזה דמאחר דכל האיסור על ישראל בעוברין הוא ממה שנאסר לבני נח מכללא דמי איכא מידי, וכיון שלב"נ =שבילני נח= מותר משום דכתיב האיסור בלשון שופך דם האדם באדם דמו ישפך שנצטרך לפרש שאדם לא מיקרי אלא אחר ארבעים יום כדכתב הגרא"י אונטערמן בתשובתו, א"כ מנלן לאסור בישראל גם בפחות שאף שאיכא טעמא מ"מ הא אין לנו לאסור בעצמנו. אך שנאסר גם בישראל אף שהוא מצד הכללא דמי איכא מידי שייך שיהיה טעם האיסור משני טעמים, למאי דסברי התוס' חולין דף ל"ג ע"א ד"ה אחד, באיסור אמה"ח לב"נ =אבר מן החי לבני נח= שהוא בטמאות ואף לר"מ משום דאף שהוא מטעם אחר נמי הוא כהכללא, שא"כ שייך שלישראל אחר שידעין מזה שנאסר לב"נ דגם לישראל שיהיה מטעם אחר וכ"ש ששייך שלישראל יהיה שני טעמים. שלכן אם הוא אמת כהתשובה שהובא שם שהתעסק להפיל עובר שבמעו נכרית הוא בפחות מארבעים יום כסברת הגרא"י אונטערמן וצ"ע לדינא.

וראיתי להגרי"י וויינבערג ז"ל מח"ס שרידי אש בתשו' הנדפסת בנועם חלק ט' שעל החו"י במש"כ על תוס' נדה נשאר ג"כ בצע"ג וג"כ כתב שמסקנת החו"י הוא לאיסור כדכתבתי. ופלא על שראיתי בספר רב פעלים לחכם ספרדי (ח"א א"ה סי' ד') שכתב רק תחלת הדברים שאליבא דתוס' נדה כתב שהיה מותר אי לאו גדר לפרצות הזונים, ורק שהזכיר שתוס' חולין אסרי ומסיק נראה דעתו דאין להתיר לכתחלה, ולא כתב שלמסקנא אוסר מצד תוס' חולין ומצד דברי הרמב"ם, וגם ממהרי"ט הביא רק תשובה דסימן צ"ט שמתיר ולא כתב שבסימן צ"ז אוסר שא"כ פשוט שיש לנו לומר שמהרי"ט אוסר שהוא לחומרא ולא לקולא שמתיר, כדלעיל, והוא כותב שאינו משיב

לדינא לא לאיסור ולא להיתר, והרי בזה שהוסיף דעתו בסברת החו"י ובסברת מהרי"ט נקט רק מה שמתיר בסימן צ"ט ולא מה שאוסר בסימן צ"ז שהחכם שיביאו לפניו דבריו כמו שצוה להשואל ואין לו הספרים הרי יורה להיתר לפ"מ שכתב משמם ואין לך הוספה משלו גדולה מזה, ולכן אין לסמוך על דבריו כלל.

ומש"כ בעל השרידי אש דלרמב"ן נדה שם (מ"ד ע"ב) יוצא דאין איסור מן התורה להרוג את העובר ומ"מ מחללין עליו את השבת דלא כהחו"י דכתב דאין לזה שחר, הנה לא הוזכר שם ברמב"ן שמותר להרוג עובר מן התורה, אלא שאינו בדין הצלת נפש קודם שיצא ראשו כחשיבות האם לומר בשביל זה אין דוחין נפש מפני נפש, אבל הא כתב שם מפורש דמחללין אף שבת להציל העובר, וממילא ברור דאיכא חיוב להצילו וכ"ש שאסור להורגו מן התורה אך לגבי האם אין בו מעיקרא משום הצלת נפש, שלכן לא מובן היכן ראה שם ברמב"ן לתלות בו בוקי סריקי שיסבור דמותר להורגו וכ"ש שליכא חיוב להצילו ומ"מ מותר לחלל שבת שהוא דבר שלא ניתן להאמר כלל כדבארתי עוד ביותר באור מהחו"י. ואדרבה ברמב"ן נדה שם כתב דאי לאו קרא דומתו גם שניהם לא הוה קטלינן לולד אף קודם שישבה על המשבר דלא עקר הולד ומוכיח מזה דאין לומר דמה שמקרקעין כרסה ביושבת על המשבר הוא משום דעקר הולד גופא אחרינא הוא וקודם שעקר הוא גוף אחד של האם מאחר דמצריך קרא להרוג גם קודם שעקר אלמא דשויין בעצם עקר הולד ולא עקר כל זמן שלא יצא ראשו לענין חשיבות גוף אחר וחשיבות נפש, דאף בלא חשיבות גוף אחר ונפש היו צריכין להמתין מלהרוג האם החייבת מיתה עד שתלד, ורק שהוא חדוש התורה דאין ממתניין והורגין גם הולד ואין לך אלא להקטין החדוש דבעקר דעומד כבר לצאת ונחשב כיצא לענין שממתניין עד שתלד. ומה שבגמ' ערכין אי' שהקרא איצטריך משום דס"ד דממונא דבעל הוא, צריך לומר לרמב"ן דהגמ' מקשה אליבא דמ"ד עובר ירך עמו והרמב"ן איירי אליבא דמ"ד לאו ירך אמו. עכ"פ סובר הרמב"ן שהוא חדוש מה שלא ממתניין עד שתלד ולא שהוא למוד מהקרא דליכא איסור רציחה לעובר, וגם שהוא חדוש גדול עד שבשביל זה אמרינן דבעקר הולד ממתניין ולא קטלינן להולד אף שג"כ עדיין אינו נפש והוא בדין דמי ולדות לבעל, הרי דסובר דאיכא איסור רציחה לעובר גם קודם שעקר כמו לאחר שעקר ולא שייך מה שלא נקרא עדיין בדין נפש עד שנולד. וגם הר"ן חולין דף נ"ח ע"א (י"ט ע"א מדפי הרי"ף) ד"ה ולענין שכתב דהא דאשה יוצאה ליהרג אין ממתניין עד שתלד לאו משום דירך אמו הוא אלא שכיון שהיא מחוייבת מיתה אין מענין את דינה ולולד כיון שלא יצא לאויר העולם לא חיישינן אין כוונתו שהוא מסברא אלא שהוא מחדוש הקרא דגם שניהם, אבל ודאי גם הר"ן סובר דאסור להרוג מדאורייתא כתוס' וקרמב"ם.

ד. בדברי הגר"ע והיעב"ץ בענין זה וברור שאסורה הריגת עוברין בין כשרים ובין ממזרים, בין בריאין ובין חולין, באיסור רציחה.

גם מש"כ בעל השרידי אש בשם החו"י שלהסוברין דאין מחללין שבת על עובר מותר להורגו, לא ראיתי שם דהחו"י כתב רק שאם מותר לחלל שבת ודאי אסור להורגו אבל להסוברין דאסור להורגו ליכא הכרח דיהיה מותר לחלל שבת. ומש"כ דקודם ארבעים יום שלרמב"ן בשם הבה"ג מחללין עליו את השבת ומ"מ ליכא איסור הוא דבר שא"א לומר כלל ופשוט שאסור להפיל גם קודם ארבעים לדידהו. אבל גם הוא מסיק דלהרמב"ם

שפשוט שקאי על כל עובר כדמפרשי בדבריו הנו"ב מהדו"ת חו"מ סי' נ"ט וגם הגרי"פ השואל וגם החו"י ושכן הוא למרן הגר"ח הלוי הוא אסור מדין רציחה ולא הותר אלא מדין רודף, אך הביא מאחיעזר ח"ג סי' ע"ב שהרמב"ם לא הוצרך לטעם רודף אלא בישיבה על המשבר ואין זה נכון כלל דלא הוזכר ברמב"ם חלוק בין העוברין כלל וגם הוא עצמו משמע שלא מסתבר לו, וגם הגרא"י אונטערמן בתשובתו מכריע כן ממה שלא הוזכר ברמב"ם ובנו"כ וגם מצד הסברא אין לחלק, ובפרט שהוא רק דעת יחיד, וכל טעמו הוא משום הקושיא על הרמב"ם שא"כ אפילו הוציא ראשו נמי היה מותר דלכן נדחק לומר שלהרמב"ם איכא ג' חלוקים, שודאי בשביל קושיא אין לשנות דין מפורש ואף לא לדחוק כל כך, והרי בא מרן הגר"ח הלוי זצ"ל ותירץ ואילו היה רואה דברי הגר"ח הלוי ודאי היה חוזר בו, אבל גם בלא זה הא ע"פ הירושלמי הוא פשוט כדתיירצתי. ולכן אין לסמוך בזה כלל על דברי הגר"ח ע"ה הגאון ר' חיים עוזר ז"ל.

ובענין השאלה שבא לפני הגר"ח ע"ה שהאשה היתה חולה גדולה שהרופא אמר שודאי תסתכן בלידתה יש להתיר גם מטעם רודף כדכתב בעצמו באם הרופא אומר שהוא ודאי שתמות, ולמה שבארתי ע"פ הירושלמי שהרדיפה הוא מחמת שנעשה ששניהם לא יוכלו לחיות ודאי הוא בחשיבות רודף מחמת שמקשה לילד, ואם הרופאים אין אומרים שהוא ודאי אלא רק חששות בעלמא יהיה אסור עד שיראו הרופאים בשעת הלידה. ומה שהביא שכל אמירת רופאים הוא רק בדין ספק פקו"נ = פקוח נפש, הנה שגם דין זה תנן דבמקשה לילד חותכין את העובר שודאי ג"כ הוא על פי אומדנא דהרופאים ודין זה ג"כ הוא בכל המקומות אף שאין שם רופא גדול משום דא"א לחכות עד שנשיג רופא גדול, הרי הוא ככל פסקי דינים שהתורה החשיבה הוראתן כודאי דאין לנו אלא זה שבימך וכן אין לנו אלא זה שבמקומך, וכן לענין האומדנא שאמרו לסמוך על הרופאים אין לנו אלא רופא שבימינו ובמקומנו כשא"א להשיג רופא יותר מומחה, ונמצא שהוראתו בעובדא שבאה לפניו הורה כדין אף להרמב"ם, אבל מה שפירש בדברי הרמב"ם לא נכון כלל.

עכ"פ מש"כ בעל השרידי אש שרוב הראשונים חולקין על הרמב"ם שלכן סובר שהרוב הוא להתיר הריגת עוברים לצורך האם אף שלא לסכנה ממש אינו כלום דאינו כן דאף להסוברים שהוא מחמת דלא נחשב עדיין נפש נדחה מפני חיות האם נמי סוברין דהוא איסור מן התורה מדין רציחה להרוג עובר.

וגם לענין אונס אם רשאי הרופא לעבור ולא ליהרג שהגרא"י אונטערמן מסתפק בזה מצד אבזרייהו דשפ"ד = דשפיכות דמים = ומסיק דאבזרייהו הוא דוקא על לאו מפורש כדדייק מלשון הרמ"א ביו"ד סימן קנ"ז ס"א עיין שם, אבל לע"ד אין זה ענין אבזרייהו אלא רציחה אך שלא חייבה עליו מיתה, שא"כ יש לו להיות בדין יהרג ואל יעבור רק שיש לומר דהא מה שברציחה יהרג ואל יעבור הוא מסברא דמאי חזית דדמא דיך סומק טפי, הרי אפשר יכול לומר הרי דמא דידי סומק טפי משל העובר מדחזינן שעל דמא דידי חייבין מיתה ועל דמא דעובר אין חייבין מיתה, אבל יהיה תלוי זה בדין אונס להרוג את הטרפה שנוטה יותר לומר דיהרג ואל יעבור, אך א"כ אפשר נימא שמה שאין חייבין מיתה על טרפה אף שמסלק זה טעם דמאי חזית איכא עכ"פ טעם אבזרייהו ובעובר ליכא משום שאיסור טרפה הוא כנאמר בפירוש בלשון הלאו דלא תרצח ועובר אינו כמפורש אלא מצד מי

איכא מידי, וגם עצם המשמעות מדם האדם באדם אולי אינו כמפורש, ולכן צ"ע לדינא אם איכא בזה דיהרג ולא יעבור או לא.

והנה בשאלת יעב"ץ ח"א סימן מ"ג ראיתי דברים שלא נתנו להאמר שבעובר ממזר מתיר להפילו מטעם שהאשה בזמן שהיו סנהדרין בלשכת הגזית היו מחייבין אותה מיתה ולא היו ממתניין עד שיוולד מקרא דגם שניהם נחשב הולד כבר קטלא ומותר וגם מצוה להפילו, ואף שבזה"ז ליכא סנהדרין ואף דינה לא גמרו ולא יגמרו למיתה וגם לא התרו בה דין ד' מיתות לא בטלו, ועוד האריך בזה דלא כהח"י שכתב בפשיטות שליכא שום חלוק, וממש דברים בטלים הם אף שכתב זה אדם גדול כהריעב"ץ, כי כל חיי"מ = חייבי מיתות = אפילו עובד ע"ז ומחלל שבת ובא על העריות בעדים ובהתראה גמורה וגם כבר בא דינו לפני הסנהדרין ונוטה להם הדין שחייב מיתה מ"מ כל זמן שלא אמרו הפס"ד שחייב מיתה ובפניו דוקא והרגו אחד נהרג עליו כהורג אדם שלא חטא מעולם דגמר דינו ממש באמירתם אחר שהחליטו ברוב סנהדרין הוא המחייב המיתה וקודם לכן אף שכבר נודע שדעת הסנהדרין נוטה לחייבו מיתה הוא עדיין כפטור לגמרי לכל דיני התורה. ואין לטעות ממה שלא הזכיר הרמב"ם בפ"ב ה"ג מסנהדרין רבו המחייבין גומרין דינו בפניו ומוציאין אותו להרגו, שמה שכתב רבו המחייבין ונתחייב מוציאין אותו להרגו לשון ונתחייב שהוסיף הוא פירוש גמר הדין, דאמירת אתה חייב, ועל מה שצריך שיחייבו דוקא בפניו סמך על מש"כ בפ"ד ה"ז מי שלא נגמר דינו שנתערב עם מי שנגמר דינו כולן פטורין לפי שאין גומרין דינו של אדם אלא בפניו. וגם כבר נקט זה בפ"א מנ"מ ה"י גם בשור שאין גומרין דינו של שור אלא בפני השור כדין האדם, וא"כ בזה"ז שליכא סנהדרין אף במזיד גמור ובהתראה וקבלת התראה הוא כאיש כשר שההורגו חייב מיתה כמו בהורג כשר ורק לא שייך לחייבו מיתה משום שליכא סנהדרין, אבל לדין ד' מיתות שלא בטלו הוא חייב ככל רוצח. וא"כ איך שייך שיהיו מותרין להרוג עובר שכל חיובו הוא רק בשביל האם, ובפרט שאף להסוברים עובר ירך אמו הוא מקרא דגם שניהם ובר"ן חולין נ"ח ע"א שהובא לעיל מפורש שהוא חדוש כדי שלא לענות את דינה שלא שייך כשלא נגמר דינה ממש. וגם מש"כ דאחד שעבר עבירה בזה"ז במזיד שחייבין עליה מיתה והרג את עצמו לא נענש וגם הוא עוד זכות ג"כ ודאי אסור אף אם היה בהתראה ושרי ליה מריה להריעב"ץ על דבריו אלו, ואין להשגיח על תשובתו זו.

כתבתי כל זה לענין הפרצה הגדולה בעולם שהמלכיות דהרבה מדינות התירו להרוג עוברים ובתוכם גם ראשי המדינה במדינת ישראל וכבר נהרגו עוברים לאין מספר שבזה"ז הא עוד יש צורך לעשות סיג לתורה, וכ"ש שלא לעשות קולות באיסור רציחה החמור ביותר, שלכן נשתוממתי בראותי תשובה מחכם אחד בא"י הנכתב למנהל ביה"ח שערי צדק ונדפס בחוברת אסיא י"ג המתיר הולדות שע"י בחינות הרופאים כשהוא עובר יותר מג"ח = מג' חדשים = שהעובר הוא במחלת תיי - סקס להפילו, ומצד זה הקדים שעצם הריגת העוברים הוא להרבה פוסקים רק מדרבנן ואף אם הוא מדאורייתא הוא רק משום גדר בנינו של עולם אבל מחמת איבוד נפשות אין נדנדוד כלל, והביא ממנהרי"ט התשובה דסימן צ"ט המתיר ולא הזכיר שבסימן צ"ז אוסר ואדרבה הוא כתב שגם בתשובה סימן צ"ז מתיר, וגם כתב שהשאלת יעב"ץ מתיר אף שאסר בפירוש, בשביל לשון וגם בעובר כשר יש צד להקל לצורך גדול, אף שברור ופשוט דלשון יש צד להקל הוא כאמר שיותר צדדים איכא

לאסור וכדמסיק היעב"ץ ע"ז וצ"ע, ועל שו"ת רב פעלים שג"כ היה ירא לפסוק בזה שלכן מסיק להתיר בתיי - סקס להפיל עד שבעה חדשים, ולא מובן זמן זה שלא מצינו כלל. וברור ופשוט כדכתבתי הלכה הברורה ע"פ רבותינו הראשונים המפרשים והפוסקים ממש שאסור בדין רציחה ממש כל עובר בין כשר בין ממזר בין סתם עוברים ובין הידועים לחולי תיי - סקס שכולן אסורין מדינא ממש, ואין לטעות ולסמוך על תשובת חכם זה ושרי ליה מריה בזה הכו"ח לכבוד התורה ודין האמת.

חותנך כאביך, משה פיינשטיין.

שו"ת ציץ אליעזר חלק יג סימן קב

הפסקת הריון בגלל המחלה הנקראת תייסקס כאשר מאבחנים את המחלה בעובר כעבור שלשה חדשים מההריון.

י"א סיון תשל"ה. לכבוד הרב הגאון הרב יהודה אליעזר ולדינברג שליט"א אב בית דין. ירושלים מכובדי הרב וולדינברג שליט"א.

הערכתי לרב ולעבודתו הרבה בעיני הלכה ורפואה, ידועה לכבודו ואני גאה שניתן לי להמשיך בדרך קודמי, ד"ר יהושע פ' שלזינגר ז"ל, בשיתוף פעולה עם כבודו בעבודתו הרבה בליבון עיני רפואה לאור ההלכה.

אחרי כמה שיחות בקשר לבעיות הקשורות בהפסקת הריון, הנני פונה לכבודו לשמוע את חוות דעתו על כמה ענינים הקשורים בנושא זה עקב ההתפתחויות החדשות ברפואה בתקופה האחרונה. הבעיות הן כולן קשורות למחלה הידועה זה מכבר, ואני אנסה לתאר לרב את התסמונת הרפואית (Syndrome) של המחלה הזאת והשאלות החדשות המתעוררות בהשלכות מגילויים חדישים באבחנת המחלה ביילודים עוד בשלבי ההריון, וגם בצעירים שאם יתחתנו ויעמידו ילדים, יפגעו הילדים במחלה קשה זו. המחלה נקראת תיי - סקס - (Amaurotic Tay - Sachs Disease - Familial Idiocy) והיא תוארה לראשונה בסוף המאה הקודמת. מחלה זו היא תורשתית וסימניה המובהקים הם התפתחות לקויה של היילוד תוך שנת חייו הראשונה. הילד נעשה, בשנה זו, יותר ויותר מפגר בהתפתחותו הפיזית והשכלית כאחת. הוא מפתח עוררן ושתוק גופני, והתוצאה היא כיום, בלי יוצא מן הכלל, מוות עד גיל /ארבע/. נוסף לכך שהמחלה היא תורשתית, היא גם פוגעת במיוחד ביהודים. /תשעים אחוז/ מהמקרים הם במשפחות יהודיות אשכנזיות אשר מוצאן ממחוזי גרודנה, סובאלק, וילנה וקובנה אשר בפולין וברוסיה. המחלה, בצורה סיסטמטית, במשפחות נושאות גן (GENE) זה, מופיעה בשכיחות אצל /עשרים וחמשה אחוזים/ מהיילודים. אחוז זה תואם את חוקי התורשה שנקבעו על ידי הביולוג המפורסם - גריגור מנדל.

הבעיה הגנטית גורמת למחסור באנזים (מתסיס) מסויים הדרוש לפירוק חומרים שומניים במוח וברקמות אחרות. העדר האנזים גורם לאגירת שומנים אלה במקומות שונים בגוף ובמיוחד בתאי מערכת העצבים המרכזית (C.N.S.). להריסת רקמות אלה עם כל ההתפתחויות שתוארו לעיל.

אין כיום טפול ספציפי למחלה זו ופרט לסייעוד לילדים ועזרה פסיכולוגית ואחרת להורים, אין סיכוי להציל את הילד; אם כי יתכן, שאפשר להאריך את חיי הילד במספר חודשים.

במשך חמשת השנים שחלפו, פותחו בדיקות מסויימות שדרכן אפשר להודע אצל בני הזוג, לפני נישואיהם, אם קיים אצלם גן זה. במידה שכן, ועלולה מחלה זו ב - /עשרים וחמשה אחוזים/ להתפתח אצל וולדותיהם, נותנים בדרך כלל ייעוץ רפואי לזוג שלא להתחתן או להמנע מהעמדת וולדות ורק לאמץ ילדים.

ישנה כיום גם אפשרות, באותה טכניקה מעבדתית, לאבחן את המחלה הזו בעובר שעוד ברחם אמו. זאת על ידי ניקור מי השפיר ובדיקתו. במקרה שאכן נוגע העובר, ממליצים הרופאים על הפסקת הריון. לו ניתן היה לבצע הבדיקות במי השפיר ולקבל את תוצאותיהן לפני גמר שלושה חודשים להריון, לא הייתי פונה לרב, בצורה ספציפית למחלה זו, אלא הייתי רואה מקרה זה כחמור דיו בכדי להכליל בתוך ההיתרים הרבים של פוסקים (וכבוד הרב ביניהם) אשר הסתמכו בדרך כלל, על היעב"ץ והתירו להפסיק הריון לפני ג' חודשים בנסיבות מסויימות אשר אין פיקוח נפש ישיר לאם. כגון, במקרה של אדמת באם (עם הוכחות מעבדתיות של המחלה), והקשורה בהוצרות מומים קשים בילד. למעשה, שאלתי נובעת מפני שהטכניקה בה ניתן כיום לבצע בדיקות מעבדה אלה, אינה נותנת תוצאות לפני תום שלושה חודשי הריון. אי לכך, אני פונה לרב להבהרת הנקודות הללו: א. זוג צעיר העומד להתחתן מגלה בבדיקות דם את נוכחות הגנים המזיקים הללו, כיצד לטפל בו? האם ההלכה מאפשרת הודעה לזוג שיתחתנו, אבל שלא יקימו משפחה?

ב. האם לראות במחלה זו אשר תוצאותיה כה חמורות וכה וודאיות, מצב מספיק חמור בכדי לאפשר הפסקת הריון גם אחרי שלושה חודשים? או האם התקופה הזו של שלושה חודשים היא אבסולוטית ואין שום סיבה פרט לסיבה של פיקוח נפש ישיר באם, אשר מאפשר הפסקת הריון אחרי ג' חודשי עיבור. אני פונה בנקודה השניה לרב בהתייחסות מיוחדת לדיון קודם שלו בענין דומה הנזכר בסיכום של סימן נ"א (סעיף י"ג - י"ד) בחלק ט' של ספרו ציץ אליעזר. באיחולי כל טוב בכבוד ובהוקרה פרופ' דוד מ' מאיר המנהל הכללי בית החולים שערי - צדק.

תשובה. ב"ה. כ"ט לחו' כסלו תשל"ה. ירושלים עיה"ק תובב"א. למכובדי פרופ' ד"ר מ. מאיר נ"י המנהל הכללי של ביה"ח שערי צדק בירושלים שלום רב.

יקרת מכתבו בצירוף השאלה הרפואית בהלכה קבלתי. והנני מתכבד להשיב לו חוות דעתי כמבוקשו.

השאלה היא, אודות הפסקת הריון בגלל המחלה הנקראת תיי - סקס, אשר אבחנתה מתגלית עוד בשלבי ההריון. המחלה היא תורשתית וסימניה המובהקים הם התפתחות לקויה של היילוד תוך שנת חייו הראשונה. הילד נעשה בשנה זו יותר ויותר מפגר בהתפתחותו הפיזית והשכלית כאחת. הוא מפתח עורוון ושתוק גופני, והתוצאה היא כיום בלי יוצא מן הכלל מוות עד גיל /ארבע/. אין כיום טפול ספציפי למחלה זו, ופרט לסייעוד לילדים ועזרה פסיכולוגית ואחרת להורים, אין סיכוי להציל את הילד. אם כי יתכן, שאפשר להאריך את חיי הילד במספר חודשים. הטכניקה בה ניתן כיום לבצע בדיקות מעבדה אלה, אינה נותנת תוצאות לפני תום שלושה

חדשי הריון. לזאת נפשו בשאלתו, אם: האם לראות במחלה זו אשר תוצאותה כה חמורות וכה וודאיות, מספיק חמור בכדי לאפשר הפסקת הריון גם אחרי שלשה חדשים, או האם התקופה הזו של שלשה חדשים היא אבסולוטית ואין שום סיבה פרט לסיבה של פקוח נפש ישיר באם, אשר מאפשר הפסקת הריון אחר ג' חדשי עיבור, ע"כ.

(א) והנה אחרי העיון בדבר בכובד ראש בכל צדדי הנתונים שבבעיה האמורה, נלפענ"ד על יסוד הבירורים הנרחבים שכתבתי בדבר הפסקת הריון בספרי שו"ת צ"א חלק ט' סי' נ"א שער ג' על שלשת פרקיו הארוכים. כי שבמקרה המיוחד הזה אשר תוצאות כה חמורות בכנפיו עם המשכת ההריון והלידה, אפשר להתיר הפסקת הריון עד שבעה חדשים, ובאופן שבביצוע הפסקת ההריון לא יהא כרוך בשום סכנה לאם. משבעה חדשים והלאה הדבר כבר יותר חמור, (והחומרא בזה אז כבר הוא יותר מדעת נוטה ומסברת הכרס כביטוי של החו"י להלן באות ד'). מכיון שבמלאות ז' חדשים בא כבר הולד בהרבה מקרים לידי גמרו. ואסביר בזה את דעתי זאת בקצרה.

ברור ופשוט הדבר בהלכה, דישראל אינו נהרג על העוברין, ומלבד דעה יחידית סוברים הפוסקים שאיסור מיהא ישנו, אבל דעת הרבה מהפוסקים שהאיסור אינו אלא מדרבנן, או הוא רק משום גדר בנינו של עולם, אבל מחמת איבוד נפשות אין נדנדוד כלל, ומשום כך מתיר בשו"ת מהרי"ט ח"ט סי' צ"ז - צ"ט לסדר בישראלית הפלת ולד בכל היכא שהדבר נחוץ משום רפואת אמו, אפילו באין סיבה של פקו"נ לאם (כך הוכחתי בספרי שם, שסתמיות דברי המהרי"ט מוכיחים על כך, והבאתי מעוד פוסקים שפירשו בכזאת בכוונת דבריו).

ובכזאת, ויותר מזאת, צידד להתיר בהדיא בשו"ת שאילת יעב"ץ ח"א סי' מ"ג, וכותב בלשון: וגם בעובר כשר יש צד להקל לצורך גדול כל כמה דלא עקר אפילו אינו משום פקוח נפש אמו, אלא להציל לה מרעתו שגורם לה כאב גדול. הרי בהדיא שדבר הצעת ההיתר בזה של היעב"ץ הוא אפילו כשליכא בכאן שאלת פקו"נ של האם, והמדובר רק כדי להצילה מכאב גדול שיש לה בגללו, ושכלל יש להקל בזה לצורך גדול.

וא"כ הגע בעצמך האם יש צורך, צער וכאב, יותר גדול מזה של נידוננו, אשר יגרם לאם בהולד לה יצור כזה, שכולו אומר יסורים ומכאובים ומיתתו בטוח במשך מספר שנים, ועיני ההורים רואות וכלות באין לאל ידם להושיע? (וברור שלא משנה ולא מפחית כלום באם הילוד הזה ילקח למוסד מיוחד ולא יתנו גישה להורים עד מותו). ומתוסף לזה פיתולי היסורים והמכאובים של היילוד בעצמו של"ע כל מום בו. ולכן אם יש להתיר עפ"י ההלכה הפסקת הריון בגלל צורך גדול ובגלל כאבים ויסורים, נראה שזהו המקרה הקלאסי ביותר שיש להתיר. ולא משנה באיזה צורה מתבטאים הכאבים והיסורים, גופיים, או נפשיים. ויסורים וכאבים נפשיים המה במדה מרובה הרבה יותר גדולים ויותר מכאיבים מיסורים גופיים, ונתן עול ברזל על צוארך מפרש הירושלמי בפ"ד דשבת ה"ג דזה הרעיון. ובפרט בכאלה שלפנינו, שבהרבה פעמים מביאים בתוצאותיהם לידי התקפות גופניות חמורות, מרוב הצער והיגון, כהתקף לב, מרה, כליות, שגעון וכדומה. ומי ככבו' היודע ומבין זאת.

(ב) וזאת לדעת, כי בדבריהם של המהרי"ט והיעב"ץ לא נזכר כלל שישנו כאלו הפרש בזה בין תוך ג' חדשים לבין לאחר ג' חדשים, וההגבלה הסתמית בזה היא רק שיש חילוק בין עקר לצאת לבין לא עקר לצאת, ואדרבה היעב"ץ כותב בהדיא בלשון: כל כמה דלא עקר, ומינה דהא כל כמה דלא עקר אין חילוק באיזה חודש שהיא נמצאת.

(ג) ובזה להדגיש ולציין דבדיונו בזה אין קשר, ואין לקשר, לאי כן מחללין בגללו של העובר את השבת או לא. דשמה בשבת הגדר בזה אחרינא, דשם הגדר הוא מפני שעי"כ שיצילוהו ישמור שבתות הרבה כדיוצא מדברי התוס' בנדה ד' מ"ד, וביותר בחידושי הרמב"ן שם שמסביר בהדיא: - דאע"ג דעובר לא קרינן ביה נפש אדם וליכא ביה משום הצלת נפש, מ"מ מחללין עליו שבת, משום דהתם אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שיקיים שבתות הרבה עיין שם. (ואכמ"ל באם על ילוד כזה שברור שלא יגיע למצוות מחללין עליו את השבת, והארכתי בזה במקו"א והעליתי לחיוב, אבל יתכן שבעודו במעי אמו שאינו נפש, וגם ברור שלא ישמור שבתות ומצוות, באמת לא מחללין אז משום סכנה דידיה של ילוד כזה, ואכמ"ל).

(ד) גם בשו"ת חוות יאיר סי' ל"א שהעלה והזכיר בתשובתו שם מדבר זה שניתן לחלק בין קודם מ' יום לבין אחר מ' יום, או בין קודם ג' חדשים לבין אחר ג' חדשים, הביע כלאחר יד את הסתייגותו מחילוקים כאלה, וכותב בלשון: - מכל מקום אין מבוקשנו לדון מדעת נוטה וסברת הכרס יעו"ש.

(ה) אמת הדבר, שכמה מהאחרונים מהבאים אחריהם כן הזכירו לחלק בזה בכנ"ז, וכפי שציטטתי מדבריהם בספרי שם, אבל בכגון מקרה חמור כזה להורים וליילוד גם יחד, יש לדעתי להתיר הפסקת הריון כזה לפחות עד שבעה חדשים, והדעת נוטה שגם המחמירים יודו בזה, דכמקרה החמור הזה שלפנינו עוד לא בא זכרונו בספרות ההלכה שעד כה.

ופוק חזי בספר שו"ת רב פעלים ח"א חאה"ע סי' ד' שפתח פתח להתיר בהדיא בנידונו (בא"א שזינתה) לסדר הפלה, הגם שהמדובר הוא כשכבר הוכר עוברה ונגמר בבטנה חמשה חדשים, וזאת בהסתמכו על הכתוב בשו"ת מהרי"ט ושאלת יעב"ץ הנז"ל, ובנימוק לנידונו, מפני: - די שפ"פ לבע"ד לומר היכא דאיכא פגם משפחה ובזיון וחילול השם אם ישאר העובר ולא תפיל אותו חשיב זה צורך גדול. הרי תרתי שמעינן מזה: (א) שצורך גדול בזה נקרא לא רק משום צורך גופני דאם, אלא גם לרבות משום צורך ופגם רוחני. (ב) להתיר משום זה גם לאחר שלשה חדשים מהריונה.

וא"כ איפוא ברור הדבר, שהפגם, הצער והבושה, והכאבים והיסורים הרוחניים והגשמיים גם יחד שבנידונו בהוולד להורים וולד בלתי קיימא שכזה, המה לאין ערוך בהרבה מאשר בנידונו של הרב פעלים, והמה ממושכים וגלויים באין אפשרות להסתירם ובאין אפשרות להתגבר על המתח הנפשי הגדול (ורק הבושת שבנידונו הוא הרבה יותר, אבל אי משום הא בלבד נראה דלא משנה, והנימוקים האחרים מכריעים את הכף

להיתר), ואם כן הדעת נותנת ללמוד משם להתיר בנידונו אפילו לאחר ג' חדשים להריונה לא רק בבנין אב וגזירה שוה אלא אם גם מקל וחומר.

[ומה שראיתי שמביאים בשם המשך חכמה ר"פ ויקהל שכותב שההורג עובר חייב מיתה בידי שמים, וכן משו"ת צפנת פענח ח"א סי' נ"ט שכותב שהוא בגדר שפ"ד, הנה בספרי שם סופ"ג ציינתי בעצמי לדבריהם, אבל לעומת זה תמכתי יסודותי על מה שהבאתי שם לעומתם אמבוהא דספרי דלא סברי כן למעשה כדיעו"ש. והמשך חכמה שם מלבד מה שלא כתב כן למעשה כי אם לשם פירושא דקרא שם וגם בלשון ויתכן. חוץ מזה נזהר בלשונו שם ולא כתב כהך לישנא דמתיאמרא /דמיתאמרא/ משמיה דחייב מיתה בידי שמים. אלא כותב בלשון וישראל נמסר מיתתו בידי שמים, ויתכן שכוונתו בזה רק שדינו נמסר בזה בידי שמים להכריע לפי המסיבות אם חייב ע"ז מיתה. ועוד זאת דכל יסודו בזה הוא כפי שציין שם על דברי התוס' בסנהד' ד' נ"ט ד"ה ליכא מידי. ומדברי התוס' שם אין כל הוכחה על חיוב מיתה בידי שמים דכתוב שם רק בלשון וישראל פטור אף על גב דפטור מ"מ לא שרי. ואפי' אם כו' התוס' בכלל לאיסור תורה שקלו וטרו בזה גדולי הפוסקים זה בכה וזה בכה כדציטטתי בספרי שם (והבאתי שם גם מדברי שו"ת מהר"ם שיק חיו"ד סי' קנ"ה, תורת חסד חאה"ע סי' מ"ב, שו"ת בית יצחק חיו"ד סי' קס"ב, שראיתי שמציינים לדבריהם. והמהר"ם שיק שם מדגיש לכתוב דמיהו לא מיקרי נפש ולא הוי ש"ד ממש. ושם בפ"א כתבתי להעיר על עצם דבריו בזה. וכן הבית יצחק שם מדגיש לבאר בדברי התוס' דאבל יש בזה רק איסור תורה אבל מיתה ליכא, ודן לומר דגם אין בו מלקות יעו"ש). אבל לומר בכוונת דבריהם שיש גם מיתה בידי שמים מאן דכר שמיה. וגם הצפנת פענח שם כותב רק בלשון שהוא בגדר שפ"ד, וגם ע"ז אינו קובע מסמרות ומציין גם לדברי התוס' בנדה ד' מ"ד ע"ב דנקטו לשון מותר, ועוד, כדיעו"ש.

וגם זאת. דמלבד שבפעם כוונת דברי התוס' /התוס'/ בסנהדרין מחולקים הדיעות אם אמנם כוונתם לאיסור תורה, ומלבד מה שמצינו לבעלי התוס' עצמם במקו"א דסברי דלא כן, הנה כל דברי התוס' בסנהדרין מוסבים על הכלל של מי איכא מידי, ועל הכלל הזה בעצמו אי סברין ליה להלכה מחולקים הפוסקים, וכפי שהבאתי בספרי שם הרבה מהפוסקים ובראשם רבינו הח"ס ז"ל ס"ל דהרמב"ם לא ס"ל להלכה כהכלל הזה של מי איכא מידי. וכן הבאתי שם מדברי המהר"ש אנגיל ח"ה סי' מ"ט שס"ל ג"כ הכי בדעת הרמב"ם ועפי"ז מבאר בהדיא דעפי"ז שוב י"ל דבישראל ההורג עובר אף איסור תורה אינו עובר, ואף אם יש בזה עכ"פ איסור דרבנן מ"מ ל"ח זה בכלל אביזריהו דש"ד יעו"ש (וזה דלא כהמהר"ם שיק שם שרו"ל שזה בכלל אביזריהו. והדברים ארוכים).

ולא אמנע מלציין מה שראיתי גם הלום בספר שו"ת הרדב"ז מכתב יד (שנדפס בשנת תשל"ה) חאו"ח סי' כ"ב שנשאל על כהן שהכה את האשה במזיד והפילה אם פסול לישא כפיו, והשיב דלא נפסל שאין זה הורג נפש, שעדיין לא היה לו חזקת חיות כיון שעדיין לא יצא לאויר העולם, ושזהו עיקר הטעם דהמקשה לילד חותכין העובר שבמעיה מפני סכנת אמו (באהלות פ"ז מ"ו) מפני שהעובר אין לו חזקת חיות, ומביא ראייה גמורה לדין זה מדינא דכי ינצו אנשים ונגפו אשה הרה ויצאו ילדיה, שאין חייב לבעל האשה או ליורשיו אלא דמי וולדות עיין שם.

ומדברי הרדב"ז הנ"ז סייעתא לדברי הגרש"ק ז"ל שבס' צלותא דאברהם סי' ס' שהבאתי בספרי שו"ת צ"א ח"ח סי' ל"ו שכותב ג"כ דמשום האי סברא דלית ליה להולד חזקת חיותא ודאי הוי צערא דידה קודם כיעו"ש, ואין להאריך בכאן יותר].

(ו) באשר על כן כאשר גיליתי דעתי מראש, נלפענ"ד דיש להתיר לכגון נידוננו לסדר הפסקת הריון מיד עם הוודע המבחן הברור והוודאי שאכן יולד ילוד כזה, אפילו עד שבעה חדשים להריונה. ובאופן שסידור הפסקת ההריון תתבצע בצורה כזאת שלא יהא כרוך בה כל סכנה לאם. (באופן שאין ליחס זה לגדר מקרה לידה שיש בה חשש של פקו"נ, כגון להפסיק ההריון ע"י מתן זריקה, כדורים, וכדומה).

(ז) אוסיף לומר לרווחא דמילתא, שמה טוב יהא אם אפשר הדבר לסדר שאשה רופאה תבצע את הפסקת ההריון, דבאופן כזה יתווסף עוד דבר המקיל בזה, וזאת לפי דעתם של החו"י והיעב"ץ בתשובותיהם שם. ועוד, שס"ל שהאיסור בישראל בהריגת עובר הוא משום השחתת זרע יעו"ש, ונשים הא אינן מצוות על כך לדעת רוב הפוסקים.

(ח) השאלה הנוספת שכב' שואל, שלדעתי היא משנית, והוא, אם זוג צעיר העומד להתחתן מגלה בבדיקות דם את נוכחות הגנים המזיקים הללו, כיצד לטפל בו? והאם ההלכה מאפשרת לזוג שיתחתנו אבל שלא קיימו /יקיימו/ משפחה?

לדעתי לית דין צריך בושש, שאסור ליעץ בכזאת לזוג כזה, ההלכה אוסרת זאת בהחלט, הבעל מצווה על פריה ורביה, ואיננו יוצא בזה באימוץ ילדים, ובזמן שכח בית דין היה יפה, היו גם כופין את הבעל לגרש כאשר עברו עשר שנים ולא ילדה לו, וגם בזמן הזה נענה ביה"ד בכל הרצינות כשבעל תובע מאשתו ג"פ בגלל שלא יכול להקים אתה וולדות ולקיים המצוה. ואפילו האשה יכולה ג"כ לטעון: בעינא חוטרא לידי ומרא לקבורה.

ולכן היעוץ היחידי שיש ליעצם במקרה שכזה הוא: - שכל אחד ילך לדרכו וימצא הבן והבת זוג המתאים לו. ואלקים מושיב יחידיים ביתה. והנני בכבוד רב ובהוקרה מרובה אליעזר יהודה וולדינברג.

Abortion Demand Soars in Countries Hit by Zika outbreak, Study Finds

June 23, 2016

by Sarah Boseley. Health Editor

Women in Latin America, where abortion is often illegal, are seeking online help in unprecedented numbers in response to the virus linked to birth defects.

Demand for abortions has soared among women living in countries hit by the spread of the Zika virus who fear having a baby with severe birth defects, new data shows.

In unprecedented numbers, women in Latin America are accessing the website Women on Web, which has a long history of helping those in countries where abortion is illegal to obtain pills which will terminate an early pregnancy. In Brazil, Venezuela and Ecuador the requests for help have doubled, while in other Latin American countries they have risen by a third.

Revelations about the scale of abortion demand published in the New England Journal of Medicine come as the golfer Rory McIlroy pulled out of the Olympics in Rio, citing anxiety over potential Zika infection. "I've come to realise that my health and my family's health comes before anything else," he said in a statement.

"Even though the risk of infection from the Zika virus is considered low, it is a risk nonetheless and a risk I am unwilling to take."

The World Health Organisation is advising travellers to the Olympics to practise safe sex using condoms or abstain for eight weeks after their return, to avoid the risk of sexual transmission of the virus to a woman who is pregnant or planning to become so.

Many women living in Latin America, however, find it hard to protect themselves against the virus spread by mosquitoes and do not have the option of termination in the event of an unwanted pregnancy. It is particularly hard for those in poorer communities, living in difficult conditions where mosquitoes readily breed.

"One of the reasons for doing this study is to give a voice to women trapped in this epidemic," said Dr Catherine Aiken, academic clinical lecturer in the department of obstetrics and gynaecology of the University of Cambridge, "and to bring to light that with all the virology, the vaccination and containment strategy and all the great things that people are doing, there is no voice for those women on the ground."

In a supplement to the study, the researchers have published some of the emails to Women on Web which reveal their fears. “I need to do an abortion because of the great risk of infection with Zika here ... Please help me. My economic situation is extremely difficult,” said one woman in Brazil.

Another in Colombia wrote: “Here Zika is a major problem and the health authorities do not help with it ... I have no resources at this time and want to ask for your help because fear overwhelms me. What if the baby is born sick?” An email from a woman in Venezuela said: “We are going through a really serious situation for the economic and humanitarian crisis unleashed by Zika. There are no treatments, contraceptives nor pills to abort. I want to terminate my pregnancy but I cannot.”

Women on Web is a longstanding and well-used website which had its origins in a boat that used to moor off the shores of countries where abortion was illegal and offer help to women who arrived in dinghies. The researchers analysed data from January 2010 to March 2016 for 19 Latin American countries, comparing the numbers of requests with three countries – Chile, Poland and Uruguay – where there have been no health warnings about the dangers of Zika virus in pregnancy.

“There is a huge surge,” said Aiken. “It’s over 100% increase in demand in some of the countries we looked at – almost 110% increase in Brazil.” In those countries with no Zika outbreak, there was no such rise in demand.

The study, funded by the National Institutes of Health and the National Science Foundation, was carried out by researchers in the US and the UK. Abigail Aiken, an assistant professor at the University of Texas at Austin, said the numbers inevitably underrepresented the demand. “Accurate data on the choices pregnant women make in Latin America is hard to obtain. If anything, our approach may underestimate the impact of health warnings on requests for abortion, as many women may have used an unsafe method or visited local underground providers,” she said.

Aiken spoke of “a much, much wider problem with women who don’t have access [to the internet] and live in very poor rural areas and are in very dire straits and will be driven to less safe methods of illegal and underground abortion. We think we are looking at the tip of the iceberg.”

Copyright © theguardian.com

Aborting a Fetus Infected With the Zika Virus

The outbreak of the mosquito-borne Zika virus in 2015–2016, first in Brazil and then throughout the Americas, has produced heartbreaking images of sickly infants suffering from microcephaly — an underdeveloped brain that results in a small head — and other malformations. Although people who contract the disease generally show either no or mild symptoms, in the case of a pregnant woman Zika can cause severe defects in the fetus, which translate into devastating disabilities throughout the child's life. The underdevelopment of a fetus's brain due to the mother's infection can lead to premature death, in the most extreme cases, and in others, to significant lifelong disabilities and impairments.

In June 2016, the Center for Disease Control and Prevention reported that 234 pregnant women in the United States — including both U.S. residents and visitors — had been diagnosed with Zika since the beginning of that year, three of whom had delivered babies with Zika-related defects. Three others chose to terminate their pregnancies after deformities were found in the fetuses they were carrying.

Abortion has indeed emerged as a strong preference among pregnant women diagnosed with Zika. On June 22, 2016, the *New England Journal of Medicine* reported a surge in the demand for abortions in Latin America, the region worst hit by the epidemic. In Brazil, Venezuela, and Ecuador, abortion requests doubled after warnings were issued of the disease's devastating effects on developing fetuses.

Jewish law and tradition, of course, regards the creation and maintenance of human life as the most sacred of a person's duties, and has thus always opposed the termination of pregnancies. But might there be halachic justification for permitting abortions in the case of an unborn child diagnosed with Zika? If so, at which stage of gestation would this be permitted?¹

In an attempt to answer this question, we will explore the basis and nature of the halachic prohibition of killing an unborn child.

1. Of course, this question is not limited to cases of Zika infection, and applies also to fetuses diagnosed with Tay-Sachs and other severe conditions, as we will see below.

ליכא מידעם דלישראל שרי ולבני נח אסור

The Mishna in *Maseches Nidda* (44a) establishes that a killer is liable to capital punishment regardless of the victim's age, even if the victim was an infant who had just been born (תינוק בן יום אחד). The clear implication is that killing an unborn child does not render one liable to capital punishment. This is noted explicitly by the *Mechilta*, cited by Rashi in his Torah commentary (*Shemos* 21:12), in reference to the verse, מכה איש ומת מות יומת ("One who strikes a man and he dies shall be put to death"). The Torah considers killing an איש — a "man" — a capital offense, and the *Mechilta* interprets the term איש in this context as referring to a human being that has been born.²

Interestingly, *halacha* distinguishes in this regard between Jews and gentiles. In *Maseches Sanhedrin* (57b), the Gemara rules that for gentiles, killing even an unborn fetus constitutes a capital offense, punishable by execution. The Gemara infers this rule from God's command to Noach after the flood forbidding murder, which applies to all humankind: שופך דם האדם באדם דמו ישפך (*Bereishis* 9:6). The phrase שופך דם האדם באדם could be interpreted as a reference to killing a "person in a person" — namely, a fetus — and since the Torah declares this crime a capital offense (דמו ישפך), the Gemara concludes that killing an unborn child, like ordinary murder, is punishable by execution. However, once the Torah was given, *Am Yisrael* became subject to the Torah's laws, not the universal code presented to Noach after the flood, and according to Torah law, as noted earlier, killing a fetus does not constitute a capital offense. This distinction between Jews and gentiles is codified by the Rambam (*Hilchos Melachim* 9:4).

Nevertheless, while it is clear that for a Jew, killing a fetus is not equivalent to actual murder with respect to liability to capital punishment, the question remains whether it is still forbidden by Torah law.

Tosfos, later in *Maseches Sanhedrin* (59a), indicate that killing a fetus is forbidden due to the rule of ליכא מידעם דלישראל שרי ולבני נח אסור — "There is nothing that is permissible for a Jew and forbidden for gentiles."³ The Gemara there establishes this rule to explain why laws that were given to mankind before the Revelation at Sinai, but were not subsequently repeated to *Am Yisrael* after they received the Torah, are binding for Jews. Although the Jewish nation transitioned at Mount Sinai from the universal code applicable to all humanity to the system of Torah law, nevertheless, there cannot be an obligation or prohibition by which gentiles are bound but Jews are not. As Rashi explains, *Am Yisrael* was set apart at Mount Sinai for a special stature of sanctity — להתקדש — and not

2. אינו חייב עד שיכה בן קיימא הראוי להיות איש.

3. Henceforth, we will refer to this rule with the abbreviated phrase ליכא מידעם.

to be relieved of obligations charged to all humankind. Therefore, even if a law that preceded the Revelation was not later repeated to the Jewish people, it can be assumed to be binding upon them. *Tosfos* apply this rule to the prohibition of killing fetuses, noting that although Jews are not liable to the same severe punishment for this offense as gentiles, it is nevertheless forbidden for Jews just as it is for gentiles. This comment is also made by *Tosfos* in *Maseches Chullin* (33a).

Abortion as Murder

The implications of *Tosfos*' view are expressed by Rav Meir Simcha of Dvinsk in *Or Samei'ach* (*Hilchos Issurei Bi'ah* 3:2):

גבי קדושת המצוות ודאי דמצווין אחר מתן תורה מה שהיו מצווים קודם. רק לעניין עונשין,
אם עבר ועשה, טפי חסה רחמנא על דם ישראל...

With regard to the sanctity of the *mitzvos* — certainly, [Jews] after the giving of the Torah are bound by all the commands by which they were bound beforehand. But with regard to punishments, if one transgressed and committed [the forbidden act], the Torah showed greater compassion for the blood of a Jew...

According to Rav Meir Simcha, the rule of *ליכא מידעם* means that Jews are bound by precisely the same prohibitions that applied before they received the Torah. Even when the Torah treats Jewish violators more leniently, as in the case of killing an unborn child, the initial prohibition remains fully in force for both gentiles and Jews alike. According to this perspective, killing a fetus is strictly forbidden on the level of Torah law and constitutes outright murder, notwithstanding the exceptional provision absolving Jewish offenders from capital punishment.

Rav Meir Simcha follows this approach in his *Meshech Chochma* (*Shemos* 35:2) as well, where he writes about a Jew who kills a fetus, *נמסר מיתתו לדיני שמיים* — meaning, he is liable to death, but the punishment will be brought upon him by God, and not by the human court.⁴ In his view, it appears, killing an unborn

4. The *Chemdas Yisrael* (*Kuntres Ner Mitzvah*, pp. 175–176) cites this theory from the work *Zechusa De-Avraham*, and raises the question of how to reconcile this view with the explicit Torah law requiring one to pay reparations if he kills a fetus by beating its mother (*Shemos* 21:22). The famous rule of *מיהיה קים ליה בדרכה מיניה* absolves one of restitution payments for damages if he incurred a capital punishment at the same time he caused the damage, and Rabbi Nechunya ben Ha-Kaneh (*Kesubos* 30a) famously applies this rule even if the capital offense is punishable only by God. Accordingly, if killing a fetus

child qualifies as murder in every respect, the lone exception being that *beis din* will not sentence the offender to execution.

This is also the implication of the Maharal in his *Gur Aryeh* (*Shemos* 21:12), where he raises the question of why the difference between Jews and gentiles with respect to the punishment for killing a fetus does not violate the rule of *ליכא מידעם*. Even once *Tosfos* establish that this is forbidden for both Jews and gentiles, gentiles are still held to a stricter halachic standard by being liable to capital punishment. How can this be reconciled with the axiom of *ליכא מידעם*, which precludes the possibility of applying a stricter standard to gentiles than to Jews? The Maharal answers that in the case of a Jew who kills a fetus, the Torah does not treat the offender more leniently, but rather applies a stricter standard to *beis din*, preventing them from executing the perpetrator. Thus, this provision reflects not a looser standard for Jews, but rather a stricter standard. It emerges from the Maharal's comments that even for Jews, killing an unborn infant constitutes outright murder, but the Torah restrains *beis din* from executing the perpetrator.

According to these sources, and the straightforward reading of *Tosfos*, killing a fetus is strictly forbidden and constitutes murder.

At first glance, we might question this conclusion in light of the Mishna's ruling in *Masechet Ohalos* (7:6) concerning the case of a woman experiencing life-endangering complications during childbirth. The Mishna instructs that the fetus should be killed for the purpose of saving the mother's life, *מפני שחייה קודמין לחייו* — “because her life takes precedence over his.” If, however, the woman's life is threatened after the infant's head exited her body, then the baby may not be killed to save the mother, *שאין דוחין נפש מפני נפש* — “we do not discard one life for the sake of another.”

The Mishna here explicitly distinguishes between killing an unborn child and killing a newborn, permitting the former for the sake of rescuing a life, while forbidding the latter in such a case. This would appear to suggest that killing a fetus is fundamentally different from standard murder. A famous halachic principle forbids killing to save one's life (except when one comes under attack, in which case he is permitted to kill the pursuer in self-defense). As such, if killing an unborn child constitutes murder, there should be no basis for permitting killing such a child in order to save the mother — just as there is no basis for permitting killing the child to save the mother after he or she has begun exiting the womb.

The answer may lie in the reason that *halacha* forbids killing to save one's

renders one liable to death at the hands of God, then according to Rabbi Nechunya ben Ha-Kaneh, one should not be required to compensate the parents after killing a fetus.

life. The Gemara (*Sanhedrin* 74a) explains this rule as based on our inability to determine the relative value of different people's lives. In the Gemara's words, מאי חזית דדמא דידך סומק טפי — "How do you know that your blood is redder?" Only God can determine which life is more valuable than another, and thus a person has no right to take another life to save his own. The *Minchas Chinuch* (296:24) posits that in the case of a fetus, however, we are indeed authorized to choose one life over another. Since the fetus has not yet been born, and is thus not considered a complete human organism, we may grant preference to the life of a human being who has already been born. Thus, even if we assume that killing a fetus constitutes outright murder, we can easily explain why *halacha* permits killing a fetus to save its mother's life, as murder is permitted to save a life in the very rare situations in which we are authorized to grant preference to one person's life over another.⁵

A Fetus as a רודף

Another way of reconciling the Mishna's ruling with the assumption that abortion constitutes murder emerges from the surprising comments of the Rambam in *Hilchos Rotzei'ach* (1:9). The Rambam writes that in a case in which labor places a woman in a life-threatening situation, the infant is killed מפני שהוא כרודף — "because it is as though it pursues her to kill her." In the case in which the infant's head had already exited, the Rambam rules that the baby may not be killed because זהו טבעו של עולם — "this is the natural way of the world," in which the law of *rodef* cannot be applied. Surprisingly, the Rambam felt it necessary to resort to the law of רודף, which permits (and even requires) killing someone who seeks to kill another, to explain why a fetus may be killed to save its mother during childbirth. Many writers struggled to explain this comment and the distinction between the two cases in the Rambam's view.⁶ Regardless, the Rambam clearly implies that before the fetus begins exiting the womb, it would be forbidden to take its life even for the sake of saving another life, except in the case in which the fetus itself threatens the mother.⁷ Thus, for example, if a person is ordered at the threat of death to perform an abortion, the Rambam

5. See also Rav Shmuel Rozovsky's discussion in *Zichron Shmuel* 83:14–16. Rav Yechiel Yaakov Weinberg, however, rejects this approach in his *Seridei Eish* (3:127).

6. Rav Moshe Tzuriel, in an article on this topic published in *Techumin* (vol. 25), cites fourteen different explanations of the Rambam's view. Rav Tzuriel's essay can be accessed online, at <http://www.zomet.org.il/?CategoryID=260&ArticleID=277>.

7. The *Sema* (C.M. 425:8) surprisingly understood the Rambam to mean that the fetus may be killed in this case because it is not considered a full-fledged life, as it had not yet exited the womb. It is difficult to reconcile this reading with the Rambam's formulation,

would seemingly require him to surrender his life to avoid this transgression.⁸ The Rambam understood the Mishna as permitted killing a fetus only in the unique case in which the fetus is regarded as a “pursuer” because it directly threatens the mother’s life. Under all other circumstances, however, it would be forbidden to kill a fetus even to save a life, just as one may not kill anyone else to save a life. This is, in fact, the ruling of Rav Moshe Feinstein in his famous responsum on the subject (*Iggeros Moshe*, C.M. 2:69).

One might, however, distinguish between the case discussed by the Rambam and other situations of abortion. The Rambam speaks here of a fetus during childbirth, who has already entered the birth canal and is poised to enter into the world. It is perhaps for this reason that the infant is already considered a full-fledged human organism. Quite possibly, however, the Rambam would concede that at earlier stages, before childbirth, a fetus is not considered a full-fledged human organism with respect to which we can apply the prohibition of murder. Hence, the Rambam’s ruling does not necessarily lead us to the conclusion that all abortions constitute outright murder. This point is made by Rav Chaim Ozer Grodzinsky (*Achiezer* 3:72:3).

Moreover, Rav Yechiel Yaakov Weinberg (*Seridei Eish* 3:127) explains the Rambam’s comments differently, asserting that the Rambam does not, in fact, consider killing a fetus equivalent to murder. In Rav Weinberg’s view, the Rambam utilizes the term רודף here the way he uses it in *Hilchos Chovel U-Mazik* (8:15), where he writes that one who throws a fellow passenger’s belongings off a sinking ship to save the vessel does not have to compensate that passenger. The Rambam explains, כמו רודף אחריהם להרגם ומצוה רבה עשה שהשליך, והושיעם — “because the cargo...is like someone chasing them to kill them, and he performed a great *mitzva* by discarding it and saving them.” In other words, property that causes a threat to life may be destroyed without incurring liability for damages. Rav Weinberg boldly asserts that this is the Rambam’s intent in formulating the provision permitting killing a fetus that endangers the mother. He means to say that although the fetus is the “property” of the father, it nevertheless may be killed because it poses a threat to the mother.⁹ According to

however, as the Rambam clearly attributes this provision to the fact that the fetus “pursues” the mother.

8. Another example (noted by Rav Shmuel Auerbach in his *Darchei Shmuel* commentary to *Maseches Ohalos*) would be the case of a pregnant woman who requires life-saving surgery that would cause fatal harm to the fetus. According to the Rambam, it would presumably be forbidden to perform such an operation, as the fetus is not the cause of the mother’s condition and is thus not a רודף.
9. This reading of the Rambam’s comments is also suggested by Rav David Metzger in his annotation to the Rashba’s commentary to *Maseches Nidda* (54a, note 184).

this reading, the Rambam does not consider killing a fetus akin to murder, but rather views it as an act of “damage” to the parents, which is permissible in cases of dire need.

It emerges, then, that *Tosfos* view the termination of a pregnancy as a Torah violation, and presumably an act of murder, and this may also be the view of the Rambam, depending on how one interprets his ruling.

Abortion as an איסור מדרבנן

The Ran (*Chullin* 19a in the Rif), commenting on a difficult passage in *Maseches Arachin* (7a), appears to take the view that killing a fetus as an איסור דרבנן (a prohibition enacted by *Chazal*).

The Mishna in *Arachin* establishes that if a pregnant woman is convicted of a capital offense, the sentence is carried out immediately, without waiting until she delivers her baby. The only exception is when the woman had already begun labor, in which case the execution is suspended until after the child’s delivery. The Gemara reacts to the Mishna’s ruling by wondering why such an obvious point needed explication: פשיטא, גופה היא — “This is obvious; it is part of her body!” As the fetus is part of the woman’s body, the Gemara felt it obvious that the fetus should be killed along with the mother. To explain why the Mishna found it necessary to articulate this *halacha*, the Gemara comments that one might have thought otherwise due to the husband’s stake. Since the infant inside the convicted mother’s womb belongs to the father, one might have assumed that the sentence should be delayed to save his child. The Gemara concludes that the infant is not saved because the Torah indicates that a fetus inside a convicted pregnant woman dies along with the mother.¹⁰

Several *Rishonim* address the question of why the Gemara found it obvious that the fetus should perish along with the convicted mother, and what precisely the Gemara means by describing the fetus as גופה — part of the woman’s body. *Tosfos* (*Sanhedrin* 80b), citing Rabbeinu Tam, explain that since the fetus is connected to and dependent upon the woman’s body, the death sentence issued against the mother *ipso facto* applies to the fetus as well. This explanation of the Gemara’s comment is noted by Rav Yair Bachrach (*Chavos Yair* 31), who draws proof from this passage that killing a fetus constitutes a Torah violation. The Gemara explained that the fetus is killed along with the mother only because the fetus is included in the mother’s death sentence, indicating that otherwise, the court would be required to delay the execution in order to avoid killing

10. The Gemara infers this *halacha* from the phrase ומתו גם שניהם (*Devarim* 22:22).

the fetus. This would appear to prove that killing the fetus is, under ordinary circumstances, forbidden.¹¹

The Ran, however, explains the Gemara's comment differently. He dismisses the aforementioned reading, noting that if the death sentence applies to the fetus, then in a case in which the infant is born after the court's ruling but before the woman's execution, the newborn infant should be executed, since it has been sentenced to death. This conclusion is clearly untenable, and the Ran therefore rejects the notion that the court's sentence incorporates the fetus.¹² To explain the Gemara's comment, the Ran writes, לא יצא לאויר העולם, לא — "As for the fetus, since it has not yet entered into the air of the world, we pay no concern." According to the Ran, it seems, the Gemara found it obvious and self-evident that the fetus is killed along with the mother because it is not considered a full-fledged human being, and thus it does not have to be taken into consideration. The Ran apparently understood the phrase גופה היא to mean that since the infant is part of the woman's body, it does not constitute an independent life, and thus killing it does not constitute murder. Accordingly, Rav Chaim Ozer Grodzinsky (*Achiezer* 3:65) notes that in the Ran's view, killing a fetus is not forbidden on the level of Torah law, and is rather prohibited only מדרבנן (by force of Rabbinic enactment). The only exception, as indicated by the Gemara, is after the onset of the labor, when the fetus attains the status of a human being and thus comes under the Torah prohibition of murder.¹³ (As we saw above, Rav Chaim Ozer applied this distinction to the issue of killing a fetus to save the mother from life-threatening labor.)

This view was taken later by the Maharit (1:99), who draws proof from the

-
11. Interestingly, however, the *Chavos Yair* contends that killing a fetus does not constitute murder, but rather falls under the category of זרע לבטלה — "wasting seed," which is commonly used in reference to male masturbation. Just as it is forbidden for a man to purposely discharge from his body the "seed" that can be used to create life, it is similarly forbidden to purposely remove a fetus — a potential life — from a woman's body.
 12. Rabbeinu Tam would likely respond to this argument that once the infant exits the mother's body, he assumes an entirely new identity, and is thus no longer subject to the mother's death sentence. See *Shiurei Rabbeinu Meshulam David Ha-Levi, Arachin* 7a.
 13. Rav Moshe Feinstein, in the aforementioned responsum, insists that even the Ran considered killing a fetus a Torah violation. He understands the Ran to mean that once the Torah requires executing the pregnant woman without waiting for the baby to be delivered, as the Gemara infers from a verse in the Torah (cited above, note 10), we disregard the fetus in accordance with this extraordinary provision. In general, however, a fetus must be regarded as a full-fledged human being who may not be killed. This reading, however, is very difficult to accept, as the Ran made these comments in explaining the Gemara's initial reaction to the Mishna's ruling, whereas the Scriptural source for killing the fetus is mentioned later in the Gemara's discussion.

Gemara's discussion that the fetus's life is not a consideration in such a case, as it is only because of the husband's stake that one might have thought to delay the execution until after the child's birth. The Maharit thus rules that killing a fetus does not constitute murder at all.¹⁴ This is also the ruling of former Sephardic Chief Rabbi Bentzion Meir Chai Uziel (*Mishpetei Uziel* 3:46), who explains the phrase *פשיטא גופה היא* to mean that since the fetus is considered part of the mother's body, there is no need to delay the execution in order to spare the infant.

The notion that killing a fetus is forbidden *מדרבנן* appears as well in a responsum of the Radbaz (2:695), who writes that although this does not constitute murder, it is forbidden *משום דמיחזי כעין רציחה* — it outwardly appears like murder. The clear implication is that this prohibition was enacted by *Chazal*, and does not fall under the Torah prohibition of murder.

Violating Shabbos to Save a Fetus

One of the arguments advanced against this position is the Gemara's explicit ruling in *Maseches Arachin* (7a) that one may violate Shabbos in order to save the life of a fetus, even in a situation in which the mother's life is not in danger. The Gemara there addresses the case of a pregnant woman who died during labor on Shabbos, and it states that baby should be surgically removed from the mother's body so that it can be saved, despite the Shabbos violation this entails. This ruling is codified in the *Shulchan Aruch* (O.C. 330:5). It emerges, then, that *halacha* permits desecrating Shabbos to save a fetus, even if the mother cannot be saved. Rav Moshe Feinstein contends that it is simply inconceivable that

14. Many later *poskim* noted that the Maharit appears here to contradict his own ruling just two responsa earlier (97), where he forbids killing a fetus and cites numerous sources indicating that a fetus is regarded as a full-fledged human being. Rav Moshe Feinstein boldly asserts that the second responsum was forged and was not actually authored by the Maharit. However, Rav Eliezer Waldenberg, in his response to Rav Moshe's stern rejection of his lenient ruling (*Tzitz Eliezer* 14:100), notes that the Maharit's own disciple, Rav Chaim Benveniste, cites this responsum of the Maharit in his *Shiyurei Kenesses Ha-Gedola* (Y.D. 154). In an earlier responsum (*Tzitz Eliezer*, vol. 9, pp. 233–234), Rav Waldenberg contends that the two seemingly conflicting responsa are, in fact, two segments of a single responsum, which were erroneously divided into two separate responsa, and the Maharit's conclusion is that killing a fetus does not constitute murder and is permitted when this is necessary for the mother's health.

Rav Shaul Yisraeli (*Amud Ha-Yemini*, 32) resolved the contradiction differently, noting that in the second responsum, the Maharit permits taking a fetus's life when this is necessary for the mother's health, whereas in the earlier responsum, he establishes that killing a fetus unnecessarily is forbidden.

Shabbos could be violated for an organism that the Torah permits killing. If a fetus is considered a living organism to which we apply the rule of פקוח נפש and suspend virtually all Torah laws to rescue, then how is it possible that killing this organism would not constitute murder?

However, as Rav Moshe himself acknowledges, this question appears to have already been addressed by the Ramban in his commentary to *Maseches Nidda* (54b). The Ramban there writes that killing a fetus does not constitute a capital offense, דלא קרינא ביה נפש אדם — because it is not considered a human life. The Ramban draws proof to his view from the fact that the Torah in *Sefer Shemos* (21:22) imposes a financial penalty upon one who causes a fetus to die by striking a pregnant woman. This *halacha* would seem to prove that the Torah classifies such a crime under the category of torts, as opposed to murder.¹⁵ The Ramban then proceeds to pose the aforementioned question of why, if a fetus is not regarded as a human life, the Gemara permits violating Shabbos to rescue a fetus's life, even when there is no risk posed to the mother. The Ramban answers this question by invoking the concept of שבתות הרבה כדי שישמור שבת אחת — we allow a one-time act of Shabbos desecration to facilitate the birth of an infant who will grow to observe Shabbos each week throughout his life. Although the fetus is not halachically defined as a full-fledged human being, facilitating a fetus's birth nevertheless overrides the Shabbos prohibitions because the Torah's laws may be overridden for the sake of enabling a human being to be born and grow to observe the Torah's laws.

The explanation of the Ramban's comments appears to be that he distinguishes between two halachic concepts: פקוח נפש and שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה. The law of פקוח נפש establishes that Torah law, in virtually all circumstances, is overridden for the sake of preserving a human life. This law applies only to an organism that is currently defined by *halacha* as a human life, and therefore, according to the Ramban, it does not apply to a fetus, which is not considered a נפש אדם. The law of שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, by contrast, authorizes the violation of *mitzvos* for the sake of facilitating a lifetime of *mitzva* observance. As such, it applies not only with regard to full-fledged human beings, but also with regard to organisms that have the potential to become a full-fledged human life. Since a fetus has the potential to become a נפש אדם, Shabbos is violated for its sake, even though it is not yet considered a life and thus killing it would not fall under the Biblical prohibition of murder.

This analysis emerges from the Ramban's comments in *Toras Ha-Adam*, where he cites the *Behag's* ruling that even in a situation in which an embryo is

15. Rav Waldenberg discusses this proof at length in *Tzitz Eliezer*, vol. 9, pp. 226–227.

endangered within forty days of conception, one may violate Shabbos to save its life. The Ramban writes:

אפילו בהצלת עובר פחות מבן ארבעים יום שאין לו חיות כלל מחללין עליו.

Even to save a fetus less than forty days old [since conception], when it has no life at all, Shabbos is desecrated for its sake.

The Ramban clearly allows desecrating Shabbos for an organism שאין לו חיות כלל — that is not considered a life at all. Numerous sources (as we will see below) indicate that within forty days of conception, an embryo is not even considered a halachic “fetus.” Yet according to the Ramban, one may desecrate Shabbos for the sake of protecting this embryo. In light of what we have seen, the reason for this ruling is clear. Since Torah law may be suspended even for a potential life, Shabbos is violated even to save an embryo within forty days of fertilization, which is not yet considered a life but has the potential to become a life.

This is the approach taken by Rav Eliezer Waldenberg in his controversial responsum permitting aborting a fetus determined to be afflicted with Tay-Sachs (*Tzitz Eliezer* 13:102). Citing the aforementioned comments of the Ramban, Rav Waldenberg writes that the status of a fetus with regard to abortion does not depend at all on its status with respect to the violation of Shabbos to save its life.

Rav Moshe Feinstein, however, resoundingly dismisses such a possibility. He could not countenance permitting Shabbos violation to save an organism that the Torah permits killing. In his view, once the Ramban permits violating Shabbos to save even an embryo within forty days of conception, killing an embryo even at that early stage, not to mention at later stages of pregnancy, constitutes an act of murder on the level of Torah law. As for the Ramban’s comment that a fetus does not quality as נפש אדם, Rav Moshe explains this to mean that a fetus is not considered a full-fledged life in relation to others, who have already been born, and for this reason the fetus may be killed in order to save the mother. This does not mean, however, that killing the fetus does not ordinarily constitute a Torah violation.¹⁶

It should be noted that *Tosfos* in *Maseches Nidda* (54b) explicitly raise the

16. Support for Rav Moshe’s reading may perhaps be drawn from the Ritva’s discussion in his commentary to *Maseches Nidda*. After citing the Ramban’s explanation for why one may violate Shabbos to save a fetus (although without mentioning the Ramban by name), the Ritva adds a brief elaboration: אע”ג דלאו נפש הוא, היינו לחייב ההורגו או לדחות נפש — “Although it is not a life, this is only with respect to sentencing one who kills it, or to override its mother’s life... But with regard to saving it on Shabbos, it is considered a life.” The Ritva clearly understood the Ramban to mean that although one who kills a fetus is not liable for murder, the fetus is nevertheless

possibility that killing a fetus is permissible, even though one may violate Shabbos to save a fetus, apparently seeing no contradiction at all between these two provisions. Rav Moshe dismisses this proof, however, asserting that although *Tosfos* use the term מותר — “permissible” — the intent must be that one is not liable to receive the death penalty, but not that it is actually permissible.¹⁷

Disputing ליכא מידעם

If we acknowledge that at least according to some *Rishonim*, killing a fetus does not constitute a Torah violation and is forbidden only מדרבנן, we must contend with *Tosfos*' comment applying to this issue the principle of ליכא מידעם דלישראל שרי. ולבני נח מותר. How is it possible that the Torah would forbid gentiles from killing fetuses, but would permit Jews to commit such an act?

The answer lies in the claim made by a number of *Acharonim* that the rule of ליכא מידעם is subject to debate. As mentioned above, the Gemara invokes this rule in *Maseches Sanhedrin* (59a) to explain Rabbi Yossi ben Rabbi Chanina's remark that any command issued before *Matan Torah* is binding upon Jews even if it was not repeated after the Torah was given. Seemingly, the Gemara notes, the omission of such a law from the body of laws transmitted at Sinai implicitly suggests that it is no longer binding upon Jews. The Gemara explains, however, that since it is inconceivable that the Torah would permit for Jews that which is forbidden for gentiles, the omission of such a law at the time of *Matan Torah* cannot mean that Jews are absolved. Rabbi Yossi ben Rabbi Chanina himself notes that there is only one law in this category, which was issued before *Matan Torah* and not then repeated afterward — namely, the prohibition of גיד הנשה (eating the sciatic nerve). This prohibition appears in the Torah as the conclusion of the account of Yaakov's wrestling with an angel (*Bereishis* 32:33) and does not appear later in the Torah. Rabbi Yossi ben Rabbi Chanina observes that this

considered a human life in certain respects, and it would thus be forbidden to take its life.

17. This point is also made by the *Chavos Yair* (in his aforementioned responsum) and by Rav Yaakov Emden in his notes on *Maseches Nidda*.

Support for Rav Moshe's reading of *Tosfos* may perhaps be drawn from the fact that *Tosfos* bring as an analogy the case of a גוסס — a person who is about to die — noting that one may violate the Shabbos prohibitions for the purpose of attempting to save his life, even though one who kills him is not liable for murder. In reference to the case of one who kills a גוסס, *Tosfos* use the term פטור — the killer is not liable to receive the death penalty — not מותר (“permissible”). The fact that this case is used as an analogy for the case of killing a fetus would seem to indicate that in this case, too, the act is not permissible, even if it does not constitute a capital offense punishable by execution.

is the only instance of such a command. However, he adds, the status of גיד הנשה in this regard is subject to debate. Rabbi Yehuda, as cited by the Mishna (*Chullin* 100b), indeed maintains that the law of גיד הנשה was introduced in the times of Yaakov Avinu and was not repeated at the time the Torah was given.¹⁸ However, the other *Tanna'im* (also cited in the Mishna in *Chullin*) dispute Rabbi Yehuda's view and maintain that the law of גיד הנשה was, in fact, introduced only at Sinai, despite the fact that it is mentioned already in *Sefer Bereishis*. According to the majority view, then, there is no law that was binding before *Matan Torah* which was not then reiterated at the time of *Matan Torah*.

As such, a number of *Acharonim*, including Rav Yaakov Ettlinger (*Aruch La-Ner, Sanhedrin* 59a) and the *Chasam Sofer* (Y.D. 19), assert that the rule of ליכא מידעם is not accepted as authoritative *halacha*. This rule was introduced by the Gemara to explain why we are bound by a law that was introduced before *Matan Torah* but not later reiterated — an explanation that is relevant only according to the minority view of Rabbi Yehuda. Since we follow the majority view, according to which this discussion is entirely unnecessary, there is no reason to assume that the notion of ליכא מידעם is accepted.

The aforementioned *Acharonim* explain on this basis the Rambam's surprising ruling in *Hilchos Melachim* (9:12–13) that gentiles may not partake of meat taken from a בהמה המפרכסת — an animal that has been slaughtered but is still convulsing — but a Jew may partake of such meat. This ruling seems to contradict the rule of ליכא מידעם. It thus seems reasonable to assume that the Rambam did not accept this rule as authoritative *halacha*, as it was introduced only to explain the minority view of Rabbi Yehuda.

If, indeed, we do not accept the rule of ליכא מידעם, then the entire basis of *Tosfos'* view is undermined. The whole reason why *Tosfos* concluded that Jews may not kill a fetus is because *halacha* cannot permit that which is forbidden for gentiles. But once we have determined that there may be restrictions that apply to gentiles but not to Jews, there is no reason to assume that the prohibition for gentiles to kill a fetus translates into a prohibition for Jews to kill a fetus.

On the basis of this argument, Rav Shmuel Engel concludes in one of his responsa (5:89) that at least according to the Rambam — who, as mentioned, likely does not accept the rule of ליכא מידעם — killing a fetus does not constitute a Torah violation. Rav Engel's comments are cited by Rav Waldenberg in a letter written to Rav Ovadia Yosef and published in *Tzitz Eliezer* (8:36), where he references several *Acharonim* who maintain that killing an unborn child is

18. The practical result of this view is that the prohibition applies even to the sciatic nerve of non-kosher animals, since it was introduced before the Torah forbade partaking of the meat of non-kosher animals, and thus it was stated in regard to all animals.

forbidden only on the level of Rabbinic enactment and does not constitute a Torah violation.

The Tzitz Eliezer and the Iggeros Moshe

The halachic controversy surrounding abortion erupted after Rav Waldenberg wrote a responsum to the director of Shaarei Zedek hospital in 1974 permitting aborting a fetus that has been determined to suffer from Tay-Sachs disease. He ruled that this would be permissible through the seventh month of pregnancy, after which point the fetus might already be ready for birth, such that abortion would constitute murder.

Rav Waldenberg based his position mainly on the rulings of earlier authorities who permitted terminating a pregnancy when this is necessary for the mother's wellbeing, even if her life is not at stake. Specifically, he noted the aforementioned responsum of the Maharit (97), as well as a responsum of Rav Yaakov Emden (1:43)¹⁹ and of the Ben Ish Chai (*Rav Pe'alim*, E.H. 1:4).²⁰ Rav Waldenberg's responsum was later published in the thirteenth volume of his *Tzitz Eliezer* (102).

This lenient position is shared by a number of other 20th-century *poskim*, including Rav Yechiel Yaakov Weinberg and Rav Bentzion Meir Chai Uziel, in their respective responsa cited above, as well as Rav Shaul Yisraeli.²¹

Soon after Rav Waldenberg's responsum was publicized, in the fall of 1976, Rav Moshe Feinstein wrote a letter strongly condemning this ruling, rejecting out of hand the arguments of the Maharit, Rav Yaakov Emden, the Ben Ish Chai, and Rav Weinberg. He contended that the generally accepted view is that killing a fetus constitutes outright murder and is thus forbidden on the level of Torah law. As such, he maintained, it is permissible only when the fetus poses a direct, life-threatening risk to the mother, but not under other circumstances,

19. It should be noted that Rav Yaakov Emden definitively permits terminating a pregnancy only in the case of a married woman carrying a child conceived through an adulterous affair, because she — and, by extension, her fetus — are liable to execution (an argument that Rav Moshe Feinstein sharply rejects in his responsum). In other cases in which an abortion is necessary for the mother's wellbeing, Rav Yaakov Emden raises the possibility of permitting the abortion, but leaves the issue as an unresolved question.

20. While the Ben Ish Chai clearly indicates that there is room to allow aborting a fetus conceived out of wedlock to avoid disgrace, he stops short of issuing a definitive ruling, writing that he did not feel confident enough to reach such a conclusion.

21. In the responsum mentioned above, n. 14. Rav Ovadia Yosef (*Yabia Omer*, E.H. 4:1) permits aborting the fetus in the case of a serious illness or defect only during the woman's first trimester.

even when the baby will suffer from a serious disease. This is also the view taken by Rav Isser Yehuda Unterman in an article published in *Noam* (vol. 6), where he forbids aborting a fetus whose mother suffered from the measles, which threatened to cause severe defects in the child.

This debate is directly relevant to Zika infection as well. Rav Moshe would forbid aborting the fetus, as the pregnancy poses no threat to the mother, whereas Rav Waldenberg would permit an abortion in light of the grave defects from which the infant will suffer throughout his life.

Aborting Before Forty Days and Post-Coital Contraception

Even if we accept the premise that abortion is forbidden in such cases, the possibility exists, in principle, of allowing an abortion if the condition is detected soon after conception, as several sources suggest that the fertilized egg is not even considered a fetus until forty days after fertilization.

The Torah in *Sefer Vayikra* (22:12–13) establishes that a *Kohen's* daughter loses the right to partake of her father's *teruma* if she marries a non-*Kohen*, but if she is divorced or widowed, and she has no children from her husband, she regains this privilege. The Mishna in *Maseches Yevamos* (69b) adds that even if the *Kohen's* daughter did not marry a non-*Kohen*, but she conceived by being raped or seduced by a non-*Kohen*, she may not eat *teruma*, since she carries a non-*Kohen's* child in her womb. The Gemara clarifies that for forty days after the incident of rape or seduction, the *Kohen's* daughter may eat *teruma*, because even if she had conceived, the fertilized egg does not yet halachically qualify as a fetus, as it is *מיא בעלמא* (“mere liquid”). After forty days, however, she must abstain from *teruma*, given the possibility that she had conceived. Rashi explains that the fetus is formed only forty days after conception, and thus until that point, the embryo is not halachically treated as an unborn child.

The *Shach* (C.M. 210:2) applies this concept also to the case of a father who wishes to legally transfer property to his child who is still in utero. *Halacha* recognizes the transfer of property from a father to his child in utero (*Bava Basra* 142b; *Shulchan Aruch*, C.M. 210:1), but the *Shach*, citing the Ritva (in *Bava Basra*), claims that this applies only if forty days have passed since conception. Within forty days, there is only *מיא בעלמא*, and not a fetus, and thus property cannot be transferred.²²

22. Interestingly, however, Meiri (in *Yevamos*) dismisses this distinction. He understood that the only reason why one would think to distinguish between these two stages is because within forty days of conception there is no *קורבת דעת* — feeling of closeness — between the father and the child. Meiri then rejects this distinction, arguing that there is little

Similarly, the Mishna in *Maseches Nidda* (40a) rules that if a woman miscarries and knows with certainty that the conception had occurred less than forty days earlier (such as if she had only immersed and resumed marital relations with her husband within the last forty days), she is not considered to have delivered a child. She does not assume the status of טומאת לידה — the status of impurity assigned to a woman after childbirth — because the fetus she delivered is not halachically considered a fetus. Likewise, if a woman miscarried her first pregnancy within forty days of conception, and at some later point conceives again and gives birth to a boy, he is considered a firstborn and requires a *pidyon ha-ben* (Mishna, *Bechoros* 47b). Since the first pregnancy ended within forty days of conception, it does not halachically qualify as a pregnancy, and thus the child born from her second conception is regarded as a firstborn.

Another expression of this concept appears in the *Mishneh Le-Melech* (*Hilchos Tum'as Meis* 2:1), who writes that a stillborn delivered within forty days of conception is not considered a corpse with respect to the laws of *tum'a*. Although one who comes in contact with a stillborn is considered *tamei*, this is not the case if the fetus was delivered within forty days of conception, as the fetus at that point is considered מיא בעלמא, and not an actual human organism.

This concept likely underlies the Gemara's comment in *Maseches Berachos* (60a) that one may pray for his child to be a certain gender within forty days of conception. It is after forty days when the child's gender is determined, and thus from that point, a prayer for the gender constitutes a תפילה שוא (prayer recited in vain). Until forty days, however, such a prayer is legitimate. The explanation, seemingly, is that the fertilized egg becomes a "fetus" only at forty days, and so before then, as the fetus is still forming, one may pray that it should develop into either a male or a female.

Indeed, the *Toras Chayim* (*Sanhedrin* 91b) writes that within forty days of conception, the fetus is merely ועצמות וגידין — "like a piece of flesh, without organs, veins or bones."

Accordingly, Rav Shlomo Dreimer (*Beis Shlomo*, C.M. 132) writes that although gentiles are liable to execution for killing a fetus, this applies only from forty days after conception. This is noted as well by Rav Chaim Ozer Grodzinsky (*Achiezer*, 3:65:14). Significantly, however, Rav Chaim Ozer indicates that for a Jew, killing a fetus within forty days of conception would still be forbidden, at least on the level of Rabbinic enactment. He writes, בישראל אפשר דאין איסור מן התורה — meaning, it is possible that this would be permitted on the level of Torah law

even at later stages, and yet *halacha* recognizes the fetus's ability to legally acquire property from his father.

for a Jew. Rav Chaim Ozer clearly considers this forbidden, and even considers the possibility that this would constitute a Torah violation.

Rav Moshe Feinstein, as noted above, applies his stringent ruling even at the earliest stages of pregnancy, noting the aforementioned ruling of the Ramban in *Toras Ha-Adam* allowing Shabbos violation to save a fetus's life even within forty days of conception. As discussed earlier, Rav Moshe refuses to accept the possibility that Shabbos may be violated to save a life that is not included in the Torah prohibition of murder. He thus concludes that if Shabbos desecration is mandated to rescue a fetus even within forty days of conception, then necessarily, the Torah prohibition of murder applies to such a fetus.

Even within Rav Moshe's position, we might raise the question of how soon after conception the prohibition takes effect. Rabbeinu Tam, cited by *Tosfos* (*Yevamos* 12b), rules that it is permissible for a woman to empty her body of semen after intercourse to ensure that she does not conceive. Rav Meir Dan Plotzky (*Chemdas Yisrael, Kuntres Ner Mitzva*, p. 176) raises the question of how this is permitted, in light of the fact that this process might have the effect of killing an egg that was fertilized during intercourse. Seemingly, Rav Plotzky writes, this proves that at least in Rabbeinu Tam's view, there is no prohibition against killing a fetus within forty days of conception, when an embryo is regarded as *מיא בעלמא*.

We may, however, refute this proof, by suggesting that the prohibition against killing an embryo begins only once it implants itself in the uterus, which generally occurs around a week or so (6–10 days) after fertilization. If so, then even if we accept Rav Moshe's stringent ruling that killing a fetus is forbidden even within forty days of conception, we might nevertheless permit killing an embryo within the first several days after conception. This would have important ramifications regarding post-coital contraceptive methods, such as the controversial "morning after pill," which prevents a fertilized egg from entering the uterus, thereby avoiding pregnancy.²³

In truth, however, this conclusion would be correct only according to the position of Rabbeinu Tam, since other *Rishonim* maintain that a woman may not utilize this method to avoid pregnancy, as it falls under the prohibition of *השחתת זרע* (wasting seed).²⁴ According to their view, post-coital contraception would be allowed only if the pregnancy would pose some kind of risk, but not in other situations.

23. This would also mean that it would be forbidden to violate Shabbos to save a fertilized egg during this period, in light of Rav Moshe's contention that Shabbos violation is allowed only to save a life included in the prohibition against murder.

24. See *Teshuvos Rabbi Akiva Eiger, Mahadura Kama*, 71–72.

 INTERVIEWS

Rav Dovid Cohen on *Headlines with Dovid Lichtenstein**

I don't think it's appropriate for me to give a psak when it's such a controversial topic. It's well known that this was a *machlokes* between two very great *gedolim*, both of whom were רבן של כל בני הגולה, Rav Moshe Feinstein *zt"l* and Rav Eliezer Yehuda Waldenberg *zt"l*. These were literally גדולי עולם who had mastery of the entire Torah...

Ideally, a person should have a מרא דאתרא who is his rabbi. Every frummer Yid should follow the rules of his מרא דאתרא and ask him his question, and not bring his questions to the one who is most "convenient," who will give him the lenient answer...

Rav Moshe was very *machmir* about aborting. I can't even say how far he went. He considered it אבק רציחה [quasi-murder]. Rav Waldenberg, on the other hand, held that any kind or any source of עגמת נפש [anguish] to the woman allows it, because it has nothing whatsoever to do with רציחה [murder]. עובר ירך אמו [a fetus is like its mother's thigh, part of her body]... and so like any other operation, you don't do it for nothing, and maybe there are איסורים דרבנן involved that are overridden for valid reasons. He thought that for צער גדול [great distress], even in a situation of Downs' Syndrome, it would be permissible to terminate the pregnancy even at seven months, because as long as the fetus has not moved from its place [in preparation for birth], it has the status of ירך אמו...

In Rav Waldenberg's *teshuva*, he is incredulous. He writes as though he couldn't believe it, he couldn't understand how Rav Moshe went against all the *Acharonim*, and he gives a list of *Acharonim* who learned the *sugyos* against the view of Rav Moshe. *Tosfos* in *Nidda* (44) is clearly not like Rav Moshe, and Rav Moshe says it's a mistake — in two places in *Tosfos*!

...I mentioned to Rav Moshe the Maharit, who brings a proof that abortion has nothing to do with רציחה. It says ונצו אנשים ונגפו אשה הרה (Shemos 21:22), and [Chazal say] it's talking about מצות שבמיתה — people fighting to kill. And even though the fetuses come out, there's only payment. If this entails any kind of רציחה, the Maharit asks, then why don't you say קים ליה בדרבה מיניה, according to Tanna De-Bei Chizkiya that קים ליה בדרבה מיניה applies even when there is no prior warning? This proves it has nothing to do with אבק רציחה...

The *Tzitz Eliezer* quotes a whole list of *Acharonim*, and everyone holds like him. Of course, no one says you're allowed to kill a *mamzer*, but Rav Yaakov Emden says that in a case of *mamzerus*, you can abort. It seems from all the

Acharonim that no one held like Rav Moshe. It's not only the Maharit — it's dozens of גדולי אחרונים throughout the ages.

They deal with the *Tosfos* in *Sanhedrin* [that killing a fetus must be forbidden because of ליכא מידעם]. They say that once there's any kind of *issur* you don't say ליכא מידעם. It doesn't have to be the same *issur*. The *Seridei Eish* talks about this, and says there's an *issur* of חבלה [inflicting a wound], so you don't say ליכא מידעם. So just like an operation, when there's a necessity we do not consider it חבלה. The *Acharonim* deal with the question.

It's a פלא [something startling] that Rav Moshe [discounted all these *Acharonim*]. This is what the *Tzitz Eliezer* says — we never heard this kind of reasoning, that you tell me that *Tosfos* is a mistake, a printing error in two places. What kind of *derech* [approach] is this?

This is what I want to comment on. The *Tzitz Eliezer* didn't realize...if you make a study of Rav Moshe's *teshuvos*, you'll see he had a different *mesora* [tradition] in *hora'ah* [halachic decision-making]. We know there was such a *mesora* from the Vilna Gaon, and Rav Chaim Volozhiner followed that *mesora*, that paskening a *shayla* does not mean putting together what other *poskim* say. I heard that in Lita [Lithuania], the greatest insult you could give to a Litvishe *posek* is that he paskened from the *Pischei Teshuva* or from the *Sha'arei Teshuva*. They said about those *poskim* who used to bring other *poskim* in their responsa that they should get paid for being a porter, for bringing together *poskim*. Paskening a *shayla* meant going through the *sugya* yourself and working through it as though you're a *Rishon*, and then determining the *halacha* according to your understanding of the *sugya*. You have the right to argue on any *Rishon* you wish. This was a *mesora*. But since it's not respectful to do so, they would explain בדוחק [with a strained, forced answer] why you're not dealing with the *sugya* like this *Rishon* or that *Rishon*. Rav Chaim Volozhiner once argued with the *Beis Yosef* on the subject of מליח הרי הוא כרותח, and they challenged him based on the *Beis Yosef*. He said, "Don't ask me questions from the *Beis Yosef* — he had a different kind of salt." In *halacha*, this is not meaningful. But he was saying, "I'm not arguing with him; don't ask me questions."

There are many cases where Rav Moshe reached his *psak* and wrote, "What about this Ramban, who is not like me?" And he would be מפלפל. But Rav Moshe paskened *shaylos* according to this *mesora*. It's clear to me. So when he amends the text of *Tosfos*, this is his way of being respectful to the *Rishonim*. But he is arguing because this was his *mesora* for paskening *shaylos*. And this is why the *Tzitz Eliezer*, who had a totally different *mesora*, bringing all the *poskim* he could find, found it incredulous that Rav Moshe said what he said. People have to understand where Rav Moshe was coming from.

The bottom line is that a person has to ask a *shayla* from his מרא דאתרא, and not pick and choose.

* Broadcast on 21 Iyar, 5776 (May 28, 2016)

Rabbi Dr. Aaron Glatt **on *Headlines with Dovid Lichtenstein****

At this moment in time — the 32nd day of the *Omer*, 5776 — the number of native cases of Zika in the United States remains zero. Right now, all the cases identified as Zika in the United States have been brought in by people who had traveled to locations in Central America and South America, where Zika is prevalent, transmitted by mosquitoes. Whether or not that will change is a very big question. As the virus vector — the mosquitoes — travel up into the United States, which they have done in the past, and have the potential to transmit the Zika virus when they bite people, there is concern that the number I just told you could change. This would be a very big change in the way the disease is spread in the United States.

There are a number of tests that any woman who had potentially been exposed to Zika, either through herself or through her husband, should take. She should absolutely be seen by a knowledgeable physician, which could be an obstetrician-gynecologist, an internist, or an infectious diseases specialist, who would know the appropriate blood tests that can be done. There is now also a urine test that can be done, as well as other tests, to determine whether someone has been infected with Zika. If the woman has been infected, there is the potential of it being transmitted to the baby inside her, which can lead to terrible consequences רחמנא ליצלן...such as serious birth defects and microcephaly. In some situations it can cause miscarriages. It is very important for any pregnant woman who is at risk for Zika acquisition to be seen by a physician, who would hopefully know what test to do and what advice to give. And that's when *shaylos* will come to a *rav* regarding what he would allow or not allow in terms of the kinds of intervention that medicine would recommend, which could possibly be against *halacha*.

If the mother has been infected, and we know for certain that there's the potential of it being transmitted to the baby, we don't have a way to test whether the baby is definitely infected or not, but we can look for evidence in sonograms of damage to the baby and see if the baby is developing properly. If there are findings on the sonogram — which would be recommended serially for such women — and changes are seen that are suggestive of a

serious Zika infection, this is how we would detect the impact of Zika on a baby.

There are differences in the stages of pregnancy in *halacha*. *Halacha* would never sanction an unnecessary abortion even in the first forty days [after conception], when we refer to the growing fetus inside the mother as מיא בעלמא — a euphemism used in the Gemara. This does not imply that it's just water; we can detect that the baby is beginning to be formed. (*Chazal* obviously had *ru'ach ha-kodesh* and knew that something magically transforms at forty days. We know today, scientifically, that all of a baby's organs are developed in miniature form at forty days, so the halachic concept is an accurate medical concept, as well. In fact, we no longer call it an embryo at that point, but a fetus. So *halacha* parallels science beautifully.) The suggestion that it is permitted in any way to perform an abortion without any reason before forty days is halachically incorrect. But where *halacha* does sanction intervention to cause the mother to lose the baby — all things being equal, it is preferable to do so before forty days. But we may not know this information [about effects of Zika infection in a fetus] before day forty, so that is not going to be an option...

In the secular world, some would recommend avoiding the potential problem of microcephaly by aborting every pregnancy or avoiding pregnancy [if there is concern of Zika infection], but this, of course, poses huge halachic questions that need to be individualized in every case and brought to a גדול בתורה, to a *rav* who understands the issues.

Baruch Hashem, the [rate of Zika infection that affects fetuses] is not as bad as one may have guessed. In fact, if the mother was asymptomatic...the likelihood of transmitting it to the baby is very low, compared to a woman who did have symptoms. If a woman did have symptoms after being in an endemic area...then the baby has some sort of chance, as well. We don't yet know what exactly the number is. Some studies suggest that it's one in hundred, others as high as one in five. So we do not know the right answer. And even within that we do not know how severe it will be. Not even every mother who transfers the virus to the baby will have the worst scenario.

For these *shaylos* you need גדולי תורה to *pasken*, and each case needs to be individualized. If you know for a fact that the mother was symptomatic, and she's pregnant right now, that's a *shayla* they need to discuss with their *rav*. Statistically speaking, without knowing anything else about the patient, there's a good chance that the baby will be born healthy. I can't state — nobody can state — what the chances are, so a *rav* will need to get involved. You would need to look at the mother's mental state as well as other factors. There are also different views among the *poskim*.

These are *shaylos* that are עומדים ברומו של עולם and which need to be brought to a great *gadol*, to a tremendous *posek*, and must not be taken lightly.

* Broadcast on 21 Iyar, 5776 (May 28, 2016).

Rav Moshe Sternbuch
on *Headlines with Dovid Lichtenstein**

We pasken that until forty days, we allow [aborting a fetus if there's a probability of serious illness], but after forty day we do not allow. We should ask two doctors to make sure — we never ask just one doctor for such an important case — and if in most cases it would cause the baby to suffer, you go after the *rov* [majority]. If not, I would not be *matir*. So up to forty days, I would allow [aborting] if there's a majority [probability that the child will end up suffering]...

Even if you have such a child...there are private people and institutions to look out for him, so you have no right to kill him. You don't want him, but others do. There are institutions for these children who are born to families that don't want them... A person can do a great thing by taking them in, so why should we kill them?

* Broadcast on 18 Tammuz, 5776 (July 23, 2016).