



ד"ר יהושע גלזמן,
חוקר עצמאי בתחום
הפילוסופיה של ההלכה.
כיום עוסק בחינוך.
דוא"ל:
shukiglazi@gmail.com

לציטוט (מדעי הרוח) – י'
גלזמן, "שינוי מעשה בראשית"
בפסיקת הרב אליעזר יהודה
וולדינברג, חמדעת, טז
(תשפ"ג).

מילות מפתח:

הרב אליעזר יהודה
וולדינברג; ציץ אליעזר;
רפואה והלכה; שינוי
מעשה בראשית; הפריה
מלאכותית; השתלת
איברים; השתלת כליה
ממת; תכליתנות

'שינוי מעשה בראשית' בפסיקת הרב אליעזר יהודה וולדינברג

יהושע גלזמן

תקציר

מאמר זה העוסק בפילוסופיה של ההלכה דן בהגותו ההלכתית של הרב אליעזר יהודה וולדינברג באמצעות ניתוח הטענה המטא־הלכתית: 'שינוי מעשה בראשית'. הרב וולדינברג, מגדולי פוסקי ההלכה של הדור הקודם, התמחה בקשר בין רפואה להלכה. פסקי ההלכה שלו הם מקור חשוב וקול ייחודי בנושא ומשלבים בתוכם ממשקים של הלכה, אתיקה ורפואה. יסוד המאמר הוא בחינת עומק של סוגיות הפריה מלאכותית והשתלות כליה מאדם מת, שבהן הרב וולדינברג נוקט דעת מיעוט לעומת פוסקים אחרים בני זמנו. עיון בתשובותיו פותח צוהר למערך שיקולים תכליתיים ומטא־הלכתיים מעבר לשיקולים הפורמליים. הרב וולדינברג משתמש במושג 'שינוי מעשה בראשית' באופן תכליתני. לטענתו, ישנן פעולות רפואיות שהשימוש בהן חורג מפעולה רפואית נורמטיבית ובפועל מתערב במעשה הבריאה. תפיסה זו משפיעה על פסיקתו ההלכתית לאסור פרוצדורות רפואיות מעין אלו. לדידו, פרוצדורות אלו משנות סדרי עולם ופוגעות בבריאה. עיון זה מעלה שאלות על תפקידו של הרופא, על היחס בין הרפואה לאמונה ועל גבולות המותר והאסור בתחום שבין הרפואה, האתיקה וההלכה.

הרב אליעזר יהודה וולדינברג (להלן: הראי"ו, הציץ אליעזר) 1915–2006, ירושלים, היה מגדולי פוסקי ההלכה והמשיבים במאה העשרים.¹ הוא מכונה הציץ אליעזר על שם סדרת ספרי השו"ת שלו העוסקים בהוראת ההלכה במרחב החיים היהודיים. כשליש מתשובותיו ב'ציץ אליעזר' עוסקות בענייני רפואה והלכה, דבר שהקנה לו שם ופרסום בתחום. כמו כן, במשך שנים רבות הוא העביר שיעור קבוע בבית החולים שערי צדק עבור רופאים.² מחקרים ומאמרים רבים נכתבו על אודות פסיקתו ההלכתית של הראי"ו בנושאים הקשורים להלכה, אתיקה ורפואה.³ סוגיות כגון הפלות, קביעת רגע המוות, השתלת איברים, פרוץ, לידה וסוגיות רבות נוספות העסיקו אותו באופן תדיר.⁴

1 לביוגרפיה על אודותיו ראו: יהושע זקבך: משנתו ההלכתית של הרב אליעזר יהודה וולדינברג: מקורות, פרשנות ופסיקה, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן תשע"ו, עמ' 5–27; יהושע גלזמן, משנתו ההלכתית של הרב אליעזר יהודה וולדינברג, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים תשפ"א, עמ' 25–40 (להלן: עבודתי). אף השופט מנחם אלון הגדיר אותו כאחד מגדולי המשיבים בארץ ישראל של ימינו. ראו: מנחם אלון, המשפט העברי (חלק ב), ירושלים תשמ"ח, עמ' 1252–1253. דבריו נכתבו כאשר הראי"ו הוציא 15 כרכים של השו"ת (ראה על כך בנספח ג, שבכרך ג עמ' 1692: "הספר כולל חמשה עשר חלקים"), כך שהוא טרם ראה את כלל התשובות בעשרים ושניים החלקים (אולם מהדורה ראשונה של הספר יצאה בשנת תשל"ג). זאת לצד הראי"ה קוק, הרב צ"פ פרנק, הרשל"צ בצ"ח עוזיאל, הרב הרצוג, הרב ראטה, הר"ע יוסף, הרב שלמה גורן ועוד.

2 לאור זאת דבק בו גם הכינוי 'הרב משערי צדק', אולם הראי"ו עצמו התנגד לכינוי זה. הוא העביר שם שיעור קבוע לרופאים יותר מ-45 שנים ועמד בקשר שוטף עם רופאים רבים משם. כך, למשל, מכנה אותו הרב עובדיה יוסף: "דברי הרב שערי צדק", ראו: שו"ת יביע אומר, חושן משפט, חלק ח, סימן י; אגרות משה, חושן משפט, חלק ב, סימן סט; ועוד. בג' בכסלו תשמ"ב (1981.11.29) הפרופ' דוד מאיר, המנהל הכללי של שערי צדק, שולח מכתב לראי"ו. לקראת המעבר של ביה"ח למשכנו החדש, למרגלות שכונת בית-וגן, ניתוק גאוגרפי מביתו של הראי"ו שגר בסמיכות לבית החולים במשכנו הקודם. במכתב זה הוא מביע את הערכתו המרובה לפועלו בבית החולים: "בתפקידו כמנהיג הרוחני ורב בית הכנסת בשערי צדק. הן בשיעוריו והן בהשראת אישיותו פעל כב' הרב לשמירת צביון המוסד, אשר הוקם לא רק לרפואת הגוף אלא גם לרפואת הנפש". בהמשך הוא מבקש לשמור על קשר עם הרב. להרחבה ראו בארכיון הראי"ו מסמך מס' 1305.

3 להרחבה ראו: Avraham Steinberg, 'Rabbi Eliezer Yehudah Waldenberg (1920)', in Fred Rosner (ad), *Pioneers in Jewish Medical Ethics, New Jersey and Jerusalem, 1997*. pp 167; אסתי וייסלה, פסיקתו של הרב אליעזר יהודה וולדינברג בסוגיות רפואיות מודרניות, חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ו; עירית עופר-שטרק, הצדקות פילוסופיות להגדרת קריטריון לקביעת רגע המוות על פי ההלכה, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור בפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן תשע"ה; הנ"ל, 'שיקולים מוסריים בשיח ההלכתי בסוגיות של ריפוי והצלה: עיון בפסיקת הרב אליעזר יהודה וולדינברג במקרים של מות המוח', דעת (תשע"ז), עמ' 361–390; הנ"ל, 'השפעתן של תפיסות מטה-הלכתיות ביחס להלכה מדע וטבע על פסיקת ההלכה בנושא קביעת רגע המוות והשתלות לב', שערי משפט ט (תשע"ח), עמ' 267–326; Yitzhak Brand., 'Religious Medical Ethics: A Study of The Rulings of Rabbi Waldenberg', *Journal of Religious Ethics*, 38 (2010), pp. 503–532; זקבך, לעיל הערה 1, עבודתי, לעיל הערה 1. נוסף על כך במאמרים רבים הן בשיח ההלכתי והן בשיח המחקרי הראי"ו מוזכר תדיר, מפאת ריבוי המקורות לא נזכרים כאן.

4 כך למשל ראו: הראל גורדין, הרב משה פיינשטיין – הנהגה הלכתית בעולם משתנה, אלון שבות תשע"ז, עמ' 271–321; דוד סינגלר, 'האיסור המשפטי של איסור הפלה במשפט העברי', שנתון המשפט העברי ה (תשל"ח), עמ' 177–207; הרב אהרן ליכטנשטיין, 'הפלות מלאכותיות – היבטי הלכה', תחומין כא (תשס"א), עמ' 93–99; הרב ישי יצחק שרגא, תורת העובר, ירושלים תשע"ז; הרב אברהם סתיו, 'שליבים בהריון לעניין איסור הפלה', תחומין לא (תשע"א), עמ' 53–62; הנ"ל, 'כיצד לבצע הפלה מלאכותית?', תחומין כט (תשס"ט), עמ' 352–361; הרב משה צוריאלי, 'הפלת עובר שאובחנה אצל מחלה קשה', תחומין כה (תשס"ה), עמ' 64–78; הרב הפרופ' אברהם ס, אברהם, 'הרדמה לצורך ביצוע הפלה מלאכותית', ומאמר המשך: 'שיתוף פעולה עם מבצע הפלה', ספר אסיא ח, מרדכי הלפרין (עורך), ירושלים תשל"ו, עמ' 51–70; הרב מיכל שטרן, הרפואה לאור ההלכה, ירושלים תשמ"מ; הרש"ז אורבך, שולחן שלמה – ערכי רפואה (נשים, אישות, מילה), ירושלים תשס"ו, עמ' קג–קד; גיל סיגל, 'בין אוטונומיה אימהית לזכויות העובר – היבטים של חברה, משפט ומוסר', משפט רפואי וביו-אתיקה 1 (תשס"ח), עמ' 11–21; עירית עופר-שטרק, הצדקות פילוסופיות להגדרת קריטריון לקביעת רגע המוות על פי ההלכה, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, רמת גן תשע"ה, עמ' 32–50; הנ"ל, 'השתלות איברים חיוניים וקביעת רגע המוות – תלות הכרחית? היבטים אתיים, הלכתיים ומשפטיים', משפט רפואי וביו-אתיקה 7 (תשע"ח), עמ' 41–96. פרופ' אברהם סופר אברהם, 'קביעת זמן המוות על הערות העורך להחלטת מועצת הרה"ר', בתוך: קביעת רגע המוות, מרדכי הלפרין (עורך), ירושלים תשס"ו, עמ' 41–44; הרב מרדכי הלפרין, 'המשמעות המשפטית של החלטת

במאמר זה ברצוני לעמוד על טענה ייחודית העולה מתוך פסקים שונים של הראי"ו בממשק שבין הלכה לרפואה. טענה זו מכונה 'שינוי מעשה בראשית'. זוהי טענה תכליתנית, הדוגלת באידאולוגיה כי קיימות פרוצדורות בתחום הרפואה שאסור לעשותן משום התערבות במעשי האל. מאמר זה יבחן טענה זו כפי שבאה לידי ביטוי בפסקים של הציץ אליעזר בשני נושאים ספציפיים: הפריית מבחנה והשתלה כליה ממת.

הפריית מבחנה

הפריית מבחנה (IVF) היא טכניקה רפואית שבה מפרים את זרע הגבר עם ביצית האישה מחוץ לגוף האישה. לאחר ההליך הביצית המופרית מועברת לרחם, ושם מתפתח ההיריון שממשיך כהיריון רגיל לכל דבר ועניין.⁵ בשנת תשמ"א (1981) נשאל הראי"ו על ידי פרופ' דוד מאיר, מנהל בית החולים שערי צדק, על אודות "הפרייה מלאכותית בתוך מבחנה".⁶ תהליך רפואי זה טומן בחובו השלכות הלכתיות ממשיות: יצירת הוולד מחוץ לגוף, הוצאת זרע, שאלת ייחוס הילד ועוד. לאחר עיון בסוגיה מסיים פרופ' מאיר את שאלתו ואומר: "בהסתייגות זו של פעולת הפרייה רק במידה שאין כל אפשרות אחרת להגיע לידי היריון ובהגבלת הפעולה לזוג נשוי, נראה לי שאין מכשול הלכתי לפעולה זאת" (צי"א, חלק טו, סימן מה). הוא מפנה את השאלה לציץ אליעזר ושואל מה דעתו.

ראי"ו עונה תשובה מפורטת. תחילה הוא מבחין בין הזרעה מלאכותית להפריית מבחנה ומסכם את השיטות ואת דעתו בעניין ההזרעה המלאכותית.⁷ לאחר מכן הוא ניגש לנתח את סוגיית ההפרייה על ידי מבחנה. לטענתו, "לאמיתו של דבר נראה לאחר העיון כי קיים מרחק רב ביניהם, ודין ההפרייה המלאכותית הוא הרבה חמור מדין ההזרעה המלאכותית עד שלא ניתן כלל להשוותם אהדדי" (שם). הציץ אליעזר מונה מספר סיבות

מועצת הרבנות הראשית בנושא השתלות לב בישראל, בתוך: קביעת רגע המוות, מרדכי הלפרין (עורך), ירושלים תשס"ו, עמ' 45-47 ועוד.

5 יש הקוראים להפריית מבחנה הפרייה חוץ גופית - In Vitro Fertilisation (IVF). להרחבה ומקורות נוספים, ראו בערך: 'הפרייה חוץ גופית', אברהם שטיינברג, אנציקלופדיה הלכתית רפואית, חלק ב, ירושלים תשס"ו, עמ' 817-926.

6 צי"א, חלק טו, סימן מה. השאלה הופנתה לראי"ו בתאריך ח' באלול תשמ"א. ראי"ו השיב כחודש לאחר מכן, בו' בתשרי תשמ"ב. הציטוטים להלן הן מתשובה זו, אלא אם כן נציין אחרת. וראו עוד בדבריו של ראי"ו: 'הפרייה במבחנה - דיון רפואי והלכתי', אסיא לג (תמוז, תשמ"ב), עמ' 5-13; ראו עוד בעבודתי, עמ' 157-163.

7 כפי שראינו לעיל. להרחבה, ראו עוד: וייסלה פסיקתו של הראי"ו, לעיל הערה 3, עמ' 82-89; הרב דוד סתיו והרב אברהם סתיו, אבוא ביתך, ירושלים תשע"ח, עמ' 61-67; הרב אברהם שרמן, 'הפרייה חוץ-גופית אצל זוג פרוד', תחומין כב (תשס"ב), עמ' 392-403. Yitzhak, Brand., "Religious Medical Ethics: A Study of The Rulings of Rabbi Waldenberg", Journal of Religious Ethics (jore), 38 (2010), pp. 503-532, המנתח את פסיקתו של ראי"ו בעניין וסובר שבמקרה דן הוא פוסק בצורה תכליתנית.

לבעיות בהפריה והן: איסור הוצאת זרע לבטלה,⁸ אין בתהליך זה קיום של מצוות פרייה ורבייה היות שהחיבור לא נעשה בדרך הטבע, ולד זה נחשב לחסר הורים (היות שהוא אינו מיוחס לבעל הזרע ולא לבעלת הביצית),⁹ אין אפשרות לפיקוח על הרופאים בכך שיערבבו זרע נוסף,¹⁰ פעולה זו תמיט אסון על המין האנושי ביצירת ולדות ללא ייחוס ואף בצורה של הזמנה גנטית של כוחות ותכונות מראש¹¹ וייצור ריבוי ממזרים ונישואים של אחים ואחיות כתוצאה מזרע של אדם אחד.¹² אם כן, הציף אליעזר מעלה נימוקים רבים לאיסור הפריה חוץ גופית. האיסור נובע הן מטעמים הלכתיים, כגון הוצאת זרע לבטלה או ריבוי ממזרים, והן מטעמים פרקטיים של חוסר פיקוח והשגחה על הרופאים.¹³ אך נראה שהסיבה המרכזית שבגינה הראי"ו מתנגד להפריית המבחנה היא העובדה שהוולד לא נוצר כדרך הטבע. על כך הוא מרחיב את דבריו בתשובה וכותב כך:

8 במיוחד לאור העובדה שלא משתמשים בכל הזרע, אלא רק בטיפה אחת, בניגוד להזרעה. ראי"ו מגדיר זאת: "אבל בהפרייה מלאכותית בתוך מבחנה הרי אם הפעולה איננה מצליחה ולא חלה הפרייה, הא יוצא שהבעל הוציא זרע לבטלה על העצים ועל האבנים" (צי"א, חלק טו, סימן מה).

9 "על יצור כזה של נשוא דיוננו שנוצר ומתקדם במקום שאין התייחסות (וכן לזה היכא שכל ההיריון נעשה ג"כ [=גם-כן] במבחנה כאילו הוא יתום מאב ואם גם יחד)" (צי"א, חלק טו, סימן מה).

10 חששו של ראי"ו הוכח כמבוסס – לראיה, ראו: "זרע של גבר הולנדי הפרה בטעות 26 ביציות במרפאת פוריות" – <https://healthy.walla.co.il/item/3026790>; וכן: "חשד: ביציות הנשים הופרו בטעות מזרע של גבר זר" – <https://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3404833,00.html>. למקרים מסוג זה יש השלכות אתיות ומשפטיות, מעבר לשאלה ההלכתית של נישואין בתוך המשפחה או ממזרות. אולם אם ראי"ו עקבי בשיטתו, שלפיה לוולד כזה אין ייחוס של אבא ואימא, זה פותר דהפקטו חלק מהבעיות של המציאות. אולם העיסוק דהיורה בסוגיות הוא המשמעותי בעיניו של ראי"ו.

11 "ובפרט דכאשר אנו קוראים כבה, דסופו של תהליך זה של הפרייה מלאכותית במבחנה להביא בכנפיו, במוקדם או במאוחר, גם לידי יצירת ילד במבחנה זאת אומרת: שכל ההיריון יעשה ויגמר גם כן מחוץ לגוף האשה אלא במבחנה עצמה תוך יצירת תנאי רחם בו, ולאחר מכן במחשבה להביא גם לידי מבצע מדהים הנקרא בשם תכפול – האדם ללא זיווגם של שני תאי מין אלא על ידי נטילת גרעין של תא בגוף האדם והחדרתו לתוך תא של ביצית אשר גרעינה סולק, ואז מנגנון התכפול של התא הרגיל יפעל והתא יתחלק עוד ועוד ויתפתח עובר, חוה שמו שיקרא לו יצירה ביולוגית מלאה של יצור אנושי לפי תכנית מוכנה מראש, המוציאה לפועל תכונות נדרשות ורצויות על ידי היוצרים, ואם כן הלזה יקרא ילדים שהתייחסות מלאה להם אחרי מולידיהם ושרוצים לייחסם אחריהם? וזאת מלבד מה שסילוף יצירתם והבאתם לעולם בצורה כזאת הוא דבר אשר יגרום הרס ואבדון לדמות היצירה האנושית ואנדרלמוסיה תשרור בכל בעית הילודה שתהפך למעבדה חסר גוון אנושי, כאשר כבר התעוררו להתירע על כך גם מקרב אנשי המדע והביעו חרדתם העמוקה לקראת הצפוי בבאות, הרי יקום דור אשר כל רואיו יפטירו עליו ויאמרו: חדשים מקרוב באו לא שערום אבותינו לראות מין יצורים כאלה כמעט חסרי בחירה וגולמי – אדם, וכחסרי יחוס – אבות, והדבר יגרום בעקיפין גם לידי החדרת כפירה בקרב ההמונים הפשוטים בשטחים שונים רח"ל [=רחמנא ליצלן] שאין ברצוני לפורטן כאן, ואחריתה מי ישרנו" (צי"א, חלק טו, סימן מה).

12 ראי"ו מביא לקראת סוף תשובתו דברים שקרא בירחון רפואי ואומר: "אסתפק בזה לציין מה שראיתי בירחון המאור היו"ל [=היוצא לאור] בארה"ב (תשרי תשי"ד) שהפרופ' י' מ' רבינוביץ פרסם בקשר לזה שלפי מה שקרא סטטיסטיקה על הזרעה המלאכותית הרי מאז שניתן כח הדחיפה לתהליך הרפואי הזה כבר ישנם בארה"ב בלבד אלפי ילדים יוצאי ירך ההזרעה הזאת, וכמו"כ [=וכמו-כן] לפי האומדנא, מגבר אחד פורה לבד יש בכח בתנאים מופתים להוליד ארבע מאות ילדים בשבוע או עשרים אלף ילדים לשנה עיין שם, חוה היה בשנת תשי"ד, ומה התפתח עוד ביתר תוקף מאז ועד היום? והדברים מדהימים ומבהילים" (צי"א, חלק טו, סימן מה).

13 "שהרי לאחר שהזרע והביצית של בני הזוג מוצאים מהם, המה נלקחים כדי לתתם אל תוך מבחנה, ושלא ילחשו את בני הזוג לביתם, והמה נהיים בהעלם דבר מהם ונתונים נתונים המה בידי המומחים המטפלים, ומובאים אל המעבדה אשר נמצאים שם עוד הרבה מבחנות, ולפי התור והיכולת מכניסים אותם במבחנה, וגם שם במבחנה נשארים המה מספר ימים או שבוע ויותר עד שהביצית תעבור במבחנה מספר שלבי התחלקות, ורק לאחר מיכן מגיע התור להשתיל אותם אל תוך רחמה של האשה, ואם כן נעלה מכל ספק שבמצב כזה לפנינו בקעה פתוחה ושדה פרוצה, פירצה הקוראת לגנב – בדמות ובשם הרפואה והמדע – לעשות כטוב בעינינו באורה כבחיכה, הן לפנייהם והן לאחריהם, ובהשקטת מצפון שפועל ועושה זאת למען קידום והתפתחות המדע כביכול, וכל השגחה ולו הטובה ביותר לא תהא בה ערובה בטוחה במאה אחוז שלא יחליפו ולא ימירו זרע אחר במקום זרע זה, וכן שלא יבואו לאחר מיכן להשתיל ביצית זרע של זוג זה אל תוך רחמה של אשה אחרת פנויה או אשת איש, ותוצרנה על ידי כן בעיות חמורות וקשות בכל שטחי החיים המשפחתיים על גוניהם השונים" (צי"א, חלק טו, סימן מה).

אבל משא"כ [=מה שאין כן] בהפרייה מלאכותית בתוך מבחנה הא משנים בזה סדרי בראשית, את זרע הבעל מזריעים לא אל רחם האשה אלא אל תוך מבחנה, ומצד האשה אין גם כן הזרעה, אלא באמצעים כירוגיים מוציאים ביצית משחלה ומניחים אותה גם כן במבחנה, ומחוץ לגוף האשה, שם במבחנה במקום שאין בו ענין כלל של התייחסות, הוא שמתרחש תהליך ההפרייה [...] כאשר ההפרייה מובטחת כבר, רק אז היא מושגת ברחם האשה, ויוצא שאין כאן הזרעה כדרכה לא מצד האיש ולא מצד האשה, דשניהם נזרעים על ידי צד שלישי אל תוך מבחנה, וגם ביצוע ההפרייה המביאה לידי היריון ולידה שעיי"ז [=שעל ידי זה] מקיימים המצוה נעשה גם כן שלא כדרכו [...] ואם כן בכל כגון דא יש שפיר מקום נרחב לומר שכולם יודו שלא מקיימים כלל על ידי כן מצות פריה ורביה [...] שלא יוצאים ידי חובת קיומם כאשר עושים אותם שלא כדרכם ושלא כדרך הנאתן (ציי"א, חלק טו, סימן מה).

מבחינה רפואית יש כאן חידוש המהווה שינוי ביצירת הוולד, דבר שלא היה קיים מעולם. בלשונו של ראי"ו: "שינוי סדרי בראשית". כל עוד היה מדובר רק בהזרעה, היינו הוצאת הזרע מהגבר והכנסתו לרחם האישה, ניתן להתיר במגבלות מסוימות והפרוצדורה נחשבת כחלק מהתהליך הרפואי, אולם ברגע שהוציאו את הביצית מגוף האישה אל תוך מבחנה (כעין 'צד שלישי') – נוצר שינוי משמעותי והוא אסור.

נראה כי טענה זו היא בריח התיכון של תשובתו וכל שאר הנימוקים הם נימוקים פורמליים הבאים לחזק טענה תכליתנית זו של שינוי מעשה בראשית.¹⁴ הראי"ו מרחיב נקודה זו ואומר כי ברגע שמוציאים ביצית מגוף האישה ותולשים אותה ממקומה, מתבטל הקשר ביניהן: "ויש אפילו מקום לומר, דמכיון שדרכה הטבעית של הביצית להיות מחוברת לגוף האשה ולפרות שם, אם כן ברגע שתולשים אותה מגופה ומנתקים אותה ממקום גידולה מתבטל הקשר היחסי בינה לבין האשה" (ציי"א, חלק טו, סימן מה). ראי"ו סובר שאנו יוצרים בני אדם מנותקים וממשיך ואומר: "ואם כן מה בצע בנתינת דרך ליצירת יצורים כאלה (לרבות הפריה – במבחנה נשוא דיוננו) שיוצריהם ומולדיהם אינם מקיימים על ידי כן את חק היצירה כמצווה עלינו מפי יוצרה בתוה"ק [=בתורתנו הקדושה], והיוצרים על

14 בטענה זו משתמש ראי"ו מספר פעמים בסוגיות רפואיות שונות, כגון השתלות איברים, ניתוחים קוסמיים ועוד. להרחבה ראו בעבודתי בפרק העוסק בהלכה, אתיקה ורפואה.

ידי כן רק בעיות מסובכות ומרקיעות שחקים, והעלולים בהתדרדרותם ושינוים להחזיר את גלגל האנושיות אלף מעלות אחורנית ועוד יותר מזה" (ציי"א, חלק טו, סימן מה).

ראי"ו מציג בדברים אלו גישה תכליתית הבאה על יסוד מטא-הלכתי ומפנה חיצי ביקורת אל העולם המדעי.¹⁵ בעיניו, יצירת ילדים בצורה שאינה טבעית אינה מקדמת את העולם, אלא מסיגה אותו. ד' סינקלר אף משווה את פסיקתו לתפיסה נטורליסטיות מצרניות, כגון בנצרות הקתולית, המבוססת על 'עקרון אי-הפרדה' (Inseparability Principle), שכן בבסיס הטענה אסור לסטות מהסדר הטבעי של מעשה בראשית.¹⁶ אומנם באופן פרטני הפריית מבחנה מביאה מזור לזוגות חשוכי ילדים, אבל במישור הציבורי יש כאן בעיה שיוצרת אנדרלמוסיה רוחנית שתדרדר את העולם מבחינה מוסרית. בהקשר זה, ראי"ו מוסיף את עניין נאמנות הרופאים. לדעתו, בעוד שבהזרעה ישנה אפשרות למעקב אחר הזרע של הגבר, בהפריה הדבר איננו אפשרי. כדבריו:

אבל בהפרייה מלאכותית אל תוך מבחנה אין כמעט כל אפשרות כזאת של השגחה כנוז', דהרי לאחר שהזרע והביצית של בני הזוג מוצאים מהם, המה נלקחים כדי לתתם אל תוך מבחנה, ושלה ישלחו את בני הזוג לביתם [...] ואם כן נעלה מכל ספק שבמצב כזה לפנינו בקעה פתוחה ושדה פרוצה, פירצה הקוראת לגנב - בדמות ובשם הרפואה והמדע - לעשות כטוב בעיניו באורה כבשויכה, הן לפנייהם והן לאחרייהם, ובהשקטת מצפון שפועל ועושה זאת למען קידום והתפתחות המדע כביכול (ציי"א, חלק טו, סימן מה).

ראי"ו מבחין בעניין נאמנותם של הרופאים בין הזרעה מלאכותית להפריית מבחנה. בהזרעה מלאכותית ניתן לסמוך על הרופאים לאחר פיקוח ובדיקות. בניגוד לכך, בהפריית מבחנה לא ניתן לסמוך על הרופאים, הן בגלל סיבות טכניות של מורכבות התהליך, והן

15 אלימלך וסטרייך, 'רפואה ומדעי הטבע בפסיקת בתי הדין הרבניים', משפטים כ"ו (תשנ"ו), עמ' 425-492, בעיקר עמ' 462-463, עומד על כך שראי"ו מציג בתפישתו גישה מנוכרת למדע (הוא מפרש זאת, לדעתו, כהשפעות של הראש"ל צ' עחיאל), שאינה מוכנה לקבל את ההתקדמות הרפואית-מדעית. וסטרייך מעמיד את ראי"ו כמתנכר למדע המודרני וכלא מוכן לקבלו, וכתוצאה מכך, כמחיל פסיקה ישנה על שאלות מודרניות. ואולם, גם אם נקודתית ראי"ו אינו מקבל את התקדמות המדע, אין בכך אמירה כללית, שכן ראי"ו היה בקשר יומיומי עם רופאים ומדענים שונים והיה מעורה בהתפתחות ובחידושים המדעיים, ואת חלקם הוא אף עורר וחיזק. בפסיקתו ההלכתית יש צורך לבדוק כל מקרה לגופו ולראות מדוע הוא מאשר או מסתייג, שכן נראה שפעמים רבות מסתרות מאחורי הסוגיה הנידונה שאלות אחרות.

16 להרחבה ראו: דניאל סינקלר, 'הזרעה מלאכותית והפרייה חוץ-גופית במשפט העברי: היבטים השוואתיים, הלכתיים-מתודולוגיים ומוסריים', המשפט ט (תשס"ד), עמ' 291-325. טענה זו ממשיכה את האמירה של א' וסטרייך, ראו בהערה הקודמת, שהראי"ו מתנכר למדע. אולם סינקלר סובר שיש לכך השלכות תאולוגיות שבבסיסן טענה האוסרת לסטות מדרך הטבע, פוגעת בזוגות המתקשים בהבאת ילדים לעולם. בבסיס הגישה עומדת הדוקטרינה הקתולית לפיה: "ילדים יבואו לעולם אך ורק כתוצאה מקיום יחסי מין בין בעל לאשתו". להרחבה ראו במאמרו עמ' 295-296.

בגלל סיבות מהותיות של חוסר דאגה לקיום דרישות ההלכה. נראה כי ראי"ו חושד באופן גורף בטוהר כוונותיהם של הרופאים: הם אינם נאמנים מכיוון ש"פירצה קוראת לגנב, לעשות כטוב בעיניו". סיבות אלו גורמות לו לחשוד ולאסור ועל כן אין להתיר כלל דבר זה: "ועל כן גם מכח זה אין להורות כל היתר בזה [...] אלא מן החובה על הגדולים ועל המנהיגים להזהיר ולהתריע דרך כל השופרות הנתונים בידיהם על הסכנה הרוחנית העצומה האורבת והצפויה אם העלם יעלימו עין מזה [...] לאור כל האמור בדברינו עד כה נלענ"ד [=נראה לפי עניות דעת] להלכה דאין להתיר בשום פנים את ההפרייה המלאכותית במבחנה" (שם). יש להדגיש כי צורת סגנונו של ראי"ו בתשובה היא פולמוסית ותקיפה, כעין סגנונו של החתם סופר הבא להגביה את החומות ברוח "חדש אסור מהתורה"¹⁷. ראי"ו מכיר בקיומה של המציאות הרפואית החדשה והטכנולוגיה הקיימת, אך לא מקבל אותה. הוא מדגיש זאת במיוחד במקרה זה של הפריית מבחנה, שהיא פרוצדורה רפואית חדשה. לדידו, יש לשמור על החומות לבל ייפרצו, ועל כן הוא מסרב לפתוח פתח להיתר.

כנגד ראי"ו יצא הרב אביגדר נבנצל, בהתייחסו למאמר שפרסם בכתב העת ההלכתי רפואי 'אסיא'¹⁸, ובגיליון שיצא אחר כך הוא כתב מאמר תחת הכותרת: 'הפריה במבחנה – הערות'¹⁹. שם הוא מעלה מספר הערות בנוגע לדבריו של ראי"ו ומתפלמס איתו. לפחות שתיים מבין הערות אלה הן תכליתניות במובהק: האחת נוגעת לתכלית האיסור של הוצאת זרע לבטלה, שמטרתו למנוע מצב של מניעת פרייה ורבייה. הרב נבנצל טוען כי דווקא באיסור ההפריה אנו גורמים לכך שהאיש לא יקיים מצוות פרייה ורבייה. ההערה האחרת חורגת אל מעבר לתכליתה של המצווה הנדונה: מניעת ההפריה, וממילא מניעת הולדת הילדים, יובילו לעצבות בבית הזוג וכך בעצם ייהרס הבניין הזוגי. ראי"ו הגיב לרב נבנצל ותשובתו הופיעה בהמשך הגיליון בשם המערכת: "אמנם הגר"א וולדינברג שליט"א בקשנו להבהיר, שעל אף תגובות רבות אשר הגיעו אליו לאחר פרסום תשובתו ב"אסיא", **דעתו איתנה לאיסור כבראשונה**"²⁰.

17 להרחבה ראו: יעקב כ"ץ, ההלכה במיצר – מכשולים על דרך האורתודוקסיה בהתהוותה, ירושלים תשנ"ב, עמ' 150–227; מעוז כהנא, מהנודע ביהודה לחת"ם סופר, ירושלים תשע"ו, עמ' 348–358; משה סמט, החדש אסור מן התורה – פרקים בתולדות האורתודוקסיה, ירושלים תשס"ה; עבודתי, עמ' 162–163 ועוד.

18 הרב אביגדר נבנצל, 'הפריה במבחנה – דיון רפואי והלכתי', אסיא לג (תמות, תשמ"ב), עמ' 5–13, ואחר כך כתשובה בשו"ת, חלק טו, סימן מה, כפי שהראינו לעיל. וראו עוד: אברהם סופר אברהם, נשמת אברהם, חלק ד, ירושלים תשמ"ג, עמ' קפא.

19 הרב אביגדר נבנצל, 'הפריה במבחנה – הערות', אסיא לד (תשרי, תשמ"ג), עמ' 5. ד' סינקלה לעיל הערה 16, מונה את מרבית הדעות המתירות והאוסרות הפריית מבחנה. להרחבה ראו שם, עמ' 293, הערות 5–6.

20 אסיא לד (תשרי, תשמ"ג), עמ' 35. ההדגשה במקור.

הרב עובדיה יוסף, שאף הוא נדרש לעסוק בסוגיה זו²¹ ותשובתו מאוחרת לפסקו של ראי"ו, מתייחס גם הוא לדברים אלו. הוא מחזק את דבריו של הרב נבצל ומתפלמס עם ראי"ו. באופן כללי נימוקיו הם: יש לסמוך על הרופאים העוסקים במלאכה, אין כאן הוצאת זרע לבטלה, ובעיקר – ההתפתחות העצומה ברפואה מאפשרת לזוגות חשוכי ילדים שהתייאשו להיפקד בילדים ולהביא להם תשועה ומזור. נראה כי הרב עובדיה יוסף מתייחס בתשובתו לבעיות העיקריות שהעלה ראי"ו ומציג לגביהן עמדה הפוכה לחלוטין. הם חולקים הן בנימוקים ההלכתיים פורמליים והן בנימוקים המהותיים.

בסוגיה זו ראי"ו מתגלה כשמרן. הוא מניף את הדגל של החתם סופר ומגביה את החומות. מתוך ראייה עתידית וחשש לאנדרלמוסיה ביוחסין, הרי ש: "החובה על הגדולים ועל המנהיגים לגדור את הכרם בכל מידי דאפשר" (צי"א, חלק טו, סימן מה). עמדתו התכליתית נובעת מרצונו לשמור על המשפחה היהודית בצורתה הטבעית. הנימוק המשמעותי הוא 'שינוי מעשה בראשית', וכיוון שהציץ אליעזר רואה בפרוצדורה הרפואית החדשה של הפריית מבחנה שינוי סדרי עולם, הוא אוסר זאת ומשתמש בנימוקי הרמב"ן – 'מכחיש במעשי בראשית'.

השתלת כליה ממת

בטרם נפנה לעיקר דיונונו בעניין השתלת כליה ממת, נדון תחילה באופן כללי בדעתו של הראי"ו בעניין השתלות איברים.²²

רקע הלכתי

השתלת איברים היא פרוצדורה רפואית מודרנית שלא הייתה קיימת בעבר.²³ כשפוסקי ההלכה נדרשו לסוגיות אלו הם בחנו תחילה את השאלה אם בכלל מותר לאדם להסתכן בשביל להציל את חברו. יסוד הדברים הוא מהפסוק: "לא תעמד על דם רעך" (ויקרא, יט, טז). לפי הרמב"ם ישנה חובה על האדם להציל או לנסות להציל את חברו. בעקבות דברים

21 הרב עובדיה יוסף, יביע אומה, חלק ח, אבן העזר, ירושלים תשנ"ה, סימן כא.

22 ראו בעבודתי, עמ' 296-306.

23 לתולדות השתלות האיברים והתפתחות הרפואה בתחום ראו: מרדכי קרמר והילה קומס, 'תולדות השתלות האיברים', בתוך: מרדכי קרמר (עורך), השתלות איברים, ת"א תשנ"א, עמ' 20-30; אברהם שטיינברג, אנציקלופדיה הלכתית רפואית, כרך ג, ערך: 'השתלת איברים'. למעט השתלות עור שהתחילו באופן מסודר בשנת 1804, השתלות של שאר האיברים הפנימיים החלו בשנת 1902 (כליה בעלי חיים), ומאו התחום התפתח והתקדם.

אלו של הרמב"ם התפתחה מחלוקת אם יש חובה על האדם להכניס את עצמו לסכנה או אף ספק סכנה בשביל להציל אדם אחר. התייחסות ראשונה מפורשת בעניין זה נמצאה בדברי ר' מנחם רקנאטי²⁴ בסיטואציה שבה "אמר השלטון לאחד מישראל, הנח לי לקצץ לך איבר אחד שאינך מות ממנו, או אמית ישראל חבירך". הרקנאטי פוסק שחייב האדם להניח ל"שלטון" לחתוך לו איבר מגופו ולהציל את חברו, כיון שאין חשש שימות מכך. הרדב"ז חולק על דברי הרקנאטי²⁵ וטוען כי דברי הרקנאטי הם מידת חסידות בלבד וגם זה – רק בכפוף לכך שקיצוץ האיבר אינו כרוך בספק סכנת נפשות. אי אפשר לחייב את האדם לתת איבר מאיבריו על מנת שחברו לא ימות, ומי שעושה זאת הוא מצד מידת חסידות, אך לא מצד ההלכה המחייבת.

השתלות כליה

מחלוקת הרקנאטי והרדב"ז היא יסוד חשוב לכל העיסוק בהשתלת איברים שכן זהו העיסוק ההלכתי הראשון שדנים בו בחיתוך איבר של אדם לשם הצלת אדם אחר. הדיון ההלכתי בנוגע לתרומות כליה החל כאשר פוסקים נשאלו שאלות הלכתיות בעקבות השתלות הכליה הראשונות שנעשו.²⁶ השתלת הכליה הראשונה התרחשה בשנת 1906, הושתלה בה כליה מבעל חיים לאדם והכליה תפקדה 24 שעות. בשנת 1933 בוצעה ההשתלה הראשונה של כליה מאדם לאדם והיא שרדה מספר ימים. במהלך השנים השתכללו הניתוחים והתרופות, כמו גם עצם ביצוע הניתוח (הנשמה, הרדמה, מכשור רפואי ועוד), ואלו העלו את שיעור ההחלמה (באחוזים) בצורה דרסטית הן לתורם והן לנתרם.²⁷ יש להדגיש כי תרומת כליה היא תרומה של איבר אשר הוצאתו אינה גורמת למוות ואדם יכול לחיות עם כליה אחת. לאור עליית שיעור ההחלמה וההתקדמות הטכנולוגית-רפואית נשאלת השאלה אם יהיה הדבר מותר מבחינה הלכתית. כאמור, שאלה זו העסיקה את פוסקי ההלכה, ויש לציין

24 ר' מנחם רקנאטי, 1310-1250, איטליה – בספרו פסקי רקנטי, פינתרקוב תרנ"ד (מבוסס על מהדורת בולוניה רצ"ח), סימן תע.

25 ר' דוד בן זמרה, שו"ת הרדב"ז, חלק ג, פיורדא תקמ"ה, סימן תרכ"ז.

26 בעניין תרומת כליה ראו: אברהם שטיינברג, אנציקלופדיה הלכתית רפואית, כרך ד, ערך: 'כליות דרכי השתן', עמ' 110-133; הנ"ל, כרך ג, ערך: 'השתלת אברים', עמ' 125; זכי שפירא, 'השתלת כליה', בתוך: מרדכי קרמר (עורך), השתלות איברים, ת"א תשנ"א, עמ' 135-150; חוה טבנקין, 'סוגיות במכירת כליה מן החי להשתלה – על פי המשפט העברי והחוק הישראלי', אסיא ס"ג-ס"ד (תשנ"ט); ישי שריג, בוחן כליות ולב – תרומת כליה: הלכה – רפואה – מעשה, ישראל תשע"ח ועוד.

27 בשנות התשעים של המאה העשרים בישראל הנתונים עומדים על 94% הצלחה בטווח הארוך הכולל שיפור בהצלת החיים ואיכותם. הנתונים הם על פי מאמרו של פרופ' זכי שפירא, 'השתלת כליה', בתוך: מרדכי קרמר (עורך), השתלות איברים, ת"א תשנ"א, עמ' 135-150. נתונים אלו נכונים לשנת 1991, ומאו עולה בהתמדה שיעור ההצלחה וההתאוששות. כך למשל, מופיע בדו"ח ההשתלות בישראל לשנים 2005-2009 שהושתלו בממוצע כ-80% כליות בישראל. להרחבה ראו: 'ניתוחי השתלה 2005-2009', בתוך: אסיא יג (תש"ע), עמ' 4.

כי הנתונים הרפואיים שהוצגו בפני הפוסקים בשנים שונות היו בעלי משמעות מרכזית בפסיקתם.

השתלות כליה - דעת הרב וולדינברג

בשנת 1963 החל השימוש בתרופות נוגדות דחייה, דבר שהעלה את שיעור ההצלחה בכ־30% בקרב המושתלים, אך הוא עדיין היה נמוך. בשנת 1964 בוצעו שתי השתלות הכליה הראשונות בישראל.²⁸ לאור זאת כתב ראי"ו את דעתו בעניין והביא בפתח התשובה: "כפי שקראנו בזמן האחרון שאשה אחת נדבה כאן בארץ כליה אחת מכליותיה והרופאים שתלו אותה בגופת בנה ועי"ז [=ועל ידי זה] הצילוהו ממות" (צי"א, חלק ט, סימן מה). את גדר הספקות הוא מציג באופן הבא:

יש לברר אם מותר לאדם לנדב אבר משלו בכדי להרכיבו ולשתלו בגוף אדם מסוכן הנוטה למות, כגון שהמסוכן מחוסר כבר מב' כליותיו והוא רוצה לנדב שהרופא יוציא ממנו כליה אחת וישתלה בגוף האדם המסוכן ועי"כ יצילנו [...] הן לנדב אבר שהוצאתו ממנו כרוך בספק סכנת נפשות, והן אפילו לנדב אבר כזה שהוצאתו ממנו אינו כרוך כלל בספק סכנה. ואילו דבר ההצלה היה כרוך רק בנדבתו של האדם הזה בלבד את האבר שלו, אזי תהיה השאלה לא רק אם מותר לו לעשות זאת אלא אם גם החיוב עליו לעשות זאת לתת להוריד ולהוציא ממנו האבר בכדי להציל על ידי כן את חברו ממות בטוח, או שאינו מחויב בכך לא להכניס א"ע [=את עצמו] עבור כן בספק סכנה וגם לא להחסיר ממנו אבר אפילו אם הדבר לא יהא כרוך בספק סכנה כלל (שם).

לפי ראי"ו יש לחלק את השאלה לשניים: האם מותר לתרום איברים כשיש בכך ספק סכנת נפשות, ובאופן כללי גם באיברים שאין בהם ספק סכנת נפשות, והאם הדבר הוא בגדר רשות או חובה. כדרכו ראי"ו מאריך ומביא פוסקים רבים בדבר השאלה אם יש חובה להיכנס לספק סכנה. ראי"ו מזכיר בדבריו אלו גם את פסקו של הרדב"ז שמי שבכל זאת מכניס את עצמו למצב סכנה הוא בגדר חסיד שוטה ומסיק מדבריו שלושה דברים: הראשון – אין חיוב להיכנס לספק סכנה בשביל להציל אדם אחר השרוי בסכנה ודאית; השני – אין

28 פרופ' ארליך ביצע השתלת כליה ראשונה בבית החולים רמב"ם, ופרופ' מוריס לוי ביצע השתלת כליה ראשונה (מוצלחת) בבית החולים בלינסון. הנתונים מתוך: מרדכי קרמר והילה קומס, 'תולדות השתלות האיברים', בתוך: מרדכי קרמר (עורך), השתלות איברים, ת"א תשנ"א, עמ' 30.

כל חיוב לאדם להפסיד איבר מאיבריו על מנת להציל את חברו, ומי שעושה זאת הוא בגדר של מידת חסידות; השלישי – מי שרוצה לנדב את אבריו עבור חברו משום חסידות הדבר יהיה מותר בתנאי שאין בכך סכנת נפשות, אך אם ההצלה כרוכה בסכנת נפשות הרי המציל הוא חסיד שוטה. בהמשך דיונו הראי"ו מבחין בין האיברים שהוצאתם מגוף האדם כרוכה בסכנת נפשות ומפרט אילו איברים לא נכללים בכך. הוא מציע את ההבחנה בין איברים חיצוניים לאיברים פנימיים וקובע שאת אלה האחרונים אסור לתרום כי זו כניסה מכוונת לספק סכנה. נראה כי לשיקול זה יש לצרף את עצם הניתוח (ההרדמה) ופתיחת חלל הגוף, אשר הם כשלעצמם כניסה לסכנה או ספק סכנה. אם כן, לאור הנתונים הרפואיים והמציאות הקיימת ראי"ו פוסק שאסור לתרום כליה. האיסור הוא הן לתורם והן לרופא לבצע פרוצדורה רפואית זו, היות שברגע שהרופא מבצע זאת הוא שותף לעבירה.

עם זאת, נראה כי הציץ אליעזר מתחשב במציאות הרפואית הנתונה ואומר כך: "ועל כן אין להתנדב על כך בסתמא ואין לרופא לבצע זאת, אא"כ [=אלא אם כן] סגל חבורה של רופאים מומחים יחליטו אחרי עיון מדוקדק שהדבר לא כרוך בספק סכנת נפש למנדב, וכולי האי ואולי". הוא מדגיש שדברים אלה כפופים להכרעתו הקודמת, אך עם זאת, יש מקום להתיר תרומה "כשהסכנה אינה ודאית, וכשהמדע הרפואי אומר שהדעה הנותנת היא ששניהם ישארו עי"כ בחיים". גם כאן הוא שב ומדגיש כי "אין כל חיוב על אדם לנדב אבר מאבריו להצלת חבירו" (שם).

יש להעמיד את דברי ראי"ו בהקשר ההיסטורי שבו הם נאמרו. תשובה זו נכתבה בשנת 1965 לאחר שתי השתלות הכליה הראשונות בישראל. באותה עת סיכויי ההצלחה והריפוי של התורם ושל הנתרם היו נמוכים. בהקשר ההלכתי אין כאן כניסה לספק סכנה, אלא כניסה ודאית לסכנה ולכן ראי"ו אסר זאת. אין כאן אמירה עקרונית של ראי"ו נגד השתלות איברים (למעט השתלות לב וכבד אשר נחשבות לרציחתו של התורם), אלא התייחסות בהתאם לנתונים הסטטיסטיים בדבר סיכויי ההצלחה. ראי"ו אומר בפירוש שהשתנות המדע הרפואי והתקדמותו משפיעות על הפסיקה ההלכתית בנושא זה. עם זאת, הוא כותב בסוף דבריו שבכל מקרה לא יהיה חיוב על אדם לתרום איבר לחברו. למרות המגמה הכללית של גדולי הפוסקים בדורו המתירים,²⁹ אשר נשענו בעיקר על טיעונים פורמליים של

29 אביא מקצתם כדי להראות את המגמה הכללית המתירה לבצע ניתוחי השתלי כליה. בשנת תשל"ח (1978), מתייחס הרב עובדיה יוסף (שו"ת יחוה דעת, חלק ג, ירושלים תש"ס, סימן פד) לדברי המנחת יצחק והצי"א המתנגדים לתרומת כליה, ולאחר שהוא מצטט את דבריהם, הוא כותב: "אולם באמת שנמסר לנו מפי רופאים מומחים ויראי שמים שדרגת הסיכון בהוצאת הכליה לאדם

שיעור ההצלחה של הניתוח, נשאר ראייו איתן בדעתו כהמלצה כללית שלא לבצע השתלת כליה, מכיוון שעצם פתיחת הגוף והוצאת איברים פנימיים היא כשלעצמה כניסה לסכנה. אולם הוא מסייג את דבריו ואומר: "אך על כל פנים יש מקום ללמוד מזה להתיר על כגון דא כשהסכנה אינה ודאית, וכשהמדע הרפואי אומר שהדעה הנותנת היא ששניהם ישארו עי"כ [=על ידי כן] בחיים" (שם).

השתלת כליה ממת

במהלך השנים ועם התקדמות הרפואה ניתוחים אלו נעשו יותר נפוצים ואיתם עלה שיעור ההצלחה. גם פוסקי ההלכה נתנו את דעתם בעניין והתירו לבצע השתלות כליה.³⁰ שתי עשרה שנים לאחר השתלת שתי הכליות הראשונות בישראל, בשנת 1977, שאל הרב הפרופ' אברהם סופר אברהם את ראייו בעניין תרומת כליות ממת.³¹ המיקוד בשאלה זו היה אם מותר לנתח את המת ולהוציא ממנו כליות לשם השתלתן בחולה אחר. דהיינו עיקר השאלה אינו בכניסה לספק פיקוח נפש בשביל להציל אדם חי, אלא עצם ההתעסקות עם מתים ואבריהם ומתן חיים חדשים לאיברים שפסקו מלתפקד אצל הנפטר. כפי שנכתב לעיל, השואל הוא רופא ורב אשר מוציא כתבים בהלכות רפואה (נשמת אברהם). אנו נתמקד

התורם, היא מועטת מאד, וכתשעים ותשעה אחוזים מהתורמים חוזרים לבריאותם התקינה [...] לכן נראה שהעיקר להלכה שמותר וגם מצוה לתרום כליה אחת מכליותיו להצלת חייו של אדם מישראל השרוי בסכנה במחלת הכליות. וראויה מצוה זו להגן על התורם אלף המגן וכו', ושומר מצוה לא ידע דבר רע". אכן, ככל שהתקדמה הרפואה וקטנה הסכנה בתרומת כליה, ומנגד, גדלו אחוזי ההצלחה בהשתלה, הכריעו רבים מפוסקי ההלכה שמצווה וראוי לתרום כליה. נוסף על כך, הרב משה שטרנבוך, שנדרש לנושא בשנת תשמ"ג (1983) על ידי אדם שחפץ לתרום כליה לאחותו, עודד בצורה ברורה את תרומת הכליה וכתב: "שמעתי מרופאים שאין כאן שום סכנת חיים לתורם, והוכח כן פעמים הרבה, ובהשתלה יש סיכוי טוב שיציל אותה מחיים קשים וצער כל ימי חייה". ובסיום דבריו סיכם ואמר: "אף שאין עליו חיוב להקריב חלק מגופו, מכל מקום רואה אני בזה מדת חסידות ואשרי חלקו בעולם הזה ובעולם הבא" (תשובות והנהגות, חלק ב, תשל"ג). מובא עוד בשם רש"ז אורבך: "ודאי מותר לבצע ניתוח ולהוציא כליה מאדם בריא כדי להשתילה אצל החולה, וגם יש בזה מצוה רבה של הצלת נפשות" (שולחן שלמה, ערכי רפואה, א, סימן מד). נוסף על כך, יחיאל מיכל בר אילן סובר בספרו שבמקומות מסוימים בישראל קיים עידוד, ואף "לחץ ציבורי", לתרום כליות כמצווה, כשהמחבר דן זאת לשלילה היות שבתרומות איברים, התרומה צריכה להגיע מתוך החלטה אוטונומית של התורם, ללא לחץ חברתי או כל גורם חיצוני. להרחבה ראו: יחיאל מיכל בר אילן, אתיקה רפואית ביהדות, ירושלים תשע"ט, עמ' 180-189.

30 כך למשל הר"ע יוסף שאמר: "אולם באמת שנמסר לנו מפי רופאים מומחים ויראי שמים שדרגת הסיכון בהוצאת הכליה לאדם התורם, היא מועטת מאד, וכתשעים ותשעה אחוזים מהתורמים חוזרים לבריאותם התקינה [...] לכן נראה שהעיקר להלכה שמותר וגם מצווה לתרום כליה אחת מכליותיו להצלת חייו של אדם מישראל השרוי בסכנה במחלת הכליות. וראויה מצוה זו להגן על התורם אלף המגן וכו', ושומר מצוה לא ידע דבר רע". שו"ת יחוה דעת, חלק ג, ירושלים תשל"ז, סימן פד; הרב שאול ישראלי, 'בהיתר השתלת כליה כיום', אסיא מב-מג (תשמ"ז), עמ' 95-104; הרב משה שטרנבוך: "אף שאין עליו חיוב להקריב חלק מגופו, מכל מקום רואה אני בזה מדת חסידות ואשרי חלקו בעולם הזה ובעולם הבא". תשובות והנהגות, חלק ב, ירושלים תשנ"ה, תשובה תשל"ג; הרב שלמה זלמן אורבך: "ודאי מותר לבצע ניתוח ולהוציא כליה מאדם בריא כדי להשתילה אצל החולה, וגם יש בזה מצוה רבה של הצלת נפשות". שולחן שלמה, ערכי רפואה, ירושלים תשס"ו, א, מד; הרב חיים קנייבסקי: "מחוייב אינו, אבל מצווה גדולה לעשות כן, זו עצה הוגנת, הקב"ה נתן באדם שתי כליות, כי אם אחת תתקלקל תהיה את השנייה, כך היא הסברא, אבל כל זמן שאין ריעותא שכליותיו אינם תקינות – יכול לתרום אחת לחבירו". דרך שיחה, בני ברק תשס"ז, פרשת בראשית, עמ' יט; וראו עוד: ישי שריג, בוחר כליות ולב – תרומת כליה, ישראל תשע"ח, המרכז ומסכם את הדעות השונות בדבר תרומת כליה מבחינה הלכתית ועוד.

31 צי"א, חלק יג, סימן צא. השאלה נשאלה בתאריך: כ"ח כסלו תשל"ז (במהלך חנוכה), וראי'ו השיב בג' בטבת תשל"ז – חמישה ימים לאחר מועד השאלה.

בדבריו של ראי"ו שמבחינן בין ניתוחי מתים לשם התלמודות, שבסופם המת מובא לקבורה,³² לבין החזרת האיבר לתחייה על ידי השתלבותו בגוף חי. באופן עקרוני, ראי"ו אוסר לבצע פעולה זו ומביא מספר שיקולים לכך. ניתן לחלק שיקולים אלה לארבע קטגוריות מרכזיות: שינוי מעשה בראשית, תפקידן הרוחני של הכליות, חשיבות הקבורה בשלמות וחשש משיקולים זרים של הרופאים. להלן נעמוד עליהם.

שינוי מעשה בראשית: כאשר אדם נפטר מן העולם איבריו חדלים להתקיים, הם מפסיקים את פעולתם ונקברים. ואולם כאשר מחזירים אותם לחיים לאחר גמר פעולתם על ידי השתלתם באדם חי, ראי"ו רואה בכך התערבות במעשה הבריאה. כך הוא כותב:

אולם בכגון הנידון שלפנינו שרוצים לעשות שינוי במעשה בראשית להחזיר אבר אדם מת לתחיה ע"י השתלתו בגוף אדם חי, וליהנות ממנו כדרך הנאתו, כפי שהיה נועד לתפקידו גם מקודם לכן בחיים חיותו, הדעת נותנת, וכך נראים הדברים, שבכגון דא, כל גדולי הפוסקים היו אז בדעה אחת ואחידה שמצוה לתרום בודאי ליכא, ולא עוד, אלא שעל הבא לישאל אם יתרום אבר מאבריו לאחר מותו לשם מטרה כזאת, היו ג"כ [=גם כן] מיעצים לו שלא לעשות כזאת להעביר עליו את הדרך ולבטל ממנו כמה מצוות ושיעברו עליו כמה איסורים, ובמתים חפשי כתיב ואין עליו כל חיוב לעשות מצוות בגופו לאחר מותו אפילו משום פיקוח נפש. ועם מותו עליו לתת להחזיר את גופו בשלימותו אל המקום אשר ממנו לוקח בראשונה כפי אשר עלתה ונגזר מלפניו ית"ש [=יתברך שמו]. וישנו בדבר הזה הן משום והנגלות לנו ולבנינו וגם לרבות משום והנסתרות לדי' אלקינו, והדברים מגיעים גם מעבר לאופק תחום ראייתנו, ורק לבו של אדם מרגיש ורואה זאת, בבחינה של ולבי ראה הרבה חכמה (צ"א, חלק יג, סימן צא).

כבר בפתיחת התשובה אומר ראי"ו שהפעולה הנדונה היא לדידו "שינוי במעשה בראשית". לדעתו, זה מעשה החורג מסמכותו של הרופא לרפא. החזרת איבר מת לחיים על ידי שתילתו בגוף חי זהו חידוש שנוגד את סדר העולם הנתון, 'מעשה בראשית', ועל כן הוא אסור. הטענה היא אפוא טענה ערכית-מהותית על ההליך הרפואי הנ"ל, לכן אין זה משנה באיזה איבר מדובר. טענה תכליתנית זו של ראי"ו בדבר שינוי במעשה בראשית חוזרת בשנית, כפי

32 ראו בפתיחת התשובה, וכן בציץ אליעזר, חלק ז, סימן יד, שם הוא מייחד: "קונטרס על אודות ניתוח המתים". קונטרס זה משנת תשי"ב, ממוען לרב הראשי יצחק אייזק הלוי הרצוג. על יחסו של הרא"ו לניתוחי מתים ראו בהרחבה בעבודתי, עמ' 225-236.

שראינו, בדיון על אודות הפריית מבחנה. זוהי אמירה עקרונית שראייו משתמש בה כאשר ישנם חידושים בעולם הרפואה שלדידו יוצאים מגדר הרגיל. בנידון שלפנינו מחיים איבר שעבר מהעולם ומשתילים אותו בגוף חי שאינו שלו, לכן לדידו של ראייו מעשה זה נוגד את טבע העולם והוא נאסר.

קטגוריה זו איננה נקייה מספקות, שכן יש מקום לשאול איזו התערבות אנושית מתקנת היא פעולה בתוך סדר הטבע ואיזו התערבות נוגדת כביכול סדר זה, ואם יש מקום לקטגוריה זו כאשר מדובר, ככלות הכול, באמצעים רפואיים טבעיים.

תפקידן הרוחני של הכליות: בגמרא כתוב: "תנו רבנן שתי כליות יש בו באדם אחת יועצתו לטובה ואחת יועצתו לרעה [...] תנו רבנן: כליות יועצות, לב מבין, לשון מחתך, פה גומר, ושט מכניס ומוציא כל מיני מאכל, קנה מוציא קול ריאה שואבת כל מיני משקין, כבד כועס, מרה זורקת בו טפה ומניחתו, טחול שוחק, קרקבן טוחן, קיבה ישנה, אף נעור" (ברכות, דף סא, עמ' א-ב).³³

מפורסמות הן בעיקר כליותיו של אברהם אבינו כפי שמופיע באבות דרבי נתן. על השאלה מניין ידע אברהם אבינו את התורה שבכתב ושבעל פה נאמר: "זימן הקדוש ברוך הוא לאברהם אבינו שתי כליותיו כשני חכמים והיו מבינות אותו ויועצות אותו ומלמדות אותו חכמה כל הלילה, שנאמר אברך את ה' אשר יעצני אף לילות יסרוני כליותי" (אבות דרבי נתן, פרק לג).

אם כן, לכל איבר בגוף ישנו תפקיד רוחני מעבר לפעולתו הביולוגית. תפקידן של הכליות הוא לייצג לאדם כיצד לפעול, להיות גורם לשיקול הדעת בבחירות הערכיות. לאחר שראייו מנה את השיקולים מדוע יש לאסור להוציא את הכליה ממת ולהשתילה בגוף חי, הוא מוסיף טעם מיוחד הנוגע למהות הכליות, כפי שהן מופיעות בתלמוד ובמדרשים וכותב: "יש להמנע גם מהתרמת כליות, ובנימוק נוסף, דמי יודע עוד מה תהיינה הכליות יועצות בגופו של השני [...] ויהיו נזקפים על התורם-המת שבגרמתו בא זה" (צ"א, חלק יג, סימן צא). הכליות של הנפטר עלולות לתת למושתל עצות רעות, שלא באשמתו. במאמר מוסגר טוען ראייו כי הגיונם של דברים אלה חל גם על השתלת עיניים, שנתפסות כסרסרי

33 וראו עוד: שבת, לג, ע"ב; חולין, יא, ע"א; ויקרא רבה, פרשת ויקרא, פרשה ד; במדבר רבה, פרשת קרח, פרשה יח; קהלת רבה,

פרשה ז ועוד.

עבירה, ו"מי יודע למה יתורו העינים בגופו של השני". ראי"ו נעזר במדרש זה של חז"ל כטעם רעיוני נוסף לאסור. לאור זאת, לא ראוי לתרום כליות או אף איברים נוספים, מפני ערכם הרוחני המתאים לאדם שנולד איתם, ועל כן אין להחליף אותם ולתיתם למישהו אחר. הווה אומר, ראי"ו מתייחס לאיברים לא רק כאינסטרומנט המשמש פונקציה כזו או אחרת בגוף האדם, אלא לכל איבר ואיבר יש משמעות רוחנית המתאימה לכל אדם ואדם. אם נעביר את האיברים מאדם אחד למשנהו, אזי גם התכונות הרוחניות יעברו עימו וזה ייצור אי־התאמה רוחנית באדם. לא לחינם ראי"ו מביא גם את הדוגמה של העיניים. אדם שתור אחר עיניו ורואה מראות אסורים, אם קרניות עיניו יועברו לאדם אחר, רמת הרוחניות של אותו אדם תשתנה לרעה.

אומנם טענה זו היא "תנא דמסייע", אבל היא נכללת בכלל מערך השיקולים של ראי"ו. יש בכך אמירה רוחנית לגבי איברי האדם, שיש להם תפקיד מעבר להיותם בשר, גידים ועצמות. לכל איבר ואיבר יש משמעות רוחנית לתפקידו הכולל של האדם. טענה זו קשורה בקשר ישיר לטענה הקודמת בדבר שינוי מעשה בראשית, שכן גם בהיבט הרוחני של האברים באדם אנו פוגעים בהם ויוצרים כלאיים מחודשים בבריאה, כפי שראינו. שיקול זה הוא שיקול תכליתי במובהק, הבא להעביר מסר אידאולוגי של משמעות רוחנית באיברים פיזיים.

חשיבות קבורת הגוף בשלמות: על פי ההלכה כל איברי המת הם חלק מגופו וצריכים להיקבר עימו לאחת פטירתו מהעולם. מעבר לסיבות שמנינו לעיל חוזר ראי"ו לעצם העיסוק במתים. בתחילת התשובה פתח ראי"ו בדיון שהמת פטור ממצוות ולכן לא חלה עליו החובה לתרום מאיבריו להצלת חולה אחר. עתה מרחיב ראי"ו את מצוות הקבורה של המת ואומר:

וברור בעיני ששום אחד מהרבנים והתלמידי חכמים שכתבו להתיר בזה בזמנינו, לא יהא מוכן לקיים את האם אתה עושה כן ולא יהא מוכן לתרום אחד מאבריו לשם מטרה זאת אפילו אם ידע נאמנה שישתמשו בו רק עבור הצלת חולה מסוכן. אלא הוא זה, מפני שההכרה העמוקה של האדם מישראל המאמין [ומושרש עמוק באמונתו] היא, דכשם שלאחר המות הרוח תשוב אל האלקים אשר נתנה, כך גזירת הצו האלקי בזה כי גם הגוף בשלימותו יקוים בו, כי ישוב העפר על הארץ כשהיה, ולא להתחכם להחזיר לתחיה חלקים ממנו, ויהיה הנימוק מה שיהיה (צ"א, חלק

יג, סימן צא).

האמונה היהודית המסורתית גורסת שלאחר המוות ישוב הגוף לעפר כפי שהוא בשלמותו. כשם שהנשמה עולה לאלוקים בשלמותה, כך הגוף צריך לחזור לעפר בשלמותו. מי שתורם איברים "מתחכם" עם ה', כביכול, ומבקש להשאיר חלק מן הנפטר בחיים. כבר נתקלנו לעיל במושג "התחכמות", שיש לו אצל ראי"ו גם ממד של יומרנות לשנות סדרי עולם מעבר לקונוטציה השלילית הרגילה.

יתר על כן, נימוק זה משמש המשך לדברים שראינו עד כה, שישנו קשר ביולוגי-רוחני באדם ובאיבריו ולכן אסור ליטול ממנו את אבריו ולהשתילם באחר. החובה ההלכתית לקבור את הגופה בשלמותה נוגעת גם היא לממדים רוחניים שבגוף החומרילכאורה.³⁴ ראי"ו רומז בתשובתו לדברים נסתרים, ככל הנראה ביסוס על רעיונות קבליים של חשיבות שלמות גוף האדם. על בסיס עקרון זה ממשיך ראי"ו ואומר: "והדברים אמורים לא רק על הסכמה להסרת והשתלת אבר גדול ממת לחי ככליה, כי אם חלים הם אפילו על האבר הכי קטן כהסרת והשתלת קרום עין, וקטן וגדול שם הוא" (שם). כפי שראינו, במקרה של מת – היות שהוא פטור ממצוות וצריך לקבור את גופתו בשלמות, אין זה משנה אם מדובר באיבר קטן או גדול, ודבר זה אסור משום הנאה ממת³⁵ וניוול המת.³⁶ שמירה על שלמות גופו של האדם לאחר מותו וקבורתו הן אפוא כללים נוקשים על פי תפיסתו ההלכתית של ראי"ו. אולם אין ספק כי שיקולו של הראי"ו בדבר 'שינוי מעשה בראשית' הוא שיח חדשני בעולם פסיקת ההלכה. טענה שחוזרת על עצמה כפי שהראיתי גם בסוגיית הפריה מלאכותית.

חשש משיקולים זרים של הרופאים: הרופאים קובעים את רגע המוות על פי קריטריונים רפואיים. בהקשר זה של תרומת איברים עולה החשש כי לרופאים יש שיקולים זרים מלבד השיקולים הרפואיים הטהורים, ובעיקר חשש לקצירת איברים למען מטופלים אחרים. ראי"ו חושש למדרון חלקלק שבו הרופאים יוציאו איברים של גוססים כדי להשתילם בגוף אחר ובכך לקרב את מיתתם של הגוססים. כדי למנוע הידרדרות במדרון זה, יש לאסור

34 ראי"ו מתכוון כאן לקבורה באדמה כמנהג ישראל, שמקורה בפסוק: "בַּיּוֹם אֲפִיּוֹ תֹאכַל לֶחֶם עַד שׁוֹבֵךְ אֶל-הָאֲדָמָה, כִּי מִמֶּנָּה לְקַחְתָּ כִּי-עֵפֶר אֶתָּה וְאֶל-עֵפֶר תָּשׁוּב" (בראשית, פרק ג, פסוק יט).

35 ומביא את דבריו של בעל הישמח לבב, שאמר: "ויפיים הדברים שראיתי שכותב על כגון זה בס' ישמח לבב (לאחד מגדולי רבני מרוקו) [...] מכאן מודענא רבה למה שנתחדש דבר פלא בימינו אלה ע"י רופאים מומחים שלוקחים גלגל עינים של מת ונותנים בעיני הסומא וחס'ר עיניו [...] ואורו עיניו כאחד הבריאים, שלפי מ"ש [=מה שכתב] יהיה ענין זה אסור לישראל שאין לך הנאת מת גדולה מזה" (צי"א, חלק יג, סימן צא).

36 דברים אלו הוא מבסס על דברי החת"ס: "ואדרבא החת"ס בתשובתו שם כותב מפורש, דמפני שאין כאן פ"נ [=פיקוח נפש] איכא משום איסור הנאה וגם משום ניוול" (שם).

לקיחת כליות ממת. הוא ממשיך ואומר בשם הרב משה פיינשטיין³⁷ שלעיתים רופאים מאריכים חיים של גוסס באמצעים מלאכותיים, אפילו בייסורים, כדי שאיבריו יהיו מוכנים להשתלה אצל אדם אחר. דברים חריפים אלו של הרב וולדינברג על הרופאים מעמידים את נאמנותם בספק, זאת בשל רצונם להשתמש באיברים ולהשתילם בחולה אחר.³⁸ נראה כי שיקול זה הוא מרכיב מרכזי בחששותיו והתנגדותו להשתלת הכליות בפרט והשתלת אברים בכלל. אם כן, במקרה זה של השתלת איברים ממת ראיו אינו סומך על נאמנות הרופאים.

אם כן, נראה כי רוב שיקוליו ונימוקיו של הראיו בסוגיית השתלת כליה ממת הם שיקולים תכליתניים-ערכיים. הראיו מעלה את הנימוק של שינוי מעשה בראשית ומוסיף לכך את מעמדן הרוחני של הכליות וחשיבות הקבורה בשלמות. לזאת הוא מוסיף גם נימוק פרקטי של חשד בנאמנות הרופאים. שוב עולה בסוגיה זו בצורה ברורה עניין שינוי מעשה בראשית' בתהליכים רפואיים חדשניים, אשר הציף אליעזר מתייחס אליהם בחשדנות כבאים לשנות סדרי עולם. יש לזכור כי דבריו אלו באים על מצע כללי של דבריו כלפי תרומת כליה מחי, כפי שראינו לעיל.

שינוי מעשה בראשית – הרחבה

מצוות כלאיים

בטרם נחזור לדיון בדבריו של הראיו, נפנה לעיסוק בסוגיית כלאיים. מצוות כלאיים מובאת בספר ויקרא שם כתוב: "אֶת חֻקֵי תִשְׁמְרוּ בְּהַמִּתְדָּה לֹא תִרְבִּיעַ כְּלָאִים, שֶׁדָּף לֹא תִזְרַע כְּלָאִים וּבָגַד כְּלָאִים שֶׁעֵטְנֹה לֹא יַעֲלֶה עָלֶיךָ" (פרק יט, פסוק יט). מדוע נאסרו הכלאיים? הפרשנים חלוקים בעניין. רש"י מפרש: "חקים אלו גזרות מלך שאין טעם לדבר". הרמב"ן חולק על רש"י בפירושו וטוען שבכל גזירה וגזירה של ה' ישנה סיבה או טעם, חלקן גלויים וחלקן סמויים "אבל כולם בטעם נכון ותועלת שלימה". טענתו המרכזית היא שהרכבת שני מינים מנוגדת לטבע העולם. כך אומר הרמב"ן:

והטעם בכלאים, כי השם ברא המינים בעולם, בכל בעלי הנפשות בצמחים ובבעלי נפש התנועה, ונתן בהם כח התולדה שיתקיימו המינים בהם לעד כל זמן שירצה

37 כוונתו לתשובה של הרב פיינשטיין באגרות משה, יו"ד ב, ניו-יורק תשל"ג, סימן קעד.

38 נקודה זו תעלה שאלות הלכתיות ואתיות נוספות מעבר לשאלת קביעת רגע המוות, כגון חייו של איזה חולה עדיפים? שכן קוצרים איברים מחולה אחד לטובת חולה שני; מי הקובע מי יקבל את תרומת האיברים כאשר ישנם מספר חולים הממתינים לתרומה של אותו איבר (מעבר לשאלת ההתאמה הרפואית: סוג דם וכו')? האם חייו של צעיר שווים יותר מחייו של מבוגר? ועוד.

הוא יתברך בקיום העולם. וצוה בכחם שיוציאו למיניהם ולא ישתנו לעד לעולם, שנאמר בכולם "למינהו" (בראשית א) [...] והמרכיב שני מינין, משנה ומכחיש במעשה בראשית, כאילו יחשוב שלא השלים הקדוש ברוך הוא בעולמו כל הצורך ויחפוץ הוא לעזור בבריאתו של עולם להוסיף בו בריות. והמינים בבעלי חיים לא יולידו מין משאינו מינו [...] והנה מצד שני הדברים האלה, פעולת ההרכבה במינים דבר נמאס ובטל.³⁹

לדעתו של הרמב"ן הרכבת שני מינים מנוגדת לטבע העולם שכך ברא ה', שכן בבריאת העולם נאמר "לְמִינֵהוּ" (בראשית א, יב). הרמב"ן משתמש תוך כדי דבריו בביטוי: "משנה ומכחיש במעשה בראשית", הרכבה של מינים שונים פוגעת ויש בה גם הכחשה מטבעו של העולם. סדר העולם לפי הרמב"ן הוא כפי שהוא נברא בששת ימי בראשית, ושינוי בסדר העולם וערבוב מינים מנוגד לרצונו של האל ומכחיש את האמונה בו. זה גם גורם ליצירת מינים שונים או חדשים בטבע שלא היו בשעת הבריאה.

עיון חוזר בדבריו של הראי"ו

אף על פי שראי"ו איננו מפנה לדברים אלה של הרמב"ן, נראה שתפיסה זו עומדת ביסוד נימוק הפסיקה שלו בדבר שינוי מעשה בראשית. לדידו, יצירת תינוק בצורה כזו היא סטייה מן הדרך שבה קבע הקב"ה את אופן הרבייה האנושי, ועל כן אסורה ומזיקה. כמו כן השבת איבר "לחיים" לאחר מותו נוגד את טבע העולם.⁴⁰ לאור דברי הרמב"ן נוכל להבין את התשתית הפילוסופית של הראי"ו בדבריו ושימושו בביטוי: "שינוי מעשה בראשית" בשתי הסוגיות שראינו. כל הרכבה בטבע בין מין בשאינו מינו פוגמת במהותה ביסודות הבריאה.

39 פירוש הרמב"ן על ויקרא יט, יט.

40 ניתן להבין זאת גם כשינוי מדרך הטבע, שכן מעשה בראשית הוא מחקר על הבריאה והטבע, לאור פירושו של הרמב"ם בפירוש המשניות למסכת חגיגה: "והוא, שהם מכנים במעשה בראשית למדעי הטבע והמחקר בראשית הבריאה" (פרק ב, משנה א). באופן הנ"ל גם הר"ן הבין את דבריו של הרמב"ם ואף פיתח אותם לכל נושא המחקר המדעי באשר הוא. ראה בדרשות הר"ן, הדרוש הראשון: "ענין מעשה בראשית מהו צריך ביאור רחב. כי הנה הרמב"ם ז"ל אמר שמעשה בראשית היא חכמת הטבע. ויש בזה סתירות גדולות, כי אין בדבורנו ביסודות ובמורכבים הנמשכים מהם דבר שיתחייבו בו ההסתר וההעלמה. ועוד, אם הוא כן – שמעשה בראשית הוא חכמת הטבע – היה צריך לידע הגבול שנעמוד בו ולא נפרסמהו להמון, כי אין ספק שכל מה שהוא בענין הטבע וביאורו אין ראוי שיהיה נסתר ונעלם, אבל ראוי שיתפרסם, שהרי ידוע שחכמת הרפואה וחכמת עבודת האדמה והמרעה נמשכות מחכמת הטבע, והנה אם כן היושבים בערי הפרוות דורשים תמיד במעשה בראשית ויודעים בו. וגם כן לא נוכל לומר שמעשה בראשית לא תהיה חכמת הטבע, שהרי מעשה בראשית נוסד כלו בעולם התחתון לא בעליון – כי זה יהיה מעשה מרכבה, ואם לא יהיה מעשה בראשית ידיעת טבעי ועניניו [=של העולם התחתון] – אם לא אפוא מהו, וזהו אם כן דבר מחדש מבוכה, וצריך ביאור". ובהמשך ענה הר"ן על שאלה זו: "אין ספק כי מעשה בראשית היא חכמת הטבע, אבל לא מאותו צד שהתחכמו בו האנשים מצד מחקרם – אבל מצד מה שהידיעה נעלמת בו מצד המחקר ולא תיוודע אלא בשפע אלוך, והוא: שיש לכל הנמצאים שני פעלים, פועל נמשך אחר חומרם, ופועל נמשך מצד צורתם אשר הוא עצמותם. והפעלים הנמשכים מצד חומרם יודעו מצד החקירה ומצד השגת מקריהם, אבל [הפעלים] אשר מצד צורתם אי אפשר שיוודעו בשום פנים מצד החקירה אלא מצד מה שהוציאו הנסיון לאור, וגם כי נדע פעליהם מצד הנסיון לא נדע [סיבת] פעליהם כלל" (מהדורת מיישוהבני ברק-ניו יורק תשנ"ו עמ' יג-יד). לדעתו של הר"ן 'מעשה בראשית' אלו הן החקירות הנעשות על בסיס מדעי הטבע, כאשר המחקר אינו על החומר עצמו – אלא על עצמותו, רוצה לומר על מהותו ויסודותיו.

היא חותרת כנגד המין הטבעי שלה, כנגד ה"לְמִינָהוּ" כפי שמובא בבריאת העולם. בין אם מדובר בהפריית מבחנה ובין אם מדובר בהשתלת כליה ממת, אנחנו פוגמים בסדר הבריאה. לכן הראי"ו מאמץ את דבריו של הרמב"ן מפירושו לדין כלאיים, שהדברים הללו לא רק שאינם עוזרים לבריאה, אלא פוגעים בה מבחינת טבע העולם ובכך הם משנים את סדרי בראשית שהעולם נוהג. שינוי זה משמש תשתית ערכית לפסיקתו הפורמליסטית לאסור פרוצדורות רפואיות אלו.

להערכת, בבסיס תפיסתו של הראי"ו אין מדובר רק בתובנה פסיבית של: "תן דעתך שלא תקלקל ותחריב את עולמי, שאם קלקלת אין מי שיתקן אחריד" (קהלת רבא, פרשה ז). היות שהליך הפריית המבחנה והשתלת הכליה ממת הוא מעשה אקטיבי, מעשה שיש לו השלכות פרודוקטיביות על האדם ואיבריו. אלו פרוצדורות רפואיות שחורגות להערכתו של הרב וולדינברג מגדר הרפואה הנורמטיבית של "ורפא ירפא" ופעולות שפוגעות באתיקה הרפואית וטבע האדם והעולם. פרוצדורות אלו יגרמו לאנדרלמוסיה מוסרית ויהיו לכך השלכות עתידיות שאינן ברורות.⁴¹ לכן אין מדובר רק בשמירה על טבע העולם, אלא זו התערבות במעשה בראשית, בכוחו של האל, שלא ניתן לבני האדם.

תהליך הפריית המבחנה שונה מהזרעה מלאכותית. בהזרעה מלאכותית הזרע מגיע למקורו בעזרת גורם נוסף אולם התהליך הוא אותו תהליך טבעי. בהפריית המבחנה – עצם הוצאת הביצית והחיבור בינה לבין הזרע יוצר מעין הכלאה שהטבע לא מכיר בצורה הנורמטיבית. ישנה התערבות של הרפואה והמדע ויצירה מחודשת בטבע העולם. כך גם בסוגיית השתלת כליה ממת, שבה אנו פוגעים באיבר עצמו שאינו בין החיים ובמין שלו "לְמִינָהוּ" כהגדרת הרמב"ן. בפעולה זו יוצרים כלאיים בין איברים וגופים שונים, ומשום כך הטענה כנגד פרוצדורה רפואית זו היא טענה מהותית – יש כאן פגיעה בתהליכים טבעיים של הבריאה כפי שברא האל. כהמשך לכך גם אובדן זיקת היחס שבין ההורים לילדיהם, דברים שיובילו לאנדרלמוסיה מוסרית. פגיעת זיקת היחס מוציאה את האל וההורים מהקשרם ליילוד ומכאן פגיעה במעשה בראשית, בטבע של העולם.

הראי"ו מעביר את מרכז כובד הדיון מהמישור הפורמליסטי למישור התכליתי. שכן במישור הפורמלי ניתן לצוות על שמירה מוקפדת יותר בהליכי העברת הזרע וביצוע

41 בתחום ההפריה: ילדים ללא יחוס, זנות, החלפת זרע וביצית ועוד. בתחום ההשתלת כליה ממת: מסחר באיברים, הקדמה בקביעת רגע המוות ועוד.

הביוץ, ניתן לתת תקווה ומזור לזוגות חשוכי ילדים ולפתור את בעיית הוצאת זרע לבטלה ועוד. נוסף לכך, בהשתלת כליה ממת ניתן תמיד להיתלות בדיני הצלת נפשות ופיקוח נפש. ואולם, כאשר הדיון הוא במישור התיאורטי-אתי, שבבסיסו עומדת אידאולוגיה דתית, יש כאן פגיעה בשינוי סדרי בראשית ומשמעותה גם פגיעה בערכים בסיסיים אנושיים והאמונה בבורא עולם.⁴² יסוד זה אינו מאפשר שיקול פורמלי אחר שיתיר את הפרוצדורה הרפואית, אלא חותם את הגולל מבחינה מהותית על עצם הניסיון להתיר.

המישור הטבעי והמישור האלוהי בהליך הריפוי

לדעתו של הראי"ו חובה על האדם להתרפאות בדרך הטבע ולא לסמוך על הנס.⁴³ על פי ראי"ו, מן החולה נדרשת השתדלות להשתמש בכל הידע והמומחיות הרפואיים ובמיטב אמצעי הטכנולוגיה המצויים בעת מחלתו⁴⁴ וכן להוציא הוצאות ממוניות לצורך הטיפול הרפואי. החובה להתרפא מתקיימת בשני ערוצים שונים: הדתי והטבעי. הדתי – גם המחלה וגם ההליך הרפואי של הריפוי הם בהשגחתו ורצונו של ה' ועל האדם, ועל האדם לסמוך על חסדי ה'. הטבעי – המדע הרפואי המתפתח מתוך למידת חוקי הטבע נותן דרך לאבחון וטיפול במחלה.⁴⁵ שני הערוצים נפגשים באמונה כי הרופא הוא שליח ה' ויש להישמע לו. לשתי המערכות הללו מקור אחד, רצון ה', אולם כאשר מגיעים אל המישור המעשי עלולות להתפתח דילמות או סתירות בין השניים. לדיון של הראי"ו, במקרים כאלה בדרך כלל המערכת הדתית גוברת על המערכת הטבעית.⁴⁶ לאור זאת, גם בדרכי הריפוי ישנן שתי חובות: האחת כלפי שמיים, שה' ישלח רפואה וירפא על ידי התפילה והאמונה; השנייה

42 להרחבה ראו עוד: Yitzhak Brand., "Religious Medical Ethics: A Study of The Rulings of Rabbi ; Waldenberg", Journal of Religious Ethics, 38 (2010), pp. 503 – 532.

43 ראו עבודתי עמ' 206–210.

44 וכך כתב: "לפי התקדמות חכמת הרפואה בזמנינו השונים ואשר תרעין דחכמתא [=שערי חכמה] נפתחים לפנינו" (צי"א, חלק כא, סימן נח). נוסף על כך, ראו עוד בדברים דומים לכך: צי"א, חלק יד, סימן קא; ובמקום נוסף שאומר: "וכמעט שיש חיוב חזק על החולה והקרובים לחזר על הרופא המובהק ולחזור אחר הסממנין המועילין לרפואת אותו חולי" (צי"א, חלק ה, רמת רחל, פרק כ).

45 ראו: צי"א, חלק ה, רמת רחל, פרק כ. שאומר: "דע דענין בקשת הרופא לרפואת הוא דבר מוכרח ויש לו עיקר מן התורה [...] וכל המתעצל ומתרשל בדבר זה ולא יחוש על הרפואה בדרך טבע אלא יסמוך על דרך נס [...] וקרוב הוא להיות פושע בעצמו ועתיד ליתן את הדין, דכמו שצריך האדם לשמור מהחום ומהקור וממקרי העולם המתהוים בכל שעה [...] כן הוא הדין בעניני הרפואות שהשי"ת [=שהשם יתברך] מסר העולם להתנהג כפי הטבע וסם פלוני מרפה חולי פלוני". בדומה לכך, ראו עוד: צי"א, חלק יד, סימן קא; חלק יז, סימן ב, שם כתב: "דידוע דהקב"ה שם חק לטבע, ורצונו שיתנהג העולם ע"פ דרך הטבע שהטבעי, והנה חולה אשר ע"פ הרופא עוסק בסמי רפואה אשר טבעם לרפואת אותו מחליו ולגהה מזורו [...] אם מתנהג ע"פ הטבע לרפואתו יעילו לו זכויותיו". להרחבה ראו עוד: צי"א, חלק יז, סימן כה, ל; חלק יא, סימן מא. נראה שכפיפות ההליך הרפואי ל"דרך הטבע" היא עיקרון מנחה בפסיקתו של ראי"ו. לפי עיקרון זה, הוא קובע (צי"א, חלק ח, סימן טו, ה) שאין לחלל את השבת ברפואה סגולית (שאינה טבעית). כיוצא בזה ראו גם: צי"א, חלק ד, סימן ד; חלק ט, סימן ז, פרק י ועוד.

46 דברים דומים אמר לי' ליבוביץ בעניין קיום מצוות ובעניין היחס שבין ההלכה לאמונה ובין הפרקטיקה לתיאולוגיה. הוא אמר: "הדת היהודית יוצרת את האמונה שעליה היא מושתתת. זהו פאראדוקס לוגי, אבל אינו פאראדוקס דתי. ההלכה אינה הקליפה של הדת או של האמונה היהודית, אלא היא הצורה ההולמת היחידה של התגלמותה-בפועל, והיא הגילוי הקולקטיבי של היהדות". להרחבה ראו: ישיעיהו ליבוביץ, 'מצוות מעשיות', בתוך: יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, ירושלים ותל אביב תשל"ו, עמ' 20.

כלפי האדם עצמו, חובתו לשמור על בריאותו ולהישמע לרופאים שהתורה נתנה להם רשות לרפא. גם כאן צריך לבדוק את המתח המתמיד שבין שתי החובות הללו.⁴⁷ ראינו ראה בעבודתו של הרופא שליחות ואף חובה הלכתית. נראה כי ראינו מניח את קיומן של שתי דרכי הריפוי ומכיר בעצמאותה של כל אחת מן הדרכים ובהתנהלותה הייחודית לה. עם זאת הוא מנסה לשלב בין שתי הדרכים על ידי הטענה כי הרופאים הם שליחי הקב"ה ויש לפעול בו זמנית בשתי הדרכים: רחמי שמיים והיעזרות בדרכי הרפואה המקובלות. הכרה זו עולה גם בהספד שנשא ראינו למנהל בית החולים שערי צדק ד"ר פלק שלזינגר.⁴⁸ בהספד זה שירטט ראינו קווים לדמותו של הרופא האידיאלי בדמותו של הנפטר. וכך אמר:

בעונה יתירה ובצניעות יוצאת מן הכלל, כשיראת ה' חופפת על פניו, נהג גם במקצועו הרפואי, וזה התבטא הן בגישתו היהודית והאנושית אל החולה שטיפל בו, והן בחרדתו והכרתו העמוקה כי עבודת הקודש עליו למלא תפקיד עליון כשליחו של הקב"ה הרופא כל בשר ומפליא לעשות [...] אחרי ככלות הכל, הרופא כהחולה צריכים להיות עינם וליבם נשואות לשמים אשר בידו נפש כל חי ורוח כל בשר איש שישלח להם את עזרתו מקודש באמצעות הטיפולים הטבעיים שהורשו לרפאות ולהתרפאות על ידם (צ"א, חלק י, הקדמה, עמ' 7).

מנקודת מבט רציונלית פעילותו של הרופא נחזית כאוטונומית. הידע הרפואי, המיומנות ושיקול הדעת הופכים אותו לבעל הסמכות והכוח בהליך הרפואי. מנקודת מבט אמונית – הקב"ה הוא הרופא האמיתי.⁴⁹ דואליות זו משליכה על דמותו של הרופא האידיאלי אליבא הראי"ו. לטענתו, הרופא האידיאלי איננו אוטונומי, סמכותו וכוחותיו מואצלים לו משמיים. פעילותו הטבעית-המדעית היא שליחות, שהוא מורשה לה על ידי הקב"ה: "תנאי קודם למעשה ההתעסקות ברפואות הוא שצריך מיהת [=מכל מקום], שיהא לבו לשמים וידע שאמיתת הרפואה ממנו וידרשנו [...] ואם חלילה וחס אין רצונו של מקום ברפואתו של זה, נעלמים וננעלים דלתי רפואה קרובה מעינו של הרופא, ומגשש בכל

47 ראו למשל בצ"א, חלק יד, סימן מח, העוסק: "בהפרש שבין זעקה בשבת עבור חולה שאסורה לבין הטיפול הרפואי שמוותר".

48 המנכ"ל השני של ביה"ח שערי צדק, החליף את המנכ"ל והמייסד של ביה"ח, ד"ר משה ואלך. ראו עליו: א' נבות, ד"ר משה וולך, במלאת מאה שנה לבית החולים שערי צדק, הרפואה 142 (2003), עמ' 143-147. שלזינגר כיהן בתפקידו במשך 21 שנים (1968-1947). ראו באתר בית החולים <http://www.szmc.org.il>.

49 בתשובה הנ"ל מצטט ראי"ו את הר"ן בדרשותיו, הדרוש השישי, עמ' רל-רלא: "ידוע הוא כי הרופאים אינם מרפאים החולי בעצם, אבל במקרה; ואינם נקראים רופאים אלא על צד ההעברה [...] אך השי"י [=ה'] יתברך הוא הרופא האמיתי המרפא בעצם ואין פעולותיו משועבדות לכלי אשר מהם יפעל, אבל הכלים משועבדים אליו, והוא יכול להסיר כל מחלה בכל מה שירצה". ראו עוד צ"א, חלק ה, רמת רחל, סי' א, אות ו (בצטטו את הט"ז יו"ד ס' שלו, ס"ק א): "כי הרפואה האמיתית היא ע"פ בקשת רחמים דמשימי ישרא לו רפואה [...] אלא שאין האדם זוכה לכך אלא צריך לעשות רפואה על פי טבע העולם".

באפילה" (צ"א, חלק ח, סימן טו, קונטרס משיבת נפש, פרק טז).

על רקע הדואליות שתוארה, תפיסת הרופא כשליח מתווכת בין מערכות הנורמות הטבעית והדתית שהרופא והחולה כפופים להן. באופן אחר, תפיסת השליח משלבת במעשה הרפואי בין מעשה האדם לפי 'מנהגו של עולם' לבין מעשה השמיים ה'ניסי'. על כן, יש לבחון בכל פעם מחדש את הטיפול הרפואי. אם הטיפול נכלל בקטגוריה של "רפא ירפא", הרי שהטיפול מותר ואף חובה לבצע אותו (דרשת חז"ל את הפסוק אומנם מדברת על היתר, אך הוא נתפרש לרוב כחובה). אם לא כך הדבר, אזי פעולה רפואית זו אינה חובה, ובמידה שיש בה התערבות בגופו של האדם – אף אסורה.

לאור זאת, מתוך תובנה שבסופו של דבר המישור הטבעי יהיה כפוף למישור האלוקי, מדעי הטבע והרפואה שבתוכם הם תחת הנהגתו של האל. מכאן שריפוי בדרך החורגת מהטבע, כפי שהגדירו הראי"ו: "שינוי במעשה בראשית", יהיה אסור מבחינה הלכתית. גישה תכליתית זו של הראי"ו מאירה את פסיקותיו באור חדש על היחס לדרכי עבודת הרופא ואופניה, האסור והמותר ביחס לעולמו של הקב"ה ושמירה על מעשה בראשית.

“Tampering with Creation” in the Halakhic Thinking of Rabbi Eliezer Yehuda Waldenberg

Yehoshua Glassman

Abstract

This article on the philosophy of Halakha examines the halakhic thought of Rabbi Eliezer Yehuda Waldenberg through the prism of a particular meta-halakhic argument advanced in his writings: “tampering with Creation”. Rabbi Waldenberg was one of the greatest halakhic decisors of the previous generation who specialized in the interface between medicine and Halakha. As such, his rulings serve as an important source for, and a unique voice on, issues that intersect both Halakha and medical ethics. The author deeply explores two medical procedures on which Rabbi Waldenberg staked out a minority position against the preponderance of his contemporaries: artificial insemination and deceased-donor kidney transplants. Careful analysis of the relevant responsa reveals teleological and meta-halakhic considerations at work beside the regular, formal ones. Rabbi Waldenberg employs the notion of “tampering with Creation” teleologically, that is to say, he claims that certain medical procedures operate beyond the bounds of normative medicine and interfere with the natural world as created by God. This perspective informs his halakhic rulings, leading him to prohibit the said procedures. This study raises broader questions about the role of the physician, the relationship between medicine and faith, and the boundaries of medicine delimited by Halakha and medical ethics.

Keywords: : Rabbi Eliezer Waldenberg; Tzitz Eliezer; medicine and Jewish law; tampering with Creation; artificial insemination; organ transplant; deceased-donor kidney transplant; teleology; Jewish medical ethics