

# **מחשבת ההלכה במשנתו של הרב אליעזר יהודה ולדינברג**

**חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה**

**מאת: יהושע גלזמן**

**הוגש לسانט האוניברסיטה העברית בירושלים**

חשוון, תשפ"א

ירושלים

**עובדת זו נכתבת בהנחייתו של  
פרופסור בנימין בראון  
מהחוג למחשבת ישראל  
באוניברסיטה העברית בירושלים**

## שלמי תודה

"בשם ה' אל עולם" – אפתח בברכה לבורא עולם החונן לאדם דעת "מודה אני לפניך ששםת חלק  
מיושבי בית המדרש", שזיכני לברך על המוגמר.

מחקר זה לא היה רואה אויר לו לא עזרתם בחומר וברוח ובעדודם של רבים ולא אוכל להזכיר את  
כלום. אודה תחילה למנהל העבודה הפרופ' בנימין בראון – שהנחה אותו בשוםiscal ועין טוביה, על  
הדיונים, הערות והדיקוק. ד"ר יהושע זקבץ – שאף הוא כתב דוקטורט על הרוב וולדינברג, על שיתוף  
החומרים, הייעוץ, האכפתיות והיעידות. ד"ר עמית בירנבוים מאוניברסיטת ת"א, שהיה ליועץ וסומך  
במהלך כתיבת העבודה. השופט ד"ר יגאל מרוזל, שקרא חלק מהפרקם והעיר תובנות חשובות.  
ועוד רבים וטובים שהשתתפו בדיונים ולבטים שונים במעלה הדרכ, להם שלוחה ברכתי.

ספריות וגנזים רבים בהם למדתי, חקרתי וישבתי. רוצה אני להודות בספרנים, אהובי הידע ומשמריו  
שהיו לי לאחיזער ואחיסמץ ופתחו לפני עולם שלם. ובמיוחד הרב אבישי אלבויים מספריית הרמב"ם  
שבבית-אריאלה בת"א, שכל שאלת או בקשה שלח לי וחומר אף יותר מהנדרש בתבונה וscal טוב,  
הוא אף קרא חלק מפרקיה העבודה ודיקק כדרךו. למכוון 'שוקן' בירושלים, בראשות פרופ' שמואל גליק.  
שהייתי שותף לסמינר מטעם, שגילו עניין בנושא המחקר וייעצו ועוזדו לסייעו.

לחורי היקרים והאהובים נעמי ומשה גלומן, אשר עוזדו ועזרו להגיע לכדי גמר העבודה. שייצגו לראות  
נחת מכל יוצאי חלציהם "זבריות גוף ונהקן פעליא". עבודה זו מוקדשת להם באהבה.

לחורי רעייתי חדווה ואורי אגמון, שעוזדו אף היו שותפים לעבודה זו. לכל המשפחה המורחבת  
וחברים רבים, שעוזדו, תמכו, יעזו ודרשו בענייני הכתיבה והמחקר.

למעגל הקרוב ביותר, ילדי האהובים: תהילה, אריאל, נהראוי והדס – שעוזרו בדרכם ואף שילמו הרבה  
"שעות אבא", כדי שאצליח ללמידה ולחקור. הם אף היו שותפים לחלק מהדילמות והשאלות הנוגעות  
למחקר שעלו בבית.

"תבורך מנסים" רעייתי רעות, אשר זכינו ללמידה ייחודי לבן סוגיות ולהגדיל תובנות. רעות שזוקדת  
בימים אלו על מחקרה בחסידות, האירה פנים במהלך העבודה. הקדישה שעות של חשיבה ולימוד  
כסיום ללבון סוגיות: "פִּיכְּפָּתְּחָה בְּחַכְמָה וְתֹרְתַּחַדְּעֵל לְשׁׂוֹנָה" (משלוי, לא, כו). על כך מודה אני לה'  
ש: "זיכו – שכינה בניהם".

וכולם יעדמו על הברכה,

יהושע (שוקן) גלומן

**"בְּנֵי חֶסֶד יִשְׂמֹחַ אָב"** (משל, י, א)

**מחקר זה מוקדש באהבה להורי היקרים מפז**

**משה ונעמי גלזמן**

**שתמכו ועוזדו שמחקר זה י יצא לאויר העולם**

**שייזכו לרווח בריאות ונחת מכל יווצאי חלציהם:**

**"זֶרֶעָא חַיאָא וְקִימָא זֶרֶעָא דֵי לֹא יִבְסֹוק וְדֵי לֹא יִבְטֹול מִפְתָּגָמי אָוָרִיתָא"**

# תוכן

א.....	תקציר
<b>פרק I מבוא</b>	
1 .....	<b>פתח דבר</b>
2 .....	<b>מבוא מתודולוגי</b>
3 .....	<b>מטרות העבודה</b>
7 .....	<b>מצב המחקר על ראי"ו ותרומתו המצופה של המחקר הנוכחי</b>
9 .....	<b>חמשה דגמים תיאורתיים</b>
9.....	דגם תיאורטי (א) : מקורות המשפט
10.....	דגם תיאורטי (ב) : פורמליزم מול תכליתנות
14.....	דגם תיאורטי (ג) : שמרנות מול חדשנות
16.....	דגם תיאורטי (ד) : ריבוד הנורמה ההלכתית
18.....	דגם תיאורטי (ה) : פסיקה מערכתית אל מול פסיקה מכוונת מקרה
22.....	מן הכלל אל הפרט : יישום הדגמים התיאורתיים על פסיקתו של הרב ולדינברג
<b>25.....</b>	<b>קוויים ביוגרפיים ובביבליוגרפיים</b>
<b>פרק II חיים</b>	
25 .....	ילדות, נערות ובחורות
26.....	רבנות
27.....	ראשות ישיבה, פרסומים ראשונים ותחילתה של פעילות ציבורית
28.....	דיינות ותנופת יצירה
30.....	שנותיו האחרונות ופטירתו
32.....	הוקהה
33 .....	<b>מפעלו הספרותי של הרב אליהו יהודה ולדינברג</b>
34.....	דבר אליהו
34.....	שביתת הימים
35.....	הלכות מדינה
35.....	הסירו מכשול מדרך עמי
36.....	רמת רחל

36.....	אבן יעקב .....
36.....	זכרון שלמה .....
36.....	הלכות רפואה ורופאים .....
37.....	צץ אליעזר .....
38.....	הדפסת ספרי הרב עוזיאל .....
38 .....	<b>zion airouim histوريים בכתביו .....</b>
41 .....	<b>שער ראשון: מקורות הnormה ההלכתית</b>
42.....	<b>מקורות הפסיקה</b>
42 .....	<b>הספריה ההלכתית של ראי"ו .....</b>
46 .....	<b>הלכה וקבלה .....</b>
46.....	שלילת מעמדה של הקבלה כמקור להלכה .....
51.....	הקבלה כמקור מחזק ההלכה .....
56 .....	<b>הלכה ומנהג .....</b>
56.....	מבוא .....
58.....	מנהיגים הגוברים על מקורות הלכתיים .....
64.....	התנגשות בין מנהיגים .....
68.....	מנהיגים שאינם ראויים ויש לעקרם .....
70.....	מעמדו המינוחד של מנהג ירושלים .....
72.....	סיכום .....
74 .....	<b>מסורת הדפוס והשוואות לכתב-יד .....</b>
80.....	סיכום מקורות הnormה ההלכתית .....
82 .....	<b>שער שני: משפחה, נשים ואישות</b>
83 .....	<b>מעמד האישה .....</b>
83.....	מבוא .....
84.....	בת מצוה .....
90.....	הליכה אחר אישה בדרכ .....
93.....	לימוד תורה לנשים .....
108 .....	ברכת אישة על מצוות עשה שהזמן גרם .....
113 .....	נאמנות עדות אישة בבית דין .....
119 .....	כפייה בדרך ברירה במתן גט או חיליצה .....

ירושת הבית בזמננו .....	127
שירה מעורבת ואמרות קדיש ע"י אישה .....	133
אמירת קדיש ע"י אשה .....	135
מעמד עזרת הנשים בבית הכנסת .....	138
דין ופרשפטיבת על פסיקתו של ראיינו בתחום מעמד האישה .....	144
<b>הירון ולידה .....</b>	<b>148</b>
הקדמה .....	148
הזרעה מלאכותית .....	149
הזרעה מגוי .....	153
הפריות מבחנה .....	157
פונדקאות .....	163
הפלת מלאכותית .....	168
סיכום ביןימים על פסיקתו של ראיינו בענייני הירון ולידה .....	182
<b>שער שלישי – רפואי, אתיקה והלכה .....</b>	<b>185</b>
הקדמה .....	186
<b>חובות הרופא ונאמנותו .....</b>	<b>188</b>
נאמנות הרופאים .....	188
ברית מילה במועדה או דחייתה .....	189
הירון בסיכון .....	190
השתלות איברים .....	192
ניסיואי קרוביים .....	193
סכנת נפשות .....	196
נאמנות הרופא עצמו ; סיכום ביןימים .....	197
עישון כמקרה מבן .....	199
<b>חובות החולה .....</b>	<b>207</b>
רקע רפואי .....	207
נטילת תרופות בשבת .....	210
נטילת ויטמינים בשבת .....	214
סיכום .....	218
<b>גבולות המחקר הרפואי .....</b>	<b>220</b>

ניסויים בבעלי חיים .....	220
ניתוחי מתים .....	225
גבולות הטיפול הרפואי .....	237
הגדרת פיקוח נפש .....	237
טיפול בחולה שאינו יהודי בשבת .....	242
סודיות רפואי ושבועת הרופאים .....	247
השגחת מכונה על חולה במקום אחות .....	254
<b>מקרי מבחן בניותחים .....</b>	<b>259</b>
ברית מילה : הקדמה .....	259
ברית מילה : צחבת يولדים .....	260
הרדמה במילה .....	267
מן הקלمف .....	269
מציצה .....	272
פריעה .....	277
סיכום ביןימים על ברית המילה במשנתו של הרב ולדינברג .....	279
<b>ניתוחים פלסטיים .....</b>	<b>283</b>
שינויימין .....	292
<b>השתלות איברים וקביעת רגע-המוות .....</b>	<b>295</b>
השתלת כליה מן החיה .....	296
השתלת לב וקביעת רגע המוות .....	308
השתלה איברים ממות באיברים שאינם חיוניים .....	319
השתלת עור .....	320
השתלת קרנית עין ממות .....	320
הוצאת קוצב לב ממות .....	322
סיכום ביןימים : עדמותיו של ראיינו בסוגיית ההשתלות .....	323
המתנת חסד .....	324
<b>פרשפטיביה על הלכה, אתיקה ורפואה אצל הרב ולדינברג .....</b>	<b>333</b>
<b>סיכום כולל ופרשפטיביה .....</b>	<b>340</b>
<b>ביבליוגרפיה .....</b>	<b>348</b>
<b>ספריו הרב אליהו יהודה ולדינברג .....</b>	<b>348</b>

<b>348</b>	<b>ספרות מקור</b>
<b>355</b>	<b>ספרות מחקר</b>
<b>377</b>	<b>ספרות לועזית</b>
<b>I</b>	<b>Abstract</b>

## תקציר

הרבי אליעזר יהודה ולדינברג (1915–2006), היה מגדולי פוסקי ההלכה והמשיבים במאה העשורים. הוא כיהן בתחילת דרכו כרב יישוב (כפר-ויתקין), בהמשך כראש ישיבת 'שער-ציוו' בירושלים בנשיאותו של הרב הראשון לציוו הרב ב"צ עוזיאל, ולאחר מכן מכון התמנה לדין. כהונתו כדיין הchallenge בבית הדין האזרחי תל אביב והמשיכה בבית הדין האזרחי בירושלים, אך עיקרה היה בשנותיו כדיין בית הדין הגדול בירושלים. במשך כל אותן שנים כתוב הרב ולדינברג את יצירתו ההלכתית, השיב לשואלו ועסק בסוגיות שעלו לפניו.

הרבי ולדינברג כתב כ-1,400 תשובה המרכזות בעשרות שנים ורבים כרכי שו"ת 'ציצא-אליעזר', יצירה תורנית שנכתבה במשך כשישים שנים. בנוסף לכך הוא כתב חיבור בשם 'הכלות-מדינה' העוסק בניהולה של מדינה יהודית מודרנית על פי ההלכה ואת הספר 'שביתת-הים' העוסק בענייני עבודה הספנות בשבת. זאת ועוד, הוא כתב מאמרים וספרים נוספים וערך ספרים תורניים רבים. הרבי ולדינברג נודע בעיקר בפסיקותיו בתחום ההלכה ורפואה, שהגיעו אליו מטופלים רבים כרב בית החולים שער צדק בירושלים, ובקבות שיעור קבוע שהעביר בו מעל ארבעים וחמש שנים.שמו התפרסם בארץ ושאלות הופנו אליו מרבניים ורופאים מכל קצות תבל. על כתבייו השונים זכה הרבי ולדינברג בפרסים רבים, ובראשם פרס ישראל לספרות תורנית.

מחקר זה עוסק בהගותו ההלכתית של הרבי ולדינברג. הגות זו תיבחן לאור חמשה מודלים: ראשית, בחינת 'מקורות המשפט' של ה פוסק, כולל בחינת הספרות ההלכתית לסוגיה השונות שבה משתמש ה פוסק; שנייה, המודל של פרשנות פורמליסטית לעומת פרשנות תכליתנית (teleological), דהיינו פרשנות הנצמת לנורמות ההלכתיות לעומת פרשנות הובונית המשפט; שלישיית, המודל הנע על הציר שבין שמרנות לחידשות; רביעית, בחינת ריבוד הנורמה המשפטית, כולל הוראת ההלכה שונה לאנשים או לקבוצות שונות במקרים דומים; וחמישית, פסיקה מערכתית לעומת פסיקה מכוונת-מקרה, כולל עד כמה כלל השיקול הציבורי והמערכות חלק מן ההכרעה בפסק ההלכה. כמו כן אבחן דגמים נוספים הקשורים לעולם המשפט בכלל והמשפט העברי בפרט, והם יידונו להלן במקומותיהם. עבודה זו מחולקת לשלווה שלושה שעריהם מרכזיים. השער הראשון עוסק במקורות הנורמה ההלכתית של הרבי ולדינברג, השער השני בוחן סוגיות במשפחה, נשים ואישות והשער השלישי עוסק בסוגיות של רפואי, אתיקה וההלכה.

השער הראשון עוסק בבחינת המקורות ההלכתיים עליהם מבסס הרבי ולדינברג את פסוקיו, מעבר למקורות הקלסיים. ראש כל יש לציין כי הרבי ולדינברג פונה למגוון גדול של מקורות פסיקה, כולל מן הספרות הרבנית הספרדית, ובכך סוטה מן הקו המקובל אצל רבים מן הפוסקים האשכנזים בעת החדשה. בשער זה נבחן גם יחסו של הרבי ולדינברג למעמדה של הקבלה – האם ספרות הסוד בכלל והזוהר בפרט נחשבים כמקורות עליהם ניתן להסתמך בפסקת ההלכה – ומעלה, מתוך עיון במספר סוגיות, כי אצל הרבי ולדינברג ספרות זו אינה עומדת בפני עצמה בפסקת

ההלכה, אלא אסמכתא נלוית לפסיקה קיימת או בنتינת טעם למצות שמקורן אינו ידוע. כמו כן בודקת העבודה את יחסו של הרב וולדינברג למנהג - האם המנהג נחשב כמקור שניית להסתמך עליו מבחינה הלכתית - ורואה שבעניין זה הוא מוגלה עדמה ביקורתית: ישם מנהגים חיוביים שהוא מעודד ואחרים שאוטם הוא סבור שיש לבטל. נראה שהרב וולדינברג מעמיד מיוחד למנהג ירושלים אשר שורשו קדום, לדעתנו, עוד מתקופת הגאנונים.

נקודה נוספת הנבחנת בשער זה היא יחסו של הרב וולדינברג למסורת הדפוס והשוואות בכתביו יד. שאלת זו באה לבחון את ארגו הכלמים הפילולוגי-היסטורי של הרב וולדינברג. מניתוח פסקיו עולה שכארה הוא פונה לבירור סוגיות "מדיעות" הוא משתמש בהשוואות ומסורתות שונות. אולם בדברים שנוגעים לתורה, לימודה ועינונה הוא ממשיך את הקו השמרני, קרי, לימוד התורה בדרך המסורתית הנהוגה בעולם הישיבות, מתוך הדפוסים המקובלים.

ניתוח הסוגיות בשער זה מעלה אפוא כי הרב וולדינברג משתמש במקורות נורמטיביים ההלכה הפוזיטיבית, אך עושה בהם שימוש מגוון בהתאם למקורות הרבים שהוא בוחן והמאפשרים לו שיקול דעת נרחב, ובליווי שימוש זהיר במקורות נוספים המשמשים לו כתמיכה צדדית, כגון קבלה או מנהג. כאשר מנהג או מקור קבלי סותר את ההלכה הפסוקה בצורה חזיתית, הרב וולדינברג אינו מקבלו.

השער השני עוסק במשפחה, נשים ו אישות. חלקו הראשון של שער זה עוסק בסוגיות הלכתיות שונות הנוגעות למעמד האישה. באופן ספציפי יותר, העבודה מנתחת את פסקיו של הרב וולדינברג בסוגיות כגון: חגיוגת בת מצווה, הליכה אחר אישת ברחווב, תלמוד תורה לנשים, ברכת נשים על מצוות עשה שהזמן גרמא. בתחום זה גיליה הרב וולדינברג עדמה של 'שמרנות מאוזנת', הכוללת הגנה על נורמות מקובלות בציור שומרי ההלכה, גם כאשר יש בהן סטייה מן הדין המובה בספריה ההלכתית הקלסיתם. בהמשך הפרק בוחנת העבודה סוגיות משפטיות כגון שאלת>Namaות האישה בבית דין. סוגיה זו משמעותית כיון שהרב וולדינברג ישב בה כדיין בפועל. כהמשך ישיר לכך נבחנה פסיקה הלכתית של הרב וולדינברג המנסה להתמודד עם בעיה העולה בגירושין המותבטאת בסחנות כלכלית של גברים את נשותיהם בתמורה למטען גט. הרב וולדינברג מציע פתרון שהוא חידוש הלכתי - "כפייה בדרך ברירה", דהיינו השתת קנסות על הגברים בצד שיתנו גט או יחלכו במידת הצורך. פסיקה זו מראה כי הציג אליעזר מודע לתחביבים חברתיים הנוגעים למעמד האישה ומשלב זאת כשיקול תכלייתי בפסקתו. ניתן לראות זאת גם בפסקתו באשר לירושת בנות. בנושאים אחרים כגון שירה מעורבת וגופה מהיצת נשים בבית הכנסת, הציג אליעזר מתגלה כפורמליסט. נראה כי בעוד בשאלות הנוגעות לפני חוץ והמרחב הציבורי הרב וולדינברג מחדש ההלכה, בשאלות הנוגעות לפני פנים הרב וולדינברג מתגלה כשםרון. ניתן להחיל על חלק מפסיקותיו גירסה מורחבת של מודל "ההפרדה האקסטיטית" - פסיקה שונה לפני המרחב הקהילתי ופסיקה שונה לפני המרחב החיצוני.

הפרק השני של שער זה עוסק בהירyon ולידה. ההתקפות מוצאת של עולם הרפואה בסוגיות אלו מחייבת התייחסות הלכתית ומחקר זה בוחן את פסיקותיו של הרב וולדינברג בנושא. דוגמאות לסוגיות שעלו בפרק: הזרעה מלאכותית והזרעה מגוי, הפריית מבחנה והפלות. הרב וולדינברג מתנגד לפרוצדורה הרפואית של הפרית מבחנה.ניתוח של שורשי פסיקתו בנושא מראה כי השיקול המרכזי

שלו הוא שיקול תכליתני הטוען שזוהי יצירה חדשה מחוץ לגדרי הטבע ויש בה שינוי סדרי בראשית. סוגיה נוספת היא הפסקת הירינו והפלות כאשר הרב וולדינברג התיר לבצע הפלות במקרים מוגדרים כגון עוברים הלוקים במחלה טי-זקס, עוברים בעלי תסומנות דאון או עוברים בעלי מום, ונחשב למקור הסמכותי לעליו התבשטו רבים להתריר הפלות בתנאים כאלה. סוגיה טעונה זו הובילה לפולמוס חריף בין הרב משה פינייטיון, שאסר לבצע הפלות ואף התנגד לביצוע בדיקות במהלך ההריון.

מתוך העיוון בסוגיות בשער זה מוצגת דיאלקטיקה בין פורמליזם הלכתי לבין פסיקה תכליתנית-ערכית. מניתוח פסקי ההלכה עולה כי הרב וולדינברג איננו כבול לגישה מסויימת, ומשלב שיקולים פורמלייטיים יחד עם שיקולים ערכיים. כמו כן, לא ניתן להצביע עליו כשמר או חדש באופן גורף. הקו המתגלה אצלו הוא של שמרנות מאוזנת או של חדשנות מאוזנת: הוא אינו יוצר מהלכים הלכתיים מהפכנים אלא מכיר במצבות קיימות בקרב ציבור שומר ההלכה ומעגן אותה בפסיקתו.

השער השלישי של המחבר עוסק ברפואה, אתיקה והלכה. שער זה מחולק לארבעה פרקים מרכזיים: **חובות הרופא ונאמנותו, חוות החולה, גבולות המחקר הרפואי וגבולות הטיפול הרפואי**.

סוגיות נאמנות הרופאים עוסקות בשאלת האם ניתן לסמוך על הרופאים, ובמיוחד כאשר יש התנגדות בין התפיסות הרפואיות המקובלות לבין עמדת ההלכה. הרב וולדינברג עוסק בהרחבת בנושא זה. לדידו, יש להעידין רפואיים בעלי מחוייבות להלכה על מנת שייחסבו נאמנים בשאלות כמו שבת, צומות וכדומה. הוא מבחין בין סוגיות שונות ואומר כי לעיתים יש לסמוך על נאמנות הרופאים, לעיתים אין לסמוך עליהם ולעתים לקבל את דבריהם כהמלצת בלבד. סוגיות העישון במקרה בו חסמיית פרק זה. לפי חלק מהaposקים בדורות הקודמים עישון הוא דבר בריא וכיודע ממצאי הרפואה כיום מצביעים על נזק רפואי ממשמעות כתוצאה מעישון. ניתטו של הרב וולדינברג לסוגיה אינה עקיבה לחלוין ונעה בין פסיקה בהתאם לממצאים הרפואיים הברורים בדבר נזקי העישון לבין שמייה על כבוד הרובנים שהתרירו זאת. נראה כי בסוגיה זו הוא "מהלך בין הטיפות" אך בסופו של דבר מקבל את דעת הרופאים.

הפרק על חוות החולה דין בסוגיות נטילת התרופות והויטמינים בשבת. חז"ל אסרו על נטילת תרופות בשבת מושום גזרת שחיקת סממןין וכן פסקו לאורך ההיסטוריה. הרב וולדינברג סובר שכיוום אין משמעות לגזירה זו ומતיר ליטול תרופות בשבת. היתר זה הוא מרחיב גם לויטמינים, שלדעתו כיום הם משמשים כמאכל לבריאים ולאו דווקא לחולים ולכך יהיה מותר לקחתם בשבת. פסיקה זו משמעותית מכיוון שהרב וולדינברג אינו מקבל את תוקפה של גזירת חז"ל מושום שחיקת סממןין ביום, ואם בטל הטעם בטלת הגזירה. הוא אינו אומר זאת בצורה מפורשת, אך פוסק כך למעשה.

הפרק 'גבולות המחקר הרפואי' עוסק בסוגיית הניסויים הרפואיים בבעלי חיים. הרב וולדינברג מתיר לשימוש בעלי חיים לצורך מחקר רפואי, אולם מגלה אמפתיה כלפי בעלי החיים ומבקש להפחית נזקים או כאב לחייה. נושא נוסף בפרק זה הוא יחסו של הרב וולדינברג לסוגיות ניתוחי המתים, כאשר בשאלת זו הוא היה מנשchi העמדה הרשמית של הרבנות הראשית למשרד

הבריאות לקרהת חקיקת חוק האנטומיה והפטולוגיה בכנסת. גם כאשר הוא מסתמך על פוסקים מדורות קודמים, ראייתו היא ראייה מעריכית המתבססת לצרכי הרפואה בכלל ולא רק על במקורה הקונקרטי המונח לפניו. לפיכך הוא מכיר עיון ניתן מתיים בצורה מסוימת לשם לימוד על מחלות מיוחדות ובסיום יש להביא את הגוף לקבורה. בכך הוא חדש אחד, אולם עומד על המשמר לא להתריר באופן גורף מהצד השני. גם עדמה זו משקפת אפוא 'חדשנות מאוזנת'.

הפרק על גבולות הטיפול הרפואי מנתה סוגיות העוסקות בניתוחים, ובחן מקרים מבחן בנושא ברית מילה ובהשתלות איברים. הרב אליעזר ולדינברג עסק בכך מuibיטים שונים - דחיתת מילה בשל צהבת, שימוש בחומר הרדמה בברית ופולמוס המציצה והפרעה בברית. בסוגיות דחיתת מועד הברית בעקבות צהבת יילודים קיימת מחלוקת בין הרופאים להלכה באשר לקיום סוגי צהבת ונסיבות ניתן ההלכה יש לדחות את הברית בשל צהבת, אולם כיוון הרופאים מבחנים בין סוגי צהבת ונסיבות ניתן למול את התינוק בזמנו. דעתו של הרב ולדינברג בנידון היא כי יש לדחות את הברית בכל מקרה, בכך הוא מגן על דעת חז"ל בגין ממצאי הרפואה המודרנית. סוגיה נוספת היא מציצה ופרעה בברית המילה. לשוגיה זו שורשים היסטוריים והוא היותה מוקד לפולמוס בין האורתודוקסים לפורמים החל מן המאה ה-19. בסוגיה זו הרב ולדינברג מתנגד לכל חידוש ומקפיד לשמור על ההלכה כתבה. נראה כי הוא משלב שיקולים הلاقתיים פורמליים יחד עם שיקולים ערכיים הקשורים להתנגדות לרפורמה ולהשיבות "הגבות החומות".

דוגמה נוספת לכך ניתן לראות בתחום הניתוחים הפלסטיים. הרב ולדינברג פוסק פסיקה שמרנית ואוסר לעשות ניתוחים אלו. עיקר טענתו היא טענה תכליתנית-ערכית של שינוי צורה. هو אומר, בניתוחים אלה האדם משנה את הצורה שבה חקק אותו האל ומחתקם' (כלשונו) עם הברית. בנושא זה הוא מתפלמס עם הרב עובדיה יוסף והרב משה פיינשטיין. בנושא השתלות איברים מתגלה הרב ולדינברג כשמרן ומתנגד באופן כללי מהשתלות ממית לחי, זאת למעט קרניות ומקרים חריגים. טענתו היא כי על האדם הנפטר להיקבר שלם. הוא אף טוען כי מותו של האדם נקבע ע"פ הפסקת פעילות הלב ולא המוח ועל כן כל הלב פועם האדם נחשב חי ואסור לזרז את מיתתו. לטענתו לאיברים יש גם משמעות רוחנית עבור האדם, ועל כן נוצרת בעיה בהעברת איבר מאדם לאדם. זהו שיקול תיאולוגי שהרב ולדינברג מכניס כנימוק בעל משקל לעמדתו המכמירה בנושא השתלות.

גם בשער זה, שיקוליו הلاقתיים של הצעץ אליעזר הם שילוב של שיקולים הلاقתיים פורמליים יחד עם שיקולים תכליתניים הטוענים כי האל בלבד יקבע מתי אדם יחייה וימوت, וכי אין לרופאים סמכות להתערב בשאלת זו, וכן שיקולים תיאולוגיים על מקומו של האדם בבריאה בכלל.

מתוך ניתוח הסוגיות בשער זה עולה הערכתו הגדולה של הרב ולדינברג לרופאים כמרפאים וכמנסים להקל על החולים, יחד עם זאת, מתוך ניתוח עמוק של הסוגיות, מתגלה יחס זהיר שלו לרופאים ובמקרים מסוימים הסותרים את ההלכה הרופאים לא נאמנים עליו ואין לסמוך עליהם. גם פה הרב ולדינברג משלב בין שיקולים הلاقתיים הנבעים מתוך הסתמכות על מקורות פסיקה לבין שיקולים ערכיים כגון שינוי צורת דמות האדם בניתוחים פלסטיים או ההבנה שחיי האדם בידי האל ולא לו לרופא לחזור מסמכותו.

\*\*\*

מחקר זה מהווה חלק מסורתה של מחקרים בתקופה האחורה העוסקים בפילוסופיה של ההלכה. באופן ספציפי יותר מחקר זה עוסק בהתמודדות ההלכתית של הרב וולדינברג עם אתגרי המודרנה ובעיסוק בסוגיות שחקן יוצרות התנששות חזיתית בין דברי ההלכה לבין המציאות המשתנה על היבטיה השונים: רפואה, חῆרה ועוד.

מסקנתי במחקר היא כי פסיקתו של הרב וולדינברג מתאפיינת בריבוי מקורות, ובמיוחד פניה לשובות מתקופת האחرونים. שיטה זו היא שיטת לימוד ספרדית, כפי שסביר הרב יוסף חיים (הבן איש חי) בשווית 'רב פעלים'. שיטה זו המתאפיינת בריבוי דעת, מאפשר לפסוק חירות להגיע לפסק ההלכה הרואין בעינו. לאור זאת, הרב וולדינברג מצטייר כלפי חוץ כפורמליסט המשמש במקורות רבים, אך כלפי פנים ניתן לראותו瓠לו שיקולים תכלייטניים ואך תיאולוגיים המשפיעים באופן מובהק על פסיקתו. כמו כן, בניתוח פסקי ההלכהים הוא לעיתים עונה לשובות שונות של אנשים שונים במצבים דומים. זהו מצב של 'ריבוד הנורמה ההלכתית', כלומר פסיקה אינדיבידואלית או הפרדה אקוסטית, לפי העניין. נראה כי תהליכי הפסיקה כולל בתוכו שיקולים שונים, ביניהם והות השואל או טיבה של הקבוצה החברתית אליה מונפה פסק ההלכה. בנוסף לכך, במקרים רבים (אך לא תמיד) בהם ראייו פוסק על-פי הסתכלות מערכתיות מתוך הכרה בכך שלמערכות גדולות ישנים שיקולים החורגים מן המקרה הפרטני. ראייה זו מחייבת\_TDיר בראיה בין אופציות, במיוחד בתקופה שבה מערכות ציבוריות גדולות אחראיות על אוכלוסיות נרחבות. זאת רואים בעיקר בהכרעתו שבתו צדין או בمعנה לשאלות שעלו במערכות רפואיות, שם ראייו מודע לצרכי המקום והשעה של המערכת, מעבר לצרכי הפרט.

בעבודתי זו מושג 'השמרנות המאוזנת' משמש כבריח התקיכון בניתוח פסקי של הרב וולדינברג. שמרנות מאוזנת משמעותה פסיקה בדרך שמרנית אולם תוך התחשבות בנסיבות הקיימת בקרב אוכלוסיות שומרה ההלכה. לצידה עומדת גישת 'החדשנות המאוזנת' בה פסיקת ההלכה היא חדשנית, אך נעשית בתוך המוגדרת ההלכתית ובכפוף למתחות ההלכה, תוך השתמכות על תקדים.

הרבי וולדינברג "מתחמק" מאיפיונים חד-ממדיים. גישתו עניינית ונקיעת בהתאם לסוגיה הנידונה לפני אותה העת. לעיתים הוא חדש ופורץ גבולות, ולעתים הוא מוציאה תחת ידיו פסיקים שמרניים ומגביה את החומות. הוא לא נרתע לחיש או לשמר, גם כאשר ידע בדבריו יגרמו לפולמוסים, וזאת בשם האמת ההלכתית שבה האמין. ואולם, גם החידוש וגם השימור של הרב וולדינברג נעשה בדרך מאוזנת: החידוש נעשה מתוך שמירה על כלליים פורמליים והסתמכות על מקורות פורמליים, ולא אחת החידוש הוא רק בעולמה של ההלכה הכתובה שעה שבעצם הוא מגן על הסטטוס קוו שבשתוט; ואילו השימור נעשה גם הוא מתוך שמירה על גמישות מסויימת במרקם המציגים סטיה, לעתים תוך התבוססות על שיקולים תכלייטניים ואך על שיקולים תיאולוגיים. בעובודה אני מבקש לטעון כי שמרנות מאוזנת וחדשות מאוזנת אינן מנוגדות זו לזו, אלא משלימות. שתי מגמות אלו מבטאות מגמה 'צנטריפטלית', השואפת אל המרכז. דומה כי דרכו זו של הרב וולדינברג סייעה להתקבלות פסקי בחוגים נרחבים ואך מנוגדים של האורתודוקסיה היהודית בדור האחרון.

## **פרק 1 מבוא**

- **פתח דבר**
- **מבוא מethodולוגי**
- **קוויים ביוגרפיים**

## פתח דבר

הרב אליעזר יהודה ולדינברג (1915-2006; להלן: ראייו או הצעץ אליעזר) היה מגדולי פוסקי ההלכה והמשיבים במאה העשרים. עבودה זו בוחנת את משנתו ההלכתית, עמדותיו וחידושים דרך מתודות של מחקר ההלכה. הברית התיכון של מחקר זה הוא הסוגיות ההלכתיות בהן עסק, אך באופןו מוגזם, אין במאמרו מבקשת ללמידה על תפיסות עמוקות שهن משקפות. בחירתה הסוגיות נעשתה בכובד ראש מטעם מס' העדפות. הראשונה: העדפתה להתמקד בנושאים רחבים, שבהם אפשר יהיה להקיף נושא מראשיתו ועד סופו ולראות אותו בפרשפטייה רחבה. השנייה: העדפתה פסקי ההלכה בהם יש אמירה עקרונית וברורה המזוהה עם תפיסתו של ראייו. חלק מנגממה זו העדפתה תדיר פסקי ההלכה בהם יש פולמוס, המאפשר ברירה של עיקרי הגישות השונות להלכה.<sup>1</sup>

ככל, העדפתה להתמקד בנושאים שטרם נחקרו או שנחקרו רק במידה מועטה ביצירתו של ראייו. לפיכך בחרתי גם שלא לעסוק בשאלת משנתו המדינית וייחסו למדינה, נושאים מהווים חלק חשוב ביצירתו התרבותית של ראייו, אך זכו במספר לא מבוטל של מחקרים, מאמרים וספרים. לאור זאת מחקר זה נותן פרשפטייה רחבה יותר על פסיקתו של ראייו, בנוסף למחקרים הקודמים, הן בחירתה הסוגיות ההלכתיות שטרם נחקרו אצל ראייו, הן בדיסציפלינת המחקר של מחשבת ההלכה (אפרט על כך להלן, בתת-פרק במבוא המתודולוגי).

הערות טכניות: בעבודה זו הציטוטים מקורות קלסיים כגון: תנ"ך, ספרות חז"ל (משנה, תלמודים ומדרשים), קודקסים הלכתיים מרכזיים כגון: משנה-תורה להרמב"ם, טור, שו"ע ודומיהם יהיו ללא ציון מהדורה ושנה, אלא ציון המקור בלבד בגוף הטקסט. כמו כן ציטוטים של ראייו יהיו מתוך מהדורות הצעץ-אליעזר (למעט דברים מהארכיו שיצוינו בהתאם) המוכרת.<sup>2</sup>

ככל השתדלתי שלא להתערב בתוך המקורות עצמם, כאשר התערבותי כגון פתיחת ראשית-תיבות או ביאור מיללים ודומיהם עשו זאת בסימון סוגרים מורבעים [ ] ממוקבל. סוגרים עגולים () מצינים דברים של הכותב עצמו. כמו כן התערבותי מעט בחלק מסוימי הפיסוק, שיותאמו לקריאה שוטפת ובהירה על-פי כללי השפה העברית, מבלי לציין שינויים אלה. ההדגשות בעבודה הן שלי, אלא אם כן נכתב אחרת.

ATAB עבודה זו מצטרפת לשורה של מחקרים אודות גדויל ההלכה במאה העשרים, ואני מקווה שתעציר את הספרייה המחקרית ההולכת ונבנית בתחום מחשבת ההלכה בעת החדשיה.

<sup>1</sup> עד להעדפות דומות, ראה: בנימין בראון, החזון איש – הפסיק, המאמין ומנהיג המהפהכה החרדית, ירושלים תשע"א, עמ' 10-11; הראל גורדין, הרב משה פיינשטיין – הנהגת הלכתית בעולם משנתה, אללו שבות תשע"ז, עמ' 15-16; תמייר – גנות, 'עלם האישה חיה נזק הבנות' במשנתו של האדמו"ר ר' יקותיאל יהודה הלברשטאם מקלוזנבורג-צאנז', הגות – מחקרים בחינוך היהודי ח (תשס"ח), עמ' 56-57.

<sup>2</sup> חלקיים א-כב, ירושלים תש"ה-תשנ"ו.

## מבוא מתודולוגי

### מטרות העבודה

מחקר זה עוסק בעקרונות פסיקתו של איש הלהקה, והוא מנסה אותן בעזרת הכלים המתודולוגיים שהתפתחו במחקר ההלכה, ובמיוחד במחקר מחשבה ההלכתית, התר אחר עקרונות והנחות עמוקים ביצירתו של הפסוק. לחשיפתם של עקרונות והנחות אלה עשו הממחקר שימוש בכלים מחקרים מתחום חקר ההגות הדתית וכן הפילוסופיה של המשפט. ראוי להעיר, כי זהו תחום חדשני הホールך ומחפש, בעיקר תוך התמקדות במונוגרפיות הלכתיות על גודלי הפסקים, ובמיוחד מתקופת האחרונים.<sup>3</sup> מחקר ההלכה בעשורים האחרונים נעשה במתודות שונות: היסטורית, פילולוגית, משפטית, ועוד. מחקר מחשבה ההלכתית התפתח מתוך שיח ערך עם המתודות הללו, אך, כאמור, מבקש לנתח את הטקסט ההלכתי בדגש מיוחד משלו.

חיפוש הנחות הרקע העקרוניות המונחות בסיסוד חשיבותו ויצירתו של הפסוק הוא תהליך המצריך ירידיה לפרטי החיבורים הלכתיים. תהליך פסיקת ההלכה מתבסס על מקורות מסוימים וידועים, אך על-אף אחדות מקורות זו אנו מוצאים חילוקי דעת בין פוסקי ההלכה השונים. חילוקי דעתות אלו נובעים תמיד מהනחות עמוקים של הפסוק, המתלאות אל קראת המקורות שלו ואל אופן השימוש בהם. מקצת הנחות אלה נוגעת לשאלות עובדיות, כגון טבע האדם או טיבה של החברה אליה מופנה הפסק; מקצתן נוגעת לשאלות נורמטיביות, כגון חשיבותן שלמצוות מסויימות לעומת אחרות, נטייה להקלה או להחמרה, וכיוצא בהז; וחילוקן נוגעת לדרך פרשנות הטקסט בכלל, כגון נטייה לפרשנות פורמליסטית או תכליתנית (טלאולוגיה).<sup>4</sup> לא תמיד הפסוק משתף את קוראיו בהנחות אלה, ולא תמיד הוא מודע להן.<sup>5</sup> כאן נכנס תפקידו של החוקר.

**מחקר מחשבה ההלכתית (או הפילוסופיה של ההלכה) עוסק בקביעת מעמד נורטטיבי לעקרונות היסוד של ההלכה תוך כדי ניתוחם של מלחמים הלכתיים וחשיפת השקפת עולם של הפסוק העולה**

<sup>3</sup> עד כה, נעשו בספר עבודות בתחום זה: חיון ארציו, הראייה קוק כפסוק – יסודות חדשניים בפסיקתו של הרב קוק וויקתם לעולמו ההורגי, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים תש"ג; בנימין בראון, החזון איש – הלהקה, אמונה ותבראה בפסקיו הבולטים בארץ ישראל (תרצ"ג-תש"ד), חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים תש"ד; דוד זוהר, התורה והחחים – ההתמודדות של הרב חיים היישזון עם המודרנה, רמות גן תש"ס; בנימין לאו, להחזיר עטרה לירושה: עיונים ממשנתו ההלכתית של הרב עבדיה יוסף, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן ברמת-גן תש"ס; אריאל פיקאר, פסיקתו של הרב עבדיה יוסף תרומות הזמן, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן ברמת גן תש"ד; אבינועם רוזנק, הפילוסופיה של הלהקה במסנתו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים תש"ח; הראל גורדין, הלהקה ופסיקת הלהקה בעולם משתנה: עיון בין-תחומי בפסיקותיו של הרב משה פינишטיין, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת תל אביב תש"ז; אמריר משה, מחשבה ההלכתית במסנתו של הרב שלמה זלמן אוירבך, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן תש"ח; אבישי בן חיים, מרן הרב עבדיה יוסף – מנהיג בין הלהקה לקבלה, בין פוליטיקה למיסטיקה, ירושלים תש"ע".

<sup>4</sup> בספרות, רוחניים מונחים לפרשנות המבקשת לפרש את החוק לאור תכליתו, לעיתים מעלה מעבר למילוטיו: פרשנות תכליתנית, ערכנותית, טלאולוגית ועוד. בשורות הבאות משתמש במונחים אלה כנדפים. לעיתים אזדקק לשם העצם: תכליתנית, ערכנות, טלאולוגיה.

<sup>5</sup> להרבה, ראה: משה הלברטל, מהפכות פרשניות בהתהווות, ירושלים תש"ד, עמ' 15-13; בנימין בראון, 'פורמליזם וערכים: שלושה דגמים', בתוך: עיונים חדשים בפילוסופיה של הלהקה, אי' ריביצקי ואי' רוזנק (עורכים), ירושלים תש"ח, עמ' 233-257; אמריר משה, הלהקה בתמורות הזמן – במסנתו של הרב שלמה זלמן אוירבך, רמת גן תש"ג, עמ' 17-19; יוסף יצחק ליפשיץ, 'השפעות מהותניות על הלהקה – פנים וחוץ', הלהקה: החקרים ריעוניים ואידאולוגיים גלויים וסמיים, אוניברסיטת רון (עורך), ירושלים תש"ב, עמ' 15-39; אריה אדרעי, 'מדוע לנו משפט עברי', עיוני משפט 25 (תש"א), עמ' 467-487.

מתוך פסקיו.<sup>6</sup> הוי אומר, פסיקתו של פוסק ההלכה משקפת את השקפת עולמו וערכיו המישומים באופן נורטטיבי.<sup>7</sup> כפי שרוברט קובר (Robert Cover) סובר שככל מערכת משפטית אינה רק מערכת של חוקים, אלא היא משקפת עולם של ערכיים ומוסכמות.<sup>8</sup> יוסף יצחק ליפשיץ אף הגידר זאת וכותב: "ההלכה כאמור, היא תלוית תפיסת עולם. תפיסת העולם היא תשתית להרמונייטה של טקסטים ומקומה של הפרשנות לא נפקד גם בטקסט ההלכתי [...] היא [ההלכה] אינה נתפסת כקובץ חוקים בלבד אלא כחוקים המבטאים השקפת עולם תאולוגית".<sup>9</sup> בהמשך הוא מסיג את דבריו ואומר שהפסק צריך להיות הולם את הערכיים הכלולים של עקרונות הדת, אולם ברי הדבר שפосק ההלכה מבטא את ערכיו בתוך הפסקה למעשה.<sup>10</sup> פסקי השווית אותם כותב הפסק, יוצרים בסופו של דבר את הנורמה ההלכתית. שאלות המופנות כלפי היום-יום מחייבות את הפסק להבין כיצד להעניק את המצוות, לקבוע את מקורות ההלכה ולפרשם.<sup>11</sup> הפסק שוקל ומאزن בין המקורות השונים ולבעור קובע ההלכה למעשה. הכרעתו מהוות נדבך נספּי למסורת היצורה ההלכתית, נדבך שאף מהוות מקור הסמכות והתייחסות לפוסקים הבאים בשרשורת הדורות.

במסגרת עבודתה זו עומד על מחשבת ההלכה הבאה לידי ביטוי בפסיקותיו של הרב אליעזר יהודה ולידנברג, בעל היצץ אליעזר. למרות שאין בידינו כתבי הגות מוגדרים המבטאים את השקפותו הדתיות, ניתן לדלות מຕוך פסיקותיו את העקרונות המנחים אותו.<sup>12</sup> במסגרת המחקר יבחן שאלות עקרוניות כליליות, כגון מקורות הפסקה של הפסק, בנוסף בעלות ממך חברתי-אקטואלי, כגון יחסו לモדרנה, יחסו לנשים, לחברת החילונית, יחסו לגויים ויחסו למדיינית ישראל או למערכות הפעולות בתחום המדינה (מערכת הבריאות וכו'). חשיפת עקרונות היסוד המתא-הלכתיים של ראייו יעשה בעיקר דרך פולמוסים הלכתיים, שכן דרכם הפסקழ את עדותו. כך הגידר זאת תמייר גראנט: "ויכוחים בין פוסקים בסוגיות הלכתיות המגיעים לטוניים גבוהים עד כדי טענות אחד-הומינם, כמעט תמיד אינם נובעים מהשאלה ההלכתית עצמה. פולמוסים הלכתיים חריפים מתפתחים

<sup>6</sup> כך, למשל, צריך לבחון בין הנחת שיקולים פילוסופיים להלכה, ובין הלכה המשפעת מפילוסופיה. עיין: י' תא-שמע, "שיקולים פילוסופיים בהכרעת ההלכה בספרד", ספנות י"ח (תשמ"ה), עמ' 99-110; הלברט, לעיל הערת, 5, עמ' 13-41.

<sup>7</sup> מכיאל ואבנעם רוזנק, "הפילוסופיה של ההלכה, הפילוסופיה של החינוך והפסקה ההלכתית שביניהם", הגות בחינוך היהודי ג-ד' (תשס"ב), עמ' 75-114, שם נקוט המונח 'פילוסופיה של ההלכה', אך כוונת הדברים היא לנדוון דיין. אני משתמש יותר במונח 'מחשבת ההלכה', בעוד שאת המונח 'פילוסופיה של ההלכה' אישוס יותר לעזרתם של הוגים הדנים במחשבת ההלכה, בתכליותיה ובחשיבותה.

<sup>8</sup> רוברט קابر, ומוס ורנאטיב, עורך: יוסף א' דוד, אביעד שטר (תרגום), ירושלים תשע"ב.

<sup>9</sup> יוסף יצחק ליפשיץ, 'השפעות מהותניות על ההלכה – פנים וחוץ', ההלכה: הקשרים רעיונייםaidaologim galuyim וסמיים, אבנעם רוזנק (עורך), ירושלים תשע"ב, עמ' 37-38.

<sup>10</sup> כגון: צדק, מוסר ועוד, אך גם קדושה, טובות וכדומה. אין כאן מקום להרחיב בדבר. להרחבה, ראה שם, עמ' 37-38.

<sup>11</sup> להרחבה, ראה עוד: מנחם אלון, המשפט העברי – תולדותיו, מקורותיו, עקרונו, כרך ב, ירושלים תשמ"ח, עמ' 1237-1245.

<sup>12</sup> ונכיר מкатטם: אליעזר גולדמן, מחקרים ועיונים – הגות יהודית בעבר ובהווה, ירושלים תשנ"ז; יוחנן סילמן, קול גדול ולא יסף, ירושלים תש"ט; הניל, "היקבויות הלכתיות בין ווייליאם וויליאם; עווינים בפילוסופיה של ההלכה", דיני ישראל י"ב (1986), עמ' רמי-ט-רס"ו; זאב פלק, ערכי משפט ויחדות: לקראת פילוסופיה של ההלכה, ירושלים תש"י; אברהם שחגיא (עורך), לא בשמיים (עורך), סוגיות בפילוסופיה של ההלכה, עין צורים תשנ"ג; הניל, אלן ואלו, ירושלים תשנ"ו. הניל, יהדות: בין דת למוסר, חלק א' (תשמ"ט), עמ' 69-90; תמר רוס, 'אורותודוקסיה, נשים ושינוי ההלכה – ניתוח מחקרים בדרכי החשיבה של חז"ל, חלק א' (תשמ"ט), עמ' 69-90; תמר רוס, 'אורותודוקסיה, נשים ושינוי ההלכה – ניתוח תיאולוגי והיבטי פרשניטים', בתוך מסע אל ההלכה (עמיחי ברהולי, עורך), ירושלים 2003, עמ' 387-348; אייר לורברבוים וחימש שפירא, 'איגרת השמד לרמב"ם': ויכוח הרטמן סולובייצ'יק בראי הפילוסופיה של המשפט, בתוך מחיקות יהודית מתחדשת (אברהם שגיא וצבי זהר, עורכים), תל אביב תשס"ב, עמ' 345-374; הלברט, מהפכות פרשניטות, לעיל הערת, 5. וועד.

בדרך כלל סביר שאלות אידאולוגיות או מטא-הלכתיות הקשורות בפסקה, סביר שאלות סמכות, או גם כאשר השאלות משקפות את התרבות הדתית השונה שבתוכה פועלים שני הופוקים.<sup>13</sup>

כאשר אבחן את השיקולים התכליתיים בפרשנות המקורות של ראיינו, אבחן אותה בשני מבנים שונים של תכליות (הינו פרשנות טלאולוגית). המבן הראשון הוא תכליות במובן ה策 של המושג: חשיפת השיקולים הערכיים שהובילו את הופוק לפסק בצורה מסוימת בהלכה פרטית, משומם בכך ביקש לכון לתוכה של אותה הלכה. המבן השני הוא תכליות במובן הרחב: הזדקותו של הופוק לטעמים תיאולוגיים עקרוניים וככליים, שלאו דוקא נוגעים לדין ספציפי. כאן ייבחנו שיקולים כגון תכליות האדם ויעדו, יחס ההלכה להתקומות הטכנולוגיות, המתח שבין הדאגה למצוקת הפרט לבין הבטחת יציבות המערכת, וכיוצא בהם.

הדיון בהנחות העומק של הופוק מוביל אותנו למונח העולה תמיד בספרות העוסקת בכך, והוא המונח 'מטה-הלכה'. האם מחקר מוחשבת ההלכה של פסק הוא בהכרח מחקר של הימטה ההלכה' שבפסקתו? התשובה לשאל זה תלויות הגדרה. חוקרים רבים ניסו להגדיר מושג זה בנסיבות מגוונות. אבינוום רוזנק כותב: "אחד ממנוחי היסוד המלווים את השיח של הפילוסופיה של ההלכה למונח הוא הביטוי המעורפל 'מטה-הלכה', וספרות המחקר העוסקת בפילוסופיה של ההלכה העניקה למונח זה מובנים רבים. טיבו של מונח זה נתון במחלוקת".<sup>14</sup> רוזנק מוסיף ואומר כי השאלה המשתנית את הדיון היא האם יסודה של הפסקה ההלכתית היא במערכות פורמלית סגורה בעל היגיון פנימי עיקיב המנתק בין משפט לערכים, או שמא קיימים שיקולים ערכיים הקיימים באופן אימננטי בתוך ההלכה, או אף קיימים בצורה מובהקת מחוץ לה ומשפיעים על שיקול דעתו של הופוק.<sup>15</sup> אליעזר גולדמן מגידר מטה-הלכה כנורמות או עקרונות לפירוש ההלכה ויישומה ולא כנורמות התנהגות. לדבריו, מטה-הלכה היא תחילה התיווך בין משפטי הערך ובין ההלכה כאשר כל שיקול-דעת המתחשב או המערב ענייני מוסר, אידאולוגיה, או ערכים כלשהם בשיח ההלכתי, ייחשב מטה-הלכה.<sup>16</sup> אם כן,

<sup>13</sup> תמר גראנוט, 'מעמד האישה וחינוך הבנות במשנתו של האדמויר ר' יקוטיאל יהודה הלברשטאם מקלזונבורג-צאנו', הgota – מחקרים בחינוך היהודי (תש"ח), עמ' 56-57. באופן דומה, גם בגין בראו מסביר שבפסק ההלכה שמתנהל לגבייהם פולמוס, ניתן לחשוך את הבדלי השיטות והפרשניות השונות של הופוק. להרבה, ראה: בראו, החזן איש, לעיל הערת, 1, עמ' 10-11.

<sup>14</sup> אבינוום רוזנק, 'מטה-הלכה, פילוסופיה של ההלכה ויוסף שואב', בתוך: אבינוום רוזנק (עורך), ההלכה, מטה-הלכה ופילוסופיה: עיון רב תחומי, ירושלים תשע"א, עמ' 17-34.

<sup>15</sup> כל כך לעמוד להלן בהרבה.

<sup>16</sup> להסביר המונח, ראה: אליעזר גולדמן, מחקרים ועיונים – הגות יהודית בעבר ובהווה, ירושלים תשנ"ז, עמ' 13-14, שם הוא מגידר מטה-הלכה, כנורמות או עקרונות לפירוש ההלכה ויישומה, ולא כנורמות התנהגות. ככלומר, המושא של עקרונות אלה איננו מציאות שעלה יש להחיל אותם, כי אם ההלכה עצמה, שעל פיה יש להבינם. כדוגמה למטה-הלכה, הוא מביא את העיקרונו של: "ויחי בהם" – צריך לישם אתמצוות התורה בדרך שיחיה בה האדם ולא בדרך שתמייתו. זאת לעומת העיקרונו של: "דרכי דרכי נועם", שהוא נורמת התנהגות – דרך פעולה של האדם, כמו של התורה, דרך שתהיה בדרך נעם. בעמ' 305-300, גולדמן מגדיר מגדים מטה-הלכה, כתחליף התיווך בין משפטי הערך ובין ההלכה, וכך התערבותם של משפטי ערך בהכרעה ההלכתית. הינו, כל שיקול דעת המערב ענייני מוסר, אידאולוגיה או ערכים כלשהם בשיח ההלכה, ייחשב מטה-הלכה. עיין גם: ישעיהו ליבוביץ, 'מעמדה של האשה, ההלכה מטה-הלכה', עמודים ל'א 448 (תשמ"ג), עמ' 228-226. אבינוום רוזנק, 'מטה-הלכה, פילוסופיה של ההלכה ויוסף שואב', בתוך: ההלכה, מטה-הלכה ופילוסופיה: עיון רב תחומי, ירושלים תשע"א, עמ' 34-37; אבשלום תשע"א, עמ' 17; שמואל גליק, 'ממחקר היסטורי למחקר – עיון בפולמוס החפריה המלאכותית', דיני ישראל לא (תשע"ז), עמ' 157-195; שמואל גליק, 'מטה-הלכה, פילוסופי הילכתי-חינוכי: שיקולים אידאולוגיים-חינוכיים בתשובותיהם של פוסקים בעת החדשה', דור דור, מד (תשע"ג), עמ' 36-61; יצחק הרשקוביץ, 'הלכה ככליל לעיצוב מדיניות: חירות הפסקה ואחריות הפסקה במשנת הרב יששכר טיכטל', דיני ישראל 27-27 (תשס"ט-תש"ע), עמ' 67-90, ועוד.

מטה-הלהקה היא חסיפה מגנון הנמצא בתוככי הספרות ההלכתית.<sup>17</sup> אלה הם משפטים ערך השתולים בתוך השיח ההלכתי, אך בד בבד הם אינם חלק מעקרונות הלוגיקה ההלכתית הכלכלית. למורת מעמדם הגבולי, בכוחם לנtab את מהלך ההחלטה.<sup>18</sup> גם אביעד הכהן מנסה לעמוד על המושג 'מטה-הלהקה' ומקומו בפסקה.<sup>19</sup> הנחת היסוד היא שהכרעת הלהקה היא תהליך יצירה שלולה בשיקול דעת ולא מעשה אוטומטי. כמו כן כל תהליך של הכרעה מלולה במספר גורמים: יצירת התשתיות העובdotites-הערצת הממציאות ושיקילת השיקולים הרלוונטיים, בחינת התוצאות האפשרות מבחינה משפטית-הלהכתית והכרעה סופית המשקלה את הנימוקים השונים ואף נוותנת לכל אחד את המשקל הראוי לו. הוא טוען כי השיקולים המטה-הלהכתיים אינם תמיד גלוים וכדי לגלויהם ניתן ללכת בדרך דז-סטרית: דרך דזוקטיבית - מתוך מכלול כתביו של הפסיק לבוחן האם השקפת עולמו מקבלת ביטוי של ממש בפסקה ספציפית, או בדרך האינדוקטיבית - ניתוח האנלטי של התשובה הבודדת והניסיון להעלות מותכה קווים לדרכו של הפסיק בהכרעתו.

על אף השוני והגיון שבין ההגדירות, דומה כי לפחות אפשר לומר כי חלק גדול מניתוח הפסקה הנעשה במהלך מחשבת הלהקה עוסק למעשה במטה-הלהקה. לפיכך, בעובדה זו השתמש לעיתים במונח מטה-הלהקה לציוון השיקולים מן הסוג הנזכר. אנקוט מונח זה במובן רחב, המתייחס לכל הנסיבות הגלויות והסתמוויות, בין העובdotites ובין הנורמטיביות, התוצאות מקו הטיעון הפרטלי של הפסיק.<sup>20</sup> חמישה דגמים עיקריים ילו ישמשו אותנו בניתוח הקווים המטה-הלהכתיים בפסקתו של ראיינו: (א) מקורות המשפט; (ב) דגם פורמליזם/תכליתנות; (ג) דגם שמרנות מול חדשנות; (ד) דגם ריבוד הנורמה ההלכתית; (ה) דגם פסיקה מערכתית אל מול פסיקה מכונית מקרה. תחילת אציג את מצב המחקר ותרומתו ואחר-כך נבחן בעת את חמישת הדגמים בפירות.

<sup>17</sup> ישנן שתי גישות מרכזיות להבנת המושג מטה-הלהקה. האחת מדגישה את השאלה האתית-מוסרית – קרי, מהם עקרונות העל המשpieus על הנורמות והמעשים. מייצגה המרכזית של הגישה הזאת הוא אליעזר גולדמן וממשיכיו דרכו. להרבה, ראה: אליעזר גולדמן, 'המשפט, הדת והלהקה', מחקרים ועונים – הגות יהודית בעבר ובהווה, ירושלים תשנ"ז, עמ' 305-265; אבי שגיא, 'יהודות: בין דת למוסר, תל אביב 1998. לעומת זאת, הגישה השנייה מדגישה את השאלה כיצד נוצרת הלהקה בעזרת שיטות הלימוד, הלוגיקה, האפסטטולוגיה וכלי החשיבה. שלום רוזנברג, 'על דרך הרוב', שנთנו המשפט העברי יד-טו (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 189-216; ראה עוד: אבירים רביצקי, 'פירושי המידות שהתורה נדרשת בבחן וייחסם ללוגיקה האристוטלית', בתוך א' רוזנק ('עורך'), הלהקה, מטה-הלהקה ופילוסופיה: עיון רבתחומי, ירושלים תשע"א, עמ'

.248-226

<sup>18</sup> להרבה, ראה עוד אצל יוסף רוזנק ('עורכם'), ירושלים תשס"ח, עמ' 277-328, המחקים בין כללים לעקרונות, כאשר הכללים הם הנחות התנהגות במצבים מוגדרים, ולעומת זאת, העקרונות ממשmis כיעדים ערכיים שהחוק או החבורה מנסים לקדם.

<sup>19</sup> אביעד הכהן, 'שיקולים מטה-הלהכתיים בפסקת הלהקה: מתוודה ראשוני', בתוך: עיונים חדשים בפילוסופיה של הלהקה, א' רביצקי וא' רוזנק ('עורכם'), ירושלים תשס"ח, עמ' 310-317.

<sup>20</sup> כאמור, עצם המושג 'מטה-הלהקה' ניתן לפרשנויות רבות. כך, למשל, תמר רוס במאמרה, 'תורות הפמייניזמים לדיוון ההלכתי': 'כול באישה ערואה' כמעט מכך, בתוך: אביגיון רוזנק ('עורך'), הלהקה, מטה-הלהקה ופילוסופיה: עיון רב-תחומי, ירושלים תשע"א, עמ' 35-64, מצינה שלוש מושגים שונים להבנת מושג זה. האחת – אלה הרואים בהלכה מערכת של שיקולים פורמליים ברורים, יגידו את המושג 'מטה-הלהקה' כעקרונות-על מופשטים, כגון 'כבוד הבריות', 'חילול השם' וכדומה. השניה – תפיסה פורמליסטית מועט פחותה המתיחסת לאותם עקרונות-על המשוקעים בחוקים המשפטיים הפורמליים עצם. והשלישית – עמדת השונה משתי העמדות הקודומות והטעונת שמעבר לשיקולים פורמליים או ערכיים המוכתבים על ידי המערכת ההלכתית עצמה, קיימים גם גורמים חז-מערכותיים המשפיעים על תהליכי הפסיקה ועל מסקנותיו – גורמים כדוגמת זמן, מקום, חברה וכו'.

## מצב המחקר על ראי"ו ותרומתו המצוفة של המחקר הנוכחי

את מצב המחקר כיום על הראי"ו טרם מחקרי, אשר אפשר לתאר בכמה צירים מרכזויים: **הציר הראשון** הוא זה של המחקר המונוגרפי על אוזות ראי"ו. כאן חיבור אחד: עבודת הדוקטור של יהושע זקבץ על ראי"ו,<sup>21</sup> אשר חוקרת בצורה יסודית את משנתו של ראי"ו במגוון תחומים. זקבץ מהווה חלוץ בכתיבה מחקר מكيف על הראי"ו, אליו ATIICHIS להלן. **הציר השני:** מחקרים בתחום הלכות מדינה. לאור עיסוקו וחידשו של הראי"ו בנושא "הלכות מדינה" ובמיוחד לאור פסקי על רקע התקופה ההיסטורית בה הוא חי, נכתבו מספר מחקרים העוסקים בתחום זה, בעיקר במסגרת מדעי-המדינה, וחילקם עוסקים גם בשאלת יחסו לחברת הכללית.<sup>22</sup> **הציר השלישי:** מחקרים בתחום הרפואה, ATIICKA ולהלכה, נושא מרכזי בתשובה וועיסוקו של הראי"ו עליו נכתבו מספר מאמרים.<sup>23</sup> יחד עם זאת מאמרים אלו אינם מספקים או מקיפים די הצורך ביחס לכמות ואיכות תשובה. **הציר הרביעי:** התייחסויות השוואתיות לפסקו של הראי"ו במחקרים מקבילים על פוסקים שונים אשר עם ראי"ו או חולקים עליו.<sup>24</sup> **הציר החמישי:** אזכורים ודינויים על פסקי בהקשרים של סוגיות

<sup>21</sup> בחודש אירא תשע"ו, אושר הדוקטורט של יהושע זקבץ: משנתו ההלכתית של הרב אליעזר יהודה ולדינברג: מקורות, פרשנות ופסיכה, בר אילן תשע"ו.

<sup>22</sup> אשר כהן, הטלית והדגל – הצינות הדתית וחוזן מדינת התורה בימי ראשית המדינה, ירושלים תשנ"ח; אוריהadel, מדינת התורה והדמוקרטיה הישראלית, חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ט; עדו רכני, תיאוקרטיה ודמוקרטיה במסנתו של הרב אליעזר ולדינברג, חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשע"ב; מאוחר יותר, עדו רכני הוסיף והרחיב דברים בספר שכטב: מדינית ההלכה – התמודדות יהודית עם אתגר העצמאות, עפירה תשע"ט, עמ' 299–311; וכן על כך, בשנה האחרונה אושרה עבודת הדוקטורט של עדו רכני בעניין: תיאוקרטיה דמוקרטיבית: עיון במשנתם המדינית של הראי"ה הרצוג, הראי"ו ולדינברג והר"ש גורן, עיון לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת אריאל, תש"פ; יוסף אחיטוב, מנו הספר אל הסיף – על דמותו החזומה של הצבא הישראלי על פי ההלכה בשנים הראשונות לקום המדינה, בתקן: שני עברי הנשר, מ' בר-און וצ' צמרת (ערכים), ירושלים תשס"ב, עמ' 414–434; אילעאי עופר, 'האם "נוטלין כל החבילה יהודית?", טעונים יי' (תשע"א), עמ' 105–112 ועוד. איה בעtid, אחות אף אני לעיסוק בנושא זה.

<sup>23</sup> עירית עופר-שטרק, הצדוקות פילוסופיות להגדרת קרייטירון לקביעה רגע המות על פי ההלכה, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור בפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן תשע"ה; הניל', 'השתלות איברים חוניינים וקביעת רגע המות – תלות הכרחית? היבטים ההלכתיים ומשפטיים', משפט רפואי וביו-אתיקה 7 (תשע"ח), עמ' 41–96; הניל', 'שיקולים מוסדריים בשיח ההלכתי בסוגיות של רפואי והוצאה: עיון בפסקת הרב אליעזר יהודה ולדינברג בסוגיות רפואיות מודרניות', חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס"ו ; Yitzhak Brand, "Religious Medical Ethics: A ; מيري פרת, הזרעה מלאכוטית – קווים מלחמות בפסיכה בת זמנה, עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ח, עמ' 86–89 ; יהושע בן מאיר, 'הפרטיות בפסקה', ירושלים תשלה"ו, עמ' 153–173 ; עזרא בצרני, 'ניתוח פלסטי לשיפור המראה', בתוכן: ספר אסיה, מרדיכי הלפרין (עורך), ירושלים תשלה"ו, עמ' 45–62 ; יובל להגאון רבי יוסף דב הלוי סולובייצקי, הרב שאל ישראלי ואחרים (ערכים), ירושלים וגנו–יורק תשמ"ד, עמ' רט – רג' ; יוסף גורי, 'הסכמה לטיפול רפואי בהלכה', חיבור לשם קבלת תואר דוקטור בפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן תשע"ו ; הניל', 'הזרעה מלאכוטית בפסיכה ובחקיקה במדינת ישראל', אסיה יא (תשמ"ה), עמ' 45–62 ; רותי עירishi, פרווי, מגדר וההלכה: היבטים מגדריים בפסקת ההלכה בת מינו בשאלות של פרווי, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור בפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשס"ו ; ישראל שטרוס, ואלייזר שנקלובסקי, 'מפגש עולמות הרפואה ההלכתית – אחד מגדרי הפסקים חתן פרס ישראל הרב אליעזר ולדינברג (תר"ע-תשס"ז)', בתוכן: הרפואה 147 חוברת א' (ינואר 2008), עמ' 85–88.

<sup>24</sup> כך למשל: אמיר משיח, ההלכה בתמורות הזמן – במשנתו של הרב שלמה זלמן אוירבך, רמת גן תשע"ג; הראל גורדון, הרב משה פינייטין – הנהגה הלכתית בעולם משנה, אלון שבות תשע"י ; תמר גרות, 'תקומת החסידות בארץ ישראל אחריה השואה – משנתו הרעונית, ההלכתית והחברתית של האדמו"ר ר' יעקב הילברשטט מקליינזבורג-צאנז', חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן תשס"ח ; הניל', 'מעמד האשפה וחינוך הבנות במשנתו של האדמו"ר ר' יעקב הילברשטט מקליאנזבורג-צאנז', הגות: מחקרים בהגות החינוך היהודי (תשס"ז–תשס"ח), עמ' 37–86 ; איריס בראו, 'טומאת נידה ומועד האשפה – פסיקתו של האדמו"ר מצאנז קליאנזבורג כמקורה מבחו', דעת 61 (תשס"ז), עמ' 113–133 ; יצחק רונס, משנתו ההלכתית של הרב שאל ישראלי, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן, תשע"ב ; אביעד יהיאל הלינדר, דיקנו ההלכתית של הרב שלמה גורן – עיונים בשיקולי הפסיקה ודרך הביסוס במאמריו ההלכתיים, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן תשע"א ; בנימין לאו, ממון עד מרן – משנתו ההלכתית של הרב עובדיה יוסף, תל אביב תשס"ה, עמ' 271–324 ; אריאל פיקאר, משנתו של הרב עובדיה יוסף בעידן של תמורים, רמת-גן תשס"ז ; אבישי בן חיים, מרן הרב עובדיה יוסף – מנהיג בין ההלכה ל渴ה, בין פוליטיקה למיסטיקה, ירושלים תשע"ח, רמי ריינר, אברהם (רמי) ריינר, 'קיים ראשונים לדרכו

רחבות. במאמרים ובחיבורים אחרים בבמות תורניות שונות מוזכר ראי"ו תדיר במסגרת סוגיות שבחן הורה הלכה, ודעתיו נדנות ומנוחות בהקשר הכלל של הסוגיה הנדונה. ברור אףוא כי דיננים אלה אינם מנתחים את עמדתו חלק ממכלול יצירתו שלו, אלא חלק מכלול העמדות הרבניות בסוגיה הנדונה.<sup>25</sup> **הציר השישי:** תיאורים ביוגרפיים והגיוגרפיים. סיכומים ביוגרפיים על אודות ראי"ו יצאו במאמרים עיתונאים לאחר פטירתו (כפי שארחיב להלן בביוגרפיה) ואח"כ במחקריו של זקבץ שהזוכר לעיל. כמו כן הופיעו עם השנים כתבות עיתונאיות וביקורות אשר מאירות את דבריו או פסיקיו של ראי"ו. אצין כי מרבית המאמרים שנכתבו על ראי"ו עסקו בניתוח תשובה אחת או תשובות בודדות או נושא קונקטוי אחד, חלק אחר עסק בעיקר בדיונים משווים לפוסקים או הוגים אחרים, כך שרוב החוקרים לא הרואו תמונה קוורנטית על גישתו של ראי"ו, כי-אם תמונה חלקית או נקודתית, תמונה שמחקר זה מתכוון להשלים.

לאור זאת, העדפתו להתמקד בנושאים שטרם נחקרו או שנחקרו במידה מועטה ביצירתו של ראי"ו. במהלך כתיבת עבודה זו פורסמה עבודתתו של יהושע זקבץ על ראי"ו ועל-כן העדפתו לנוז חלק מן הנושאים שבהם עסקתי, ושבודתו של זקבץ דנה בהם. כמו כן זקבץ מדגיש בעבודתו את מקורות הפסיקה של הראי"ו, ואנו כי מדגיש את מethodת חקר הלכה.<sup>26</sup> בנוסף זקבץ הראי"ו ממשיך את דרכו הפסיקתית של החת"ס,<sup>27</sup> ואילו לדעת הראי"ו פוסק בסגנון ספרדי.<sup>28</sup> זאת ועוד זקבץ במחקריו אינו מדגיש את הראייה המרכיבית בפסקתו של ראי"ו, ואילו לפי ניתוחי (כפי שארחיב במהלך המחקר) עולה בבירור שהראי"ו פוסק פעמים רבות מתוך שיקולים מערכתיים.<sup>29</sup>

זאת ועוד, לאור המחקר הקיים בחורתி שלא לעסוק בשאלת משנתו המדינית וייחסו למדינה, נושאים המהווים חלק חשוב ביצירתו התורנית של ראי"ו, אך זכו במספר לא מבוטל של מחקרים, מאמרים וספרים.<sup>30</sup> לאור כל זאת, מחקר זה מבקש להעניק, לצד החוקרים הקודמים, פרספקטיבית רחבה ושלמה יותר על פסקתו של ראי"ו, הן בבחירה הסוגיות ההלכתיות שטרם נחקרו אצל ראי"ו והן בדיסציפלינות המחקר של מחשבת הלכה.

המקורות העיקריים לעובדה זו יהיו כתבים הנדפסים של ראי"ו, ובראשם שו"ת 'צץ אליעזר' על 22 כרכים. חיבור זה הוא בלי ספק *ה-sous magnus* של ראי"ו והיצירה שעל שמה הוא נקרא תדיר בעולם הרבני. ואולם, גם חיבוריו הנדפסים האחרים מסוימים להבין את גישתו ולהאריך צדדים שונים שלה. נוסף לכך אני עושה שימוש נרחב בחומר ארכוני שטרם פורסם על ראי"ו, בין אם מדובר במכתבים או מסמכים אישיים שלו ובין אם מדובר בפסקים או דברים שנשא בכנסי רבנים ובבמות שונות.

<sup>25</sup> ההלכתית של הרב יוסף שלום אלישיב, נטוועים יז (תשע"א), עמ' 73-103; אבישלים וסטרייך ועמיחי ורדזינר, 'מהפכות ושמורות בפסקת בית הדין הרבני: על אכיפת גירושין בטענת 'מ雅思 עליי'', עיוני משפט מה (תש"פ), עמ' 639-686.

<sup>26</sup> בעיקר בכתב העת: תחרמוני; אסיה; הרב פרופ' אברהם שטיינברג, אנטיקולופדייה הלכתית רפואית, ז' כרכים, ירושלים תש"יו;

<sup>27</sup> הרב דוד סתווי והרב אברהם סתווי, אבואה ביתך, ירושלים תשע"ח; ועוד.

<sup>28</sup> כפי שארחיב להלן במבוא המתודולוגי.

<sup>29</sup> ראה להלן עמוד 43-45.

<sup>30</sup> ראה להלן בסוגיות מרובות כגוון: נאמנות אישת בית-דין, עמ' 113-118; ניתוחי מותים, עמ' 225-236; השגחת מכונה במקום אחות, עמ' 254-259; ועוד. במיוחד ראה בסיכום עמ' 345-346.

<sup>31</sup> ראה לעיל הערת מס' 22.

## חמשה דגמים תיאורתיים

#### **דגם תיאורתי (א): מקורות המשפט**

המושג 'מקורות המשפט' (*fontis juris*) נוצר על ידי מלומדי המשפט הרומי. הוא בא לצין מצד אחד את גופי-הנתונים שבhos נמסר החוק, ומצד שני את מוקדי הסמכות הנותנים לחוק את תקפו. יש המבוחנים בין מקורות פורמליים (כאלה שמערכת המשפט עצמה מכירה עליהם כעל מקורותיה) לבין מקורות מטראליים, החודרים אל המערכת בערכיהם בלתי מוכרים, לעיתים אף בלתי מודעים.<sup>31</sup> סלמוני עורך הבדיקה דומה בין מקורות משפטיים למקורות היסטוריים.<sup>32</sup> אלו מוסיף על אלה גם את המקורות הרישומיים, הכולמר החיבורים הכתובים, של המשפט.<sup>33</sup> המקורות הפורמליים, המשפטיים, הם בדרך כלל حقיקה (לרובות حقיקת משנה הבאה מכוחה) ותקדיםinos של בתים המשפט; אך בשיטות משפטיות רבות, אף בזמן המודרני (ולא כל שכן בזמן העתיק) גם המנהג הוא מקור-משפט. לרוב כאשר מדברים על מקורות המשפט מדובר על מקורות של נורמות כלליות, אך קליזן קובע כי אם בכלל בוגדר המשפט גם הוראות אינדיבידואליות (שהוא עצמו נוטה לעמדה זו) – יגדל מספר המקורות בהרבה, ואילו במשפט הבינלאומי המקורי הם מנהגים ואמנות.<sup>34</sup> יתר על כן, מתוך פרשנות מרחיבה לעמدة הרואה את המקור כמשמעותו חוק והוא סביר כי גם טעמי החוק הם חלק ממוקורותיו.<sup>35</sup> הוגים וחוקרים אחרים הציעו מגוון רחב של היבטים נוספים למושג מקורות המשפט, שאינם מעוניינו כאן.<sup>36</sup>

גם למשפט העברי יש מקורות משפטיים. השופט אלון מונה בין המקורות המשפטיים את המדרש, התקנות והגזירות (לרובות תקנות קהיל), המנהג, המעשה והתקדים, והסבירו; ואילו בין המקורות הרישומיים הוא מונה את התורה שכתב, את ספרות חז"ל ואת ספרות הפסקים לזרותיה ולהסתעפויותיה. הוא כמעט שאינו עוסק במקורות אחרים, כגון הקבלה<sup>37</sup> או הפילוסופיה,<sup>38</sup> אולי משומם שהללו השפיעו פחות על התחומיים המשפטיים של ההלכה, שבהם הוא עוסק בעיקר, ואולי ממשום שהללו נחשבו בעיניו כמקורות 'היסטוריה' של ההלכה (שבהם הוא נמנע מלעסוק בספריו) ולא כמקורות משפטיים או רישיומיים.

בעבודה זו אדוֹן בשאלת מקורות המשפט במובן קרוב לזה של אלון, כלומר אדוֹן במקורות 'משפטיים' ו'ירושומיים', אך במובן רחב יותר, שיבחו גם מקורות שאינם משפטיים מובהקים. כך,

<sup>31</sup> George Whitecross Paton, *Jurisprudence* (4<sup>th</sup> edition), Oxford: Clarendon Press, 1972, p. 189.  
<sup>32</sup> Salmon on *Jurisprudence* (11<sup>th</sup> edition), London: Sweet and Maxwell, 1957, chap. 5, pp. 133-134.  
<sup>33</sup> מנהם אלון, המשפט העברי: *תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו* (מהדורה ג'), ירושלים תשמ"ח, עמ' 202-203. ספרו נמען עליה במאמר לזכרו של היבגונוביץ.

<sup>34</sup> Hans Kelsen, *Pure Theory of Law*, Berkeley: University of California Press, 1978, p. 232. קלוין אינו אחד מהתומכים בטענה "ה법יקה המפשכית". אך משמש בו בכל זאת.

שם, עמי .233 .35

למשל: 36 J. Myron Jacobstein & Roy M. Mersky, *Fundamentals of Legal Research*, London: Foundation Press, 1991, I, 11.

Press, 1990, pp.1-2; Lon L. Fuller, *Anatomy of the Law*, New York: Praeger, 1968, p. 69; Joseph Raz, *The Authority of Law*, Oxford: Oxford University Press, 1979, chaps. 3-4, pp. 40-80; Benjamin Brown, *Thoughts and Ways of Thinking*, London: Ubiquity Press, 2017, chap. 6, pp. 102-119.

<sup>37</sup> על הקבלה כמקורה לפוסיקת ההלכה, ראה: יעקב כץ, הלכה וקבלה, ירושלים תשמ"ד; משה חלמייש, הקבלה בתפילה, בהכלמה ובמיחga, רמת גן: האקדמיה אוניברסיטת בר-אילן תש"ע, עמ' 145-117.

<sup>38</sup> יעקב לויינגר, הרמב"ם כפיזוסוף וכפוסק, ירושלים תש"ז.

למשל, אבקש לדון בין השאר במקרים קבליים במקרים הלאה פוטנציאליים. במסגרת המקורות הרשיומיים אבקש לבחון העדפות או היררכיות פנימיות בספרייה התורנית של הפסיק. (להלן ארחיב בעניין זה באופן המתיחס ספציפית לראיין).

### **דגם תיאורטי (ב): פורמליזם מול תכליות**

בעיית היסוד בכל תיאוריה משפטית היא היחס הרואי בין הטקסט של החוק לבין כוונתו המשוערת של המחוקק, בין הצורה לבין התוכן.<sup>39</sup> במלחמות אחרות, בין הפורמליזם לבין התכליות. אהרן ברק עומד על היחס שבין ה"גוף" ל"נשמה" של המשפט.<sup>40</sup> הרחיב על כך מנחם אלון ואמר: "כל גל גדול בידינו, שאין מערכת משפטית יכולה להתפרקנס מגוףו של הדין בלבד. גופה של מערכת המשפט זקופה לנשמה, ויש שאף נשמה יתרה".<sup>41</sup>

המונח 'פורמליזם משפטי' פותח בשלושה שדות דין עיקריים: בסוציאולוגיה של המשפט של מקס ובר,<sup>42</sup> בתורת 'מדע המשפט' שלטת בגרמניה במאה ה-19, ובתיאור מגמות משפטיות במשפט האמריקאי, בעיקר בעקבות העשורים. קיימים ביןיהם הבדלים, אך ניתן לשרטט יסודות עיקריים של הפורמליזם באופן עקרוני. נראה כי הפורמליזם עומד לשיטתם על ארבעה יסודות עיקריים:<sup>43</sup> ארגון נורמות המשפט במבנה של היגיון פנימי - הפורמליזם המשפטי חותר למערכת במבנה היגיון פנימי היררכי, יצירת נורמות משפטיות ערכות על פי קטגוריות מוגדרות וככלים עקרוניים ש晦ם מתפרטים כללי ממנה; ניתוק המשפט מן היסוד הערבי שלו - על פי הפורמליזם המשפטי העיסוק בהליך השיפוטי צריך להיות מנוטק מן המציאות המיציאות הראלית. מתוך כך אל לו לשופט להכנס יעדים ערכיים לשיקוליו; התהילה המשפטית הינו תהליך של חשיפה - על ההליך להיות בעל אופי טכני ולנבוע מתוך ההליך השיפוטי עצמו, ללא הכנסת שיקולים ערכיים מן החוץ; ודאות ויכולת תכנון כיעדים מרכזיים של מערכת המשפט - השימוש בכלים ונורמות משפטיות קיימות יוצר וודאות.

בנימין ברاؤן סובר כי המושג 'פורמליזם' משמש בכמה מובנים שלעיתים מאופינים ביניהם ועל כן יש לעמוד על נבדותם: קיימת תפיסה פורמליסטית של התיאורטיקנים האמריקנים, שקרובה לו של מקס ובר, וכיימת תפיסה פורמליסטית של הארט וממשיכיו דרכו ויש להבדיל ביניהם.<sup>44</sup> התפיסה הפורמליסטית הובראנית מתארת מערכת משפטית הבנויה בצורה דזוקטיבית, מן הכלל אל הפרט, מן המופשט אל הקונקרטי. קיימות נורמות משפטיות, או כללי-על מופשטים, והם מתפרטים לכלים ספציפיים עד למקרה המשפטי המשמש. התפיסה של הארט טעונה שמערכת המשפט היא אוסף של כלים המנוסחים בלשון בני אדם ואותם נדרש השופט להטיל על המקרה המשמש. הארט טוען כי בכלל מוגבלותה של השפה, לשון הכלל המשפטית אינה תמיד חד-משמעות ונוצר "روح", או

<sup>39</sup> דברים אלו מבוססים על מחקרו של מישית, הלאה בתמורות הזמן, לעיל העלה 24, עמ' 90-96.

<sup>40</sup> אהרן ברק, פרשנות במשפט, א-ד, ירושלים תשמ"ט-תשכ"ו, חלק א, עמ' 112-113.

<sup>41</sup> ע"א 391/80 רסרסן נ' שיכון עובדים בע"מ, פ"ד לח (2) 237, 264 ; מישית, הלאה בתמורות הזמן, לעיל העלה 24, עמ' 91-72.

<sup>42</sup> להרחבה, ראה: M. Weber., *Economy and Society* (1-2), Berkeley, Los Angeles And London, 1978.. רק חלקים מסוימים תורגם לעברית (ראה: מקס ובר, על הכריזמה ובנויות המוסדות, ערך ותרגם: שמואל נח איינשטיין, ירושלים, תש"ס).

<sup>43</sup> להרחבה בעניין ארבעת העקרונות הללו, ראה: מנחם מאוטנר, ירידת הפורמליזם ועלית הערכים במשפט הישראלי, תל אביב תשנ"י.

<sup>44</sup> בנימין בראוון, שלושה דגמים, לעיל העלה 5.

תחום עמוס שיווצר "מרקם פתוח" (open texture), ובמקומות אלו נכנס שיקול הדעת השיפוטי.<sup>45</sup> לדברי הארט, יש המנסים להכחיש את קיום המרחב הפתוח אך הפורמליזם של הארט משמעו שאיפתו של השופט להיצמד ללשונו החוקי כמה שאפשר ולמצמצם את המרksam הפתוח ככל שניתן. לדידיו, המרksam הפתוח יוצר שתי בעיות עיקריות: פורמליזם וספקנות לכללים. דהיינו, מי שמסרב להכיר בפער הקאים לא יוכל בכך שועמוד בפניו מקרה ספציפי שלא ניתן להחיל עליו את הכללים באופן נוקשה. ומהצד השני - כאשר נראה כי אין יכולת הכללים לתת מענה, יכפר בנסיבות החלוטין. הארט עצמו דוגל בדרך האמצע, שבה השופט מכיר בקיומו של מרחב בחירה מצומצם אשר בו יש מקום לשיקול דעת שיפוטי.

לעומת הארט טען דבורקין כי שיקול הדעת השיפוטי צר מאוד, ולמענה לכל שאלה יש פתרון אחד נכון - זה המתאים לעקרונות המשפט וערכיו, ותפקידו של השופט לזהות את כוונת החוקוק. לדבריו, אין כלל "אזרור דמדומים" ו"מרקם פתוח" בדבריו של הארט. לכל שאלה משפטית יש תשובה וכאשר לשון החוק נראית כלל מספקת יש לשאוב אותה מתוך העקרונות שביסוד המערכת המשפטית שהם חלק בלתי נפרד ממנה.<sup>46</sup>

בראון טוען כי ההבדל היסודי בין תפיסת הפורמליזם של ובר לעומת תפיסת הפורמליזם של הארט הוא היחס אל העקרונות - בעוד שובר רואה את עקרונות המשפט בצורה חיובית, וכשיהה של המערכת המשפטית, הארט רואה את העקרונות ככלים שעדיין לשופט לצמצם את השימוש בהם ככל מה שאפשר. בראון מציע מודל שלישי שליליו אעמוד בהמשך שנייתן להחילו אותו על המערכת ההלכתית.<sup>47</sup> לעומת הגישה הפורמלייסטית, הגישה התכליתנית טוענת כי יש לפרש את הטקסט המשפטי בצורה הטובה ביותר המקיים את תכלית הנורמה הטבעה בו. תכלית הנורמה היא הערכים שהנורמה נועדה ממש. ואם תימצא סתירה בין התכלויות השונות, יתמקד הפרשן באיזו בין התכלויות. שיקול דעת כזו הוא סובייקטיבי, שכן לשופטים שונים יכולות להיות הכרעות שונות, אולם, כפי שمدגיש דתיר השופט ברק, הפרשן אינו עושה הכל העולה על רוחו, שהרי הוא מוגבל בנורמות משפטיות שמעבר לטקסט של החוק, כגון עקרונות היסוד של המערכת וערכי היסוד של החבורה.<sup>48</sup>

לצד תפיסות הפורמליזם של וובר ושל הארט, ב' בראון מציג תפיסה שלישית, אותה הוא מכנה "הפורמליזם האינטואיטיבי". תפיסה זו מבוססת על המתח בין הנורמה המופשטת לנורמה הפורטיקולרית. מודל זה עומד על ארבע הנחות: הראשונה, אנו עוסקים במערכות נורמטיביות שחלקן

<sup>45</sup>Herbert L. A. Hart, *The Concept of Law*, Oxford 1970, pp. 120-150. הארט מחלק בין התחום הבורר של המושג, שהוא הגרעין - 'core', לבין יזרור הדמדומים - 'penumbra'. להרחבה, ראה עוד: בראוון, *Thoughts and Ways*, 242-240 עמ' 36. לעיל הערכה.

<sup>46</sup> להרבה, ראה אצל ר' דורךין: Dworkin, R. 'Judicial Discretion', *Journal of Philosophy* 60, pp. 624-638; Dworkin, R. *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978, pp 14-13. גישה זו מיזגת הניל' ביעילות שיקול הדעת השיפוטי במקרי-גבולי, משפטים ב(*תש"ל*), עמ' 55-66.

<sup>47</sup> על היחס שבין עקרונות לכללים, ראה עוד: יאיר לרוברבום, *כלם אלהים, ירושלים ותל אביב תשס"ד*, עמ' 130-135.

<sup>48</sup> להרבה, ראה: אהרון ברק, שיקול דעת שיפוטי, ירושלים תשמ"ז, עמ' 807-647; חניל', פרשנות במשפט (א), ירושלים תשמ"ט, עמ' 400-403. לטענתו, אין הטקסט המשפטית דבר בפני עצמו. משום כך, אין פירוש אמייני אחד. פרשנותו של הטקסט בנזיה למלשון החוק, מותכלית הנורמה ומההיסטוריה השיפוטית. בסיסו שיטתו טמונה הธนาנה, שלפיה החקיקה היא פועלה תכליותית הכוללת שיקולים שונים. וראה עוד, ניר קידר, 'המחפה הפרשנית': עלייה של הפרשנות התכליותית בישראל, עיוני משפט כו (תשס"ג), עמ' 737-772.

הגדלן מנוסח בצורה פרטנית. השניה, ביסודה של כל נורמה פרטנית מעוגנים עקרונות מופשטים כאשר הנורמה ההלכתית באה לאMESS ולבסוף עקרונות אלו והעיקרונו המופשט הוא הוא תכליתו של הכלל הספציפי. השלישית, העקרונות המופשטים העומדים בסיס הנורמה מוערכים בדרגות הפשטה שונות כך שניתן לדרג אותם ולמצוא קשר סיבתי ביניהם. הרבעית, לעיתים ישום הנורמה הפרטנית עומדת בסתירה לעיקרונו. על כן, במקרה של סתירה או של מתח בין הנורמה לבין העיקרונו, ככל שההכרעה תיפול על יסוד נורמה מופשטת יותר, כך היא תיחס לערכנית יותר, וככל שההכרעה תיפול על גישתו של פוסק על-נורמה מופשטת פחותה - היא תיחס לפורמליסטית יותר. כמו כן, ניתן לעמוד על גישתו של פוסק על-ידי שקלול של רכיבי הנסיבות והaicות. דהיינו, ככל שפосק ישמש בעקרונות מופשטים יותר, בפסקים רבים יותר, כך גישתו תהיה יותר אל התכליתנות וכן להיפך.

ניתן לראות את היחס בין פורמליזם לתכליתנות כיחס בין הכללים המשפטיים לטעמיים הנמצאים מאחוריהם. יair לורברבוים עומד במאמריו על היחס בין כללים משפטיים לטעמיים במשפט ובהלכה.<sup>49</sup> היחס בין כללים משפטיים לבין טעמיים הוא סוגיות מפתח בעולם המשפט, ונחלקו בה הוגים וזרמים של המחשבה המשפטית. ניתן לחלקם בין התפיסה הנקרואת "יוריספרודנציה של כללים" (Jurisprudence of rules) ולתפיסה הגורסת "יוריספרודנציה של טעמיים" (Jurisprudence of reasons). התפיסה המשפטית של הכללים רואה בכללים את חזות הכלל, על הכללים להיות חתומים ובהירים והחוק הינו כללי ומוחלט. זהה תפיסה של פורמליזם משפטי או 'רוליזם' משפטי (ruleism), לפיו הכלל כשלעצמו הוא סיבת המציאות. גישה זו שכאמור שמה דגש על הכללים "תיאלי" לשלים מחיר במקרים חריגים, כיון שהשמירה על הכללים לא מאפשרת פסיקה אישית (או פחות מאפשרת אותה) אך יתרונה הוא בהחלת הכללים באופן מכני ומהיר, שאינו מצריך שיקול דעת ופרשנות וכן המערכת המשפטית עובדת.

שאלות דומות לאלה עלות גם בעולמה של ההלכה. ההלכה איננה מערכת ריכוזית וממוסדת כמו מערכת המשפט המודרנית, אך גם בה עוסקת הפסיק בפרשנות וביישום של נורמות כתובות. גם בהלכה מצוים טעמיים, הן בתורה הן בתקנות חז"ל וגזירותיהם, כבר בתקופת התלמוד עלהה השאלה אם רשאים אנו לדרוש 'טעמאDKRA' או לא.<sup>50</sup> ואולם, כפי שהראה יair לורברבוים, בעת החדשה עברה ספרות ההלכה תהליך של ריאפקציה (החפצה) של הכללים ההלכתיים. מתוך כך עולה הגישה כי ייחוס טעמיים למצאות הוא עניין לפילוסופים בלבד, שהשורותיהם חיצונית להלכה. אין להם תפקיד בהחלת הכללים ההלכתיים ובפרשנותם, הוואיל והטעמיים הם מחוץ לגבולות השיח ההלכתי. כמו כן, פסיקה פרטנית המושפעת מטעמיים נתפסת כמובילה לערעור המערכת כולה. בכך זה, התפיסה המשפטית של טעמיים טוענת שהכללים מייצגים טעמיים. השופט או הפסיק, בבואה לקבוע את פסק ההלכה, משקלל מגוון טעמיים ונימוקים על מנת להגיע לפסק הנכון ביותר כפי שהוא

<sup>49</sup> דברי מבוססים בעיקר על מאמרו של יair לורברבוים, 'על כללים וטעמיים במשפט ובהלכה - מסורת מושנית חדשה לעיון בטעמי המצוות וההלכות', מחקר ירושלים, טرس פורסם. וראה עוד במאמריו: 'דעות הלכתית של מסתורין והשגבה, דתיות הלכתית של ציוות ושבוד והסתיגויות אחوات מטעמי המצוות וההלכות', דיני ישראל ל"ב (תשע"ח), עמ' 114-69; 'הרמב"ם על מוסד החוק, על פורמליזם משפטי ועל "גזרת הכתוב"', מחקר משפטי כ"ט (תשע"ד), עמ' 390-351; על הסתיגות מטעמיים בשיח ההלכתי: הפלמוס על אודות טעם האיסורים להשוות את פאת הרاش החזקן, מחקרים ירושלמיים כ"ה (תשע"ה), עמ' 45-101.

<sup>50</sup> סנהדרין, דף כא, עמ' א (בדין לא ירבה לו נשים);ibaba מציע דף קטו עמי א (בדין לא תחול בגד אלמנה), כאשר לדעת ר' שמעון, מותר לדרוש טעמאDKRA.

רואה זאת. מตוך כך נוצרת גם אפשרות קיומה של פסיקה אינדיבידואלית, ככלומר, הוראות המביאות בחשבון את נתוני הייחודיים של הפרט, ומตוך כוונה לא להורות לו לפי פורמליזם נוקשה אלא לפי התכליות המתאימות למכבו. התפיסה המשפטית הכללית המקובלת רואה בכלים משפטיים מושתתים על תכליות והצדקות. בהקשר של טעמי המצוות, תפיסה הלכתית כזו תראה חשיבות בשיקולים תכליתיים בתהליכי הפסיקה ותשקלל בין טעמיים שונים.

לכאורה נראה כי התפיסה הפורמלייסטית מנעה לנתק בין כללים לטעמיים בעוד שההתפיסה התכליותנית קושרת ביניהם. לרובם טוען כי בסופו של דבר, הטעמיים הם נשמת אפס של הכללים ולא ניתן להפריד לחולטיין בין שתי השיטות. هو אומר, הנמקה משפטית והלכתית, כמו כל הנמקה מעשית, מושתתת תמיד על טעם, דהיינו על תכליות. גם טיעונים הלכתיים שנדמים כמנוגדים מטעמים מבליעים טעמיים מסוימים שונים. כוחם הnormatyvi של הכללים נזוץ בטעמיים שביסודם. דהיינו, הטענה שככלים נפרדים מטעמיהם אינה יכולה להתקיים. כמו כן, גם הפורמלייסטים משתמשים בטעמיים, אך הם טעמיים מערכתיים. טעמיים כגון שמירה על המערכת ההלכתית והרצון למנוע זלזול בהלהה או לפתח פתח ל"מדרון חלקלק" הם טעמיים לכל דבר. על כן, גם במקרים קשים, לכאורה נראה כי הפסיק הפורמלייסט נמנע משיקולים תכליותניים אך בעצם הוא משתמש בהם בצורה אחרת.

יש לציין כי גם בפסקה הנוקשה ביותר מיתכן גם מציאות משותבת, שבה יש ריבוד של הנורמה ההלכתית: ההוראות לציבור צרכות להיות בהתאם לפרשנות פורמלייסטית של הכללים, ואילו ההוראות היחיד או היחיד יכולות להיות פרטניות ודינמיות-משתנות. בכךណון, בדגם המחבר העוסק בריבוד הנורמה ההלכתית.

הפניה לפורמליזם או לתכליות משתקפת לעיתים – אך לא תמיד – באופן הנמקה של הפסיק. בתיאוריה המשפטית יש המבחנים בין שני סוגי הנמקה: הנמקה בדרך ההוכחה לעומת הנמקה בדרך השכנוע.<sup>51</sup> ההוכחה פועלת לפי כללי היגיון המשפטי, שדרכם ניתן להגעה למסקנות קונקרטיות, בעוד שההנמקה המשכנתה פועלת לפי ריבוי מקורות וסקולול של ערכיים סותרים. על כן, בדרך ההוכחה תהיה לרוב תוצאה אחת ואילו בדרך השכנוע ניתן להגעה לכמה מסקנות. לדעתו של מי מאוטנר השיטה הפורמלייסטית במחותה מעדיפה לפעול בדרך ההוכחה על השלכותיה השונות וכונגדן השיטה הערכית פועלת יותר בדרך השכנוע.<sup>52</sup> עם זאת, במערכות שמרניות, ובכל זה במערכות ההלכתית, יש לא אחת מקרים שבהם הפסיק יחליט להציג הנמקה פורמלייסטית, אך זו לא תהיה אלא כיסוי למערכת שיקולים תכליותנית. בכוגו אלה נדרש מבט ביקורתי מצד חוקר ההלכה.

מלבד שאלת ההתקונות לתוכליות הכלל ההלכתית עולה גם שאלת יכולתו של הפסיק לפנות לערכים אחרים, שאינם תכליות הכלל הספרטני בו הוא עוסק. זהה שאלת מקומם של שיקולים ערכיים-מוסריים העומדים בפני הפסיק. משה הלברטל,<sup>53</sup> טוען כי התשובה לשאלת זו אינה חד-משמעות ויש בה פנים לכאנ ולכאן. נראה כי התחום הערכי אינו עומד לצד ההלכה אלא משולב בה

<sup>51</sup> להרחבה, ראה: מנחם מאוטנר, רידת הפורמליזם ועליות הערכיים במשפט הישראלי, תל אביב תשנ"ג, עמ' 37. גורדין, הרב משה פינייטי, לעיל הערא 1, עמ' 422-420.

<sup>52</sup> מאוטנר, רידת הפורמליזם ועליות הערכיים, לעיל הערא 51.

<sup>53</sup> הלברטל, מהפכות פרשניות, לעיל הערא 5, עמ' 170.

וניתן להבחן בו. כמו כן, יש לעמוד על מקורו של השיקול הערci: האם הפרשן משלב ערכיים הנובעים מהאינטואיציה המוסרית שלו או הוא משלב אותם רק באם קיימת הצדקה פנימית שנובעת מהתקסט עצמו. במקרים אחרים, יש לחלק בין שיקולים "חיצוניים" להלכה, או "פנימיים" הקיימים בטקסט עצמו והאתגר המרכזי הוא האבחנה בין שני שיקולים אלו. הלברטל מביא שני מודלים עיקריים: מצד אחד, המודל המינימליסטי, המשלב שיקולים ערכיים בפרשנות ההלכתית אבל הפרשן אינו מגיש אותם ממערכות חיצונית, אלא השיקול הערci שהוא מופיע נמצוא במובלע או במפורש בטקסט המוסיים או בטקסטים הלכתיים אחרים. במקרה זה יש לפרשן מרחב פרשני דזוקא משום שקיימים שיקולים חיצוניים והוא כפרשן יכול לדרג את הערכיים הקיימים. זהה עדשה המבינה בין שיקולים חיצוניים לפנימיים בפרשנות ומאפשרת רק את הפנימיים. פרשנות זו מוגדרת כחשיפת כוונת המחבר. מצד שני, מול מודל זה קיים מודל אחר, מרחיב, הטוען כי ניתן להבחן בין שיקולים פנימיים לחיצוניים אך בעצם הפסיק/פרשן ההלכה מפעיל את ערכיו שלו במעשה הפרשנות. הוא אומר, הפרשן יוצר פרשנות חדשה ולא רק חושף את הטמון בטקסט. בהקשר זה עולה גם שאלת המודעות: האם פרשן ההלכה מודע שיש בפרשנותו שיקול ערci, והאם הוא מודע לכך שלעתים הוא מפעיל שיקולים פרשניים חיצוניים? הוא אומר, האם לפרשן יש ראייה רפלקטיבית כלפי פסקו עצמו?<sup>54</sup>

ונכל אפילו לסכם כי הפסיק הפורמליסט יפרש את ההלכה תוך שימוש דגש על המילה הכתובה ומתוך פרשנות צרה של ההלכה. לעומתו, הפסיק התכליתני המינימליסטי יפרש את ההלכה מתוך טעםיה שלה ואילו הפסיק התכליתני המרחיב יפרש את ההלכה מתוך שיקולים המושפעים מאידיאולוגיה, מוסר, מדיניות ציבורית, ומה שמכונה "روح ההלכה".<sup>55</sup> יחד עם זאת, המודלים עצם יותר מורכבים ו אף בסופו של דבר מעורבים זה בזה.

#### **דגם תיאורתי (ג): שמרנות מול חדשנות**

המושגים 'שמרנות' ו'חדשנות' שגורים מאד לא רק בשיטת ההלכתי ובמחקר ההלכה, אלא גם בכל המרכיב התרבותי העכשווי. במיוחד בולט המאמץ להגדיר את השמרנות הפליטית, לנוכח עלייתן של מגמות שמרניות ברבות מדינות המערב. ואולם, לצורך מחקר זה דרושה דזוקא הגדרה רחבה יותר של שמרנות. לצורך דיוונו כאן בחרנתי בדגם שמציע מייקל אוקשווט (1901-1990), אחד הפילוסופים הבולטים של השמרנות בדור הקודם, במאמרו *'להיות שמרן'*.<sup>56</sup> על פי אוקשווט, שמרנות איננה בהכרח שיטה או תיאוריה, אלא קודם כל נתיבת אישיות (במקור האנגלי: *disposition*): "*להיות שמרן* פירושו להעדיף את המוכר על הבלתי ידוע, להעדיף את מה שנוסה על מה שלא נוסה, את העבודה על התעלמה, את המשמי על האפשרי, את התקומות על האין-סופי, את הקרוב על הרחוק, את המסתיק על המיותר, את הנוח על המושלם, את ה拄וק העכשווי על החדווה האוטופית".<sup>57</sup> ואולם, נתיביה זו יש השלכות על הכרעות רחבות יותר בתחוםים נורמטיביים שונים של החיים:

<sup>54</sup> שם, עמ' 181-185.

<sup>55</sup> מונח מושאל עפ"י אהרון ברק, *פרשנות במשפט, כרך א', ירושלים תש"ט-תשנ"ו, עמ' 112-117*.

<sup>56</sup> מייקל אוקשווט, *'להיות שמרן'*, בתוך ספרו: *הרציונליזם בפוליטיקה* (APERIM פודסיק, עורך), ירושלים: הוצאת שלם,

<sup>57</sup> תשע"א, עמ' 151-176.

<sup>57</sup> שם, עמ' 152.

להיות שמן פירשו לא רק לסלוד משינויים [...]. זה גם אופן הסתגלות מסוים לשינויים — פעילות הנכפית על כל בני האדם. הרו' שינוי הוא איום על הזהות, וכל שינוי מסמל כליה [של היישן]. [...] הזהות אינה מבצר שבתוכו אפשרות להסתתר. הדרך היחידה שיש בידנו כדי להגן עליה (כלומר, על עצמו) מפני כוחות השינוי העוניים, נמצאת במישור הרחוב של ניסיונו. לשם כך עליינו להעביר את המשקל אל الرجل שעמידה איתנה יותר לעת עתה, להיאחז בכל אותן דברים מוכרים אשר אינם מצויים בסכנתה מידית, וכך להטמיע את ההידושים בלי לשכוח מי אנחנו.<sup>58</sup>

במלים אחרות, השמן אינו דוחה כל שינוי – דבר זה אינו אפשרי – אך רואה בכל שינוי איום, ולכן מבקש להשיג יציבות מירבית כאשר אנו נאלצים לעבור אותו.

אוקשות מבחן בהקשר זה בין שינוי לחידוש. בניסוח גס: שינוי הוא תמורה הבאה علينا מן החוץ, ואילו חידוש הוא תמורה שאנו עצמנו יוזמים.<sup>59</sup> בингוד לשינוי, חידוש הוא דבר מה שבו אנחנו שואפים לשפר את המציאות. אף על פי כן, השמן לא ייטה גם אליו:

מושג החידוש [...] פירשו שיפור. אף על פי כן, אדם בעל מגז זה — לא צפוי שהיה חדשן מושבע. ראשית, הוא אינו נוטה לחשב כי דבר אינו קורה אלא אם כן מצויים בעיצוםם של שינויים אדריכלים, ועל כן הוא אינו מודאג מהעדרם של הידושים. השימוש בדברים כפי שהם וההנהה מהם תופסים את מרבית תשומת לבו. כמו כן, הוא ער לכך שלמעשה לא כל חידוש הוא בוגר שיפור; והוא סבור כי להציג בלי לשפר הרו' זה, בכונה או שלא כוננה, טירוף. יתר על כן, גם אם חידוש מצטייר כSHIPOR משכנע, הוא יבחן את טענותיו בשבע עניינים בטרם יקבל אותו. בהתאם לכך, להיות שכל שיפור כרוך בשינוי, יש להעמיד תמיד את ההפרעה שתיגרם אל מול התועלות הצפויות. אולם גם לאחר שיתרצה בעניין זה, יהיו שיקולים נוספים שהייתה עליה להביא בחשבון. חידוש הוא תמיד מעשה דו-משמעותי, ובמהלכו רוחה והפסד [...]. שזרים זה בזה באופן כה הדוק שקשה עד מאד לחזות את התוצאה הסופית.<sup>60</sup>

לפי אוקשות, כל אלה מביאים את השמן לכמה כללי פעולה שאוותם הוא נוקט ביחס לחידושים: הוא סבור כי נטל ההוכחה לתועלתו של החידוש מוטל על מי שתבע אותו; הוא טובע שהחידוש יהיה דומה ככל האפשר לצמיחה הדרגתית; הוא משתדל לחולל את החידוש בזירה הנקודתית שבה הוא דרוש ולא מעבר לכך; "הוא מעדיף התקדמות איטית על התקדמות מהירה", שכן כך יכול הוא לעזרך בדעתו את תוכנות הביניים ולשנות את הדברים בהתאם; ולבסוף, "הוא מאמין כי יש חשיבות לעיתוי: אם אין שיקולים אחרים, הוא סבור כי העיתוי הטוב ביותר ביוטר לחידוש הוא כאשר קיים הפסיכוי

<sup>58</sup> שם, עמ' 153.

<sup>59</sup> בלשונו של אוקשות: "שינוי פירשו תמורה שעליינו לסבול, וחידוש - תמורה שכוכונתנו להוציא אל הפועל". (שם, עמ' 152).

<sup>60</sup> שם, עמ' 154.

הגבוה ביותר לכך שהשינוי של הפרק לא יחרוג מן המתווכן ולא יושחת בידי תוצאות בלתי רצויות ובלתי ניתנות לשוליטה".<sup>61</sup>

לאור תיאורו של אוקשות אפשר להגדיר את ההלכה האורתודוקסית בכלל כשמרנית (ובכן אין כל הפתעה). ואולם, גם בתוך עולמה של ההלכה זו אפשר לבדוק בין אישיים וקבוצות בעלי נטייה שמרנית יותר לאנשים וקבוצות בעלי נטייה שמרנית פחותה. הגישה ההפוכה זו של השמרן ההלכתי היא הגישה שוחרת-ההידושים, שאיתה אכנה כאן על דרך הקיצור "חדשנות". גישה זו היא הגישה שתבקשקדם חידושים בתוך המסתגרת ההלכתית ותראה בהם ברכה, ולפיכך תגלה מידת מועטה של היסוס זהירותה בהפעלתם. לנוכח שמרנותה הבסיסית של ההלכה האורתודוקסית, חדשנות מעין זו לא תtabטא בפתרונות גדר נגד ההלכה המסורתית, אלא בנסיבות להקל בנסיבות שבהן המערכת ההלכתית נתה לחמרי, דהיינו, או בニיגוד לדעת השלטת בקרב גdots הפסיקים שבדור; או בニיגוד לדעת רוב ברור של רבני הדור (אפילו אינם דוקא מן השורה הראשונה); או בニיגוד לנורמה הרווחת בציור.

בעובדה זו אבקש להציג לצד המושגים שמרנות וחידשות גם את המושגים "שמרנות מאוזנת" ו"חדשנות מאוזנת". שמרנות מאוזנת היא גישה שבה הפסיק רואה לנכון, מצד עצמו, לפסק את ההלכה באופן שמרני, לרוב לחומרה, אך איננו עצם עיניים כלפי המציאות הסרבנית שבבר אין להלכה שליטה מלאה, ולכן, מתוך הבנה שגישה מחמירה עלולה להשיג תוצאות מזיקות וליצור פער מזיק בין הרצוי למצוי, הוא פותח (לעצמו או לציבור) פתרויי יותר מוגבלים. מנגד, חדשנות מאוזנת היא גישה שבה הפסיק מעוניין לפסק את ההלכה באופן חדשני, אולם שאיפת חדשנות זו אינה רפורמייסטית, אלא כזו המבקשת לבנות את החדשן בכפוף למנגוני ההכרעה והסמכות של המערכת ההלכתית השמרנית. לרוב היא תנשה לעשות זאת מתוך התבוסות על מקורות ותקדים חזקים מן העבר המגבים את הגישה המקילה או על בניית מגנון הלכתי-משפטי העוקף את הבעיה גם לפי שיטת בעלי הגישה המחמירה. בהמשכה של עבודה זו אבקש לטען כי שתי הגישות המאוונות אין צרות זו לזו, אלא מבטאות שתיהן שאיפה אל האיזון, אל המרכז, בין עס נטייה קלה לימיון בין עס נטייה קלה לשמאלו.

#### דגם תיאורטי (ד): ריבוד הנורמה ההלכתית

דגם תיאורטי נוסף שלאورو לבחון את פסיקת ראייו הוא זה המבחן בין פסקי ההלכה שונים לנמענים שונים. לייצור הבדלים כאלה אפשר לקרוא ריבוד הנורמה ההלכתית.<sup>62</sup> ההבדלים יכולים להיווצר על בסיסים שונים: לעיתים יש הבדל בין מה שהפסיק מורה לציבור לבין מה שהוא מורה היחיד, אך לעיתים יש גם רבדים בתוך מה שהוא מורה לציבור, כגון בפסקה המעודדת החמרה לבני תורה או לבעלי נפש או למדקדקים, ומוגובן יכול להיות הבדל בו מה שהוא מורה היחיד אחד לבין מה שליחיך אחר. מבלתי התיימר למצות את אפשרות הריבוד, אציג כאן כמה אמות מבנן מועלות.

<sup>61</sup> שם, עמ' 154-155.

<sup>62</sup> בראו, החזו איש, לעיל הערא 1, עמ' 536-562.

במחקר ההלכה נעשה שימוש במודלים של " הפרדה אקוסטית" ופסיקת איינדיידואלית. מודל "הפרדה האקוסטית", אותו פיתח מאיר דן כהן<sup>63</sup> טוען שיש הבחנה בין כללי פסיקה ובין כללי התנהגות. בתוצאה מכך, המחוקק משדר לאלה האמורים לקיים את החוק (כלומר הציבור) ניסוח של הדיון מהותי כחד-משמעי, ונוקשה, בעוד שלשכבות המڪזענים, האמורים לדאוג ליישום החוק, הוא משדר גם כללי פסיקה, הכוללים גם חריגים, הקלות וכלים פרשניים, המאפשרים הגמישה של החוק במקרה הצורך. כך נגנית לפניו דיקוטומיה פסיקטיבית, המתמימנת להוראה לרבים מחד, ולהוראה למומחי המשפט מאידך. אני משתמש במונח זה באופן רחב יותר, כמוין דיקוטומיה בין המסר שמשדר הפסוק לציבור הכללי לבין זה שהוא משדר לאוכלוסיות מוגדרות שלחן הוא סבור כי יש להורות דין שונה, לחומרא או לקובלא.

הפסיקת איינדיידואלית עניינה שונה במקצת. היא אינה נוגעת לקבוצות או לשכבות אוכלוסייה אלא ליחידים. הפסוק מורה את הדין לאדם מסוים בשאלת מסויימת, אך יכול להוראות לאדם אחר דין אחר במה שנראה כאלה עצמה.<sup>64</sup> דהיינו, התוצאה ההלכתית עשויה להשנות לפי פרטים או קבוצות מסוימות השונות מקבוצות אחרות. הבדל שכזה לרוב אינו נובע משיקולים סובייקטיביים גרידא, אלא מתוך תפיסה הרואה את נתוניו האישיים של הפרט כחלק מן המרכיבים המויליכים את ההכרעה ההלכתית. נישה זו יכולה להוביל להקלת או להחמרה ההלכתית, דבר הנעשה על-ידי התחשבות מכלול שיקולים העומדים בפני הפסוק ודמותו השוואת.

בالمושך לכך יש לציין גם את הבדיקה **בין ספרות פסיקה לספרות תשיבות**. בינווד לחייבים ההלכתיים כגון משנה-תורה, טור, שו"ע ודוגמיהם הפטיסקיים הלכות לציבור, בספרות השו"ית עלים שאלות המעידות את המרכיבות של המציגות, המתמודדות עם עולם המעשה, מתוך בחירה ערבית לשמר על ההלכה כמה שאפשר. הפסוק במקרה זה מחובר למציאות החיים והתפתחותם ומנסה לישב כמה שאפשר בין הדילמות השונות. במקרים אחדות, השימוש בפורמליזם מצוי בהלכה מאוד והוא אחד ממאפייניה הבולטים בעיקר בספרות ההלכתית השיטותית הערכוה לפני נושאים והפעלת בשיטה הדזוקטיבית. מאידך, אם נעין בספרות השו"ית, נראה כי כל מקרה נידונו לגופו. בתחילת מוצגת השאלה ההלכתית ואז מתבצע דין ההלכתי. לפיכך נראה כי הפרשנות הთכליתית נוכחת יותר בספרות השו"ית. לא זו בלבד, אלא נראה בדומה ברורה כי פוסקי ההלכה מתיחסים לשאלת הספציפיות המובאת בפניהם ולוקחים בחשבון שיקולים נוספים של מציאות, זמן, מקום וכדומה, שיקולים שימושיים במידה רבה מאוד על פסק ההלכה. במקרים מעין אלו, העמידה על הפער בין כללי ההלכה לבין המציגות הקיימות מחייבת להפעיל את שיקול הדעת של הפסוק. כפי שי"י ליפשיץ כתב: "במקרים אלה, כאשר החוק אינו נהיר די או במקרים של קונה משפטית, נודע לשופט תפקיד של מחוקק, והוא נתבע להפעיל שיקול דעת הדומה למעשה חקיקה".<sup>65</sup> לפיכך, הפסוק ההלכתי מחייב להכריע בשאלות קונקרטיות העולות מtain המציגות ובכך הוא נוטל חלק מהותני בעיצוב ההלכה.

<sup>63</sup> Meir Dan-Cohen., "Decision Rules and Conduct Rules: On Acoustic Separation in Criminal Law", *Harvard Law Review* 97: 3 (1984), pp. 625-677.

<sup>64</sup> להרבה, ראה: בראון, החזון איש, לעיל הערכה 1, עמ' 557-565, שם הוא עומד על הבדיקה שבין הפרדה אקוסטית לפסיקת איינדיידואלית.

<sup>65</sup> יוסף צחק ליפשיץ, "השפעות מהותניות על ההלכה – פנים וחוץ", בתוך: ההלכה: הקשרים ריעוניים ואידאולוגיים גלויים וסתומים, אוניברסיטת רוזנוק (עורך), ירושלים תשע"ב, עמ' 17.

ספרות השווייה מלאה בשאלות ומרקם קונקרטיים מוחשיים, בהם הפסיק נזקק למכלול ערכיים נוספים: "נשמה יתירה" בטרם הוא פוסק את פסקו. אלמנט נוסף העולה כאן הוא שיקול החינוכי. לפי עמדה זו, הפסיכה ההלכתית תומנת בחובה שיקולים חינוכיים אותם מנסה פסק ההלכה להנחיל לשואלו. כך הגדר זאת אבינוועם רוזנק: "אם מוחשיים כי פוסק ההלכה אין יושב בדיון רק כאיש משפט, אלא גם — אם לא בעיקר — כאיש חינוך, אז קריאת ההלכה משתנה וטיעוני הפסיק מתוגונים לאור הנחה זו. מטרת הפסיק היא לא להגיע אל האמת המשפטית לכשעצמה, אלא להגיע אל האמת ההלכתית האמורה להביא את קהל עדתו ממצב שהוא רואה אותו כרוצוי מבחינה ערכית, רוחנית ותרבותית".<sup>66</sup>

בקשר זה מנחם אלון<sup>67</sup> מחלק את ספרות ההלכה והפסיקים לשניים: ספרות השאלות והתשובות, שהיא בעצם 'משפט מקובל' (Common Law) הבננה מתוך מקרים קונקרטיים, וمشקף את הקשר החיו שבין פוסקי ההלכה לשאלות ובעיות של הציבור מתוך חייו המעשה; וספרי ההלכות והפסיקים, ספרים שמטרתם להביא לשטח את המסקנה הסופית לציבור, ללא המשא ומתן ההלכתי. אחד מחלוקת החשובים של ספרות זו היא הקודקסים הגדולים, המקיימים ענפי ההלכה שונים במסגרת סדר שיטתי.

#### **דגם תיאורטי (ה): פסיקה מערכתית אל מול פסיקה מכונת מקרה**

דגם תיאורטי נוסף שלאנו אבחן את פסיקת ראיינו הוא פסיקה מתוך ראייה מערכתית אל מול פסיקה פרטנית. אdegish, כי ב'פסיקה מערכתית' אני מוכוון לשיקולי מדיניות סתם, אלא לסוג ממוקד מאד של שיקולי מדיניות: ראיית הסוגיה הנדונה חלק מערכות ממוסדת רחבה שפועלת בחסותו מדינה ריבונית, ובתור שכוו יש להכרעות הנוגעות לה השכלות על המערכת כולה.

ראיינו חיו בתקופת הקמת מדינת ישראל והמעבר מחיים בקהילות למדינה השפיע רבות על פסקי הלהקה שונים.<sup>68</sup> פסיקה מערכתית מניחה בתוכה הבנה כי מערכת מדינית, שונה במהותה מראייה קהילתית שבה התגבשה ההלכה בשנות הגלות. ראייה זו נובעת מוכובד האחריות של מוסדות המדינה כלפי אזרחיה, אחריות שאי-אפשר להטיל על גורמים זרים שאינם יהודים, במיוחד כאשר המדינה היהודית היא הריבון.<sup>69</sup> העצמאות המדינית מחייבת ראייה מערכתית כלפי שאלות שונות וברძוזה המודיעות לכך שמדינה, בניגוד להקהילה או לגוף המצומצם להקל יעד מוגדר והומווגני יחסית, היא גורם המשרת ציבור גדול ובו יהודים ולא יהודים, דתיים ולא-דתיים, ועוד. הגופים המופעלים בה נדרשים תמיד לעובדה שוטפת המצריכה עילות מלאה, הכוולת שבתוות וחגיגים. שיקולים אלו מהווים

<sup>66</sup> אבינוועם רוזנק, 'השיקול החינוכי והכתיבת ההלכה': עיון במושג הקדוצה במסנת הרב ח"ד הלוי', הגות: מחקרים בהגות החינוך היהודי (תשס"ו), עמ' 200-199; וראה עוד: שמואל גליק, 'מחקר היסטורי למחקר פילוסופי ההלכתי-חיווכי: שיקולים אידיאולוגיים-חיווכיים בתשובהותיהם של פוסקים בעת החדשיה', דור לדור, מד (תשע"ג), עמ' 45, ועוד.

<sup>67</sup> במאמרו: 'מניעים ועקרונות בקודיפיקציה של ההלכה', בתוך: הגות וההלכה – ספר היכינוס השנתי למחשבת היהדות, יצחק אייזנר (עורך), ירושלים תשכ"ח, עמ' עה-קייט.

<sup>68</sup> להרחבה ראה קוּבֵץ: 'הלהקה ציונית המשמעות ההלכתית של הריבונות היהודית', ידידה צ' שטרן ויירר שלג (ערכאים), המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים תשע"ח; בנימין פרת, 'המישה מושגים יהודים של דמוקרטיה ישראלי': מסת פתיחה, בתוך: מחשבות על דמוקרטיה יהודית, בנימין פרת (עורך), ירושלים תשע"ע, עמ' 17 – 27. בכלל, המאמרים בספר זה קשורים לנושא המדבר.

<sup>69</sup> להרחבה אהה אריה אדרעי, 'מלחמת הלהקה וגאולה': צבא ומלחמה במחשבת ההלכה של הרב גורן, קתדרה 125 (תשס"ח), עמ' 119 – 148, במיוחד בפתחת המאמר שם הוא עוסקת באחריות, עמ' 125 – 129 שם.

אתגר גדול לפוסקים שחיהים בארץ-ישראל וудים לתהליכיים המדיניים והמודרניים המתרחשים נגד עיניהם בבואם לפ██וק ההלכה הנוגעת לציבור.

במסגרת השיקולים המערכתיים ניתן לבחין בין שני סוגים של מערכות: מצד אחד ישנים שיקולים הנוגעים לרשויות המדינה במובן הצר של המילה, ואוטם אפשר לבנות 'שיקולים' מדינתיים או 'מלכתיים'. מצד שני ישנים שיקולים הנוגעים לממסד הציבורי הרחב בכללו, ונוגעים גם למערכות גדולות הפועלות בחסות המדינה גם אם אין חלק מרשויות המדינה הריבונית. את אלה אפשר לבנות 'שיקולים' מערכתיים-מוסדיים'. השיקולים הממלכתיים בפסקה נוגעים בראש ובראשונה בשאלות הכלכליות הנוגעות לרשויות כגון צבא, מערכת המשפט (החילונית בעיקרה), רשות המס, מוסדות רגולציה כלכלית, מוסדות תחבורה מלכתיים (نمלי ים ונמלי תעופה), מוסדות האכיפה (משטרת, הוצאה לפועל), מוסדות הרווחה ומערכות נספנות הנוגעות למדינה כRibon. השיקולים המערכתיים-מוסדיים נוגעים למערכות נספנות, שאין חלק מרשויות המדינה אך פועלות בחסותו, כגון מוסדות תחבורה ציבורית (כולל חברות אוטובוסים, טיסות ותעופה), גורמי משק מודרני (לרבות בורסה ואפיקי השקעה ציבוריים), מערכת בריאות ציבורית (בתי חולים, קופות חולים), ועוד.

השיקולים המערכתיים בכללם הם נושא חדש ו'צעיר' יחסית בעולמה של ההלכה. לאחר דורות רבים שבהם נושא זה לא הופיע כלל בפסקה המעשית ואף הדיונים התאורטיים בו היו מעטים, ואם התקיימו היו ללא זיקה להלכה למעשה, הרי שמאז הקמת המדינה ונבנו מוסדותיה, הפכו הסוגיות העיוניות לשאלות ההלכה מעשיות. ספרי הפסיכה המובהקים של הדורות הקודמים אינם מכילים פרקים העוסקים בתורת המדינה. במאוט השנים הרבות שעברו מאז סיום הריבונות היהודית בארץ ישראל בסוף ימי בית שני ותקופת המשנה ועד לימי הרמב"ס, ובמאוט השנים שעברו מימי עד ימינו, נוצר פער ביצירה הלמדנית וההלכתית מצד אחד, וחלו שינויים מהותיים במציאות המדינה מצד אחר. בעלי ההלכה התמודדו עם פער זה בדרכים שונות. חלקם סברו כי הקמת המדינה אינה משנה רבות והפסיכה יכולה להשאיר מכונות קהילה ולכך השיקול המערכתי צריך לתפוס מקום נזון, אם בכלל, במרק השיקולים ההלכתי; אחרים סברו כי השיקול המערכתי חייב להיות בעל משקל גבוה בקבלה החריגות ההלכתיות.<sup>70</sup> לדעת הרב יהודה ברנדס, קו הבחנה בין אלה לבין חוף מעשה את קו הבחנה האידיאולוגי בין פ██קי ההלכה – דהיינו חרדים לעומת דתים-ציוניים. בהתיחסו במילוי לשיקולים הממלכתיים הוא כותב:

בכל השאלות שבהן מעורב השיקול הממלכתי, הוא אינו השיקול היחיד. הוא חלק מכלול של שיקולי פסיקה המתkimים במשורי דין שונים. לעיתים השיקול הממלכתי מכירע את הכה, ומובן שתפקידו של הפסק את משמעות המדינה הופכת להיות גורם מכירע בעמדתו. שיקול זה יופיע בראוף של סוגיות, שאף שאין להן שום מכנה משותף אחר, נוכחותו של השיקול הממלכתי מציבה אותן על רצף אחד שמצו האחד יימצא בדרך כלל הפסקים ה"מלכתיים", ומצו الآخر,

<sup>70</sup> לרחה ראה עוד, מנחים אלון, המשפט העברי (חלק ב), ירושלים, תשמ"ח, עמ' 1252 – 1253. שמחון בין ספרות השו"ת שיצאו בחריל לזו שבארץ-ישראל. חכמי ארץ-ישראל נדרשו לשאלות גדולות הקשורות להגנה וביטחון, דת ומדינה, לאום, זהות וממלכויות וכיוצא להן על שולחן פ██קי חז"ל הארץ. וראה עוד ידידה שטרן במאמרו סובר כי כמה מגדולי הרבנים הציוניים הינו את אבני היסוד להלכה הציונית.

פסקים "לא מלכתיים". או לפי הבדיקה הפחות מדויקת אך רגילה יותר בשיח הציבורי

בישראל: מן הצד האחד פוסקים ציוניים-דתיים, ומן הצד الآخر פוסקים חרדים.<sup>71</sup>

יתכן שהחפיפה אינה מלאה, וישן בעלי הלכה חרדים שנטו לשיקול הממלכתי (כגון הרב שלמה זלמן אוירבך והרב עובדיה יוסף), אך ברור הדבר שהמאץ לפיתוח השיקול הממלכתי וליצירת פסיקה הכוללת אותו כшиוך מרכזי אכן נלקח בעיקר על ידי רבנים דתיים-ציוניים, שעשו זאת מתוך מוטיבציה אידיאולוגית עמוקה. בהקשר זה יש לציין כדוגמה מובהקת במיוחד את הרב שלמה גורן. הרב גורן שם דגש על השיקולים המערכניים בפסקת ההלכה בהקשר המדינה והצבאי.<sup>72</sup> מנקודת היקתו הרב הצבאי הראשי הראשון שהניח את יסודות השירות המשותף בכלל הצבא וכתב את ההלכות לחיילי צה"ל, הוא ראה בפסקתו מעין התגשות של הגאולה. ואולם, הרב גורן לא היה יחיד, ובמתווה זו פסקו גם רבנים נוספים כגון: הרב הראשי הרב יצחק אייזיק הרצוג; הראשון לציוויל הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל; הרב שאול ישראלי; הרב שמעון פרדרבויש; ועוד.<sup>73</sup>

<sup>71</sup> יהודת ברנדס, 'פסיקה ממלכתית-מודרנית', בתוך: הלה ציונית: המשמעות ההלכתית של הריבונות היהודית, DID, צ' שטרן ויאיר שלג (עורכים), ירושלים תשע"ז, עמ' 28.

<sup>72</sup> ראה למשל: אבעד יהיאל הולדריך, קתדרנו ההלכתית של הרב שלמה גורן, לעיל העירה 24; אריה אדרעי, 'מלחמה ההלכה וגאולה: צבא ומלחמה מחשבת ההלכה של הרב גורן, קתדרה 125 (תש"ח), עמ' 119 – 148; הרב שאר-ישוב הכהן, גאון התורה העם והארץ', בתוך: יצחק אלפסי (עורך), המעלות לשולמה: ספר זכרון בהלה ובאגדה לממן הגאון האדיר, שר התוויה, הרב ר' שלמה ווֹן זוקק"ל, ירושלים תשנ"ו, עמ' 20 – 45; דוד ענקין, 'בן גלות לאוללה', אקדמות ג' (תשנ"ז), עמ' 101 – 106; ועוד; ספרה מיישלוב, בין הסערה דמוות הצבורית ויצירתו התורתנית של הרב שלמה גורן בשנים 1948 – 1994, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן תש"ע; הניל, 'השקבתו הציונית של הרב שלמה גורן', ישאל: כתבת עת לחקר הציונות ומדינת ישראל היסטוריה תרבותית 20 (תשע"ב), עמ' 81–106; Alexander Kaye, The Invention of Jewish Theocracy: The Struggle for Legal Authority in Modern Israel. New York: Oxford University Press, 2020. מחקר זה אוינו עוסק בהגותו של הרב שלמה גורן, ואולם הרב גורן מהוות סמן ימני' לחידושי הלה (בעיקר במישור הצבאי) לאור ראייתו המערכנית. את פסקיו של הראיו נבחן בעיקר סביבה סגנית מרכזית הקשורות למישור הרפואי, שכן באחריותה של המדינה לדאוג לשירות רפואי זמין בכל ימי השבעו ובכל>Status שנות היממה.

<sup>73</sup> הרב הראשי הרב יצחק אייזיק הרצוג - בעיקר בחיבורו ת חוקה לישראל על-פי התורה, ירושלים תשמ"ט. על אודוטיו: יצחק רונס, מדינת ישראל במשמעות ההלכתית של הרב הרצוג, חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, טרו-קולג', ירושלים תש"ה; שאל מייזליש, רבנות בסטורט הימים: חייו ומשתו של הרב יצחק הלו הרצוג, תל-אביב תש"א; אליאב שוחטמן, 'תורה ומדינה' במסנתו של הריא"ה הרצוג', שנה בשנה (תשנ"א), עמ' 178–190; חיים ברגנסקי, 'הלה ציונית בפסקתו של הרב הרצוג', בתוך: הלה ציונית: המשמעות ההלכתית של הריבונות היהודית, DID, צ' שטרן ויאיר שלג (עורכים), ירושלים תשע"ז, עמ' 625–648; ועוד; הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל – בחיבורו: משפטן עוזיאל 'יב' (עורכים), ירושלים תשנ"ה-תש"ה, ספר הגינוי עוזיאל (ב' (עורכים), ירושלים תש"ג-תש"ד. על אודוטיו: נומה סט, דרכיו פסיקתו של הרא"ל הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל בסוגיות בדיני משפחה, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, תש"ח, עמ' 287; עמייחי רוזנברג, 'הרבי טלאב-יפו ובית הדין הגדול לעזרורים: מחזה באربع מערכות', מחקרי משפט כא 1 (תשס"ד), עמ' 129–143; צבי זוהר, 'לאמות והלה עיון ביצירתו של הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל', בתוך: הלה ציונית: המשמעות ההלכתית של הריבונות היהודית, DID, צ' שטרן ויאיר שלג (עורכים), ירושלים תשע"ז, עמ' 599–624; ועוד); הרב שאול ישראלי – בחיבוריו ארץ חמודה בהלות ארץ ישראל, תל-אביב תש"ז; עמוד הימני, ירושלים תש"ס. על אודוטיו: יצחק רונס, מסנתו ההלכתית של הרב שאול ישראלי, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, בר אילן תשע"ב; הניל, 'אידיאולוגיה ציונית דתית והלכות מדינה במסנתו של הרב שאול ישראלי', בתוך: הלה ציונית: המשמעות ההלכתית של הריבונות היהודית, DID, צ' שטרן ויאיר שלג (עורכים), ירושלים תשע"ז, עמ' 729–748; אריאב יוסט, 'מאפייני הפסיקה הציונית במסנתו ההלכתית של הרב שאול ישראלי: הפעלת המשתורה בשבת מקורה מבחו', דיני ישראל 28 (תשע"א), עמ' 145–184; חיים ברגנסקי, 'קהילה ומלוכה: יחסם ההלכתי של רב בי"א הרצוג והרב שאול ישראלי למדינת ישראל', בתוך: דת מדינית בהגות היהודית במאה העשרים, אביעזר רביצקי (עורך), ירושלים תשס"ה, עמ' 267–294. הרב שמעון פרדרבויש – בספרו משפט המלוכה בישראל, ירושלים תש"ג. על אודוטיו ראה: דוד טלזנר, 'הרבי הד"ר שמעון פרדרבויש', בתוך: ספר וובל לכבוד הרב פרדרבויש, הרב יהודה לייב מימון (עורך), ירושלים תשכ"א, עמ' ט-ט מ; Alan Mittleman, "Mishpat Hamelukah" and the, Jewish Political Tradition in the Thought of R. Shimon Federbush, *Jewish Political Studies Review* 10, 3-4, 1998, pp. 67-86. דב שורץ, 'מעמדה של הדת במדינת הביטים חברתיים ותרבותיים אחדים', דעת 85 (תשע"ח), עמ' 62–67; להרחבה ראה: DID, צ' שטרן, 'הלה ציונית: המרחק בין חזרה למיציאות', בתוך: הלה ציונית: המשמעות ההלכתית של הריבונות היהודית, DID, צ' שטרן ויאיר שלג (עורכים), ירושלים תשע"ז, עמ' 111 – 136.

יאיר שלג מונה ארבעה מרכיבים משמעתיים להלכה הציונית: (א) מוקד הזהות בפן הלאומי ולא רק בפן ההלכתי. (ב) החלטת העקרון "וחי-בהם" הכלול את כל מערכות המדינה, לא רק ברמת הפרט אלא גם ברמת הכלל (היוינו הלאום). (ג) הכרה בשינוי ההיסטורי של המעבר מחים בגלות לחיים בRibonot, שאר מהיבר ואף טובע שינויים הלכתיים. (ד) ההנחה כי מדינה עצמאית אינה כורח קיומי לעם היהודי, במיוחד לאחר השואה.<sup>74</sup>

ואולם, הדגם שאני מבקש להציג כאן אמרו להיות רחב יותר. כפי שermaloti לעיל, פסיקה מערכתית אינה חייבות להיות פסיקה דתית-ציונית. השיקול המערכתי אינו חייב בהכרח לראות את המדינה או האומות כערבים, אלא די לו שיכיר בכך שהם יצרו בפועל שינוי **במציאות**. גם פוסק חרדי, שאינו דוגל בתפיסה תיאולוגית חיובית כלפי המדינה, עשוי לשקל שיקולים אלה מתוך הכרה בחשיבות השינוי שהל באופן קיומו של העם היהודי ובאופן הפעלה של ההלכה משעה שזו נכנסת גם למערכות רחבות יותר, בעלות אופי ציבורי כללי. לאור הבדיקה זו, מבין המרכיבים שציין שלג, אני אבחן במיוחד את המרכיבים השני והשלישי בפסקתו של הראיי.<sup>75</sup>

כמו כן, במסגרת דגם מחקרי זה אבחן פסקי ההלכה בהם קיימים שיקולי "רוח וփס" בזירה המערכתית (ושוב יש להזכיר: אין הדברים אמורים בחברה במסגרת לא מוסידית, אלא במערכות מוסדיות). ינס מצבאים בהם אם הפסיק לא יפסוק בצורה מערכתית, או יתמקדד בפרט על-חובן המערכת, הדברים עלולים לכואורה להוביל לנזק או תועלת במקומות אחרים. אשר על כן, פעמים שישנם פסקי ההלכה שדווקא "קלקלם ונתקנים", קרי, אי קיום ההלכה בדרך השולחן-ערוץ ופסקין הדורות הקודמים בסופו של דבר יוביל לחיזוק ההלכה, בשל העובדה שהמערכות הנדוות יהיו מוכנות לקבל את הנורמות ההלכתיות או לכל הפחות להתחשב בהן עד רמה כלשהי. שיקולים אלה, שאין נוגעים לכל היבט אידיאולוגי ואינם קשורים לתודעה דתית ציונית דווקא, יידונו גם הם במסגרת דגם מחקרי זה.

<sup>74</sup> להרחבה ראה במאמר: יair שלג, *דילמות ההלכה הציונית*, בתוך: ההלכה ציונית: המשמעות ההלכתית של הRibonot היהודית, DIDIAH צ' שטרן ויair שלג (עורכים), ירושלים תשע"ז, עמ' 137 – 149 – 144 – 145 (וראה במיוחד עמ' 144 – 145).

<sup>75</sup> המרכיב הריבוני אכן בולט בכמה מכתביו של ראיי, במיוחד כפי שהם משתקפים בספרו *'שביתת-הים'*, ואולם במחקר זה עוסוק בסוגיות אחרות. ברכיו לפישץ טוען כי המרכיב של ההלכה הציונית הוא "ההלכה הנבואה" כלשונו (בין היתר מונה שהשתמש בו הרבה רוזנק במחקריו על הראייה קוק בספרו: ההלכה הנבואה הפילוסופיה של ההלכה במסנית הראייה קוק, ירושלים תשס"י) לדידו הפסיק הציוני מכניס לתוך מערכת שיקוליו את הרצון האלקי והלכות רבים או ציבור. להרחבת ראה במאמר: פסיקה בת זמנה לאור גישות עתיקות בעניינה של תורה שבבעל פה, או: נקודות ארכimedיות וחילם ההלכה, בתוך: ההלכה ציונית: המשמעות ההלכתית של הRibonot היהודית, DIDIAH צ' שטרן ויair שלג (עורכים), ירושלים תשע"ז, עמ' 145 – 163.

**מן הכלל אל הפרט: יישום הדגמים התייאורטיים על פסיקתו של הרב וולדינברג**  
כפי שציינתי, במהלך עבודתה זו אעומוד על השיקולים המטא-הלכתיים בפסקתו של הרב וולדינברג. חמשת דגמי המחקר שפרשתי לעיל יהו כלי עזר עיקריים (אך לא יחידים) לבחינת פסיקתו. לא בכל סוגיה השתמש בכל חמישה הדגמים, אלא אבחר בהן לפי העניין והתועלת שיש בכל אחד מהם בכל סוגיה וסוגיה. לשם הבבירות וה konkretizierung, אבהיר כאן בקצרה כיצד אני רואה את השימוש בכל אחד מהם ביחס לפסקתו של ראיינו.

**יישום דגם המחקר של מקורות המשפט:** דגם זה ייבחן באופן שיטתי בשער הראשון של העבודה, אך ייחזור גם בהמשך. הרב וולדינברג הוא פוסק אורתודוקסי, ולכן ליותר לציין כי המקורות הקלסיים של ההלכה – ובראשם התלמוד הבבלי והשולחן ערוך – הם מקורות הלכה מרכזיים ומהיבאים בפסקתו. ואולם, כל המיעין בכתביו רואה שפע של מקורות אחרים לקביעת הנורמה ההלכתית. לפיכך, חלק מן הניתוח המטא ההלכתי מהיביב להבחין אילו מקורות הוא מעדיף להביא ואילו לא, ובמיון המקורות שהוא מעדיף להביא, מי מקבל משקל רב יותר וכיוצא בו. במיוחד במצב מחולקת. כך, למשל, אבחן אם יש אצלו העדפה לפוסקים מסוימים על פני אחרים (בין אישים ספציפיים ובין סוגים פוסקים, כגון ראשונים לעומת אחרים, או אשכנזים לעומת ספרדים), וכן אבחן את יחסו לueueה של הקבלה בהלכה. מעבר למקורות הכתובים, אדון בעיקר מעמד המנהג בפסקתו. כאן אבחן怎能 את היחס בין מנהג לבן מקורות כתובים הן את ההיררכיה הפנימית בתחום המנהגים, ככלומר האם יש בעיניו מנהגים מסוימים הנהנים מסמכות רבה יותר ממנהגים אחרים.

**יישום דגם המחקר של פורמליזם מול תכליתנות:** דגם זה יהיה מרכזי מאד בעבודה. הנחת המוצאת היא שההלכה באופן עקרוני מבוססת על הגישה הפורמלייסטית כפי שבאה לידי ביטוי בספרי פסיקה ובקודקסים הלכתיים, אך יחד עם זאת ניכרים שיקולים ערכיים לצורה ברורה בפסקה, בעיקר בספרות השוויית.<sup>67</sup> במרבית חלקייה של עבודתה זו השתמש בתפיסת הפורמליזם השלישי שהציג בראון ("הפורמליזם האינטואטיבי") ואחריל אותו על פסיקותיו של ראיינו.<sup>77</sup> מודל זה יכול לשמש ככלי במחקר ההלכה בכלל ובניתו כתבו של ראיינו בפרט. גם אם ההלכה עצמה נכתבת לרוב בקו פורמליסטי, וגם אם השיקולים הערכיים נמצאים בספריה, המתודה הцורנית משמעותית ולא לחינן הפסיקים משתמשים בה. עם זאת, גם מאחרי הטיעון הפורמליסטי ובצדו, נראה שוב ושוב שיקולים תכלתיים/ערכניים. עיקרו של מחקר זה הוא לחשוף את השיקולים הללו כל כמה מהם עומדים בסיס פסיקיו של הרב וולדינברג. שיקולים המתחשבים בשינוי המציאות, הן שינויים ההיסטוריים, והן שינויים אטיים ושינויים טכנולוגיים ובסופו של דבר משפיעים על הפסקה.

**יישום דגם המחקר של שמרנות מול חדשנות:** גם דגם זה יהיה נוכח בעבודה לא מעט. ראיינו היה פוסק אורתודוקסי, שקרקע גידלו בבית המדרש המסורי, אך נסיבות היו העמידו אותו בחזיות התמורות המודרניות, הן בתפקודו כדיין הן בתפקידו כרב של בית חולים. הוא בא מגע עם כל שכבות

<sup>67</sup> כפי שבי בראון אומר: "קשה לנו למצוא בעלי ההלכה פורמלייסטים מובהקים, בין לפי הגדרת ובר ובין לפי הגדרת הארט. ממצא זה מפתיע לאור האינטואיציה הבסיסית, לפיה ההלכה מתאפיינת במאם פורמליסטי חזק". בראון, שלושה דגמים, לעל הערכה, 5, עמ' 233-257.

<sup>77</sup> בראון, שם, עמ' 252-254.

הציבור, עם רשוויות המדינה ועם עולם המדע. היכרותו עם עולמות אלה, שבאה מתוך גישה של קירבה ומעורבות, הביאה אותו לידי הבנה שישום ההלכה מצריך הן מנוגנוני שימוש והן מנגנוני חידוש; הן הגנה מפני המודרניתה הן מהלכים שיאפשרו את יישומה בחים המודרניים. האיזון בין שני הווקטורים הללו נעשה בדרכים שונות, ומשתנה מפסק הלכה אחד למשנהו. בעבודה אבקש לבחון כיצד מכרייע ראייו בסוגיות השונות שהובאו לפניו, במיוחד בתחום הקשורות למתח שבין ההלכה לחים המודרניים, ואנסה לברר מה הניע אותו לנוטה אל השמרנות ומה אל החדשנות בתוכם מקרים שבהם נתה אליהן.

**יישום דגם המחקר של ריבוד הנורמה ההלכתית:** יצרתו המרכזית והשפעה ביותר של ראייו היא ספר תשוביתיו, *צץ אליעזר*. לאור זאת, כפי שנראה להלן, פסיקתו מגלה את הקשר החי מتوزח חי המעשה והאתגרים בהם הוא ניצב ובhem היה צריך לקבל הכרעות. הכרעות אלה אנתה לאור ההכרה כי מדובר בספרות תשיבות, ואעמוד על המרחב השיקולים השונים שלו בעת כתיבת פסקי השונים. תשיבותו הן אמנים הוראות אינדיבידואליות, אך משעה שהפסק כתוב אותן ומכויס אותן בספר האמור לראות אור דפסוס, ברור שהוא מבין את ערכן כנורמה כללית. ראוי אףו לראות אותן בשני המימדים שלן: האינדיבידואלי והכללי. במקביל לבחון עד כמה אפשר למצוא רבדים שונים בתוך כל פסק בפני עצמו, דהיינו, עד כמה מורה ראייו דין שונה לבני אדם שונים או דין שונה לאוכלוסיות שונות.

**יישום דגם המחקר של פסיקה מערכית לעומת פסיקה מכונית מקורה:** במסגרת מחקר זה עומד על פסיקותיו של הרוב ולדינברג ואדון האם ובאיזו מידה הוא פוסק בצורה מערכית, ככלומר, מتوزח שיקולים מערכתיים, בין ממלכתיים ובין מוסדיים. לשון אחר, לבחון עד כמה היבטים הציבוריים הם שיקולים מרכזיים בפסקתו או שהוא בוחן כל מקורה לגופו בצורה ממוקדמת-מקורה או אפילו קהילתית אך לא מערכית. ابن הבוחן בדגם מחקרי זה היא שאלת היחס למערכת כמייצגת ריבון או מוסד ציבורי, ולא היחס לחברה או לקהילה (שיעמדו במרקז הדגם המחקרי הקודם), כך שיינטנו בו משקל למערכת מתפקדת ופועלת. מטיב הדברים בלב פסיקותיו של ראייו בתחום זה עמדן שאלות הקשורות למערכת הבריאות / הרפואה, וכן השיקולים הללו יייחנו במיוחד בהן, אולם הם ידונו גם בסוגיות נוספות הקשורות למערכת המדינה. כך למשל במערכת בתני-הדין הרבניים, בהם ראייו שימש כדין בכיר.<sup>78</sup>

לאורך מחקר זה נדנו בפסקים הלכה רבים של ראייו שנתרנו במהלך ארבעים וחמש שנים. כפי שנראה חלק מתשובותיו נמענו לאישים ספציפיים וחלק לוועדות ציבריות או למנהל בית-חולמים. מتوزח תשיבות אלו עמוד על השיקולים המערכתיים בתשובותיו.<sup>79</sup> אצין כי לא כל פסק הלכה המשתנה לאור המציאות המודרנית, מהווה בהכרח שיקול שהוא מערכתי. אלא בשאלות אשר להם השפעה על מערכות שלמות, אראה באלו מקרים ראייו מעדיף את השיקול הפרטיא או הקהילתי על-

<sup>78</sup> ראה לעיל, עמודים 30-32 בביוגרפיה אודותיו.

<sup>79</sup> אציג שבסוגרת מחקר זה עוסק בשאלת המערכתיות של ראייו בסוגיות של רפואי והלכה, שכן הרפואה מהויה הן מערכת עצמאית והן מערכת המייצגת גם את השלטון. לא נדנו בסוגרת מחקר זה בשאלות מדיניות נוספות הקשורות לסדרי שלטון ולביטחון.

פני המערכת הציבורית המוסדית ובאיו מקרים השיקול המערכתי הוא זה הגורם על השיקולים הפרטניים.

בין חיבוריו של הראיינו ידוע ספרו 'הלכות מדינה', שמתואר לעיתים, הן בקרב חקרים הן בקרב לומדים ומעיינים, כספר המשקף פסיקה דתית-ציונית. עבודה זו איננה עוסקת בחיבור חשוב זה, יותר מכך, חשוב להבהיר כי היא איננה מבקשת לתאר את הראיינו על הדיכוטומיה שבין החרדי לדתי-ציוני אלא, כפי שכותבי לעיל, על הציר הדינמי יותר והמדורג יותר שבין הפסק המערכתי לפוסק מכון-המקורה. השקפתו האידיאולוגית של ראיינו גם היא לא הייתה דיכוטומית, ואולי גם השתנתה במהלך השנים, אך הציר של פסיקה מערכנית מול מכונת-מקורה הוא ציר שבאמצעותו אפשר לבחון את יצירתו בימבט עלי מסכם, המתבונן בה כמכלול גמור ומאפשר את ערכית המازן הכלול שלה.

בניגוד לארבעתדגמי המחקר האחרונים, שיופעלו לאורך פרקיה הבאים של העבודה אך לא ייחדי להם שער נפרד, נושא מקורות הפסיקה זכה לשער שיטתי בפני עצמו, והוא השער הראשון. עם זאת, גם שאלת מקורות הפסיקה לא תוצאה בשער זה ונחזר אליה כפעם בפעם לאורך העבודה כולה.

לצד דגמי מחקר אלה שאסתטייע בקטגוריות מבחנים אחרות, כגון הקללה והחמרה, רטוריקות הנמהה ועוד. בנוסף לכך, אבחן גם את הנחות העומק העובדיות של ראיינו, על טבע האדם, על ההבדלים בין גברים לנשים, על טיבן של דינמיקות חברותיות שונות, ועוד.

השימוש בכלי מבחנים אלה יוכל להוביל אותנו לנקודות שונות מנקודת דרכו הפסיכנית של ראיינו, שעליהן אצבע בפרקיה העבודה, ושיעלו מנקודת ניתוחו הסוגי. את הנקודות שאعلاה לאורך כל העבודה מנקודת השימוש בדגמים אלה אנסה לכלץ ציור כולל ושלם בפרק הסיכום והפרשפקטיבה של עבודה זו. כך אני מקווה להגיע לציור דמותו, או לפחות חלק מדמותו, של ראיינו כפסק הלכה אורתודוקסי במציאות הישראלית המודרנית.

## קוויים ביוגרפיים ובביבליוגרפיים

### פרק חיים

הרב אליעזר יהודה ולדינברג (1915 – 2006) היה מהפוסקים הבולטים והחשובים במהלך המאה העשרים.<sup>80</sup> הוא מכונה 'הציג-אליעזר' על שם סדרת ספרי השו"ת שלו העוסקים בהוראת halacha במרחב החיים היהודיים.<sup>81</sup> שנים רבות אף העביר שיעור קבוע בבית-החולים 'שער-צדקה' לרופאים וכך גם קנה שם ופרסום בתחום halacha והרפואה.<sup>82</sup> כמו כן בשנות החמישים הוציא ספר בן שלושה כרכים בשם 'halachot מדינה' העוסק בשאלות של סדרי המדינה היהודית לאור halacha.<sup>83</sup> קיימת חשיבות מיוחדת בספר זה, שכן הוא מהחלוצים בתחום זה, ובעקבותיו עתידיים היו להופיע ספרים נוספים בתחום של halachot מדינה וממשל.<sup>84</sup> מבין גדולי הפוסקים במאה העשרים, הוא נמנה עם אלה שחיו כמעט כל שנותיהם בארץ ישראל, והיה מעורב בהתרחשות הגדלות שערכו על הארץ במאה העשרים. רקעו האישי וקורות חייו עשויים אפוא להאיר היבטים שונים בדרכו כאיש halacha וכדמות בעלת השפעה ציבורית.

<sup>80</sup> טרם יצא לאור ביוגרפיה מסודרת עליו. כל מה שידוע לנו כיום, זה מדברים שנכתבו עליו בעיתונות ומספר מאמראים מועט. משפחתו (בנו יחידו נפטר בחיו, קשור נוסף היה עם נכדו) אינה מעוניינת בשיטוף פעולה, והיא טוענת שככל מה שהרב כתב, יצא לאור, והציג אליעזר עצמו אישר זאת – אין להם מה להגיד או להסביר בתהום. כמו כן, מסכת חייו פורסמה בעיתונות החרדית לאחר מיתתו, כך שאין להם מה להגיד. נוסף על כך, יצאו כמה כתבות על ראיינו בעיתונות, למשל:

יואל יעקובי, 'מנקיי הדעת' בירושלים', מთאריך 7.12.2006, בשבועון 'משפחה';  
מנחם יפה, 'יגרא"י ולדנברג ציל' "או" מא隈יק יודען בדורנו!!!', מהתאריך 23.11.2006, בשבועון 'שעה טובה';  
יעקב ריינץ, 'רב אליעזר הגדולי', מהתאריך ב' בכרמל תשס"ז, שבשבועון 'בקהילה פולס'; פנחס רן, 'צץ נזר הקודש', מהתאריך ט' כסלו תשס"ז, שבשבועון 'עוג שבת'; חנוך יצחק משה וקסטרוק, 'כל הנברא לכבודך בראש', מהתאריך י' כסלו תשס"ז, בעיתון 'המודיע'; הרב הפרופ' אברהם שטיינברג, 'ישן בכלי חדש', מינובמבר 2006, 'מקור ראשון' – ב-2016.4.12. פרסם הרב שלמה אבנור אמר ציצי בעיר ירושלים: 'ראייתי את הציץ בארץ ישראל', באתר סרגונים: <https://www.srugim.co.il/>. הרוב יואל קטן, אחרי מיטתו של הרב אליעזר יהודה ולדינברג ציל', צהר כת (תשס"ז), עמ' 9-14, ועוד. במהלך כתבת עבודה זו (אייר, תשע"ה), אושר הדוקטורט של יהושע זקבך: משתנו ההלכתית של הרב אליעזר יהודה ולדינברג,ليل הערכה, 21, השציג לראשונה בדורות עליות ראיינו וכן מחקר על אודותיו. נוסף על כך, הוא מחזק ארכיון כתבים פרטיטים של ראיינו עצמו. זהו ארכיון השופך אור על מסלול חייו, לבתו וקשריו השנויים. לאור זאת, עבדה זו תameda בסוגיות טרם חקרו דיין, או מזויות מחקריות אחרות. נוסף על כך, בבעודה זו يولמו פרטיטים ביוגרפיים, עיוניים ומחקרים שאינם מופיעים בעבודתו של זקבך. תודתי נתונה לד"ר י' זקבך שאפשר לי להשתמש בארכיון ובחומרם שברשותו. כמו כן, אספת חומר מארכיון המדינה בירושלים, מארכיון הជוות הדתית באוניברסיטה בר אילן ומשיחות עם מכרי ותלמידיו ועוד.

<sup>81</sup> מפעל החל משנת תש"ה (1945), שביה יצא הכרך הראשון, עד לשנת תש"ח (1988), שביה יצא הכרך האחרון. כך, יצא סה"כ 22 כרכים. בכל כתביו אין הוא מסביר מדוע הוא קרא לכתבו בשם: 'צץ אליעזר'. השערה של משפחתו (כפי שנמסרה לי בע"פ) היא שהיות שהרב ולדינברג החל להוציא את כתבו בגיל צעיר יחסית, הוא שאל זאת מלשון "זיהה פרח מיטה-אחת", לביית ליל; ויצא פרח זאנצץ ציצ, זיגמל שקדס"ם" (במדבר, פרק יז, פסוק כד) במיטה אהרן – היינו, תחילת גידול הפרי. גם כאן הוא התהילה עם ציצ, תחילת חייו.

<sup>82</sup> לאור זאת, דבק בו גם הכינוי 'הרב משער-צדקה'. אולם ראיינו עצמו חתנו לכינוי זה. הוא העביר שם שיעור קבוע לרופאים במשך מעל 45 שנים, ועמד בקשר שוטף עם רופאים רבים. כך, למשל, מכנה אותו הרב עובדיה יוסף: "דבורי הרב שער-צדקה" – ראה: 'שו"ת יביע אומר, רושן משפט', חלק ח, סימן י; 'אגרות משה, חושן משפט', חלק ב, סימן סט, ועוד. בגין בכרמל תשמ"ב (29.11.1981), פרופ' דוד מאיר, המנהל הכללי של שער-צדקה, שלוח מכתב לראיינו לקרהת המעבר של בית החולים למשchner החדש, למרגלות שכונת בית וגן, מה שהייתה ניוטק גיגיאומי מביתו של ראיינו שגר במסכנות בית החולים במשchner הקודם. במכtab זה, הוא מביע את הערכתו המורובה לפועלו של הרב בבית החולים הרוחני ורב בית הכנסת בשער-צדקה, הן בשיעוריו והן בהשראת אישיותו, פעיל כב' הרב לשמרת צביון המוסד, אשר הוקם לא רק לרופאות הגוף אלא גם לרופאות הנפש". בהמשך הוא מבקש לשמור על קשר עם הרב. להרבה, ראה בארכיון ראיינו, מסמך מס' 1305.

<sup>83</sup> ירושלים תש"י-תש"ו (1952-1955).

<sup>84</sup> ספר זה אול מהשוק, ומהשפעה התנגדה להוצאה של מהדורה נוספת של הספר בשנית (צורה מחרוזתית). להרבה, ראה: 'תעלומה: מי הוציא את הלכות מדינה', בפורומים של אחר חדרי חרדים, תפוז, וכן באתר של ערוץ 7 ועוד.

## ילדות, נזירות ובחורות

הרב אליעזר יהודה ולדינברג נולד ב-1915 (טבת תרע"ו, 10.12.1915) בירושלים להוריו הרב יעקב גדליה<sup>85</sup> ואמו רחל לאה<sup>86</sup> (בתו של הרב נחום רוגוזנץיק). אביו למד בישיבות ליטא, עלה לארץ ישראל והתיישב בירושלים. האכסניה הראשונה שקיבל היה מת הרב צבי פשח פרנק שפתח לו את ביתו ואת לימודו,<sup>88</sup> ולימים אף שידך בין אמו.<sup>89</sup> בכלל ראיינו היה מאוד מוקובל לרוב פרנק ובתשנות והנחות מרובות הוא סמך עליו.<sup>90</sup>

אביו לא נכח בברית המילה של בנו הילד יעקב מסר. הרב יוסף חיים זוננפלד היה המוהל ונטו את השם לזר-הנימול אליעזר יהודה. אליעזר - דברי הפסוק: "וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת־  
בְּעָזְרֵי וַיַּאֲלִילֵי מִחְרָב פְּרֻעה" (שמות, פרק יח, פסוק ד), כתפילה לשחרור אביו ממאסרו. יהודה - כברכתו של יעקב: "יְהִי־זֶה אַתָּה יְדוֹךְ אַפְּחִיךְ [...] לֹא יִסּוּר שְׁבָט מִיהוֹקָה וּמִתְּחָקָק מִבְּנֵי רְגָלִיו" (בראשית, פרק מט, פסוקים ח-ט).<sup>91</sup>

ראיינו שהוא בצעירותו מספר שנים בחאלב (ארם צובה) שבסוריה<sup>92</sup> עקב חזdot ריגול שהיה כנד אביו בתקופת מלחמת העולם הראשונה.<sup>93</sup> שם החלה דרכו והיכרותו עם לימוד התורה בשיטה הספרדית ועל כך עמד בהמשך.<sup>94</sup> כשהמשפחתו חזרה לארץ הוא למד בישיבת 'עץ-חיים' ולאחר מכן

<sup>85</sup> אביו נפטר ב-1961 באול תשל"א (1961). הזכיר הקדיש ראיינו את ספרו 'אבן יעקב', העוסק בברור וחקר דיני אבלות. הספר נמצא בסוף החלק החימי של השווית. בפתח הספר מובאת הקדמה בשם: 'זכור זאת לעקב', שמספרת את תולדות אביו, וכן מביאה את דבריו הרשפא עליו בהלווייתו וכן מאמרותיו. ספר זה נחשב כהמושך לקונטרס 'רימת רחל', שהוקדש לאמו. ראה להלן בהערה הבאה.

<sup>86</sup> בית רוגוזניצקי, נפטרה ב-1957 באירן תשע"ז (1957). הזכיר הקדיש ראיינו את קונטרס 'רימת רחל', העוסק בענייני רפואיים רפואיים, ביקור חולים, גוסט, קריעה, הלויית המת והספר. בפתח הספר מובאת הקדמה בשם 'kol ברמה', שהיא הוא מספר על אמו וכן מביא את דבריו הרשפא שאמור בהלווייתה. הספר נמצא כיים בסוף החלק החימי של השווית, הקונטרס נפרד.

<sup>87</sup> הרב נחום רוגוזניצקי (1865-1918) שימש כמנהל הריאשי וכובען של תלמוד תורה עץ חיים. הוא היה דמות בולטת ביישוב היהודי בירושלים, וכייחן כמנהל עץ חיים במשך כ-16 שנה. ראיינו מזכיר והוא אומר: "בעסקים בכטיבת הקדמה זאת בספר זיה ר' ביום ד' לחודש מנחם אב, לא אמנע טוב מלzechcir את זכר סבי הגדור, أبيامي, הרב הנאון המפורסם וכו' קש"ת מוהר"ר נחום רוגוזניצקי זצ"ל שיטות זכות וטוהרונות נתנהו על ברכיו ומוצא שפטיו בהיותו המחקן והמנהלו של תלמוד תורה עץ חיים הכלליות מושך של שלשולים ושנה בשכל גודלי וגאוניו ירושלים סמכו את ידיהם עלי. בהתרומותו בתורת ה' במסירות ונפש ובבליגותיו בקדוש בתמימות ובענותות עם תחכיהם וכל בא מחייב קדשו סמל את הטיפוס המוחיד שהז'יל יעוזו וויהודהו לבן הבא" (מתוך הקדמה לספרו 'שביתת היס'). אחיו, הרב נחום ולדינברג, קרויה של שמו.

<sup>88</sup> ראה חלק ב, סימן ז: "החיים והשלום אל הود כבוד מהותני הרב הגדור האמי פאר ישראאל וכו' כשי' מוחר"ר צבי פשח פרנק שליט'א".

<sup>89</sup> כך כתב ראיינו בזיכרון, ראה לעיל העירה 158, וכך כתוב: "וְאֵת אֲכַסְנִיטוֹת הָרָאשׁוֹנָה מֵצָא בְּבִתְּ-עִירָוֹת פְּתֻוחֹת וּבְבִבְּיֹוֹת רַבָּה, ודאגו בימים הראשונים לכל מחסורי" (שם, עמ' 6). בהמשך הוא מזכיר את הדבקות גם בדרך הלימוד, שהשפיעה על צורת לימודו, ואח"כ את השידוך לרחל לאה.

<sup>90</sup> להרחבה, ראה: זקבן, משנתו ההלכתית של הראיין, לעיל העירה 21, עמ' 31-34, שם הוא סובר שאף הרב פרנק רצה שראיינו ישמש בברבות ירושלים לאחר פטירתו. ראיינו הספיד את הרב פרנק, והسفדו מופיע בשווית חלק יח, סימן טג; ובשינויו נוסח בכ"ע: הר המור, קובץ ב (תמונה תשמ"ב), עמ' 5-8, תחת השם 'גדול העמלים בתורה'.

<sup>91</sup> כך אמר לי הרב עמרם ולדינברג, ממשפחתו של ראיינו (נכדו של אחיו).

<sup>92</sup> "ביהיוו שרווי אצלם בארכ' צובא בזמנן מלחמת העולם ה'זונה" - זכור זאת לעקב, לעיל העירה 158, עמ' 10. במסמך פנימי של המשפחה בשם: "זכרון ממשלה" - יומו של גולה ירושלמי" (לאה שם מהבר, כנראה מאחד הבוגרים של ראיין), מוצג ספר גירושם של בני המשפחה לسورיה, שם הם הגיעו בשלוש שנים.

<sup>93</sup> ראה למשל: יואל יעקב, ימקי הדעת בירושלמי', מתאריך 7.12.2006, בעיתון 'שביעי', <https://www.chthon.co.il/Besheva/Article.aspx/6251>. שם מובא: "הרבי יעקב גדליה ולדינברג היה נתין רוסיה, אויביהם של התורכנים מושלי הארץ. כנ庭ן מדינת אויב הוא נחש ברגיגול, ונלקח ליקישלה' יחד עם חבר... בקישלה' ראה הרבי יעקב שחברו יוצא מחקירה כשרגלו נפוחות ממוכת, והבון שאון טעם להתעקש על חפותו. הוא היה באשמה שלא היה אשם בה. גור הדין, שבתחילתה היה מותה, הומר לגולות. כך יצאה משפחת ולדינברג מירושלים לחאלב שבسورיה למשך מס' שנים". להרחבה, ראה שם.

<sup>94</sup> משחה שערכתי עם הרב משה הדאייה, הרבה הראשי של אילת (ביום יט באדר א תשע"ד, 19.2.2014), על הרב ולדינברג. הרב הדאייה למד בצעירותו בישיבת 'שער ציון' אצל הרב ולדינברג. לטענתו, הרב ולדינברג הושפע מאוד מהלימודיו

בישיבת 'כנסת-ישראל' – חברון'. אביו, הרב יעקב גדליהו ולדינברג שימש כרב (כנראה כברך) בישיבת 'כנסת-ישראל' – חברון<sup>95</sup>, וכן כר"מ בישיבת 'עץ-חיים'<sup>96</sup>. שם ראיינו החל לכתוב ולסדר סוגיות וכן הוציא לאור את ספרו הראשוני "דבר אליעזר"<sup>97</sup>, בהיותו בן 19 בלבד. הספר כולל דיונים עיוניים בסוגיות מרכזיות שבתלמוד ופרשניו, על-פי הסגנון הישיבתי הקלסטי. הספר זכה להסכמותיהם של הרב ב"צ עוזיאל – רבה של תל אביב דאז, הרב יחזקאל סרנא ראש ישיבת חברון בה למד באותה העת, ראש ישיבת עץ חיים – הרב איסר זלמן מלצר ושל הרב חנוך העניך אייגעש, בעל ספר הספר "מרחשת" ומחשובי הלמדנים בליטה דאז. הסכנות אלו מעידות על מעמדו וכוכנותו, אף עידוד לבחור הצער המשיך ללמידה, לכתוב ולעסוק בתורה.<sup>98</sup>

## רבנות

באלול תרצ"ה (1935), בהיותו בן 20 נשא לאשה את שושנה בתו של הרב אברהם ורנר, רב העיר נתניה.<sup>99</sup> ראיינו ורעייתו התגוררו בנתניה ליד הרב ורנר למשך חמיש שנים ושם למד ו לימד תורה, והיה מעורב בחיי הקהילה בעיר.<sup>100</sup> בתקופה זו ראיינו המשיך בכתיבתו התורנית בדגש על מצוות התלויות בארץ, ונראה כי בתקופה זו החל אכן המTHR מלימוד עיון ישיבתי לעיסוק בשאלות ותשובות, בכרci השעה ובהתקבבות עם רבנים.<sup>101</sup> במהלך תקופה זו ראיינו אף הציע את מועמדותו לרבנות בכפר אוריה ובכפר הראה (בשנת תרצ"ח), אולם הוא לא נבחר לתפקיד.<sup>102</sup>

ומסגנו הפסיכה של חכמי ארם צובה, שכן בצעירותו הוגלה לסוריה (ראה לעיל), ושם ניק את שורשי סגנון הלימוד שלו. לכן וראיינו כותב בסגנון ספרדי ומתחבר לסגנון הלימוד והכתיבה הספרדי (ראה גם מאמריו של הרב הדאה, 'הפלגת האונה' בשבתי, תחומי י (תשמ"ט), עמ' 377-384). בכתבה עתונאית שפורסמה עליי, על أدות הוצאה כרך טו, מאות בצלאל לצדוי, מתאר הכותב בהתפעלות את השימוש הרב של ראיינו בפסקים ספרדים, מה שלא היה מקובל בקרוב פוסקי אשכנו. פורסם בהמודיע, יומן ו' ט"ז אירא, תשמ"ג. ארכינו ראיינו, מסמך מס' 1062. אולם כפי שעוד נראה להן, נראה כי הראשלי'צ' עוזיאל הוא זה שהשפיע עליו ללמידה ולפזוק בסגנון זה.

<sup>95</sup> כך מופיע בפתח ספרו 'דבר אליעזר': "בן לא"א מורי הרה"ג מורה"ר [=לאדוני אבי, מורי ורבי, הרב הגאון, מורהו הרב רבי] יעקב גדליהו שליט"א מישיבת חברון כנסת ישראל".

<sup>96</sup> כך כתב ראיינו בהקדמתו לאבן יעקב בשם "זכרו זאת ליעקב" על אביו: "מיד לאחר החותנה עבר אבי זו"ל להפרצת חותמו זו"ל ללמידה ולמד בישיבתו היא ישיבת עץ חיים הכללית" (שם, עמ' 6).

<sup>97</sup> בהיותו בן 17, התכתב ראיינו עם הרב ב"צ מ"ח עוזיאל, אז רוחב הראשי של תל אביב, בעניינים שונים. ראה בספר דבר אליעזר, ירושלים, תרצ"ה, סימנים ד-ה, ועוד. בمقالات אלה, המופיע בערך מחלוקתו לספר. את הספר החל לכתוב כנסה לאחר מכון, בתרצ"ד, בהיותו בן 18. ראה הסכם הרב עוזיאל לספר, מיום ט"ז טבת תרצ"ד: "בראותי לילוונות אחדים מספרא".

<sup>98</sup> בחלק ניכר מהקדמותיו החקילי השווית, מרבה ראיינו לכתוב בעניין לימוד התורה לשם פסיקה ולכתוב את הדברים שלא יישכוו, כך שככטיבת הדברים ראה ראיינו ערך חשוב בעיסוק הוראה. למשל, ראה בהקדמותו לחלק שיישי של השווית, שם הוא כותב: "אשר יענני ונוטן לבני לירוש דבר טוב לאחzo בעט סופר ולהתמסר להעלות על גבי הכתב [...] הכמה מעילות טובות שעלו בכתיבת חידושים תורה והפצתו, די גרא מאדי היני לא לזכותינו בהרבה פעמים לגילויים מפתיעים בהבנתם של דברים דברי-אל חי ולבונים בשעת העלה הדברים על גבי הכתב [...] ובככטיבת חידושים הפצתו בהיות ועל ידי זה הוא נאמן לשולחו בהודיעו לבריות ברית ה' וסודו ליראו"; וכן בהקדמה לחalk כ"א של השווית צייא: "דיש לפרש כי עיקר הלימוד ושנעשה בו רושם הוא הלימוד הבא מכתיבת יד אשר על בן נקראו החכמים סופרים" [ההדגשה במקורה].

<sup>99</sup> תר"י-ג-תשל"ח (1926-1890). בשנת תר"י (1926) התמנה לרב של ראש פינה ומושבות הגליל. בשנת תרצ"ב (1932) כיהן כרב בלורנס שבמצ'יזטס, ארה"ב. לאחר כשנתיים, חזר לארכון, מונה לרבה הראשי הראשון של נתניה. תקופת הרבנות שלו בנתניה ידעה תמורה, כשהוא סייב להיות כפוף למוסמץ הדתית בעיר ועוד – תמורה שלא כאן המוקם להרחבת בהן.

<sup>100</sup> כך למשל, מעתינו הცופה מטארכ' 1939.7.7: "בסניף הפועל מזרחי: השבת, ב-4-אחה"צ – שיעור ראשון בחוג התורני במסכת ראש השנה, על-ידי הרב אליעזר ולדנברג"; וכן בחוץ מטארכ' 26.7.1939: "חילול שבת בנתניה. שבת שעברה עבדו פועלים יהודים בפרדס ה' גוטרמאן, הסמוך לבית הכנסת [...] חבריו הפועל מזרחי וקהל חרדים, בתוכם הרב ולדנברג ובנו, התקהלו". ראה עוד בצי אליעזר, חלק כב, סימן לא, דרשת לפני התקינות בנתניה בתשי'ו; חלק כב, סימן לה, דרשת לשחתת תורה בנתניה בתשי'ז, ועוד.

<sup>101</sup> להרחבת, ראה: זקבך, משנתו ההלכתית של הראיינו, לעיל העירה, 21, עמ' 9-7.

<sup>102</sup> להרחבת, ראה: זקבך, שם. נוסף על כך, ראה בארכינו ראיינו, מסמכים מס' 2143-2142, שם מופיעים מכתבי המלצה שהוא בראשותו מאת: הרה"ר הרצוג, הראשלי'צ' עוזיאל, הרב צ'פ' פרנק, הרב שמחה אסף, הרב אברהם חי, הרב מאיר סולובייצ'יק ועוד.

בתשורי תש"א הגיעו ראיינו לכחן ברבנות בכפר-ויתקין,<sup>103</sup> ולאחר כחזי שנה הוא אף עבר לגור שם לאור המלצתו של הרב עוזיאל.<sup>104</sup> תקופה זו הייתה אטגר משמעותי בהבנתו את החברה והרבנות בישראל שכן בכפר-ויתקין הייתה מחלוקת בין תושבי הכפר המבוגרים שרצו לשמר על צביון היהודי מסורתם לבין הצעירים שלא רצו קשר עם הממסד הדתי. מחלוקת זו הקשתה על ראיינו בהנוגתו התורנית,<sup>105</sup> והוא חש בדידות וקושי לגור במקום זה ללא קהילה תומכת. על כן, לאחר פחות משנה הוא ורעייתו עזבו את כפר-ויתקין ועברו לירושלים. אין ספק ששנה זו עיצבה רבות את תוכנותיו של ראיינו בעניין יחסו לחילונים<sup>106</sup> ולתפיסתו את תפקיד הרבנות.<sup>107</sup>

### **ראשות ישיבה, פרסומים ראשוניים ותפקידתה של פעילות ציבורית**

לאחר שראיינו עזב את כפר-ויתקין הוא חזר עם משפחתו לירושלים. מהיכרותו את הרב עוזיאל הוא נקרא לשמש כר"מ בישיבת 'שער-ציוון' אותה הקים הרב עוזיאל,<sup>108</sup> ולאחר כשנתיים אף מונה לשמש כראש הישיבה.<sup>109</sup> ראיינו כרב אשכנזי שימש בפועל בראש ישיבה ספרדי, אלמנט שি�פיע עליו בעתיד.<sup>110</sup> במהלך עבודתו בישיבה הוא קיבל תלמידים לישיבה, עקב אחר התקדמותם ודיוח על כך לרabb עוזיאל.<sup>111</sup> ראיינו היה מוקrab לרabb עוזיאל והוא כתב על כך:

<sup>103</sup> דרישותיו מהתקופה, ראה בצייר, חלק כב, סימן ל, דרשה של ראש השנה משנת תש"א, וכן בחלק כב, סימן לב, דרשה שנשא ביום כיפור של שבת, לפניו יוכור, בבית הכנסת בכפר ויתקין. בדרשות אלו הוא גם מזכיר את 'מערובות הדמים' ואת הדם של היהודים הנשפך כמוים בשוואת אירופה.

<sup>104</sup> ראה בארכיוון ראיינו, מסמך ג 394.

<sup>105</sup> כך, למשל, במכtab מיום כ"ד במנחם אב, תש"א, שלח לרabb שמואל אהרון ובר, המזוכר הכללי של הרבנות הראשית בא"י, בעניין הצעאת השוחט-בדק ועל כך שיש מחסרו בשר כפר. ראה ארכיוון ראיינו מסמך מס' 2182-2181.

<sup>106</sup> כך, למשל, בתשובה שכותב לרabb עוזיאל בשוויה, הוא אומר: "זהו שאם כי לשםותו הגדלה מצוה זו של הפרשת תרומות ומעשרות מתקיימת עדין בידינו אם לא בשלמותה אבל בחלק גדול ממנה כי רוב פירות אדמת ישראל הנמכרים בשוקי ארץ ישראל מתוקנים ברוב חלקו הארץ על ידי המmonsים לכך מטעם הרבנות אבל האמת המורה צריכה להאמר כי מצוה זו אינה מתקיימת בשמה ומרצונם הגמור של בעלי התבותאות אלא מיראה כדי שלא יהיה שוקי ארץ ישראל נעלום בפניהם של לויים אמוני ירושלים לא ירצו לקנות טבלים שיש בהם איסור חמוץ הכרוך בעונש חמוץ מאד. וכל שכן גם עתה כל אלה שיכולים משתמשים מקומה לא מפני צורת עין או פריקת על אלא מא מפני שאנשים יכולים לראות את פרי עמלם הולך לאיבוד" (צייר, חלק ד, סימן 4) - תובנהacha אמרתת כאן שמחות בקיום המצוות הבלתי בארץ, אלא רק חש שיווקי. והדוגמאות עוד מרבבות, כגון: צ"א חלק ו, סימן ג; חלק יא, סימן ט; חלק ז, סימן לו, ועוד.

<sup>107</sup> להרחבה ראה: זקב, משנות ההלכתיות של ראיינו, לעיל הערכה, 21, עמ' 10.

<sup>108</sup> ישיבת 'שער-ציוון' הוקמה ע"י הרב עוזיאל כאשר עבר מטל אביב לירושלים. בחזונו, רצה הרב עוזיאל לגдел דור של תלמידי חכמים ספרדים, השוקדים על התורה והבקאים במקומותם כלילים, זאת בגין ישיבת פורת יוסף' שהזוהה עם הזורם החרדדי-ליטאי. על הקמת הישיבה וייחודה, ראה: שלמה גליקסברג ויהושע זקב, 'כי ממנה ישבו לצאת כוכבי-אורה להאריך את כל שובנו': ישיבת שער ציוון בירושלים (ת"ש-תשכ"ו), דור דור, מד (תשעים), עמ' 432-408. על ישיבת פורת יוסף', ראה ניסים ליאון, ישיבת פורת יוסף: מחධוש היסטריו למיתוס אתני, פעמים 135 (תשעים), עמ' 60-15; אסף מיליט, ישיבה במציאות משתנה: ישיבת פורת יוסף 1900-1967, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, תשע"ט.

<sup>109</sup> בשיטה זו אף למדו לימודים כלילים מלכתחילה, חלק מתפיסתו החינוכית של הרב עוזיאל. להרחבה, ראה: יעקב הדני, על משנות החינוכית של הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל, בתוך הרב עוזיאל ובני זמנו, צי זוהר (עורך), ירושלים תשס"ט, עמ' 65-83.

<sup>110</sup> על היחס בין האשכנזים הספרדים בתקופה זו ועל אודות השפעות הלימוד הספרדי עליו, ראה במאמרו של יהושע קニアל, 'שיתוף פעולה בתחום התרבות והרוח, בין הספרדים והאשכנזים בירושלים, במאה הי"ט', בתוך "בן-poraת ואחרים (עורכים)", פרקים בתולדות הישיבת היהודי בירושלים (פרק א), ירושלים תשל"ג, עמ' 289-300.

<sup>111</sup> בربים מהפנסטים השמורים בארכיוון של ראיינו, מופיעים סידורים יומיים על מעשיו בישיבה ודיווחים שבhem היה מעדכן את הראשלי'ץ הרב עוזיאל בನעשה בישיבה. כך למשל במסמך מס' 023 מאדר תש"ה (15.2.1945), מופיעים שמו ושםות תלמידיו, הקבוצת הבוגרת, וסדר הלימוד שלהם; במסמך מס' 2047 מהארכיוון, מתאריכים כ"ח-כ"ט באירר תש"ו, הוא מתאר בקשה להפסקת החזנה לשולשה ימים, וכך שיחה עם שלישת תלמידים שהלכו לנער העובד הלומד, שהבהיר להם שאינם ימשיכו כך, אין מקום בסיסיבה, וכך מופיע סידור התקציב לקראת אספת הוועד של הישיבה. נוסף על כך, במסמך מס' 2052 מתאריך יי"ב-יג סיון תש"ו, מותאר ראיינו קבלת תלמיד חדש (מהעדה הבלתי), העורות לתלמידים שאינם מגוונים בזמנם שיעור של סופר כת"ם, כולל תלולים לו. נסף על כך, מותואר בקשה להעלאה במשמעות במסמך 092; וכן בקשהו של הראשלי'ץ שיילך לרabb צ"פ פרנק ויבקש ממנו את התשובות שלח לו בחזרה.

זכיתי להיות מוקrb אל רבנו ז"ל, כקרבת נפש וקרבת מקום כחמש עשרה שנה, וכמעט שלא משה ידי מתוך ידו, והרاني כל מיני חיבה ואהבה [...] רבות למדתי מההסתכלות באופן הנגגותו המופלאות בשטхи האמונה, והעדינות גם בשעות הקשות ביותר שעברו עליו [...] וכן משיחותו הפרטיות ATI מדי פעם בלחשיה ובנעימה.<sup>112</sup>

לאחר פטירתו של הרב עוזיאל,رأינו היה מקימי הועד להוצאה כתבי הרב עוזיאל לאחר מותו,<sup>113</sup> ושימש כיורם המערכת להוצאה כתביו שרבים מהם היו מופקדים אצלו.<sup>114</sup> יתרה מכך הרב עוזיאל כתב בצוואתו:

מרקם לב מודה אני לעוד ההדפסה שבראשו עומדת יידי ומכוודי הרה"ג יעקב ברמן ואתו הרה"ג היקר והחביב לי מאוד הגאון הגדול הר"ר אליעזר ואלדיןברג יצ"ו, אשר היה לי כדי ימין נאמנה בהגחת ספרי אשר יצאו לאור [...] והנני מבקש מעוד הדפסה להוציא לאור את כל כתובותי אשר ישארו אחריו, והם מונחים מקצתם בידי הרה"ג א. ואלדיןברג יצ"ו, ויתרם במגרות שבארון הספרים.<sup>115</sup>

במהלך תקופה זו בעודו משמש כראש ישיבת 'שער-ציוון'<sup>116</sup> חוץראיין לכתוב ולעסוק בהלכה, ולאחר עשור מצאת ספרו הראשון 'דבר אליעזר',<sup>117</sup> יצא הכרך הראשון של השווית 'צץ-אליעזר' בשנת תש"ה. הכרך זה קיבל את הסכמתיהם של הרב הראשי האשכנזי יצחק אייזיק הרצוג, הרב הראשון לציוון הרב עוזיאל והרב פראנק. כשתים לאחר מכן ראיין את החלק השני של 'צץ-אליעזר' בשנת תש"ז' וכבור ארבע שנים הוציא את חלקו השלישי של השווית.

בשנת תש"ח נתקש ראיין עיי' הרבנות הראשית להיות חבר במוועצת למען השבת ולכתוב חוות-דעת בנושאים שונים הקשורים לשבת במרחב הציבורי ותחיית המדינה הצעירה.<sup>118</sup> ראיין עסک

<sup>112</sup> הרב וולדינברג מעיד על עצמו בתוך: "הגינוי עוזיאל, חלק ב, ירושלים תשנ"ב, עמ' 2-3.

<sup>113</sup> ראה דברים שכותב: עוזיאל ברנע, "הגאון הרב אליעזר יהודא וולדינברג", מכמי עוזיאל, חלק ד, ירושלים תשס"ז, בפתח הספר ללא ציון עמודים. להרבה, ראה עוד: זקבן, משנותו ההלכתית של הראיין, ליל העלה, 21, עמ' 9-12, וראה עוד להלן.

<sup>114</sup> כך למשל: השווית משפט עוזיאל; מכמי עוזיאל חלקים א-ג (במהלך ערכית חלק ד, נפטר ראיין). וראה בהקדמה לספר); הגינוי עוזיאל חלק א-ב; ונראה כי בספר שער עוזיאל ראיין לא נטל חלק. אציוון כי למורות שראיין היה יויר העורכים והמוניים לאור, הוא כאכזב את הראשlichkeit מודכי אליו למשם כבושא לבן ווד הוציאה לאור.

<sup>115</sup> מתוך צוואתו של הראשlichkeit עוזיאל, מופיע בפתח הכרך השני של: הגינוי עוזיאל, חלק ב, ירושלים, תשנ"ב, ללא ציון עמוד.

<sup>116</sup> בשנת תש"ד יצא הקובץ 'בכורי ציוון', המאגד חידושים תורה ומאמרים של תלמידי הישיבה ורבנייה. בקובץ זה ינסם שלושה מאמורים של ראיין, שבhem החותם: "ר"ם ומנהל הישיבה". המאמורים הם: "דברי הקדמה", שם הוא מזכיר את מאורעות השואה; 'הסמכה והישיבה בישראל', עמ' 10-21; 'בירור הלכה בדיון חיליבת שבת', עמ' 32-45, שם בהערות הוא מזכיר: "בספרי צץ אליעזר בכתביו יד, הארכתי יותר בשאלת זה של חיליבת שבת". כוונתו היא לתשובה ב'צץ'א', חלק ב, סימן ג.

<sup>117</sup> בהקדמה בספר כתוב ראיין: "והחני והגוני לזמן זהה לראות בהוצאה חיבורו הנוכחי לאור אחרי עבר עשר שנים מאז הדפסת חיבורו הראשון 'דבר אליעזר'".

<sup>118</sup> בכ"ט באדר א' תש"ח נקבעה לראשונה: "הוועדה התורנית לתיקות השבת" שליד הרבנות הראשית, בראשות הרבנים הראשיים הרב הרצוג ורראשלית עוזיאל. הרב וולדינברג היה חבר בוועדה זו. להרבה, ראה: איטמר ורפהיטיג ושמואל כ"ץ (עורכים), הרבנות הראשית לישראל - שבעים שנה ל'יסודה, ג' כרכמים, ירושלים, תשס"ב, הכרך ב, עמ' 330; ועוד על כך, שם, עמ' 368, מופיע הטענה של הרהר"ר לרבניים לאותה ועדת. חבריו הוועדה היו: הרהר"ר הרצוג ורראשלית עוזיאל; רשי"י אוריבך; רשי"י אלישיב; ר"א בילוסטצקי; ר"ש גורונצ'יק (גורן); ראיין וולדינברג; רמי"ל זק"ש; ר"ה עטייא; ר"ב"ץ רבין; ד"ר חי' זירשברג (מנhal המועצה) ווי' ברושטין (מצクリ). להרבה, ראה שם, עמ' 330, העלה מס' 6. ראה במיוחד דבריו של הרב עוזיאל: "لسיכומו של דבר, השאלה כבר עומדת לפניו [...]. לא תמיד נמצא התרו, אבל חובתנו הדתית היא למצוא היתיריהם עד כמה שאפשר" (על פי גזען המדינה 883/4 פ). ראה עוד בשווית צ"א, חלק ג, סימן נד.

בסוגיות הפלגת האניות בשבת ובעקבות כך הוציאו את ספרו 'שביתת-הים' (תש"ה), המתיר למשה להמשיך את ההפלה בשבת لأنיה בבעלות יהודית.<sup>119</sup> היתר שגרם לפולמוס בעניין, בעיקר סביב הפעלת האניות של צים.<sup>120</sup> כמו כן, בתאריך: כה' באלו תש"ח, רשייז אוירבך וראינו: "מסרו למועדצת הרה'יר דין וחשבון על ביקורם במפעלי החשמל בירושלים, בעקבותיו המועצת החליטה: מה שאפשר - יעשה בשבת אוטומטית, פולה שאי אפשר לעשותה כך - תעשה רק על ידי גוי בפיקוח יהודי".<sup>121</sup>

## דינות ותנופת יצירה

ב' ב בניסן תש"א,<sup>122</sup> לאחר עשור בישיבת 'שער-ציוו', מונה ראיינו לדין בבית הדין הרבני האזורי בתל אביב,<sup>123</sup> בהיותו בן 36 בלבד. שם פעל לצידו של אב-בית-הדין הרב יצחק שטיינברג.<sup>124</sup> בעבודת הדין ראיינו ראה ייעוד מיוחד. בהקדמו לכרך השני של השווית, כאשר שנים טרם המינוי, הוא כתב את "עין משפט" העוסק במשפט ובධינמים ובין השאר הוא אומר כך:

הנה הדין והשופט הישראלי, יודע ומרגיש שאינו עומד רק לפני ספר חוקים של סעיפים יבשים שנוצרו מתוך מבט מצומצם של תנאי זמן ומקום, כי אם לפני חוקי-חיים של ספר תורה-קודש ותורת-חיי-אדם אשר על פיהם יהיה האדם בכל העתים והזמנים, ולפני הרוח החיים המרחתת על פני כל החוקים והמשפטים, לפני תורה-החיים של אלקי החיים [...] כי רוח היוצר נסוכה על פני היוצר, ובשפטו את בעלי הדין בין איש ובין רעהו, הוא משווה לנגד עיניו את ערך האדם וחיו עפ"י תורה קודש זו (שם).

<sup>119</sup> "לשם קביעת ההלכה מתוך עמידה מציאותית לכל הבעיות הכרוכות בקשר לשאלת הספות בשבת, ערכתי בזמןו בשליחות המועצת למען השבת בראשות הרבנות הראשית לישראל [...] [...] תמציתם של הבירורים שבאו בספר השומע על ידי במועצת התורנית שהתקיימה בזמננו עיי המועצה למען השבת שעיי משרד הדתות והיתה מורכבת מחבר ובנים גדולי תורה". מתוך ההקדמה לספרו שביתת-הימים.

<sup>120</sup> כך למשל, האדמו"ר של ח'ב"ד, הרב מלובבץ', ר' מנחם מנדל שניאורסון, התיחס לכך בחיריפות בכמה מאיגרותיו וכتب: "הרנה ראייתי הספר שבתת הים הדן בשאלת זו, ואני יודע אמם תנאים כ' [כל-כך], או שבודדו חי' [=חס-וחילוף] מטענה את הציבור, כי כי האמור בספר זה אינו שיק אל המיצאות כמו שהיא במציאות [...] ובהירות פועל שכל היהודים שישם בהונגו לטפינה און לשם מקום בנדון דין" איגרות קודש, חלק ג', עמ' ל'. ובאיורו נוספת: "כן ראייתי הס' שביתת הים בעניין שני ועתיד המחייב ליתן את הדין על סגנון המטעה את הקורה כאילו הנסעה מותרת ח'ו [...] מוכחה להחלטת שהנסעה איסור ברורו" (איגרות קודש, חלק ג', ד'תקלה, עמ' רס). ביטויים חריפים אלו אינם מאפינניים בדרך כלל את לשונו של הרב מלובבץ', אולם סוגיה זו ייגשה בعينו הקלה הלכתית הרבה מעבר לשאלת פרטיה.

<sup>121</sup> להרבה, ראה: איתמר ורhaftיג ושמואל כ"ץ (עורכים), הרבות הראשית לישראל - שבעים שנה ל嶷ודה, ג' כרכים, ירושלים תשס"ב, כרך ג, עמ' 1319. ראיינו רשייז אוירבך חלקו על פסקיו של החז"א בעניין שימוש בחسلام בשבת. להרבה בתפיסתו של ראיינו, ראה: צי"א, חלק א, סימן כ (קונטרס עין החسلام); אצל רשייז אוירבך, ראה: קונטרס מאורי-הаш', ירושלים, תרצ"ה, וכן משיח, הלכה בתמורות הזמן, לעיל הערכה, 24, עמ' 82, 179, 192.agiushו נישטו של החז"א בעניין החسلام, ראה: חז"א, או"ח, ג, וכן: בראונן, החזוון איש, לעיל הערכה, 1, עמ' 591-569.

<sup>122</sup> בדי מכתב מהתאrik הניל, שבו מודה ראיינו לשער הדות יהודה ליב מימון על המינוי כדין בת"א: "איןنبي די מילימ להביע את הוקרטה העמוקה לכתריה על אדיבותו הרבה כלפי שהובעה במקצת בהחלהו לחבר בבית הדין ברבנות הראשית לת"א" (מדבריו במכותב שברשותו).

<sup>123</sup> במלחך תקופה זו, נוסף על עבודתו כדיין, הוא החל לכתוב את ספרו 'הלכות מדינה'. ראיינו היה מבקר ולומד בספריות הרמב"ם בת"א. ראה למשל דבריהם שכתב: "ווזכיר בזה שמצוות בניו דפוסים שניים של המרדכי (בספריית הרמב"ם בת"א) [...] ויפה אשר העיר לי דיין הגראי' מרגליות שליט"א (הלוות מדינה, חלק ב, שער ג, פרק ג, עמ' ד-ה). הרב ראובן מרגליות שימוש בתקופה זו בספרן הראשי של ספריית הרמב"ם בת"א. אצין כי בשנים הללו ספריית הרמב"ם שימשה כאמור שוואבת לרבניים ותלמידי חכמים גם מירשלים, שכן הספרייה הלאומית במנה הייתה בקמפוס הר הזופים שהייתה בהסגר צבאי (עד 1967) - כך סייר לי הרב אבישי אלבויים, מנוהל ספריית הרמב"ם כיום.

<sup>124</sup> סבו של הרב פרופ' אברהם שטיינברג. ולפעמים בתהתקבויות שלהם, הוא מזכיר לו זאת. כך, למשל: "לכבוד הרופא המהולל בנשייק דר' אברהם שטיינברג" (ספר אסיא ג (תשמ"ג), עמ' 458). ביטויו בנשייק = בנים של קדושים, ראיינו מרמז על היחס שלו. וראה בצי"א, חלק ד, סימן ב על דיון הלכתית בינויהם.

ראאייו התפרנס הון כדין והו כמשיב הלכה. סגנון כתיבתו המקיף והברור גרים לכך שהוא נדרש לעיתים לכטוב ניירות עמדה לרבניים הראשיים בסוגיות העמדות על הפרק. כך למשל הוא נדרש לכטוב חוות-דעת לרבניים הראשיים בעניין ניתוחי-מתיים – סוגיה שעמדה אז בראש סדר היום הציבורי.<sup>125</sup> בתקופה זו אף החל לעסוק בחיבורו 'הלכות-מדינה'. צווין, כי אחד הדברים שאפיינו את ראייו בתשובותיו היה מהירות התשובה. עיוון בתאריכי השאלות והתשבות בחלקי השוואת השונים מראה כי רבות מהשאלות קיבלו מענה בתוך פרק זמן קצר ביותר.

לאחר כשנה בתפקידו כדיין בתל אביב עבר ראיינו לשמש כדיין בבית הדין האזרחי בירושלים ביחיד עם הרוב בצלאל זילטי.<sup>126</sup> ראיינו התרגש מהמיןוי וכותב להוריו: "ליבי ליבי לירושלים עיר קודשי ותפארתי משוש כל הארץ ואני נשואות לה' בתפילה עמוקים שיתן עוז ואיל מלאות תפיקידי הקדוש באמונה ובשלימות".<sup>127</sup> במהלך תקופה זו ראיינו המשיך את יצרתו הספרותית והשלים את הלכות מדינה,<sup>128</sup> וכן השלים את חלקים ד-ה של השוו"ת וקונטראסים נוספים, כגון: 'הסירו מכשול מדרך עמי' (העסק באיסור נישואין עם קראים) ורמת רחל' (העסק בדיני הלוייה ובבלות) - לזכר אמו.

לאחר כשב שנים שהן כיהן חבר בית-הדין בירושלים התמנה ראייו לשמש כאב-בית-דין בבירושלים בשנת תש"ח.<sup>129</sup> באותה שנה הוא אף התבקש להיות חבר בצוות ובנימים מטעם הרה"ר, שעסק בענייני גיור ונישואין של העולים החדשניים, אולם הוא סירב להיות חבר בוועדה זו.<sup>130</sup> בתקופה זו ישבו לצדיו בין היתר בהרכבי בית-הדין, הרב עובדיה יוסף והרב יוסף קאפה.<sup>131</sup> גם בשנותו כאב-בית-דין המשיך ראייו את מפעל הספרותי והוציא CRCIMS נספים של השו"ת, חלקים ו- יד, וכן את הקונטראסים: 'בן יעקב' - לזכר אביו; 'זכרון שלמה (וורנר)' - לזכר חמיו; 'הלכות רפואיים ורפואה' - שמסכם את תשובותיו בשו"ת העוסקות בענייני רפואיים, כפי שהועלו על הכתב על ידי הרב הד"ר נזרברהム שטיינברג.

אברהם שטיינברג.

<sup>125</sup> ראה למשל בצי"א, חלק ד, סימן יד, על אודות: "קונטראס על אודות ניתוח המתים", שכותב להר"ה יצחק איזיוק הלו מתאריך שבט תש"ב. ראיינו מפותח את התשובה: "ראש הרבנים לישראל אחדשדי" באהבה וכבוד כיאות החרוז, וכוראו. ביום א' שבוע דנא בבואי לUberdotti בבית הדין מצאתי לפניו מכתב ממזכירו הפרטוי שבו הוא מבקש בשם הדר"ג להחוות את דעתך בהקדם ע"ד [=על-דבר] שאלת ניתוח המתים שנתעוררה בעת עם הצעת הכנסת חוכה על כך בישיבת אתיקה והלכה.

<sup>126</sup> הרוב בכלל זה (1920-1982), נבחר אח"כ גם לדין בית הדין המחויזי ואך בבית הדין הגבוה לעורורים. לימים ראה עוד בארכיוון ראיי כי, ממשיכים מס' 828 ו-844-8 על המינו).

<sup>127</sup> ראה ברכיו ראיין ג', מסמך מס' 856.  
<sup>128</sup> בתש"ב, כשישן הרכך הראשון, היה ראיין עדין דיין בביה"ד הרבני בת"א - ראה שער הספר הלכות מדינה, חלק חלום ראשון, ירושלים תש"יב. בתשי"ג הוא היה כבר דיין בביה"ד הרבני האזורי בירושלים - ראה שער הספר הלכות מדינה, חלק ראשון, ירושלים, תש"יג.

<sup>129</sup> המניין בוצע ע"י שר הדתות חיים משה שפירא. להרחבה, ראה ארליך ראי'ו ג', מס' 845.

<sup>130</sup> במכתב שכותב לו הרוב דב כ"ץ מנהל המחלקה, נكتب לראיינו שהוא נבחר מרצונו להיות חבר ב- "צוות רבנים שיטפל בענייני גיור ונישואין של העליה החדשיה". ראיינו סירב לקבל את המינוי, והшиб בגוף המכתב (בתאריך כ"ד טבת תש"י) בכתב ידו: "כǐי לא מתקבל את המינוי בככלל". לרחרחנה, ראה בארכיוון ראיינו, מסמיכים 1919-1940.

131 ראה עד: אבישי בן חיים, מrown הרב עובדיה יוסף - מנהיג בין הכהה לקבלה, בין פוליטיקה למיסטיות, ירושלים תשע"ח, עמ' 60. שם הוא כותב בין היתר: "בתש"י"ט (1959) התמנה לדין [גונתו לר"ע יוסף] בבית הדין הרבני הגדול ושב בדיון באחד ההרכבים המרשימים שידע בית הדין הרבני מעוזר; הרב עובדיה יוסף, הרב אליעזר יהודה ולדנברג ("חיצ'יאן אליעזר") והרב יוסף קאפק"ה". הר"ע יוסף סידך לדראי'ו בהלווייתו ואמר: "היה בידידות נפלא עמי ושבתי איתו בבית הדין

בשנת תשמ"א, לאחר כעשרים ושלוש שנים כאב-בית-דין, התרמנה ראייו עיי' נשיא המדינה לדין בבית הדין הגדול לעורורים בירושלים.<sup>132</sup> שם שימש כדין חמיש שנים עד פרישתו למלאות שנת תשמ"ו (1986). אולם גם לאחר פרישתו למלאות הוא המשיך להגע פעם רבים בדעת בית הדין הגדול, כיוצא בדיינים בשאלות מורכבות וכמסדר גיטון. בשנים הללו יצאו חלקים טו – טז, של השווית צץ-אליעזר. ראייו המשיך את מפעל הספרותי והמשיך להוציא חלקים נוספים של השווית במשך עשור, חלקים יז (תשמ"ח) – כב (תשנ"ח).

### **שנותיו האחרונות ופטירתו**

כאמור בשנת תשמ"ו (1986) פרש הראייו למלאות מכס הדיינות בבית הדין הגדול בירושלים. אולם גם לאחר פרישתו הוסיף לסייע לבית הדין בסידורי גיטין וביעוץ בשאלות מורכבות. כמו כן שקד על תלמודו בביתו ובבית הכנסת יג' ירושלים<sup>133</sup> והוא המשיך להשיב תשובות הלכתיות לשואליו במשך כשתים-עשרה שנים. בשנים אלו הוציא הראיו את חמשת הכרכים האחרונים של סדרת השווית צץ-אליעזר.<sup>134</sup>

בשנותיו האחרונות של הראיו הידרדרה בריאותו, והוא הפסיק להשיב לשאלות שהגיעו אליו הן בכתב והן בע"פ. בשנת 2005 נפטר בנו היחיד הרב שמחה בונם. בשנה לאחר מכן, ב' בחשוון תשס"ז (21 באוקטובר 2006), נפטר הרב ולדיינברג בירושלים לאחר מחלת בן 91 היה במוותו. בהלווייתו, שיצאה מולטימוד תורה עץ חיים ברחווב יפו, השתתפו אלפיים, ובלט ביניהם מנהיג המזר הלייטאי, הרב יוסף שלום אלישיב הוא נטמן בהר-המנוחות.

ראייו נחשב כיום לאחד מגדולי הפסוקים במאה העשורים בכל תחומי ההלכה וענפי השווייה, ובמיוחד זכור כמי שפתח, ביחד הרבנים משה פינייטיין<sup>135</sup> ורשי' אובייבך,<sup>136</sup> את תחום האתיקה הרפואית ההלכתית.<sup>137</sup>

<sup>132</sup> מכתב המניין מהנסיא נחק נבו מופיע בארכיוון ראייו, מסמכים מס' 630-632. המניין בוצע בפועל בשנת תשמ"א, כאמור, אולם כבר בשנת תשט"ז (אלול) קיבל ראייו אישור מרabbנים הראשונים, כי הוא ראוי לשמש כדין בבית הדין הגדול. ובחודש טבת תשט"ז הוא הגיש מעמדות לשמש כדין בבית הדין הגדול, כאשר הוא החל לשמש ממלא מקום עד למניין הקבוע בשנת תשמ"א. להרבה, ראו בארכיוון, מסמך מס' 1777.

<sup>133</sup> כך למשל ראה בצי'א, חלק יז, סימן כח, על דרשה שנשא בבית הכנסת זה בלבד יומם הכהנים בשנת תשמ"ו סימן לפניו כו, מובאת דרשה לרשותו בבית הכנסת, ללא ציון שנה. כך גם בחולק יט, סימן כד, מובאת דרשה לפניה התקיעות בראש השנה באותו בית הכנסת תשע"ג. אחר-כך בסימן כד, מובאת דרשה נספפת ליום הכהנים בבית הכנסת גן ירושלים הורדנה בשנת תשנ"א. נוסף על כך, ראה צי'א, חלק כ, סימן עה, דרשה ליום הכהנים בבית הכנסת גן ירושלים הורדנה בשנת תשנ"ד (סימן לפני כן, מובאת דרשה באותו בית הכנסת לרأس השנה, ללא ציון שנה). בצי'א, חלק כב, סימן צז, מובאת דרשותו לשפט הגדול בבית הכנסת גן ירושלים הורדנה. שכונה זו הנמצאת מצפון לשוק מחנה יהודה, נבנתה בשנת 1892 כבתי כולל, כשבמורכזה בית הכנסת גן ירושלים, הנושא את זיכרונו שמו של גדליה נחמן (ג"ז) ברודר, מקים השכונה.

<sup>134</sup> נראה כי תשובתו מיום שלishi כ"ט בסיוון תשנ"ח (23.6.1998) היא התשובה الأخيرة המודפסת בכתביו. צי'א, חלק כ"ב, סימן צח בעיינו: "רופא שהוחבל בשבת לבית חולין ל淫poll בחולה שיש בו סכנה באיזה דרך יכול לחזור במקונו בחזרה הביתה". על כך ארחותב להלן בדיון על אודוטה ספריו, וביחוד על סדרת השווית צי'א.

<sup>135</sup> חתנו של הרב משה פינייטיין, הרב הפרופ' משה דוד תנדר, היה שותף מרכזי לביבון הסוגיות ותשובותיו של הרב פינייטיין בעניינו זה. מרבית תשובותיו וחיקירותיו של הרב פינייטיין מופנות אליו, הן בשואל והן למבחן סוגיות, והוא מושך מידע רפואי/מחקרי בשאלות שהרבות פינייטיין נשאל. אין ספק שהרב תנדר קדם את נושא הרפואה וההלכה לעיסוק מרכזי ומשמעותי.

<sup>136</sup> כך מציין פרד רונזר בספרו: Fred Rosner, *Pioneers in Jewish Medical Ethics*, New Jersey and Jerusalem, 1997. נוסף על כך, ניתנו למות ביחס אitemם בתחום זה את הרוב עמו אליעקבוביץ', שכיהן כרבה האשיל של בריטניה (שאך רונזר בספרו מזכיר את עבדתו בתחום). הרוב יעקובוביץ' כתב דוקטורט על הרפואה בהלכה, ומאותר יותר פרטם זאת

## הוקره

במהלך חייו זכה הרב אליעזר יהודה ולדיינברג בכמה פרסומים על מפעליו הספרותי:

בשנת תש"ג-תש"ד (1953 – 1954), פרס מוסד הרב קוק לספרות תורנית.<sup>138</sup>

בשנת תש"ד (1960), פרס עיריית ירושלים על שם הראשל"ץ בן-ציון חי עוזיאל.<sup>139</sup>

בשנת תשכ"ח (1968), בפרס לחקר הרפואה על פי התורה לזכר ד"ר פלק שליזנגר, מטעם בית החולים שער-צדק.<sup>140</sup>

בשנת תשל"ו (1976), פרס ישראל בספרות תורנית.<sup>141</sup>

## מפעליו הספרותי של הרב אליעזר יהודה ולדיינברג

אין ספק כי שמו ופרסומו המרכזי של ראיינו בעולם ההלכה בא מתוך תחומי התמחותו ופסיכותיו בתחום הרפואה וההלכה. מקום מגוריו בירושלים, רחוב מזוז 8, היה סמוך לביה"ח 'שער-צדק' במשכנו היישן.<sup>142</sup> שם הוא נzag להתפלל, ללימוד ואף למד. הרופאים היו פונים אליו בשאלות לאחר התפילה והוא היה משיב להם. במקרים רבים הוא אף ביקש לראות דיאגנוזות ולשmuן חווות דעת נספות, במקרים אחרים הוא היה משיב מאוחר יותר (בתפילת מנוחה או כעבור יום או מספר ימים) כשהיה צריך לעיין מחדש בסוגיות התשובות שהשיב הופיעו מאוחר יותר בכריכי השוואת. ראיינו החל לעסוק בתחום זה באופן תיאורטי בשנת תשט"ז, בחיבור לזכר אימו, רחל לאה – "רמת רחל".<sup>143</sup> כעבור שבע שנים הוזמן על-ידי מנהל ביה"ח שער-צדק, ד"ר פלק שליזנגר, להעביר שיעור קבוע בהלכות רפואיים לבוגרים שבבית החולים. בטבת תשכ"ה הוא מוציא קונטרס המגד את הרצאותיו

ספר: הרפואה והיהדות (תרגמה מאנגלית גאולה בת יהודה), ירושלים תשכ"ו. אף חלק מההתקتبויות של ראיינו ממונעות אליו (צ"א, חלק טו, סימן מג, ועוד), אולם שמו מזכר בעולם פסיקות ההלכה והשו"תים בעניין. <sup>137</sup> ינסם עוד רבים שעסקו בשוגיות אלו: האדמו"ר מצאנז-קלילינבורג, הרב יקותיאל יהודה הלברשטאם, במילוד בדורו את ביה"ח לניאדו בנתניה; הראשל"ץ הרב עובדיה יוסף; הרב יצחק זילברשטיין ושיעוריו וספריו בשווי"ת מנוח יצח; הרב שמואל הלווי ואזנر בשווי"ת שבת הילוי; הרב יצחק זילברשטיין וספריו וספריו של רופאים, ועוד. נסף על כן, במהלך השנים העשירות בענין, כגון כ"ע תחומיין; אסיה ועוד, וכן מכון שליזנגר לרפואה והלכה (שראיינו היה המכוני מחקר וספרות תורנית בענין), אשר שפכו להלכה במכון זה). אולם, נראה שהם היו המרכזיים והבולטים בתחום, לפחות בתחילת דרכ. כך או כן, הרב הד"ר מרדכי הלפרין מיחיד לראיינו כת-פרק מיוחד במאמרו: 'רפואה והלכה בישראל - ציוני דרך תש"ח-תשנ"ח', אסיה-סד (תשנ"ט), במחזור מקומות: <http://www.daat.ac.il/daat/refuah/halperin.htm> – דברים המעידים על מרכזיותו ועל תרומתו המיחודה של ראיינו בתחום.

<sup>138</sup> בארכיוון ראיינו, מסמך מס' 1656, מובא מכתב ברוכה של ראש העיר שי"ז שנרגן לראיינו על הזכייה בפרס. ראיינו זכה בפרס זה על ספרו "шибיתת-היס". ראה עוד: [http://jpress.org.il/Olive/APA/NLI\\_heb/SharedView.Article.aspx?href=SHAR%2F1954%2F09%2F17&id=Ar00702&sk=8191C1E9](http://jpress.org.il/Olive/APA/NLI_heb/SharedView.Article.aspx?href=SHAR%2F1954%2F09%2F17&id=Ar00702&sk=8191C1E9).

<sup>139</sup> בחבר השופטים ישבו: הרב עובדיה הדיה, הרב יוסף קאפה והרב שמעון בעדי. להרחבה, ראה: [http://jpress.org.il/Olive/APA/NLI\\_heb/SharedView.Article.aspx?href=HZH%2F1960%2F12%2F09&id=Ar00500&sk=9D2C1081](http://jpress.org.il/Olive/APA/NLI_heb/SharedView.Article.aspx?href=HZH%2F1960%2F12%2F09&id=Ar00500&sk=9D2C1081).

<sup>140</sup> מכתב הזכייה מופיע בארכיוון ראיינו, מסמך מס' 1315. <sup>141</sup> חפרס ניתן על ספרי השווי"ת חלקיים י-יב, כפי שכתבה הוועדה בנימוקיה לפרס. חברי הוועדה היו פרופ' מנחים-alone (י"ר), פרופ' יצחק גילת והרב יוסף קאפה. מכתב הוועדה וממוקה מופיעים בארכיוון ראיינו, מסמך מס' 1664. נסף על כן, בארכיוון ראיינו, מסמך מס' 129, מופיע המכתב המבשר לראיינו על זכייתו בפרס ישראלי, וכן במסמך מס' 1662 מובהת ברכותו של ד"ר זרח ורפהציג לראיינו על זכייתו בפרס ישראל. וראה להלן הוועדת העיתונאית (עיתון 'ברא') על אודוטה הזכייה: [http://jpress.org.il/Olive/APA/NLI\\_heb/SharedView.Article.aspx?href=DAV%2F1976%2F05%2F03&id=A\\_r00716&sk=E4B655F4](http://jpress.org.il/Olive/APA/NLI_heb/SharedView.Article.aspx?href=DAV%2F1976%2F05%2F03&id=A_r00716&sk=E4B655F4)

התורניות בהלכות רפואיה. קונטראס זה יצא לפי בקשו של ד"ר שלזינגר,<sup>144</sup> מנהל בית החולים שערי-צדך כאשר מטרת כתיבתו היא נתינת הדרכות מעשיות ברפואה והלכה.<sup>145</sup> ראייו כותב: "חיבור הקונטראס-הספר בא ליתנו צוואת משיעורי-הלכות שאני מלמד ומרצה בעיה זה על מעלה משנתים מדי שבוע בשבועו, לפני סגל חבורה של רופאים דתיים [...] בראשות יוזם הרעיון הרופא [...]. ד"ר פ' שלזינגר".<sup>146</sup> שלוש מאות מן התשובות שבשו"ת "צץ אליעזר" (למעלה מחמישית מכלל התשובות), עוסקות בענייני הלכה ורפואה.<sup>147</sup> דומה שאין עוד פסק שפטיקתו בתחום זה ענפה כדי כך. מאז והלאה שמו הופץ בעולם והוא הפך לאוטוריטה מרכזית בתחום ההלכה והרפואה.

נמנה את חיבוריו בסדר הכרונולוגי:

### דבר אליעזר

דבר אליעזר, "חידושים וביורים בסוגיות הש"ס ובדברי ربנו הרמב"ם ז"ל", המופיעין בסגנון המדני ישיבתי כפי שהוא מקובל בישיבת חברון בה למד. הספר יצא בשנת תרצ"ה (1935), לפי המכתבים בתחלת הספר הוא סיימו שנה קודם – דהיינו בהיותו בן 19 בלבד.<sup>148</sup> הספר חוזר ונדפס כתוספת בהוצאה השנייה של השו"ת צץ-אליעזר בסוף CRCIM טז-יז (תש"ז).

### שביתת הים

שביתת הים, בירור מكيف וחקרי הלכות בדייני הפלגה בשבת, תש"ה (1955), לאור התכתבויות שמופיעות בתחלת הספר הוא החל לעבוד על החומר כבר משנת תש"ט. זאת בעקבות היותו חבר בוועדה לעניין השבת של הרה"ר.<sup>149</sup> בנוסף לכך, עשור קודם לכן, בשנת תש"ה יצא בשו"ת צי"א, חלק א, סימן כא, תשובה בעניין: "בירור הלכה בדיין הפלגה בספינה בשבת והמסתעף מזה הדיון הפלגה

<sup>142</sup> בחלק מכתביו המוקדמים, הוא כותב בעניין כתובתו: "שכונת הלואה וחסכו עיי' ביה"ח שער-צדך ירושלים" (בחוץה הראשונה של הלכות מדינה, חלק א, וכן בفتיחה של כמה מהלקי השו"ת). בספרים מאוחרים יותר, הוא כותב: "רהי' מזור 8, ירושלים" (בפתחה לחולק י"ח של השו"ת, ועוד). לאחר שבית הכנסת שבתוי הדרונה ליד שוק מנוח יהודה, שם שא דרישות בימים נוראים וערך חלקו מסיומי המסתכחות וכו'. ראה למושג צי"א, חלק בב, סימן צז: "דרשתינו בשבת הגודל תשנ"ח ביה"כ גן ירושלים הוראה אדנא"; חלק כב, סימן צז; חלק כב, סימן לד. ראה עוד לעיל הערכה 133.

<sup>143</sup> ראה לעיל הערכה 157, ולהלן שנරחיב על הקונטראס עדת-רח'ל.

<sup>144</sup> ד"ר פאלק שלזינגר היה מנהלו השני של בית החולים שער צדך, לאחר ד"ר משה ולך, מייסדו בשנת 1947. בשנת 1966 הוקם מרכז שלזינגר לחקר הרפואה ע"פ התורתה, הנושא את שמו.

<sup>145</sup> יצא לאור בשנת תשכ"ה, אלס וראה כי הקונטראס נכתב בשנת תשכ"ד.

<sup>146</sup> על-פי ההקדמה לצי"א, חלק ח, ירושלים תשכ"ה, עמ' 7. חלק נכבד מהתשבות ההלכתיות בנושאי רפואיה השיעוריים הקבועים שהעביר הרב ולדינברג לרופאי ביה"ח שער-צדך (ווארל), שם גם התפלל באופן קבוע. ראייו העביר שיעוריהם בבית הכנסת של ביה"ח בנושאים כללים כבר מתשי"א, "מדי יום ומיד שבת בשבתו". ראה שו"ת צץ אליעזר, חלק יד, סימן צח: "הדרן על מסכת גיטין. נשאטו בו בית הכנסת של בית החולים שער-צדך [...] באור ליום ב' ט"ז בשבת תשכ"ט בסיו"מ [...] בMSGRת השיעוריהם וההרצאות שאמינ המשיעים בו בעזה"ת זה כ"ח שנה". השיעורים המיוחדים לרופאים בהלכות רפואיה הובילו תשל"ט תשכ"ג. ראה גם ההקדמה לצי"א, חלק י, ירושלים תשכ"ל, עמ' 7-6; צי"א, חלק יז, ירושלים תשמ"ח, סימן עב.

<sup>147</sup> ראה א' שטיינברג (ערוך), הלכות רפואיים ורפואה, על פי שו"ת צץ אליעזר להגרא"י ולדינברג, ירושלים תשכ"ח. לפי בדיקתו שם, הקדמה, עמ' כה, בשלושה עשר הקרים הראשוניים של הצץ אליעזר, כ-15% מהתשבות (740 מתוך 470) עוסקות בענייני רפואיה. בסקירה מאוחרת של שטיינברג, המקופה את כל 22 CRCI השו"ת, מתברר שישעון של התשובות בענייני רפואיה. ראה אף גדור יותר: 300 תשבות מתוך 1350 – כ-22%. ראה: Abraham Steinberg, "Rabbi Eliezer Yehudah Waldenberg", in: Fred Rosner (ed.), *Pioneers in Jewish Medical Ethics*, New Jersey, 1997, p.166.

<sup>148</sup> כפי שהזכיר לעיל, ראה תשבות מיום שלישי כי' באדר תרצ"ד (13.3.1934): "בעניין מחשבת תרוממה", התכתבות עם הרב חנוך העניך אייגעש (מחבר ספר 'מחשות'). הרב חנוך העניך אייגעש היה בין המכתבים לאברהם הרב ולדינברג, הסכמה למספר דבר אליעזר - פורסם בשו"ת, חלק א, סימן ו. מכאן, שהספר היה מוכן לשנה לפני הדפוס, וכבר היו כאלו שראו אותו לפני כן.

<sup>149</sup> כפי שראינו לעיל.

באווירון והיציאה". בחלק הרביעי של השוו"ת בסימן ה, ישנים בירורים הלכתיים ותשובות לשאלות בעקבות מסקנותו בספר.<sup>150</sup> בספר זה חשיבות גם במישור ההיסטורי, שכן מדובר ביום העלייה הגדולים בארץ מזרח ומערב במיוחד לאחר שורה ההגלה של הבריטים לעליית יהודים לארץ. מתוך כך עלתה השאלה הצבורית כיצד יש לנחל ספנות יהודית במדינה היהודית, כאשר יש לתת את הדעת לנושאים כגון: הפלגה בשבת, שותפות עם מחללי שבת, כשרות המטבח ועוד. פסק ההלכה המקל של ראיינו שאומץ על-ידי הרבנות הראשית, עוזר פולמוס נרחב בעניין עיקרי עם האדמו"ר מלובביץ' שאסר הפלגה בשבת.<sup>151</sup> בהקדמה בספר מזכיר ראיינו את נפלאות התקופה ושיבת ציון, ומדבר על כך שהגאולה תגעה דרךם: "מעשה ה' ונפלאותיו ראו גם יורדי הים באניות [...] וננתנה בים דרך ונתיבה במים עזים למעבר צי ישראלי וסחר עברי".<sup>152</sup>

### **הלכות מדינה**

זהו אחד מספריו החדשניים והידועים ביותר של ראיינו, המבקש לברר את האופן שבו יכולה המדינה לאפשר את ההלכה כשיטת המשפט שלה ולישמה בחים המודרניים. הספר מחולק לשלווה של שלושה חלקים ויצא במהלך חמש שנים לפי שלושה נושאים מרכזיים בציבונה ואופייה של מדינה יהודית:

1. חלק ראשון: "כולל מחקרים הלכות ובירורי דיןrim על השופט והמשפט וכח סמכות השיפוט בזמןנו. הסמוכה ומשפט המלווה בישראל משפטינו עונשין וחקי מדינה". תש"ב – 1952.
2. חלק שני: "כולל מחקרים הלכות ובירורי שיטות בדייני חקי המלחמה והצבא הישראלי". תש"ג – 1953.
3. חלק שלישי: "כולל מחקרים הלכות ובירורי דיןrim בדרכי הנהגת השלטון המדיני. גדרי וסדרי בחירה תקנות והסכנות ציבור. גירות וענינים שונים". תש"ו – 1955/6.<sup>153</sup>

ספרים אלו אוזלו מהשוק והמשפחה סייפה להוציא לאור את הספרים בשנית, אולם לאחר פטירתו של ראיינו ולקראת השלישי זכו נדפסו מחדש מחדש שלושת החלקים של הלכות מדינה בכרך אחד.<sup>154</sup>

### **הסירו מכשול מדרך עמך**

בשנת תש"ז פרסם ראיינו קונטרס העוסק ב"בירור וליבון חומר איסור החיתון וההתערבות עם כת הקראים". קונטרס זה מהווה ציון דרך במאבקו של ראיינו נגד השתלבות הקראים (ומאוחר יותר

<sup>150</sup> נוסף על כך, בחלק יט של השוו"ת בסימנים: יב; יג; יט; כ, יש עיסוק בסוגיות הקשורות בספר. כך כתב האדמו"ר מלובביץ' י מנחם מנדל שניאורסון על הספר: "זהנה ראיינו את הספר שביתת הים הדבר בשאלת זו, ואני יודע אם תמים הוא כי[...]=", או שבזדון ח"ו מטענה את הצייר". להרבה, ראה: הרב מנחם מנדל שניאורסון, איגרות קודש, חלק יב, ניו-יורק תש"ז, ג'תאלד, עט' לב; ובמקום נוסף הוא כתב: "עתידי המחבר ליתן את הדין על סגנון המטענה את קורא התנאים כאילו ננסעה מותרת ח"ו". להרבה, ראה: הרב מנחם מנדל שניאורסון, איגרות קודש, חלק יג, ניו-יורק תש"ז, אגראט ד'יטקלה, עט' רטו. וראה עוד לעיל הערכה 120.

<sup>151</sup> שביתת הים, ירושלים תש"ה, פתח דבר, עמ' 6.

<sup>152</sup> אמנים מבניה כرونולוגית, הספר שביתת הים קודם לשנה לחיק השליishi של 'הלכות מדינה', אך מסיבות של שמייה על רצף הנושא של 'הלכות מדינה', הבאות זאת אחרי החלק השלישי.

<sup>153</sup> ראה לעיל הערכה 84; וראה עוד שמואל גליק, אשנב לטפורת התשובה, ניו-יורק וירושלים תשע"ב, עמ' 272.

כתות נוספות) בישראל.<sup>155</sup> בكونטרס זה מובאת פтиחה מאות הרב צ"פ פרנק המחזקת את עמדתו ודבריו: "עברתי על קונטרסו בעניין הקרים וכל דבריו צודקים מאד".<sup>156</sup>

### רمت רחל

ראי'ו הוציא את הספר 'רמת רחל', בשנת תש"ז, לזכר אמו רחל לאה.<sup>157</sup> עיקרו של הספר הוא בירור הלכות בענייני ביקור חולים, גוסס, קריעה, אונן, הלויית המת והසפד. תחילתו יצא בספר בפני עצמו ולבסוף נדפס בשנית בסוף החלק החימי של השווית. ספר זה מהווה פריצת דרך של ראי'ו בעיסוק בשאלות הרפואה וההלהכה והנספחים אחרים. תחילת דיון בנושאים אשר יהו בעתיד עיסוק מרכזי בעולמו ההלכתי של ראי'ו.

### אבן יעקב

ראי'ו הוציא את הספר 'אבן יעקב' בשנת תשכ"ב, שנת האבל על אביו הרב יעקב גדליהו.<sup>158</sup> בפתחה הספר מובאת הקדמה בשם: 'זכור זאת לי יעקב', המספרת על תלדות חי אביו. ספר זה מהווה המשך בספר 'רמת רחל' מבחינת סדר ההתעסקות בדיינים של אבלות. הספר הוכנס בשנית בסוף החלק החימי ( בהוצאה השנייה ) של השווית, לצד וכהמשך לקונטרס 'רמת רחל'.

### זכרון שלמה

בשנת תש"ב הוציא ראי'ו את הספר 'זכרון שלמה' לזכרו של הרב שלמה זאב רנר, אחיה היחיד של רעייתו שושנה (בנם של הרב אברהם רנר, רב העיר נתניה). הספר עוסק בשווית על היירושלמי מסכת תענית מכתביו יד של הרידב"ז.<sup>159</sup> ובחידושים תורה. הספר זה צירף ראי'ו את 'קונטרס משנת תרומות', העוסק בניתוח דיני המשנה והירושלמי על מסכת תרומות.<sup>160</sup>

### הלכות רפואי ורופאים

הרב הпроופ' אברהם שטיינברג ליקט וסבירם את מסקנות התשובות של ראי'ו בהלכות רפואי מתשובותיו בשווית שיצא עד שנת תשלי'ח. בעריכתו שטיינברג חילק את התשובות לפי נושאים, על מנת שהיא תהיה מעין 'שולחן-ערוך' מסודר בתחום. כשראי'ו נתקבש לכתוב הקדמה בספר, הוא בחר

<sup>155</sup> בתשובות שונות במהלך השנים האחרונות לקראים, ראי'ו חוזר לדבריו בكونטרס הניל. להרחבה, ראה: צי"א, חלק ח, סימן לא; חלק ט, סימן י; חלק יג, סימן סו; חלק יח, סימן סג, ועוד.

<sup>156</sup> הסירר מכשיל מדרך עמי, ירושלים תש"ז, עמ' ז, בפתחה.

<sup>157</sup> ראה לעיל הערה 86.

<sup>158</sup> ראה לעיל הערה 85.

<sup>159</sup> הרידב"ז היה סבא של חמוטו של ראי'ו, ומכאן שהוא סבא רבא של רعيיתו ושל הנפטר. למשפחה היו גם דברים של הרידב"ז שלא עלו לדפוס או בזיכורות על הדפוס שפורסם, וראי'ו מזכיר זאת בכמה מקומות. כך למשל: "ויך העלה להלכה הגאון הרידב"ז זיל בתשובה בכתב" שחדפסה בספר זכרון שלמה בכרכם רידב"ז סימן ב" - צי"א, חלק יח, סימן עב. וראה עוד בצי"א: חלק א, סימן ב; חלק ו, סימן לב; חלק ז, סימן לט, ועוד.

<sup>160</sup> קונטרס זה פורסם בשנית בסוף חלק יא של השווית (במחודורה השנייה). עיסוק מרכזי של ראי'ו, לפחות בתחלת דרכו, היה במצוות התלויות בארץ, וראה לשם כך ריבוי התשובות בנושא בחלקים א-ב של השווית.

<sup>162</sup> להבהיר את עמדתו ולכתוב תשובה נוספת בנוגע להיתר לבצע הפלה כתשובה להתקפות של הרוב משה פיננסטיין עליו בעניין.<sup>161</sup> ספר זה יצא גם באנגלית בניגוד לדעתו של ראיין.

ציצ אליעזר

סדרת ספרי השו"ת 'צץ אליעזר', מהווים את עיקר מפעלו הספרותי של ראי'ו.<sup>163</sup> בהוצאת הכרכים נועד ראי'ו באנשיים ומוסדות שונים על מנת להוציאם לאור.<sup>164</sup> ראשיתו של הספר בבירורי הלכות משנת תרצ"ד<sup>165</sup> וסופה בתשובות משנה תשנ"ח,<sup>166</sup> כשירים וארבע שנות יצירה בכל תחומי החיים היהודיים. השו"ת, כולל 1399 תשובה המורכזות בעשרים ושניים CRCMs.<sup>167</sup> בספרים הללו מכונסים פסקי הלכות, הספרדים, שיעורי תורה ודרשות בכתביו. בהקדמותיו השונות מתאפיין ראי'ו לנושאים מחשבתיים, השקפת-עולם וכן לאיורים היסטוריים.

<sup>161</sup> להרבה, ראה להלן בשער השני, פרק העוסק בפריוון ולידה, בנושא החפנות. David B. Simon, *Jewish Medical Law*, Gefen Publishing, Jerusalem, 1980 <sup>162</sup>. על התנגדותו של ראיינו להדפסת

<sup>23</sup> ערך זה במאמרם של דוד ורנר וישראל קומפלט, *הנצרות והספר*, עמ' 162–163.

<sup>164</sup> בארכיוון מוגאים מכתבים רבים שבהם הוא פונה לעזרת גופים או אנשים פרטניים שעוזרו לו לכללית בהבאת הספרים לדפוס. כך למשל במסמכים מס' 248-255, יש מספר פעויות לגופים שונים (шибית מרכז הרב - מסמך מס' 255, הסוכנות - מסמך מס' 251, והוועד הפועל של הסתדרות הפועל מזרחי - מסמך מס' 253, ועוד). נוסף על כך, בספריו מופיעות תודות לממשחה או לגופים שעוזרו לו להוציא את ספריו לאור. כמו כן, בעיתונות התקופה הרלונומית יצאו פרסומים וביקורות בספרים על חלקים שונים שיצאו לאור – כך למשל: כתבה בעיתונו "שעריים", על הוצאת החלק השישי של החץ אל-יעזר, מיום

הצופה על הוצאה לאור של חילוק המשמעי של הציג אליעזר מתאריך 16.7.1965 [http://www.jpress.nli.org.il/Olive/APA/NLI\\_heb/get/image.ashx?kind=block&href=HZH%2F1965%2F07%2F16&id=Ar0040306&ext=.png](http://www.jpress.nli.org.il/Olive/APA/NLI_heb/get/image.ashx?kind=block&href=HZH%2F1965%2F07%2F16&id=Ar0040306&ext=.png)

165) הרוב ולדייברג החל לכתוב את תשובה לתרצ"ד, בהיותו בן 19 שנים בלבד, בשעה זו פורסמו, ככל הידוע לנו, שלוש תשובות. תשובתו הראשונה (שפורסמה) היא מיום שני כי' שבט תרצ"ד (12.2.1934): "ישוב דברי הריב"ש באיסור קניינית חמץ בפסח בעכו"ם עבור עכו"ם" - התכתבות עם הרב יצחק נסים (לימים הרашל"ץ) - פורסם בצי"א, סימן ח. תשובתו השנייה (שפורסמה) היא מיום שלישי כ"ז באדר תרצ"ד (13.3.1934): "בעניין מחשבת תרומהה" - חלק ג, סימן ח. התכתבות עם הרב חנוך העניך איגעש (מחבר ספר 'מחורת'). הרב חנוך העניך איגעש היה בין הכותבים לארכך הרב וולודיברג הסכמה לספריו דבר אליעזר - פורסם בצי"א, חלק א, סימן ו. תשובתו השלישית (שפורסמה) היא מיום רביעי כ"ח בתממוז תרצ"ד (11.7.1934): "בדין חיובא ושיעבודא של שלום ר' מורה" - תשובה לר' יוחנן זופבי, רב בטבריה - פורסם

<sup>1666</sup> נראת כי תשובה מיום שלישי י' בסיון תשנ"ח (23.6.1998) היא התשובה האחזרונה המודפסת בכתביו. צי"א, חלק ב' כרך ב', סימן זה, בעניין: "רופא שהוביל בשbeta בבית חולים לטיפול בחולה שיש לו סכנה באיזה דרך יוכל להזור במכוניות בחומרה הבלתי-הניתנת".

<sup>167</sup> סקירה כללית וראשונית, ראה ע"ד : שמואל גליק, קונטרס התשובות החדש, כרך ב, ירושלים, תשס"ז, עמ' 911-910, ערך 3165. להלן מספר התשובות שכתב : חלק א – כח סימנים ; חלק ב – לד סימנים ; חלק ג – לא סימנים ; חלק ד – לא סימנים ; חלק ה – לא סימנים ; חלק ו – מב סימנים ; חלק ז – נ סימנים ; חלק ח – מא סימנים ; חלק ט – נא סימנים ; חלק י – נב סימנים ; חלק א"א – אג סימנים ; חלק י"ב – צג סימנים ; חלק י"ג – קה סימנים ; חלק י"ד – קה סימנים ; חלק טו – ע סימנים ; חלק וו – ע סימנים ; חלק ז"ו – עח סימנים ; חלק י"ח – פא סימנים ; חלק י"ט – סט סימנים ; חלק כ – עה סימנים ; חלק בא – סה סימנים ; חלק כב – ק סימנים – סה"כ 1399 סימנים בשוו"ת.

## הדפסת ספרי הרב עוזיאל

בנוסף לחיבוריו האישיים כפי שראינו לעיל. כאשר שימוש ראייו ראש ישיבת 'שער-ציוון', הוא החל במלאת החוצה לאור של כתבי הרב עוזיאל. בשנת תש"ד יצא לאור הספר 'שער עוזיאל' וחלקו השני יצא לאור בשנת תש"ו. בנוסף ספרי 'משפט עוזיאל' חלק א' בשנת תש"ז, חלק ב' בשנת תש"ג, חלק ג' בשנת תש"ט. וכן 'הגינוי עוזיאל' שיצא בשנת תש"ג. הספרים הללו יצאו ע"י "הוועד להוצאה כתבי מרכן זכייל", בניהולו של עזרא ברנע. הרב עוזיאל העירק מאד את עבודתו של ראייו בעניין וכותב:

וכאן המקום ATI להודות ולברך את יידי נפשי רב רחימאי הגאון המפורסם חו"ב [=חביב ובקיा]  
משנתו קב נקי כמוחה"ר אליעזר ואלדיןברג יצ"ו אשר דבר לבו לעזרני בהגחת הספר זה  
בבקיאותו הרבה ובעמוק עיננו, ברך ה' חילו ופעל ידיו תרצה!<sup>168</sup>

בנוסף לכבוד יובל שבעים שנים לרב עוזיאל,לקח ראייו על עצמו לעורך ספר לרבות עוזיאל "אור המAIR", תש"י. בספר זה נכללו ברכות, מאמרי הלכה, הגדה ומחקר. המאמר המרכזי בספר בנושא יהודיותו של הרב עוזיאל כפוסק והוגה, היה של ראייו, כמו גם הערות העורך בספר היו שלו.<sup>169</sup>

## ציוון אירועים היסטוריים בכתביו

לנוחה העובדה שמדובר בפסק שחזה נגד עניינו רבים מאירועי המאה העשרים, מציבה את יצירותו גם כתגובה למאורעות זمانו. הויאל ועובדת זו איננה מכוונת ליבורר יחסו של ראייו למאורעות אלה, אסתפק כאן בסקרה קצרה בלבד של כמה דוגמאות בעלות עניין בטרם נגייע לעיקר העבודה.

רבות מן ההיסטוריה האקטואלית ראייו באוט בהקדמותיו בספריו. כך, בהקדמותו לחלק הראשון של השווי"ת צץ אליעזר והוא מזכיר תחת הכותרת: 'מתוך האש', את השואה.<sup>170</sup> כך גם בהקדמותו לחלק השני. במהלך מלחמת העצמאות הוא למד בירושלים הנצורה והמופגזה. על כך הוא כותב:

<sup>168</sup> "ישלי תורה", בפתח ספרו של הרב בצמ"ח עוזיאל, 'משפט עוזיאל', חלק א'. ראה עוד: "ראויים לתהילה וברכה ועד ההדפסה וביניהם יידי עמי עמי רוחני המפורסם חו"ב סועה [=חביב ובקיा סיני ועורך הריטס] כמוחה"ר אליעזר ואלדיןברג יצ"ו. אשר עזרני עזר רב בבקיאותו הרבה ועומק עיניו בהגחת גלגולות הדפוס בדיקנות והתמסורת מרובה" ("ישלי תורה" בפתח משפטי עוזיאל, חלק ב); "כאן המקום להודות ולברך את הרבניים הגאניס חבירי ועד ההדפסה בספריו וביחוד יידי הגאון המפורסם בחבוריו היקרים כמוחה"ר אליעזר יהודה ולדיןברג יצ"ו חבר בית הדין בירושלים שעלה-ידי הרבנות הראשית לישראל אשר התמסר בכל לבו בהדפסת ספר זה בהדשו ושלמותו" (הקדמה להגינוי עוזיאל, חלק א), ועוד.

<sup>169</sup> להרבה, ראה: זקבן, משנתו ההלכתית של הראייו, לעיל העירה 21, עמ' 16-19.

<sup>170</sup> בדרשה שאמר בבית הכנסת לפני תקיעת שופר ביום א' של ראש השנה, שנת תש"א (בחיותו הרב של ספר ותקין), הוא מתיחס למאורעות התקופה - ראה בשוו"ת צי"א, חלק ב', סימן ל: "שיגער כבר ה' בשתן ובכל הדמויות המשונות המופיעות בעולם בתורה שליחי השטן וכי אמר למלך המשחת הרף [...] יהדות פולין ורוסיה שהיתה מעין נובע תורה וחסידות לאהבת אלקים, הרי היא עכשו כאסקופת נדרסט לכל נאציז טמא נפש. והיא חרבה ושוממה דוויה וסחופה ונמקת בעניה בעונתה". להרבה, ראה עוד שם, וכן בסיכון הבא (סימן לא, שם יש כבר התייחסות תיאולוגית לקבלת הדין). וראה עוד בחולק כב, סימן לה, מההו דרשת בבית הכנסת בשמחת תורה בשנת תש"ז, שם הוא אומר: "יכה עם העם הטהורי של דורנו, שנתקלה בטפיו האmittים עם ברברי חייה פרא בלי שום צלים ודמות של אנושיות, חיית טרף. הולך על שתיים. שום עונש שבעלם לא יכפר על עוננו. ואחת דעתו להעקר מן העולם, ומוציאים אותו על כך בצויה של מחה תמהה את זכר מלך מתחת השמים לא תשכח", ועוד.

קונטראסי זה החדשתי וכותבי בימים שאין בהם חפץ, (בחדש איר תש"ח) בימי מערבולת דמים ובלהות צלמות שעברו עליינו ביחד פה בירושלים עיר חדשה ותפארתנו תוכב"א, בבחינה של כל הקדוש מהבצירו חרב מhabiro, על ידי צוררים ואוביים פראי - מדובר אשר עינם תחשכנה מראות ניצוצי קרני האור להרמת קרן ישראל בארץנו הקדושה, ולא אחת הוכרכתי להפסיק באמצעות העיון והכתיבה ע"מ [=על מנת] להסתיר במסתרים מחיizi הזעם ורעמי פגזי האויב, ולקיים בכך מצות תורה הקדשה ונשמרתם מאד לנפשותיכם.

ומתוך המסתורי סתרים ראיינו עין בעין את עין ה' והשגתנו על הכותבים לחיים בירושלים, על כל צעד ושלב בכל עת ורגע הטוב כי לא כלו רחמייך והמרחם כי לא תמו חסידך מעולם קוינו לך הodo לה' כי טוב כי לעולם חסדו (צ"א, חלק ג, סימן טז, פרק יב).

בקדמתו לחלק השלישי ראייו הוא מזכיר את הקמת המדינה ומעלה את זכר הלוחמים:

דבר נפל בישראל בין תקופת הופעת ספרי השני ציון אליעזר ולהופעת ספרי השלישי הזה, תמורהות וחליפות גדולות עברו על יושבינו בארץ בפרט ועל עם ישראל בכלל במשך תקופה זאת "על הגואלה ועל התמורה" [...] צמרמוות עוברת בכל גופי מדיה הזכيري באותה התקופה הנוראה של חבלי ליזת המדינה [...] התהלה והתפארת לחילנו הגבורים אשר חרפו נפשם להלחם כאריות לכיבוש ארצנו הקדשה מידיו זרים ולכינון מדינתנו, כשפני אריה פניהם צבאים על ההרים למהר, זכו בعونה השם להיות שליחי ההשגה העליונה להוציא לפועל את השליחות ההיסטורית הזאת. זכור ה' את אלה שנפלו במילוי שליחותם הקדשה (צ"א, הקדמה לחלק שלישי, עמ' 3 – 4).

בקדמתו בספר 'שביתת הים', הוא פותח בתיאור ההיסטורי-תיאולוגי את התקופה בה הוא חי. שיבת ציון והקמת מדינה לאחר הגלות הנוראה לכך הוא כותב:

בהגנות נגלוות חסדי ה' באור נאצל מיוחד מivid על עמו ישראל בזמנינו זה ובימינו אלה [...] רעש העולמות מטעותי הזוועות הנוראות של אותו רשות ועמו ימ"ש קרבו את העצמות היבשות ש"כל בית ישראל מה" עצם אל עצמו אל – אדמת – ישראל, והנה מעלים עליהם בשור, קורמים עליהם עור [...] פלאי פלאים נעשו לנו עד שכחולים היו. החל משברת דלת הנטה וגדיעת בריחי הברזל שם סביבנו צורר – האנושיות ועמו – הנולדה שם חבל בדבר, עד להקמת ממשלה העצמאית בארץ מולדתנו שגדולה התקווה ורבה התוחלת שתקומתנו [...] ממש ראייה עין בעין גבורות ונפלאות ה' בשובו אל ציון "אתם ראייתם" (שביתת הים, הקדמה, עמ' 5 – 6).

בקדמתו לחלק העשרי הוא מתיחס לתוכאות מלחמת ששת-הימים, תוכאות שחרור ירושלים וחלקים נוספים מארץ-ישראל:

עם הנסים הגדולים וההתהרוויות הנפלאות שעשה ד' עמנו ברכמי הגדולים וחסדיו המרובים כאן בארצנו הקדושה בשנים האחרונות, ובדרך נפלא הדבר עמים תחתינו ולאומים תחת רגילינו ונכבהה כמעט כל הארץ לפנינו ובראה ככתיר יהלום עטור במשבצות זהב היפה נוף משוש כל הארץ ירושלים השלימה ושטח מקום מקדשנו נזר ראשנו ותפארתנו, ועקב זה צצו ועלו שללות על שלחן מלכי רבען שאלות אקטואליות חמורות הדורשות פטרוןן, ואתם עםם התעוררות לחשוף גילויים נפלאים על ה"אשרנו מה טוב חלקנו ומה נעים גורלינו ומה יפה ירשותנו" (צי"א, חלק י, הקדמה, עמ' 6).

מעבר להתייחסות האישית לאירועים ההיסטוריים, הוא מתייחס גם מבחינה הلقטיבית למאורעות ההיסטוריים אותם חי וחווה. כך למשל בחלק העסקי הנ"ל, ישם בירורי הלהקה ובבים הנוגעים לקדושת מתחם הכותל והר-הבית,<sup>171</sup> בנוסף למעשה על ברכה על הנס להצלת רבים עקב המלחמה.<sup>172</sup>

<sup>171</sup>ראי"ו היה ממתקני הعليיה לארץ, ובחודש נספחים (מעל 50 בניין) בכרז האסור לעלות לארץ הבית. ראה: איתמר ורhaftיג ושמואל כ"ץ (עורכים), הרבנות הראשית לישראל - שבעים שנה לירושלים, ג' כרכים, ירושלים תשס"ב, כרך ב, עמ' 782.

<sup>172</sup>הרב ולדינברג פסק לרוב מושב שתושביו היו מוקפים אויבים ו שניצלו בעקבות המלחמה, שאין לבך "שהחינו" ו/or יטיב המטייב". אלא הרב עלה לתורה וברך "הגומל" בשם כולם בלשונו רבי. הוא גם פסק שהרוצחים להודות על נס החכלה, יכוונו על כך באמירות הלל בר"ח סיון ולא ביום מיוחד, להיות שאין ראוי לומר הלל בשעה שעדיין הרוגי המלחמה לא הובאו לקבורה וכל עם ישראל אבל על נפילתם. ראה תשובה זו: צ"א, חלק י, סימן י. להרבה, ראה עוד במאמר של הרב שמואל כ"ץ, 'הרבות הראשית ויום רoshim', בתוך: איתמר ורhaftיג ושמואל כ"ץ (עורכים), הרבנות הראשית לישראל - שבעים שנה לירושלים, ג' כרכים, ירושלים תשס"ב, כרך ב, עמ' 992-967.

## **שער ראשון : מקורות הנורמה ההלכתית**

- **מקורות הפסיקת הלכה**
- **הלכה וקבלה**
- **הלכה ומנהג**
- **מסורת הדפוס והשוואות בכתב יד**

## מקורות הפסיכה

### הספריה ההלכתית של ראיי

מקורות רבים עומדים על שולחנו של הפסק בבואו להכריע את הלכה, מקורות הנמצאים בספרות ענפה החל מתקופת התנאים, עברו בתקופת האמוראים (הברבי והירושלמי), תקופת הגאנונים, ותקופות הראשונים והאחרונים. בין אם מדובר בספרות קודקס הלכתית בספר מובנה כגון: משנה-תורה להרמביים, הטור לר' יעקב בן הראי'ש, השו"ע לר' יוסף קארו והמהפה של ר' משה איסרלייש (הרמ"א); בין אם מדובר בספרות שווית העוסקת בשאלות ותשובות מתוך החיים עצם, מהגאנונים ועד לימיינו אנו; ובין אם מדובר בחיבורים למדניים שלא נועד כלל לפסיקת הלכה.<sup>173</sup> כבר מראשית דרכו הלמדנית סבר ראיי שהלימוד צריך להיות לשם פסיקה ולא לשם עיון תיאורטי. וכך כתוב: "ולא להתעסק בפלפול של הבל המטריד את האדם מן האמת ואין מגיעו לתכלית המבוקש".<sup>174</sup> כאשר התכלית מבחןתו היא פסיקת ההלכה: "לאסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא".<sup>175</sup>

לרוב ראיי פותח את תשובותיו מקורות חז"ל והתלמודים, במקרה שישנם כאלה המתאימים לסוגיה שלפניו, דרך הפרשנות של הראשונים על הסוגיה, כגון: רשיי, בעלי התוספות, המאירי, רשב"א, ריטב"א ועוד. מכאן הוא עובר לפוסקים מהררי"ף, הרמב"ם, השו"ע ונושאי כליו ומסיים בספרות האחרונים עד לאחרונים בני זמנו. לדבריו יש צורך מיוחד לעיין ולדקדק בדבריו הראשונים שכן: "הראשונים אשר אנו מדקדים בדבריהם הקדושים בדברי הגמ[רא]"<sup>176</sup>. במקומות נוספים כתוב ראיי על הראשונים כי: "לא עלה על דעת מי שהוא להעריכם בשורה אחת עם דורות הראשונים וגדוליהם (מלבד חד בדרא או תרי בדרא)".<sup>177</sup> היזקתו הנרחבת בספרות האחרונים אינה צריכה להיות מובנת מלאה. כמו מגודלי הפסקים בעט החדש, במיוחד במרחב האשכנזי, מיעטו להיזקק בספרות האחרונים ואף הציבו על הקושי להוציא ממנה מסקנה הלכתית ברורה, בשל ריבוי הדעות השorer בה.<sup>178</sup>

הרב וולדינברג מרבה להשתמש בפוסקים האחרוניםอลם נראה כי לכמה מהם יש לויחס מועדף על פני האחרים. הרמ"א, ר' משה איסרלייש, הוא סמכות עליונה בתורת ההלכה האשכנזית זה מאות שנים, וראיי כתוב עלייו כך: "וأنו האשכנזים הא יוצאים בדרך כלל ביד רמ"א וביחוד לא

<sup>173</sup> לפירוט והרחבה, ראה אצל מנחם אלון, המשפט העברי, ג, ירושלים תשנ"ה.

<sup>174</sup> להרחבה, ראה צ"א, חלק א, הקדמה, עמ' 10-11. נרחב על כך בהמשך.

<sup>175</sup> שם.

<sup>176</sup> צ"א, חלק ה, סימן כו (לקראת סוף התשובה). בתשובה זו עוסוק להלן בשער השני, בסוגיות כפויות גט בברירה במתן גט. וראה עוד בדברי ראיי, שכתוב: "ועל הרשונים לא יתתרמר שהמה עזים מנמר". צ"א, חלק א, הקדמה, עמ' 10. בדברים הללו מסתמך ראיי על דברי הרב יחזקאל לנדא סגל, הנודע ביהודה, בשווית שלן נודע ביהודה, מהדורה קמא, אוייה, סיימו לח.

<sup>177</sup> ראה בהקדמותו של ראיי חלק ו של השווית, עמ' 7. ז' זקבך עומד על הביטוי הנ"ל, וסביר כי כוננתו של ראיי היא שיש פוסקים אחרונים שהם קריאונים, ושוכנותו של ראיי היא בראש ובראשונה לחთ"ס שאליו הוא מתייחס באופן מיוחד להרחבה, ראה: זקבך, משנתו ההלכתית של הראיי, לעיל הערכה, עמ' 21, 43, וכן עמ' 68 בעבודתו.

<sup>178</sup> להרחבה, ראה: בנימין באנון, 'החומרה: חמשה טיפוסים מן העת החדשה', בתוך א' אדרעי (עורך), עיוני ההלכה ומשפט לבבוד פרופס/or אהרון קירשנברג, דיני ישראל כ-כא (תש"ס-תשס"א), תל אביב תשס"א, עמ' 237-123, ובמיוחד עמ' -177- 154 העוסקים ביחסו של מדרותו הירודה של הדור: החת"ס סופר, שם הוא טוען כי החת"ס בקביעתו ההלכתית "חדש אסור מה תורה", חדש כי לגבי תופעות חדשות בעולם מבחינה תרבותית ותרבותית, אין צורך להזדקק למקרים הנורמטיביים ההלכתיים. הפסק רשיי לחפש חידושים הלכתיים מדעתו, מתוך שיקולי מדדיות הנבעים משיקול דעתו.

מרימים ראש נגדו להקל במקומות שדעתו להחמיר".<sup>179</sup> יי' זקבן מביא מקורות רבים בהם הוא מראה כי הרמ"א משתמש כפוסק מרכזי ומתוווה דרך לראיינו בפסיכותיו, גם כאשר הוא מתפלמס עם פוסקים ספרדים (שלכארהה מוחביבים, בדרגות שונות, ללכט בדרכו של הרב יוסף קארו).<sup>180</sup> במקומות נדירים שראיינו לא פסק כמו הרמ"א, הוא הרגיש צורך להתנצל ולהסביר מדוע עשה זאת.<sup>181</sup> הצורך להצדק אל מול פוסק כאשר סוטים מהוראותיו גם הוא מלמד על מעמדו וסמכותו.

בנוסף לכך, ראיינו העמיד את פסיקתו של ר' משה סופר, החתם סופר (1762-1839), להלן החת"ס), כמודעת וכמקור סמכות עליון במקרים רבים. זאת רואים הן שימוש מרובה בפסקיו השוניים לאורך כל צירתו של ראיינו, הן מהכינויים בהם הוא מכנה את החת"ס, כגון: "גדול הפוסקים הגאון החתם סופר",<sup>182</sup> "דברים שיצאו מפי קדוש זה מרן החתם סופר זו"יל שכל רז לא אני לא היה".<sup>183</sup> בנוסף כפרזרזה על הסיסמה הנוגה "ובני ישראל יוצאים ביד רמ"א", שנטבע על ידי החתם סופר,<sup>184</sup>طبع ראיינו את הסיסמה: "ובני ישראל יוצאים ביד ר'ם סופר".<sup>185</sup> במקרים רבים ראיינו פסק כמו החת"ס, אולם ישניםקרים בהם הוא חלק על דברי החת"ס. כאשר במקרים אלו הוא מסביר מדוע נהג כן.<sup>186</sup> ושוב, ההיזדקקות להצדקה מדוע הוא אינו פוסק כמו החת"ס מראה את החשיבות שראיינו מקנה לפוסק זה. אולם הוא אינו מחויב לקבל את כלל פסקי ההלכה של החת"ס או המסורת ההונגרית, ומפגין פעמים רבות עצמאות.

כאמור, אחד מהמאפיינים המרכזיים בפסקתו של הרב ולדינברג הוא שימוש מרובה בספריו שו"ית ופוסקים שונים, בעיקר מהאחרונים. שימוש זה מזכיר את מתודת הלימוד הספרדי, המרבה לעסוק בריבוי מקורות ובחינה של מרחב רב של פוסקים שונים בהלכה.<sup>187</sup> נראה שאת יסודות השיטה קיבל ראיינו מהראשל"ץ בן-ציוון חי עוזיאל, תלמיד מובהק שלו, עם התנאים אף חבר וכעמית של הרב עובדיה יוסף. נראה שראיינו החל בכך בשנותיו הראשונות בקרוב פוסקים אשכנזים, בנישאותו של הראשל"ץ עוזיאל. עולה מכך שהרב עוזיאל הוא זה שעוזדו ודרש שימוש נרחב בספרים של האחרונים. השימוש בריבוי פוסקים בכלל והאחרונים בפרט, לדידו, אינה רק מתודה למדנית, אלא

<sup>179</sup> צי"א, חלק א, עד כדי כך שבמקומות מסוימים כתוב ראיינו: "ובראשו היא תhilתי ותפארתי שלא יצאת בזה חוץ לגרד הרמ"א אפילו בחותם השערה". צי"א, חלק ט, סימן ב, שם מדבר על מחולקת עקרונית שהייתה לראיינו עם הרוב עובדיה יוסף בעניין ברכבת נשים על מצוות עשה שהזמנן גרמן. על סוגיה זו, נראה להלן בשער השני של העבודה בפרק העוסק בנושא. עצם הבינו שאמור: "האשכנזים יוצאים ביד רמ"א", נפוץ בספרות השו"תים בקשר לפוסקים אשכנזים, בעיקר כשייש מחלוקת עקרונית עם פסיקה ספדיית. נראה למשל בפסקתו של הרב בימיון סלנייק, בש"ת משאת בנימי, ולנה תרנ"ד, סימן סב. שם יש תשובה עקרונית העוסקת בעלייה עיור לTORAH, כאשר ה"ב"י אוסר והרמ"א מתיר. הרב סלנייק מוכיח את טumo של הרמ"א באומרו: "ויאנו יוצאים ביד רמ"א" (ראה שם). נסף על כך, נראה ר' משה איסרליש [רמ"א]: חייו יצירויות ודעתו; חבירו, תלמידיו וצאצאיו, ניו-יורק תש"ב, עמ' עז - פב.

<sup>180</sup> להרחבה, נראה: זקבן, משנתו ההלכתית של הראיינו, לעיל הערכה, 21, עמ' 49-45.

<sup>181</sup> להרחבה, נראה במקורות שבහורה הקודמת.

<sup>182</sup> נראה צי"א, חלק ח, סימן לו ; חלק יא, סימן יג ; חלק טז, סימן סא ; ועוד מקומות רבים.

<sup>183</sup> נראה צי"א, חלק כ, סימן עד .

<sup>184</sup> ר' משה ספר, שאלות ותשובות חותם סופר, או"ח א, סימן קג ; ابن השער א, סימנים צח וקל, רישלים תש"יב. נראה על כך נראה עוד ב: משה סמיט, החדש אסור מן התורה – פרקים בתולדות האורתודוקסיה, ירושלים תשס"ה.

<sup>185</sup> נראה צי"א: חלק ח, סימן ד ; חלק יח, סימן נ. אולם, כפי שראיינו לעיל, ביטוי זה היה שגור אצל כל הפוסקים עוד לפני החת"ס.

<sup>186</sup> להרחבה, נראה עוד: זקבן, משנתו ההלכתית של הראיינו, לעיל הערכה, 21, עמ' 68-77. יי' זקבן מביא שם עוד דוגמאות רבות בעניין. נסף על כך, הוא מעלה השערה, שיחסו החשוב של ראיינו לפסיכותיו של החת"ס (שכן ראיינו לא מגע מומצא הונגרי) נבע מקרבתו לרב ישראל וועל שעסק רבות בפסקת החת"ס ומנהגו. להרחבה, נראה עוד בעובדה זו בפרק על הלהקה וקבלת.

<sup>187</sup> נראה על כך: צבי זהר, האירו פנוי המזרח - הלהקה והגות אצל חכמי ישראל במצרים התקון, ישראל תש"א, עמ' 55-61.

חוּבָה המוטלת על הפסיק עצמו. דבריו של הרב עוזיאל: "שכל המורה הלכה... ואינו מעין בספרי הפסיקים הראשונים והאחרונים קרוב להכשל באstor מורה הלכה בפני רבו".<sup>188</sup>

על יתרון חשוב של דרך פסיקה זו, המביאה מקורות רבים, עמד הרב יוסף חיים, הבן איש חי, בהקדמתו לשווית שלו 'רב פעילים', קובע שישנם שני סוגי של פוסקי הלכה, וכזה דבריו:

ועוד יש בבעלי תשובות שני סוגי בעניין אחר, והוא יש אם נשאל איזה שאלת בעניין אחד, הוא זריז ונשכר לדפק על דלתי הספרים של כל בעלי התשובות, הראשונים ואחרונים ואחרוני אחרים למק頓 ועד גדול עד זמנו [...] והנה דרך זה הוא מה טוב ומה נעים, חדא אם ימצא חכם מחבר שנכנס בעניין כזה, וגם הוא מסכים בעניין כהסכמה, נמצא הדין אשר נשאל עליו לעשות מעשה נפסק ע"פ [=על פי] דבריו, וע"פ דבריו אותו חכם, ואין זה דין ייחידי. והשנית, הנה בודאי אי אפשר למדרש ללא הידוש, ולא יכתר מהיותו מצוי בספריה המחברים איזה סיבה, או חילוק, או איזה ראייה והוכחה בדברי הראשון, או בדברי הגמרא [...] ובדרך זה נוהגן חכמי הספרדים בתשובות ופסקים שלהם, לתור ולדרוש מכל הספרים הראשונים ואחרונים ואחרוני אחרים כל אשר תישג ידם, כדי לברר ההלכה בתשובותיהם, ועליהם נאמר יפותו מעינותיך חזקה: ויש שאין דרכם לתור ולדרוש בספריה האחרנים בכל מנין אשר יבא לפניהם, אלא פונמים דוקא אל דברי הפסיקים הראשונים, וכותבים מה שנראה באותו עניין לפי הכרעת דעתם וסבירתם, כאשר תשיג ידם באותו עניין [...] ובדרך זה מתנהגים על הרוב גאוני אשכנז. והנה ע"פ [=אף על פי] שבודאי הגמור לאו ברמות רוחא נהיי בהכי, עליהם אני אומר אחר אלף מחלוקת מכובד תורתם, לא טוב

זה הדבר אשר עשו.<sup>189</sup>

לדברים אלו של הבן איש חי משמעות מטא-הלכתית מובהקת.<sup>190</sup> מתוודה הפסיקה של שימוש מרובה בפסקים מאפשר לפוסק ההלכה מרחב תמרון בין דעות הלכתיות שונות. גם אם הפסיק מחדר פסיקה, הוא יכול להתלוות ולהישען על דברי קודמים, "ע"פ דבריו אותו חכם, ואין זה דין ייחידי" (שם). נראה כי ראיינו הבקיא בספריה הפסיק והשויתים השונים, מאמץ דרך זו ואף מזכיר זאת בהקדמתו לחלק החמישי של השווית (תשכ"ז):

לא נחתיא את המטרה אם נגידך ונאמר כי הידושי התורה שמהדשים ע"פ מקור בית אב, שכבר נאמרו למשה מסני, משמשים לכך מגשר ומאחד בין הלומד הוגה-הדעות לבין הרוח החיה המרחפת על פני ספרי-התורה בבחינה של התקשרות רוחא עד שמהו ולבו נהפכים לשני

<sup>188</sup> משפטיו עוזיאל, א, חלק י, סימן יא, ירושלים תשנ"ה. על דבריו של הרב עוזיאל, ראה עוד: נעמה סט, דרכי פסיקתו של הראש"ל הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל בסוגיות בדיינית משפחחה, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, תשס"ח, עמ' 287; עמי"ח רוזנברג, 'הרבר עוזיאל, רבנות תל אביב-יפו ובית הדין הגדול לעערורים: מחוזה באربע מערכות', מחקרי משפט כא 1 (תשס"ד), עמ' 129-243; צבי זהר, 'הרבר עוזיאל ובני זמנו: פרקי עיון בהגותם של חכמי המזרח בישראל במאמר העשירים', ירושלים תשס"ט, ועוד.

<sup>189</sup> ר' יוסף חיים, שו"ת רב-פעילים, ירושלים תש"י, חלק י, סימן ז, ירושלים תשס"ט, ועוד.

<sup>190</sup> כפי שהבהיר בעניינו זהה, האירו פני המזרח, לעיל הערכה 187, עמ' 55-61. ראיינו כמובן מכיר אף מזכיר את השווית רב-פעילים: "ובכך רולם מה שזכה ראיינו מכבר בספר רב-פעילים לרבר הידוע ר' יוסף חיים מבגדד זיל". צי"א, חלק ד, סימן ד; ראה עוד: חלק ו, סימן כד; חלק ז, סימן ב; חלק ט, סימן נא; חלק י, סימן א, ועוד.

לוחות ברית להוות מקור מים חיים להנבייע מי דעת התורה כשהם מצומדים ומקושרים באופן רוחני מאד נעה למקור העליון מקור המקורות, ואם קולעת היא ההגדרה שהగדר רוחני אחד מהגדולים בדור הקודם (צ"א, חלק ה, הקדמה).

כאשר פוסק מעין בפסק הילכה שונים ומוצא בית-אב להסתמך עליו, יש לכך יתרון כפול. ראשית, יש לו מקור להסתמך עליו כשהוא חדש או פוסק הילכה למעשה. שנית, הוא מצליח לגשר ולהקרב בין הדורות ולהתקרב כמה שיותר מקור – לטעם הר סיני. בהלכות מדינה כתוב ראיינו: "ובעודני מהרhar אם להעלות השערת טעם זה על הגילון, מצאתי בדרך חיפושי בספרים סמך לדברי" (הלכות מדינה, חלק ב, שער ו, פרק א, עמי ר). במקום נוסף הוא אומר: "ובתספota מרבבה מרגשיים זאת כאשר מתעסקים ומחוזרים למצוא מבוא ובית אב לשאלת הלכתית העומדת לפני על הפרק" (הקדמה לחلك י"ח של השו"ת, משנת תש"ג). לפיכך, אין ספק כי ראיינו מוגדר כפוסק בעל סגנון ספרדי, הפועל במетодולוגיית לימוד ופסיקה ספרדית. יתרה מכך, ראיינו בעצמו מעלה ביקורת כנגד פוסקים אחרים שאינם הולכים בדרך זו, בעיקר פוסקים אשכנזים. כך למשל הוא אומר על הרבה משה פיינשטיין: "והנה הגאון המחבר [=הगאון המחבר] הזה מתווך שאין מדרכו לעיין בספריו שווי'ת האחרונים הדנים בנושא שדן עליו, כפי המשתקף בספריו, גם בזה לא עיין בספריו שווי'ת אחרוניים המדברים ומבארים בגביל זהה כדי דברם" (צ"א, חלק יג, סימן א). هو אומר, ראיינו מבקר את מתודת הפסיקה של הרב פיינשטיין שאינו מעין בפוסקים, בעיקר האחרונים.<sup>191</sup> לשיטתו אין מדובר בבחירה של פסיקה מתווך מכלול רחב של דעתות, אלא בחירה מדעת הגורמת לביסוס עמדתו ההלכתית ומציאות חבר שיווכל לסמוק עליו.

כאמור סגנון פסיקתו של ראיינו חריג בשל מוצאו האשכנזי וכן כאשר הוא חולק על דברי הרמ"א או החת"ס, הוא מצדך על דרך פסיקתו.<sup>192</sup> אלומ שיטה זו כמתודה למדנית אפשרית חירות בברירת פסקי הhilacha, שיטה אותה ינק מילדותו בגלגול ואחר-כך בקשריו החדוקים עם הרב עוזיאל. להערכתנו יי' זקבץ הסובר כי ראיינו פוסק בדרך החונגרית לאור דרכו של החת"ס, לא התייחס דיו בדרך פסיקה זו, שמהווה את החידוש המרכזי במתודת שיטת לימודו של הרב ולדינברג.<sup>193</sup> מחקר זה מראה, ועוד נעמוד על כך בהמשך, כי מתודה מדנית זו מהווה חלק מרכזי בצורת פסיקתו של ראיינו.

אף שאינו הדבר-node למקורות המשפט, ראוי לציין במאמר מסווג כי מעבר לעיון בפוסקים רבים ראיינו הקפיד להתייעץ עם מומחים מקצועיים להבנת התהילה הטכני או המדעי בטרם יפסוק

<sup>191</sup> להרבה, ראה עוד: יהושע זקבץ, 'מקורות הפסיקה של הרב אליעזר יהודה ולדינברג', אסיף ה (תשע"ח), עמ' 69, שם הוא מביא דוגמאות נוספות של ראיינו בעניין, כגון דברים שכטב לרבי שריה דבלצקי ועוד.

<sup>192</sup> בכתביה ניתנת שפרסה מה לעלי, על אדotta הוצאת כרךטו של השו"ת צץ-אליעז, מאת בצללא לנדי, מתאר הכותב בהפעולות את השימוש הרב שלו ראיינו בפוסקים ספרדים, מה שלא היה מקובל בקרב פוסקי אשכנז: "במשש שנים רבות לא ידע ישיבות אשכנז על משנותם של חכמי הספרדים מחוץ למספר ענקיים [...] בעל ציצי אליעזר' משתמש הרבה בספרות התשובות הנרחבות שהשאירו אחריהם חכמי ספרד לדורותיהם". פורסם בהמודיע, יום ו' ט'ז אייר, תשמ"ג. ארכינו ראיינו, מסמך מס' 1062.

<sup>193</sup> להרבה ראה יי' זקבץ, לעיל הערכה 21, עמ' 68 שם זקבץ מוכיח אדotta ייחסו המיויחד של ראיינו לחת"ס. לטענותו עצם הចורך של ראיינו להציגו כאשר הוא חולק על דברי הרמ"א או החת"ס, מראה על יחסיו המיויחד אליו. אלומ עובדה היא כי הוא חולק עליהם במתודת רבוי שווי'תים "בית-אב" כלשהו, מכל הקשת הגיאוגרפיה, מראה כי מתודת דרכו לימודו ופסיקתו היא ספרדית.

הלכה למעשה.<sup>194</sup> באחת מתשובותיו לרב אונטרמן, הוא מבטא עקרון זה בבאו לפסק ההלכה, במיוחד בשאלות הנוגעות לטכנולוגיה, התפתחות והתקדמות המדע:<sup>195</sup> "יונה אהוב אנכי תמיד לפני גשתי לבירור ההלכה להתחקות ולעמוד באופן מבורר על פרטי השאלה גם מצדיה הטכני כי כל شيءינו קטו בו יכול לשנות למגרי את פני הדברים" (צ"א, חלק ה, סימן יב). אף על פי שבחינה מושגית עניין זה נפרד מסוגיות מקורות הפסקה, דומה כי הוא קשור אליו מבחינת נטיות הנפש שהוא משקף, דהיינו, נטיתו של ראייו לפרוש לפני תומו רחבה בטרם ייגש לכתיבת הכרעתו.

במהADIO של שער זה אתמקד במקורות שיש להם משמעות הלאומית, אולם אינם חלק במספרות ההלכה. כוונתי למקורות המגייעים מעולם הקבלה, וכן מקורות המגייעים מהשתה, מהווי החיים היהודי - המנהג.ណון ונראה כיצד ראייו מתייחס למקורות הללו בהליך פסיקת ההלכה, מתי הוא מתחשב בהם ומתי דוחה אותם. כמו כן אבחן את עמדתו ביחס לשאלות מחקריות אודות העיסוק בפילולוגיה והשוואות כתבי-יד שונים, ואיזו משמעות הם בדיעו הלאומית.

## ההלכה וקבלה

סוגיית היחס שבין ההלכה לקבלה נידונה רבות במחקר.<sup>196</sup> בספר הזוהר מובאות בין היתר הלוlut לירושי-ח'ין, אולם עם התפשטות תורה הקבלה, במיוחד תקופה האר"י (ר' יצחק לורייא) ותלמידיו במאה ה-16 בczפת, היא הפכה להיות נגישה גם לציבורם רחבים יותר. הזוהר במחותו אינו ספר הלאומית, אולם מעמדו הסגולի השתרש בקרב רבים בישראל, דבר שהזיק את מעמדו גם בנושאים הלאומתיים שנכתבו בו.<sup>197</sup> לאור זאת, עולה השאלה האם העקרונית האם לקבלה עצמה יש מעמד ותוקף משפטי/הלאומתי. קרי, האם היא נכללת במאגר הספרות המרכיב את ההלכה והפסקה למעשה. בנוסף, מה הדין כאשר ישנים חילוקי דעת בין הקבלה לבין ההלכה, מתי אפשר וכך רצוי להסתמך על הקבלה ומתי יש לדחותה ולקבל את דברי הפסיקים. הראייו הקדיש דיון לסוגיה עקרונית זו.

## שלילת מעמדה של הקבלה כמקור להלכה

<sup>194</sup> ראה בהקדתו לספרו שביתת הימים, שם הוא מפרט עם אילו מהנדסים ואנשי מקצוע הוא מתיעץ; ראה עוד בתשובהתו בעניין שימוש ברדיו בשבת (צ"א, חלק ג, סימן טז) – בفتיחה התשובה הוא מפרט עם מי הוא מתיעץ בבחינה מקצועית; ריבו התשובות בעניין רפואי וההלכה, שם הוא מבקש ללמידה על הדיאגנוזות ולרדת לפרט המקרים ולשמעו חוות דעת נוספת ווד.

<sup>195</sup> השאלה עצמה עוסקת בענייני משרות (קוניאק שנעשה מדי חלב – האם הוא חלב?). מתריך י"ז בשבט תש"יד (1954).

<sup>196</sup> להרבה, ראה: יעקב כ"ץ, ההלכה וקבלה, ירושלים תשמ"ו; יהודה ליבס, 'הזהר כספר ההלכה', תרביבץ סד (תשנ"ה), עמ' 605-581; משה חלמיש, 'מקוםיה של הקבלה במנחי', בתרוך: דניאל שפרבר, מנהגי ישראל, חלק ג, פרק ה, ירושלים תשנ"ה, עמ' קע-רכח; חנ"ל, הקבלה בתפילה, בהלכה ובמנהג, רמת גן תש"ס; הניל, הנගות קבליות בשבת, ירושלים תשס"ו; הניל, 'מקובלים לעומת פוסקים': מגמות שונות בשאלת החכירה', בתרוך: עיונים חדשניים בפילוסופיה של ההלכה, א' רביצקי וא' רוזנק (עורכים), ירושלים תשס"ח, עמ' 220-181; הניל, 'סמכוונו ההלכתית של הזוהר', בתרוך: בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל, י' ספרαι וא' שגיא (עורכים), תל-אביב תשנ"ז, עמ' 350-321; בימינו לאו, ממון עד מרון – משנתו ההלכתית של הרב עובדיה יוסף, תל-אביב תשס"ה, עמ' 324-271; בנימין בראון, 'הקבלה בפסקת החוץ חיים', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל כג (תשע"א), עמ' 542-485; אבישי בן חיים, מrown הרוב עובדיה יוסף – מניח בין ההלכה, בין פוליטיקה למוסר, ירושלים תשע"ח, ועוד.

<sup>197</sup> להרבה, ראה: ישראל תא-שמע, הנגהה שבנסתר: לחקר קייע ההלכה שבספר הזוהר, תל אביב תשנ"ה.

מעבר לשאלות נקודתיות בהן הציג אליעזר מקשר בין קבלה להלכה (כפי שנראה להלן), הוא מקדים סימון שלם לעיסוק בשאלת העקרונית: "אם ומתי יש לפסוק כהזהה"ק [=כהזהר הקדוש] ובירורים שונים בענייני הלכה".<sup>198</sup> סימון זה הוא מגדיר כ"תשובה לרבים". ראייו כותב תשובה זו בעקבות תשובה שראה בשווית 'דברי ישראל', אשר טען שיש לפסוק מהזהר גם כאשר הנאמר שם חלוק על הפסקים וצדרכיו: "זאת אם כל הפסקים הראשונים חולקים בהדייא על הזוהר נקטין כהזהר היכא שתברר לנו דברי הש"ס אינם מתנגדים לדברי הזוהר הקדוש".<sup>199</sup> תשובה זו של הרב ועלץ נכתבה לראשונה לציוו הרב יצחק נסים ומחזקת אותו, בעקבות תשובתו בשווית 'יין הטוב'.<sup>200</sup> שם הרב נסים מסתמך על הרדב"ז, החכם צבי והיעב"ץ ואומר: "שמדובר כולם יש למלוד שלא לעשות מעשה שלא כדעת הזוהר במקום דברי התלמוד סתוםים, יותר יש לקבל מדעת המפרשים, וכותב עוד שלידיה אין ספק אלמוני ראו הזוהר היו חזורים מפирושים".<sup>201</sup> לאור הדברים אלו ראייו כותב כך:

לענ"ד [=לעניות דעתך] יש לצקת בזה יסוד עפ"י [=על פי] מה שיצקו לנו בזה שני גdots עולם מדורות קודמים, ומה המרש"ל והחכם צבי, ולמן התועלת עציק מדבריהם בזה כמעט בשלימותם אשר עי"כ [=על ידיך] נוכל לקבל תמונה שלמה ומקפת על ההשלכות שיוצאה לנו לגבי הלכות שונות. וכן מהמדובר בגdots הפסקים שלאחריהם (צ"א, חלק כא, סימן ה).

דברי פתיחה אלו דומים בסוגנותם לשובות שמוזכרות אצל ראייו, תשובות בהם הוא חלוק על תזה מסוימת ומציב את דבריו "כמערכה מול מערכה".<sup>202</sup> אם כן, ראייו מבסס את דבריו על תשוביთיהם של המהרש"ל,<sup>203</sup> החכם צבי<sup>204</sup> ובנו היעב"ץ.<sup>205</sup> וכך כותב המהרש"ל על עניין זה:

דע אהובי חדשים מקרוב באו ורוצים להיות מכת המקובלים וממדרשי הנעלמים ומחלשי הראות, לא יביטו באור הזוהר ולא ידעו מוצאו ומבואו וכוונתו אלא שכך מצאו בספרי רשב"י [...] לכן

<sup>198</sup> צ"א, חלק כא, סימן ה - תשובה מהנוכה תש"יד.

<sup>199</sup> צ"א, חלק א, סימן ו. תשבותו מתיחסת לחיבור של הרב ישראול וועלץ (תרמ"ז-תשל"ד). הרב וועלץ ראה בעצמו ממשיך דרכו של החת"ס ומגן על תורתו, ובין הרב וועלץ לראייו התקנים קשר של לימוד בחברותא מדי ערבית ושל חליפות מכתבים, על הרב וועלץ והשפעתו על ראייו, ראה: זקב, משנתו ההלכתית של הראיו, לעיל העדה 21, עמי' 77-75. לטענותו של זקב, הרב וועלץ היה המשפע העיקרי על ראייו ללבת אחר פסקי החת"ס – להרחבה, ראה שם. לדוגמה, ראה עוד בציג אליעזר, חלק יב, סימן כה, ועוד.

<sup>200</sup> ראה בשווית 'יין הטוב', סימנים ב-ד, ובעיקר לאחרון העוסק: "בעניין מחלוקת הפסקים הפטניים עם המקובלים".

<sup>201</sup> הרב יצחק נסים, ש"ת יון הטוב, או"ח, סימן ד, ירושלים תש"ל"ט.

<sup>202</sup> כך למשל רואה להלן את תשובתו לרב זכאי בעניין עריכת בת מצווה, בשער השני בסוגיות הקשורות למעמד האישה, צ"א, חלק יח, סימן לג ועוד.

<sup>203</sup> ר' שלמה בן ייחיאל לוריין, 1574-1510 בפולין. הוא ייסד את ישיבתו המפורסמת בלובלין, שהשפיעה על דרכי לימוד הגמara בזמנו ובדורות הבאים. הוא היה קרבו ויידידו של הרמ"א, אך חלק עליו בחರיפות בנושאים רבים. הוא היה המחבר של שו"ת המהרש"ל, הערות על ספרי פסיקה שונים, וכן הערות, פירושים ותיקוני נוסח לתלמוד בספר 'חכמת שלמה', שהשפיע רבות על נוסח הגמ"ש שלפניו. נוסף על כך, הוא כתב את הספר 'ים של שלמה', שיש בו פירוש עמוק וסבירים להלכה של הסוגיות בכמה מסכתות. על היחס שבחן המהרש"ל לרמ"א, ראה: אשר זיו, רבני משה איסרליש רמ"א]: חייו יצירוטיו ודעתיו; חביו, תלמידיו וצאצאיו, ניו-יורק תש"יב.

<sup>204</sup> ר' צבי הרש בן יעקב אשכזוי, 1660-1718 בגליציה. בצעירותו נשלח לסלוניקי כדי לוכבש גם את דרך הלימוד הספרדיות. במשך השנים שביבלה בקהילות ספרדיות שונות, הוא קלט את מנהיגיהם, ואף זכה בתואר הספרדי, "חכם". הוא שימש ברבנות בקהילות ספרדיות, וכן בגרמניה, באמסטרדם, בלונדון ובפולין. מתוך תשובתו עלולים מאורעות חייו ונדודיו הטעירים, ובכלל זה, פרשת שבתי צבי באמסטרדם, מה שהשפיע על יחסיו ללימוד הקבלה ולפסיקת הלכה מבדרי המקובלים.

<sup>205</sup> ר' יעקב ישראול בן צבי אשכזוי עמדין, 1698-1776 בגרמניה. היה בנו של החכם צבי, והוא ממובילי המאבקים בתנועה השבתאית, ומתחזק בכך גם ניהול פולמוס נגד ר' יהונתן אייבשיץ בספר שכתב, 'עקיצת עקרבי'. תשובתו ההלכתית מכוסה בשווית 'שאלילת יעקב'. נוסף על כך, חיבר פירוש לשנה 'לחם שמים' ומהדורה של הסידור בשם 'שער שמים' וכן 'מור וקציעה' על הטור.

אהובי אל תלך דרך אתם ואין לך עסק בנסתורות המתהרים בחידושים כאילו הן יודעים וمبינים

רזי תורה וצפוניה [...] אבל דעתך המשנה ידו על התחתונה, וידינו על העלונה.<sup>206</sup>

ראי' פותח את תשובתו בצייטו דבריו אלה של המהרש"ל, הנוגעת לעניין הנחת תפילין של יד בישיבה, מנהג שהתקזק בעקבות הזזה. <sup>207</sup> בתשובה זו המהרש"ל יוצא בחריפות כנגד המנהג לפוסוק כרשב"י מהזזה. <sup>208</sup> הוא אף כותב: "ואם היה רשב"י עומד לפניינו וזכה לשנות המנהג שנางו הקדמוניים לא אשಗחין בה". <sup>209</sup> זאת ממשום שבתלמוד אין הלהקה כרשב"י. <sup>210</sup> כמו כן, המהרש"ל סבור כי עצם השינוי ממנהג הדורות מהויה סטיה מההלכה ונוגד את הכלל ההלכתי "שכל המשנה ידו על התחתונה".<sup>211</sup>

ممמשיך ראי' ומביא את דבריו של החכם-צבי הדן בשאלת הדילוגים בפסקוק-דזימרה למי שהגיע באיחור לביה"כ. <sup>212</sup> האם עליו לדרג על פרקים ע"מ שיתפלל עם הציבור בלבד, או להתפלל על הסדר כפי שהנחת הזזה, כדי לשמר על סדר ירידת השפע בעולמות העליונים. וכך כתוב החכם צבי:

אין מדברי הרשב"י ראה למי שאיחר ובא בשעה שהציבור מתפללים, כי הוא לא דיבר אלא בטעם וכוונת הסדר המסורד לנו מפי אנשי כנה"ג וחכמי התלמוד בעצם וראשו, דלכתחילה הכי עבדין... וצריך אני להודיע להשואל שאפירלו אם היו דברי הזזה הפך מהפוסקים לא היה לנו להניח דברי הפוסקים בשבייל דברים האמורים בסתרי תורה, כי אין לנו בדיונים והוראות עסוק בנסתורות, זולתי במקומ שיש מחלוקת בין הפוסקים אז נכון לסfork על הכרעת הזזה, וזה יסוד

תורתנו הקדושה.<sup>213</sup>

החכם צבי עסוק בשאלת הלכתית כיצד לנוהג כאשר אדם מגע באיחור לתפילה כאשר בהלכה נפסק שיש חלקים בתפילה עליהם הוא יכול לדרג כדי להיות חלק מהציבור, בעודו שלאו להתפלל את התפילה לפי הסדר. הוא פוסק שאין ראה מדברי רשב"י, שכן רשב"י בזזה עסוק באדם שמניגע בזמן לתפילתו ואין לו צורך לדרג על פרקים בשבייל להתפלל עם הציבור. שנית, אין לפוסק כמו הזזה

<sup>206</sup> ר' שלמה לזריא, ש"ית מהרש"ל, פראג שע"ו, סימן צח.

<sup>207</sup> על מנהג זה ונימוחו נוסף לתשובתו של המהרש"ל בעניין, ראה אצל משה חלמייש, הנחת תפילה של יד מיויש – לבירורו מעמדו ההלכתי של הזזה, בთוך ספרו, הקבלה בתפילה, בהלכה ובמנהג, רמת גן תש"ס, עמי 160-148; בniminon בראוון אינו מסכים עם עמדתו של חלמייש בסוגיה זו, וממעמידה במקורה ברוח שאלת השפעת הקבלה על פסיקתו של החפץ חיים במשנה ברורה. להרחבת, ראה במאמרו: 'הקבלה בפסיקת החפץ חיים', מוחקרים ירושלים במחשבת ישראל כג (תש"א), עמי 542-485. ראי' יוזר בסיקום תשובתו לסוגיות הנחת תפילה של יד, ויביא מדברי רשב"י, שהוא להלן.

<sup>208</sup> וראה עוד ניתוחו של מעוז כהנא בספרו: מהnodau ביהודה לחותם סופר - הלהקה והוגות לנוכח אתגרי הזמן, ירושלים תשע"ג, עמי 40-37, שם הוא מנתח תשובה אחרת של המהרש"ל (בעניין כתיבת סת"ם וה"נ" ההפוכים בפרשת בהעלות), אולם הוא נוגע בשאלות היסוד ביחס שבין קבלה והלהקה והכרעות מהזזה אצל המהרש"ל. לדעתו, המהרש"ל מייצג את הקוו השמור שהתנגד לפסיקה מהזזה, וכן על כך, הוא מאלו שסבירו (כמו גם ראי') שהזזה נכתב ע"י ר' שמעון בר יוחאי, זאת בגיןו לנודע ביהודה שסביר אחרית. להרחבת, ראה שם עמי 37-60.

<sup>209</sup> ש"ית מהרש"ל, לעיל הערכה 206, שם.

<sup>210</sup> ראה שם, עמי 147. נוסף על כך, מי חלמייש מביא את תשובתו של העטרת צבי (ר' צבי הירש איכנסטайн מוזידיטשטי) שחולק על המהרש"ל בסוגיה. להרחבת, ראה חלמייש, הקבלה בתפילה, בהלכה ובמנהג, לעיל הערכה 196, עמי 145, הערה מס' 3.

<sup>211</sup> הביטוי: "כל המשנה ידו על התחתונה", לקו מהמשנה במסכת בא מציעא, פרק ו, משנה ב, שם דנה המשנה בדייני נזיקין ובדיני חזאים שבין בעל הבית לפועליו. מי משמשה מהחוזה שנחתם, ידו תהיה על התחתונה כאשר יבואו לדין או להתחשבנות. המהרש"ל שואל מונח הלכתי זה והופך אותו למושג כללי בפסקת ההלכה – קרי, מי משמשה מכללי הפסקה שהיו נוהגים עד כה ומוצרף את הזזה כחלק אינטגרלי מפסקתו, משנה מדרכי הפסקה הנורמטטיבית, ולכן ידו תהיה על התחתונה ואין להקשיב לו.

<sup>212</sup> יסוד הדברים בשוו"ת חכם צבי, דברצון תש"ב, סימן מו.

<sup>213</sup> ר' צבי אשכנזי, ש"ית חכם צבי, דברצון תש"ב, סימן ל.

בhalca למעשה היהות: "כי אין לנו בדין והוראות עסק בנסתירות, זולתי במקום שיש מחלוקת בין הפסיקים אז נכוון לסתוך על הכרעת הזוג, וזה יסוד תורתנו הקדושה" (שם).

החכם צבי ממשיך וمتיקף את הפסיקים דרך דברי הקבלה באמרו שאחד מהסימנים המרכזים לבלבול ולפריצות מגיעו מאלו הפסיקים על-פי הקבלה. היהות והם לא מבינים ויתרה לכך: "ובעוונונתנו שרבו זה סיבה לפירצות גדולות אשר עניין ראו ולא זר כמה אנשים עברו תורות חלפי חוק בהסמכם על דברי הזוג לפי דעתם המזוהמת בפירושם [...] להוציא מלבד של המתחכמים להורות הפק דעת רבותינו הפסיקים ז"ל" (שם). יש בדברים אלו נימה פולמוסית, נגד אלו הפסיקים ישירות מהזוג (השבתאים) ובעצם פוגעים במסורת ההלכתית הנוכחה בעם-ישראל מדורות.<sup>214</sup>

לאחר שראיינו הביא מתחשובותיהם אלה של המהרש"ל והחכם צבי, הוא ממשיך אל בנו של החכם צבי - הייעב"ץ. בשווית שאילת יעב"ץ הוא עוסק בשאלת כיון מיטות בחדר השינה. האם נהוג מזווחה למערב לדברי הפסיקים או מצפון לדברי הזוג. מшиб על כך הייעב"ץ ואומר:

וראו בדיין ההוא מדרך שיטות התלמוד שהוא מסורת לישראל שעמדו ההוראה נכונים עליו [...] על כן אין לנו לילך כי אם דוקא אחר דעת המרובין שהוא המוסכמת בתלמוד והדעת הנמצאת בהיפך במקובלים אף על פי שמראה פנים לדבריו בסתרי תורה לא חיישיןליה למייעבד עובדא כוותיה.<sup>215</sup>

הייעב"ץ מבhair שرك דרך התלמוד וההלכה היא הדרך הנכונה ועליה יש לסתוך להלכה. דברי הזוג הם דברי אלוקים חיים, אך הם דעת יחיד, והלכה כربים. הוא ממשיך ואומר: "משא"כ [=מה שאין כן] במקומות שדברי התלמוד סתוםים וחתוומיים וסובלים פירושים שונים והמפרשים נדחקו מקרים אל קיר הבנותם לפרשו, וזכינו שראיינו הזוג מפרש פירוש אחר בדברי הגمراה ולא כחולק אלא כמפרש לשון הגمراה הסתום, מה יגרע חלקו, ומה חיסרון בחיקו מכל המפרשים" (שם). הווי אומר, במקומות בו דברי התלמוד ניתנים לפרשניות שונות, ניתן להיעזר בדברי הזוג כאחד מהפרשנים. אם פירושו נהיר וברור, ניתן יהיה לקבלו ואף לפסק לפיו. אך אם פירושו לא מסתדר עם שאר הפירושים ודבוריו דחוקים, אין להתחשב בו. דברים אלו של הייעב"ץ ממשיכים את הקו של ابوו החכם צבי, שאין לפסק ולהסתמך על הזוג בפסקת ההלכה. אין ספק שהריפורט דבירהם נובעת מהפולמוס הגדול שהיה בתקופתם עם מעמדה של השבתאות אודות פירוש לא נכוון של הזוג ועשיות מעשים נגדי ההלכה.

הציג אליעזר ממשיך ומביא בהרחבה פוסקים שונים המתנגדים לביסוס הפסקה על דברי הזוג. הוא מביא דברים בשם שוויית תשובה מהאהבה מאת ר' אלעזר פלקלס,<sup>216</sup> האומר:

<sup>214</sup> אין ספק שברקע הדברים הללו של החכם צבי עומד החשש מפני תפוצת השבתאות. בתקופה מסוימת בחוין, שימוש החכם צבי ברבנות באמסטרדם (החל משנת 1710), ושם פעל השבתאי נחמה חיון, שביקש את עזרת הציבור בהוצאה: וגרפהה של כתביו בעיקר מהעהה הפרטוגזיות. וכך זאת הוויצה החכם צבי פסק דין ואף חרם על חיון. להרבה, ראה: יהושע הורביז, 'אשכנזי, ר' צבי הירש בן יעקב', האנציקלופדיה העברית, כרך ז, עמ' 418-420.

<sup>215</sup> שו"ת שאילת יעב"ץ (יעקב), למברג תרמ"ד, חלק א, סיון לו.

<sup>216</sup> הרב אלעזר פלקלס, 1826-1754, פראג. ר' אלעזר פלקלס היה תלמידו של הנודע ביהודה, והוא המשיך את הקו המסוריג כלפי הקבלה שנקט בו רבים - מעוז כהנא, מהנדע ביהודה לחותם סופר, לעיל העלה 208, עמ' 37-60.

והנה מיום שנתחדר ספר הזוהר הרבה נכשלו ע"י, כי כמה דברים סתוםים וחתומים אשר המזיאו האחרוניים להטעות בני אדם יושבי חצר השכל, צאו וראו כמה קלוקלים רבים קלקלו מאמני הכלב רע שבתי צבי שבור ואחוות מרעהו ברכ' מסאלנוקא, וייעקב פראנק, שם רשעים יركב, ותלו דבריהם בספר הזוהר אשר בודאי לא יונה לצדיק ר' שמואן בר יהאי כל און.<sup>217</sup>

לאחר מכן ראייו מביא ראות מהחטם סופר,<sup>218</sup> תחיליה עדות מתלמידיו של החת"ס לא הביא דברים בשם הזוהר ואחר-כך דברים בשם החת"ס עצמו שכותב: "וכן אני אומר כל המערב דברי קבלה עם ההלכות הפסוקים חייב משום זורע כלאים פן תוקדש המלאה הזורע אשר תזרע".<sup>219</sup> ראייו מביא גם את דבריו של הנודע ביוזדה שאמר: "זהנה בדברי הזוהר אין בראצוני להאריך ומה מאד חרה אף על אלו העוסקים בספר הזוהר ובספריו הקבלה בפרהסיא, פורקים על תורה נגילת מעלה צוaram ומצפפים ומהגים בספר הזוהר, וזה זהה לא עליה בידם, ועייז [=ועל ידי זה] תורה משתכחת מישראל, ולא עוד אלא בדורותינו נתרבו המינים מכת הש"ץ [=השבתי צבי] שחיק טמיा היה ראוי לנדור גדר לימודי הזוהר".<sup>220</sup> בתשובה זו יוצאת הנודע ביוזדה כנגד השבתאים שפרקו על התורה, לאור לימוד דברי הזוהר והקבלה ברבים. וכך יש צורך להוסיף ולגדור גדרות כנגד לימוד הקבלה.

את כל אלה מביא ראייו בטיעונו. כאמור, הוא מוסיף ומביא חיזוקים לשיטתו מפוסקים רבים שקדמו לו. לקרהת סוף דבריו מביא את דבריו של ר' שניואר זלמן מלראיidi בשווי' ערך שכותב: "כל דבר שבuali הקבלה והזוהר חולקים עם הגمرا או הפסיק הנמשכים אחר הגمرا הילך אחר הגمرا או הפסיק הנמשכים אחריה, ומ"מ [=ומכל-מקום] אם בעלי הקבלה מחמירין יש להחמיר גיב [גס-כן] אבל אין אנו יכולים לכוף את הציבור להחמיר, וכן כל דבר שלא הזוכר כלל בגمرا ופסיקים אף על פי שנזכר בקבלה אין אנו יכולים לכוף את הציבור להנוגע כו".<sup>221</sup> בנוסף, ראייו עצמו סובר שהויאל ורשב"י – לו מיוחס ספר הזוהר – היה תנא, ובכל מקום שהוא חולק על ר' יהודה,

<sup>217</sup> ר' אלעזר פלקלט, שו"ת תשובה מהאהבה, פראג תקע"ה, חלק א, סימן כו. התשובה עוסקת באדם הנוגע להשכיע אנשים אחרים כשהוא אוחז בספר הזוהר, בטענה: "אשר לדעת חסידי ישראל קדוש ונורא הוא וכל הנוגע בו לשוא או לשקר ימות תוך ימים אחדים". להרחבה, ראה שם.

<sup>218</sup> תוך כדי כך שהוא מכנה את החת"ס: "ואהרי ככלהו הכל פסק למשעה של גודל הפסיק החת"ס בזה הוא עומד גדול להשען עליו" (צ"א, חלק כא, סימן ה). על יחסו של ראייו לחת"ס, ראה לעיל במקורות ובפסקה. נוספת על כך, ראה עוד: זקבך, משנתו ההלכתית של הראייו, לעיל העירה, 21, עמ' 69-77.

<sup>219</sup> ר' משה סופר, שו"ת חתמס סופר, יונה תרמ"ט, או"ח, סימן נא. מובא בצ"א, חלק ט, סימן לב; חלק כא, סימן ט ועד. זה בטוי שראייו מרובה להשתמש בו בשם החת"ס כנגד השימוש בזוהר.

<sup>220</sup> מבוסט על שו"ת נו"ב, ירושלים תשנ"ה, יו"ד, סימן קט. תשובה זו של הנודע ביוזדה הוא מшиб לדין פנחס, המשמש כאב ביה"ד בעיר באסקוויץ, כשהဆלה עסקה בעניין צורת ה"ינ" ההפוכה שבספרות בהעלותך. ראה עוד: מעוז כהנא, מהנודע ביוזדה לחותם סופר, לעיל העירה, 208, עמ' 60-37, העוסק בתשובה זו. בתשובה זו מתפלמס, בין היתר, הנודע ביוזדה עם תשובתו של המהרש"ל שהזוכרה לעיל. במהלך פולמוס זה, הם מתווים על זותו של חבר הזוהר. להרחבה, ראה שם.

<sup>221</sup> ר' שניואר זלמן מלראיidi, שו"ע הרב, או"ח, סימן כה, סעיף כת. לעניין מעמדו של שו"ע הרב של ר' שניואר זלמן מלראיidi, יש מחלוקת במחקר עד כמה הוא נחשב כפסיק בעל זיקה לעולם הקבלה. גם בכרב חסידי חב"ד, הנושא צעון בירור, כאשר הגסה הרוחת היא שאת פסיקותיו הקובליות רשי"ז כתוב בפירוט לשידור ופוחת בש"ע הרב. ווסף על כך, היה בכנותו כתוב חיבור הלכתית נוספת, מעין מהדורה תנינא לש"ע טריטם הספיק לכתוב. להרחבה בנושא בחסידות חב"ד, ראה: הרב אברהם דוד לאוואט, שער הכולל, ירושלים תשנ"ג, א, א; הרב אברהם חיים נאה, פסקי היסוד, ירושלים תרצ"ז; הרב יי מונדיין, ספרי ההלכה של האדמור"ר הוזון, כפר חב"ד תש"י, עמ' נו-נו. בספרות המחבר מתפלמים בעניין משה חלמיש, המצדד בהרחבה של הרשيعة הקובלית על פסיקותיו של האדמור"ר הוזון - ראה במאמרו: 'קבלה והלכה: השתקפותן בפסקה של אחד מגדולי החכמים במאה העשרים', י' עמר (עורק), דרך הרוח: ספר היובל לאלייזר שביד, ירושלים תש"ה, עמ' 601-614, וכנדיו, בנימין בראון הצד במציאות ההשפעה הקובלית על האדמור"ר הוזון בפסקה ההלכה - ראה דבריו במאמרו: 'הקבלה בפסקת החפץ חיים', מחקרים ירושלים במחשבת ישראל כג (תשע"א), עמ' 452-494.

ההלכה כר' יהודה. אם כן ישנו כלל הלכתי עוד מימי התלמוד שאין לפוסק כרשב"י.<sup>222</sup> גם מי שסובר כיום שיש לפוסק לפי ספר הזוהר, דבריו עומדים בניגוד לכללי הפסיקה וכן רוב מוחלט של הפסיקים.<sup>223</sup>

נראה כי בנושא זה של הקשר בין הקבלה להלכה, חשוב לציז' אליעזר להביא פוסקים רבים התומכים בגישה זו. הוא מסביר זאת מושבנה: "באשר מזה השלוות לגבי הלכות שונות, ומקבלים כאשר מועתקים מכל רason תמונה שלימה, ומפיקים מזה מבון תועלת רב לאין ערוך בפסיקה בשיטה זה" (שם). הוא אומר, נושא זה הוא נושא עקרוני ובעל השלוות מקיפות הנוגעות לסתויות רבות. אין זה נושא הלכתי פרטיאן כליל הנוגע לעצם מקורות הפסיקה.<sup>224</sup> מסקנתו היא כי רק במקומות שאין הכרעה הלכתית, ניתן להסתמך על דברי הזוהר והקבלה.<sup>225</sup> זו למעשה דרך המלך של פוסקים רבים מאז הורה כן בעל כניסה הגדולה<sup>226</sup> ואימץ את דבריו המגן אברהם.<sup>227</sup> כמו כן טוען ראיינו כי אם היה מנהג שורשו בזוהר והוא התקבע הלכתית ע"י [=על-ידי] חכמי הדור ניתנו להסתמך עליו.<sup>228</sup> אך אם דברי הזוהר סותרים פסיקה מפורשת, אין להסתמך עליהם. אפשר ונitin להסתמך ולצרכך את דברי הקבלה כאשר הם עוזרים ותומכים במקורות הלכתיים נורמטיביים, אך אין לדברי הקבלה מעמד בפני עצם בפסקת ההלכה.<sup>229</sup> יתרה ראיינו מזהה סכמה בגישה של הפסיקים לפי דברי הזוהר, ללא מסורת הפסיקה המקובלת. הוא סובר שפסיקה ישירה מהקבלה יוצרת יותר נזק מאשר תועלת ומביא בדבריו את הפסיקים שחששו מפסקה מהקבלה בעקבות השבתאות ושלוחותיה.

### הקבלה כמקור מהזק ההלכה

מנגנים רבים שורשים בקבלה חדרו לעולם ההלכה וסיבות שונות יש לדבר.<sup>230</sup> תרמה לכך "התעוררות הקבלית בצלת במאה ה-17, האוטוריטה וההשפעה העצומה של האר"י והוראותיו,

<sup>222</sup> בדברים אלו מסתמך ראיינו על בעל הדברי משה (רב משה הלברשטאם, 1906-1932), שכتب: "ואני מבין דבריו כי שמעתי כי בעל ספר הזוהר הוא סתום ר' שמעון המכור בתלמוד שהוא ר' יוחאי והוא פלגי בתלמוד שעמו ר' יהודה שמתיר בהנאה ור' יוחאי ור' יהודה כתבה ביניימן סלניק 1620-1550 (בפלוי) בש"ת משאת בנימין" (שם).

<sup>223</sup> דבריו מוכוונים נגד דברים שתכתב הרב בנימין סילניק משנת 1620 (בפלוי) בדף י"ב שכותב לומר הזוהר שקיים לאחר חתימת התלמוד ואם יהיו כל המחברים בכר' מאזנים א' וספר הזוהר לבדו יעלה בכך שנייה מכירע את כולם ע"ש [עיין שם]. אבל דבריו עומדים בוגוד להאמור והਮටבר מרדברי רודובא דרובא מהפסיקים ז"ל" (ציז' אליעזר, חלק כא, סימן ח).

<sup>224</sup> נואה שבכובונה הוא הדגיש את שמות הפסיקים הללו בפתחת דבריו, היות שהוא מכובן נגד תשובה של הרוב ועלץ והראשל"ע נסים שהזכירו בתשובותם את הפסיקים הללו. לכן תחילתו ובהרחבה הוא עוסק בפסיקים הללו, ובהמשך הוא מביא פוסקים רבים ונוספים כדי להזק ולבסס את עדותו.

<sup>225</sup> להרבה, ראה: משה חלמש, 'מקובליטים לעומת פוסקים: מגמות שונות בשאלת ההכרעה', בתוך: עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה, אי' רביבקאי וא' רוזנק (עורכים), ירושלים תש"ח, עמ' 181-220, שם הוא מביא מקורות רבים: "משמעותם במקובלות פוסקים, קבלת האר"י תכרייע" (שם). מכאן, שرك במקומות שיש מחלוקת, ניתן להתבסס על הקבלה כמקור מהזק ומכירע.

<sup>226</sup> ר' חיים בנבנשטי, כניסה הגדולה, ליוורנו תי"ח, קסא ע"א (ביכלילים בדרכי הפסיקים).

<sup>227</sup> ר' אברהם גומקין, מגן אברהם לשולחן ערוך, אמסטרדם תכ"ב, אורחות חיים, כה, ס"כ.

<sup>228</sup> "אולם במקומות ובקהל שכבר הוקבע לנווג באיזה דבר כהויא מדבי הזוהר, והפסיקים שלאחר מכן קבעו והכריעו אחרת להלכה ולמנהג, בכל כה"ג נראה דיין לבטל ממשום כך מנהג וקהל ועדת שנגהו כבר מקדם אחר על-פי הזוהר, וכן על-פי יתר מקובליטים" (ציז' אליעזר, חלק כא, סימן ח, סעיף יג).

<sup>229</sup> כך למשל, פסק ראיינו על דברי הזוהר, שאומר שיש לשבת בשבת ברכת כוהנים, בניגוד לדברי השו"ע. בפסק זה מסתמך ראיינו על דברי הזוהר, שאומר שכחה מותר לשבת בשבת ברכת כוהנים. אלols יוצא מן הכלל זה חזור וمعد על הכלל, שכן במקרה זה מדובר על חולה, וכן ניתן להקל בעניינו. וכן גם דברי הזוהר עליהם מסתמך ראיינו, נפסקו להלכה על ידי המונע אברהם להלכה, כך שיש לו מקור הסתמכות הלכתית מקובל. וראה עוד: זקבך, משנתו ההלכתית של הראיינו, לעיל הערא 21, עמ' 65.

<sup>230</sup> כפי שראינו לעיל, וראה במיוחד בהערה בתחילת פרק זה.

בצירוף ספרי הדפוס" (כדברי משה חלמיש),<sup>231</sup> שהביאה גם את בעלי ההלכה להכרה בחשיבות המעשה המשפיע על עלמות עליונים (כדברי יעקב כ"ז).<sup>232</sup> אין ספק שספרות הקבלה השפיעה באופן ישיר ועקיף על הלכות רבות.

סוגיות הלכתיות רבות אשר קשורות בספרות הקבלית, עוסקות בתפילה. לדברי משה חלמיש: "למעשה, רוב המקרים בהם נפגשות ההלכה וקבלה, הם על רקע עניינים שבתפילה ובבעודת הקודש".<sup>233</sup> ואmens, מתוך עיון בפסקיו של ראיינו עולה כי רוב השאלות או ההקשרים בהם הוא עוסק ומציר נושאים קבליים קשורים לענייני תפילה ודומיהם.<sup>234</sup> בפרק זה אבדוק את יחסו של ראיינו לקבלה וابחנו עד כמה ראיינו רואה את ספרות הקבלה כמקור הלכתי מחייב.

באופן עקרוני, ראיינו מביא בפסקיו מקורות הלכתיים רבים, ואף מקורות חז"ל-הלכתיים - ספרות עיון, דרוש, וצדומה ולעתים הוא אף מביא סימוכין מגוונים וכתבי-עת מקצועים.<sup>235</sup> אולם כשהוא מגיע בספרות הקבלה ראיינו כותב דברים כגון: "אין לנו עסק בנסתורות, שהם רק לד' אלקינו היודע תעלומות" (צ"א, חלק יא, סימן טז).<sup>236</sup> מדברים אלו עולה לכטורה, שאל לו לפוסק לעסוק בדברי הקבלה ואין לו עסק במקורות הנסתר שאינם מענינוי ההלכה ומסורת הפסיקה הנורמטיבית. הוא מצטט את דברי החת"ס שראינו לעיל: "כל המערב דברי קבלה עם ההלכה הפסוקים חייב משום זורע כלאים".<sup>237</sup> בrama העקרונית, ראיינו נקט בקו הגורס כי אין לערב ההלכה עם קבלה כיון שאלו שתי מסגרות נפרדות.

לפי קו זה הוא נהג בשאלת שהונתה אליו בעניין חפירות ופינוי עצמות משטח קבר הרמב"ם בטבריה.<sup>238</sup> ראיינו מנמק את תשובתו ומסבسو על מקורות ההלכה, ולגביו טענותיו של בן-שיכון מן הקבלה הוא מшиб: "זהנה בנווגע לדבריו עפ"י קבלה, אני מתיימר להתמודד עמו בזו כי לצער אין לי יד ושם בחכמה זאת [...] ומכאן הנסי ממשמש ובא אל מקורות ההלכה בדבר פינוי עצמות" (צ"א, חלק ה, סימן כ).

יחד עם זאת, במקומות אחרים ייחס שונה במקצת כלפי הקבלה. כוונתי למקומות שבהם מסתייע ראיינו בקבלה כדי לתת תוספת חז"ק למסקנה אליה הגיע באמצעות הטיעון ההלכתי היגלה. כך למשל לגבי השאלה ממתי נפסקת האבלות בערב שבת,<sup>239</sup> שאלת הקשורה בין היתר לעניין הנשמעה היתירה שmagua לאדם בשבת. ראיינו מותיר בערב שבת אחר חצות להתחליל להתוכון לשבת ולאחר שסמן את דבריו על פוסקים ושוחטים, ובהבאו את דעת הפנוי אהרון' הוא

<sup>231</sup> משה חלמיש: 'מקומה של הקבלה במנגagi', בתוך: דניאל שפרבר, מנהgi ישראל, חלק ג, פרק ה, ירושלים תשנ"ה, עמ' קעד. וראה עוד במאמרו: 'מעמדו של הארי"י כפוסק', מחקרים ירושלמיים במחשבת ישראל, י (תשנ"ג), עמ' 259-285.

<sup>232</sup> צ"א, הלהקה וקבלה, לעיל הערכה 196, עמ' 12-13.

<sup>233</sup> חלמיש, הקבלה בתפילה, בהלכה ובמנהג, לעיל הערכה 196, עמ' 12.

<sup>234</sup> ראה עוד: זקבץ, משנתו ההלכתית של הראיינו, לעיל הערכה 21, עמ' 62-68.

<sup>235</sup> כך למשל בסוגיות רפואיות שונות, כאשר הוא רוצה להבין את הדיאגנוסה הרופאית לאשורה, או בסוגיות של חשמל או רדיו בשבת ועוד.

<sup>236</sup> וראה עוד: צ"א, חלק ג, סימן מט (קונטראס 'אבן יעקב'), פרק ה; חלק ט, סימן מו; חלק טו, סימן ח; חלק טז, סימן ב; חלק יז, סימן מב; חלק יט, סימן יא, ועוד.

<sup>237</sup> שווי"ת חת"ס, לעיל הערכה 219. אמריה זו מהוות כלל מרכז בייחסו לקבלה, ועוד נרחב בזה להלן. לשימוש של ראיינו במתיבע לשון זו, וראה גם: צ"א, חלק כא, סימן ה; שם, חלק ט, סימן לב; שם, חלק כא, סימן לט, ועוד.

<sup>238</sup> משנת תשט"ז, צ"א, חלק ה, סימן כ. השאלה מאת הרב זאב ורנר, רב העיר טבריה. ראיינו חולק על תשובתו של הרב ורנר ואוסר לפנות את הקברים.

<sup>239</sup> תשובה שככבה מכונה לפניו של הרב שריה דבליצקי, וזה השולחו, חלק ב, מיום ט' מרחשון תשכ"ג. מופיע בשוו"ת צ"א, חלק ג, סימן מט. חלק מקונטראס 'אבן יעקב', פרק א.

אומר כי ייתכן שפסק זה נסמך על דעת המקובלים הגורסת כי הנשמה הيتירה של שבת מתחילה להופיע כבר בחצות יום שני (צ"א, חלק ז, סימן מט, פרק יא). נראה מכאן ראייו מביא את דברי המקובלים כאסמכתא לפסק המשך, מעין המשך וחיזוק לדברי הפסקים. כך גם בסוגיה נוספת הנוגעת לאמירת המשניות 'במה-מדליקין' בעבר שבת אבל מתפללים בביתו ובתפלת חול אין אומרין "אבל תוך שבעה לא יצא מפתח ביתו ואפילו בשבת אבל מתפללים בביתו ובתפלת חול אין אומרין תחנה ולמנצח ושיר מזמור וגמ בערבית של שבת אין אמורים ברכה אחת מעין שבע ולא במה מדליקין' (בית-יוסף, טור, יו"ד, סימן שחג). למרות זאת פוסק ראייו שיש להמשיך ולומר את המשניות הללו גם בבית אבל. לאחר שהביא פוסקים המוכיחים את הדעה שיש לומר את המשניות הללו ובראשם החת"ס, מוסיף ראייו וכותב:

ומביא שהרב השל"ה ז"ל מביא בסידורו שער השמים ממש הרמ"ק שישطعم עפ"י קבלה לומר פ'[פרק] במה מדליקין [...] בשם האר"י ז"ל שאחר שישכימים בברך יהי תחילת למודו פ' משניות כי עי"ז [=על ידי זה] מתיישבת הנשמה בגופו כי משנה אותן אותן נשמה. ולפי"ז [=ולפי זה] אחר תפלת ערבית שבת שכבר קיבל נשמה יתירה, כדי לישב אותה לומדין פ' במה מדליקין כי יען הנשמה קרויה נר כדכתיב כי נר ה' נשמת אדם כדאי' בגמ' פ' זה, لكن לומדין פ' משניות זה שדבר מענייני נר [...] ובהוספה אמרת פרק במה מדליקין אנו ממשיכים עליינו תוספת הנפש שקיבלנו באמירת המזמור ומישבים אותה בגופנו. (צ"א, חלק יג, סימן נ).

הוי אומר, בתחילת הביא פוסקים המתירים לומר פרק משניות זה, למרות דבריו של הבית-יוסף, ולאחר מכן הוא מחזק את דבריו בדברי המקובלים (של"ה, רמ"ק והאר"י) ומרחיב אותם וכן פוסק למעשה.

סוגיה נוספת הקשורה לתפילה ובית הכנסת עוסקת בשאלת האם מותר להשתמש בלחן ובמנגינות של שירים בעלי אופי רומנטי ('שירי עגבאים', כפי שמכנה אותם ראייו דרך גנאי) על מילוט התפילה.<sup>240</sup> ראייו טוען שאסור לחדש מנגינות ולפוגע בנהוג הקאים וכותב כך: "כי תועבה היא להלביש דברי-קדושה במלבושים כאילים כאשר שיריך של זנות נודף מהם ומטמאים ומטמנים את הגוף ואת הנפש [...]. בניגוני עגבאים שהמה כאש בעורתם לגרום טהרת הכוונה, בידועים ובלא יודעים, ולתת מקום לשפחה שתיריש את גבירתה, להחליף היכל ניגון קדושה בהיכל ניגון דסטרה דשMAILא ר"ל [=רחמנא ליצלן [...] באשר הניגון הוא בהרבה פעמים הרוח החיה של השיר והקובע את צילצול – משמעותיו" (צ"א, חלק יג, סימן יב). ראייו משתמש על דברי החת"ס,<sup>241</sup> אך הוא משתמש בדבריו בביטויים בעלי אופי קבלי – היכל ניגון קדושה, היכל ניגון דסטרה דשMAILא – אם כי לא מצאתי להם מקור מפורש בספרות הקבלה (וראייו אף אינו מציין כזו).<sup>242</sup>

<sup>240</sup> להרבה, ראה עוד: אילעאי עופרן, 'האם "נטולין כל החבילה יחד?"', נטוועים יז (תשע"א), עמ' 105-112.  
<sup>241</sup> שווית חת"ס, חלק א�', בסוף סימן רה, ירושלים תש"יב. כדרכו, ראייו מבסס את תשובתו על פוסקים נוספים: שווית הרدب"ז, כל-בו, מגן אברהם ועוד רבים, אך יסוד התשובה הוא מדברי החת"ס.

<sup>242</sup> אציוון כי הר"ע יוסף חלק על ראייו בסוגיה זו, ואומר: "וכן בדורותינו אלה זכינו לשמעו מפה קדשים של שליחי צבור תלמידי חכמים צדיקים ושרים בולטים בעימה מוזריה, ובהרכבת מנגינות של שירי עגבאים בקטיעים מסוימים שבתפלה ובקדיש וברקעם ורוחיהם בשמחה טוב לבב בתודה בקהל זמרה, אשרי העם שכחה לו [...]."

בשאלה ההלכתית העוסקת בשאלת פתיחת הידיים והרממתם בעת אמיירת הפסוק: "פּוֹתַח אֶת יָדֵךְ וּמִשְׁבִּיעַ לְכָל-מִ רְצֹן" (תהילים, פרק קמה, פסוק טז). ראיינו משתמש בפירוש מהゾהר ואומר: "מנוג זה ראייתי אצל אחינו הספרדים ונקייטה נפשאי דהוא זה מפני דמראים בזה פעלת דמיונית לפטיחת מקורות צרפתה, יעוני בזוה"ק פי פנחס ד' רכ"ו עיין שם) והפעולה המעשית מעוררת גם את המחשבה לכוון בזה הפסוק כתוב בשווי"ע" (צ"א, חלק יב, סימן יח). ראיינו מחזק את פסק ההלכה על-ידי מנהג ששורשו בקבלה, שיש לו מטרת ערכית-חינוכית לחזק את האמונה והמחשבה בה' שהוא מקור הצרפתה.

גם בסוגיות העוסקות בפריוון ולידה<sup>243</sup> ראיינו מרבה להשתמש במקרים השואלים מתוך עולם הקבלה. כבר בעצם התנגדותו לביצוע הפרויות מבחנה ובמיוחד בתורמות זרע מגויי, הוא מחזק את דבריו בטיעונים של זוההמה', ויטומאה' הלקוחים מעולם הקבלה.<sup>244</sup> כמו כן, בתשובתו בעניין ההפלות בה הוא מתייר לבצע את ההפלות, אך מודיע לפגיעה בנפש העובר, הוא מסיים בדברים מהゾהר:

לשם כך כדי להעתיק בזה לשון הזוה"ק [=זוהר הקודש] [...] מאן דקטיל בניו ההוא עוברא דמתעברין אתיה גרים לקטלא ליה במעהא דסTier בניינא דקב"ה ואומנותא דיליה, אית מאן דקטיל ב"נ והאי קטיל בניו, תלתא ביישן עבד דכל עלמא לא יכול למסבל, ועל דא עלמא מתמוגגא זעיר זעיר ולא ידייע, וקב"ה אסתלק מעלמא וחרבא וכפנא ומותנא אתין על עלמא, ואילן אינון קטיל בניו סTier בניינא דמלכא, דהיא שכינטא, דאולא ומשטטא בעלמא ולא אשכחת נייחא, ועל אלין רוחא דקודשא בכיה, ועלמא איתהן בכל הנני דיןין, ווי להו בא"נ ווי ליה טוב ליה דלא יתרבי עלמא עכ"ל. (צ"א, חלק ט, סימן נא, פרק ג).

ראיינו חושש מהבנה לא נcona של דבריו, כך שיסתמכו על פסקי ההלכה שלו לשם ביצוע הפלות ללא בקרה. מחד גיסא, הוא מתייר לבצע את ההפלה מבחינה ההלכתית, ומצדך גיסא, הוא מזהיר על-פי הקבלה את אלו המבצעים הפללה שסתורים את בניינו של ה' בעולם. ניגוד זה ממחיש את יחסו של ראיינו לפטיקת ההלכה על-פי ספרות קבלית. דברים אלו מחדדים את המסר המרכזי ביחסו של ראיינו לדברי הזוהר: לזרה יש מקום כנסיף להיתר, חיזוק, או לסייע לדברי ההלכה שאמור להורות מוסר או מידת חסידות. אולם אין הזוהר מקבל מעמד סמכותי במקומות מקורות ההלכה הנගלים'. פעמים שהדברים הנאמרים בזוהר הם כתנא-דמסייע, ופעמים שהם מגיעים במקור עצמאי ומחיב, כך או כך

<sup>243</sup> ואף על פי שמדובר במקרה של שירי עגבין, כיון שרבות הימים נשכו המלים של שירי עגבין, ונשארו במקומות שירי קודש, וכבר יצאו מרשות הסטרא אהרא ו עברו לסטרא דקדושה, hei udifn tefi"y ייחודה דעת, חלק ב, סימן מעניין לראות שגם הר"ע יוסף בנשא זה מזכיר מושגים מעולם הקבלה. להרחבה, ראה עוד: אבישי בן-חכים, מרן הרב עבדיה יוסף – מנהיג בין ההלכה לקבלה, בין פולטיקה למיסטיות, ירושלים תשע"ח.

<sup>244</sup> להרחבה, ראה דבריה של אסתי וייסלר, פטיקתו של הרב אליעזר יהודה ולדנברג בסוגיות רפואיות מודרניות, לעיל הערכה מס' 23, עמ' 115-114. וראה עוד: דניאל J. Lasker, "Kabbalah, Halakha, and Modern Medicine: The Case of Artificial Insemination", *Modren Judaism*, 8, 1988, pp. 1-14.

<sup>245</sup> פרשת שמota, דף ג, עמוד ב. בתרגום חופשי: מי שהורג את בניו, אותו עבר שאשתו נתעברה בו, וגורם להריגו במעיה, שסותר בניינו של הקב"ה ואמנותו של. יש מי שהורג אדם, וזה הורג בניו. שלוש (ג') רעות עשה שכל העולם לא יכול למסבל, ועל זה העולם מתמוטט מעט ולא ידוע, והקב"ה מסתלק מהעולם, וחרב ועב ומוות באים על העולם. ואלה שהוויגים את ביהם, סותרים בינו לבין הקב"ה ודוחים את השכינה שהולכת ומשתטת בעולם ואני מוצאת מנוח. ועל זה רוח הקודש בוכה והעולם נידון בכל הידיים. אויל לוי, טוב שלא נברא בעולם.

יש להם משמעות בהצגת הדברים וכחול מתחילה הפסיקה של ראי"ו. כמו כן, נראה כי הציג אליעזר מביא סימוכים קבליים לדבריו כיוון שבדברי הקבלה מופיעים טעמיים להלכה.

לאור הדברים הללו עולה כי ראי"ו הכיר ולמד קבלה, ואף הכריז זרמים שונים.<sup>246</sup> היכרותו עם עולם הקבלה הינה היכרות עמוקה ורחבה, זאת נראה מכמות ואיכות המקורות אותם הוא מזכיר בכתביו. יהושע זקבץ כותב כי "במקומות רבים בתשובהינו מביא הרב וולדינברג את הזוהר [...] ספרי הקבלה בכלל וספר הזוהר בפרט מצוטטים באופן תדיר [...] והוא מרבה לשימוש בהם באופן גלי ומודע".<sup>247</sup> ראי"ו משתמש בתכנית של הקבלה בצורה אמיתית ולא כעיטורים בלבד; מבחינתו זהו תחום הרואוי ללימוד לשם עיון והבנה חלק אינטגרלי מתורטו. אולם בעת פסיקת ההלכה הוא מביא את הקבלה כמקור מסייע וחזק, לא כבעל מעמד עצמאי בספרות הפסיקה. אם כן, נראה שראי"ו ממשיך בפסקתו את הזורם המרכזי של פוסקי ההלכה החרדים האשכנזאים, שמצמצמים את השימוש בקבלה כמקור הלכתי.<sup>248</sup> הוא משתמש במקורות הקבליים בצורה מחושבת ובעיקר נזר על מנת בה לסייע וחזק עדות הלכתיות. כל זאת כਮובן תוך כדי תמייה מרכזית של פוסקי ההלכה הנורומיטיביים, כאשר על בסיסם ניתן יהיה להוסיף ערכיהם ומשמעותם מעלמות הנסתור.

<sup>246</sup> כגון היחס בספר "שער אורה" של ר' יוסף גיקטיליא, בשאלת האם הוא על-פי "הקבלה האמיתית" או לא? ראה: צי"א, חלק יא, סימן עז: יולבאו ולומר שאין סמוך על הבבוי מה שביא בא שם הר"י גיקטיליא ז"ל בשער אורה ולטעון שאין זה עפ"י הקבלה אמיתית הוא יותר קשה מכולם, ובפרט שמצוינו ראיינו שעוד הרבה מהמקובלים, וגם לרבות מלאה ששוואבים קבלתם מרביינו האר"י זיל, ג"כ קיימה בזאת השיטה של הר"י מגיקטיליא". וראה עוד בנושאים הקשורים לזרמים בעולם הקבלה: בצי"א, חלק יז, סימן יח; חלק יז, סימן יט, העוסקים בברכת כוהנים, הוא מביא דברים בשם הזוהר ורניוצוי זורה.

<sup>247</sup> זקבץ, משנתו ההלכתית של ראי"ו, לעיל העירה 21, עמ' 62-63, שם מביא זקבץ מקורות רבים הנו בפסקת ההלכה (כפי שנאה להלן) והוא כמושגים בהם משתמש ראי"ו להלכה, כגון: קבלת השפע, ניצוצות של קדושה, עוררות הדינים ועוד.

<sup>248</sup> כפי שהגדיר זאת ב' בראון במאמרו על החוץ חיים, ראה לעיל העירה 196, עמ' 541. אמן הוא מוגיש את פסקתו של החוץ חיים, אך הוא רואה בו דמות מופת לכל הפסיקים החרדים האשכנזאים, ובמיוחד בקרב הליטאים.

### מבוא

שאלת היחס שבין ההלכה לבין המנהג מעלה דילמות מורכבות, שכן המנהג נתפס לעיתים כנורמה ללא מקור מוגדר, ועל כן עולה השאלה הבסיסית האם יש לה מעמד מחייב, ומכיוון שההלהכה הכריעת בחייב – באילו תנאים היא רוכשת מעמד זה.<sup>249</sup> בנוסף לכך עולה השאלה מה הדין בנסיבות בהם המנהג עומד בניגוד להלכה הכתובה. מנגד אלן מסביר כי ישן שלוש פונקציות אותן מללא המנהג: הראשונה – הלכה קיימת, השניה – הלכה בנסיבות שאין פתרונות או שהთעוררו בעיות חדשות, השלישייה – קביעה נורמות חדשות, נורמות שימושיות או גוראות מההלכה הקיימת.<sup>250</sup> ר' שם-טובaben גאון<sup>251</sup> בפירושו מגדל עוז על משנה תורה לרמב"ם כתוב כך:

ואני אומר כבר רבו בזה הפירושים והגירסאות והדעות ונתפשטו המנהגות [...] אלא שאני אומר ראיו להניח כל מקום ומקום על מנהגו כי מנהג ישראל תורה היא כל זמן שיש להם על מה שיסמכו בהלהכה וכמו שאמרו נהרא נהרא ופשטיה.<sup>252</sup>

דברים אלו מראים את המתח המתמיד הקיים בין ההלכה הכתובה והמנהג. מחד, "מנהג ישראל תורה היא", ומайдך, "כל זמן שיש להם על מה שיסמכו בהלהכה". השאלה העומדת בסיס העניין הינה מי מוביל ומכתיב את ההלכה למעשה: המנהג הרוחה בעם ובציבור, מנהג המגעה 'מלמטה'<sup>253</sup>, או שמא החכמים והרבנים המכתייבים את ההלכה 'מלמעלה' על-ידי מקורות הפסקה המקובלים. היחס שבין ההלכה למנהג (במיוחד בקרב קהילות אשכנז) נחקר רבות,<sup>254</sup> ומתוכו נובעת גם שאלת הסמכות. כך כדוגמה, שאלת מעמדו של הרמ"א בפסקת ההלכה האשכנזית. למעשה מדובר בהתנגשות בין מסורות, מה שמכונה במחקר "מסורת החיים" מול "מסורת הספרים".<sup>255</sup>

<sup>249</sup> וראה דבריו של מנחים אלו, המשפט העברי, חלק א, ירושלים תשנ"ח, עמ' 767-713. מי אלון עומד בהרחבה על המנהג ושורשו ועל משמעויותיו המשפטיות וכן על תפוצתו. להרחבה, ראה שם.

<sup>250</sup> ראה בספרו: המשפט העברי, ירושלים תשמ"ח, עמ' 727-726.

<sup>251</sup> מתלמידי הרשב"א בברצלונה, כתב בין היתר את הפירוש מגדל עוז על משנה תורה לרמב"ם.

<sup>252</sup> בפירושו מגדל עוז על משנה תורה לרמב"ם, הלכות עירובין, פרק א, ד"ה "ויאני אומר".

<sup>253</sup> בלשון התלמיד: "פוק חי מי עמא דבר" (ברכות, דף מה, ע"א; עירובין, דף יד, ע"ב; מנוחות, דף לה, ע"ב וועוד).

<sup>254</sup> וביאו מקצתם: ישראל תא-שמע, מנהג אשכנז הקדמוני, ירושלים תשנ"ב, הנ"ל, הלהכה, מנהג ומצוות באשכנז-1350, ירושלים תשנ"ו; הנ"ל, 'שיוקלים פילוסופיים בהכעת ההלכה בספרדים', ספרותה י"ח (תשמ"ה), עמ' 99-110; יצחק (אילך) זיונה, עולם מנהגו נהג, ירושלים תשנ"ו. דניאל שפרבר, מנהגי ישראל א-ה, ירושלים תשמ"ט-תשס"ה; אייזיק הירש וויס, דור דור ודורשו, א-ה, ירושלים תשכ"ד; יצחק זאב כהנא, היחס בין ההלכה והמנהג, בתוך: שלמה יוסף זווין וזורה ורחל פיטיג (עורךים), מכירתה, ירושלים תשכ"ב, עמ' 554-564; בראנו, החזוון איש, לעיל הערה, 1, עמ' 422-469; אפרים אלימלך אורבך, הלהכה, מקורותיה וההתפתחותה, תל אביב תשמ"ד, עמ' 34-34; יעקב גليس, מנהגי ארץ ישראל, ירושלים תשנ"ד. מעוז כהנא, הערה מס' 208, במיוחד פרק 22 העוסק במרחב הספרות ומרחב המנהג – אשכנזיות זהות פרטיקולרית, עמ' 276-282, ועוד.

<sup>255</sup> להרחבה, ראה: זוהר, האירו פפי המזרחה, לעיל הערה 187, עמ' 342; בראנו, החזוון, לעיל הערה 1, עמ' 422-424; אמר מישיח, הלהכה בתמורות הזמן, לעיל הערה 24, עמ' 20-22; ומובאות שם; גורדין, הרב משה פינשטיין, לעיל הערה 1, עמ' 428-465, ועוד.

המנוהג כולל שני מובנים, האחד הוא מקור הילכתי השווה במעמדו הנורמטיבי לתקנה או גזירה,<sup>256</sup> וקרוב במשמעותו למה שמכונה במשפט הכללי *legal custom*, השני הוא הנוהג המקבול בצדוק למעשה, וככונה *conventional custom*. מנחם פרידמן<sup>257</sup> אףין שני מודלים בפסקה ביחס למנהג במיוחד בחברה החרדית: מסורת החיים ומסורת הספרים. הבדיקה בין פוסקים הלומדים את המנהג מן המציאות הרווחת הציבור, מה שנקרה 'מסורת החיים' לבין מידת ההלכה מתוך ספרי הפוסקים, מה שנקרה 'מסורת הספרים'. מ' פרידמן טוען שմשבר המודרנית פגע במסורת החיה<sup>258</sup> דבר שגורם להעדפת מסורת הספרים על פני מסורת החיים. חיים סולובייצ'יק הגدير זאת: "לא נזירים אם נאמר, שהקהילה האשכנזית תפסה כי ההלכה מתגלמת בשני אופנים: בקורסוס הטקסטים הקאנוניים (התלמוד וספרי ההלכה) ובנוהג חחי של הציבור".<sup>259</sup> הוא מונה גורמים נוספים שהובילו להעדפת מסורת הספרים על מסורת החיים, כגון: היגירה המוניות של יחידים וקהילות מארחות המוצא שלהם, שואת יהודי אירופה, המודרניזציה, התקשות ועוד. סולובייצ'יק אף מציין את ר' ישראל מאיר הכהן מראדין, היחף חיים, בחיבורו ההלכתי 'משנה-ברורה', נקודת המעבר מסורת החיים למסורת הספרים. מנחם פרידמן ובנימין בראון מציניהם את החזו"א כגורם משמעותי מעבר למסורת הספרים כנגד מסורת החיים.<sup>260</sup>

בפרק זה אבחן את גישתו של הרב ולדינברג למנהג וכייד הוא פוסק למעשה בנסיבות מסוימות דילמה בין ההלכה פסוכה לנוהג קיים הציבור. אעומוד על עמדתו העקרונית ביחס למנהג: מתי הוא מקבל את המנהג, מתי הוא דוחה אותו והאם ישנו מעמד מיוחד למנהגים מסוימים.<sup>261</sup>

<sup>256</sup> ראה: מנחם אלון, המשפט העברי - תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו, ירושלים תשמ"ח, עמ' 713-767, שם הוא מחלק בין שני מודלים למנהג המקובל: מודל ראייתי ומודל מוחות. המודל הראייתי רואה את המנהג כמייצג את הדין הקדום שאבד, ולכן הוא יגרר על הנוהג הקיימים בצדוק, שהרי בטעות יסודו. לעומת זאת, המודל המהותי רואה במנהג מקור הילכתי עצמאי. במקרה, יתפס הנוהג הקיימים בעם, כמקור נורטטיבי תקף הגורר אף על הכתוב בספר ההלכה מקובל. וכן ראה ב-1986, *The Halakhic Process*, New York 1986.

<sup>257</sup> Menachem Friedman., "Life Tradition and Book Tradition in the Development of Ultra Orthodox Judaism Viewed from Within and from Without" (W.P. Zinner, ed.), Albany 1986, pp. 235-255. וכן ראה בזיה: זימר, יצחק אריך זימר, "תגבורת יהודי אשכנזי לפולין בראשית המאה הי"ז", סי' ק"ב (תשמ"ח), עמ' רכו-רמן; וכן דניאל שפרבר, מנהגי ישראל, כרך א', ירושלים תשמ"ט, עמ' כ-ל; כרך ב', ירושלים תשנ"א, עמ' א-כב.

<sup>258</sup> וכן ראה בזיה: זימר, יצחק אריך זימר, "תגבורת יהודי אשכנזי לפולין בראשית המאה הי"ז", סי' ק"ב (תשמ"ח), עמ' רכו-רמן; וכן דניאל שפרבר, Polin 10 (1997), pp. 85-98; Haym Soloveitchik., "Rupture and Reconstruction- the Transformation of Contemporary Orthodoxy", *Tradition* 28(4) (1994), p. 67.

<sup>259</sup> וכן ראה בזיה: זימר, יצחק אריך זימר, "תגבורת יהודי אשכנזי לפולין בראשית המאה הי"ז", סי' ק"ב (תשמ"ח), עמ' רכו-רמן; וכן דניאל שפרבר, Polin 10 (1997), pp. 85-98; Haym Soloveitchik., "Rupture and Reconstruction- the Transformation of Contemporary Orthodoxy", *Tradition* 28: 4 (1994), p. 67.

<sup>260</sup> בעניינו של החזו"א, ראה: מנחם פרידמן, 'מסורת שאבדה - כיצד נצחה האות הכתובה את המסורת החיה – עיון בפולמוס השיעוריים', בתוך: עמי ברהואי (עורך), מסע אל ההלכה – עיונים בין-תחומיים בעולם החוק היהודי, תל אביב תשס"א, עמ' 196-218; בראון, החזו"א איש, לעיל הערכה 1, עמ' 422-469. לדעתו, החזו"א לא ביטול לחייב את מסורת החיים, אלא כשיייתה התגבורת בין מסורות שונות, הוא העדיף את המסורת הליטאית, שכן ישודה במסורת של תלמידי חכמים: "מסורת גדול לייטה נכונה יותר משום שהוא מסורת שתלמידי חכמים מובהקים צידדו בה, וזה מקור סמכותה".

<sup>261</sup> ראה עוד על גישתו של ראיינו בעניין, במחקרו של זקבן, משנתו ההלכתית של הראיינו, לעיל הערכה 21, עמ' 79-99.

## **מנהיגים הגוברים על מקורות ההלכתיים**

בכמה מתחשובותיו נוטן ראיינו למנהיג מעמד נורטטיבי חזק במיוחד, עד כדי העלאתם אל מעל למעמדם של מקורות ההלכתיים כתובים, לעיתים בעלי סמכות מן השורה הראשונה. נראה כמה מקרים כאלה.

### **ברכת נשים על מצוות עשה שהזמן גרמא**

בין ראיינו לרבי עובדיה יוסף נתעוררה מחלוקת בשאלת שברכת נשים ספרדיות על מצוות עשה שהזמן גרמא.<sup>262</sup> ראיינו סבר שגם נשים ספרדיות צרכות לברך על מצוות אלו בגין לדעת הש�"ע, והרב עובדיה חלק על כך. לאחר דיון הלכתי בעניין והסתמכותו של ראיינו על דברי החיד"א, הוא מכריע שנשים יברכו על מצוות אלו:

מכל האמור תורה [!] יוצאת שמנาง נשים בזה לברך על מצוות עשה שהזמן גרמה ברצון חכמים הוא גם בקרוב עדות אחינו הספרדים, ובמיוחד על לולב, ואין בשום אופן לבטל מנהגם (ומי שרוצה לשנות יעשה כן בביתו בלבד כפי שעשו כמה מגדולי הדורות) וגם אין כל מקום להוציאו אפילו[לו] ברכות על כך, כי אם להיפך, יש לחזק בידיהם מנהגם בזה וכפי שקיבלו מתורת אמת, ולהת להם ברצון לברך, ולעוזדו על כך [...] דהקבלה והמנגה הם עמודי ההוראה והנישם קיימו מה שקבלו כבר בדורות הראשוניים, ע"ש. ואשריהן בנות ישראל כשירות הן שמחזרין אחר המצוות לקבל עליהן לקימן וمبرכותם לד' על כך כפי מה שהרשום, ומודים לו בברכת שהחינו וקיימנו (צ"א, חלק ט, סימן ב, הדגשה שלו).

ראיינו מקבל אפוא את מנהגן של הנשים לברך למרות שמנาง זה נוגד את פסיקתו של הש�"ע. הוא מוסיף שיש לחזק את הנוהג מבית שנאים מברכות ויתירה מכך, יש בו רצון לעודד את הנשים לקיום מצוות בברכה, אולי אף כמתודה חינוכית. כל זאת כאמור לאחר שמצא חיזוק לדבריו בקרוב פוסקים ספרדיים.<sup>263</sup>

### **עמידה בעشرת הדברות**

במקום נוסף נוטן ראיינו בעניין עמידה בעת קריית עשרה הדברות.<sup>264</sup> בבסיס השאלה מונחת תשובתו של הרמב"ם שאסור לעמוד בעת קריית עשרה הדברות<sup>265</sup> ומנגד רוח המנהג בקהילות רבות לעמוד בזמן זה. אם-כן כיצד יש לנוהג בפועל? ראיינו מшиб על כך:

<sup>262</sup> להרבה, ראה להלן בפרק העוסק במועד האישה, בסוגיות ברכה על מצוות עשה שהזמן גרמן.

<sup>263</sup> כפי שנדון בסוגיה זו בהרבה בפרק העוסק במועד האישה ובפולמוסו עם הרב עובדיה יוסף והאדמו"ר מצאנז-קלוייזנבורג. להרבה, ראה שם. ראיינו מבסס את פסיקתו בראש ובראשונה על פוסקי הלכה, ואולם הוא מחזק את דבריו תוך התבוסות על מנהג הנשים ומעדן לברך.

<sup>264</sup> השאלה היא מתאריך כ"ה באיר תשמ"ה, ע"י הרב יעקב תורגמן מגבעת אולגה.

<sup>265</sup> שווי"ת הרמב"ם, סימן רסג (בגרסאות אחרות, בסימן מו). לטענותיו, אסור לעמוד בשעת קריית עשרה הדברות, זאת משני טעמים מרכזיים. הראשון - שנראה אליו יש חלקיים חשובים בתורה יותר מאשר הפרשיות, והשני - נגד המינים שהאמינו שرك עשרה הדברות הן מהמשמעותיים והשאר לא.

מנג זה לעמוד בעת קריית עשרה הדברות יסודתו בהררי קודש, והתשב"ץ במנהגי ארגיל [=אלגייר] מזכיר כבר מזה. וזה מיימים ימימה שהתפשט ונוהג בaczat בהרבה קהילות בכל התפוצות [...] ומהנהג זהה הוא לא מה שסתם "עמא דבר", אלא הונגה ואומץ ע"י [=על ידי] גדולי הדורות מכמה וכמה דורות אשר דנו עלייו ויישבוו ואמצוהו אחרי שבאו לידי מסקנא שאין מקום לחוש בזה משום תערומות המניין ושאדרבא יש בו משום חילוק כבוד לטעם הנשגב של השמעת הי' דברות [...] עכ"פ [=על כל פנים] נראה דמכל מקום זהו דוקא כאשר כבר מנהג קבוע זהה איז ביכולתו לשנות ולפסיק כפי הנמצא בקדמון, אבל כל שיש כבר מנהג שנשתרש זהה, איז שפיר אין לבטל המנהג משום כך אשר יש לו להמנה שרשים וטעמים בהלכה בנוינו [...] ועל אחת כמה שאין יסוד לבטלו כאשר יש לו בית אב להסתמך על שאר פוסקים ראשונים, כפי שנראה ומשתקף הדבר גם בנידונו, כמוון ומכוון בספרים שצויו לעיל בדברינו (צ"א, חלק יז, סימן כו).

ראיינו מחלק את תשובתו לכמה חלקים: בתחילת הוא מביא ראיות לכך שמנהג העמידה בעשרת הדיברות פשוט ברבות מקהילות ישראל, לאחר מכן הוא דוחה את דברי הרמב"ם הטוען כי אין לעמוד בעשרת הדברים.<sup>266</sup> הוא מדגיש שאין יסוד לבטל מנהג שיש לו סימוכין קדומים של פוסקים, ונראה כי המנהג התקיים והתפשט בקהילות ישראל גם אם בוצרה שבע"פ ולא בוצרה כתובה, ולא ראיינו פוסקים שהתייחסו לכך באיסור. עובדה זו מעידה על התקבעותו של מנהג זה בקרב קהילות ישראל. ראיינו מסיים את תשובתו ואומר:

כל הילין נראה ברור להלכה שאין לשנות מנהג בני ישראל, וממנהג האבות, ולא ממנהג המקומ בזה. ומעידני כי זה עשרות שנים שההפלחה בבתי הכנסת וישיבות ובاهלי תורה כאן בארץ"ק [=בארצנו הקדושה] עם גאונים צדיקים קדושים עליו זיע"א [=זכותם יגן علينا אמן], וכולם המשיכו ברתת להחזיק ולהזק מנהג זה לעמוד בשעת קריית י' הדברות והשאה שיחדים לא יפרשו מזה. ולפי הנשמע נוהג ונוהגים כן גם אצל אחינו עדות הספרדים בהרבה בתים נסיות יפה. (שם).

ראיינו חוזר על דבריו כי אין לשנות מנהג בני ישראל וمبיא חיזוק לדבריו שתלמידי חכמים נהגו כך. נראה כי יסוד הנמקתו הוא המנהג, וגם אותם חכמים שנקטו כן נהגו זאת מכח המנהג. בנקודת זה הוא ממשיך אפוא את המסורת האומרת שהמנהג מגלה את רצון ה' והתגלותו, שהם פעמים חזקים יותר מהרבה ספרים או ההלכות שאינם התקבלו הציבור. אם כן, ישנים מנהגים שבמידה מסוימת חזקים במספרי הלכה רביעי סמכות דוגמת הרמב"ם. יחד עם זאת, גם כאשר אנו מקבלים את דברי המנהג יש לעגנו במסורת הלכתית של פוסקים נוספים ועל כן ראיינו מרבה במקורות תומכים.

<sup>266</sup> הדברים מתיחסים לתשובה של הרמב"ם בשווית שלו (סימן רסג, ובחילק מהמחזרות, סימן מו), האוסרת לעמוד בעת קריית הדיברות. ראיינו מביא שני הסברים מדויע הוא איינו מקבל את תשובתו של הרמב"ם: הראשון - הדברים לא נפסקו במשנה תורה שהוא הספר החלcki המרכז של הרמב"ם, והשני - זו תשובה מאוחרת, ויש להתייחס אליה בספק מרובה מבחינות אמיינותו. להרחבה, ראה להלן בפרק העוסק במסורת הכתובים ובהשוואה לכתבי יד, שם נרחב בעניין תשובה זו וכייד ראיינו בוחן את אמיינותו.

## השארת מזון לציפורים בשבת פרשת שירה

המנוג להניח מזון לציפורים בשבת פרשת שירה (פרשת בשלח) פשוט בקרוב רבים בקהילות ישראל. על-כך כתב המגן אברהם: "יש נהגים לתת חטין בשבת שירה לפני העופות ואין נהג שחרי אין מזונתו עליך".<sup>267</sup> באותו אופן פסק גם המשנה ברורה.<sup>268</sup> מנגד, בעל תוספת שבת התיר זאת, הוואיל וכוונת המנוג היא להזכיר את זה שהציפורים גם הם אמרו שירה בשעת שירותם, והרי זה לשם מצווה.<sup>269</sup> בעקבותיו צעד בעל עורך השולחן, שהורה גם הוא כי מותר, משום שם חיות כגון תולעת מי וחתול בית נחבים כמו "מזונותיהם עליך" ומותר לאיכלים בשבת.<sup>270</sup> ראיינו שמודע למנהג שרוח בקרוב העם מחד וכן לדברי המגן והמשנה ברורה מאידך, נשאל כיצד יש לנוגה למעשה. הוא מшиб:

בדבר הנחת תבשיל לעופות בחצרות ובಗגות בשבת פרשת שירה. כך הוא מנהגן של ישראל, זכורי מנהג זה מילדותי, ונוהgo ככה בבחים של תלמידי הרים יראים ושלמים באין פוצה פה ומפקף. ואין מקום לבוא ולהתריע על כך, ומהנהgan של ישראל רק לזאת, דכיון [=זה' עורך השולחן] בדבריו פירש כוונת התו"ש [=תוספת שבת] שהוא רק לזאת, דכיון דכוונתנו לשם מצוה מותר, שכן הוסיף הסבר גם מצדו, וכותב, דמנהג ישראל תורה שהרי אין אנו טורחים בשビルם אלא בשביבנו דמרגלא בפי ההמון שעופות אמרו שירה על הים ולכנן אנו מחזיקין להם טוביה וא"כ [=וזאת כן] הכוונה כדי לזכור שמחה שירות הים ולית לך בה, ע"ש [=עין שם]. [...] ויש בכל זה אי משום הזכרת חסדי ד', ואי משום החזקת טוביה, באופן שכל מה שעושים עושים לסימן וזכר טוב עבורנו. ולכן מותר (צ"א, חלק יד, סימן כה).

ראיינו רואה מנהג זה באופן חיובי כיון שמטרתו הכרת טוביה לה' ונעשה לשם מצוה ולכן יש לשמור על אף דברי הפסוקים שאסרו זאת. הוא מביא חיזוק לדבריו הן מפסיקים אחרים והן מהמציאות הנთונה שהשתרשה בקרוב העם. לדידו, יש מעלות חינוכיות לשימירה על מנהג זה שכן לדעתו עושים זאת: "לסימן וזכר טוב". על כן, למורתו שהמגן אברהם והמשנה ברורה – פוסקים בעלי משקל נכבד בעולם ההלכה של ימיינו – התנגדו לקיום המנהג, ראיינו מתיר אותו ואף רואה בו מעלות. כמו כן, הוא מתייחס את התשובה בזוכרנותו לצדתו על קיום מנהג זה ואף טוען כי מנהג זה התקיים בבתיים של פוסקים רבים. ניתן לומר שראיינו בוחן את טעם המנהג והשלכותיו. כאשר למנהג יש תכליות ראיות וчинוכיות, רצוי לשמור אותו ולחבבו בקרוב העם.

## שינון פסוקים בעל-פה

בשנת תשל"ו (1975) פנה מנהל בית"ס 'חורי' בירושלים אל ראיינו בשאלת הלכתית-חינוכית בעניין הנוגע לשינון בעל פה של פסוקים מן המקרא.<sup>271</sup> לפי המנהג המקובל מורים רבים מהיבטים את התלמידים ללמידה ולשנן פסוקים בעל-פה, כגון: שירות הים, שירת דבורה, משלים בלחם ועוד. דברים

<sup>267</sup> מג"א לשוי"ע או"ח, סימן שחד, ס"ק ז.

<sup>268</sup> משנ"ב, סימן שחד, ס"ק לא.

<sup>269</sup> ר' רפאל מיזליש, עורך השולחן, פרנקפורט דאוודר תקכ"ז, סימן שחד, ס"ק ז, עמי'עה, ע"א.

<sup>270</sup> ר' יהיאל מיכאל אשטיין, עורך השולחן, ורשה תרמ"ד-תרנ"ג, או"ח, שחד, ג.

<sup>271</sup> המנהל יעקב יהודה פולק. בשאלתו לא מופיע תאריך, אולם ראיינו משבב לו בתאריך כ"ח במרחשון תשל"ו. הדברים מופיעים בשוו"ת צי"א, חלק יי, סימן יא. הרב פולק התיעץ עם ראיינו במספר נושאים חינוכיים – ראה למשל עוד: צי"א, חלק יד, סימן זז ועוד.

אלו הם לכאורה נגד הוראת חז"ל: "דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן על פה".<sup>272</sup> גם השו"ע, שהתייר מkeitת דברים כאלה, הגביל את היתרו: "אף על גב דקימא לנו' דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם על פה", כל דבר שרגיל ושגור בפי הכל, כגון ק"ש [=קריאת שמע] וברכת כהנים (במדבר ו, כב-כז) ופרשת התמיד (במדבר כח, א-ח) וכיווץ בהן, מותר" (שו"ע, או"ח, סימן מט). השו"ע אוסר אף לשנן דברים שבכתב, למעט פסוקים ששגורים על הלשון מהתפילות. לאור זאת נשאלת השאלה האם יש להמשיך או לבטל נוהג זה. ראייו מшиб:

הנה דין זה של דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בע"פ [=בעל-פה] פורש וצומצם בדברי רבותינו הראשונים והפוסקים ז"ל והוא עומד על תנאים יזועים ותנאי כללי ועיקרי נאמר בזה בטוח או"ח סי' מ"ט בשם אביו הרא"ש ז"ל, והוא, שלא אמרין דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם על פה אלא להוציאו אחרים ידי חותמת, אבל כל אחד לעצמו רשאי [...] ונראה ברור שעפי"ז [=בעל-פי-זה] הוא דעתם דבר להקל בדברים שבכתב לאמרם בע"פ, ולכן אין כל מקום וכל טעם למוחות בידי אחרים בזה [...] או לבטל מנהגים שנגנו בזה לשם מטרה ותועלת חינוכית מכונה (צ"א, חלק ג, סימן יא).

ראייו מסביר שאמירה זו של השו"ע צומצמה במהלך השנים וחועמדה על תנאים ידועים. כמו כן הוא מוסיף סיבה הלכתית: אמרית הפסוקים בשינוי לא באה להוציא ידי חובה אחרים; וכן סיבה חינוכית: אין טעם למוחות בידי אחרים או לבטל מנהגים שיש בהם תועלת חינוכית. ראייו אינו מייחס חשיבות מרובה לכך שהוא פוסק בפועל כנגד המחבר בשו"ע, וככלשונו: "וכי פ██ח אחד יש לנו בשנה" (שם).<sup>273</sup> רוצה לומר שישנם עוד מקורות להסתמך עליהם מלבד השו"ע וכל עוד הדברים נשענים על מסורת ופוסקים נוספים באותו דבר. ראייו מביא סיבה נוספת (בהמשך תשובהו) ותווען כי מי שיחמיר שלא לומר פסוקים בעל-פה, בסופו של דבר יביא לפרצה הלכתית שכן הדיבור היום-יום שזור בפסוקים שונים ולכן אין טעם לאסור זאת. בסיכום התשובה כותב הצעץ אליעזר במפורש שאין מקום להחמיר ולעקור את מנהג שינוי הפסוקים כיון שיש בכך תועלת חינוכית רבה:

ואוסף עוד זאת לרוחא דמילתא, דבנוזן שאלתינו שהמדובר הוא שהאמירה בע"פ באה לשם שינוי בעלמא, ובכגון דא הדבר עוד יותר קל [...] מכל הlein שנתבאר נראה להלכה דאין מקום להחמיר ולעקור המנהג מקדמת דנא בהרבה בתיה - תלמוד לתינוקות להטיל על הילדים ללימוד קטיעים בע"פ בתנ"ך, שהרבה תועלת בזה לחינוכם, ומכמה מובנים הן לשעתו והן לעתיד, וד"ל (צ"א, חלק ג, סימן יא).

<sup>272</sup> בבליגיטין דף ס ע"ב.

<sup>273</sup> עצם הביטוי "וכי פ██ח אחד יש לנו בשנה", לקוח מהגמרא במסכת פ██חים דף סו, ע"א, שם היל היזק עונה לבני בתירא על השאלה האם קרben פ██ח דוחה את השבת. תשובהו של היל הייתה שישנים בשנה הרבה מאוד קרבות פ██ח שודחים את השבת (הוא הזכירן לקרבונת התמיד שקרים בכל יום), כאשר גם על קרben הפ██ח וגם על קרben התמיד כתוב: "בבמועדיו". בדברים אלו, ראייו מזכיר לכך שבעיתת שינוי הפסוקים בפועל כנגד פ██קיוטו של הש"ע, איןנה רק בשדה החינוכי של בית הספר, אלא היא רחבה יותר בנחל הדיבור שבעולם, ובמקומות שונים שנותנים לשנן פסוקים.

אם כן, ראיינו פוסק שאין מקום להחמיר כמו שכתב השוער מסיבות הלכתיות שונות.<sup>274</sup> ומדגיש כי אין עוקרים מנהג קיים שכבר השתרש, במיוחד שיש לו סיבות ותועלות חינוכיות. בנידון אכן, תועלת חינוכית שיש לה השלכות לא רק להוויה אלא גם לעתיד. הילדים ילמדו פסוקים וקטועים מתנ"ך בעל-פה, דבר אשר יקנה ערך נוסף לחינוכם הדתי.

### זמן כניסה לשכת יציאה

המימורה "המנగ מבטל את ההלכה" מופיע בתלמוד הירושלמי בשני מקומות.<sup>275</sup> עם זאת, לא בנסיבות באים חכמים לבטל הלכה פסוקה מפני המנג, ובמראצת הדורות ניערו מחלוקת על התנאים הגדרים לכך.<sup>276</sup> גם ראיינו, כאשר הוא טוען שבמקירים מסוימים מנג עוקר הלכה, הוא צריך להסתמך על הלכה בנידון. כך בין השאר כאשר שאל בעניין "מאי מתי חשבין למנה ודיי יומם ומאי מתי חשבין למעשה ודיי לילה לעניין מילה וכיו"ב [=וכיו"ב בזזה]."<sup>277</sup> זהה סוגיה העוסקת בחישובי זמנים לשיסודה בחלוקת שבין הגאנונים לרבני תם בעניין השקעה.<sup>278</sup> לדיוון זה השלבות הלכתיות מרובות כגון זמני שבת, מועדים, כתובות ועוד כאשר הוא נפוץ במיוחד בשעת חישוב זמני כניסה יציאת השבת שלך השלבות של דיני דוריותה. תשובה מרכזית בעניין נכתב ע"י הרב יעקב חג'י בשווית הלכות קטנות<sup>279</sup> העוסקת בחישובי זמנים והלילה וראיינו משתמש עליה. כך הוא כותב:

ועל כיו"א בזה אמרו אם הלכה רופפת בדין פוק חז' מא עמא דבר ומנהגן של ישראל תורה היא  
ויש להם על מי שישמוכו הגאנונים ז"ל, ומ"מ [=ומכל מקום] מי שירצה להחמיר כפי[רוש] ר"ת  
[=רבני תם] תבוא עליו ברכה, והביס לזה שוג הספרדים לא קיבלו הוראת הב"י בזה אפילו  
בירושלים אתריה דמן ז"ל הוא מפני שהוא קדום להתפשטות קבלת הוראות מラン ז"ל ולא  
קיבלו עליהם הוראותו בפרט זה, יע"ש [=יעו"ש שם]. [...] דכה מצינו שהעללה בשווית הלכות

<sup>274</sup> בהסתיגיות מסוימות, כגון שלא מוציאים אחרים ידי חובתם.

<sup>275</sup> ירושלמי יבמות יב, א; ירושלמי בא מיצה, ז, א.

<sup>276</sup> אלף, המשפט העברי, לעיל הערכה. 33.

<sup>277</sup> צ"א, חלק ז, סימן סב.

<sup>278</sup> שנה מחלוקת בין הגאנונים לרבני תם בעניין השאלת מהו זמן השקעה. הדבר נפוץ בעיקר לגבי זמן השקעה שחייב מתחילה מהותה, וכל הלכתן ז' בכסלו תשמ"ז. אולם הדברים נוגעים גם לסוגיות רבות הקשורות למונחים זמני הימים. יסוד הדברים הוא בהבנת המושג בין המשותף, שכן במסכת שבת (דף לד, ע"ב) זהו זמנו של הימים ומה הלילה" – קרי, זmeno החיציק ליום שלפניו וליום שלאחריו. นอกจาก על כן, האם שקיעת החופה והמעבר בין יומי אירען נעיג שניתן להגדירו בזmeno מסוים, או שמא אירע מותמש שבי שקיעה ראשונה, שהיא הקובעת למעבר בין התאריכים? שיטת האונונים סוברת שמדובר באירוע רגעי, כפי שהגדיר זאת רב ניסים גאון: "שתപול העגולה של השמש", או כפי שמובא בגמרא: יציאת שלושה כוכבים (בינוניים), וכך פסק גם הרמב"ם להלכה: "משיצאו שלושה כוכבים אלו הבינוים – hari זה לילה ודאי" (משנה תורה, הלכות שבת, ה, ד). אמן, רבני תם עומד על חילקה שונה שבין הסוגיה במסכת פסחים, ומסביר בתוספות במסכת פסחים (דף צד, ע"א, ד"ה ר' יהודה): "ויש לומר דהכא קאמר: מתחילה שקיעה דהינו משעה שמתחלת החופה ליהיכנס בעובי הרקיע עד הלילה – הוא ארבעה מיליון. והtems אמר מסוף שקיעה". זאת אומרת, שקיעת החופה היא זמן מתמשך שבין הסתלקות המשמש מעבר לקו האופק, כשהזמן זה אין ממשמעות הלכתית, בין הזמן השני, שהוא מאוחר שלושה ורביע מיליון מסוף זמן השקעה הראשונה, והוא הוא השקעה המשמעותית, שאחריה צאת הכוכבים שהוא כבר לילה, וכך יש ממשמעות למלנים הלכתיתם. לפי מחלוקת זו, ההלכות בשיטת הגאנונים, מחמירים בקבלה השבת ומקלים ביציאתה, וההולכים בשיטת ר'ת, מקלים בקבלה השבת והולכים ביציאתה. וראה עוד בשוו"ע, או"ח, סימן רשא ובהערות של המשנה ברורה. וראה משנה ברורה, מהדורות עוז והדר, המבארות ומסכמת את השיטות השונות בעניין. בעניין הזמנים בהלכה, ראה: הרב חיים פנץ בניש, הזמנים בהלכה (א-ב), בני ברק תשנ"ו; הרב יהודה לוי, זמנים כהילכה לבית לנוסע, ירושלים תשנ"ב; הרב דוד יהודה ברונשטיין, זמנים כהילכתם – יאורי ובירורי הזמנים בהילכה, ירושלים תשע"ז, ובמיוחד ראה בפרק השלישי העוסק בחלוקת הגאנונים ור'ת בנושא, עמי קפט-רג; הרב ישראל דוד הרפנס, ישראל וחזמים – על ענייני זמנים הימים והלילה ומוצות התלויים בהם, ברוקלין, ניו-יורק תשמ"ז; בראונן, החזו-

איש, ליל הערכה 1, עמ' 486-495.

<sup>279</sup> ר' יעקב חג'י, שווית הלכות קטנות, ירושלים תשנ"ב, ח"א סימן ט.

קטנות למחרא<sup>280</sup> האגין ז"ל בה"א סימן ט' שכותב ז"ל: זה כל גدول שהוה מוסד בידינו, אם ההלכה רופפת בידך פוק חזי מה עמא דבר, כי פשוט הוא אשר באבותה ה' את עמו ישראל יסיד מכשול מדריכיהם ולא יטו כל העולם אחר היחיד אילו סברתו דחויה, עכ"ל [=עד כאן לשונו]. וה"נ [=זהכי נמי] איפוא גם בנידוננו, ובפרט שהמציאות שלענינו מאמתת הדעה שלפיה נהוגים (zie'a, חלק יז, סימן סב).

בתחילה ראיינו עונה לשאלת הספרטיפית על زمنי כניסה ויציאת שבת ואומר כי ניתן להחמיר כר"ת, אבל אין למחות בידי המקלים. לאחר מכן, הוא טוען שתי אמירות עקרוניות: האחת, אמרה כללית שבאים מנהג קודם מבחינה כרונולוגית לשוייע, אזי אין לשולחן ערוץ סמכות לבטל אותו. כל שכן, אם מדובר במנהג שיש לו מקור (בית-אב) שעליו סומכים. הוא אף מבסס את דבריו באמירה שגם הספרדים לא קיבלו את פסיקתו של הב"י כנגד מנהג קודם. השניה, אמרה עקרונית עצם העובדה שעם ישראל נהוג בדרך מסוימת, זהו כנראה רצונו של ה'.<sup>280</sup> הציג אליעזר מסתמך על דבריו של הרב יעקב חגי שאמור: "זה כל גدول שהיה מוסד בידינו אם ההלכה רופפת בידך פוק חזי מה עמא דבר כי פשוט הוא אשר באבותה ה' את עמו ישראל יסיר מכשול מדריכיהם ולא יטו כל העולם אחר היחיד אילו סברתו דחויה".<sup>281</sup> משמעות אמרה זו היא שמשעי העם מבטא את דבר ה' במצוות פסק הלכתיים. ה' אוהב את עמו ולא רוצה להכשילם וכך גם העם בנטיתו הטבעית אוהב את ה', لكن ההתנגדות של העם משקפת בפועל את רצונו של ה'. זהה המשמעות העומקה של אמרה זו. לאור זאת, במקרים מסוימים יש שפקות או חסר במסורת הלכתית או מחלוקת, צריך לראות כיצד העם נהוג בפועל. בדברים אלו ישנה אמרה תיאולוגית של ראיינו שהוא מבכר את המנהג, היהות עם ישראל הוא "בעל-הבית" של ההלכה וכן דעתו מכונת לעשות את המעשה הראו לפניו הקב"ה.

מנחם אלון, הנocket מינוי משפט, מבחין בין שתי גישות ביחס למנהג: "הגישה הראייתית" ו"הגישה המהוותית".<sup>282</sup> הגישה הראייתית רואה במנהג עדויות לדינים קדומים שאבדו ולכן המנהג גובר על המנהג הקיים בציור שטעה ואיבד את הדרך הנכונה. למעשה המנהג מקיים פועלות שיקזור במקרים או מסורות שאנו לא יודעים כיצד לנוכח. הגישה המהוותית סוברת שלמנהג מקור וסמוכות ממשלו, יש לו נורמה ציבורית נכונה (שאף יכולה להשגנות) והיא גוברת לעיתים על דברים שכטוביים בהלכה. לדידו של מי אלון רוב חכמי ישראל נוקטים בגישה המהוותית. אולם נראה שדווקא ראיינו פועל לאור הגישה הראייתית, הרואה את המנהג כראיה להלכה קדומה. ברי הדבר שיש לקאים את המנהג – השאלה היא מאיו סיבה יש תוקף וסמוכות לקיום המנהג. לאור חלוקתו של מי אלון ראיינו משתייך לפוסקים הרואים במנהג הוכחה וראייה למסורת שאבדו, או שלא נשמרו כראוי במהלך הדורות. מכאן נובעת כנראה נטייתו לגייס כל מנהג על מקורותיו, ככל שידו מגעת, ולא להסתפק בעובדת היותו נפוץ ברבים.

<sup>280</sup> רעיון זה חוזר על עצמו בדיונו בעניין מסורת הכתובים והיחס לכתבי היד, שישנם מקומות שההשגהה רצתה שהדברים ייעלמו, כפי שנראה להלן.

<sup>281</sup> הרב יעקב חגי, שוויות הלכות קטנות, חלק א', סימן ט, ירושלים תשנ"ב.

## התנגשות בין מנהגים

ראינו את גישתו של ראייו במצב שבו המנהג נוגד את ההלכה הכתובה. אך מה יקרה כאשר יש ניגוד בין מנהג לבין מנהג אחר? בשל אמונתו העזה של ראייו למנהיגים הוא מחשס לדוחות מנהג למורי. במקרים אחדים הוא מנסה לישב את שנייהם וכך "להציל" את שניהם, אך יש מקומות שהוא נותן עדיפות למנהיג מסויים. נבחן כמה דוגמאות:

### פתחת הידיים בעת אמרת הפסוק: "פouth את ידך"

מנהיג מוכר הוא לפתח את הידיים כלפי מעלה בעת אמרת הפסוק: "פouth את ידך ומישביע לכל-מי רצון" (תהלים, פרק קמה, פסוק טז). מנהג זה השתרש בקרב הספרדים אולם אינו מופיע בהלכה. על כך אומר ראייו:

מנהיג זה רأיתי אצל אחינו הספרדים ונkitינה בנפשאי דהוא זה מפני דמראים בזו פעללה דמיונית לפתיחת מקורות צרפת, (יעיון בזורה"ק פ' פנהס ל' רכ"ו עיין שם) והפעולה המעשית מעוררת גם את המחשבה לכoon בזו הפסוק כתוב בשו"ע. ואנו האשכנזים הרי עושים ג"כ [= גם כן] פעללה מעשית בנשיקת התפללה של ידי והתפללה של ראש [...] ואין לתמהה על מנהגן של ישראל וכן ברוב הסידורים של תפילה כתוב להדייה דחייב לעשות כן, ושפיר יש מקום למנהיג זה. ולפ"ד [=ולפי עניות דעתך] דיש לויה סמיכות [...] שמנהיג זה כבר נשתרש ונתקבל אצל אחינו הספרדים מדורות, וכן כי דברים בגו וחבו במנהיג זה רמזים לכוונות נסתרות, ושהראוי ממשרע"ה [=משמעה] רבינו עליו השלום] כבר כתובה עלי ספר שם (צ"א, חלק ב', סימן ח).

הציג אליעזר פותח את דבריו בהסבירה המנהג הספרדי של פתיחת הידיים כפעולה 'דמיונית' לפתיחת מקורות הצרפת שעל כך יש קושيا באם זה מוטר. לדבריו, מנהג זה הוא מנהג ראוי והוא מביא סימוכין לכך יסודותיו של מנהג זה בזוהר וגם האשכנזים עושים פעולות מעשיות בנשיקת התפלין. כמו כן, בתורה עצמה ניתן לראות דבר דומה בהרמות ידיו של משה במלחמה עמלק, "ומנהגן של ישראל תורה היא". מנהג זה מרמז על האמונה בה, שהוא מקור התרבות. ראייו מוסיף שמנהיג זה ליציפויים, גם כאן ישנו טעם חינוכי. כאשר אדם פותח את ידיו בשעת אמרת הפסוק, פעללה זו מעכימה את אמונתו שהצרפת מאתה ה' ואמוןתו בברוא מתחזקת.

בסוף תשובה זו ראייו מזכיר מקור נוסף, שוויית תורה לשמה,<sup>283</sup> וביא את דבריו לחיזוק קיום המנהג.

עם החיתום בא מראה עני ספר שו"ת תורה לשמה וראיתי לו שנשאל ג"כ [=גם-כן] על דבר זה, בעניין פסוק פותח את ידיך [...] ויש מליעיגין בזו המנהג באומרם פתיחת יד האדם מאן דבר שהוא בפסוק זה הלא אנחנו מבקשים על פתיחת יד העליונה. והשיב דין להרהר אחר מנהגן של ישראל

<sup>283</sup> שנכתב בעילום שם, נראה עיי' ר' יוסף חיים מבגדץ, הבן איש חי.

יען כי כל פעול דמיוני הנעשה למטה הוא כדי לחזק הדבר למעלה, והביא דוגמאות מהנביים שהשתמשו בפועל דמיוני, וסימן: דען כן מה שנוהגין לפתח יהיהם בפסקוק פותח את ידיך מנהג טוב כי הגם שאנו מבקשים על פתיחת היד העליונה [...] גם יש עוד טעם אחר זה כי בפסקוק זה יש המשכת שפע, ואנו פותחים ידיינו לעשות הכהנה בזה לשראשינו ומזלינו למעלה לקבל השפע וכמו שמצינו אצל שלמה הע"ה [=המלך עליו השלום] בתפלתו דכתיב וכפיו פרושות השם, ופירשו הראשונים ז"ל לעשות הכהנה לקבלת השפע, ע"כ [=עד כאן, עיין שם שם].

נראה כי בעניין זה חשוב לראיינו להביא סימוכין וטעמים נוספים כיון שהוא חשוב מלעג וקונטרנות, "ויש מלעיגין בזה". נדייק בדבריו של ראיינו שסבירא את דברי הבן איש הטוען שישודותיו של מנהג זה לקוחים מהקבלה. המושגים בהם הוא משתמש: "פתיחת היד העליונה" ו"הכהנה בזה לשראשינו ומזלינו למעלה לקבל שפע" הינם מושגים קבליים ברורים. הבן איש חי סובר כי פתיחת הידים בשעת אמרית הפסקוק יוצרת הכהנה רוחנית ומאפשרת השפעה שפע עליון מהאל. טעמים אלו (עליהם הרחבעו בפרק שלעיל) השפיעו גם על מנהגי ישראל וכל עוד למנהג שהתפשט בקרב העם היה מטרת טובה - ראיינו לא יצא נגדו ואף קיבלו ועוזדו. אם כן, נראה שלראיינו חשוב לחזק מנהג זה כיון שהתפשט בקרב תפוצות ישראל. הוא אף מביא סימוכין שונים לדעתו ומדגיש הן את הערך החינוכי והן את הטעמים הקבליים למנהג זה של פתיחת ידיים. זהו אפוא עוד מקור המחזק את מסקנותי דלעיל, שהקבלה אינה מקור הלכתי של ממש עבור ראיינו, אך הוא מוכן להיעזר בה לחיזוק טיעון שלו בו הגיעו בדרך הנגלה.

#### **מנחים בברכת כהנים**

בארץ ישראל אליה עלו יהודים מארצות שונות התעוורר הצורך לישב בין מנהגים ומסורתות שונים. לדוגמה, בעניין עליית כוהנים בברכת כהנים היו קיימים מנהגים שונים עד איזה גובה הכהן צריך להרים את ידיו. ראיינו מביא בתשובותיו: "ובלבך שלא יהא היכר שמשנה ממנהג עירו או מקומו, ובכל אופן שהוא בשום פנים אין לחשוב שמי שמתחנה כהה הויל' בזה בגדר של מהדר במצוות יותר ממי שמתחנה בזה כפי השולחן ערוך" (צ"א, חלק יא, סימן ז).

במקרה זה שיש לאזן בין מנהגים שונים, ראיינו רואה בשווי' את הנורמה המקובלת הציבור. השווי' הוא העוגן הנורטטיבי שככל המנהגים מחווים כלפיו, זאת מתוך הבנה שאסור לפגוע למי שומר על השווי' והוא עלול להיראות כפחות מהדר במצוות.<sup>284</sup> כך גם בעניין שינוי הברות/הגיהה בחזנות בתפילה מנוסח אשכנזי לספרדית לאשכנזי. ראיינו לא ראה בכך שינוי ממנהג

<sup>284</sup> וראה עוד את דבריו בצ"א, חלק ז, סימן מט (קונטראס אבן יעקב, פרק יא), שאמר: "עכ"פ [=על כל פנים] מצאנו ראיינו כי לדברי העורך השלחן יסוד ושורש בדברי הפסוקים ז"ל שמלפני כמה דורות, אשר למותר מה שלא נעלם מהם דבר מכל המקורות שהביא כת"ר [=כבד תורהנו], בכל זאת העלו מה שהעלו, והניבו בני ישראל על מנהגום, וא"כ [=ואם כן] מי הוא זה שיכול CUT לבוא לרערר ולבטל במתוי יד הדברים שכתבו בזה, ולאסור בזה איסור החלטי, ואם כי אמנס יש גם יסוד להחמיר בזה, כפי מה שઆנו בדברי הפסוקים החולקים, אבל אין בהחלה למחות ביד מי שרוצה לנוהג ולפסקוק בדברי המקיל בזה, לאסור עליו איסור, ועל אחת כמה ש אין מקום לבטל בהיכא שקיים על כך מנהג קבוע ומקבול". כל עוד יש מנהג קביאות והוא מקובל, אין מקום לבטל אותו.

הבות, שכן כל מנהגי ישראל כשרים לעניין.<sup>285</sup> במיוחד כשהחzon לא שינה מנוסח אבותיו, אלא רק בהגיית המילים, لكن הדבר יהיה מותר.

#### קדיש יתום

ראי'ו נשאל פעמיים בעניין אמירת קדיש יתום במהלך התפילה כאשר יש מספר אבלים בבית הכנסת.<sup>286</sup> האם יש להකפיד שרק אבל אחד יאמר את הקדיש, או שכל האבלים יאמרו את הקדיש יחדיו. מנהג האשכנזים הינו שאדם אחד בלבד אומר קדיש ועל כן הקדושים בתפילה נחלקים בין האומרים אותם. מנהג זה נפסק אף להלכה ע"י החותם סופר בשוו"ת: "נמצא מנהגינו יפה בחו', כי אם יאמרו הרבה בבת אחת מכל-מקום אין הגורם אלא אחד מהם האומר קדיש ואידך נעשה מסיעו ואין בו ממש וא"כ כל אחד יחתוף שהיהי[ה] הוא הראשון והציבור עינה אחורי ולא אחר חבירו".<sup>287</sup> אולם בפועל רבים נהגים כמנג הספרדים וכל אומרי הקדיש אומרים אותו יחדיו. נسألת השאלה האם בבתי הכנסת אשכנזים יש להקפיד ולשמור את מנהגם או לקבל את מנהג הספרדים בעניין. ראי'ו כתב שתי תשובות בעניין זה.

בתשובתו הראשונה כתב ראי'ו: "ולולא יראתי לבטל מנהג כבר היתי מונעם שלא לומר קדיש דרבנן יחד כל שכן שלא להנהיג כן".<sup>288</sup> לכאורה אין לשנות מהמנהג המקורי, אלא על בית הכנסת לשמר את מנהג אבותיו ואמ' מדובר בקהילה אשכנזית עליהם להקפיד שרק אבל אחד יאמר קדיש. אולם בשולי תשובתו השנייה בעניין, ראי'ו ממליץ גם לאשכנזים לקבל ולאמץ את המנהג הספרדי. כך הוא אומר:

ולא אמנע לבסוף להמליץ על מנהג הספרדים ועל המקומות שהנהיגו כמויהם לומר הקדיש כל החיבים ביחד, שהוא זה מפני דקסברי שהוחז מענית הקהל איש"ר [=אמן יהא שםיה רבא] וכו', ישנו עניין גם בעצם אמירת הקדיש כשלעצמם והוא. חזא, שישנו בדבר זה משום הצדקה וקבלת דין שמות של האבלים ואומרי הקדיש [...]. ושנית, ישנו גם בעצם אמירת הקדיש גדר של עומד ומقدس שם שמות ברבים, והקידוש הגדול הזה של שם שמות ברבים על ידי הבן מעורר זכות ורחמים על אביו או אמו שזה יצא מhalbציהם [...]. אך גם לפ"ז [=לפי זה] יש אבל להשתדל שיאמרו יחד בבת אחת הקדיש כדי שענית הקהל איש"ר [=אמן יהא שםיה רבא] יעלה לקדיש של כולם ויזכו ע"ז [=על ידי זה] את קרביהם הנפטרים שניצלו ע"כ [=על ידי כן] מעונש על שלא ענו אמן. ואין להאריך יותר (צ"א, חלק יד, סימן ג).

<sup>285</sup> ראה בתשובתו בצ"א, חלק ג, סימן כח, סעיף ח, מתאריך י"ט באדר א, תשכ"ב. השאלה נשאלת מאת האברך בנימין סופר, שהצעו לו להגיא בשבותות לבית ספר לאחיות ושהוא יעשה להן קידוש ואמר ד"ת. חלק מהשאלה היה בעניין שכבר שבת, וחיל נגע לעניין שינוי ההבראה בעת אמרית הקידוש. בראון, החzon איש, לעיל הערכה 1, עמ' 514-505, עוסק בשאלת נוסח התפילה והבראה, שמדובר בין הנוסח, שבעניינו באופן כללי הפסוקים היו יותר שמרניים, לבין ההבראה, שבענייניה הפסוקים נטו יותר להקל. להרחבה, ראה שם, וכן בהערות המובאות בעניין.

<sup>286</sup> צ"א, חלק ט, סימן טו (משנת תשכ"י); ראה עוד חלק יד, סימן ג.

<sup>287</sup> ר' משה סופר, שו"ת חותם סופר, ירושלים תשל"ב, חלק א'ו"ח, סימן קטע. במסגרת זאת, לא נכנס לכל הנימוקים של החת"ס או לכל ההצעות כיצד לסדר את אומרי הקדיש (חלוקת בין קדישי החובה לקדשי דרבנן, חלוקה לימים ועוד), אלא נתיחס לעצם חובדה שרק אדם אחד יאמר את הקדיש, גם אם יש באותה תפילה מספר אבלים.

<sup>288</sup> צ"א, חלק ט, סימן טו.

לדעתו מנהג הספרדים בעניין זה ראוי יותר ומעלותיו עלולים על חסרוןוטיו, כאשר הטעם המרכזי הוא קידוש שם שמים ברבים, דבר המעורר רחמים על הנפטר. לכן כדאי גם לאשכנזים לאמץ מנהג זה. מכאן נראה שראי"ו אינו קנא לשמר מנהגי עדות כל עוד הוא מוצא טעם והגיון במנהגים מקומות שונים ולו בלבד שיש לכך מקור בבית אב להסתמך עליו. יתרה מכך, תשובה זו חשובה שכן ראי"ו חולק על דבריו של החת"ס. כפי שהובא לעיל, החת"ס שימוש אחד המקורות המרכזיים לפסיקתו ההלכתית של ראי"ו, פסיקה שמשמרת מסורת אשכנזית הונגרית. אולם ישנו מקרים בהם ראי"ו לא מקבל את פסיקתו של החת"ס וחולק עליו מתוך הכרתו את הפסיקה הספרדית. בסוגיה זו ראי"ו סובר שיש למסורת הספרדית היגיון ותועלת רבה יותר מהפסיקה האשכנזית ועל כן הוא פוסק בפועל כך ומציר את המנהג לטובה. נראה כי ראי"ו מעוניין להשפיע בחלוקת מהמנהגים שהוא רוצה לאמץ, גם כלפי מי שאינו מחויב בהם ולכן מרוחיב בחשיבותם ובתועלתם. בסוגייה אחרת העוסקת בעניין ברכת נשים על מצוות עשה שהזמן גרמא (נறיב על כך להלן), הוא סובר שנשים ספרדיות צריכות לאמץ את המסורת האשכנזית. שתי סוגיות אלו (פעם אחת שה אשכנזים יאמצו מנהג ספרדי ופעם אחרת שהספרדים יאמצו מנהג אשכנזי), מראות שראי"ו פסק מתוך חירות מחשבתייה והלכתית ומנסה לחבר בין מסורות שונות במקרים בהם הוא רואה לנכון.

## מנהגים שאין רואים וייש לעקרם

על אף נאמנותו למנהגים, ראייו אינו דבק בהם בכל מחיר. במקרים מסוימים הוא מבקר למנהגים כבלתי ראויים, ומורה לעקרם. נבחן כמה מקרים כאלה.

### אי אמרת תחנו במשמעות בר-מצווה

בקרוב כמה קהילות שאין לומר תחנו כאשר יש חתן בר-מצווה. אמרת תחנו היא חלק מסדר התפילה מימות חז"ל (הגם שמתכוונתו השתנתה עם השנים), ועל כן ראייו מסתייג ממנהג זה:

ומ"ש [=וינה שכטב] בשם ספר נהר מצרים שכותב שמנהג עיה"ק [=עיר הקודש] ירושלים ת"ו [=תיבנה ותיכנון] שאין נופלים על פניהם ביום שיש בו בר מצוה, הנה לדעתי אין לומר על כן דאמנהג ישראל תורה, דמלבד שברור שכונתו רק על עדות אחינו הספרדים, גם עדותו אינו מכונת, ועכ"פ [=וזעך כל פנים] אינה מעידה עלמנהג מקובל (צ"א, חלק יא, סימן יז).

זהו מקרה שלמנהג משובש שאין עליו מסורת, ואי-אפשר להגדירו כ"מנהג ישראל תורה". אם-כן יש מקרים בהם ראייו מקבל את המנהג גם כשהוא מתנגש עם ההלכה הפסוקה ויש מקרים בהם הוא דוחה אותו, במיוחד במקרים שקשורים לעדאה ספציפית אחת ולא לכל ישראל. לדעתו מנהג צריך להיות מושרש ובעל מסורת בכדי שייחשב כמנהג מקובל, ורק כך הוא יגבר על ההלכה הפסוקה.

### קדעה באבלות

בבגדד התפתח מנהג לפיו נשים אובלות מבגדד אין מקימות את מנהג הקרייעה, אלא מקונות בלבד.<sup>289</sup> ראייו שולל מנהג זה מתוך נאמנות להלכה הפסיקת שאחד הגברים ואחד הנשים צריכים לקרווע על מתיהם.<sup>290</sup> על כך הוא אומר:

שהנשים של בבל אין נהגות לקרווע כישש אבל ב"מ [=בר מינן, ומזמן רב] פסקתי  
שלא לדבריו לנשים שבאו מעיר בבל. והליך בבבלאי טפשאי רעשו וקצפו היאך פסקתי נגד

<sup>289</sup> בתשובה זו משנת תש"י, נשאל ראייו עיי' הרב אלתר מאיר על ספרו צץ אליעזר, חלק יא. ראייו מביא גם מהדברים שכטב לו הר"ע יוסף, שהוא עסוק עמו גם בסוויה זו.

<sup>290</sup> יעקב אבינו קרע את שמלו כשנודע לו שיווסף מות: "וַיִּקְרַע עַל־קְשָׁתֵּיו וַיִּשְׂמַח בְּמַתְנֵיו וַיִּתְּאַבֵּל עַל־בְּנֵי יִמְמִים רְבִים" (בראשית, פרק לו, פסוק לד). יסוד דיני הקרייעה נלמד מהכתוב על מות דב ואביהו: "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־אֶחָר וְלֹא־אֶתְּנַצֶּר בְּנֵי רְאשֵׁיכֶם אֶל־תְּפִלּוֹן וּבְגַעֲיכֶם לְאֶתְפְּלָמוֹ" (ויקרא, פרק י, פסוק ח). מכאן לומדת הגמ' במסכת מועד קטן: "אמר רב תחליפא בר אבמי אמר שמואל: אבל שלא פרע ושלא פירס - חייב מיתה, שנאמר ראשיכם אל תפרעו ובגדיכם לא תפרכו ולא תמותו וגוי, הא אחר שלא פרע ושלא פירס - חייב מיתה [...]]" דאמר שמואל: כל קרע שאינו בשעת חיים - אינו קרע [...]. תניא: אבל, כל שבעה - קרווע לפניו, ואם בא להחליף - מחליף, וכורע" (דר כד ע"א). כך נפסק להלכה בשיעי, י"ד, סימן שם, סעיף א: "מי שמת לו מות, והוא מהמתים שראוי להתאבל עליהם, חייב לקרווע עלי. וצריך שיקרע מעומד; ואם קרע מושבב, לא יצא". בנסוף פסק השיעי: "אחד האיש וחודח האשה שויים לענן קרייעה, אלא שהאשא קורעת התחתוון ומהזירתו לאחריה, וחורצת קורעת העליון" (י"ד, סימן שם, סעיף יא). הרבה עובדיה יוסוף פסק: "עכ"ל [=על כל פנים] מבוואר מדברי הגמ' וכל הפסיקים שהחיבת בקרייעה על اي' מקרוביה שמתה, וכל המחלוקת היא אם הלכה כת"ק שצרכיה לקרווע כל בגדייה על אביה ועל אמה, או הלכה כראשב"א שקורעת בגין התחתוון ומהזירתו לאחריה ואח"כ [=וآخر כך] קורעת שאר בגדייה, ופסקו הטשיע' כדעתacha של halacha הכרשב"א. וכן פסקו כל האחראונים" (שוו"ת יביע אומר, תל אביב תש"יו, חלק ו, י"ד, סימן לב). הרב ייחיאל מיכל טוקצינסקי, בספריו גשר החיים, בפרק הרבבי, מרchip בדיני הקרייעה. נוסף על כך, מובא בספר פני ברוך לרבות חיים בנימין גולדברג: "אחד האיש ואחד האשה דינים שווה לענן קרייעה אלא שהאש צריכה לקרווע על אביה ומזהירותו לאחריה וחזרתו לאותה וקורעת בגין עליון" (פני ברוך, ירושלים תשמ"ו, סימן א, דיני קרייעת הלכה ט).

הגרי"ח [=הగאון ר' יוסף חיים, הבן איש ח' זצ"ל]. אולם אין לנו להשיג בhem [...] ואין לנו מה להוסיף עוד בזה [...]. כי המנהג הרע האמור אישרושי אישתרש אצלם גם כאן באה"ק [=בארץ הקודש] [...] דבר איסור אמרינן מוטב שהיה שוגגין ולא יהיו מזידין, ואין ממהין בידם כדי שלא יבואו לעשות בזדון, כל שאיןו מפורש בתורה אף על פי שהוא דאוריתא [...] אבל בכך באה"ק [=בארץ הקודש] מן החובה לשרש אותו מעיקרו (צ"א, חלק יב, סימן סה).

מנาง זה של אי-קריעת אבלות הוא מנהג שסתור הלכה שהשתרש בקרב עדה מסוימת. מנהג זה הוא "מנาง רע" שצורך למנוע אותו ולדבריו של ראיינו כאן בארץ הקודש חובה לשרש אותו מעיקרו. ניתן לראות לכך שלפי ראיינו, ישנס מנהגים שיש צורך לצאת נגדם ולנסות למנוע מהם השתרשו בקהל מסוים. במיוחד כאשר מדובר בקהילהבודדת והמנาง הוא נגד פסיקותיו של השוע"ע או כל מסורת הלכתית אחרת, המוכרת ומקובלת בקרב הפוסקים. אם כן, ראיינו מנסה לשרש מנהג זה כדי שלא יתפשט בארץ ישראל וישפיע על קהילות נוספות.

#### **הקראת ברכת כוהנים ע"י שליח הציבור בלחש**

דוגמה נוספת למתח שבין הלכה ומנהג אנו רואים אצל ראיינו בשאלת הקראת השיליח-ציבור לכהנים את ברכת הכהנים. רבים משליחי הציבור נהוגים להזכיר לכהנים את ברכתם בלחש ואחריהם הכהנים היו מברכים בקול. ראיינו תוהה מדוע נהוגים שליחי הציבור להזכיר לכהנים בלחש:

הנה גם אני ראייתי כבר כנ' מכמה וכמה שליחוי ציבור, ותמיד הדבר נראה מאד מוזר בעיני, כי נראה ומורגש זה כאילו ח"ו [=חס וחלילה] מקריא איזה תוכחה. ואני מוצא לנווג זה שום מקור לא בಗמ' ולא ברמב"ם וטור ושו"ע וננו"כ [=ונושאי קליו], ואילו אל', הנהוגים כן ניכר הדבר כאילו מנהגם זה הוא דבר המקובל שלא ניתן להם לשנותו. אבל איך הבית-אב למנาง זה? ואיזה נימוק יכול להיות זה? (צ"א, חלק יד, סימן יז).

הקראת הברכה בלחש נראה לראיינו כתוכחה וכדבר מוזר.<sup>291</sup> הוא אף לא מבין מה המקור למנาง זה. תחילה הוא מנסה ללמד סגנoriaה על הנהוגים כך מכמה מקורות: הוא מדברי הזוהר שכותב "אמור ואמרת",<sup>292</sup> דהיינו אמר בלחישה בצד שכהנים יאמרו בקול, והוא מהנהוג שהשי"צ [=שהשליח-ציבור] יקרא בלחש שעם לא יתבלבל בין ברכתו של השיליח הציבור לברכתו של הכהן, ויידעו לענות אמן אחר הכהנים.<sup>293</sup> עם זאת, ראיינו אינו מקבל את המנהג הנ"ל ואומר:

כל האמור הוא רק כדי להמליץ על הנהוגים ככה, אבל למעשה אין לנו להנהיין כן, אלא יש למקריא להזכיר בקול-נשמע ולא בלחש שנראה כאמור כאילו מקריא ח"ו [=חס וחלילה] איזה תוכחה, ואין לחוש לכל האמור בהיות ולא נזכר מזה לא בgam' ולא ברמב"ם וטור ושו"ע ונושאי קליו (צ"א, חלק יד, סימן יז).

<sup>291</sup> מנהג ישראל הוא לקרוא את הקללות/התוכחות שבמהלך קראת התורה, בלחש, כך שראיינו עושה אנלוגיה בין התוכחות שבקריאת התורה להקראה בלחש של הש"ץ את הכהנים.

<sup>292</sup> בתחילת פרשタ אמר. על יחס של ראיינו לפסיקה לפי הקבלה, ראה לעיל בפרק על הלכה וקבלה.

במשך דבריו מסתמך ראייו על המאייר, לפיהם חייב השליח-ציבור להקריא את מילות הפסוקים קול<sup>294</sup> ומסכם: "וכך יש איפוא לנוהג" (צ"א, שם). לאור הדברים הללו, הרי לנו עוד מנהג שהשתרש בקרב חלקים בציור ולפי ראייו אין לו מקור הלכתי מוצק להיאחז בו. לדידו של ראייו, יש לנוהג בכוונה שונה ולהקריא את הברכה בקול ולא כפי המנהג שהשתרש. הוא מביא סימוכין לשיטתו זו מהעובדה שדבר זה לא נזכר בغمרא, ברמב"ם ובשו"ע והן מישית המאייר בעניין. למרות שמנาง זה מקובל בחלק מעדות ישראל, הציג אליעזר יוצאה נגדו כי אין לו בית אבי מוצק. לעניין זה דברי הזוהר אינם מקור להסתמך כי הוא מקור יחיד – וכבר ראיינו שראייו סומך על מקורות הקבלה רק כחיזוק למקורות "נגלים" – ועל כן יש לע考ר את המנהג המדובר.

### **חייב תשולם מסים**

מנาง נתפס בדרך כלל כנורמה הצומחת מ"למטה", אך לדעת ראייו גם חוקים המוטלים "מלמעלה" על ידי המדינה ראויים להיחס למנגנים מחייבים על פי ההלכה, אם הציבור רווח עצמו מחוייב להם. בהתאם לכך פוסק הציג אליעזר בעניין חייב תשולם מסים למדינה: "עוד למדנו הגמ' בב'ק שם שכ"ז [=שכל זה] הוא היכא שליכא מנהג קבוע, אבל היכא שאיכא מנהג קבוע ولو יהא מנהג חמוריין, המנהג הזה עוקר ההלכה, ואסור לשנות מהמנהג" (חלק ב, סימן כב).<sup>295</sup> תשובה זו חשובה לנו怎能ן מההיבט של תוקף המנהג והן מבחינת היחס לקיום המוניציפליים במדינה או המדינה שבדרך, שכן פעמים שהנהגה היא זו שקובעת מה יהיה מנהג המקום.

### **מעמדו המינוח של מנהג ירושלים**

ראייו התיחס באופן מיוחד ל"מנהג ירושלים" ונתן לו תוקף מיוחד.<sup>296</sup> לדעתו למנהג ירושלים שורשים קדומים כבר מתקופת הגאנונים, מה שמייחד את מעמדו בקרב שאר המנהגים. באחת מתשובותיו (חלק יז, סימן סב),<sup>297</sup> ראייו מרחיב על תוקפו של מנהג ירושלים העוסק בזמן קבורת נפטר במקומות שבת, דרך סיפור שאירע בירושלים אודות הנגתו של ר' יוסף חיים זוננפלד.<sup>298</sup> בקצרה, הסיפור עוסק בפרטת תלמיד חכם בשבת בירושלים. אשתו באה לרוב זוננפלד וביקשה ממנו, נשיא החברא קדישא, שלא להתעסק בעבלה המת עד שתצא שבת לפי שיטת ר'ית, הואל ובעלה החמיר על כך כל חייו. רב חיים ענה לה כי בירושלים הוכרעו מנהיג הגאנונים לטפל במת מיד ב策ת שבת לפי מנהג רוב ישראל ואין הוא יכול להיענות לבקשותה. הסיפור מסתעף כיון שאדם נוסף נפטר ועלתה החוצה לטפל בו קודם ומילא התפקידו בנפטר הראשון תtabצע לאחר צאת שבת כרבינו תם. הרוב זוננפלד בכל זאת אינו מסכים ומסביר שוב לאלמנה כי יש כאן עיקרון והוא אינו יכול להורות דבר שיש בו פגיעה במנהג ירושלים, "שיםゾותיו בהרי קודש" כדבריו: "ועל מנהג ירושלים במיוחד בזה..."

<sup>294</sup> חידושי המאייר על סוטה ד' ל"ט.

<sup>295</sup> תשובה זו בעניין "קביעת חיוב MISIMIM לאורה של תורה", נכתבה בכ"ז אייר תש"ה, לכבוד הוועד הפועל של הסתדרות הפעול מורה. היא הונתחה לש"ץ שראי, לפני קום המדינה.

<sup>296</sup> ראה עוד: צ"א, חלק ט, רמת רחל, סימן ל וסימן מו; חלק ז, סימן כג; חלק יב, סימן עט; חלק יג, סימן מז; חלק יד, סימן צג; חלק טו, סימן לג; חלק כא, סימן ג, ועוד.

<sup>297</sup> עיקר השאלה ההלכתית שנדונה בסימן זה, עוסקת בקביעת הזמן לענייני ברית מילה, לתינוק שנולד בין השימושות או בעלות השחר.

<sup>298</sup> הרב יוסף חיים זוננפלד (1848-1932) שימש כרבה הראשון של העדה החרדית בירושלים. בין חיבוריו: ש"ת שלמת חיים ותשובה ר' יוסף חיים זוננפלד; פירשו לتورה "חכמת חיים". על הרב זוננפלד, ראה: יצחק הרשקבץ, 'האיש על העדה', נושא דגל ההתבדלות: ר' יוסף חיים זוננפלד, בתוך: הגדלים, בניין בראו וניסים ליאו (עורכים), ירושלים תשע"ז, עמ' 319-336.

דבריושלים עיה"ק [=עיר הקודש] המנהג פשוט ע"פ [=על פי] הגדולים בשיטת הגאנונים" (צ"א, חלק יז, סימן סב). אם כן, המנהג הקיים בירושלים שלא להוציא את השבת לפיקוח ר'ית, גבר על ההנחות ההלכתיות של הנפטר שהיתה נהוג במהלך חמשת החישוב הזמינים כדעת רבנו-תם.

ראיינו ממשיך ואומר את דעתו בnidon:

הסיפור מאד מאלף, הוא מעיד מה ששמעו מפי גאון וצדיק הגראיה<sup>299</sup> ז"ל בצורה פסקנית עד מאי כי בירושלים הוכרעה ההלכה אחת ולתמיד כפי שיטת הגאנונים, והוא מראה עד כמה שהרוד חרד גאון וצדיק זה שלא יעשה בפומבי שום דבר המשנה את מנהג קיים זה, גם שהוא לפחות, כדי להישמר מכל משמר שלא לפגוע בשום פנים ובשם צד במנגנון ירושלים שיסודחם בהררי קודש. ועוד אהרון אני בא לציון לדברי הגאון הגראיה<sup>300</sup> פרנק ז"ל רבה של ירושלים בمقתו בקונטרס דובר מישרים, שקובע ג"כ [=גמ-כנ], כי זה כמו וכמה דורות שנהגו בארץ ישראל להלכה למעשה כשית הגאנונים הקדמוניים [...] "למעשה אין בכוחותינו לשנות ולהשיג גבולי עולם שבכלו לנו ראשונים זה מכמה דורות שמעדו וקבעו לנו כשית הגאנונים בארץ ישראל" עיין שם. וכן אין לנו איפוא אלא לענות אחריהם מקודש מקודש (צ"א, חלק יז, סימן סב).

ראיינו מביא סיפור זה כדי לאש את תפיסתו ההלכתית לגבי מנהג ירושלים ועומד על טיבו וייחודה של מנהג זה, שורשיו "בהררי קודש" עוד מתקופת הגאנונים. יתר על כן, ראיינו אינו מסתפק במקרה "הדבר אל לא מחזק את דבריו מהראץ" פרנק, הרבה של ירושלים,<sup>299</sup> שאמר שבירושלים נהגו "הלכה למעשה כשית הגאנונים הקדמוניים".<sup>300</sup> אכן מנהג ירושלים בכוחו לקבוע את ההלכה למעשה. מסיים ראיינו את דבריו ואומר: "ויאנו אינו לנו איפוא אלא לענות אחריהם מקודש מקודש", שכן אין סמכות אף אסור להרהר אחר מנהג ירושלים. בדברים אלו אודות מנהג ירושלים יש הסתמכות על מקורות קדומים, מעין "שחוורי" כיצד פועלו הגאנונים (או אף מתקופת בית-המקדש) ולכן מנהג זה תקף יותר מפסיקת הלכה שהיא מאוחרת לו.

<sup>299</sup> בהסתפיך ראיינו את הרב פרנק, הוא חוזר ומדגיש כי הרב פרנק שמר מכל משמר על מנהג ירושלים. להרחבה, ראה: צ"א, חלק יט, סימן סג; ובשינויו נסח בכ"ע: הר המור, קובץ ב (תמוז תשמ"ב), עמ' 5-8, תחת השם 'גדול העמלים בתורה'.

<sup>300</sup> יעקב גليس בספרו: מנהגי ארץ ישראל, ירושלים תשנ"ד, עמ' 18-17, סובר כי הייתה התנצלות מתמדת בין מרכזיו התורاه שבבבל לארץ ישראל בתקופת הגאנונים, כאשר ידם של בני בבל היויטה על העליונה: "אך על פי כן שמרו בני ארץ ישראל בדבקות על מנהיגיהם ולא רצו לוותר אפילו על זכותם לקבוע את ההלכה והמנהג לכל תפוצות ישראל, הוואיל ומנהיגיהם מקוריים יותר, שכן הם נהגים בהם באורת רצוף מימי הבית, כפי המסורת שהגיעה אליהם איש מפי איש" - שם, עמ' 12. לדידיו, מנהג ירושלים מוקדם עוד יותר לתקופת הגאנונים, ומוכיח לתקופות ימי בית המקדש השני. יחד עם זאת, מעניינו לראות כי ראיינו מבכר את מנהג ירושלים, שזה מוקדם הולדיתו והיסטוריות אותו הוא מכיר. למשל, החזו"א מבכר את מנהג לטיא (ואה לעל חיער 260), שהוא המנהג המובהר שבו נהגו תלמידי חכמים רבים. נראה אם כן שקיים דפוס שבמסגרתו הפסיק מיחס משקל מיוחד למנהיגים המושרשים בקרבו ממוקם הולדיתו.

## סיכום

פרק זה עוסק בעמדתו של הציג אליעזר ביחס בין ההלכה הפסוקה למנהגים המקבילים בקהילות ישראל. נראה כי ראייו מקבל ומחזק את המנהג במקומות שיש לו על מי לסמוך מבחינה הלכתית, אך לא מהסס להביע את דעתו הנחרצת נגד המנהג במקומות שהוא רואה זאת לנכון. הוא מביא במקרים מסוימים את דבריו של המהר"י חאג'י הרואה בחובב את המנהג, גם במצב ספק הלכתיים שכן המנהג בעומקו משקף את רצון ה' ולכך מתגלה דוקא במשעי עם ישראל.<sup>301</sup> דברים אלו מהווים טענה מטא-הלכתית מובהקת. המנהג בפועל העשו ע"י עם ישראל מגלת את רצון האל ולכך ממשמעות תיאולוגיות והדבר ממשמעות ביותר במצב ספק הלכתיים. כאמור, הרוב ולידנברג נותן למנהג עצמה גדולה, במיוחד אם יש לו תועלת חינוכית. יש להציג, כי כל מנהג שנפוץ בעם ראייו מփש לו מקור או הסתמכות הלכתית נורמטטיבית. בקיומו העצומה של ראייו בשווייטים ממוקמות שונות מאפשרת לו למצוא מקורות או בית-אבי למנהגים שונים. שם שראינו ביחסו לפסיקה לאור הקבלה, גם בפסקה לאור המנהג חשוב לראייו למצוא מקור הלכתית התומך בכך. קיימים מקרים חריגים בהם ראייו מעלה ביקורת כלפי המנהג ופוסק שאין לנווג כפי שנוהגים. כמו כן, ע"פ הציג אליעזר ישנו תוקף וסמכות מיוחדת למנהג ירושלים, מנהג בעל סמכות מיוחדת המיוחסת עד לתקופת הגאנונים. מעבר לייחוס של מנהג ירושלים, עצם העובדה שפוסקי הלכה גדולים סמכו את ידיהם על מנהג זה מעמידה לפיו ראייו את מקור וחוזק המנהג. אם-כן תוקפו של המנהג הוא בעצם שימושו וקיומו ע"י רבני ירושלים שקיבלו אותו למעשה.

בדברים אלו ראייו משייך את עצמו לאסכולה הרואה ערך חשוב בשימור המנהג בניגוד למגמה של פוסקים אחרים בה יש להעדייף את מסורת הספרים והפסקה על-פני המנהג בפועל. ראייו נותן תוקף הלכתית למנהגים רבים, שכן העם בכללו עושה את רצון ה' ומנהגו משקפים חיבה ואהבה ללא. בפסקותיו הוא מראה אמון בסיסי עם ישראל ומגבה את מעמדו של המנהג בתוך המסגרת ההלכתית.

פתחנו פרק זה במודלים התייאורטיים של מי פרידמן וח' סולובייצ'יק,<sup>302</sup> אשר סברו שմשבר המודרנית גרם להעדפת הספרים על פני מסורת החיים – ההלכה על פni המנהג. הם מנעו לכך מספר סיבות כגון: ההגירה החמונית, שואת היהודי אירופה, המודרניזציה, התקשורות ועוד. לאור הסיבות הללו גבר כוחה של ההלכה ופסקתה ע"י הרבנים על פני מסורת החיים והמנהגים. שכן מסורת החיים נפסקה ואי אפשר היה להסתמך עליה. כמו כן, ח' סולובייצ'יק סובר שהמעבר אופיין ע"י הרבה ישראל מאיר הכהן מראדין (החפץ חיים) בספריו משנה ברורה. נראה כי תיזה זו של פרידמן וסולובייצ'יק אינה توامة במדויק את דבריו של ראייו. ראייו הוא בן היישוב הישן בירושלים ואני נרתע מסורת המנהג ובמיוחד מנהג ירושלים. המשברים אותם מנו פרידמן וסולובייצ'יק, פשחו

<sup>301</sup> כפי שהראיתי לעיל פסיקה הלכה בדרך המנהג נפוצה מאוד בקרב יוצאי אשכנז וראה לעיל הערכה מס' 256, אולם ראייו בוחר להשתמש דוקא בדבריו של הרוב ישראלי יעקב חאג'י (מורוקו וקושטא), כמו גם אימוץ מנהגים ספרדים (עמידה בעשרות הדיברות, על בסיס מנהגי אלגיר; לפתח את היחידים באמרית הפסוק פותח את ידיך, כמנהג הספרדים; המלצה שכל האבלים יאמרו את הקדים יהדי, כמנהג הספרדים; ועוד). מראים שוב את המתוודה הספרדית בשיטת פסיקתו להלכה, בין אם מדובר בהלכה ובין אם מדובר במנהג. החרירות שהראיוי מאפשר לעצמו, ביגל המתוודה הספרדית כפי שהראיתי לעיל, חורגת מנוקית עמדה שהיא אשכנזים או ספרדיות דוקא. אלא אפשרות ראייה רחבה ו konkretiyot יותר.

<sup>302</sup> לרוחבה, ראה בהערות לעיל.

במידה מסוימת על יושבי ירושלים ומסורת חייהם. ראייו לא חווה את השואה וההגירה ההמונייה, יתרה מכך הוא ראה ברכה בכך שיהודים רבים עולים לארץ ישראל כחלק מסימני הנגולה.<sup>303</sup> על כן הרב ולידנברג אינו מעדיף באופן גורף את ההלכה על פי המנהג אלא מעניק לו עצמה ותוקף.

בנוסף לכך, קרבתו המרובה בספרדים, יחשו לרבו הרاسل"צ עוזיאל, כהונתו בראש-ישיבת שעורי-ציוון בירושלים ועוד (ואף חולק על הלכה של החת"ס ומבהיר את המנהג כפי שריאנו בעניין אמירת קדושים לעיל),<sup>304</sup> מאפשרים לו לאמץ חלק ממנהגי הספרדים שבבם הוא רואה היגיון או תועלת חינוכית. במידה מסוימת ראייו דומה בדרכו לרשי' אוירבך,<sup>305</sup> כאשר המשותף לשניהם שהם אנשי היישוב היהודי ולא עברו את המשברים שצווינו לעיל אשר ניתנה העדפה למסורת הספרדים על פני מסורת החיים. כמו כן, בבית גידולו בירושלים הוא פחוות נחשף להתפתחות הקהילות הרפורמיות והקונסרבטיביות ועל כן אינו נבהל מההתפתחות המודרנית ונוטן אמון בעם ובמנהגו החדשניים מלמטה.<sup>306</sup> לאור הסבר ההיסטורי-חברתי זה, ניתן לראותו בראיו כמקובל ומכבד את המנהג הרווח בעם.

כפי שנאמר, ראיו נותן אמון בעם ואף טוען טענה תיאולוגית עמוקה המנגד מכובן לרצון ה' מתוך קשר של העם לאלהיו והאל לא יכול את עמו. זאת בתנאי שיש מקור עליון ניתנו להסתמן. נראה כי לעניין זה יש חריג אחד והוא מנהג ירושלים, אותו רואה ראיו כמהימן במיוחד ולבן לעיתים הוא "פוטר" אותו מן הצורך להיות מעוגן במקורות כתובים.

<sup>303</sup> ראה הקדמותו בספרו שביתת הימים; וכן הקדמותו להלכות מדינה.

<sup>304</sup> התכתבויותיו המרובות והלימוד עם הרב יוסף קאפה; הרاسل"צ הרב עובדיה יוסף (איתם אף ישב בהרכבי בתיה דין, כפי שנכתב בביברפה לעיל); הרasl"צ הרב יצחק נסים ועוד.

<sup>305</sup> א' משיח, הלכה בתמורות הזמן, לעיל העראה 24, עמ' 29-19.

<sup>306</sup> במספר מקומות, הוא כן מתעמת איתם הלכתית - לדוגמה: מאמרו בفتיחה לחלקה של השווית: "היחס לרפורמים וחילוקיהם"; צ"א, חלק כא, סימן ג, שם הוא מצטט את דברי החת"ס בגדים; ראה גם בצי"א, חלק יג, סימן יב, שהוא אסור שירות עגביס. בין היתר, הוא מרמז על הרפורמים שמחיקם את הנוצרים, וכך יש סיבה נוספת לאסור זאת.

## מסורת הדפוס והשוואות כתבי-יד

בימי הביניים, כאשר מחבר רצה לפרסם את כתבו ולהפיץ אותו הוא הזמן עותקים של יצירתו בכתב-יד. משך התקופה שקדמה להמצאת הדפוס, כתיבה ידנית הייתה הטכניקה לייצור עותקים נוספים של יצירה כתובה לשם הפצתה. שיטה זו הייתה איטית, יקרה ופעמים רבים נוצרוшибושים בכתב-ידי בין עותקים שונים. כאשר מנסים לחזור את הנוסח המקורי של ספר עתיק, יש חשיבות מרובה לכתבי היד הנמצאים לפני החוקרים. בדרך כלל, ככל שכתב היד קדום יותר, הנוסח שנמצא בו אמין יותר, וכותב ידו של המחבר (אוטוגרפ) הוא האמין ביותר. בדרך כלל מעתקי כתבי היד נטו לשנות ולתקן את הנוסח המקורי לפי כללי הדקדוק שנגנו בזמנם - שיכול היה להיות מאוחר במאות מהפכת הדפוס על-ידי יהאן גוטנברג באמצעות המאה ה-15 נחשת בעניין רבים לאחרת ההמצאות החשובות ביותר ביותר באלו הקודם. המצאותו של גוטנברג אפשרה הדפסה של המוני ספרים תוך זמן קצר ובועלות נמוכה יחסית, והביאה לעלייה משמעותית במושכת באחזוי האורייניות בקרב הציבור הרחב.

הספר הראשון שהודפס והופץ ברבים היה התנ"ך, אולם כתבי יסוד רבים כגון המשנה, התלמוד ועוד הודפסו ונפוצו ברבים. מציאות זו יצרה מצב שישן מהדורות מוכרות ומפורסמות ברבים, וישן מהדורות שלא זכו לפרסום ותפוצה. צורת הדף והנוסח של הדפוס הנפוץ הפחלה להיות הנורמה המקובלת שמננה לומדים ומלמדים. על-כן יש לשאול האם יש מקום לעיסוק הפילולוגי-הистורי ומחקרי על מנת לנשות לפענה את הנוסח המקורי, או לאטגר את הנוסח הנדפס המסורתית. בפרק זה לעמוד על יחסיו של הציג אליו למחקר הפילולוגי ולניסיוון למצוא מקור מדויק עד כמה שאפשר.

בפסקותיו המגוונות של ראיינו הוא נזעך רבות באנשי מקצוע או חוקרים מתחומים שונים בכדי להבין את המיצאות המורכבות של הסוגייה המדוברת,טרם נדרש לפסיכה בפועל.<sup>307</sup> פעמים הוא אף משקיע מאמצים כדי להגיע למקור מדויק, כפי שכתב באחת מתשובותיו: "המכתבים העתקתי בדיקנות מהצילומים המקוריים שנמצאים במכון בן-צבי".<sup>308</sup> אולם שונה הוא היחס לתחומי

<sup>307</sup> בשאלות רבות של רפואה הוא מתייחס ומתכתב עם רופאים, ואף רואה דיאנזות שונות. ראה למשל: צי"א, חלק יד, סימן סט; חלק טו, סימן לו; חלק טו, סימן לט: "יאי קורא כתעת דיבר משלתי אמריקאי, ומטעם הרופא האמריקאי הראשי", ועוד. מפה ריבוי הדוגמאות, לא אפרט כאן. בספרו "שביתת הים", הוא פותח בהתייעצויות שחייו לו עם המהנדסים, קציני הים והחובלים, לפני שהוא ניגש לבירור ההלכתית. כך גם בסוגיית השימוש ברדיו בשבת - צי"א, חלק ג, סימן טז - כותב ראיינו: "בירור נושא הלכתית זה לעמקו ולהיקפו טעון בתנאי קודם למעשיה ידעה ברורה על הצד הטכני של הכלים והמכשירים שביהם ועל ידם משוררים וקולטים את השידורים, ואופני שימושם. לכן טרם אוגש בעיה להמתיק סוד בירור וליבון ההלכות בוגוע לשימוש בכלים אלה בשבת ויום טוב, אקדמי סקירה טכנית כלית על מהות כלים אלה, תפקידם ואופן שימושם - כਮון במסגרת הנזק והוגע לנו בשטח בירור ההלכה - כפי שהוא ילו להסביר לי באופן ברור המהנדסים הראשיים של אולפן הרדיו הירושלמי, מר רובין וממר וילקר בשיחותי הארכות אתם (בעיקר עם האחרון), ולהדריךني בביטחון השידור על כל חזרי, ומפיקים כתבתי יזכיר הדברים וחזר ומרקדים פניהם בכך לא ליפול במצבה השגיאה בהרירים התלולים בשערה. כמו כן השתמשתי לשם כך בספר יסודות תורת הרדיו מהدورה שנייה לד"ר רובינזון, ובדו"ח של המהנדס מר ישראל מאיר"; חלק ג, סימן כז: "יעוד מצאתי בקבוץ ישן נוסח כתבי-יד על קלף מתשבות הראשונים", "ובעודני מהרחר אס להעלות השערות טעם זה על הגלילן, מצאתי בדרכ' חישובי בספרים סמוך לדברי" (להלן מכאן, חלק ב, שער ו, פרק א, עמ' 7). יש לכך עד דוגמאות רבות הזרורות בתשובותיו.

<sup>308</sup> צי"א, חלק י, סימן כה, פרק ג; במכtab מהרב יוסף קאפק, הוא מדייך לו מקור ברמב"ם ע"פ הנוסח הערבי. ארכינו ראיינו, מסמך מס' 1044; וכן בצי"א, חלק ט, סימן נא, שער ד, פרק א, אות ח: "אחר שambilא שם נוסחא של קובץ ישן צי"י... ועוד מצאתי בקבוץ ישן כתוב די על קלף מתשבות הראשונים ובו פסקים מהר"ר שלמה מלודז"; וכן בחלק יז, סימן מט, סעיף יב, תוך כדי דין הלכתית הוא כותב: "ואגב, החלק ד' של רב פעילים לא הדפיסו המחבר בעצמו, וזכרו

של חקר התלמוד וההילכה, שכן יש הבדל מהותי בין מסורת הלימוד הנהוגה בעולם היישובות לבין המורשת התרבותית. בעוד שהאהרוניה מבוססת על השוואות כתבי-יד, פילולוגיה, היסטוריה, ביקורת ועוד, הדרך המסורתית מבוססת על מחויבות דתית לטקסט.<sup>309</sup> ישנו רבנים שקיבלו את העיסוק בפילולוגיה ואף התעסקו בפענוח כתבי יד, בעודם ישנים שלל התפקידים בנושא. בכל מפנהו התייצבו רבנים מרכזיים ופרשו את משנותם בעניין.<sup>310</sup> שאלת ביקורת הנושא אינה מצטמצמת לעיון למדני ישיבתי גרידא, אלא אפשר שיש לה השכלות הלכתיות מעשיות. שכן אם הנושא אינו מדויק, כיצד נסיק ממנו להלכה, או אם נמצא נוסח אחר, אולי יהיה מקום לשנות הלכה מסוימת. אריאל פיקאר עמד על מפגש זה שבין העולם המחברי לעולם המסורי וכתב:

מפגש זה אינו רק בין צורה (כלי המחבר) ותוכן (היהדות) אלא בין השקפות עולם ותפיסות חברתיות וערכיות שונות. זהה גם הסיבה להתנגדות שהתעוררה בקרב היהדות המסורתית לשימוש בכלים מחקריים בחקר היהדות. המחבר לא רואה עצמו רק כמכשיר להבנת טקסטים עתיקים אלא הוא מביא עמו, בגלוי או בסמי, מערכת ערכית המבקרת את הטקסט ומערערת את סמכותו.<sup>311</sup>

אין ספק שראיינו מודע למתח זה, בהיותו ממשיך דרכה של היהדות המסורתית. נראה שראיינו היה מודע לעיסוק זה ואף מזכירו בכתביו בהקשרים שונים.<sup>312</sup> לדוגמה, באחד הדיונים שלו בהלכות מדינה בנושא גיוסם של בני שבט לוי למלחמה הוא עוסק במחקר פילולוגי בדברי המרדכי. שם הוא כותב:

ואזכור בזה שמצאתי בשני דפוסים ינסים של המרדכי (בספרית הרמב"ם בת"א) שהנוסחא במרדכי מקוצר ו殊נה מנוסחת המרדכי שלפנינו, האחד נדפס בקובשתא שנת רס"ט, והשני נדפס בריואה דטרינ"ט בשנת שי"ט [...] אנו רואים שבדפוסים היישנים חסירה כל הפיסקא [...] וכן חסירה כל הפיסקא [...] וחסר גם המילים [...] ויפה אשר העיר לי יד"ג הגר"ר [=ידי'ג נפשי הגאון רבי ראובן] מרגילת שליט"א שבטה היה כתוב ג' עם קו עלייה, ובא המדפיס ופירש הר"ת [=הרישי-תיבות] של ג' שהוא גם ולא מיתו הוא שלושה [...] וכנראה שלטה בו יד מוסיפי הגאות, שהכניות אח"כ [=אחר-כך] בפנים בתחום דברי המרדכי (הלכות מדינה, חלק ב, שער ג, פרק ג, עמ' נד – נה).

<sup>309</sup> שהראש"ל הגראי"י נסים זיל היה לו טרומות על מי שהדפיסו, כי ישנים דברים בלתי מקוריים, ובמהדרה השנייה המשיטו שם גם איזוה תשובה שהיתה במהדרה הראשונה; בחלק יב, סימן ח, הוא כותב: "עם החיתום בא מראה עיני ספר שווית תורה לשם (הנדמייה מכתבי הגה"ח בעל רב פעלים ז") ושמזכירו בכמה מקומות מספרייו", ועוד.

<sup>310</sup> נראה למשל דבריו של מנחם יי' כהנא, המכילות לפרשנות עמלק, ירושלים תשנ"ט, עמ' 15-11, שעוסקים בסוגיות הניתנות האקדמי והפלילוגי; בנימין ברاؤן עסק בסוגיה זו ביחסו של החזו"א לעניין - להרחבה ראה: בראוון, החזו'ן איש, לעיל הערא 1, עמ' 384-397; והוא עוד מאמנו של הרב חיים נבו, הלימוד הישיבתי ומחקר התלמוד האקדמי, אקדמות ח' (תש"י), עמ' 125-146, וראה במובאות שם.

<sup>311</sup> שלמה זלמן הבלין, היחס לשאלות הנוסח' בספריו חז"ל, בתק"ז: בית הוועד לערכות כתבי רבונינו, يولן קטן ואליהו סולובייצ'יק (ערכיהם), ירושלים תשס"ג, עמ' 13-18; דוד אהון, העקב למישור (תיקוני טעויות לש"ס הוצאה ווילנא עם הקדמה מקיפה על צנורה וטעיות דפוס), ברוקלין, ניו-יורק תשנ"ג; אברהם ולפיש, 'בית המדרש ועולם המחבר' – סקירה (חלק א'), שנה ב' (תשנ"ו), עמ' 373-389; הניל, 'בית המדרש ועולם המחבר' – סקירה (חלק ב'), שנה ב' (תשנ"ז), עמ' 428-450; יעקב שמואל שפיגל, 'עמודים בתולדות הספר העברי – הגותות ומגיהים, רמת גן תשנ"ו'; דניאל שפרבר, נתבות פסיקה – כלים וגישה לפוסק ההלכה, ירושלים תשס"ה, עמ' 52-31, ועוד.

<sup>312</sup> אריאל פיקאר, הילכה בעולם חדש, ירושלים תשע"ב, עמ' 7.

<sup>313</sup> נראה למשל צץ אליעזר: חלק ד, סימן טז, פרק א; חלק יא, סימן יב; חלק יב, סימן ס; חלק יג, סימן כא; חלק יט, סימן כח; חלק ב, סימן לט, ועוד.

כלומר, דרך עיון בדפוסים שונים של המרדכי, שהוא אף חקר אחריהם והגיע בספריית הרמב"ם בת"א ודו"ן בסוגיה עם הרב ראוון מרגליות בנושא.<sup>313</sup> הוא הגיע למסקנה שאוות ג' שמויפה במקום אינה ר'ית [=ראשי תיבות] כפי שעשה המדפיס ג' – גט, אלא ג' צריך להיות שלושה (מה שייתר מסתדר עם דברי הגמ' והרמב"ם). יחד עם זאת, היחס למחקר הפילולוגי שונה לחלוtin כאשר הסוגייה היא הלכתית. דעתו של ראיינו היא שאין להסתמך על הנוסחאות הללו:

תורני אחד מב"ב [=מנני-ברק] כתב לי על אודות זה וכן על אודות מה שהבאתי בקונטרס שמקדמוניים על אודות יהוד עם ב' נשים וכן עם פניה נדה שהוא מדרבנן, מה שמצא נגד זה בספרי קדמוניים שנדפסו כתעת מכתבי י' [=כתביו י'] שמצו. ותשובי על כך היא: דברי החזו"א מועד ס' ס"ז אות י"ב שכותב ז"ל [=זה לשונו]: לא ידענא אם אפשר לסוך על הנדפסין מחדש שכבר הפסיקת המסורת ביננו, ואין אנו יודען מי המעתיקים, שמלאכת העתקה כבודה מאד, ואף ע"י [=על ידי] זריזין ומדקדקין מצוי ט"ס [=טעות סופר] הרבה, ואם יעבור הדבר ע"י איזה רפואי בדקוק הדברים יכול הדבר להשתנות לגמר, ולכן הפסיקת המסורת בין ובינו בכל הדורות, ששקרו עליהם חכמי דור דור לשמרם ולנקותם, צריכים אנו להזכיר את ספריהם ליותר דוקנית, וכש"כ [=וכל-כך] במקומות שאין למדו מוכנת הדברים אלא מדקוק לשונם, שקשה לסוך על החדשים עכ"ל [=עד כאן לשונו]. שאין לסוך על כת"י [=כתבו י'] הנמצאין בהפסק מסורת דור דור עיין שם, וד"ל (צ"א, חלק ח, סימן כה).

ראיינו הולך בעקבות החזו"א ואומר שאין לסוך על כתבי-היד הללו,<sup>314</sup> מכיוון שהייתה הפסקת מסורת בין הדורות ואין אנו יודעים מי היו המעתיקים. היוצא מדבריו הוא שקידוש הטקסט הוא המשכיות המסורת שלו. אם נפסקה המסורת של הטקסט, ואין זה משנה מה היו הסיבות ההיסטוריה שלכך, פסקה קדושתו ומעמדו לעניין פסיקת ההלכה.<sup>315</sup> לשבובה זו השלכות חשובות לעצם קדושת הטקסט, שכן מסורת הלומדים החיים של הטקסטקובעת את קדושתו. هو אומר, טקסט שהוא נלמד תDIR, הוא "חי" בעולם הרבני ולכן יש בו קדושה. אם לא, כנראה זה רצון ההשגחה ומכאן שבטלה ממנו קדושת הטקסט וממילא אי-אפשר לפ██ט מטקסט זה להלכה.

פעם נוספת נדרש לכך ראיינו בכתביו וחוזר על אותו העיקרון. כך הוא כותב בצי"א (חלק י, סימן א) לגבי דברי המאירי: "ולכן כמתכוונת הדברים האלה ניתן להאמיר גם בנוגע לדברי המאירי בשבועות הנ"ל [=הנזכר לעיל] שנדפס ג"כ [=גס-כך] לא מכבר והמסורת כבר הפסיקת בינו, ועל כן יתכן וקרוב לוודאי שנפל ט"ס [=טעות סופר] בהעתקה, בעת או בזמן קדום, והושמטה תיבת של

<sup>313</sup> אמן הלכות מדינה חלק שני יצא בשנת תש"ג, בירושלים, כאשר בתקופה זו הוא היה חבר בבית הדין בירושלים. אולם, עבדת כתבת הספר וליבור הסוגיות נערכה לפני וופעתו. בשות תש"א, מונה ראיינו לדין בבית הדין בת"א, שם שימש בתפקיד כשנה (להרחבה, ראה בביוגרפיה של ראיינו לעיל). נראה כי בתקופת פועלו כדין בת"א, הוא הגיע בספריית הרמב"ם בת"א, שם הוא למ ולbin סוגיות שונות.

<sup>314</sup> ראה במאמרו של אברהם ולפיש, בית המדרש ועולם המחקר - סקירה (חלק א'), שנה בשנה (תשנ"ו), עמ' 373-389, שם, הערכה מס' 12. הוא מבאר שם את התנגדותו היערכונית של החזו"א לעיסוק בכתביו היד. יחד עם זאת, הוא מראה מקומות בהם החזו"א השתמש בדקדוקי סופרים (המפורסם על פיו כת"י מיניכ) במרקמים מסוימים. וראה עוד דניאל שפרבר, נתיבות פסיקה – כלים וגישה לפ██ט ההלכה, ירושלים תשס"ח, עמ' 52-31, העסוק בהרחבת בעדותו של החזו"א בעניין.

<sup>315</sup> הטקסט יכול לשמש למקרה מעין לשון ופילולוגיה או למחקר ההיסטורי. אולם, אין לו ממשמעות הלכתית ואי אפשר להסתמך עליו בקביעה פסיקה של ההלכה.

לא שזה ט"ס [=טעות סופר] קל מאד (וכבר שיער ח"א [=חכם אחד] על כך מnimוק אחר שעמו) וצ"ל [=וצריך לומר]: והמנג הפשט לא ליכנס שם לפ"י ששמענו" (שם). מסורת הלימוד והפסיקה לא הפסיקה מדורי דורות, עצם הלימוד וכטיבת ההלכה שעברה בין חכמים היוצאה מעין "ביקורת" על נוסח הטקסט. לכן הטקסט שנשתמר הוא הטקסט הנכון ללא צורך בבדיקה פילולוגית-היסטוריה. למעשה, ראיינו מתייחס אל השימוש בנוסח המסורתית כאל מנהג.<sup>316</sup> ואולם, בנגדו למנהג הרגיל, כאן אין מדובר במנהג עממי אלא במנהג קהילת הלומדים. המנהג הנכון בעיניו הוא לסמוך על מה שהיה ומקובל. מסורת הפסיקה המוכרת לנו מדורי דורות, היא זו שגרמה לניפוי וזיקוק נוסחים מסוימים. הפסיקים שהיו בקשר אחד עם השני בתכובות הלכתית ולמדנית, שמרו במידה רבה על ביקורת הנוסח הנכון.<sup>317</sup> על-כן נוסח שלא עבר ביניהם, בעצם הופסק מהשיך המסורתית ואין לו חלק בגיבוש ההלכה ונוסח הטקסט.

דברים אלו אינם נאמרים רק כאמירה למדנית, אלא יש להם תוקף הלכתית הלהה למעשה. כך למשל בסוגיה הלכתית העוסקת במתח שבין ההלכה למנהג, בעניין עמידה בשעת קריאת עשרה הדברות בבית הכנסת (כפי שריאנו לעיל). במיוחד לאור תשובתו של הרמב"ם האוסר עמידה בשעת קריאת עשרה הדברות,<sup>318</sup> מפני מתן תוקף לפרשה אחת בתורה על-פני אחרת ותרעומת המינים, ומנגדו רוב העם לעמוד בשעת קריאת הדברות על הסדר בקריאת התורה. כותב ראיינו את הדברים הבאים:

תשובה הרמב"ם בכת"י [=בכתב יד] בזה נמצאה באיזה גניזה בעבר מאות שנים שהיתה גנוזה ונעלמה, ואין אתנו יודע אייפוא עד מה, ולכן יש לומר דאין לו כל כך תוקף ועוד מאשר אילו היו גדולים מדורי קודמים יודעים עליה מי מהם היה מזכיר אותה [...] לכן הפסיקים שלא הפסיקה המסורה ביןם ובינינו בכל הדורות ששקדו עליהם חכמי דור דור, לשمرם, ולנקותם צריכים אנו להשוו את ספריהם ליותר דוקנית, וכ"ש [=וכל שכן] במקום שאין למדוד מכונת דבריהם אלא מדקודק לשונם, שקשה לסמוך על החדשים עכ"ל [=עד כאן לשונו],odon מינה ומינה (צ"א, חלק יז, סימן כו).

לדעתו של ראיינו אין לשנות את המנהג שרווח בקרב העם לעמוד בשעת קריאת עשרה הדברות. במיוחד לאור העובדה שהמנהג פשוט בתפקידו ישראל ויש לו מקורות ואסמכתאות רבים. יתרה מכך, תשובתו המפורסמת של הרמב"ם בעניין אינה רלוונטיית – בלשונו המרככת משווה: "דאין לו כל כך תוקף" – מכיוון שעבור מאות שנים בין כתיבתה לפרסומה. והראיה שגדולי הלהה רבים לא

<sup>316</sup> למשמעותו ולתוקפו של המנהג, ראה לעיל. נציין בקצרה, כי ראיינו רואה במנהג הרווח את דבר ה'. לא לחינם הוא משתמש במונח זה כאן, שכן המנהג והמסורת רצוי שנוסח מסוים יזכיר לדורות ונוסח אחר יישכח.

<sup>317</sup> אברהם ולפייש, בית המדרש ועולם המחקר – סקירה (חלק א'), שנה ב' (תשנ"ו), עמ' 389-373, במיוחד הערכה מס' 22, שם הוא עמד על חלוקה (בשם הרב סלובייצקי) שבין לימוד ההלכה, ואמר שאין לסמוך על הטקסטים 'החדשים', בעוד שבועלם הלמדנות היישובית (הילטאי) העוסק במסוגים וכו', יש מקום לחקור ולהשווות בין הטקסטים השוניים.

<sup>318</sup> שווי' הרמב"ם, סימן רסג (בגרסאות אחרות בסימן מו). לטענתו, אסור לערוך ולחשווות בין הטקסטים השוניים, ממשי טעמים מרכזיים. הראשון כאילו יש חלקים חשובים בתורה יותר מאשר הפרשיות. והשני – נגד המינים, שאחמיינו שرك עשרת הדברות הן מהশמים והשאר לא. ובדבורי של הרמב"ם: "בכל מקום שמנוגם לעוזר, צריך למנעם, בגין מה שמנוגע בזה מן החפץ באמונה (ומה שמדמים), שיש בתורה מדרגות ומקצתה מעולה ממקצתה, וזה רע עד מאד. וכןrai לסתום כל הפתחים, שבאים ליאת האמונה הרעה [...]. שאון הפרש בין המכחיש התורה יכולה או מכחיש פסק אחד ואומר משה מפי עצמו אמרו. והוא מן המינים מי שהאמינו, שאון מן השמים אלא י' הדברים ששואר התורה משה מפי עצמו אמרו, ולכן ביטלו קרייאתן בכל יום. ואסור בשום פנים לעשות בתורה מקצתה מעולה ממקצתה".

התיחסו אליה ולא דנו בה, מכאן שאין לה כל תוקף ההלכתי ואין להישמע אליה. ההיסטוריה גרמה לה להעלם מהשיח ההלכתי, שיח שהוא נלמד באופן תדירים בין הרבניים המדקדים בהלכה. ברוגע שהדבר עצמו נעדך שיח, הוא בעצם מותבטל מהשיח ואין לו כל תוקף ההלכתי. אולי יש בתשובה זו של הרמב"ם עניין כאובייקט מחקרי בעל חשיבות היסטורית / פילולוגית, אך לא חשיבות הלכתית.

בתוך דבריו מזכיר ראי"ו הערת מהuber המחזקת את טענותיו, תוך כדי דיון ההלכתי. בעודו עוסק בסוגיות חליה בשבת, ראה באוצר הגאנונים תשובה של הרב האי גאון לפיה איסור חליה הוא מדאוריתא משום מפרק<sup>319</sup> ואילו בחידושים הרשב"א למסכת שבת הוא מצא ציטוט של רב האי גאון לפיו אין בכך איסור תורה.<sup>320</sup> לדברייו, הוא הסב את תשומת לבו של העורך, בנימין מנשה לוי, לשטירה זו "ולא היה מענה בפיו" (צ"א, חלק ב, סימן ג, אות א). ראי"ו רואה בכך כען הودאה במחינות המפוקפקת של תשובות הגאנונים, אך סביר יותר להניח שלוין שתוק משום שסתירות מעין אלה מצויות בין מקורות רבים, ואין סיבה להניח שמקור אחד מהימן יותר מחברו. מכל מקום, הוא נטל מכאן הוכחה נוספת למסורת החיה של הכתובים, שהפוסקים שבמהלך הדורות זיקקו את הטקסט וכך נשמר דווקא אצל הטקסט הנכוון והמדויק, ועל-כן אין סמוך על חידושים שהגינו מהגניזות. אם כן, ראי"ו מעלה מספר סיבות מדו"ע לא להשתמש במחקר הפילולוגי בסוגיות הלכתיות – הן טיעון היסטורי שמסורת הלימוד וההתקבות בין הלומדים זיקקה את הטקסט הנכוון, והן טיעון תיאולוגי שכך רצתה ההשגה העילונה שכתבי-יד מסוימים יعلמו מסורת הפסיקה. זה בעצם מה שהאל רוצה ומכוון אליו ועל כן גם אם מתגלה כתוב יד עתיק, אין לו משמעות.

#### **הגהה מסברא**

אחד מפולמוסי ההלכה הגדולים שהיו לראי"ו נוגעת לסוגיות ההפנות, בשאלת מהם התנאים לביצוע הפליה באשה הרה.<sup>321</sup> בפולמוס ההלכתי זה נחלקו הפוסקים ותשובות מרובות נכתבו בו. ראי"ו, שהתריר לבצע הפליה בתנאים שאינם פיקוח נפש ישיר, ניצב בעיקר נגד הרבה משה פינשטיין, שאסר מכל וכל לעשות הפלות בנסיבות הלו ו אף כינה את המתירים רוצחים. חלק מטענותיו של ראי"ו נגד הרב פינשטיין מתיחס>Rai"o לטענתו של הרב פינשטיין לפיהם דברי התוספות במסכת נדה – התומכים בעמדתו של ראי"ו – הם זיווף של מעתיקים :

לדברי התוס' בנדה דף מ"ד ד"ה איהו שכותבים בלשון מותר להורגו בוחר לו הגם"פ [=הגן ר' משה פינשטיין] הדרך פשוטה ביותר ולומר שפשוט וברור שהוא טעות סופר וצריך לגירוש במקום מותר פטור, ולא נרתע مما שהתוס' חזרים פעמים לדבריהם לכתוב בלשון מותר, ועפ"י [=ועל-פי] הגהתו זאת בא לידי בינה של ונחפה הוא לומר שהוא כמפורט גם בתוס' נדה שאסור להרוג עובר דלכנן מחלין עליו את השבת. והנה עם כל הכאב, לא אדוני, לא זו הדרך, וחיים אנו עפ"ד [=על-פי-דברי] גאנוני הדורות, ומה טרחו כל אחד ואחד לפי דרכו לבאר ולהעמיד כוונת דברי התוס' בנדה ולישם, ואף אחד מהם לא עלה על דעתו הדבר הקלה והפשטה ביותר לומר

<sup>319</sup> בנימין מנשה לוי (עורך), תשובות הגאנונים, ירושלים תרפ"ו, עמ' תקב.

<sup>320</sup> בחידושים הרשב"א לשבת ד' צ"ה.

<sup>321</sup> להרחבה, ראה להלן בשער השני, בפרק העוסק בהירין ולידה.

שיש ט'ס [=טעות סופר] בדברי התוס' ובמקום מותר צריך להיות אסור (צ"א, חלק יד, סימן ק, סעיף ב).

ראי"ו טוען כי בהבנת דברי התוספות, שלטענתו אינה מתיחסת עם הבנות של הרב פינשטיין, בוחר זה האخرון ב"דרך קלה" של שינוי המילים מיותר לפטור, ובהנחה שמדובר כאן בטעות סופר. בתגובה חזר כאן ראי"ו לטענה בדבר רציפות מסורת הלומדים: כיצד ניתן לשנות נוסח בדברי התוספות, כאשר יש כאן מסורת מוצקה, שנלמדה לאורך כל הדורות על-ידי תלמידי-חכמים ופוסקי ההלכה?! הוא אף קורא לרב פינשטיין ואומר: "וונה עס כל הכבוד, לא אדוני, לא זו הדרך, וחיים אנו עפ"י [=על-פי-דבר] גאוני הדורות", אמרה שיצרת אפקט רטורי מעניין, בו הוא (ראי"ו), שנקט בפומously את העמדה הנועזת והמתירה, מצטייר כשמרון וכנאמן המסורת, בעוד שהרב פינשטיין, המוחמיר, מצטייר כפוץ גדרי המסורת ובמשתמעו אף כמלול בגאוני הדורות!<sup>322</sup>

פעם נוספת התשובה טוען ראי"ו כי הרב פינשטיין לא נהוג לקרוא בתשובה הלכתית, כאשר זו לא נראית לו או שאינה מתיחסת עם עמדתו. הפעם מדובר בתשובה של מהרי"ט:<sup>323</sup>

ומה עושה הגרם"פ [=הגאון ר' משה פינשטיין] בדברי מהרי"ט אלה? נוקט לו ג"כ [=גם-כן] הדרך הפешטה ביויתר, וכותב, שפshoot שאין להשגה על תשובה זו כלל כי ודאי תשובה מזויפת היא מאיזה תלמיד טועה ומטעה וכ כתבו בשמו. ואני תמה מה אקרה איך אפשר לעקור תשובה שלימה במהרי"ט עפ"י [=על-פי] השערה דמיונית זאת? וזאת אפילו לא היה הוכחה נגדית לפניו על כך, ולמעשה יש לנו גם הוכחה נגדית להזה [...] אני תמה על דברים אלה הפלא ופלא, איך טעה בדי' מהרי"ט לכונת ציונו זהה לדברי הרשב"א (צ"א, חלק יד, סימן ק).

מכאן שלפי ראי"ו הרב פינשטיין אינו מתמודד, או חמור מכך, אוינו רוצה להתמודד בצורה עניינית עם תשובתו של מהרי"ט ולכן טוען שהוא מזויף. בדבירים אלו של ראי"ו יש ביקורת כפולה על פסיקתו של הרב פינשטיין מעבר לפסק ההלכה עצמו: הראשונה, אי התמודדות עניינית עם פסיקת ההלכה שאינם מחזקים את דעת הפסק. השנייה, ביקורת על מתודות הלימוד, קרי החלפת מילים, ביטול פסק ההלכה בטענה שהוא מזויף או טוענה שיש טעות סופר כאשר הדברים לא תואמים את פסק ההלכה אליו מתכוון הפסק להגעה.

\*\*\*

לאור הדברים הללו אנו רואים את יחסו של ראי"ו לעיסוק בפילולוגיה, כתבי-יד ובכלל ביקורת היסטורית. ראי"ו ממשיך את המסורת הלימוד כפי שהציג החזו"א ביחס לכתביו היד. טוענתו שאין לייחס משמעות הלכתית לכתבים שנמצאו מקרוב ולא הונחו באופן תדייר על שולחןם של הפסקים.

<sup>322</sup> להרחבה, ראה: דניאל שפרבר, נתיבות פסיקה - כלים וגישה לפסק ההלכה, ירושלים תשס"ח, עמ' 110.

<sup>323</sup> ר' יוסף מטראני (1639-1568), המכונה מהרי"ט. היה מגדלי ומחשובי הפסקים ובני של ר' משה מטראני (המבי"ט). היה מרבני צפת, ונודע בעיקר בעקבות השוו"ת אותו חיבר, שווית מהרי"ט, וחידושיו על חלקיים מן הש"ס. שימש כחכם באשי של טורקיה, וכן כשליח דרבנן (שד"ר) בקושטא.

הרבנים ופוסקי ההלכה לאורך הדורות, הם אלו שזקקו, ביקרו ולמדו את הטקסטים. יש בכך אמירה מתודולוגית שאליה הם הטקסטים הנכונים והמדויקים. כמו כן, יש כאן תשובה תיאולוגית, הגורסת שאם כתוב יד או תשובה מסוימת לא נלמדו לאורך ההיסטוריה, מן הסתם יד ההשגחה הייתה בכך שהוא ייעלם, כנראה זהו רצונו של האל. לדידו, אין להשוו את הדרישת לחקירה האמת או הידע המדעי בסוגיות של הבנת המציאות עם חקירת האמת בשאלת בירור הנושא הנכון של טקסטים מקודשים, וכן צריכים ואף חיבטים לדרש מידע ורחב כמה שיותר מאנשי מקצוע (רופאים, מהנדסים ודומיהם) אך יש לנקט גישה בלתי-מדעית כלפי שאלות של נוסח הטקסט. ראיינו שבילמוד עיוני ראיינו מתיחס לפילולוגיה ואף מגלה סקרנות מסוימת כלפיו, אולם בדברים הנוגעים לפסיקת ההלכה רק המסורת החיה אותה זיקקו הפוסקים היא זו שקובעת ולה התקף ההלכתי.

### **סיכום מקורות הנורמה ההלכתית**

שער זה עוסק במקורות הנורמה ההלכתית בפסקתו של ראיינו. התמקדתי בשלושה היבטים: היחס בין לחיבורו הקבלה במקורות הלכתיים, היחס למנハג, והיחס למסורת הדפוס ולהשוואות לכתבי-יד. באופן עקרוני, ראיינו הוא פוסק המסתמך על ספרות ההלכה המקובלת. יחד עם זאת, הוא מרבה לצטט מקורות נוספים בתנ"א-מסיע, במיוחד שווי"תים מתוקפת האחرونנים. הוא מסתמך גם על מקורות שאינם הלכתיים-קלסיים כגון ספרות הקבלה, אך מקורות מתחום הנスター אינם מהווים עבورو מקורות מחיברים אלא רק מקורות עזר למסקנותו שאליין הוא מגע בדרך השקלא וטריא ההלכתי במקורות ה"נגלים". ספרות זו אינה זורה לו וכפי שנראה מפסקיו, והוא מגלה הבנה בתכנית ומציג ממנה מושגים, אך לא רואה אותה כמקור מרכזי ומכריע אלא כמקור נוסף, היינו כאסמכתה לביסוס ההלכה והענקת טעמים נוספים לפסיקה. הוא מתנגד לפסיקה ישירה ממוקרות הקבלה ותופס אותה רק כנתנת טעמים וחיזוקים ריעוניים להלכה.

באשר למנハג, ראיינו מייחס חשיבות ותוקף מרכזיים ביוטר למנהג. פעמים רבות יש למנハג טעמים חינוכיים-ערכיים ועל כן הוא משמעותי. באופן כללי, ראיינו נותן תוקף למנהג באם אינו סותר את ההלכה הפסוקה ובא לחזק אותו על טעמו וסיבותיו. דהיינו, גם פה ראיינו דורש סימוכין הלכתיים למנהג. יחד עם זאת, במקרים בהם ההלכה מסופקת או "רוופפת", יש מקום רב חשיבות למנהג כיון שעבר לטעמו החינוכי, המנהג משקף את רצון ההשגחה העליונה בהיסטוריה. דברים אלו של הראיינו מסתמכים על דבריו של הרב אגוזי כפי שראינו. האל מגלה את רצונו דווקא דרך מנהג העם הצומח מלמטה והאל לא יכול את עמו בהתנגדות מוטעית. זהה טענה מטא-הלכתית מובהקת העוסקת בהתפתחות דבר האל ורצונו בהיסטוריה ההלכתית. יש לציין, כי לצד הכבוד הרב שהוא רוחש למנהגים, ראיינו לא מהסס לצאת נגד מנהגים שסותרים ההלכה מפורשת ושלא התקבלו ברוב קהילות ישראל. מעמד מיוחד ראיינו מייחס ל"מנהג ירושלים" אשר יסודותיו קיימים לדעתו ועד מתוקפת הגאנונים. מנהג ירושלים משמעויות הלכתיות ובסמכותו אף לגבור על ההלכה פסוקה בגל כובד משקלו. כירושלמי בן היישן שהתחנן במסורת האשכנזית וכן יnk מתורתו של הפוסק הספרדי הראשל"ץ עוזיאל, הוא אינו מ.hstack לסתמך ולהביא מקורות מסורתות שונות באשר למנהג. כאשר הוא רואה טעם ותועלת במנהג ספרדי, הוא אף ימליץ לעדות אשכנז לנוהג על פיו.

בשאלת יחסו של ראיינו למחקר פילולוגי ומחקר כתבי-היד נראת כי בהתקתבוויות עיוניות שונות הוא תר אחר הנוסחים המדוייקים. כך גם בעיון למדני, אך בוגע להלכה ולפסיקתה הוא דוחה את השימוש בחיפוש אחר הנוסח הנכון והמדויק בכתב היד, זאת מימי טעם: הראשון, זיקוק הנוסח לאורך השנים געשה בפועל על-ידי תלמידי החכמים שמתכתבים ביניהם בהלכה, השקלא והטיריה ההלכתיים הם אלו שייצרו בסופו של דבר את הטקסטים הנכונים. הטעם השני שראיינו מביא בהסתמכו על החזו"א הוא הטעם התיאולוגי: אם כך רצתה ההשגחה العليונה, שנוסח מסויים ישאר ונוסחים אחרים ייעלמו מעל במת ההיסטוריה, זהו הנוסח הנכון בעיני ה'. שוב מדובר בטיעון מטא-הלכתי הדומה מאד לטיעון שהבאו באשר למנהג. כשם שבמקרים מסוימים ניתן לסמוק על המנהג העולה מהשיטה כי כך עלה ברצונו האל, כך קדושת הטקסט התלמודי הספריציפי הקיים הוא רצון ההשגחה.

על סמך כל אלה נראה לי שאפשר לאפיין את גישתו של ראיינו בעניין מקורות ההלכה כمبرטה "שמרנות מאוזנת": "שמרנות" – משום שהקו הבסיסי הוא שימור והמשך של מסורת הפסיקה האורתודוקסית האשכנזית, תוך כיבוד המנהג ושלילת השימוש במקורות שיש בהם כדי להטעות את הדין (ל考לא או לחומרא) מן המסקנה אליהם מוליכים אותו המקורות הקליסיים של ההלכה, ובמיוחד אלה המעודפים עליו. "מאוזנת" – משום שגישה זו אינה עצמת עיניים כלפי חידוש שהוא מבקשת לצמצם. אדרבה, היא מבקשת לסלק לצדדים מהלכים שיש בהם כדי לסתות למקומות רחוקים מדי מ"דרך המלך" של ההלכה, בין לחומרא (על ידי מנהגים או מקורות קבליים, שרובם נוטים להחמיר) ובין ל考לא (על ידי מנהגים ואולי גם כתבי יד ומקורות לא שגרתיים אחרים, שלעתים נזירים בהם כדי להקל). הוא נוקט קו פסיקה אשכנזי בעיקרו, אך אוהב להביא מקורות רבים ולהסתמך על אחרים מנהגים בעלי ההלכה הספרדים. אין זו "שמרנות לוחמת" נוסח פוסקי הונגריה: ראיינו מכבד את המנהג, אך אינו מקדש אותו כפי שעושים בני הונגריה ואינו רואה את הביקורת על המנהגים המקובלים כערעור כל בניין ההלכה; הוא שולל את הקבלה כמקור הלכתי, אך מגלה עניין במושגיה ומוכן לשלהב בתנאי דמיינע; הוא שולל את ההסתתויות בכתב יד (וכן בהגותה מסברא), אך מגלה סקרנות כלפים בrama הלמדנית העיוונית ומוכן לעין בהם כדי לראות אפשרויות אחרות בהבנת הסוגיות. כפי שראינו בדוגמה אחת (עוד נסיף ונראת בהמשך), דזוקא גישה שמרנית זו מאפשרת לו לעתים לנקט עמדה חדשנית יותר משל בני פלוגתתו ולא להציג כפוץ גדר, שהרי הוא זה מבסס את טיעונו באמצעות מתודה שמרנית.

## **שער שני: משפחה, נשים ואישות**

- מעמד האישה
- היריון ולידה

### מבוא

מעמד האישה עבר שינויים מרובים במהלך הדורות ובמיוחד בדורות האחרונים. התמורות החברתיות, הכלכליות וההתפתחויות הטכנולוגיות והרפואיות השפיעו בצורה ישירה ועקיפה על מעמדה במשפחה, בחברה ובמדינה המודרנית. ההשפעות глובליות לא פסקו על הנשים היהודיות וגם מעמדן בעולם היהודי עבר תמורה ושינויים משמעותיים במהלך הדורות.<sup>324</sup> שינויים אלו מהווים אתגר משמעותי להלכה ולפסיקתה בעולם המודרני.<sup>325</sup> תמר רוס סבורה שההפר גdagול ביוטר שבין המציאות להלכה מتبטה במעמדן של הנשים במצבים המודרנית.<sup>326</sup> באופן דומה סבר ישעה ליבובייך וטען כי: "הנושא המכונה 'האישה ביהדות' הוא עניין חוני ליהדות היום, יותר מכל העניות המדיניות של העם ומדינתו, ההימנעות מטיפול רציני בו מסכנת את עצם המשך קיומה של יהדות התורה והמצוות **בעולםנו**".<sup>327</sup>

פוסקי ההלכה התמודדו עם שאלות מגוונות בתחום מעמד האישה.<sup>328</sup> בין אם השאלה הגיעה עיי' שوال המברר הלכה, ובין אם כתשובה לבירור עצמאי של ה פוסק בכדי לומר את דעתו, או כתגובה לששובות או לאמורים של פוסקים אחרים. עניין זה משמש ספרות השווית צוהר חשוב הן לשינויים חברתיים, הן בדרך התגובה הרבענית עליהם. וכך כותב אברהם גروسמן: "המקור החשוב

<sup>324</sup> להרבה, ראה: מנחם אלון, מעמד האישה: משפט ושיפוט, מסורת ותמורה: ערכיה של מדינה יהודית ודמוקרטיות, תל אביב תשס"ה; חנה קחת, פמייזס ויהודית - מהתגשות להתחדשות, ישראל תשס"ח; רחל אדרל, פמייזס יהודית - תיאולוגיה ומוסר, תל אביב תשס"ח; אורה כהן, צניעות האישה בעידן המודרני, ישראל תשנ"ח; אבי וינרט, פמייזס ויהודית, תל אביב תשס"א; תמר רוס, ארמן תורה מעלה לה - על אורתודוקסיה וממייזס, תל אביב תשס"ז; תמר רוס ויהודיה גלמן, 'השלכות הפמייזס על עולם תיאולוגיה יהודית אורתודוקסית', מנחם מאוטנר, אבי שגיא ורונן שפיר (עורכים), רב-תרבות יהודית ויהודית, תל אביב תשנ"ח, עמ' 446-443 ; אלימלך וסטריך, תמורה במשפט האישה במשפט העברי: מסע בין מסורת, ירושלים תשס"ב; וראה עוד סדרת ספרים ובתוכה ריבוי מאמריהם העוסקים בנושא: להחות אשה יהודיה, א-ר, מרגלית שליח אחירות (עורכות), ירושלים תשנ"ט-תשס"ה; Blu Greenberg, On Joel B. Wolowlsky, *Women, Jewish : Women and Judaism: A View From Tradition*, Philadelphia 1981 ; *Law, and Modernity: New Opportunities in a Post-Feminist Age*, Hoboken, NJ 1997 .

<sup>325</sup> על פסיקת ההלכה בעולם המודרני, ראה: אליעזר גולדמן, *ידתיות יהודית בעידן של חילון*, בתוך ספרו: מחקרים ועיונים - הגות יהודית בעבר ובהווה, ירושלים תשנ"ז, עמ' 434-442, העומד על מאפיינים שונים של הגות ופסיקה בעולם המודרני בעקבות תהליכי חילון של החברה, הפרדת המדינה ותהליכי חילון של מרכיביה המדינית והמשפט; אליעזר רביצקי, 'חדש אסור מה תורה: על האורתודוקסיה ועל המודרנה', בתוך ספרו: *חרות על הלוחות*, תל אביב תשס"ס, עמ' 161-177, שהגדיר את המודרנה ע"פ שלושה מאפיינים: זמן חדש, תוכנת החדש וחדשנות ותכנים מוגדרים (אמונות, ערכים וכו'); מישח, הלהבה בתמורות הזמנן, לעיל העdra 24, עמ' 133-244.

<sup>326</sup> במאמרה: 'אורתודוקסיה, נשים ושיינו ההלכה - ניתוח תיאולוגי היבטים פרשניים', בתוך: מסע אל ההלכה (עמיחי ברהולץ, עורך), ירושלים, 2003, עמ' 387-438. כך למשל, היא כתבת (עמ' 387): "אולם בכל הנוגע למעמד ההלכתני והפרטני כאשה, קשה לי להעתלם מפערים גלויים בין ערכים וnormot שועלמי האורתודוקסיה משלם להם מס שפתיים ובין המתבצע בפועל".

<sup>327</sup> בספר: אמונה, היסטוריה וערכים, ירושלים תשמ"ב, עמ' 71. נוסף על כך, במקומות אחרים: מיכאל שר, ישעה ליבובייך על עולם ומלאו, ירושלים תשמ"ז, עמ' 114, הוא כתוב: "הגישה הדתית למשמעות של האשה במצבים החברתיים שלו - מבחינות חלקה ושיטתופה הן בחיי הרוח (תלמוד נוראה) וכן בפונקציות החיים (משול, מינחה, משפט) והוא עיין חיוני לגבי עתידה של היהדות [...] (...) אין מדובר בבעיית המבנה של העם היהודי, אשר כעם התרבות בעבר היה עם רק גברי. לאשה לא היה חלק בעם היהודי כעם התרבות. החברה היהודית שאתה ואני משתיכים אליה, איננה חברת העם היהודי של העבר. בחברה היהודית שלנו כלולים לך ואני ואת, אלא גם זוגת זוגתך והן אין הנשים שבחן מדובר בעולם ההלכה".

<sup>328</sup> פוסקים רבים לאורך ההיסטוריה התמודדו עם סוגיות שונות הקשורות למעמדן של הנשים בקהילתן. ראה שככל שמעמדו הכלכלי והעצמאי היה גבוה יותר, כך גם מעמדן החברתי בתוך הקהילה אפשר לחן לשאת במשרות ציבוריות או דתיות (מושל למשל). להרבה, ראה: אברהם גרוסמן, *חסידות ומורדות - נשים יהודיות באירועה בימי הביניים*, ירושלים תשס"ג; חניל, והוא ימושל בך? - האשה במשנות של חמי ישראלי בימי הביניים, ירושלים תשע"א; מנחם אלון, מעמד האישה - משפט ושיפוט, מסורת ותמורה: ערכיה של מדינה יהודית ודמוקרטיות, תל אביב תשס"ה.

bijouter לחקר הנושא ספרות ההלכה לענפיה ובמיוחד ספרות השווית. השאלות התעוררו מتوزח חי היומיום. הממציאות המתוארת בהן היא בעלת חשיבות ממדרגה ראשונה לחקר הממציאות. עם זאת, חקירות השווית דורשת זהירות מרובה".<sup>329</sup>

בפרק זה עוסק בתשובהתו של ראיינו הנוגעת למעמד האישה. אעומד על התייחסותו לאתגרים הלכתיים שונים ועל השקפות הכליליות בנושא דרך ניתוח מעמיק של פסquito. ניתוח תשובהתו יתנו לנו מבט דוקטיבי על תפיסתו בסוגיה זו, متى הוא נהוג כפורמליסט וمتى הוא נהוג כתכליטן. באלו סוגיות הוא מחדש הלכות ונוטן טעמיים הקשורים לאתיקה והקשרים תרבותיים רחבים ומתי הוא מגביה את חומרתו ועומד על המשמר כדי למנוע פרצות של חדשות ולשמור על "טוהר המנהה".

הסוגיות שהן נתמקד בהן: בת מצווה; הליכה אחר אישת בדרכ; לימוד תורה לנשים; ברכת אישת על מצוות עשה שהזמן גרמא; נאמנות אישת בית דין; כפייה בדרכ ברירה במתן גט או חילצת; ירושת הבית בזמןנו; שירה מעורבת; אמרית קדיש ע"י אישת; מעמד עזרת הנשים בבית הכנסת.

### בת מצווה

בתקופת חז"ל לא היה נהוג לציין את טקס בר-המצווה בחגיגה וסעודה – לא לבנים ולא לבנות – אלא בעצם המחויבות לקיום מצוות. במהלך הדורות התפתחה הנהוג לציין את כניסה של הבן למצווה בסעודת ובאמירת דרש, ונראה כי המהרש"ל הוא הראשון שזכיר זאת בכתביו.<sup>330</sup> לאורך הדורות טקס בר-המצווה לבנים צוין באירוע של סעודת מצווה, חיוב במצוות הבאים בעיקר לידי ביטוי בהנחת תפילה ועליה לTORAH, טקס מעבר מילדות לנערות וקבלת קהילה חלק ממניין התפילה. לעומת זאת, המעבר של בנות מצווה מילדות לבגרות לא צוין ולא היה נהוג ומקובל בעבר.<sup>331</sup> בת יהודיה שהגיעה לגיל שתים-עשרה חוותה במצוות אך לא היה טקס או אירוע חגיגי אחר שיציין זאת. התנועות הרפורמיסטי והקונסרבטיבית נהגו לערוך טקס גם לבנות המצווה כחלק משווינו המינימלי ופתיחה שערי הקהילה ובית הכנסת לכל. במהלך המאה העשרים, משפחות אורתודוקסיות רבות (בעיקר בארה"ב) החלו לאמץמנהג זה, ואז הגיעו שאלת זו לשולחנים של פוסקי ההלכה, שנדשו לנתן את דעתם לעניין.

### רקע הלכתי: פוסקי העת החדש

הראשון שידוע לנו שדן בסוגיות בת המצווה הוא הרב אהרן ואלקין,<sup>332</sup> אשר התנגד לעריכת טקס זה. שני טעמי המרכזים הם: הליכה בחוקותיהם של הנוצרים (טקס הקונפירמציה, Confirmation, המהו מעין אישור קבלה לכנית לחיים הנוצריים) שיש בכך איסור דאורייתא וכן משום פריצות ופגיעה

<sup>329</sup> אברהם גרוסמן, חסידות ומורדות - נשים יהודיות באירועה בימי הבינים, ירושלים תשס"ג, עמ' 16.  
<sup>330</sup> וכך הוא מותב: "ושעדת בר מצווה שעשים אשכזבים, לאארה אין לך סעודת מצווה גדולה מזו, ושמה יותר גבוהה. ועשימים שמחה, ונוטנים למקומות שבח וחויה, שזכה הנער להיות בר מצווה, ונודול המצווה ועשה, והאב זכה שגדל עד עתה, להכנסיו בברית התורה בכללה [...] ומכל מקום נרא, היכא שמחנכי הנער לדריש על הסעודה מעין המאורע. לא גרע מסעודות חנוך הבית. ובכל הני סעודות מצווה דשרין" (פירוש המהרש"ל לבבא קמא, פרק ז, סימן ז). המגן אברהם (או'ח, סימן רכח, סעיף ד) אף הביא את דבריו המהרש"ל הללו להלכה.

<sup>331</sup> להרחבה, ראה: אברהם (רמי) ריינר, 'היחס לטקסי בת-מצווה - עיון מסווה בפסיקה מודרנית', נטוועים י (תשס"ג), עמ' Zev EleffL And Menahem Butler, "How Bat Mitzvah Became Orthodox", Torah Musings ; 77-55 Symposium on Masorah, (2016), pp. 30 - 37  
<sup>332</sup> שימוש CABID בפינסק בתחילת המאה העשרים. שוי"ת זקן אהרן, חלק א, פינסק תרצ"ב, סימן ז.

בצניעות, שאין זה מנהג בנות ישראל. הרב יעקב ייחיאל וינברג בעל השרידי-אש<sup>333</sup> מתיחס גם הוא לשוגיות בת המצווה. לאחר שהוא דוחה את השיקול של הלכה בחוקות הגויים הוא כותב:

ויש הטוענים נגד ההיתר של היגיון הבית מצוה, משומם שהוא נגד מנהג הדורות הקודמים, שלא נהגו מנהג זה. אבל באמת אין זו טענה, כי בדורות שלפנינו לא הטרכו לעסוק בהינוך הבנות [...] אבל עכשו נשתנו הדורות שניוי עצום [...] ושורת ההגיון היישר וחובת העיקרון הפדגוגי מהיב[ר], כמעט, לחוג גם לשבת את הגעתה לחיווב המצאות [...] כל הנ"ל [=הנזכר-לעיל] כתבתם לבירורה של הלכה זו, ולמעשה הדבר תלוי בכוונת הרוצחים לחדש מנהג זה של היגיון הבית מצוה, אם הם מתכוונים לשם מצוה או חיללה לשם חיקוי המינים.<sup>334</sup>

הרבי וינברג סובר שיש לעזרך את היגיון הבית מצוה שכן הדורות השתו וקיימות אפילו מעין חובה לעשות זאת מתוך שיקולים חינוכיים.<sup>335</sup> הוא מסיג מעט את דבריו ביחס לכוונה שבדבר.<sup>336</sup>

הרבי משה פינשטיין באגורות משה מתיחס לכך שלוש פעמים בפסקותיו, ותשוביתו שונות בהתאם.<sup>337</sup> בשנת תשט"ז (1956) הוא אינו רואה זאת בעיני יפה ואף אוסר לעשות זאת בבית הכנסת. כך הוא כותב:

והצערעמאני [=טקס] של הבית מצוה הוא ודאי רק דברי רשות והבל בועלמא ואין שם מקום להתייר לעשות זה בבית הכנסת. וכל שכן בזה, שהמקור בא מהרעהפארמער וקאנסערוואטיווער ורק אם רוצה האב לעשות איזה שמחה בביתו רשאי [...] אין זה שם עניין וסמרק להחשב זה דבר מצוה וסעודה מצוה, כי הוא רק כשמה של יום הולדת בועלמא.<sup>338</sup>

בתשובתו השנייה (או"ח, ב, סימן צ), הוא מסביר את התנגדותו להחשב סעודת מצוה אך אין הוא שולל את החגיגה עצמה. בתשובתו השלישית (מתאריך ב' בסיוון תש"ט, 1959) ניכר شيء. הרבי פינשטיין מבין שהדבר נפוץ ולא ניתן לשנות את המנהג, הוא אף נותן הוראות והדרכות כיצד לעזרך את השמחה: "אבל לעשوت קידוש בבייחכ"ג [=בבית הכנסת] שנוחגין ברוב בתים כניסה דמדינה זו לעשות בכל שמחה שיש להאדם לא גראעה שמחה זו משאר שמחות שעושים ורשאה גם לומר איזה מילים לכבוד שמחתה".<sup>339</sup> הרבי פינשטיין מבין שחייבת בת-מצואה הוא מנהג קיים ואין בו אמרה

<sup>333</sup> הרב יעקב ייחיאל וינברג, רוסיה-שוואי, ראש בית המדרש לרבניים בברלין. כניצול שואה, כניס את תשוביתו לקובץ בשם "שרידי אש" לזכר קרובינות השואה. בעבודה זו השתמשתי במהדורה בהוצאה מוסד הרב קווק.

<sup>334</sup> הרב יעקב ייחיאל וינברג, שו"ת שרידי אש, חלק ג, סימן צג, ירושלים תשנ"ט.  
<sup>335</sup> אבניעם רוזנק מנתח פסיקה זו של הרב וינברג, כמודל להנכנת שיקול חינוכי ממרכיב בפסקת ההלכה. להרחבה, ראה בספרו: ההלכה כמחללה שנייני, ירושלים תשס"ט, עמ' 5-9. וראה עוד: יוסף יצחק לייפציג, 'השפעות מהותניות על ההלכה – פנים וחוץ', בתרן: הקשרים רעווניים ואידיאולוגיים גלוים וסמיים (אבניעם רוזנק, עורך), ירושלים תשע"ב, עמ' 32-25.

<sup>336</sup> לתיאור דילמה זו של אי ידיעת כוונת הלב, משתמשים הפוסקים בדרך כלל בביטוי התלמודי: "ויהלב יודע אם לעקל אם לעקלקלות" - ראה: תוספותא, שביעית, פרק ג, ח; בבלי סנהדרין, כו ע"א; ירושלמי שביעית, פרק ד, הלכה א, ועוד. נראה שגם הרשי אש חלוק בין עצמו בשאלת הכוונה: אם הכוונה רצואה, אז הדבר מבורך, ואולם אם הכוונה היא לחיקוי המינים, אז אין מדובר בשמחה של מצואה.

<sup>337</sup> על פסיקותיו של הרב פינשטיין בעניין, ראה: גורדין, הרב משה פינשטיין, לעיל הערכה 1, עמ' 185-190.  
<sup>338</sup> הרב משה פינשטיין, שו"ת אגרות משה, או"ח, א, ניו-יורק תש"ט. דומני שלמליה 'צערעמאני' נלוית כאן נימה מגלגת, כפי שיש לה לעיתים ביידיש.

<sup>339</sup> שם, או"ח, ד, סימן לו, בני ברק תשמ"א.

רפומריית או קונסרבטיבית, אלא שמחה כשאר השמחות הפרטיות.<sup>340</sup> על כן יש לתקן תקנות כדי לקיים אותו בצורה רואיה והוא אף מתייר לעשות קידוש בבית הכנסת. אין למנוע את חגיגת בת המצווה, אלא יש להדריך כיצד לקיים את השמחה במסגרת ההלכה. יש לציין שהרב פינשטיין רואה בחגיגת בת-המצווה אירוע בעל חשיבות חברתית אך לא הלכתית.

גם על שולחנו של הרב עובדיה יוסף עלתה שאלת חגיגת בת-המצווה.<sup>341</sup> בשווית יחוה דעת דין הרב יוסף בסוגיה זו וכתב כי כשם שהסעודה לנער בר-המצווה נחשבת כסעודת מצווה, כך גם לבנות:

ומכאן למד מהרש"ל, שסעודה וחגיגת בר-מצווה לנער שמלאו לו שלוש עשרה שנה ויום אחד, אין לך סעודת מצווה גדולה מזו, שהיא סעודת הודאה למקום ברוך הוא על שזוכה את הנער זהה להגיע למצות [...] ולפי זה נראה שגם למקרה שמלאו לה שתיים עשרה שנה ויום אחד, ומתחייבת בכל המצוות שהאשה חייבת בהן, הרי נעשית מצווה ועושה באותו מצות, וראוי להגיד את כנסתה למצות בסעודת הודאה ושמה, כיוון שמהבחינה הזאת אין כל הבדל בין נער לנערה, בהגיים לחיוב מצווה [...] ונראה מדובר שם נוהגים לעשות לה מסיבה וסעודה כמו שעושים לנער בר מצווה בהגיעו למצות, הדבר ראוי והגון, ונחשב לסעודת מצווה [...] ולכן העיקר כמו שכתבנו לעיל שgam לנערה בת מצווה, יש מקום לעשות סעודת שמחה והודאה להשי"ת [=להשם-יתברך] על שזכתה להגיע ולהכנס למצות.<sup>342</sup>

**הרבי עובדיה יוסף מוסיף נימוק נוסף:**

ובאמת שמניעת החגיגות לבנות מצווה, נותנת יד לפושעים לקטרג על חכמי ישראל, שכאילו מקפחים את בנות ישראל, ועושים הפליה בין הבנים לבנות [...] ונכוון לומר דברי תורה ושירותה ותשבחות להשי"ת [=להשם-יתברך], במסיבה החגיגית שעושים לבת מצווה, ואז בודאי נחשבת לסעודה מצווה [...] בסיכון: המנהג שנוהגים לעשות מסיבה חגיגית וסעודה הודאה ושמחה לבת מצווה ביום מלאת לה שתיים עשרה שנה ויום אחד, הוא מנהג טוב והגון. וטוב שיאמרו שם דברי תורה, ושירותה ותשבחות להשי"ת [=להשם-יתברך]. אולם יש לשמר בקדנות על כללי הצדניות לפי דעת תורתינו הקדושה, וכן שנאמר, עבדו את ה' בשמחה וגילו ברעה, במקום גילה שם תהא רעה. והשי"ת [=והשם-יתברך] לא ימנע טוב להולכים בתמים.<sup>343</sup>

הרבי עובדיה יוסף רואה אפוא בחגיגת בת-המצווה נוהג ראוי מבחינה דתית ובנוסף לכך הוא מחשיב סעודה זו כסעודת מצווה - בניגוד ברור לרבי פינשטיין, הרואה בכך אירוע חברתי גרידא. הוא יוצר השווואה בין חגיגת בר המצווה לחגיגת בת המצווה מבחינת שמחה על כניסה לעול מצות ובכך אין שוני בין גבר לאשה. יש להזכיר כי הרבי עובדיה מוסיף שיקול מדיניות מטה-הלכתית, הטוען כי אם

<sup>340</sup> חראל גורדין, לעיל, מנתה את תשוביתו של הרב פינשטיין בעניין, ומחייב עליהם את הקוריטריוון של 'ההשלכה הנিכרת' ופרגמטיות של המציאות כמנהג יפה שמשמעותו - מנהג בעל משמעות סוציאולוגית, אך לא בעל משמעות דתית.

<sup>341</sup> על תפיסתו ההלכתית של הרבי עובדיה יוסף, ראה: בנימין לאו, משנתו ההלכתית של הרבי עובדיה יוסף, תל אביב 2005; אריאל פיקאר, משנתו של הרבי עובדיה יוסף בעידן של תמורה, רמת גן תשס"ז.

<sup>342</sup> הרבי עובדיה יוסף, יחוה דעת, חלק ב, סימן כת, ירושלים תשלי".  
<sup>343</sup> שם.

הפוסקים ימנעו חגיגות בת-מצווה, דבר זה יפתח פתח לקט�� על פוסקי ההלכה המאפשרים אפליה מגדרית על-ידי קיופו הבנות. כלומר, יש כאן טיעון המתחשב בשינוי מעמדן של הנשים בחברה בכלל, ומביגל החיקם הדתיים בפרט.

#### **דעת הרב וולדינברג**

בחודש אב תשמ"ח (1988) קיבל הרב וולדינברג ספר לעיון על מנת שייתן לו הסכמה מאת הרב אהרון זכאי, ראש ישיבת אור יום טוב, בשם "מתנה לבר מצווה". בדרכיו חזר המחבר על דבריו הרב עובדיה יוסף דלעיל, ואף מוסיף: "צריכה הבת להיות שמחה באותו היום ולבוש בגדי שבת, ואם יש אפשרות תלבש בגדי חדש ותברך עליו שהחינו ותכוין גם על כניסה בעול המצאות"<sup>344</sup>. הפסיקים המרכזים עליהם הרוב זכאי מסתמך הם הרוב עובדיה יוסף בשוו"ת יחווה-דעת, כפי שריאנו לעיל, וכן הרוב עובדיה הדאית בשוו"ת ישכיל עבדי<sup>345</sup> והבן איש חי.<sup>346</sup> זה האחרון אף העיד כי כך נהגו ב ביתו:

גם הבת ביום שתכנס בחיוב המצאות, אף על פי שלא נהגו לעשות לה סעודה, עם כל זאת תהיה שמחה אותו היום, ולבוש בגדי שבת. ואם יש לאיל יזהה, תלבש בגדי חדש ותברך שהחינו, ותכוין גם על כניסה בעול המצאות, ויש נהಗין לעשות בכל שנה את יום הלידה ליום טוב, וסימןיפה  
הוא, וכן נהגים ב ביתנו.<sup>347</sup>

הרוב וולדינברג לא היה שלם עם פסיקה זו ושיגר את דעתו חוזרת לרוב זכאי. את תשובתו פרסם לימים בשוו"ת צץ אליעזר: "ואודות ערכית חגיגת בת מצווה וסעודה וכו'" (צ"א, חלק יח, סימן לא). בפתח דבריו הוא מלין על הרוב זכאי שהביא את עדותות המחייבים, "וילא יתכן בספר חשוב ופופולרי כזו לא יזכיר גם הצד השני של המטבח, דיעות השוללים, מערכת מול מערכת" (שם). הוא מביא בתחילת דבריו ארבעה פוסקים מן המאה ה-20 המתנגדים לערכית בת-מצווה: הרוב אהרון ואלקין, הרוב משולם ראתה, הרוב ישראל וועלץ והרב משה פינשטיין.

הראויו מתאר את עדותות הרבניים שקדמו בה שפה שיש בה נימוט לוחמניות ברורות ולעתים אף מטאפורות לוחמניות. לדברי ראייו, הרוב אהרון ואלקין יוצאים "במלחמה תנופה נגד עשיית חגיגת פומבית לבת מצווה". עיקר טענותיהם חשש מפגיעה בצדיעות עד כדי אמרה שדבר זה הוא כלשהו "אביזרייהו דגilioי עריות", הליכה בחוקות הגויים ואחריהם "הרפרומים ורשעי פושעי ישראל" ושינוי מנהגי האבות, "תיקון דבר חדש אשר לא שמענו שמעה בלתי היום". הרוב משולם ראתה בשוו"ת קול מבשר טוען שאין מקום לערכית תכנית בת מצווה ואין לאב לברך על בתו ברוך שפטני.<sup>348</sup> לדבריו,

<sup>344</sup> אכן כי דבריו של הרוב זכאי אינם מופיעים בספר "מתנה לבר מצווה", אלא בספרו אחר של המחבר בשם "הבית היהודי", ירושלים תשמ"ח, זאת לאחר פרסום סדרת ספריו בשם "מתנה לבר מצווה". בחלק השלישי של "הבית היהודי", העוסק במיגל החיקם היהודי, דין המחבר גם בבר המצואה. נראה כי תשובתו של הצץ אליעזר מופנית לדברים שכתב שם בצ"א, סימן טו, סעיף יז, עמ' 153 בספר.

<sup>345</sup> הרב עובדיה חזאה, בשוו"ת ישכיל בעדי, ירושלים תשמ"ג.

<sup>346</sup> ר' יוסף חיים, בן איש חי, ירושלים תרג"ח, שנה ראשונה, יז. נציין כי שלושת הפסיקים הנזכרים הם ספרדים. יש לתת את הדעת על כך שהפסקה הספרדיות פחותה מונצחת עם התנועות הרפורמית והקונסרבטיבית, שכן בעלי ההלכה הספרדים לרוב לא ראו בהן איום. אולם הפסיקים האשכנזים שהתנוועות הללו צמחו ופעלו באזורים, כן ראו השפעות של תנועות אלו בקרב קהילותיהם. על כן, גישתם היא אפולוגטית יותר, ועם זההרים מכל הדוד שיש לו ההכרבות עם הזרים שאינם אורתודוקסים. בתוכן תשובתו מוזכרים פוסקים נוספים.

<sup>347</sup> שם.

<sup>348</sup> הרוב משולם ראתה, 1875 בגליציה - 1962 בחיפה (ירושלים), רב קהילות ומחבר מספר ספרים, בהם שוו"ת קול מבשר, מבשר ירושלים, מבשר עזרא ועוד. אב"ד ואב מועצת הרבניות הראשית ודין בבית הדין הגדול בירושלים.

ניתן לציין יום זה בתור יום שמחה לקרובי המשפחה ובבית הספר אך לא מעבר לכך. הרב ישראלי וועלץ בשווית דברי ישראל יוצא בחריפות נגד מנהג זה.<sup>349</sup> ראיינו אומר עליו שהוא "יוצא במלחמות חרמה נגד ערכית חיגת בת מצוה ועשית טעודה וברכת ברוך שפטני, הן בmundים, וגם לרבות לא בבית, וכיודין די נור פולטין מפיו הק' נגד הרוצחים לפrox' זה ולהניג דבר כזה שלא שערום אבותינו, ואין נפ"מ [=נפקא-מין] בין אם כוונתם לשם שמיים או שלא לשם שמיים".<sup>350</sup> (שם). עיקר טענתו היא כנגד פריצת גדר כנגד הדורות הקודמים ועשיותם חדשניים. יש להציג שהרב וועלץ היה בקשר הדוק עם ראיינו ואף הם למדו והתכתבו ייחדיו. כמו כן הוא היה ממשיכי דרכו של החת"ס ואף ניסה להגן על מנהגו, ובכך השפיע רבות על ראיינו.<sup>351</sup> תשובה זו של הרב ישראלי וועלץ – שהיה מרבני הונגריה – מקפלת בתוכה את מלחמותיו של החת"ס כנגד השינויים ורוחות הזמן, בעיקר כנגד החידושים של הרפורמים.

הפסק האחרון מביא ראיינו בהקדמתו הוא ר' משה פיינשטיין.<sup>352</sup> הרב פיינשטיין גם הוא יוצא כנגד עשיית טקס בת מצווה וראיינו מדגיש כי לדידו אין "שום מקום להתריר לעשות זאת בבית הכנסת וכ"ש בזה שהמקור בא מהרעפה אמר וכאנסערויטווער". הרב פיינשטיין טוען כי ניתן לעשות שמחה בבית, אבל "אף בבית היה יותר טוב למנוע". לאחר שמנה הצע"ז-אליעזר ארבע דעות לאסור את קיומן מנהג הבית-מצווה, הוא מדגיש כי זו גם דעתו שלו. כך הוא כותב:

והאמת אגיד כי גם לענ"ד [=לעניות דעתך] נראה כמסקנת הגدولים עליונים למעלה לאסור איסור זה במועדן והן בפומבי בבית, בגלל שבחגיגה פומבית לבת, לא ימלט מלהכשל באבייזרייה דאבייזרייה דג"ע [=dagloly uriot] מכמה פנים, ודי לחכימא, ועל אחת כמה שמאן דבר שמייה לבוא ולומר שיהא בזה מצוה, או שתקרה סעודת מצוה. ונער היהתי וגם זקנתי ולא ראיתי בין מהנה החדרדים לדבר ה' שניגנו, או שיילו על שפתינו קדשם רענון כזה, לעורך חיגת בת מצוה, דיזעו והבינו דעתך פ [=דעל-כל-פנים] מידיו הרהור לא יצא מטעם כזה יהא אשר יהא (שם).

ראיינו מבקש לנראה לרמזו (כפי שמעידות המילים "ודי לחכימא") שעצם הצבתה של בת שהגיעה לבגורות במרכזו תשומת הלב החברתית הוא מעשה בלתי צנוע, ופונה אל הנורמה החברתית המקובלת אצל "החרדים לדבר ה'". לכארה פניה זו היא הסתמכות על מנהג, ככלומר טיעון הלכתי, אך כל לשון התשובה שראינו עד כה מלאה ביטויי רטוריים (כאמור, לעיתים בדגש לוחמני) וגם כאן אין ראיינו מסתפק באמירה שכ נוהגים החדרדים אלא מוסיף כי הם אפילו אינם מעלים זאת על דל שפותותיהם. לפיכך יש כאן, לפי הבנתי, גם אמירה מטא-הלכתית, בדבר החובה להתרחק מדרכי הרפורמים והקונסרבטיבים. הנראות החיצונית של הדמיון לתנועות שאינן אורתודוקסיות מהוות שיקול לאיסור. ראוי לציין שהר"ע יוסף משתמש בדיקוק באותו שיקול של נראות חיצונית על מנת להתריר את חיגת בת

<sup>349</sup> הרב ישראלי וועלץ, רבה של פסט (חלק מבודפשט) שבונגראיה, מגдолוי פוסקי הונגריה בדורו. מובא בשווית צי"א, חלק ב סימן ז. ראיינו מזכיר אותו רבות, כפי שריאינו לעיל.

<sup>350</sup> משפט זה מהוווה ביקורת על דבריו של הרדי אש, שחתם את תשובתו: "ולמעשה הדבר תלוי בכוונות הרוצחים לחדר מנהג זה של חיגת הבית מצוה, אם הם מתכוונים לשם מצוה או חיללה לשם חיקוי המניים".

<sup>351</sup> להרחבה, ראה הערות 188 ו-199 בעבודתני.

<sup>352</sup> הצע"ז אליעזר מתייחס רק לתשובה הראשונה של הרב פיינשטיין ולא לשתי התשובות הנוספות בעניין. אין ספק שמעיו בתאריכי התשובות (התשובה השלישית כתבה בשנות תשי"ט, ותשובתו של הרב ולדינברג נכתבה בשנת תשמ"ח), עולה שהוא הכיר את שלוש התשובות. הרב ולדינברג בחר להשתמש דווקא בתשובה זו, שכן היא מחזקת את דעתו.

המצווה בפומבי שכן מניעתה "נותנת יד לפושעים לקטרג על חכמי ישראל, שכאלו מקפחים את בנות ישראל, ועושים הפליה בין הבנים לבנות". יחד עם זאת, יש להבחין בין תשובתו של הר' יוסף שנייתה מעל גלי האתר ברדיו,<sup>353</sup> כך שהוא פונה כלפי הציבור הכללי, בעוד שראי'ו בתשובתו, ובמיוחד בתשובה זו, הוא פונה פנימה אל בנות שמצוות מבתים דתיים.

ראי'ו מגיע לשאלת המנהג גם מכיוון אחר. מיד בהמשך דבריו הוא מוצא לנכון להתמודד עם דברי הבן איש חי. הוא מדגיש משונו של הפסיק הבודדי את המילים "לא נהגו לעשות לה סעודה" ומפרש כי לדעתו נורמה זו היא בבחינת "פוק חזוימאי עמא דבר", כלומר מהנהג, "ויקרוב לוודאי שהוא זה בגל גדר גדר שלא יבואו להכשל באביזרייהו דג'ע [=דיגלי-עריות]" (שם). את התחליפים הצניעים יותר של הבא"ח לציוו כניסה בת לועל מצוות - שתהיה הבית שמחה אותו הימים ותלבש בגדי שבת, ואם יש לאל ידה תלבש בגדי חדש ותברך שהחינו ותכוון על כניסה בעול מצוות – הוא מוכן לקבל, "זהו בוודאי רצוי ומקובל בגין כל עוררין על כך" (שם).

יש לציין כי מטרתה הראשונית של התשובה היא לתת במה - "מערכת מול מערכת" - בספרו של הרב א' זכאי המביא טיעונים הלכתיים بعد חגיון בת המצווה, אך ראי'ו מביא בפирוט פוסקים שונים הטוענים נגד טקס בת המצווה בחיזוק לדעתו שלו: על ילדה המגיעה לבת המצווה לחוגז זאת בביתה, לא בפומבי ולא בטקס דתי. יש להdagish כי כאשר ראי'ו מביא את תשובתו של הרב פיינשטיין, הוא בוחר (כנראה במודע) להביא את תשובתו הראשונה ומתעלם מחלוקת משלו מושתת התשובות המאוחרות שלו. החלטתו זו מעידה שאין כאן רק מטרה להראות מערכת מול מערכת, אלא לשכנע בצדקת עמדתו האישית נגד עיריכת מסיבה לבת המצווה.

אם כן, בפסקתו של ראי'ו באשר לחגיון בת ממצווה לבנות הוא מתגלה כשמרון. בתשובתו הוא מביא פוסקים נוספים אשר מASHIM את טענתו. הוא מציג את דבריהם כ"מערכת מול מערכת" וחשוב לו להdagish כי חידוש זה אסור לקבל. במקרה זה נראה כי ראי'ו רואה ערך בהגבהת החומות ושבירה על הנורמה ההלכתית הקיימת. אמנם הוא מאפשר לעורך מסיבה קטנה אכן הוא מדגיש שזו אינה סעודה של מצווה. הטענות שהוא מביא, בשמו ובשם אחרים הם טענות של פגעה בצדניות, שמיירה על הקדים ואף טיען של נראות חיצונית כנגד התנועה הרפורמית שמקיימים נהוג זה. ראי'ו משתמש בשיקול מדיניות, תכליותnis בייסדו, של נראות חיצונית. כאמור, הוא מייחס חשיבות למדם החברתי. הוא רואה לעומת זאת התמורות החברתיות המתרכחות בתנועות הלא אורתודוקסיות וחושש לזרילה לרפורמה, ועל כן הוא מחייב להגביה את החומות. בדיון זה (בניגוד לכמה אחרים), הוא ממשיך את מסורת החת"ס ואת דוקטרינת "חדש אסור מן התורה".<sup>354</sup>

<sup>353</sup> סדרת הספרים של הר' יוסף ייחודה דעת', מקורה בפינה ברדיו קול ישראל, רשות א', שהתקיימה במשך כ-15 שנים. בפינה זו שעלתה לשידור מדי יום ושישי, נשאל הרב יוסף שאלות והשיב למאזינים תשובות הלכתיות. על בסיס השאלות והתשובות הללו יצאו בסדרת הספרים 'יחודה דעת'.

<sup>354</sup> להרחבה, ראה: יעקב כ"ץ, ההלכה במיצר - מכשולים על דרך האורתודוקסיה בהתחווה, ירושלים תשנ"ב, עמ' 227-224; כהנא, מהנדע ביהדות לחת"ס, לעיל העירה 208, עמ' 348-358; ספט, החדש אסור מן התורה, לעיל העירה 184, ועוד.

## הליכה אחר אישת בדרכך

### רקע הילכתי

הברייתא במסכת ברכות מורה: "לא יהלך אדם אחריו אישת בדרכך ואפילו אשתו; נזמנה לו על הגשר – יסלקנה לצדדין, וכל העובר אחריו אשה בנهر – אין לו חלק לעולם הבא" (בבלי ברכות דף סא ע"א). דברי הגמרא הללו נפסקו להלכה בשולחן ערוך: "צרייך אדם להתרחק מהנשים מאד מאד. אסור לקרוץ בידיו או ברגליו ולרמזו בעיניו לאחד מהעריות. אסור לשוחק עמה, להקל ראשו כנגדה או להביט ביופיה. פגע אשה בשוק, אסור להלך אחריה, אלא רץ ומסלולה לצדדין או לאחריו [...]"]. ואסור לשמעו קול ערוה או לראות שערה" (שו"עaben העזר, הלכות אישות, סימן כא, סעיף א). דברים ברורים אלו בעניין ההתרחקות מנשים, מתגרים את הגבר המודרני שכן הוא פוגש נשים ומדבר איתן בכל מקום. בימינו לא ניתן לדרש מהאישה להישאר בבית ונשים נמצאות בכל המרחב הציבורי. גם סילוק האשה "לצדדין" אינה עולה בקנה אחד עם הנורמות המוסריות והחברתיות של הזמן.

כבר במאה ה-15 ניערו שאלות סביב הוראה זו. הרב יוסף בן משה<sup>355</sup> תלמידו המובהק של ר' ישראליון בעל תרומות הדשן, העיד על רבו בספריו לקט יושר: "ואמר שמוטר לילך אחר אשת חבר או אחר אמו, ממשם דבזמן זהה אין אנו מוזהרין כי'כ מלילך אחורי אשה. זוכרני שכלהו רעדיל זיל, לומדה לפני ז肯ן אחד ששמו ר' יודיל סופר זיל בבית הגאון זצ"ל, במקום שרוב בני הבית הולכים שם. ואותו ז肯ן הוא נשוי"<sup>356</sup>. עדות זו של הרב יוסף בן משה, רלוונטית מאוד להמשך הדיון (כפי שנראה להלן). שכן היא מעידה שכבר בתקופתו לא הקפידו או נזהרו בקיום הלכה זו מכורח המציאות.

הרב משה פינשטיין, בתשובה מיום י' מנחים-אב תש"ך (1960), עסוק בעניין בכך שנשאל לגבי ההליכה והניסיעה ברכבת התתיתית ותחבורה ציבורית, במצבות שבה שבודוק המקום יש חשש ממשי לנגיעה בנשים. הוא מшиб שאין בכך איסור מכיוון שאין זה דרך תאהה וחיבה:

בדבר הליכה בסאבוויי ובבאסע [=ברכבת התתיתית ובאוטובוסים] בזמן שהולכים בני אדם לעובודיהם שנמצאים שם אנשים ונשים דוחפים זה זהה, שקשה מליזהר מגיעה וڌיפה בנשים אם מותר או לילכת בשעות אלו שם [...] הנה מצד הנגיעה וڌיפה בנשים או ליכא שם איסור ממש דאין זה דרך תאהה [...] ולכן לא שייך להוש מלילכת בסאבוויי ובבאסע בשעת הליכה לעובודה שדוחקים ונשים אף שלא יוכל לייזהר מגיעה וڌיפה בנשים, דהנגיעה בלא מתקוין מחתמת שא"א [=שאי אפשר] לו ליזהר אין זה דרך תאהה וחיבה [...] אבל אם יודע שהוא יבוא לידי הרהgor יש לו למנוע מלילכת אז אם אין נחוץ לו, ואם מוכראה לילך אז ג"כ [=גם

<sup>355</sup> הרב יוסף בן משה, 1423-1490, בואריה. הוא למד אצל מוהר"י ויל, אצל ר' יהודה מינץ ואצל המהרי"ק, אבל רבים המובהק היה ר' ישראלייסרליין. ספרו "לקט יושר" הוא מעין ביוגרפיה, ולמעשה אוסף של מעשיות, רישומים, מנהיגים, תשיבות וכדי' של רבו האהוב. חומר הלכתתי רב וחווב מצוי בו.

<sup>356</sup> הרב יוסף בן משה, לקט יושר, חלק ב, י"ד, ברלין טרס"ד, עמוד לו, עניין ב.

כן] ל'עבדותו אין לאסור לו אף בכח"ג [=בכחאי גוונא], ויתחזק להסיח דעתו מהן ולהרהר בדברי

תורה.<sup>357</sup>

הרב פינשטיין פוסק, מתוך הכרת המציאות והכרת הצורך של בני אדם להגיע למקום העבודה, כי מותר לאדםليل ולנסוע במקומות המעורבים גם אם צפופים ונוצר מגע.<sup>358</sup> יש כאן הנמקה תכילתנית: תכלית המציאות היא למנוע גירוש של היצור, וכך, כאשר הנגיעה שנוצרת היא לא דרך חיבת ותואה אלא דוחק השעה, היא מותרת. הוא גם מדגיש כי אין איסור לא באשת איש ולא בנשים נוכריות. עצה טוביה מוסיף הרב פינשטיין היא להרהר בדברי תורה ולשקוע במחשבות למדניות כדי לא להגיע למחשבות של תואה – שוב, מהלך תכילתני המיועד להבטיח ברמת וודאות גבוהה יותר את תכלית המציאות גם כאשר מבחינת האיסור הפורמלי, ברמה הפיזית, מתקינות נגיעה.

#### דעת הרב וולדינברג

ראש'ז אוירבך והרב וולדינברג שחיו למרחב הציבורי הישראלי, הוטרו גם הם מסוגיה זו. בתאריך כ"ד בתשרי תשכ"ו (1965) הרב וולדינברג כותב לרבי אוירבך בעניין הגדר ההלכתית של האיסור ללבת אחר נשים,<sup>359</sup> זאת בעקבות שיחה שלהם. הרב אוירבך שואל את ראייו מה הגדר של איסור הליכה אחרי אישת ומה עושים במצב של עלייה למטוס וכדומה. הרב אוירבך עצמו מדגיש את השוני ההיסטורי בין תקופות עבר בהן נשים לא יצאו לרחוב באופן תדייר ועל כן המפגש עמן הוביל גברים להרהור, לבין תקופתנו, בה יציאת הנשים היא תדירה והגברים רגילים לראותן. על כך מшиб ראייו:

בזמן זהה, שהמציאות לא כן, אלא האשה אינה יושבת בירכתי בביתה כבזמן הקודם ורגילין יותר בראשית אשא ברהוב, لكن קלקלתם תקנתם דין כ"כ עתה חשש הרהור בהלכה אחראית כפי אז [...] וمعنى האמור מצאתיلبוש או"ח במנגיים שבושא"ס [=שבסוף-הסימן] בסעיף ל' שכותב לבאר שכן אין נזהryn עכשו מלבך שהשמה במעונו במקומות שאנשים ונשים רואין זה את זה, דאפשר משום דעכשו מרגלות הנשים הרבה בין האנשים ואין כאן הרהור עבירה כ"כ [כל-כך] זדמין עלה קאקי היורא [=כאוזים לבנים] מתוך רוב הרגלן בינו (צ"א, חלק ט, סימן נ).

ראייו מסביר לרבי אוירבך שישנו המציאות מחייב אותנו להתיחס בפרשנות חדשה להלכה. חיים אנשים מרגלים לראות נשים למרחב הציבורי ו"אין כאן הרהור עבירה" ועל כן יש להתריר הליכה אחרי אישת למרחב הציבורי. הוא מביא חיוק לדעתו משינוי הפסיכיקה לגבי ברכבת "שהשמה במעונו" בשבע ברכות בקהל מעורב, כי הרגל יוצר מציאות חדשה. פסיקה זו مستמכת על הגمراה במסכת ברכות, בה מסופר כי רב גידל נגה ללבת לטבילה ולהדריך נשים כיצד לטבול בחלה. כששאלו אותו חבריו אם אין הוא חשש מיצר הרע, השיב כי הנשים דומות בעיניו כאוזים לבנים ("קאקי היוררי"; בבל ברכות דף כ ע"א). מכאן הוא מבקש למודד כי גם בעיני חז"ל המבחן היה תכילתני ולא

<sup>357</sup> הרב משה פינשטיין, אגדות משה, ابن העזר, חלק ב, סימן יד, ניו-יורק תשכ"ד.

<sup>358</sup> מחקר זה איינו עוסק בפסיכותו של הרב פינשטיין, אולם יש להעיר כי נראה שהרב פינשטיין עשה מעין הפרדה אקוטטיבית בפסקיו (הפרדה שבון כליל התנהגות כלילי פסיכיה), שכן במקרים אחד (אגדות משה, יו"ד ג, סימן פ) הר"ם פינשטיין אסור לבנות בנין של סמינר לבנות ליד בנין של ישיבה. מכאן, שכלי פנים יש להחמיר בדיוני הצניעות, אולם ככלוי חז"ל, במיוחד במרחב הציבורי בניו-יורק ועם צורך השעה של האנשים שעמלים לפרנסתם וכו', יש מקום להקל בנסיבות אלו.

<sup>359</sup> צ"א, חלק ט, סימן נ.

פורמלי, ופעולה שעבור אדם רגיל אסורה בתכילת האיסור בשל חשש פגיעה במצוות יכולה להיות מותרת עבור אדם אחר שייצרו אינו מתעורר לכך.رأייו מבקש ללמידה מהבדל הדין לגבי יחידים להבדל הדין לגבי התקופות. בתקופתנו אין איסור בדברים שהעין רגילה בהם ואינם מעוררים גירוי. יתר על כן, במצב עניינים זה דוקא קלקל הדורות הוא בעצם תיקון: מכיוון שהיום הנשים פחותו צניעות ונוכחות יותר למרחב הציבורי, יש בכך תיקון, משום שבסופו של דבר הן מעוררות פחות גירוי של היצור כאשר נתקלים בהן למרחב זה. הרב אוירבך מיהר להשיב לרוב ולדינברג ולהביע את הסכמתו עם המסקנה אליה הגיע.<sup>360</sup>

קבלתי את יקרת מכתבו בערב שב"ק [=שבת קודש] וננהני מאד ממה שמצא בלקט יושר [...] ונוסף לזה גם נראה שבזמןם hei אפשר להזהר מלכת אחורי אשה, משא"כ [=מה-שאין-כן] בזמןנו הרי אף אם יקרה מאחורי אשה ימצא חיכף את עצמו אחורי אשה אחרת, וכמודמה לי שנשים מצויות ברוחב יותר אנשים [...] ולכנן hei לע"ד [=לעניות דעתך] במקום מצוה (או שצורך לעשות כן מצד הנימוס) אין טעם להחמיר בזמןנו, ומשום כך שמה לבני מהמציאה שמצוה, ואף שבזמן התה"ד [=התרומות החדשן] המצב היה הרבה יותר טוב מזמןנו, אבל מ"מ [=מכל-מקום] יתכן שגם כבר היו הנשים מצויות בשוקים ורחובות ובכל מקום שהולך היה נמצא תמיד אחורי אשה ולכנן כתוב להקל כן נלע"ד [=נראה לעניות דעתך] (צ"א, חלק ט, סימן נ).

אם כן, ההתייחסות להליכה אחר נשים ולפגש עימן השתנה, לאור שינוי היחס של המציאות המודרנית אליהם. דברי התלמיד והשורע נכתבו במצבות נשיות לא התחלכו ברוחבות, ואם כן הדבר נחוץ לפירצות. בימינו כשנשים יוצאות לרחוב ושותות בכל המרחב הציבורי, אין מקום לדקדק בהלכה זו. הרב ולדינברג מוסיף למציאות זו משיפה גם על ערכית הקידושין, שمبرכים את שבע הברכות למרות שהקהל מערב. השתנות המציאות החברתית משיפה על נורמות הלכתיות, אין להתבונן במצבות בצורתה הפורמליסטית בלבד ולדבוק בלשון השורע. אלא יש להכיר במצבות ולפרש אותה ומtopic כך לפסוק הלכה שגם הציבור יכול לקיימה.<sup>361</sup> יש לציין כי הרב ולדינברג מסתמך על מקורות קודמים כגון הלקט יושר כיוון שהוא סיימוכין לדבריו החדשניים.

גם בפסק העוסק בביטחון מצויה, ראייו משתמש בין היתר בטיעון תכליתני, שם לחומרא וכן קולא. שני הפסקים הוא מישר מבט למציאות המשתנה מסיבות ההיסטוריות-חברתיות. אך בעוד שפסק העוסק בביטחון מצויה ראייו מתגלה כשמרן שגביה חומות, עקב המציאות הקיימת של הרפורמים, בפסק בעניין הליכה אחר אישת בדרך הוא מתגלה מחדש שאף במובן מסוים עוקר הלכה תלמודית מקומה עקב שינוי המציאות. אחת הסיבות האפשריות לכך הינה ההבדל והבחנה הבוראה בין המרחב הציבורי לפטטי. כל עוד מדובר למרחב הנתון לשליתה של האדם

<sup>360</sup> מופיע בהמשך אותו סימן בשורע. מהתאריכים המופיעים בתשובות, נראה כי מדובר בהפרש של שלושה ימים ממכתו של הרב ולדינברג לרב אוירבך. מכתבו של הרב ולדינברג נכתב ביום רביעי בשבוע, אולם הגיע בפועל לידי הרב אוירבך בערב שבת, ובכօץ"ש מיד לאחר מכן, השיב הרב אוירבך לרב ולדינברג את דבריו.

<sup>361</sup> ניתן לומר כי ראייו משתמש גם בשיקול מערכתי: "קלקלתם תקנתם" – דהיינו, שמירה על המסדרת ההלכתית. פעמים ששמירה על המסדרת ההלכתית ומונעת זלול בה דרישות עיון חדש בטעם הפסיקה. דברים אלו הראה איך לורבערים במאמרו: על כללים וטעמים במשפט ובהלכה, לעיל הערכה מספר 49, שם הוא עמד על חשייבות השיקולים המערכתיים בפסקת ההלכה.

הפרטי, ראייו מחייב בעניין שמירה על הצניעות. אולם כאשר אלו עוברים למרחב הציבורי שבו אין לאדם הפרטי אפשרות השפעה, הנורמה ההלכתית משתנה בעקבות המציאות.

### לימוד תורה לנשים

אחד התמורות החשובות בעולם האורתודוקסי ובהתמודדו עמו המודרנה היה מיסוד החינוך התורני לבנות. לאורך השנים לא נפתחו בת-ספרים ממוסדים לבנות וחינוכה של הבית היה תלוי בעיקרה בהעברת הידע מאמם לבתיה בבית פנימה. מעמד זה לא היה יוצא דופן ממעמד הנשים בכלל התרבות הכללית. השינוי במעמד האשה שחל בחברה המערבית, השפיע רבות על תפיסת האשה בחברה האורתודוקסית. בגרמניה ובמדינות מערב אירופיות אחרות החלה האורתודוקסיה למסד את חינוך הבנות כבר במאה ה-19. ובמצריך אירופה השינוי המרconi בתחומי ההשכלה היה עם הקמת מערכת חינוך לבנות בגילאי בית-הספר, ע"י הגברת שרה שנירר, רשות 'בית יעקב', שהוקמה לאחר מלחמת העולם הראונה.<sup>362</sup> נשים החלו ללמידה וללמוד תורה במסגרת מגוונות.<sup>363</sup> כמו כן נשים רבות היו בעלות מעמד גבוה בחברה עקב עיסוקן הכלכלי במקצועות מגוונים.<sup>364</sup> גם אם נפתחה הפטחה ללימוד תורה לנשים, עדין קיימת שאלה עקרונית: מה ניתן ומותר ללמד נשים מתוך הeorpos התורני? כפי שנראה, הפסיקים דנים בשאלת אילו ספרים וטקסטים הבנות רשאיות ללמידה ואילו לא.<sup>365</sup>

<sup>362</sup> להרחבה, ראה: Naomi Seidman, *Sarah Schenirer and the Bais Yaakov Movement: A Revolution in the Name of Tradition*. London: The Littman Library of Jewish Civilization; Liverpool: Liverpool University Press, 2019 ; שרה שנירר, אם בישראל – כל כתבה של שרה שנירר – זכרה, בני ברק 1960 ; י' שווץ, תלמידות מרת שרה שנירר, ירושלים תשנ"ה. הרב ישראלי מאיר הכהן מרדיין, החוץ חיים, נמן את הסכמו לרשות זו, הסכמה שובה שכן נוארה את השכלותיה להלן. ייחסו של הרב אברהם ישעיהו קרליץ, החוץ איש, לנושא היה מרכיב, שכן לא בורא אם הוא תמק בכך לכתחילה או רק כהוראת שעה. להרחבה, ראה: בראון, החוץ איש, לעיל הערא 1, עמ' 668-677, במועד הערות 69-70 ש'.

<sup>363</sup> על לימוד תורה לנשים וסקירה הלכתית בעניין, ראה: יי' פוקס, הלכות בת ישראל, ירושלים תשמ"ד ; חיים נבו, תלמוד תורה לנשים, תחומין כה (תש"ח), עמ' 257-248 ; נסף על כך, מאמרו באתר דעת: <http://www.daat.ac.il/daat/mishpach/maamad/talmud-2.htm>; א' שוחטמן, 'שיעור תורה במוסד חילוני - תשובה הראייה קוק', תחומין י (תש"ט), עמ' 252-249 ; איריס בראון (חויזמן), תלמוד תורה לנשים בתפיסה האורתודוקסית, עבודת מוסך, האוניברסיטה העברית בירושלים תשנ"ו ; נריה גוטל, תלמוד תורה לנשים: הلقה בהשתלשותה וההתהווותה, בתוך: טל לישראלי, החוץ איש, עמ' טיגליץ (עורך), אור עציון תשס"ה, עמ' 41-64, ועוד.

<sup>364</sup> כך למשל, הרב יוסף דב הלוי סולובייציק שאה עצמוני מתקד ונמהג של עדת שלמה, האורתודוקסיה המודרנית באה"ב. שיחותיו ורעיונותיו הועברו לאפל"א אנשים, ובמים פועל ע"פ המתודה שהוא הצייג. בתוך כך, הריין'יד סולובייציק דאג לא רק ללימוד התורה בישיבה במתכונות הקלאסית, אלא יייתה לו אחריות גם כלפי המזרע הנשי. הוא היה עיר לעובדה נשים בתקופה המודרנית נושאות בתפקידים חשובים ומרכזיים בעולם העסקיים, האקדמיה, המשפט ועוד, ועל כן עלהו לרכוש גם השכלה תורנית ראייה. מתוך ראייה ממוכחת של המעיצות, דרש הריין'יד כי גם נשים יימדדו תורה. הוא סבר שאין מקום לדוחוק אותן לחסום בפניהם את הדברים הבאים: "פעם אחת נטעית חד עם הרבי צצ'ל' מבוטסן לישיבה מצליחות בהם. הרבי צצ'ר שמע מהריין'יד את הדברים הבאים: [...] אז סייר לי הרב, דאפשרו אם היה אסורה מן התורה ללמד תורה שבבעל פה נשים, היום, בתקופה שנשים שות לאנשים זה באקדמיה, והן במדיניות, והנשים לא יסכלו להתנהג לפי התורה אם הענן לא יהיה מובן להן ממקורו במקרא ובגמרא, מוכרים אנו להתריר להם ללמידה תורה שבבעל פה. סוף הדבר, כמו שהרבמ"ס עזץ בקדמותו למשנה תורה שלו, שרבעו הקדמון תיקון כתיבת המשנה והתורה שבבעל פה בכתב יידי שלא תישכח תורה שבבעל פה מישראל, כך תיקו רבנו יוסף דב הלוי צצ'ל' שאנו מוחייבים ללמד תורה שבבעל פה נשים". להרחבה, ראה: מפניי הרב, ירושלים תשס"א, עמ' קס' Kas-. יומרה זו שמייחס הרב שכטר לריין'יד סולובייציק, ל"י יהודה הנשיה ולרמב"ם, אולי מוגמתה במקצת, אולם הוא מבליט את החידוש בדבריו של הריין'יד: רב אורתודוקסי, בעל מעמד ושם זולמיים, למד נשים סופיות בתלמוד ועיון, בדיקות כמו בחוורים בישיבות. לשצין כי הרב שכטר מדגיש בהמשך דבריו, כי העידן המודרני מחייב נשיות לימדו תורה, היהות ש: "בימים הקדומים, נערה רך הצריכה להסתכל בהנחות האם במתבוח ובבבב בכל יום ובשבות ובפסח לדעת איך להתנהג לפי התורה, הילכה למעשה. הימים, הסביר הרב, יש בעיות מסווכות המופיעות בכל יום בעולם הטכני שלנו, ואם ננות לא ילמדו סודות התורה מן החומש מן הגמרא עם פרושים הראשונים, אז ח"ו תפסיק היהדות האמיתית שלנו". סיבות אלו הובילו את הריין'יד למסקנה, כי קיים צורך ללמד את הנשים תורה ברמה גבוהה בעידן המודרני. כך הוא פעל בראשת בית הספר "מיימוניאדוס" שאוניה הוא הקים.

<sup>365</sup> להרחבה, ראה במאמרו של נניה וטל, 'תלמוד תורה לנשים', תחומין כה (תש"ח), עמ' 257-248 ; איריס בראון (חויזמן), 'בין "טב'ע' עמ' 284-261 ; חיים נבו, 'תלמוד תורה לנשים', תחומין כה (תש"ח), עמ' 257-248 ; איריס בראון (חויזמן), 'בין "

## רקע הילכתי

המשנה במסכת סוטה עוסקת בין היתר בביצוע גור הדין של איש סוטה, בו היא שותה את המים המאררים ואם אכן סטתה – נצبية בטנה. במסנה נאמר שאם יש לאישה זכות מסוימת, עברו מעשה טוב שעשתה, הזכות עומדת לה פרך זמן מסוימים ובכך היא יכולה להינצל. אולם הנשים לא מודעות לכך שהזכות עומדת להן והוא המעכבות את העונש ולכן עלולות לחשב שהמנים המאררים אינם באמת אפקטיביים. מצב כזה עלול להביא לזילתו של כל התהילה. "מכאן אומר בן עזאי: חייב אדם ללמד את בתו תורה, שאם תשתחה תדע שהזכות תולה לה ר' אליעזר אומר כל המלמד בתו תורה כאילו לומדה תפנות" (סוטה, פרק ג, משנה ד). בכך אומרים ר' אליעזר שאסור לאב ללמד את בתו תורה: "ר' יא אומר: כל המלמד בתו תורה לומדה תפנות" (שם; והגמרה מותקנת: "כאילו לומדה תפנות", בבלי סוטה דף כא ע"ב). לשיטתו, הוואיל ואין חובה ללמד את הבת תורה, ראוי לאסור לימוד זה, שכן הוא מביא לפגיעה בדרכי החנויות.<sup>366</sup>

הגמרה במסכת קידושין עוסקת בחובות שיש לאב כלפי ילדיו, כאשר אחת מה חובות האב היא ללמד את הבן תורה. חז"ל מדגים כי החובה ללמד תורה היא דווקא לבן ולא לבת. מתוך דרישת לשון התורה "יולמדתם אתם את בניכם לדבר בס" (דברים יא, יט) דורשת הברייתא: "ולמדתם אותם את בניכם - ולא בנותיכם" (קידושין, דף כת, עמוד ב). דברים אלו פסק הרמב"ם להלכה במסנה תורה:

ашה שלמדה תורה יש לה שכר אבל אין כשר האיש, מפני שהוא נצטוויה, וכל העוסקה בדבר שאינו מצווה עליו לעשוינו אין שכיר המצווה שעשה אלא פחוות ממנו, ואף על פי שיש לה שכר צוו חכמים שלא ילמד אדם את בתו תורה, מפני שרוב הנשים אין דעתם מכונת להتلמד אלא הן מוציאות דברי תורה לדברי הבאוי לפי עניות דעתן, אמרו חכמים כל המלמד את בתו תורה כאילו לומדה תפנות, ומה דברים אמרוים בתורה שבבעל פה אבל תורה שבכתב לא ילמד אותה לכתה ולא למדה אינו כמלמדה תפנות (רמב"ם הלכות תלמוד תורה א, יג).

בדברי הרמב"ם עולה כי לאשה יש שכר על לימוד התורה, רק שהוא פחות מזה של האיש. מכאן עולה תמייהה, לכארה, מודיעו אףօא נאסר עליה הלימוד. הרמב"ם מшиб כי זו גורת חכמים, שנوعדה למנוע תוכאות שליליות של לימוד התורה הנשי. הרמב"ם מבחין בין לימוד בתורה שבע"פ, שמהווה עברית, לבין תורה שבכתב שמותר להן ללימוד בדיעד.

לנושא זה התייחס גם בעל ספר חסידים, שכותב:

האישה" ל"מרות הבעל": האידיאולוגיה החינוכית החרדית וגבולות ההשכלה התורנית לבנות, זהירות 3 (תשע"ג) עמ' 123-97.<sup>366</sup>

רש"י מפרש את המילה 'תפלות' כדבריZNות ותשמייש, ואילו הרמב"ם הולך בכיוון אחר ומפרש 'תפלות' כדברי הבאוי והבל. המאירי מפרש בצורה אחרת וואומר: "מכאן אמר בן עזאי חייב אדם ר'ל ראוי לו לומדה תורה שאם תשתחה תדע שהזכות תולה לה ר' אליעזר אומר המלמד את בתו תורה מלמדה תפנות ואין גורסנו בה כלל מלמדה אלא דוקא מלמדה תפנות וזה שתמהו בוגרואה מלמדה סלקא דעתך וכי דברי תורה תפנות הן ותירץ בה תנין כלל מלמדה תפנות ר'ל דברים תפילים שמתווך הבניה ביטר מגדרה היא קונה ערמימות מעט ואין שכלה מספק להבנה הרואיה והיא סבורה שהשיגנה ומקשחת כפעמו להראות את חכמתה לכל ובתלמוד המערב אמר ר' גוזמא ישראו דברי תורה ואל ימסרו לנשים" (בית הבחירה, מסכת סוטה דף כ, ע"א).

חייב אדם ללמוד לבנותיו המצוות כגון פסקי הלכות. ומה שאמרו שהמלמד לאשה תורה כאלו מלמדה תיפלוות זהו עומק תלמוד וטעמי המצוות וסודי התורה אותן אין מלמדין לאשה ולктן, אבל הלכות ממצוות ילמד לה שאם לא תדע הלכות שבת איך תשמר שבת? וכן כל מצוות כדי לעשותה להזהר במצוות. שהרי בימי חזקיה[ה] מלך יהודה אנשים ונשים גדולים וקטנים ידעו אף טהרות וקדושים. וזהו הקהל את העם האנשים והנשים והטף (דברים ל"א י"ב). וזהו אתם נצבים היום כולכם לפני ה' אלהיכם ראשיכם שבטיכם זקניכם ושוטריכם כל איש ישראל טפכם נשים וגרך אשר בקרוב מהניר מהותב עצייך עד שואב מימיך' (שם כ"ט י-י"א). כדי שידעוعبادים ושפחות פסקי המצוות מה לעשות ומה שלא לעשות.<sup>367</sup>

ספר חסידים מסביר כי האמרה "תפלות" נאמרה על עומק התלמוד וסודות התורה, אך לא על halachot. חובה על הנשים ללימוד halachot כפסק מסודר, שכן הן מהוות את השמירה על אורח החיים היהודי הנורומי והן צרכות לדעת זאת, הן עברו עצמן והן לשם חינוך הילדים.

ר' יוסף קארו הביא בשולחן ערוך את דברי הרמב"ם, אך הרמ"א הוסיף עליהם הגהה ברוח דבריו ר' יהודה החסיד:

ומ"מ [=ומכל מקום] חיבת האשה ללימוד דינים השיכים לאשה. ואשה אינה חיבת למד את בנה תורה, ומ"מ אם עוזרת לבנה או לבעה שיעסקו בתורה, חולקת שכר בהדייהו (שו"ע יו"ד, רמו, ו).<sup>368</sup>

הרמ"א מוסיף ומעיר על הלכה זו שתי נקודות: הראשונה, שאמנם אישתא צריכה ללימוד תורה שבעל-פה, אבל היא חיבת למד את הדינים השיכים לה כאישה. מכאן הסיקו כמה פוסקים שלפי הרמ"א היא צריכה למד את halachot עצמן ולא את השקלה וטריא הלמדני שסבירן. שנית, אמן מצד הדין האישה אינה חיבת למד את בנה תורה (או את בעלה), אולם אם היא עוזרת לבנה ללימוד תורה, היא חולקת אותו את שכר לימוד התורה, שהרי היא אפשרה לו ללמידה ובכך לקיים את מצוות תלמוד תורה.

מציאות זו, שבה נשים לא למדו תורה בצורה מסודרת, אלא קיבלו בביטן את המסורת והhalachot מאמם לבתיה או מאביה, הייתה המכניות הנורומיות בחן: החזוב לשולח את הבנות לבתי ספר ממלכתיים (בחן הבנות למדו לימודיים כלליים ושפות), המהפקה התעשייתית, גלי ההגירה ובעיקר מכלול השינויים במעמד האשה, הביאו לניטוק בלימוד המסורת החיה וגורמים נוספים גרמו לפתיחת מוסדות לבנות שבהם למדו תורה. ציון הדרך המשמעותי ביותר בתחום זה היה הקמת רשות החינוך

<sup>367</sup> ר' יהודה החסיד, ספר חסידים (מרגוליות), ירושלים תשנ"ג, סימן שיג.

<sup>368</sup> על הביטוי "ציוו חכמים", ראה כאמור של אביעד הכהן, עקבות לשון חכמים ב"משנה תורה" להרמב"ם, כתלנו יג (תש"ה), עמ' 542-556.

'בית יעקב' לבנות חרדיות.<sup>369</sup> בראשת זו נדרשו לשאלות מה מותר ואסור וכך כיצד ללמד את הבנות תורה.

נראה כי הגופנקא המרכזית אשר התיירה ועליה נשענו רבים בעניין רשות 'בית יעקב', היא הסכמתו של הרב ישראל מאיר הכהן מראדין,<sup>370</sup> ה'חפץ חיים', אשר כתב:

'ה מלמד את בתו תורה [...] נראה דכל זה דוקא בזמנינו שלפנינו שקבלת האבות הייתה חזקה מאד אצל כל אחד ואחד להתנהג בדרך שדרכו בו אבותיו, וכما אמר הכתוב: "שאל אביך ויגדך", בזה היינו יכולים לומר שלא תלמד הבת תורה ותסמרק בהנאה על אבותיה הישרים. עצם בעוננותינו הרבים קבלת האבות נתroppפה מאד וגם מצוי שאינה במקום אבות כלל. בפרט אותן שמרגילין את עצמו ללמידה כתוב ולשון העמים, בודאי מצויה הרבה רבה ללמידה אותן חומש וגם נבאים כתובים ומוסרי חז"ל כגון מסכת אבות וספר מנורת המאור, כדי שתאותם אצלן עניין אמונייננו הקדושה. אם לא כן עלול שישורו לगמרי מדרך ה' וייעברו על כל יסודי הדת ח"ו [=חס-וחיליה].'<sup>371</sup>

החפץ חיים מדבר על שינוי הדורות, ונראה כי הוא רואה זאת לגריעותא. לדידו, בעבר המסורת עברה מבן ומאמס לבתיה, אך כיום, "קבלת האבות נתroppף מאד" וכן בנות חשובות להשכלה חיצונית. על כן מצווה למד בנות תורה. החפץ חיים מדבר על לימוד תנ"ך וספרי מוסר, אך משתמש בדבריו שניינוי זה מחייב למד את הבנות תורה בצורה מסוימת.

מדוברים אלו של החפץ חיים, יוצא איפוא שדה-פקטו מותר לבנות ללמידה תורה. האיסור שהיה לאורך הדורות בטל בנסיבות הזמן, לאור הסיבות ההיסטוריות שהוא מונה. הוא מתייר ללמידה תנ"ך, אגדה ומוסר, אולם איןנו מוכיר ללמידה משנה ותלמוד. ברור שהחפץ חיים לא התיר לבנות לפ██וק הלכה, גם בעניינים הנוגעים לנשים עצמן וכתב: "כל אשה צריכה לשאול שאלה בענייניה איננה רשאה לשאול אצל אשה אחרת כי אם אצל מורה הוראה, ולמען השם שאשה לא תרહיב בנפשה לפ██וק איזה דין".<sup>372</sup> החפץ חיים אף שולח אגרת בשנת תרצ"ג (שנת חייו الأخيرة) לחדים בעיר פריסטיק, אשר מחזק את שליחת הבנות לרשות 'בית יעקב'. וכך הוא כותב:

כאשר שמעתי שה坦נדבו אנשים יראים וחרדים לדבר ד' ליסד בעיר בית [=בית ספר] 'בית יעקב' ללמידה בו תורה ויראת שמים, מדות ודרך ארץ זו תורה לילדות אחים בית ישראל, אמרתי לפועלים הטוב יישר ד' חילם ומעשה ידיהם יכנון, כי ענן גדול ונחוץ הוא בימינו אלה, אשר זקם הכפירה רחמנא ליצלן שורר בכל תוקפו והחפשים מכל המינים אורבים וצדדים לנפשות אחים בית ישראל, וכל מי שנגעיה יראת ד' בלבבו המצווה ליתן את בתו ללמידה בית [=בית ספר] זה,

<sup>369</sup> להרחבה, ראה בהערות לעיל 362 ו-363.

<sup>370</sup> להרחבה, ראה: בימיון בראון, 'ערוך ללימוד תורה במשנת החפץ חיים ופסיקתו בעניין תלמוד תורה לנשים', דיני ישראל כד (תשס"ז), עמ' 79-118, ובמיוחד עמ' 110-118; חיים נבו, 'תלמוד תורה לנשים', תחומיין כח (תשס"ח), עמ' 248-257, ובמיוחד עמ' 252-253.

<sup>371</sup> ר' ישראל מאיר הכהן מראדין, ליקוטי הלוות, פיעטרקוב טרכ"א; מבוטס על הגמ' במסכת סוטה, דף כא. <sup>372</sup> הניל, נדי ישראל, מא, ב, וואריא, תשכ"ח; בראון, הקבלה בפסקת החפץ חיים, לעיל הערכה, עמ' 111, הערה 32.

וכל החששות והפקפוקים מאיסור ללימוד את בתו תורה אין מיחוש לזה בימינו אלה, ואין כאן מקום לבאר בארכיות, כי לא כדורות הראשונים דורותינו, אשר בדורות הקודמים הייתה לכל בית ישראל מסורת אבות ואמותותليلך בדרכ התורה והדת ולקרות בספר צaina וראיתנה בכל שבת קודש, מה שאין כן בעוננותנו הרבנים בדורותינו אלה. ועל כן בכל עז רוחנו ונפשנו עליינו להשתדל להרבות בתי ספר כאלו ולהציג כל מה שיש בידינו ואפשרותנו להציג.<sup>373</sup>

מדברי החפץ חיים עולה כי לאור שינוי המציאות חייבים גם לשנות את ההלכה בעניין לימוד תורה לנשים, הדרך הרואיה היא שליחת הבנות לרשות 'בית יעקב' שם הם יקבלו את החינוך הרואוי כפי שהוא פירט לעיל.<sup>374</sup> הרב משה פיינשטיין התיר לבנות ללימוד מסכת אבות:

הנה בדבר שנמצאו בתי ספר לילדות ולנערות שנקרו בשם בית יעקב וכדומה שרווצים הנהלה והמורים ללימוד עמהן משניות [...] על כל פנים] משניות שהוא תורה שבע"פ [=שבעל פה] צו חכמים שלא ילמדו והוא כאילו למדום תפלות, וכן צריך למןעם מה זה ורק פרקי אבות משומש שהוא ענייני מוסר והנוגות טובות יש ללמדם בהסבר לעורנן לאהבת תורה ולמדות טובות, אבל לא שאר המסכתות.<sup>375</sup>

הרבי פיינשטיין טוען כי יש למד מסכת אבות כיוון שענינה מוסר ומידות טובות, אולם שאר תורה-שבעל-פה אסור.<sup>376</sup> היתר זה של הרבי פיינשטיין הוא מצומצם, גם ביחס למערכת הנלמד ברשות בית יעקב. פוסקים רבים במיוחד בדורות האחרונים עסקו בסוגיה זו וקבעו היריעה מלהביא את כולן, אולם באופן כללי ניתן לומר כי בציור החדרי נשמר האיסור על הוראת ש"ס ופוסקים, והייתרים נועד לבירר אילו מקורות תורניים אינם בכלל איסור זה.<sup>377</sup>

#### **דעת הרב וולדינברג**

בחלק השמייני, סימון ג', של השווית נושא את הכותרת: "בדין לימוד תורה שבעל-פה ושבכתב לנשים". התשובה מופנית "לחכם אחד", לא ברור מי הוא המכוتب. תשובה זו פותחת צוהר לעיסוק בנושא זה מבחינתו של ראיינו. תשובתו של ראיינו ארוכה ומפורטת. בדרךו הוא סוקר את השתלשלות הפסיקה מתחילה ובסיוף התשובה הוא מביא את דעתו.

<sup>373</sup> הניל, מכתבים ומארמים, לט. וכן עוד בכתביו החפץ חיים, כרך ד, עמ' צ. לטובת קריאה רצופה,פתחתי את ראשי התיבות (י"ג). וראה עוד: א' ברاؤן (חויזמן), תלמוד תורה לנשים בתפיסה האורתודוקסית, עבorth גמר לתואר מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים תשנ"ו, עמ' 34.

<sup>374</sup> בנימין ברاؤן במאמרו, עומד על דבריו מגמה רפורמיסטית או דגילה בערכי השווון, אלא דבריו נובעים מתפישתו את ערך 'תלמוד התורה' כערך מרכזי בהשקבת עולמו: דווקא מתוך חשיבותו של ערך זה, יש לאפשר לנשים ללימוד תורה. החפץ חיים תלה את דבריו בנסיבות היסטוריות, כדי להצדיק בעיניו את חשיבותו של ערך 'תלמוד התורה'. להרחבה, ראה: ברاؤן, לעיל הערכה, תשנ"ה, עמ' 113-118. בין אם מדובר בערך תלמוד התורה ובין אם מדובר בשינוי המציאות מחכינה ההיסטורית, דבריו של החפץ חיים מוכיחים יסוד חשוב ואישור הלכתי לנשים ללימוד תורה, גם אם בצורה מצומצמת, במוסדות חינוכיים.

<sup>375</sup> הרב משה פיינשטיין, אגרות משה, י"ד, ג, סימון פז, בני ברק תשמ"א.

<sup>376</sup> אם כן, את השאלות העולות מכך היא מדווע על נשים לברך בבורק בתפילת שחירת את ברכות התורה? על כך משיב הרב יעקב אוריאל, באחלה של תורה, חלק א, 'מצוות תלמוד תורה', כפר דרום תשנ"ח, עמ' 1-15, ובמיוחד עמ' 13-12. ראשית, מכיוון שלו מצווה ציבורית, גם הנשים נוטלות חלק בה. שנית, בעצם העזרה של האישה בלמידה תורה של בעלה ('ע"י' עבדות הבית וכו'), יש גם לה חלק בתורה וכן מתגדלת התורה בישראל. לכן, גם נשים צריכות לברך את ברכות התורה.

<sup>377</sup> בחלקים נדו להלן. להרבה, ראה במאמריהם שהוזכרו לעיל, וראה עוד: איריס ברاؤן, 'בין "טבע האישה" ל"מרות הבעל": האידיאולוגיה החינוכית החדרית וגולות החשכלת התורנית לבנות', זהויות 3 (תשע"ג), עמ' 97-123.

ראי"ו מנסה על ההלכה ברמב"ם שלנשים אסור ללימוד תורה שבע"פ מקור בתוספתא:  
 "הזבין והזבינה והנדות והיולדות מותרין לקרות בתורה ולשנות במשנה במדרש בהלכות ובאגדות".<sup>378</sup>  
 מכאן שאף נשים (ואפילו כשהן זבות, נידות וילודות) מותרות בעקרון בלימוד התורה. הוא מתרץ זאת  
 במספר אופנים ולענינו חשובו אמירותו הבאה:

ושנית יש לתרץ, דהרי בתוספתא לא כתוב שמלמדין אותן לקרות בתורה וכו', אלא כתוב בלשון  
 ומותרין לקרות, והיינו מעצמן, ושיקראו מעצמן לא כתוב איסור על כך, ואדרבא ברמב"ם וטור  
 וש"ע שם כתובadam לומדת מעצמה יש לה עוד שכר על כך כמו שאינו מצווה ועשה [...] ואמ  
 למדה התורה על מכונה שאינה מוציאה לדברי הבא יש לה שכר, ע"ש [=עין-שם] (שם).

ראי"ו מדיק את בלשון המשנה ובלשון התוספתא: במשנה מדובר על "כל המלמד את בתו תורה"  
 ואילו בתוספתא לא נאמר שמלמדים את האישה אלא שהיא לומדת, ובמקרה כזה – שהאהה לומדת  
 מיוזמתה – מותר לה ללימוד ואף יש לה שכר על כך. אגב כך מצליח ראי"ו לתרץ גם את מה שנראה  
 כמתוח פנימי בלשון הרמב"ם, הכותב כי אשה דלמה תורה יש לה שכר ואף על פי כן הדבר נאסר עליה.  
 מכאן שיש הבדל בין לימוד עצמי, אוטונומי, למטרונה של האישה, לבין לימוד באמצעות הוראה,  
 שאינו מתאים לכל הנשים. הוא מביא ראייה מדברי החיד"א, מהם עולה כי "מכירים באשה שכונתה  
 ללימוד בכל לבה וגדל שכלה דאי מותר גם לאביה ולאחרים למדה" (שם).

הריד"א טוען כי אם אישה יכולה ללימוד מבחינת "לבה ושכלה" היא יכולה ללימוד בלבד וכן  
 אחרים יכולים למדה.<sup>379</sup> הוא אף מביא דוגמה ספציפית מברוריה, אשת ר' מאיר, שהייתה אישה  
 למדנית.<sup>380</sup> כמו כן, לדעת ראי"ו דברים אלו לרלונטיים לנשים בודדות, אולם לא למערכת שלימה. ראי"ו  
 מסיג את האמירות הקודמות ואומר כי לפי דעת הט"ז והגר"א תורה שבע"פ אסור לנשים ללימוד גם  
 לעצמן, אבל תורה שבכתב מותר (שם).<sup>381</sup> ישנה חלוקה בין תורה שבכתב, שלנשים יהיה מותר ללימוד  
 לבין תורה שבבעל-פה, שלנשים אסור ללימוד. הוא ממשיך ומדיק מדברי הט"ז ומסיק מהם "שהנשים  
 לא יישמו לב [אלא] רק בפשוטי הדברים, לשם אותן, אבל לא בחלוקת הלימוד", כלומר לעיין בהם  
 לעומקם (שם). הוא מסכם את דבריו ואומר: "הרוי דברים מפורשים יוצאים מפי רבנו הט"ז דילמוד  
 עם נשים פשוטי הדברים של תורה שבכתב מותר גם לכתילה" (שם). והוא מסביר זאת ע"י הסבר  
 מדויק שלמצוות הקהל, הכוללת גם את הנשים מכיוון שהמלך דרש את פשוטי הדברים; אולם הן  
 באות לשמעו ולא "להתלמד".

<sup>378</sup> תוספתא ברכות ב, יב; הובאה בירושלמי ברכות ג, ד.

<sup>379</sup> ר' חיים יוסף דוד איזולאי, טוב עין, ירושלים תשכ"א, סימן ד.

<sup>380</sup> שם.

<sup>381</sup> הציג אליעזר דן בשאלת לגבי ברכות ללימוד התורה והאם יש שכר לנשים על לימוד תורה. הוא טוען כי ע"פ הגר"א והט"ז, נשים מברכות על ללימוד תורה שבכתב - דבר המותר: "לכן פרשו הנותן שמברכות על לימוד פשוטות הדברים בתורה שבכתב שזה מותר לכולם. ובחדיש הגר"א הלו ז"ל על הרמב"ם בפי"א מה' ברכות הט"ז, כתוב בשם אביו הגאון הגר"ח ז"ל, שהסביר לכך דנים מברכות ברכת התורה בהגדירה - הلاقתיות, והוא, דבבה"ת [=דבררכת התורה] אין הברכה על קיום המצווה של ת"ת [=תלמוד-תורה], רק דהוא דין בפ"ע [בפני-עצמם] דתורה עצמה טעונה ברכה, ונשים פטורות רק מקרים דכי שם ד' אקרא וגוי, א"כ אין זה דין שישיך להמצווה כלל, רק דתורה עצמה טעונה ברכה, ונשים פטורות רק מהמצווה של ת"ת, אבל אין מופקעות מעצם החפツה של ת"ת, ולימודם הוא בכלל ת"ת, וספר יש להם לברך על לימודם, כיון שאין ע"ז [=על-זה] מכח ליתא דקיים המצווה כלל עין שם" (צ"א, חלק ח, סימן ג).

עד כה מביא ראי"ו פוסקים הטוענים כי נשים יכולות ללימוד תורה שכתבה מלכתחילה, ואין בכך שום איסור, האיסור קיים בתורה שבעל-פה. בהמשך הוא מביא את דברי ספר חסידים, הסובר כזכור כי נשים צרכות ללימוד גם הלכות, שהן חלק מהתורה שבעל-פה, על מנת שיידעו לקיים את ההלכה בכתבה וכלשונה. לסיום ראי"ו מוסיף ומביא את דברי החפץ חיים, הטוען באופן ברור כי הדורות השתנו ועל כן הנשים חייבות ללימוד תורה: "והכהן גדול מאחיו הגה"צ בעל חפץ חיים ז"ל בسفרו לקוטי הלכות על סוטה שדא נרגא [=יריה ח] כמעט בכל עיקרה של נהיגת הלכה זאת לאיסור לימוד תורה לנשים בזמן הזה" (צ"א, חלק ח, סימן ג).

- ראי"ו ממשיך ומביא פוסקים נוספים - הרב אברהם יעקב נימארק והרב זלמן סורוצקין - הטוענים טענות מרוחיקות יותר עוד יותר. לטעنتם, נשים יכולות ללימוד גם תורה שבעל-פה אם כי רק את ה"שרה תחתונה" ללא השקלה וטריא ההלכתית. מן ההקשר ברור כי אהדתו נתונה לפוסקים אלה, החורגים מן הקו הרגיל של החינוך החרדי, אם כי לא ברור עד כמה הוא מורה את דבריהם ההלכה למעשה. יתכן שיש כאן שימוש באמצעות הפרדה אקוסטית: בספר התשובות ה"רשמי" שלו הוא רק מגלה אהדתו, אך כאשר באו אליו שאלות מן השטח יתכן מאד שהוא נתה להתריר גם לימודים מסווג זה.

גם כאן, הראי"ו מנמק את הצורך בלימוד תורה לנשים בנימוק של "ירידת הדורות", והוא אף מתאר את רוח דורותינו היהודים בלשון תוכחה חריפה: "קטב מרيري של כפירה וחמרנות". ראי"ו בדבריו מתכוון למציאות של העולם המודרני, שהיא חזקה מאוד אולם הוא לא יכול להילחם נגדה. ואולם ברור לו שאי אפשר להישאר מאחור. הcpfירה וההשכלהצדות לתוכן את מיטב הבנות. لكن חובה לאפשר להן למדוד תורה, שכן אם לא אפשר לבנות למדוד תורה, הן ילמדו דברים אחרים שאין בהם תוכן יהודי ויראת ה': "וההיפך מזה בזמןינו, כל מי שאינו מלמד את בתו דעת ד' ותוכן יהודי מקורי ישמשו כתריס בפני השפעת הרחוב, הרי הוא מלמדה ממליצה את אותה התפילות המ מלאה עתה את חיי הרחוב" (שם).

ראי"ו, בעקבות כמה אחרונים, טוען כי בימינו הגיונים של חז"ל מוביל למסקנה ההופוכה משליהם: במציאות של ימינו, לא מי שמלמד את בתו תורה מלמדת תפנות, אלא דווקא מי שאינו מלמדת תורה! לדידו זהה ירידת הדורות, שכן במציאות האידיאלית של הדורות הקודמים, הבת למדת מאמא שלה את מה שהיא הייתה צריכה לדעת.

לאחר שהביא באריכות את דבריהם של פוסקים שונים, מציג ראי"ו את דברי עצמו. תחילתו הוא מחלק בשכר לימוד התורה, בין התועלת הרוחנית שבעצם לימוד התורה, אותה הוא מכנה "שכר גמולין", לשכר העל-טבי הניתן על קיוםמצוות תלמוד תורה, אותו הוא מכנה "השכר הסגולין". חלוקה זו רלוונטית בין לימוד האיש ובין לזה של האישה:

ואכלפי"ז [=וזם-כן לפ-זה] יש מקום לחלק בכזאת גם בוגר בלמידה תורה של נשים, ולומר,  
שכר סגולי אמן ליכא להם בזה ביות שאינם מצויים על הלימוד וכגדמעטינן ולמדתם אותם את  
בניכם ולא את בנותיכם,שכר סגולי שיך רק למי שמצווה ועומד על כך דאי דבק השכר הסגולי  
בפועל הטוב ומושך על עצמו שפע אלקי וחיות רוחנית. [...] אבל שכר גמולי שפיר יש גם לנשים

בלימוד תורה, דזהו תשולם שכר עבור עשיית טוב וככיו' כביכול עבור עשיית עבדות לה' בהיות שלומדת בכוונה כדי לידק בתרתו ובכדי לדעת הדרך אשר תלך בה והמעשה אשר תעשה לטוב לה בזה ובבא (zie'a, חלק ח, סימן ג).

בהתאם לכך הוא שב ומתרץ את המתח הפנימי שבדברי הרמב"ם: "ויש לומר דזהו איפוא גם כוונת הרמב"ם במיש דיש לה שכר אבל איינו כשר האיש, והיינו דעתו לה אמנס עbor כן שכר סגוליל אבל שכר גמוליל - שפיר יש לה" (שם). הוא חותם את תשובתו זו בלשון מענית: "מכל האמור התבරה לנו שפיר ההלכה של לימוד תורה לנשים שבכתב ושבעל-פה וברכתן על כך וכן ישוב המנהג בזה, באופן שמנחנן של ישראל תורה". הווי אומר, מהפכת לימוד התורה לנשים, שהתחילה כחידוש גדול עוד בחיו של ראי'ו, כבר הפכה בעת כתיבת התשובה לנורמה רוחנית כל כך – עד שראי'ו מקנה לה מעמד של "מנהג" והגנתו על נורמה זו היא בעיניו "ישוב המנהג" והצדקתו!

ונכל לסכם, כי בתשובתו זו מבטא ראי'ו את הקו החרדיה המרכזי, שמתיר לנשים ללימוד תורה בעיקר זו שבכתב ואילו זו שבבעל-פה רק בסיגים מסוימים. הוא מונה שלושה נימוקים מרכזיים לדבריו שבגנים יש להתייר תלמוד תורה לנשים (תחת מגבלות) בימינו. הראשון: אין שום איסור ללימוד תורה שבכתב וכן הנהיגו רוב הפסוקים (לדעתו גם הרמב"ם יסכים לכך שאין איסור ללימוד תורה שבכתב). השני, חובה למד את הנערות הלכות שהן צריכות להן, בכך שיעמדו לנחל נכון את אורח חייהן (שבת, כשרות ועוד). לימוד זה בפועל הוא לימוד מתורה שבעל פה, לדבריו של הרמ"א כי מכל מקום חיבת האישה ללימוד דיןיהם השיכיים לאשה". השלישי, בדורנו יש יותר נסוף, שיש טוענים שהוא אף מעין חיוב הנובע מהתroppות הדורות. דהיינו התroppות המסורת החיה בתוך המשפחות בגדיר של: "שאל אביך ויגדך", עובדה משתנת מסיבות הזמן והמקום. לשם כך ראי'ו מביא את דברי החפצ' חיים על השינוי בזמן, שכן בעבר הייתה ממשנות גדולה לקבלת מנהג התורה ודרך האבות בבית. ואולם כיום עקב התroppות הדורות ושינויי מקום המגורים, חובה علينו ללימוד תורה ומשם ללימוד ולדעת את מנהגי אבותינו ותורתנו.<sup>382</sup> בדין זה הוא מביא באחדה ובהסכמה את דבריהם של בעלי הלהקה שבקשו להרחיב את ההיתר של החפצ' חיים עוד יותר, ולאפשר לבנות למדוד גם תורה שבעל פה ללא שקל ואטריא עמוקיק, אך ספק אם הוא עצמו מורה כך הלהה לעמשה.

טייעונו בסוגיה זו הוא שילוב של פרשנות תכלייטנית עם פרשנות פורמליסטית. נראה כי לב הטיעון שלו תכלייטני: המטרה של הרחקה מפריצות תתקיים בימינו טוב יותר אם נשים ילמדו תורה

<sup>382</sup> בעניין זה, מעוניין פירושם של שלושה מפסקים הדור האחרון הספרדים, שראו בכך לא רק כהפסקת המסורת החיה בתוך הבית, אלא במבנה הרחב יותר, גם את יציאתן של נשים ללימוד לימודי כללים, מה שהעלתה את רמתן האינטלקטואלית בשאר החוכמות והותיר אותן מאחור בלימוד התורה. הרב חיים דוד הלווי (1988-1924), בספרו 'עשה לך רב', חלק ב, סימן נב: "נראה שבזמנם הראשונים, כאשר הייתה האשה עקרת בית יגדא, והבנות לא למדו כל עיקר, היה קיים חשש שלימוד התורה, שכלו חכמה [...] [...] נזק לאוותן נשים שהיו מרווחות מכל חכמה אחרת, ולא התירו למדן אלא דינים הנוחצים להן בלבד. אבל בזמנינו, שלומדות למדו כללים בכל רצינות הראותיה, ומה יגראע דבריה". באfon דומה וביתר שאת, כתוב הרב משה מלכה (1911-1997), בשוו"ת מקוה המים, חלק ג, יו"ד, סימן כא: "בימינו אלה, שנשים לוקחות חלק גדול באורחות חיים,חוירות אל מעמקי החוכמות החיצונית, וממלאות טפליה האוניברסיטאית, מנהלות מושדים ובעלות עסקים, יש להן יד ושם בהנהגת המדינה ובענייניהם הפוליטיקאים, והן מחכימות יותר מהתפתחות יותר מהగברים [...]. בודאי יודה גם אם יאליעזר שאין שום איסור למדוד גם תורה שבעל פה [...]. אלא החיוב מוטל علينו למדוד ולהלעיטה כל מה שאפשר". באfon הניל', כתוב גם הראשון לציוון הרב מרדי אליאו (1929-2010), בשוו"ת מאמר מרדי, חלק א, יו"ד, סימן יא: "אלא כבר כתבו האחרונים שבימיינו מותר לאשה למדוד תורה הן תורה שבכתב והן תורה שבעל פה, וכן מותר לה למדוד ספרי מוסר, ואף המורה רשות למדדה ובפרט אם צריכה להבחן על לימוד זה והטעם הוא שבימיינו אין הנשים-Sepotot בביטחון כפי שהיא בעבר, ומוטב שתלמיד דברי קודש מאשר תקרה דברים אסורים ודברי הבא".

מאשר אם לא לימדו. לצד דברים אלה הוא פועל גם בפרשנות פורמליסטית, כגון הדיק בלשונות התוספתא והברייתא, לפיו בראשונה מדבר בהורה על ידי אחר ובשנייה בלימוד עצמאי.

הוא מסיים את תשובתו בביטוי תיאולוגי: אמנים אין דינה ושכחה של האישה כשכר הגבר, אולם יש לה שכר סגול. יש כאן הפרדה בין היעדר חובה להיעדר ערך. ככלمر בעוד שהגברים מחוויבים בלימוד התורה וגם יש לכך ערך סגול. הנשים אינן מחוויבות, אך ערך גמולו בוודאי יש להן בלימוד התורה. מדבריו עולה כי במשמעותו הפרקטי אין הבדל בין החיבוב של הגבר ושל האישה ללימוד תורה, אולם במשמעותו המתאפסי ערך לימודו של הגבר עולה על זה של האישה.

דומה כי תשובה זו מחזקת את הגדרת גישתו של ראי"ו כ"שמרנות מאוזנת". עמדתו שמרנית, משומש הוא הוא איינו שיש על השינוי במעמד האשה והיה מעדייף לראות מציאות אחרת בתחום זה, אך מקבל אותו ואת תוכאתיו. הוא מגן על הנורמה החרדית הקיימת, מוכן לשקל הרחבה מסויימת שלה, אך ככל מבקש לשומר אותה בגבולות קרובים לאלה הקיימים. שמרנות זו מאוזנת, משומש שבמסגרת מאמצם השימור ראי"ו איינו מוכן לעצום עיניים כלפי עובדות מציאות שלגישה השמרנית-המחמירה כבר אין ולא יכולה להיות שליטה עליהם. כפי שראינו בעניין הקודם (הличה אחר אישת ברוחבו), כך גם כאן, למודרנה יש השפעה רבה. אי-אפשר להתעלם מהעובדת שנשים נמצאות במרחב הציבורי והן שותפות לכל הווות החיים. לאור זאת יש להתריר להן ללמידה תורה. במיוחד לאור העובדה כי הן לומדות שפות, מדעים וחויפות להשכלה. לכן כדאי, רצוי ואפילו חובה שהן תלמידנה תורה בצורה אינטואטיבית על-ידי אנשים ראויים לכך כפי שהורה החפץ חיים והוא ממשיך בקו שהתוודה. יתרה מכך, מי שאינו פועל בכיוון הנ"ל, הוא זה שהופך את התורה לתפלות והוא זה שפוגע במעמדה של האישה וחינוכה. בהקשר זה מושג "ירידת הדורות" מהוועה חרבי פיפיות, שכן פעמים שאנו צריכים לשנות או לבטל הלכות ופעמים צריכים להחמיר בהלכות אחרות. שיקול הדעת של ה פוסק והשימוש בכלים "ירידת הדורות", אינו חד משמעי ומוליך לקולא ולהומרא כאחד. פעמים שהוא מריחיב ופעמים שהוא מצמצם, הכל תלוי הנסיבות ההיסטוריות והחברתיות אותן הוא רואה לנוון. "שמרן מאוזן" מסוגו של ראי"ו ייטה לרוב להתגעגע אל המיציאות שלפני הירידה (בין אם באמות ובין באופן רטורי), אך יכול בשינויים שחלו בעקבותיה כעובדה קיימת, יגן על התמורות ההלכתיות שנוצרו עקב כך כנחות – ועם כל זה ישתדל לא למתוח אותן הרבה מעבר ל"מנהיג" הקיים.

#### המחלוקה בין ראי"ו והאדמו"ר מצאנז-קלוייזנבורג בעניין תלמוד תורה לנשים

ראי"ו שלח עותק של התשובות שלו לאדמו"ר מצאנז-קלוייזנבורג, הרבה יקוטיאל יהודיה הלברשטט, זאת חלק ממנהג קבוע לשולח עותקים של הספרים לרבניים איתם היה קשר.<sup>383</sup> האדמו"ר מצאנז-קלוייזנבורג עיין בשווית ודעתו לא הייתה נוכח באשר לדבריו של ראי"ו בנושא תלמוד תורה לנשים.

<sup>383</sup> בין הציג אליעזר לאדמו"ר מצאנז-קלוייזנבורג היה קשר הלכתי מסווג, שכן האדמו"ר שלח שאלות רבות לראי"ו בענייני רפואי והלכה, במיוחד בנחלים הקשורים לבית החולמים שהקימים (לניאדו). ראה למשל: צי"א, חלק ז, סימן מט, מהוווה קונטרס שלם 'אבן יעקב' כתשובה לאדמו"ר; חלק ט, סימן ז: קונטרס בדיני רפואי בשבת: "מוסב ברובו על העניינים הנידונים בספריו שוויית צץ אליעזר חלק שמיני סימן ט"י - פרק א' בהither חילול שבת עבור חולמים שאינם בני ברית יקוטיאל יהודיה הלברשטאט אבדק"ק צאנז ב"ה, קריית צאנז ה' וקרוא תשכח"ה בימי הפווים יתברך ממורומים, מע"כ הרב הנగון הגדול המפרנס שם וلتהלה סועעה צמ"ס וכו' כשי' מוחה' אליעזר ולידינברג שליט"א אב"ד בירושלים טובב"א, וכן במקומות נוספים.

הוא כתוב שתי תשובות כנגד דבריו של הצעץ-אליעזר בעניין זה,<sup>384</sup> שראו אור בשווית דברי יציב תחת הכותרת: "א. באיסור לימוד תורה לנשים ב. הזכרת השם בימי נדotta":

אחדשת"ה [=אחרי דרישת שלום תורה הטובה] כראוי אבוא בהזה במה שראיתי בדבריו בעניין ללמד תורה לנשים, והנה תמה אני ולא אדע דמי הוא זה, יהיה מי שייה אֵף אם גובה ארזים גבוה ושייאו עד לשמיים יעלה,<sup>385</sup> שיכל לטסות בכלשהו מפסק ברור בש"ס סוטה כ' ע"א וכ"א ע"ב ובס"ע יור"ד סי' רמ"ו סעיף ו', ומוסכם מכל הפסוקים, שלא ילמד אדם את בתו תורה מפני שרוב הנשים אין דעתן מכונת להتلמוד וכו', וכל המלמד את בתו תורה כאילו מלמדה תיפלות, ואיך אפשר לעשות ח"ו [=חס וחלילה] מתיפלות גדר לאמונה קדושה ופרישות.<sup>386</sup>

כבר בתחלת דבריו אומר האדמו"ר מצאנז בצורה חריפה שאינה משתמשת לשני פנים, כי אין לשנות – מדברי חכמים הראשונים שאסרו על לימוד תורה לנשים, גם אם הפסיק המתיר "גובה ארזים גבוה" – אוili רמז לחפש חיים, אוili לרائيו עצמו. האדמו"ר מצאנז ממשיך ומסביר בצורה מפורשת וארכוכית מדוע חל האיסור. אולם הוא מביא טענה חדשה והיא טועמתה הנידה: "יעוד הנראה לפי עניות דעתך בזה יש שכתבו שאין לאשה נדה בימי ראייתה ליכנס לביה" [=לבית הכנסת] או להתפלל או להזכיר השם או ליגע בספר וויא"א [=ויש אומרים] שמותרת בכל וכן עיקר (רש"י הל' נדה), אבל המנהג במדינות אלו כסביר הראשונה עיין שם, ואם כך לתפלה, ולענין ברחתה' [=ברחת המזון], כל שכן לתורה שאינה בת חיובא כלל".<sup>387</sup> האדמו"ר מצאנז טוען כי אשה נידה לא רשאית להיכנס לביה הכנסת או לגעת בספר תורה, כי"ו ללימוד תורה. הוא אמן מביא דעתה שהוא מותרת אך הוא מדגיש כי גם המותרים אומרים כי זו "חומרא יפה" ומסתבר שחלק מהנשים קיבלו זאת על עצמן.<sup>388</sup> בהמשך דבריו מנמק האדמו"ר מצאנז את דבריו בטענה נוספת: נשים שלמדו תורה, לפחות מותוך ספרים המיוחדים לנשים, דבר המותר. אך לא עלה על דעתו של אף גדול ישראל להקים בת ספר מיוחדים לבנות וללמדן תורה שבכתב ובעל-פה מותוך ספרי הלימוד המקוריים: "וידעו שכמה גдолיל ישראל מדורות שלפנינו חיבורו ספרים מיוחדים לנשים, כמו מהרי"י אבוחב שהביר את הצעץ וראינה, וכן ספר מנורת המאור העתיקו לעברי טיטש, ולא עלה על דעתם לעשות בתי"ס [=בתים ספר] לבנות לתורה שבכתב ותורה שבע"פ [=שבעל-פה] וללמודם ספרי חז"ל כנתינתם, כי אם ספרים מיוחדים כנ"ל".<sup>389</sup>

הקלוייזנבורגער ממשיך וטוען כי נשים שלמדו "ספרי חקירה" דעתן קללה והן יכולות להגיע לכפירה ובביא חיזוקים היסטוריים לשיטתו שאנשים שלמדו והחכימו לא יכלו לעמוד בניסיון שמד, ודזוקא האנשים והנשים שלא למדו והייתה להם אמונה פשוטה ותמיימה – הם שעמדו בניסיון. על כן הדבר שבה צריכה לכתת היא למידה מותוך ספרים המיועדים לנשים:

<sup>384</sup> להרבה, ראה: תמייר גרכוס, תקומה החסידות בארץ ישראל אחרי השואה – משנתו הרעונית, ההלכתית והחברתית של האדמו"ר ר' יקותיאל יהודה הלברשטאם מקלוייזנבורג-צאנז, לעיל הערכה מס' 24; ה"ל, מעמד האישה וחינוך הבנות במשנתו של האדמו"ר ר' יקותיאל יהודה הלברשטאם מקלוייזנבורג-צאנז, הגות: מחקרים בהגות החינוך היהודי (תשס"ז-תשס"ח), עמ' 86-37.

<sup>385</sup> גרכוס, שם, עמוד על כך שהאדמו"ר מצאנז-קלוייזנבורג לא מזכיר את שמו של הצעץ אליעזר בשמו, היה שמצד אחד הוא מודע למשמעות ההלכתי הבהיר של הרב ולדניברג, ומצד שני, הוא מוקף את עמדתו ההלכתית בונsha.

<sup>386</sup> הרב יקותיאל יהודה הלברשטאם, האדמו"ר מצאנז-קלוייזנבורג, ש"ת דברי יציב, נתניה תשנ"ו, יורה דעתה, סימן קלט. שם.

<sup>387</sup> במאשך דבריו שם, הוא מפרט יותר בעניין הנידה, ומשווה לטומאת קרי של גברים. שם.

ומה מادر רע עלי המעשה שנפרץ הדבר כעת עד כדי כך שלילדים ספרי הקרה לנשים שדעתן קלות, שכיוון היו גולי ישראל מתנגים בכל תקופה ללימוד זה גם לתק"ח [=לתלמיד-חכמים] ולומדים. ועיין בספר אור החיים למחרי יעב"ץ מגولي ספרד מה שהריעש בזה, והעד שבגלות ספרד אלו שלמדו מחקר לא יכולו לעמוד בנסיוון ונשתמדו רח"ל [=רחמנא-ליצלאן], ופשוטי העם באמונתם הטהורה והנשים באמונתם הפושטה עמדו ומסרו נפשם על קדושת הש"ת [=השם-יתברך] עיין שם. וגם בזמן הרמב"ם הייתה התנגדות גדולה ללימוד הקרה (שם).

בסוף התשובה נראה כי האדמו"ר מצאנז כותב ממש מ"דם לבוי" והדבר בנفسו. הוא זעקה גדולה כגד מה שהוא חשוב שאינו נכון :

ומuid אוי עלי שמים וארץ שבאו לפני כמה בתולות הלומדות בבית"ס [=בבית-ספר] חרדים למאד, ובכו לפני מר נפשם ליתן להם עצות יען נתעוררו להם רח"ל [=רחמנא-ליצלאן] ספקות ודעות זרות באמנות הש"י [=השם יתברך] ותוrho רח"ל [=רחמנא ליצלאן, ע"י [=על ידי]] שלמדו עמהם מדעות אריסטו וכדו' זהה, ואין יכולות להתגבר על דברי הכפירה שניטעו בלביהם. ובאמת היו צריכים לצוחה ככרוכיא ע"ז [=על זה] עד שיתבטל הדבר. כל זאת בא מהתחכחות על דברי הש"ס והשו"ע, שכל הרוחות שבעולם לא ייזו אותן אחת מהן, ואם נאמר ח"ו [=חס-וחיליה] שנוכל בסברא לומר שנשתנו הדורות והזמנים לעקוור ח"ו דבר מהז"ל מי יודע עד היכן הדברים יגיעו. וחכמים הזהרו בדבריכם (שם).

צא וראה : אם בראשית דבריו החשש מכפירה נבע מ"ספרי הקרה", הרי שכן כבר מטעורר חשש זה גם מ"התחכחות על דברי הש"ס והשו"ע"! האדמו"ר מצאנז משתמש בביטויים נרגשים : "מuid אני עלי שמים וארץ", "חכמים הזהרו בדבריכם" וצדומה. הוא מדגיש ואומר : מי שאומר שהזמנים השתנו פותח פתח מוקן ומי יודע עד היכן הדברים יגיעו". ככלומר, יש כאן ראייה של ה"מדרון החלקלק", דבר מוביל לדבר עד לכדי עקירת דברי חז"ל. כל העיסוק בלימוד תורה לנשים בגל המודרנה, הוא חדש ולא רק שאינו מוסף, אלא פוגע ביראת שמים של הבנות. הוא חותם את דבריו באמרה אישית : "היה קשה עלי מaad לצאת מגדרי, אך לא אוכל לעזרה במילין. ולדעתי זה יסוד ושורש להצלת הדור" כשחוcharך יכסה ארץ וטומאה בזקעת וועלה. ואין להביא ראייה מנשים קדשות שלמדו לעצם שידעו ואמדו בעצם, משא"כ [=משאין-כן] לעשות כלל לרבים בדור שפל זה, וח"ס [=וחס-וחיליה] לפרוץ ולסתות מפסק הבורר בש"ס ובשו"ע שאסור למדם תורה" (שם). במקتاب אחר, שהוא עיין המשך הראשון, חוזר האדמו"ר על דבריו הקודמים העקרוניים : אי אפשר להזיז פסק מפורש שבו נאמר שאין למד תורה שבע"פ [=שבעל-פה] בכלל, וע"פ פוסקים מסוימים (היינו הרמב"ם והשו"ע) גם לא תורה שבכתב. האדמו"ר מצאנז מתייחס בצורה ישירה לדברי החפץ חיים :

ומ"ש [=ומה-שכתב] מהגאון הצדיק הכהן הגדול מאחיו בעל החפץ חיים ז"ע, אני הכרתינו קודם שידעו ממנה מכ"ת [=מכבוד-תורתו], וידעתי גודל ערכו ומעלותו, ואין החפץ חיים זקוק לאפטרופוס על גדלותו וקדושתו,ומי לא יחרד לגאונותו ופסקיו, אך תורה הוא ואמת כתיב בה

והאמת ניתנת לכל לומר דעתו באמת ודעות רבותינו ואבותינו הק' [דושים] שלא רצוי לו זו סטיה קלה ממה שמוסכם להלכה בשו"ע בהנ"ל לאיסור.<sup>390</sup> ואם נאמר נשתנו הדורות יבואו ח'ו [=ח- חולילה] תלמידים שלא שמשו כל צרכן בעזה"ר [=בעוננותינו הרבים] ויאמרו גם על דין אחר בשו"ע שנשתנו הזמנים, ולזה אמרו חכמים זההרו בדבריכם.<sup>391</sup>

לטענתו של האדמוני, ראייו רוצה לחלק על כל הפסיקים. הוא ממשיך וכותב כי בעצם עיקר דבריו הם שאין לשנות ולהחדש ממה שכותוב בשו"ע וגודלי ישראל צרייכים לטכס עצה ולהשוו כיצד לחנק את בנות ישראל: "ו מהראוי לגודלי ישראל לטכס עצה ו דעת תורה לחנק בנות ישראל ברוח התורה ומסורת אבות ולתת ע"ז [=על-זה] עין פוקחה".<sup>392</sup> נראה כי האדמוני מצאנז-קלוייזנבורג יודע שהוא בדעת מייעוט גם בתחום החברה החרדית, אך מבקש להשפיע אליה במציאות ביקורת "מיימין". תמייר גראנט מסכם את תשובהתו של הדבר, יציב<sup>393</sup> וקובע כי חידושיו המרכזיים של האדמוני מצאנז-קלוייזנבורג בסוגיה זו מלבד הסתמכותו על דרכי הפסיקה הם: העמדת ההלכה על תילה כפי שהיא עולה מהספרות ההלכתית הklassית;<sup>394</sup> שמירה על המסורת החינוכית-חברתית כפי שהיא בגליציה והונגריה טרום השואה;<sup>395</sup> הכנסת שיקול של טומאת האשה בנידותה לסוגיות לימוד התורה, גישה מהותנית האוסרת על האישה בגל שהיא אישה.<sup>396</sup>

יש לציין כי האדמוני מצאנז קלוייזנבורג אף ייסד והקים את רשות 'בית חנה' בארץ ובארה"ב,<sup>397</sup> רשות חינוכית שאינה מזוהה עם הזרם המרכזי של 'בית יעקב'. זאת לאור תפיסתו התיאולוגית בדבר האישור שנייתן לנשים ללימוד תורה. לדעתו לנשים אסור ללימוד תורה מסיבה מהותית אודות טומאה של האישה. דבריו חריגים באופן ייחודי גם ביחס לקו המרכזי החרדי, וראייו מתפלמס אותו כשהוא מגן על קו זה.

<sup>390</sup> נראה כי האדמוני מצאנז "עוקץ" את הצד אליו עוזר באופן "דיק מן הדק". הוא רומו כי הוא עצמו פרשן טוב יותר של דברי החפש חיים, שהרי הכריו מקדמת דנא, ובהמשך הוא אף טוען שניתן להבון את דברי החפש חיים בצורה שונה במקצת: "ו גם החפש חיים שהביא כ"ת [=כבד-تورתו], והוא בלקוט הלוכות על סוטה שם, כפי מה שעיינתי בדבריו נראה שההערה שלו קαι על תורה שבכתב דיקא שאין למזהה בכתבה, וכי שמצוין שם, והזכיר מדברי מנורת המאור שאם אני הזכרתי בתשובהטי. ובמוסרי חז"ל ממש' אבות שהזכיר שם, ג"כ [גמ-כן] לא באיר באיזה אופן, דאפשר שבדרך העתקה וליקוט עניינים במיוחד בשביבים, וכך רמותי במקتاب בדרך הלמוד בשביבים במצוות דודהו וענני אמונה מה שההכרה למדם, אבל סתם על תורה שבבעל-פה [=שבבעל-פה] לא דבר החפש חיים כלל".

<sup>391</sup> ר' יקוטיאל יהודה הלברשטאם, האדמוני מצאנז-קלוייזנבורג, ש"ית דברי יציב, יורה דעתה, נתניה תשנ"ו, סימן קמ. <sup>392</sup> שם.

<sup>393</sup> גראנות, תקומות החסידות, לעיל הערכה 24, עמ' 312-333.

<sup>394</sup> תלמוד, רמב"ם, ש"ע וכו', לגבי עצם הטענה האם חכמים הגדרו את תוצאת לימוד התורה לנשים כתפלות, דהיינו, תוצאה שלילית. כיצד ניתן לומר שכיוום לימוד התורה לנשים מביא לידי וראת שמיים? עצם אמירה שכזו חולקת על דברי חז"ל והפוסקים.

<sup>395</sup> כך למשל, חסידות סאטמר המגיעה מהונגריה, שוללת לימוד תורה לנשים. אמנם, האדמוני מסאטמר, הרב יואל משה טיטלבוים, מנקק זאת מטעמים הלכתיים שונים ואינו קשור זאת לטומאות האישה כמו האדמוני מצאנז-קלוייזנבורג, אך מסקנתם בוגר לאיסור לימוד תורה לנשים היא זהה. ראה דבריו של האדמוני מסאטמר בספרו: ויואל משה, ירושלים תש"ו, עמ' תלג-תנג.

<sup>396</sup> להרחבה, ראה: איריס בראוון, טומאת נידה ומעמד האשה - פסיקתו של האדמוני מצאנז קלוייזנבורג במקרה מבחן, דעת 61 (תשס"ג), עמ' 113-133.

<sup>397</sup> אכן לאחר השואה באירופה, האדמוני מצאנז-קלוייזנבורג אסף ילדים ממחנות עקרורים ודאג להם. בסיטואציה זו, הוא שלח את הבנות לחינוך של 'בית יעקב', זאת מדגגה לגרול העם היהודי ועקב צורך השעה. אולם משעה שעלה לארכ והתבסס, הוא ייסד את 'בית חנה', רשות חינוכית לבנות העולה בקנה אחד עם השקפתו. להרחבה, ראה: גראנות, לעיל הערכה 24, עמ' 41.

ראי"ו השיב לאדמו"ר מצאנז קלוייזנבורג<sup>398</sup> לאחר פтиחה מנומסת, הציג אליעזר מתייחס לדברי האדמו"ר מצאנז לגבי איסור למד תורה כלל לבנות והתייחסותו לדברי החפש החיים. לדעתו, טיעונו של האדמו"ר בדבר החשש מנדחתה של הבית איןנו אלא חומרא, "אין בזה בכדי השב כלל ולבטל במחי יד את מה שראו הגדולים בדור סמוך ונרי להתריר למד את הבנות תורה על טהרת הקודש משום גדר פרצת הדור ובכדי שיוחדר ויתאמת אצלם עניין אמוןנתנו הקדושה" (צ"א חלק י, סימן ח). הוא מביע את פלייאתו על "הדברים הבוטים כמפורטות חבר שרצה כתריה בדבשו על הגאון החסיד הזה על אשר חזה בעין רוחו דמשום שינוי והתדרדרות הדורות יש להתריר לימוד התורה להן בזמןינו" (שם). דומה כי יש כאן מהלך רטורי חריף: ראשית, ראי"ו מבקש להראות שמתוקופתו של הרבי מצאנז-קלוייזנבורג אין מכוונות כלפיו (כלפי ראי"ו) אלא כלפי דמותו המיתולוגית של החפש חיים; בכך הוא גם מצבב את עמדתו של הרבי כעמדת שאינה מרכזית, ואף כהעוז פנים כלפי גدول הדור – ובעצם מהזיר לו מתקפה "מיימין". לדבריו, החפש חיים חזה את היידזרות הדורות והקדושים תקופה למכה, "ומי יודע לאיזה התדרדרות היו כבר מגיעים אלמלא שהקב"ה ברוב רחמייו וחסדיו הקדשים תרופה למכה לדור ירוד זה לשלווח לנו משמייא עיר וקדוש זה" (שם). בשורות הקודומות מיעט ראי"ו להתייחס לגוף השאלה, ובמישור זה עיקר טענתו הייתה הנחיצות החיונית של ההיתר. כתעת הוא פונה מן הטיעון הענייני אל הטיעון הסמכותי:

ואם התיר ופשט התairo בזה ברוב ישראל אין כל מקום להרהור ועל אחת כמה לא לרינון על זה,  
ולמעשה הרוי הצטרכו לדעתו של צדק זה ביודעים ובלא יודעים כמעט כל גאוני וצדיקי הדור  
וקיימו וקבלו ויסדו והקימו בת-ילמוד עפ"י [=על-פי] הדרך שהרו, והפין ד' בידם הצליח להצליל  
רבים מרدت שחת, והעומד מרובה בזה על הפרוץ (שם).

במישור הסמכות מעלה אפוא ראי"ו שלוש טענות: (א) סמכותו של גدول הדור הקודם; (ב) סמכות שאר "גאוני וצדיקי הדור"; (ג) סמכות המנהג ("פשט היתרו"). הוא חותם קטע זה באמירה מאד ברורה שיש להתריר לימוד תורה לנשים בכלל, כולל באופן עקרוני ולא רק מפני שינוי הדורות: "ולמעשה, לפענ"ד יש שפיר להתריר הדבר בכלל ולא רק מפני שינוי הדורות וככפי שביררתי באר היטב בספריהם, וטעם שינוי הדורות והזמנים בא זה רק לווחא דAMILTAOC וכהודה ועוד לקרא" (שם).

נראה כי ראי"ו מתייחס כאן לדברים שכتب בתשובתו הקודמת, ולפיהם האיסור לא נאמר אלא על הוראה ולא על לימוד עצמי, וגם איסור ההורה איןנו חל כאשר הבית עצמה מעוניינת ללמידה. דומה כי כאן אנו רואים שוב את עמדתו השמרנית-מאזנת של ראי"ו: אף-על-פי שהוא עצמו גורס כי יש להורות היתר גורף יותר, ומণימוקים שונים מלאה של החפש חיים, הוא אומר את הדברים ההלכה ולא ההלכה למעשה, וمعدיף לשומר על הקיימים ולהשוו תחת סמכותו הגדולה של גدول הדור.

<sup>398</sup> פולמוס זה בין הראי"ו לאדמו"ר מצאנז-קלוייזנבורג הוא פולמוס דו-שלבי. כאשר ראי"ו שלח לאדמו"ר את חיבורו צ"א חלק תשיעי, האדמו"ר מצאנז-קלוייזנבורג חלק על התשובות (סימנים ב-ג), והשיב לראי"ו דברים שפורסמו בשווי"ת דברי יביב, סימן קלט. הראי"ו חלק ה' על תוכו דבריו והן על סגנוןם, והשיב לאדמו"ר מצאנז-קלוייזנבורג תשובה שפורסמה בצ"א, חלק י סימן ח. להרבה, ראה: גנות, תקומה החסידות, לעיל הערתא, עמ' 384, 318-312; הניל, 'מעמד האישה וחינוך הבנות במשנתו של האדמו"ר ר' יקותיאל יהודה הלברשטאם מקלוייזנבורג-צאנז', הגות ח (תשס"ז-תשס"ח), עמ' 36-37.

במה שמתאפיין ראייו באופן מפורט לנימוקים הקשורים להלכות נידה שעלייהם מסתמך האדמוני מצאנו. באופן עקרוני, הוא טוען כי גם נשים שמקפידות שלא לברך ולהתפלל בשעת נידותן עושות זאת מנהג אך לא משום איסור. בכך הוא מבקש כנראה לرمוזו לרבי כי עליו להימנע מגישה "אמפריאליסטית" המבקשת להחיל את מנהגי קהילתנו הפרטיקולריים על כלל עם ישראל. יתר על כן, הוא מוסיף (ומסתמך על היפלא יועץ), נשים אלו בסופו של דבר מקיימות חומרא המביאה לידי קולא של ביטולמצוות שמוטלות עליהן (שם). מכאן ממשיך ראייו בטענה שיש בה שילוב של נימוק ענייני עם נימוק סמכותי:

אחרי כל החיזון הגדול הזה [...] מה יש מקום לבוא ולהנדז ולפקפק ולדרוש שלא למד את הבנות תורה ודינם וכו' בגין זה שיבאו למדן גם בימי נdotן דבר אשר מותר מדינה בהחלה? נדמה שהוא ששם כה בעולם יה[ה] מי שייה[ה] אף אם כגובה אריזם גבוי ושיאו עד לשמים עלה לא יכול להטיל איזה דופי שהוא באלה ההולכים בעקבות כל רבותינו הגדולים נ"ע זיע"א ולא חוששים מללמוד את הבנות תורה ודינם בכל המצבים שנמצאות. עכ"פ [=על כל פנים] משנתנו בזה לא זהה מקומה (שם).

אכן, הביטוי "יהיה מי שייה אף אם כגובה אריזם גבוי ושיאו עד לשמים עלה" בא לעקוז את האדמוני באמצעות שימוש במטבעות לשון שהשתמש הוא כלפי ראייו.

**לסייע:** בתשובתו השנייה של ראייו לאדמוני מצאנו, מדגיש ראייו שני מהלכים מרכזיים. הראשון, במישור הסמכות, כתוב הגנה על דברי החפש חיים – עליו הוא מבקש להסתמך בפסקתו שלו, גם אם לדעתו שלו היה מקום להיתר נרחב ונوعז יותר; השני, במישור ההלכתי – דחית טענתו ההלכתית של האדמוני מצאנו קלזינבורג המבוסס את דבריו על דיני טומאה. הוא מוסיף שלא כך נפסק להלכה ולא משם ניתן להוכיח וללמוד על עניין לימוד התורה לנשים בכלל ובודרנו בפרט. לאור זאת נשאר ראייו דבק בפסקו ובמשמעותו הראשונה שモתר לבנות ללימוד תורה, הן שככבר והן שבעל-פה.

מחלוקת זו שבינו ראייו לאדמוני מצאנו קלזינבורג נראית כעוד מחלוקת פנים חרדיות, אולם דווקא מותו מחלוקת זו ניתן לעמוד על פער תרבותי וعرقي שבין שני פוסקים אלו. בעוד שהאדמוני מצאנו קלזינבורג מציג את הגישה החסידית ההונגרית-גליצאית,<sup>399</sup> ראייו מציג את הגישה הליטאית. האדמוני מצאנו קלזינבורג עומד בפסקתו על מהות האישה ומצדיק את דבריו מותו.

<sup>399</sup> אdegish כי עמדה זו של האדמוני מצאנו-קלזינבורג אינה מייצגת את כלל התפיסה החסידית, אלא יותר את התפיסה ההונגרית-הגליציאנית. גישה זו היא שמרנית אפלו בקרב חצרות החסידים. רובן של החצרות החסידיות קיבלו את התפיסה החינוכית של רשות יעקב, וחסידות חב"ד אף הולכת צעד נוסף, זאת לאור דרישתו של האדמוני האחרון שלהם, ר' מנחים מנדל שניאורסון, שדרש להרחיב ולהושאף כמות ואיכות בלימוד התורה לנשים, בדרשה שנשא בליךוי שיחות, אמר, תש"ג, שיחה כה. בדרשה זו הוא הטסף סיבה תיאולוגית לצורך להרחיב את ההיתר ללימוד תורה לבנות: "שענין זה הוא מהחייבים לטובה שבדורות האחוריונים: אע"פ שהצורך בדורות האחוריונים בלימוד תושבע"פ לנשים הוא מצד ירידת הדורות, כאמור רבותינו, ויל' אם ראשונים מלאכים אלו וכו' [...]. הרי, התוצאה בפועל ממש היא לטובה – שענין ניטוסף יותר בלימוד התורה [...]. כיון שבסוף זמן הגלות מודגשת יותר ההכנה לממן הנגולה ש'באותן הימים תרבה הדעה והחכמה כי' [...]. בוג�ו ללימוד התורה [...] – לשיסיף בשינויו תורה, הן בהלכות הזרכות להן, וכן ועוד עניין תורה [...] – ועד להנאה הכל עירקית – שכשנס ש'בשכר נשים צדקניות שהיו באותו דור נגאל ישראל ממצרים', כן תהיה לנו, שבחבר נשים צדקניות שבדורנו תבוא הגאולה האמיתית והשלימה תיכך ומיד ממש' (שם). לפסק זה נכנסים שיקולים ערכיים תכלתיים לטובת לימוד תורה לבנות, שיקולים קבליים וכן שיקולים של קירוב הגאולה. להרבה, ראה: יצחק קראוס, השביעי, תל אביב תש"ז.

גישה תכליתית של טומאה וטהרה, גישה שייהו לה תוצאות שונות. בנגדו ראי"ו מציג גישה פרגמטית, המתחשבת בשינויי הזמן והמקום – גם אם לדעת ראי"ו היה מקום להתריר את לימוד התורה לנשים אף בעבר. ראי"ו מכיר בנסיבות המשתנה נגד עיננו: "מפני שינוי הדורות", צורת העברת הידע, יחד עם נשיאה באחריות במרקם של אי העברת ידוע. לאור זאת המצוות מחייבת לפתח את לימוד התורה גם לנשים.

זאת ועוד, בדיון זה עומדת השאלה המרכזית כיצד יש להמשיך וללמוד את המסורת לדורות הבאים וייש לזכור שמדובר בסוגייה חינוכית המשפיעה על דורות העתיד. לפי האדמו"ר מצאנז קלוייזנבורג, מוקד העברת המסורת, בעיקר אצל הבנות, הוא הבית. שמירה על המסורת החיה זו העוברת מאם לביתה המדגישה את דברי הפסוק: "כל בָּבִקָּה בְּתַתְּ מֶלֶךְ פְּנִימָה" (תהלים, מה, ד), המופרש כשמירה על מקומו של הנשים בתוך הבית. שלפי ראי"ו, המיציג לצורך דיון זה את העמדה הליטאית המרכזית, מוקד העברת הידע והחינוך יהיה במוסדות הציבור, ולאחרינו מוסדות 'בית-יעקב'. בת-הספר, הסמינרים, היישובות ושאר מוסדות החינוך החרדי, כਮון בפיקוח של הרבניים, הם מוקדי ההשפעה המובילים בעיצוב הדורות הבאים. מוקד ההשפעה כבר אינו הבית פנימה, אלא המוסד החינוכי המעביר את ערכי המסורת הלאה. שינוי הדורות נתפש כחרב פיפויות בפסקיו השוניים, כפי שריאינו ועוד נראה זאת שוב להלן, שכן יש פעמים שבקבות שינוי הדורות הותרת הרצואה ויש תנונה לשיקול דעתו של הפסוק מתוך שיקולים תכליתיים. בנגדו לרבי מצאנז-קלוייזנבורג, ראי"ו אינו מוכן לשלב בשיקוליו תפיסות כעין-МИSTITיות, הקושרת אותו לטומאת הנידה שבגופן.

לפי פסקו של ראי"ו בדיון זה נראה כי מסורת הספרים והמסיד, עדיפה על פני מסורת החיים (בית אבא) בעניין לימוד תורה לבנות. כבר עמדנו על חלוקה זו והסבירו שהסבירו החוקרים בעניין.<sup>400</sup> לא לחינם חלקם מזהים את החפש' חיים כדמות המعبر שבין מסורת החיים למסורת הספרים ואכן גם בפולמוס זהשמו מזוכר כמחולל השני. בין אם על-ידי האדמו"ר מצאנז קלוייזנבורג המציג את דבריו, או על-ידי ראי"ו המגן וمستמך עליו. כך או כך שמו מהוווה עוגן מרכזי בסוגיה ממשמעותית זו, בהקשרו הרחב יותר העסוק בסוגיות החינוך לבנות, ובהתאם הדילמה אם יש להסתמך על המסורת החיה, או על בת-הספר שיעבירו את המסורת בצורה מפוקחת. כפי שציינתי, עמדה זו מהוותה נדבך נוסף בנכונותו של ראי"ו לנוקוט פרשנות תכליתית בפסקת ההלכה, הן בגישה השמרנות המאוצת שלו.

<sup>400</sup> להרחבה, ראה לעיל בפרק העוסק בהלכה ומנהג.

## ברכת אישת על מצוות עשה שהזמן גרמא

### רקע הילכתי

על-פי ההלכה נשים פטורות מלקיים מצוות עשה שהזמן גרמן. יסוד הדברים מובאים בתלמוד: "נשים ועבדים וקטנים פטורין מקראית שמע ומן התפילה, וחיבין בתפילה ובמצוזה ובברכת המזון" (בבלי ברכות, דף כ ע"א - ע"ב). על כך אומרת הגמרא במקום: "קריאת שמע, פשיטה! מצוות עשה שהזמן גרמא הוא, וכל מצוות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות". אמנם דברי הגמרא עוסקים בדיני תפילה, אולם יסוד זה קשור לכל מצוות עשה שהזמן גרמא.<sup>401</sup> ידועה המחלוקת בין ר' יוסף קארו לרמ"א בענין זה כאשר ר' יוסף קארו אוסר על נשים לברך על מצוות עשה שהזמן גרמא והרמ"א מתיר.<sup>402</sup> יסוד השאלה הוא כיצד הן יכולות לברך "אשר קידשנו במצותו וצינו", כאשר הן אין מצוות?<sup>403</sup> יש לציין כי המנהג שנשים רבות היו מברכות על שופר ונטילת לולב התקבל גם בקרב נשים ספרדיות וכן פסק החיד"א:

ולענין הילכה אני הدل מעט שראיתי מה שהשיבו מן השמים לריבינו יעקב ממורי"ש כמו שהבאתי בספר הקטן ברבי יוסף סימן טרנ"ד אות ב' הנגתי לומר לנשים שיברכו על הלולב. וכמנาง קדום שהיו נהוגות הנשים בעה"ק [=בעיר הקודש] ירושלים ת"ו [=תיבנה ותיכונן]. והגם דמן ז"ל פסק שלא יברכו. נראה ודאי דאלו מラン ז"ל שלטו מאור עיניו הקדושים בתשובות ריבינו יעקב ממורי"ש דמשmia מיהב יbei כה לברך לנשים ודאי כך היה פוסק ומינהן.<sup>404</sup>

החיד"א מתיר לנשים לברך על מצוות עשה שהזמן גרמא ואף טוען שמן הבית יוסף היה נהוג כן אם הוא היה מודע לתשובתו של שו"ת מן השמים.

כנגד דברים אלו יצא הרב עובדיה יוסף, ואסר על נשים לברך על מצוות אלו.<sup>405</sup> בחלקו הראשון של שו"ת יביע אומר הקדיש הרב עובדיה יוסף ארבעה סימנים (לט – מב) העוסקים בנושא זה.<sup>406</sup> כאמור לדברי ר' יוסף קארו פסק הרב עובדיה יוסף:

<sup>401</sup> ראה עוד: בבלי, עירובין דף כז ע"א; קידושין לג ע"ב - לד ע"א, ועוד.

<sup>402</sup> למשל, בהלכות ציצית מובלאת מחלוקת בין ר' יוסף קארו שאסר על נשים לברך על ציצית, לבין הרמ"א שהתריר (יסוד הדברים הוא על-פי דברי רבינו תם בתוספות, במסכת ראש השנה, דף לג ע"א, ד"ה 'הא ר' יהודה הא ר' יוסף'; וכן בתוספות בעירובין צו ע"א, ד"ה דילמא סבר לה קרוי יוסי) אמר נשים סומכות רשות: "מכאן אר"ת מותר לנשים לברך על כל מצוות עשה שהזמן גרמא אף על גב דפטורות". וכך נהגו במקומות רבים כגון צרפת, אשכנז ופרובנס, וכן זו דעת הראשונים רבים, ומהם: הרוז"ה, רמב"ר, רבי, הרשב"א, הריטב"א והמאירי). בשולחן ערוך כתוב: "נשים ועבדים פטורים, מפני שאין מוצות עשה שהזמן גרמא. הנה: ומ"מ אם רוצחים לעטפו ולברך עליו הרשות בדין כמהו בשאר מוצות עשה שהזמן גרמא [...]" הaga: ולפי מה שנהגו נשים לברך במצוות עשה שהזמן גרמא, גם הם יברכו" (או"ח, סימן ז, סעיף ב). במקרים מסוים בהלכות ראש השנה בדייני תקיעת שופר, אנו מוצאים את אותה מחלוקת שבין ר' יוסף קארו לרמ"א, וכן כתוב בשולחן ערוך: "אף על פניהם פטורות, יכולות לתקוע; וכן אחר שיצא כבר, יכול לתקוע להוציאן, אבל אין מברכות ולא יברכו להו. הנה: והמנาง שהנשים מברכות על מצוות עשה שהזמן גרמא על כן גם כאן תברכנו לעצמן" (או"ח, סימן תקפט, סעיף 1).

<sup>403</sup> כך מעיר המשנה בורה בסימן תקפט ס"ק ז: "אבל אין מברכות וכו' - דמהו וציוו בדבר שאינה מחוייבת לא מדברי תורה ולא מדברי סופרים דاشת חובת המצווה, אבל יש להן מקצת המצווה, ולכן הן יכולות לברך.

<sup>404</sup> הרב חיים יוסף דוד איזולאי, שו"ת יוסף אומץ, ירושלים תשכ"א, סימן פ.כ.

<sup>405</sup> להרחבת ראה: לאו, משנתנו הילכתית של הרב עובדיה יוסף, תל אביב, תשס"ה, עמ' 202-205; זהור, האירו פנ' המזרה, ליל הערכה, 187, עמ' 326-330.

<sup>406</sup> בין היתר, דו הרב יוסף בשאלת האם יש לנוהג כאן בארץ לפי מנהגי הבית יוסף, שכוננותו היא להכיפה את דעת הבית יוסף (כפוסק שחיה בארץ ישראל) על כללם. נוסף על כך, בviktoroth על דברי החיד"א, הוא עוסק בשאלת האם ניתן בכלל להסתמך ולפסוק הילכה (שם, סימן מא) ע"פ שוויית מן השמיים, או שדברי השווייה הנזכר לעיל הם בסיווג בלבד.

אולם לדידןDKבלנו עליינו הוראות מרן, ככל אשר יאמר כי הוא זה, יש למנוע ג"כ [=גמ-כן] הנשים מלברך על הלולב ושאר מ"ע [=מצוות-עשה] שהזמן גרמה, וכבר ביארנו בס"ד בסימן הקודם שכן דעת רבבותא קמאי אימתני ותקפי [...] וכלהו ס"ל [=סבירא ליה] שיש איסור לנשים לברך על מ"ע שהז"ג [=מצוות עשה שהזמן גרמה] והוי ברכה לבטלה, שהיאך יאמרו וצונו וה' לא צוה [...] ויוסף הוא השליט מרן הקדוש שקבלנו הוראותיו, פסקיה בסכינא חירפיא בשלחנו הטהור שאין לבך, ודאי שאין לעשות מעשה נגד הוראותו בקדושה [...] אפי' אם יבואו מאה אחרים לחלק עליו להתריר, אין שומעים להם. ומכאן תראה שמה שנהגו הנשים לברך על הלולב

הוא מנהג בטעות.<sup>407</sup>

הרבי עובדיה יוסף מגן אפוא בתקיפות על הוראותו של מרן ר' יוסף קארו, "הוא השליט", ומבהיר שמעבר לאיסור של ברכה לבטלה, ישנו חשש נוסף של "לא תשא" – הזכרות שם שמים לבטלה. לדידן, המנהג שפשט שנשים מברכות על לולב הוא מנהג טעות ויש לבטלו.<sup>408</sup>

גם ר' יקוטיאל יהודה הלברשטאם, האדמו"ר מצאנז קלזינבורג, הנמנה עם יווצאי אשכנז אך שייך למסורת החסידית, אסר על נשים לברך עלמצוות עשה שהזמן גרמו. כך הוא כותב:

ויל"ב[=ויש לבאר] למה דיקא באתרוג וסוכה ולא בשופר שניגי כו"ע [=כולי עלמא] נשים הולכות לביהכ"נ [=לבית הכנסת] לשמעו קול שופר, ויש לומר גם מהך דאור"ח סי' פ"ח שאין לאשה נדה בימי ראייתה להזכיר השם [...] ונהגו בבית אבא זי"ע שאין הנשים מתפללות ערבית דרישות, ואולי ג"כ [=גם כן] שחששו לנדות ואין ראוי לקבל לחובה מכח הר' חשש. וזה נמי [במצוות שפטורות], לא כדי להכנס עצמן להחוב שambilא לידי קולא שיזיכרו השם בברכות בימי טומאתן [...] ושמעתיה מכ"ק אאמו"ר זי"ע ששמע מפ"ק אא"ז זי"ע שיש טעמיים בדרך אמת דמצוות עשה שהזמן גרמו עדיף שנשים לא יעשו אלו המצוות, ולפמ"ש הנגלה והנסתור עולמים בקנה אחד [...] והדברים עמוקים מאד בדרכי החכמה ודוז"ק.<sup>409</sup>

<sup>407</sup> הרבי עובדיה יוסף, יביע אומר, חלק א, או"ח, סימן מ, ירושלים תשט"ז.

<sup>408</sup> דברים אלו של הרבי עובדיה גם בנדף המנהג שהיה קיים בקרב יווצאי מרוקו וצפוני אפריקה, שם נשים נהגו לברך על סוכה ולולב. הרבי שלום משאש בשווית שמש ומגן, חלק ב, סימן נה, סעיף ו, כתוב להתריר לנשים לברך על ממצוות עשה שהזמן גרמו. הרבי שלמה טולדאנו כתב סדרת ספרים בשם: דברי שלום ואמתה – חיזוק כמה פסקי הלכות ברוח הפסיקה של חכמי צפון אפריקה ועודLOBג הערעור שיצא עליהם בארץ הקודש, ירושלים תשע"ד. סדרה זו באח לחזק את מנהגי צפון אפריקה, בנדף הרבי עובדיה יוסף שניסה להכפיל לפסקי מרן הבית יוסף. שם בכרך ג, עמי' 187-192, הוא כותב: "בצפון אפריקה, נשים שידעו לקרווא ולברך, נהגו לברך על כמהמצוות עשה שהזמן גרמו, כגון לולב, ויש להן על מה שיש מוכו". הוא מונה שם שורה ארוכה של פוסקים שמתארים לנשים לברך עלמצוות אלו, ביניהם בדורות האחוריים, ר' עמרם אברבנאל והרב חיים רוד הילוי. נסף על כך, הראשל"ץ בן-ציוון חי יויאל כתוב במשפטיו עוזיאל, עניינים כליליים, סימן ד, כי נשים מברכות עלמצוות עשה שהזמן גרמו. כמו כן, כתב הראשל"ץ הרב יצחק נסים בשווית יין הטוב, חלק א, אורח חיים סימן כח: "ומאז שהחלו להורות על-פי פסקי חז"ו גם כו להורות לנשים שיברכו על הלולב, וכן הוא המנהג עד היום להורות להם ולברך [...]. נסף על כך, בבעמזרו לשוכות של הראשל"ץ מרודדי אליהו, מובה שנשים מברכות על המנהג צפון אפריקה, ירושלים תשס"ה, סימן יא, עמי' 75-62, מביא מקורות רבים המראים כי נשים כן בירכו עלמצוות עשה שהזמן גרמו.

<sup>409</sup> הרבי יקוטיאל יהודה הלברשטאם, האדמו"ר מצאנז-קלזינבורג, שו"ת דברי יציב, אורח חיים, נתניה תשנ"ו, סימן ה.

פסיקה זו של האדמו"ר מצאנז קלוייזנבורג ממשיכה את מסורת צאנז כפי שמשמעותה בלימוד תורה לנשים כמו שראינו לעיל (ובהמשך דבריו הוא אף רomo לכך). המינוח בתשובה זו שהאדמו"ר יוצא בוגד דברי הרמ"א שמחייבים את יוצאי אשכנז.<sup>410</sup> הוא אף מרחיב את האיסור וטוען ששמע מאביו שרצוי שנשים שלא יקימו כלל את המצוות הללו ויש לכך שורשים בתורת הנסתור.<sup>411</sup>

אם כן, לפניו שני פוסקים מרכזיים, ספרדי ואשכנזי, המתנגדים לברכת נשים על מצוות עשה שהזמן גרמא. הרב עובדיה יוסף רוצה להשליט את מרותו של מרן הבית יוסף, והאדמו"ר מצאנז קלוייזנבורג תופס את הנשים כטמאות ועל-כן אסור להן לעסוק בדברים שבקדושה. ראייו שלל עמדות אלה ויצא להתפלל איתן.

#### דעת הרב וולדינברג

ראייו סבר שמותר לנשים לברך על מצוות עשה שהזמן גרמן, ויצא בעניין זה לפולמוס מול הרב עובדיה יוסף.<sup>412</sup> בשווית צץ אליעזר, הוא משיב בעניין "ברכת נשים על מצוות עשה שהזמן גרמא". כבר בפתח דבריו הוא מתאר תופעה אותה הוא רואה כנסיגה מן המנהג הנוכחי:

לאחרונה קמו קצות מהחכמים<sup>413</sup> ובני תורה לחזור קדמה לעדרם באופן כללי על מנהג הנשים לברך על מצוות עשה שהזמן גרמא ולזרוש ולהורות על כך ברבים ולא עוד אלא שמטיפים להניע את הנשים אשר עד עתה מחזיקים בתורת אם לבך, שמהיום והלאה ייחדלו מזה ולא יברכו לא על לווב ולא על שופר, ויחדלו מלברך על ברכות ק"ש [=קריאת שמע] והלל ומלהתפלל תפלה מוספים, וכיוצא בהז (צי"א, חלק ט, סימן ב).

ראייו קובע כי "בעיקרו של דבר זה כידוע נטושה פלוגתא גדולה בין גdots הראשונים וגם לרבות בין גdots האחرونים, והדברים עתיקים ואין לבוא בהז לחזור על כך" (שם). משום כך הוא סבור כי אין בידנו להזכיר נגד גdots הראשונים הלו אשר כל רז לא אניס להו [...] ואלו דברי אלקים חיים" (שם). הוא מביא באריכות פוסקים שונים המתירים והמחמירים, ורופא כבוד לשני הצדדים.<sup>414</sup> בניגוד לדברים שראינו בסוגיות בת-המצווה, שם הוא מעמיד את הדברים כ"מערכה מול מערכה" והධינו הוא מאחרוני האחرونים בהעדר מסורת פסיקה ארוכת שנים, בסוגיה שלפנינו המחלוקת בין הפוסקיםמושרשת עוד בכתבי הראשונים. ראייו מודיע לכך שגם ירידבו, הרב עובדיה יוסף, מעוגנת במקורות נכבדים, ובמיוחד בפסקיו של הבית-יוסף. ואולם, הוא מזכה לגישה דומה גם מהצד השני, שכן גם

<sup>410</sup> ועוד שבסוגיות תלמוד תורה לנשים, תקף האדמו"ר מצאנז-קלוייזנבורג בכך שהוא שוגה כי אין מסתמך על הפוסקים הרוגלים, הפעם האדמו"ר עצמו חולק על הפוסקים הקלאסיים, ובמיוחד על פוסקי אשכנז, כדי לחזק את גישתו המהותית לכלל מעמד האישה - מעמד שמוספע ממחותה כזו שיש לה טומאה מובנית בגופה ולפיקח יש לה דיןinos שונים.

<sup>411</sup> גורנות, תקומות החסידות, לעיל הערת 24, עמ' 308-311; איריס בראון (חויזמן), 'טומאת נידה ומעמד האשה - פסיקתו של האדמו"ר מצאנז קלוייזנבורג במכרה מבחרו', דעת 61 (תשס"ז), עמ' 113-133, במיוחד עמ' 118-124.

<sup>412</sup> בעקבות התשובה הזו של הרב וולדינברג, האדמו"ר מצאנז-קלוייזנבורג כותב את תשובתו בעניין. עיקר הpollomos שביניהם היה בעניין לימוד תורה לנשים, כפי שראינו לעיל. אולם, גם בנושא זה הם חלקו זה על זה. האדמו"ר מצאנז-קלוייזנבורג המשיך את גישתו בעניין לימוד התורה, מעמיד האיסור בכל ודבריהם שבקדושה בפרט. אולם חשיבות תשובתו של האדמו"ר מצאנז-קלוייזנבורג היא בכך שגם שוגם פוסקים אשכנזים, עיקר מהאגף החסידי-הונגרי, לא קיבלו את דעתו של הרמ"א ואת המסורת האשכנזית ששים ירכו על מצוות עשה שהזמן גרמא.

<sup>413</sup> ראייו נמנע מלהזכיר את הרב עובדיה יוסף בשמו, מתוך כבוד למכותב, אולם ברוי לכל מי שקורא את התשובה, למי מכוונים הדברים.

<sup>414</sup> אחת הנקודות המאפיינות את ראייו, במיוחד בחוותו פוסק אשכנזי, היא ריבוי השימוש בשו"תים ובפוסקים שונים בטרם הוא חורץ את פסקו. בדרך כלל הוא מביא פוסקים מרבובים מכל הקשת הגיאוגרפית, למעט מקרים חריגים.

המסורת האשכנזית מעוגנת במקורות קדומים וchosובים. לפיכך חשוב לו להציג בפירוט הרואי גם את עמדותם המתירים:

אך מאי מה לבני ולא אוכל כלכל לקרוֹא בזה דברים קשים כגידים, גם אם לו מהה דברי נגידים, נגד קדמוניהם, אשר הכריעו והניבו מנהגים מסוימים כמסמות נטועים, ומן השמים הסכימו על ידם לכך, לפאר את בית ישראל נשים כאנשים בהדר תפארת המצוות וברכת הלו ווהודה לה' שהגינו וmagueno מזמן לזמן להאחו ולהדבק במצותו, וכבר הוועיד לנו רבנו הח"ס ז"ל שאין גם ל Maher להזכיר כי מנהג ישראל תורה היא (עיין ש"ת ח"ס חז"ד סי' י"ט). ועל כן לתועלת הענית לא אבוא בכך כלל כמחיש הידושים כי אם כמאסף עמרם בלבד (צ"א, חלק ט, סימן ב).

ראי"ו חוזר לעמדתו העקרונית בדבר מרכזיות מעמדו של המנהג, ובמקרה דן - מנהג הנשים. מנהג של הנשים הנוהגות לברך "נטוע במסמות" ואין לשנותו, שהרי "מנาง ישראל תורה היא".<sup>415</sup> מבחינתו המנהג מקבל משנה תוקף לאור דבריו של החיד"א שהובאו לעיל, ולפיהם זהו "מנาง קדום שהיה נוהגות הנשים בעה"ק ירושלים ת"וו". יסודו של המנהג הוא במנהג ירושלים, וכפי שראינו לעיל (פרק על הלכה ומנהג) ראי"ו מחזק במיחוד את מנהג ירושלים, שلطענותו משמר מסורות קדומות. בהמשך דבריו הציג אליעזר מביא פוסקים שונים שתומכים בברכת נשים על מצוות עשה שהזמן גרמא ושב ומדגיש כי אין הוא מחדש אלא רק "מאסף עמרם". לטענותו, יש לצoud בעקבותיו של הרמ"א שהתריר: "ובראשונה היא תחלתית ותפארתי שלא יצאת בזה חוץ לגדיר הרמ"א אף"י בחות השערה. ורבינו הרמ"א פסק בא"ח סי' י"ז סע"ב שהמנהג הוא שנשים מברכות על מצוות עשה שהזמן גרמא. וחזר ושנה לנו זאת ופסק שם עפ"י [=על-פי-זה] דגש על תקיעות שופר יברכו לעצמו"<sup>416</sup> (שם).

לאחר שהבהיר את מנהגים הידועים של בני אשכנז שנשים מברכות על מצוות עשה שהזמן גרמא, ראי"ו מתיחס בדבריו גם לפסיקה הספרדית האוסרת וטעון כי אכן הבית יוסף אוסר, אבל החיד"א, בפיורשו "ברכי יוסף" מתיחס לשאלת אם נשים שمبرכות על לולב ושופר עוברות עבירה ואם זו ברכה לבטלה והשיב שהן יכולות לעשות זאת ואף מעודד אותן לעשות כן. משמע, גם אחד מגדולי הפסוקים הספרדים נוקט עמדה הקורובה לו של האשכנזים. ראי"ו מצטט את לשון החיד"א: "אכשיך דברי, כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה, ולך אמר להם שבו לכם לאهلיכם וברכו את הי אלהיכם".<sup>417</sup> ממשיך ראי"ו וטעון כי דברי החיד"א התקבלו על רבים, וביא עד לכך את ה"שדי חמד",

<sup>415</sup> כפי שראינו לעיל בשער הראשון, בפרק העוסק בהלכה ומנהג.

<sup>416</sup> הציג אליעזר ממשיך ומפרט פוסקים שונים שמתרירים: וכך פוסקים בפסיקות החי אדים בכלל י"א סע"י מ"ג; בשו"ע הגרש"ז בסע"י י"י; סיידור דרך החיים בה' ציצית, שופר וסוכה; ערוה"ש בסע"י י"ז סעיפים ב' ג' ו' בס"י תקפ"ט סע"י י', וכן בס"י תר"ם סע"י ב', בכתבבו בלשון: "אמנם נשים שלנו רבות יושבות בסוכה ומברכות לישיב בסוכה ואין זה ברכה לבטלה דהכי קייל" בכל מצוה שהזמן גרמא רשות בדין לעשות ומברכות עליהם". הוא גם מסביר מדוע אין זו ברכה לבטלה. "עיין עוד בשיע' הרש"ז בסע"י י"ז סע"י א' שפסק נמי ללבוי ברכות ק"ש [=קריאת שמע] אדים רצוי הנשים לברך גם שאר ברכות של ק"ש וגם פסוקי דזמרה וברכותיה הרשות בידם. וכן הפרמי"ג בסע"י רצ"י בא"א סק"א כשם קשחה על חילוק המג"א שם מברכות ק"ש ומי כתוב דזה לא שמענו שאסור לומר הברכות לנשים בק"ש שחרית וערבית" (ויע"ש בספר ילקוט הגרשוני מ"ש [=מה שכתב] לישיב גם אליבא דmag"א ועיין מ"ש להסביר דברי המג"א בישוע"י סי' תכ"ב סק"ו וכן מ"ש [=מה שכתב] זהה בשיע' כת"ס חי"ד עיין שם) וככ"כ [=כך-כתב] המ"ב שם בסק"ב דפשיטא דיכילות להמשיך חיוב על עצמו ולברך אפילו ברכות ק"ש וכדעליל סי' י"ז סי' ב' בהג'ה. וכן הערוה"ש שם בסע"י כותב נמי בפסיקות דמי'ם אם רצונות יכולות לברך ולקרות ק"ש כמו סוכה ולולב שפטורות ומברכות עליהן ונשי דין' עשות כן ותבא עליהן ברכה ע"ש".

<sup>417</sup> ר' יוסף חיים דוד אוזלאי, ברכי יוסף על אורח חיים, תרג'נ"ד, ב.

שכתב: "ואנו אין לנו אלא דברי מרן החיד"א הניל וכבר פשט המנהג כן ואין להרהר בדברי"<sup>418</sup>. על סמך עדות זו מסיק ראיינו כי לא רק אשכנזים, אלא גם ספרדים קיבלו את מנהג הנשים לברך: "וכנראה שבஹיות שנטקבלו דברי החיד"א בזה בעל דבר שאין להרהר אחוריו لكن פשט לאחר מיקן המנהג בארץ הצלב, דהיינו גם אצל אשכנזו הספרדים, שנשים מברכות על הלולב, וכן גם על שופר".<sup>419</sup> (צ"י, חלק ט, סימן ב). אם כן, ראיינו מראה כי גם לדעת הספרדים יש אפשרות שהאיישה תברך על מצוות עשה שהזמן גרם. בכך הוא משלים מಹלך רטוריו מחוקם: אם בהתחלה הוא רצה להראות כי המנהג האשכנזי לגיטימי באותה מידת כמו הספרדי, ואין הוא בא להכריע אלא להראות את כוחה של הדעה האחרת, הרי שבസופו של דבר הוא מציג את המנהג האשכנזי כעדיף, שהרי גם ספרדים קיבלו אותו. הוא מסכם ואומר:

מכל האמור תורה יוצאת שמנาง נשים בזה לברך על מצוות עשה שהזמן גרמה ברצון חכמים הוא גם בקרוב עדות אשכנזו הספרדים, ובמיוחד על לולב, ואין בשום אופן לבטל מנהגם (ומי שרוצה לשנות יעשה כן בבתיו בלבד כפי שעשו כמה מגדולי הדורות) וגם אין כל מקום להוציאן אף ברוכות על כך, כי אם להיפך, יש לחזק בידיהם מנהגם בזה וכפי שקיבלו מתורת אמת, ולתת להם ברצון לבך, ולעוזין על כך, וכבר הזכרנו *שיכולות אפי*[לו] גם ליה שאלחים שלא מדעתן ולברך. וכבר כתוב על בצדומה זהה [לענין ברכת התורה לנשים] החיד"א ז"ל בספריו ש"ת יוסף אומץ סי' ס"ז *דהקבלה* והמנהג הם *עמודי ההוראה והגשים* קיימו מה שקיבלו כבר בדורות הראשוניים ע"ש. ואשריהן בנות ישראל כשירותן הן שמחזרין אחר המצוות לקבל עליהם לקימן וمبرכות לד' על כך כפי מה שהרשום, ומודים לו בברכת שהחינו וקיימנו (שם, ההדגשות במקור).

במקום נוסף בענין ברכת החמה, שהיא ברכה יחסית נדירה (היא נאמרת רק אחת ל-28 שנה), מביא ראיינו את תמייתנו של החותם סופר: "ובאמת לא ידעת מי מ"ט [=מאי טעמא] לא נהגו נשים לברך ברכה זו גיב' [=גט כון]"<sup>420</sup>. ומסיים ראיינו את תשובה בפסקה כי הן רשויות לברך.<sup>421</sup>

לסיכום, ראיינו אומר בכוונה מפורשת כי נשים מברכות על מצוות עשה שהזמן גרما וכי הוא אינו זו מדובר הרמ"א המתיר זאת. הוא אף מוסיף כי גם לפי דעת הספרדים מותר לנשים לברך, למרות דבריו הבורים של הבית יוסף שאסר, כיון שנינן להסתמך על החיד"א ועל עדות השדי חמד שכותב כי רבים נהגו כך. הוא מדגיש ואומר שנשים ספרדיות שمبرכות אין לאסור עליהם ולמנוע בעדן כיון שמדובר לא משנים. הוא חוזר מספר פעמים על עצמותו של המנהג שהשתרש והתקבל בעם

<sup>418</sup> ר' חיים חזקיה מדייני, שדי חמד, ניו-יורק תשכ"ו, מערכת מי', קל"ו.

<sup>419</sup> החיצ אליעזר מסביר כי ע"פ החיד"א, יש פה גם עניינים קשורים לتورת הנפטר: "כי ויעוין עוד בחיד"א בספריו דבש לפיו שם *במערכת זו* אוות כי מ"ש בזה גם מבחינת הנפטר. וכתב בסוף הספר רב פלילים ח'יא בחלק סוד ישרים סי' י"ב, ואגב העיד שם הרבר בעלים נשוי בבל נוהגות לברך על הלולב, אלא שכותב אבל אין מנייח בביתו שיעשו גם סדר הנגעועים בחולכה והובאה אל החזה כאשר אנחנו עושים אלא רק מברכנו ונוטlein הלולב בידם עיין שם. ועל מנהג קדמון בזה שנשים מברכות על הלולב בעיה"ק [=בעיר הקודש] ירושלים ת"ו, וכן על בבל, מעיד גם בספר ויקרא אברהם בסוף ההקונטרס מוקם שנהgo עיין שם. על התפשטות המנהג לברך בלבד על לולב כתוב גם בספר יפה ללב סי' תרנ"ח אות ה, ומביא דברים בזה בשם ספר שלחן גבוחה ועוד עיין שם" (שם).

<sup>420</sup> ר' משה סופר, ש"ית חותם סופר, וינה תרמ"ט, אורחות חי"ם (א), סימן גו.

<sup>421</sup> צ"ץ אליעזר, חלק כא, סימן ד, אות ב. בשוליו התשובה הוא חוזר על דעתו המרכזית, שנשים אשכנזיות וספרדיות צרכיות לברך על מצוות עשה שהזמן גרמא, ומפנה לתשובותיו הקודומות בענין: חלק ט, סימן ב; חלק יז, סימן סד.

ישראל, כמקור נאמן ומחיב. זאת בניגוד לר' יוסף שיווצה נגד המנהג בכך להשליט את הוראותיו של מרן הבית יוסף. כפי שראינו לעיל, בפרק העוסק בהלכה ומנהג, ראיינו ממשיק במסורת המנהג במיוחד בזו שהשתרשה בארץ-ישראל, "ארץ הצביה", וכן פוסק בפועל להלכה.

בפסקה זו ראיינו נאמנו לדרכו, אולם הוא מתווכח פעמיים: הן מול הרוב עובדיה יוסף, המשמר את פסיקתו של מרן שנשים אין מברכות על מצוות אלו,<sup>422</sup> והן מול האדמוני מצאנז-קלויינבורג, שאמנים מגיע מארצאות אשכנז, אבל סובר שנשים אין צריכות על מצוות אלו וטעמיו בעיקר מתחום הנסתור. ראיינו מביא פוסקים רבים, אשכנזים וספרדים, ומראה שנשים יכולות ואף צריכות לברך על מצוות עשה שהמן גרמן. ראיינו שומר על מתודות הפסקה שלו בכך שהוא מבצר את דעתו על-ידי ריבוי פוסקים ושימוש מרובה בשו"טים, וכן על ידי היישנות על מנהגים מושרים, שגם אתם הוא לומד לא רק מן היציאה לשטח אלא גם ממוקורות כתובים. בסוגייה זו ראיינו מצטייר כפורמליסט-בעיקרו, המביא מקורות רבים לחיזוק דעתו. רק בשולי דבריו מצאנו נימוק תכליתי, כאשר ראיינו כותב כי ברכה על מצווה גורמת לחיבובה ומרקבת את הנשים לעבודת ה'. גם אם נימוק זה שימש מניע חזק למסקנתו, בטיעונו הגליו הוא אכןו מצבו במרכז. כמו כן, הוא מבctr את תוקפו של המנהג בראש ובראשונה כלפי נשים אשכנזיות שישמרו על מנהג הרמ"א ויתירה מכח הוא מפני את דבריו גם כלפי נשים ספרדיות שאם ברצונן לברך יש להן על מי שיסמכו, גם בקשר לפוסקים הספרדים.

### נאמנות עדות אישה בבית דין

ההלכה קובעת כי אישה פסולה לעדות.<sup>423</sup> יסוד הדברים הוא מהפסק בפרשנות שופטים שם נאמר: "ועמדו שני האנשים אשר להם ריבי" (דברים, יט, יז). מודיע הלשון "האנשים" למדeo חכמים-נשים ולא נשים".<sup>424</sup> לאור זאת הרמב"ם בהלכות עדות פסק: "עשרה מינין פסולות, הם כל מי שנמצא בו אחד מהן הוא פסול לעדות, ואלו הן: הנשים [...] נשים פסולות לעדות מן התורה שנאמר על פי שניים עדים לשון זכר ולא לשון נקבה".<sup>425</sup> השולchan ערוך הולך בעקבות הרמב"ם ופסק, שאישה פסולה לעדות מן התורה. הרמ"א מוסיף הערכה ואומר:

<sup>422</sup> ראה עוד: זוהר, האירו פני המזרח, לעיל הערכה 187, עמ' 326-330.

<sup>423</sup> על נאמנותה של אשה בבית דין, ראה: גרשון הולצץ, עדות אישה במשפט העברי, סיני סז (תש"ל), עמ' 94-112, הסוקור את החשתלות בנוסחא, ומראה שאמנים בתורה האישה נפסלה לעדות, אולם כבר בתלמוד החלו ניצנים ותקנות המקבלים את עדות האשה, עד ימינו, שעדות האשה קבילה בכל, במיעוד מקום שאין אפשרות להסתיעו בעדות אחר. נוסף על כך, א' ויינרט, עדות אשה - דין בהגבלה האשה להעיד על פי המשפט העברי, בთוך: <http://www.daat.ac.il/encyclopedia/value.asp?id1=3589>, עומד על הסיבות מדוע נפסלו נשים לעדות, ומראה שבפועל, נשים העידו וממשיכות להעיד לאורך הדורות (בתנאים מסוימים). וראה עוד את ספרו של אליעזר חדד, "השווה הכתוב אישה לאיש" על מעמדן של נשים בבתי דין רבניים, ירושלים תשע"ו.

<sup>424</sup> במסכת שבעות ל ע"א, למדנו חז"ל שבעתה העדות והוגת באנשיים ולא בנשים. הגמרא מסבירה אומרת: "תנייא אידך: ועמדו שני האנשים - בעדים הכתוב מדבר; אתה אומר: בעדים, או איינו אלא בעלי דין? אמרת? וכי אנשים באין דין, נשים אין באין דין? ואם נפשך לומר, נאמר כאן שני ונאמר להلن שני, מה להLN בעדים, אף כאן בעדים. מי נפשך לומר? וכי תימא: אשה לאו אורחה, משום כל כבודה בת מלך פנימה, נאמר כאן שני ונאמר להLN שני, מה להLN בעדים, אף כאן בעדים". התשבח' בתשובה, חלק א, סימן ע, מבחר וואמר: "תשובה זו שאלתן של נשים היא שדבר ברור הוא שאין נשים בתורת עדות כלל כדאית' בפי שבעות העדות (ל' ע"א) מדכטיב ועמדו שני האנשים ולא נשים ובעדים הכתוב מדבר כדאי' התם וכן בירושלמי דיומא פרק שני שעריר יופיע לה בג"ש [=בגוזרה שווה] שני שני דכטיב ע"פ שני עדים ולא מצינו עדות אשה כשרה".

<sup>425</sup> פרק ט, הלכות א-ב.

וכל אלו הפסלים, פסולים אפלו במקומות דלא שכיהא אנשים כשרים להheid וכל זה מדינא, אבל דתקנת קדמוניהם הוא דבמקום שאין אנשים רגילים להיות, כגון בבית המרחץ של נשים או בשאר דבר אקרי שאשה רגילה ולא אנשים, כגון לומר שבגדים אלו לבשה אשה פלונית והן שלה, ואין רגילים אנשים לדקדק בהזה, נשים נאמנות ולכן יש מי שכתב דאפלו אשה יחידה (שו"ע חו"מ, סימן לה, סעיף יד).

הרמ"א סובר שאם נכוון הדבר שאישה פסולה עדות כאשר מדובר במקומות שיש גברים ונשים, אינם במקומות ובמקרים שאנשים אינם מצויים ויש רק נשים, אישה תהיה כשרה עדות.

בית הדין הרבני במדינת ישראל הפסיק הבלעדי בענייני המעמד האישי של יהודים אזרחי ותושבי המדינה על פי חוק המדינה ובמקרים מסוימים נתונה לו הסמכות לפסקן בנסיבות של משמרות, חלוקת רכוש בין בני הזוג ועוד.<sup>426</sup> הרה"ר יצחק אייזיק הלוי הרצוג דן בשאלת שרוטן של נשים לעדות לפני קום המדינה, במסגרת מאמציו להציג חוכה למדינת ישראל על פי התורה וההלכה.<sup>427</sup> עיקר דינו נסב על רकע הרצון להתאפשר עם הציבור הכללי וכן לעמוד בתנאים שהציב האו"ם בחחלת החלוקה) בכספי להחיל חוכה לישראל, בין אם מדובר הציבור שומר תורה ומצוות ובין אם לאו. לנוכח המציאות השואפת לשוויון בין המינים, הוא סבר שצורך למצות את האפשרויות ולאפשר לנשים להheid (ודברים נוספים) בבית דין, למרות פסילתן על פי ההלכה.<sup>428</sup> לדעתו, פסול הנשים נבע מהבדלים גופניים בין הנשים לגברים (לא הבדלים רוחניים, כפי שפרשו כמו מן הראשונים), על כן חכמים החמירו בעניין. גם הראשון לציוו הרבה בצמ"ח עוזיאל קבע כי אפשר לסוך על עדותן של הנשים ואומר: "אין נשים חשודות לשקר".<sup>429</sup>

ראי"ו, בשבתו כדין בבית הדין, היה צריך לשמע עדויות שונות מפני נשים. נשאלת השאלה כיצד הוא נהג בעניין זה והאם הוא קיבל את עדותן כשווי לאיש. באחת מתחשובותיו בשווית מביא הרב וולדינברג מקרה של נישואין אשר האישה עדין מניקה או מצואה בזמן שהיא מינקת.<sup>430</sup> על-פי השולחן ערוך אסור להינsha בתוך עשרים וארבעה חדשים מהlidah:<sup>431</sup> "יגזו חכמים שלא יש אדם ולא יקדש מעוברות חברו, ולא מניקת חברו, עד שהיה לولد כי"ד חדשים [...] בין שהיא אלמנה בין שהיא גורשה בין שהיא מזונה. ויש מקילון במזונה. אפלו נתנה בנה למינקת, או גמלתו בתוך כי"ד חדש, לא תנשא."<sup>432</sup> בהקשר זה ראי"ו מביא מקרה המונח לפניו: אשה התגרשה מבעה, אך ארבעה

<sup>426</sup> חוק שיפוט בתדי דין רבנים (ניסיין וירושין), תש"ג-1953. בשנת 2006 נשללה סמכות בית הדין הרבני לפרש את פסק דין ולשמש בורר בין בני הזוג בנסיבות מסוימים (בג"ץ 03/8638, אמר ני בית הדין הרבני הגדול ואחרים).

<sup>427</sup> להרבה, ראה: אליעזר חדד, "השווה הכתוב איש לאיש" על מעמדן של נשים בבית דין רבנים, ירושלים תשע"ג, עמ' 78-73, ועוד בעורות ובמקורות שם.

<sup>428</sup> הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג, "עדות ודיניות", בתוך: א' רהפטיג (עורך), תחוכה לישראל על פי התורה, חלק א, ירושלים תשמ"ט, עמ' 39-43.

<sup>429</sup> ראה בספריו משפטיו עוזיאל, ד, חושן משפט, סימן כ.

<sup>430</sup> צי"א, חלק ד, סימן כ.

<sup>431</sup> ابن העז, הלכות אישות, סימן גג, סעיף יא.

<sup>432</sup> בעניין נישואי אלמנה או גירושה מניקה, יסוד הדברים הוא במסכת כתובות דף ס, עמוד א וב: "תנו רבנן: מינקת שמת בעלה בתוך עשרים וארבעה חודשים או מות - הרי זו לא מתארס ולא תינsha עד עשרים וארבעה חדש, דברי ר' מאיר, ור' יהודה מתיר [...] תננו בנה למינקת או גמלתו או מות - מותרת לינsha מיד. רב פפא ורב הונא בריה דבר יהושע סבור למיעבד עבדא כי היא מתניתה, אמרה להו החהיה סבתא: בדיי היה עובדא ואсад ל' רב נחמן. איי? והא רב נחמן שרא להו רב ריש גלותא! שאי בי ריש לולטא דלא הדרי בהו [...] והלcta: מת - מותר, גמלתו - אסור". האיסור לאלמנה מינקת להנשא בתוך עשרים וארבעה חדשים, הוא מחשש שמא תעביר ויתעכבר חלה ויסתכן הولد. על כן קובעת הברייתא שאם נתנה

חדים לפני הגירושין ילדה בת. מכיוון שבאותה העת כבר היו בני הזוג מוסככים ועמדו להתגרש לא התחלת להניך את הילדה כל וננטנה אותה לאמא כדי שתטפל בה ותדאג להזינה. הסבתא האכילה את הילדה בחלב מועשר ("חלב חמאה"). סמוך לאחר גירושה מצאה האשה בן זוג חדש, והשניים רצו להינsha. בבקשתה שהגישה לבית הדין הביאה שני עדים, גבר ואשה, בפני בית הדין. העד ידע להעיד רק שכעbor שבוע ו יותר מזמן הלידה האם לא הניקה, והאשה העידה בבירור שלא הניקה את הילדה כלל וכי הסבתא מטפלת בילדה כל הזמן ומזינה אותה בחלב מקופסאות ובדייסות (צ"א, חלק ד, סימן כ).

אין בכוונתי להיכנס לפרטי ההלכה של דין המינקת שזו עיקר השאלה המונחת לפני ראיינו,<sup>433</sup> אלא להתמקד בדיון נאמנות עדותה של האישה בפני בית-הדין. על כך מшиб ראיינו, בעקבות תשובת האבני נזר, כי מותר וראווי לסמוך על "עדות נשים שאין נוגעות בדבר". מכאן הוא מסיק: "פשות מAMILA שגם אשה אחת נאמנת על כך, דכל היכא דעת אחד נאמן באיסורין אין חילוק בין איש לאשה" (שם). על סמך שיקול זה הוא מכיר בתוקף עדות האשה, ומAMILA מתיר לגרושה להינsha מייד.

**סוגיא נספת העוסקת בנאמנות אשה בבית דין היא עדות על טבילת נשים לשם גרות. בהלכות גרים מובה כי גור הבא להתגיר חייב לעבור ברית-ミלה וטבילה במקווה, והגיורת צריכה לטבול במקווה בלבד.<sup>434</sup> הרמב"ם במשנה תורה כתוב: "וַיְכֹן לְדוּרוֹת כִּשְׁרָצָה הַעֲכָוִים לְהַכְּנֵס לְבָרִית וְלְהַסְּטוּפָה תְּחִתְּכַנְּפֵי הַשְׁכִּינָה וַיָּקְבַּל עָלָיו עַל תּוֹרָה צְرִיךְ מִילָה וְטַבִּילָה וְחַרְצָאת קָרְבָּן, וְאַם נִקְבָּה הִיא**

את בנה למינקת או גמלתו או מת - מותרת להינsha מיד. لكن צריך להבין מדוע רב נהמן בכל זאת אשר, ומדוע התיר לבי ריש גלותא, וכמו כן יש לדון בנסיבות פסיקת ההלכה בסוף הסוגיה, שאם גמלתו, אסורה להנsha, ורק אם מותרת. הר"ן (כה, א בדף הר"ץ) מסביר שלא חילקו חכמים בגזירותיהם, ואסרו גם כשאיתנה מניקה, כסם שלדעת ר' מאיר, החובה להמתין שלושה חודשים משום הבדיקה בין זרען של ראשון לשני, חלה גם על אישה שאינה ראייה לדלה, מבואר בברייתא המובאת בסוטיתינו. אמנם התייר לבי ריש גלותא להינsha מיד, למורות שלא חילקו חכמים ואסרו גם כשאיתן מינקות, אך לדעת הר"ץ, הסיבה היא שלבי ריש גלותא יש קול ואין חשש שיבאו להתייר בטעות וגם כשעדת מינקה. לפי שיטתו, כותב הר"ץ שאין להתייר בכגון שהמינקת נשבעה שתנקה בכל התקופה, למורת שאין חשש שתחזרה בה ויסתכן הولد, ממשום שבאיינה סתם אין קל. וудין עומד במקומו החחש שיתירנו גם כשהיא עדין מניקה, ורק בי ריש גלותא התייר, ממשום שיש להם קל ואין חשש שהמינקת יחוزو בהן, לפי שיראות, ואין חשש שהאם ת策רך לשוב ולהניאק. הריב"ש (ס"י תשג) מסביר על פי סברתו זו את דעת הר"ץ והרמב"ם (אג'רשוין אי, כז), שאינם מביאים את ההיתר של רב נהמן בגין גלותא, וזאת משום שהם סוברים שההיסטוריה חל אף כאשר סכנה לוולד, שמא יבואו להתייר כשייש סכנה לוולד, אינם מקבלים את הקולא של רב נהמן להתייר כאשרו שום חשש. אחרית הילא דעת התוספות ד"ה ואמר ר'יע, שכותבים שאין לפרש שהאיסור הוא מחושש ממשא יבואו להתייר גם כשהאם עצמה מניאה, ממש שאמן כן לא מובן כיצד רב נהמן התיר בגין ריש גלותא. לעומת זאת, טעם האיסור בנסיבות הנה למינקת תחוור בה המינקת ות策רך האם לחזר ולהניאק. לעומת זאת, בנסיבות הטעם הוא שמא ת מהר לגמלו בעודו צריך ליניקה, כדי שתוכל להינsha. לדברי התוספות כותב הרא"ש (ס"י כ), ומתייר על פי סברתו לאישה שגמלה את התמיינוק עוד בחו"ל, להינsha ללא המונטה עשרים וארבעה חודשים, ממשום שאין סתום שגבינו ראיו לגוזר. כיווץ באזה, הוא מתייר באשה שדידה צמקו ואינה יכולה להניאק לעילם, או שפסק חלבנה בחו"ל ושברו לוולדת מינקת בחו"ל בעלה. מדברי המראי, ממשעו שמחליך בין טעם האיסור בנסיבות הנה למינקת תחוור בה, בעוד שלגביו גמלתו הוא כותב בדברי התוספות, שהחחש הווא שמא המינקת תחוור בה, בעוד שלגביו גמלתו הוא כותב דברי הר"ץ, שאסרו גזירה שמא יתирו גם בשלג גמלתו. סברתו היא ננראת, שלגביו מינקת יש אליה מהגמרא, שאין לגוזר מחושש שיתירנו שהאם עצמה מניקה, דהיינו, ראיית התוספות מהחיתר בגין ריש גלותא, ולגביו גמלתו, לא מסתבר שהאישה תסכן את הولد ותגמול אותו בטרם זמנו, ولكن לדעתו, יש להעדר את הטעם השני. השולחן ערוך (אבה"ע, סימן ג, סעיף א) פוסק על פי סברת הרא"ש, שאסורה להינsha אפילו אם נתנה את בנה למינקת או גמלתו בתוך עשרים וארבעה חודשים, אך אם גמלתו בחו"ל או שאינה חולבת לעולם, כגון שיש לה צימוק דדים, או שפסק חלבנה בחו"ל ושכרו לו מינקת בחו"ל, או שנתנה הנה למינקה שלושה חדשים לפני מיתת בעלה - מותרת להינsha. בעניין זה כתוב הנודע ביהודה (חלק ב, אבה"ע, סימן לה), שאם רק בלילה הארונה צמקו דדה, עדיין עומדת במקומות החחש שהוא על ידי תחבותת תגרום שיצטמכו דדה וייפסק החלב כדי שתוכל להינsha מיד, אלא הכוונה היא שכבר הוחזקה בשולש לידיות קודמות שדידה מצטמקים, או שהרופאים אומרים שבודאי תישאר כל ימיה ללא אפשרות להניאק, שבמקרה כזה יהיה נזק לתינוקות עתידיים.

<sup>433</sup> על כךorchabitai בערות הקודומות.

<sup>434</sup> לעניין טבילת נשים במקווה, ראה: מיכל טיקוצ'ינסקי, "והאשה מטבלת את האשה" - טבילת אישה לרשות בפני בית דין, אקדמיה כה (תשס"ח), עמ' 65-82. בכלל, הצעתה של טיקוצ'ינסקי היא שהטבילה תעישה ע"י נשים בלבד ללא נוכחות הדיינים. הצעה זו עוררה פולמוס בקרב רבנים בית ההלל, והרב חיים בורנשטיין השיב לה שאין נהוג כך: "אל נשפק את המתגירות עם המים". להרבה, ראה גילון מס' 9 של רבני בית ההלל: <http://upload.kipa.co.il/media/upload/beitHilel/18924734-1142015.PDF>

טבילה וקרבן שנאמר ככム כגר [...] וצריך לטבול בפני שלשה והואיל והדבר צריך ב"ד [=בית-דין]" (רמב"ס, הלכות איסורי ביהה, פרק יג, הלכות ד-ו). טבילת הגר צריכה להיות בפני שלושה (יעיר צריך ג', משפט כתיב בהה", יבמות דף מו ע"ב), ובית-דין אומר בפניו מקצת המצוות ועקריו האמונה.<sup>435</sup> כך נפקק בשוו"ע:

גר שנכנס לקהל ישראל, חייב מילה תחילת [...] טבל קודם מל, מעיל, דבדיעד הוא טבילה [...] ושלשה תלמידי חכמים עומדים על גביו ומודיעים אותו מקצת מצות קלות ומunità מצות חמורות פעם שנייה, והוא עומד בהם [...] ואם הייתה אשה, נשים מושיבות אותה במים עד צוארה, והדיננים מבחוין, ומודיעין אותה מקצת מצות קלות וחמורות, והיא יושבת במים, ואח"כ [=ואחר כך] טובלת בפניהם והם מחזירים פניהם ויוצאים, כדי שלא יראו אותה כשתעללה מהמים, ויברך על הטבילה אחר שיעלה מן המים, וכיוון שתובל הרי הוא כיישראלי [...] כל עניינו הגר, בין להודיעו המצות לקבלם בין המילה בין הטבילה, צריך שייהיו בלו' הקרים לדון (שו"ע, יו"ד, הלכות גרים, סימן ר Scha, סעיפים א-ג).

כלומר, כל גר הבא להתגיר ואין זה משנה אם מדובר בגבר או אישה, יש צורך בנוכחות של דיננים שיראו את הטבילה. עניין זה של הימצאות הדיננים בתוך המקווה היה לצנינים בעניינו של הרוב ולדינברג. בדברים שנשא בכנס דיןנים,<sup>436</sup> אמר ראיינו בעניין גרות נשים:

בידוע על פי ההלכה צריכה האשה הבאה להתגיר לטבול בפני בית דין דהינו שנשים מושיבות אותה במים עד צוארה והדיננים מבחוין ומודיעין אותה מקצת מצות קלות וחמורות והיא יושבת במים ואח"כ [=ואחר כך] טובלת בפניהם והם מחזירים פניהם ויוצאים כדי שלא יראו אותה כשתעללה מהמים. והנה בדורינו זה שרבו לדאובנו מבקרי ומהפשי מומאים אצל נושאי דגל התורה ומצאו מקום להתגדר בונוג זה, ובאים בטענות על כך על הפרושים והנה אילו אין מקום להתגדר בכך מבחינה הולכה בודאי ובודאי שאסור לנו לפנות לדברי שוא ותפל אלה. ולא תהא תורה שלנו כשייה בטילה שלהם.<sup>437</sup>

ראיינו יודע כי ההלכה הדורשת מהדיןנים להיות במקווה כאשר האשה המתגירת טובلت היא בעיתית מבחינת "נראות החיצונית" של הטקס. הוא חשש שמי שרווח להוציא לעז על הדתים ימצא בהלכה זו מקום להתגדר בו ועל כן מנסה למצוא פיתרון: הוא מביא תשובה של הרבה שמואל סלנט, הרבה של הקהילה הפרושית בירושלים, שנשלחה לעיר מלבורן שבאוסטרליה, בה נתקלו בבעיה דומה. וכך השיב הרב סלנט:

<sup>435</sup> יסוד הדברים הוא בಗמרא במסכת יבמות, דף ע"ב, קט ע"ב, קידושין ע"ב ונודה יג ע"ב. אמנם ביבמות מ"ז ע"ב כתוב: "נתרפא מטבילים אותו מיד ושני תלמידי חכמים עומדים על גביו", דהיינו, שצרכיך שננים ולא שלשה. אולם, כבר הגמרא ביבמות דף מו ע"ב מסיקה שצרכיך שלושה דיןנים: "אמור ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן גור ציריך שלושה, משפט כתיב בהה". על כך מעיריות התוספות במקומות, ד"ה משפט, שצרכיך שהיה משפט אחד לכט ולגר, ולכן, אמנם ציריך שהיה שלושה דיןנים. וכן פירושו רשיי ותוספות בקידושין סב ע"ב. לאור זאת, הכריעו הפסקים להלכה, שיהיו במעמד הטבילה שלושה ולא שניים.

<sup>436</sup> בכנס הדיינים השני, בתאריכים כ"ה-כ"ו תשרי תש"י"ד, 1953.5-10.4, בירושלים. מתוך גנזך המדינה: גל - 8581/5. תודתי לד"ר נתנאל פישר, על ההפעה למקור.

<sup>437</sup> מתוך דבריו המובאים בכנס הדיינים השני, שם.

בענין גירות שאין רשות לאנשים להכנס בבית הרחצה, שכן כי נשים כשירות ילכו עם האשה שחפזה להtagייר אחרי קבלתה דת ישראל בכל פרטיה בדיון תורה ושלושה תלמידי חכמים ילכו עמהן בצוותא עד המקום שהרשאות בידם להכנס, ובבית הרחצה בלבד האישה הגיורת עם הנשים הקשרות ויראות והמוחזקות שיטבilo לאשה הגיורת בדיון תורה, וידעו כי השלושה תלמידי חכמים עומדים סמוך לגבול שכולים להכנס וدعתם עליהם ואחרי הטבילה יגידו בפני התלמידי חכמים שטבלה בדיון תורה.<sup>438</sup>

ראי"ו מסתמך על דברים אלה של ר' שמואל משלנט שאפשר לדיננים להיכנס "עד המקום שהרשאות בידם להיכנס", כאשר למקווה עצמו תיכנס האישה עם נשים כשירות שיטבilo אותה. גם, שם, כפי שמצוין ראי"ו, הבועה הייתה התמודדות עם טענות כי מעורבות דיןנים גברים אינה ראויה וכי יכול הדבר לגרום לחילול השם גדול לחשוב את דיןין ישראל למפני החוק המוסרי".<sup>439</sup> הנראות החיצונית של פגיעה בצדקה ובפרטיותה של האשה מטרידה את הציץ אליעזר. הוא חשש מהלעז שיצא על ההלכה שהיא "אינה מוסרית", פוגעת בכבוד הנשים ושהמוסריות של אמות העולם נתפסת כנעלת יותר מזו של דת ישראל. לאור זאת הוא מוצא תימוכין בפסקתו של הרב שמואל סלנט שביקולתה "לשיטום פיות המקטרגים". פסיקה האומרת כי נשים יהיו עדות לטבילת הגיורת ואילו הדיינים יעמדו "סמוּך לגבול". ראי"ו ממשיך ומביא דוגמה נוספת שנаг הרב ב"צ עוזיאל בהיותו בסלוניקי שהנהיג בעירו הלכה שהגיורת עומדת בלווית שלוש נשים לפני בית הדין ולאחר קבלת על מצוות היא הולכת עם הנשים לטבילה. לדבריו: "וואחרי קבלתה על מצוות יצו עליה שתליך תיכף עם הנשים שאתה בבית דין לטבול בפניהם בתוך שליחות בית דין ולשם קבלת היהדות וכל מצוותיה וכן יאמרו לה הנשים בשעת טבילתה".<sup>440</sup> ופעם בדבריו אותו בעל-פה על כך הסכים לי שמן הרاوي להנaging כך גם כאן בארץ. ولكن הכרחי הדבר שינויו בזוה נוהג כלל ואחד" (שם).

אם כן, הכרת המציאות הקיימת והביקורת הציבורית בעידן המודרני מהוות שיקול בתוך פסיקת ההלכה.<sup>441</sup> המציאות המודרנית שבה יש "מבקרי ומחפשי מומינים אצל נושא דגל התורה", גורם לציץ אליעזר לחשוב מחדש בסוגיה זו ולכן הוא טוען כי בענין זה של טבילת גרות ניתן לסמן על עדות אישة. ראי"ו מסתמך על קודמים לו, דבר שמאפיין את פסקתו ההלכתית, אך הלו מרוחיבים כביכול את "המרקם הפתוח" (במנוחה הליא הארט),<sup>442</sup> מגדילים את קשת הדעות וממילא מחזיקים את אפשרות הבדיקה שלו כפוסק. במרקם פתוח זה הוא יכול להכנס גם שיקולים ערכיים, כפי שאכן ראיינו בסוגיה דן: בין אם מדובר במגנה מפני דעת הקhal ובין אם מדובר בהכרת המציאות של השתנות וההתפתחות מעמדה של האישה. נראה כי ראי"ו מען את דבריו בתקדים הלכתיים ומרחיב את הפרשנות שלהם, אולם נראה ברור כי הם באים לחזק את גישתו הערכית למציאות. יש

<sup>438</sup> ר' אברהם הרשובי, ש"ת בית אברהם, ירושלים תשס"ח, עמ' 49.

<sup>439</sup> דברי ראי"ו בכנס הדיינים השני (לעיל העירה 436), שם.

<sup>440</sup> שם.

<sup>441</sup> או כפי שהגדיר זאת הרב יצחק אייזיק הרצוג בדבוריו, ראה לעיל העירה 428, עמ' 43-44: "ולמה ניתן לדוגלים בשם הדמוקרטיות להיות דימוקרטיה יתר על המידה הנוגעת בכמה מדיניות דימוקרטיות. ובודאי שאנו מוחייבים להתנגד לזו בכל תוקף. אולם גם כאן ספק גדול אם נכון, שבעל הדעה והדיבור רבים בודאי יהיו بعد מינוי נשים, וצריכים אנו להיות מוכנים ליום רעה ולעין כבר עשו להכללה, אם כי למעשה נתגנד עד מקום שידנו מוגעת". לפי דבריו יש כאן שיקול של בחירה בין רוח להפסד בין שתי הברירות.

<sup>442</sup> לעיל ליד העירה 45.

כאן טיעונים תכליותניים ברורים של "נראות מוסרית" והשתנות המציגות בכלל ומעמדה של האשה בפרט. לדידו, הנראות של הדברים בזיכרון הרחב, נראות שיכולה להוביל לביקורת על התנהגותם של הרבנים, הינה חלק משיקול הדעת ההלכתי נורטטיבי כיוון. לאור זאת הוא מכירע כי יש לקבל את עדותה של האישה בבית הדין, למורות שלפי חז"ל, הרמב"ם והשוו"ע הדבר נאסר.

בנוספ', ניתן לראות בסוגיה זו את מבחן שיקולי הרוח וההפסד ברמה המערכתי. ככלומר, מעבר לנראות המוסרית ולביקורת הציבורית עומדת בעינה השאלה מה יקרה אם הראי"ו לא ייתיר לקבל עדות של אישה, ועד כמה יפגע הדבר במעמדו של בית-הדין בנסיבות המודרניות. בסוגיה אחרת, בנושא דומה העוסקת בסיכון חופה קידושין לכלה שלא רוצה לטבול במקווה, היו ربנים שאמרו זאת, אלם הראי"ו מתיר. לאחר משא-זמתן הלכתי בסוגיה הוא כותב:

והרחיב את הדיבור בזה שאין כל חשש של לפ"ע [=לפני עיור] או מסיע ידי עובדי עביר בזה [...] ובא שם שבמדינת פולין וכן באמריקה אין הרבניים נזהרים בזה ומסדרים קידושים אף שאינם יודעים שטבלה, וטעם, שם לא יסdroו להם ילכו לרבני הריפורמה והם יסdroו להם [...] ודעתי לנבען נקל שכאן בארץינו הקדושה אם יבוא הדבר לידי כך חו"ח [=חס וחיללה] יהא הדבר גרווע פי מאה באשר זהה יעשה ע"י בית מחוקקים יהודי [...] ואיך נוכל לראות ברעה האגדולה של הרס חיי המשפחה בבית היהודי (צ"א, חלק יט, סימן לט).

אם כן, פעמים שיש להתחשב בשיקולי רוח והפסד כאשר פוסקים הלכות בעלות השלכות ציבוריות הקשורות לניהול מערכות דוגמת בית דין ובני ממלכת או רבעונות ראשית מלכתית, שיקולים שהיו מקבלים מושך נזק יותר אילו מדובר בדבר היה ברבנות קהילתית בחו"ל או בבית דין וולונטרי. נראה שגם בסוגיות נאמנות אישת בית דין הראי"ו מתחשב בשיקולים של רוח והפסד. השינוי העצום שהתרחש במעמדת של האישה הן במרחב האישי והן במרחב הציבורי משפיע על הפסיכה ההלכתית. כאמור, הפער בין המציגות המודרנית בה אישת שותפה כשוותה, לבין ההלכה במקרה הנידונו בה עדותה אינה מתקבלת בבית דין, יכול לגרום לא-אמון במערכת. הראי"ו רואה בכך דבר חמור ביותר ו מבחינתו שمرة על המערכת של בת דין הוא שיקול מרכזי בבוואר לפ███ בפועל. על כן, במקרה זה הראי"ו מתיר לקבל עדות אישת בית דין.

## כיפה בדרכן ביריה במתן גט או חיליצה

שבתו כדין בבית הדין הרבני על ערכאותיו השונות, עסק ראייו רבות בתחום הגיטין, ובתוך כך הוא נחשף בצורה מעשית למצוותן של נשים מסורבות גט.<sup>443</sup> מחד, על-פי ההלכה אסור לכפות על הגבר לתת גט, שאמם כן הגט ייחשב כגט מאוס ואינו כשר.<sup>444</sup> אולם מאידך, עצמן של הנשים, ניצולן הכספי על-ידי הבעלים וכדומה גרמו לראיו לחשיבה מחודשת בנושא. נציג עובדה נוספת ממשמעותית, שבשנותיה הראשונות של המדינה, היה ריבוי של גברים (בעיקר מעדות המזורה) שהיו להם מספר נשים, או נשים ששודכו על-ידי אביהם בהיותן קטנות והוא הפרשי גיל משמעותיים בין לבין בעלייהם.<sup>445</sup> דבר זה יצר פעמים רבות מתח ורצויה להתגרש מצד הנשים. עילית הגירושין במרקם אלה מכונה "מאיס עליי": האשה אינה מביאה על מום כלשהו בבעל או על אי קיום התחייבותו, אלא פשוט מודיעה כי היא קצה בחיקם המשותפים עמו.<sup>446</sup>

<sup>443</sup> הדברים הבאים יוקדשו לעניין הגיטין וכיitzד ראייו מוצא פתרונות לביעיות הגירושין ומסורבות הגט. למרות שאין זה מעניינו להיכנס לסוגיות הקידושין, אצינו כי הרב וולדינברג התנגד להצעות שהועלו בעניין קידושין אזרחיים (או נישואין ערכאות), והוא ערך רך בקידושין שנערך כדת משה וישראל. לטענו: "מהאמור ומודבר בכל דברי הקונטרס יוצא לעניין [=לענין דעתך] ברור שבנסיבות הנעשים בנומי הוגים בעלי הקדומות שום חופה וקדושין כלל כדת משה וישראל. אפיפיו אם הזוג גרים יחד בקביעות, אין ממש בשנו אין, כל זמן שלא גלו דעתם בפני עצם שמותיים לביא להשם קידושין, ובפרדס מה מזה אין האשה צריכה לשות גט" (צ'י'א, חלק ב, סימן יט, סעיף ג). להרבה, ראה עוד: אריאל פיקאר, הלהקה�新 - יצא שכרו בהפסדו?!, תחומיין כה (תש"ה), עמ' 65-29; הרב אליהו בקשי דורון, חוק נישואין וגירושין - היצא שכרו בהפסדו?!, תחומיין כה (תש"ה), עמ' 99-107, ועוד.

<sup>444</sup> על בעיית הגט המאוס וטענת מאיס עליי, ראה: הרב שאול ישראלי, על כיפה ורצויה גט, תורה שבعل-פה יב (תש"ל), עמ' לב-לח; זרח ורhopטיג, 'כפית גט להלכה ולמעשה', שנותו המשפט העברי, כרך ג-ד (תש"ו-תש"ז), עמ' 216-215; הרב מ' ברויד, 'קידושי טעות בזמננו', תחומיין, כב (תש"ב), הרב ד' בס, 'התרת נישואין בטענת מחק טעות', תחומיין, כד (תש"ד), עמ' 194-218. הרב בס סוקור ומונתה במאמרו מספר גישות ביחס לקידושי טעות: גישות דוחות, גישות מאמצאות, וגישותBINIMIM המקבילות עיקרין לההלכה ולא למעשהabo בצויר טעמיinos נספחים. הרב א' הנקיין מעביר ביקורת על מאמרו של הרב בס, שיעירה הורא כי הגישות המקבילות אינן "מגמה", אלא מתמצאות לעמדתו של הרב פיניינשטיין. להרבה, ראה רב א' הנקיין, האמנה אפשר לבטל קידושין מושם מחק טעות?!, תחומיין, לא (תש"ע)א, עמ' 282-290, וראו תגובתו של הרב בס: "בשלות נישואין בטענת מחק טעות", שם, עמ' 291 והלאה; מאמרו של א' סטריך, "עדעתא דהכי לא קדשה עצמה": קידושי טעות, תנאי בנישואין ונטילת סיכונים. אחת התוצאות החלכתיות של סוגיה זו היא שאלת הפקעת הקידושין, שיש המצדדים בה ככלוי שמיושם, ויש המצדכנים אותה למיניהם. להרבה, ראה: הרב שלמה ריסקין, 'הפקעת קידושין - פתרון לעניינות', תחומיין כב (תש"ב), עמ' 191-209, המצדד בהחלה הפקעת הקידושין ככל שיש להשתמש בו יותר. מנגד, הרב זלמן נחמה וולדינברג, 'הפקעת קידושין אינה פתרון לעניינות', תחומיין כב (תש"ע), עמ' 158-160, סובר שהחייב קיימים, אך יש להשתמש בו בצורה מחושבת; ראה גם מאמרו של זרח ורhopטיג, 'כפית גט להלכה ולמעשה', שנותו המשפט העברי ג-ד (תש"ל)–תש"ז, ובמהדורה דיגיטלית: <http://www.icar.org.il/pdfs/shnaton-03-153.pdf>, וכן.

<sup>445</sup> להרבה, ראה: אריאל פיקאר, הלהקה�新 - יצא שכרי בחברה מודרנית, ירושלים תשע"ב, עמ' 86-67. פרק זה עוסק ב"הצעות לתקנת העגנות" – הרב עוזיאל ובני דורו", שם הוא מביא את רעיוןו של הרב עוזיאל בעניין, שיזם את התקנת תנאי בנישואין והפרעטם, יוזמה שבסוף לא יצא אל הפועל מכיוון שלא הייתה לכך הסכמה רחבה. נוסף על כך, המחבר עומד על חילוקה שעשויה הרב עוזיאל בין פתרונות שונים בתהום, כשהוא יוציא נגד 'המחדרים' – האusters של הזרים הקוטרבטיבי שלדעתו אין מבוססות על יסודות ההלכה, ומתייחס בחיבור יותר להמתקנים על ירוזדות ההלכה – למשל, הצעת רבבי קושטא לקידושין על תנאי, שהיא הכרחית לקיים התקין של ההלכה. להרבה, ראה שם. דברים אלו של הרב עוזיאל חשובים, שכן הרב וולדינברג מושפע מהרב עוזיאל בדבריו. להרבה, ראה: מ' קורינאלדי, 'סעד הփחדה הזמנית בין הבעל והאשה והתפתחותו בפסקת בית הדין הרבני בישראל', שנותו המשפט העברי א (תש"ד), עמ' 218-184.

<sup>446</sup> על עילית "מאיס עליי", ראה: בצעין שרבסקי ומיכאל קורינאלדי, 'דיני משפחחה, כרך ב, לשכת עורכי הדין תשע"ו, עמ' 589-587; אבישלים וסטריך רדזין, 'מחפכונות ושמורות בפסקת בית הדין הרבני: על אכיפת גירושין בטענתם של נשים': מאיס עליי, עיוני משפט מב (תש"פ), עמ' 639-686; שי זילברברג ועמי רדזין, 'תחייתה של עילית מות הנישואין': שיטת רבינו ירוחם בבית הדין הרבני, משפטים מט (תש"ט), עמ' 168-113; אבישלים וסטריך, הזכות לגירושין: גירושין ללא اسم במסורת היהודית, ירושלים תשע"ד, ועוד.

בכנס תורני של בתי הדין בתל-אביב-יפו והמחוז בשנת 1952,<sup>447</sup> נשא הרב וולדינברג הרצאה תורנית העוסקת בדיון מوردת בתנאי המציאות של תקופתנו.<sup>448</sup> בדבריו הוא מנתח את הבעיה ומציע פתרון אשר יש להנהיג בדבר פתרון בעיתת העגנות:

[...] נושא דיוננו הוא על דין מوردת בתנאי המציאות של תקופתנו, והמכoon הוא על דין מوردת בעונתensis עלי [...] ובדברי הפסוקים, ובונגע לשאלת הכהיה על הגט, ובונגע בדבר היוב המזונות. הנושא הוא לדאבונו אקטואלי ממד בבתי הדין אצלנו בארץ, וכמעט מעשים יום יום הוא. עם חידוש הקמת מדינתנו אשר בעקבותיה זכינו בע"ה גם לקיים גלויות גדול מארבע כנפות הארץ נתרבו ממד המקרים המוכאים בבתי הדין - בעיקר מבין עדות המזרחה אשר האשה בא בעונת פשיטה מצד אחד וסתומה מצד שני:ensis עלי. הבעל מאוס עלי ואין ביכלתי לדור אותו תחת כפיפה אחת, אבי השיאני בחו"ל [=בחוץ-ארץ] בהוותי קטנה או נערה צערה לימי לאיש זהה שהוא בהרבה יותר גדול ממנו בשנים ובתנאי מציאות החיים שהיו בסביבה שחיתתי הוכרחתי להרכיב ראש ולהסכים להנשא לו, וכעת אין ברצוני ואין ביכלתי בשום אופן ונfine להמשיך להיות אותו וברצוני להתגרש ולא יותר (צ"א, חלק ד, סימן כא).

ראי'יו מכיר למציאות המגיעה לפתחו של בית הדין, שבנה נשים התחרתו למציאות שלא ניתן היה להן לסרב לשידוך ועתה הן רוצות להתגרש בעונתensis עלי". לפי דבריו של ראי'יו, לא ניתן לחייב את אותן נשים להמשיך ולהיותם עס בעליך ויש למצוא פתרונות הולמים למניעת סחיטה ממוניות. ממשיך ראי'יו ואומר כי בית הדין נתון בתוקף. הוא רואה את המציאות הקשה מול עיניו, אך הוא מחויב להלכה הטוענת כי הבעל הוא המחייב לגרש גם כאשר האישה בא בעונתensis עלי"ו ואף יכול לגרשה ללא כתובה. הוא מדגיש שהבעיה מחריפה כאשר יש לבעל אישת נספת. במצב זה יש לפנינו כלה שנישאה בצעירותה שלא על-פי דעתה לאדם המבוגר ממנה, אין לה כל רצון לחיות איתו והוא אף נושא אישת שנייה. אם לא נתיר אותה מקשר נישואין זה, היא עלולה לצאת לתרבות רעה (זנות), לשקווע בדיכאון או אף להתאבד. מצד שני אי-אפשר למנוע מהבעל להתחרן בשנית או לכבלו, שכן הוא כבר נשוי לאישה נוספת. ניכר כי לבו של ראי'יו עם האשה עם מכוביה, בעקבות מציאות שנסכפהה עליה בניגוד לרצונה. הוא מאיריך ומפרט בתיאור המקרה והקשי הנלווה אליו מצד האישה, ומוסיף ביטויים רגשיים. ניכר שהוא שותף לאכבה של האישה וחושטיב את הפער בין הפסיקה ההלכתית לבין המציאות בפועל והנורמות המוסריות והחברתיות.

במה שדבריו הוא מביא תשובה שמצויה בשווי'ת יcin ובוועז מאת הרב שמעון בן צמח דוראן, נצד של הרב שלמה בן צמח דוראן (התשב"ץ) בעניין בקשה של אישת מבעלה בעונתensis עלי", בו הוא פוסק כי "מאחר שהאיש הוא רע מעלהים כאשרnodע טבע וקשי רוחו והיה מקנייט אותה ומצערה קרוב היה הדבר שיוציא ויתן כתובה דקימא לו לחיים נתנה ולא לצער נתנה".<sup>449</sup> ראי'יו

<sup>447</sup> בתאריך י"ז בשבט תש"יב, 13.2.1952.

<sup>448</sup> פורסם בשווי'ת צ"א, חלק ד, סימן כא, תחת הכותרת: "קונטראס דיון בדיון מوردת בתנאי המציאות של תקופתנו".

<sup>449</sup> ר' שמעון בן צמח דוראן, שווי'ת יcin ובוועז, ליורנו תק"ב, ח"ב, סימן מד.

מבקש להסתמך על תשובה זו כדי לכפות גט על הבעל, אך הוא חשש להכריע בחלוקת בין פוסקים גדולים ולכון מציע כפיה בדרכן שונה מן הרגיל:

מכל האמור יש כר נרחב לדון בדבר כפיה לגירוש במקום שישנו בטענה המאיס עלי אמתלא מבורתה, ובית הדין רואה צורך השעה לכוף את הבעל לגירוש כדי שלא יצא האשה לתרבות רעה [...] אלא מכיוון שעל אף הכל יש עדין מקום לדין לומר מה לי ולצורך זאת להכנס ראשין בין הרים גדולים וליכנס לחישש גט מעושה [...] لكن כדי להניח את הדעת נוספת ונוסף ונאמר שאופן נוהג כפיתהנו אנו אינה כאופן הcupהה המذוברת בפוסקים, כי אופן הcupהה המذוברת בפוסקים הוא כפיה ממש בשותים ע"י [=על-ידי] ישראל או ע"י עכו"ם. אבל אופן כפיתהנו הרי היא על ידי פסיקת מזונות, שם אין הבעל נעה לפסיק בית הדין לגירוש פוסק בה"ד [=בית-הדין] מזונות לאשתו מלבד חייב אותה לשבת תחת בעלה. וא"כ [=ואם-כן] אין זה נקרא ממש כפיה לגט, אלא כפיה דרך ברירה: או לגירוש או לשלם מזונות לאשה, ובאופן כזה אנו יוצאים מיד כי החשש של עשיית גט מעושה (צ"א, חלק ד, סימן כא).

ראיינו טוען כי ניתן לכפות את הגט בטענה של חיוב מזונות לאישה מלבד חייב אותה להישאר עימו. הוא קורא לכך "cupהה בדרך ברירה" משום שכפיה זו מותירה כביכול את הברירה בידי הבעל, ולכון כאשר ניתן את הגט ייחסב הדבר במעשה שנעשה בבחירה ולרצונו. לפי הערכתו, החלץ הכלכלי שישיתו על הבעל יגרום לו לתנת גט. ראיינו מדגיש כי כפיה זו שהוא ממונית, שונה מהcupהה הפיזית המתווארת בפוסקים ועל כן ניתן להשתמש בה. המחויבות הכלכלית של הבעל למזונות אשתו תזרז אותו במתן גט ושבחרור אשתו. נמצא אףו כי מצד עצמו הוא מוכן לשלם את הבעל בגין בטענת "מאייס עליי", ואם לא יקיים את צו בית הדין – להחריז עליו ממורך וכפותו בכח הזרוע. ואולם, בזדעו כי פתרון זה אינו מוסכם, הוא מציע את הפתרון של כפיה ממונית עקיפה. הוא מעגן את דבריו בפוסקים נוספים<sup>450</sup> ומסכם:

עם בירור כל הניל [=הנזכר לעיל] יש מקום שפיר להחלטת ולומר שבמوردת בטענה מאיס עלי באמתלא ברורה אחריו עברו יב"ח [=יב"ב חדשם] מרידה אפשר לכל הדעות לכוף את הבעל לגירוש בדרך ברירה, [...] ואם לב מי שהוא עדין נוקף, אפשר לו להתחכם מלבד הזכיר כלל גם עניין ברירה זאת כי אם להחלטת שאין חיוב על האשה לגור עם בעלה ועל הבעל לתרום בה בדירה ומזונות כשהיא יושבת בנפרד ממנה. ויתחייב ככה עד אשר יملך בעצמו בדעתו שאין כלויות להמשיך ככה בחוי סבל בלי שום תועלת ויחליט לגרשאה. כמוון שהוא מן הרואין לקבוע בכך הلقה פסוקה ומקובלת בכל בתי הדין בארץ כדי שלא יהיה בהלה זאת בבחינה של עשיית אגדות אגדות. וה' יצילנו משגיאות (שם).

<sup>450</sup> וכן הוא כותב: "ויעין גם בפתחי תשובה בסyi קליעד סקי"ט, שמביא בשם התו"ג, שלא נקרא גט מעושה אלא רק כשתולחה הכנס בגט ממש"א [=מה שאין כן] כאשר הכנס תלוי בגט כלל ע"ש [=ע"י שם], והדברים ארוכים. והוא חייב במזונותיה כל זמן שלא יירש כיון שהעכבה מצדיו, ע"ש, וזה ראייה יותר לענין כפיה דרך ברירה. וכן ראיינו באוצר הפוסקים סוף ח"ב [=חלק ב] שמביא שם הגרא"ם טולדאנון הרה"ר לה"א בשם הספרים חגור האפוד וכוכב יעקב לענןasha שנאסרה על בעלה מוחמת זנית שכתו לחייב הבעל במזונות כי"ז [=כל זמן] שלא יירש והוא כפיה בדרך ברירה ע"ש" (שם).

הראיו לא רק מחדש כאן הלהקה של "כפייה בדרך ברירה", כפייה הגט בצורה עקיפה בדרך של הגדלת תשולם המזונות לאשה כאשר היא גרה בנפרד ממנו, אלא גם מבקש להפכה לכעין תקנה כללית, על ידי אימוץ נורמה זו ב"כל בתי הדין בארץ". נראה מדבריו של ראייו כי הוא מוכן לביקורת שתופנה ככלפיו וכי הוא יודע שדבריו יעוררו מחלוקת הלכתית (ויאם לב מי שהוא עדין נוקף), אך את הפטרונו שלו הוא רואה כדרך "להתחכם" לבעל, ולכו כדרך שאינה אמורה להיות תלולה בחלוקת הפסיקים על בשאלת הփיה הפייסת. כאמור, ראיו נוקט בדרך של הערמה בכדי להגיע לפתרון הרצוי.

בקשר זה, יש להציג את התקופה של הדיון, שכן דברים אלו נאמרו בשנת תש"יב, דהיינו בשנותיה הראשונות של המדינה, שנים שבהם עדין אין מסורת של פסיקת הלכה בצורתה הממלכתית. באותה העת כבר הונחו דיוונים על חקיקת חוק שיפוט בתי דין רבנים (ニישואין וגיורשין), שנחקק בשנה שלאחר מכן. בעוד טענות הדתיים באותה תקופה שראוית לתת לבתי הדין הרבנים את מלאה הסמכויות בענייני נישואין וגיורשין עלו אז טענות מצד חוגים חילוניים כי החלט הדין הדתי תפגע בזכויות הנשים.<sup>451</sup> יתרון שמאਮצי של ראיו באו בין השאר כדי להפריך חששות אלה.

בנוסף לכך, באותו שנים היו בתי הדין עדין פתוחים לחקיקה חדשה, שכן בשנותיה הראשונות של המדינה עדין לא הייתה מסורת של פסיקת הלכה בצורתה הממלכתית בתי הדין הרבנים. בכך יש משמעות שכן אחת מטענותיו של ראיו היא: "הרמ"א לא קבע מסורות לדוחות למורי שיטות הפסיקים לכוף לגורש, אלא תלה הדבר במנוג המקומות, ובמקום שכופין לגורש אין לשנות מנהג" (שם). הוא אומר, ניתן לחזור ולהחדש הלכה זאת, ולהסתמך גם על הרמ"א, בתנאי שכן הוא המנהג. כיוון שאין עדין מנהג מוסדר בעניין במדינת ישראל, או בקרבת דינני ישראל, זו הזדמנות להסדיר את המנהג שיהיה נורמה בכל בתי-הדין בארץ. אליבא דראייו, עליינו ליצור או מחדש את המנהג של כפיה בדרך ברירה ולהופכו לנורמה הלכתית כללית. לא לחינם הוא מסיים את תשובתו בקביעה: "כਮובן שהיה מן הראי לקבע בכך הלכה פסוקה ומוכרת בכל בתי הדין בארץ כדי שלא נהיה בהלכה זאת בבחינה של עשיית אגדות אגדות". ראיו רוצה לנצל כאן הזדמנויות ההיסטוריות להשפיע על מנהג המקומות, בצורתו הרחבה של כלל בתי-הדין בארץ. יתרה מכך, הוא מבין שאמם דבריו לא יתקבלו וכל בית דין או דין יפסוק בצורה אחרת, הדברים יובילו בסופו של דבר לפגיעה במערכת בתי הדין, שכן יהיה חסר איחדות בפסקת ההלכה, בעליים סרבנים יוכלו לנצל את הפרצות וגורלו של נשים ייקבע על פי נסיבות שרירותיות.

חידוש זה של הרב וולדינברג לא התקבל בצורה זו והוא אף שהתנגדו לכך. כך, למשל, הרב יוסף שלום אלישיב לא קיבל את דבריו וכותב איגרת לראיו הסותרת את דבריו.<sup>452</sup> הרב וולדינברג

<sup>451</sup> להרבה, ראה: אליבא שוחטמן, סדר הדין: לאור מקורות המשפט העברי, תקנות הדין ופסקת בתי דין הרבנים בישראל, ירושלים תשמ"ח; הניל', 'מעמדם ההלכתי של בתי המשפט במדינת ישראל', תחומיין יג (תשנ"ב-תשנ"ג), עמ' 370-377; הניל', 'יחס יהודים עם נוצרים' מפני דרכי שלום' ו'משום איבחה', מחנים 1 (תשנ"ב), עמ' 67-52; נחום רקובר, המשפט העברי בחקיקת הכנסת: המקורות היהודיים בשלובם בדיוני הכתść ובחוקי מדינת ישראל, ירושלים תשמ"ט. אציו כי היתר זה של ראיו שימוש בון הינו ימוד לכך שהכתść ווקפה את חוק בתי דין רבנים (קיים פסקי דין של גירושין) תשנ"ה-1995 : [https://www.nevo.co.il/law\\_html/law01/317\\_007.htm](https://www.nevo.co.il/law_html/law01/317_007.htm)

<sup>452</sup> את מכתבו של הרב אלישיב לראיו לא ניתן להשים, אולם אפשר להבין אותו כערך המחלוקת שהייתה לרבי אלישיב עם מסגד תשובות, חלק ד, סימנים קסח-קסט. אברהם (רמי) ריינר סובר כי עיקר המחלוקת שהייתה לרבי אלישיב עם מסגד הרבני, הייתה בעניין היחס לדין של כפיה בgets, מחלוקת שהובילה לקרע ואף להתפטרותו מכס הדיניות מען ההלכה

השיב תשובה ארוכה ומפורטת לרוב אלישיב והביא זאת בספרו תשבותיו (צ"א, חלק ה, סימן כ). לאחר לשונות כבוד יקר, הוא ממשיך אל עבר המענה לטענה של הרוב אלישיב שהסתמכותו של הצי אליעזר על התשב"ץ יסודה בטעות (התשובה חוברה ע"י אברהם ابن טוואה). ראי"ו מגלה הבנה לטענת הרוב אלישיב אך טוען שאין זה גורע מערכת של התשובה. ראי"ו ממשיך ואומר שהרב אלישיב "כונן את חיצונו" אל מול התשובה שלו ל"סתירה ולהרסה" והוא, יתריחס לטענותיו. הראי"ו מוכח כי העמדה המתירה כפיה גט מעוגנת בדברי גדולי הפוסקים ואני דעה דחויה או ייחידאית.<sup>453</sup> הוא ממשיך להביא פוסקים שונים התומכים בעמדתו ומסיים חלק זה במילים: "אחרי כל האמור כמה וגום נזכה אלומות הפוסקים הראשונים שככלם החוט המשולש בחדא מחתא עם דעת הרמב"ם. מלבד רוגמג"ה שמצויר רק בספרו בזה כתקנת הגאנונים".<sup>454</sup> ראי"ו ממשיך וمبיא פוסקים רבים שטוענים בעד הcpfיה, הוא גם מבאר את הרמב"ן שטענו שמי שרוצה להחמיר ולא לכוף בגט - רשאי, ומדיק ראי"ו שזו חומרה ומעיקר הדין ניתן לכוף את הבעל לחתת גט (כמובן מذובר במקרה שהאישה טוענת שהיא מאיס עליה). הוא ממשיך להתפלל בדברים פוסקים נוספים ראשונים ואחרונים, ואומר כי הפסיקים לא מעררים על עצם ההלכה זו, דבר המראה את תוקפה.<sup>455</sup> בסיכום תשובתו הוא אומר כך:

הטהורה (ויש סוברים כי הרב אלישיב התפטר מכს הרכנות בעקבות היספור של הרב שלמה גורן עם האח והאחות). יחד עם זאת, היו מקרים חריגים בהם הוא השתמש בדרכם של כפיה בוט, וכך נפקק באחד הדינונים בהם ישב: "ואותו דיני כפיה עדיפה מדיני גיטין [...] מתירין אותה להינשא, אף שהנו ענין אשת איש החמורה". ערעור שך 184, פ"ד"ר, ברך ד', עמי' 164-166. להרבה, ראה: זרחה ורפהטיג, 'כפיית גט להלכה ולמעשה', נתנו המשפט העברי, ברך ג' (תשלי"ו-תשלו"ז), עמי' 158, ובמיוחד הערכה 35; אברהם (רמי) רינר, 'קיים ואשוניים לדרך ההלכתית של הרב יוסף שלום אלישיב', נתועים יז (תשע"א), עמ' 90-85, בעיקר מעמ' 73-103. חשבותו של מאמר זה היא בכך שהוא סונוגרת בראשונה המנחה לתור אחר ספיקתו של הרב אלישיב בצורה שיטתית. על הרב יוסף שלום אלישיב, ראה עוד: איריס בראו, "פסוק הדור": הרב שלום אלישיב, בתוך: בנימין בראו וניסים ליאון (עורכים), הגדולים: אישים שעיצבו את פני היהדות החרדית בישראל, ירושלים תשע"ז, עמ' 806-780.

בדבוריו של ראיין שאל פלענץ' [=שלפי עניות דעת] אין עוד בכל מה שהביא בצד לסתור מני' החביב כי נשיטה שמנת החוט המשולש. ברגע לדעת רשי' ברור הדבר ענייני שלא נפל שם ט'ס בדברי הסמי'ג אלא העניין כאן שגדולי הדורות נחלקו בעניין [...] אבל לפענץ' קשה מאד לומר שנפל ט'ס גם בסמי'ג וגם במרדי' או שהמרדי' לא הרגיש שיש כן ט'ס' (שם). דברים אלו מתקשרים למה שכתבת עלי' בפרק העוסק במסורת הדפוס וההשואה כתבי יד, שם הוא מרחיב זאת לטענה מוהותית, כי ניסח שנלמד באופן תזריר עיי' רבנים והתייחסו אליו, הוא הנושא הנוכחי. אמנים ישן מהמקומות הלכתיות בהן שי לראיין מחלוקת פילולוגית עם פוסקים בוגנו'ם מה שכתו החכמים. להרבה, ראה להלן בובושא הפולמוס עם הר'ם פינשטיין, כאשר טענו'ם המרכזיות של ראיין היא שאין טעות סופרים, אלא כל אחד מבניהם את רשי' לפי הבנתו: אין כופין למי הכוונה? לגב' או לאיש'ה? כלומר, אין כופין את הגבר לתת גט או אין כופין את האישה לשחות עם הבועל? כך הוא ממשיך: "וילא זאת בלבד אלא שגד בשוו'ת מהר'ם מוטנבורג סי' תקמ'ג" כתוב כי [=ג-ס-ק] חci' בשם רשי'. ושם הוא מזכיר בדבוריו כי בדורות אחרים [...] ואם אמנים וכי השהי'ה כת'ר' כי הרמב'ן בחידושיו בשם רשי' שאין כופין, אבל הנה לומוד זה אודיעו כי מצינו בחידושיו הריטב'אי לכתבותו שכתב החיפך מזה בבדעת רשי' וטל [=ושובראlia לה'] דכופין שכותב זול': ה'ד [=היכי' דמי'] מודדת דאמרה בעינה ליה ומיצראנה ליה אבל אמרה מאס עלי' לא כייפין גו' גורש רשי' זיל, ופירוש ר'ץ ה'ד מודדת שכופין אותה ופוחת מכתובה דאמרה בעינה ליה ומיצראנה ליה שיש לכופה על ידי פחריתה כתובתה אבל אמרה מאס עלי' ואיני רוצה בה ולא כתובתה דאמרה בעינה ליה בלשנות אלא נותן לה גט והוא בא כתובה ע'כ [=עד כא'], ונראה מלשונו שהאמורה מאס עלי' כופין אותו לתת גט ותצא בלא כתובה כי'ל". להרבה, ראה שם.

ראאיו מעריר לרוב אלישיב כי הוא הטעלים מפסקים מסוימים: "וועירנו בזה שג למוטניה דמר מדוע סיכם בסיקומו שנשארו רק הרמב"ם והרשב"םDKיימא בשיטה זאת לכפוי מדינה דגמי' וועלים עז' ממה שהבאתי בספריהם באות' ב' דברי המרדכי שהביא שניים גם מן הגאנונים וכן הר"ח דס"ל נמי כן בדמאיס עלי דכייפין ליה לבעל מדינה דגמי', וכן פי' התהוס' ר'ד' בשם רב שרירא שמידנא דגמי' לאחר י"ב חדש כווין את הביל' וכותב לה בט' ותקנת רבנן סבוראי היהת לבן' אונטו ליראץ' מז' וכן דז'ייניו בדרכו פטקי' בי'ג' שט' חצ'יו שוכן בא הסכימים לר'ג' (שם)

455) יומענין הדבר שוגם הנוי' במחודש חיו"ד סי' ס"ח) בדונו ג'כ מעוניינן משודחת הטעונת מאייס עלי הביא ג'כ [גמ' כנ']. דבורי הרמ"א להנ' בסתמא ואפיקו אחר הנושאון אס אומרטה עליה חייב להוציא, ומפלפל בדבוריו, ואינו מעריך דבר על עצם הלכה זאת, ולא עוד אלא שעיל טרוד הלכה זאת מוסיף עוד יסוד לנידונו וכותב ולא עוד אלא דקאנן אין על הבתוולה רק חזרם הקדמוניים ובמאוס עלייה לא תקנו הקדמוניים שהרי אפיקו כבר נשאה בחופה וקדושון יכלה היא להוציא עצמה מבעלתה בעונת מאיס קי' במשודחת. כל זה מראה שיטתה זאת הלכה היא וקבעו מקום לה להשתמש בה בכל עת מצוא לפיה העזינו ולפי אורח הזמן והשעה בהתאם לארות עיגן הדיו"ר צי"א. חלק ת. סימן בן].

ובסיכוןם של דברים אני אומר כי כאמור ידעתني גם רבוינו הגודלים ז"ל שמספריהם אנו חיים אשר יצאו בסופה ובסעורה נגד כפיה זאת, מי יותרDMI ומי בפחות [...] אבל ידעתני גם דברי רבוינו גודלי הפסוקים האחרים ז"ל, וחושבני שהשיטנו אל לבנו להזין גם להמולת הפסוקים הגדולה העומדים במערכה לצד הצעה של המطبع, לכוף לגורש לתקנת בניית ירושה, ובהערכינו מערכת מול מערכת גם דברי כת האריות השנייה הזאת אשר בחלק אחד צועדים בראש רבנן סבוראי שהיו סמכים לחכמי והగאנום ז"ל ואחריהם חבות הראשונים והפסוקים שהזכרנו, ובחלק שני צועדים בראש הרמב"ם וסייעתו ז"ל שבתוכם גם מרבותינו הצלפתים ז"ל ואחריהם יתר חבות הראשונים והפסוקים קמאי ובתראי עמודי עולם שהזכרנו בדברינו בספרינו שם וכן בדברינו לעיל (צ"א, חלק ה, סימן כו).

במילים אחרות: כאשר בכל צד מצויה סעה גדומה של פוסקים חשובים, אין הכרעה של ממש מכח סמכות, ולכן השיקול המכريع הוא איזו סעה מתאימה יותר לפתרון הבעיה העומדת על הפרק, היינו ל"תקנת בניית ירושה". הוא ממשיק בקו זהה ואומר:

ואחרי זאת בקחتنנו גם בחשבונו חומר השעה המיוחדת שאנו חיים בה בתקופתנו אשר רבו שוטני התורה וכן בראותינו פירצת הדור הצעיר המנוער מתורה ויראת שמים וכשלא מוצא אוזן קשבת לדבריו עווה במחשך מעשי, וכמה פעמים הרי אזינו שומעות ולא זר מהמכשולים הגדולים שהנשים נכשלות ומכשילות את הרבים באיסור אשת איש ואנו עומדים רפה אונים באין בידינו להעמיד הדת על תלה, נדמה לי ששפיר ישנו بما שכבתבי בספריו שם כר נרחב לתת מקום לדzon בכבוד ראש בהערכת כל מקרה ומרקחה של טענת מאוס עלי ולהשתמש לפי הצורך בcpfיה (ועל כל פנים בכפי דרך הברירה שהזכיר, שכן שלא יהיה הרי כו"ע [=כולי עולם] יודו שאין דינה cpfיה ממש) (שם).

דברים אלו של ראיינו מסכימים את הדיון מבחינתו והם משמעותיים ביותר. הוא מביא טיעונים שהם במהותם תכלייטניים: הדור פרוץ ומגנער מתורה, נשים שלא יקבלו גט יצאו לתרבות רעה, יכשלו את עצמן ואחרים ועל כן יש להשתמש לפי הצורך בcpfית גט כאשר יש טענה של "מאיס עלי" בדרך של "cpfיה בדרך ברייה". ראיינו ממשיך ומצ Kirat את הסתמכותו על פוסקים רבים וחוזרשוב על הטיעון של "יציאה לתרבות רעה" של חלק מהנשים שדורשות גט, ובמיוחד אם עצם הנישואים עצם לא היו על דעתה. בדבריו: "ולפי הדור של פנינו נדמה שהחשש של תרבויות רעה הוא יותר גדול ויותר חמור מהחשש שיתנו עיניהם באחר כשלא נדונ בה כי אם רק אחרי אמתלא ברורה גלויה ומפורסתת". צורך השעה מחייב את הרבנים: "חכמי הלב יתנו לב לפי העניין להעמיד דבר על אופניו". ראיינו חוזר ומדגיש כי החלטה זו צריכה להיות מוסכמת על כל בתיה הדיין בארץ: "כאמר בספריו שם הצעתי שהחלה הסופית בעין זה צריך שתהיה מtopic הסכם כלל מכל בתיה הדיין בארץ כדי שלא נהיה בהלכה גדומה זאת בבחינה של עשיית אגודות. וה' יאיר עינינו במאור תורה הקדשה וישמרנו שלא נכשל בדבר הלכה" (צ"א, חלק ה, סימן כו).

סיכוןו של דבר: לדידו של ראייו פסק זה הוא צו השעה. יש פוסקים המתירים ויש האוסרים ושתי הכתובות ניצבות זו מול זו, אולם בבואה להכריע בדיון זה علينا לזכור בחשבו את אתגרי התקופה המחייבים אותנו לנ��וט בעמדה מסוימת. יתרה מכך, הוא הבין שהוא בעצם קורא לחידוש ברמה זו או אחרת של דין "מאייס עליי" שנדחה בידי פוסקים רבים ובראשם רבינו-תם ולכן צריך קונצנזוס רחב בעניין. ראייו חשש מהיווצרות מצב שאסה שהתגרשה אצל דיין אחד תחשב אשת איש בענייני דיניים אחרים, ועל כך עיקר מאבקו. הוא מעוניין בעמדה שתהייה מחייבת את כל בתיהם הדיין ושתהיה מדיניות הלכתית אחידה של הרבנות (מאבק שניHALO בדרך כלל הרבנים הראשיים ללא החלטה מרובה), ראייו חוזר על כך בסוף תשובתו: "כאמור בספריהם הצעתם שהחלטה הסופית בעניין זה צריכה שתהייה מותק הסכם כלל בתיהם הדיין בארץ כדי שלא יהיה בהלכה גדומה זאת בבחינה של עשיית אגדות אגדות" (שם). שוב הציג אליעזר מתגלה כפוסק פורמליסט מחוד ומתכליות מאידך: מצד אחד הוא מביא פוסקים ושו"טים מרובים על מנת להזק את דעתו, ויחד הוא מציג סיבות תכליות מובהקות להכרעה בין הפוסקים הללו. דומה כי במצב שכזה המרכיבה התכליות חזק יותר, שהרי הוא המכريع. ואננס, ראייו מתגלה כפוסק המתיחס לשינוי ההיסטורי-חברתי במעטם האישה וכן מדגיש את הרצון למונע צער לבנות ישראל, והחשש שייצאו לתרבות רעה.

ראייו נקט גישה זו במקרים כאלה ודומים להם שהגינו אליו. כך, למשל, בתחילת שנות השמונים (תשמ"ב-תשמ"ג)<sup>456</sup> הוא פסק בדרך זו בעניין של ים שמסרב לחלוּץ לאלמנת אחיו עד שיבוררו עניינים כספיים ביניהם. אמנם אין מדובר באישה צעירה ובנוספ' היא כבר 'مسئלת דמים', כך שהיא גם לא תוכל לדודים, אך היבם התעקש להימנע מחלוקת כל עוד לא יברר וימצא עד תום את הזכויות הממוניות שיש לו ברכוש אחיו הנפטר. האלמנה הסכימה לחתת ערבות שתציגו לדין תורה – בכל שאלת ממוניות שתתעורר, ובלבד שתתקבל את החלטה, אך היבם – שהיה נשוי לאשה אחרת – סירב והיתיר אותה בעגינותה. לפיכך היא פנתה לבית הדיין בדרישה לכפיה החלטה, ואם לא – לחיווב היבם במזונות האשה, באמצעותו, וכך עלה מחלוקת החלטה לא קשור כלל לשאלת אם היבם מותרת. כמו כן, חיווב ההחלטה לא קשור כלל לשאלת אם היבם יכול להנשא, היבם חייב לחלוּץ: "ויעצם קיום מצות החלטה אניתה תלויות בכלל במס היבמה רואיה עוד לדודים או לא, וגם אניתה תלויות אפילו במס רצונה להנשא [...]. זהו הכל כשהמדובר אפילו בכפיה ממש, אבל בנידונו הא מדובר לא על כפיה ממש כי אם על כפיה בדרך ברירה, דהיינו אדם אינו רוצה לחלוּץ ליבמו ומעוכבת מחותמו שישלם לה למזונותיה ומדורה [...] על כן, יש לכפות את היבם לחלוּץ ליבמו, ואם לא עשה כך, יצטרך לשלם לה מזונות" (שם). כנאנן לשיטתו, למרות שעברו מעל ארבעים שנה מאז הסנקציה הכלכלית על היבם, "כפיה בדרך ברירה", תזרז את הליכי ההחלטה ותאפשר לשחרר את האישה מכבליו של היבם. בין אם מדובר בניצול כלכלי ובין אם מדובר בשחרור וייצאה לעצמאות אישית.

<sup>456</sup> ראה בשוויות צי"א, חלק טו, סימן סב.

ראייתו של ראייו את המצויאות הקיימות מובילה להבנתו שאם לא אפשר להפעיל סנקציות במסגרת ההלכה על הבעל התוצאות יהיו גרוות יותר, כיון שהמצויאות מראה שהרבה נשים לא יישמו לרבעים ותרבות הזנות והמזרים בישראל. אולם לא רק בראיה של בדיעך, אלא לכתילה מהבנה שהמצויאות כיום ומעמדה של האישה השתנה.<sup>457</sup> יתרה מכך, ראייו רואה בהקמת המדינה הזדמנות נדירה לאחד את הנורמה הנוגגת בכלל בתי הדין. הוא קורא לכל הדיינים מכל העדות לקבל את דבריו, לבל ייוצר מצב בו האישה תהיה משוחרתת במקומות אחד ונשואה במקום אחר. יש בדבריו ראייה אחרת וממלכתית לכל האוכלוסייה בישראל ובסוגיה זו הוא מתגלה כפוסק מערכתי.

ראייו משתמש בפסק הלהקה שהייתה קיימת מימים ימייה, אך הוא מבקש שפסק דין זה יהיה השligt במערכות בתי הדין. בתשובתו לרב אלישיב הוא מדגיש בפניו את ריבוי המקורות לשיטתו, מעין מערכת נגד מערכת,<sup>458</sup> בכך להצדיק את פרשנותו ההלכתית. ראייו עושה זאת במטרה לעגן את דבריו ולהפכו לנורמה מקובלת בכל בתי הדין הרבניים בישראל. סוגיה זו אינה סוגיה אשר נוננת מענה לבעה ספציפית של אדם או קהילה בלבד, אלא יש לה השלכות נוספות. דרך סוגיה זו ניתן לעמוד על השקפת עולמו ההלכתית של החץ אליעזר בהקשר מדיני. ראייו רואה את האתגרים העומדים בפני בית-הדין הרבני במדינת ישראל, בית-דין האמור לתת מענה אחיד לקהלים שונים, החל מקהל המחויב להלהקה שיש לו מנהגי פסיקה שונים, וכלה בקהל יעד שאינו שומר תורה ומצוות.<sup>459</sup> על כן חשוב לו מאוד לשמור על אחידות הלכתית בנושא זה.

בסוגיה זו לא ראיינו גישה של שמרנות, אפילו לא שמרנות מאוזנת, אלא גישה הרואה ערך חיובי בחקיקה הלכתית חדשה. ואולם, גם נכונות זו לחידוש איננה רפורמיסטית, אלא צו המבקש לבנות את החידוש הן על תקדים חזקים מן העבר המגבים את הגישה המקילה הן על בנין מנגנון הלכתי-משפטי העוקף את הבעיה גם לפי שיטת בעלי הגישה המכמירה. כפי שציינתי לעיל, אפשר לבנות גישה זו בשם "חדשנות מאוזנת". חדשנות מאוזנת איננה היפוכה של שמרנות מאוזנת, אלא הצד השני של אותה מטבע. הן בגישה השמרנות המאווזנת הן בגישה החדשנות המאווזנת ראייו ממקם את עצמו סביר מה שאפשר לבנות "מרכז הקשת" של בעלי ההלכה. לעיתים הוא נع מעת "ימינה" ממרכז זה, לעיתים מעט "שמאלה", אך عمדתו נשארת בעקרונה קרובה למצב "מאוזן". בדוגמה הבאה נראה מקרה דומה המציג גישה זו.

<sup>457</sup> ראה עד במאמרו של יקייר אנגלנדר, 'הנחות ערכיות ומהותיות בבית הדין הרבני - אלומות כעליה לטענת מאיסות', בתוך: ההלכה: הקשרים ריעוניים ואידאולוגיים גלויים וסמיומיים, אביעזם רוזנק (עורך), ירושלים תשע"ב, עמ' 60-77, שם הוא מרחיב בסיכום דבריו על אודות השתנות מעמד האישה המשפיעה על פסקי ההלכה של הדיינים ועל ההימנעות שלהם מלאפשר אלימות פיזיות או מינית כפי שהיא בעבר.

<sup>458</sup> כפי שהסביר לרב אהרון זראי בעניין בת המצווה, כפי שראיינו לעיל: "מערכת נגד מערכת". כאשר מחדדים את ההלכה כמערכת מסוימת, אנו רואים لأن נוטה לבו של הפסק בפסק מסוים. כך גם בדיון זה - ראייו מצבב מערכת מול מערכת נגד הרב אלישיב, ובכלל כלל העולם הדתיות, ורוצה להרחיב זאת כהוראה כללית.

<sup>459</sup> בין אם מדובר בדיינים אשכנזים, ספרדים, תימניים ועוד, כאשר במקרים אחד האישה תיחס פניה ובמקומות אחר כאשת איש, דבר שיוביל לאנדרלמוסה ההלכתית, לריבוי ממזרים ולביעות ברישום הנישואין.

סעיף 10 לחוק הירושה התשכ"ה-1965 קובע:

ירושים על פי דין הם:

(1) מי שהיה במוות המוריש בן-זוגו;

(2) ילדי המוריש וצאצאיהם, הוריו וצאצאיהם, הורי הוריו וצאצאיהם.

חוק זה קובע אפוא שווין בין הבנים לבנות בירושה הוריהם וכן מענין את זכותה של האלמנה לרשת. בהוראות אלה הוא מנוגד לדין התורה, כפי שנראה להלן.رأי"ו התרעם על החוק הישראלי בעודו הוגש כהצעת חוק, וככתב עלייו: "אין כל תוקף להצעת חוק זה [...] פרשה שלימה של דיני נחלות בתורה שבכתב ועמה כל ההלכה שבשני התלמודים וברמב"ם ושׂו"ע והפוסקים הראשונים והאחרונים, נקדים מיסודם בהצעת חוק ירושה זה".<sup>460</sup> יחד עם זאת, במהלך הדורות, רבים ראו בהלכה זו אפליה כלפי הנשים שאין להן חלק בירושה אביהם וניסו לעזור לבנות לקבל את חלקן בירושה.<sup>461</sup>

#### רקע הלבתי

לענין מעמדן של הנשים בירושות יש מספר רב של התייחסויות, הן בדיני ירושת בנות את ההורם שלחן והן בדיני ירושת אלמנה את בעלה. דין תורה שהבת אינה יורשת בלבד מסיפור בנות צלפחד, שם כתוב: "וְאֶל בָּנֵי יִשְׂרָאֵל, תְּדַבֵּר לְאָמֹר: אִישׁ בַּיִתْ מֻמּוֹת, וּבָנָיו לֹא וְהַעֲרָפָם אֶת נְמֻלְתָו, נְמֻלְתָו, לְאַחֵי אָבָיו. וְאִם אִין אָחִים, לְאָבָיו וְנְתַמֵּם אֶת נְמֻלְתָו לְשָׁאָרוֹ הַקָּרְבָּן מִמְשֻׁחָתוֹ, וַיְרַשֵּׁ אָתָה; וְקַיְמָה לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל, לְחַקְתַּת מִשְׁפָט, פָּאֵשֶׁר צִוָּה הָאֱלֹהִים" (במדבר, פרק כז, פסוקים ח-יא). חז"ל הדגישו זאת בגמרה: "דתנו רבנן: 'שָׁאָרוֹ' - זו אשתו, מלמד שהבעל יורש את אשתו. יכול אף היא תירשנו? תלמודلومר: 'ירש איתה' - הוא יורש אותה ואין היא יורשת אותה" (בבא בתרא, קיא ע"ב). בהתאם לכך:

כשנושא אדם אשה מתחייב לה בעשרה דברים, זוכה בה באربעה דברים, אפילו לא נכתבו. אלו הן העשרה דברים: מזונותיה, וכוסותה, ועונתה, ועיקר כתובתה, ורפואתה, ולפדותה אם נשנית, וקובורתה, ולהיות ניזונה מנכסיו ויושבת בביתו אחר מותו כל זמן אלמנותה, ולהיות בנותיו ניזונה

<sup>460</sup> מתוך דברים שכתב ב-'הצעת חוק הירושה מבחינה ההלכתית', הרב ייל מימון (עורך), ספר היובל לזכות הרב הד"ר שמעון פרדבויש, ירושלים תשכ"א, עמ' רבכ. במקום אחר כותב ראיי"ו: "עלוני ירושת הבית עם הבן מעשה צדוקין הוא שהבת תירש עם הבן". להרבה, ראה הלכות מדינה א, שער ו, עמ' רס-רסא, שם ראיי"ו אף מזכיר את דבריו של הראייה קוק בענין (אגוזת הראייה, אגרת קע"ו).

<sup>461</sup> על מרכיבות של דין זה ועל מגמותם של הפסוקים לצמצום האפליה המגדרית בעניין, רבים ראו בה עול מוסרי כלפי הבנים, ראה דברים שכתב הרב יצחק הרצוג, התפקידו לישראל על פי התורה, וכך ב, הצעת תקנות בירושות, עמ' 110: "ושלח לי בר סמכא, הסופר המפורסם שיראתו קודמת לחכמתו ר' שמואל יוסוף עגנון נ"י [=גנו יאיר], שבגליציה לפני מספר שנים, בקשר לעיזובו של אחד מגולי האדמוראים צץ'ל, העמידו אחים אמידים על דין התורה ופטרו את אחותם בלא כלום, ולעתה עליהם כל המדינה. הרי שההגש הכללי כבר הראה היה שאינו לעמוד על שורת הדין, בכונו זה, שכבר אז לא אכש דרא, והבנות היו צועקות ומיללות על הקיפוח הזה (מה שאינו כן בזרות הריאשוניים שהיו מקבלות עליון את גירות התנרה) והוא בא לידי מריבות וקטנותם במשפטה, ושנהה עזה, ומחובטו הקדושה למצוא עצות ודריכים למנעו את המחלוקת בירושה, ובפרט מהריב במשפטות, עד כמה שכחנויפה, במסגרת דין תורה הקדושה". נראה כי גישתו של הרה"ר הרץוג נבעה מן הרצון לסלג את ההלכה למשפט המדינה.

אחר מותו עד שיתארסו, ולהיות בניה הזכרים ממנה יורשים כתובתה יותר על חלם בירושה שעם אחיהם" (שו"ע אבן-העזר, סימן ט, סעיפים א-ב).

אמנם ההלכה קובעת בזרה ברורה שהבת אינה יורשת, אולם במהלך הדורות נתקנו תקנות רבות לטובת הבנות.<sup>462</sup> בכך הדורות התפתחו מנהגים שונים והמפורטים שבהם הוא מה שנางו ישראל לתת לבנותיהם שטר חצי זכר.<sup>463</sup> הדבר מובא בפסקים במקומות רבים, כך לדוגמה בש"ע: "שטר חצי זכר, שנוהגין בו האידנא שכותב האב לבתו ליטול בירושתו חלק חצי זכר, ואם תלך הבית ללא זרע קיימת יתבטל החוב" (שו"ע, אבן העזר, סימן צ, סעיף א).<sup>464</sup> האחרונים דנו רבות בסוגיה אם במקומות שדינה דמלכתא שהבנות יורשות כזכרים הבנות מחויבות לוותר על חלקן. נראה כי במהלך הדורות התאמצו רבים מהפסקים בכך לחת לבנות חלק בירושה על-ידי דרכם מגוננות. יחד עם זאת, החת"ס יצא כנגד התופעה זו של אפשרות מתן ירושה לבנות וכותב: "וראיתי כי האי גברא כל מגמתו להשווות ירושת הבנות עם הבנים. על כן לא יהיה לי חלק עמו, ולאataknu לו לשון צוואה" (חו"ת חת"ס, חלק ה, חוות-משפט, קג).<sup>465</sup> בתשובתו הוא מפרט את דעתו שיקר החזאות על החתונה והפרנסה מוטלת על הזכרים וכן על הגבר לפנס את אשתו. לפיכך, צריך אדם להימנע מלשנות את סדרי הירושה מהסדר הקבוע על פי דין תורה ולא לתת לבנות חלק גם לא בנסיבות מתנה.

#### דעת הרב וולדינברג

ראיינו מתייחס מספר פעמים לירושת הבית. הוא מודיע לפער בין דין התורה לבין המצויאות ומתייחס לשאלת המהותית העולה מtopic סוגיה זו: האם דין אזרחי יכול לעkor דין תורה? האם חידוש חוקים הנוגעים לחוקי התורה יכול להיעשות ע"י סמכות אזרחית? במילים אחרות האם דין המלכות יכול להכפיל את ההלכה בעניין זה? כך הוא כותב:

החובה על כן להחדיר בקרבונו ובקרב העם כולה את ההכרה הברורה כי החדש אינו יכול לצמוח על קרקע צחיחה והוא זקוק למסורת של יצירה, והتورה הקדושה שהיא היא היוצרת היהודית בה"א הידיעה התופסת את המקום hei נכבד בהיכל-יצירתנו [...] משום כך, כדי שהחדש

<sup>462</sup> יסוד הדברים הוא במשמעות דף קח, ע"ב: "מי שמת והניח בנימים ובנות, בזמן שהנכדים מרובין - הבנים יורשים והבנות נזונות, ובנכדים מועטים - הבנות יוננו והבנים יהרו על הפתחים". יש אmens מהלוקת בזמן זה, אך מצאו כאן את העיקרון שדו-אגים לבנות גם על חשבון הבנים.

<sup>463</sup> לסקירה היסטורית לנימיות העמדות בנוגע לתקנות השונות בעניין וריעונות הפשרה שבין בתיה דין ובתי המשפט בישראל, ובמיוחד לסקירת עמדותיהם של הרבניים הראשיים בזמן הקמת המדינה, הרבי יצחק הרצוג והרב ב"ץ חי עוזיאל, ראה: מנחם אלון, מעמד האישה – משפט ושיפוט, מסורת ותמורה ערבית של מדינה יהודית וdemokratty, תל אביב תש"ח, עמ' 298-255; אליאב שוחטמן, הכרת ההלכה בחוקי מדינת ישראל, שנתון המשפט העברי טז-ז (תש"נ-תש"א), עמ' 417-500. ראיינו היה מודע לתקנות אלו, ואך מזכיר בכתבייו השונים.

<sup>464</sup> את מהותו של שטר זה מהתמצת המהרש"ל, וכך כתוב: "ראובן השיא בתו לאיש בעוד אביו יעקב קיים ונtan לחתנו שטר חי זכר כמניג הארץ וזהו נוסח השטר שכתב בmontane חלווה שחביב לחתנו אלף זהוב ואלו אלף זהוב מוחיבים לשלים אך הבריהה היא ביד ירושי שאם ירצה לחתנו חלק לחבי זכר הן במוחזק הן בראוי יהיו נפטרים מן החוב הנ"ל" (שו"ת המהרש"ל, ירושלים תשכ"ט, סימן מט).

<sup>465</sup> אולם, במקרים אחר החת"ס מtopic יותר בדורי, ומחלק בין קרקע למיטלטלי. בקרוקעות לא חולקים לבנות, אך במיטלטלי כן, שזהו עיקר הדין לטענות. וראה מה שכתב בתשובתו: "נראה לי שהנagingו דוקא חמץ זכר, שייהי מעלת הזכר על הבית כמעלת הבכור על הפשת בדין תורה, וכיון דאווריתא הנהגו, ולעולם ירושה עיקור. ומהאי טעמא נראה לי שהנagingו להתנות לבור מקרקות וספרים, מפני שעשו הירושה עיקור, והוא ח"ו כעובר דבר מן התורה, דרומנה אמר בرتא לא תיראות [...] אין מפרש בקרא אלא בירושת ה الكرקע לא תירוש הבית במקומות הבן, אבל בירושת המיטלטלי נהי דודאי הא נמי דואוריתא, ולא פלוג קרא אין בדודות חלוקים מלבנו דיני תורה, מכל מקום תיסagi לו דבקראקע מפורש בקרא טפי ממיטלטלי" (חו"ת חת"ס, חלק ג, ירושלים תשלי"ג, סימן קמז).

ומסורת הייצרה יכולו להיות בכפיפה אחת, נקבעה הלכה לדורות בקרוב בבית ישראל כולם, כי בדברים שהרשות נתונה לתקן בהם תקנות לצורך הדור ולתיקון חify החברה והמדינה לפי ראות מנהגי הדור, אם הדברים נוגעים ומגיעים לדיני דיני ומנהגי תורה, אין הרשות נתונה לכך כי אם <sup>466</sup> להכמי התורה שבדור.

מתוך דבריו עולה השאלה: מהו מקור הכוח והסמכות של חידוש חוקים הנוגעים לדיני תורה, והאם הכוח נמצא בידי מנהגי העם או בידי חכמי התורה? לפי דבריו של ראיינו התשובה ברורה. אין למנaggiי העם רשות וסמכות לחוקק חוקים אשר יש להם השלכות על דיני התורה, אלא לדיני וחכמי הדור. העיקרון שראיינו מביא בדבריו הוא שחדושים בהלכה יכולים להשיעות אך ורק על-ידי גдолין הלכה, שאינם פועלים מתוך דעתם החופשית אלא מתוך "מסורת של יצירה". لكن, במקרה של התנגדות בין חוקי התורה למدينة, על חוקי המדינה לפנות את דרכן מפני חוקי התורה שהם בעלי מסורת ארוכה שנים (אولו ניתן לראותה פה רמז להזדהות עם עמדתו של החוז"א בדבר 'העגלת המלאה והעגלת הריקה').<sup>467</sup> גם אם פסקי ההלכה יהיו מקרים או מחמירים, הרשות נתונה בידי הדיינים בלבד ולא החוק של הכנסת או בתיהם המשפט. אף שהדברים אינם נאמרים במפורש, נראה כי לחקיקת הכנסת ולפסיקת בתיהם המשפט אין בעיניו מעמד הলכת' מהיב.<sup>468</sup> לצד נימה שמרנית זו, ניתן לראות בדבריו גישה חיובית לחידוש. הוא אמן מדגיש כי החידוש יעשה על-ידי חכמי הדור והפוסקים, אך הוא נותן לגיטימיציה עקרונית לחידוש ולתיקון תקנות לצורך הדור.

בסוגייה העומדת לפניינו, כדי שפסק בדיינים שונים הקשורים לירושות וחלוקת רכוש, ראיינו התחשב בבנות וקבע שמגיע להן חלק בירושה ואף הגביל להן את חלוקן היחסי בנכיסים. יסוד הדברים בדיין שהגיע אליו, והוא פרט זאת כתשובה בשווית.<sup>469</sup> עיקר הדיון הוא אודות אדם שנפטר והשאר אחורי אלמנה ושלושה ילדים קטינים, שני בניים ובת. האלמנה מבקשת להוציא צו ירושה על-פי החוק ובכך לשומר חלק גם לבת הקטנה. האם לפי דין תורה יכולה לאפשר להוציא צו ירושה, אשר ישמר גם על חלקה של הבית שאינה יורשת מדין תורה? ראיינו כותב:

אולם לאחר העיון נראה שככל זאת כן אפשר לביה"ד [=לבית הדין] להזדקק למtan צו ירושה  
כambilק, דהינו ע"ש [=על-שם] הבנים והבת, ולחלק את הנכס לשלהי חלקים [...] וכמו כן  
בנוגע לבת, הנה מגיע לה עפ"י דין מהנכס עישור נכסי או כפי אומדן דעתו של אביה כמה היה  
בלבו ליתן לה לפרנסת נזוניתה [...] מכל האמור נראה פשוט לניזוננו שגם לבת שבגרה יש

<sup>466</sup> במאמרו של ראיינו 'הצעת חוק הירושה מבחינה ההלכתית', הרב י"ל מימונו (עורך), ספר היובל לכבוד הרב הד"ר שמעון פרדרובש, ירושלים תשס"א, עמ' רכב.

<sup>467</sup> להרחבה על אודות דברים אלו והפגש בין דוד בן גוריון והחוז"א, ראה: ברاؤו, החזו איש, לעיל הערת 1, עמ' 274-265. בראוון מרחיב שם על מפגש זה, ועומד על הבדלי הגרסאות האם דובר על גמלים טעונים (כפי שכותב יצחק נבון), או על ספינות טעונות (כפי שכותב שנפלד) ועל ההבדל הסמנטי בין הדברים. נקטתי את לשון המשל 'העגלת המלאה והעגלת הריקה', כלשון שזכורה מאותו מפגש ההיסטורי.

<sup>468</sup> לגישות אחרות: אליה שוחטמן, 'הכרת ההלכה בחוקי מדינת ישראל', נתנו המשפט העברי, טז-ז (תש"ז תשנ"א), עמ' 500-417; הילל, 'מעמד ההלכה של בית המשפט במדינת ישראל', תחומי יג (תשנ"ב תשנ"ג), עמ' 337-370.

<sup>469</sup> אין תאריך לתשובה/דין אלו, אולם הדברים פורסמו בכרך טו שיצא לאור בשנת תשמ"ג, ונראה שהדין בדברים היה בשנת תשמ"ב.

לפסקוק שיש לה בהירושה עישור נכסי, ועוד למעלה מזה כפי אומדן דעת האב [...] <sup>470</sup> עוד זאת, לשניהם יחד, הן לאלמנה והן לבת, זכות נוספת להם בנכס בכתה, גם אם יסכימו ליותר לבנים שיקבלו לפי הדין [...] בכל זאת הרבה מגדולי הפסקים היא שרשאים ויכולים לדרכו תמורה זה פיצוי כספי הגון, אחרים קובעים שיקבלו תמורה החתימה להויתור עשרה למאה מהנכס כל מותרת, ואחרים קובעים עוד יותר מזה [...] וכך נהגים למשעה בהרבה מקרים כי הבנים מעניקים לבנות פיצוי כספי הגון תמורה חתימתם על ויתור בירושה לטובתם. (צ"א, חלק טו, סימן ס).

לאור דבריו, הבת תקבל את המגיע לה בתורת ירושה, שלישי מהנכס, ללא צורך בפנייה לערכאות לקבלת צו-ירושה. זאת משתי נימוקים עיקריים: הנימוק האחד, "אומדן דעתו של אביה כמה היה בלבו ליתן לה לפרנסת נזוניתה". זהו חידוש גדול, שכן אומדן דעתו של המוריש הוא מהלך פרשני הנעשה במקרים של צואה, ולא במקרים של ירושה על פי דין (כלומר, בהעדר צואאה). הנימוק השני, מתן "פיצוי כספי הגון" לאשה ובנות תמורה ויתור על זכותן בירושה. כפי שנראה להלן, כוונתה של אמרה זו היא שהירושות ויתרתו על זכותן לגשת לבתי המשפט של המדינה ולממש את זכויותיהן על פי החוק החילוני, ולפיכך ראוי לירושים לפצצתם במסגרת הדין בדין תורה (אף על פי שאין זה עצמו איינו מחייב אותו בכך!). משמעו, גם אם ראיינו התנגד לחוק הירושה החילוני, הוא מכיר בו לא רק חלק מן המצויאות אלא גם כאמצעייעיל ולגיטימי להשת ויתורים על יירושים-בניים שיתעסקו לא לתת דבר לירושות. החוק החילוני משמש אפוא כמעין שוט מעיל לרישי הסרבנים, ואמור לדרבן אותם להתאפשר במסגרת "דין תורה", מונח המציין כאן רק את המוסגרת הדינית ולא את הדין המהותי עצמו. בסוף דבריו, בשולי התשובה, מוסיף ראיינו היבט חשוב מבחיננו והוא: "לאור כל האמור יש להעתר לבקשת האלמנה ולתת לה (בתורת אפוטרופסית טבעית על הילדים) צו ירושה על שם הבנים והבת, כמבקש, ולמנוע ממנה עי"כ סבל נפשי והפסדים כספיים גדולים להיות שכבר התקשרה בחזיות למכירת הדירה ולקניית אחרת במקומה, כפי שפירטה בפניו, וכמו"כ שלא לגרום שתצטרך לפנות לערכאות לשם קבלת צו ירושה" (שם). יש כאן שני שיקולים תכליתיים: האחד אישי-מוסרי, של מניעת סבל וKİפה; לאחר, מערכתי, של שמירת המוטבציה של יורשים, וביעיר ירושות, להתדיין לפני בית הדין הרבני ומניעת מצב שבו אנשים שומריןמצוות יפנו לערכאות החילוניות כדי להשיג שם יותר. לפסק יש מחויבות לעשרות כל אשר על ידו למען אותה אלמנה על מנת שלא תפנה לערכאות. על הפסק להשתדל להוציא דין תורה מתקון ומסודר היטב ומכתיב עם המצויאות והחוקים של זמנו, מען לא יפנו אנשים לבתי המשפט החילוניים. ראיינו רואה בכך פגיעה קשה במעמד בת הדין והדים, וכן דבר האסור על-פי ההלכה.

חידוש הלכתี้ זה, אשר מאפשר לבת לקבל חלק בירושה, היה לצנינים בעניין בעלי ההלכה שונים ונראה שראיינו ספג הערות וביקורת על פסק זה. הוא מבHIR ומרחיב את דבריו<sup>471</sup> ובדרכו, בתחילה

<sup>470</sup> ראיינו מכניס שיקול נוסף לעניינו, והוא עצם העובדה הילדה קטינה, שאז יש לה מעמד של דירמת מוגנת: "ויעוד נוספים לזה יש לה לבת עי' הפ חוק גם הזכות של דירמת מוגנת לפי המגיע לה לחילקה בבית המגורים שהוריהם אביהם" (שם).

<sup>471</sup> תשובה זו ממיענת לח'א [=לחכם אחד] לא שם. נוסף על כך, בפתח דבריו הוא כתוב: "אוודות פסק הדין שהעתלי בספריו שווית צ"א חטיו ס"י ס' בנווע לזכויות אלמנה בגין בעזבונו בעלה ואביהם הגם שיש בהם ירושה מה"ת [=מההתורה], רואה אני שבגלל שבאת עלי כך בקצרה והסתפקתי גם במראה מקומות בלבד, לא הבהיר הדברים כל צרך

מביא מספר רב של פוסקים ושיטות עליהן הוא מסתמך בעניין זה.<sup>472</sup> בדבוריו שם הוא מביא את שיקול הפנימית לערכאות אשר הוזכר בקצרה בסוף התשובה הקודמת, וסדרכו מעתיר על הקורא מקורות רבים לתמייחת בעמדתו, רובם מספרות האחוריוניס, המוראים כי מותר ורואוי להביא את הצדדים להסכמה שלא כדין תורה כדי שלא יפנו לערכאות (צ"א, חלק טז, סימן נב). החשש התמידי מפני הילכה לבתי משפט אזרחיים שאינם מחויבים לדיני התורה גורמת אףו לראייו לסתם משקל לא לaintroversים של הצד שהוא עשוי להרווח מפנייה כזו. הרצון לשמר על המנהה בשלמותו ללא התערבות חיצונית של חוקי המדינה מחייבת את הפסיק לסתם מענה יצירתי למציאות המתחדשת. אין כאן התנגדות בין שני ערכיים של הפסיק שעלה הפסיק לטובות אחד מהם, אלא התנגדות בין שתי מערכות שונות שאינן יכולות לדור בкопפה אחת. ראייו אומר ש"בכך אנחנו ניצולים שלא לגרוםшибואו לפני הערכאות של גויים וידונו הפק תורתנו". ודוק: "ニיצולים", בלשון רבים, גם המתדיינים אך גם ובוקר הדינאים ומערכות בני הדין המעווניים לשמר על עצמאות מערכת זו ועל יישום חוקי התורה.

הוי אומר, יש פה שיקול-על האומר לא לפנות לערכאות המדינה, ושיקול זה גורם לראייו לתת מענה למציאות משתנה. כדי לעגן ולבסס את פסיקתו, ראייו כותב כי ניתן לעשות שינויים ותקנות, לפי המקום והזמן:

ויש לדיק מהאמור שהוא כל שיעשו היכר ושינוי באיזה דרך שהוא אשר נזכר מזה באופן בולט שהוא לא כדעת צדוקין,<sup>473</sup> איזי הדרך פתואה לפני חכמי דור דור לתקן זהה תקנות לצורך השעה והזמן [...] וכמוון רק חכמי התורה אשר יראתם קומת לוחמתם ביכלתם בעינם ההודה והחוורה עמוק לדעת איזה דרך של תקנה ישכון בה אור מבלי שתצא ממנה מכשול באיזה צד שהוא" (שם).

ראייו מדגיש ואומר כי לא כל אחד יכול לתקן תקנות, אלא חכמי תורה "אשר יראתם קודמת לחכמתם ביכלתם בעינם ההודה והחוורה עמוק ועמוק דעתם", כפי שהוא לעיל. אולם הוא ממשיך ואומר:

הנה כי כן ראיינו שהרבה והרבה גדולים מחכמי הדורות שקדמו לנו לא היסטו לתקן תקנות גם במשפטים היורשה כל שהשאירו היכר בהם למשפטים התורה ולא עקרו מעיקרו משפטי הנחלה [...] ועוד הרבה שהשמננו מלוזכרים בזה ונפוצים מההספרות התשובות כתקנות צפת וירושלים,

לכמה מהמעיינים, והשאייר עי"כ מקום להטעות, لكن אבוא בזה בעיה ביתר הרחבה ואיירו הדברים ומילא רוחה שמעתתתא" (צ"א, חלק טז, סימן נב).

<sup>472</sup> כך למשל, הרב משה בנבישתי בשווית פניו משה בבנשתתי, קושטא תכ"ט, ח"ב, סימן טו: "מצד דינה דמלוכתא דינא"; מהר"י באسن: "צrik אבל הבן לפיסס את אחותו שתתרצה לחותום לו"; הרב חיים הלברשטאם, ש"ת"ד דברי חיים (מצאנן), ניו-יורק תשס"ב, ח"מ ח"ב, סימן ג: "שכן נהגין כל העולם שמשפרין בזה הוא כהיתר ענייני העולם بعد שכיר אמרה וחתיימה"; הרב יוסף שאול נתנזון, ש"ת"ד תר"ץ, מהדורות תנינא, חלק ג, סי"ס קי: "מה ששמע מאיזה גודלים דבת שאינה רוצית לסתת החתימה לבנים ובדים גם הבנות ירושות שמחוביים לסתת מעות להבנות ואין מחוביות לסתת טוריים בחנים [...]. הרי לנו חותמו אמרת של הגאון בעל ש"מ על הניש שהבות יכולות לדרש שכיר אמרה וחתימה"; הרב חיים פלאגי, חוקות תרנ"א, סי"מ עג: "כי אם בזאת כי מה שנגהו בקושטא כפי מה שתקנו הרבנים הרב מהר"י באسن והרב אליהו רבה ז"ל רבני מתא לסתת לבנות עשרה למאה ויבאו על החותם תקנה הגונה ויירה היא וכן ראוי לנוהג מכח התקנה שכן תקינו רבני העיר ומינה לא תזועז וכל המקאים דברי חכמים תבאו עליו ברכת טוב", ועוד. ראייו מביא פוסקים רבים, אשכנזים וספרדים, כדי לבסס את שיטתו ולהראות שכן מקובל בכל העדות.

<sup>473</sup> ראייו רומז לסוגיה בברא, "שהיו צדוקין אומרים תירש הבת עם בת הבן", וניצחים חכמי ישראל שללו עמדה זו (בבלי בבא דף קטו ע"ב). למעשה, הדין המודרני מರחיק את הרבה יותר מן הצדוקים, שהרי הוא מורה על ירושת הבת בכלל, ולא רק כאשר הנכדה מן ירושת. בדור שבתקופת דין, הוא כולל כאן לא רק את הצדוקים ההיסטוריים אלא גם את הרפורמים, החלוצים וכל אלה הדוגלים בשווון בין המינים בירושה.

שהרבה מהם נראה כעיקרית ירושה [=דיני הירושה ההלכתיים] לגמרי.<sup>474</sup> מכל האמור נלמד עד כמה שיש לעשות כל TZADIKI [=תחבולות] לא לדוחות אלה הבאים לקבל צו ירושה בבית הדין, אלא ליכנס לעובי הקורה ולהתאמץ ולהתעמק בהלכה הנרחבת כדי למצוא מוצא של אפשרות לממן ירושה עפ"י [=על-פי] דין תורה, ולא לדוחות בנקל את הבאים מפני איזה סיבה או חומרה ועי"ז [=ועל ידי זה] להכחילים שיפנו לערכאות ויכשילום וכן יכשילו את השופטים היהודים שיווציאו צו ירושה לפי דיני העכו"ם, יודע אני ועוד כי מרובים מה הפונים בבקשת צו ירושה בביה"ד [=בבית הדין] לא בגל שזה קל להם יותר, אלא מתוך זיקה נפשית לבית הדין ולמשפטי התורה (צ"א, חלק טז, סימן נב).

ראי"ו מביא דוגמאות רבות ושונות של חכמי הדורות שלא היססו לתקן תקנות בדייני הירושה. הוא עומד על כך שלאנשים מסוימים יש עדין "זיקה נפשית" לדין התורה אך מודיע היבט לשברירות של זיקה זו, במיוחד כאשר על אף המازנינים האחראת מצויים אינטరסים ממונאים כבדי משקל.

נראה כי שני ערכאים מרכזיים עומדים ביסודו של היצץ-אליעזר: הראשון, שמירה על זכויות הנשים במסגרת ההלכה וחידוש תקנות וצווים בעידן המודרני.<sup>475</sup> השני, חיזוק בתמי הדין הרבניים מפני החשש להליכה לערכאות. יש מקום לחזק את דין התורה כפי שהוא נידון בתמי הדין דווקא על ידי פיתוחו. לשם כך גם על הדיינים להיות יצירתיים ולמצוא/להמציא תקנות ודינים אשר יאפשרו לנשים רבות לפנות לדין תורה ולא לערכאות.

בסיכוםו של דבר לגבי ירושת הבית, ראי"ו ממליץ לתת לבת "מתנה" ולא "ירושה". נראה כי יש כאן עקיפה סמנטית של הבעה שעונייה לעקוף את הבעיה המהותית. האב חותם בצוואה מסודרת כי הוא נותן "מתנה" לבתו. נראה כי זו סמנטיקה ומשחק מילים בלבד, אך יש פה שינוי מהותי. ראי"ו מצליח לשמר על דיני התורה ודיני ירושת הבית כהכלתם Mach, וכן לשמר על זכויות הבית בירושה מאידך. הוא משומס ההחיבט המוסרי כפי שעשו לאורך כל הדורות, והן מפני הדרישות המודרניות, השינוי במעמד האישה או החשש מצו משפטיו שראי"ו רוצה למנוע זאת. סוגיה זו ממשיקה לסוגיה הקודמת בה דנו בעניין כפייה בדרך ברירה. גם שם ראי"ו מבין שיש צורך לפ██וק בצוואה שונה ממה שכותב בש�"ע ועוד, אולם הוא אינו יוצא נגד פסקו של הש�"ע ובוחר ללבת בדרך שלישית כאשר הוא מסתמך עלתקדים ותקנות קודמות. בסוגייה שלפנינו נראה כי ראי"ו מדגיש את עצמותם וסמכותם של חכמי הדור ודוקא מתוך כך ומtower הבנת המציאות ראי"ו משנה בפועל את ההלכה ומאפשר לבנות לרשות את אביהן (גם אם מדובר במתנה). לאור זאת ניכרת דרכו כדיין להתחשב ולמצוא דרכים

<sup>474</sup> זאת לאחר שהביא וציטט פוסקים רבים מגוון רחב של עדות ומנהגים: "כעת יצאט כמה דוגמאות מתקנות שהתקינו חכמים גדולי הספרדים כדי להבטיח חלק האלמנה והבנות וכו', נוסף על תקנות ידועות ונפותות בתפוצות ישראל בכל מושבותיהם בתקנות ש"ם, ר"ת, טוליטולה, סלצק, دمشق, ועוד ועוד. בספר קרם חמור מר"א אקווא נמצאים שם כמו וכמה תקנות חדשות בקשר לכך וממצויה בהמה תקנות מרוקו - המגורשים מקאשטייליא ועם עוד קהילות רבות, וכתובים מהמה בספר התקנות" (צ"א, חלק טז, סימן נב). בהקדמה כתוב: "ויאלו הם התקנות שתכננו והתנו להיות בינהם הקהילות קדושות מגירותי אקטטיליא אשר ב الأساس החכמים השילימים וגודליה. ונפרט בזה התקנות העיקריות הכתובים שם". ראי"ו בדף כלל מביא בתשובותיו מקורות וחויקים רבים לדבריו, מכל הזורמים והעדות. יחד עם זאת, נראה כי הפעס חשוב לו להביא כמה שיותר מקורות, וזאת משתתי סיבות: המודעות לחידוש בדבריו שモזקיק ביסוס הלכתית רחבה. בנוסר תשובה זו מהוות תשובה לשואל על התשובה הראשונה בnidon - מכאן שברגע שיש בדברים מעין פולמוס וצורך להצדיק את דרכו ותשבותיו, הוא מראה שהוא שואל את הדרך הנכונה והסלולה בהלכה.

<sup>475</sup> لكن הוא מתבסס בעיקר על שווית הרש"א שראיינו לעיל.

יצירותיות בתוך ההלכה בכדי לתת מזרע לנשים בסוגיות של גירושין וככלליות ולקדם את מעמדן ומעמד בתמי הדין בנושאים אלו. בנוסף לכך, כפי שהראייתי, לראייו חשוב מאוד לבצר את מעמדו של בית הדין הרבני ודוקא מתוך ראה מערכתי זו ורצונו שלא לפנות לערכאות שלא על פי התורה, הוא מאפשר לתקן תקנות לטובת הבנות היורשות. בכל אלה הוא מגלה שוב גישה של חדשנות מואצת: הוא מוכן ליצור כגון יצירה הלכתית חדשה, ובכך אינו נרתע מחדשנות, אך משתמש לעשוות זאת בלבד מנגנון חוקה רפורמייטי, שיש בו מבחינתו ממשום ערעור ההלכה ("צדוקין"), אלא באמצעות עקיפת הקשיים ב"תחבות".

### **שירת מעורבת ואמרית קדיש ע"י אישה**

אתמקד כעת בשתי סוגיות הנוגעות למעמד האישה, שהוועלו בתשובה של ראייו כתגובה לקונטרסו של הרב שמואל כ"ץ "קדושים תהיו" העוסק בהדרכה הלכתית ורוחנית לציבור דתי חיי קהילה מעורבים.<sup>476</sup> בשנת תשל"ח (1978)<sup>477</sup> עיין ראייו בספר זה והיו לו מספר העורות על הכתוב בו, אך הוא בחר להתמקד בשתי סוגיות, שירות נשים ואמרית קדיש ע"י אישה (צ"א, חלק יד, סימן ז). בדברי הפתיחה שלו משבח ראייו את הרב כץ על הליקוט הנאה של המקורות, אך מבHIR מידי כי דעתו לא הייתה נולדה מכל הדברים האמורים בספר. בפרק ה' העוסק ב"התנהגות בחתונה, מסיבה וטיול", כותב הרב כ"ץ: "יש שהקלו [...] אם שרims שירוי קודש ומתכוונים לשם שמים ומכוון לקרב את הבנים והבנות לערכי היהדות ולכל נושא שבקדושה".<sup>478</sup> הרב כ"ץ חוזר על דבריו בפרק ז' וכתב: "יש שהקלו אם אנשים ונשים שרims ייחדיו, כיון שני קולות לא נשמעים בברור ולא יתנו דעתם לקול הנשים. וכל זאת רק בשירוי קודש וכונתם לשם שמים".<sup>479</sup> הוא מסתמך על דברי החיד"א, שאמר כי "אם יש השראת שכינה, דאיכא אימת שמים, כתבו המפרשים דשRIA לאשה לנגן",<sup>480</sup> ומסיק: "אם כן מותרים אנשים ונשים לשיר ייחדי! ויש פוסקים שהחמירו בנושא זה, וטוב לחוש דבריהם".<sup>481</sup> מדבריו של הרב

<sup>476</sup> קדושים תהיו, ירושלים תשל"ז. ספר (מעין מחברת) המיעד לבני הנעור הדתי (יצא בנייר גלים) חיי קהילה מעורבים. עיקר הדרכתו היא לגבי אופן התנהגות במצוות בטילים, חתונות, לבושים וכו'. המחבר מודיע בפתח הספר, כי: "אני בחוברת זו פסק הלהקה!!! (שם, עמ' 1), וכי הוא מייעד את עיקר דבריו להתנהגות בתנועת הנוער.

<sup>477</sup>.

<sup>478</sup> תאריך התשובה הוא כ"ג בטבת תשל"ח, אף שהספר יצא לאחר שנת תשל"ז.

<sup>479</sup>.

<sup>480</sup> הרב שמואל כ"ץ, קדושים תהיו, ירושלים תשל"ז, עמ' 88.

<sup>481</sup> ר' חיים יוסף דוד אוזלאי, צוארי שלל, ירושלים תש"ט, הפטרת בהูลות; הניל דבש לפי, ליוורנו תקס"א, מערכת ק.אות יט.

<sup>482</sup> הרב שמואל כ"ץ, שם. נוסף על כך, שם בהערות, הוא מביא את דברי הצעץ אליעזר, חלק ז, סימן כה, סעיף ג, כפוסק שמחמיר בעניין שירות נשים. ראייו שם (מאדר תש"ב) עוסק בשאלת המרכיבת שלושה חלקים, והוא: אברך קיבל הצעה לעשות בליל שבחות קידוש בבית ספר לאחיזות ולהעביר שיחה. הוא שאל את הרב ולידינברג האם מותר לו לקבל הצעה זו, שלושה כיוונים: 1. שכר שבת. 2. שינוי הבהיר של הקידוש מאשכנזית לספרדית. 3. מצד דיני קול באישה ערווה - שכן התלמידות ישרו זミרות שבת. ראייו מшиб לו: 1. משום שכר שבת, מותר (ולא פרט כאן את הסיבות). 2. משום שינוי הבהיר של הקידוש, אין בעיה לשנות. 3. מדיני קול באישה ערווה, אסור. ומסיים את תשובתו: "אך אם יוכל לדדר שלא יצטרך להמציא בשעת הזימות, שאז תעומדנה לפניו רק השאלה של שכר שבת ושינוי עשיית הקידוש מהבראה אשכנזית שרגיל בה להבראה ספרדית בכל כה"ג נלענ"ד [=כהא גוונא נראה לפי עניות דעתך] דשפירות יש להתריר וככל אז איפוא לקבל עליו את התפקיד המוצע לו". נציין כי ראייו מתייר לשמו קול אישה ברדיו - כך בתשובה שלח לרבי עובדיה יוסף (סיוון, תשט"ה), הוא כותב: "יעוד זאת כשלקהל הוא ע"י הרדיו נראה טעם להתייר מפני שאין זה קול האשה ממש, אלא עוברים כתחף כמה גלגולים עד שנוצר מחדש הברת הקול [...]. דחקול ששומעים אינו קול האדים, דקהל האדים חולף ונעלם ונחפה לזרים משתנים וגלי האוויר משתנים לזרים חשמליים קטנים ושוב מתחלפים הזרמים החשמליים בגלוי - אויר וחוויה ונוצר מחדש גלי - קול, וזה בזאת המנורוות המגבירים את הזרזעים הנעים ע"י האדים מעוצמת דיברו, ע"ש [=עיפוי-שם] בדור אריכות. וא"כ הרי יוצאת לנו שומעים בכלל בהדריו את הקול המכוורי של האשה כי אם ההבראה של הקול, וכן יש מקום לצידוד היתר בזאת לימוד ק"ו [=קהל-וחומר] ממה שמצוינו שאון ווצאיו בכגון דא לעניין מצוה כשמיית קול שופר וקריאת המגילה ממשום דנשחוב זה כקהל הברה בעלמא, וא"כ ע"א"כ שליא ייחס בזאת לעון של שמיית קול ערוה, כי הרי מודה טובה מרובה ממידת פרעוניות, ובלבד שלא תיכון ליהנות, דאל"כ [=דאם לא כן] הרי נחשב זה בכל אופן שהוא פריקת על הקדושה והטהרה ומוגנה הדבר עד לממד, והחבה התמידית המוטלת על האיש הישראלי הוא

כ"ז עליה שלכתהילה אסור לשיר בצורה מעורבת, אך ניתן להקל במקרים מסוימים, כגון שירי קודש ולשם מצווה.<sup>482</sup> הוא מסתמך בעיקר על דבריו של ר' יוחיאל יעקב ויינברג, השרידי-אש, בתשובהו שהתיר פעילות מעורבת לחניכי תנועת הנוער 'ישורון' בצרפת.<sup>483</sup> ראייו חולק על הגישה הנותנתفتح לשירה מעורבת ומשיב לרבות כ"ז ולאחר מכן שהוא מgettext את דבריו בסעיף הקובל היותר זה הוא חורץ את דיןו בתקיפות: "במחלוקת מחייב כל הסעיף הזה והוא מוטעה ומטעה (מלבד הס' שרידי אש שדברים אינם נכוונים כלל ואינם מחייבים [=ואין כאן מקום להאריך])" (צ"א, חלק יד, סימן ז). לגבי שאר הפסיקים המובאים, החיז אליעזר טוען כי הובאו חלקי ציטוטים וסבירות ועל כן הדברים הללו אינם נכוונים להלכה ואין רואים. נראה גם כי עיקר התנגדותו של ראייו הוא כנגד פסקו של הרב ויינברג בשידי- אש, שאותו הוא דוחה מכל וכל. פסק זה דורש עיון מתודולוגי, שכן פעים רבים רבו מסתמך על פוסק ייחידי במקרים שונים. אולם כאן הוא משתמש במתודת ריבוי הפסיקים כנגד אחד בכך לבטל את דעתו של השרידי-אש. מכאן שהמחלקה שלו כנגד הרוב ויינברג היא לאו בהכרח בהסתמכות או הבנה של הפסיקים הנורמטיביים, אלא על מתודת הפסיכיקה והמסקנות שלה. נגד פרצה זו של שירה מעורבת, או כל ערבות בין המינים שלא לצורך (בניגוד להליכה אחר אשה ברוחם של לדעתו הוא כורה המציאות, כפי שראינו לעיל) ראייו מתנגד לכך. אין כאן טיעונים לכך ולכאן, כפי שעשה בסוגיות בת-המצואה,<sup>484</sup> אלא ביטול הדברים בכך שהפסיקים שהובאו אינם מדויקים והדברים שנלקחו מהם אינם פירושם הנקו. על כן, אין כאן "מערכה מול מערכת" או דילמות כיצד לנווג, אלא מערכת אחת שאוסרת שירה מעורבת. במערכת זו יש דעה אחת שנכונה ועל פיה יש לפעול, גם המקור שמתיר אינו העשה זאת בצורה נכונה ולכן אי-אפשר להסתמך עליו.

לכון לבו לטהר נפשו מטומאות הנפשות שהן מחשבות האון ודעות הרעות ולהביא נפשוumi במי הדעת" (צ"א, חלק ה, סימן ב).

<sup>482</sup> על שירות נשים, ראה: הרב יונתן רוזנטזיג, 'קול אישה בימינו', תחומין כת (תשס"ט), עמ' 138-143, שלטונו, בימינו אנו מרגלים לשמו קול אישה במקומות רבים, ועל כן יש להקל גם בזمرة אישת; הרב יעקב אריאל, 'קול באישה', תחומין ל (תש"ע), עמ' 212-215. מאמר תגובה לב רוזנטזיג; הרב משה ליכטנשטיין, 'שרות נשים ללא קירוב הדעת', תחומין לב (תש"יב), עמ' 291-299 (מאמר זה פורסם בקצרה. את המאמר המורחב ניתן להשג אצל המחבר). שם הוא מתייר, לאור התחשבות במצוינות של ימינו.

<sup>483</sup> הרב חייאל יעקב ויינברג, 'שות'ת שרידי אש, חלק ב, ירושלים תשנ"ט, סימן ח. תשובה זו של הרב ויינברג נותחה מספר פעמים מכיוונים שונים: חיוכיים, סוציאולוגיים והיסטוריים. להרבה, ראה: דניאל שפרבר, דרכו של הלכה, ירושלים, תשס"ז, עמ' 49-50; Marc B. Shapiro, *Between the Yeshiva World and Modern Orthodoxy: and Works Rabbi ; 50-1884-1966*, Oxford 1999, pp. 216-209. פנים וחוץ, בთוך: ההלכה: הקשרים רעיוניים ואידיאולוגיים גלויים וסמיים (אביינעם רוזנק, עורך), ירושלים תשע"ב, עמ' 26-29. להרבה, ראה שם.

<sup>484</sup> ראה לעיל בראשית הפרק בעניין בת המציאותה לרבות לאחרן זכאי בצ"א, חלק יח, סימן לג.

## אמירת קדיש ע"י אשה

בஹש' התשובה שהובאה בסוגייה הקודמת, ראייו עוסק בעניין אמירת קדיש ע"י אשה, דהיינו מבנותיו של הנפטר. מנהג ישראל הוא שבנים אומרים קדיש אחר הוריהם.<sup>485</sup> אולם מה יהיה הדין כאשר הנפטר לא השאיר בנים "באמירת קדיש של בת אחרי אביה כשאין בנים" (צ"א, חלק יד, סימן 2). האם היא יכולה לומר קדיש?

### רקע הלכתי

המקור הראשוני לאמירת קדיש מופיע במסכתות קטנות במסכת סופרים, שם כתוב: "אבלים, לאחר שיגמור החזן תפילה של מוסף, הולך לו אחורי דלת של בית הכנסת, או בפינת הכנסת, ומוצא שם האビルים וכל קרוביהם, ואומר עליהם ברכה, ולאחר כך אומר קדיש" (פרק יט).<sup>486</sup> בשולחן ערוך בהלכות אבלות נפסק להלכה: "עכשו נוהגים שאחר שנגמר סתימת הקבר מעפר (או לאחר שהפק האבל פניו מן המת), חולצין מנעל וסנדל ומרחיקין מעט מבית הקברות, ואומרים קדיש זה הוא עתיד לחדרתא עלמא" (שו"ע, יו"ד, סימן שעז, סעיף ד). בהמשך לסעיף זה מוסיף הרמ"א:

ונמצא במדרשות לומר קדיש על אב, ע"כ [=על-כן] נהגו לומר על אב ואם קדיש בתרא י"ב חדש, וכן נהגו להפטיר בנביה, ולהתפלל ערבית במווצאי שבתות שהוא הזמן שהוזרין הנשמות לגיהנם, וכשהבן מתפלל ומקדש ברבים, פודה ابوו ואמו מן הגיהנם (כל בו בשם הגאות).<sup>487</sup> ונAGO לומר קדיש על האם אף על פי שהאב חי עדין, איןו בידו למחות לבנו שלא יאמר קדיש על אמו (שם).

הרבי יעקב רישייר (1670 – 1733) מפארג נשאל ע"י גבאי בית הכנסת אודוט אדום שנפטר ללא בנים והוא לו שתי בנות קטנות. הוא ציווה על גבאי בית הכנסת שבתו הבכורה של אותו אדם (בת 4) תאמר עליו את הקדיש אך לא בבית הכנסת. בתשובתו הוא כותב: "אך שגיסי הגאון מסיק בספרו ומכל מקום כדי להפסיק דעת המתים חס ושלום ללא בנים וכי אבל בנדון שלפנינו שכבר הניח בת שאומרת קדיש בבית אצל מניין (כי בבה"כ בודאי אין להניח לה לומר קדיש כלל) אם-כן כבר יש לו פiOS דעת זהה. ונראה

<sup>485</sup> Hanoch Avenary and Rochelle L. Millen, "Kaddish", *Encyclopaedia Judaica*; ed. Michael Berenbaum and Fred Skolnik, 2nd ed, Vol. 11. Detroit: Macmillan Reference USA, 2007, pp. 695-698. (Gale Sara R. Horowitz, "Kaddish—The Final Frontier," *Studies in American Jewish ; Virtual Reference Library*) (Project Muse) ; מכיאל וצימן, 'תפילת הקדש וה'ဖיטיטה' לדרכי הימים', בתוך: חקר עבר וערב, מוגשים לירוחש בלאי, חגי בר-שמאלי (עורץ), תל אביב תשכני, עמ' 290–261 ; משה חלמי, 'לוסוח י'זקמיה פורקניה וקרוב משיחיה', הקבלה בתפילה, בהלכה ובמנהג, רמת גן תשס"ט, עמ' 619–626 ; חיים כהן, 'י"תגדל ויתקדש' (עיוון בצמיחה של מסורת הגיהנה חדשה)', מסורות ח (תשנ"ד), עמ' 59–69 ; אביגדור שנאן, 'הקדיש', תפילה שככabbת (תשס"ח), עמ' 24–33 ; הרב גבריאל גולדמן, עולם ועד עולם, ירושלים תשס"פ, עמ' 126–134, ועוד.

<sup>486</sup> ר' יצחק בן משה, בעל האור זורע (חילק ב, סימן ג, זיטמיר תרכ"ב), מביא מעשה מהמדרש, "שםות אחד נתיסר מאוד בחטאיו החמורים שעשו בעודו בחו"יו, ורואה ר' עקיבא, ורצה להציגו מיסורי. ובירור שיש לו בן, והיה הבן עם הארץ גמור, וטרח הרבה ללמדו עד שיכל לומר עליו קדיש. ואחר זאת נתגלה אותו המת לר' עקיבא, ואמר לו: רבבי, תנוח דעתך בגין עדן ששנתה את דעתך והצלתני מדינה של גיהנם" (שם). אם כן, הקדיש נועד להציג את הנפטר מדיין גיהנים, וסביר בסוד זה התפשטו מנהיגים רבים, שהרי המשנה קובעת: "משפט שעדים ביהנום הוא י"ב חדש" (מסכת עדות), פרק ב, משנה ז. המשנה מבססת את דבריה על דברי היבא ישעה שאמר: "ויהי, מד-חַקֵּשׁ בְּחַקֵּשׁ, וְמִדֵּשׁ בְּשִׁפְטָה ; בְּזֹא כֶּל-בָּשָׂר לְחַשְׁפָּחוֹת לְפָנֶנֶג, אָמֵר ה'" (פרק טו, פסוק כג). לאור זאת, התפתחו מנהיגים שונים לאחר הדורות בוגוע למשך הזמן שבו נוהגים לומר את הקדיש, שכן אם הבנים יאמרו את הקדיש במשך שנים-עשר וחודשים, זה ילמד על כך שהם מחשבים את ההורים שלהם כרשעים. על כן הרמ"א פסק שיש לומר את הקדיש לאחר אחד-עשר וחודשים למשך שבוע, ואז שעו, סעיף ד. חלק מקהילות הספרדים נוהגות להפסיק את אמרית הקדיש במשך אחד-עשר וחודשים למשך שבוע, ואז להשלים את הנינה, כפי שפסק החיד"א בברכי יוסף שם. מכיוון שרבי המנהיג בעניין, לא נהריב עליהם בנסיבות זו.

<sup>487</sup> החות"ס בשיטת (אה"ע, סימן ט) מבאר שהתפילה מועילה גם למאבד את עצמו לדעת שאין לו חלק לעזה, ובמביא דוגמה מודוד שהתפלל על אבשלום בנו.

דגם לעניין התפלה יש לאביו להתפלל רק בבית אצל המני שאמורת הבית קדיש אבל בשאר תפלות וקדושים אין להם זכות ניל".<sup>488</sup> דהיינו, במקום שישמנה קבע הדבר אסור ואין לו ממנהג במועד בבית הכנסת. אולם במקרה הנידון אין מדובר במני בבית הכנסת, אלא בבית הנפטר ובמיוחד שמדובר במילוי רצון המת הנפטר (שיש לפיס את דעתו), ועל כן יהיה הדבר מותר. על בסיס תשובה זו היו מי שהתיירו לבת לומר קדיש.

### תשובות של הרב ולדינברג לדב'ץ

בעניין אמרת קדיש על-ידי אשה כותב הרב שמואל כ"ץ: "בת אינה אומרת קדיש, אפילו אם אביה ציווה אותה, לא בבית הכנסת ולא בביתה! יש שכטבו, כי יכולה לומר קדיש בגין ביתה וכיולה לлечת בית הכנסת ולענות אמן על קדיש של אחרים, כי גדול העונה אמן יותר מה汇报".<sup>489</sup> מדברי הרב כ"ץ עולה כי ככל בת אינה אומרת קדיש, לא בבית הכנסת ולא בביתה. אולם הוא משאיר פתח לאמירת קדיש בבית, כשיש מני, זאת על בסיס דבריו של השבות יעקב שכטב שמותר לבת לומר קדיש רק בבית ובמנין.<sup>490</sup> בנגד פתח זה משאיר הרב כ"ץ מוחה ראייו ועונה לו בהמשך אותו סימן: "פוק חזי כמה עוקלי ופשוורי שישנם בדברי הפסוקים אפילו באמירת קדיש של בת אחרי אביה שאין בניים" (צ"א, חלק יד, סימן ז), וכך הוא מביא רשימה של פוסקים (כנסת ישראל, שבות יעקב, חוות יאיר ועוד) שהתיירו אמרת קדיש לבת בביתה במקרה שאין בניים. נראה בתחילת שראייו מסכים לכך שנשים יאמרו קדיש במצב זה, אולם אחר-כך הוא תוקף את העמדת הזו ואומר ש"בכלל, אין לבת בקדיש לא דין ודעת ואין זה אלא שנות כי הוא בחוכה ואטלולא" (שם).<sup>491</sup> הוא ממשיך בתשובתו

<sup>488</sup> הרב יעקב ריישר, שווית שבוט יעקב, לבוב תרננ"ז, חלק ב, סימן צג. וראה עוד להלן.

<sup>489</sup> שמואל כ"ץ, קדושים תהיו, ירושלים תשל"ז, עמ' 110. בדיינו הוא מסתמך על פוסקים רבים, בהם: שדי חמץ, אסיפת אбелות, אותן קס; שווית חות אייר, סימן רבכ; פתח תשבה, יו"ד, סימן שעו, סעיף ג; מטה אפרים, דין קדיש, שער ד סימן ח; אוצר הפסוקים, חלק ט, בהערות עמי קלא; שווית שבוט יעקב, חלק ב, סימן צג; שער תשבה, סימן קלב, סעיף ח; יביע אומר, חלק ו, או"ח, סימן יח, ועוד.

<sup>490</sup> ראה: שבוט יעקב, חלק ב, סימן צג, לבוב תרננ"ז; נוסף על כך, גם החות אייר, הרב יאי בכרך (1701-1638), סימן רכ"ב, שהתייר, וכן הכתב: "שאחד נעדר בליך ונזהה לפניו פיטרתו שלילמדו עשרה כל יום תוך ייב"ח חדש בבלטו בשקרים ואחר הלימוד תאמר הבית קדיש ולא מיתוח בידה הכמי הקהילה והפרנסים. ואך כי אין ראייה לסתור הדבר כי גם אשה מצוות על קידוש השם גם יש מןין זכרין מקרי בישראל ואך כי מעשה דרא"ע שמננו מקור אמרת יתומים קדיש בבן ובן לר' היה מ"מ [מקול-מקום] יש סברא דגס בתבב יש תועלות ונחות רוח לנפש כי דרעו היה [...] ולכן בנדון זה שיש אסיפה ופרשום יש למוחות". זאת אומרת, שהדבר מותר בתנאי שלא היה לכך פרט לרבים. ראה: שבוט יעקב מותר בתנאים מסוימים - ראה, למשל: הרב ייחיאל מיכל טיקוצ'ינסקי, גשר החותים א', פרק ב, סעיף ב: "ויאם לא האשר בן אלא בת, אם היא קטנה (חחות מי"ב), יש מקומות הרבה שמרשימים לה לומר קדיש בבית הכנסת אחר עליינו ואחר שי'ברכו' אומר גבר". מכאן, שלבת קטנה מותרת. ויש מרשימים לה לומר אפייל הקדיש אחר איין אלוקינו', אלא שי'ברכו' אומר גבר". ולבת דولة אסורה. הרב משה פיניינשטיין, אגדות משה, חלק האו"ח, סימן ב, כתוב: "יציריך לבאר עד כמה נשים אין צריכה מחייבת. כגון בבית אבל, או בבית מדרש שמתופללים שם ביום חול ובמנחה בשבת, שאין שם מחיצה, האם מותר להניח שכמה נשים יכנסו וישבו בסוף החדר. הנה בצל הדורות נהגו שלפעמים היהת נכסת אשעה ענייה בבית המדרש לקבל צדקה, או אבלה לומר קדיש [...] והחלכה למעשה בעניין זה צריכה עיון ותלויה בהרבה עניינים. ומכל מקום נראה שבבית מדרש שבכל שבת תרצה אפייל אשה אחת לבוא למנה בקביעות, שאין להקל להתפלל ללא מחיצה, ורק באקרה אפשר להתייר. ואפשר להתייר באקרה, רק עד ב' נשים ולא יותר. והנה יש ראייה, כגון שהΖורת, שלדינה אפשר להניח לאשה אחת להכנס לבית המדרש, מן הדין". להרבה, ראה: יואל ב' וולולסקי, 'קדיש יתומה', צהר ח (תש"ב), עמ' 19-13, הצד באמירת קדיש עיי' אישת; נריה גוטל, 'קדיש יתומה - תוגבה', צהר ח (תש"ב), עמ' 21-37, המונגד לדבר וחושש מפסקה מתירנית בנושא; יהודית איינברג, 'קדיש יתומה' (תגובה לתגובתו של הרב גוטל צהר ח, צהר ט (תש"ב), עמ' 187-194, שסביר שיש להתייר לאשה לומר קדש, ותוקף את גישתו של הרב גוטל חלקלק; הרב אריה (ישראל) שבט, 'ഫמייניזם האורתודוקסי במבט גלווי ובמבט ישראלי' (תגובה למאמרם בעניין "קדיש יתומה" - צהר ח), צהר ט (תש"ב), עמ' 203-209, המונגד לכך שאישה תאמר קדיש; עוד על אמרת קדיש עיי' אישת, ראה:

<http://www.daat.ac.il/daat/tfila/kadish1-2.htm>

<sup>491</sup> הוא מורה לכך בהסתמך על ר' יהודה צבי הירוש בן עוזיאל, בית לחם יהודיה, פולנא תק"ז, יו"ד, שער קה, והמקורות שהביא; ר' חיים חזקיה מדייני, שדי חמץ, ברוקlein תשס"ו, מערכת אבילות, קס. ספר "בית לחם יהודיה" הוא ספרו של הרב יהודה צבי הירוש בן עוזיאל - ספר שהוא חידושים על שוע"ח חלק יו"ד. חסר לנו מידע על איזו תקופה. ספרו הודפס בפולנא (פירט) תק"ז. לפדי דברים שנכתבו עלייו, הוא היה מהנתנו של הרב יואל בן גד מושבshi, בעל המונגי זהב. נראה שהספר הוא הקדיש לגביר שמיינו את לימודו (שאגם קראו לו יהודיה), והודות לכך, הוא קרא בספרו: "בית לחם יהודיה". כך או כך,

וכותב, בעקבות הוראת הימטה אפרים', כי "מי שאין לו בנים רק בת, וצוה לפנֵי פטירתו שילמדו עשרה ביבתו בשקרים ואמר הלמוד תאמר הבת קדיש, אין לשמע לו, ויש למחות שלא לעשות כן".<sup>492</sup> ואם בקדיש פרט>i בביתך, ימכל שכן שאין להמית שתאמיר קדיש של תפלה, ואפלו אם היא פנויה אסורה, ומכל שכן אשת איש חילכה למשמע קולח לרבים באמרית קדיש, בין בבית הכספי בין במנון".<sup>493</sup> ר' אפרים מרגליות מביא פוסקים שסבירו כי בבית הכל זאת אפשר להתריר, אך גם את הדברים הוא מגביל רק לתקופתם, ואילו "בזהן הזה [=בזמן הזה] בשכיח פריצותא אין לעשות כו אפיקו במנין בביתו ואפלו אחר הלימוד [...] כי קרוב שתכוין לבסומי קלא ואמרין זמן נשי וענין גברי פריצותא".<sup>494</sup> את הדברים הללו מביא ראיינו בהסכמה מלאה. במצבים אלה אמרית הקדיש לא רק שאינה מצויה, אלא אף גוררת עבירה של פגיעה בצדניות וחשד לפריצות. בנוסף, ראיינו מביא דוגמאות של נשים - יעל ודבורה - שהתנו'ץ מסטר עליה כי שרו, אך הוא מסתיג מכך ומביא דעה שדבורה שהתגלתה בפניה השכינה, לא שורה בפני כל הקהיל ואף יתכן שכורה יצא בהפסדה. הוא מסיים את תשובתו במילים הבאות:

העתקיי כל הנ"ל, ראשית בשביב עצם ידעתן של דברים כשלעצמה באשר שלא פעם כבר נשאלתי עליך, ולפעמים במקרים שהאב הגם שהיה ת"ח [=תלמיד חכם] צוה בכל זאת עליך, שהבנות יאמרו אחורי קדיש. ושנית, באשר דנוגע זה גם לנידוננו למדוד ולהקישי מהאמור. דראה ראיינו כמה שמהמירים אפיקו בקהל אמרה של אשה ברבים אמרית קדיש, ובחשש בהיות וקרוב לוודאי שתכוין לבסומי קלא (צ"א, חלק יד, סימן ז).

אם כן, ראיינו אוסר אמרית קדיש על-ידי אישה, אפיקו במקרים שזו היה רצון האב הנפטר שלא הותיר בניים. הוא אף אוסר אמרית קדיש על-ידי אשה בביתה, כל זה מטעמי הצדניות. יש להזכיר כי ראיינו מתיחס לשינוי הדורות, אך בהקשר זה מסקנתו היא הגבת החומרות עקב פריצות.

ראיינו דוחה בדבריו את תשובתו של החותה-יאיר, שהתריר לאשה לומר קדיש<sup>495</sup> בטענה שהביא החותה יair עצמו, של פגיעה במנהג. הרוב בכרך כתוב כי אמנים "יש סברא דוגם בבית יש תועלת ונחת רוח לנפש כי זרעו היא, מכל-מקום יש לחוש שעיל-ידייך כי יחלשו כת המנהגים של בני ישראל שגם-כן תורה הם וייה כל אחד בונה במה לעצמו על-פי סברתו ומהזוי מיל' דרבנן כחוaca ואטלול[א] יבואו לזלול בו [=בכח המנהגים]".<sup>496</sup> גם דברים אלה מובאים בהסכמה מלאה על ידי ראיינו (שם), וכי שראיינו לעיל היא הולמת את תפיסת המנהג שלו.

הזדקוקותו של ראיינו לספר זה מראה את גודל היריעה ואת מרחב הדעת שלו בפסקת ההלכה. הסתמכותו על פוסקים שפותחות מוכרים, מחזקת את התפיסה שהוא אכן חולך רק בדרך אחת, אלא יש לו סל רחב של פוסקים להסתמך עליהם בבוחרו את הפסק שאליו הוא מעוניין להציג.

<sup>492</sup> ר' אפרים מרגליות, מטה אפרים, ברדיוב טרפ"ח, דיני קדש יтом, שער ד', סעיף ח'.

<sup>493</sup> שם.

<sup>494</sup> שם, באלו למטה.

<sup>495</sup> בדבריו הוא ממשך את דברי הרב עוזיאל בשווית משפטו עוזיאל, מהדורות תניינא, אורח חיים, ירושלים תשכ"ד, סימן יג, שכותב: "באשר לשאלת מעכ"ת [=מעלת כבוד תורה]. תודזך דברי הראשונים במדרשייהם ודרושיהם, רזי תורה והלכותיהם מתבגר שכל עני הקדיש קבלה מדברי זויל, וכיוון שכן אין לנו להוסיף על דבריהם ולחදש סברות מודיעינו בדורות טעמי הקבלה, כי אף למאן דדריש טעמא דקרה לא דריש טעמי קבלה. שכל עצמה וקדושיותה היא הרזיות ומסתורין שבה אין שכלהנו מגיון להבנת טעמיה וסודותיה. וכן אין לנו להוסיף על דבריהם ולא לגרע מהם מודיעינו, הילך אין חדש מנהג זה של הגdot הקדיש מפני הבנות".

<sup>496</sup> ר' יאר חיים בכרך, שווית חותות יair, ונינה תרצ"ב, סימן רכ"ב. הרב בכרך, בעל החותות יair, מסיים בתשובתו (סימן רכ"ב): "לכן בנזון זה שיש אסיפה פרסום יש למחות". מכאן, שלל עד מדורר בצענה בביתה, יהיה מותר לה לומר קדיש. אולם במקומות שיש פרסום לדבר, יהיה אסור לאשה לומר קדיש, משום פגיעה במנהג.

המשמעות בתשובה זו, שהרב ולדינברג אינו מתחילה כפי שעושה בדרך כלל בדברי התלמודים והראשונים, אלא מסתמך באופן ישיר על שוויティים מדברי האחרונים. נראה כי שאלה זו לא עלתה בתקופת הראשונים, כי ככל הנראה בדורות הראשונים אישא לא אמרה קדיש.<sup>497</sup> עצם העובדה שהשאלה עולה אצל האחרונים, מעידה על רצון של הנשים להשתלב בתפילה או בחיי הדת יותר בעבר.<sup>498</sup> אף שראיינו אינו מזכיר כאן אף במילה את הרפורמים והקונסרבטיבים, נראה שמדוברותיהם עומדות ברקע התשובה, והשתלבות הנשית בתפילה מעוררת אצלן את השאלה שלעתים מרחפת בין השיטין של תשיבות בסוגיות מעין אלה: האם מדובר בחיקוי של רפורמים וקונסרבטיבים, או ברצון פנימי כן ואמייתי שלא היה קיים בעבר? במקרים של ספקות בעניינים מעין אלה, שבמידה רבה תלויים בלב, נראה שראיינו נקט תמיד גישה מחמירה. במקרה דנן הוא רואה בכך פריצות וחוסר צניעות, ואף אוסר זאת במקרים שיש צוואה מפורשת מהאב. ראיינו רואה ומזכיר את השינויים ההיסטוריים ודוקא מתוך כך שהוא מתגלה כאן כשמרון וטוען כי בדור זה, שהינו פרוץ, אין לומר קדיש על-ידי אשה. על כן, לעיתים ראיית המציאות יוצרת פתיחות כלפי חוץ ופעמים עליה להיסגר מפני פריצות.

נראה שגם בסוגיה זו עולה שאלת המנהג, שכן בעבר נשים לא נהגו לומר קדיש. ראיינו אף מכנה את הפגיעה במנהג עשויה "חווכה ואטולוא" מדברי חכמים. להערכתנו, סוגייה זו מתכתבת עם סוגיות בת המצווה לנשים כפי שראינו לעיל. בשתי סוגיות אלו ראיינו מתגלה כשמרון ומתנגד לחידוש ופריצת הנורמה ההלכתית המקובלת. אף שהוא מסתמך כאן על טיעונים פורמליים ומתבסס על מקורות, ניכר כי הוא מכיר מטיענים ערכיים.

### **מעמד עזרת הנשים בבית הכנסת**

סוגיה נוספת שעלתה בזמן המודרני היא שאלת הגובה המינימלי למחיצת עזרת הנשים בבית הכנסת.

### **גובה דמחייצה בבית הכנסת**

בית הכנסת, מקום התכנסות הציבור לתפילה ולתורה היווה מוקד לשאלות הקשורות לערבוב בין המינים. ידוע כי נשים התפללו בבתי כנסיות כבר בימי-chez"ל,<sup>499</sup> אולם לא ברור אם בתקופת הייתה ערבי, תל אביב תשע"ז, שם בפרק השביעי היא עוסקת באמרית קדיש ע"י אישה, עמ' 295-257 וכן באסופה המתארים: "아버지 דיר גולפי, רבא דיר קנה" (בבלי קידושין, דף פא ע"א). הינו, על פי רשי", אבי"ה היה מסדר קנקנים של חרס הרבה ביניהם [בין הגברים לנשים] שאם יבוא זה אצל זה יקשקו וישמע קול" ואילו

<sup>497</sup> להרבה, ראה: אליהו אהרון, 'נשים ואמירת "קדיש יתומה"', דרך אפרטה יב (תשס"ה-תשס"ו), עמ' 129-95; נירה גוטל, 'קדיש יתומה', צהר ח (תשס"ב), עמ' 19-13; מלכה פיטורקובסקי, מחלכת בדרכה: אתגרי החיים במבט הלכתי ערבי, תל אביב תשע"ז, שם בפרק השביעי היא עוסקת באמרית קדיש ע"י אישה, עמ' 295-257 וכן באסופה המתארים: Michal Smart (ed.), *Kaddish: women's voice*, Jerusalem; New York: Urim publications, 2013.

<sup>498</sup> כפי שראינו לעיל בעניין בחלוקת הפרק בעניין גובה דמחייצה בבית הכנסת.

<sup>499</sup> למשל, ראה: תוספთא, מגילה ג, יא: "זה הכל עולין למנין שבעה אף" אשה אף קטון אין מביאן את האשה לקורת לרבים"; ירושלמי, ברכות ה, ט; בבלי סיטה, כב ע"א; בבלי ע"ז, לח ע"א-ע"ב; ועוד. להרבה, ראה: אורה כהן, שני עברי המחייצה, ישראל תשס"ז, עמ' 57-70.

רבא היה " مصدر קנים שהועבר עליון קולם נשמע". נראה כי די בכך כדי להראות שלא הייתה מדיניות ברורה בנושא.<sup>500</sup>

המשנה במסכת סוכה העוסקת בשמחת בית השואבה אומרת: "במושאי יום טוב הראשון של חג ירדו לעזרת נשים ומתקינו שם תקוון גדול" (סוכה ה, ב). מה מטרת אותו תיקון גדול? מבארת הגمرا: "מאי תיקון גדול? אמר ר' אלעזר: כאשר שנינו, חלקה היהתה בראשונה והקיפה גוזטרא, והתקינו שייחו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה. תננו רבנן: בראשונה היו נשים מבפנים ואנשים מבחוץ, והיו באים לידי קלות ראש, התקינו שייחו נשים יושבות מבחוץ ואנשים מבפנים. וכך אין היה באין לידי קלות ראש. התקינו שייחו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה" (בבלי סוכה, דף נא, ע"ב). יסוד הדברים הללו, אותו תיקון גדול, הוא המקור לעשיית מחיצות בבית הכנסת. מכאן למדו שיש לעשות מחיצה, אולם לא מובאים פרטים על טיב ואיכות המחיצה.

התנועה הרפורמית (חhil מהמאה ה-19), ביטלה למעשה את המחיצה בבית הכנסת ו אישרה ישיבה מעורבת בין גברים לנשים. מאוחר יותר אף התנועה הקונסרבטיבית אישרה ישיבה מעורבת, עד כדי כך, שניתן לומר, שסימן ההיכר הבולט ביותר בין האורתודוקסיה לשאר הזרמים האחרים היה עצם קיום המחיצה בבית הכנסת.<sup>501</sup> אם כן, השאלה של טיב המחיצה ואיכותה, הפכה להיות סמל וסימן הייך להשתיכות לזרם, או אף לתת-זרם, בקבוצות הדתיות השונות. בדרך כלל סוגיות אלו, בסופו של דבר הן צרכיות להיות מוכברות הלכתיות. בין אם מדובר בגובה המחיצה, אטיותה וכדומה. שאלות אלו הגיעו לשולחנם של פוסקי ההלכה והם נתנו הכרעתם בנידון.

הרבי משה פיינשטיין דן בסוגיה זו בשנת תש"ו (1946), מושאלת שהגיעה לידיו מהרב דוד שטרן המנהל של ישיבה תורה ודעת: "בבא דשאילנא לבאר עניין המחיצה שצורך להיות בין אנשים לנשים בbihackin [=בבית הכנסת] וכמה הוא שיעור גובהה אליו דהילכתא משום שיש מקומות במדינתנו זו שהתחילה לפרוץ בעניין המחיצה שבין אנשים לנשים בbihackin שנשאר לנו למקדש מעט".<sup>502</sup> הרב פיינשטיין מшиб שערבו בינו המינים ללא מחיצה הוא איסור דורייתא. לטענותו אין חש לאיסור יהוד, להיות ואין ייחוד בבית הכנסת, אולם עיקר האיסור הוא משום קלות ראש (להרבות שיחה ועוד) וכן צרך לעשות מחיצה:

<sup>500</sup> מנתונים ארCHAולוגיים עולה שלא היה עורות נשים בבתי הכנסת עתיקים, כך למשל כתבו: יצחק משה אלבוגן, התפילה בישראל בהתקופה ההיסטורית, ת"א תש"ב, עמ' 350; שמואל ספראי, 'האם היהת קיימת עורת נשים בתקופה העתיקה?', תרביבץ ל' (תשכ"ג), עמ' 329-338; י' לויין, יהדות ויוניות בעת העתיקה, ירושלים תש"ס, עמ' 146, ועוד. מדבריהם עולה כי לא הייתה מחיצה בבית הכנסת, והאופציה שלהם העלו הן שנשים ישבו מאחור או שייחדו שורות לנשים, אבל ללא מחיצה. כיוון נסוך מציע דוד שפרבר, המראה דרך יצירות אמנות שונות את מעמד עורת הנשים או המחיצות בבתי הכנסת. להרחבה, ראה: דוד שפרבר, 'הנשים המפללות לעצמן: עורת הנשים באשכנז בראי האמנויות היהודית', בתוך: דברי הכנסת הבינלאומית השני "אשה ויהודיה", מרגלית שליה (עורכת), ירושלים: קולך: פורום נשים דתות, 2001, עמ' 361-378.

<sup>501</sup> כפי שכתבנו במבוא הפרק לעיל. כך מציין יונתן סרנה, היהדות באמיריקה, ירושלים, תש"ה, עמ' 234. וראה עוד: גורדין, הרב משה פיינשטיין, לעיל הערכה 1, עמ' 230-231, ובמباحثות שם. גורדין מגדיש כי הר"ם פיינשטיין החמיר וראה בכך איסור דורייתא, משום שהוא בבעך בין היהדות האורתודוקסית לרפורמית, ובמיוחד כאשר יש לשובה אופי פולמוסי, הר"ם פיינשטיין מגביה את החומרות. נראה כי ראוי להזכיר כאן את דברו של החת"ם סופר, כי במקרים שיש אטור מצד הרפורמים, טוב להעלות האיסורי' (בתשובה למחר'ץ חיוט, דרכי הוראה, סיימון, ו, שנדפסה לימים גם בשו"ת חת"ס חלק ז). הוגם שדרךו של הר"ם פיינשטיין רוחקה מאוד מדרךו של החת"ס, שכן סוגיות שבחן קיימות השקחה מסויימות בינהם.

<sup>502</sup> הרב משה פיינשטיין, אגרות משה, אורח, א, סיימון לט, ניו-יורק תש"ט.

היווצה מזה גם בבתי כנסיות שמתכבדין שם אנשיים ונשים להתפלל טוב יותר לעשות גזוזטרא שהנשים יהיו למעלה, ואם מאיזה טעם קשה לעשות גזוזטרא צריכים לעשות מהיצה ממש כזו שתמנע מלבוא לידי קלות ראש [...] ולכן לא סגי גם במחיצה של עשרה טפחים מן הקרקע שאינה כלום לעניין קלות ראש שהרי יכולם לדבר ולהרבות שיחה עם הנשים בלי שום קושי וליגה בידיהם ואין לך קלות ראש גדולה מזו ונחשבו כمعורבן ממש [...] אבל מסתבר לע"ד [=לפי עניות דעתך] שסגי במחיצה גבוהה עד אחר הכתפים [...] ולפיכך גם בבתי כנסיות שלנו שמתכבדים להתפלל צריך שתהיה מהיצה ודוקא מהיצה כזו שלא יבואו מתוכה לידי קלות ראש, שהוא או בגזוזטרא שהנשים למעלה והאנשים למטה אף כשרירות ממש או במחיצה גבוהה עד אחר הכתפים שהוא י"ח טפחים.<sup>503</sup>

לאחר שהרב פינייטיין מבhair שאין איסור של הסתכלות וערובוב בין המינים, אלא הוא מדגיש את עניין קלות הראש, שהיא היא הסכנה והיא עיקר הסיבה למחיצה, הוא קבוע כי למטרה זו מחיצה שmagie עד מעלה גובה הכתפיים תהיה מותרת. גובה המחיצה צריך להיות של י"ח טפחים שהם שלוש אמות, קרי בגובה שבין של 152 ס"מ.<sup>504</sup> אין ספק שבארה"ב המאבק מול הקהילות הרפורמיות והקונסרבטיביות היה משמעותי במיוחד בסוגיה זו, חלק ממאבקים נוספים. אולם גם בקרב הפסיקים בארא"ב נושא זה עמד במוקד דיונים רבים, מהמחמירים<sup>505</sup> ועד למקלים.<sup>506</sup>

#### **דעת הרב וולדינברג**

לקראת סוף שנת תש"ט (ז' באולו), נשאל ראיינו ע"י אחיו הרב נחום וולדינברג,<sup>507</sup> בנוגע החיוב של המחיצה בבית-הכנסת.<sup>508</sup> תקופה מסוימת ראיינו מתשובהו של הרב פינייטיין המבחן בין קלות-ראש האסורה, להסתכלות המותרת. הוא מדגיש ראיינו את הכוון המרכזי שלו בו הוא חולק על דברי הרב

שם.<sup>503</sup>

<sup>504</sup> כך ממיר הר"ם פינייטיין את המידות לאינצ'ים, המידות המקובלות בארא"ב: "הנה בדבר המחיצה הרי כבר ביראי כי בתשובה שצרכייה להיות עד אחר הכתפיים שלות[...] הוא י"ח טפחים ולחשב[...]" והוא ערך י"ח טפחים אבל כפי הנהרא בנשי דזח"ז [=דזמן הזה] חס בפחחות מעט מזו, שכן כתחליה היה לחס לעשות כמו שהיה בבית הכנסת הקודם, דהא ודאי מעלה איך בדברים כאלו להרחק מה שאפרה ביתור, אבל לדינא הפותח שיש להקל בדוחק הוא לא פרהות מששים אינטשעס [=152 ס"מ] בובה מצד הנשים" - אגרות משה, או"ח ז, בני ברק תש"מ"א, סימן ל. במידות מקובלות בישראל: לפי שיעור הגרא"ח נאה: 8 ס"מ לטפח ו-48 ס"מ לאמה = 144 ס"מ, או לפי שיעור החזו"א: טפח – 9.6 ס"מ ואמה – 57.6 ס"מ = 172.8 ס"מ. אין כאן מקום להרחיב בדעתו השנות לחישובי המידות בהלכה.

<sup>505</sup> האדמו"ר מסאטמר תקף בחריפות מורה את הרב פינייטיין ואת יתרו למחיצה עד לגובה הכתפיים. ראה בש"ט טהרתי יו"ט, חלק ו, עמ' 31-52. להרחבה, ראה עוד: הראל גורדין, הרב משה פינייטיין הנהגת הלכתית, לעיל הערת 1, עמ' 240-230, ובmobאות שם.

<sup>506</sup> הרב וולדינברג פסק בעניין כמו הרב פינייטין, בש"ט שרידא אש, ירושלים תשכ"א, חלק א, סימן יד (בחלק מהஹאות מופיע בסימן ח). הרב וולדינברג מוסיף ומחלק בין מנגני המקומות השונים בעניין המחיצה של עזרת הנשים: "ולפיכך בארץות פולין וליטא אין מחמירין כ"כ [=כל-כך], שהרי המתפלל עומד ומתפלל בסידור ואינו מגביה עיניו למעלה, אבל באשכנז נהגו להחמיר ובודאי שיש כן מצד חומרת המקום ולכן אין לך אלא מקומו ושעטו, שבאים אפשר לת匿名 ודי שמצויה לתקון, אבל אין לעשות מחולקת גדולה ולהרים קיבוץ של יראים בשלבי הידור מצוחה"; הרב יהודה הרצל הנזקי, בש"ט בינוי, ירושלים תשמ"א, חלק א, ירושלים תשומ"א, סימן ב (תשובות א-ד עשוות בסוגיה זו). אמנים השוו"ת יצאו כשהוא כיהן כרב עמק בית שאן, אולם תחולת דרכו הייתה נבי-יירק. בסוף התשובה, מביא הרב הנזקי עדות מהרא"ד סולובייצ'יק, שהתריר בדוחק גדו, מחיצה בת י"ח טפחים. נוסף על כך, אצינו כי ראיינו היה בין נוטני ההסכמה בספר (ראה שם, עמ' ב, נוסף על בגין מוביילים מהתקופה: הרב משה פינייטין, הרב עבדיה יוסף ועוד).

<sup>507</sup> בין ראיינו לאחיו הרב נחום וולדינברג היה קשר למדני ועיוני, ובכמה מכתביו של ראיינו הוא מביא קוונטריסים שאחיו חיבר בעיון ובהלכה. כך למשל: קוונטרס פאת השדה על מסכת פאה, בסוף החלק הראשון של השוו"ת; קוונטרס משנה המשער על מסכת מעשר שני, בסוף החלק השני של השוו"ת; קוונטרס נחמות המקדש על הלכות בית הבחירה להרמב"ם, בסוף החלק השלישי של השוו"ת; קוונטרס עבדת המקדש על הלכות כל המקדש להרמב"ם, בסוף החלק הרביעי של השוו"ת; משות נחום - חדות בהלכות אישות להרמב"ם, בסוף החלק החמישי של השוו"ת.

<sup>508</sup> צי"א, חלק ז, סימן ח.

פיינשטיין: אמנים מקור הדין הוא שלא יתרבבו המינים אלו באלו, וכך הרמב"ם פסק להלכה,<sup>509</sup> אולם ראייו יורד לטעם הדברים, כפי שהרמב"ם עצמו כתב אותם בפירוש המשניות, של אייסור הסתכלות הגברים נשים.<sup>510</sup> הוא מסיק כי ההסתכלות מובילה לקלות-ראש ולכן אי-אפשר להפריד בין שני החלקים (צ'י"א, חלק ז, סימן ח). ממשיך ראייו בתשובהו ומיד על פסק דין בראשות הרב שלמה גאנצפריד שעליו חתמו לעלה משבעים רבנים, שהמחיצה צריכה להיעשות באופן כזו שאי-אפשר להסתכל בין אנשים לנשים. הוא מוסיף ראיות מרובות לשיטתו,<sup>511</sup> ומרחיב בדברי בעל הזרון יהודה שאומר: "כי דבר זה אינו נוגע רק מושום שניוי מנהגן של ישראל בלבד אלא נוגע באיסור דאוריתא [...] דמלבד האיסור של הסתכלות [...] שהוא איסור דאוריתא [...] עוד בו איסור דאוריתא שועבר על מקדשי תיראו שמורה מקדש מעט בכללו, ועוד יש בו איסור מושום אל תסיג גבול עולם כמשמעותו מנהג ישראל הקדושים מעולם שעושים המחיצה הניל באופן שלא יוכל להסתכל".<sup>512</sup>

לאור הדברים שמביא ראייו שם הרב גרינולד, עולה שיקול נוסף מעבר לעצם ההסתכלות בנשים והוא עצם שניוי מנהג ישראל.<sup>513</sup> לפי ראייו לאורך כל הדורות הייתה מחיצה שהפרידה חלוטין בין הגברים לנשים, באופן שהם לא יכולים לראות ולהסתכל אלו באלו. הרעיון להנמק את המחיצות פוגע במנהג ישראל ובכך פורצים גדר של "הסגת גבול" במובן המטאפורי של המונח.<sup>514</sup>

ראייו מודיע לכך שבשולחן ערוך לא מוזכר כלל עניין המחיצה לנשים. אם-כן כיצד הוא טוען שיש בעניין הסגת גבול, במקום שלא הוגדרו הגבולות בשווי? לשם כך הוא מעלה טיעון היסטורי שבימיו של ר' יוסף קארו לא הייתה עייה זו כלל כיון שבתי הכנסת היו בנויים בצורה כזו שהיא קיר עבה מפריד בין הגברים לנשים: "זזה שלא נזכר בשווי מדין עשיית מחיצה בין בית הכנסת לעזרת נשים הוא מפני שהוא קיימת עייה כזאת בכלל, כי כל בתיה הכנסיות היו עשויים באופן שכותל עבה היה מפסיק בין ביה"כ לעזרת נשים והיתה מגעת מהרצפה ועד הגג וכול התפללה היה מגע להם דרך חלונות קטנים" (שם). על כן, לפי ראייו המחיצה הינה המצאה מודרנית. מסיים ראייו את תשובתו ואומר: "חוובני שמהאמור מספיק כבר להוכיח על חומר החיבור של עשיית מחיצה מבטלת בין בית הכנסת לבין עזרת נשים באופן שהאנשים לא יכולים לבוא לידי הסתכלות".

ראייו מחייב בתשובהו אודות המחיצה ובדבריו הוא חולק על הרב פיינשטיין פעמיים: מתודולוגית ומהותית. מתודולוגית, אין חלק בין קלות-ראש להסתכלות, אלא שניהם אסורים בצורה שווה ולא ניתן להפריד ביניהם. כאן, כאמור, נוקט גישה תכליתנית, שכן מבחינותו שניהם נועדו להרחיק את האדם מן הערווה, והבחנה ביניהם מלאכותית. ההתקפה ה"מתודולוגית" היא אפוא כלפי הבחנות החוטאות לתוכלית המצואה. מהותית, משום שר' משה פיינשטיין ניגש לסוגיה

<sup>509</sup> רמב"ם, הלכות לולב, ח, יב.

<sup>510</sup> רמב"ם, פירוש המשניות, סוכה, פרק ה, משנה ב.

<sup>511</sup> הרב משה שיק, ש"ת מהר"ם שיק, או"ח, סימן עז, מונקאטש תר"מ; הרב נפתלי צבי ברלין (הנצי"ב), ש"ת משיב דבר, או"ח, סימן מד, ירושלים תש"ה; ר' בץ' יצחק יעקב וייס, מנחת יצחק, חלק ב, סימן כ, ירושלים תשנ"ג, ועוד.

<sup>512</sup> הרב יקותיאל יהודה גורדון, ש"ת זכרון יהודה, בדפסת תרפ"ג, חלק א, סימן סב.

<sup>513</sup> להרחבה, ראה עוד: דניאל שפרבר, מנהגי ישראל, כרך ז, ירושלים תשש"ה, עמ' נא-ע, שם הוא כותב בין היתר: "יככל, לא ידוע הרבה על תפילות נשים בימי הביניים, בבתי הכנסת מיימי הביניים המוקדמים באשכנז לא נמצא עזרות נשים בכלל [...] ומסתבר, שלווב לא באו נשים לבית הכנסת לשם תפילה בציבורו". להרחבה, ראה שם ובהערות המרובות שמבייא המחבר לחיזוק דבריו.

<sup>514</sup> יסוד הדין הוא מהפסק בטורה: "לא תסיג גבול רעך אשר גבלו רוחבו הדורות הרכיבו את עניין הסגת הגבול לושאים מרבבים (כגון זכויות יוצרים ועוד). ראייו מרחיב זאת אף לעניין פריצת הגבול שנהגו ישראל במשך הדורות, דהיינו שמירה על המנהג.

ambil לחתת משקל נאות למנהיג ישראל. בדומה לפוסקים אשכנזים לפניו, הוא משווה זאת לאיסור תורה של הסוג גבול, כפי שראינו לעיל. דומה שענין גובה ואיכות המחיצה ראייו הולך בשיטתו המ חמירה של האדמוני מסאטמר,<sup>515</sup> או שהוא ממשיך את הדרך של רבני הונגריה, תקנות שהיו בעיקר כנגד התנועה הרפורמית מחשש חדרה של תנעות אחרות בתוך המסדר ההלכתית.

### **עמדת ההלכתי של עזרת הנשים**

כהמשך לדברים שראינו לעיל נשאלת השאלה ההלכתית, האם לעזרת נשים יש דין קדושה כמו לעזרת האנשים או שלא כך. הטוענים שאין קדושה לעזרת נשים מבססים את דבריהם על העובדה שבעזרת נשים לא קוראים בתורה, תוקעים בשופר וכדומה.<sup>516</sup> בהקשר זה, ראייו נwał ע"י הנהלת בית-החולים 'שער צדק', האם מותר לעשות פנדראיא [=קיוצר דרך] בעזרת הנשים של בית-הכנסת לרוגל שיפוצים.<sup>517</sup> לשאלה זו, מעבר להכרעה ההלכתית הפורמלית, יש השלכות דתיות-רווחניות על מעמדה של עזרת הנשים בכלל כחלק מקדושת בית הכנסת.

ראייו בן תחילת במעמד ההלכתי של קדושת עזרת הנשים בבית הכנסת, ומסקנתו היא: "הן אמת דהדעיה מהלכת בספריו שווית רבותינו האחרונים ז"ל הוא דיש חלות קדושה גם על עזרת נשים, אבל זה מודים כמעט ורובא דרבוא של הפסוקים שעד כדי קדושה של בית הכנסת עצמו לא בא זה" (צ"א, חלק ט, סימן יא).<sup>518</sup> ראייו ממשיך בתיאור מצוות שעשויים בבית הכנסת שנשים פטורות מהן: מנין, קדושה וברכו, קריית התורה, קדושה, שופר, ארבע פרשיות ועוד מצוות רבים. לדידו, עיקרו של בית הכנסת הוא הקדושה, שבאה לידי ביטוי בתפילהת האנשים ולא בזו של הנשים. הוא מסתמך על דבריו של המהרש"ם שאומר: "מביהכ"ג [= מבית הכנסת] של אנשים ושל נשים هو הורדה [...] דאנשים שהוא עיקר הקדושה [...] בפשיות דעיקר הקדושה הוא מקום ביהכ"ג של אנשים ולא של נשים, וא"כ הוא הורדה".<sup>519</sup> לאחר שביסס את דבריו בעניין עיקר קדושתו של בית הכנסת ובכך את מעמדה של עזרת הנשים,<sup>520</sup> מזכיר ראייו את עניין המחיצה. בהמשך לשיטתו המחיצה צריכה

<sup>515</sup> כפי שראינו לעיל.

<sup>516</sup> נראה שיש דעת ייחידית של הרב יהיאל מיכל הלוי עפסטיאן, הסבורת שיש לעזרת נשים קדושה כמו זו של עזרת הגברים עקב כך שמתפללים שם. ראה עורך השולchan, פישטרקוב תרש"ג, או"ח, סימן קנד, סעיף ז: "הזרות של בחכ"ג [=בית הכנסת] אין להם דין קדושת בהכ"ג אפילו מתפללין בהם באקראי אבל אם מתפללין שם תמיד יש עליה קדושת בחכ"ג וכן בהכ"ג של נשים יש עליה קדושת בהכ"ג כיון שהנשים מתפללות שם ודבר פשוט שהחצר שבסביבה בהכ"ג או גן שבסביבה בהכ"ג או פרדס או איצטבות שבסביבה בהכ"ג אין בהם שום קדושה".

<sup>517</sup> צ"א, חלק ט, סימן יא. לרוגל בניהה של אחד המבנים, נגמר המugar שבין הבניינים. ישנה אפרורות לעובדי בית החולמים לעבר ולקצר דרך עזרת הנשים של ביה"כ, או להקיף את כל הבניין, דבר ש: "תכבד עליהם העבודה והדבר יירום לסבל מהם גם בחולים", דבריו השואל. לצורך הדיוון כאן, לא ניתן לשאלת האם הדבר וורם אך לאחיזות לרווחאים ולכן לצער לחולמים, טעונה שיש לה השלכות או סני' להיתר מושום פיקוח נש, היה וראייו מזכיר טענה זו: "עוד סני' להאמור יש להוציא בnidonnu, כי המודבר הוא להתייר הקפנדראיא למשמעי החולמים, וא"כ הרי זה הליכה בדבר מצוה, ובHALICHAH לדבר מצוה כתוב הפרי מגדים [...] דאפשר אם הולך לדבר מצוה רשיילילך דרך שם" (שם, סעיף ט). אולם שאלה זו אינה מהוות את עיקר ייסוד התשובה. עיקר תשובהו מושתת על שאלת היסוד של קדושת בית הכנסת, ומכאן קדושת עזרת הנשים - מה שרלונוטי לסוגיה שלפנינו. לבסוף הוא מוסיף עוד נדבך של שיקול באחריות הרפואית, ומכאן הסני' של פיקוח נש, כפי שראהינו.

<sup>518</sup> שם, אות ד. בשאלת אחרית שחותפה לראייו, בעניין סיירת חלק מעזרת הנשים ע"י הגבאים לטובות בניית שירותים, ראייו פוסק שצרכי לסתור את מה שבנו ולהזכיר את המקומות לקדמונו, שכן יש קדושה בעזרת נשים יותר מאשר בבית הכסא: "חוותת הסתירה וחזרות המקומות לקדשונו ונראה דהוא אפילו אם כבר התחלו להשתמש בו בפועל" (צ"א, חלק יב, סימן יד).

<sup>519</sup> ר' שלום מרודי הכהן שבדרון, שווית מהרש"ם, ניו-יורק תשכ"ב, חלק א, סימן י, אות יא. בעניין זה הוא מתבסס בין היתר על היחסות אדם ועל המהרה"ם מלובלין. להרחבה, ראה שם.

<sup>520</sup> ראייו מביא בתשובתו פוסקים רבים שלזרת נשים אין בכלל גדר של קדושת ביה"כ. ראה למשל: אברהם ברונשטיין מסוכטשוב, שווית האבבי נור, או"ח, ירושלים תשש"ו (מהדורה חדשה), סימן לג, אות י, שאמר: "דהנשים אין מctrופות לדבר שבקדושה ואף שיוכלות לענות מכל מקום אינם מחויבים בדבר"; שווית מהראי"ז עניזל,

להיות מהרצתה לתקרה, אולם במקרה שלפניו המחיצה אמונה גבואה טפחים ואינה מגיעה עד לתקרה. דבר שיכל להוביל לבעה. אליבא דראויו, למחדצת יש משמעות נוספת לדברים שראיינו עד כה. המחדצת שאמורה להיות מהרצתה ועד לתקרה אמורה גם להבדיל בין דרגות הקדושה השונות של בית הכנסת. אם המחדצת לא תהיה שלימה, אז: "אוריא מבבל בין העזרות" ולא יהיה הבדל בדרגות הקדושה שבין עזרת הגברים לעזרת הנשים. תפקידה של המחדצת אינו רק למנוע הסתכלות, קלות ראש וערבות בין המינים, אלא גם להבדיל בין עלי דרגות קדושה שונות, במצב כזה רק מחדצת שלימה יכולה להפריד בין חלקי הקדושה השונות.

ראיויו מסכם שגם המחדצת אינה מגיעה עד לתקרה, עדין היא נחשבת מפרידה. בתנאי שהיא תהיה בעלת עשרה טפחים: "וברוור הדבר דמכוון דהעזרת נשים חולקת רשות לעצמה ע"י המחדצת שעשויה כדת וכדין ומחוברת מן הקצה אל הקצה אף על פי שבגהה לא מגיע עד התקרה בכל זאת אין לחלק שבחלק העזרת נשים דין אויר בבית הכנסת, דהאור אין יכול להיות חמוץ יותר חלק העשרה שתחתיו [...] דאל"כ [=אדם לא כן] לא היה מהני הבדلات מחדצת שאינה מגעת עד התקרה" (שם).<sup>521</sup> ככלומר, כיון שעיקר המחדצת, שהוא עשרה טפחים, מהווה הפסיק, ברור הדבר שמדובר בשרות אחרת ולבן אין ממשמעות לערבוב של האויר ולקדושתו. הוא מוסיף ואומר בשם הכתוב ספר: "שאין לאור ביהכ"ג עצם קדושה".<sup>522</sup> כל עוד יסודות המחדצת תקינות וראויות, הוא מסכם את תשובתו ואומר: "לכן לאור כל האמור נראה דשפир יש להתייר עשיית הקפנדريا בעזרת נשים בזמן הדרוש".<sup>523</sup> בסיקום דבריו ראיויו מאשר לעשות את המעבר דרך עזרת הנשים במספר נימוקים:ראשית, קדושתה של עזרת הנשים פחותה מזו של עזרת הגברים, כמובואר לעיל. שנית, יש בכך גם צד של פיקוח נשף. שלישי, מעמדו הכללי של בית-הכנסת בתוך בית-החולמים.<sup>524</sup> לענייננו שני הנימוקים האחרונים מונה ראיויו מעדים על כניסה של טעמים תכליתיים לתוך שיקוליו הפורמליסטיים בפסקת ההלכה.

אם מסכם את האמור לעיל בשתי התשובות שראיינו, נראה כי ניתן להסיק ממשמעויות שונות לעניין המחדצת: הראשונה, איסור הסתכלות וקלות ראש. שלא כמו הרוב פיניישטיין סובר שלאו שני דיןניים, ראיויו סובר שמדובר באותו הדין. השנייה, פריצת גדר של מנהג, בעיקר נגד התנועות המחדשות המנסות לפגוע במסורת ישראל הרוצות לערבב בין המינים. השלישית, הפרדה ברמות

סימן ע, שכטב: "עזרה נשים אין בה קדושה כלל [...]. אין אומרים בו לעולם דבר שבקדושה, ומה שהנשים עונות שם לא חשיב מקום קדושה", ועוד. להרבה, ראה בגוף התשובתו של ראיויו ובמקורות שהוא מביא.

<sup>521</sup> כדרכו, ראיויו מביא ראיות מסווגות שונות הקשורות לדיני מחדצות, כגון: פסח, שבת, הרחות בתפילה מצואה והוד.

<sup>522</sup> שם. דבריו של הכתוב סופר (הרבר אברהム שמואל בנימין סופר, בנו של החת"ם סופר) מובאים בשוו"ת שלו, או"ח, ירושלים תש"ך, סימן ה; וכן פסקו גם האדמו"ר מצאנז, ר' חיים הלברשטאם, בדברי חיים, או"ח, א, לבוב תרליה, סימן ג; הרב שלמה דרימר, שו"ת בית שלמה, או"ח, ליבורג תרל"ז, סימן כח, ועוד.

<sup>523</sup> שם.

<sup>524</sup> כך הוא כותב: "וכך מצאתי בשוו"ת מהר"ש אנגלי ח"ג סי' ק' שאגב דיןנו אם מותר לשנות מקום בית התפילה של חולמים מחד זה להדר אחר העלה בפשיטות שאין על החדר שנקבע לבית הפלחה קדושת בית כסא, מפני שלא בונה לשם ביהכין [=בבית הכנסת] רק לבית החולמים רק אח"כ [=אחר-כך] נתנו ראיית בית הפלחה חזר מivid להתרפל בו אבל אין עלי קדושת ביהכ"נ" (בגוף התשובה, סעיף ז'). עיקר הבנייה הייתה לשם בית החולמים, שמטטרטו טיפול ומזוזה לחולמים. אחר כך הוקצתה במקום חזר לתפילה, אך הוא תוספת שאינה מעיקר המקומות. לכן אם הנהלה צריכה עזרה ושימוש בחדר המדויר, לצורך הצוות הרופאי והחולמים, אז יש לחזור למטרה העיקרית שבגינה נבנה המבנה - לזרוך החולמים, מכאן ייגור כל מעמדו של כל חדר בבית החולמים, ובית הכנסת בתוכו. וכך הוא מוסיף צד נוסף, והוא מיקומו של בית הכנסת. העובדה שבית הכנסת נמצאת בקומת התחרתונה (קומת הכנסתה) ושבקומות מעל שוכבים חולמים, על כל המשטמע מכך: "וילמעלה ממןו, שוכבים חולמים במטותיהם, ועשים מבון שם, כל צרכיהם, כל נספה וכו' בוגוד להלכה" (שם, סעיף יא, מעדיה על כך שלכל המקום אין קדושה של בית הכנסת, אלא של מקום שמתכנסים בו לתפילה).

הקדושה שבין עוזרת הנשים לעזרת הלכתיות. אומנם ראי"ו דוחה זאת מטעמים של רצון להקל ולאפשר את המעבר ולטען שאין קדושה באוויר, אולם עצם העלתה הטעונה זו מחזקת את גישתו שהמחיצה צריכה להיות כמו קיר חוץ. אם לא כך, קיימת בעיה של ערבות האויר ודרגת קדושתו.

אם-כן, גם בסוגיה זו אנו רואים את דרך ניתוח ההלכה של ראי"ו. הן כסוגיה פרטית והן חלק ממכלולם של מעמד-האישה בהלכה. בתחילת דרכו ראי"ו מגן את דבריו בשוו"תים ופסקין ההלכה מרובים, בכך ל证实 את פסיקתו הפורמליסטית, אולם אין ספק שבמישור הערבי-תכליתני של הסגת הגבול, החשש מהרפומרים ושינוי המנהגים משכנעים אותו לפסק בדרך המחרימה והשמרנית יותר. כפי שהראיתי בסוגיות קודמות, ראיית המציאות המודרנית והחשש מפני סיכון הרוחניים מובילים את ראי"ו לא אחות לפסיקה שמרנית יותר.

### **דיון ופרשנויות על פסיקתו של ראי"ו בתחום מעמד האישה**

פרק זה עמדתי על פסיקתו ההלכתית של ראי"ו בסוגיות שונות בנושא מעמד האישה. התייחסתי לנושאים מגוונים וشוניים, החל מיחסו לטקס בת המצווה, תלמוד תורה לנשים וברכת אישת על מצוות עשה שהזמן גרמא, וכלה בנושאים משפטיים מובהקים כגון נאמנות אישה בבית דין וכפיה בדרך ביריה במתן גט. גם אם הדברים נראים ממבט ראשון כסוגיות אקלקטיות שאין קשרות אחת לשניה, כאשר כוללים אותן ייחדיו ניתן לראות מבט כולל על תפיסתו של ראי"ו את מעמד האישה. ליתר דיוק הם מלמדים על התייחסותו של ראי"ו לשינויים ההיסטוריים-חברתיים בכלל ושלינו ההיסטוריים-האישה בפרט.

בניתוח סוגיות אלו חשובים דבריו של רוברט קابر (Robert Cover), שסובר שככל מערכת משפטית אינה רק מערכת של חוקים, אלא היא משקפת עולם של ערכים ומוסכמות.<sup>525</sup> על-פי קابر, החוק אינו רק מערכת כללים ועקרונות, אלא הוא מערכת שלמה של משמעות וערכים המחברות את הפרט לקהילה כאשר המשמעות היא תנאי מקדים לחוק. קابر מדמה את החוק לגשר בין המצוין לראווי, אשר בינהם קיימים "העשה להיות". ועל כן החוק מגשר בין המציאות לאידיאולוגיה. כמו כן, התחיבות ומחויבות של בני האדם היא זו שהופכת את הרעיון לנורמות מחיבות. הפרשנות לחוק נוצרת הן על-ידי פרשני החוק - השופטים והן על-ידי הנמענים של החוק המקבלים על עצמן את הפרשנות לחוק. תפקido של השופט או הפסוק - הפרשן המשפטי, הוא לחבר ולהווות גשר בין ערכי החוק לנורמות שקיימות במציאות.<sup>526</sup> בהקשר ההלכתי, דרך המתודולוגית ופרשנות הטקסטים היא של הפסוק עצמו, שנדרש לענות על מציאות חדשה והוא צריך לגשר בין המצוין לרצו. פרשנות זו של קابر מאפשרת לפוסק חירות בפרשנות הטקסטים ובפסק ההלכה אותם הוא כותב, תוך כדי שמירה על יציבות החוק הפוזיטיבי בלי לפגוע במעטדו.

<sup>525</sup> רוברט קابر, נומוס ונרטטיב, עורך: יוסף א. דוד, אביעד שטייר (תרגום), ירושלים תשע"ב. וראה עוד: תמר רוס, ארמן הילו, תל אביב תשס"ז, עמ' 278-269.

<sup>526</sup> להרחבה, ראה שם, עמ' 25-25, וראה עוד במאמר מהדורתו בעברית: רוברט קابر, נומוס ונרטטיב, ירושלים תשע"ב. המבוא מאית יוסף א' דוד, עמ' ז-ל, שאומר: "ההנחה היהודית מייצגת דגם מושג של עולם נורטיבי שבו החוק הוא מערכת צרופה של משמעותות [...] ההחלטה ההלכתית מייצגת אורת חיים נורטיבי המושחת על צוים הנובעים מפרשנות ליחס בין העולמות המצוינים לראויים ומגולמים בнерטיבים שונים ומשתנים" (שם, עמ' ז).

בפסקין ההלכה של ראיינו אנו רואים קביעה מעמד נורמטיבי לעקרונות היסוד של ההלכה תוך כדי ניתוחם של מלים והכרעות במסגרת ההלכתית. ניתוח התשובות חושף השקפת עולם בנושאים שונים בתוך הטקסט ההלכתי.<sup>527</sup> אין ספק שפסקתו של ראיינו משקפת את השקפת עולמו וערכיו.<sup>528</sup> פסקי השווייה עליהם שודך ראיינו בפסקיו, מהווים את גיבוש הנורמה ההלכתית ומתוך כך גם חשיפה לשתקפת עולמו. שאלות המוצפות כלפי היום-יום מחייבות אותו להבין ולהעריך את המציאות הנთונה ולקבוע את מקורות ההלכה ופירושם. הפסק שוקל ומאزن בין המקורות השונים ולבסוף קובע ההלכה למעשה.

מתוך עיון בסוגיות אלו נראה ממבט ראשון, כי הסוגיות רוחניות זו מזו ואין קו המקשר ביניהם. דהיינו, בסוגיות מסוימות הציג אליעזר נוקט בקו שמרני - יחשו לבת-מצויה, לאמירת קדיש ע"י האישה ופסקתו באשר לגובה המחייב בבית הכנסת – בעוד בסוגיות אחרות הוא נראה כמחדרש, כגון בפסקתו באשר להליכה אחר אישה בדרך, נאמנות אישה בבי"ד וכפיה בדרך ברירה. אין הכרח לישב סתירות, ולעתים טוב וਮועיל להשאירן בלתי פתרונות, אך לדעתי במקרה זה אפשר, במבט עמוק יותר, להזות רצף מחשבתי אחד העולה מהתוצאות.

דומה כי נקודת הבדיקה העיקרית היא בין פסקי ההלכה הנוגעים לציבור שומר ההלכה פנימה לעומת אלה שיש בהן דיאלוג גלי או סמיוי עם ה"חו"ז" החילוני-מודרני, ובכלל זה עם רשותה המדינה. ניתן לראות כי בסוגיות בהן הציג אליעזר פונה כלפי חוץ, למרחב הציבור, הוא פרוגרסיבי ומחדרש בפסקתו ההלכתית. הוא מכיר ומתחשב במציאות הקיימת בעולם המודרני וכן בטענות של "נראות מסורתית" כלפי חוץ. כך הוא פוסק בעניין הליכה אחר אישה ברחוב. לדבריו, דברי חז"ל והשוו"ע הטוענים כי אין ללבת אחר אישה, אינם תואמים את המציאות של ימינו. המציאות הקיימת היא נוכחות של נשים בכל המרחב הציבורי ובמקרה כזה אין משמעות ההלכה שאוסרת ללבת אחר אשה ברחוב ועל-כן יש להתייר זאת. גם בסוגיות נאמנות אישה בבית-דין, ובמיוחד לעניין טבילה גיורות, הציג אליעזר מדגש את הטיעון המוסרי של נראות כלפי אומות העולם.<sup>529</sup> דבר זה מהוווה את היסود לפסקתו החדשנית באשר לנאמנותה של הבניה כשליחת בית הדין. יתר על כן, פסקתו של הציג אליעזר באשר למטען גט מהוועה חידוש בעולם ההלכה. הציג אליעזר יצר את המושג "כפיה בדרך ברירה" ואף ציפה שככל דיני ישראלי ינהגו כך. לדידו, המציאות הנוכחית אינה תואמת את המסורות שהיו נהוגות במקומות שונים (מרוקו ותימן ועוד), בהן חיתנו נערות בגיל צעיר לאדם מבוגר. אי-הכרה בנסיבות יוביל למצב חרמור יותר של עזיבת האישה את בעלה וקיים חשש לzonot. על כן, הציג אליעזר מציע חידוש ההלכתי על מנת למנוע את הנזקים הקיימים.

מנגד, בפסקין ההלכה המופיעים כלפי פנים, נראה כי יש לציז אליעזר מבט אחר על המציאות. כך בעניין שמחת בת-המצויה, כל עוד מדובר בשאלת פנים מגוריית, הרבה ולדינברג מיישר קו ותומך בעמדה שאין לעשות אירוע מיוחד, אלא יום שמחה לאוותה נערה. בכך הוא משמר את המנהג הקיים

<sup>527</sup> כך למשל, צריך להבחין בין הכנסת שיקולים פילוסופיים להלכה ובין ההלכה המושפעת מפילוסופיה. עיין: ישראל מי תא-שמע, "שיקולים פילוסופיים בהכרעת ההלכה בספרד", *ספרות י"ח* (תשמ"ה), עמ' 110-99; הלהרטל, מהפכות פרשניות, לעל הערה 5, עמ' 41-13.

<sup>528</sup> מיכאל ואבניום רוזנק, "הפילוסופיה של ההלכה, הפילוסופיה של החינוך והפסקה ההלכתית שביניהם", הגות בחינוך היהודי י-ד (תשס"ב), עמ' 75-114.

<sup>529</sup> טענה שהוא כוזר עליה מספר פעמים בפסקיו השונים, כגון בהתייר לטפל בחולמים שאינם בני ברית בשפט. להרחבה, ראה להלן בשער השלישי בפרק על אудiotips על טיפול בחולמים שאינם בני ברית.

בציבור החרדי ורואה בשלילה את החידוש שבדבר. כך גם בסוגיות של שירה מעורבת, או אמירות קדיש על-ידי נשים, ראייו פוסק כשמרון, אשר איןנו רוצה לפרוץ גדר. במיוחד שמדובר מלכתחילה בחברה דתית, על-כן אין מקום להתייר בנושאים אלו. הוא אף עומד בבירור נגד השrido-אש בעניין ולא מוכן לקבל את דבריו, שם הוא חולק לא על המסקנה בלבד, אלא ובעיקר על המתודולוגיה. גם בסוגיות מעמד עזרת נשים בבית הכנסת ומעמדה של המחיצה המבדילה בין עזרת הגברים לעזרת הנשים, הוא מתגלה כשמרן ומגביה חומות, תרתי משמע.

פרק זה עמדתי על שלוש סוגיות העוסקות בעניינים משפטיים: נאמנות אישת בית דין, כפיה בדרכם ביריה וירושת הבית. ראייו עסוק באופן תדרי בסוגיות אלו בשנותיו כדין בבית הדין על ערבותיו השונות. ראיו קודם כי בסוגיות אלו הוא מכיר בנסיבות המשנה, אך קיים בה אלמנט נוסף. בסוגיות אלו ניתן לראות מתודה רציפה של ראייה מערכתי-ציבורית. זאת בין היתר לנוכח העובדה שגם יש דיאלוג עם ה"חו"ץ" – עם מדינת ישראל הירובנית, שמרבית חוקיה חילוניים ורק האי הבודד של דין המעמד האישי (דיני משפחה וירושה) הופקד על ידיה בידי הדיון הדתי (הניסיונו והגירושינו – בסמכות יהודית של בתיהם הדינים, שאור דין המשפחה, וכן דין הירושה – סמכות מקבילה עם בית המשפט). ראייו מנסה לעצב את פסקי הדין בנושאים אלו במילוי בשנות הקמת המדינה על מנת ליצור אחידות הלכתית ושפה הלכתית אחידה בכל בתיהם הארץ. רגשותם וחшибותם של נושאים אלו העוסקים בנאמנות בית-דין ובענייני גירושין וירושות, מצרייכים חשיבה מחודשת המתקtabת עם המוסר הכללי, המיציאות החברתיות המשנה – ועם השתקפותם של אלה בחקיקה. כפי שראינו לעיל, בסוגיות נאמנות אישת בית-דין ובענייני גירושין וירושות, מצרייכים חשיבה משיקולים תכליתניים של נוראות מוסרית כלפי חז' ובראייה מפוכחת של המיציאות הקיימות. בסוגיות ירושת הבית ראייו פועל לקבالت ירושה גם לבנות המשפחה ולא רק לבנים. הוא עושה זאת על מנת לחזק ולבצר את מעמד בתיהם הדיון במדינה ובחברה וכדי למנוע כמה שאפשר פניה לערכאות חיצונית. מתוך הבנה של צו השעה והאחריות הכלולת המערכתית של בית-דין בסוגיות מסוימות, הראיו מתחשב בשיקולים מערכתיים המתחשבים המבאים בחשבון את צרכי השעה ואת האינטנס של ביצור מעמדו של בית-דין בחברה המודרנית והדמוקרטית.

שתי סוגיות נוספות הן תלמוד תורה לנשים וברכה על מצוות עשה שהזמן גרמא. שתיהן סוגיות "פנימיות" אורחותודוקטיות, שאין להן השלכה על הדיאלוג בין ההלכה לעולם שב"חו"ץ". בסוגיות אלה הרב וולדינברג שומר בעוז על הדרך השמרנית החרדית המרכזית. מחד, יש חדש בעצם לימוד תורה ופתחת מסגרות לימודיות לנשים. ומאידך, תפיסה זו שמרנית מבונן המסגרתי של המילה כיוון שמסגרות אלו משמרות את החברה הדתית מפני הרוחות השוררות בעולם. יתר על כן, כפי שהוא עצמו מצינו, עמדתו מגינה על מה שכבר הפק (תוך דור אחד!) ל"מנהג" במערכת החינוך החרדית (אמנם הוא פותח פתח להרחבת היתר תלמוד תורה לנשים אך, כפי שציינתי, נראה כי זהה הוראה שלא פסק למעשה לתקופה הנוכחית). בסוגיות תלמוד תורה לנשים הוא מתפלמס בחrifות כנגד האדמור' מצאנז-קלוייזנבורג, ר' יקותיאל יהודה הלברשטאם. לצד עמדתו העקרונית בסוגיה, נראה כי לראייו חשוב יותר לשומר על כבודו של החפש חיים וההתיר שלו למסוד רשות בית-יעקב עקב צורך השעה. כלומר, ראייו הולך בעקבותיו של החפש חיים ומכיר בנסיבות המשנה ועל כן מתייר לנשים ללימוד תורה. בעניין זה הוא שם דגש על המוסדות ומערכות החינוך כמשמעותם כיום

בעיצוב החברה, במיוחד חינוך הבנות. עקב שינויים היסטוריים וסוציאולוגיים במבנה הקהילה והחברה, העברת המסורת תעשה על-ידי מערך מסודרת של בת-ספר ופחות על-ידי הבית והקהילה. בסוגיות החינוך מסורת הספרים והמסגרת החינוכית גוברת על מסורת החיים.

מה שיכל להיחשב חריג בעניין זה הוא פסיקתו בעניין מצוות עשה שהזמן גרמא. כאן, על אף העובדה שמדובר בפסקה בסוגיה "פנימית"-אורחותודוקסית, ראייו תמק ועודד נשים לבך, בין השאר מתוך השיקול החינוכי של הגברת שיתוף הנשים בחינוך הדתיים. בסוגיה זו הוא מתפלמס עם הרוב עובדיה יוסף, המגן על דעת הבית-יוסף, אולם לפיו דבריו של הרב וולדינברג, גם על נשים ספרדיות לבך (הגם שבפתח דבריו הוא מכיר בלגיטימיות של שתי השיטות). טעמיו לכך הם משום חביבות המצוות והן משום שזה מנハga שהשתרש בירושלים וכך אף פסק החיד"א. אכן, גם בסוגיה זו ראייו שומר בעז על תוקפו של המנהג ורואה בכך ערך חינוכי. הווי אומר, גם אם גישתו בעניין פנים-אורחותודוקסי זהה פונה לגיוון הנראה "מודרני" יותר, יש בה מימד שמרני מסויים.

לאור הסוגיות הניל', נראה כי הציג אליעזר ער למציאות המשנה לנגד עיניו. הוא מתמודד באומץ עם הסוגיות הנמצאות לפתחו ולא חושש ממחלוקת ומטענות נגדו. כפי שראינו, בסוגיות הקשורות למרחב הציבורי הכללי, ככלומר שיש בהן דיאלוג עם ה"חוץ", הוא מקל ומוכן אף לחלק על דברי חז"ל והשו"ע. אולם בסוגיות פנימיות, הוא דבק בדרך כלל בפסקה השמרנית על מנת לשמור על המסורת הקיימת. בתוך מכלול השיקולים של ראייו פעים שהוא מניף את דגל השמרנות של "חדש אסור מן התורה", لكن אסור לחפש או לשנות מנהג קיים, בעיקר בנסיבות שהוא חשש לפריצות, או לחדרה של כניסה הריפורמים והקונסרבטיבים להלכה. ופעמים שהוא מחדש בגל ראייה מפוכחת של המציאות והזמנים המשנים נגד עינינו, שאין הוא רואה טעם להילחם בהם אלא מעדיף להכיר בהם כעובדת קיימת, גם אם מעצרת. בכלל אלה מתגלה ראייו לעתים כבעל גישה של שמרנות מאוזנת ולעתים כבעל גישה של חדשנות מאוזנת, אבל, כפי שציינתי, שתי הגישות בעצם קרובות מאד – שני צדדים של אותו "מרכז" הלכתי.

שילוב הגישות הללו – של שמרנות מאוזנת ושל חדשנות מאוזנת – מתגלה גם במתודת הפסקה של ראייו. כפי שראינו לאורך כל הפרק, מצד אחד הוא משתמש בשיקולים תכליתיים, לעיתים מטא-הלכתיים, שונים ומגוונים על מנת לחזק את דרכו, אך מצד שני הוא מקפיד תמיד לבסס את דבריו על שלל מקורות סמכותיים. התוצאה היא שהגירוש שבין ההלכה והמציאות נעשה על-ידי ראייו בדרך זהירה ומחושבת הבוחנת בכלים הלכתיים גם את המטרה שלשםם הם נכתבים וגם את מידת העיגון שלהם בספרות ההלכה המסורתית.

### הקדמה

מצוות פרייה ורבייה היא המצווה הראשונה שנכתבה בתורה מיד לאחר בריאת האדם: "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אָתָּה חֲדָקֵם בְּצָלָמוּ בְּצָלָם אֶלְهִים בָּרָא אֶתְךָ זֶכֶר וַיְקַבֵּחַ בָּרָא אֶתְךָ וַיֹּאמֶר אֶלְهִים וְיִקְרַב אֶתְךָ אֶלְמָנוּ וְיִשְׁבַּת בְּרָא אֶתְךָ עַל־הָאָרֶץ" (בראשית א', פסוקים כז-כח). בעל ספר החינוך מסביר:

משרשי מצווה זו, כדי שיהיה העולם מיושב, שהשם ברוך הוא הפין בישובו וכדכתיב "לא תהו בראשת יצרה" (ישעיהו מה, פסוק יח). והוא מצווה גדולה שבבסיסה מתיקיות כל המצוות בעולם [...] והambilha ביטל עשה, ונעשו גדול מאד, שמראה בעצמו שאין רוצה להשלים הפין בעומק לישב עולם.<sup>530</sup>

נושא מרכזי בעולמה של הרפואה עוסק בפריוון.<sup>531</sup> הממציאות כיום היא שאצל כ- 10% מהזוגות ישנים אתגרים רפואיים בהולדת ילדים, אך הרפואה המודרנית מצליחה לפטור חלק לא מבוטל מבעיות הפריוון, כאשר כל טיפול באשר הוא נדרש דיון ופסיכה הلقטנית בעניין.<sup>532</sup> הרפואה המודרנית מעוררת אתגרים הلقטניים רבים הקשורים בתחום ההיריוון והלייה וניתן לראות זאת בסוגיות כגון הפללה, הזרעה מלאכותית, הפריה חוץ-גופית וכדומה. בפרק זה אבחן את פסיקתו של הרב ולדינברג בנושאים אלו ועומד על שיקוליו הلقטניים והמטא-hqattanim העוסקים בפריוון.

באופן עקרוני, ראיינו ראה בעיסוק הרפואי בעיות פריוון חלק מהותי מעובdotו של הרופא.<sup>533</sup> כך הוא כותב: "כי יש בדבר זה משום תועלת לקיום העולם שלא לתוהו בראשה וגם משום חיזור בעלייהם בשיטת מאיצים לקיום מצות פרו ורבו עם נשותיהם שנקשרנה נפשם עמם וקשה להם להפרד משום כך מאטם, ומנהגם של ישראל בכל הדורות יוכיח שנางו בשופי לדוש בראופאים אודות עקרות גם בלי גורמי מחלתocab, ובתוכם גם גдолיל-דורות" (צ"י, חלק יא, סימן מא).

בהתייחסו לשאלת אם אין בעצם החיקוקות לרפואה ממש פגם בבטחו בה' מшиб ראיינו שモתר לרפא וכל גдолיל ישראל לא חשבו כלל שיש לאסור. לדבריו: "מותר לרפאות אפילו חולין הבא בידי שמים ולא אמרין דנראה זה כסותר גזירת המלך [...]" וככל רבותינו הגدولים האלה לא עלה על דעתם מחשبة כזאת שיש לאסור בכלל ההתעסקות בריפוי עקרות שבידי שמים ולא מחתת חולין,

<sup>530</sup> ספר החינוך, מצוה א.

<sup>531</sup> על ההיריוון מבחינה רפואיית הلقטנית, ראה: אברהם שטיינברג, ערך "היריוון", בתוך: אנציקלופדיית הلقטנית רפואית, ירושלים תשס"ו, עמ' 41-1; הניל', הרפואה כהלכה, חלק שני - תחילת החיים, ירושלים תשע"ז, שער פועל"ה.

<sup>532</sup> להרחבה, ראה: אברהם שטיינברג, ערך "הפריה חוץ-גופית", בתוך: אנציקלופדיית הلقטנית רפואית, חלק ב, ירושלים תשס"ו, עמ' 547, שם מזכיר על הערכה של 15%-8% מכלל הזוגות, כאשר אצל 30%, מקור הבעה הוא בגבר. לפי שוו"ת פוע"ה (לעיל), עמ' 13, מזכיר על 10% מכלל הזוגות, כאשר אצל 40% המקור הוא בבעל ואצל 40% המקור באישה ואצל עוד 20% המקור הוא בשני בני הזוג. כך או כך, ריבוי המקרים מצריך פתרונות יצירתיים ועזרו לזוגות להביא לידיים לעולם; הניל', 'הגישה היהודית הכלכלית למגנית היריוון', אסיה ז (תש"מ), עמ' 32-11.

<sup>533</sup> זאת ניגוד לעמדת הרב מנחם מנדל נטע (1884-1818), הונגריה) והאדמו"ר השני לחסידות דעש, בספריו שו"ת שערי צדק, יו"ד, סימן ק מג. ועייר הטענה שם היא שלא מדובר במחלוקת רגילה, אלא בזירה מאה"ה.

<sup>534</sup> מעין תשובה לבעל השערץ צדק, שסביר שטיפול בעיות פוריות אינו בגדר עבדתו של הרופא, מכיוון שמדובר בגורת מלך. לפיאו, חלה על הרופא מצווה לעזור לו זוג בכה ואין בכך מרידה בגזרת המלך, אלא יש בכך מזור ותקווה לזוגות שחיהים ביחד ונפשם נקשרה זה בזה ואין רצים להיפרד.

דיילולא כן היו מזכירים לכיה"פ [=כל הפחות] שהמדובר בשנתקלקה מחמת חוליג' וכאב. אלא ודאי דבר גונה מוותר" (שם). לטענותו מותר ואף מצווה על הרופא לעזר לזוגות נשואים להביא זרע לעולם ואין מדובר בא קבלה את גורת הקב"ה, אלא יש בכך תועלת לקיום העולם ושמירה על שלום-בית בקרבת הזוגות שחווים משברים בנושא זה.<sup>535</sup> כמו כן, הציג אליעזר מביא סיוע לדבריו מדגימות של גдолין הפסיקים שהתעסקו עם סוגיות אלו.<sup>536</sup>

המחקר האקדמי עסק מעט בדבריו של ראיינו בעניין, אם בצורה ישירה ואם בעקביפין.<sup>537</sup> במסגרת פרק זה אבחן את פסיקתו בסוגיות הבאות: הזרעה מלאכותית; הזרעה מגוי; הפריית מבחנה; פונדקאות והפללה ואעמדו על שורשי פסיקתו ועל השיקולים המבאים אותו לפסקוק כפי שהחליט. אחלק בין הסוגיות הזרעה, הפרייה ופונדקאות, לבין סוגיות ההפללה. כל הסוגיות עוסקות בפירויו ויצירת חיים, וכגンドן סוגיות ההפללה עוסקת בהפסקת חיים. כמו כן אתמקד בשינוי המיציאות והתפתחות הטכנולוגיה הרפואיה כמשמעותם על תפיסתו ההלכתית של ראיינו.

### הזרעה מלאכותית

על פי הגדרת האנציקלופדיה ההלכתית רפואית: "הזרעה מלאכותית היא פעולה רפואית של החדרת זרע בהזרקה לנרתיקה או לרחמה של האשה, ללא קיומ יחס מיון".<sup>538</sup> עיקר השאלה ההלכתית הנוגעת לפראצדורה זו הוא סביב מקור הזרע. הווי אומר, סוגיות הלכתיות הנוגעות להזאת זרע לבטלה, קיומ מצוות פריה ורביה, הזרעה מתורם זר, ערבות זרע מתורמים שונים וכו'. בנוסף לכך יש לתת את הדעת האם התורם הוא יהודי או גוי וכן האם מדובר באה פנויה או אשת-איש כיון שלכך השלכות הלכתיות שונות.<sup>539</sup> אתמקד בניתוח סוגיה זו באשר לאשת-איש ולא בפנויה, שכן נראה שתשובותיו בנידון עסקו באשת-איש בלבד.

<sup>535</sup> כך למשל, בשאלת שנשאל על אודות הוראה של רופא לאישה שטרם נפקדה, למדוד חום כל יום בשבייל לקבוע יום ראיוי להזרעה - האם מותר לה למדוד חום גם בשבת? ("ראי", חלק ב', סימן מד) וראי"ו משיב שמותר, ובין היתר, טעמו הוא: "ראי"כ [=ואם-כן] בנידונו שאמ לא נתיר יותר יורים לצעיר ונש לוג שוד לא זהה להבנות ופריע להם מנוגת ועונג השבת, והמדינה לא לשם מצווה היא כדי שאולי עיי"ז [=על ידי זה] יוכו להבנות, لكن אפשר שפיר להן למדוד החום גם בשבת". מכאן, שראי"ו מודע לשיקולים הנפשיים של האישה ובעה שטרם נפקדו, ומכוון שיקולים אלו לחבל מקובל השיקולים הפורמליים בפסקת ההלכה.

<sup>536</sup> אחת הדוגמאות היא מהרמבי' שטיפל בمناقית, שם עלהה השאלה לא בעצם ההתעסקות הרפואיה, אלא האם מותר להרבות מזרעו של בעלם בעולם. נראה שהרמבי' סבר שכן מותר לו לעסוק בכך משום איבה, וכן הוא עוזר אותה עקרה להרבה. להרבה, ראה בתשובתו של ראיינו שם.

<sup>537</sup> אלימלך וסטיריך, "הרפואה ומדעי הטבע בפסקיקת בית הדין הרבניים", משבטים כו (תשנ"ו), עמ' 425-495; מירי פורת, הזרעה מלאכותית - קיומ מינחים בפסקיקת בית דין זמנו, לעיל הערכה 23, עמ' 86-89; וייסלר, פסיקתו של הראיי', לעיל הערכה 23, עמ' 49-52; הרב דוד סתיו והרב אברהם סתיו, אבואה ביתך, ירושלים תשע"ח, עמ' 23. Yitzhak Brand., "Religious Medical Ethics: A Study of The Rulings of Rabbi Waldenberg", *Journal of Religious Ethics*, 38 (2010), pp. 532-503 (זוקבן, משנתו ההלכתית של הראיי', לעיל הערכה 21, עמ' 240-245; אברהם שטינברג, 'מיهو אב בימינו?', תחומיון לב (תשע"ב), עמ' 348-358; הניל, הלכות רפואיים ורפואה, ירושלים תשלה"ח, עמ' קלט-קסב, שם שטינברג מסכם את פסקיו השוניים של ראיי' בנושא מהשוי, מתוך חלקים א-ג).

<sup>538</sup> אברהם שטינברג, ערך "הזרעה מלאכותית", בtanach: אנציקלופדיה ההלכתית רפואית, חלק ב, ירושלים תשס"ו, עמ' 545. על ההיסטוריה של פרצדורה רפואית זו, סיכוי הצלחתה ואופן הביצוע, נראה שם בהרחבה. ראה עוז: וייסלר, פסיקתו של הראיי', לעיל הערכה 23, עמ' 52-81; הרב דוד סתיו והרב אברהם סתיו, אבואה ביתך, ירושלים תשע"ח, עמ' 49-61; Yitzhak Brand., "Religious Medical Ethics: A Study of The Rulings of Rabbi Waldenberg", *Journal of Religious Ethics*, 38 (2010), pp. 532-503 (זוקבן, עמנואל יעקובוביץ, הרפואה והיהודות, ירושלים תשכ"ז, עמ' 230-227; דוד סתיו, לעיל הערכה 24, עמ' 60-70; משה, הלכה בתמורה הזמן, לעיל הערכה 24, עמ' 211-220; יוסף גורי, "הזרעה מלאכותית – פתרון לעקרות דתיות?", אסיה י (תשמ"ד), עמ' 17-29; ד"ר אייבי לויון וד"ר ענת ספרו, 'הפריה חוץ-' גופית, תשנ"ה (1995)', אסיה י (תשנ"ה), עמ' 5-41, הסקרים את התħallik הרפואי והמדדיע של ההפריות החוץ-גופיות).

<sup>539</sup> להרבה, ראה עוז: יוסף גורי, לעיל הערכה קודמת, עמ' 45-62; דוד סינקלר, 'הרפיה מלאכותית ורפואה חוץ-גוף' במשפט העברי, המשפט 16 (2003), עמ' 16-26.

ראי"ו דן בנושא ההפריה המלאכותית מספר פעמים בתשובותיו.<sup>540</sup> תחילת הוא מגדיש: "כל עוד יש תקוה שהזוג יוכל להבנות בדרך כל הארץ אין למהר להתייר זאת, ויש לחזר לעשות כל הצדקי [=תחבולות, כולם טכניות] בדרכי ההלכה והרפואה לקיום ההזרעה בדרך הטבעית טרם שיגיעו למסקנה להוראות היותר על ההזרעה מלאכותית" (צ"א, חלק טו, סימן מה).<sup>541</sup> הנחת היסוד היא שביצוע ההזרעה המלאכותית היא האופציה האחרונה מבחינת כל הניסיונות להיכנס להירון בצורה טבעית. לאחר שימושם כל הניסיונות ובערו מספר שנים מנוסאים, או שהתרברר כבר עפ"י רופאים מהימנים שלא תוכל בשום פנים להטער מבעלה בדרך הרגילה נחלקו הפסיקים האחראים אם ואימתי יש להתייר בבכ"ג [=בבכחאי גונו] לעבר אותה מש"ז [=משכבת זרע] של בעלה באמצעות ההזרקה מלאכותית" (צ"א, חלק ט, סימן מה, פרק ד, אות יח).<sup>542</sup> בשל מחלוקת זו, אין למהר למסח את אופציית ההזרעה המלאכותית. לאור זאת, ראי"ו יתיר לעשות ההזרעה מלאכותית רק כמוצא אחרון של בני הזוג להבאת צאצאים לעולם.<sup>543</sup> הוא מגדיש כי בשעת ביצוע ההזרעה יש להשಗיח על הרופאים שմבצעים את ההזרעה, שכן יש לחושש לתקלות בשוגג או גרווע מכך להתרבות במזיד. חשש נוסף העומד בסיס שאלת ההזרעה וההפריה הוא המעמד הכללי של מוסד הנישואין וההורות. הציג אליעזר חושש כי מעבר למכשולים ההלכתיים הפורמליים קיימות שאלות מהותיות על מעמד העובר, חשש לזנות, מעמד האב במשפחה ועוד.<sup>544</sup>

שאלת החשש לזנות עלתה כאשר נשאל ראי"ו בשנת תשנ"ב על-ידי רופא דתי: "כשבאים זוגות חשובים ילדים לקביל טיפול הורמוני ופערמי מערבים זרע של אדם אחר בזרעו של חסוך הילדים, כרופא דתי האם מחותבי לומר לו את האמת, ופעמים זה נוגד מדיניות של עובדות בייה"ח" (צ"א, חלק יט, סימן נז).<sup>545</sup> הנחת היסוד של השואל לרופא דתי, שהדבר אסור הלכתית מושם בעילת זנות.

<sup>540</sup> צ"א, חלק ג, סימן כז ; חלק ט, סימן נא בשווית מהווע מעין קוונטרס עצמאו: "קוונטרס בעיות רפואיות בקיים התא המשפחתי" (קוונטרס המבוסס על שיעורים שהעביר בפני רופאים בבית החולים שער צדק). שם, בשער הרבעי, עוסק ראי"ו בהפריה מלאכותית; חלק יג, סימן צז - סימן זה מהווע חלק מספק דין שרاري נטען בשפטו כאב בית דין, ביום 6.11.75, כשהישבו עמו בדיון הרב י' כהן והרב י' עיטה. ראה: יוסף גרי, לעיל הערכה מס' 538, עמ' 62-44, הערכה מס' 4; חלק טו, סימן מה, שם עיקר העיסוק הוא בהפריה מובהה. כבר בسنة 1966 החל ראי"ו לעסוק בסוגיה זו. המכטב שיפורסם בבייה"ח שעורי צדק מתאריך ח' בתמוז תשכ"ו (23.6.1966) עליה כי שייערו של הרב ולדינגרו יסקם את הסוגיות בעניין הפריה מלאכותית. המכטב נמצא בארכיוון ראי"ו, מס' 1312 ; הרב שמואל הלו ווונר, בשורת שבת הלו, חלק ג, בני ברק תשמ"ב, סימן קעה, סעיף קטן ב, אסור לבצע ההזרעה מלאכותית, וסביר כי מי שעשה זאת, עbor על אייסור דאוריתית.

<sup>541</sup> כך גם כתוב במקום אחר: "יש לחזר לעשות כל טצדקי [=תחבולות] בנסיבות מסוימות היותר לעדי כך להזכיר הוראת היאר להפריה האשמה מבעלה באמצעות הפריה מלאכותית" - צ"א, חלק ט, סימן נא, פרק ד, אות כא (ביסכום התשובה).

<sup>542</sup> באוף הניל פוסק גם הרשל"ץ הרב יצחק נסים, ואומר: "שההפריה תהיה ורק מזורע של הבעל ללא התרבות זרע מאוחר, ועל זה צריך השגחה מרווחה [...] הטיפול צריך להישות עיי' רופאים יהודים נאמנים". להרבה, ראה: לכלול ולפרט (הלכות ק涿ות), חלק א, ירושלים תשע"ח, עמ' 282-273.

<sup>543</sup> שאלה נוספת שאין מעוניינו להזכיר בה כאן היא בעניין זמן ביצוע ההזרעה - האם מותר לבצע בימי נידחתה של האישה או האם צריכה לטבול ולהיות טהורה וכו', כאשר יש פסקים האוסרים לבצע ההזרעה ביום הנידחת: הרש"ז אירובך, מנחת שלמה, חלק ב, ירושלים תשנ"ט, סימן קכד ; דברי מלכיאל, חלק ד, סימן קז. יש כאלו המתירים ביום הלבון, וזאת לאחר ששצאה מדין נידה מדאוריתית - פסוקים כגון רב יצחק יעקב וייס, מנחת יצחק, חלק א, סימן נ; הרב עבדיה יוסף, יביע אומר,aben העוז, חלק ב, סימן א, יש מחלוקות בין רוף יט – פסוקים כדוגמת הרב משה פיינשטיין, אגרות משה, חלק א'ן העוז, סימן י. יש המතירים לבצע זאת רק ביום הטהרה של האישה – לדוגמה, הרב שמואל הלו ואזנן, שבת הלו, חלק ד, יו"ד, סימן צז. ראי"ו מתייר זאת בזמן הסמוך לווסת - צ"א, חלק ט, סימן נא, שער ד, פרק ו, סעיפים, לכלול ולפרט (הלכות ק涿ות), חלק א, ירושלים תשע"ח, עמ' 282-273, סובר שהטיפול צריך להיות ביום הטהרה לאחר טבילה.

<sup>544</sup> להלן בדיון על הפריה המבנה ווד.

<sup>545</sup> בעניין אמרת האמת למטופל, ראה להלן בשער השלישי בפרק העוסק באמירת אמת למטופלים.

החדרת זרע שאינו של בעל לאישה, ואין משנה באיזה צורה הדבר נעשה, היא זנות.<sup>546</sup> יתרה מכך, במקרה הנידון מדובר באשת-איש. אולם שאלתו הפרוצדורלית היא בעניין הגילוי לבעל על-כך.<sup>547</sup> ראייו פותח את תשובתו שחובה עליו לגנות לבעל משלוש סיבות הלכתיות מרוכזות: (א) החoba המוטלת עליו לאפרושי מאיסורה, קרי להזחיר את בעל מהאיסור של אשת-איש; (ב) מדין ערבות; (ג) מכח האיסור "לפנִי עֹיר לֹא תַּפְּנֵן מְכַשֵּׁל" (ויקרא יט, יד). מסיבות אלו מונה ראייו את החoba על הרופא להודיע למטופל על החדרת הזרע מאדם אחר. למרות שהדבר נוגד את מדיניות ביה"ח בו הוא עובד.<sup>548</sup>

מעבר לשאלת הגילוי לבעל, ראייו מרחיב בעניין ו מביע את דעתו בכלל לאסור את ערובה הזרע מבחינה ההלכתית. לטענתו, "דבר העירוב זרע אחר עם זרע בעל חשוך הבנים הוא רק סמוויות עיניים כדי להשקייט רוח בעל האשה שיחשוב שהולד הוא גם מזרע שלו והוא אביו, אבל באמת איינו כלום, והכל מתחווה מזרע האיש الآخر בעל היכולת להולד, וכן כי אפילו היה אפשר כן הוא בלבול הזרע וקרוב הדבר שזה בכלל לא תהיה[ה] קדשה" (צ"א, חלק יט, סימן נז). דהיינו, ערוב הזרע הינו מעשה תרמית כיוון שזרע בעל איינו הזרע האמתי שנקלט אצל האישה ולאור זאת הولد הוא לא שלו. זהה בעלית זנות ואין זה משנה בין אם נעשתה בפועל ובין אם על-ידי החדרת הזרע במזרק. יש לכך השלכות חמורות של ממורות, לדבריו של ראייו:

ועוד זאת שהוא יוצר בעיות גדולות ומחורות גם לאחר מכאן כשהאשה يولדת ולד מזה, ונתעורהת הבעה מי אביו של הילד הזה, ויכול עי"כ [=על ידי כן] לצאת מהעלמה פסול מorzות [...] גורם שתמלא הארץ זמה ונמצא האב נושא בתו והאה נושא אותה שאם תתעורר ותלך לא יודע בן מי הוא (צ"א, חלק יט, סימן נז).

ראייו מסכם את דבריו ואומר: "לוואת ברור הדבר שמצויב הנהו על פי דין תורה לגנות לבעל את האמת" (שם). ראייו ממשיך את המדיניות ההלכתית שלו, כי שראיינו לעיל, שיש לגנות את האמת למטופל. דבר זה יוצר השלכות לא פשוטות לרופא כיוון שהרופא עבר על שבועתו ואף עלול לאבד את פרנסתו.

לאור דבריו של ראייו והמקורות עליהם הוא מסתמך, עצם הכניסת זרע שאינו של בעל לרchromה של איש מהו ניאוף ויש בכך לדעתו שני איסורים: ביהה והכניסת זרע זר, גם ללא ביהה

<sup>546</sup> גם הרב שי' אורייבך התייחס להזרעה. כשם שראייו מעלת שיקולים ערכיים בפסקתו, כך גם הרב אורייבך מעלת שיקולים אלו, אולם בדרך אחרת. אמר משיח עומד על כך בפסקתו של רשי' אורייבך, בעקבות שאלה שנשאלת שהיתה אמורה לפטור את כלל העיבות ההלכתיות בעניין ההזרעה, אולם הרב אורייבך אוסר זאת ואומר: "נאמר: 'הסר מפק עיקשות פה ולזות שפטים הרחק מכך' ובהז היא מביאה חשד של זנות על עצמה וגם לנולד היה קשיים וכי יודע אם לא יצטער הרבה. נוסף לזה יש לחוש שזרע פגום שנולד בעבירה של מוציאה שכבת זרע לבטלה, יתכן שיש לזו השפעה גם על הנוצר מזה". דברים אלו של הרב אורייבך מראים, שלמרות שלכאורה אין איסור פרטני על המעשה עצמו, הרי שמבוחנה ערכית הוא אכן מעוניין להתריר זאת. החששות שמעלה הרב אורייבך אינם נוגעים לשאלות ההלכתיות-פורמליות, אלא לעצם השאלה האם ואיזה או לא ראוי לפנות מקום של תרומות רעד ולייעין השפעת המעשה על האם והילוד. השאלה הপונטה לרב אורייבך עי' פروف' אברהם סופר אברהム - ראה: שמנת אברהם, חלק ד, עמי' קפא; רשי' אורייבך, שולחן שלמה, רפואה, חלק ג, ירושלים תשס"ו, עמי' צו, כאשר בחורה שרצתה להרות, הייתה רוקה. היא חיצבה מס' תנאים: (א) התוורם היה היהודי. (ב) שלא יהיה בו פסול מבחינת הייחוס שלו. (ג) שיחיה גורם שלישיו ומושמך (הרבותו, משרד הבריאות או הפנים) שיידיעו את הדותו של התוורם, ולא היא. (ד) הזרע יילקח מתורם שכבר תרם את זרו לבנק הזרע. כך בעצם לכוארה לא קיימות העיבות ההלכתיות שעמדנו עלייה עד כה. להרחבת, ראה: משיח, הלכה בתמורות הזמן, לעיל הערכה 103-105.

<sup>547</sup> השאלה מאת הד"ר יעקב מועלם (יום ב, יי' מorschon, תשנ"ב), צ"א, חלק יט, סימן נז.

בפועל.<sup>549</sup> יש בכך עבירה על דת יהודית והדבר נחשב כניאוף, ואף יש מקום לבעל לتبוע גירושין במקרים מסווג זה.<sup>550</sup> הוא מסכם את דעתו בעניין ההזרעה בתוך דיון בשאלת השופנהה אליו מאוחר יותר בעניין הפרייתי מבחנה. הוא מחלק ואומר שהזרעה קל יותר להתר מאשר הפרייתה מלאכותית היות ושם תחילה ההפריה נעשה מחוץ לرحم (על כך נרchieb להלן). הוא מתיר לבצע את ההזרעה אך מסיג זאת בשלושת תנאים: הראשון, כל עוד שיש תקווה שהזוג יוכל להבנות בדרך כלל הארץ אין מהר להתר זאת, ויש לחזור לעשות כל השתדלות בדרכי ההלכה והרפואה לקיום ההזרעה בדרך הטבעית טרם שיגיעו למסקנה להוראות היתר על ההזרעה מלאכותית. השני, ניתן לבצע ההזרעה באם כבר עברו עשר שנים מנשוא הזוג, או שהתרברר כבר לחלוין על ידי קביעה של רופאים נאמנים שלא תוכל האשה בשום פנים להרחות מבعلا בדרך הטבעית. התנאי השלישי הוא השגחת צמודה על ההזרעה על מנת למנוע ערבות בזרע הבעל גם זרע של איש אחר, שכן "אחרת עלולה הקURAה להתחפה על פיה ולגרום לזוג חורבן במקום נינוי" (צ"י"א, חלק טו, סימן מה).

נראה אפוא שהציגו אליעזר מאפשר ההזרעה מלאכותית כאשר בני הזוג אינם מצליחים להרות באופן טבעי, ככלומר הוא מתייחס להתקומות הרפואית ומאפשר אותה. יחד עם זאת, הוא מסיג אפשרות רפואיות זאת מאד מטטעמים שונים כאשר המרכיב בהם הוא חשש מניאוף עקב ערובה זרע של אדם שאינו הבעל. הוא משתמש במושגים רפואיים של זנות, ניאוף ולדבריו יש להשגיח היבט על הפרוצדורה הרפואית הניל.

<sup>549</sup> עיקר דבריו מבוססים על פירושו של הרמב"ן לתורה על הפסוק: "וְאֵל אֲשֶׁר עִמֵּתך לֹזַע לְטָמֵא בָּה" (ויקרא, יח, כ). כפי שאומר הרמב"ן: "וַיֹּאמֶר הַכֹּתוֹב 'לוֹזַע', וְטַעַמוֹ אֲפִילוֹ לֹזַע, וְהַנּוּ הַאֲסֹרָה לְגֻמְרִי. וְאָפָל שָׁאָמַר 'לוֹזַע', לְהַזְכִּיר טָעַם הַאֲיסּוֹר, כִּי לֹא יָדַע הַזְּרָע לְמַיְהָא וּבָאוּ מֹזֵה תְּעוּבּוֹת גְּדוּלָה וְרַעֲוֹת לְשָׁנָהָם". ראיינו מבני שעצם החדרת הזרע לרחמה של אשת איש תחיה אסורה, וכך היה לכך השפעת להולך מכך. הוא מחזק את הרעיון הזה מתוך פסיקתם של הב"ח (יו"ד, סימן קצה, סעיף קטן ה) והט"ז (יו"ד, סימן קצת, סעיף קטן ו), שאוסרים על נשים לשכב או לשבת על סדין שכוב עלייו גבר אחר, מחשש שייהיה על הסדיןיהם הלו זרע. מכאן שלישיתו, יכול להיווצר מצב של חידרת זרע ללא קיום יהסים או פערלה רפואיות אקטיבית. להרחבה, ראה עוד: וייסלר, לעיל הערכה 23, עמ' 60-63.

<sup>550</sup> צ"י"א, חלק ט, סימן נא, שער ד, אות ח: "עַל כֵּל פְּנִים אֶם הַבָּעֵל דָוֶר שְׁלֹחַ לְהַזְכִּיאָה בְּגִיפָּה [בגלאל כך שביצעה פעולת ההזרעה מלאכותית שלא בידעתו או ע"פ שלא נתערבה מזו, יש לחייב את האשא בכך [...] ועוד זאת דעתם פעולת-תועבה כזאת בוגפה שלא בידעת בעלה מעמיד אותה בצל של אשא העוברת על דת משה ויהודית"; שם, חלק יג, סימן צז, אות ב: "וַיְנוֹאֵה לְהַוְסִיף וּלְוַמֵּר שֶׁג סָוג חִמְיִישִׁי שֶׁמְצֹות גִּירּוֹשִׁי, וְהָא, אֲשֶׁר אִישׁ הַמְתַעַּבְתָּה מֵאַשְׁר בְּדֶרֶךְ שְׁלֹחַ הַזְּרָעָה מְלָאכָתִי" ; שם, יד, סימן צח, אות ב, ועוד.

עד-כה עמדנו על דבריו של ראיינו בעניין הזרעה מלאכותית מיהודי. ראיינו אמן מתיר אך כמפורט אחרון. נשאלת השאלה מה יהיה הדין ההלכתי בעניין הזרעה שאינה מזרע ישראל אלא מגוי. יתרון מסוים בהזרעה מגוי הוא בכך שאין בעיה של ייחוס (כהן, לוי וישראל), ואין חשש של נישואין אחים מהאב במקום שלא יודעים מי האב. למורות יתרונות אלו ראיינו אוסר בצוורה מוחלטת הזרעה מגוי (צ"א, חלק ט, סימן נא, שער ד, פרק ה). כפי שנראה מיד, בשאלת זו ראיינו התפלמס עם הרוב משה פינייטיין (להלן גם: רמ"פ).

הרב משה פינייטיין מתייחס לנושא זה מספר פעמים בתשובותיו השונות<sup>551</sup> כאשר בשתי תשובותיו הראשונות הוא מתיר להשתמש בהזרעה של זרע נוצרי ובאחרונה הוא מסתיג. כך או כך מבחינת התאריכים ראיינו מתייחס לשתי התשובות הראשונות. וכך כותב הרב פינייטיין:

יש להתריר בזרע של נוצרי שכיוון שהולד יהיה ישראלי כיון שאמו ישראלית אין לחוש לכלום דין  
לו יהוס להאב הנוצרי אף אם היה דרך ביהה וכ"ש [=וכל שכן] כשאינו דרך ביהה אלא ממבטה  
[...] ולכן יש להתריר בשעת הדחק גדול ומצטערם מאד בהשתוקם לוולד, לזרוק להאהה במעיה  
זרע של נוצרי דוקא [...]. ואם אפשר להודיע בברור שהוא של נוצרים טוב לשאול על זה.<sup>552</sup>

טענתו יש יתרון כפול בהזרעה מזרע של גוי על פני זרע ישראל. הראשון, שלא יהיה חשש עתידי שזוגות יינשאו כשהם אחים ובזרע של היהודי יש חשש כזה. השני, אין חשש למזרות הוא מדגיש שהולד ישראלי ואין לו יהוס לאב הנוצרי ובמיוחד שלא נעשה בדרך הטבע. لكن עדיף זרע של נוצרי במקרים אלו ע"פ זרע של היהודי.<sup>553</sup>

תשובה זו של רמ"פ עוררה הדמים ורבים פנו אליו שיחזור בו מפסקו ואף התקיפו אותו מבחינה הלכתית. בתשובתו השנייה שלוש שנים מאוחר יותר הוא מגיב לרב משה חיים אפרים בלוץ. רמ"פ פותח את תשובתו בכך שהוא מקבל את דברי התוכחה, אולם הוא נאמן לTORAH בלבד ולא לגורמים אחרים שמשפיעים עליו להחמיר והן להקל. תוקן כדי ביאור דבריו מוסיף רמ"פ נקודה חדשה, שמכיוונתו הגידו מרבית ההשגות על תשובתו וטוען שבזרקה זרע לגוף אישת שלא בדרך ביהה אין איסור עריות. אם אין בכך איסור עריות – אין איסור קירבה ואין מזרות כיון שכל האיסורים הללו נאמרו רק בדרך של מעשה ביהה בפועל. ובלשונו: "ומכיון שהאיסור הוא על מעשה הביאה לא שייך האיסור על זריקת זרע לגוף האשה שלא בביאה לא בעריות דקרובה ולא בערוה דאי"ש [=דאשת-איש], וממילא ליכא מזרות שהוא רק מצד מעשה הביאה [...]. פשוט שאין ספק שלא נאסרה לבעה משום דין כאן ביאת איסור [...]. ולית בזה שום חולק".<sup>554</sup> הוא אף מביא אסמכתאות מפסקים אחרים הסוברים כן.

<sup>551</sup> ראה שוויית אגרות משה:aben ha'oz, א', סימן עא (ר"ח ניסן, תש"ט); aben ha'oz, ב', סימן יא (כ"ב סיון, תשכ"ב); aben ha'oz, ד, סימן לב סעיף ה (ערב ר"ח מרחשון, תשמ"א).

<sup>552</sup> הרב משה פינייטיין, אגרות משה, aben ha'oz, א'ב העוז, א', סימן עא, ניו-יורק תשכ"א.

<sup>553</sup> יchno שיקול נוסף המunik יתרכז מוסיים לגוי על פני היהודי, שאינו עולה במפורש בדברי הפסקים, וכוונתי היא להזאת זרע לבטלה. גוי, בингוד לישראל, אינו מצווה בעניין זה, דבר שחוchar דילמות לפוסקים העוסקים בנושא. אולם הרוב פינייטיין איינו מזכיר שיקול זה - בכלל אופן, לא בצוורה גלויה בתחום פסקי.

<sup>554</sup> אגרות משה, aben ha'oz, חלק ב, סימן יא.

על נקודה זו בדבר איסור עריות וביאה בפועל ראייו חולק מהותית. יש לציין כי החלק התשיעי של שו"ת צץ אליעזר יצא בשנת תשכ"ז, כך שראייו הכיר את תשובתו של הרב פינשטיין. בתגובהו מעלה ראייו התנגדות עקרונית:

כל עצם עניין זה להכניס לתוך רחמה של אשת איש שכבת זרע של אדם אחר תועבה גדולה היא באהלי יעקב ואין לך חילול משפחתי גדול מזה במשכנות ישראל [...] ומילידת בני עירוביה כאלה סופם של דברים שבהרבה בתים בישראל, יבואו רח"ל מסריחה זאת של עיריותיהם בש"ז [=בשבכת זרע] שאינו שלהם גם לידי כך שיחליפו נשותיהם זה עם זה דפירה קוראת לנגן. בידיעת בעלייהם או שלא בידיעתם. ואחרית הפירות בזה מי ישרום (צ"א, חלק ט, סימן נא, פרק ה).

ראייו רואה בהזעה מגוי פגיעה מהותית בקדושת המשפחה וקורע נרחבת לזנות ופריצות, תחילתה ע"י הזורה וסופה כפשותו בפועל. לדידו, פוללה זו פוגעת בייחוס המשפחות, בקדושת הבית היהודי ויגרמו בסופו של דבר לאנדראטומיה בעם ישראל. על פוסקי ההלכה לעמוד על המשמר ולהוות חומה וסכר בפני הפריצות הזו. ראייו מרמז בדבריו: "באהלי יעקב [...] במשכנות ישראל", על ברכתו של בלעם את עם-ישראל: "מה טובו אחים יעקב משכניתך ישראלי" (במדבר, כד, ח), שחלק מהפרשנים מסבירים זאת כשמירה על הצנויות של עם-ישראל והמשכיות הזרע שלו.<sup>555</sup> ראייו משתמש בסגנון מלא פאות ובמלים חריפות כגון תועבה, חילול משפחתי וילדים שהם "בני עירוביה". נראה בבירור כי מעבר לטענות הפורמליסטיות של יוחסין וכדומה, ראייו מעלה כאן טענות ערכיות-מהותיות בדבר קדושת המשפחה היהודית.

ראייו מוסיף טעם נוסף הקשור לעצם העניין בהזעה מזער של גוי וטווען כי זרעו של האב משפייע מבחינה מהותית על הولد. בדבריו: "זרע האב הרי הוא זה שיוצר המוח שבראש הولد [...], ואין יכולם אפילו זרע קודש מבני ישראל לתת להשלוט את עצם ולחשוב להבנות מזער מרים כאלה, ולא לראות מראת האחראית שנחפוץ הוא ושהז יביא להם בסופו של דבר חורבן משפחתי כזה מכל המובנים שניהם ממכובייהם הגוףיים והנפשיים כאחת ואיןמושיע להם" (צ"א, חלק ט, סימן נא, שער ד, פרק ה). ראייו משתמש על מדרש מהגמרא בעניין שזרע האב משפייע על "מוח הילד".<sup>556</sup> لكن אם נתיר להשתמש בתרומות זרע של גוי, הרי שנכנס בצורה עקיפה השפעה ממשית "גויית" לתוך קדושת ישראל.<sup>557</sup> ראייו משתמש בטיעון מיסטי הטוען שבזרע של הגוי, מעבר לשאלות ההלכתיות הנוגעות להזעה במישור הכללי, יشنם כוחות הפוגעות בקדושת היהוד. לטענה זו משמעות מרחיקות

<sup>555</sup> כך למשל, רשיי על אתר מפרש שפתח האוהלים לא היו זה כנגד זה מטעמי צניעות. וראה עוד הרש"ר הירש ועוד. ראייו משתמש על דברי הגמara במסכת נידה (דף לא, ע"א): "תנו שלשה שותfine יש באדם, הקדוש ברוך הואوابיו ואמו. אביו מזרע הלבון, שממנו עצמות וגידים וצפרניים, ומה שבראשו, ולובן שבעין. אמו מזרעת אודם, שממנו עור ובשר וشعرות, וחזור שבעין. והקב"ה נתן בו רוח ונשמה וקלטת פנים, וראית העין, ושמיית האוזן, ודבור פה, והלך רגליים, ובינה והשכל". וכן בספר החינוך (מצווה תקס), בעניין מזר, שאומר: "ואין ספק כי טבע האב צפוף בבן, ולכן השם בחסדו הרחיק זרע הקודש ממנו כאשר הבדילנו והתריקנו מכל דבר רע".

<sup>556</sup> אין זה מקום לדון בשאלת הגרים, שכן הם מכנים זרע ומוח גויים לתוך מchnerה ישראל. אולם כל עוד הם היו גויים ולא התגינו, הם לא היו מוחחים לחיות חייהם של קדושים. יחד עם זאת, ראייו מתייחס לכך במקום אחר ואומר: "בבואה הבן הנזכר הזה להיכנס לחיק היהודות, הוא נהפך לאיש אחר ונשמה חדש מתהדר בקרבו [...]. ודאי ונтуרה עליו רוח מרמורים רוח חדש רוח קדישא נשמתה חדתא ונעשה איש אחר, ואכלו נצער ונולד בו ביום [...] ווגפו נזדקך מכל הדברים האסורים והטמאים שוכנסו במעוי ההיי, והרי הואicut ברחה חדשה וכח וטהורה בנשmeta חדתא המסgoalת ללמידה תורה משה שנאמר מפני הגבורה" (הלוות מדיינה, חלק ג, שער ח, פרק ב, עמי' קצח-קצת).

לכתחילה המשפחתיות והלאומית. בסופו של דבר מאותו זרע ייובולד תינוק שייהיה יהודי לפי ההלכה, אולם בשורשו הוא בעייתי ולדברי ראייו הוא מכenis חורבן פיזי ונפשי למשפחה היהודית ומכאן לעם-ישראל כולם. בניגוד לראייתו של הרב פינשטיין את הסוגייה בצורה פורמלית שאמנם מדובר בזרע של גוי, אולם האמא היא יהודיה, אחראית נמשכת זהותו ההלכתית של הولد והוא אכן מעשה זאת כיון שאינו ביאה בדרך הטבע, ראייו בוחן את הדברים לא רק במישור הפורמלי, אלא במישור מהותי וערבי. ראייו משתמש בשיקולים אתנוצנטריים להליך הפסיקה שלו. הוא רואה בכך ישראלי לגויים, ועל-כן קודש" במהותו, ניתן אף להזות תפיסה מיסתית בעניין זה של הבדל מהותי בין ישראל לגויים, ועל-כן אין להחל את הזרע הזה. ראייו ממשיך בטיעונו ומוסיף כי שימוש בזרע של עכו"ם הינו מעשה של "כינור וזזהמה" ויוצר "כליה רוחנית מבהילה והתבולות": "ומה נאמר כבר מבחינה זאת כשמדובר בלקחת ש"ז של עכו"ם [...] החורבן הנורא והכליה הרוחנית המבהילה שיבאו יצורים כאלה בקרב בית ישראל בכלל [...] והחרוגות על כך ברור כשם שאין חיצוניות ודמיוניות עמוקה הידיעה מהחויבת הגדולה שהטילה علينا תורה"ק [=תורתנו הקדושה] להיות ממלכת כהנים וגוי קדוש"י<sup>558</sup> (שם). הציג אליעזר מעדים את התנגדותו למעשה. לדידו, שימוש בזרע בגין ישפיע בצורה שלילית ממשית וישראל על התינוק שיוולד.

כאמור, בתשובתו מתפלמס ותוקף בין היתר ראיו את היתרו של הרב פינשטיין לתרומות זרע כזו.<sup>559</sup> נראה שהדיון אינו עוסק רק בשאלת הפרטית אם מותר או אסור לקבל תרומות זרע מגוי ומהו מעמדו של תינוק הנולד מזרע כזה, אלא הדיוון מתמקד בשאלת יותר הנוגעת לעצם קדושתו הייחודית של עם-ישראל. אם זו עיקר השאלה, הנימוק הפורמלי-הלכתי הוא משני לשאלת הערכית- מהותית. בעוד שהרב פינשטיין מנסה לעזור לזוגות הללו בשפה הלכתית פורמלית של מניעת מזירות, מניעת נישואים ולדידו אין כאן שאלת של בית אשת-איש, ראיו מшиб בשפה ערכית-תכליתית על מהות קדושת הבית היהודי ועל השפעת זרע הנוכרי על קדושת עם ישראל בכללותו. אם כן, גם אם הדבר יהיה מותר בנסיבות ההלכתית הפורמליסטית ראיו יאסור מסיבות ערכיות. הוא משקיע את עיקר יתבו ומטרו בשאלת התכליתית של קדושת עם ישראל ושמירה על זרע ישראל. הוא חוזר ומדגיש שהתשובה הברורה לשאלת קדושה לא להתייר זאת היא: "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים

<sup>558</sup> ראיו מביא בדבריו: "ומה מאד השכיל לתאר בפרוטרוט החורבן הנורא והשבר האים שיצא מיצורים אלה האדמוני" מבבב שליטי' בא בירחון המאור תשרי חמשון תשכ"ה. ושפתיים ישק מшиб דברים נכונים" (שם, בתשובתו). דברים אלו שהוא מסתמך עליהם, כתבו ע"י האדמוני' שלמה הלברשטאם, האדמוני' מבבב, בโตך: המאור, שנת טז קונטרס א' (תשכ"ה), עמ' 5-9, והם מהווים חלק מפולמוס שהה באරה"ב באותה תקופה, עקב היתרו של הרב משה פינשטיין בעניין, היתר שכא"ו מתפלמס ותוקף בתשובתו, כשהוא אף סובר שהרב פינשטיין חזר בו מפסק זה. כתורת מאמור של האדמוני' מבבב היא: "קונטרס להצלת קדשות וחוסך ישראל - הצעת הכרזות אישור וחרם על כל אשה שתפשע לקל הרעה מלאותית". נוסח הכותרת מעד על הגישה הפולמוסית של כותב המאמר, כמו גם המשך המאמרים בירחון: הרב יוסף אליהו הענקין, "הרעה מלאותית", שם, עמ' 9-10; הרב מאיר אמסעל, "עוד פרטים נוחצים באיסור ההזרעה המלאכותית", שם, עמ' 11-18; הרב יהודה אריה עזרין, 'בדין אונאה וגס בירור הלכה בדבר ההזרעה המלאכותית דחולד הוא מזר', שם, עמ' 18-20, ועוד. על פולמוס זה ועל דעתו של הרב פינשטיין בעניין, ראה: גורדין, "הרב משה פינשטיין, ליל העשרה 1, עמ' 286-293". גורדין מרחיב שם, ומראה שבתחילה הרב פינשטיין התיר, במתיטה לעוזר לוג' חזק ילדיים להגשים את רצינם בזרע. אולם, בסופו של דבר, לאור הpolloמוס והסערה המרובה שהתעוררו בעקבות הפסקה הניל', הרב פינשטיין חזר בו מהיתר זה.

<sup>559</sup> להרחבת ראה: גורדין, "הרב משה פינשטיין, ליל העשרה 1, עמ' 286-293", וכן עוד בהערה הקודמת. ראיו מביא דברים בשם הרב צבי הירש פרידמן (פריעדמאן), בעל הצבוי חמד, ניו-יורק תשכ"ה (יצאו כמה כרכים משניים שונים הנושאים את אותו שם, שבהם הרב פרידמן מתפלמס בעיקר עם דיני ישראל, חלק מחייב דעותיו האנטי-ציוונית), והוא מצין את המכתב לכארהה שהרב פינשטיין חזר בו מפסק הלכה זה. ראיו מסתמך על מכתב זה כדי לחזק את שיוטו שאסור להשתחמש בהזרעה מגוי: "זראה זה ראיתי בספר צבי הירש פרידמן (ברוקלין תשכ"ה) שנדפס שם מכתב שכותב הבעל אגרות משה בתאריך כ"ב כסלו תשכ"ה בלשון זה: דבר זריקת הזרע שכתו בשמי שהתרתני מצאתי לנכון להודיע שאי לא התרתני אלא בשעת הדחק גדול שהאהה מצערת טובא כמבואר בספר אגרות משה אה"ע סימן ע"א" (צ"א, חלק ט, סימן נא, שער ד, פרק ח).

וגוי קדוש אלה הדברים אשר תדבר אל בני ישראל. ואידך פירושה היא זיל גמור" (ziegler, חלק ט, סימן נא, שער ד, פרק ה).<sup>560</sup>

הרבות שלום משאש, שכיהן כרבה הראשי של ירושלים, חולק על ראיינו ומתריר לבצע הזרעה מגוי במקורה הצורך: "הבן מותר לבא בקהל, כי גוי שבא על ישראלי, הבן יהודי וכשר לבוא בקהל [...] מלבד שהבן כשר אין האשה נשורה, דרך שכiba אסורה תורה".<sup>561</sup> בשני הסימנים הקודמים (לו-לו) שבהם מצויה התכתבות שלו עם הרב מרדי רלב"ג, הרב משאש עוסק בעניין ההזרעה המלאכותית ולטענתו "וילד הנולד מהזרעה מלאכותית אינו מתייחס לבעל הזרע ואין חשוב בנו".<sup>562</sup> لكن אין הוולד מمزור. לפי ההלכה הولد הולך ומיחוס אחרAMA שלו,<sup>563</sup> כפי שהווינו חכמי ההלכה לאורך הדורות לטענתו של הרב משאש. באופן הנ"ל פוסק גם הר"ע יוסף המספר כי עשרים שנה קודם לכן, כאשר ישב לדין עם הרבנים אלישיב וזילטי, הם שוחחנו בעניין, "והיה פשוט לנו שגם אם אס קיבלה האשה זרע ממש אחורי ולידה, שאין הוולד ממזור, מכיוון שאין כאן ביאת איסור [...]. וכן עיקר להלכה ולמעשה".<sup>564</sup> גם רשייז אוירבך התיר לבצע הזרעה מנכרי: "אם הזרע הוא מנכרי, אף שמכוער מאוד לעשותו [...]. אולם מעיקר הדין אפשר לדלא אסור לעשות כן גם באשת איש והולד הנולד מהזרעה זו אינו צריך גירות [...] ולא פסול לכלהונה".<sup>565</sup>

דברים אלו של הרב משאש, הר"ע יוסף ורשייז אוירבך, עם כל הסתיגותיהם, מוכיחים את ההנחה לפיה ראיינו בחר לפ██וק בסוגיה זו בדרך תכליתנית ולא רק בכלים הפורמליסטיים ההלכתיים. כאן גבר בלי ספק הצד השמרני שבגישתו, אך נימוקיו אינם מן הסוג השמרני הרגיל, דהיינו שימור מנהג ישראל וההלכה הפסוקה, אלא בעלי אופי תיאולוגי לא-משפטי, ויש שיאמרו גם רגשי. נראה מדבריו שיש לו בעיה מהותית עם עצם הזרעה בכלל וזה שmaggi בפרט. יש להציג שהטען הפורמלי עומד איתן בעניין כשרותו של הוולד, שכן לפי ההלכה יהודתו של התינוק הולכת אחרי האם. אולם השאלה המהותית היא מי המשפיע בצורה סגולית על התינוק. לשאלות אלו ראיינו מעניק משמעות רחבה ומכניסם לתוכן השיקול ההלכתי. שלא כמו רשייז אוירבך שאמר שהדבר מכוער אבל מותר, ראיינו סבור שהדבר מכוער ואסור.

<sup>560</sup> בתשובתו השילשית בעניין, הרמ"פ מסיג את דבריו וכותב: "הנה ממה שכתבתי בתשובותי בח"א אה"ע סימן ע"א ובח"ב אה"ע סימן י"ח וכן מה שכתבתי בח"ב סימן י"א כולם אמת וברור לדינא לא שייך להתחרט מהם וליכא שום חששות בזריקת זרע של נקרים, אבל למשעה לא הוריתית לעשוות כן מטעם שלענין קיום מצות פר"ז [=פרו ורבנן] לבעה אין זה כלום, והאשה לא אינה מחווית, ושיך שיצא מזה קנהה דוללה לבעה ולכן אין זה עצה טובה, ולאלו שחלקו עלי השבתה תשובות ברורות ולא נדפסו רק התשובה שהשbeta להגר"ם בעל שי"ת חלקת יעקב צצ"ל הדפיס בספר מחרמת שהו בידו (וכעת נדפס גם בסוף ח' למס' כתובות) יותר לא רצית לכתוב בזה אף לפולפולה בעלמא, אבל ודאי אין לעשן לעשוות מן מטעם שכתבתי, ואם אחד עשה כן הולך כשר אף לכלהונה" (אגרות משה, אבן העוז, חלק ד, בני ברק תשמ"ה, סימן לב).

<sup>561</sup> ראה: ר' שלום משאש, שווייט שמייש ומגן, ירושלים תשס"ז, חלק רביעי, אבן העוז, סימן לח (פרק זה יצא לאחר פטירתה).

<sup>562</sup> שם, סימן לו.

<sup>563</sup> להרבה, ראה עוד הרב דוד סטייו והרב אברהם סטייו, אבואה ביתך, ירושלים תשע"ח, עמ' 61-58.

<sup>564</sup> ראה: שווייט יבע אומר, חלק ח, אבן העוז, ירושלים תשנ"ה, סימן כא, אות ד. דברים אלו של הרב עובדייה יוסף חשובים מאוד, מעבר לאי הסכימו עם ראיינו, שכן הוא מעיד שישב בדיון בעניין זה עם הרב ייש אלישיב ועם הרב בצלאל זולטי (שכיהן גם כרבה הראשי של ירושלים), והם הסכימו שגם ביאת איסור והולד אין ממזור, בניגוד לדעתו של ראיינו.

<sup>565</sup> כ"ע נעם א (תשנ"ח), בסוף. להרבה, ראה אצל: משיח, הלהה בתמורה הזמן, לעיל העירה, 24, ובמיוחד עמ' 216 וההערות שם. נוסף על כך, היתרו של הרב אוירבך מצטרף להיתרו של הרב פינייטיון, כשהלענונו של אי' משיח, הרב פינייטיון לא חזר בו מפסק ההלכה הראשון שלו, בעוד שלදעתם ורבים, הוא חזר מפסק ההלכה בעקבות הפלמוס שנוצר סבבו בעניין. להרבה, ראה בהערות הקודמות. כך גם הר"ע יוסף שמחזק את הרוב פינייטיון, יבע אומר, חלק ח, אבן העוז, ירושלים תשנ"ה, סימן כא.

יש לציין כי כפי שראינו בפסקתו על הזרעה מיהודי, הציג אליעזר מתיר. אמן הוא מחייב בכך הסתייגיות רבות אך בסופו של דבר מתיר. בסוגיות הזרעה מגוי, הוא אסור לחלוtin מכל הסיבות התכליות שראינו לעיל. דבר נוסף, יש לציין כי דברים אלו של ראיינו עוסקים באשת-איש ולא בפניהם, שכן באשת-איש ישנים דיממות מהותיות יותר מאשר באישה פנואה. לסיקום הדברים, בסוגייה זו של הזרעה מגוי הציג אליעזר מתגלה כפסק תכליותי מובהק. הסיבות שהוא מביא לאיסור הן ערכיות-מהותיות ובמרכזן עומדת הפגיעה בקדושת עם ישראל.

### הפריית מבחנה

הפריית מבחנה (IVF) היא טכניקה רפואית, בה מפרים את זרע הגבר עם ביצית האישה מחוץ לגוף האישה. לאחר ההליך, הביצית המופרת מועברת לרחם ושם מתפתח ההריון המשיך כהירון ונגיל כל דבר ועניין.<sup>566</sup>

בשנת תשמ"א (1981), נשאל ראיינו ע"י פרופ' דוד מאיר המנהל של בית"ח "שער צדק", אודות: "הפריה מלאכותית בתחום מבחנה".<sup>567</sup> העובדה שהשאלה מגע מכיוונו של מנהל בית-החולמים ולא רופא מן המניין הבא לדון במקרה ספציפי, מעידה על חשיבות הנושא. לתהליק רפואי זה יש השלכות הלכתיות ממשיות כגון יצירת הولد מחוץ לגוף, הוצאה זרע, שאלת ייחוס הילד ועוד. לאחר עיון בשאלת וניתוח החלק הרפואי שבה מתוך הבנה שנושא זה הגיע גם לארכ-ישראל: "אחרי שמשרד הבריאות הוציא הוראות בנדון ויתכן שחלק מהציבור בארץ יעמוד בקרוב בפני בעיה מעשית זאת".<sup>568</sup> מסיים פרופ' דוד את שאלתו ואומר: "בנסיבותיו זו של פועלות הפריה רק במידה שאין כל אפשרות אחרת להגיע לידי הירון ובהגבלה הפעולה לזוג נשוי, נראה לי שאין מכשול הלכתי לפעולה זאת" (צ"א, חלק טו, סימן מה).

ראיינו עונה תשובה מפורטת. תחילת הוא מבחין בין הזרעה מלאכותית להפריה מבחנה ומסכם את השיטות ואת דעתו בעניין הזרעה המלאכותית.<sup>569</sup> לאחר מכן הוא ניגש לנתח את סוגיית ההפריה על-ידי מבחנה. לטענתו, "לאmittoo, להלן הופנה לראיינו בתאילן תשמ"א. ראיינו השיב בחודש לאחר מכן, בז' בתשרי תשמ"ב. הצעיטוים להלן הן מושבה זו, אלא אם כן נזכיר אחרת. והוא עוד בדבריו של ראיינו: 'הפריה מבחנה – דיון רפואי והלכתי', אסיה ג' (תמוז, תשמ"ב), עמ' 5-13.

<sup>566</sup> יש הקוראים להפריה חוץ גופית - הפריה חוץ גופית - In Vitro Fertilisation. להרחבת ומוקורות נוספים, ראה בערך: 'הפריה חוץ גופית', אברהams שטיינברג, אנטיקולפדייה הלכתית רפואית, חלק ב, ירושלים תש"י, עמ' 817-926.

<sup>567</sup> צ"א, חלק טו, סימן מה. השאלה הופנה לראיינו בתאילן ח' באול תשמ"א. ראיינו השיב בחודש לאחר מכן, בז' בתשרי תשמ"ב. הצעיטוים להלן הן מושבה זו, אלא אם כן נזכיר אחרת. והוא עוד בדבריו של ראיינו: 'הפריה מבחנה – דיון רפואי והלכתי', אסיה ג' (תמוז, תשמ"ב), עמ' 5-13.

<sup>568</sup> פרופ' ד' מאיר ממשיך וכותב לראיינו: "במשך השנים שקו הרופאים את האפשרות להוציא את התהליק הזה מחוץ לגוף האשה על ידי בוצע נתוכה קל, ולקיים אותו בבדיקה סטרילית, אחרי הפריה הזרעה והביצת בבדיקה הսטרילית לשוטול את העובר המיקרוסקופי בדופן ורק האשה במקומות אליו הוא היה מגע אם תחליך ההפריה hei מתקיים בנסיבות טבעיות. זה כבר של שנים שפועלות אלו נחלו הצלחה במקומות שונים בעולם, וישנם כחץ תריסר ילדים אשר הפריטם בוצעה בצהורה זו. משרד הבריאות, בזאת אשר הוקמה על ידי מנכ"ל המשרד, בדק את הנושא וקבע שבמידה שאין דרך אחרת להגיע להירון תותר הפריה בתנוך מבחנה, הם הציבו תנאים שונים הקשורים לפיקוח של הנושא, רובם עוסקים בצד המשפטי והרפואתי, כמו כן קבעו שפעלה בכנות התשעה זר וرك ביביציה וזען מבעל ואשה, ולא ת騰ן הפריה כזאת מזמן של תורם זר (דבר אשר הם אינם אוסרים בהפריה מלאכותית מהסוג המקבול המבוסס על שימוש בזר בערך זר במרקם במקרה של אשה אשר בעלה עקר)", צ"א, חלק טו, סימן מה. הצלחה זו ברחבי העולם הגיעו במוקדם או במאוחר יותר לישראל. לכן צריך לבדוק את האופציונות ההלכתיות בעניין, מעבר לפוטנצירות הרפואי והמשפטית שהבן משרד הבריאות עוסקת.

<sup>569</sup> כפי שראינו לעיל. להרביה,ఆהה עוז: וייסל, פסיקתו של הראיינו, ליל העשרה 23, עמ' 82-89; הרב רוד סטוי והרב אברהams סטוי, אבואה ביתך, ירושלים תשע"ח, עמ' 61-67; הרב אברהams שרמן, 'הפריה חוץ-גוףית אצל זוג פרוד', תחרומין 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. 532-503. וסביר שבסמקרה דין הוא פוסק בצהורה תכליותית.

ההדי"י (שם). לטענותו הסכנות ואיסורים בהפריה מבחן אינטלקטואלי בוחמורתם להזירה מלאכותית ולכן הדבר אסור ומסוכן יותר מהזרעה. הוא מונה מספר סיבות לביעות בהפריה והן: איסור הוצאה זרע לבטלה,<sup>570</sup> אין בתהליך זה קיום של מצות פריה ורבייה, היות והחיבור לא נעשה בדרך הטבע, ולד זה נחשב לחסר הורים (היota והוא אינו מיוחס לבעל הזרע ולא לבעלת הביצית),<sup>571</sup> אין אפשרות לפיקוח על הרופאים בכך שיערבבו זרע נוספת<sup>572</sup> פוליה זו תמיית אשון על המין האנושי, ביצירת וולדות ללא ייחוס ואף בקרה של הזמנה גנטית של כוחות ותכונות מראש,<sup>573</sup> וריבוי מזרים ונישואים של אחים ואחיות כתוצאה מזער של אדם אחד.<sup>574</sup> אם כן, היצץ אליעזר מעלה כאן מספר נימוקים לאסור הפריה חוץ גופית. הן טעמי הלכתיים כגון הוצאה זרע לבטלה או ריבוי מזרים והן טעמי פרקטיים של חוסר פיקוח והשגחה על הרופאים.<sup>575</sup> נראה שהסיבה המרכזית שבגינה ראייו מתנגד להפריה המבחן היא העובדה שהולד לא נוצר בדרך הטבע ולפיכך יש השלכות הלכתיות. היהות ואין זה בגדר של יצירת הוולד בדרך הטבע, הדבר אינו נכון גם בגדר של: "וְרֹפֵא יָרֹפֵא" (שמות כא, יט),<sup>576</sup> וגם לא בגדר של מצות פריה ורבייה.<sup>577</sup> על כך הוא מרחיב את דבריו בתשובה וכותב:

<sup>570</sup> במיוחד לאור העובדה שלא משתמשים בכל הזרע, אלא רק בטיפה אחת, בניגוד להזירה. ראייו מגדיר זאת: "אבל בהפריה מלאכותית בתוך מבחנה הרי אם הפעולה אינה מצליחה ולא חלה הפריה, היא יוצאת שהבעל הוציא זרע לבטלה על העצם ועל האבינים" (czy'ia, חלק טו, סימן מה).

<sup>571</sup> "על יציר זה של נשוא דזוננו שנוצר ומתרעם במקום שאון התייחסות (וכן לזה היכא שכלה היריו נעשה ג'ב [גס-כנ] במבחן כאילו הוא יתום מאב וגס חד)" (czy'ia, חלק טו, סימן מה).

<sup>572</sup> חשו של ראייו הזכיר כמכובס - ראייה, ראה: "ערע של גבר הולדי הפה בטעתה 26 ביציות במרפאת פרויט" - <https://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3404833,00.html>. למקרים מסוג זה יש השלכות אתיות ומשפטיות, מעבר לשאלת ההלכתית של נישואין בתוך המשפחה או מזרות. אולם אם ראייו עקיבי בשיטתו, שפיה לוולד כזה אין ייחוס של אבא ואיימה, זה פותר דה-פקטו חלק מהבעיות של המציאות. אולם העיסוק דה-ירוה בסוגיות הוא המשמעותי בעינו של ראייו.

<sup>573</sup> "ובפרט דכאשר אנו קוראים כבר, דסופה של תהליכי הפתיה מלאכותית במבחן להבאי בכנפיו, במקדים או במאוחר, גם לידי יצירתILD במבחן זאת אומرت: שכלה היריו夷 עשה ונגמר גם כן מחוץ לגוף האשה אלא בבדיקה עצמה תוך יצירת תנאי רחם בו, ולאחר מכן במחשבה להביאו גם לידי מבצע מධיהם הנקרא בשם תקופול - האדם לא זיהוג של שני תאי מין אלא על ידי נטילת גרעין של תא בגוף האדם והחרדרתו בתוך תא של ביצית אשר גרעינה סולק, ואז מגננון התכפול של התא הרגיל פעיל והטהא יתחלק עוד ועוד ויפתח עובר, וזה שמו שיקרה לו יצירה ביולוגית מלאה של יצור אנושי לפי תכנית מוכנה מראש, המוציאה לפועל תכונות דרישות ורצויות על ידי היוצרים, ואם כן הילה יקרא ילדים שהתייחסות מלאה להם אחורי מולידיהם ושורצים לייחסם? וזאת מלבד מה שיש לו יצרתם והבאתם לעולם ביצורה כזאת הוא דבר אשר מקרוב בא לכך גם מקרוב אנשי המדע והbijou העמוקה לקראת החיפוי לmundus הזרעה חסר גוון אנושי, כאשר כבר התעוררתו להתריע על כך גם מקרוב אנשי המדע והbijou העמוקה לקראת החיפוי בבאות, הרי ייקום דור אשר כל רואיו יפטר עליו ויאמר: דשים מקרוב בא לא שעורם אבותיהם לזרועם כלאה כמעט חסרי בחירה וגולמי - אדים, וכחשי יחויס - אבות, והדבר יגרום בעקבין גם לידי החדרת כפירה בקרב ההמוניים הפשוטים בשיטחים שונים רח"ל [=רחלמן ליצלן] שאינו ברצוני פורטן כאן, ואחריתה מי ישורנו" (czy'ia, חלק טו, סימן מה).

<sup>574</sup> ראייו מביא לкратת סוף תשובהו, דברים שקרה בירחון רפואי, ואומר: "אסטפק בזה לצין מה שראיתי בירחון המאור היויל [=היהצ לאאר] באלהב (תשורי"ד) שהפרופ' יי' מ' ריבויובץ פרסם בקשר לזה שלפי מה שקרה סטטיסטיקה על ההזרעה המלאכותית הרי מאז שיתן כח הדחיפה לתהליכי הרפואיה הזה כבר ישנים באלהב בלבד אף ילדים יוצאי ירד ההזרעה הזאת, וכמו"כ לפי האומדנא, מගבר אחד פורה לבד יש בכח בתנאים מופתים להולד ארבע מאות ילדים בשבעה או עשרים אלף ילדים לשנה עיין שם, וזה היה בשנת תש"ד, ומה התפתחות עוד ב יתר תקופה מזע ועד היום? והדברים מധיהם ומבהילים" (czy'ia, חלק טו, סימן מה).

<sup>575</sup> שהרי לאחר שהזרע והביצית של בני הזוג מזאים מהם, המה נלקחים כדי לחתם אל תוך מבחנה, ושלה ישלחו את בני הזוג לביתם, והמה נהים בהעלם דבר מהם ונתוניהםணוים מהם בידיהם המטפלים, ומובאים אל המעבדה אשר נמצאים שם עד הרבה מבנותו, ולפי התוර והיכולת מכניםים אותם במחנה, וגם שם בבדיקה נשארים מהם מימי או שבוע וויתר עד שהביבית תעבור במגובה מספר פעמי צורה שלבי התחלקות, ורק לאחר מכן מגיע התוור להשתיל אותן אל תוך רחמתה של האשה, ואם כן נעה מכל ספק שבמצב זהה פגינו בaura כבשיכה, חן לפניהם והן לאחר פרוץיה, פירצה הקוראת לנגב - בדמותם ובשם הרפואה והמדע - לעשות בטוב עינויו באורה כבשיכה, וכל השגחה ולו הטובה ביותר לא תאה בה ערובה להשתיל אותן אל תוך רחמתה של האשה קידום וההתפתחות המדע זרע זה, וכן שלא יבואו לאחר מיכון להשתיל ביצית זרע של זוג זה אל תוך רחמתה של האשה תילפו ולא ימירו זרע אחר במקומות זרע זה, וכן שלא יבואו לאחר מיכון להשתיל ביצית זרע של זוג זה אל תוך רחמתה של האשה אחרת פניהם או אשת איש, ותוצרינה על ידי כן בעיות חמורות וקשות בכל שטחי החים המשפחתיים על גוניהם השונים" (czy'ia, חלק טו, סימן מה).

<sup>576</sup> ומכאן, שאין נחשבת בגדר של רפואי כל, ועל כן היא אסורה. רפואיות לרופא לעשות זאת, מעבר לשאלת הנמנעות של הרופאים, שבסוגיה זו ראייו אינו מאמין להם.

אבל משא"כ [=מה שאין כן] בהפריה מלאכותית בתוך מבחנה הא משנים בזה סדרי בראשית, את זרע הבעל מזריעים לא אל רחם האשאה אלא אל תוך מבחנה, ומצד האשאה אין גם כן הזרעה, אלא באמצעות כירוגיים (על ידי ביצוע ניתוח קל) מוצאים ביצת משחלה ומניחים אותה גם כן במבחןה, ומהונן לגוף האשאה, שם במבחןה במקום שאין בו עניין כלל של התיחסות, הוא שמתראש תהליך ההפריה [...] כאשר ההפריה מובטחת כבר, רק אז היא מושתלת ברחם האשאה, וויצא שאין כאן הזרעה כדרך לא מצד האיש ולא מצד האשאה, דשניהם נזערעים על ידי צד שלישי אל תוך מבחנה, וגם ביצוע ההפריה המביאה לידי הירון ולידה שע"ז מקיימים המצוה נעשה גם כן שלא כדרך [...] ואם כן בכלל נכון יש שפיר מקום נרחב לומר שכולם יודו שלא מקיימים כלל על ידי כן מצות פריה ורבייה [...] שלא יוצאים ידי חובת קיומם כאשר עושים אותם שלא כדרךם ושלא כדרך הנatan (צ"א, חלק טו, סימן מה).

מבחן רפואית יש כאן חידוש מההו שינוי ביצירת הولد, דבר שלא היה קיים מעולם. בלשונו של ראי"ו: "שינוי סדרי בראשית". כל עוד היה מדובר רק בהזרעה, היו הוצאות הזרע מהגבר והכנסתו לרחם האשאה, ניתן להתריר במוגבלות מסוימות והפרוצדורה נחשבת כחלק מהתהליך הרפואי, אולם ברגע שהוציאו את הביצת מגוף האשאה ושים אותה במבחןה - נוצר שינוי ממשמעותי. הליך ההפריה נעשה מחוץ לרחם במבחןה, שהיא בעצם "צד שלישי" (כהגדתו של ראי"ו) ולכן אסור. הוא טוען שאין כאן הזרעה כדרך, לא מצד הגבר ולא מצד האשאה ועל כן אין כאן קיום של מצות פריה ורבייה.

נראה כי הדברים הללו הם הבריח-התיכון של תשובהו. כל שאר הנימוקים הפורמליים באים לחזק טענה מהותית זו, הטעונה שהדברים מהווים שינוי סדרי בראשית.<sup>578</sup> הוא מרחיב נקודה זו ואומר כי ברגע שמוסיכים ביצת מגוף האשאה ותולשים אותה ממקומה, מותבטל הקשר ביןיה: "ויש אפילו מקום לומר, דמיון שדרך הטבעת של הביצת להיות מחוברת לגוף האשאה ולפרות שם, אם כן ברגע שתולשים אותה מגופה ומנתקים אותה ממקום גידולה מותבטל הקשר היחסי ביןיה לבין האשאה" (צ"א, חלק טו, סימן מה). ראי"ו סובר שאנו יוצרים איברים ובני אדם מנוטקים מיחס או ייחוס וכי לחזק את טענתו, הוא מסתמך על 'מורה הנבוכים' של הרמב"ם האומר: "אי-אפשר שיימצא אברי אדם בנפרד כשהם אברי אדם באמות".<sup>579</sup> ראי"ו ממשיך ואומר: "ואם כן מה בצע בתנינת דרך ליצירת יצורים כאלה (לרבות הפריה - בבדיקה נשוא דיווננו) שיזכריהם ומולידיהם אינם מקיימים על ידי כן את חוק היצירה כמצווה עליינו מפני יוצרה בתה"ק [=בתורתנו הקדושה], והיווצרם

<sup>577</sup> מעבר לאי קיום מצות פריה ורבייה בהפריה מבחן, לדעת ראי"ו אין הדבר כולל גם בדבר של: "לשבת יצרה" - על פי הפסוק "לא תוחה - לשבת יצרה". האדם לא נברא לתוחה, אלא לישב את העולם. על פי פסוק זה, חובה על האשאה להיליד ילדים, למורות שדיון פריה ורבייה רגלו אינו חל עלייה. יוצא מכאן שלא הגבר ולא האשאה קיימו את המצווה: "ולא רק מצות פור"ר [=פורייה ורבייה] לא מקיימים על ידי כן, אלא גם מצות ה"לשבת יצרה" שמדובר בלה יש לוՄ שגן כן לא מקיימים בזה ביות והביצוע הוא שלא בדרך כלל העולם ובצורה לא נורמלית כזאת" (צ"א, חלק טו, סימן מה).

<sup>578</sup> בטענה זו משתמש ראי"ו מספר פעמים בסוגיות רפואיות שונות, כגון: השתלות איברים, ניתוחים קוסמטיים ועוד. להרבה, ראה בפרק העוסק בהלכה,atica ורפואה.

<sup>579</sup> מוי", חלק א, פרק עב, בתרגום שלו מי שורץ, ראי"ו השתמש בתרגום שלו של ר' שמואלaben-תיבון. הרמב"ם בפרק זה מושא בין האדם לעולם. שניהם מהווים ייחידה שלמה שאינה ניתנת לפירוק. האדם הוא "עולם קטן", לפי פרשנותו של מוקך (שם: מורה הנבוכים לרבינו משה בן מימון, תרגום מיכאל שורץ, ת"א תשס"ג, עמ' 194). יש לציין כי ראי"ו משתמש כאן על מקור שאינו הלכתי אלא פילוסופי.

על ידי כן רק בעיות מסובכות ומרקיעות שחקים, והעלולים בהתדרדרותם ושינויים להחזיר את גלגל האנושיות אף מעLOTACHORONIOT וعود יותר מזה" (צ"א, חלק טו, סימן מה).

בטרם נחזר לדיוון בדבריו של ראיייו, נפנה מעט לעיסוק בסוגיות כלאים אשר תלמד על תפיסתו בעניין. מצוות כלאים מובאת בספר ויקרא שם כתוב: "אֶת חֲקָתִי תִשְׁמַרְךָ לֹא תַרְבִּיעֵ  
כָּלָאִים, שְׂדֵךְ לֹא תַזְרַע כָּלָאִים וּבְגַד כָּלָאִים שְׁעַטְנֵז לֹא יַעַלְהֵ אַלְיַקְדֵּ" (פרק יט, פסוק יט). מדוע אסור הכלאים? הפרשנים חלוקים בעניין. רשיי מפרש: "חיקם אלו גוזרות מלך שאין טעם לדבר". דהיינו אין הסבר או טעם לאיסור זה אלא גוזרת האל. הרמב"ם נוקט גישה שונה משל רשיי ומסביר במוראה נוכחים שזו מצווה שנועדה להרחיק את היהודי מעבודה זורה ומדרכי האמורוי שחילקו להרכבות השונות בטבע כוחות מיוחדים. גם הרמב"ן חולק על רשיי בפירושו וטוען שבכל גזירה ונזירה של ה' ישנה סיבה או טעם, חילקו גלוים וחלקו סמוים "אבל כולם בטעם נכון ותועלת שלימה". יחד עם זאת הוא אינו מקבל את הסברו של הרמב"ם וסביר שהרכבת שני מינים מנוגדת לטבע העולם. כך אומר הרמב"ן:

... והטעם בכלאים, כי השם ברא המינים בעולם, בכל בעלי הנפשות בצמחים ובבעלי נפש התנוועה,  
ונתן בהם כה התולדה שיתקיים המינים בהם לעד כל זמן שריצה הוא יתברך בקיום העולם. וצוה  
בכחם שיציאו למיןיהם ולא ישתנו לעד לעולם, שנאמר בقولם "למינהו" (בראשית א) [...]  
והמרכיב שני מינים, משנה ומחייב במעשה בראשית, כיילו יחשוב שלא השלים הקדושים ברוך  
הוא בעולמו כל הצורך ויחפויז הוא לעזר בבריאתו של עולם להוסיף בו בריאות. והמינים בעלי  
חיהם לא يولידו מין משאינו מינו [...] והנה מצד שני הדברים האלה, פועלות ההרכבה במינים דבר  
נמאם ובטל.<sup>580</sup>

לדעתו של הרמב"ן הרכבת שני מינים מנוגדת לטבע העולם שכך ברא ה', שכן בבריאת העולם נאמר "למינהו". דהיינו כל מין ומין קיים לבדו ו בזכותו עצמו וכל הרכבה באשר היא משנה מיסוד בראיאתו של אותו המין ודבר זה נמאס ענייני האל. הרכבה של מינים שונים יש בה התחושה שדרשו של עולם כפי שנברא בששת ימי בראשית. לכל מין ומין יש תוכנות או מהויות וכל ניסיון לשנות ולערबב מינים מנוגdent רצונו של האל.<sup>581</sup>

<sup>580</sup> פירוש הרמב"ן על ויקרא יט, יט.  
<sup>581</sup> כהמשך לדברים הללו של הרמב"ן, ישנה מחלוקת הלכתית האם מותר לברך ברכת האילנות על פירות מרכיבים, שכן ברכה זו נאמרת פעמיים בשנה בימי חדש ניסן על הלבול ועל חידוש מהJOR הטבע. נוסחת ברכת האילנות: "ברוך אתה [...] שללא חיסיר בעולמו כלום וברא בו בריאות טובות ואילנות טובות להונאות בהם בני אדם". מקור המצווה הוא מדברי הגמara במסכת ברכות (דף מג, עמי ב): "אמר רב יהודה האי מאן דנפיק ביומי ניסן וחזי אילנא דקא מלבלבי אמר ברוך שלא חיסיר בעולמו כלום וברא בו בריאות טובות ואילנות טובות ליהנות בהם בני אדם". באופן הניל נסק גם בשוריע, א"י, סימן רכו. ברכה זו נאמרת כברכת השבח לה' על עולמו אשר ברא. על כן, פירות מרכיבים מרכיבים הם לא בראיאתו של האל, אלא התערבותו של האדם. לאור זאת, בעל הלכות קטנות אוסר לברך על עצים מרכיבים, וטענתו היא: "שכל דבר שעשו בני אדם נגד רצונו הבורא, איך יאמר שהחכינו לראות דבר זה? ואף על גב דמותרים באכילה – גזירת הכתוב, אבל לברך על הרואה לא מסתברא" (ש"ת משנה הלכות, חלק א, סימן ט). טענה זו של הרב אגוזי דומה במהותה לטענות של ראיי, שיש כאן ממשחו חדש שאינו מרצונו של הבורא ולכן אין לברך עליו. להרחבה ובירור הדעות המתירות והאוסרות, ראה: הרב יוסף צבי רימון, מי ניסן ואירר, אלון שבות תשע"ח, עמי 59-61. כך למשל, הרב עבדיה יוסף ייבע אומר, חלק ה, או"ח, סימן ב) מתייר לברך על פירות מרכיבים ברכת האילנות, והוא מחלק בין העש שnitu באיסור לבין הפרי שהותר באכילה. להרחבה, ראה שם.

אף על פי שראיינו איננו מפנה לדברים אלה של הרמב"ן, נראה שתפיסה זו עומדת ביסוד נימוק הפסילה שלו בדבר שינוי מעשה בראשית. לדייוו, יצירת תינוק בצורה כזו היא סטייה מן הדרך שבה קבע הקב"ה את אופן הרבייה האנושי, ועל כן אסורה וمزיקה. ראיינו מציג בדברים אלו גישה תכליתית על יסוד מטא-הלכתני, והוא מפנה חיצי ביקורת אל העולם המדעי.<sup>582</sup> אין מדובר במדוע פרוגרסיבי, אלא זו התקדמות לאחור. בעיניו, יצירת ילדים ללא ייחוס ובצורה שאינה טبيعית אינה מקדמת את העולם, אלא מסגינה אותו. אמם באופן פרטני הפריט מהנה מביאה מזור לזוגות חסובי ילדים, אבל במישור הציבורי, יש כאן בעיה שיוצרת אנדרלמוסיה רוחנית שתדרדר את העולם מבחינה מוסרית. בהקשר זה, ראיינו מוסיף את עניין נאמנות הרופאים. לדעתו, בעוד שהזיהעה ישנה אפשרות למקבב אחר הזרע של הגבר, בהפריה הדבר אינו אפשרי:

אבל בהפריה מלאכותית אל תוך מבחנה אין כמעט כמעט כל אפשרות כזאת של השגחה כזו, דהיינו לאחר שהזרע והביצית של בני הזוג מצויים מהם, המה נלקחים כדי לתהום אל תוך מבחנה, ושלחו ישלחו את הזוג לביתם, ומהנה נהים בעולם דבר מהם ונתונים נתונים מהה בידי המומחים המתפללים [...] ואם כן נעללה מכל ספק שבמצב כזה לפניו בקעה פתואה ושדה פרוץ, פירצה הקוראת לגנב - בדמותו ובשם הרפואה והמדוע - לעשות כתוב בעיניו באורה כבחשיכה, הן לפניהם והן לאחריהם, ובהשקטת מצפון שפועל ועשה זאת למען קידום והתפתחות המדע כביכול, וכל השגחה ولو הטובה ביותר לא תהא בה ערובה בטוחה במאה אחות שלא יהליפו וכן שלא יבואו לאחר מכן להשתיל ביצית זורע 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, ותמלא הארץ זימה ונמצא אה נושא אהותו וכו' (צ"א, חלק טו, סימן מה).

ראיינו מבחין בעניין נאמנותם של הרופאים בין הזיהעה מלאכותית להפרית מבחנה. בהזיהעה מלאכותית ניתן לסמוך על הרופאים לאחר פיקוח ובדיקות. בהפריה מבחנה לא ניתן לסמוך על הרופאים, הן בגלל סיבות טכניות של מרכיבות התהיליך, והן בגלל סיבות מהותיות, של חוסר דאגה לקיום דרישות ההלכה. בטקסט זה נראה כי ראיינו חושד באופן גורף בטוהר כוונוניהם של הרופאים: הם אינם באמנים מכיוון ש"פירצה קוראת לגנב, לעשות כתוב בעיניו" ובסופו של דבר אולי לערבות מבחנות בכונה תחילתה. סיבות אלו גורמות לו לחשוד ולאסור ועל כן אין להתריר כלל דבר זה: "ועל כן גם מכח זה אין להורות כל היתר בזו, ולא לסת למחיצת הכרם של אחינו בית ישראל שתתפרץ ותשאר בעיר פרוצה אשר אין לה חומה, אלא מן החובה על הגדולים ועל המנהיגים להזהיר ולהתריע דרך כל השופרות הנוטניות בידיהם על הסכנה הרוחנית העצומה האורבת והצפואה אם העלים יעלימו עין מזה [...]. לאור כל האמור בדברינו עד כה נלענ"ד [=נראה לפי עניות דעתך] להלכה דין להתריר

<sup>582</sup> אלימלך וסטריך, 'רפואה ומדעי הטבע בפסקת בתיה הדין הרבנניים', משפטים כ"ו (תשנ"ו), עמ' 492-425, בעיקר עמ' 462-463, עמוד על כך שראיינו מציג בתפיסתו גישה מנוכרת למדוע (הוא מפרש זאת, לדעתו, כחשפות של הרשל"ץ עוזיאל), שאינה מוכנה לקבל את ההתקדמות הרפואית-מדעית. וסטריך מעמיד את ראיינו כמתנגד למדוע המודרני וכלא מוכן לקבלו, וכتوزאה מכך, כמחליל פסיקה שונה על שאלוות מודרנית. אולם, גם אם נקודתית ראיינו אכן מקבל את התקדמות המדע, אין בכך אמרה כללית, שכן ראיינו היה בקשר יומיומי עם רפואיים ומудנים שונים והיה מעורב בתਪותחות ובחידושים המדעיים, ואת חלוקם הוא אף עודד וחיזק. בפסקתו הלכתית, יש צורך לבדוק כל מקרה לגופו ולראות מדוע הוא מאשר או מסתיג, שכן נראה שפעמים רבים מסתתרות מאחרוי הסוגיה הנידונה שאלות אחרות.

בשם פנים את הփריה המלאכותית ב מבחנה" (שם). יש להציג כי צורת סגנון של ראייו בתשובה היא פולמוסית ותקיפה, כעון סגנון של החותם-סופר הבא להגביה את החומרה ברוח "חדש אסור מהتورה".<sup>583</sup> ראייו מכיר בקיומה של המציאות הרפואית החדש והטכנולוגיה הקיימת, אך לא מקבל אותה. הוא מדגיש זאת פה במיוחד במקורה זה של הפריה ב מבחנה שהיא פרוצדורה רפואית חדשה. הוא מדגיש כי יש לשמר על החומרה לבב יפרצו, ולכנן מסרב לפתו פתח להיתר.

בגדי ראייו יצא הרב אביגדר נבנצל, בהתייחסו למאמר שפרסם בכתב העת ההלכתי- רפואי אסיא'<sup>584</sup> ובגילו שיצא אחר כך הוא כתוב מאמר תחת הכותרת: 'הפריה ב מבחנה – העורות'!<sup>585</sup> שם הוא מעלה מספר הערות בוגע לדבריו של ראייו ומתפלמס אליו. לפחות שתיים מבין הערות אלה הן תכליתניות במובהך: האחת נוגעת לתכילת האיסור של הוצאה זרע לבטלה, שמטרתו למנוע מצב של מניעת פרייה ורבייה. הרב נבנצל טוען כי דוקא באיסור הփריה אנו גורמים לכך שהאיש לא יקיים מצאות פרייה ורבייה. ההערכה האחראית חורגת אל מעבר לתוכילה של המצווה הנדונה: מניעת הփריה, ומילא מניעת הולדת הילדים, יובילו לעצבות בבית הזוג וכן בעצם ייחרס הבניין הזוגי. תכלית הזוג היא קיום המין לעבודת הבורא, ובאיסור הփריה אנו גורמים להפסד תכלית זו ולכנן הוצאה זרע כזו היא לא לבטלה. המצאות כיום מראה כי הפעלה כזו היא דרך כל הארץ, התא שמספרה את הביצית, ובסיומו של דבר, עצם הטענה שנוצרות בעיות חדשות אינה טעונה, היות והבעיות כבר קיימות ויש כיום אפשרות לעוזר: "ומוטל על כף המאזינים אישרו של זוג בישראל". לאור העורות אלו סובר הרב נבנצל שיש מקום להתייר בימינו את הפריה ב מבחנה.<sup>586</sup> ראייו הגיב לרבי נבנצל ותשובתו הופיעה בהמשך הගילוון בשם המערכת: "אםנס הגר"א ולדינברג שליט"א בקשנו להבהיר, שעל אף תגבות רבות אשר הגיעו אליו לאחר פרסום תשובתו באסיא", דעתו איתנה לאיסור בראשונה".<sup>587</sup>

הרבי עובדיה יוסף, שאף הוא נדרש לעסוק בסוגיה זו,<sup>588</sup> ותשובתו מאוחרת לפסקו של ראייו, מתיחס גם הוא לדברים הללו. הוא מחזק את הרבי נבנצל ומשיב לראייו. נזכיר את הדברים הרלוונטיים לעניינו: יש לסמוך על הרופאים העוסקים במלואה ואין כאן הוצאה זרע לבטלה כיוון שבסיומו של דבר הביצית המופריה מוחדרת לرحم האישה, ההתקפות העצומה ברפואה מאפשרת לזוגות חשובים ילדים שהתייאשו להיפקד בילדים ולהביא להם תשועה ומזור. הרבי עובדיה אף מוסיף שגים אם יש רופאים שאינם ישרים, אין זה מעיד על כלל הרופאים. יש פה קיום של מצאות פרייה ורבייה ובהקשר של הזרעה מגוי, אין לחוש מכך כי הولد הולך אחר האם. נראה כי הרבי עובדיה יוסף מתייחס בתשובתו לבעיות העיקריות שהעלתה ראייו, ומציג לגבייה עמדת הפוכה לחולוטין: הן בשאלת הוצאה זרע לבטלה, הן בשאלת נאמנות הרופאים והן בשאלת הייחוס. הם חולקים בשאלות ההלכתיות, הפרקטיות וגם בשאלות התכליתיות-המחותיות.

<sup>583</sup> להרבה, ראה: כ"ז, ההלכה במצרים, לעיל הערה 354, עמ' 150-227; כהנא, מהנדע ביהודה לחתיים סופר, לעיל הערה 208, עמ' 358-348; סמיט, החדש אסור מהتورה, לעיל הערה 184, ועוד.

<sup>584</sup> הרבי אביגדר נבנצל, 'הפריה ב מבחנה – דיון רפואי והלכתי', אסיא לג (תמוז, תשמ"ב), עמ' 5-13, ואחר כך כתשובה בש"ת, חלק טו, סימן מה, כפי שהראינו לעיל. וראה עוד: אברהם סופר אברהם, נשמת אברהם, חלק ד, ירושלים תשמ"ג, עמ' קפה.

<sup>585</sup> הרבי עובדיה אביגדר נבנצל, 'הפריה ב מבחנה – העורות', אסיא לד (תשרא, תשמ"ג), עמ' 5.

<sup>586</sup> הרבי עובדיה יוסף התייר בצעיר הפריית ב מבחנה, והוא הסכמתו למה שכתב הרבי הירופי אברהם סופר בספרו: לב אברהם, חלק א, פרק ל, סעיף ג. הוא מסתמך על שורית יביע אמר, חלק ח,aben העזר, ירושלים תשנ"ה, סימן כא.

<sup>587</sup> אסיא לד (תשרא, תשמ"ד), עמ' 35. ההדגשה במרקם.

<sup>588</sup> הרבי עובדיה יוסף, יביע אמר, חלק ח,aben העזר, ירושלים תשנ"ה, סימן כא.

בSagaיה זו ראי"ו מתגלה כ Sherman. הוא מניף את הדגל של החותם סופר ומגביה את החומות. מתוך ראייה עתידית וחשש לאנדראלמוסיה ביוחסין, הרי ש"החויה על הגדולים ועל המנהיגים לגדר את הכרם בכל מידי אפשר, ולהזיר ולהתירוע דרך כל השופרות הנთוניות בידיהם על הסכנה הרוחנית העצומה האורבת והצפיה אם העלם יעלימו עין מזה" (צ"י"א, חלק טו, סימן מה). עמדתו התכליתנית מעבר לפракטיקה ההלכתית נובעת מרצונו לשמר על המשפחה היהודית בצורתה הטבעית, קרי לא חש מזרות וערבות זרע. מעבר לכך, זהה פרוצדורה רפואית חדשה שאינה נכללת במסגרת עובdotו של הרופא. כפי שריאינו ראי"ו מתיחס בחשנות לprocדורה חדשה זו וסביר שהיא משנה מסדרו של עולם ומתבסס על מושגים תיאולוגיים של הרמב"ן בדבר "מקחיש במעשה בראשית". כאמור, הוא מודיע להתפתחות הטכנולוגיה הרפואית ולאפשרות שתலיך זה יביא מזור לזוגות באופן פרטי, אך מטעמים תכליתניים שהראיינו לעיל הוא אסור זאת.

### פונדקאות

פונדקאות מהוות חלק מהכלל הכללי של הפריה חוץ-גוף (IVF), כאשר הטכניקה הרפואית בה מפרים את זרע הגבר עם ביצית האישה היא מוחוץ לגוף האישה. לאחר התהילה, הביצית המופרת מועברת לרחם של אישה אחרת ושם מתפתח ההריון שמשיך כהריון רגיל. במקרה זה הזעע והביצית הם של ההורים הביולוגיים, והرحم הוא של אישה נוספת אשר נשאת את העובר במהלך ההריון.<sup>589</sup> בפונדקאות ישן אפשרויות נוספות כגון: הפריית זרע הבעל עם ביצית של אישה נוספת והשתלה ברחם אשתו וכן אפשרויות נוספות.<sup>590</sup> מרכיבות העניין גדולה יותר מאשר בהפריה חוץ-גוףית, להיות ויש כאן שלושה גורמים שונים: זרע האב, בעלת הביצית ונשאת ההריון - הפונדקאות. לאור זאת נאלת השאלה מייה אם התינוק, בעלת הביצית הנושא את המטען הגנטי או זאת הנושא את העובר ברחמה וילדת? לשאלת זו של ייחוס יש מבן השלכות הלכתיות.

ראי"ו מתיחס פעמיים למקרים שונים של פונדקאות. בפעם הראשונה, בכ"ה בסלו תשנ"א (1991), בשאלת שנשאה ע"י הפרופ' אברהם סופר אברהם. שאלה זו דנה בזוג חוווק ילדים שמעוניין לבצע הפריה מזרע הבעל וביצית אשתו, ולאחר מכן להשתיל את הביצית המופרת באישה אחרת, פונדקאית (צ"י"א, חלק יט, סימן מ), שאלת נוספת עלתה שנה לאחר מכן בניסן תשנ"ב על-ידי הרב אברהם דב ברקוביץ. השאלה דנה בהפריית זרע גבר וביצית של אישה זרה ולאחר תהליך ההפריה הביצית המופרת נושתל ברחם של אשתו של הגבר (צ"י"א, חלק כ, סימן מט). כבר הראינו לעיל כי

<sup>589</sup> יש הקוראים להפריה מבחן, הפריה חוץ-גוףית - In Vitro Fertilisation (IVF). אולם הפריה חוץ-גוףית ככלל בתוכה גם את שאלת הפונדקאות. להרחבה ומקורות נוספים, ראה בערך: 'הפריה חוץ-גוףית', אברהם שטיינברג, אנציקלופדייה הלכתית פואית, חלק ב, ירושלים תשס"ו, עמ' 860-861, ובעיקר עמ' 860 ובהערות שם.

<sup>590</sup> לשאלת זו יש שיקולים הלכתיים רבים: יהוס הולך, מי הם הוריו האמיטיים (בעל הביצית או הרחים?), מזרורות ועד. פוסקים רבים עסקו בשאלת זו, ובניא מקצתם: הרב יהושע בן מאיר, 'הפריה חוץ-גוףית', אברהם שטיינברג, פונדקאות ולאם ביולוגית, ספר אסיה כ, מרדיכי הלפרין (עורך), ירושלים תשל"ו, עמ' 153-173; הרב זלמן נחמה גולדברג, יהוס הולך אחר היולדת; הרב אברהם יצחק הילוי כלאב, 'מייה אמו של ילוד, החורה או היולדת', תחומיין ה (תשמ"ד), עמ' 248-259, 268-274 (כתובה); הרב צבי הילוי, אולם אם הביצית של גויה, אז הילד ייחשב כגוי; הרב עוזרא ביך, יהוס אמהות בהשתלת עוברים, 'תחומיין ז' (תשמ"ו), עמ' 266-270, הסובר שאין אפשר להכריע בעניין; הרב מרדיכי רלבּיג, יהוס הולך אחר האם, 'מוחמיין כ (תש"ס)', עמ' 317-322, הסובר שהאם הפונדקאית היא זו הנחשבת לאם על התינוק. פרופ' אברהם סופר אברהם, נשמת אברהם, חלק ד,aben העוז, סימן ה, מביא את דעתו של הרב שלום אלישיב, שסובר שהיולדת היא האם (ואם האם גויה, התינוק חייב יגור). נוסף לכך, הוא מזכיר שם את דעתו של הרש"ז אוריבך, שסובר שאין חלה וואית מי היא האם, וכך יכול להיות שתי הנשים מוגדרות כאם של התינוק, ויש לכלכת בחשות לחומרה. בדים מדאורייתא (גרות, יהוסין וכו'). להרחבה, ראה שם.

ראי"ו אוסר באופן כללי את עצם ביצוע הפרייתי מבחנה. יחד עם זאת, עברו כSSH שנים מאז תשובהתו בעניין זה ובנוספַף לכך תהליך הփירה נעשה נפוץ יותר. סוגיה זו יכולה לאפשר לנו לבחון האם ראי"ו נשאר איתן בדעתו לאסור זאת בכל צורה שהיא או שמא שינה אותה עם חלוף הזמן.

הדילמה ההלכתית מתוק שתி השאלות הנ"ל נחלקות לשניים: (א) האם מותר לכתילה לבצע תהליך רפואי זה; (ב) אם ההליך כבר נעשה, מה היחס של התינוק לשתי הנשים: בעלת הביצת והפונדקאית, מייה אמו של התינוק. כאמור, יש לכך השלכות הלכתיות. לדוגמה, אם אחת משתי הנשים היא גואה, או במקרה אחר, כשהפונדקאית בת כהן או בת לוי (צ"א, חלק יט, סימן מ).

מדובר בשאלות שתי נקודות מרכזיות: תחילת, "אין הדבר חיים בגדר נדר" ועל כן יש צורך להכיר בנסיבות הקיימות של ילדים בפונדקאות והתהליך הרפואי נעשה בדבר שבגירה. כמו כן, לרופאים ניסיון בעניין ואין את עייטת אמינות הרופאים באשר לערוב זרע וביצת שונים, כך לפחות לפיה דברי השואלים. יש להזכיר כי זוהי נקודה שהשפיעה מאוד על ראי"ו בבאו לאסור ילדים מבחנה. ראי"ו משיב וחוזר על דעתו העקרונית שאסור לבצע פרוצדורה כזו ואומר: "הנה כבר דנתי וביררתי ההלכה בונגע לשאלת המבחן אפיקו כשהמדובר בהחזר ולהשתיל לאחר זמן את הביצת בגופה של אשה שממנה נוטלת [...] ובכל זאת העלייתי לאיסורה מכמה בחינות [...] ואני על משמרתי לעמודה, וכדעתך איז כן דעתך עתה" (צ"א, חלק יט, סימן מ, ההדגשה שלו). דעתו נשarraה אותה בכך שהפעלה אסורה כי מבחנה אסור כפי שראינו לעיל. יתרה מכך, הוספה אישה נוספת נספה לתהליך רק מבקשת על הדברים מבחינה הלכתית. אמרתו של ראי"ו: "ואונוכי על משמרתי לעמודה", מרמזות על כך שהוא מודע להתרחבות התופעה אך סבור שההלכה אינה צריכה לקבל מצב זה אלא להתמיד בהתגדומה. מלבד זאת, יתכן מאד שיש כאן רמז לעובדה שפסקתו ההלכתית הותקפה והוא רבעים לא מעטים שהתרירו לבצע פרוצדורה זו.<sup>591</sup>

בתשובה זו, מעבר לאיסור העקרוני, ראי"ו בוחר להעמק ולבחון את שאלת הייחוס של התינוק שנולד מהפרייה כזו: "לזאת ATIICHIS וATORCZO בזה רק בונגע לשאלת הנוספת [...] למי משתי הנשים יש ליחס את התינוק בהולדו". במקרה שההlixir נעשה ונולד תינוק, מייה אמו. לפי דעתו של ראי"ו: "אם כן דzon מינה ומינה דהוא הדין נמי בביביצת הניטלת מגופה של אשה אחת ומשתילים אותה בגופה של אשה אחרת להירין ולידיה שמתבטלת הביצית לגופה של האשה האחרת והולד מתיחס לאשה השנייה אשר בנידונו היא זאת הפונדקאית, והולד מתיחס איפוא אחרת" (צ"א, חלק יט, סימן מ). לדידו של ראי"ו האישה הנושאת את התינוק ברחמה ווילדת אותה היא האמא האמתית ולפיה נקבע ייחוס התינוק. הוא מסביר זאת בהנחה שהביביצית "מתבטלת" בכך גופה של נושאת ההריון, ואין לה כל משמעות הלכתית. ראי"ו חוזר על הטיעון שבביביצת הנמצאת מחוץ לגוף אישה, אין לה כל יחס לגוף ועל כן אין לה שם ממשמעות וחיות בפני עצמה. רק כאשר הביצית נמצאת בגוף Chi, אז היא יכולה "לחיות" ולהתפתח עד לייצרת תינוק: "וזהה באлич הכח الآخر הנוסף המעורב גם בזה היא 'המבחן' איז הביצית כבר לא הייתה בפועל כלל [...]. מול זה אצל המקבלת הביצית נושאת העובר

<sup>591</sup> כפי שראינו לעיל, הרב אביגדור נבנצל, 'הפריה ב מבחנה – העורות', אסיא לד (תש"י, תשמ"ג), עמ' 5. הרב עובדיה יוסף התייר לבצע הפריית מבחנה, וראה הסכמתו למה שכتب הרב הפרופ' אברהם סופר אברהם בספרו: לב אברהם, חלק א, פרק ל, סעיף ג. הוא מסתמן על שווי' יביע אמר, חלק ח, אבו העזר, סימן כא, ירושלים תשנ"ה. ושאלה זו מגיעה מהרב הפרופ' אברהם סופר אברהם, כך ראי"ו מודיע לנו להתרים ההלכתיים בעניין והן לזחות השואל שפרסם בעבר ונגילה את דעתו להתייר. لكن ראי"ו מדגיש כי הוא נשאר איתן בדעתו ועומד על משמרתו.

ומולדתו הכל מופעל באופן טבעי, וא"כ בודאי הוא מתייחסת אחרת [...] ואכלפי"ז [=ואם-כן לפיזה] כן יש ראייה מהיב"ע שהולcin בעיקר בתר הילדה ושמי שמולידה את התינוק היא אמה של התינוק" (שם). ראייו מביא שוב את דבריו של הרמב"ם במורה נבוכים שהוזכרו לעיל בסוגיית הפרייתה מבחנה על ראיית הגוף ככלל ללא חלקים. באמירתו "וכדעתנו אז כן דעתינו עתה", חזר הציג אליעזר לעקרונות היסוד התכלייטיים שלו ולטעם המרכזיו שהוא בהליך רפואי זה סכנה ממשית לקיום האנושי בכלל ולעם היהודי בפרט.

כאמור, ראייו נשאל פעמי' שנייה על פונדקאות ע"י הרב אברהם דב ברקוביץ המשמש חבר ביד"ץ דק"ק חברת בני ישראל בלונדון. שאלת זו עוסקת בזוג שומר תורה ומצוות שבמשך שנים לא הצליח להיפקד וכעת האישה הגיעה לגיל 43, שהינו גיל מבוגר מבחינת פוריות. האופציה הריאלית שעמדה בפניהם היא שימוש בזרעו של הבעל על-מנת להפרות ביצית של אישה אחרת, ולאחר תהליך ההפריה להשתיל את הביצית המופרית בرحم אשתו.<sup>592</sup> ראייו עונה כך:

בכל זאת יתכן דמיה זאת עדיפה שהתרמת תהא בכח"ג [=בכחיו גונו] נכנית, וגם הרופא שיבצע את העקירה יהא גם כן גוי. אבל אין זה לעיכובא. ובזה אני בא לשאלתו הג', דמה יהא דין הילדים שיולדו בדרך זו לעניין יchos, ובמקרה זה מי נחשבת לאמ, והאם אין לחוש שישא אח את אחותו וכו'. והנה לפען"ד [=לפי עניות דעתך] נראה שהולד מתיחס לאשה המולידה את הولد - בנידונו היא אשתו של הבעל נותן הזרע [...] לזו את לפען"ד נראה ברור הדבר שהולcin בזה בעיקר בתר הילדה, וכי שמולידה את התינוק היא אמה של התינוק, ובnidono היא אשתו של הבעל נותן הזרע (צ"א, חלק כ, סימן מט).

ראייו מתמקד בתשובה בשאלת ייחוס התינוק, וקבע כי אשתו של הבעל שהינה נושאת העבר בرحم והיולדת היא האם: "ומי שמולידה את התינוק היא אמה של התינוק".<sup>593</sup> בתשובה זו ראייו בוחר שלא להתייחס לשאלת המהותית של הפריה חוץ- גופית ולהשתמש בניסוח תקין האוסר הליך זה,<sup>594</sup> אלא מתיחס אך ורק לשאלת ייחוס של ילדים לסייעת אציה זו. יתכן שמדובר במצב שבו לא היה בידי לה晌יע על העניין (אם כי יש להזכיר כי השאלה נשאלת עוד בטרם הזוג עבר את תהליך הפונדקאות, אין זו שאלה לאחר מעשה לקביעת יchos), יתכן גם שבקש להסביר רק על השאלה עליה נשאל, אך מכך מסתבר כי שתקה זו מלמדת גם על נוכנות להתריר את הפרייתה המבחן, ولو רק בשתייה, במקרים מסוימים. פסק זה ממחיש את טענתו של י' זקבץ, כי יש פעמים בהם ראייו מתאים את פסק ההלכה שלו בהתאם לטיבו השואל, דהיינו, "כל שהשואל הינו אדם ירא שמיים יותר או קל יותר לראייו להתריר ולהקל עבורו, אפילו במקרים בהם בדרך כלל בית הדין מחמיר משיקולים כמו מצב הדור ותקנת פריצות הגדר".<sup>595</sup> בדברים אלו ראייו מגלה רגשות אנושית כלפי השואלים אותו

<sup>592</sup> במסגרת זו, לא ATIICHES לכל צדי השאלה, כגון האם עדיף שהפעולה של הוצאת הביצית תיעשה ע"י גוי או יהודי. היו ויש לכך השלכות לעניין סירוס, וכן נח לא נצטווע על סירוס, ראייו מעיד שרופא גוי יעשה זאת. יש גם שאלות נוספות מעמס הפווצדרה הרופואית הכרוכה בבייצוע הפריה חוץ גופית.

<sup>593</sup> דבריו של ראייו: "ומי שמולידה את התינוק היא האם של התינוק", מראים על גישה רחבה יותר של בוגר לעדילמה שבי הgentile לבון מה שנראה במציאות, מאחר שהוא פסק לפי מה שנראה לנגד עניינו ולא לפי המטען gentile.

<sup>594</sup> בתשובהו הוא מפנה את השואל לעיין בתשובות שפסק בעבר בעניין, שם הוא אוסר זאת. להרחבה, ראה: זקבץ, משנתו ההלכתית של הראייו, לעיל העירה, 21, עמ' 185-189, ובדוגמאות המרובות שהוא מוסיף שם בחערות.

במישור הפרט依 וכאמור לעיתים פוסק פסיקה שונה מפסיכותיו האחרות באותו נושא. כפי שראינו במבוא המתודולוגי, ראיינו נוקט לעיתים בפסיכה אינדיבידואלית, היוצרת ריבוד של הנורמה ההלכתית. הוא אומר, ייתכן שכמدينיות עקרונית הריהו אוסר הפריית מבחנה ופונדקאות, מגביה את החומרות ועומד על משמרתו. אולם כשזוג ספציפי יראה שמיים מגיע אליו עם מצוקה, הרוב וולדינברג מנסה לעזור ומגלה אמפתייה גם בפסקתו ההלכתית.

לאור הדברים שראינו עד כה, ניתן לעמוד על דבריו של ראיינו בשאלות ההלכתיות הנוגעות לפריוון: הזרעה מלאכותית, הפריית מבחנה והנגזרת שלה - הפונדקאות. ראיינו רואה את טכנולוגיות ההזרעה וההפרייה כפרוצדורת רפואיות מודרניות המציגות אתגרים לפתחו של עולם ההלכה. מחד, הרפואה המודרנית מאפשרת להביא מזור לזוגות שלא הצליחו להיבנות בדרך הטבע ולהביא ילדים לעולם, מאידך ישנה בעיה מהותית בעצם שינוי דרך התפתחות ההריון מצורתו הטבעית אל תוך המعبدת. כפי שראינו, הרוב וולדינברג פוסק בתשובותיו על-פי עקרונות הلاقטיים פורמליים ומתיחס לשאלות הلاقטיות של מזרות ויחסו, אך העקרונות המהותניים-תכלתיים בולטים בנושא זה בבירור. באופן עקרוני, דעתו אינה נוחה מהתערבויות רפואיות בתחום הפריוון. הזרעה מיהודי הוא מתייר בדוחק עם הסטייגוות רבות, והזרעה מגוי היא שולבת תקיפות מסוימות מהותניות של קדושת המשפחה והאומה. הוא אף מביא טענה מיסתית שיש להישמר מפני כניסה של זרע גוי אל עם ישראל כיון שיש לו השפעה מהותית על הولد. כמו כן, טענה מטה-لاقתית מרכזית העולה בנושא הפריית מבחנה הינה "שינוי מעשה בראשית" בדומה לאיסור כלאים ועל כן הדבר אסור. לטענתו, יצירת ביצית מופריה בزرע בmundura מרוקנת אתמצוות פריה ורביה מתוכן ופוגעת בקדושת המשפחה היהודית. בעיניו, התקדמות הטכנולוגיה הרפואיה בהלכים אלו הם בעצם "הליכה לאחרו". בהקשר של פונדקאות שהוא עין נזרת ספציפית של הפריית מבחנה, ראיינו חוזר על עמדתו ומתיחס באופן נקודתי, ובשיקולים פורמליים, לשאלת ייחוס התינוק.

יש לזכור כי ראיינו היה פוסק המעורה בנעsha בבית החולים והשאלות שהגיעו להכרעתו אין תיאורתיות. הוא מודיע לכלל השיקולים, הן הרפואיים והן הפסיכולוגיים של הזוגות הרוצים זרע של קיימה ואף מפגין כלפין אמפתייה ברמה האישית. יחד עם זאת הוא רואה מקום מרכזי לקדושת המשפחה היהודית וחושש כי טכנולוגיות רפואיות חדשות אלו יפגעו בה. נראה כי הץ אליעזר מדבר מדם ליבו על חששו שייווצרו ילדים ללא זהות וחורים מוגדרים, מה שיוביל لأنדרלמוסיה הلاقתית וחברתית. זאת ניתן לראות בסגנון ובלשונו התקיפה שבתשובתו. על-כן יש לעשות כל מאמץ שלא להשתמש בפתרונות כאלה והם ישמשו כמצוא אחרון, אשר מוגבל בגדרות וסיגים מרוביים למונע כל חשש של בעיות הلاقתיות (כגון: מזרות, יוחסין, "זנות" וכו').<sup>596</sup>

ראיינו רואה מול עיניו מעבר משמירה על חיי זוגיות ומשפחה אל פעולה טכנית הפעלת בmundura, פעולה הרואה באישה מעין אינקובטור טבעי שניית להשכירו,<sup>597</sup> דבר שיגביר לדעתו את הפריצות והזנות. הוא מודיע היטב להשלכות ולסקנות העומדות בסיס ההתפתחות המדעית הזו

<sup>596</sup> כך למשל, תהיתו של אברהם שטיינברג, 'מיهو אב בימינו', תחומיון לב (תשע"ב), עמ' 358-358, ועוד.

<sup>597</sup> להרחבה, ראה עד: אברהם שטיינברג, 'השקבת היהדות על החיים המודרניים', אסיה ז (תשמ"א), עמ' 17-33; חניל, אנטיקלופדייה הلاقתית רפואית, ערך: הפריה חוץ גופית, ברק ב, ירושלים תשס"ו, עמ' 843.

ומתוך תפיסתו את קדושת המשפחה הוא עומד על משמרתו. על כן פסיקתו בנושאים אלה היא שמרנית והוא אף מותפלמס עם פוסקים אחרים שהתיירו בדברים מסוימים כפי שראינו.

כדי לחזק את דעתו, ראיינו מביא סיפור מצער שאירע, על מות של ילד שנולד על-ידי הזורעה מלאכותית והיתה 'שמעה' שהזרע אינו זרע הבעל ועל כן הילד בגדר ממזר. כך הוא כותב: "וקרה הדבר דזוקא בולד הזה של נידוננו. באשר שגורמים שונים עשו מאמצים להשקייע ולהשכיח את המעשה [...] וסביר בעל המסבירות שהילד ימות [...] שהכוונה על הבא על העורוה והוליד ממזר שחז"ל אומרים שע"ז [=שלל-זה] נאמר מעות שלא ניתן לתקן [...] והוא מוסר השכל" (צ"א, חלק יד, סימן צח).<sup>598</sup> סיפור קשה זה שמספר ראיינו, על כך שאלוי ה' גרם לכך שילד זה שהינו ממזר ימות, מובא כראיה שמיימת ומראה כיצד ראיינו רואה בספר זה מעין הסכמה ממשיים לדבריו. יש להזכיר כי דברים אלו אמורים כתובים בשוו"ת צ"א, אולם אין מדובר בסימן שהוא הלכתי נורטטיבי, אולם דברים אלו נאמרו ונכתבו. והרב ולדינברג רואה בהם חיזוק לדרך ההלכתית.

לסיכום, בדילמות הלכתיות אלו העוסקות בפריוון, ניתן לעמוד בבירור על היחס שבין פורמליות לתכליות אצל הרב ולדינברג. אהרן ברק, עומד על היחס שבין ה"גוף" לנשמה" של המשפט, דהיינו בין הצורך לתוכן ובין הערכיהם לפורמליות המשפט.<sup>600</sup> הרחיב על כך מנחם אלון אמר: "כל גدول בידינו, שאין מערכת משפטית יכולה להתפרק מוגפו של הדין בלבד; גופה של מערכת המשפט זקופה לנשמה, ויש שאף נשמה יתירה".<sup>601</sup> נראה שבסוגיה זו הנוגעת לבב לה של התפתחויות מדעיות מחד ושמירה על קדושת המשפחה והעתיד היהודי מאידך, ראיינו מבקש לשמר באמצעות הפסיקה את מה שנטא בעינויו מצדדים מסוימים של "נשمت ההלכה": שמירת המשפחה המסורתית והימנעות מפעולות יתר של האדם לשינוי מעשה בראשית". מעל לכל הטיעונים הפורמליים מרחפים עקרונות אלה, שראיינו נתן להם ביטוי מפורש, ואין כל ספק שהם עומדים ביסוד עמדתו.

<sup>598</sup> אولي כוונתו היא לפסיקתו בבית הדין הרבני שאותה הביא אח"כ בשוו"ת צ"א, חלק יג, סימן צז, ולסתורה שהייתה סביב המקהלה המדובר. וראה עוד: יוסף גרין, 'הזרעה מלאכותית בפסקה ובחקיקה במדינת ישראל', אסיה י (תשמ"ה), עמ' 62-45, וראה בהערות שם.

<sup>599</sup> סימן זה מהוות שיעור שהוא סיום מסכת גיטין שעשה הרב ולדינברג (בימים שני טו בשבט תש"ט), בבית הכנסת של בית"ח שערי צדק. הסיום היה: "במסגרת השיעורים וההרצאות אני משמעו בו בעזיה" זה כ"ח שנה מדי יום ביוםו וmedi שבת בשבתו". להרחבת כל הסיפור והמקהלה המצער, ראה בוגר התשובה.

<sup>600</sup> אהרן ברק, פרשנות משפטי, א-ד, ירושלים תשמ"ט-תשנ"ח, חלק א, עמ' 112-113.

<sup>601</sup> פסק דין של מנחם אלון: ע"א 391/80 לסרסן נגד שכון עובדים בע"מ, פ"ד לח (2) 237, 264.

## הפללה מלאכותית

הפללה היא הפסקת הריון שלא על ידי לידת תינוק חי, סיום חייו של העובר. יש להבהיר כי פרק זה עוסק בהפללה מלאכותית-יזומה ולא בהפללה טبيعית והלשונן 'הפללה' תינקט כלשון קיצור. הפללה מלאכותית (*Abortion*) או הפסקת הריון יזומה, הינה הפסקת הריון קודם שהעובד נעשה בר-קיימה.<sup>602</sup> חלק מרכזיו בדין הרפואה וההבלתי בהריון ובולדיה עוסק במקרים בהם מגדים פגמים בעובר או סכנה לאישה המועברת במהלך ההריון, בהקשר זה זה עולה שאלת הפללה. השאלה ההלכתית להיתר או לאיסור לביצוע הפללה היא סוגיה מורכבת וכבר רבים עסקו בכך. הן בפסקה ההלכתית, הן בסוגיה האתית והן במחקר.<sup>603</sup> הרב הד"ר עמנואל יעקובוביץ ציין כי: "Much of medical ethics deals with modern dilemmas arising at or before birth, or else before or at death".<sup>604</sup> אין ספק ששוגיגיות הפללות מהוות אבן בוחן לדברים הללו. בפרק זה אעומוד על פסיקתו ההלכתית של ראיינו בנושא ואנתח את שיקוליו בפסקה.

## רקע הלכתי

יש הרואים בהפללה מעשה של הריגת עובר (ולහלו אรหיב בהבനות הנוגעות לכך). דין הריגתו של העובר מוזכר בתורה רק בעקבות כתוצאה של קטטה בין שני אנשים וכן כתוב: "וְכִי־יָצַא אֲשֶׁר עַנוֹשׁ יָעַגֵשׂ פָּאֵשׂ יְשִׁית עַלְיוֹ בַּעַל הָאֲשָׁה וְגַטְנוּ בְּפָלְלִים. וְאִם אֲשֶׁר יָחִיא וְגַטְתָּה נְפַשׁ פְּמַתָּחָנָה" (שמות כא, כב-כג). לפיכך, אם העובר מת אך לא האישה, עונשו של המכה הוא קנס כספי, הנקרא בלשון חז"ל "דמי ולדות". אולם, אם קרה "אסון" ומתה גם האישה, המכה נחשב להוצאה ומתחייב בנפשו. מכאן למדים חכמים, שהריגת עובר אינה נחשבת רצח. הרב אליהו מזרחי (מפרשני רש"י), מבאר את הפסקה הניל'ך: "וְלَا יְהִי אָסוֹן בָּאֲשָׁה. דתניא במכילתא: ענווש

<sup>602</sup> ראה אברהם שטיינברג, האנציקלופדייה הלכתית רפואית, ערך: הפללה, חלק ב, ירושלים תשס"ו, עמ' 817-718 ; הניל'ך ; ראה אברהם שטיינברג, האנציקלופדייה הלכתית רפואית, ערך: הפללה, חלק ב, ירושלים תשס"ו, עמ' 817-718 ; הרב מיכל שטרן, הרפואה לאור ההלכה, ירושלים תשס"א, עמ' 1-2 ; http://98.131.138.124/articles/ASSIA/ASSIA1/R001107.asp

תש"מ, עמי א-קэм. שuns ככמה סוגים של הפלות, כאשר רוב מוחלט שלהם מתרחש בטרם אשוניים של ההריון. הפלות מסווג זה אין מעניינו של פוסק ההלכה, חוות שאין כאן התערבות רפואית ומדובר בהליך טבעי המתರחש בצוואר הדרשות התערבותה זו: 1. תרופה הניתנת דרך הפה, שונינת לביצוע רק של החומרמן פרוגסטרון, ובכך מונעת את המשך התופעות הריון. זהה שיטה קללה ונוחה, שונינת לביצוע רק בשלב מוקדם של הריון, עד 2-3 שבועות לערך. 2. ריקון הרחם על ידי הרחבה ושאיבקה בוואקום או הרחבה וגרידה-השיטות האלו הן בשימוש בהריון עד 12 שבועות לערך. בשלב מאוחר יותר של הריון: 1. הרחבה וגרידה - בשבועות 16-13 לערך נניתן עדין להשתמש בשיטה זו, אם כי סבוכיה וסכנותה גדולהים יותר מאשר בשילש הא่อน להריון. 2. עירוי תוך-רחמי - בשבועות 16-22 לערך, מתקבל לבצע הפללה בעורצת עירוי נזולים שווים למשך השק של ספר. השיטה המקובלת ביותר היא שימוש מייל היפרוטוניים בריכוז של כ-20% ובכמות של כ-200 סמ"ק. הפללה מתחילה תוך 12-24 שעות, ומסתיימת כעבור 12-24 שעות נוספות. להרחבת, ראה עוד: .http://www.daat.ac.il/daat/refua/encyc/hapala.htm

<sup>603</sup> להרחבת, ראה: פרופ' אברהם שטיינברג, הרפואה כהלה, חלק ב, ירושלים תשע"ז, עמ' 341-394 ; הרב אחרן ליכטנסטהיין, הפלות מלאכותיות - היבטי ההלכה, תחומין כא (תשס"א), עמ' 93-99 ; הרב ישעיה שרגא, תורה העבר, ירושלים תשע"ז ; הרב אברהם סטיין, שלבים בהריון לעניין איסור הפללה, תחומין לא (תשע"א), עמ' 53-62 ; הניל'ך, 'כיצד לבצע הפללה מלאכותית?' ; תחומין כת (תשס"ט), עמ' 352-361 ; הרב משה צוריאל, הפלת עובר שאבחנה אצל מחלה קשה, תחומין כת (תשס"ה), עמ' 64-78 ; הרב הפרופ' אברהם סט, אבחנה, 'הרדמה לצורך ביצוע הפללה מלאכותית', ומאמר המשך: 'שיטות' פעולות עם מבצע הפללה', ספר אסיא ח, מרכז הילפרין (עורך), ירושלים תשלי"ו, עמ' 51-70 ; הרב מיכל שטרן, הרפואה לאור ההלכה, ירושלים תש"מ ; ר' שלמה למן אוירבך, שלוחן שלמה - ערכי רפואי (נשים, אישות, מילה), ירושלים תשס"ו, עמ' 11-21 ; דוד סינקלר, האיסור המשפטי של איסור הפללה במשפט ומוסר', משפט רפואי ביובי-אתיקה 1 (תשס"ח), עמ' 11-21 ; ראה עוד בכ"ע אסיא ב (תשלי"ו), שמאמריו עוסקים ברובם בנושא הפללה העברי ה (תשלי"ח), עמ' 207-277 ; ראה עוד בכ"ע אסיא ב (תשלי"ו), שמאמריו עוסקים ברובם בנושא הפללה העברית,

יעוד.

Lord Immanuel Jakobovits, in Fred Rosner, *Pioneers in Jewish Medical Ethics*, New Jersey and Jerusalem, 1997. pp 3.<sup>604</sup>

יענה' באשה, תלמוד לומר: 'ואם אסון יהיה ונתת נפש תחת נפש'''', ואי בולדות לאו "נפש תחת נפש" הוא, דהא "מכה איש ומת" כתיב, עד שהיא בן קיימת הרואי להיות איש, ולא הנפלים, והולדות שבמי עשה, כל זמן שלא יצא לאור העולם, בחזקת נפלים הם, שהרי עדין לא כלו חדשיהם.<sup>605</sup> מדבריו המבוססים על המכילתא נראה כי כל עוד העובר נמצא בידי האישה הוא בחזקת 'נפל' ואינו בר קיימת ולכן אי-אפשר לקרוא לו 'נפש'. לעומת הرم"ס סובר שלעובר יש דין 'נפש' וכן הוא פוסק במשנה תורה: "הרוי זו מצות לא עשה שלא חוס על העובר במעיה בין בסיס יד מפני שהוא כרודף אחריה שהוא מקשה לילד מותר לחותך העובר במעיה בין בסיס יד מפני שהוא כרודף אחריה להורגה, ואם משוחציא ראשו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש וזהו טבעו של עולם" (הלכות רוצח ושמירת הנפש, פרק א, הלכה ט). באופן עקרוני יש לעובר מעמד של נפש (קיים עצמאית). מותר להרוג אותו רק במקרה שהוא מהווע סכנה לאמו, שאז חל עליו דין רודף.<sup>606</sup>

המשנה במסכת אהלוות דנה במקרה העובר כבר החל את תהליך הלידה, אולם במהלך הלידה התעוררו קשיים. וכך נאמר במשנה: "האשה שהיא מקשה ליד מתחכין את הولد במעיה ומוציאין אותו אברים אברים מפני שחיה קודמין לחייו. יצא רובו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש" (פרק ז, משנה ז). לפי המשנה, כל עוד העובר נמצא בתוך רחמה של האישה והוא מהווע סכנה לחיה, חי האם קודמים לחיה העובר, אולם כאשר הוא יצא לאור העולם, הוא מהווע ישות עצמאית וכן אסור לפגוע בו מהטעם: "שאין דוחים נפש מפני נפש". הגمراה במסכת סנהדרין העוסקת בין היתר בדין רודף אומרת: "איתיביה רב חסדא לרבי הונא: יצא ראשו - אין נוגעין בו, לפי שאין דוחין נפש מפני נפש" (סנהדרין, דף עב, ע"ב). על כך רשיי מפרש: "יצא ראשו - באשה מקשה ליד ומסוכנת, וקתני רישא: החיה פושתת ידה וחוטכתו ומוציאתו לאברים, ככל זמן שלא יצא לאור העולם לאו נפש הוא וניתן להורגו ולהציל את אמו, אבל יצא ראשו - אין נוגעים בו להורגו, דהוה ליה כילוד ואין דוחין נפש מפני נפש" (שם). רשיי מדגיש כי כל עוד שהעובר לא יצא לאור העולם, אין לו כלל מעמד של 'נפש' ועל כן יהיה מותר להפלו במקרה שמסכן את האישה. באופן הניל נפסק בשולחן ערוך: "লפי העוברת שהיא מקשה לידי, מותר לחותך העובר במעיה, בין בסיס יד, מפני שהוא כרודף אחריה להורגה. ואם הווציא ראשו, אין נוגעים בו, שאין דוחים נפש מפני נפש וזהו טבעו של עולם" (שו"ע, חושן משפט, סימן תכח, סעיף ב).

ר' יהושע פלק כ"ז, מנושאי כליו של השולחן ערוך, מבחין בין עובר במעי אמו, לבין מקרה זה "חיה קודמין לחייו", ובין עובר ש"יצא רובו", במקרה זה: "אין נוגעין בו, שאין דוחין נפש מפני נפש". הוא מסביר: אכן, "זה טבעו של עולם" (כעין תפיסה של "משפט טבעי" בטקסט הלכתית), ולכן לכאהורה לא הייתה התורה כלל צרכיה לכתוב זאת, אך בכל זאת "הוצרך לכתוב זה, שלא תאמר הولد הרי הוא רודף ויצילו את אמו בנטשו, קמ"ל כיוון שטבע של עולם בכך, אין דין רודף עליו, ואעפ"כ [=ואף על פי כן] בעודו במעיה מותר לחותכו אף על פי שהוא חי, שכן שלא יצא לאור העולם אין שם נפש עליו".<sup>607</sup> את הטענה ש"אין שם נפש עליו" מנמק הסמ"ע בכך ש"הנוגף אשר הרה וייצאו ילדיה

<sup>605</sup> מזרחי על התורה, שם.

<sup>606</sup> גם דברי הرم"ס הללו זוקקים לביאור, שכן מדובר בלשונו, נראה שהוא קורא לעובר 'נפש' משעה שהוחציא את ראשו. אולם ראוי ווד ריבס הבינו שכונתו היא לכך שהעובר נקרא 'נפש', ולא כאן המקום להאריך.

<sup>607</sup> סמ"ע, סעיף תכח, סעיף קטן ח.

ומתו משלם דמי הולדות ואין שם רוצח ומיתה עליו".<sup>608</sup> דברים אלו מהווים את היסוד לאלו המבקשים להקל בעניין ההפלות (מסיבות של מחלות גנטיות קשות וכדומה), שכן כל עוד העובר לא יצא לאויר העולם, אין הוא נחשב לנפש בפני עצמה ("אין עליו שם נפש") ועל כן ניתן לבצע הפלת.

אחת מאבני היסוד הנוגעות לנושא זה היא תשובתו של המהר"ט,<sup>609</sup> אשר מתייר לבצע הפלת. המהר"ט מספר כי ראה תשובה של הרשב"א בה הוא העיד על מورو הרמב"ן שהסכים "להתעסק" עם אשה גויה שתתעבר בשכר ולאחר מכן תיפל את ולדה. לדבריו, "איבוד נפשות אין כאן, דהיינו בישראל נפלים לאו נפש הוא", וגם אצלנו מוצאים את אותה ראייה: "ממון הוא דחיב רחמנא דמי ולולדות לבעל דכתיב כאשר ישית עליו בעל האשה". יתר על כן, בכל המקרים המשפטיים הנוגעים לאשה בהירין שאיבדה את עוברה או אשה בהירין שנגזר דין להוצאה להורג, דיני העובר נכנסים תחת דיני ממונות ולא נפשות. והוא מסיק מכל זה: "הילך בישראל מפני צורך אם נראה שמוותר להטעק עמהם שתפילה כיון דרפואת אמו היא".<sup>610</sup> לדידו של המהר"ט, יש לקחת בחשבוןCSI של פיקוח נפש ולהתיר הפללה.<sup>611</sup> חידשו של המהר"ט הוא שניתן לקחת את בריאות האישה במקורה של פיקוח נפש ולהתיר הפללה. את רפואת הפיזות והנפשית של האישה כעילה משמעותית בהיתר לביצוע הפללה ביחסו כשיעור כשייקול את רפואת העובר או אשה בהירין שנגזר דין להוצאה להורג, דיני העובר נקבעים תחת השם עובר אינו נפש. דברים אלה משמעותיים ביותר לשאלת היתר ביצוע הפלות כיון שבטעיד תהיה מחלוקת פרשנית בין הפסיקים על תשובה זו, כפי שנראה להלן.<sup>612</sup>

שאלת נוספת לפי הוסברים שמוטר לבצע הפלת היא: האם ראוי שהיא תיעשה ע"י צוות רפואי יהודי או גוי. בגמר נקבע כי בדיני בני-נח יש להטיל עונש מוות גם על מי שהרג עובר (בניגוד לדיני ישראל, שבהם ההרוג את העובר אינו מענש מיתה). וכך נאמר בגמר: "משום ר' ישמעה אל אמרו: [בן נח נהרג] אף על העוביין. מי טעמיה דרי ישמעה? דכתיב שפק דם האדם באדם דמו ישפך, איזהו אדם שהוא באדם - הוא אומר זה עובר שבਮיע אמו" (סנהדרין, דף נז, ע"ב). מדברים אלו אנו לומדים שגם לגוי אסור לבצע הפללה<sup>613</sup> שהרי חלות עליו שבע מצוות בני נח ואסור ברצח. לדברים אלו תוקף הלכתי אצל חלק מהחוקרים אשר מתירים לבצע הפללה בפועל עדיף שלא יעשה גוי אלא יהודי ויתירה מכך יהודיה – כפי שנראה להלן. יש האוסרים בין בגוי ובין בייהודי

<sup>608</sup> שם.

<sup>609</sup> ר' יוסף טראני, תל אביב תש"ט, חלק א, סימן צז, וסימן צט.

<sup>610</sup> ש"ט המהר"ט, תל אביב תש"ט, חלק א, סימן צט.

<sup>611</sup> מיהנות התשובה, ראה: שמואל גליק, אשנב לספרות התשובות, ניו-יורק וירושלים תשע"ב, פרק ח', עמ' 259-290.

<sup>612</sup> מסקנה זו מבחריר גם דוד סיקלר במאמרו: 'האיסור המשפטי של איסור הפללה במשפט העברי, נתנו המשפט העברי ה

(תש"ח), עמ' 207-177. להרחבה מפורטת ולהשווות לדתות אחרות, ראה שם.

<sup>613</sup> בעניין שתי התשובות הללו, נחלקו הפסיקים האס מדבר בשתי תשובות שונות או בתשובה אחת שנחלה ע"י המדייס לשנים, כשהבעצם מזכיר ברישוא בסיפה של אותה תשובה – דעתו שאותה גרס ראיי: "מכן הlein נלעפנ"ד דברור הדבר שהנתשובה האחת והשלימה שהשיב המהר"ט על שאלהו נתקבלה מאיזה סיבה סידורית של המעתיק לב' חלקים בבי' חלק התשובות האמוריות" (צ"א, חלק ט, סימן נא, פרק ג). יתכן גם שתשובה צט בכלל מזוויפת ונכנסה בטoutes ע"י תלמיד טועה, וכדברי הרב פינשטיין: "אין להשಗה בתשובה זו (צט) כיandi תשובה מזוויפת היא מאיזה תלמיד טועה וכתרה בשמו". ראה עוד במאמרו: 'בדין הrigat עובי, בתוך ספר הזיכרון לר' יחזקאל אברמסקי, מורה, ירושלים תש"ה, עמ' טסא. להרחבה, ראה עוד: הרב מיכל שטרן, הרופא לאור ההלכה, ירושלים תש"מ, שער ראשון, פרק ט, עמ' נא-סג, העוסק ב"יבורו דברי המהר"ט בתשובותיו"; וראה עוד במאמרו של הרב שרגא גינסברג, 'גדיר איסור הפלת עוברים', זכר לאברהם 3 (תש"ב-תש"ג), עמ' 417-439, העוסק רבות במחלוקת שבין ראיי לר' פינשטיין בעניין. הוא מנסה להסביר את תשובות המהר"ט, ודעתו נוטה לכיוונו של הרב פינשטיין, בהסתמך על דברי הרמב"ם ועל הבנת הרוב

مبرיסק את הסוגיה. על מחלוקת זו בין ראיי לר' פינשטיין עוד נרחב להלן.

<sup>614</sup> המהר"ט על המילידות העבריות, מכיוון שלמן מותה, כעבירות, להרוג את העוברים במי אימן, لكن הדגישה התורה העבריים ווקא על המילידות העבריות, מכיוון שלמן מותה, כעבירות, להרוג את העוברים במי אימן, لكن הדגישה התורה

ולטענים הדברים הם קל-וחומר, שהם נאמרו במילוי לגוי, שכן ליהודי הדבר ברור מאליו שאסור להפיל ואין צורך פסוק מיוחד בשביל זה.

### דעת הרב וולדינברג

סוגיות ההפלת הינה סוגיה מרכזית ביותר בימינו. בעבר, המקורות ההלכתיים התייחסו בעיקר לשאלת העובר המהווה סכנה לאם (אישה המשקה לילד). בימינו, בייחוד לאור התפתחות הרפואה והבדיקות הגנטיות עלות שאלות חדשות הנוגעות להפלת עקב גילוי מוקדם של מומים בעובר. לעיתים מומים אלו אינם מסכנים את חייו העובר אך משמעותיים לאיכות חייו העתידיים של העובר כגון אדם.<sup>14</sup> כמו כן, מעבר לשאלת היתר הפללה ואופן ביצועה עלות שאלות על הגדרת החיים עצם ומערכות של העוברים: האם לעובר יש זכויות? מאימתי העובר נחשב אדם? מהי תחילת רגע החיים?

האם הפלת העובר היא בגדר רצח, או נזקון? מהו הזמן שבו מותר לבצע הפללה? ועוד.

הרבי וולדינברג היה ממחדי ההלכה בשאלות הרפואיות מעצם היותו נוטן שיעור הלכה קבוע לצוואות הרפואים בבית החולים שערי צדק. הוא התייחס לנושא מורכב ורגיש זה מספר פעמים בעקבות שאלות רבות מהארץ ומהעולם. פסיקתו היotta פריצת דרך ופתח לרבים להיתלות עליה מחד גיסא, ומקודם להתקפות ולפולמוס במילוי מכיוונו של הרב משה פינשטיין מאידך גיסא. ראייו פרסם במהלך השנים מעל שתים-עשרה תשובה בעניין<sup>15</sup> אולם שתי התשובות המרכזיות והמפורסמות

<sup>14</sup> בפילוסופיה של המשפט התעורר ויכוח האם אדם שנולד 'בעולה' – קרי, להוריו או לויעצים הגנטיים היה במהלך ההריון מידע על מחלות גנטיות בוג�ו אליו, ובכל זאת הם החליטו להמשיך את ההריון – האם הוא יכול לתבוע אותם, בגין הטענה שהייתה לו הזכות לא להוולד כלל. להרבה, ראה: עמוס שפירא, 'הזכות לא להוולד בפגם: פלוגנות של לוגיקה, ערכיהם ומידניות משפטית', בתוך: דילמות באתיקה רפואי, רفال כהן-אלמגור (ערוך), תשס"ב, עמ' 354-239, התומך באפשרות של הגשת תביעה בטענות משפטיות, וכן: דוד הד, 'הזכות לא להוולד בפגם?', בתוך: דילמות באתיקה רפואי, רفال כהן-אלמגור (ערוך), תשס"ב, עמ' 264-255, החולק על עצם האפשרות לتبיעה מסווג זה.

<sup>15</sup> להלן תשובותיו של ראייו בענייני הפלות: צי"א, חלק ז, סימן מה, פרק א, סעיף ח (1), המהווה: 'קונטרס אורחות המשפטים' (פסקים בעבודות ומעשים שהתרחשו בבית הדין). חלק זה של השורית יצא באשות תשכ"ג. מכיוון שאין תאריך לתשובה, נראה שהדברים היו שונה פנוי, חלק מפסק דין בין בני זוג שהגיעו לדין בבית הדין. זהה התשובה הראשונה שבה ראייו מתייר לבצע הפללה; חלק ח, סימן לו דן בשאלת האם הפלת עובר, איסורה הוא מהתרורה או מדרבנן - מייב' ינסן תשכ"ד. תשובה זו נכתבה לרב עבדיה יוסף, כדידו מעבודות הדיניות, כהערות על עדות מספריו של הרב עבדיה יוסף שהוא של לראייו; חלק ט, סימן נא, שער ג, מהו קונטרס בעיות ופואיות ב��ום התא המשפחתי' (קונטרס המבוסס על שיעורים שעובי בענייני הפלות פנויים בבית החולים שם צדק), והוא יצא בשנת תשכ"ג. תשובה זו היא התשובה המוסדרת הראשונה של לראייו בעניין; חלק ג, סימן קב, משנה תשל"ה – הפסקת הירינו בغال מחלת התיני-סקס. זהה שאלה שהוא נשאל ע"י פרופ' דוד מאיר, המנהל הכללי של שירותי בריאות כללית מהוויה שאלת מדיניות. בעקבות תשובה זו של ראייו, הרב פינשטיין פרסם את מאמרו 'קונטרס בעיות ופואיות ב��ום התא סיינו תשל"ה, והתשובה היא מאთארך כי' לחודש כסלו תשל"ה. אולם מודgor בטעות סופר, שכן התשובה היא מתארך וכי' בסיוון תשל"ה. שאלת ותשובה זו מובאות גם פרטנרם לריאו (בשם'א), עמ' 98-93. ווסף על כך, הערות עורך של אברהם טיטינברג לתשובה; במהלך איסרו חוג סוכות תשל"ז, פרסם הרב משה פינשטיין את מאמרו: 'בדין הריגת עובר', בעקבות שאלה שהפנה אליו חותנו הרב טנדLER, תחילה בספר הזיכרון לרבי חזקאל אברמסקי (יבדין הריגת עובר, בתוך ספר הזיכרון לרבי חזקאל אברמסקי, מורה, ירושלים, תשלה", עמ' תשא), אחר כך כסימן באגרות משה, חושן משפט, חלק ב, סימן ט. תשובה זו מהויה יסוד חשוב, שכן הרב פינשטיין מהויה את ראש המתנגדים להפלות, ומוטשובה זו ואילך, הפלמוס בינויים בנושא מחריף; חלק ד, סימן כו, ר' אייר (זיו) תשלה"ח – כמועה כללי לפروف' אברהם. ס. אברהם על ספרו – שם בסעיף ז הוא מתייחס לראונה לדברים של הרב פינשטיין, ותוקף את מותודת הלימוד שלו בעניין; חלק יד, סימן ק, מתארך כי' באדר א, תשלה"ח: "על דרכי היתר הפלת עובר לצורך גדול ובמיוחד בגל המחללה הנקראטטי-זקס". תשובה זו פרטנרם בפתח הספר: הלוות רופאים ופואה, שהוציאה א' שטיינברג, מהויה סיכום של תשובותיו של לראייו בעניין רפואה מחלקים א-יג של השורית, ירושלים, תשלה", עמ' לג-מו. זו תשובה למאמרו של הרב פינשטיין, והוא תוקף את פסקו בעניין; חלק יד, סימן ק א הוא מתארך כי' באדר ב, תשלה"ח, בעניין בדיקות מי שפיר כדי לגלו מקרים של "מונגולוזיות" והאם צריך הפסקת הירינו. זהה שאלה של מדייניות בהיה"ח שערן צדק, שכן היא מגיעה ממנה ביה"ח, פרופ' דוד מאיר; חלק יד, סימן קב: "עד בעניין הנילוי"; חלק טו, סימן מג – השאלה נשאלת בימי בין המצרים תש"מ, והתשובה כתובה בכתב היד כ"ח מרוחשו תשמ"א – שאלת שהגיעה מהרב הראשי של בריטניה, הרב ישראאל עמנואל יעקובוביץ, על בעיה פרטנית של זוג שיש לילדים שלהם בעיה גנטית ושחם עלולים להיות נכים "בלב ובנפש". בתשובה זו, הוא מזכיר את התשובות מה עבר, כמו גם את הקדמה להלכות רופאים ופואה; חלק יז, סימן מט, סעיף יב, משנת תשמ"ח – תגובה לפרופ' אברהם. ס. אברהם על ספרו 'ישמת אברהם'. אין חידוש בדברים, והוא מזכיר את

בנושא הפלות מופיעות בצי"א, חלק ט, סימן נא ; וחלק יג, סימן כב.<sup>616</sup> נראה ששאר התשובות וכן המאמר שפרסם ואח"כ נוסף כסימן בשווית, נמשכות מהעוגן המרכזי שעליו בסיס את עמדתו בשתי התשובות הללו. אמנם ניצני גישתו נראה כבר בתשובה הראשונה שלו בנושא חלק ז, סימן מה, של השווייה. אולם זו תשובה של דין בבית דין ללא נימוק מפורט ומתודה למדנית, בニיגוד לתשובות הבאות.

באופן עקרוני, גישתו של ראייו היא שהפלת>User היא איסור דרבנן ולא דורייתא והתחום שבו נמצאת הסוגיה היא דיני ממונות ולא נפשות. כך ניכר החל מהתשובה הראשונה בעניין, כפי שכותב: "牟outer להתעסק להפל העובר כיון דרפואת אמו היא, וכל מפני צורך אמו מותר".<sup>617</sup> גם בדבריו לרבות עובדיה יוסף, הדן בשאלת האם הפלת>User העובר אישורו מהתורה או מדרבנן, ראייו מшиб וכתוב: "אין ברצוני להאריך בזה יותר כדי שלא יתפרשו הדברים כאילו דעתך להקל בזה מכל". לדברו, מה שרצה להשיג בתשובהו הוא רק 'להוסיף להראות כי ישנים פנים מסבירות בהלכה להורות להקל בזה גם ככל צפוי[ה] סכנה של ממש לאשה, אבל מروع מצבח הבריאותי וגורם לה יסורי גוף' ונפש עד שרופא נאמנו מחייב שמהוצרך לסדר לה הפליה', וגם זה רק בכפוף לתנאים האמורים בספרוי" (צי"א, חלק ח, סימן לו). ראייו מודיע לדבריו וביקר לסכנה שיפרשו אותו כמו שמתיר בצהורה גורפת לבצע הפלות ללא בקירה, יחד עם זאת הוא קובל בדברים הללו יסוד מרכזי: אם ההריון יגרום לאישה ערעור רפואי, פיזי או נפשי, מותר לבצע הפליה. דברים אלו של ראייו יסודם בתשובה של הרוב עוזיאל, שהתריר לבצע הפליה לאור שיקולים רפואיים של האם.<sup>618</sup> נבחן את דרכו בסוגיה זו בפרטנות.

בחלק התשייעי של השווייה מופיע הטענה הראשונה והמסודרת של ראייו בעניין הפלות בסימן נא המהווה קוונטרס עצמאי אודוט: "בעיות רפואיות בקיום התא המשפחתי".<sup>619</sup> בקוונטרס זה מבHIR ראייו את יסודות שיטתו באשר לשאלת האם העובר נכנס תחת הגדרת "נפש" או לא ומכך הגדרת דין כדיני ממונות או נפשות.<sup>620</sup> לאחר בירור הדעות השונות מגע ראייו למסקנה כי מעמדו של העובר הוא שאינו נמצא בגדר 'נפש':

הלימוד מסיפה דברים שכחוב 'אם אסון יהיה ונתת نفس תחת نفس' ואי הכוונה על הולדות לא שייך בזה המושג של נתינת نفس תחת نفس, כי בולדות לא نفس תחת نفس הוא [...] ומוכחה מילא מזה דהא על הולדות שבمعنى האשה אין גדר של רציה ויש בהם רק עניין של תשלומי ממון [...]

<sup>616</sup> דעתו של הראשלי"ץ נסים; חלק כ, סימן נו, משנת תשנ"א - אודות הפלת>User ; חלק כא, סימן כת, תשנ"ו - לשואל אחד מרוחבות, בעקבות פניה פרטית אליו.

<sup>617</sup> נראה כי 12 תשיבות העוסקות בענייני הפליה, במשמעותם מחלות ובעיות הקשורות לעניין. מספר התשובות וכן השואלים מעידים על חשיבות הדין בעניין ועל הפלמוס הרחב שהתעורר בעקבות כך.

<sup>618</sup> זאת לאחר שקיבלו חוות דעת מרופא דתי שיראות קודמת לחכמתו, היהות שהזוג הגיע אליה מטופפת שאינו ירא את ה' (צי"א, חלק ז, סימן מה, פרק א, סעיף ח).

<sup>619</sup> קוונטרס זה הוא סיכום מההריצאות של ראייו בפני רופאים בבית החולים שערי צדק. לקוונטרס זה יש ארבעה שערדים:

א - בדיקת זרע הבעל לכושר הולדת. ב - מניעת הייון מטעמי רפואיות או פסול ממזרות וכבוד המשפחה. ג - הפסיקת הייון מטעמי רפואיות. ד - הפריה מלאכותית. קוונטרס זה מכיל 63 עמודים, מעמוד קצ-רנט. לכל שער יש מספר פרקים, ובסוף יש סיכום הלכתי של הנושא. לענייננו, השער הירושלמי הוא השער השלישי שיש בו שלושה פרקים: פרק א - דין ישראל ובן נח בהרגות>User. פרק ב - איסור הריגת>User ביישראלי וטעמו. פרק ג - הפסקת הייון למען רפואית האם או באשת איש שזוניתה והרתה ממזר או כשייא מאינקט, סיכום (18 סעיפים).

<sup>620</sup> בזוז דבריו מתעמק ראייו בחלוקת הראשונים בין רשיי לرمבי"ס בהבנת דין הריגת>User, כפי שראיתו לעיל במובא ההלכתי.

והפירוש הזה הוא המשמעות הפשוטה של המכילה דולד בمعنى אמו לא נפש הוא. (צ"א,<sup>621</sup>

חלק ט, סימן נא - קונטראס רפואי במשפחה, פרק ג; ההדגשות שלי).

לאחר שהכريع ראיינו כי לעור אין מעמד של נפש ועל כן בהפליה יש לסתורו תחת הנושא של ממונות ולא של נפשות, הוא ממשיך ומאיריך בתשובתו של המהרי"ט (שהבאתי לעיל) ומוסיף: "ומשםם כך התירו איבודו בידיים בשבי ניול האם, ולמד מזה להתר להפilo גבי ישראלית מפני צורך אמו [...] וברור שכונתו אפילו שאין שאלת סכנת האם אלא השאלה היא בריאותת השםך העיבור מזיק ובריאות האם" (שם). כיוון שהעיבור לא נכנס תחת הגדרת נפש', ניתן לבצע הפליה באם העיבור מהווה סכנה לאם או מזיק לריאותה. כהריגלו ראיינו מחזק את עמדתו בפסקים וספריו שווית וביסכומו של דבר הוא אומר: "ואם כי לפי הבירורים שבירורתי יש מקום להתר אפילו שלא במקום סכנה" (שם). ברם, הוא חוש מתפיסה לא נכונה של דבריו, ועל האפשרות שישתמכו עליו בביצוע הפלות ללא בקרה. על כן הוא מוסיף בסוף דבריו מאמר מהゾהר האומרשמי שהורג את בניו סותר את בנינו של הקב"ה ומביא נזק לעולם: "מן דקטייל בניו הוא עובר דמתעבرين אתניתה ונרים קטלא ליה במעהא דסתיר בניינא דקב"ה ואומנותא דיליה [...] וקב"ה [=וקודשא בריך הו] אסתלק מעלה מאחרבא וכפנא ומותנא אתיין על עולם, ואילו אינון קטיל בניינא דמלכא [... ] ועל אלין רוחא דקדשא בכיה".<sup>621</sup> (צ"א, חלק ט, סימן נא - קונטראס רפואי במשפחה, פרק ג). לאחר שambil את דברי הזוהר הוא כותב כך: "דברי זוהר" ק אלה צרכיהם להחריד ולהרטיע לכל אלה שנוהגים זלזול וקלות ראש בהפסקת העיבור משום איזה נוחיות מדומה ולא מדומה, ומלמדים בינה לרדת לעומק הדיוון והנושא - המדבר ולדונו בנפרד בכובד ראש ובאחריות גדולה על כל מקורה של שאלה בזזה. והיה ד' עם הפסק" (שם). ראיינו מביא פה את דברי הזוהר לא לפסקת הלכה אלא כאסמכתא לשיג החיתר. התשובה מסתiya באהירה חמורה של ראיינו שלא לנוהג קלות ראש בהפסקת הירין: "כל בני ישראל מוזהרים באזהרה חמורה לא לנוהג קלות ראש בהפסקת ההירין, ואחריות גדולה מוטלת בזזה הן על השואל והן על הנשאל. מלבד מה שיש בזזה משום גידור פרצת הפרוצות והזונים אחרים שגים אומות העולם גדרו עצם בזזה ותיקנו תקנות ועונשים חמורים על העברים והמשיעים,ישראל קדושים מה" (שם ט, סימן נא, קונטראס רפואי במשפחה פרק ג, סעיף יח).

נראה כי ראיינו מנסה לאוזן בין התרת עצם מעשה ההפליה ובין מצומם המעשה בפועל ואזהרה שלא לנוהג קלות ראש בכך. הוא אף כותב כי שאלה זו היא שאלה אוניברסלית וגם אומות העולם קבעו לעצם חוקים בנושא זה. בהקשר זה ניתן להזכיר את חלוקתו של אי' שטיינברג בדבר שאלות בסוגיות הלכתיות-רפואיות שיש בהן ממד אוניברסלי לעומת שאלות הקשורות להלכה בלבד. אין ספק שבסוגיות ההפליה עלות דילמות מוסריות גלובליות שלא קשורות רק להלכה היהודית.<sup>622</sup>

<sup>621</sup> זהה, שמות, דף ג, עמוד ב. בתרגומים חופשי: מי שהורג את בנו, אותו עבר שאשתו נתבערה בו, וגורם להרגו במעיה, שסותר בניינו של הקב"ה ואמנויות שלו. יש מי שהורג אדם, וזה הורגبني. שלוש (ג') רעות עשה שכל העולם לא יכול לסבול, ועל זה העולם מתמוטט מעט ולא ידוע, והקב"ה מסתלק מהעולם, וחרב ורعب ומותה באים על העולם. ואלה שהרוגים את ביהם, סותרים בניין הקב"ה ודווקאים את השכינה שホールכת ומשוטטת בעולם ואני מוצאת מנוחה. ועל זה רוח הקודש בוכה והעולם נידון בכל הדינים. אויל לאותו אדם, אויל לו, טוב שלא נברא בעולם.

<sup>622</sup> להרבה, ראה בفتיחה לשער העוסק בהלכה ורפואה, על אודוט חלוקתו של אברהם שטיינברג בדבר שאלות שיש להן השקה אוניברסלית ושאלות שנמצאות בתחום הפרטיקולרי בענייני אтика ורפואה. שאלת ההפליה מהוות שאלת בעלת מאפיינים אוניברסליים מעבר לשאלת ההלכתית.

היתרו של ראייו, היתר מאת רב בעל סמכות רחבה בעולם ההלכתי בכלל ובתחום הרפואה וההלכה בפרט, גורר תשובות מרובות.<sup>623</sup> לאחר תשובה זו והדברים הכלליים שכתב ראייו, הוא נשאל באופן ספציפי על הפסקת הירון בשל מחלת הטี้-זקס. שאלת זו הופנה אליו מפרופ' דוד מאיר, אשר שימוש כמנכ"ל ביה"ח 'שער-צדק'. כאשר השאלה מגע משולחנו של מנכ"ל בית החולים, ולא מרופא פרטי, היא מעידה על הצורך בקביעת מדיניות של בית החולים בעניין. הפנייה גם מזכירה לראייו את תשוביתו הקודמת, אולם הוא מבקש תשובה ספציפית למחלת הטี้-זקס. הנanton המרכזוי של השאלה הוא שnitן לגנות את המחלה בעבר רק לאחר שלושה חודשים.<sup>624</sup> ראייו מшиб ואומר:

והנה אחרי העיון בדבר בכובד ראש בכל צדי הנתונים שבבעיה האמורה, נראה לפננו"ד [=לפי עניות דעתך] על יסוד הבירורים הנרחבים שתכתבني בדבר הפסקת הירון בספריו שו"ת צ"א חלק ט' סי' ו"א שער ג' על שלשת פרקי הארכלים כי שבמקרה המועוד זהה אשר חוצאות מה חמורות בכנפיו עם המשכת הירון והלידה, אפשר להתיר הפסקת הירון עד שבועה חדשה, ובאופן שביצוע הפסקת הירון לא יהיה כרוך בשום סכנה לאם. משבעה חדשים ולהלאה הדבר כבר יותר חמור [...] מכיוון שבמלואות זו חדשים בא כבר הולד בהרבה מקרים לידי גמרו (צ"א, חלק ג', סימן קב.).

ראייו מתיר לבצע הפללה במקרה המדווח עד מלאת שבעת חודשי הירון, דבר מהווחה חידוש אפשרות לביצוע הפללה אחרי שלושה חודשים (ריאו). זאת לאור העובדה שהתינוק חולה במחלת חמורה. הוא מזכיר וմבוסס את תשוביתו על דברים שתכתב בעבר ודורש שבעת ביצוע הפסקת ההירון לא תהיה סכנה לאם. יש לציין כי עצם השאלה העוסקת בהפללה עקב מומים בעבר הינה חידוש שכן הדיוון ההלכתי בעבר בנושא זה התמקד בהפללה בשעת לידה עצמה סיוכו לידה. הדילמה שהרב וולדינברג עוסק בה בתשובהתו היא בדבר הפללה עקב פגמים ומומים בעבר המתגלים בבדיקות רפואיות בהירון והשאלה המתעוררת היא האם מותר לבצע הפללה לעובר על מנת למנוע ממנו חי סבל.<sup>625</sup>

<sup>623</sup> רבים מרבני זמנו החמירו בעניין יותר מראייו. להרבה, ראה: הרוב עובדיה יוסף בשוו"ת יביע אומר, ابن העוזר, חלק ד, סימן א; הרב מנשה קלין בשוו"ת משנה הלכות, חלק ה, סימן רלא, וחלק ט, סימן שכח-שלג וסימן שפו; הרב שמואל הלוי וואזנר בשוו"ת שבט הלוי, חלק סי' קצג וסימן קצה; החוברת "הריגת עובר" של הרב יצחק ברנד מעמנואל; הרב ישראלי מאיר לאו בשוו"ת יחל ישראל, סימן עב, ועוד. אולם, המכתר הגadol בענייןומי שהתפלמס בצורה חריפה נגד ראייו, הוא הרב פינשטיין, כפי שהוזכר לעיל ועוד להלן.

<sup>624</sup> רבים מהפוסקים התיירו לבצע הפללה לפני גיל שלושה חודשים של העובר. לאחר זמן זה, מעדמו של העובר כבר יותר מרכיב וייש ככלו האוסרים לבצע אז הפללה.

<sup>625</sup> על עצם ביצוע בבדיקות במילך הירון ישנו דיון הלכתי: ראשית, שאלת האמונה בה' שהתינוק יהיה בריא. שנית, אם הבדיקות לא יהיו טובות, האם מותר לבצע הפללה? לשישית, חרדה של האם מכל תשובה או סכנה עתידית. לדעתו של ראייו: "וורק במקורה שכבר נולד אצל זוג ל"ע ייל מונגולי ומייצעים להם לרוץ בהירון נוסף בדיקת ספר, או כאשר אשה למעלה מגיל הנ"ל נתקפת בהתקף עצבים בשעה עצת הרופאים ונימוקם לכך (ועד בהזומה) ואני מוצאת מנוחה לנפשה במיטים ובלילות אם לא תירא לה לערוך הבדיקה כדי שתאה ביטהה במאה אחו כל מקרה של מונגוליזם אצל העובר על כבונן זה העלתתי וביררתי (בתשובהSSI שבס"י הקודם) להתרIOR את ערכות בדיקת המי' שפיר" (צ"א, חלק יד, סימן קב). שאלה זו הופנתה אל ראייו ניצב הרבה פינשטיין, האוסר לבצע בבדיקות לגיל מאוחר של היולדת, שאז יש חשש גדול יותר לביעות בעוברים. כמו כן ניצב הרבה ריאו שענין התיעיחסות לגיל מאוחר של היולדת, והוא מזכיר: "מי"מ [=מכל מקום] להרוג את העובר היה אסורה עד שתהיה האומדן להרופאים גודלה קרוב לדאי שתמותה האם דמארח דהו מצד שנחשב רודף צרך שיש להיאה כעון ודאיה שהוא רודף, וגם פשוט שאין חילוק לפיז' בין הולדות, אך הולדות שלפדי דעת הרופאים הם אכן שלא ניתן רשות כהה נידחים במחלה הנקראת טוי-זקס אפילו שנודע ע"י הבדיקות בעובר שתאחד עתה שהולד היהיה ולד כזה אסור כיון דלהם ליכא סכח ואין רודף אין להתרIOR אפילו שהצער יהיה גדול מאד וגם יחול האם והאב מזה. ומטעם זה אמרתינו להרופאים שומרין תורה שלא יעשו בדיקה זו כי לא

ראי"ו מדגיש שהוא עין בדברים בכובד ראש, כיון שהוא מודע להשלכות של פסיקתו. הוא ממשיך בתשובה ואומר: "בגלל צורך גדול ובגלל כאבים ויסורים, נראה שהזוה המקרה הקלאסי ביותר שיש להתייר. ולא משנה באיזה צורה מתבטאים הכאבים והיסורים, גופיים או נפשיים. ויסורים וככאבים נפשיים המה במידה מרובה הרבה יותר גדולים ויוטר מכאים מיסורים גופיים [...] אבל ברגע מקרה כזה להורים ולילוד גם יחד, יש לדעתו להתייר הפסקת היירון כזה לפחות עד שבעה חדשים, והדעת נוטה שגם המחמירים ידעו בזה, דמקרה החמור הזה שלפנינו עוד לא בא אבנו בספרות ההלכה שעד כה" (צ"א, חלק גג, סימן קב). אליבא דראי"ו, מקרה זה של שאלת ההפללה עקב גilio טיי-זקס לא מוכרת בספרות ההלכתית עד-כה. ביום, הטכנולוגיה הרפואית מאפשרת מעקב רפואי בהירון ומגלה מחלות כגון מחלת הפללה זו של טיי-זקס שבה קיים סבל גדול, פיזי ונפשי הן להורים והן לילד. ראי"ו מרחיב נקודה זאת ואומר כי הכאבים הפיזיים והנפשיים: "המה ממושכים וגולויים באין אפשרות להסתירם ובאי אפשרות להתגבר על המותה הנפשי הגדול [...] ואם כן הדעת נותנת למלוד משם להתייר בנידונו אפילו לאחר כי חדים להריוונה" (שם). אם כן, ראי"ו מתייר לבצע את ההפללה במקרה של גilio מחלת הטיי-זקס, לאחר שלושה חודשים היירון ולפניהם מלאת שבעה חודשים. לדבריו, יש לבצע את ההפללה באופן שלא יהיה סיכון לאם. ראי"ו מוסיף אלמנט הלכתי שיש עדיפות לרופאה לביצוע ההפללה ולא לרופא גבר. הסיבה ההלכתית לכך היא דין הקשורים להשחתת זרע ופריה ורבייה.

תשובה זו עוסקת במקרה פרטני של הפללה בעקבות מום בעבר, בשונה מהתשובה הקודמת (צ"א, חלק ט, סימן נא) העוסקת בהפללה באופן כללי. תשובה זו מחדשת מספר דברים: ראשית – ניתנת לעשות בדיקות רפואיות בזמן היירון ובאים יש גilio מום מוקדם אף לבצע הפללה (במקרים מסוימים). שניית, במקרה הצורך ניתן לבצע הפללה עד סוף שבעה חודשים היירון. שלישי, הרוב וולדינברג רואה בצער הפיזי והנפשי (הכולל בתוכו בושה) של הבאת ילד כזה לעולם שיקול הלכתי מובהק. הן צער של הولد עצמו והן צער הוריו.<sup>626</sup> רבייה, עדיף שרופאה ולא רופא יבצעו זאת – וכן עדיף ע"י תרופות.

בעקבות פסק הלהכה זה של ראי"ו, הרב פינייטיין כתב מאמר תגובה חריף המתנגד מכל וכל לפסיקתו.<sup>627</sup> מאמר התגובה הוכנס גם לשוו"ת אגרות משה (חו"מ ב, סימן סט). בטרם ניגש לתוכן דבריו של הר"ם פינייטיין, עולה מימד נוסף בדבר המחלוקת ביניהם. ניתן לנתח מחלוקת זו דרך פריזמה תרבותית-חברתית נוספת הקשורה למקום בו הם פועלים וחווים. בארא"ב קיים וויכוח חברותי חריף בין השמרנים לliberalists בנושא הפללות, וויכוח שמסעיר את החברה האמריקנית זה כמו שעוררים גם בימיינו.<sup>628</sup> מצד אחד נמצאים תומכי הכנסייה האונגלייסטית הסוברים שהחיכים נוצרים

יהיה תוצאה מזה כי יהיו אסורים להפעיל את העובר ויגרמו רק צער להאב ולהאם" (אגרות משה, חותן משפט, חלק ב, בני ברק תשמ"ה, סימן סט). להרחבנה, ראה עוז: הרב שלמה אבניר, 'בדיקות טרומ-ליידה', אסיה גג (תש"ו), עמ' 34-33.

<sup>626</sup> למסקנה דומה הגיע גם הרב שאול ישראלי בספרו: עמוד הערה חמישני, ירושלים תשנ"ב (מהדורה ראשונה: כפר הרואה תשכ"ו), סימן לב, עמ' שט-שית, שמתיר לבצע הפללה במרקחה חש מולד בעל מום גדול, זאת בעקבות בדיקות שגילו זאת במלך היירון. ובמסקנתו הוא כתוב: "אין לעורר תורה נפש, ואיסור הריגתו הוא משום חבלה או בל תשחית". כן הוא מוסיף: "ויש להוציא על זה שראויה להתחשב גם עם צער החורים שיראו פרי בטנם מתيسר ביסורים וחיוו אינם חיים". להרחבנה, ראה שם, עמ' שיח-שיט.

<sup>627</sup> ר' משה פינייטיין, 'בדין הריגת עורבי', בתוך ספר הזיכרון לרוב יחיאל ארברסקי, מורה, ירושלים, תשל"ה, עמ' תשא-טס. מאוחר יותר, הדברים פורסמו בשוו"ת אגרות משה.

<sup>628</sup> אחת מנקודות הציוויליזציה בדיון ציבורי זה בארא"ב הייתה ההחלטה פסק הדין של בית המשפט העליון שם - פסק דין רוי וויד (Roe v. Wade) בשנת 1973, שם קבע בית המשפט כי החוק האוסר על הפלות מנוגד לחוקה האמריקאית, מטעמים

מרגע ההפריה ולכון קיימת זכות חיים לעובר והם מתנגדים להפלות. הם אף הקימו תנועה שנקראת: "بعد החיים" (Pro-Life Movement), המארגנת הפגנות ומחאות מול בתים המשפט ובמקרים>Kiצוניים אף שריפת קליניקות SMBצעות הפללה. בצד השני נמצאים הליברליים הדוגלים בזכות האישה על גופה ובחירה האישית של האשה. למעשה, כל עוד העובר לא יצא לאויר העולם ואין לו קיום עצמאי, אין לו זכויות של אדם חי ולכון הפללה אינה רצח.<sup>629</sup> הם אף הקימו תנועה הנקראת: "بعد הבחירה" (Pro-Choice). מחלקות תרבותיות אלו שהסעירו (ועדיין מסעירות) את ארחה, נמצאות ברקע פסיקתו של הרוב פיניישטיין. דבריו של הרוב פיניישטיין נכתבו כשתים לאחר פסיקת בית המשפט העליון באלה"ב בנושא, בשיא "פריחת" הוויוכוח הציבורי באלה"ב בעניין. על כן, בתשובתו ההלכתית ישנים קולות גם של הוויוכוח הציבורי שמתנהל במדינה. כך הוא כתוב:

כתבתי כל זה לעניין הפרצה הגדולה בעולם שהמלחמות דהרבבה מדיניות התירו להרוג עוברים ובתוכם גם ראשי המדינה במדינה ישראל וכבר נהרגו עוברים לאין מספר שבזה<sup>630</sup> [=שבזמן הזה]  
הא עוד יש צורך לעשות סיג לתורה, וכ"ש [=וכל שכן] שלא לעשות קולות באיסור רצח  
ההמור ביותר, שכן נשותומתי בראותי תשובה מהכם אחד בא"י [=בארץ ישראל] הנכתב  
למנהל בית<sup>631</sup> [=בית החולים] שעריך צדק ונדפס בחוברת אסיה י"ג המתיר הולדות שע"י [=ועל  
ידי] בחינות הרופאים כשהוא עבר יותר מג"ח [=מג' חדש] שהעובד הוא במלחת תי-סקס  
להפללו, ומצד זה הקדים שעצם הריגת העוברים הוא להרבה פוסקים רק מדרבנן ואף אם הוא  
מדוריות הוא רק משום גדר בניינו של עולם אבל מהמת איבוד נפשות אין נדונו כלל.<sup>632</sup>

יש לשים לב שהרב פיניישטיין פותח באמירה כללית על "פריחה" השוררת בעולם בנושא זה ועל כן מדיניות רבות מתירות לבצע הפללה. נראה כי הוויוכוח בעניין באלה"ב שאותו הזכרתי לעיל עומד ברקע הדברים. לדעתו של הרוב פיניישטיין הפללה משמעותה רצח. איסור הפללה הוא מהتورה ואיסור בשום אפשרות לבצע הפללה, למעט סכנת חיים לאם, שאז חייה קודמים לחיה העובר. סוד מרכזי בדבריו הוא פסקו של הרמב"ם שראינו לעיל על בסיס דברי המשנה, שמעוררת המקרה ליד מותר לחתוך את העובר מדין רודף. דהיינו מודoor בבעל נפש עצמאית שמותר להרגו מושם שהוא מהווה סכנה לנפש אחרת (اما שלו), لكن זה לא נחשב כרצח – אלא כהצלת חיים. על בסיס דברים אלו (ועוד) הוא בונה

של פגיעה בפרטיות וחירות הפרט. החלטה זו עוררה מחדר את הדיון בעניין, ואף יצרה מחלוקת פוליטית בנושא בין הרפובליקנים לדמוקרטים. כך למשל בשנת 1987, לא הצליח הנשיא וולנד ריינן לשמור בבית המשפט העליון (רוברט ברוק), כשאחת הסיבות לכך הייתה התנגדותו לביצוע הפללות. מאוחר יותר, הנשיא יייגן התנה את סייע החוץ של ארחה"ב לארגוני ביליאומיים, באיסור לבצע הפללה, איסור שבוטל על ידי הנשיא ביל קלינטון והוחזר אחר כך על ידי הנשיא ג'ורג' בוש הבן. עד היום, מועדים לכוהנה בבית המשפט העליון נשאלים מה דעתם בנושא הפללות.

<sup>629</sup> להרחבת בעניין הפלות בישראל, ראה: דיללה אמר, הפלות כסוגיה מושתקת בישראל: על פרספקטיבתה פמיניסטית ובין-לאומית ועל דילמות מסדיות ואישיות, תל אביב תש"ה; ציונה חקלאי, הפסקת הירין על פי חוק 1990-2010, קובץ של משרד הבריאות: הפלות מלאכותיות בהלכה ובחוק הישראלי, בתקז: הזכות לחיים ללא מום, המרכז הביליאומי לבראיאות, גופה קודם: הפלות מלאכותיות בהלכה ובחוק הישראלי, מבט שני על כבוד בר-חיות בדיון הישראלי: בין זכויות האישה לזכויות העובר, ישראל תש"ו, עמ' 81-135; פינה ליטשין-אברם, איזו עדי: מבט שני על כבוד בר-חיות בדיון הישראלי: בין זכויות האישה לזכויות העובר, ישראל תש"ו, ועוד. על סוגיות הפלות באלה"ב כתוב רבות, ובאייא מקצת המקורות בנושא: Michele McKeeman, Abortion Politics: mutiny in the ranks of the right, New York 1992; Mark A. Graber, Rethinking abortion: equal choice, the Constitution, and reproductive politics, Princeton, N.J 1996; Georgia Warnke., Legitimate differences: interpretation in the abortion controversy and other public debates, Berkeley, Calif 1999; Frances M. Kamm., Creation and abortion: a study in moral and legal philosophy, Oxford, New York, 1992

<sup>630</sup> הרבה משה פיניישטיין, אגרות משה, חוות משפט, ב, בני ברק תשמ"ה, סימן טט. הרוב פיניישטיין אינו מזכיר את ראיינו בשמו, אך הרמזים אינם מותרים שום מקום לספק.

את דבריו וטוען שניתו להתייר הפלת רק במקרה הנילול ולא במקרים של מוממים בעבר. הוא אף סובב שבסיס טענותו של הצעץ אליעזר שזו תשובה המהרי"ט, בטעות יסודה. במסגרת זו לא ניתן לכלל טענותיו של הרב פינשטיין, שכן עיקר דיוונו הוא ברוב ולדינברג. מהאמור לעיל הרב פינשטיין נחשב למחמיר בעניין הפלות ומיציג את השיטה האוסרת ביצוע הפלת, או אף סיוע למכצי הפלת.<sup>631</sup>

ראי"ו הקדיש מאמר מיוחד לתגובה על דבריו של הרב פינשטיין. בפתח ספרו הלכות רופאים ורפואה הוא ذן ביסודות "על דרכי היתר הפלת עובר לצורך גדול ובמיוחד בגל המחללה הנקראת תי-סקס".<sup>632</sup> ראי"ו פותח את דבריו ואומר: "הראו לי והמציאו לידי מאמרו של הגרא"ם פינשטיין שליט"א מה שבירר והעלה בדיון הריגות עובר, עברתי עליו פעמים ושלש, והגמ' שיש להסביר בארכיות על כל פרט ופרט מדבריו, בכל זאת אני בוחר לי לשם התועלת לא להיות זהה סופר-מאיריך בדרך של משא ומתן בפלפולא של תורה, אלא אבא בקצרת-האומר ואצטמצם להסביר רק בנוגע לשရשי-הדין, ולא ברعش כי אם בדמייה דקה, ובתנא ואיתוי ומתניתא בידיה, והבהיר יבהיר" (צ"א, חלק יד, סימן ק). לאחר שראה את דבריו של הרב פינשטיין, ראי"ו תוקף את תשובתו הן מבחינות מתודת הלימוד והן בפסק ההלכה הסופי וחוזר לעמוד איתון בעדו:<sup>633</sup>

לוואת משנתנו בזה לא זזה מקומה הן מ"ש [=מה שכחתי] להתייר הפסקת הירון בגל המחללה הנקראת תי-סקס עד שבעה חדשים להרiona [...] כל בני ישראל מזוהרים באזהרה חמורה לא לנוגג קלות ראש בהפסקת הירון משום איזה נוחיות מדומה או לא מדומה, וציטטה מדברי הזווה"ק [=הזוהר הקדוש] זהה, וגם לא להיות ח"ו גרוועים מהמתוקנים שבאותם העולם שגדרו עצם בזה ותיקנו תקנות וישראל קדושים הם, וד' יצילנו משגיאות ויאיר עינינו בתורתו הקדושה שם).

בתשובתו חוזר ראי"ו על היתרו לצד ההסתיגויות. יחד עם זאת הוא מזהיר: "וגם לא להיות חס-וחיליה גרוועים מהמתוקנים שבאותם העולם שגדרו עצם בזה ותיקנו תקנות ועונשים חמורים על העוברים והמשיעים לסידור הפלות עוברים" (שם). כמובן, ראי"ו מתיחס גם לנעשה במדיניות אחרות ובמוסדות רפואיים שונים בעולם.<sup>634</sup> דברים אלו רלוונטיים לאור הדברים שכטב אברהם שטיינברג,<sup>635</sup> שבדיון בעיות אלו אשר אינם מאפיינות רק את העולם היהודי, יש מקום לבדוק ולראות כיצד נוהגים בעולם. שכן לשאלת זו יש השאלות לא רק פרטיקולריות הקשורות יהודים שומרי ההלכה, אלא השאלות אוניברסליות הנוגעות באופן כללי לממשק בין רפואה ואתיקה.

<sup>631</sup> וראה עוד בתשובתו של הרב פינשטיין בעניין הפלת מלאכותית לנוכרית, *תחומין ה* (תשמ"ד), עמ' 223, שסובר שאסור לבצע זאת ממשום רציחה. מכיוון שגム נח אסורים ברציחה, הרי אסור לרופא יהודי להשתתף בכך. ראה בספרו של הרב צבי ריזמן, רץ צבאי, חלק ב, סימן כא, פרק ו, עמי רפ"ד-שה, שמסכם ומסביר את השיטות בbehירות. הרב פינשטיין מוסיף ואומר שאסור אף לסייע, כגון להיות מרדדים לקרה ביצוע הפלת, משום סיוע לרצח. ראה על כך בירור הדברים בין הרב אביגדור נבנצל, פרופ' אברהם ס. אברהם והרב י" ניברט: *אסיא יג* (תש"ח), עמ' 169-171.

<sup>632</sup> שהוחזיא אברהם שטיינברג, המהווה סיכום של תשובותיו של ראי"ו בעניין רפאה מחייב של השוו"ת, ירושלים תש"ח, עמי ל-מו. לאחר מכן, ראי"ו פרסמה בשונית בשוו"ת צי"א, חלק יד, סימן ק.

<sup>633</sup> להרחבה, הרפואה לאור ההלכה, ירושלים תש"מ, עמי נז-סד, המנסה להתחקות אחר תשובה המהרי"ט.

<sup>634</sup> מיכל שטרן, הרפואה לאור ההלכה, ירושלים תש"ט, עמי יט, סימן נב, שכותב: "גם בערכאות של הגויים בתנאי שמדובר במקרה מסוים ונסיבות מדיניות הונגות. ראה למשל בשוו"ת צי"א, חלק יט, סימן נב, שכותב: "גם בערכאות של

<sup>635</sup> עכו"ם נראה שיש חילוק בזה בין מדיניות רפואיות לבן מדיניות נאורות".

אי, שטיינברג, בתוכך: ההלכות רופאים ורפואה, ירושלים תשס"ח, עמי כב-כג. עיקר דבריו יובאו להלן בהקדמה לשער העוסק ברפואה, אתיקה וההלכה.

מניתוח שתיהן התשובות המרכזיות של ראיינו והר"מ פינשטיין,<sup>636</sup> נראה כי עיקר המחלוקת בין ראיינו לר"מ פינשטיין מתמקדת בארבעה עניינים מרכזיים, שניים מהם טקסטואליים ונקודתיים בעיקם ושני האחרים מהותיים. המחלוקת המהותית נובעת בין השאר מהבנה שונה של המקורות, וכך הן המחלוקת הראשונות עומדות ברא Kun. ראשית, נוסח דברי התוספות במסכת נידה דף נד ע"א ד"ה "אייהו", האם הנוסח הנכון הוא "מוטר" או "פטור": ראיינו גורס "מוטר" והר"מ פינשטיין גורס "פטור".<sup>637</sup> שנית, הסתמוכות על תשובתו של מהרי"ט ונאמנותה: ראיינו סבור שהיא תשובה מהימנה ונינתן להסתמך עליה, בעוד שהר"מ פינשטיין סבור שהיא תשובה מזויפת ואין להסתמך עליה.<sup>638</sup> שלישי, לנוכח השאלה אם מותר או אסור לבצע הפלת עולה שלאלה-גנוזת אם מותר לעשות בדיקות במהלך ההריון. ראיינו מתייר לעשות בדיקות כאלה והר"מ פינשטיין אוסר.<sup>639</sup> רביעית, הזמן בו מותר לבצע הפלת. ראיינו מתייר במקרה הצורך עד שבעה חודשים, כאשר הר"מ פינשטיין חולק גם על עצם חלוקת הזמן זו זאת.<sup>640</sup>

לאחר פרסום הפולמוס בין ראיינו לרב פינשטיין, הופנו אליו שאלות מהרב הראשי של בריטניה, הרב ישראל עמנואל יעקבוביץ.<sup>641</sup> השאלה, שהגיעה אליו מזוג יהודי מארצות הברית, נוגעת לעביה פרטנית של זוג שלילדיהם יש בעיה גנטית ועל כן יהיו נקיים "בלב ובנפש" (צ"א, חלק טו, סימן מג). לבסוף, שאלות אלו מעידות על סמכותו של ראיינו גם מעבר לתחומה של ארץ-ישראל, ועל העובדה שכאשר אנשים התמודדו עם מציאות מורכבת וקשה, היו פונים לראיינו ולא לרב פינשטיין,

<sup>636</sup> צ"א, חלק יד, סימן ק; אגרות משה, ניו-יורק תשמ"ה, ח"מ, חלק ב, סימן סט. הדברים להלן יובאו משתפי התשובות הללו. אצין כי תשובתו של ראיינו מהוות תגובה לדבריו של הר"מ פינשטיין, שכן הוא הוציא מאמר נגד ראיינו על תשוביתו הראשונית בעיון, וראיינו מגיב לדבריו, כך שכرونולוגית, תשובת הר"מ פינשטיין קודמת, אולם היא תגובה לשובות של ראיינו שקדמו, ובתשובה זו (צ"א, חלק יד, סימן ק) ראיינו מגיב בצהרה לשוניו של הר"מ פינשטיין. <sup>637</sup> כleshonu של ראיינו: "אייהו שכותבים בלשון 'מותר להרגו בבטן' בוחר לו הגמ"פ הדרך הפושטה ביוטר ולומר שפושט וברור שהוא טעונה ספר וצריך Lageros במקומות מותר פטור [...] והנה על כל הכלבוד, לא אדוני. לא זו הדרך, וחיים אנו עפ"ד [=על פי דברי] גאוני הדורות, ומה טרכו כל אחד ואחד לפי דרכו לבאר ולהעמיד כוונת דברי התוס' וליחסבם" (שם). וכleshonu של הר"מ פינשטיין: "דפשוט וברור שהוא טעונה ספר וצריך לגורס אף על גב דפטור החורגו בבטן, שהוא דלא כדכתיבו דחייב על הריגת עובר שכבר מותה אמו, ואח"כ בתירוץ צrisk לגורס אף על גב דפטור החורגו, והוא טעונה ספר" (שם). דברים אלו של ראיינו הצביעו הכללית לפילולוגיה של כתבי חכמים, שכן זהה הנוסח של התוספות שאטו למדנו ולימדו לאורך הדורות. להרחבה, ראה בפרק העוסק בשאלת הנוסח ובשאלת ייחסו של ראיינו לכתי יד - לעיל העירה 321.

<sup>638</sup> כleshonu של ראיינו: "מכן הלון נפער" [=נראה לפי עניות דעת]. דברו הדבר שהתשובה האחת והשלימה שהשיב המהרי"ט על שאלתו ותחלקה מאייה סיבה סיידורית של המעתיק לב' חלקיים בב' חלקיים והייתי אומר שהഫיסקא האחורה שבסימן צ"ז מד"ה מכל מקום להעתיק עמהם (חו"ץ משלשת עמהם) רבעי השורה שכותבו ומהו תמייא דלא חשבי נפש שרילגמרי שיכוכת ומוקומו בסוף סימן צ"ט" (שם). וכleshonu של הר"מ פינשטיין: "ולכן פושט שאון להשיגיה על תשובה זו כלל כי ודאי תשובה מזויפת היא מאייה תלמיד טוביה וככבה בשמו" (שם). על תשובה זו של המהרי"ט בעניין ההפלות ועל הפולמוס בנוגע למatters התשובה, ראה: שמואל גליק, אשנב בספרות התשובות, ניו-יורק וירושלים תשע"ב, פרק ח, עמ' 290-259, וראה עוד לעיל העירות מס' 323 ו-612.

<sup>639</sup> כleshonu של ראיינו: "כי שבקרה היחיד הזה אשר תוכאות כה חמורות בנסיבות המשכת ההריון והלידה, אפשר להתייר הפסקת ההריון עד שבעה חדשים" (שם). וכleshonu של ר"מ פינשטיין: "דאף הולדות שלפי דעת הרופאים הם יכולים לא לחו שנתיים רבעות כהה דולדליםஇיה ילדים במחלת הנקרואט טיזקס אפלו כשנודע עיי' הבדיקה בעבור שנתחיש עתה שהולד היהה ולד כזה אסור כיון דלהאם ליכא סכנה ואין רודף אין להתייר אפלו שהצער יהיה גדול מאד וגם יהלו האם והאב מזה. ומיטעם זה אמרתוי להרופאים שומרי תורה שלא יעשו בדיקה זו כי לא יהיה תועלת מזה כי יהיו אסורים להפכל את העובר ויגרמו רק צער להאב ולהאם" (שם). ראה עוד לעיל העירה מס' 623.

<sup>640</sup> כleshonu של ראיינו: "באשר על כן כאשר יילתי דעתני מראש, נפער" דיש להתייר לבכו ידונו לדדר הפסקת ההריון מיד עם הודה המבחן הבורא והודאי שכן ילוד כזה, אפלו עד שבעה חדשים להרiona" (שם), בעוד הר"מ פינשטיין סבור: "שלכן מסיק להתייר בטיזקס להפיל עד שבעה חדשים, ולא מובן זמן זה שלא מציין כלל" (שם). ראה עוד לעיל העירה מס' 626.

<sup>641</sup> זהות השואל חשובה, שכן הרב הד"ר ישראל (עמנואל) יעקבוביץ שימוש כרב הראשי של בריטניה, ומעבר לכך, עסק הרבה בתחום הרפואה והיהדות. ספרו החשוב: הרפואה והיהדות, ירושלים, תשכ"ו, הנ שטר יסוד חדש לכל העיסוק של הרפואה, האתיקה והחלכה. עצם העובדה שהרב יעקבוביץ שואל את ראיינו, מעידת על גודלו וסמכוותו של ראיינו בעיסוק ברפואה ותלכה. הרב יעקבוביץ ידע מהי זהותו של הפסוק אותו הוא שואל על מנת לקבל פסק הלכה מכיוון מסוים, שכן בתקופה זו, פולמוס ההפלות בין ראיינו לרב פינשטיין היה בשיאו.

אף שהם חיים באלה"ב. ואולם, לאמיתו של דבר נראה שפנו דוקא לציצ אליעזר עקב פסיקתו בנושא זה, דהיינו עקב גישתו המקילה, ולאו דוקא מתוך קבלה גורפת של סמכותו.

מחלקת זו מעלה שאלה מהותית על הגדרת זמן תחילת החיים. לפי הרוב פינייטיין עובר נחשב לחץ - "נפש" - למורות שאין לו קיום עצמאי ולכן הפלתו תהسب כרצת, למעט במקרה של סיכון האם. לפי ראייו, עובר אינו נחשב לחץ ואני לו קיום עצמאי ולכן הפלתו לא תהسب כרצת אלא דין בגדרי דין נזקון, לפחות באם ההירyon עבר את שבעת החודשים, שמתאריך זה והלאה לעובר יש מעמד של נפש וקיים עצמאי. הפלמוס החריף בין ראייו לרוב פינייטיין לא שכך וחוביל את ראייו לכטוב רבות בעניין זה. כפי שנכתב, בחלק ארבע-עשרה של השווית פוזרים מעל ארבע תשיבות שונות הנוגעות לעניין שראייו נשאל על-ידי אנשים שונים וכן תשובות שלו לרוב פינייטיין. ניתוח של מחלוקת זו מעלה מספר נקודות אודות עקרונות הפסיקה של ראייו והר"מ פינייטיין.

בעוד שהרב פינייטיין אינו מתחשב בתוצאות של ההירyon, אלא יש להתייחס להירyon כתוצאה ומה שיולד זהו רצון ה', ראייו מתחשב בתוצאות העתידיות של ההירyon, הן לסלל הפיזי והן לסלל הנפשי העתידי. לאור זאת לפי הר"מ פינייטיין אין טעם ואפיו אסור לעשות בדיקות במהלך ההירyon, וראייו מתיר. נראה כי שאלת מועד תחילת החיים היא השאלה המשמעותית בנידונו וההשלכה ההלכתית היא האם מותם מכובן של>User נכלל תחת דין ממונות או נפשות. לאחר הבדיקה והמהותית זו, ראייו מגלה רגשות כלפי זוגות שיש הרינוות מורכבים והתוצאות ההכרחיות שלהם. בעוד שלפי הר"מ פינייטיין הדיון הזה לא קיים היהות וערך החיים של העובר עולה על ערך ההשלכות של הפסקת החיים. יש פה ערכים מתנגשים: ערך החיים של העובר לעומת ערך איכות החיים - הן של העובר והן של האם - וראייו מדגיש זאת בתשובתו.

שאלת נוספת נשאל ראייו (צ"א, חלק יד, סימן קא), על-ידי הפרופ' דוד מאיר, מנהל בית"ח. עוסקת בעניין תסמנות דאון, או, כפי שהוא מכונה בטקסטים של ראייו, הימונגולדיזם.<sup>642</sup> ניתן לגלות תסמנות זו על-ידי בדיקת מי-ספר הנעשה לאחר שלושה חודשים הירyon. מכאן עולה שאלה כפולה: האם מותר לבצע בדיקת מי-ספר ומה הדין של הפסקת הירyon במקרים שתגלה התסמנות. ראייו כותב בתשובתו לפטופ' דוד מאיר:

באשר על כן, על כגון מקרים כאלה, והדומה להן, נראה שבודאי יכולים לשמש בסיס להיתר זהה דברי הפסיקים הגדולים שהבאנו בקשר לכך בדברינו במאמרינו הקודמים הן ממה שהבאתי בكونטרסי הרחב [...] הון על דעתו מרובי-הפסיקים הסוברים שאיסור הפלת>User בישראל אינו אלא מדרבן, דלא נקרה نفس, הון על דעתם הפסיקים הסוברים שאין זה אפילו אביזריה דשפיקות דמים אלא עבירה כשאר עבירה, וכן שם לא מחייב שבת עבור הצלתו כל עוד שלא ישבה על המשבר, הון ע"ד [=על-דברי] המהר"ט ורביהם דעתם המתירים הפלת עבור בכל היכא שהדבר נחוץ משום רפואי אמו אף' בגין סיבה של פקוח נפש לאם וזאת אף' אם האיסור הוא

<sup>642</sup> פניה זו לראייו נעשתה בעקבות בקשה של משרד הבריאות אל פרופ' מאיר לעמוד בראש ועדת שעניינה הוא: "בדיקות היבטים השווים להפסקת הירyon כמניעה לפטור שכלי", כך שלתשובה של ראייו היה משקל ציבורי גדול יותר מאשר בשאלת פרטית או בשאלת של בית חולים ספציפי.

מהתורה בהיות דין לولد חזקה דחיותא [...] שיש צד להקל כל כמה שלא עקר אפלו אין משום פקו"נ [=פקוח-נפש] של האם אלא רק בכדי להציל אותה מרעטו שגורם לה כאב גדול, וכן על הגה"ה בעל הרוב פעלים ז"ל שס"ל שצורך גדול בזה נקרא לא רק צורך גופני אלא גם לרבות משום צורך ופגם רוחני, וכפי שגמ הוספטי להסביר ולבסס דבר זה (צ"א, חלק יד, סימן קא).

ראי"ו חוזר על היתרו בעניין. איסור הפלת הוא מדרבן והעובר אין נקרא נפש. הוא שוב מחזק את דעתו בהביאו פוסקים אחרים ובעיקר מסתמך שוב על תשובה המהרי"ט שבכל מקום שהדבר נחוץ לשם רפואי האם. הץ אליעזר כותב בפירוש כי יש להקל ולהרחיב את היתר ככל שניתן כך צורך רפואי של האם ייחשב גם צורך נפשי ולא רק פיזי. מתוכן הנתונים בשאלת בתשובה עצמה (ראה שם, במחילת התשובה), יש עיסוק רב בגילאי היולדת והעדה של היולדת, כגורמים לסכנות אלו ואחרות במהלך ההריון. על כן, במקום שיש לרופאים חששות, בין בשל סיבותם בעבר בין בשל גיל מתקדם וכדומה, ניתן לבצע בדיקות אלו ואין בכך זלזול או פגם באמונה, שכן קיים מידע מהימן וمبוסס.

#### דין בשאלת ההפללה

שאלת ההפללה היא שאלת רגישה מאוד הנוגעת למכלול של ערכיהם. כאמור,ראי"ו טוען שלעובר אין מעמד של נפש ולכן דין ההפללה הוא דין ממונות ולא נפשות. לטענתו כאשר יש צורך גדול, בין אם מדובר לצורך פיזיולוגי ובין אם לצורך נפשי, מותר לבצע הפללה. כפי שראינו, דבריו של ראי"ו עוררו פולמוס גדול עם הרב פינשטיין, אשר אסר מכל יכול לבצע הפלות, חוץ ממצביים של סיון האם. מעבר לשאלת עצמה, בפולמוס זה משתקפים מתחזות הלימוד והסתמכות על פוסקים שונים.

הראל גורדין, סובר כי קיימת מחלוקת יסודית בעניין ההפלות בין הרב פינשטיין לצ"א-אליעזר, מעבר לעובדה שראי"ו מקל והרב פינשטיין מחמיר:<sup>643</sup> "הבחנה בין הדגשים הערכיים השונים העולים מדברי שני הפוסקים, בין הענקת משקל רב יותר לאמת מידת מוחשיות ריאלית, לעומת הענקתו לאמת מידת הכלויות ערבית".<sup>644</sup> לטענתו ראי"ו מתייחס למציאות במישור הריאלי ולכן ניתן להקל בהפלות שכן לא מדובר בבר-קיימא, ולהחמיר בגוסט כי החולה חמי נמצא. בעודו הרב פינשטיין בוחן את המציגות בנסיבות הערכית ומסתכל על הפוטנציאל הגולם בחיים שלפניו. לאור זאת אסור להפליל, כיון שלא ניתן לחזות ולהעריך את חי העובר כדם. כמו כן ניתן לבורר מיתה יפה לגוסט, שכן חיו כבר אינם חיים. אמנם הוא חמי בנסיבות אך מבחינת הפוטנציאל שלו הוא אין בין החיים. לפי דעתו אבחנה זאת חסרה, היהות וכאשר ראי"ו מתייר לבצע את ההפללה, הוא מסתכל על הפוטנציאל של העובר אשר נידון לחחי סבל לו עצמו ולהוריו. הוא מונע זאת כל עוד הדבר אפשרי טרם העובר הופך לתינוק.<sup>645</sup> לאור זאת נראה כי ראי"ו מציג גישה ערכית ולאו דווקא הסתכלות ריאלית בלבד על המציגות שלפניו. הוא אינו מעוניין

<sup>643</sup> גורדין, הרב משה פינשטיין, לעיל הערה 1, עמ' 271-272. גורדין קשור זאת למחלוקת נוספת שיש ביןיהם בעניין 'מיתה יפה', כשראי"ו מחמיר ואוסר לקרב את רגע המיתה בכל דרך שהיא, ואילו הרב פינשטיין מקל ומאפשר את קירוב המיתה (בצורה פסיבית), כשלכורה הדברים נראים כמחופכים. בעניין סוגיה זו, נהזכיר להלן בדיון קביעת רגע המוות.

<sup>644</sup> שם, עמ' 315-316.

<sup>645</sup> להרבה, ראה עוד בסיכום דבריו בנוגע להפללה מלאכותית בתוך: הלכות רופאים ורופא, אברהams שטיינברג (עורך), ירושלים תש"ח, עמ' קמו-קמט, שם מובא בין היתר: "מחליקת הפסוקים היא בדבר חומרת איסור ההפללה – אם הוא מן התורה או מדרבונו", כאשר הכרעתו של ראי"ו היא כי הפללה היא מדרבן, ולכן יהיה מותר להפליל במקרים מסוימים כפי שהוא מפרט. להרבה, ראה שם.

להיכנס מלבת חילה לביעות עתידיות, שאוthon הוא לא יכול להתייר בעתיד (כגון מיתה יפה, כפי שנראה להלן). لكن כל עוד העובר אינו מוגדר כנפש ויש לו פוטנציאל לחלוות במחלות קשות, עדיף שלא יגיע לעולם. כמו כן, להערכתי במחלה זו משתקף מייד נסח של פערים תרבותיים בהם חי ופعلו שני הפסיקים הללו, פערים שיש בהם להערכתי ב כדי להשפיע על פסיקתם.

הרב אהרן ליכטנשטיין כתב חוות דעת לאחת מהஹדות הציבוריות שדנו בנושא ההפללה. דבריו של הרב ליכטנשטיין חשובים<sup>646</sup> שכן אע"פ שבמאמרו הוא לא קובע מסמרות מפורשות להלכה, דעתו הכללית היא לאסור הפלות (לאחר ארבעים יום) ולהשיקע יותר "לכיוון של סיוע ולא להרחבת מצע היותר הפלות".<sup>647</sup> הוא מוסיף בדבריו ואומר שהוא חשש מהגיישה החומאנית המובילת לליברליות מופרצת, שדווקא האחורה תשפייע לשיליה על החומאניות. בנקודת זו יש להפעיל את שיקולי החסד והرحمcis: "הפסק לא רק 'תובע כבוד האב' – פן המחייב זהירות באיסורים וצויות למצוות הקדוש ברוך הוא, והוא המחייב מה שהיא – אלא הוא אף תבע כבוד הבן, שהוא הפן האנושי והמוסרי, העומד בתוקף על כבוד הבריות ודואג לטובותם, והוא מתוקומם נגד שטף הפלות".<sup>648</sup>

יוסף גryn סבור כי "הגבלת האוטונומיה של בני הזוג בהחלטה על הפסקת ההריון נגוזרת מערכת היחסים הפטרנלייטית המתקיימת בין בני הזוג לרופא. אולם, התקדמות הטכנולוגיות הרפואית, הקפת ההסכמה לביקורת הלכתית – מהיבטים את חכמי ההלכה לקבוע עמדה ברורה בנושא".<sup>649</sup> לטענתו כל שאלה הלכתית רפואית הנוגעת לאישה, צריכה להביא בחשבון גם את דעתו ורצונו של האב. שכן הנסיבות המשפויות הנגוראות מכל ביצוע של פעולה רפואית, גם אם לא מדובר בגוף, קשריות אליו ועליו חלה מצוות פריה ורבייה. לאור זאת תהיה גם השפעה על מבצע ההחלטה בפועל, שעדיין שזו תהיה רופאה ולא רופא, שכן האישה אינה מצויה על פריה ורבייה.

דברים אלו של הרב ליכטנשטיין נכונים כלפי השאלה הכללית בעולם המערבי, אולם בהקשר שלנו אין זה נכון לקבוע כי ראיינו נמצא לצד הליברלי ולכן מתיר לבצע הפלות וכנגדו הר"ם פיינשטיין כשרמן ואוסר לבצע הפלות. נוסח ההיתר של ראיינו אמנים פורמלי, אולם מאחריו נמצאת מערכת ערכיים ברורה. העיקרונו המטא-הלכתי המרכזי הוא התחשבות בשיקול הפסיכולוגי של צער וכאב ההורים, וכן צער הولد על חיו מלאי הסבל: "הפגם, הצער והבושה, והכאבים וההיסטוריה הרוחנית והגשניים גם יחד" (צ"א, חלק יג, סימן קב). לא מצאנו כאן את הנימוק הליברלי של זכות האשעה על גופה או של חופש הבחירה של ההורים אם להביא את ולדים לעולם או לא. הכרעתו כי>User> אינו אדם מתבססת על נימוקים הלכתיים פורמליים. עם זאת, יש מקום לדון אם בסוגיה זו לא חצה ראיינו אתuko שראינו לאורך סוגיות קודמות, דהיינו הכו המ乾坤 אותו קיבל גישה שמרנית מażונת או חדשנית מאזונת (וכבר טענתי לעיל כי המהלך בין שני אלה קטן). כאן, כאמור, הוא מתגלה מחדש

<sup>646</sup> הרב אהרן ליכטנשטיין, 'הפלות מלאכותיות - היבטי ההלכה', תחומין כא (תשס"א), עמ' 93-99.  
<sup>647</sup> שם, עמ' 99.

<sup>648</sup> שם, עמ' 99. ניתן שדבריו של הרב Ai ליכטנשטיין מכונים לפער שבין שתי עמדות הקיצון בעניין. מצד אחד, ישנה העמדה השמרנית, המיוצגת בעיקר ע"י הנזרות הקתולית וקובוצות 'بعد חיים' (Pro-life Movement), עמדה הגורסת כי לעובר יש ישות עצמאית במעמד השווה לאמו. מכאן, שעצם הפללה מהוות רצח. ומה עבר השני, ישנה העמדה המתוירנית המויצגת בעיקר ע"י קבוצות ליבורליות ופמיניסטיות, שלפיה, יש לאישה זכויות בסיסיות על גופה, והמשך החיים תלוי אך ורק ברצונה הבלעדי (Pro-choice). וכל עוד העובר אינו יוצא לאוור העולם, הוא חלק מגופה של האישה, כמו ציפורניים וכי' (ואה לעיל העורות 628-629). להרבה, ראה עוד: אברהム שטיינברג, הרפואה כהלכה, חלק שני - תחילת החים, ירושלים תשע"ז, עמ' 359, וביקר הערכה מס' 4 שם.

<sup>649</sup> יוסף גryn, הסכמה לטיפול רפואי בהלכה, לעיל הערכה 538, עמ' 240-220, במיוחד עמ' 229.

רדיוקלי (במושגים רבניים כ謄בָן) בעל עמדת נועזת ואולי אף נון-קונפורמייסטית בעולם ההלכה. יתר על כן, גם בסוגיות שראינו אצל גישה חדשנית מואצת היו אלה תדיר עניינים שבהם כבר התפתח נוהג מיקל באורתודוקסיה, והראיינו לא יצר אותו אלא בעיקר הגן אליו, לעיתים אף בנימוק של הגנה על 'מנג'י'. כאן, כאמור, אין מדובר בנורמה רוחות בקרוב שומרה ההלכה, וראיינו נראה כחלוץ לפני המחנה. ואולם, יש מקום העלות את השערה (שאני עצמי נוטה לה), כי למעשה מדובר כאן בנורמה שהלכה והבשילה בימי, שראיינו זיהה אותה כמנהג מתחווה, ולפיכך הגנתו עליו היא הגנה צופה פנוי עתיד. ראיינו, שהיה קשור היטב לגורמים רפואיים ובמקביל גם קיבל לא מעט פניות מהשיטה, יכול היה התרשם אל נכוון כי זוגות רבים – ובהם גם זוגות דתיים – מעוניינים מאד לעורך בדיקות בזמן ההריון, וחלקים אף מעוניין מאד בהיתר להפללה במקרה של מומים קשיים. הוא יכול היה להתרשם שנותיות אלה אינן באות מחוסר יראת שמים, מהשפעות אידיאולוגיות מודרניות או מזולול בחיים אדם, ואדרבה, הוא יכול היה להבין כי רבים מן הזוגות הללו היו ש晦ימים לקבל את הילד אלמלא היו מיועדים לו (ולهم) חיי סבל קשיים. לפיכך נראה כי הוא זיהה את המגמה המתהווה בתוך חוגים אורתודוקסיים, וביקש להגן עליה. אם כך הדבר, הרי שגם חדשנות הוא זו היא חדשנות מואצת ולא חדשנות רדיוקלית. אמנם אין דומה רוויה למנהג שרק עכשו החל לבצבז, אך בשני המקרים מדובר במנהג המשקף את רוח העם, או רוח ציבור שומרה ההלכה. אדגיש כי שיקול זה אינו עולה בኒוקיו המפורשים שם ראיינו, ولكن מכך ספק לא יצאנו, אך הוא משתלב במרקם השיקולים האופייני לראיינו.

### **סיכום ביניים על פסיקתו של ראיינו בענייני הירון ולידה**

לאור כל הנראה לעיל, הרב ולדינברג מגלת גישה דואלית כלפי הטכנולוגיה הרפואית המודרנית המאפשרת דרכים מגוונות לפירויו. פרוצדורות חדשות אלו אשר לא היו קיימות בעבר מתאגרות הן את האתיקה האוניברסלית והן את ההלכה היהודית. מצד אחד הוא רואה ערך רב בעזרה רפואית זוגות להביא ילדים לעולם, והעיסוק בנושא זה הוא חלק מהגדתו של עובdotו וחובתו של הרופא, "ונרפא ירפא" (שמות כא, יט). הוא אף טוען כי בעצם מציאות פתרונות בעויות בנושא זה קיימים רוווח כפוף. קיום מצוות פריה ורבייה במובן הקיומי של הזוג ובमובן של 'לשכת יצחה' בעולם, וכן מניעת גירושין וחיזוק הזוגות, כאשר נולד תינוק לזוגות שטרם זכו בزرע של קיימת. מנגד, הוא מבטא חדשנות כלפי הרופאים, חדשנות שמובילה לחוסר אמון וכן להגדרת חלק מהפרוצדורות שאינן מתוחום עיסוקו הרפואי-הצער של הרופא בדברים שאסור לרופא לעסוק בהם והם מביאים אסון בעולם, כפי שראינו בחלק מהדוגמאות. כמו כן הציג אליעזר מתנגד עקרונית להפריה שאינה כדרך הטבע. אלימלך וסטריך סובר כי:

גם בענייני הפריה ולידה באמצעות מלאכותיים מתגלה לכארה הרב ולדינברג כבעל עמדה נוקשה.  
הוא התנגד להזרעה מלאכותית אף מזרעו של הבעל [...] הסתייגותו של הרב ולדינברג הייתה חריפה יותר בהפריה חז"ג-גופית, שבה הפריה מתבצעת ב מבחנה מחוץ לرحم, ולאחר-מן שותלים את העובר ברחמה של האשה. לדעתו, מעשה זה עומד ברמת איסור גבוהה יותר מאשר בהזרעה מלאכותית, והכל מסכימים שהאיש לא קיים מצוות פריה ורבייה. קיצונית ביותר הייתה

עמדתו לגבי הזורה מלאכותית שלא מזרעו של בעל ולדעתו, האשה עשוה בכך מעשה של ניאוף והילד שיולד יחשב מזר. בשני העניינים הללו לא הייתה התנגדות ישירה בין היגד מדעי להיגד הכספי, והסתירות משקפת לכואורה גישה חדשנית לגבי היזדי הידוע המודרני.<sup>650</sup>

יחד עם זאת, גם סטורייך אינו רואה אצל ראייו סוג של התנקשות למדע בכללו. <sup>651</sup> נראה כי ראייו מוטרד מהשאלה המוסרית יותר מאשר השאלה המדעית. גם אם במשמעותו המדעי לדעתו הדברים אסורים, ואין זה משנה אם זה נכנס בוגדר הרפואה, או חשש ממזרות, או אף שינוי ממעשיה הבריאה, הרי בסופו של דבר יש כאן ילד שחי לפניו ויש להגדיר את מעמדו ההלכתי. עיקר עיסוקו להערכתו היא בשאלה הערכית-מוסרית של פריצות, חשש מזונות, מסחר ילדים על-ידי שימוש ברחים או ערובה מכובן או מוטעה של ביצית וזרע שאינו של בעל. יתרה מכך, ראייו טוען שחמי המשפחה הנוצרים בטקס הנישואין, כריטתה הברית בין בני הזוג היא הדרך הנכונה להבטחת ילדים מתוך מחויבות ערכית והלכתית וחיסי אישות פיזיים היא הדרך המgelמת ברית זו. שאם לא כן, קשה להסביר את דבריו באשר לפריצות הנעשית בהזורה במעבדה. נראה כי לדידו של ראייו, כאשר ההפריה נעשית במעבדה, במצבה קרה ומדעית, ראיית האדם היא כאינסטטרומנט בלבד. אין זה משנה אם מדובר בזרע או מדובר בביבציה או ברחים.<sup>652</sup> לאור זאת הוא מגלה חשנות מפני ההשלכות של אותה התפתחות מדעית, הפוגעת בנסיבות החיים המשפחתיים הנורמטיביים. על כן הוא אף משתמש בביטוי הלשון: "ואנו כי על משמרתי אעומודה".<sup>653</sup> בבחירה בין אותם ערכיים ראייו בחר בשמריה על השלמות המשפחתיות גם בגנטיקה שלה. לדבריו:

... ואם כן נעללה מכל ספק שבמצב כזה לפניו בקעה פתוחה ושדה פרוצה, פירצה הקוראת לגונב - בדמות ובשם הרפואה והמדע - לעשות טוב בעיני באורה כבחשיכה, הן לפניהם והן לאחריהם, ובהשkontת מצפון שפועל ועשה זאת למען קידום והתפתחות המדע כביכול, וכל השגחה ولو הטובה ביותר לא תהא בה ערובה בטוחה במאה אחוז שלא יהליפו ולא ימירו זרע אחר במקום זרע זה [...] ותוצרנה על ידי כן בעיות חמורות וקשות בכל שטחי החיים המשפחתיים על גוניהם השונים (צ"א, חלק טו, סימן מה).

פסקתו של ראייו לאיסור אינה מבטאת חוסר רגשות כלפי בני הזוג, שכן ראיו כי הוא מבטא הזדחות עם מצוקת הפרט בכמה מקומות, אלא עמידה על ערכיים שהוא רואה לנכון לחזקם ולהדגשים. גם כשהוא מתייר לבסוף לשימוש בטכנולוגיות הללו, הוא מסיג את דבריו עד מאד וטוען כי יש לבדוק שאכן מוצו כל הבעיות הבלתי האפשריות. מעבר לפגיעה בתא המשפחתי ובקדושת המחנה, ראייו רואה בכך פגיעה בסדר הבריאה, "שינוי מעשה בראשית". זהה עמדה מטא-הלכתית

<sup>650</sup> אלימלך וסטורייך, 'רפואה ומדעי הטבע בפסקת בית הדין הרבנים', משפטים כ"ו (תשנ"ו), עמ' 425-492, במיוחד עמ' 465.

<sup>651</sup> זרים בפילוסופיה של המדע המסרבים להכיר בהיגדים המדיעים כאמות (בניגוד לגישה הריאלייסטית), אלא מתיחסים אליהם יותר כאל הסבר אפשרי על כלל העבודות שאנו מגלים. להרחבה, ראה: יהודהALKANA, ערך 'מדע', האנציקלופדיה העברית, כרך כב, ירושלים תש"ל, עמ' 305-322.

<sup>652</sup> להרחבה, ראה עוד: אברהם שטיינברג, 'השקבת היהדות על החיים המיניים', אסיא ז (תשמ"א), עמ' 33-17; הניל, אנציקלופדיה הלכתית רפואי, ערך: הפעלה חזק-גופית, כרך ב, ירושלים תשס"ו, עמ' 843.

<sup>653</sup> צ"א, חלק יט, סימן מ, וכפ' שריאנו לעיל.

mobekhet. Raya'yo מעלת סיבות תכליות בפסקתו ההלכתית. ראיינו זאת בעמדתו לגבי הפרייתה מבחנה. הוא כותב בצורה תקיפה ולעומתית נגד פוסקים אחרים המתירים וטוען כי הליך רפואי זה היוצר הירון הוא פגיעה בסדר בעולם כפי שקרה אותו האל. אבחנה זו גורמת לראי'yo להיבדל מכל הנוהרים אחר המדע, עד כדי הוצאתו של הבורא מהתמונה ולהסתמך על המعبدה בהבאת ילדים לעולם. לאור זאת ראי'yo נזהר מלהתר היפות מבחנה, ומגלה חשדנות כלפי שאר הפתורנות בעניין הפוריות.

בעניין ההפלות, ראי'yo מתיר לאישה הנושאת ברחמה עובר חולה,<sup>654</sup> או באם בראותה הפיזית או הנפשית נגעת כתוצאה מהירון, לבצע הפלת. פסק זה שראי'yo נשאר עקי בו לאורך פסקי הלכה רבים ובמהלך שנים רבות, היה מקור להתකות מצד השוללים מכל וכל לבצע הפלת, בראשם הר"ם פיינשטיין כפי שראיינו. הם חלוקים הן בתדיעות ההלכתית ביניהם והן במתודולוגיה שלהם בניתוח ולימוד ההלכה. כפי שטענתי, אין זה נכון להעמיד את ראי'yo קליברל והר"ם פיינשטיין כשמרו, שכן הם אינם פוסקים לפי הערכם הלו ואף בנסיבות שונות הם הפכו זה מזה בערכיהם הלו.<sup>655</sup> יסוד שיטתו של ראי'yo היא שככל עוד העובר לא יצא לאויר העולם ואין לו קיום עצמאי, אין הוא מוגדר כ"נפש" ולכן פגיעה בו לא תחשב כרצת. אלא כפגיעה במסגרת משפט נזקיין. כמו כן, ראי'yo מגלת יחס של חמלה כלפי ההורים וחלק משיקולי ההלכתיים הם רגשות הצער של ההורים בידועם של ילדים חולה. ראי'yo מדגיש כי התייר עומד על תילו, אך מסיג זאת ואין מדובר בהיתר גורף וכל מקרה לגופו.

לאור הדברים שעמדו עליהם בסוגיית הירון ולידה, ראיינו את תפיסתו ההלכתית והערכית העומדת בבסיס פסיקתו של ראי'yo. הרצון לשומר על קדושת המשפחה היהודית ולא לשנות סדרי בראשית, יחד עם הרצון להביא מזור לזוגות מאותגרי פוריות ולהשתמש בחידושים הטכנולוגיים, מחיבב את הרב ולדינברג לנקט זהירות בפסקתו. ראיינו כי ראי'yo מען תחילת את פסקי בדרך הפורמליסטית, הסתכמות מרווחה על פוסקים נוספים ועיוון בשוו"טים. יחד עם זאת, ניתוח עמוק מצביע על טענות ערכיות תכליות כפי שהראיינו. טיעונים כגון חידוש מעשה בראשית בהפריות השונות, הסבל וההיסטוריה (הן של העובר והן של ההורים) כאשר מדובר בעובר עם מחלות מסוימות, ואף הבושה העתידית, מצביעים על כך שהשיקולים הערכיים תופסים חלק מרכזי בפסקתו בנושאים אלו.

<sup>654</sup> בפסקיו השונים הוא מתייחס לשירות למחלות הטיני-זקס והמנגלאדים, אולם מדובר ניכר שאפשר להרחיב זאת למחלות נוספות (לא לכל המחלות).

<sup>655</sup> כך למשל, בסוגיות קבועת רגע המות, שבה הר"ם פיינשטיין יותר לרברלי מראי'yo, וכן בסוגיות ניתוחים קוסמטיים, ועוד. להרחבה, ראה להלן בשער השלישי, בפרק העוסק בקביעת רגע המות.

## **שער שלישי – רפואי, אתיקה והלכה**

- **חובהות הרופא ונאמנותו**
- **חובהות החולים**
- **גבולות המחקר הרפואי**
- **גבולות הטיפול הרפואי**

## הקדמה

מקצוע הרפואה התבבס בעולם הקדום על נסיוں מעשי, צפיה, ניסוי וטעה. במהלך ההיסטוריה, הרפואה התפתחה מילידה מעשית למדידה תיאורטיבית ומדעית המבוססת על ארגון ידע בצורה שיטותית. התקדמות המחקר והטכנולוגיה בתחום הרפואה העבירה את מרכז כובד הרפואה מרפואה תומכת לרפואה אקטיבית, רפואה המגלה סימפטומים ומתערבת בהליך רפואי. דוד הד כתב:

עובדת היא שהרפואה עד המאה ה-19 למעשה כמעט ולא רפאה. הרופא סיפק דייגנוזה מסוימת, הציע אמצעי הרגעה וניחם את החולה ומשפחו. במקרים רבים הסתפקה הרפואה בסיווע מינימאלי לגוף לרפא את עצמו. הרפואה המודרנית, אף שבഗדרתה היא עדין טיפול בגוף באמצעות הגוף, מתערבת בתהליכיים הגוףניים הטבעיים בצורה פעילה לאין ערוך מקודמתה. השימוש של טריליות והרדמה הביא למ הפכה בכירורגיה. החיסונים סיילקו מגיפות המוניות. הפרמקולוגיה, וביחוד גילוי האנטיביוטיקה, הגבירה את יכולת לטפל במקרים קיימות. הארגון של הרפואה בחברה, החל מחינוך להיגיינה וכלה במיסוד הטיפול באוכלוסייה, העלה את רמת הבריאות בחברה, כל אלה העלו תוחלת החיים המוצעת בעשרות שנים ושיפרו בתחום רבים את איכותם.<sup>656</sup>

הרפואה המודרנית עוסקת בשאלות יסוד של חיים ומות, איכות חיים של החולים, קידימות בהצלת חיים וצדקה. המצאת מכשור רפואי מתקדם, פיתוח תרופות המציגות ומארכות חיים והתערבות ממשית בתחום הרפואי מעלים שאלות אתיות והלכתיות לא פשוטות הן לרופא והן לחולה. ערכיהם כגון: קדושת החיים, תכלית האדם וייעודו, זכויות החולים וחירותו, החובה לרפא, שמירה על סודיות רפואי ועדיין, עולמים בעת הטיפול הרפואי ואף לפניו.

הרב עמנואל יעקובובייט טען שהגישה הבסיסית באתיקה הרפואית כפי שהיא משתקפת בספרות ההלכה היא: "consumer-oriented", ככלומר האדם האינדיבידואלי נמצא במרכז. לדעתו פסקי ההלכה לא ניתנו בצורה אבסטרקטית, אלא מתוך שאלות קיומיות שעלו מהשיטה שעלהם ענו הרבנים בספרות השו"ית.<sup>657</sup> כשם שההלכה מקיפה את חיי היהודי מרגע הולדתו עד קבורתו, כך גם העולם

<sup>656</sup> דוד הד, אתיקה ורפואה, תל אביב תשמ"ט, עמ' 24. ראה עוד במאמרם שבספר Fred Rosner (ed.), *Pioneers in Jewish Medical Ethics*, New Jersey and Jerusalem, 1997. ; משיח, הלכה בתמורה הזמן, לעיל הערכה, עמ' 220-198 ; גורדין, הרב משה פיינשטיין, לעיל הערכה, 1, עמ' 322-265. הכתיבה על אתיקה רפואית דתית בהקשר היהודי היא בדבר סביבה השאלות ההלכתיות ופותחות סביבה ההגות הדתית. כתיבה מן הסוג האחרון ניתן למצוא בהקשרים לא-יהודים, Michael A. Grodin (ed.), *Meta Medical Ethics: The Philosophical Foundations of Bioethics*, New Haven 1970; Earl E. Shelp (ed.), *Theology and Bioethics: Exploring the Foundations and Frontiers*, Houston Texas 1985; Robert M. Veatch, "Diverging Traditions: Professional and Religious Medical Ethics of the Nineteenth Century", in: Robert Baker (ed.), *Philosophy and Medicine* 49, The Codification of Medical Morality, pp. 121-124; H. Tristram Engelhardt, "Medicine, Philosophy, and Theology: Christian Bioethics Reconsidered", *Christian Bioethics*, Volume 8 (2002), pp. 105-117 לאחוריונה ומתפתחה סוג כתיבה גם וארכיוון הניל' בהגות היהודית, כגון אוסף המאמרים: *דילמות באתיקה רפואית, רפאל כהן-אלמגור (עורך), ירושלים תשס"ב.*

<sup>657</sup> להרחבה, ראה: Immanuel Jakobovits, 'Introduction', in Fred Rosner (ed.), *Pioneers in Jewish Medical Ethics*, New Jersey and Jerusalem, 1997. pp 1-5. שבספרו שם הוא מביא דוגמאות קוונטרוטיות בעיינן. מאמר נוסף, Samuel S. Kottek, 'The Practice of Medicine in the Bible and Talmud', pp. 6-27.

הרפואи נפגש עם האדם אף קודם הולדתו וכן לאחר פטירתו.<sup>658</sup> אברהם שטיינברג במאמרו על ראייו סביר, כי חובתו של הרופא לרפא מונעת משני יסודות ההלכתיים: הציווי להשיב אבידה – השבת הבריאות לחולה, והציווי של אהבת הרע – חובת הרופא לטפל בחולה. הוא כותב כך:

The doctor fulfills two positive biblical commandments in the performance of his duties: first, the commandment of returning a lost object (the patient's health) to its rightful owner; and second, the commandment of loving one's neighbor.<sup>659</sup>

כמו כן, שטיינברג מחלק את מכלול הביעות הקשורות לעולם הרפואה, האתיקה וההלכה לשני חלקים מרכזיים:<sup>660</sup> הראשון עוסק בעיות ההלכתיות "טהורות", המיחזות את העם היהודי, כגון שמירת שבת ומועדים, ברכות ותפילות, כשרות המזון והתרופה, דיני אישות, ברית מילה ופדיון, כהן (בחולה וכרופא) ודומיהם, אשר אינם מענינים ועיסוקם של רפואיים העולים, ועל-כן גם העיסוק והספרות בתחום זה יהיו על-ידי אנשי הלכה ורופאים יהודים. השני עוסק בעיות אתיות ומוסריות כלליות, שהבחן עוסקים כלל הרפואיים וההכרעות בהן קשורות לסוגיות שעברם לעולם הרפואה. בין אלה יימנו מניעת או הפסקת הירינו, גנטיקה, סמכויות הרופא, שמירת סודיות, קביעת רגע המוות וטיפול בחולה הנוטה למות, ניסויים רפואיים (בבנייה-אדם ובבעל חיים), קידימות בטיפול רפואי ודומיהם. נושאים אלה הם נושאים אוניברסליים. במקרים אלה, טוען שטיינברג, ראוי ללמידה גם ממוסדות שאינם בהכרח יהודים על דרכי הטיפול וההתמודדות האתית בעניין.

במסגרת זו נעסק בסוגיות אתיות- רפואיות-הלכתיות<sup>661</sup> מימי התהומות אותם מנה שטיינברג, לאור פסיקותיו של ראייו. הדיון יתחלק לאבעה חלקים, שככל אחד מהם ישקף היבט אחר של הדיון ההלכתי- רפואי: חובות הרופא ונאמנותו; חובות החולה; גבולות המחקר הרפואי; גבולות הטיפול הרפואי. במסגרת פרק זה עומד על פסיקותיו ההלכתיות של ראייו בנושאים אלו ומtopics ישתקף יחסו למודרנה בכלל ויחסו להנפותחות הטכנולוגיות הרפואיות בפרט. ראייו מודע להשפעה הטכנולוגית-מעשית על ערכיהם אתיים והוא מתיחס לכך בתשובותיו בצהורה מפורטת.

הרפואה וההלכה מתקופת התנ"ך, המשנה והתלמוד. לטענת המחבר, אמנים אין קוֹרְפּוֹס מסודר בנושא, אולם מתק ראייה מדויקת של הדברים, ניתן לראות את יחסם של חכמים לחולי, בריאות, ייסוריין, יחס לחולה, טיפול לרופאות חולמים וכו'. מכלול הדברים עולה משנה חובה דתית ההלכתית (כגון: החובה לרפא, פיקוח נפש וכו'), נושא שעליו עוד נהירב להלן בדעתו של ראיי.

<sup>658</sup> קודם הולדתו - עסקנו לעיל בשאלות ההפריה וההירyon. לאחר פטירתו - ראה להלן בעניין תרומות איברים ממת וכו'.

<sup>659</sup> להרחבה, ראה: Avraham Steinberg, 'Rabbi Eliezer Yehudah Waldenberg (1920)', in Fred Rosner (ed.), *Pioneers in Jewish Medical Ethics*, New Jersey and Jerusalem, 1997. pp. 167–80.

<sup>660</sup> אברהם שטיינברג, הלכות רפואיים ורפואה, ירושלים תש"ח, עמ' כב-כג.

<sup>661</sup> הביטוי: "נתבע עיי' עמנואל יעקובוביץ באמצעות המאה העשרים בעבודת הדוקטורט שלו בוניא. אולם הקróپֿס ההלכתי לדורותיו עסק בנושאים הללו הן בהלכה והן במחשבת. להרחבה, ראה: Fred Rosner (ed.), *Pioneers in Jewish Medical Ethics*, New Jersey and Jerusalem, 1997. pp. xv.

## חובה הרופא ונאמנותו

בחילק זה העוסק בחובות הרופא ונאמנותו נבחן שבע סוגיות בתחום: ברית מילה במועדה או דחיתה; היריון בסיכון; השתלות איברים - בהקשר של נאמנות; נישואי קרובים; סכנת נפשות; נאמנות הרופא עצמו ועישון במקרה מב奸.

### נאמנות הרופאים

היחס ההלכתי לרופאים באופן כללי היה יחס חיובי, לאור העיקרונו הבסיסי של הצלה חי אדם, כפי שופיע בחז"ל: "וחי בהם – ולא שימוש בהם" (יומא, דף פה, ע"ב). עקרון זה מהווה גושפנקא ואך חיוב לטיפול ורפוי, ושימש מקור לכלל שפיקוח נפש דוחה שבת (בבלי יומה דף פה ע"ב). בנוסף לכך עומדים דברי הפסוק: "וְרִפְאָא יְרִפְאָא" (שמות כא, יט), כפי שדרשו חז"ל: "דתני דבר ר' ישמעאל: רפואה - مكان שניתנה רשות לרופא לרפאות" (ברכות, דף ס, ע"א). וישנם מקורות נוספים.<sup>662</sup> לאורך ירפואה - היסטוריה יהודית מצינו רבים מגדולי ישראל אשר עשו ברפואה.<sup>663</sup> החובה להיעזר ברופאים ובתרופות מבטאת את האמון באמצעותם לטבאים להצלת בני אדם. יחד עם זאת, במסורת היהודית אנו מוצאים במקביל את חובת האדם לשים מבטחו בה' ולהאמין כי הוא מקור הצלהו. אחת הדרכים לישב את המתח הסמוני שבין שתי הנקודות היא לראות את הרופאים והתרופות כשליחי ההשגה. זהה גם דרכו של ראיי, שכותב שהרופאים הם כעין שליחי ההשגה: "לשון זה של ולא יסמוד על הרופאים בלבד, שכותב העורך השלחן, אינו מדויק [...] אלא החובה להשליק כל יהבו וסמיוכתו בלתי לד' לבדו, והרופא וסמי המרפא צריכים להחשב בעיניו כשליחי ההשגה בלבד שהוכנו לו מרأس מאתו יתברך" (צ"א, חלק ה, רמת רחל, סימן א). כך או כך, לרופא שמור מקום של כבוד והערכה, הן בשליחו של האל המרפא את החוליםיהם והן באחריות הכבודה בנholm מצבים יום-יומיים הנוגעים לחיים ולמוות כפושים.

<sup>662</sup> וכן פסק השו"ע בי"ד, הלכות ביקור חולים ורפואה, סימן א, סעיף א: "נתנה התורה רשות לרופא לרפאות. ומוצה היא. ובכלל פיקוח נתש השוא. ואם מוע עצמא. הרי זה שופך דמים, ואפיו יש לו מי הכל אדם זוכה להתרפאות. ומהרו לא תטעק ברפואה אאייך [=אלא אם כן] הואה בקי, ולא יהיה שם גודל ממנה, שאם לא כן, הרי זה שופך דמים. ואם ירפא שלא וחיב בתרות בית דין, חייב בתשלומיין, אפילו אם הוא בקי. אין בכונתי להיכנס לדין [=בית-דין], וטעה והזיק, פטור מידי אדם וחיב בדין שמים. ואם המטה, ונודע לו ששגוג, גולא על דיזו". רוף בא ברשות ב"ד [=בית-דין], וטעה בדבר הshallה האם להזדקק לרופאים ולרפואה או להאמינו ולשים מבטחו בה'. הרמב"ן שפיתח גישה זו בפירושו לתורה ויקרא, כו, יא, אומר: "ברבותה ה' דרכי איש אין לו עסק ברופאים". בעקבותיו, דרשו כמה מנהיגי החסידות לא לcliffe לרופאים, כשהם פורסים שבחם הוא ר' חמון מברסלב, הטעו שהלאה לרופאים מהו גם באמונה. גם החלוקת שבין רפאה חיצונית למoterת ורפואה פנימית שאסורה, כפי שפירש האבן עזרא על הפסוק: "ירפא ירפא", אינה מקובלת כיום. כבר כתוב האדמ"ר מצאנז-קליזנבורג: "היה נ"ל [=נראה לו] לרופא מומחה היום שיש לו מכשורי רנטגן משוכלים ומתכוון לטובת החולה ויכול לראות בירור מה שנמצא בפנים אוily הו כmo אברים חיצוניים שמוטר לרופאים" (שפע חיים, מכתב שצט, עמי' קצח). אולם ככל, הפסיקים מתירים, ואף מחיבים ללכת לרופא להתרפא בדרך הטבע, וכבר סיכם זאת החיד"א, בשוו"ג ברכי יוסף (י"ד, סימן שלו, סעיף ב): "וונראה דהאניא אין לסמיך על הנס וחיב החולה להתNEGג בדרך העולם לקרוות לרופא שירפאו ולאו כל כמיניה לשנות סוגיה דעלמא ולומר כי הוא גדול מכמה חסידי הדורות שנטרפאו על די רופאים וכמעט איסור יש בדבר". הרב ולדינברג עסוק בסוגיה זו ודוחה את דברי הרמב"ן, ואמר שכנים יש חיב ללכת לרופא. להרחבה, ראה: צ"א, חלק ה, רמת רחל, סימן כ-כא. יתרה מכך, לדעתו, לפי הרמב"ן, יש חיב ללכת לרופא מדין של: "וואהבת לרעך כמוך". להרחבה, ואה: הרב עמנואל יעקובוביץ, הערה מס' 136, עמי' 35-25; תמייר גראוט, תקומות החסידות בארץ ישראלachi השואה - משנתו הריעונית, ההלכתית והחברתית של האדמו"ר ר' יקותיאל יהודה הלברשטאם מקלזינזבורג-צאנז', לעיל הערת 24, עמי' 349-337; הרב ד"ר אליעזר בן-שלמה, 'הימנעות מטיפול רפואי מתוך "אזכות", ספר אסיאח, מרדכי הילפרון (עורך), ירושלים תש"יו, עמי' 40-32, ועוד.

<sup>663</sup> זה בין התנאים והאמוראים והן בין הראשונים והאחרונים, כאשר המפורטים שבהם הם: ר' חנינא, שמואל ור' אמר, תודוס הרופא, ריה"ל, הרמב"ם ובנו ר' אברהם, הרמב"ן, הרמי"ז, ר' יוסף אלבו, הספרנו ועוד. למעשה, לאורך הדורות היו מעל שמות נרומים רפואיים בקשר חכמי ישראל. להרחבה ראה: נ"ץ פרידמן, אוצר הרבניים, ת"א, תש"א; ד' מרגלית, חכמי ישראל רפואיים, ירושלים, תשכ"ב; א' שטיינברג, בתוך: הלכות רפואיים ורפואה, ירושלים תשס"ח, עמי' ט.

בקשר זה עולה השאלה ההלכתית בדבר נאמנותם של הרופאים במידע שהם מוסרים ובאחריותם שכך למידע ולהערכתו המקצועית של הרופא משמעויות הלכתיות רבות הנוגעות לחיה המטופל.<sup>664</sup> מתוך שאלה זו מסתעפות שאלות נוספות: על מי יש לסמוך כאשר יש מחלוקת בין הרופאים, האם נאמנות הרופאים היא ודאית או מסוימת, ועוד.

השאלה הבסיסית היא האם חווות דעת הרופאים נחשות ודאית או שמא אלו מקבלים אותה מסווק בלבד (וחראייה לכך שהם משנים את דעתם מפעם לפעם). שאלה זו קשורה לשאלת יסוד נאמנותו ההלכתית של הרופא: האם היא כדין עדות, או כדין אמונה, שעליו קיימת לו כי "אומן לא מרע אומנותיה". בספרות ההלכה מקובל להבדיל ולחلك בין קטגוריות שונות בעניין נאמנות רופאים<sup>665</sup>: שאלת נאמנותם של רופאים במקרים וגילים, בעיקר אלה הנוגעים למידע עובדתי בנוגע להערכת מצבו של החולה, ושאלת נאמנותם של הרופאים בהבנה רחבה יותר של חוקי הטבע ובסאלות עקרוניות. שאלות הנוגעות לעצם נאמנות המדע ובמיוחד כאשר הוא סותר את דברי חז"ל. שאלה נוספת היא שאלת ההיקף המשפטי של נאמנות הרופאים בהקשר ההלכתי. האם נאמנותם של הרופאים היא חובקת-כל ויש לסמוך עליהם גם בשאלות של איסורי כרת, מיתת בית-דין ועוד, או שמא נאמנותם חלה רק בתחוםים חמורים פחות. להלן אעמוד על המרכיבים השונים בדיון נאמנותם של הרופאים כפי שבאים לידי ביטוי בפסקיו ההלכתיים המרובים של הרב ולדינברג העוסקים בנושא זה.

#### **ברית מילה במועדה או דחייתה**

הדיון בעניין זה הוא קיום מצוות ברית מילה במועדה או דחייתה לאור נתונים רפואיים והאם יש לסמוך על נאמנותם של הרופאים בנושא זה.<sup>666</sup> בchorah מפורשת יותר ניתן לראות התיאיחסות לגבי משקלו של התינוק והאם יש לכך השפעה בעניין קיום ברית מילה במועדה. Machad, מצוות ברית המילה הינה מצויה דאוריתית ויש להキימה בזמןה כנאמר: "וּבַיּוֹם הַשְׁמִינִי יָמֹל בָּשָׂר עֲרֵלְתּוֹ" (ויקרא יב, ג). מאידך, אם קיים חשש לפיקוח נש, כלומר משקל התינוק קטן ויש חשש לבראותם הברית נדחתה. ראיינו דין בסוגייה זו בمعנה לשאלת רופא וכותב: "ועל דרך אם משקל הילד מעכב, וכמה צריך שיהא שוקל, יעון שם באגרות משה שהעליה שפיר שחיסרוו במשקל אין לזה דין חולה, והוא רק חשש בעלמא שהתחילה הרופאים לחוש אולץ מצד קטנותו לא יוכל לסבול הצער [...]. וכן אם דעת הרופאים לפי השקפה רפואית היא לא להתריר מילה קודמת שהתינוק מגיע למשקל של 2,700 גרם (כפי שכבי כותב שכן מקובל במחוקתו), אז מיד ש מגיע למשקלנו כזכור יש למולו מיד ואין צורך לחכות ז' ימים" (צ"א, חלק יג, סימן פב, סעיף ו). ב מקרה זה מי שקובע את זמן המילה הוא הרופא, למורת הסתיגותו של הרב משה פיינשטיין, שחיסרוו במשקל אין נקרא מחלת.<sup>667</sup> כאמור, החלטת הרופאים

<sup>664</sup> להרבה, ראה: וייסלר, לעיל הערכה, 244, עמ' 12-14, 27.

<sup>665</sup> להרבה ועיוון במקורות נוספים בעניין נאמנות הרופאים ודרך חלוקתם, ראה: [http://www.yeshiva.org.il/wiki/index.php?title=%D7%A0%D7%90%D7%9E%D7%95%D7%AA\\_%D7%94%D7%A8%D7%95%D7%A4%D7%90](http://www.yeshiva.org.il/wiki/index.php?title=%D7%A0%D7%90%D7%9E%D7%95%D7%AA_%D7%94%D7%A8%D7%95%D7%A4%D7%90_%D7%94%D7%A8%D7%95%D7%A4%D7%90); ישעהו אלכסנדר שייטנברג, 'חילה שיש בו סכנה: הגדרת "צורך"' וגדי נאמנות חוליה הרופא', אסיא יג (תשנ"ב), עמ' 23-33.

<sup>666</sup> על סוגיות ברית המילה וייחסו של הרב ולדינברג אליה, ראה להלן בפרק על ברית המילה.

<sup>667</sup> הרב משה פיינשטיין, אגרות משה, יי"ד, חלק ב, נוי וורק תש"ג, סימן קכא. בהמשך מוסיף ראיין, שגם הרב נימרכז וחוזו"א הסתייגו משקל התינוק לדחיתת ברית מילה. להרבה, ראה בהמשך התשובה. יחד עם זאת, נשאר הרב ולדינברג אכן לגיישתו, של משקל התינוק יש משקל מכריע בשאלת המילה בזמנה. סיכם זאת הרב יוסף דוד ויסברג, אוצר הבריית, חלק ג, עמ' קלט, כד: "תינוק כחוש כתבו הופוקים שממתינים לו עד שיברא [...]. שאין צורך להמתין כלל אלא מיד כשהרופאים אומרים שהוא הגיע למילה – מלים אותו". להרבה, ראה בהערות שם.

תקבע את מועד הברית. ברם, לא כל קביעת רופא לגבי מועד הברית היא זו הקובעת. לגבי שאלת דחיתת ברית המילה בעקבות צהבתה, הרוב וולדינגרג אינו מקבל את דעת הרופאים המבוחינה בין סוגים צהבת שונים ולכך יש השלכות בעניין דחיה או אי-דחיה של ברית המילה.<sup>668</sup> בסוגיה זו קבוע ראיינו נחרצות ואומר: "לדעתי כל צהבת ובכל דרגה שהיא, דוחה מילה בזמנה, ואין מקום לסתור בזה על הרופאים אם יגידו שמדובר בצהבת שאינה מחלת ואינה מסוכנת" (צ"י"א, חלק יג, סימן פא).<sup>669</sup> במקרה זה אין להסתמך על דעת הרופאים, לעניין דחיה או במקרה המדובר, אי-דחיה וחזרה לדין המקורי של שמונה ימים.

אם כן, באלו מקרים יש לסמוך על דעת הרופאים ושיקול דעתם ובאלו מקרים לא ניתן? בשני המקרים שלפנינו עולה תמורה ברורה והיא שבמקרים שאין הגדרה ברורה בכתב חוז"ל, הראשונים או פסיקת השו"ע, ניתן להסתמך על דעת המכкар הרפואית והרופאים, כמו בסוגיות משקל התינוק. אולם במקרים שיש מסורת פסיקה בידנו, כמו בשאלת צבתת ילדים, דעת הרופאים לא משנה במאומה את הפסיקה, כל זה נאמר במקרה של הקללה בדיון, במקרים של החמרה בדיון קיימים שיקול נוסף של פיקוח נפש.aggiunto

היריוں בסיכון

ראיינו דין בשאלת נאמנות הרופאים בעניין ההחלטה על היריוון לאור נתוניים רפואיים. כך הוא כותב בكونטרס רפואיה במשפחה: "ובענין נאמנות הרופאים בזזה לומר שאסור לה עפ"י [=על-פי] הרפואה להיכנס להיריוון כתבו בזזה כמה מהاخرونים שהובאו באוצר הפוסקים דף קי"ג, והצריכו לשאול לרופא ירא שמיים, ועכ"פ [=ועל כל פנים] לא מרופא שידעו שמזולג במצבות התורה. ומהם שהצריכו לשאול ב' ואפילו ג' רופאים לאמת הדברים [...]. ובעיקר דין נאמנות הרופאים במקום סכנה ושלא במקומות סכנה וצקופיעים באופן כללי או באופן פרטני. וכך מוויכך [=וכמו-כך] אם קובעים עפ"י השערה לפי חכמתם הרפואיית או על-פי בירור מוחשי הארכו כבר בזזה גдолין הפוסקים" (צ"י"א, חלק ט, סימן נא, פרק ב). אס-כן, ראיינו מדגיש את נאמנות הרופא ירא השמים דווקא. ישנן סוגיות בהן לא ניתן לסמוך על רופא שאינו ירא שמיים המזולג במצבות וכן יש להתייעץ עם מספר רפואיים ע"מ לקבל את ההחלטה הנכונה. ראיינו ממשיך ואומר:

בכמה מספרי האחرونנים ראייתי שרצוים לבנות שלא להתחשב בדברי הרופאים זהה על יסוד מקרים שקרו שאסרו על האשא בಗל מחלתה להכנס להריוון ולא שמעו לקולם והאשה הרה וגם ילדה ולא הזיק לה.<sup>67</sup> [=ולפי עניות דעתך] אין בזה כדי סמיכה, ולפי ההלכה יש לומר

**688** מחלוקת זו קיימת בשאלת ההצעה הפטולוגית, שלפי טענת הרופאים, ניתן למול תינוי בזמןנו, ואילו חלק מהפוסטיקס אינם מתירים זאת, בהתבסס על הגמרא, ש"ו"ע ועוד. ברור לכל שביעוני חברה נגיפית, יש לדחות את מעוד המילה. להרבה, ראה בפרק העוסק בברית המילה בהמשך. בסוגיה נוספת הקשורה לברית מילה, ענייני דלקות עיניים, כתובראיין, צי"א, חלק כא, סימן סד, סעיף ו', שצרכן להיות רופא אמן, מומחה ורופא שמיים בקבלת החלטות על דחיתת מעוד גרבין.

<sup>669</sup> הוא חוזר שוב על דעתו בעניין חברת ילודים, ראה: צי"א, חלק יג, סימנו פג; חלק יד, סימנו פה.  
<sup>670</sup> הוא מביא את דבריהם של שוו"ת בית ישראל, אהב"ע, סימנו קסד; ושוו"ת גל יעקב, יו"ד סימנו סו, ועוד.

בכגון דא דמקרים כאלה או שמעשה נסימ הוי ואין למדין מהם. או שקרה שהרופאים טעו בקביעותם במקרים ההמה ואין זאת אומרת שאין לשמוע להם דחמירא סכנתא מאיסורה [...] וכאמור, צריכים אבל לחזור לקבל חוויד [=חוות דעת] על כך מרופא מומחה הגון ונאמן למסורת אבות (צ"א, חלק ט, סימן נא – קונטראס רפואי במשפחה, פרק ב, סעיף ז).

דברים אלו של ראיינו חשובים שכן הם מצביעים על שתי מגמות. מצד אחד יש לסמוך על רופא נאמן וירא שמים שאיןו מזולל בהלכה. יחד עם זאת, אסור לזלול בדברי הרופאים, למורות שקרו דברים מעולם רפואיים טעו.<sup>671</sup> אי-אפשר לסמוך על מעשים אלו להלכה, אלא רק על בקיותם של הרופאים המומחים המשתמכים על הממצאים הרפואיים. מי שאיןו שומע בקולם, עובר על חשש סכנת נפשות. מסכם ראיינו את דבריו ואומר: "צריכים אבל לחזור לקבל חוויד [=חוות דעת] על כך מרופא מומחה הגון ונאמן למסורת אבות", שזו הברירה הטובה ביותר. בנוסף יש מקומות בהם: "ובדברים כאלה שפיר יש לסמוך על נאמנות הרופאים [...] דיש לסמוך ע"ז [=על זה] מכ"ש במידיד דרבנן".<sup>672</sup> נראה כי הציבור אליעזר מחמיר בסוגיות פיקוח נפש כיוון ש"חמירא סכנתא מאיסורה" (חולין, י ע"א). ויש לסמוך גם על רפואיים שאינם מחויבים להלכה.

המושג "רופא ירא שמים" מוזכר פעמיים נוספים בשאלת העוסקת בחילול שבת עבור חולה ובנאמנות הרפואי החלטה זו. בكونטרס משיבת נפש,<sup>673</sup> כותב הרב ולדינברג (בסיום התשובה) את הדברים הבאים:

ישנם שמהנדזים [=מפקקים] בנאמנותם של רפואי עכו"ם כשאומרים לצריכים לḥלל שבת עבור חולה או להאכלו ביום הכיפורים, ומחייבים לראות גם לפי מה שאומר החולה וכפי מה שמכירין העומדים עליו, ורק כigham להם מסופק הדבר או שומעין לו לḥלל. גם ברופאי ישראל, כשהם מחייבים שבתות להכעים וכופרים ח"ו [=חס-וחיללה] במצבות התורה, ישנם רבים המתילים ג"כ [=גם-כן] ספק גדול בנאמנותם כשאומרים לצריכים לḥלל שבת עבור החולה או להאכלו ביום הכיפורים. ואחרים סוברים דגם אותן שמאז אפקרטא אין מתענין מ"מ [=מכל-מקום] יש בהם רבים שם"מ לא יאבו שאחרים יכשלו על ידם והנראה לדעתם באמת אותו יגידו ולכנן יש לצדך להקל משום ספק פיקוח נפש. וה"ה [=oho-ha-din] לפי זה גם לעניין חילול שבת. ועל כן הדבר תלוי בשיקול דעתו של המורה והבנהו (צ"א, חלק ד, סימן ט, סיום, סעיפים ח-ט).

ה הציבור אליעזר טוען שעליינו להטיל ספק בנאמנותם של רפואיים גויים או רפואיים יהודים שאינם שומרים מצוות בתחומיים הספציפיים של חילול שבת או אכילה ביום-כיפור לחולה. הסיבה לכך היא

<sup>671</sup> בסוגיה אחרת הקשורה גם היא לתא המשפחתי, בעניין אדם שנכרת ממנה חוט ביצה אחת, האם מותר הוא ל佗 באקהל, כותב ראיינו: "בראשוונה, ואייל נא בברר אצל רופא, יותר טוב אצל שני רפואיים, ולאחריהם גם הם יאשרו הרגשותיו שיכולים להוליד [...]. ولو אפלו אם ישאר עדין ספק בגלל שללת נאמנות הרפואיים והוא זה איפוא ספק השkol גם כן יהיה בו מקום להתריר [...]. דיש לסמוך על אמרית הרפואיים [...] שיאיה זה על סמך אמרית שני רפואיים זה שלא בפניו זה [...]. בדמיותה לזה להזכיר שאלה פי ב' רפואיים בהיכא לצריכים לנאמנותם" (צ"א, חלק ט, סימן מט).

<sup>672</sup> שם מדובר בעניין גבש או רטיה לאשה - האם זה מהוות חיצחה במקווה. וצדדי השאלה הם האם הדבר מספיק חשוב כרפהאה או לא. בנקודה זו נכנסת שאלת נאמנותם של הרפואיים.

<sup>673</sup> צ"א, חלק ת, סימן טו; קונטרס משיבת פש, פרק ח. נחזר לדברים הללו בהמשך פרק זה, בסוגיות שמירת השבת. אנו מביאים כאן את שני השעיפים האחרונים מתוך תשעה כלים בעניין שמירת השבת, אותם מונה הרב ולדינברג.

שם אינם מכירים בחשיבות שמיירת ההלכה או אף מזללים בה. אם כן, נראה כי הציג אליעזר סובר שועלמו הערכי של הרופא משפייע על נאמנותו בסוגיות רפואיות שכן ההלכה הלכתית. יחד עם זאת, אין הוא מטיל ספק גורף בנאמנות הרופאים בכלל ויש לו אמון בסיסי בכוונותיהם וידיעותיהם של הרופאים לרפא. דומה שיש כאן הבחנה דומה לזה שראינו בפרק הקודם, בין סוגיות רפואיות "טהורות" לבין סוגיות שיש בהן נגיעה ממשית להיבטים הלכתיים וערכיים. ככל שמדובר של ההיבטים הללו גדול יותר כן נוטה ראיינו להמעיט את נאמנותו של הרופא שאיננו ירא שמיים.

### השתלות איברים

בנושא זה של השתלות איברים עוסק בפרק העוסק בניתוחים להלן, כאן אתמקד בהקשר של נאמנות הרופאים. באופן כללי, ראיינו מתנגד להשתלות לב וכבד ממת מהינה הלכתית, ועל כן אין נאמנות לרופאים בכלל מידע שהם מוסרים בעניין. כך הוא כותב:

בஹש לדברי בפרק הקודם אודות השתלת לב וכבד, למען התועלת אני בא בזה להוסיף כמה אמרים שייתקפו מהם דעת-תורה שעיקר חיות האדם קשור עם הלב יותר מעם המוח, ושאין להתחשב על פי ההלכה עם דעת רופאים שמנסים לקבוע להיפך [...] ו דעת רופאים לשינוי פני הדברים ממה שקבעו לנו חז"ל הקדושים אין בהם בכדי לשנות כלל וכלל בהיות וגilioiyim ומוסותיהם עומדים בנגדו לחז"ל. וזה חוץ ממה שידועים אנו עפ"י [=על-פי] נסינונות רבים מקדם ומما שקבעו הרופאים בענייני רפואיה על-פי חכמתם ותגליותיהם מהה תמיד לא סוף פסוק, ומה שלפנים קבועו שזה תרופה מציאותית, קבועים לאחר זמן מה שהיא חסרת ישע [...]. והנה רואים אנו כי כבר קבוע לנו הראב"ש ז"ל מה שבא וקבע הח"ס ז"ל [...] **שכל מה שקבעו לנו חז"ל בזה מקובל היה זה בידם איש מפני איש עד מרע"ה [=משה רבינו]** ע"ה ולכן עליינו לסמוד עליהם אפילו יאמרו לנו על ימינו שהוא שמאל, ובתוספת זההה חמורה שם נאמין בכאן להחמי הטבע והרפואה "אין תורה מן השמים חלילה" (צ"א, חלק יז, סימן מט; ההדגשות שליל.).

ראיינו טוען כי בסוגיית השתלת איברים, המוטת הלבבי הוא הקובל את רגע המוות ולא מוות מוחי, על כך נהchief להלן. הוא כותב כאן בצהרה נחרצת כי אין לסמוד על רופאים בנושא זה שנותר את ההלכה במפורש. בדבריו: "ודעת רופאים לשינוי פני הדברים ממה שקבעו לנו חז"ל הקדושים אין בהם בכדי לשנות כלל וכלל בהיות וגilioiyim ומוסותיהם עומדים בנגדו לחז"ל". הוא מוסיף וכותב כי הרופאים בעצם לא בטוחים בנסינונותיהם, יש להם ספקות בעצם ועל כן אין הם נאמנים. בדבריו: "וואחרי כל קביעה בזה, הספק מכרסם בקרים, ובuali הנפש שבהם מביעים זאת בפרהסיא" <sup>674</sup> (שם). אם-כן, במקרים אלו שיש התנגדות חזיתית בין ההלכה לדעת הרופאים, אין לסמוד כלל על דבריהם. טענתו של ראיינו על אמינות הרופאים היא בעלת השלכה מהותית: בגין היותו מתנגד לאותה פרוצדורה רפואית. אם הפרוצדורהASAria על-פי ההלכה, כל השאלות ששביב אותה פרוצדורה נפסלות מן

<sup>674</sup> במסגרת זו לא נכנס למחלוקת ההלכתיות בעניין ההשתלות בכלל, ובתוכו לב וכבד בפרט. על כך ארchief להלן. אולם נציג כי ראיינו רואה בניתוחים אלו רצח, ולכן אסור לעשותם כלל מלכתחילה.

היסוד. בנידון שלפנינו מדובר בהשתלת איברים בזמן של מוות מוחי שנחשבת אף לרצת אליבא הרב וולדינברג. במקרה זה בעית האמינות של הרופאים משולשת: (א) חשש אישור רצח: סיבה מהותית על עצם השתלה. השתלת איברים של אדם הנמצא במוות מוחי כרצת ואין זה משנה באילו הגדירות רפואיות ישמשו הרופאים כדי להשיקת את מצפונם או את הסובבים אותם. (ב) ספק מצד התקדמות המדע: המדע עצמו משתנה ומתעדכן וכי יכול להיות שהחלות הרופאים היום יתבררו כלל נוכנות בהמשך עקב התפתחות המדע עצמו. על כן יש לקבל את דברי חז"ל ביציבים ונכונים לעד. ניתן לראות זאת כספק מול וודאי. (ג) מעמד התורה: רפואה הנוגדת את ההלכה, פוגעת בשורש המסורת ההלכתית כולה. מצב זה יוצר בעיה תיאולוגית של האמונה בחכמים דור מפי דור עד כדי יום על עולם התורה. ראייו מדגיש כי חכמי התורה ועולם הערכיים אותו הם מייצגים קודמים לרופאים ולעולם הערכיים אותו הם מייצגים.

לאור הנאמר, במקרה זה של השתלת איברים, נושא שראייו רואה בו סתירה בין הפסיכה ההלכתית לבין המדע הרפואי, הוא ינהג בחשדנות כלפי הרופאים ואף יטיל ספק במניעים שלהם. הוא אף ינקוט בגישה אפלגית כלפי הממצאים המדעיים שלהם עצמם, כל זאת במטרה לשמור על ההלכה. מעבר לשמירה על ההלכה המעשית, הרב וולדינברג מעוניין בשמירה על האמונה בתורה, שעלולה להיפגע לדעתו במידה שנאמץ את האמונה במדע המודרני ונכח את תומונות העולם המדעית של חז"ל.

### **ניסיαι קרובים**

דברי ראייו בסוגיית השתלת איברים נוטים לשילוח חידושי המדע כאשר הם סותרים את דעת חז"ל, אך יחד עם זאת, בנושאים אחרים הוא דוקא מקבל את החידושים המדעיים ואף סובר שיש להנחיל את הידע המדעי לציבור הרחב. דוגמה לכך ניתן לראות בסוגיות נישואין בין קרובי משפחה, כגון של דוד ואחיינית, בני דודים וכיוצא בזה. הידע המדעי ביום טוען שנישואים אלו יכולים ליזור בעיות גנטיות, בעוד שלוו ההלכה אין שום בעיה בנישואין כאלה, והם אף רצויים.<sup>675</sup> ד"ר אלחנן ידוואב<sup>676</sup>

<sup>675</sup> לפי ההלכה, מותר, ואף קיימת מצווה מחייבים, כדברי הפסוק: "וְמִבְשָׁרֶךָ לֹא תַּתְעַלֵּם" (ישעה, פרק נח, פסוק ז), לשאות לאישה את בת אחותו (אחיינית), כמובואר במסכת יבמות דף סב ע"א – סג ע"ב – ובסנהדרין דף ע"ב: "האהוב את שכינויו, והמרקב את קרוביו, והנוסא את בת אחותו, והמלואה שלע לעני בשעת דחקה, עליו הכתוב אומר: אז תקרוא והי יענה תשוע ואמר הנני". רשיי על אתר מפרש ש: "ג'יגועני אדם רבין על אחותתו יותר מן אחוי ומתווך בכך נמצאת מחלוקת את אשתי", לכון יש לזה מעלה. רבנו תם בתוספות מוסיף, שבת אחותתו היא עצם בת מולו של האדם. הרמב"ם פסק להלכה (משנה תורה, איסורי בiah, פרק ב, הלכה יד): "אבי או בנו נשא אשה הרי זה מותר לישא בתה או אמה כמו שביארנו, ומותר לאדם לישא את בן אחיו, וכן אדם אשר ובת אחותה או בת אחיה כאחת, ומזכות חכמים שישא אדם בת אחותתו והוא הדין לבת אחיו שנאמר וmbרשך לא מתעלם". רבנו בחיה בפירשו לתורה (בראשית, פרק כד, פסוק ג) על אודות שבוטעו של אברהם לא לילזרו שיקח אישה ליחסם משפחתו, מפליג בנושא וכותב: "יעוז יש בפרשה זו אזהרה לאדם שישא אשה מבנות משפחתו ושידבק בקרובותיו, כי כן עשה אברהם שנאמר: כי אל ארציך ואל מולדתיך תלך ללקחת אשה לבני ליחסך, וכן עמרם שכותב בו: "זילך איש מביית לי ויקח את בת לויי" (שמות, פרק ב, פסוק א), כי כשהחבריות מזדווגות כל אחד ואחד אל מינו השלום מתקיים ומתරבה בעולםם, ואם אולי ישא אשה למיטה ממדרגותיו היה לבו גס עליה ויגע לו קלון, גם אם ישאה למלחה ממדרגות תרגגה עליו וכל מילהת עמדו בקשתה ומרבה. וכבר המשילו רוזל (פסחים, דף מט, י"א) המשפחות הדבקות זו עם זו שכולים מתאימות במעלה שווה: משל לענבי הגפן בענבי הגפן דבר נאה ומתתקבל. וכשאחת הגונה והאחרת לא כן, אמר המשיל לענבי הגפן בענבי הסנה דבר כעור אינו מתתקבל. ועל כן ראוי לאדם שישא אשה לשם שמיים, הטוביים ידבקו בטוביים והרעים לא יוכל לדבק רק עם הרעים, כי כל אחד חולך אחר מינו והדומה לו, שהרי הטוביים מואסים את הרעים, ועל כן תבא המרבה בחברים, כי אין השלום מתקיים אלא כשחם מזדווגים כל אחד ואחד אל מינו, וזה כתוב: "היטיבקה ה' לטוביים ולישראלים בלובותם" (תהלים, פרק קכח, פסוק ד). קרא הכתוב המזדווגים אלו עם אלו אשר כוונתם לשם טוביים וישראלים, והגיד הכתוב כי כשהטורקים דבקים עם הישראלים, יהומטם עקלקלותם עם פעילי האור, אז יהיה שלום על ישראל". בש"ע נפסק להלכה (בן העז, הלכות אישות, סימן טו, סעיף כא): "אישת בן אשתו מותרת לו, ובן אשתו מותר באשותו". הרמ"א כתוב (בן העז, סימן ב, סעיף ו): "ומצווה לאדם שישא בת אחותו".

שלח שאלת לראיינו בעניין תופעה של פגם גנטי המתרbeta בריבוי בעיות ראייה של מטופלים הנוצר כתוצאה של נישואין בתוך המשפחה. הרוב ולדינברג מшиб: "לאור כל הנזק [=הנזכר לעיל] דעת לנבו נקל כי בשום פנים ואופן אין אפשרות לאסור נושאין מסוימים אלה היוות ובחוז"ל באו הדברים מפורשים להיתר ונפסק בסתמא כן גם ברמב"ם ובשו"ע, ואון לשעת בזה להתרעת רופאים על תוצאות של פגמים תורשתיים (ומה גם שאין זה פיקוח נפש)" (צ"א, חלק טו, סימן יג). כל עוד הממצאים הרופאים עומדים בניגוד לדין תורה, לא נבטל את דין התורה באשר הוא. אולם בתשובה אחרת הוא כותב:

אולם אף"י [=אף על פי] שאין מקום לבוא ולאסור מן הדין אבל יש מקום בדיון להזהיר ולהתריע בזמנינו זה על סיכונים פגמיים הכרוכים מבחינה רפואית בנושאין מעין אלה לאור ההתגלויות של הפגמים התורשתיים, והשומע ישמע ויחדלו [...] לאור כל הנ"ל אני מסכם ואומר: לאסור נושאין קרובים המותרים על פי דין אין אפשרות, אבל לאור הממצאים שבידי הרופאים בזה, יש מקום להזהיר ולהסביר על הסיכון הבריאותי האורב כתוצאה מנושאין כאלה, ולהזכיר את התודעה בקרב המונחים על תוצאות המחקרים המציאוטיים בזה וזה מותר בהחלט [...] ומאיידך הא ידוע על משפחות רבים שלא נשמרו וכן סובלים עי"כ [=על-ידי-כן] מפגם תורשתי, ומותר על כן בהחלט להזהיר על הדבר, והחדר ייחד ויהיה בשב ואל תעשה, ולא יעבור על ידי כן על שם איסור בהיותו חש לנفسו משום החמירא סכתנא ויקבל שכר על הפרישה בעשותו זאת משום הונשמרתם מאד לנפשותיכם (צ"א, חלק טו, סימן מד).

הציג אליעזר פוסק אפוא כי מצד הדין אי-אפשר לאסור נושאין כאלו כיון שדבר זה נאמר במפורש בתורה ובחוז"ל, אולם יש מקום להזהיר ולהתריע בפני הציבור על הסכנה הרפואית בנושאים אלו לאור הממצאים הרפואיים. הנחת המוצא שלו אפוא היא כי הגילויים המדיעים הם אמיתיים, עד כדי כך שאפשר לסמוך עליהם נגד המלצת חז"ל. הוא מודיע היטב לפער הזה ומסביר אותו באמצעות העקרון התיאולוגי של "ירידת הדורות":

ומשroz"ל שהנושא בת אהותו עה"כ [=עליו הכתוב] אומר 'או תקרה וה' יענה תשוע ויאמר הנני', היינו לפיה שיש עניין מצוה יותר בנושאין בת אהותו כմבואר בפרש"י ושומר מצוה לא ידע דבר רע וכשנושאה לשם שמים יענה ה' וכי יהיה לבתו כי זרעו יהי לברכה, והגם שהוא עניין היוקט טבעי לא שכיחה היוקא [...] וכאשר ראה החסיד ז"ל כי אין הדור יפה והמון העם מתכוון לשם נוי קו' לא לשם מצוה צוה שלא ישא אדם בת אהותו בגלל הנזק היוצא מזה לתולדותיהם וכו' (שם).

נראה לכארה כי נושאין קרובים הם מצויה, ושומר מצויה לא ידע רע. ראיינו מעגן דעתו להימנע מנישואים אלה בטיעון של ירידת הדורות: פחתות הדור הנוכחי לעומת דורות עברו. אם הנישואים

<sup>676</sup> הוא שימש כראש מחלקה עיינית בבית חולים ביקורת חוליים שבירושלים, והוא פונה לרוב ולדינברג בתואר: "כמורי ורבבי". הוא שאל את ראיינו מספר שאלות הנוגעות לתהום הראייה - ראה למשל: צ"א, חלק טו, סימן מ ועוד. השאלה הנידונה היא מחדש טבת, תשמ"ב. ראה עוד: הרב אליעזר יהודה ולדינברג, תשובה בעניין קוצר ראייה אצל בני היישובות, בתוך: הרב משה הרשלר, הלכה ורפואה, כרך ב, ירושלים תשמ"א, עמי רנו-רס, <http://hebrewbooks.org/pdfpager.aspx?req=49903&pgnum=268>

נעשים לשם שמים אָז אֵין חִשש רַפּוֹאי, אֲוֹלֶם יַרְיִדְתִּה הַדּוֹרוֹת וְהַעֲוֹבָדָה שְׁהַמּוֹן הַעַם לֹא נֹשָׂאים אִישָׁה  
לִשְׁם שָׁמִים אֶלָּא מִסִּיבָּת אַחֲרוֹת גּוֹרָמָת לְהִיוֹת אָדָם "תְּחִתָּה שְׁלֹטוֹן הַטּוּבָה" וְלִהְיוֹק גָּנָטי. מְכָן שְׁעִבּוֹר  
דּוֹרוֹת אֱלָה אֵין הנורמה של חז"ל חלה, וַיֵּשׁ לְשֻׁעָות לְאוֹזְרוֹת הַמִּדּוֹן.

בתשובה זו של ראי"ו עלולים שני עקרונות מרכזים: ההלכתי ותיאולוגי. לפי העיקרון ההלכתי  
לא ניתן לאסור על נישואי קרוביים כיון שדבר זה סותר דין מפורש, אך ניתן להשיקע בהסברה  
והנחה לציבור הרחב, על מנת שיימנוו מכך בצורה של "שב ואל תעשה". העיקרון התיאולוגי טוען  
שהוסר האמונה והביטחון שלנו בקב"ה גורם לנו להימצא תחת השפעת הטבע, ולכן, למעשה, המלצות  
חז"ל המבוססות על מציאות על-טבעית אינם חלים בדורותינו היהודים, ובעניניהם הנוגעים להם יש  
לפניהם אל המדע.<sup>677</sup> הוא נוקט כאן בביטוי המקובל בספרות האורתודוקסית: "ירידת הדורות", אך  
בעצם יש כאן תירוץ קרוב מאד ל"השתנות הטבעים".<sup>678</sup>

בסוגיה זו לא עלתה שאלת "נאמנויות הרופאים" המתפללים, אלא "נאמנויות הרפואה" בכלל.  
האמונה בה' והליכה בדרכיו לשם שמיים גבירות וmagicות מכל רפואיה בדרך הטבע. ואולם, כאשר  
הלו מתרעררות, אין לנו אלא דרכי טבעיות, ובחן נאמנות דרכי הרפואה הטבעית. לפיכך מדגיש  
ראי"ו כי כיום עליינו להיות כופפים למדע ולשםוע לכל הרופאים ומילא הולך בדרך זו הוא  
כמתנסה על שאר חברי.<sup>679</sup> כמובן, לא ניתן לחזור לתקופת העבר אלא לפעול בהווה הקיים. כאמור,  
ראי"ו מסיים את תשובתו באמירה כי יש לחוש לנישואי קרוביים מבחינה רפואית, אך מי שרוצה, אי  
אפשר למנוע בעדו מכח ההלכה ויש לשכנעו בדרכי נועם.

אם כן, בנושא זה של נישואי קרוביים נראה כי ראי"ו "מחלץ בין הטיפות". הוא אינו מוכן  
לחולק חזיתית על ההנחות העומדות בסיסוד תפיסת המציאות של חז"ל, אך גם אינו מוכן לחת להן כח  
על פני המדע המודרני. המוצא שלו הוא ליצור עין "חילוק" או אוקימטא, המумיד את דברי חז"ל על  
המציאות של זمانם, ומסלק אותן מעשה מן המציאות של זמננו. כדי שמחלץ זה לא יביא לזלזול  
בגדולתם, אין הוא תולח זאת בעליונות העידן המודרני (בתחום המדע) אלא דוקא בנחיתותו (בתחום  
יראת השמים). הוא אומר, ראי"ו מכיר בשינוי המציאות הקיימת, בהקשר הזה לשיליה, אך מתוך כך  
הוא פוסק את מה שהוא רואה כמתאים להוראות המדע – גם אם במעמד נורמטיבי חלש של המלצה  
 בלבד. דומה כי בעניין זה מתגללה הראי"ו שוב כבעל גישה של "חדשנות מאוזנת".

<sup>677</sup> רעיון מרכזי בדבריו על מצווה זו בפרט, ועל יחסיו לרפואה בכלל, הוא עניין ירידת הדורות (כפי שראינו לעיל). בדורות  
הקדומים שחיו על-פי ההלכה ושמרו אותה כראוי, לא פגעו בנו חוללי הטבע.

<sup>678</sup> על כל זה: הרב נריה וטל, *שיוני הטבעים בהלכה, ירושלים תשנ"ה*, עמ' מא-סה.

<sup>679</sup> להרבה, ראה לעיל בהקדמה לפרק והערות שם.

## סכת נפשות

cut נדון בסוגיות העוסקות בשאלות הנוגעות לנאמנותם של הרופאים בנושאים הקשורים לסכנות נפשות.<sup>680</sup> ישם מקרים בהם חז"ל קבעו כי הם מהווים סכת נפשות ואילו הרופאים בימינו קבעו כי אין בהם סכנה. כך למשל בסוגיית המציצה כחלק מברית-המילה. הראי"ו התייחס לכך בהרבה בתשובה הקשורה לברית מילה (צ"א, חלק ח, סימן טו, פרק ז), והיטיב לסכם את דבריו בתשובה מאוחרת יותר ואומר:<sup>681</sup>

חשובי היא: זה גם בכל מחלות שאמרו חז"ל שמחלין שבת [...] אפילו החולה והרופא אומר אין צrisk - אין שומעים להם [...] מאחר שבגמרא אמרו דיש סכנה, ולא אמרינן נשנתנה הזמן [...] ושם בספרי הוספה להוכיה זאת מדינא מציצה שהרופאים אומרים שאין סכנה באין המציצה, ובכל זאת מחלין את השבת ומוצצין היהות ובגמרא אמרו (בשבת ד' קל"ג) זהאי אומא דלא מייז סכתא הוּא ומעירין ליה, ואותו הדבר בדיוני דילודת לגבי שבת וויה"כ [=יום-הכיפורים] דנהגין בה כפי שנה' בגמ' ופסק ברמב"ם ובשו"ע, גם שרופאי זמנינו אומרים שאין סכנה. והארכתי בזה.<sup>682</sup> (צ"א, חלק יט, סימן כת).

הוי אומר, אם חז"ל קבעו שבמקרים רפואיים מסוימים מדובר בסכת נפשות, אז אכן כך הוא ואין להרהר אחריהם, גם אם כיוון הרופאים טוענים אחרת. החשדנות במקרים כאלו תהיה כלפי הרופאים, היהות והם סוטרים את דברי חז"ל. ברירת המחדל היא דבריהם של חז"ל ומיל שסתור את דבריהם הוא החשוד מלכתחילה בנאמנותו ובמסקנותיו (כפי שראינו בנושאים נוספים). כך, על כל פנים, **במקום שח"ל מחמירים בפיקוח נפש יותר מן הרופאים.**

יסוד נוסף שיש לבניו בעניין נאמנותם של הרופאים, הינו תזרירתו של הטיפול או תדיורו המחללה שלפנינו. כותב ראי"ו:<sup>683</sup> "ואוזות נאמנות הרופאים על כך, נראה דאין לפפק בנאמנותם, מכיוון, שכמו שכתב כבוי במאמריו, זה מעשים בכל יום שנתחים [=שמנתחים] במצבם ובני האדם המנותחים מתרפאים וחיים ארכויים, והרי זה איפוא בבחינה של אתמי גברא ואתמי קמעא" (צ"א, חלק טז, סימן לב). לעומת זאת, לצורך הכרה בנאמנות הרופאים ישנה משמעות לתזרירות הטיפול הרפואי: אם הניתוחים נעשים באופן תדרי אזי נאמנות הרופאים יותר מובשת. ככל שהטיפולים נדרים, יש צורך להתייעץ במומחים בדבר, ונאמנות הרופאים יורדת. נראה שתזרירות המקרה משפיעה בהכרח על המקצועיות של הרופא, ומכאן גם סוגיות נאמנותו בדבר. זהו אפוא מקרה שבו נאמנות הרופאים יורדת לא בשל פגמים 'דתיים' (כגון חוסר יראת שמיים או התגשות עם דברי חז"ל) אלא מטעמים 'ארצאים' הנוגעים למידת המiomנות שלהם. כמובן, גם טעמים אלה עלולים לצורך שkeitת שיקולים הלכתיים, אך היא רלוונטיות לכוארה לכל עניין בחיים.

<sup>680</sup> על עניין סוגיות פיקוח נפש אעמוד בהרבה בהמשך העבודה. כאן אתמקד בנאמנותם של הרופאים לגבי נושא זה, חלק ממכלול של נאמנות הרופאים בכלל.

<sup>681</sup> דברים אלו עוסקים בעניין המציצה בברית המילה. על סוגיות ברית המילה בכלל, ועל סוגיות המציצה ובתוכה הפולמוס בנושא, ראה להלן.

<sup>682</sup> מיום כ' סיון, תשנ"א - תשובה שהופנה לר' שלום וויס (נכדו של בעל המנתה יצחק) וועוסקת בין היתר בכך: "בדבר שנקבע בಗמואה שיש סכנה לא מהני אמרות רופאים שעשנתנה הזמן ואין סכנה".

<sup>683</sup> בעניין תינוק בכור שבר יתוח קודם ללושים يوم - האם הוא נחشب טריפה, וכן האם צריך לדודו.

## **נאמנות הרופא עצמו; סיכון בינוים**

נשאלת השאלה, האם אורה חייו של הרופא עצמו הינו פרטמר משמעותי בנאמנותו, במיוחד בסוגיות שיש להן השכבות הלכתיות הנוגעות לחיה-המשפחה, שבתות, צומות וכו'. סוגיות רפואיות-הלכתיות פרטיקולריות. כפי שראינו קודם לנו, ראויו שם דגש על היות הרופא "ירא שמי" כראיה לנאמנותו וכעת לעמוד על נקודה זו. בדיני חולה ביום-הכיפורים כתוב החוץ חיים: "גם לעניין רופאי ישראל שהרבה מהם חשודים לעבור על דברי תורה ולחיל שבת וגם הם אינם מטענים מצד אפקירותא, צריך עיון רב אם יש לסמוך עליהם" (או"ח, סימן טריה, סעיף א, באור הלכה).<sup>684</sup> לפי דבריו ישנו משקל לשאלת האם הרופא ירא שמי או לא, שכן אם הרופא אינו ירא שמיים, הוא לא בין את מכלול השיקולים שיש לאדם ذاتי בחלוקת מהמרקם שיבואו לפתחו. בספר 'הלכות רפואיים ורפואה' בעניין נאמנות הרפואיים, מובאים ארבע התייחסויות של ראויו בעניין:<sup>685</sup> פקופק בנאמנות רופא גוי בנושא חילול שבת או הפרת הצום ביום-כיפור כאשר במרקם אלו יש להתחשב גם בדעת החולה עצמו; ספק בנאמנותם של רפואיים יהודים שאינם יראי שמיים בנושאים הניל' כאשר יש לשאול מורה הוראה; ועניין נאמנות הרופא בדבר מניעת היריוון לאישה מחשש סכנה, שבה יש לקבל חוות דעת ממומחה אכן למסורת, או לשאול כמה רפואיים. ובסתוף של דבר הכלל האומר שיש לציטת להוראות הרפואיים בעניין זה של מניעת היריוון כיון שהם נאמנים במקרה של ספק פיקוח نفس. אם כן, יסודות אלו בדבר נאמנותם של הרפואיים מתבססים של שני נושאים עקרוניים אשר עוסקים בפיקוחنفس. פיקוחنفس הבא לידי ביטוי בחילול שבת על חולה או בזום כיפור, וכן מניעת היריוון עקב חשש מפיקוחنفس של האישה עקב סכנה.

לאור הדברים שראינו עד כה, ניתן לסכם את דעתו של ראויו בדבר נאמנותם של הרפואיים עצם עיי' הבדיקות שהוא עשה בין מקרים שונים: גיל הרופא ורמת מומחיותו: ראויו מדגיש את היוטו של הרופא מומחה בתחוםו ואף מדגיש כי יש להתייעץ עם מספר רפואיים במרקם ספק. רפואי יהודי לעומת גוי: ראויו מבחין בין רפואי יהודי שמכיר את הדילמות ההלכתיות בין רפואי גוי שאינו מן התחום כלל, ובעיקר בין רפואי ירא שמיים לבין רפואי שאינו כזה, כאשר לדעתו במקרים מסוימים יש לסמוך יותר על נאמנות הרופא ירא השמיים כיון שהוא מודע לחשיבות ההלכות ולדילמות ההלכתיות הנמצאות בפניו שחייב להלכה.<sup>686</sup> ניתן לסכם את דבריו של ראויו, בתשובה

<sup>684</sup> וראה עוד דברים שכותב הרב אליעזר מלמד בפנימי הלכה, ימים נוראים, פרק ח, הלוות ד-ט, הר ברכה תשע"ד, עמ' 211-193, וכן במראי המקומות המובאים שם. נוסף על כך, לסוגיה זו של אמינות הרופאים ע"פ האמונה האישית שלהם, יש השכבות מסוימות. כך למשל, הרחbnן לעיל בעניין הזרעה, שינן חששות מרובים. נוסף על כך, גם בשאלת סוגיות המציצה בברית המילה, כפי שנראה בהלן, עולה שאלה אם אמינותו של הרופא על-פי אמוןתו - האם הוא ירא שמיים או אפיקורוס. הראייה קוק מרחיב על כך בסוגיה זו בשוו"ת שלו, דעת כהן, סימן קם, ירושלים תשכ"ט, שם בעניין פולמוס המציצה, הוא נותן משקל לתשובהו של הרופא, בין היתר על בסיס יראת השמיים שלו. להרבה, ראה להלן בפרק על ברית המילה ופולמוס המציצה.

<sup>685</sup> עמי' רכח-רכט. ספר זה מהווה סיכום ותמצית של תשובותיו של הרב ולדיינברג מחלקים א-ג של השוו"ת. את התשובות ליקט וערך אברהム שטיינברג.

<sup>686</sup> כך למשל, השיב ראויו לוג' ששאל אותו על אוזות המלצה הרופא לסייעים היריוון ולבצע הפללה: "מכיוון שהנק כותב שהרופא שיעץ לכט לבצע הפעלה להפסקת ההיריוון הוא אדם לא ذاتי, ואני יודע אם יש לו להה"פ [לכל הפחות] היה של התהשבות עם הדת, לכן יש לדעתו שתפקידו גם לרופא ذاتי, ולכח"פ לרופא רציני שמתיחס בכבוד וברצינות לדיני התורה ולשאול גם לוחות דעתו, כמוון אחרי שתמסרו לו על המצב הבריאותי של אשתק' והשתלשלות ההיריוון הקודם" צי"א, חלק כא, סימן כת). העיקרון של השיקול הערכי הדתי נכנס בעיקרו מוביל בנאמנותו של הרופא, בחלק מהשאלות העומדות לפתחו, במיוחד במקרים שלן השכבות הלכתיות.

שכתב:<sup>687</sup> "ולכן זקנים לרופא מומחה נאמן וירא שמים שיחליט ויקבע ויגדר בעל האמור ואז יש לדעתך כר נרחב להחלה ולבצע לפי כל הנזיל בע"פ המקורות שנתבאו ונתבחרו לעיל מיניה" (צ"י"א, חלק כא, סימן סד).

העליה מסוגיות אלו מראה כי לראיינו יש אמון בסיסי בנאמנות הרופאים, הוא מכיר בחתפות המדעית ומגלה באופן כללי אמפתיה וחישוביתם ולממצאים הרפואיים-מדעיים. אולם במקרים בהם יש סתירה בין הממצאים לבין ההלכה, ובמיוחד כלפי אמרות של חז"ל, הוא דוחה את העמדה המדעית והולך בעקבות חז"ל, שכן זו מסורת קבועה ועומדת. יש בכך גם טענה וחישש תיאולוגי לכך שנוצר פקפק ב邏輯יות דבריו חז"ל, מה שיכול להוביל לשפקות באמונה ובמסורת עד למשה רבו. בסוגיות בהם יש חשש לפיקוח נפש, ראיינו מחמיר וסובב ש"חמירא סכנתא מאיסורא". כמו כן עליה שיקול נוסף בחלוקת מהסוגיות של ירידת הדורות. שיקול זה מהוווה שאלה כללית על עולם הרפואה ויחסו של אדם המודרני כלפיו, הן בעצם היחס להלכה לרופאים וכן לאמונותם הן ביחס ל邏輯יות המדע אותו הם מייצגים, במיוחד בנסיבות בהם נראה כי ההלכה אינה תואמת את הממצאים הרפואיים. גם במקרים שבהם ראיינו מנטREL את תוקף דבריו חז"ל הוא אינו יוצא נגד תוקפם המדעי, אלא מצין את שינוי הזמן; הוא גם נזהר שלא להפוך את אזהרות המדע להלכה, אלא מדגיש את המאמץ הנדרש בהסבירה ובחינוך החברה למשמעות של הדברים, כפי שראינו בסוגיות נישואי קרוביים.

כפי שראינו, היחס בין נאמנות רופאים בסוגיות רפואיות לבין עמדת ההלכה הוא מורכב בשעה שעולות סתיירות ביןיהם. לאור הדברים שנכתבו לעיל נראה כי קיימות חלוקות שונות במקרים בהם יש התנגשות בין דעת הרופאים לבין ההלכה. בפתח הדברים הבאת הבלתי שולב שטיינברג, המחלק את מכלול הבעיות הקשורות לעולם הרפואה, האתיקה וההלכה לשניים:<sup>688</sup> הבעיות האוניברסליות והבעיות הפרטיקולריות. ניתן לומר כי ככל שהדילמה הרופאית פרטיקולרית ומתנגשת עם ההלכה, יש להתחשב יותר בדעתו של רופא ירא שמיים, שכן הוא מכיר את מכלול השיקולים אותם מתמודד המטופל. לעומת זאת, עלמו הערci של הרופא משפיע על נאמנותו בסוגיות ספציפיות בהקשרו ההלכתי.

<sup>687</sup> בעניין דחיתת ברית מילה עקב דלקות בעיניים, תשובה לד"ר בן-ציוון סילברסטון, מתאריך י"א تمוז, תשנ"ה. יש חשיבות לתאריך זה, שכן מדובר בתשובותיו האחראות של הרב ולדיינברג, כשמתווך הדברים נראה שכבר כבר מסכם את התשובות האחרות שלו בנושא הנאמנות של הרופאים.

<sup>688</sup> אברהם שטיינברג, בתוך: הלכות רופאים ורפואה, ירושלים תש"ח, עמ' כב-כג. ראה לעיל בפתחה לפרק זה.

## عيشון כמקרה מבהן

عيشון הסיגריות מהו זה מבחן בעניין פסיקת ההלכה לאור התקדמות המדע הרפואי והיחס לנאמנות הרופאים. לאחר שנים של ויכוח מדעי וציבורי הוכרע ונקבע כי עישון (אקטיבי של המשען ופסיבי של הנחשים לעישון), מזיק לבリアות, לאור זאת יצאה חקיקה בנושא במדינות רבות בעולם ואף בישראל למינעת עישון במקומות ציבוריים.<sup>689</sup> החוקים המשלтиים יצאו בפועל החל משנות השבעים של המאה הקודמת,<sup>690</sup> אולם הדינונים בעניין החלו عشرות שנים מוקדם יותר. ביום היחס לעישון שלילי והוא אף נדונם בסכנה למשען ולסביבתו, אולם בעבר היחס לעישון היה חיובי ואף נטפס כפעולה בריאות. משעה שסוגיה זו עלתה על הדיון הציבורי, ובמיוחד לאחר שהושגה הכרעה מדעית, אף חכמי ההלכה נדרשו לומר את דעתם בעניין.<sup>691</sup> לאור זאת מעוניינת תפיסתו ההלכתית של ראיינו וכיצד הוא מתיחס לממצאים המדעיים המראים את נזקי העישון מחד ולדברי הפסיקים שראו זאת לחובב מайдן.

## רקע הלכתי

השאלת המרכזית העוסקת בעישון כפי שופיעה בהלכה התמקדה סיבב השאלה האם מותר לעשן ביום-טוב. הנחת היסוד המבוססת על הרפואה בדורות קודמים הייתה שהישון בריא ומענג את הגוף ועל כן הוא כלל לצורך של אוכל נשף שモתר ביום-טוב.<sup>692</sup> זהה אפוא מסגרת הדיוון הראשונית בה נדונם העישון בהלכה.

בתורה כתוב: "אֵיך אָשֶׁר יַאֲכֵל לְכָל נִפְשׁוֹ הוּא לְבָדָיו יְעַשֵּׂה לְכָס" (שמות, פרק יב, פסוק טז). מכאןձה חז"ל: "אין בין يوم-טוב לשבת אלא אוכל נשף בלבד" (ביצה, דף לו, ע"ב). להלכה נפסק שככל המלאכות הקשורות לאוכל נשף כגון בישול או חימום יהיו מותרות לעשותן ביום-טוב וכן נפסק בשולחן ערוץ בהלכות יום טוב (או"ח, סימן תקיא, סעיף ב). ר' יוסוף תאומים בעל הפרי מגדים מוסיף בפירושו לסעיף זה כי ישו ששם הפנוי יהושע שמתיר ביום-טוב לעשות דברים לרפואה וביניהם עישון: "הראה לי חידוש בפני יהושע שבת ליט ע"ב תוס' ד"ה וביה מתירין דבר שהוא לרפואה עישון טוטי"ן [=טבח], אף דגם לתענוג, שוה לכל נשף מקרי רפואי, יע"ש [=יעוין שם] [...] והנה, אני רגיל לשותות טוטי"ן ביום טוב כמנח גולם לרפואה, ובפרט כהיום ממש שווה לכל נשף".<sup>693</sup> הפרי מגדים

<sup>689</sup> בישראל יצא החוק: חוק למינעת העישון במקומות ציבוריים והחיטה לעישון, תשמ"ג-1983. מאז, יצאו מספר תיקונים לחוק - 2007 ו-2019 ועוד. להלן נוסח החוק כפי שהוא מופיע באתר משרד הבריאות: <https://www.health.gov.il/LegislationLibrary/Shonot01.pdf>.

<sup>690</sup> החלוקת בעניין היא מדינית מניסוסה שבארה"ב, שהחללה לחוק חוקים בעניין בשנת 1975, אחרת נגררו מדיניות נספות ברחבי ארה"ב ושאר מדינות העולם.

<sup>691</sup> להרבה, ראה: מרדכי הפלרין, 'העשון - סקירה הלכתית', אסיה ה (תשמ"ו), עמ' 247-237; הרבה משה פינשטיין, 'הישון בבית המדרש', אסיה ה (תשמ"ו), עמ' 248-251; הרב שלמה אבניר, 'הישון לפי ההלכה', אסיה ח (תשכ"א), עמ' 354-358, וראה עוד להלן.

<sup>692</sup> אף עליה שאלת בקשר האחرونנים האם צריך לברך על העישון, שכן מדובר בהנאה של הגוף. כך למשל מסתפק המונע אברחים: "צ"ע באותן שנוטין usable שקורין טוב"ק לתוך השפהprt ומדליקין אותו וושאבין העשן לתוך פיהם וחוזריןopolitiyo אותו צ"ע אי דמי לטועם ופולט שא"ץ [שאין צרין] ברכיה או דלאה דומה לריח שצרכי לברך ק"ו כאן שוגם הגוף נהנה ממנו שהרבבה שביעים ממנה כמו שאכל ושתה" (או"ח, סימן ר', ס"ק ט). הרב ישראלי מאיר הכהן מרידין הכריע במשנה ברורה שאין לברך על העישון: "והאחרונים החליטו בפשיות שאין לברך על עישון הטאביק הזה" (או"ח, סימן ר', ס"ק י"ז).

<sup>693</sup> ר' יוסוף תאומים, פולין, פרי מגדים, משבצות זהב, או"ח, סימן תקיא, סעיף ב, תקמ"ז.

מביא בשם הפני יהושע שמותר לעשן טבק ביום טוב [=בימים-טוב] מפני שעישון זה הוא לרפואה. יתרה מכך הוא מעיד על עצמו שהוא מעשן ביום טוב: "כמנาง העולם לרפואה", מכאן שהדבר היה נפוץ מאוד בכלל החברה בזמןו. הפני-יהושע,<sup>694</sup> בפירושו למסכת שבת כותב: "ומה שהוצרכתי לזה היינו משומדנים [=דנפקא-מין] לדינא לעניין לעשן הטואב"ק ביום טוב שרוב העולם נהגין היתר וכמה חכמים גדולים עושים כן [...] וא"כ [= ואם כן] נראה דעתו הטואב"ק נמי هو לבריאות הגוף לעכל המזון ולתאות המאכל וכיוצא בזה אם אף שיש חשש אותו לתענוג אפי'ה [=אפיקו הכי] אין אסור בשביל כך".<sup>695</sup> ככלומר, תחילת סבר הפני-יהושע לאסור את העישון ביום טוב, מפני שאינו שווה לכל נפש ולא כולם רגילים לעשן, אולם מכיוון שעישון ביום נטפס בדבר בריא, לאור זאת הדבר יהיה מותר ביום טוב חלק מההגדה ההלכתית של צורך אוכל נפש וכן דבר שרגילים בו.

גם ר' יעקב עמדין סבר שמותר לעשן ביום-טוב מטעמי בריאות, ואף מפרט את סגולות העישון וכיatz הדברים פועלים לבריאות הגוף:

נראה לי סעד למה שנגנו היתר שאיפת עשן הטובק ביום טוב [=ביום טוב [...] אבל טובק זה, הוא דבר הבריא לגוף, כמו שכתבתי בהל' ברכות מה טבעי ופעולתו החשובה, שימוש המזון ומנקה הפה מהתק הליחות ומגרש המותרות ועוזר בתנועות הכהות החיוניות והקפת הדם, שהוא שורש הבריאות, ומה בני אדם מואסים באכילה אם לא ישתוهو מקודם כפי הרגלם ולא משומע עונגן בלבד, אלא שצער להם העדרו. משומם הכדי שלא לאיינועי משמחת י"ט, ודאי שפיר דמי טפי,afi' תימה לא שווה לכל נפש.<sup>696</sup>

הרב עמדין מפרט את פעילותו הרפואית החביבית של הטבק: עיכול המזון, ניקוי הפה, שילוק ליהח, שיפור מחזור הדם ועוד, עד כדי כך שהוא רואה בו "שורש הבריאות" – לא פחות. כאמור, ההתרה לעשן ביום טוב קיימת מצירוף של מספר סיבות הלכתיות, שביניהן ריבוי שמחת החג וההתענוגות בו.<sup>697</sup> ישנם עוד פוסקים רבים העוסקים בעניין,<sup>698</sup> אולם די במקורות הללו המצביעים על היתר לעשן ביום טוב כשייש בכך הבורת אש, מנימוקים של אוכל-נפש, בריאות והנהה. יש להזכיר כי הפסקים ההלכתיים הללו מסתמכים על המחשבה הרפואית-מדעית באותה תקופה, שראתה בעישון דבר בריא.

ככל הידוע לי, הראשון שיצא מפורשות נגד עישון הסיגריות באשר הן (כלומר לא רק ביום טוב) הוא החוץ חיים. דבריו פורסמו בשנת תרפ"ה (1925). וכך הוא כותב: "זהנה נמצאים הרבה אנשים שאינם קוראים ואין יודעים מהעתונים, וגם לאלה מצא היצור הרע תחבולת איך לכלכם בעון ביטול תורה, והוא עישון הסיגארען והפאפיראסען, שחוץ מזהם מזיקים לגוףCID, עוד גורמים הייזק לנשנתו בביטול תורה, כי האדם המשען יבטל לכל הפחות חצי שעה ביום על תיקון ועישון,

<sup>694</sup> ר' יעקב יהושע פלק צ, 1756-1680, גרמניה.

<sup>695</sup> פני יהושע, מסכת שבת, דף לט, ע"ב.

<sup>696</sup> הרב יעקב עמדין, מורה וקצעה, אלטונה תקכ"א, סימן תקייא.

<sup>697</sup> הרב יעקב עמדין, שם. בסיום דבריו הוא מעיד על אביו, החכם צבי, שנחג לעשן ביום טוב, ואומר: "ושמעתי בילדותי מאמ'יה [—מאבי מורי הרב] זיל ספר לנו שרואו בימי חרפו היה נהוג בו איסור. ואמר לו חסיד גדול ורב מובהק אחד, שלא יפה הוא עושה בזה, שמנע עצמו משמחת י"ט בחנים, ומאחר שהיה רגיל בו, גורם לו צער ביום טוב וכן לא יעשה. על כן חזר נהוג בו התיר. ואת טעמו להקל בו לא הגיד כנאה שפשות הוא כנ"ל".

<sup>698</sup> להרחבה, ראה עוד בקונטרס של הרב מנחם מנדל פוקס בענין עישון ביום טוב, ירושלים תשס"ה, המסכם עוד דעות בנושא מרדכי הלפרין, 'העישון – סקירה הלכתית', אסיה לו (תשמ"ד), עמ' 30-21, ועוד.

וכשנתרgal בזזה אזי כבר קשה לו להמנע מהם.<sup>69</sup> יש להזכיר כי מרαιיה כללית של הדברים, מתוכן כלל הפרק וכותרתו: "ביאור המאמר היום קצר, ומוסר השכל להמנע מקריאת עתונאים ועיישון סיגריות", נראה כי עיקר דבריו מכוונים כלפי עווון ביטול הזמן של ביטול תורה, אולם הוא מזכיר את נושא עישון הסיגריות כגורם לביטול תורה וכן כمزיק לבריאות. מדיוק המילה "כידוע", עולה כי עלום הרפואה, או לפחות חלקו, הכיר כבר בכך שהיעישון גורם לנזקים בריאותיים.

במהלך השנים היחס הרפואי לעישון השתנה והחלו להתפרסם מחקרים העומדים על הסכנותות והונזקים שגורם העישון. נחוג ליחס לחוקר א' מנדלסון (Mandelsohn A.) את הייתו הראשון שעדן על הקשרים שבין עישון לנזקי מערכת הנשימה.<sup>700</sup> לאחר מכן יצאו מאמראים ומחקרים רבים שעמדו על נזקי העישון כאשר כיוום ברור לכל שישנו קשר סיבתי בין עישון למחלות שונות.<sup>701</sup> לאור ממצאים רפואיים אלו פורסמו בשנים האחרונות מספר קונטroversים וספרים הלכתיים העוסקים בעניין העישון להלכה, כאשר המגמה היא לאסור עישון ולמנעו ככל שניתן.<sup>702</sup> מגמה זו מראה שבעולם ההלכתי נעשה שינוי בפסקה לאור ממצאים ופרסומים מדעיים. בהקשר זה נשאלת השאלה, מה ממשק בין הנתונים המדעיים החדשניים לבין ההלכה, מה מידת ההשפעה של המדע על ההלכה ועל אפשרות לשנותה? לאור זאת נראה מהי עמדתו של ראיין בעניין.

דעתה הרב וולדינגרג

הרבי וולדינברג התייחס מספר פעמים בתשובותיו לנושא העישון, בפעם הראשונה בשנת תשמ"ב (1982), בעקבות שאלת הקולת ממצאים ומאמריהם רפואיים של ד"ר אליהו יוסף שוסהיים אשר

**לגוף, כי הוא מזיך בצוואר חמורה ביחס לבריאות הגוף של המשען. וכי העישון עלול ממש לcker**

<sup>699</sup> הרוב ישראלי מראה הכהן מרדיון, ספר זכור למורים, פרק כג, עמ' ג. כאמור, הדברים נכתבו לראשונה במאה זו, ואחר לכך הם פורסמו בשניות ב'כל כתבי החוץ חיים', לא תאריך או ציון למקור הראשון שהובא לעיל. מאוחר יותר, התפרסמו עוד דברים בשמו בקובוטרxis ליקוטי אמרים, לא ציון שנה, פרק יג, עמ' 54. תודה נתונה לרבות אבישי אלבום מספרייה הרהמ"ר ח' שרבינו אריאלה ת"א על>Mainaitz חנומבר ה'ויל.

A, Mendelssohn,. The Journal of the Russian National Health Society. Reported in Lancet 2: 952-53, 1897. נאמר פורסם בשנת 1897 על כבויו של ד"ר אפרים מלצר, 'חשפת העישון על מערכת הלב וכלי הדם ועל מערכות הנשימה', אסיה ל-(תשמ"ד), עמ' 5-15.

<sup>202</sup> אזכור את חלום: הרב הד"ר מרדכי הלפרין, הידועון – סקירה הلقתית, אסיה לו (תשמ"ז), עמ' 30-21; יוחזקאל אסחיהיק, חיים ללא עישון על פי התורה, ישראל תש"ה; הנ"ל, חיים ללא עישון, בני ברק תשש"ח; ישעיוו הורביז, מופסיקים את העשן – הלהכה, רפואה וחוק, ישראל תש"ח; מנחם סליי, איסורי העישון בהלכה, ירושלים תשמ"ח; מנחם מנידל פוקט, בעניין עישון ביוט', ירושלים תש"ה; ראה עוד: <https://www.yeshiva.org.il/midrash/7116>.

703) ד"ר שושחאים פרסם מאמר לעיתון "המhana החדרי" בנושא "סיכון בריאותם בישו". המאמר חולק לכתבה בת שני חלקים, היא פורסמה בתאריכים: י"ג בטבת תשמ"ב, ושבוע לאחר מכן, ב' בטבת תשמ"ב. את המאמרים הללו הוא שלח לראיין מאמרים נוספים, כדי שיחוווה את דעתו ההלכתית בעניין, מתוך מגמה שפוסקי הלכה מרובים יוציאו פסקי נגד העישון. נוסף על כך, ראה עוד: "העישן בהלכה –شو"ת", כי"ע אסיא לה (תשמ"ג), עמי' 15-10. עיקר דבריו מצביע על הסכנות מעישון ומכך שבארה"ב מתיים כל שנה כ-150,000 איש מעישון (פי שלושה יותר מאשר סטטיסטיקות דרכם). הוא מבסס את עיקר דבריו על המדינ' והמצאים שפורסםם ב: Scientific American 246 (2) feb. 1982

את החיים ח"ו [=חס-וחיליה], וsofar ומונה מספרים מבהילים מהסתטיסטיקה המתפרסמת מדי פעם המצביעת ומראת באצבע על התוצאות החמורות ביותר מריבוי העישון, ואשר בכנפיו הסטטיסטיים נופלים קרבנות לרוב, והרבה יותר מעשרות אלפיים ורבות אנשים ברחבי העולם עליהם כחף [=כחותה מזה] בשתי הגוף ובבריו השוניים ובעיקר באברי הנשימה והריאות, גידולים ממאים, ועוד ועוד, עד כי הרופאים גוזרו אומר כי העישון הוא הקוטל הראשון של האנושות (צ"א, חלק טו, סימן לט).

המאמראים אותם הראה ד"ר שוסהיים לראיינו מוכחים בעיניו "כמה עדשים" עד כמה מסוכן העישון. מתוקן לשונו של ראיינו נראה כי הוא לא היה מודע עד-כה לגודל הנזקים שהעישון גורם, והגilioים המדעיים החד-משמעותיים נודעו לו רק עתה. הדברים מובאים כנה לפניו שנחקק החוק בישראל למניעת עישון במקומות ציבוריים. לאור זאת מסביר ראיינו כי לא ניתן לסמוד על היתרים שונים לעשן כגון "רבים נהגים כך", או אף להתרברב ולומר: "שומר פתאים ה'" וכך להמשיך את העישון. ראיינו מוכיח את דבריו של ד"ר שוסהיים ואומר כי גם בעולם הכללי קיימת מודעות לנקי העישון: "אבל בכוגו הנידון שלפנינו אשר בעיקר בעשרות השנים האחרונות המחקרים המדעיים והרפואיים השונים נתגלו במדדים מובהקים הייחודיים הגוף המ羅בים והמסוכנים אשר העישון גורם בכנפיו, והתודעה הזאת גם יוצאה כבר טבעה בעולם [...] אם כן בודאי ובודאי שאב索ורי הוא להעלים עין מכל זה ולהפטיר כלאחר יד ולומר כי גם על כוגו זה נאמר שומר פתאים ה'" (שם). אם כן, נראה שהראיינו סומךפה באופן מוחלט על נאמנות הרופאים. הוא מקבל את דבריהם ללא עוררין ועל פיהם פוסק הלהקה.

לאור זאת מסכים ראיינו שיש לאסור את העישון מבחינה הلقנית והוא מונה מספר סיבות: בתחילת הוא מביא את דברי הרמב"ם הן מהלכות דעתו שמדובר בכך שבリアות הגוף היא חלק מדרכי עבודה שם (הלכות דעתו, פרק ז, הלכה ה), וכן מהלכות רוצח ושמירת הנפש שאסור לאדם לסכן את עצמו (הלכות רוצח ושמירת הנפש, פרק יא, הלכה ה). ראיינו מסיק מכך שעל האדם לשמור על גופו וכן שעל החברה מוטלת האחריות להניא את אלה המסכנים את עצמו מלבצע את זממים. לעניינו, ראיינו מחייב זאת על האיסור לעשן. הוא מביא אמירה נוספת בשם החפש חיים המביא את דברי הרדב"ז: "וכפי שסביר הרדב"ז שם שהוא זה לפי שאין נפשו של אדם קניינו אלא קניין הקדוש ברוך הוא שני הנפשות לי הנה הילך לא תועיל הוודאות בדבר שאין שלו עיין שם, ותוואם והולם איפוא הסברו של ח"ח-[חפש חיים] צ"ל שכותב דאך ירצה העבודה לעשות עצמו כפי רצונו הלא הוא ש"ן אמר קניינו אלא קניין הקדוש שיק לאדון והיינו לנו' שאין נפשו של אדם קניינו אלא קניין הקדוש ברוך הוא".<sup>74</sup> (צ"א, חלק טו, סימן לט).

<sup>74</sup> וכן דבריו של החפש חיים כפי שסביר ראיינו: "וחומרת האיסור שסביר אותו הגה"צ [=הגאון הצדיק] חפש חיים צ"ל כמובן לעיל, אני מוצא בית אב לו בדברי הרמב"ם בפי' מהל' סנהדרין ה"ו שפסק שכן הסנהדרין אין ממשיתו ולא מלכין המודה בעבירה שהוא נטרפה דעתו בדבר זה, שהוא מן העמלין מרוי נשח הוא המכחים למות שתוקען החרבות בבטנם ומשליךן עצמן מעלה הגות, וכי שסביר הרדב"ז שם שהוא זה לפי שאין נפשו של אדם קניינו אלא קניין הקדוש ברוך הוא שני הנפשות לי הנה הילך לא תועיל הוודאות בדבר שאין שלו עיין שם, ותוואם והולם איפוא הסברו של ח"ח-[חפש חיים] צ"ל שכותב דאך ירצה העבודה לעשות עצמו כפי רצונו הלא הוא ש"ן אמר קניינו אלא קניין הקדוש שיק לאדון והיינו לנו': ונלען"ד [=ונראה לפי עניות דעתן] הטעם שהזהירה תורה על שמירת הנפש הוא מטעם שהקב"ה ברא את

מעבר לנימוקים ההלכתיים גרידא, פונה אפוא ראייו לנימוק תיאולוגי העוסק בKENNIN הנפש: האדם עצמו אינו הבעלים על נפשו, אלא הקב"ה.<sup>705</sup> לאור זאת, אסור לאדם להשחתת קניין שאינו שלו. מי שמסכן את עצמו ואת נשותו,/caillo מօאס בה' עצמו. על כן אסור לעשן, היהות והעישון פוגע בKENNIN של ה' - בגוף האדם.

דברים אלו של ראייו חמורים מדבריו של הרוב משה פיניינשטיין בעניין זה. הרב פיניינשטיין כותב גם הוא כי יש להיזהר מעישון אבל קובע כי לא ניתן לאסור על כך משום סכנה וכן תלמידי חכמים נכבדים וטובים עישנו.<sup>706</sup> בהקשר זה יש להזכיר כי קיים פער זמן גדול בין תשובתו של הרב פיניינשטיין משנת 1963 (ז' חנוכה, תשכ"ד) לבין תשובתו של ראייו משנת 1982. אין ספק שהמצאים והמחקרדים הרפואיים בנושא העישון, כמו גם המודעות הציבורית הגוברת והחקיקה במדינות המערב ובישראל, העצימו את ההכרה בסכנות העישון. יתרון שסיבה נוספת לפער שבין התשובות נוגע לכך שר' משה פיניינשטיין בקש לשומר על כבודם של חכמי הדורות שעישנו, בעודו שראייו לא חשש לכך בתשובה זו. להלן נראה כיצד התמודד עם בעיה זו.

#### عيشון פסיבי

עד-כה עסק ראייו במשון עצמו, אולם לאור אותם מחקרים שהוא קרא וקיבל הוא מרוחיב את העיסוק שלו גם בסביבה ונזקי העישון הפסיכיאטריים ואומר בምפורש: "המעשיות במקומות ציבוריים כגון בישיבות, מקומות עבודה מקומות ציבור וצדומה, הזכות לפי ההלכה לכל אחד ואחד הנמצא והצריך להמצא שם להתנגד למעשנים ולדרשו מהם לא לעשן בהיות שזה מזיק פחות או יותר גם לסטודנטים אותו ולמנצאים במחיצתו" (צ"א, חלק טו, סימן לט). כיוון שהמעשן מהווה סכנה לסייעתו, ישנה הצדקה הלכתית להתנגד למעשן ולבקשו להפסיק.<sup>707</sup> הוא ממשיך ומבהיר כי במקרה כזה המעשן חייב להיענות להם והוא אינו יכול לטעון שיש לו חזקה לעשן במקום מסוים.

אם כן, לגילויים הרפואיים החדשניים יש משמעות נרחבת על המרחיב הציבורי בעניין זה. מסכם ראייו את דבריו ואומר: "בסיום של דברים, זאת תורה העולה מדברינו להלכה, כי שפיר יש מקום לאסור העישון על פי דין תורה. וכך כן כמשמעותם במקומות ציבוריים יכול שפיר כל אחד ואחד מהמנצאים שם שחווש מזה לפיגוע בבריאותו למוחות בידי המעשנים שלא יעשנו" (צ"א, חלק

העולם בחסדו להיט לבරאים שייכרו גודלו ולבוד עבדתו בקיים מצוותיו ותורתו כמו שאמר הכתוב כל הנקרא בשם libcodi בראתינו וכוי וליתן להם שכר טוב בעמלם, והמסכן את עצמו נאילו מօאס ברצון בוראו ואינו רצחה לא בעבדתו ולא במתן שכרו אין לך זולול אפקירותא יותר מזה עכ"ל [=עד כאן לשונו]. ורואים בעיל שדברי הח"ח זצ"ל בזה המה תרומה מדבריו הנפלאים של הבאר הגדולה הנז', ועל זה יש להוסיף, שגם דברי הבאר הגדולה כוללים מהה דברי הרמב"ם הנפלאים והקצרים בפ"ד מהלי דיעות שסביר, דחויאיל והיות הגוף בריא ושלם מדרכי השם הוא שהרי אי אפשר שיבין או ידע דבר מידיעת הבורא והוא חולה. לכן ממשיך הרמב"ם וכותבת, צריך לעמודתו יתברך בדרך קיום מצוותין המאבדין את הנפש, והיינו לנו' בבאר הגדולה כדי שיכל עלי' [על ידי כן] לעמוד לעמודתו יתברך בדרך קיום מצוותין ותורתו ולהזכיר גודלו" (צ"א, חלק טו, סימן לט). פעמיים משתמש ראייו בביטוי "בית אב" בדבריו של החוץ חיים, ביתוי המראה שלדברים הללו יש משמעותות כלילית וחשובה הרבה יותר מההכלת הספציפית שלפנינו וכן שהם צריכים לשמש מקור מרכז עלי' יש להסתמך.

<sup>705</sup> טעונה מעין זו נגوش בשאלת המתת החסד להלן.

<sup>706</sup> הרב משה פיניינשטיין, אגרות משה, יו"ד, ב, ניו-יורק תש"ל"ג, סימן מט.

<sup>707</sup> בדבר עישון פסיבי, ראה תשובתו של ראייו בצי"א, חלק יז, סימן כב, שאומר: "אולם עקרונית לדעתינו זה אסור לעשן האקטיבי והפסיבי גם יחד, וכמה כאב וצער גורם המעשן ליחידים הצנועים ושכדי שלא להעליב את המעשן תופסים את מלאכת השתייה ונושאים בחובם כאב וסלbum". לדעתינו, ישנה זכות הלכתית להעיר מעשן לא לעשן במקום ציבורי, אם זה מפריע למאן דהוא. זהה זכות ולא חובה, כי אי אפשר לחיבר זאת, ועל כך הוא מרוחיב בכמה נימוקים (מקומות פתוח או סגור, כמהות העשן וכו').

טו, סימן לט). פסק ההלכה זה של ראיינו האוסר במפורש לעשן לאור הממצאים המדעיים והרפואיים, מבליית את הקשר שבין פוסק ההלכה להתקדמות המחקר והרפואה.<sup>708</sup>

בפתח דברי עמדתי על מקורות פסיקה שהתирו לעשן ביום טוב משום בריאות ואוכל נפש. נשאלת השאלה מה ייחסו של ראיינו למקורות אלו. ראיינו מקדיש לנושא תשובה "בנידון עישון ביום טוב בזמן הזה"<sup>709</sup> ואומר: "הנה בוגע לדורות הקודמים ועל הזמן העבר, מי יכenis ראשו היום בין הרים גדולים וארזי לבנון אדריכי תורה שחלקו בדעותיהם על כך, הללו אוסרים והללו מתירים, ורבה מהם עבדו גם עובדא בנפשיהם לעשן ביום טוב [...] מה שנוכל לדzon הוא רק בוגע לתקופתנו אנו שנטבר בעילע עפ"י חכמות הרפואה ועפ"י ממצאים שונים שנתגלו בבני אדם מעשנים, שהיעשן מזיק לבריאות האדם וגורם לנזקים חמורים לגוף המשון" (צ"א, חלק יז, סימן כא). ככלומר, ראיינו מודע להיתר שהיה בדורות הקודמים ואינו רוצה לחלק עליהם שם משום כבודם, אולם דעתו היא שיש לקבל את הממצאים המדעיים של זמננו. הוא אינו תוקף את עצם פסק ההלכה של הפסיקים שהתирו זאת ומוכיח את נזקי העישון והשלכותיו. כפосק ראיינו מסתמך על הממציאות שלפניו: "אבל לא אסרו זאת במפגיע כפי שאוסרים זאת רופאי זמניינו לאור התגלויות החמורות שנתגלו עתה לפני הממצאים והנתונים הרפואיים בעולם המדע ובגופות בני האדם" (שם).<sup>710</sup>

#### מפרת סיגריות

לאור תשובות אלו של ראיינו וה頓ונה שהיעשן מזיק לבריאות, האם ניתן מבחינה הלכתית לאסור על מכירת הסיגריות? האם מי שמוכר סיגריות עובר בעצםו על האיסור של "לפניהם עירור"? בשנת תשנ"ד (1994) נשאל ראיינו בנוגע החלט איסור על מייצרי ומוכרי הסיגריות.<sup>711</sup> הוא מшиб: "ביסודות ובכלליות קיים בהז איסור תורה משום לפני עור לא תתן מכשול. בהיות והקונה-המעשן עלול להכשיל

<sup>708</sup> הרב פינשטיין, בפסק ההלכה נוסף שלו מתאריך כי'ו בתשרי תשמ"א (1981), אוסר לעשן בבית המדרש אם יש שם מישוח שהדבר מפיע לו (יעישון פסיבי). בתשובתו (אגרות משה, ח'ו"מ, חלק ב, סימן י"ח) הוא עומד, בין היתר, על הסכנות שיש בעישון, גם הפסיבי. כפי שתכתבתי לעיל, אין ספק שהזמנן שלפלג בין התשובות (תשבותו הראשונה משנת 1963, ואילו תשבותו השנייה היא משנת 1981), עם התפתחותה המחקר המדעי בדבר נזקי העישון, השפיע על היחס, זה של הרוב פינשטיין והן של ראיינו, לממשנים וליעישון.

<sup>709</sup> צ"א, חלק יז, סימן כא. התשובה מופנית לרוב דב אטינגר, מתאריך ר'ח' כסלו, אי' בכטלו, תשמ"ה (דצמבר 1984).

<sup>710</sup> ראיינו מוסיף טיעון נוסף בעניין גזירת העישון ביום טוב, הקשורה לנורמת התנהלות ביום חול, ואומר: "ובמצוות יותר ניתן הדבר להסביר בכואלה, דהיינו מדברים בוגע להיתר העישון כפי הבהיר למשה ביום החול, ואם ניתן לקבוע שבחול נקרא זה למשה כדי לקבוע ההלכה הוא לראות את ענן העישון כפי הבהיר למשה ביום החול, ואם כן ניתן לקבוע שבחול נקרא זה למשה אוכל נפש, או דבר השווה לכל פש, אם כן אותה קביעה יש לתת גם בוגע ליום טוב [=ליום טוב]". דמה שנצוחה נגד המעשנים שזה איסור למשה גם בחול, זה לא יכול לקבוע ולהיות גורם מניעה גם בוגע ליום טוב" (צ"א, חלק יז, סימן כא). לדידו, אותם אלו המתירים לעשן ביום טוב, סובכים על ההיתר שמדובר בסוג של אוכל נפש. היתר זה ניתן למודדו גם ביום חול – דהיינו, האם גם ביום חול מותר או אסור לעשן מטעם בריאות? תשובתו של ראיינו ברווחה: אסור לעשן ביום גידיל. יתרה מכך: "דמה שנצוחה נגד המעשנים שזה איסור למשה גם בחול", בדבריו. מכאן קל-וחומר ליום טוב, שאם ביום חול אסור לעשן – קל וחומר שביום טוב אסור לעשן. מסכם ראיינו את תשובתו ואומר: "ועל כן לא קובל בזה מה שאנו סברינו למשה שגם בחול אסור העישון, ובמחייביה זאת צריכים למחות בדף המעשנים בדרך כלל בין חול ובין ליום טוב, והכל מכח נימוק אחד כלל, מפני שהוא מסכן את בריאות האדם, ואסור לאדם להזיק לעצמו, והכל כפי שביבארתי שם [...]. אבל כל עוד שמניחים אותם על מנהגים בחול, או שאינם שומעים לנו, וסוברים שנימוקם להיתר עטם, אז אין עניין למחות בידם במיוחד על יום טוב ולחותיא ולפרנסם על זה או איסור מיותר" (שם). אכן אסור לעשן ביום טוב ובין ביום חול, לאחר שזה מסוכן לבריאות. לכתילה יש לאסור את העישון מהענינים שהזכו לעיל. יחד עם זאת, אלו שמעשנים ביום טוב (לאור המידע הרפואית שהה בזמנם), ראיינו יוציא נגד המעשנים ביום טוב.

<sup>711</sup> צ"א, חלק כא, סימן יד. שאלת זו נשאלת ע"י פרופ' רמי מהו ברנובר, עורך כי"ע באור התורה, בעקבות המאמרים שייצאו בתחום העישון ופסיכותיו הקודמות של ראיינו כפי שרainerו (פסק ההלכה של ראיינו פורסם בכ"ע עצמוני).

על ידי כן ולהכניס את עצמו לידי סיכונים שונים להיות ניזוק או הרחוקים, וכן אם הרשות המוסמכת מוציאה אזהרה כללית על כך המחייבת באופן רשמי את כולן אזי שפיר יש לפוסקי ההלכה די בכל אתר ואתר להציגו לזו בחמימות ולהציגו שהאיסור הוא לא רק על המעשנים כי אם גם על המיצרים והמוכרים" (צ"א, חלק כא, סימן יד). באופן כללי אכן יש בכך איסור תורה של ייצור ומכירת סיגריות לציבור, אולם הרשות עוסקת בכך בפרסום הסכנות והן בהנחיות כתיבת והזרת הציבור בחפיפות עצם, כך שאין בכך "לפני עור".<sup>712</sup>

יחד עם זאת ראיינו מסיג את דבריו וטוען כי לעיתים אנשים קונים סיגריות אך לא מעשנים אותם ממש, אלא לשם "הרעת העצבים" בדבריו. לאנשים כאלה אין איסור לקנות סיגריות וכן-אפשר לאסור את מכירת הסיגריות באופן כללי. בנוסף לכך, מבחינה הلقנית-משפטית אין איסור על הסיגריות עצמן, אלא על המעשה אותם. דהיינו אין כאן איסור בחפצא, אלא בגברא. במקרה זה אין כאן סיווג לעובי עבירה: "ועוד זאת, הא על עצם הסיגריות הוא אין חלות שם איסור על עצםיהם, ורק באמצעותם יכולים להגיע לאחר מכן לידי איסור בשעה שישתמשו בהם לעישון יכול להביא לידי סכנה". במצב מעין זה, "מצינו לכמה מגדולי הפסקים דס"ל [=דסבריאליה] במקרים שונים ככלה שאין איסור מסווג כל דיליכא איסור בשעת מעשה זה המשיע כי אם רק לאחר מכן" (שם). על כן אין בעצם איסור על המכירה עצמה.

דוגמה כי גם בסוגיה זו גילה ראיינו שמרנות מאוזנת. למעשה הוא מעגן בהלכה את המצב הקיים, בו מכירת סיגריות אינה אסורה, אך יש מאמץ להצדיר לבודעה הציבורית את סכנות העישון. הדרך בה הוא מגען לכך היא פורמלית: חילוק למדני בין חפצא לגברא. ואולם, יש מקום לתהות אם הוא היה מבצע הבדיקה מעין זו גם לגבי חומרים מסוימים יותר, החל בסמים מסוכנים וכלה בחומר נפץ, שאינם אסורים מצד החפצא אך יש איסור על החזקתם ועל השימוש בהם מחמת הנזק שהם גורמים. אין לנו דרך לדעת זאת, אך נוכל על כל פנים להעלות את האפשרות שההבנה הלמדנית היא בעצם אמצעי להשגת תכלית חברתית של צמצום העישון ללא פגיעה נרחבת מדי בפרנסתם של מוכרי הסיגריות.

### **סיכום בסוגיות העישון**

בחратני להביא באופן מפורט את סוגיות העישון כמקרה מבוחן כיון שבנושא זה ניתן לראות את הקו המרכז של ראיינו בבוואו לפסק ההלכה כאשר יש התנגשות בין מקורות הլכתיים קודמים לבין ממצאים מדעיים חדשים. כמו כן, ניתן לראות בסוגייה זו את התיחסותו של ראיינו לנאמנות הרופאים. נראה כי בסוגייה זו ראיינו מקבל את דברי הרופאים והם נאמנים עלייו. הוא אינו חוקר ושואל אם הרופאים יהודים או גויים, אם הם יראי שמים המכירים את ההלכה או לא, אלא מקבל את המחקר הרפואי כתובו וכלשונו. הוא רואה את ההתקפות המדעית-רפואית המוגובה במחקר נגד עיניו ומאנץ אותה. יחד עם זאת ראיינו רוצה לצאת בזורה מובהקת נגד פוסקי ההלכה

<sup>712</sup> נוסף על כך, ראיינו מחלק בין אזור שיש בו הרבה חניות לבין אזור שיש בו חנות אחת, שכן במקרים שיש בו הרבה חניות ואז לא כולם מוכנים לצيتها לדעת התורה, אי אפשר יהה לאסור. אולם: "היכא שהמדובר על מוכר סיגריות יהידי במקומות מסוימים, ושאמ הוא לא ימכרנו לו, לא יוכל הקונה להשיג לקוחות זה שם אצל מוכר אחר, בכלogenous דא שפיר חל על המוכר עבירה על הלאו דלפי עור, וחמורה בזה ובכח'ג סכנתא מאיסורה", אז יהיה ניתן לאסור עליו את המכירה (צ"א, חלק כא, סימן יד).

מדורות קודמים שהתיירו לעשן ביום-טוב, ואף נתנו דוגמאות של עצם ושל אחרים שעישנו. הוא אינו רוצה לצאת חזיתית נגד פוסקים קודמים לו אלא טוען שפועל בהתאם למדע של בזמנם. על כן, הוא מhalbך בזהירות בפסקתו ההלכתית. מצד אחד, הוא אומר בצורה מובהקת כי אל לו לאדם לעשן לאור כל הממצאים המדעיים, והוא משתמש במילים חריפות כדי לתאר את הנזק שביעישון, טוען טענה תיאולוגית שגופו של האדם אינו שלו כי אם של האל ואף סובר שנייה למעשן פסיבי למחותו כנגד המשענים. הוא סבור כי קיימת חובה מהתורה של: "ונשمرתם מִאֵד לְפָשָׁתֶיכֶם" (דברים, ז, טו), המחייבת את האדם עצמו לא לעשות דברים שיש בהם להביא את עצמו לכדי סכנה והיעישון הוא דוגמה מובהקת לכך. מצד שני, מבחינה מעשית הוא ממליץ להשكيע את מירב הממצאים במישור ההסבירתי וסובר שזו אחראיותו של הרגולטור בעניין – משרד הבריאות. באשר למכירת סייגיות הוא ממליץ שלא למכור סייגיות אך בניומיקים ההלכתיים הוא מסיג את דבריו ונמנע מהטלת איסור של ממש. התמונה הכללית היא של שמרנות מאוזנת.

דברים אלו משלים את מה שכבר רأינו לעיל בעניין נישואי קרוביים בתוך המשפחה. גם בסוגייה זו ראיינו המליץ לקבל את מצאי המדע המודרני Mach, אולם הוא לא היה מוכן להוציא פסק שיטהור את דברי התורה וחוץ' למайдך. על כן הוא אומר שיש להשקיע בעניין בהסברה נכונה לציבור. נראה כי ראיינו נע בין הטעות, בין ההלכה שהוא מחויב אליה לבין המדע. הוא לא מבקר את הפסיקים הקודמים, لكن הוא נהג בשיטה אסטרטגית של הסברה וחינוך, וכן העברת ההכרעה לאדם הפרטى.

### רקע רعنוי

בפרק הקודם עסקתי ביחסו של ראיינו לחובות הרופא ולנאמנותו. כהמשך לכך, עוסק בסוגיות העוסקות בחובותיו של החולה. דהיינו, מה מוטל על החולה לעשות או לא לעשות כדי לשמור על בריאותו. השיח המתנהל כיום עסוק בעיקר בזכותו של החולה אף חוקקו חוקים בעניין,<sup>713</sup> אך מה עם חובותיו של האדם לדאוג לשולמו ובריאותו? החובה לשמר על הגוף והנפש מקורה בתורה בספר דברים פעמיים בפרק ד: "השמר לך ושמור נפשך מאוד" (פסוק ט). בנוסף "ונשמרך ממאן לנפשתיךם" (פסוק טו). אמנם פסוקים אלו אינם נמנים חלק מתרי"ג המצוות, אך בהחלט מהווים ציווי כללי לשמר על הגוף.<sup>714</sup> הרמב"ם כתב: "אחד הגג ואחד כל דבר שיש בו סכנה וראוי שיכשל בו אדם וימوت [...] וכן כל מכשול שיש בו סכנת נפשות מצות עשה להסירו ולהשמר ממנו ולהזהר בדבר יפה שנאמר השמר לך ושמור نفسך, ואם לא הסיר, והניא המכשולות המביאין לידי סכנה, ביטל מצות עשה ועבר על לא תשים דמים. הרבה דברים אסרו חכמים מפני שיש בהם סכנת נפשות וכל העובר עליו ואמור הריני מסכן עצמו ומה לאחרים עלי בכך או אני מקפיד על כך מכין אותן מכת מרידות".<sup>715</sup> סיכם זאת הרב מרדיי יפה בספרו הלבוש: "ישиш במשמעות אלו הלשונות שצרכיך האדם לשמר את נפשו שלא יביא את עצמו לידי סכנה, אף על גב שפושטן של אלו הכתובים לא מיררי בזיה, מכל מקום סמכו חז"ל על מקרים הללו ואסרו כל הדברים המביאין את האדם לידי סכנה".<sup>716</sup>

על פי ראיינו, מן החולה נדרשת השתדלות להשתמש בכל הידע והמומחיות הרפואיים ובמיוחד אמצעי הטכנולוגיה המצוים בעת מחלתו<sup>717</sup> וכן להוציאו הוצאות ממוניות לצורך הטיפול הרפואי.<sup>718</sup> לדידו, ההכרח להוציאו ממונו על רפואי נובע מן התפיסה שהמחלה וההוצאות הרפואיות שבקבותיה הם גורת שמיים: "לפעמים ישיבות מחלת האדם בא לו בגלל עונש נכסים שנגזר עליו ואינו מתרפא עד שיוציא כל סך הממון שנגזר עליו ואז בא לו רפואיתו מאות ה' [...]. ומכאן אזהרה שאין לחולה לצמצם דמי רפואיתו" (צ"א, חלק ה, רמת רחל, פרק א).

החובה להתרפא מחייבת שני ערכאים שונים: הדתי והטבעי. הדתי – גם המחלת וגם החליך הרפואיים בהשגתנו ורצונו של ה' ועל האדם ועל המחלת לטמוך על חסדי ה'. הטבעי – המדע הרפואי המתפתח מתווך למידת חוקי הטבע נתן דרך לאבחן וטיפול במחלת.<sup>719</sup> שני

<sup>713</sup> להרחבה, ראה: חוק זכויות החולה (יתשנ"ו, 1996).

<sup>714</sup> [https://www.health.gov.il/LegislationLibrary/Zchuyot\\_01.pdf](https://www.health.gov.il/LegislationLibrary/Zchuyot_01.pdf).

<sup>715</sup> נראה כי מדובר בזכויות כללים, והרמב"ם לא מענין בזכויות כללים במצוות (שורש ד, בהסבירו לשיטת מנין המצוות).

<sup>716</sup> הרמב"ם, משנה תורה, הלכות רוצח ושמירת הנפש, פרק יא, הלכות ד-ה.

<sup>717</sup> הרב מרדיי יפה בפרשו הלבוש, ירושלים תשס"ד, על הש"ע, חלק י"ד, סימן קטז, סעיף א.

<sup>718</sup> וכך כתב: "לפי התקדמות חכמות הרופאה בזמןינו השונים ואשר תרערן דוחכמתא [=שער חכמה] נפתחים לפניו" (צ"א, חלק כא, סימן ח). נוסף על כך, ראה עוד בדברים דומים לכך: צ"א, חלק יד, סימן קא; ובמקרים נוספים שאומר: "וכמעט שיש חיב חזק על החולה והקרובים לחזור על הרופא המובהק ולהזור אחר הסממן המועילין לרופאות אותו חולין" (צ"א, חלק ה, רמת רחל, פרק ב).

<sup>719</sup> וכי שנראה להלן, הוא אף התייר בקרה חריגת להשתיל כליה ממת לצורך קבלת כסף עבור חולה ממשפחתו של הנפטר הזקוק לכיסף, עבור טיפול רפואי שהוא צריך לעבור.

<sup>720</sup> ראה: צ"א, חלק ה, רמת רחל, פרק ב. שאומר: "דע דעתך בקשת הרופא לרופאות הוא דבר מוכחה ויש לו עיקר מון התורה [...] וכל המתעצל ומתרשל בדבר זה ולא יחוש על הרופאה בדרך טبع אלא יסמנך על דרך נס [...] וקרוב הוא להיות

הعروצחים 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. לדידו של ראיייו, במקרים כאלה בדרך כלל המערכת הדתית גוברת על המערכת הטבעית.<sup>720</sup> לאור זאת, גם בדרכי הריפוי ישן שתי חובות: האחת כלפי שמיים, שה' ישלח רפואי וירפא ע"י התפילה והאמונה; השנייה כלפי האדם עצמו, חובתו לשמר על בריאותו ולהישמע לרופאים שהתורה נתנה להם רשות לרפא. גם כאן צריך לבדוק את המתח המתמיד שבין שתי החובות הללו.<sup>721</sup> ראיייו ראה את עובודתו של הרופא כשליחות ואף כחויה הלכתית. כך, לדוגמא, ישן פעמים שעל הרופא מוטלת החובה לרפא ולהביא מזור לחולים אפיו בניגוד לרצונם. כך למשל בדברים הבאים: "חוב מוטל על הרופא לעשות כל אשר לאו ידו להצילו ואם לאו הוא עובר על לאו של לא תעמוד על דם רעך, והוא מצויה להצילו גם מכח עשה דיווחבות לו" [=מצוות השבת אבידה], שבא לרבות השבת גופו, וכן מוטל על הרופא במצבים הדומים להניל להכריח את החולה אפיו בכך לקבל את הטיפול הדורוש" (צ"י א, חלק יז, סימן ב).<sup>722</sup>

על הדואליות המשפחתת בריפוי - חן ע"י שימוש ברפואה והן בתפילה כלפי שמייא - מצהיר ראיייו מפורשות. בהניחותיו לחולה הסרבן, בהסתמכו על דברי החיד"א הוא מורה: "הרוי לנו דרך סלולה מגאון דורות זה"<sup>723</sup> אך שעל החולה הירא והאמין והבוטח בה' להנתנה בחליו: מצד אחד חיוב מוטל עליו לדרוש ברופאים וברפואות ולא לסמוק אנייסא, אולם מאידך עם דרישת זאת עליו למתקף ברחמי [=להתחזק ברחמים, היינו בתפילה] בכל לב ולשפוך שיח לפני קונו, הרופא כל בשר ע"י שליחיו הנאמנים, ובו יבטיח דוקא שישלח ע"י כך דברו אליו וירפאוו" (שם). לדואליות זו נזקק ראיייו גם בהקשר אחר, אגב ביאור לאי התאמה בולטות ההלכות רפואיות בשבת. לפי ההלכה אחת, מותר לחולל את השבת לצורכי רפואי. לפי ההלכה אחרת, אסור להתפלל על החולה בשבת. החת"ס עמד בדרשותיו על בעיה זו,<sup>724</sup> ועל בסיס דבריו קובע ראיייו:

בדרכיו הרפואה ישנו ב' דרכים: הדרך היא הבקשה מרופא כלبشر שישלח דברו  
וירפאוו, והדרך השנייה היא במעשה אדם, שהתורה נתנה רשות לעסוק ברפואות ולרופא לרפא.

[...] כן הוא הדין בעניין הרפואות שהשווית [=שהשם יתברך] מסר העולם להנתנה כפי הטבע ושם פולוני מרפה חולין פולוני". בדומה לכך, ראה עוד: צ"י א, חלק יד, סימן קא; חלק יז, סימן ב, שם כתוב: "ד"ידוע דהקב"ה שםחק לטבע, ורצוינו שיתנתנה העולם ע"פ דרך הטבע שהטבע, והנה חולה אשר ע"פ הרופא עוסקת בסמי רפואה אשר טבעם לרפאות אותו מהלוי ולגנה מזורו [...] אם מתנהג ע"פ הטבע לפופאותיו יועילו לו זכויות". להרחבה, ראה עוד: צ"י א, חלק י, סימן כה, ל; חלק יא, סימן מא. נראה שכפיפות ההליך הרפואי ל"דרך הטבע" היא עיקרון מנהה בפסקתו של ראיייו. לפי עיקרונו זה, הוא קובע (צ"י א, חלק ח, סימן טו, ח) שאין לחולל את השבת ברפואה סגולית (שאיתנה טבעית). כיווץ זהה, ראה גם: צ"י א, חלק ד, סימן ז ; חלק ט, סימן יז, פרק ק, ועוד.

<sup>720</sup> דברים דומים אמר י"ל בוביין בעניין קיום מצוות ובעניין היחס שבין ההלכה לאמונה ובין הפרקטיקה לתיאולוגיה. הוא אמר: "הדת היהודית יוצרת את האמונה שעלייה היא מושתתת. זהו פאראודוס לוגי, אבל אין פאראודוס דתני. ההלכה אינה הקלייפה של הדת או של האמונה היהודית, אלא היא הצורה היחידה של התגלמותה-בפועל, והיא הגilioי הקולקטיבי של היהדות". להרחבה, ראה: יעשהו ליבוביץ, 'מצוות מעשיות', בתוכך: יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, ירושלים ותל אביב תשלה", עמ' 20.

<sup>721</sup> ראה למשל בצ"י א, חלק יד, סימן מה, העוסק: "בהתפרש שבין זעה בשבת עבר חולה שאסורה לבין הטיפול הרפואי שמוטר".

<sup>722</sup> סימן זה נשאל ראיייו ע"י ד"ר סילברסטון בחודש אב תשמ"ה. עיקר השאלה הייתה לגבי חולה בעל עין אחת, שמסרב לקבע טיפול רפואי בגין שלו וויש חשש ממשי שהייה עיוורון) - האם ניתן לבקש עליו טיפול רפואי בגין דרונו?

<sup>723</sup> ראיייו מתייחס לדברי ר' חיים יוסף דוד אוזלאי, ברבי יוסף, לירוננו תקל"ד, יוז"ד, סימן של"ו, שאומר: "אמנם ינוהג כדרשן של בני אדם, ואחר כל ארעה [=ודרך כל הארץ] להתרפאות על ידי רפואי, ולבו כל עמו רק ידק בקונו למתקף ברחמי בכל לב ובו יבטיח ווקא".

<sup>724</sup> דרישות הרב משה סופר, חת"ס סופר, חלק א, דריש בשבת תשובה, קלוז' תרפ"ט, דף כה, א (ויאמר אלהים).

ולכן, הדרך האחת שהיא התפללה לד' והתמיימות לביקש רחמי שמיין שזוهي עסיקה [=פעולה]  
שלא בדרך מנהגו של עולם [...] לך בזה בהגיע שבת קודש צריך לומר זכות המזוהה תגן ויכולה  
שבת שתחרם [...]. אבל הדרך השנייה שהיא עסיקה במנהגו של עולם, ובאה היא באשר אין הדור  
או הדורות ראויים לך [...] וכן אין לומר בעסיקה ברפואות והצלות כגון אלה כי זכות המזוהה  
תגין, אלא יעסוק בזה במנהגו של עולם [...] ואפילו ספק פקוח נפש ג'כ [=גמ-קנ] דוחה שבת  
(צ"א, חלק יד, סימן מה).

זכות השבת היא אפוא מעין תרופה ניסית ו מבחינה זו, יכולה השבת למלא את מקום התפילה  
והזעקה, ועל כן, אין להתפלל על החולה בשבת.<sup>725</sup> לעומת זאת, דרך הרפואה הארצית-הטבעית אינה  
משaira מקום ל"תרופות" מעין אלו. ההולך בדרך זו, נדרש להשתמש בתרופות ובדרך טיפול  
המקובלות באורת רצינלי.<sup>726</sup> נראה כי ראויו מניח את קיומו של שתי דרכי הריפוי, ומכיר בעצמאו  
של כל אחת מן הדרכים ובהתנהלותה הייחודית לה. יחד 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 בהספדים שנשא ראייו למנהל בית החולים שער  
צדק, ד"ר פלק שלזינגר.<sup>727</sup> בהספדים זה שירטט ראייו קווים לדמותו של הרופא האידיאלי בדמותו של  
הנפטר. וכך אמר:

בעונה יתרה ובצניעות יוצאה מן הכלל, כשיראת ה' חופפת על פניו, נהג גם במקצתו הרופאי,  
וזה התבטה הן בגישתו היהודית והאנושית אל החולה שטיפול בו, והן בחזרתו והכרתו העמוקה כי  
עבדות הקודש עליו למלא תפקיד עליון כשליחו של הקב"ה הרופא כל בשר ומפליא לעשות [...]  
אחרי ככלות הכל, הרופא כהחוללה 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 רצינלית פעילותו של הרופא נהיית כאוטונומית. הידע הרפואי, המימוןות ושיקול הדעת  
הופכים אותו לבעל הסמכות והכוח בהליך הרפואי. מנקודת מבט אמוניית – הקב"ה הוא הרופא  
האמיתי.<sup>728</sup> דואליות זו משליפה על דמותו של הרופא האידיאלי אליבא דרא"יו, לטענתו, הרופא  
האידיאלי איננו אוטונומי. סמכותו וכוחותיו מואצלים לו ממשים. פעילותו הטבעית-המדעית היא  
שליחות, שהוא מורה לה על-ידי הקב"ה: "תנאי קודם למעשה ההתעסקות ברפואות הוא צורך

<sup>725</sup> אף נהגים לומר בשבת: "שבת היא מלזוק ורופא קרובה לבוא" - שהשבת כשלעצמה היא התרופה.

<sup>726</sup> וכי שראינו לעיל את עצם הדיוון בדבר הליכה לרופאים ורופא בדברי הטבע, ובמיוחד את דברי הרמב"ן שם.

<sup>727</sup> המנכ"ל השני של בית החולים שערי צדק, החליף את המנכ"ל והמייסד של בית"ח, ד"ר משה ואלך. ראה עליו: א' בנות, 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). ראה באתר בית החוליםים <http://www.szmhc.org.il>.

<sup>728</sup> בתשובה הנ"ל, מצטט ראייו את הר"ן בדרשותיו, הדרוש השישי, עמי רל-רלא: "ידוע הוא כי הרופאים אינם מרפאים  
החוליות בלבד, אבל במקרה; ואינם נקרים רופאים אלא על צד הארץ... אך הש"י [=ה' יטרכז] הוא הרופא האמתי  
המרפא בעצם ואין פעולותיו משועבדות לכלי אשר מהם יפעל, אבל הכלים משועבדים אליו, והוא יכול להשיר כל מחלת  
בכל מה שיצחה". ראה עוד צ"א, חלק ה, רמת רחל, סי' א, אות ו (בצטו את הט"ז י"ד סי' שלו, ס"ק א): "כי הרפואה  
האמיתית היא ע"פ בקשת רחמים דשמייא ישלח לו רפואי [...]. אלא שאין האדם זוכה לכך אלא צורך לעשות רפואי על  
פי הטבע העולם".

מייהת [=מכל מקום], שיהא לבו לשומים וידע שאמיתת הרפואה ממנו וידרשו [...] ואם חיללה וחס אין רצונו של מקום ברפואתו של זה, נעלמים וננעלים דلتבי רפואיה קרוביה מעינו של הרופא, ומגש בכל באפילה" (צ"י, חלק ח, סימן טו, קונטרס משיבת נפש, פרק ט').

על רקע הדואליות שתוארה, תפיסת הרופא כשליח מתווכת בין מערכות הנורמות הטבעית והדתית להן כפופים הרופא והחולה. באופן אחר, תפיסת השילוח משלבת במעשה הרופאי בין מעשה האדם לפי "מנהגו של עולם" לבין מעשה השמים "הנישי". על כן, יש לבחון בכל פעם מחדש את הטיפול הרפואי. כפי שנראה בהמשך פרק זה, אם הטיפול בכלל בקטגוריה של "רפוא רפואי", הרי שהטיפול רפואי מותר ואף חובה לבצע אותו (דרשת חז"ל את הפסיק אמן מדברת על היתר אך הוא נתרף לרוב בחובה). אם לא כך הדבר, אז פוליה רפואית זו אינה חובה, ובמידה שיש בה התערבות בגוף של האדם – אף אסורה.

כפי שראינו בפרק הקודם, ראיינו מטיל על האדם עצמו את האחריות לשמרתו בריאותו, כך למשל בדוגמה של מכירת סיירות. בפרק זה אדון בשתי דוגמאות הלכתיות העוסקות בחובות החולה לגבי עצמו ושתיין קשורות לשבת: נטילת תרופות בשבת ונטילת ויטמינים בשבת. הדילמה העולה בשתי הסוגיות הללו היא דאגת החולה לבריאותו על-ידי לקיחת תרופות (או ויטמינים) באופן קבוע אל מול עשיית דברים אלו בשבת, דבר בעייתי מבחינת ההלכה. להלן אעמוד על התייחסותו ההלכתית של ראיינו לסוגיות אלו.

### נשילת תרופות בשבת

כפי שנכתב בפתח השער, חלק מרכזי בהתפתחותה של הרפואה המודרנית הוא הפיכת הרפואה מרפואה תומכת לרפואה אקטיבית כאשר אחת ההשלכות המרכזיות של הרפואה האקטיבית היא הרפואה המונעת. אחד הביטויים המרכזיים של הרפואה המונעת הוא לקיחת תרופות, ויטמינים ותוספי תזונה שונים. יש לציין כי מדובר גם על לקיחת תרופות באופן קבוע גם פעמים אף לאנשים שאינם חולים.<sup>729</sup>

ההלכה אוסרת שימוש בתרופות בשבת, גוירה מושם "שחיקת סממני" (כפי שיורחב להלן), אולם ביום, כאשר ייצור התרופות הפך המוני וסטנדרטי ללא מגע ידי אדם, עולה השאלה האם הדין ישנה להיתר.<sup>730</sup> הדילמה ההלכתית העיקרית עולה כאן מה הדבר לגבי חולה הנוטל בקביעות תרופות ואמור ליטול אותן גם בשבת. הרבה וולדינברג התייחס לכך מספר פעמים, וכן אמריך בשתי תשובה מרכזיות העוסקות בנושא. ואולם תחילת אציג את המקורות הראשונים המרכזים ולאחריהם אדון בפסקיו של הץ אליעזר.

<sup>729</sup> בכל מקרה, לא על פי ההגדירות ההלכתיות של חולה שיש בו סכנה, שאז יהנה פשט יותר להתר לחתת תרופות (אפילו לשחיק סמנים בפועל כshedaber בפיקוח נפש), אלא במקרה של אנשים נורמטיביים ללא חולי מסויים הולכים תרופות ויטמינים בשגרה.

<sup>730</sup> להרבה, ראה: הרב משה הלי שטיינברג, 'בדין שימוש בתרופות בשבת - האס מותר לאדם בריא לבלו שבת כדין להגביר את התיאבון', אסיה א (תש"י), עמ' 12-13; הרב אברהם דב אוירבך, 'בדין שימוש בתרופות בשבת - תרופות מניע, חסונים והרגעה לאדם בריא בשבת', אסיה א (תש"י), עמ' 14-23; הרב יעקב אריאלי, באහלה של תורה, חלק ב, כפר דרום תש"ס, סימן מד; הרב ש"ז אוירבך, 'שולחו למלה, ירושלים תש"י, סימן שכח, סעיף לו'; הרב יצחק יוסף ליקוט יוסף, שבת, ירושלים תש"א, סימן שכח; הרב משה צרייאל, 'שימוש בתרופות בשבת', תחומיין לו (תש"י), עמ' 174-178, ועוד. הרב אלכסנדר זאב רונט, 'יליעת קטזין בשבת', תחומיין לו (תש"י), עמ' 179-185, ועוד.

## רקע הלכתי

המקור הראשון לדיוון נמצא בתלמוד במסכת שבת: "בבמה שאחזה דם - אין מעמידין אותה במים בשביל שתצטנן. אדם שאחזו דם - מעמידין אותו במים בשביל שיצטנן. אמר עOLA: גזירה משום שחיקת סמנים" (שבת, דף נג, ע"ב). לעומת מחדש לנו את הגזירה של שחיקת סמנים, גזירה שבגינה אסור לחתת תרופות בשבת. רשיי במקומם מפרש שגזירה זו היא משום טוחן, שזהו איסור דאוריתא.<sup>731</sup> הרמב"ם סבור שהאיסור הוא לא על עצם הרפואה אלא על המעשה הטכני של שחיקת הסמננים (משנה תורה, הלכות שבת, פרק כא, הלכה לא). מכאן שאין איסור מהותי על הפעלה הרפואית,كري לキיחת התroppה בשבת, אלא המעשה של שחיקת הסמננים (משום טוחן) הוא האסור בשבת. דברים אלו יורחבו בהמשך על-ידי ראיינו כפי שנראה להלן. בטור בהלכות שבת נפסק להלכה:

כל רפואה אסורה לעשות בשבת גזירה משום שחיקת סמנים אבל כל דבר שיש בו סכנה מותר הליך כל מה שחל דיןינו באברים הפנימיים מן השנינים ולפניהם מחלلين עליה השבת בסתם אפילו אין שם בקי וחולה אין אומר כלום אבל כשיודען באותו חולה שאין צריך לחולל עליו אין מחלلين [...] כל אוכלין ומשקין שהן מאכל בריאן מותר לאוכלו ולשתותו לרפואה אע"פ [=אף על פי] שהן קשין לקצת בראים ומוכחה מלאתא דרפואה עבד אפילו וכי שדרך בריאן לאוכלו ולשתותו וכל שאין מאכל ומשקה בריאן אסור לאוכלו ולשתותו לרפואה אבל אם אוכל ושותים אותו לרעבו ולצמאו ואין לו חוללי شيء (טור, או"ח, סימן שכח).

השולחן ערוך פסק אף הוא: "מי שיש לו מיחוש בעלמא והוא מתחזק והולך כבריא, אסור לעשות לו שום רפואי, ואפילו על ידי אינו יהודי, גזירה משום שחיקת סמנים" (או"ח, סימן שכח, סעיף א). בהמשך פוסק השו"ע: "כל אוכלין ומשקים שהם מאכל בראים מותר לאוכלו ולשתותו, אף על פי שהם קשין לקצת בראים ומוכחה מלאתא דרפואה עבד, אפילו וכי שדרך בריאן, אסור לאוכלו ולשתותו לרפואה. ודוקן מי שיש לו מיחוש בעלמא והוא מתחזק והולך כבריא, אבל אם אין לו שום מג מיחוש, מותר" (שם, סעיף לו). ככלומר, כל מאכל שאינו של בראים יהיה מותר לאוכלו, למי שאין לו מיחוש זאת משום שכונתו היא לרעבונו וצימאוננו. אולם מה שכתב הטור לרעבונו וצימאוננו, הוא לאו דוקא רעב או צמא אלא כל אכילה.<sup>732</sup> על כך חולק המגן אברהם ומורה שדווקא כשאדם אוכל מטעמי רעב וצמא יהיה מותר, אולם מטעמים אחרים, ובכללם בריאות או סיבות רפואיות אחרות, יהיה אסור. מחלוקת זו בין הבית יוסף למגן אברהם בהבנת דברי הטור תהיה חשובה להמשך הדיון.

<sup>731</sup> אחת מל"יט אבות מלאכה שאסור לעשותה בשבת - ראה במסנה שבת, פרק שבעי, משנה ב.

<sup>732</sup> כך גם בפירושו לטור בבית יוסף, או"ח, סימן שכח, סעיף לו, מובא: "כל אוכלין ומשקין שהם מאכל בראים וכי [...] ומשמע לכך שאין חולה כלל מותר לו לאוכלו ולשתותו אוכלין ומשקין שאינם מאכל בראים דכיון שאין חולה לכך יכול אפילו לא מאutor לאוכלו ולשתותו וזה דנקט לרעבונו ולצמאו לאו דוקא אלא אורחא דמליטה קט".

דעה נוספת לעניינו היא זו של הרב שלמה קלוגר, כפי שמופיעה בתשובהו בשווית שנות חיים:<sup>733</sup> לטענתו אם התחילו ליטול את התרפופה ביום חול, יהיה מותר להמשיך לקחת אותה בשבת וain לחוש לגזירת שחיקת סמנים. שכן האדם יכין לו מראש את התרפופות או המנות הנצרכות גם בשבת. אולם אם התחלת הטיפול יהיה בשבת, במקרה כזה יהיה אסור ויש לחוש לשחיקת הסמנים.<sup>734</sup>

#### **דעת הרב ולדיינברג**

כפי שכטבתי ראיינו התייחס לשימוש בתרפופות בשבת מספר פעמים.<sup>735</sup> במסגרת זו נטמקד בשתי תשיבות: בكونטרס משיבת נפש (הكونטרס, בן 114 עמודים, מופיע כ"ספר בתוך ספר" בצי'א, חלק ח, תשובה טו) וחמש-עשרה שנים מאוחר יותר בתשובהו לרבי אהרן הלוי פיציניק (צי'א, חלק יד, סימן ג, תשובה משנת תשלי"ט). בנוסף בספר 'הלכות רופאים ורפואה'<sup>736</sup> ישנו סיכון של דבריו בצורה תמציתית. אבחן את תשובותיו בצורתן הכרונולוגית.

كونטרס משיבת נפש יצא לפי בקשו של ד"ר שלזינגר,<sup>737</sup> מנהל בית החולים שערי-צדקה, כסיכום הריצאות תורניות בהלכות רפואיה של מעלה משנה במקום. מטרת כתיבתו היא ניתנת הדרוכות מעשיות ברפואה והלכה.<sup>738</sup> בעניין נטילת תרפופות בשבת מסביר שם ראיינו כי רשיי מסביר את טיבה של איסור רפואיה בשבת כגזרה מסוימת שחיקת סמנים, שהיא איסור תורה של 'טוחן'. משמעות הדבר היא שהזיל חשו לא רק מן המקורה הפרטני שבו אדם שתחסר לו תרפופה יטוחן, אלא גם מכש אחרים, שיראוו בכך, ילמדו לעשות כן. הוא אומר, טעם הגזירה הוא חשש שהרואים יטעו ויחשבו להיתר ולא טעם מהותי על הסמנים כתרופה. מכאן נובע לכאורה שככל דבר שיש בו משום רפואיה, אפילו אין בו חששшибוו ממנה לידי שחיקת סמנים, אסור לקחתו בשבת משום הגזירה הכלליתшибוו לטעות, בין האדם עצמו ובין או אחרים הרואים ועלולים ללמידה ממעשו (צי'א, חלק ח, סימן טו). ואולם, מדגיש ראיינו (מתוך פרשנות לדברי הרמב"ם), אין איסור על עצם הרפואה בשבת, אלא על מראות עין של שחיקת סמנים. אם-כן, רפואיה שאינו בה חשש של שחיקת סמנים יהיה מותר להשתמש בשבת: "הרוי לנולד לכאורה מדברי הרמב"ם שלא כהאמור, אלא דסוג רפואיה שלא שיק ביה שחיקת סמנים לא הייתה [לגביה] הגזירה על לקיחתה בשבת" (שם).

לאור זאת מסיק ראיינו לימיינו שМОTOR לקחת תרפופות בשבת, היהות וכיוום אנשים לא ווקחים תרפופות בבית: "ולפי ההסביר האמור [...] צריך להיות איפוא הדין בזמןינו שישנם רפואיות כללה לסוגי מחלות שאדם פרטי לא יכול בשום פנים להכינם ולעשותם, דלого מחלת זאת שאינו תרפופה לה כי אם מסווגי התרפופות שאדם פרטי לא יכול בשום פנים לעשותם דאי מותר לו שפיר לקחיהם בשבת במקום

<sup>733</sup> ובleshono: "על מה שמרגלא בפומא דאיוני לומר הכى דהתחיל קודם השבת מותא לעשות אח"כ בשבת [...]. רק אם לא פסק החולי קודם השבת ומטעם שכתבנו בחבורי דלא שייך בזה גורת שחיקת סמנים דמסתמא יכין לו בחול" (ר' שלמה קלוגר, שווית שנות חיים, מהדורות שחיקת שלמה, ירושלים תשס"ד, סימן קמפה, אות ד).

<sup>734</sup> הרבה שלמה קלוגר (קלוגר), 1869-1785, מגדולי רבינו גליציה. בין חיבוריו: ספר החיים, שווית שנות חיים, האלף לך שלמה, ספר סת"ם ועוד. ראיינו מתיחס לדברים שכתב בספר החיים, סימן שכח, פרק ו; וכן חזר על כך בשווית שנות חיים, חלק א, מהדורות שחיקת שלמה, ירושלים תשס"ד, סימן קמיב, אות ה.

<sup>735</sup> ראה למשל: צי'א, חלק ט, סימן ז; חלק א, סימן לו; חלק יב, סימן מה, ועוד.

<sup>736</sup> בעמ' קג סעיפים יד-כח, מופיע סיכון הדברים.

<sup>737</sup> ד"ר פאלק שלזינגר היה מנהלו השני של בית החולים שערי צדק, לאחר ד"ר משה ואלך, מייסדו בשנת 1947. בשנת 1966

<sup>738</sup> חלק שמיני של החץ אליו יצא לאור בשנת תשכ"ה, אולם נראה כי קונטרס 'משמעות נפש' נכתב בשנת תשכ"ד.

צערא בהיות שאין שייכות רפואיה למחלה זאת ע"י שחיקת סמנים כלל, וא"כ [=וואם-כן] לא הוי זה בכלל הגזירה" (שם). דהיינו, בזמננו שלא עושים את התרופות בבית ואין חשש שאדם יעשה תרופות בביתו (ואם יש כאן הם מיעוט שבמיוחד ובטל ברוב), היota שركיחת התroppה נעשית בבית ח/footerת, לכן בטול טעם הגזירה ואם בטול הטעם, יהיה מותר לקחת תרופות בשבת. הוא מצטט בהשכלה את ר' יהודה נבון בעל קריית מלך רב, שכותב: "ונראה לומר שכדרכם בני אדם לעשות על ידי סמנים אסורapiro בלא סמנים היינו כסדרך רוב העולם הוא ע"י [=על-ידי] סמנים, אבל אם אין דרך רוב העולם לעשות ע"י סמנים כי"א [=כי אם] מיעוטה כשבועה שלא ע"י סמנים שרי"י<sup>739</sup> (שם). ראיינו ממשיך ומאיריך בתשובתו ומביא מקורות ודוגמאות מרובות<sup>740</sup> מדו"ע מותר לקחת תרופות בשבת, גם كانوا שיש לכוארה חשש לשחיקת סמנים - كانوا צריכים לערבות או להכחין.

ואולם, בשלב זה, לאחר שהוכח כי יש מקום להיתר גורף לתרופות תעשייתיות בשבת, ראיינו נרתעת. וכאן הוא מוסיף: "באופן כללי קשה לדון להתריר בהזיהז [=זמן-זהה] כיربו עוד רבו בקרב העדות השונות שימושים גם בתרופות ביוניות שעורכין אותן בעצמם באופן שקיים שפיר טעם הגזירה של שחיקת סמנים" (שם). בנוסף לכך יש תרופות תעשיית הבאות בצורה אבקה, והחוליה מתבקש לערבותן במים, ובכך יש חשש לאיסור מגבל. מכאן ש"זיהו ג"כ בכלל הגזירה, באופן שלא בטול גם הטעם" (שם). לפיכך הוא פונה למציאת חריגים לאיסור. ראשית, במקום צער (או צער גדול) ולא "מיחוש בעלם", לא גוזרו חכמים; שנית, הוא דין בכל מיני מצבים שבהם אין מדובר ברפואה ממש, כגון אמצעים להתקচות משכרות, גם הם אין בכלל הגזירה; ושלישית, הוא חוזר אל פסיקתו של ר' שלמה קלוגר, שפסק כזכור כי אדם שהחל לקחת תרופה ביום חול יכול להמשיך ולקחתה בשבת, אך אסור להתחיל לקחתה בשבת. בהצטראף שני תנאים – חן של צער גדול הן של תרופה שהוחול לקחתה עוד קודם – ודאי יש להתריר (שם). הוא מסכם את תשובתו ואומר:

לפי האמור יש מקום לומר דברנו שישנם רפואות כאלה לסוגי מחלות שאדם פרטיה לא יוכל בשום פנים להכינם ועשיהם, דלסוג מחלת כזו לא תהיה כי אם מסווגי התרופות שאדם פרטיה לא יוכל בשום פנים לעשותם צריך להיות מותר שפיר לקחתם בשבת במקום צער בהיותו שאין שייכות רפואיה למחלה זאת ע"י שחיקת סמנים כלל, וכך לא הוה וזה בכלל הגזירה, ואיפילו אם המצא ימצא סוג בני אדם של מיעוטה דמיינט שמחזיקים בתועלות עשיית תרופה שטעונה שחיקת סמנים גם לסוג המחלת האמורה וגם מכינים אותה בעת הצורך, מ"מ [=מכל-מקום] אולין בזה אחרי רובה דעת מא [...] מי שהחל לקחת תרופות מוקדם השבת ואם יפסיק מלקחתם בשבת יגרום לו זה צער או מכואבים או פיגור מה בהחשת ריפוי מחלתו מותר לו להמשיך לקחתם בשבת, ובפרט בתרופות שבמינים שהיחיד אינו יכול לעשותם (צ"א, חלק ח, סימן טו, פרק טו).

<sup>739</sup> ר' יהודה נבון, קריית מלך רב על הרמב"ם, ירושלים תשס"ו, דף לב עא.

<sup>740</sup> כך למשל, כדורי סליקת לשינה, שלדיינו, אין הבדל בין תרופה המשקיתה כאבים לתרופה המרגיעה עצבים - דינם אחד הוא. או להרhit טבק, סודה לשתייה לסתובלים מהקייבת ועוד.

לאור דברים אלו, ראיינו מסכם את תשובתו באמרה כי בימינו מותר לקחת תרופות בשבת בתנאים האמורים, ואין חשש לשחיקת סמנים.<sup>741</sup> הנימוקים שהוא מביא לכך הם שינוי המיציאות העובדותית. כיום שהתרופות נעשות בצורה מסחרית בעבודות והעובדת שכוחם אנו לא יודעים כיצד לעשות תרופות בבית ועל כן בטל טעם הגזירה. אמנים ראיינו משמש בביתי זה בפועל שכן מסורת היא מימי הראשונים שאין לבטל גזירות גם אם בטל טעמן,<sup>742</sup> אולם מבלתי להשתמש בביתי הניל הוא פועל באופן מובהק כך והוא מתייר שימוש בתרופות בשבת.<sup>743</sup> זהו מהלך תכליתני מובהק. יש בכך גם גילוי של חדשנות ביחס למגמה השלטת של בעלי ההלכה בימיו, אך ראיינו כי הרבה ולדנברג סייג את חידושו הרדיוקלי בסיגים שהקחו את עוצו. ניתן אףוא לומר כי יש כאן ביטוי לחידושים מאוזנת, מן הסוג שראיינו כבר אצל ראיינו.

### **נטילת ויטמינים בשבת**

בפרק הקודם עסקנו בשאלת נטילת תרופות בשבת, אולם מה יהיה הדין לגבי ויטמינים? אם חולה צריכה לקחת ויטמינים באופן קבוע אשר תפקידם הוא לא לרפא, אלא לחזק את מערכות הגוף, האם הם נחשים לרפואה או למאלר גיל, האם גם על הויטמינים חל איסור של שחיקת סמנים בשבת? שאלה זו מורכבת יותר כיון שבניגוד לתרופות בהן תDIR מדבר במניעת כאב או בתהיליך רפואי אחר, הויטמינים תפקידם הוא חיזוק מערכות הגוף ואולי הפסיקת ההלכתית לגבייהם בשבת תהיה שונה.

### **רקע הלכתי**

moboa בגמרא במסכת שבת: "ו Amar Mr uKba Amar Shmuel: Ulion ain bhem meshom Rfah." אמר רב יוסף: כוסברתא אין בה משום רפואה. אמר רב שש: כשות אין בהן משום רפואה. אמר רב יוסף: כוסברתא, אפילו לדידי קשה לי" (דף קט, ע"א). לעומת, עליים שאין בהם משום רפואה, מותר להשתמש בהם בשבת. נשאלת שאלה ספציפית לגבי הcosa ברה האם יש לה יכולות רפואי או לא, מסבירים התוספות שהיא תהיה מותרת בשבת כיון שאין בה משום רפואה, יתרה מכך היא אפילו מזיקה לעיניים. מסווגיה זו נראה שמותר להשתמש בשבת באלמנטים שאין בהם רפואה. אם יש בהם הדבר ייאסר. על בסיס הדברים הללו כתוב השוע"ע: "מותר לכפות כוס חם על הטבור ולהעלתו ולהעלות אוזניים בין ביד לבין כלי; ולהעלות אונקל, דהיינו תנוך שכגד הלב שנכוף לצד פנים, שכל

<sup>741</sup> מקרה חריג הוא של משחות או רטיה (פלסטרים ותחבושות) - יש מקום לדון בדיון שחיקת סמנים האם זה יהיה מותר. דין זה תלוי במחלוקת כפולה: האם דין חל רק על רפאות חוץניות, וכן רטיה כלולה בשחיקת סמנים, ואילו כזרמים, תרופות נזוליות, קפסולות ודומיהם יהיו מותרים. שנית, במשחות ורטיות ישנו דין נוסף של מרחה. להרחבה, ראה בთוך גוף התשובה עצמה.

<sup>742</sup> סוד הדברים מופיע אצל הרמב"ם במשנה תורה, הלכות ממരים ב, הלכה ב: "בית דין שגורו גורה או תקנו תקנה והנהיגו מנהג ופשט הדבר בכל ישראל, ועמד אחראם בית דין אחר ובקש לבטל דברים הראשונים וליך אורנה התקנה ואונתה הגורה ואונתו המנהג, אין יכול עד שהיה גדול מן הראשונים בחכמה ובמנין, היה גדול בחכמה אבל לא במנין, במנין אבל לא בחכמה, אין יכול לבטל את דבריו, אפילו בטל הטעם שבגללו גרו הראשונים או התקינו אין האחרונים יכולים לבטל עד שייהו גדולים מהם, והאך יהיו גדולים מהם במנין הוайл וככל בית דין די של שבעים ואחד הוא, וזה מנין חכמי דור שחשכו מכך וקבעו הדבר שאמרו בית דין גדול ולא חלקו בו". אמנים ללק מהראשונים משיגים על דברי הרמב"ם, ובראשם הראב"ד על אתר וועד, אך זו הגישה המרכזית שנפסקה ונשתמרה להלכה.

<sup>743</sup> בהתייחסות אחרת שלו בענייני תקנות, ראיינו כתוב: "אכן, רק חכמי התורה אשר יראתם קודמת לחכמים כחם איתם להבין בعين - שכלים החודרת ולהבחין בין תקנה לתקנה ולדעת איזה דרך של תקנה ישコン או בה מבלתי שתצא ממנה חי' או יהיה מכשול באיזה דרך שהיא ואיזה קרבוה בכח בית דין ופה למינדר מלטיא" (אי"א, חילק יט, סיון נא).

<sup>744</sup> לפי דברי הגמרא, מותר לחתת עליים על המכחה בשבת, כי אין בהם ממשום רפואי, לפחות על גב מכחה בשבת, שאיןו אלא כמשמרה, חוץ ריפוי, וכן יהיו אסורים בשבת. וכן פסק בעניין זה השוע"ע: "נותנים עליה על גב מכחה בשבת, שאיןו אלא כמשמרה, חוץ מעלי גנים שהם לשם רפואי. ואינו נתנו גם על המכחה שהוא מרפא" (או"ח, סימן שכח, סעיף כד). המג"א והמשנה ברורה (ועוד) על אתר מדגשים שלאו דוקא עלי ונפן, אלא כל עליים באשר הם שניתנים לשם רפואי, יהיו אסורים בשבת.

אחד מallow אין עושים בסמנים כדי שנחוש לשחיקה וייש לו צער מהם" (שו"ע או"ח, סימן שכח, סעיף מג). הדברים אוטם מונה השו"ע יהיו מותרים בשבת משום שאין בהם משום רפואה, ובנוסף אין בהם חשש של שחיקת סממנים. על כך חולק המגן אברהם ואומר שאסור לעשות זאת בשבת משום מעשה חול.<sup>745</sup> לעומת זאת, טעמי הרפואה של שחיקת הסממנים אין כאן, אבל שאלת העובדים דחול קיימת ונשארת. لكن גם כאשר בדבר עצמו לא יהיה טעם של ממש במעשה (טוחן, שוחק סמןין, רפואה וכו') עדין הוא יהיה אסור מהטיבת הכללית של העובדים חול.

בשנות הששים של המאה העשרים כתב ר' משה פינשטיין שתי תשובות "בעניין הויטאטמינים לאנשים בריאים ולחולים".<sup>746</sup> הרב פינשטיין מביא מחלוקת ראשונים בעניין בין המגן אברהם לב"י בהבנת דברי הטור בעניין זה.<sup>747</sup> הדיוון נסוב על הנושא האם נטילת הויטאטמינים יוצרים שינוי באדם ורפואיים אותו, או רק מחזיקם את האדם הבריאות. המגן אברהם טוען שאם הויטאטמינים משנים בריאותו של האדם יש לאסור ואילו הב"י מותיר. הרב פינשטיין ذן בדברי המג"א וראיותיו ובסוף תשובתו הוא כותב כך:

ואחר שתתברר שראיות המג"א אינם כלום להב"י ודעתו היה מן הראוי גם לפסק למעשה כהב"י והרמ"א והב"ח אבל מ"מ [=מכל מקום] כיון שהמג"א סובר כן [...] יש לנו להחמיר, אבל מכל מקום רק כשייך עניין רפואי שהוא החלש בטבעו וע"י הרפאות נעשה לגוף בריא וחזק יש לאסור ולא כשמתחזק מעט יותר ולא אף שמוועילן שלא יהלה בכך נטה שבזה יש להתייר למעשה כדכתבי. וכך רוב הויטאטמינים שאינם מרפאים את האדם הבריאות לשנותו שייהי מחלש בטבעו לבריא וחזק אלא שמחזקין אותו מעט כמו שמתתחזק מאכילתבשר יותר מאכילת ירקות וכדומה, מותר ליקח בשבת אף שעושינו שלא יהיה עלול להתחלות בנקל. ואם יש וויטאטמינים שמרפאין מאייה מחלת ואני חולה הנופל למשכב אלא הולך ומתחזק כבריא - אסור, ולבריא החלש בטבעו ועשיהם אותו להיות גוף חזק ובריא ביותר - תלוי בחלוקת הב"י והרמ"א והב"ח עם המג"א שיש להחמיר.<sup>748</sup>

הרבי פינשטיין סבור אפוא כי באופן עקרוני היה לפסק דעת הב"י להקל, אך יש לנו להחמיר כדי שתהנוון אברהם שאם חל שינוי בגוף האדם חל איסור לנקות את הויטאטמינים. ברם, נראה כי בסופה של דבר הרבי פינשטיין מקל בפועל, משומש חומרת המגן אברהם רק כאשר המוצר מ כולל שינוי באדם. בהתאם לכך, בתשובתו מבחין הרבי פינשטיין בין רפואי ההופכת את הגוף מחלש לחזק, לבין הויטאטמינים שאינם משנים זאת אלא מחזקים מעט. הוא מסכם: "רוב הויטאטמינים שאינם מרפאים את

<sup>745</sup> מגן אברהם, שם, ס"ק מה.

<sup>746</sup> הרב משה פינשטיין, אגרות משה, אורח חיים, חלק ג, ניו-יורק תשל"ג, סימן נד. תשובה זו ממונעת לאדמו"ר מציעשניאו, הרב שלום יחזקאל שרגא רובין הלברשטאם. התשובה החשניה שהנה מאוחרת כرونולוגית לתשובה הראשונה, מופיעה בש"ת כסימן אחד לפני - אורח חיים, חלק ג, סימן נג. תשובה זו ממונעת לרבי אפרים גרינבלט.

<sup>747</sup> ראה בערך א של התשובה.

<sup>748</sup> הרב משה פינשטיין, אגרות משה, או"ח, חלק ג, ניו-יורק תשל"ג, סימן נד.

האדם הבריא לשנותו אלא שמחזקן אותו מעט, מותר ליקח בשבת" (שם). הרב פיניינשטיין שוב מצין כי אם בעקבות התreatment נעשה שינוי באדם יש להחמיר כדעת המג'א.<sup>749</sup>

#### דעת הרב וולדינברג

חמש עשרה שנים לאחר תשובתו הראשונה של הרב פיניינשטיין, בשנת תשל"ט, נשאל הרב וולדינברג ע"י הרב אהרן הלוי פיצ'ניק בעניין לקיחת ויטמינים וכדורי הרגעה בשבת וכן לעניין נטילת תרופות בשבת שעולה החום. בתשובה זו ראיינו מזכיר את תשובתו הקודמת בצי"א, חלק ח, סימן טו ומפתחה. התשובה בעניינו מובאת בחלק יד, סימן נ. שם הוא כותב כי אנשים הטרוכים ויטמינים בתוספי מזון ("אוכלים נסף, ולוקחים זאת כדי לחסוך באוכל שלא יוסיפו יותר מדי על המשקל וכדומה")<sup>750</sup> יש מקום להתריר להם להמשיך וליטול אותם גם בשבת, וזאת משני טעמים: (א) מכיוון שמדובר במוצרograms אנשים בריאות נוטלים אותו, דינו "ניתן לקבוע שנחשבים מהה מאכל בריאות", ולכן יהיה מותר ליטול אותו גם בשבת, אף כאשר ברור מן הנسبות כי האדם לוקח אותם כתreatment; (ב) אף אם נפסקת הלכה כגון אברהם (ORAIIYO סבור שלא נפסקה הלכה כמוותו, אך אין כלל זאת בנושא לשיטתו), הרי שגם זה האחרון מודה כי יש להתריר תרופות שאדם לוקח כדי להרגיע את רעונו וכיוצא בזה. לדעת ראיינו נטילת ויטמינים דומה ל"אכילה לרעבו", שכן היא נועדה לתת הרגשה טוביה לגוף בדומה לפועלם של אוכל ומשקה. בנוסף לכך הוא שב ורומו להיתרו הכללי, לפיו הגירה על תרופות בשבת מהשש שחיקת סמןנים רלוונטית למציאות שבה אדם עלול לשכוח ולטחון מחמת שהוא בהול, אבל במצבים שבה האדם לוקח דרך קבע תרופות מוכנות אין חשש כזה (צי"א, חלק יד, סימן נ).

לא נחזר כאן על כלל הנימוקים של ראיינו שכן את עיקריים הוא כבר כתב תשובתו הראשונה העוסקת בכך. עיקר טענתו שכיוון הוויטמינים מהווים חלק ממأكلם בריאות עקב התפשטות השימוש בהם גם במצבים שאינם מחלת ממש ועל כן מותר לצרוך אותם בשבת. כך הוא כותב בהמשך תשובתו:

ומכיון שבאנו להאמור,תו יש עוד להוסיף ולומר, שאפילו הлокחים סוג ויטמינים אלה משום חולשתם וכדי לחזק מזגם ולרפאות מיחושים, ג"כ [=גמ-כן] מותר להם להמשיך לקחתם בשבת, והוא, בהיותו ונתפסת הדבר בין המונינים לקחתם בכל ימות החול גם במקום אוכל נסף [...] מכיוון שתתפסת לקחתם משום השלמת אוכל [...] ועל כן מותר לקחתם אפילו משום מיחושי חולשה וחיזוק המזג, וזאת נוספת למה שכתבנו בראש דברינו שיש בכלל מקום לקבוע שנחשבים מהה מאכל בריאות ושמותר לפ"ז [=לפי-זה] לקחתם אפילו כשמוכחה מילתא דרפואה קבועה (צי"א, שם).

<sup>749</sup> בגישה זו הולך גם הרב משה הלוי שטיינברג, שאומר: "כי חוסר ויטמינים בגוףו של האדם מראה על ליקוי מסוימים, ואין אדם כזה בוגדר של בירא לגמרי" – לאסור לקחתם בשבת. להרבה, ראה במאמרו: 'בדין שימוש בתרופות בשבת – האם מותר לאדם בירא לבולע בשבת כדי להניבר את התיאבון?'; אסיא א (תשל"ו), עמ' 13-12; וכן הרב אברהם דב אויערבך שסובר: "ואם כנים הדברים נמצאו, דלקית ויטמינים הבאים לחזק גופו, דהיינו פעלת ייפוי, או תרופה חיISON הבאים להציגו ממחלות, דגש זה הוא פעלת של פראואה", וכן אסור לקחתם בשבת. להרבה, ראה במאמרו: 'בדין שימוש בתרופות בשבת – תרופות מגע, חסונים והרגעה לאדם בירא בשבתי', אסיא א (תשל"ו), עמ' 14-23.

<sup>750</sup> ראיינו משווה זאת להיתר של המשנה ברורה לשאור טבק, מהטעם שנטפסת המנהג בתפוצות העם. כך כתב החփץ חיים: "לסון – דמה שמקח שכרותו ממנה אין זה רפואה [ט"ז וא"ר] ועיין באחרונים שהסבירו דמותר לשאור טבא"ק בנחיריו בין שעווה כן לפי שעלול במיחוש הרחש ובין להפיג השcroft דיוון שנטפסת שאיפת הטבא"ק לגודלים ולקטנים משום תענג או משום ריח לא מוכחה מילטה דעתיך לרפואה" (משנה ברורה, סימן שכח, ס"ק קכו).

אם בעבר תוספי התזונה היו נחלתם של בודדים או חלשים הדריכים חיזוק לגופם, הרי שכינום הדבר נפוץ מאוד וגם אנשים בריאים לוקחים תוספים כאלה דרך קבועה. לאור זאת גם הסיבה הנוסףת של מאכל מיוחד לחולים (תרופה), אינה משמעותית. אולם-כן, ביום אין ממשותם לטעם של גורת שחיקת סמנים ובנוסף ביום לקיחת ויטמינים מהוועה מאכל בריאים. לפיכך יהיה מותר בשבת לקחת אותם: ללא חשש הלכתי. ראיינו מסיים את דיונו ההלכתי ומוסיף סיבה ערכית לעניין שימוש בתרופת בשבת: "ומדי דיוננו בנוגע ללקיחת תרופות בשבת, יש לדעתך להזהר מלחפריז בחומרות זהה". לדבריו, יש מקום "להקל עוד ביוטר על זהה" [=זמן זהה], דהיינו מצוי שחיקת סמנים ולא בקיאים בזה [...] ולכן אין לגבות בזה חומרות". יתר על כן, מי שמחמיר ברפואה שבת מיקל במצוות "ונשמרתם מאד לנפשותיכם", ואין זו חומרה ראויה, כפי שהורו גם כמה מגדולי האחראונים (צ"א, שם).<sup>751</sup>

שיקול הערכים שבין גורת דרבנן של שחיקת סמנים, שלפי ראיינו כלל לא קיימת כיום, לבין החובה מהתורה של: "ונשמרתם מאד לנפשותיכם" ראיינו מכיר בבירור לטובת השמירה על הנפש, גם אם מדובר בדברים מינוריים (כגון ויטמינים). הוא בעצם מרחיב מאוד את העקרון של "ונשמרתם מאד לנפשותיכם" כיוון שהוא מתיר לא רק תרופות אלא גם ויטמינים ותוספי תזונה, שבhem הצלת הנפש היא לכל היוטר תוצאה רחוקה. אם בפסקה החרדית אנו מוצאים לעיתים חשש כי הקלה מביאה לערעור המערכת ההלכתית, ראיינו רומז כי ההיפך הוא הנכון במקרה זה: דוקא מתווך רצון לשמר על מסגרת ההלכה הוא סבור שאין להוסיף חומרות.<sup>752</sup> כמובן, פעמים ששמירה על המסגרת ההלכתית ומונעת זלזול בה דורשים עיון מחדש בטעם הפסקה, גם לקובלא.

בסוגיות נטילת ויטמינים בשבת נראה כי קיים הבדל עקרוני בין הרוב פיננסטיין לרוב וולדינברג. אמןם בפסק ההלכה בפועל, ב"שורות התחנות", דעותיהם קרובות זו לזו: שניהם מתיירים נטילת ויטמינים בשבת. ואולם, עיון מדויק במתודות פסיקת ההלכה שלهما מעלה כי קיים הבדל מהותי ביניהם. הרוב פיננסטיין מעיין בחלוקת הפסיקים, מוצא צדדים לכאנן ולכאנן, ובסופה של דבר מדגיש כי יש להחמיר באופן עקרוני אך בפועל ניתן להקל מסיבות עובדות וاتفاق בין סוגים של ויטמינים. לעומתו, ראיינו מעיין בטעם הדין, שוקל שיקולי מדיניות ומתייר באופן גורף שימוש בכל סוג הייטמינים בשבת, לאנשים חזקים וחלים בגופם כאחד. לדידו, ביום אין ממשות לדיני שחיקת סמנים (כפי שהבהירנו לעיל) ונטילת ויטמינים הפכה לנורמה בקרב הציבור. יתר על כן, אין לגבות חומרות בנושא וכל החמרה בעניין טוביל להקלת השמירה על הנפש. אם כן, הרוב פיננסטיין נהוג בסוגייה זו כפורמלייסט המנתה את הפסיקים שלפניו ומכירע ההלכה בעוד שראיינו, מעבר לשיקולים הפורמליים שהוא מביא, מעלה גם שיקולים תכליתיים של חומרה המביאה

<sup>751</sup> וראה עוד בתשובתו של ראיינו בצ"א, חלק יב, סימן מה, העוסקת גם בעניין המדבר. שם ראיינו מזכיר במפורש את תשובתו של הרוב פיננסטיין ומהפלמס עם סברתו, וטען شيئا' להסביר את הדברים גם כזרה אחרת: "אמנם איתי בשווי'ת אגרות משה ח"ג סי' נ"ג שנשאל ע"ד [=על-דבר] חוליה שאין בו סכנה באופן שאסור לו ליקח רפואי בשבת והתחיל לחתת בחויל כדורי רפואי שצריך ליקח ממש עשרה ימים רצופין ואם יפסיק יום אחד לא תפעול הרפואה כלום, אם מותר ליקח בשבת, והשיב שאין להתייר הגם שאחרות לא יוכל לרפא בדרך הטבע, ורק במקרה מיוחד של איש כזה שיילה מצד זה בחולשת העצבים כותב להתייר לחתת ע"י [=על-יד] שני עיון שם, אבל כותב את דבריו רק מצד הסברא, ואי מצד הסברא יש גם לומר סברא ה甫כה שבגון דא שייאל מנוזק וחולה לא גزو וכנ"ז". להרבה, ראה שם.

<sup>752</sup> דברים אלו הראה יאיר לורברבוים במאמרו: על כללים וטעמים במשפט ובהלכה, לעיל העלה 49, שם הוא עומד על חשיבות השיקולים המערכתיים בפסקת ההלכה.

לידי קולא, של ראיית המציגות הכללית באשר לדרכי ייצור התרופות ומשלב הסתכלות רחבה בקווים הפעולה הרצויים למערכת ההלכתית, המביאים אותו למסקנה שאין להחמיר יתר על המידה.

במקרה אחר ראייו נשאל אודוט אDEM שהוא כבד פה וכבד לשון (מגמגם), אשר הרופא אמר לו לעשות תרגילי נשימה כל יום ברצף. נשאלת השאלה אם תרגול שכזה מותר גם בשבת. ראייו מכריע בהחלט (צ"א, חלק יב, סימן מה). אמנם אין מדובר בנטילת תרופות או וויטמינים בשבת לשם הרבראה, אולם השאלה עוסקת בתרגול גופני לשם החלמה רפואיי כע"ר-בריאותי.<sup>753</sup> ראשית ראייו מגדר את האדם הניל כחולה שאין בו סכנה ("לדעתי איש כזה הוא בגדר חולה גמור, ז"א שהוא מוגדר על אברי כלי הגוף"). יש צד לומר כי בעניין חולה מעין זה כלל לא חלה הגזירה של שחיקת חולה על אבריו כל הגוף). שום מושם שחיקת סטטניים אבל בחולה גמור לא גזרו". אמנם קשה להכריע בדבר, אך ספק מכל מקום יש כאן ולכן: "במקום ספק אי בכלל שייכא הגזירה בודאי יש להורות להתריר זאת אפילו לכתילה". ואולם, עדין יש חשש שמא התרגול דומה להטעמולות, שנאסרה גם כן. ראייו סבור כי גם התעמלות נאסраה כאשר היא באה בדרך כלל בלווית ריפוי בתרופות שיש בהם שחיקת סטטניים או מחשש עובדא דחול. האפשרות הראשונה אינה מתאפשרת כאן, ואילו הגזירה השנייה לא חלה במקום צער: "הא הרי חזין דמשום צערא בלבד מתירין זה, ונדמה שאין לך צער יותר גדול מזה שייהיה לאיש המגמגם כשנאסור לו לעשות זאת בשבת וידע שבלי זה לא יוכל להביא הטבה במצובו". אכן, הוא מודה, "הצער איננו מכאב המחלה", אך "מ"מ [=מכל-מקום] מכיוון שבכאן האיסור הוא רק ממשום עובדא דחול יש מקום לכך להתריר גם מכח סוג צער זה". דהיינו, השיקול של הצער הנגרם לחולה בשבת והפרעתו לעונג שבת" נכון לשיקול הלכתי מכריע.

לאור דברים אלו אנו רואים את חידושים ההלכתיים של ראייו בעניין שימוש בתרופות וויטמינים בשבת כנוגעים לחובות החולה ולגבולותיהם. במהלך ניתוח תשובתו של ראייו ראיינו כמה שלבים ב כדי להגיע להיתר בשימוש תרופות בשבת, בניגוד לנזירה האוסרת זאת הקיימות מימי חז"ל. ראייו מצביע על השינויים העובdatים שהלו במצוות ומשפיעים על פסיקת ההלכה, כאשר ביום התרופות מוכנות במפעלים ובתנאי מעבדה והאדם הפשט אינו יודע להכין תרופות בעצמו ואין עשוה זאת בפועל. על כן, טעםם של חז"ל שאסרו על תרופות בשבת שהינו שחיקת סטטניים לא קיימים ביום. כיוון שבטל הטעם בטלת הגזירה. נימוק נוסף הוא נתינת משמעות מחודשת לטעם הערכי של מהות השבת "וקראת לשבת עונג" ולכן באם אפשר כמה שיותר למונע צער וכאב במהלך השבת – יש להתריר זאת. לעניין ויטמינים ותוספי תזונה, ראייו מודיע למצוות הקיימות שבה אחויזים וربים של הציבור lokchim תרופות וויטמינים ביום-יום חלק משגרת חייהם, כך שהדבר נעשה כבר סוג של מאכל בריאים שמותר בשבת, על כן יש מקום להתריר שימוש בויטמינים וטרופות בשבת.

## סיכום

בסוגיות אלו של נטילת תרופות וויטמינים בשבת ראייו פועל כפוסק בעל פרשנות תכליתנית, הבוחן את טעם הדין והגזירה, ומתוך כך מחדש פסק ההלכה להיתר. בעוד שהרב פינשטיין בסוגיות הויטמינים נצד לפורמליזם של מסורת הפסיקה, ראייו לא נרתע להתייחס לשינוי המציגות כשיקול המשפיע על

<sup>753</sup> להרחבה, ראה בשוו"ת צ"א, חלק יב, סימן מה.

ההלכה בצורה ברורה. ראי"ו מודיע לכך שהליך ייצור התרופות בימינו ואופן השימוש בהן, מחייב אותו לשköל מחדש את טumo של האיסור לנוטלים בשבת. כמו כן, הוא קובע כי אם נחזיק באיסורים שלא לצורך יכולות להיות לכך השכלות שיפגעו בשילוב העדין של שמירת התורה במציאות המודרנית ואולי אף יפגעו במערכות ההלכתית כמערכת. מתוך כך בסוגיה זו ראי"ו מתיר את השימוש בתרופות וbowtimimim בשבת, כפי שהוא.

הרב ולדיינברג פועל בשני מישורים תכליתיים בסוגיה זו. האחד עוסק בטעם המיחד של איסור גזירות שחיקת סטטוטים, שכיוום בטל טumo ועל כן יהיה מותר להשתמש בתרופות בשבת. השני פונה לטעם כללי המונח ביסוד מצוות מסויימות של השבת, והוא הטעם של "עונג שבת", ולפי טעם זה יהיה מותר לעשות פעולות הגורמות למסלוקות צער ביום הקדוש.

נראה כי בסוגיה זו ראי"ו מתגלה כיוצר הלכה ולא רק כחושך אותה.<sup>754</sup> מתוך תובנה מחודשת בעיון המקורות והמציאות שלפנינו, מתקבלת פסיקה יצירתיות חדשה השונה במהותה מהפסיקה הראשונה בנושא. בכך מתגלה ראי"ו כבעל גישה חדשנית מאוזנת. חדשנית משום שהוא יוצרת כאמור נורמה חדשה אך מאוזנת, משום שהוא, בדרך כלל, מרבה לגבות את הכרעתו בדברי פוסקים שקדמו לו. עם זאת, בכמה סוגיות קודמות ראי"ו, בדרך כלל, מרבה לגבות את הכרעתו בדברי פוסקים שקדמו לו. פרקטיקה אורתודוקסית רוחות, ואילו אין הגנה על פרקטיקה רוחות, אלא במידה רבה יוצרה של פרקטיקה חדשה. בכך, כדומה, חורג ראי"ו מן הקו המאופק המאפיין את פסיקתו במקרים רבים.

---

<sup>754</sup> להרחבה, ראה דיוינו של אבי שגיא, 'הרבר סולובייצ'יך ופרופ' ליבובי כתיאוטיקנים של ההלכה', דעת 29 (תשנ"ב), עמ' 131-148, שם הוא פותח את דיוינו בשאלת התיiorה המשפטית - האם השופט הוא יוצר חוק או שהוא רק חושך את החוק הקיטי? הוא מtabסס על דבריו של Edgar Bodenheimer., *The Philosophy and Method of the Jurisprudence*, Law, Cambridge, 1974, pp. 341-345, 439-440 וראה הערה מס' 2 במאמרו.

## גבולות המחקר הרפואי

בפרק זה עוסק בשאלת גבולות המחקר הרפואי. הרפואה המודרנית המבוססת על מחקר וניסויים מדעיים קליניים (זה גם היה קיים הרבה קודם במודרניות זה מאוד מודגש), המקדמים את הרפואה ושיטות הטיפול. מחקרים אלו, אשר נעשים על בני אדם או בעלי-חיים, מעלים שאלות אתניות מרכזיות הקשורות לטכנולוגיה ואתיקה כבדות משקל. לאחר מלחמת העולם השנייה והתוודעות העולם לניסויים שערכו הנאצים בני אדם, הוקמו וועדות הלסינקי. מטרתן של וועדות אלו להוות גורם בלתי תלוי ומכoon מבחינה אתנית, משפטית ואף דתית את מערך הטיפולים והניסויים בני אדם ובעלי-חיים.<sup>755</sup>

הרב וולדינברג קיבל פניות רבות מועדות אלו כדי לחוות את דעתו, בין אם מדובר בוועדות פנימיות של בתים-חולים או בכתיבת חוות דעת למשרד הבריאות.<sup>756</sup> במסגרת זו נדון בשתי סוגיות הקשורות לשאלת זו, הראשונה עוסקת בניסויים בעלי חיים, והשנייה בניתוח מותים. בשתיים נדון בדרךו של ראייו ובדרך שבה הוא בוחן את הדברים.

### ניסויים בעלי חיים

ניסויים בעלי חיים הם שיטות מחקר ניסיוניות המתבצעות בעלי חיים. ניסויים אלו מתבצעים במסגרת מחקרים בביולוגיה, במדעי הרפואה, בפסיכולוגיה, באיכות הסביבה ועוד.<sup>757</sup> הניסויים משמשים בין היתר כאמצעי לביצוע מחקר רפואי בסיסי והבנת תהליכי ביולוגיים כלל-מערכתיים אשר לא ניתן לבצע בני אדם מסיבות מסוימות. ההלכה מכירה בכך עצר בעלי חיים וכן גם החוק הבינלאומי והישראלית, אך הערך הזה והערך הנגדי, המחייב פיתוח של המחקר הרפואי, מציבים דילמות נורמטיביות.

<sup>755</sup> ניסויים אלו מפוקחים על-ידי וועדות הלסינקי שהוקמו לאחר מלחמת העולם השנייה כדי לקבוע כלליים אתיים וחוקיים להגדירות ניסויים קליניים בני אדם ובבעלי חיים, כדי להבטיח הגנה על זכויות המטופלים ולמנוע פגעה בהם. זאת לאחר הקודים של חוק נירנברג וניסויים שערכו הנאצים, ניסוי העונת בטסקיגי בין השנים 1932-1972, באלבמה שבארה"ב, ועוד. לאחר אמות וקודים וניסויים שונים שהיו ברחבי העולם, בשנת 1964 נוצר החוק האתי הבינלאומי, ועם השנים, מדיניות רבות הצטרכו וחתמו עליין. בישראל נחקק חוק צער בעלי חיים, בשנת 1980. בשנת תשנ"ד (1994) הורחב החוק לחוק לחיים. להלן קישור לנוסח החוק: <https://www.health.gov.il/LegislationLibrary/Veter02.pdf>.

<sup>756</sup> מפתח ריבוי המקורות, לא נזכיר כאן את כולן. רק נזכיר שבסוגיות ניתוח מותים, להלן, ראייו כתוב את עדמת הרבנות הראשית. נסף ערך לכך, נדון להלן בהשגת מכוונה על חוויה מקומית אחרת. במקרה זה, השאלה הגיעה מועדת הלסינקי של בית"ח אסף הרופא; שאלות בעניין ההפריה החוץ גופית, כפי שהוא לעיל, שמנכ"ל שעריך צדק פנה אל ראייו לחוות דעה; למשרד הבריאות, ועוד פניות מרובות שנשלחו אליו. להרחבת, ראה עוד: דוד הד, אתיקה ורפואה, תל אביב תש"ט; יוחאל מיכל בר אילן, אתיקה רפואית יהדות, ירושלים תשע"ט, ועוד.

<sup>757</sup> ישנם עוד תחומים בהם עושים ניסויים בעלי חיים, כגון: קוטסטטיקה, פיתוח נשך, טיפול רפואי מזוון וכו'.

העיסוק ביחס לבעלי חיים נדון רבות בספרות התורנית באספקטים מגוונים, בדרך כלל בהקשר לסוגיות צער בעלי חיים<sup>758</sup> המבוססת על דברי הכתוב בספר שמוטה: "כי תראה חמור שנאך רבץ פחת משאו וחדלה מעצוב לו עזוב תעזוב עמו" (פרק כג, פסוק ה). גם הפסוק: "לא תחסל שור בדישׂו" (דברים, פרק כה, פסוק ד) והציווי של: "ונתת עישׂ בשלך לבהמתך, ואכלת ושבעת" (דברים, פרק יא, פסוק טו). המחייב להקדים ולתת אוכל לבעלי חיים ואחר כך לבעליו.<sup>759</sup> מקורות אלו מהווים את התשתית של דין צער בעלי חיים מודרניתא, כפי שהכרינו רוב הפסקים בהשלכות של סוגיה זו.<sup>760</sup> התקופה המודרנית העלתה דילמות הלכתיות רבות הנוגעות לצער בעלי חיים ופסקין ההלכה בדורות האخرون נטו דעתם על סוגיות שונות. החל מעזורה במשא הבמה, הימנעות מחסימות שור בדישו, שביתת הבמה בשבת,<sup>761</sup> פולמוס החליבה בשבת,<sup>762</sup> פיטום עגלים ואוזניים,<sup>763</sup> עיקור בעלי חיים,<sup>764</sup>

<sup>758</sup> ראה למשל: אברהם שטיינברג, 'צער בעלי חיים לאור ההלכה', אסיה א (תש"ט), עמ' 269-263, ובמהדורה מקוונת: <http://www.daat.ac.il/daat/kitveyet/assia-2.htm> משפחחה - ליקוטים ג, הר ברכה תשס"ח, עמ' 206-246; הרב אליעזר מלמד, 'צער בעלי חיים', בתוך: פנימי ההלכה - תחומיין כה (תשס"ה), עמ' 406-404; הרב יair רוזנפולד, 'איסור צער בעלי חיים באדם והשלכותיו', אברהאם, 'ניסיונות רפואיים בעקבות חיים ובני אדם', בתוך: ספר אסיה ה (תשמ"ו), עמ' 23-18; יהודה אלטשולר, היחס לבני חיים והטיפול בהם לאור ההלכה, קיבור לשם קבלת תורה מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן תשנו'; הרב דוד איינגר ורבנית יהודית עמייחי, על בר מוסר - צער בעלי חיים ביהדות, כפר דרום תעשייה; יהושע גלומן, 'יחסים אדם היה - בראי היהדות', חיויות וחכירה 54 (תשע"ה), עמ' 42-49, ועוד.

<sup>759</sup> בבלי ברורות, דף מ ע"א: "דאמר רב יהודה אמר רב: אסור לאדם שיأكل קודם שיתן מאכל לבהמתו, שנאמר: ונתני עשב בשדך לבהמתך והואכלת ושבעת". וכך נפסק להלכה בטורה, או"ח, סימן קסז, ועוד. נגשים לדברים אלו נוכנים לגבי מזון, אולם לגבי שתייה, האדם קודם לבהמתו, ואת זה לומדים מהפסוק בבבמבר, ב, יא: "וירם משה את ידו ויך את הסלע במטחו פעמים ויצאו מים רבים ותשת העדה ובערים" - שקודם שתתה העדה ואח"כ הבמהות, וכן מאליעזר عبد אברהאם ורבקה, שקדם לאליעזר שתה ואח"כ הגמלים: "וთאמר שתה אדוני [...] ותאמיר גם למילך אשאב" (בראשית, כד, י-ח-ט).

<sup>760</sup> מדברי הפסוק (שמוטה, פרק כג, פסוק ה) למדה הגם' בבבא מציעא, דף ל"ב, שזהו איסור מודרניתא. בדרך זו הילכו רבים מהփוסקים: הר"ף, הראר"ש, הסמ"ק, המאירי, החינוך ועוד. בעל ספר היראים הוא בין היחידים שסביר שדין זה הוא מדרבנן. השו"ע חוי"מ, סימן רבע, פסק שצער בעלי חיים הוא מהתורה. הרב שלמה גンפריד, בעל הקיצור שלוחן ערוץ (סימן קצא), מגדגיש כי איסור צער בעלי חיים מחייב אפילו הגשת צורה לבעל חיים במצווקה, ואומר: "אסור מן התורה לצער כל בעל חי, ואדרבא חייב להשכיל כל בעל חי מצער, אפילו של הפקר ואפילו של כוררי". דעתו של הרמב"ם בעניין אינה ברורה (הלוות רצוח ושמירת הנפש, פרק יג, הלכה ט, והלוות שבת, פרק כה, הלכה כ). יש מהמפרשים שסבירים שדעתו היא שמדובר בחיזוב מדרבנן, ויש הסוברים שדעתו היא שמדובר בחיזוב מודרניתא.

<sup>761</sup> "ששת ימים תעשה מעשיך וביום השבעי תשבת למען ינוח שורך וחמורך ונפשך בן אמתך והגר" (שמוטה, כב, יב). שווי ע"ה, רמו ג.

<sup>762</sup> החזו"א, או"ח, מועד, הלוות שבת, נו; הראייה קוק, הרב עוזיאל שוי"ת משפטו עוזיאל ברך א - אורח חיים, סימן י; הרב יעקב יחיאל ויינברג, שו"ת שרידי אש, חלק ב, סימן כד; הר"ע יוסף, ילקוט יוסף, שבת ב, סימן שח, סעיף כ, דיני חיליבת בהמה בשבת. סיכום וניתוח של העמדות השונות בראשית ההתיישבות, ניתן לראות אצל: ברاؤן, שיסכים את הדעות בעניין בפרק: 'הדיינים הփושים, החרדים הנאמנים, והקנאים: חיליבת שבת', ראה: ברاؤן, החזון איש, לעיל העלה 1, עמ' 789-772.

<sup>763</sup> ראה: אגרות משה,aben העזיר, חלק ד, בני ברק תשמ"ה, סימן צב; צץ אליעזר, חלק יא, סימן מט; שבת הלוי, חלק ט, בני ברק תשנ"ז, סימן קג; יביע אומר, חלק ז, ירושלים תשנ"ה, סימן ג, הטעורים כי האוזניים אלו הם טריפות מלכתחילה, שכן הபיטום עצמו גורם לפצעים בושט ומהוועה סבל רב לאוזניים. כך או כך, גם למתירים לאכול זאת, כבד זה אינו בהכרש מהדרורי; להרחבה, ראה: איתי אליצור, 'צער בעלי חיים בפיטום אוזניים', תשומין כד (תשס"ד), עמ' 110-113, ותגובתו של הרב איתמר ורהתיג בסוף המאמר. בעיינו דעתו של ראי"ו שהוכרכה ליל באיסור פיטום אוזניים, דעתו היה לא מטעמי צער בעלי חיים, אלא מסיבות שהפיטום עצמו פוגע בושט האווז וגורם לו להיות טריפה. סוגיה זו עוררה פולמוס הלכתי, ותגובהו של ראי"ו הייתה עד כמה שനען אמות היספחים של עמודי ההלכה וחתרו בכל תוקף ועו"ז לאסור זאת מכמה וככמה בחינות חמורות בהלכה" (ציאי, חלק יב, סימן נב). אולם, לא נהריב בתשובה זו במסגרת צער בעל חיים, כי הנושא שאנו עוסקים בו הוא הנושא הכרחיוני.

<sup>764</sup> במסגרת זאת, לא אכנס לשיטות הסירוס השונות, וכן להבנה בין פועלות סירוס מעכבות והפיכה לבין פועלות סירוס שאינה הפיכה, או לסוג הסירוס (ניתוח, כימי וכו'). להרחבה, ראה: אגרות משה,aben העזיר, חלק ג, בני ברק תשמ"ה, סימן ט; הר"ש ישראלי, עמוד הימני, ירושלים תשס"ס, סימן לא, כאשר אחד האתגרים המודרניים שעומדים לפתחו הוא ריבוי בעלי חיים שאין להם שימוש (אפרוחים זכרים וכו') או חיות מסוימות.

שימוש בבניין חים לתעשייה הביגוד<sup>765</sup> ועוד נושאים שלא כאן המקום להרחיב בהם.<sup>766</sup> במסגרת זו  
אתmekd בסוגיות ניסויים רפואיים בעייח.<sup>767</sup>

רי ישראליין, בעל תרומת הדשן כתב: "אם למרות נוצות לאווזות חיים, אי דומה לגיות כבשים או אי הו צער בעלי חיים? גם לחתוך לשון העוף כדי شيء, ואזנים וזונב מכלב כדי ליפותו, נראה הדברים דין אסור משום צער בעלי חיים אם הוא עושה לצרכיו ולתשמשו".<sup>68</sup> מכאן שמוסתר לאדם למרות נוצות של בעלי חיים, לפחות אוזניים של בעלי חיים לשם אסתטיקה וכדומה היות ומדובר בצרכו ותשמשו של האדם. הרמ"א מתייחס לעניין רפואי שמתיר שימוש בבעלי חיים ואינו מתייחס לנוי או קוסמטיקה ואומר: "כל דבר הצריך לרפואה או לשאר דברים, לית ביתו משום איסור צער בעלי חיים".<sup>69</sup> ר' יעקב ריישר בעל 'שבות יעקב'<sup>70</sup> נשאל בעניין ניסוי בתרופות על בעלי חיים, ותשובותו: "הנה נשאלתי מרופא מומחה אי מותר לעשות רפואי זהינו להמית בהמה טמאה כגון כלב או חתול מפני ספק פקוח נפש לפי שאויה עדין אינו בדוק ומנוסה ויש לבחון אותה על-ידי שימושה כן לחתול או לכלב לראות אם ימותו מזה [...]. הלכה למעשה דכל שיש בו שום צורך או לרופואת הגוף או שום הנאת ממון דין בו שום חשש איסור בל תשחית או צער בעליך [=בעלי חיים] ואפלו משנת חסידים אין כאן".<sup>71</sup> ככלומר, השבות יעקב מתייחס לניסויים בבעלי חיים, המתת בעל חיים על מנת לבדוק תרופה לאדם. לדעתו כל עוד קיים צורך כל שהוא לאדם, בין אם מדובר ברפואה, בין אם איסור של צער בעלי חיים. הוא מגדיש שאין כאן עבירה לא על אליסורי צער בעלי חיים פרנסה וכו', אלא איסור של צער בעלי חיים. והוא מגדיש שאין כאן עבירה לא על אליסורי צער בעלי חיים ובבל תשחית, אלא אפלו לא על מידת חסידות. הוא אף אומר שמותר לעשות זאת גם לצורך ממון ולא רק לצורך רפואי. הרב יחיאל יעקב ייחיאל וינברג נשאל אודות ניסויים רפואיים בבעלי חיים ומסקנותיו:

סוף דבר, דיןנו של כת"ר [=כבד תורה] דין אמרת, שמותר לצער בעלי חיים לתועלת חכמת הרפואה. ולא עוד, אלא שלפי דעתך אין כאן גם מידת חסידות, שמידת חסידות היא במקום שנוגע רק לעצמו ורשותי אדם להחמיר על עצמו, אבל לא במקומות שנוגע לאחררים, כי מי חיית דצער

765 כה דבריו של הרב חיים דוד הלווי: "תחילת נגיר מהו צורך האדם' שבשבילו יהיה מותר להמתת בעלי חיים [...] הפושט בវיתור הוא מה שצורך לצורך מזונו [...]. וכן מה שצורך להלבשתו והענלותו [...]. מהו יותר לו להמתת בעלי חיים אם אין צורך בכך, רק לצורך האתנו בקישות וחימום במעילי פרווה, האם לא ניתן להשיג אותה מידת חום גם ללא פרווה, וכך על כך שיש בזה מושם יולי אכזריות [...]". שאיהה מדידת בני אברהם, יצחק וייעקב. המתת חיות וכל שכן צידון והמתן אסורה מן הדין משום צער בעלי חיים, פרט לכך שיש בה משום אכזריות. لكن יש להימנע מללבוש פרוטות המשוגות באיסור צער בעבלי חיים, וכבר אמרו: יורחמו על כל מעשיהם! - שאלת ותשובות מתוך התכתבות ארוכה של ר' אורי פיקסלר והרב חיים הכהן הדרתי, תשע"ד, עמ' 113.

766. למושג 'בעל חיים' או השמדה שלם: הרב שלמה וזונפלד, 'השמדת עוזדי' בעלי חיים', תחומיין, (תשמ"ט), עמ' 261-258; הרב אברהם סטיין, 'המתה חסד של בעלי חיים', תחומיין ל' (תשע"ב), עמ' 409-403; כניסה לבית הכהנסת בכלב נהיה עיוורין, הרב מרדכי אליהו, שוו"ת מאמר מרדכי, ירושלים תשס"ט, חלק ב, או"ח, סיון יד; טלטול חייות מחמד בשבת, הרב יעקב אריאלי, באלה של תורה, חלק ה, כפר דרום תשס"ג, סיון כה, ועוד. נוספת על כך, קיימים שימושים שונים בביטוי 'בעל חיים' ביחס לחזבוי ההלכה ביחס לחזבוי ההלכה ביחס לחזבוי ההלכה, בתוך: מחקרים בהלכה ובמחשבת ישראל, משה בר (עורך), רמת גן, תשנ"ד, עמ' 243-260.

767. ראה: חילقت יעקב, תל אביב תשנ"ב, 'חוון משפט, סיון לה; שרידי אש, ירושלים תשס"ג, חלק ג, סיון ז; אברהם ס.

ממיוזלס, ניסיונים בבעלי חיים לצרכי מחקר, תחומין ד' (תשנ"ד), עמ' 366-374.

<sup>768</sup> הרוב יישרלן איסרליין, פסקים וכתבים, ווינציאנה שיו', סימנו קה.  
<sup>769</sup> שלוחן ערוך, אבן העזר, סימן ה, סעיף יד. סימן זה עוסק בין היתר בדיני סיروس בעלי חיים.

<sup>770</sup> הרב יעקב בן יוסף רייישר, 1670-1733.

בעלי חיים עדיף טפי מצער החולמים, שאולי יוכל לעזור להם? [...] שלפיכך מותר לעקור בשביב כבוד מלכים לפי שהוא כבוד כל ישראל ובמקום שנוגע לכל אין טעם להחמיר מצד מידת חסידות. لكن לפי ענ"ד [=עניות דעתך] שモתר להתיר לרופאים לעשות נסיבות בלי שום גמגם ופקפק.<sup>772</sup>

לאור דברים אלו, נראה שלדעת הרב ויינברג אין בעיה הلقתיית לעורך ניסויים בבעלי-חיים לצורך לימוד רפואי ופיתוח תרופות לכתילה. הוא אף אומר בפירוש שモתר למצער בעלי חיים לצורך רפואי, ואין כאן מידת חסידות כיון שההוועת לעזר לחולים רבים עולה על הצער שנגרם לבעל החיים. ישן דעות המתיירות ניסויים כאלה גם למחקר למטרות נוי וкосמטיקה.

#### דעות הרב וילדיינברג

בשנת תשל"ט (1979) נשאל ראיינו על-ידי רופא העיניים ד"ר בנימין סילברסטון אם מותר לעשות מחקר בעיניים של בעלי חיים וכן להמיתם כדי לאבחן מחלות עיניים של בני אדם ואולי על-ידי כך למצוא תרופה. בפתחת תשובהו מחדך ראיינו את השלכות הניסוי, והמודעות לכך אותן בעלי חיים יموתו בסיוםו. לאחר דיון בו מנתח ראיינו את הצדדים השונים של צער בעלי חיים, והוא מסתמך על דבריו של בעל תרומות-הדן שריאנו לעיל: "ובהתאם שדבריו יושמו אבני יסוד לבירור שאלתנו בכך עתיק דברי תשובה זו". עליהם הוא בונה את יסודותיו. מסקנתו היא שכאשר אין לאדם צורך, רוחה וכדומה, איסור צער בעלי חיים קיים ועובד, אולם כאשר האדם מפיק תועלת מהשימוש בעלי חיים, אין בכך איסור. היהות וכך, צורכי רפואי מחייב או אפילו לצורך חולה שאינו בו סכנה הם שימושים רצויים ומועילים. על כן יהיה מותר להשתמש בעלי חיים לצורך כל הניל.

יתירה מכך, מכיוון שלאחר הניסוי ממיתים את בעל החיים, אין צער של חיים או מום מתמשך להמשך חייו שיגורם סבל וצער לבעלי חיים. בדברים אלו מסתמך ראיינו על דבריו של הנודע ביהודה שאומר: "שכל דבר שיש בו צורך לאדם לית ביה משום צעבי'ח [=צער בעלי חיים] וגם לא שיק צעבי'ח אלא לצערו ולהניחו בחים אבל להמית בהמות וחיות וכל מני בעלי חיים לית ביה משום צעבי'ח".<sup>773</sup> דהיינו, המתת בעל החיים אינה יוצרת בעיה הلقתיית. יחד עם זאת ראיינו מדגש נקודה נוספת וחשובה לkrarat סוף דבריו:

וזו מינה להתיר גם בנידוננו, מעיקרא דין, ואם יסדרו הוצאת העיניים ע"י הרדמה המקום וכדומה באופן שלא תרגיש צער בהוצאה, ויעשו זאת בנסיבות, אזי בכ"ג [=בכהאי גונא] מילא לא יהא זהה חשש גם לא משום מידת חסידות, ובפרט שהדבר נעשה לצורך האדם ולרפואתו שיש על כן מקום לומר שבכל גונא שהוא אין בכ"ג חשש גם לא משום מدت חסידות בהיות שהדבר נעשה לא לשם סתם תועלת וריהה ממן, כהיא דמיית נזונות, כי אם לשם מחקר רפואי ולתועלת בריאות האדם, ומציאת מזoor ומרפא למחלה (צי"א, חלק יד, סימן סה).

<sup>772</sup> הרב יעקב יחיאל ויינברג, שידי אש, חלק ב, ירושלים תשס"ג, סימן צא.

<sup>773</sup> חלק יו"ד, תנינא, סימן י, פראג תקע"א.

מבחן התועלת הוא אפוא המבחן המכרייע, אך ראייו מבקש לסלק גם את החשש לצער גם במקרה שכזה, ולכן הוא מבקש שכאבם של בעלי החיים יהיה מינימלי. הוא מסכם:

מכל האמור נראה להלכה בנידון שאלתינו שמותר לעשותה המבחן בעניינים של בעלי חיים וכן להמיתם לאחר מכן למטרת שימוש באיבחון בני אדם, אלא דמהות טוב יש לסדר את הדבר בצורה של הרדמת המקום וכדומה באופן שהבעל חי לא יՐגש צער, ואני מתאר לי שבין כך מהושב לבצע דבר כזה בצורה כזו (שם).

ראייו מציע שראוי להרידים באופן מקומי את החייה בטרם ביצוע הניסוי על מנת למנוע צער וכאב. דבר זה עדיף וראוי למטרות שגים בלבד הרדמת הדבר יהיה מותר. הנימוק של ראייו לכך הוא מוסרי-אנושי: "היות טוב",<sup>774</sup> אמרה כללית המבקשת להחמיר מותוֹך התחשבות בעול-החיים.<sup>775</sup> ברור שיסוד הדברים הוא הלכתי, כפי שביארנו לעיל, אולם בנוסף לכך, ראייו מתמקד בשלב נוסף ומבקש להמעיט את סבלו של הבעלי חיים, מתוך שיקול ערכי אוניברסלי במידה רבה.

הערך של "היות טוב" מהוועה נורמה אתנית המנחה את האדם כיצד עליו לנוהג כלפי בעלי חיים. במישור הפורמלי מותר להשתמש בעול החיים לצרכי adam מבחינה הלכתית. אולם מעבר לפורמליות, יש לנוהג בהן בצורה רחמנית במינד המוסרי, ולהמעיט את מידת האכזריות.<sup>776</sup> עצם העיסוק עם בעלי-החיים מחייב את האדם לאחריות כלפיהם. ההשלכות של דברים אלו הן גם במישור החינוכי, ובשל כך נזקק ראייו לעקרונות של "היות טוב".<sup>777</sup>

<sup>774</sup> נראה שלא לחינם נקט ראייו לשון: "דמיהות טוב", רקמי על כל מעשיו" (תהליכי, פרק קמה, פסוק ט). אם כן, ראייו מזכיר את שורש הדין שמננו לומדים חכמים כיצד יש להתנהג כלפי עשייה, גם כאשר אין דין או הלכה מיוחדת.

<sup>775</sup> נראה כי הסיפור בגמר (בבא מציעא, דף פה, ע"א) הוא על ר' יהודה הנשיא שבל מיסורים שהגינו אליו, בעקבות כך שלא ריחם על עגל שהליך לשחיטה. העגל ביחס מרבי רחמים, ורבו ענה לו שילך לשוחט כי לשם כך נוצר. גם אם הדבר נכון נכון, עדין היה על רב ריחם על העגל ולפיזו. לגבי השאלה, מדוע בעצם רבי ענש, הרי סופו של העגל היה לשחיטה ולשם כך הוביל וכן בכך שום אי-סורה? יש פרשנים הסוברים שרבי ענש על כך כי הוא לא היה אדם רגיל, אלא אדם גדול, ולכן היה עליו לגלות רחמים רבים יותר. ראה למשל, שות' שאילת יעבץ, חלק א', סימן קי: "אלא פשיטה שאני ר' דרב גובריה" [= אלא פשות שונה רבי שadsם גודל הוא]. כך או כך, נראה שהדברים הללו נמצאים במחשבתו של ראייו, בבוואו לדריש מידת יתרה ולחדדים את ע"ח שישבל כמה שפהות.

<sup>776</sup> כך למשל, הרב מנשה קלין בתשווותיו ההלכתיות, מרחיב את איסור צער בעלי חיים גם להיבט הנפשי. אין הוא מסתפק באיסור על צער פיזי כפי שריאנו לעיל, אלא הוא אומר שעליינו לדאג גם לנפש בעול החיים ולמנעו התעללות או פגיעה נפשית בהם. כך כתוב בשוו"ת משנה הלכות: "ויגדולה מזו הקפידה תורה עלינו שלא לצער בהמות לא רק זאת צער גופני אלא אפילו צער נשפי שאין להם להבמות דעת מ"מ [=מכمل-מקום] צער טבעי אית להו ונזונה התורה שלא לאכול אבמה"ח [=אבן מן החן] וננתנו זו"ל הטעם כיון דאסור לצער" [בעול חיים] וכן לך צער ואכזריות דוללה בעולם מזו שיחתוך אבר או בשר בע"ח [=בעול חיים] כיון דפנו ויאכלו לעינוי עין חנוך מצוה תנ"ב ובספרי טמ"ה שם, גוזרת חכמו ית"ש [=יתברך שמו] שלאחרוש בשור וחמור ייחדיו והי"ה [=הוא הדין] לכל ב' מיני בהמות שאחת היא תורה ואחת היא טמאה ולא דוקא חרישה אלא היה לכל מלאכה שאסור לעשות והתעט היהות דכח השור גדול מהחמור ואם יזוגם בעבורה יצער החמור הרבה וצער"ח דאוריתא" (משנה הלכות, חלק ד, ניו-יורק תש"ס, סימן רלט).

<sup>777</sup> הרב עובדיה יוסף ביחסו לבעלי חיים עומד על הפרח החינוכי הקיים בין התבוננות במלחמות שורדים לבין שלילי ובין ביקור בגן חיות כדי-חובי, וכח דבריו: "הנה אין ספק כי עצם עניין מלחמת השורדים הוא בגין גמור לרוח תורתינו הקדושה, שהוא תרבות אנשים חטאים ואכזרים אשר לא אלה חלק יעקב, כמו אמר חז"ל (ביבימות עט ע"א) של שdotot יש בישראל, בישישים רחמנים ווגמלי חסדים. וכך שאייסר צער בעלי חיים הוא מן התורה. ובאן מורייבים ומצערים את השור לפני ננישתו לזיות האיצטדיון, והוא כמתרגמים בו ודokers אותו בכלי זיין, כדי שיישתול ויקוף לנגח בקרים. ואילו רבותינו אסור לאדם לאכול לפחות לפני במתו לאכול, כמבואר בברכות (מי ע"א), וסמכו על מה שנאמר ונתני עשב בשדי לבהמתך, ואחר כך ואכלת ושבעת. לפי זה דעת לנוון נקל, כי הנכנס לאיצטדיון כדי לחזוץ במלחמות השורדים ומשלים לנו כי כנסה כאשר יושת עליון, חבר הוא לאיש משוחרר, ומסיע זדי עוברי עבירה". (שוו"ת יחווה דעת, חלק ג, ירושלים תש"ם, סימן ס). "תרבות אנשים חטאים", כך אמרו הרב עובדיה יוסף על ההולכים לחזות במלחמות שורדים. תרבויות זו היא הפוכה למידות ההתנהגות של בני ישראל: "בישראל: רחמנים ווגמלי חסדים" - מידות שאמורתו להיטמע בנסיבותינו. הרב עובדיה מדגיש את גישתו המתה-הלכתית טרם הפסיקה בפועל. קרי, הוא מודיע את העריכים התקלאתיים הנוגעים למהות, לפני השאלה האם מותר או אסור. לאחר שאסר לחזוץ במלחמות שורדים, הוא מגיע לעניין הליכה לנו

על כן, מותר לעסוק ברפואה ופיתוחה גם באמצעות ניסויים בבעלי חיים, אך ראוי לעשות זאת תוך גרים מתינימום של כאב לבעל החיים ולנהוג כלפיו בחמלת כל שהדבר אפשרי. גם בסוגיה זו הראי'ו מסתמך על שלל פוסקים קודמים כדי לחזק את דעתו, אך כולל בדבריו גם שיקול תכליתני מוסרי.

### נитוחי מותים

סוגיית ניתוחי מותים היא סוגייה כבדת משקל בממשק שבין הלהקה לרפואה. בהקשר הרפואי, קיים צורך רפואי בניטוחי מותים לשם לימוד אנטומיה וכן על מנת להזות מחלות, לקבוע את רגע המוות ואף לשם זיהוי של מאפייני רצח.<sup>778</sup> בהקשר ההלכתי קיימת חובה דתית לקבורה בהקדם האפשרי ובשלמות הגוף. כל עניינה של מצוות הקבורה (והזריזות שיש לנוכח בה), יסודה משומן הלנת המת כמוoba בתורה בספר דברים: "לא תליין נבלתו על הארץ כי קבור תקברנו ביום ההוא" (פרק כא, פסוק כג).<sup>779</sup> באשר לניטוחי מותים, עמנואל יעקובוביץ<sup>780</sup> עומד על כך שבמעבר התקאים ביתור גופות לשם לימוד הרפואה והאנטומיה (ומbia לכך מקורות רבים), ופוסקים ראו בכך אפשרות חיובית ללימוד ולרפואה. יחד עם זאת, במהלך הדורות וכותצאה מסיבות מגוונות,<sup>781</sup> חכמי ההלכה אסרו זאת ואף הביעו גישה חדשנית ושלילית כלפי ניתוחי מותים. כך הוא כתוב: "היהדות נעשתה, איפוא, יורשתה של הגישה הסובלנית לביתור גופות. אולם, כפי שנראה עוד, הלהקה וההתפתחה בה במרוצת הזמן המגמה, שמוצאה ביטוי בספריו ההלכתי האחוריים, להתנגד לשימוש במתים לצורך המדע".<sup>782</sup>

הענפים המרכזיים ברפואה העוסקים בנתיחת מותים הם: אנטומיה, פתולוגיה, כירורגיה ורפואה משפטית.<sup>783</sup> במסגרת זו לא נדון בשאלת ניתוחי מותים ולימודי אנטומיה לפרחי רפואי רפואה

חיות ולהבדל בין השניים: "אמנם נראה שהדבר ברור להתир לлечת לגן החיות להסתכל בבריאותו ברוך הוא, כי נשוא של אדם מתחפפת מודר מראיתו מעשה ידיו של הבורא, כאמור הכתוב: מה רבו מעשך כי כולם בחכמה עשו מלאה הארץ קנייך [...] ובספר לקט יושר העיד על רבו הגאון ובינו ישראל אישך, בעל תרומות הדשן, שהלך בשיטת ארץ לראות זוג אוויות שהובאו לעיריו ושרען מקומו. וממן החדי"א בספר מדרכות (מערכת ב', אות כ"ב) סיוף שהוואתו בלונדון ביקר בגין החיות וראה שם חיות שונות ומשונות ונשר יפה מאוד בן מאה שנה. ובספרו מגעל טוב השלם הרחיב יותר הדיבור בעניין זה. הרי לפניו מעשה רב להתיר בזה. וכן שמענו על כמה גדולים חקרי לב, חסידים ואנשי מעשה שביקרו בגין החיות, ואין פיצה פה. אולם כל זה בהסתכלות בלבד במעשה ידיו של הבורא יתברך, אבל חיללה לכלת למקומות שימושיים במעשה אכזריות על בעלי חיים והגורמים להטבע באדם מדה רעה ומושחת של אכזריות, ומשחיתת נפשו הוא יעשה. ולא כלחה חלק יעקב. וכך הדבר ברור שמאחזר ברבים שלא לлечת למקומות אלה. ולשומים יنعم ועליהם תבואו ברכת טוב" (שם). מתווך דבריו של הרוב עובדיה יוסף עליה חס חינוי וחינוי להתבוננות בעבלי חיים. אם מדובר ביחס אכזרי, אז הדבר לא רק שאינו טוב ואך משחית, אלא גם פוגע בנפשו של האדם ומתמייע בתוככי את מידת האכזריות. מנגד, הת滂וגנות בעבלי חיים במקום מסודר, שדווגע למזומנים ובריאותם וכו', היא דבר מברך המרחיב את דעתו של האדם ומגדיל בעיניו את בריאותו של ה"ה". עצם הבחירה של האדם להתבונן, משפיע על נפשו ועל תוכנותיה. וראה עוד: על פסיקתו של הרב עובדיה יוסף, ראה: "בנימין לאו, להזכיר עטרה לישונה: עינויים במשנתו ההלכתית של הרב עובדיה יוסף, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטה בר אילון, רמת גן תש"ס; הניל', משנתנו ההלכתית של הרב עובדיה יוסף, תל אביב תש"ה; אריאל פיקאר, 'שיקול דעת מוסרי כגורם בפסקית הלהקה', משלב לילא (תשנ"ז), נמי' 45-65; המכון, משנתו של הרב עובדיה יוסף בעידן של תמרורות, רמת גן תשס"ז; יהושע גלזון, 'יחסים אדים היה – בראשיה היהודית', חיים וחברה 54 (תשנ"ו), עמ' 42-49".

<sup>778</sup> בשביל להתחקות אחר הרוץ או סמי רעל ועד, ובכך להציג חלים עתידיים.

<sup>779</sup> יש לכך השלכות ההלכתיות רבות, כגון: טומאה, שבאה, ניול המת ועוד.

<sup>780</sup> יעקובוביץ, הרפואה והיהדות, ליל הערה 136, עמ' 161-185.

<sup>781</sup> לדעתו, חלק מהמאבק בתפיסות נוצריות. להרבה, ראה שם, עמ' 166-168.

<sup>782</sup> שם, עמ' 166.

<sup>783</sup> להרבה, ראה: אברהם שטיינברג, אנציקלופדיה ההלכתית רפואי, כרך ח, ערך 'ניתוח המת', ירושלים תשס"ו, עמ' 561-649.

ממתים,<sup>784</sup> אלא בניתוח מתים ללימוד מחלות נדירות ובדיקות רפואיים שונים כפי שראיינו התייחס אליהם.

לnoch הפלמוס שהתעורר בסוגיה זו בישראל כתוב ישעיו ליבוביץ מספר מאמרם בעניין ניתוח מתים,<sup>785</sup> ובhem טען שסוגיה זו היא מקורה בוחן ליחסים שבין הדת לרפואה המודרנית. לדבריו, "קביעת העמדת הדתית מחייבת הכרעה עקרונית בדבר הסדר ההלכתי של הבעיה שהרפואה החדישה גורמתה".<sup>786</sup> לדידו יש לפעול בכללים מטא-הלכתיים ולהתיר ביצוע של ניתוחים אלו. לדבריו הוא תוקף את פסקו של החותם סופר, שנדון בו להלן. ליבוביץ טען כי הממציאות של הרפואה המודרנית מחייבת אותנו לבצע ניתוחי מתים, וכל מי משתמש ברפואה מחד גיסא ואוסר על ניתוחי מתים מאידך גיסא, הוא צבוע ומתחס. יש לציין שדבריו נוגעים בעיקר ללימוד האנטומיה בבית הספר לרפואה, ופחות לסוגים האחרים של ניתוחי מתים.نعم זהר מבקר את דבריו של ליבוביץ,<sup>787</sup> וסביר שהוא בחר להתעמק בפסק הלכה אחד של החת"ס ולתקוף אותו במושגים שאינם הלכתיים, בעוד שהוא מתעלם מרוב פוסקי ההלכה והשיך ההלכתי הפוזיטיבי בעניין.

#### רקע הילכתי

כפי שנאמר, יסוד הדברים הוא איסור הלנת המת המופיע בתורה בספר דברים. הגمرا במסכת בא-בתרא אומרת: "מעשה בני ברק באחד שמכר בנכסי אביו ומת וباו בני משפחה וערעו לומר קטן היה בשעת מיתה וباו ושאלו את רבי עקיבא מהו לבודקו, אמר להם אי אתם רשאים לנולו ועוד סימנים עשויין להשנות אחר מיתה" (דף קנה, ע"א).<sup>788</sup> מסוגיה זו לומדים שאסור לנול את המת ויש להזדרז בקובורתו סמוך לפטירתו. בהמשך הסוגיה נראה שאם ישנה סיבה הנוגעת לסייע בירור מיתה ניתן לבדוק את הסיבה. כך גם במסכת חולין (דף יא, ע"ב) שמננה עולה שיש לקבור כמה שיותר מוקדם מחשש לנול המת, אולם במקום שיש סיבה רואיה ניתן לעכב את הקבורה ולבדק את הבעיה.<sup>789</sup>

פוסקי הלכה רבים לאורך ההיסטוריה נתנו את דעתם בעניין וקבעו גבולות שונים בנושא.<sup>790</sup> בעת החדש עלתה שאלה, האם ניתוח גופה לצרכים רפואיים כניסה נכנת לגדיר 'נול המת'. נהוגים ליחס

<sup>784</sup> ראה: יעקב ביבר, הרפואה והיהדות, לעיל העירה 136, עמי 185-161; הרב קלמן כהנא, 'ניתוח מתים בהלכה – סקירהביבליוגרפית', אסיה ו(תשמ"ט), עמי 303-338; הרב מיכאל גרייבר, ניתוח המותים לצורך לימוד וחקירה מנוקדת השקפת הדת הישראלית, ירושלים תש"ג, ועוד.

<sup>785</sup> המאמרים המרכזים של פרופ' ליובוביץ בנדווון הם מトンך: יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, ירושלים ותל אביב תשלה", עמי 228-223; בין מדע לפילוסופיה, ירושלים תשמ"ז, עמי 305-301; רציתי לשאול אותך פרופ' ליובוביץ, ירושלים תשנ"ט, עמי 157-158.

<sup>786</sup> יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, ירושלים ותל אביב תשלה", עמי 225.نعم זהר, על ההתעלמות מטעמי ההלכה המשנית – עיון בדבריו של ליובוביץ על ניתוחי מתים, בתוך ישעיו ליבוביץ:

<sup>787</sup> עולם והגותו, ירושלים תשנ"ה, עמי 61-61.

<sup>788</sup> בני המשפחה שערعرو על המכירה (בטענה שהוא קטן, וכן מכירתו אינה נחשבת), פנו לר' עקיבא בשאלת האם הם יכולים לבדוק את המת ולראות האם יש לו סימני נגירות. ר' עקיבא דחה אותן, ועימיו שני נימוקים: הראשון – שאסור לנול את המת, והשני – הטעמים שבוחן משתנים לאחר המוות.

<sup>789</sup> יונס מקורות תלמידים שונים ראה כי חכמים השתטו בניתוח מתים. ראה למשל: בברורות דף מה ע"א, מובא: "מעשה בתלמידיו של ר' ישמעאל ששקלוazonה אחת שנתחייבה שריפה למלק, בדקו ומצאו בה מאתים וחמשים ושנים (אייברים)". לא כאן המקומם להיכנס לסתוגיה האם ר' ישמעאל שהיה כהן, ניתח בעצמו, או רק תלמידיו. וכן בתוספתא בnidah (ד, ז) מסופר על כך שניתחו את קליאופטרה מלכת מצרים, כדי לדעת מותי גמור העובר. מהסיפורים הללו מוכיח הרב עמנואל יעקב ביבר כי ליהדות בימי חז"ל היה חסן חיובי לניתוח מתים.

<sup>790</sup> להרבה, ראה: יעקב ביבר, לעיל העירה 136, עמי 177-182; אברהם שטיינברג, אנטיקולופדייה הלכתית רפואית, כרך ה, ערך 'ניתוח המת', ירושלים תשס"ו, עמי 561-549; הרב קלמן כהנא, 'ניתוח מתים בהלכה – סקירהביבליוגרפית', אסיה ו(תשמ"ט), עמי 303-338, ועוד.

לרב יחזקאל לנדא (הנודע ביהودה) את התשובה הראשונה העוסקת בתחום.<sup>791</sup> בשווי'ת שלו<sup>792</sup> הוא נשאל שאלה על-ידי הכהילה בלונדון אודות מקרה של ניתוח אבנים בכיס המרתה שהסתומים במותות. הרופאים במקומות רצוו לנתח את הגוף כדי ללמידה על אופני המחלת ודרך הריפוי שלה והשאלה שהופנתה אליו: "אם יש בזה איסור ממש דאית בה ניול ובזיוון להמת הזה או אם מותר משום דאי מיניה הצלה נפשות להבא להיות מיזהר והיר במלאה זו על תכליתה", בתשובהו לאחר משא ומתן הכתבי בעניין הוא פוסק כי הדבר קשור לדיני פיקוח נפש. בעיקרונו, "הלא זה הוא דין עורך ומפורש שאפלו ספק [פיקוח נפש] דוחה שבת החמורה ומשנה מפורשת ביוםא דף פ"ג וכל ספק נפשות דוחה שבת" ואולם, לא כל סיכון, אפילו רחוק ונדריר, מהוות חשש פיקוח נפש: "ואמנם כי[=כל-זה] בשיסוף סכנת נפשות לפניו כוגן חוליה או נפילת גל [...] אבל בנדון דין אין כאן שום חוליה הרציך לוזה רק שרוצים ללמידה חכמה זו או לוי יוזמן חוליה שיהיה צריך לזה ודאי שלא דחנן ממשום חששא קלה זו שום איסור תורה או אפילו איסור דרבנן שאם אתה קורא לחשא זו ספק נפשות [...], וחילתה להתייר דבר זה".<sup>793</sup> המבחן המנחה הוא אפוא האם יש חוליה לפניו - "איתא קמן" - שהוא מקרה רפואי דומה לוזה שמננו סבל הנפטר, ושניתו יוכל לסייע בריפויו. אם כן - יהיה היתר לבצע ניתוח כזו, אם לא - יהיה אסור, ואני להתחשב בטענות על אפשרות עתידיות לריפוי, שמהות טענות אלה רק עבورو. נראה כי ברקע פסיקתו של הנודע ביהودה עומד החשש מיצירת תקדים שיוביל ל"מדרון חלקיק". יש לציין כי השאלה היכן עבר הגבול מהוותה שאלת מהותית בנושא הרפואה בכלל ובתוכה גם שאלת ניתוח מותים. הנודע ביהודה ממשיך וטוען כי גם רופאים שאינם יהודים מתיירים ניתוח מותים באחד משני תנאים: הרוגים על-פי משפט והסכמתו של המת בחייו: "ואפלו רפואי האומת אינם עושים נסיון בחכמת הניתוח ע"י שום מות כי אם בהרוגים ע"פ [=על-פי] משפט או למי שהסכים בעצמו בחו"ל וכך אם אנו ח"ו מקילים בדבר זה א"כ [=אם-כן] ניתן כל המותים כדי ללמידה סיור אברים הפנימיים ומהותן כדי שידעו לעשות רפואות להחhips". הוא מסכם: "ולכן הארכיות בזה הוא ללא צורך ואין בזה שום צד להתייר".<sup>794</sup>

החתם סופר ממשיך גם הוא ב��ו המרכזי של הנודע ביהודה, אולם מוסיף נקודה מחודשת המבחן בין מותים גויים לבין מותי ישראל: הוא יוצא מתוך הקביעה העקרונית ש"אין עכו"ם מטמאים", משומ שטומאה נובעת מן הקשר שבין הנפש לגוף ואילו "העכו"ם חושבים בפирוד הנשמה מהגוף" ולכן ב모תם "נשאר הגוף בלי שום לחולחות רוחניות מتوزך כך הוא מסיק כי אין חשש לנתח גופות גויים":

ע"כ [=על-כן] מנתחים אותו ואיינם חוששים לבזינו וע"כ מותר בהנאה ואין עכו"ם במוותם קרויים עוד אדם לפי דעתם ואמונתם. אך בני ישראל מאמנים גם אדם כי ימות באهل עדין במוותו נקרא

<sup>791</sup> הרב עמנואל יעקובוביץ טווען כי הרשב"א (בשו"ת סימן שسط) היה הראשון שעסוק בכך. אולם תשובה זו עוסקת בעברית נפטר ממקומו (מקבורה אחת לשניה), וזה שאלות האם ניתן לדוד אותו בסיד בשביל למניע ריחות בעניין. הוא מזכיר קצת עניינים של שימוש באיזמל וכו', אולם אין עניינו בניתוח מותים, אלא בעברית נפטר ממקום במקום.

<sup>792</sup> נודע ביהודה, חלק יי"ד, מהדורות תניינא, פראג תקע"א, סימן רי.

<sup>793</sup> שם.

<sup>794</sup> שם.

אדם פנימי ולא פגר כי גם בגופו שהיה נרתיק לנשמה נשאר בו לחלוחית קדושה ונוהגים בו כבוד

ואומרין "[מ] עליו קללה אלקים תלוי".<sup>795</sup>

החתם סופר טוען שישנו הבדל מהותי בין הגויים ליהודים. גופות הגויים אינן נקראות בני אדם, מה שմבדיל ביניהם ליהודים. על כן, ברגע שהנשמה יצא מגוף הגוף יצא ממנו כל קשר רוחני ולכך אצל הגויים ניתן יהיה לנתח אדם לאחר מיתתו ואין פה מן הביזון. אולם מתי ישראל, ש גופם היה נרתיק לנשמה, לאחר היפרדותה מהגוף עדין נשאר בו "لחלוחית קדושה",<sup>796</sup> ועל כן גם במוותו של היהודי הוא עדין קרוי אדם וכן אסור לנתח את גופו, שעדיין נשאר בו סוג של קדושה לאחר מיתתו.<sup>797</sup>

הרבי יעקב אטליינגר בשוויית בניין ציון עוסק גם הוא בסוגיה זו, אולם הוא ממחמיר ואוסר לנתח את המת גם כאשר יש חוליה לפניו. הנחת המוצאה שלו היא כי הזכות לקבורה מכובדת היא זכותו של המת עצמו, והוא היה עשוי להיות מחויב לוותר על זכותו אילו היה מותל עליו חובה כלשהי. אך מכיוון שהמת פטור מהמצאות, אין הוא מחויב בגופו להציל אדם אחר. בלשונו: "אבל בנדון השאלה דלא שייך לומר כן דאיו על המת מוטל להציל את החיה דכיוון שאדם מת עשה חופשי מן המצאות [...] לכן גם מטעם זה נלעניד [=נראה לפי עניות דעתך] דגס ע"פ שיטת התוספ'ית] והרא"ש אסור להציל החיה ע"י ביזוי המת וכל שכן כיון דhabizio והניול הוא ודאי ואם יגיע הצלה לחיה עי"ז [=על ידי זה] הוא שפוק ושב ואל תעשה עדיף".<sup>798</sup> לאור זאת ישנו איסור גורף לבצע ניתוחים מותים, ואיסור להציל את החיה על-ידי ביזוי המת. הוא חוזר על איסור זה גם בתשובה הבאה בשוויית.<sup>799</sup> לדברים אלו יהיה השלכות הכתויות נוספת בעניין תרומות והשתלות איברים מנפטרים, כפי שנראה להלן.

בשנת תרצ"א התקיים גם רבה הראשי האשכנזי של ארץ ישראל, הרב אברהם יצחק הכהן קוק, לסוגיות ניתוחים מותים לצורך לימוד רפואי. בנגדו לב�לי ההלכה הקודמים שדנו בכך, הרב קוק חי בישוב היהודי המתחדש בארץ ישראל, שבו למדו יהודים רפואיים ובאוניברסיטאות יהודיות מיפוי מרצים יהודים, וגם הגופות היו מטבח הדברים העיקרי של יהודים. יתר על כן, בנגדו לפוסקים הנזכרים, שנדרכו לתת את הדעת בעיקר לשיקול הפרט, הרב קוק נדרש לשקל גם את השיקול הציבורי: היישוב כבר היה בבחינת 'מדינה בדרך' ורבים, לרבות הרב קוק עצמו, שאפו להעמידו על רגלו וליצור בו מערך של מוסדות ושירותים של מדינה מותקנת, ובכלל זה, כמובן, חינוך אקדמי

<sup>795</sup> הרב משה סופר, שו"ת חת"ס, יו"ד, ירושלים תש"ב, סימן שלו.

<sup>796</sup> זאת מדויק בפסוק: "קללה אלהים תלוי" (דברים, פרק כא, פסוק כה), גם אדם שמת, בפועל הוא עדין מוגדר בגדיר של אלוקים.

<sup>797</sup> בנקודה של הסכמת החולה בחיו לעבור ניתוח לאחר מוותו, החת"ס חולק על הנודע ביהודה ואינו מקבל טיעון זה. לדעתו, רק בתנאי שיש חולח לפניו, המקראה נכנס להגדירה של פיקוח נש, ואז יהיה מותר. לא שאלת החיתר מהימים קבועה, כפי שאמר הנודע ביהודה: "ו�팆ילו רופאי האומות אין עושים נסיוון בחכמה הניתוח עי' שום מת כי אם בהרגום ע"פ משפט או במי שהסכימים בעצמו בחיו" (שם), אלא שאלת המקראה הקונקרטי שלפנינו היא המדד שקובע שמקורה זה קשור להצלת חיים.

<sup>798</sup> הרב יעקב אטליינגר, שו"ת בניין ציון, אלטונה תרכ"ח, סימן קע.

<sup>799</sup> שם, סימן קעא. סימן זה מהווה תשובה לביקורת שמותה המהרא"ם שיק על פסקו הקודם. המהרא"ם תקף את הפסקה שלו, מפני שהוא מחייב יותר מהנודע ביהודה וחחות"ס, בכך שהוא אסור לנתח מותים גם במקראה של חוליה שנמצא לפניו. דבריו של המהרא"ם שיק מובאים בשוו"ת מהרא"ם שיק, מונקחש תר"מ, חלק יו"ד, סימנים שמז"ש. הוא מון וחוזר על עמדתם הוגניים בעל נבי"ו ובעל חותם סופר צ"ל לא פסקו כן אני אומר אלו שמעו הוגנים וצ"ל את טענותי וחלקו עלי ודאי התייחס מבלתי דעתני עתם אבל אחר שהם לא נחתה לעיקר ראייתי ממה דאמוין אסור להצלל עצמו במומו חבירו כאשר כבר הזכרתי (סי' קס"ז) שלא ראוי לאחד מן הפסקים שבઆיר עניין זה שיש עוד דבר חז"מ דברים שעומדים בפני פקוח נש לא נסתה אחר והבוחר יבחר" (שו"ת בניין ציון, אלטונה תרכ"ח, סי' סימן קעא).

ראוי ומערכת בריאות גבוהה. בעניין זה עולה גם שיקול ציבורי נוסף: דימוייה של היהדות בעיני אומות העולם. נורמה השוללת ניתוח מ胎ים יהודים ומתירה ניתוח גופות של גויים עלולה להתפרש כגוזנות ולהטיל כתם על היישוב ועל מוסדותיו. כאמור, שיקולים מעין אלה לא עלו ולא היו צריכים לעלות על מודقتם של הפסקים בגולה. הרב קוק מעלה שיקולים ציבוריים אלה, אך נראה שאין הם מהווים הגורם המרכזי להכרעתנו. הכרעתו הסופית אינה שונה בהרבה מזו של קודמוני, הוא אוסר לנתח מתי ישראל וטען שיש לקנות מ胎ים מהגויים לשם לימודי רפואה. וכך דבריו:

זה מכבר בא אל' שאלתו בעניין המתים הדורושים בשבייל הנתוּה של למוד הרפואה. לדעתו מאחר שניול המת הוא אחד מהאיסורים המזוהים לישראל, שהקב"ה צוה אותנו על קדושת הגוף, כמו שאנו מזוהרים ממאכלות אסורות לא מצד הטבע של הגוף, אלא מצד הקדושה המזוהה לישראל, שקראמ הש"ת [=השם יתברך] גוי קדוש, והגויים כשם שאינם מקפידים על המאכלות רק באופן טבעי, כך אין להם שום טעם להקפיד כ"כ [=כל-כך] על הגוף שלא יתנוול, בשבייל איזה מטרה טבעית כמו הרפואה, ע"כ אנחנו צריכים לקנות בכספי מלא גוויות מתים מאוה"ע [=מאומות העולם] בשבייל המטרת המדעית. ואין לחוש בזה משומ שנאת הגויים, כי הישראלים שבהם יבינו, שס"ס [=שסוף סוף] אומה זו, שנבחרה להביא את אור הקדש של ידיעת ד' אמת בעולם, וסובלות ע"ז [=על זה] צרות מרבות לאין שיעור, היא ראויה ג"כ [=גמ-כן] לאיזה פריבילגיה של קדושה, והמקולקלים שבהם לא יחדלו להעליל עלילות גם אם נכח מתים מישראל לנתחם. וענין המכירה והמסירה של הגוף בהם לא יכול להועיל, כי איסור ניול המת הוא בא מצד צלים אלקים שבאדם, שהוא מיוחד לישראל ביותר בהירות מצד קדושת התורה, וחלק גבורה מי תיר.<sup>800</sup>

בתשובתו מופיע בעיקר הנימוק התאולוגי של קדושת ישראל. הוא אינו מזכיר במפורש את המקורות שלו, אולם אין ספק כי דבריו של החת"ס על "לחולחות קדשה" שנורתה בגוונות היהדי עומדים ברקע דבריו. והוא מאמץ את הרעיון של תכלית הרוחנית של קדושת ישראל, לא רק בחיקם אלא גם במנות. הראייה אף סובר כי אין לראות בכך גזענות כלפי הגויים, אלא שאף הגויים אמרוים להבין שעם ישראל שונה מהם.<sup>801</sup> יש להדגיש שפסקו של הרב קוק אינם עוסקים בפטולוגיה או ברפואה משפטית, הנוגעים למקורו קונקרטי של "איתא קמו", אלא בלימוד אנטומיה, שבמקרה כזה גם הנודע ביהדות והחת"ס אוסרים.

הראשון לציוו הרב ב"צ עוזיאל השיב על נושא זה שתי תשובה, ראו אוור בשווי"ת משפטו עוזיאל. בדבריו הוא מתייר לבצע ניתוח מת לצורך לימוד כאשר יש פיקוח נש, אך מdegיש כי גם במצב זה יש לדקדק בכсад המת, בעיקר שלא לפגוע בשלמות הגוף מעבר לניצוץ לנition: "במקום שמוטר לנתח המת לצורך לימודי פקוח-נפש צריך שנותה זה יעשה בכבוד דהראוי ולא בזלול וקלות ראש, ורק גם להזהר שאחרי הנתוּה יושב המת למקום קבורתו בכבוד דהראוי שלא ישאר ממנו שום

<sup>800</sup> הרב אברהם יצחק הכהן קוק, שו"ת, דעת כהן, יו"ד, ירושלים תשכ"ו, סיימון קצט.

<sup>801</sup> על תשובה זו של הראייה קוק, ראה עוד: נהיה גוטל, חדשים גם ישנים: בנתיבי משנתו ההלכתית-הגותית של הרב קוק, ירושלים, תשס"ה, עמ' 78-80; אביגעם רוזנק, ההלכה הנבאות: הפילוסופיה של ההלכה משנת הראייה קוק, ירושלים תשס"ז, עמ' 241.

חלק אפילו היוטר קטן בלי קבורה".<sup>802</sup> אסור להוציא חלקים מהגוף ולשמור אותם, אלא לבצע זאת בצורה נקודתית ולהחזיר הכל (כולל גם הפרשות שיוצאות מה גופה) לקבורה בצורה מכובדת.<sup>803</sup>

דעה נוספת וחירגה בין פוסקי ההלכה, ומאותה ראייה דעתו של הרב שלמה גורן. במאמר שכותב בנידון,<sup>804</sup> הוא טוען שמותר לנתח מתים יהודים בישראל לשם לימודי פתולוגיה. הוא מונה שלושה נימוקים עיקריים: (א) לימוד פתולוגיה על מתי נקרים אסור, משום שגם הם "אסורים בהנאה" (ב) בין הבחנות של הפסיקים בין פיקוח נשא כאשר יש חוליה לפחות לבין ניתוח לשם לימוד שנאסר יש בה טעם, אך מכיוון שכאן המדינה אחראית על מרכזי הרפואה והdagga היא לכלל המדינה ראוי לשקל את השיקול הציבורי ולהתיר (ג) מדינה יהודית לא צריכה לבסס את מערכם הרפואי על-IDי מתי נקרים. לאור נימוקים אלו מותר לנתח מתים לצורך לימודי פתולוגיה. נראה אף כי הרב גורן הוא זה שהביא לידי ביטוי מלא ושלם את ההנחה הפסיכית לפיה יש לבחין בין שיקולים פרטיים לשיקולים ציבוריים, ולא הרי השיקולים המתאימים ליודים היחידים (או קהילות) שה חיים תחת ריבונותם כהרוי השיקולים הניצבים בפני מדינה ריבונית. אריה אדרעי מאפיין זאת כהנחה עקרונית של "פסיכה דתית-ציונית", שכן הוא משקף את ההנחה שהקמת בית לאומי לעם היהודי מחייבת הסתכלות שונה של ההלכה על שאלות הנוגעות למרחב הציבורי הכללי.<sup>805</sup> ישנו עוד מקורות רבים העוסקים בעניין ניתוח מתיים, אולם די במקורות הללו שעיליהם עיקרי הסתמך ראייה בתשובהתו.<sup>806</sup>

#### דעת הרב וילדינברג

בשנת 1953 נחקק בכנסת חוק האנטומיה והפטולוגיה (תש"ג- 1953),<sup>807</sup> במטרה להסדיר את סוגיות ניתוח הגוף הנעשים לצרכים רפואיים, ניתוחים אנטומיים, ניתוחות מותים שבם סטודנטים לרפואה מabitרים גופות חלק מהכשרתם וכן ניתוחים פתולוגיים הנעשים לשם בירור הסיבה הרפואית למות. החוק עורר סערה ציבורית רבתית, כאשר החוגים החרדאים וחלק מן הדתיים ראו בו חוק הנוגד את ההלכה (כפי שנראה להלן). הרבנות הראשית לישראל שהייתה מעורבת בדיונים להכנת החוק זה, הכינה מבועד

<sup>802</sup> הרשל"ץ בן ציון מאיר חי עוזיאל, משפטן עוזיאל, א, יוז'ד, תל אביב תרצ"ח, סימן כת.

<sup>803</sup> להרבה, ראה עוד: יצחק בגין, 'مسגרות מושגיות בהתגשות: הרב עוזיאל על ניתוח מותים', בתוך:ABI שגיא, דוד שורץ וידידה צ'טרן (עורכים), היהדות פנים וחוץ - דיאלוג בין עולמות, ירושלים תש"ס, עמ' 218-201.

<sup>804</sup> תורת הרפואה, ירושלים תש"א, עמ' 209-217. על פסיקתו הייחודית של הרב גורן בעניין, ראה עוד: אריה אדרעי הולנדר, דיקונו החלכתי של הרב שלמה גורן, לעיל ערך הערה, 24, עמ' 208-213 ו-270-271.

<sup>805</sup> להרבה, ראה מאמרו של: אריה אדרעי, 'חילוניות לאומיות: השיח ההלכתי על פורקי עול ההלכה בהקשר הציינתי', זהות 6 (תשע"ה), עמ' 55-77.

<sup>806</sup> פוסקים רבים עוסקו בסוגיה זו, אך הבאתיהם של הפסיקים שהופיעו בתשובתם על ראייה בעניין. לנבי תשובות שיצאו לאחר פסקו של ראייה וחושו בעניין, ראה: הרב משה פיינשטיין, אגרות משה, יו"ד ג, בני ברק תש"ה, סימן קמ, שאומר: "הנני משיב בקצרה כי על פי דין התורה שקבלו חז"ל איש ממש פמי איש עד ממש רבינו ע"ה [=עליו השלום] שקבענו מסוימן אין שום אדם בועלם על גופו לצotta שעשו בגופו ואיפלו רק באבר אחד מאבריו שום דבר אף לא לצרכי השגת ידיעה לענייני רפואי"; הרב ח"ד הלו, 'תרומות גוף למdead לאחר מיתה', תחומיין (תש"ד), עמ' 244-248, מסכתנו היא: "מכאן תורה יוצאת, שחזיב קבורה של כל הגוף בשלמותו הוא מן התורה, ואין שומעים לאדם שצוה שלא יקברוهو כפי שתנabra. מכאן, שאין אדם רשאי להקדיש גופו למdead, שאז מתבטלת מצוות קבורה"; הרב שאול ישראלי, עמוד ימני, ירושלים תש"ס, סימן לד; הרב קלמן כהנא, 'ניתוח מותים בהלהה - סקירהביבליוגרפיה', אסיאר ו(תשמ"ט), עמ' 303-338; בכרך השלישי של הסדרה 'בצומת התורה והמדינה', אלון שבות תשנ"א, הופיעו מספר מאמריהם בעניין ניתוח מותים, ובهم: הרב עובדיה הדאית, 'ניתוח מותים לצורך לימודי רפואי', שם, עמ' 396-406; הרב שאול ישראלי, 'לשאלת ניתוח מותים', שם, עמ' 407-418; הרב משה דב ולנר, 'ניתוח מותים לצרכי לימוד ו שימוש בחגלי גופות', שם, עמ' 419; הרב יששכר לויין, 'לשאלת ניתוח מותים', שם, עמ' 341; הרב הד"ר רצון ערובי, 'תרומת איברים או התמרת איברים', תחומיין לב (תשע"ב), עמ' 77-85, ועוד.

<sup>807</sup> להלן נוסח החוק: [https://www.nevo.co.il/law\\_html/law01/022\\_001.htm#\\_ftn1](https://www.nevo.co.il/law_html/law01/022_001.htm#_ftn1).

<sup>808</sup> והוא עוד: רון רוט, 'עלובון של הגוף – בייש וכבד במאבק סביבה ניתוחים לאחר המוות בישראל', משפט ועסקים כג (תשע"ט), ללא עמוד, במאדורה אינטרנטית: <https://idclawreview.files.wordpress.com/2019/06/roth.pdf>

מועד נייר עמדה בנושא. בתאריך ו' שבט תש"יב (1952), שלח הרב הראשי לישראל הרב י"א הרצוג בקשה מהרב וולדינברג לכתוב חוות-דעת ההלכתית בעניין ניתוח מתים, כאשר בקשתו הייתה שחוות דעתו של ראיינו תשמש מקור מרכז לעמדת הרבנות הראשית כלפי וועדות הכנסת (צ"א, חלק ד, סימן יד).<sup>809</sup> לאור זאת, דבריו של ראיינו צריכים להיבחן בסוגיה זו לא רק כתשובה פרטיקולרית של שوال או בעיה ספציפית, כי אם כעמדה עקרונית המיצגת את דעת הרבנות הראשית כלפי מוסדות המדינה בעניין.

כדרכו פותח ראיינו את תשובתו בהבאת מקורות רבים, החל מהגמר במסכת Baba Batra, דרך תשובותיהם של הנודע ביהودה, החת"ס, הבניין ציוו ועד לפוסקי זמנו כהראייה קוק והראשל"ץ עוזיאל, כפי שראינו לעיל, ועוד שלל מקורות נוספים בעניין. בתוך דבריו מבחין ראיינו בין ניתוח כולל שאותו יש לאסור, לבין ניתוח נקודתי שמותר, ואומר:

אבל לחתך כס המת כדי ללמוד ממנו לדעת לרופאות החוליםים באותו חולן שכיה לבוא לפני רופאים מומחים בעיר מלוכה אשר שם יקבעו החוליםים המסוכנים וא"א [=ואי-אפשר] ללימוד רק אם יחתכו איש החולים, דלמא באמת מותר כדי להציל הפקה נפש אשר יבא לפניהם בעtid, או להפקיר עצמו לנתחו אחורי מותו כדי שייהי גאולה לבני ישראל החולים כמווהו (צ"א, חלק ד, סימן יד).

כלומר, אם בניתוח הנקודתי תהיה שמירה על כבוד המת ואכן הדבר ייראה כבירור שאלה או מחלת ספציפית יהיה הדבר מותר שכן מטרתו הוא בדיקה קונקרטית למטרת לימוד לשם הצלה חיים. בנוספ' ראיינו רואה יתרון מסוים בכך שמדובר בחוק של הכנסת בעניין זה, שכן לאורך ההיסטוריה לא הייתה מדיניות אחידה ונראה שככל מקום נהגו אחרת. בעת שיש ממשלה יהודית ניתן להסדיר את נושא ניתוחם המתים בחוק כך שגם מי שיüber על החוק צפוי לעונש. עונש אשר יהווה הרתעה מפני מעשים שאינם לפי רוח ההלכה. כך הוא כותב: "ויאי משום טעמים אלה הנה בnidonno אם הממשלה שלנו תחויק חוק מפורש שאסור לחתוכ כל המתים ללמידה מהם, מכיוון שהיא על כך חוק בכה"ג [=בכהאי גוונא] הרי יורד החשש לפן יחתכו כל המתים ללמידה מהם, מכיוון שהיא על כך חוק ממשטי מפורש האוסר זאת, וכי שעבור יעבר ענש יענש" (שם). בכך דומה פסיקתו זו של הרב גורן, שכן שתיהן מגלמות בתוכן את הנחה שפסקה בסוגיה זו במדינה יהודית ריבונית אינה יכולה להסתפק רק בשיקול הפרטוי, אלא חייבת להביא בחשבון גם שיקולים ציבוריים רחבים.

גם ראיינו רואה את הזכות לקבורה מכובדת כזכותו של הנפטר, ומכאן הוא עומד על נקודת נוספת: הסכנות החולים. שחולה שמחל על כך עוד בחיים, יהיה מותר לנתחו: "זה יסוד חשוב נוסף להתר בכנ"ל [=בכナル לעיל] כשmarker עצמו או מחל מחייב או שהיתה חולה במחלת ידועה שהיה מותר לנתחו אף אם חוליים לפניו באותה שעה וכన"ל לאור התנאים שכותב הנודע ביוזה כפי שראינו לעיל" (חלק ד, סימן יד).

<sup>809</sup> וכן כתב ראיינו בפתח תשובתו: "הוא מבקשני בשם הדר"ג [=הדרת גדולתו] לחוות את דעתך בהקדם ע"ד [=על דבר] שאלת ניתוח המתים שנטעורה כתע עם הצעת הכנסת חוקה על כך בישיבת הכנסת הקרובה, בהתאם לדוח שצורף יחד עם המכtab" (שם).

בטרם ראייו מסכם את דבריו כסעיפים הילכתיים אוטם ניתנו להביא בצורה מסודרת לוועדת החוקה של הכנסת, הוא מגדיש נקודות חשובות ומביא מקורות שאינם בהכרח הילכתיים. הוא קובע כי ישנה חובה מסוירת ודתית להחויר לגוף הנפטר איבר שהוחזק ממנו ונבדק רפואי. יש לקבור את הגוף בשלימותו ואסור בשום אופן להתלמוד על גופה לאורך זמן:

ובסימא דמלתא. כל האמור והמדובר הוא כשהשאלה היא רק להוציא מהמת האבר המנוגע לנתחו להתלמוד עליו למקומות אחרים ושוב לחזור ולקוברו בכל שלימותו מלבד חסרון שום אבר מאבריו, אבל לקחת גופות מרים או חלקים מהם להעמידם לימים רבים כדי להתלמוד עליהם להיות רפואיים בכח"ג [=בכהיא גונא] לית מאן דפלייג וכו' ע' [=וכולי עלמא] מודים שאסור הדבר כי אין לך בזיהו הצלם האנושי-האלקי יותר גדול מזה ואפילו שום מחלוקת של המת מחיים חיתו לא תועיל בזה כי בזיהו דחיי דהינו בזיהו כל האדם חי על האדמה הוא (שם).

לטענתו של ראייו, שימוש מרובה לאורך זמן ("ימים רבים להתלמוד עליהם") הוא ביזון המת ואסור. הוא מציין כי ידוע לרופאים ומתלמדים ברפואה אינם תמיד מקפידים על החזרת איברי המת לגופו ואם הדברים יהיו מעוגנים בחוק, ימנעו ביזוי המת.<sup>810</sup>

ראייו מוסיף חיזוק לדבריו מהוחר בדבר חшибות קבורת המת.<sup>811</sup> הוא נזקק להביא דברי קבלה לחיזוק עמדתו ההלכתית, שיש להיזהר ולהזדרז בעניין הקבורה.<sup>812</sup> דברי הזוחר הללו נתונים מימד תיאולוגי לטיעון ההלכתי הפורמלי. הוא מוסיף בכך זה גם דברים בדבר הקשר בין הנשמה לגוף גם לאחר המוות ולאחר היפרדות הנשמה מהגוף. לצורך זה ראייו משתמש במקור שאינו הלכתי קלאסי - ספר חסידים.<sup>813</sup> על פי דברים אלה, המת עצמו אינו מרגיש כאב כאשר גופו מתנוול אלא הנשמה, שרוואה את הנעשה ממורומים, "קשה לה זילות הגוף, הרי מצינו מן התורה שהנשמה חיה לאחר שמת האדם ורוואה מה שנעשה לגוף".<sup>814</sup> על כך הוא מוסיף גם ציטוט משל הכתב סופר, לפיו "בצלם אלקים עשה האדם, והגוף נրתק לנשמה וגריע לה לנשמה הבזין זה יותר מדינה של גיהנום"<sup>815</sup> (צ"א, חלק ד, סימן יד). ראייו מציין שני תוחמי מותים מהווים זילות לגוף ומכאן שהנשמה נפגעת ואין זה משנה מהי הסיבה ומהי המטרה. חשוב לו להציג זאת בטרם הוא מגיע להנחות הפרקתיות, להזכיר את המהות ואת הערך של איסור פגיעה בגוף המת גם אם הדבר מותר.

<sup>810</sup> ראייו מביא סמך לדבריו מכתב הר"ם שפירא מלובלין בספרו אור המair (סימן עד), שם הוא מספר כי חקרונו ודרשו הטיב והנה נודע לנו כי למלאכת הפראוזעקטוריום אברים רבים של מת אינם יכולים כלל לקבורה, מהם נשלים, ומהם נגזרים בכלים והם מסומנים במספרים, לשם שמים וכי זו צריך לפנים במקום שיש ביטול עשה דקברה ולא תעשה דלא תלין" (צ"א, חלק ד, סימן יד). המיציאות מראה כי הרופאים והמתלמדים אינם מקפידים להחויר את האיברים למקומות ולקוברים כראוי, ולאור זאת, יש לאסור את הניתוחים הללו. אולם דווקא אם הדברים יהיו מעוגנים בחוק, החוק יידרש לכך, וכך יאימים בסנקציות על מי שאינו פועל לפיו.

<sup>811</sup> דבריו מבוססים על דברי הזוחר בשמות, דף קנא, עמוד א, המדברים בשבח הקבורה בארץ (בעפר).

<sup>812</sup> על יחסיו של ראייו לקבלה, ראה לעיל בפרק העוסק בהלכה וקבלה, בשער הראשון. דברים אלו ממשיכים את מה שהריאיתי לעיל, שראייו משתמש במקורות מהוחר והקבלה כדי להוכיח, כתנא דמסעיין, את פסיק ההלכה שלו, ולא כמקורות בועל משקל הלכתי עצמאי. כהמץך לדרכו זו, אף בסוגיית ההפלות הוא סיים את תשובתו בדברי הזוחר, כפי שראינו לעיל.

<sup>813</sup> עצם הידרשותו של ראייו לספר חסידים מכיר הילכתי במחלוקת פסיקה הלכתית, אינה מובנת מלאיה. נראה כי גם החרט"ס נדרש למקורות שאינם הילכתיים במהלך פסיקתו. להתרחב, ראה: מעוז כהן, 'מקורות הידע ותמרות הזמן: צוואת ר' יהודה החסיד בעת החדשיה', בתוך: חיים קרייסל ואחרים (עורכים), סמכות רוחנית מאבקים על כוח תרבותי בהגות היהודית, בארכ שבע תש"ע, עמ' 262-223.

<sup>814</sup> ר' יהודה החסיד, ספר חסידים (מרגוליות), ירושלים תשנ"ג, סי' תשש"ג.

<sup>815</sup> ר' אברהם שמואל בנימין סופר, שו"ת כתב סופר, ירושלים תש"ק, יו"ד, סי' קע"ד.

נראה כי ראייו מבחין בין ערכיים לצרכים בבואו לדון בסוגיה הנפיצה הזו. מבחינת הצורך הרפואי, המשפטי והציבורי ישנו הכרח לנתח מתיים, במיוחד כאשר מדובר בהצגת עדשה של הרבנות הראשית לוועדות הכנסתת. מבחינה ערכית צריכה לעמוד על המשמר של שמירת הנפטר וקברתו. בשל כך, לאחר שהתיר ניתוח מתיים בצורה מסויימת, ראייו מדגיש את הממד הערכי ומביא את דבריו הזוהר וספר חסידים בצורה מפורשת.

בסוף דבריו ראייו מצרף רשותה של תעשה סעיפים, متى וכיצד מותר לבצע ניתוחי מתיים בשעת הצורך. הדגשים המרכזים שניתן לראות מדבריו של ראייו הם שמותר לבצע ניתוחים אלו במקרים מאד מוגדרים כגון: מציאת סיבת המוות ואופן טיפול במחלה שלא ידעו על טיבם. בכל ניתוח אחר צריך שתהיה הסכמה מחייבים של הנפטר. במקרים חריגים (במיוחד כאשר אין הסכמה מחייבים) יש לפנות למועצה רבנים שתכريع בעניין. אביה את דבריו של ראייו בשני הסעיפים האחרונים:

(ח) העברת אברים לזוקקים צריך על זה דין מיוחד עקב השאלה המיוודת שישנה במקרים אלה, והיות וכפי הרושם שיש לי מתוך הדוח אין השאלה הזאת עומדת עצה במיעודו על הפרק لكن לא כתבתי עליה. אבל זה ברור שבלי הרשותה מיוחדת על כך מהמת בחיים חיותו אין שום מקום להתר בזה היה שהאבר לא יבוא לקבורה כלל עם גופת המת שהוציאו ממנה.

(ט) כל האמור כמשמעותם את הגוף רק כדי להתלמד ממנו במקרים של מחלות מיוחדות שעוז לא עמדו על טבען, ומיד אחרי ההסתכלות והלימוד מהזרים הכל בשלימות אל הגוף באדמה למנוחת השלימה, אבל אסור גמור בהחלטת להחזיק גופות בני ישראל לזמן ממושך ולא להביאם לקבורה כדי להתלמד מהם בדרך כלל דרך הרפואה, ולא מועיל בזה שום מכירה או מחילה בחיים, כי בכבוד אלקיהם ובכבוד כל בית ישראל הדבר, ואין שום רשות מוסמכת בעולם שתוכל למחול על כך (שם).

ראייו מודיע לתקומות הרפואה (כזכור, התשובה נכתבה בשנת 1952) ומודיע לכך שבעתיד יושתלו איברים ממתיים לחיים. הוא לא מתייחס לכך בתשובה זו, אבל מביע עדשה עקרונית מבליל היכנס לידיון אילו איברים יהיה מותר להשטייל ואילו אסור.<sup>816</sup> בנוספ' מדגיש ראייו בסעיף האחרון שאסור לשמור או להחזיק איברים. גם כמשמעותו של ראיין את כל האיברים לגופה מיד לאחר הניתוח ולקבור את המת בצורתו השלימה. בנושא זה לא מועילה כל הסכמה מחייבים משום שזה פגעה בכבוד המת ומミלא בכבודו של אלוקים, שהמת עשוי בצלמו.

<sup>816</sup> וראה דברים שכותב במקום אחר: "אולם ברגע הנידון שלפניו שרווצים לעשות שניוי במעשה - בראשית להחזירابر אדם מת לתחיה עיי' השתלו בו אדם חי, ולהנות ממו כרך התאטו, וכי יהיה נעז לפנקדו גם מקרים לבב חיים חיותו, הדעת נתנת, וכן נאים הדברים, שכגן דא, כל גDOI הפסיקו היוז בעדעת אחת ואחדיה שמצוות לתורום בודאי ליכא, ולא עוד, אלא שעל הבא לישאל אם יתרום אבר מאבריו לאחר מוותו לשם מטרת זאת, הי' ג'יכ' מייצים לו שלא לעשות זאת להעביר עליו את הדרך ולבטל ממנו כמה מצוות ושיעברו עליו כמה איסורים, ובמקרים חפשי כתיב ואין עליו כל חובה לעשות מצוות בגופו לאחר מוותו אפילו משום פיקוח נש. ועם ווותו עליו לחת להחזיר את גופו בשלימותו אל המקום אשר ממנו לוקח בראשונה כפי אשר עלתה ונגור מלפניו ית"ש [=יתברך שם]. וישנו בדבר הזה הן משום והגנות לנו ולבנינו גם לרבות משום והנטרות לד' אלוקינו, והדברים מגיעים גם מעבר לאופק תחום ראיינו, ורק לבו של אדם מרғיש ורואה זאת, בברינה של ולבי ראה הרבה חכמה" (צ'יא, חלק יג, סימן צא). בעניין דעתו של ראייו לגבי תרומות איברים מחייבים ועמדתו בסוגיה זו, ראה להלן בתרומות איברים ממות.

כאמור, כנסה לאחר מכן נחקק החוק בעניין.<sup>817</sup> נראה שעם כל הכוונות הטובות של המחוקק להסדיר את הנושא ולהחבר בין עמדת הרבנות לרופאים, בפועל הדברים לא נעשו בצורה ראוייה והוא מקרים שלאIDEO בפיקוח הנדרש. רבניים האשימו את הרופאים שחתמו בצורה יעוררת מבלי לבדוק כל מקרה ומרקחה לגופו, או שנלקחו איברים ממתים או שבוצעו ניתוחים ללא ידיעה או הסכמת המשפחה.<sup>818</sup> לאור זאת בשנת תשלו' (1966) יצא גיליון דעת של רופאים דתיים ואנשי מדע שומרי מצוות, להוציא תיקונים לחוק הקיימים. עיקרי התיקונים הם הסכמת המשפחה, נהיגת כבוד במת וביצוע ניתוחי מתים הכרחיים בלבד.<sup>819</sup> נושא זה של ניתוחי מתים היה קר�� לוויכוחים פומביים, סערות ציבוריות ומשבריהם אמונו בין הרבניים לרופאים. בא' חשוון תשכ"ז (1967) התפרסם פסק דין של רבני ישראל בעניין ניתוחי מתים ובו נאמר: "בהתאם שגדלה הפירצה בניתוחי מתים, אנו מביעים דעתנו כי נתוח מתים בכל דרך שהיא, אסור לפי דין תורה. ואין מקום להיתר אלא באופן של פיקוח נפש מיידי, וזאת רק בהסכמה לכל מקרה ומרקחה של וב מובהק המוסמך לכך. פסק דין זה מהווה אזהרה נגד חקיקת חוק בניגוד להאמור בו".<sup>820</sup>

על רקע הפלמוס הנ"ל נוכל להבין דברים שאמר ראיינו ארבע-עשרה שנים מאוחר יותר מכתיבת תשובתו בנושא, בדרשה שנשא ביום היפורים לפני תפילת 'כל נdry' בשנת תשכ"ז בפני רופאים בבית החולים שערי-צדק. בדרשה זו הוא אמר בין היתר את הדברים הבאים: "ובהתאם כאמור ככלנו נצבים כת לפניו ה', זו הזמן לקבל על נפשותינו לעמוד בפרק ולמחות בכל תוקף נגד ניתוחי מתים וחיטוטי שכבי שהפרוץ מרובה על העומד בזוה בתקופתנו אנו" (צ"א, חלק כ, סימן כה). נראה כי ראיינו כבר מודיע לחוק שנחקק בעניין בפועל והוא רואה שהחוק כנראה אכן לפי רוח ההלכה, או שהחוק אינו נשמר כראוי וכיימות פרצות רבות, דהיינו, המציגות מוביילה להתגשות בין הממסד הרבני לרופאי.

בפסקה זו של ראיינו ישנו חידוש באופן ההיתר לבצע ניתוחי מתים. עיקר הסתמכותו היא על פוסקי העבר ובעיקר של הנודע ביוזדה והחט"ס, אולם יש בפסקתו חידוש מערכתי שכן הוא מייצג את עמדתה הרשミת של הרבנות הראשית כלפי הדינומים אודות החוק בעניין בכנסת. בגישה זו ההיתר הוא עקרוני, אלא שישנם סיגים לאסור (לאור התנאים אותם הוא מונה), בעוד אצל הנודע ביוזדה

<sup>817</sup> פסק ההלכה ניתן על ידי הרב הראשי דאו, הרב יצחק אייזיק הילוי הרוצוג, ועל ידי רבה של ירושלים, הרב צבי פסק פרנק. כאמור, אף שמצוין לכך צד היתר, סיג פסק ההלכה את הנתייחסות המותרתו לאربעה מקרים מוגדרים. שלושה מהמקרים נגעו בנסיבות הנדרשות מסוימות רפואיות ורפואיות טהורות: במרקחה של מחלת תורה, עקב ההשלכות הרפואיות על בגין משפחתו של הנפטר; במרקחה של פיקוח נפש, שבו הנפטר נזכר לשם הצלת חייו של חולה אחר; ובמרקחה שבו לא ניתן לקבוע את סיבת המוות ללא ניתוח. להרחבנה, ראה עוד: אבاعد הכהן "משפט ורפואה במדינת יהודית ודמוקרטיבית": בין אנטומיה של חוק לפטולוגיה של יהודיה", שער משפט ב (תש"ט), עמ' 189-194. מקרה נוסף שהוזכר בהיתר הרבנות ושהיה יוצא הדופן שביניהם, היה מקרה שבו הניטהות התבקש מחמת חדשות למוטה לא טבעי. כאמור, הסוגיה של ניתוח גופות במקרים שבהם הדבר מתבקש מטעמי קירה פלילתית, הוסדרה לבסוף בחוק חקירת סיבות מוות. לגבי מקרים שבהם יש חשד למוטה שנגרם בסביבות לא טבעיות, יש הסכמה הלכתית רחבה למדי להתריר נתייחסות אלה.

<sup>818</sup> מאבקים אלו היו בעיקר נחלטים בני הציבור הדתי והחרדי, אולם לא רק שלהם. גם גורמים נוספים התרגדו לנטיותם אלו, בעיקר מסיבות של בישו המתים, מקרים של אי התיעיצות עם המשפחה, קצירת איברים וכו'. להרחבנה, ראה: רון רוט, 'עלבון של הגוף' – ביש וכבוד במאבק סביב ניתוחים שלאחר המוות בישראל', משפט ועסקים כג (תש"ט), ללא עימוד, במאדורה אינטראקטיבית: <https://idclawreview.files.wordpress.com/2019/06/rot@hl.pdf>. שם בין היתר, הוא מביא את דבריו של זרח וההפטיג, איש סיוע המפד"ל שכיהן כשר הדתות (או כסוג שר הדתות) במשך רוב תקופת המאבק בנסיבות, כאמור: "גייסתם של הרופאים הייתה כי כל המרבבה לנתח, הרי זה משובח [...] ריבוי הניתוחים היה כתוצאה מפירוש מסווג של החוק ועשויו פלスター. החוק התיר ניתוח מתים הדבר יוצא מן הכלל כשסייעת המות ואינה יוצאה [...] ואילו הרופאים התיחסו לדרישה זו כלדבר בשבגרה".

<sup>819</sup> ראה ספר אסיא א, תשלי"ו, עמ' 209-208.

<sup>820</sup> על פסק זה חתמו הרבניים הראשיים הראשי'ץ יצחק נסים והר"ר אונטרמן, ועוד מעל שלוש מאות רבנים מכל גוני הציבור הדתי. להרחבנה, ראה: אנציקלופדיה הלכתית רפואי, כרך ה, ערך 'ניתוח המת', ירושלים תשכ"ו, עמ' 575, והМОבאות שם.

והחט"ס עיקר התשובה היא לאסור וישנם סיגים להתייר. קיים מעבר לשאלות של מקרים בודדים כוונקרטיים כגון מחלת, סיבת מוות וכי מעבר של מדיניות כללית-ציבורית. גם הרב גורן וגם ראיינו מתירים לבצע ניתוחים לאחר המוות מתוך ראייה מערכתי, אך קיימים ביןיהם הבדלים: הרב גורן מתיר במקרה כמעט גורפת ניתוח מותים (אך לימודי אנטומיה) מתוך ראייה מערכתי של מדינת ישראל כמדינה ריבונית. ראיינו לעומתו מתיר ניתוח מותים, גם הוא מתוך שיקול מערכתי אך מסיג את ההיתרים. בדבריו הוא אף רואה את הנולד, מתוך היכרותו העמיקה את עולם הרפואה וחושש מתקדים עתידיים ביחס למata (קצירת איברים ועוד).

במבט כללי יותר על הפסיקים בעניין זה נראה כי הנודע ביוזה, החט"ס והערוך לנר פוסקים פסיקה "פרטית", הרב קוק מעלה שיקול ציבורי אבל לא מכريع על פיו, והרב גורן והציג אליעזר מתירים מתוך שיקול מערכתי.<sup>821</sup> יחד עם זאת, ראיינו אינו חולק עם ההיתר לכיוונים מרחיקיlect כמו הרב גורן.<sup>822</sup> ראיינו מסיים את דבריו בטיעמים מיסטיים מהזוהר וספר חסידים, וגם שהוא מתיר הוא נזהר ומסיג את ההיתר ממוקורות חז"צ-הלכתיים. כך גם היה בהיתרו להפל עוברים, כפי שראיינו לעיל: הוא התיר ואולם סייג את דבריו מתוך ספר הזוהר. נראה שהוא מודע לחידושים ההלכתיים שלו ומיקומם בתוך המערכת של הרפואה המודרנית. דוקא בשל כך הוא חשש שלא יבינו את ההיתר שלו בסיגים הרואים ולכן הוא מוסיף להם נוף מסיטי, מעבר לשאלת הפורמלית.

הרבי ולדיינברג מודע למודרנה, מכיר את המערכת הרפואי על כלל זרועותיו, על תרומתו לשיפור חיי האדם ולהארכותם בעוזרת האנטומיה אך גם על הסיכון שיש בשימוש לא ראוי בגופות. הוא מודע לחידושים ויודע כיצד הם נוצרים (ניסויים, סטטיסטיקות ועוד). במקביל הוא מודע להבדלים בין החיים בגלות לבין החיים במדינה ריבונית. התוצאה היא במידה רבה בגישה של חדשנות מאוזנת: היתר שיש בו כדי לאפשר את המהלך המבוקש אך סיגים (מעשיים ותיאולוגיים) שיקדמו זהירות ואיפוק במידת השימוש בו, וכן היוזקות לפיקוח רבני מסוימים על יישומו. בנוסף לכך, כפי שראיינו, ישנים שני שלבים בפסקתו של הראיינו בעניין. בפסק הحلכה הראשון שהוא הוציא טרם חקיקת החוק בכנסת ולבקשו של הרב הראשי הרצוג, ראיינו אכן מעלה את ההייבט המערכתי, ושם הוא נותן אמון במערכת ואף משבח את המדינה על שהיא מאפשרת חקיקת חוק זה (הכול סנקציות במקורה הצורך). אולם בשלב השני, כמה שנים מאוחר יותר, הראיינו שינה את דעתו לאור ההתנהלות המקרה הכספי. יתר על המידה של המדינה, שבפועל לא עמדה בתנאים ובנסיבות שנקבעו מראש, הוא מתנגד לחוק ואף מצטרף למחאות הרבניים נגדו.

<sup>821</sup> אחת השאלות המרכזיות שניתנו לדון בה במסגרת סוגיות ניתוח מותים בדיון המודרני, היא עצם ההיתר שניתן לנתח, בהתחשב בעובדה שיש מחלת מיוחדת ויש חולה לפניו. במקרים כאלו, גובר פיקוח הנפש שעומד לפניו, וניתן על-ידי להציג חיים שכרגע חולמים במחלה. אולם בדיון המודרני של זרימת מידע ותקשורת בין המרכזים הרפואיים בכל העולם, נשאלת השאלה, האם ניתן נדיין להציג ניתוח מותים. בסופו אחרית, ראיינו התיר לרופאים להלך שבת עבר חולמים שאינם בני ברית להרבה. ראה להלן בעניין טיפול בחולים שאינם בני ברית), כאשר אחת הסיבות להיתר זאת היא זרימת המידע בעולם המודרני. אם רופאים גווים ישמעו שרופאים אחרים יהודים אינם מטפלים בגויים, אז הם לא יטפלו ביהודים. אם זרימת המידע משפיעה על היתרים לרופאים בשבת, ניתן להסביר שגם זרימת מידע תשפיע על ניתוח מותים שבת המידע עבר. לכן אולי בדיון זה דזוקא, יהיה אסור לבצע ניתוח מותים, לפחות רפואי משפטית של בדיקת סיבת המוות. מצד שני, ניתן לטעון שככל מחלוקת מיוחדת, הרי היא בגדר של "לפנינו", כי בטיח יש חולה אחר בעולם שניתן להציג המידע שיתהינה בתוצאה מהנתיחה.

<sup>822</sup> זו כמובן עניינית במירוח, לאור העובדה שהרב ולדיינברג כתב את "הלוות מדינה" ויכלנו לצפות שהשיקול המדינתי יעלה גם אצל, אך בסוגיה זו הוא לא פסק כך.

כך או כך, עצם נסיונו (הראשון) של הראי"ו להגיע לפסק הלהקה המייצג את עמדת הרבנות, פסק הלהקה הרואה ערך בחקיקה על-ידי הכנסת הכלול סנקציות משפטיות לעובר עליו, מעיד על הכנסת השיקול המערכתי לתוכו מכלול שיקוליו של הראי"ו. ברגע שפסקתו של הראי"ו מייצגת את המערכת הוא משטדל לראות את הדברים גם במשמעותם העמוקה יותר המחייבים גם אחריות מצד הפסיק. בניגדו לכך, אין מדובר רק בשאלת ספציפית, אלא בראיה מערכתיות שלמה שהיא מערך ניתוחי המתים של מדינת ישראל. על כן,ברי הדבר שרוב מוחלט של המתים הם יהודים כמו גם הרופאים העוסקים בכך. אי-אפשר לענות תשובות ממושענות לקהילה או לאדם פרטי, אלא להבין את המשמעות של המערכת תוך כדי פסיקת הלהקה בפועל.

## גבולות הטיפול הרפואי

לאחר שעסكتי בגבולות המחבר הרפואי ועמדתי על גישתו המרתקת של הרב ולדינברג בעניין, העסוק עתה בגבולותיו של הטיפול הרפואי. בדרך כלל העיסוק המרכזיו בעניין זה נוגע להסדרת היחסים שבין רופא למטופל, דיוונים אודות מתין רופא רפואי או צרייך לסרב לבצע טיפול רפואי ומתי הוא מחייב להתערב ולבצע פרוצדורה רפואית למורת רוחו של המטופל, כפיית טיפול רפואי, אמינות ועוד. לאור זאת לעמוד על ארבעה נושאים מרכזיים העוסקים במישרים או בעקיפין בסוגיות אלו: הגדרת פיקוח נפש, שכן עצם ההגדרה מובילה בהכרח לכפיית טיפול או התיחסויות הלכתיות ומוסריות נוספות; טיפול בחולה שאינו יהודי בשבת, שאלת המחדדת את הפרע בין ההלכה למציאות המודרנית והשפעות הגלובליות בעניין; סודיות רפואית ושבועת הרופאים, העומדים לבב ליבת של גבולות החסינו הרפואי וטובת הציבור; השגחת מכונה על חוליה במקום אחות, דילמה העולה בנסיבות המודרנית. סוגיה הבוחנת מעבר לשאלת הקונקרטיות, מעבר עקרוני באופן הטיפול המודרני והסתמכות על טכנולוגיה חדשה.

דיוונים אלו בהקשר של פסיקת ראיינו יציפו מחדש את השאלה האם ראיינו מתייחס לרפואה בצורה מערכית או פרטנית, וכן היכן עובר הגבול שבין טובת הכלל ומהם השיקולים ההלכתיים והערכתיים המנוטים את דרכו של ראיינו כפוסק. במקביל יהיה בהם כדי להעלות את השאלה האם המודרניות והגלובליזציה מחיבות שיקולים חדשים ובחינה מחדש של הלוות.

### הגדרת פיקוח נפש

#### רקע הילכתי

בספר ויקרא נאמר: "וְשִׁמְרַתָּם אֶת חֲקֹתִי וְאֶת מִשְׁפָּטִי אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אַתֶּם הָאָדָם זֶה בָּהֶם, אַנְּיִ הֶ'" (יח). מכאן למדנו חז"ל במסכת יומא:<sup>823</sup> "וְשִׁמְרַתָּם את חוקותי ואת משפטי אשר יעשה אותם האנשים בחם - ולא שימות ביהם" (בבלי יומא דף ע"ב). זה עקרון-על המגן את הקביעה כי פיקוח נפש דוחה קיום מצוות. העיסוק ההלכתי בכך מתמקד בסוגיות הקשורות בשבת, כאשר יש לחולל את השבת במצב של פיקוח נפש. חכמים לא הסתפקו בפיקוח נפש ודאי, אלא אף על ספק פיקוח נפש יש לחולל את השבת. המשנה אומרת:

מי שאחזו בולם מאכליין אותו אפילו דברים טמאים עד שיאורו עניינו. מי שנשכו כלב שוטה אין מאכליין אותו מהצער כבד שלו, ורבי מתיא בן חרש מתר. ועוד אמר רבי מתיא בן חרש: החושש

<sup>823</sup> מובאות כאן דעתו של רב יהודה בשם שמואל. אמנים בסוגיה יש עוד מספר דעתות מקדיימות שלומודות מפסוקים ומקורות אחרים שפיקוח נפש דוחה שבת. אולם בדעה זו אין פרכה - כך מסכם רבא את הסוגיה, וכך היא נפסקה להלכה. נוסף על כך, הייחודה של תשובהו של שמואל הוא שהוא אינו מסתפק בפיקוח נפש בלבד, אלא מחדש שוגם בספק פיקוח נפש יש לחולל את השבת. להרחבת ראה: צ', מילוא, 'פיקוח נפש בשבת', פירות אילון ה (תשנ"ה), עמ' 221-217; בראון, החזון איש, לעיל הערכה 1, עמ' 556-538, הערכה 5 שם; וראה עוד להלן בעניין טיפול בחולה שאינו יהודי בשבת.

<sup>824</sup> מקור נוסף במסכת שבת קלב ע"א: "מיטיבי: מנין לפיקוח נפש שדוחה את השבת - ר' אלעזר בן עזריה אומר: מה מיליה שהיא אחת מאביריו של אדם - דוחה את השבת, קל ווומר לפיקוח נפש שדוחה את השבת". שם הדיוון סובב עיקר סבב מצוות המיליה בשבת. כמו כן, אי' שמש סובר, בעיקר לפיקוח נפש שבת הדן בסוגיות ברית המילה, שהוא מהוות פולמוס שבין הצדוקים, האיסיים והפרושים בוגנע למעמד השבת. מקורה של הבריתא הוא במקילתא דרבנן ישמעאל, וכן כל השתלשלות הסוגיה. להרחבת ראה: אחרון שם, 'פיקוח נפש ודביבים אחרים שדוחים את השבת', תרביץ פ, ד (תשע"ב), עמ' 505-481. אולם עיקר הדיוון ההלכתי והעיוני מתמקד במסכת יומא, כפי שהבאתי.

בגראנו מטילין לו סם בתוכו פיו בשבת מפני שהוא ספק נפשות, וכל ספק נפשות דוחה את השבת (משנה יומא, פרק ח, משנה ו).

המשנה מתירה אפוא לאכול מאכלות אסורים ולהחל שbat שאלן איסורי דאורייתא, משום ספק פיקוח נפשות שדוחה את השבת. על כך אומרת הגמרא שם: "פשיטה, ספק נפשות הוא, וספק נפשות להקל" (בבלי יומה דף פג, ע"א). במקום נוסף בגמרה מבואר שבמקום פיקוח נפש אין הולכים אחר הדין של רוב,<sup>825</sup> דהיינו אפילו פוסק אחד בלבד סובר שיש כאן סכנה הולכים אחרים: "והאמר רב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל: אין הולclin בפיקוח נפש אחר הרוב" (בבלי כתובות טו ע"ב).

הגמרא במסכת שבת מוסיפה אומרת שחייב השבת יבוצע דווקא על-ידי יהודים בגירום וחובבים: "ואין עושים דברים הללו לא על ידי נקרים ולא על ידי קטנים, אלא על ידי גדולי ישראל. ואין אומרין יעשו דברים הללו לא על פי נשים ולא על פי כותמים, מפני שמצורפו לדעת אחרת" (בבלי יומא דף פד, ע"ב). מדוע דווקא הגדולים? על כך נחalker הרמב"ם והר"ן. לפי הרמב"ם במשנה תורה: "כשיעושים דברים אלו אין עושים אותן לא על-ידי גוים, ולא על-ידי קטנים, ולא על-ידי עבדים, ולא על-ידי נשים, כדי שלא תהא שבת קלה בעיניהם, אלא על ידי גדולי ישראל וחכמיהם" (הלכות שבת, פרק ב, הלכה ג). דהיינו חילול השבת על-ידי גדולי ישראל דווקא יגרום להמון העם להעריך יותר את השבת. לעומת הר"ן סבור: "שהדברים הטריכין לחולה שיש בו סכנה בשבת, אין עושים אותן כלל ע"י נקרים והקטנים [...]. שמא יאמרו הבאים: בקשינו התניינו פיקוח נפש ואין מתירין אותו לכתתילה על ידי המחויבים במצבות, ושמא יבוא הדבר שכשלא ימצאו עובדי כוכבים וקטנים, לא ירצו לחולל את השבת על-ידי גדולי ישראל" (בדפי הרי"ף, דף ד, ע"א). דהיינו, הדבר נעשה כך דווקא כדי שאנשים לא יימנו מהצלה. אמנם הרמ"א בשולחן ערוך מס' מגילה וכותב: "אדם אפשר לעשות ללא דין ובלא אישור על-ידי שינוי, עשה על-ידי שינוי, ואם אפשר לעשות על-ידי איינו יהודי ללא אישור כלל, עושים על-ידי איינו יהודי, וכן נהוגים. אבל במקום דיש לחוש שיתנצל האינו היהודי, אין לעשות על-ידי איינו היהודי" (שו"ע, או"ח, הלכות שבת, סימן שחח, סעיף יב). העדיפות הראשונה היא שאינו יהודי יחולל את השבת. אולם אם יש חשש לעצלות, או לחוסר מקצועיות אזו מחללים את השבת על-ידי הגדולים. הט"ז מנסה לתמיה על הרמ"א וסביר כי כמשמעותם של מילים על-ידי גוי ולא על-ידי ישראל, צריך להסביר מדוע נהגו כך, שהרי לכתתילה וכן מטעמי חינוך להבא צריך להציל על-ידי ישראל. רק במקרה שהגוי זמין וניתן לסימון עליו, מצילים על ידו.<sup>826</sup> החוץ חיים במשנה ברורה פסק כמו הט"ז וכותב עקבות הט"ז ש"ילאו מנהג ותיקון הוא" שחדבר יעשה על ידי גוי, "דאך שיכל לעשות על-ידי איי [=איינו יהודי], מ"מ [=מקול-מקום] היישרל יזרז בדבר יותר ולכן אם יש אפילו ספק הצלה ויש סכנה בבירור כל הזריז ה"ז [=הרי זה] משובח".<sup>827</sup> לאור הדברים הללו, בדיון פיקוח נפש בשבת יש לתת/אפשר טיפול רפואי בשבת גם אם הוא עומד בסתרה לאיסורי תורה וכן בספק פיקוח נפש. כמו כן, אין צורך בפסקה על פי רוב, ופעולות ההצלה תעשה על-ידי ישראל ואף על-ידי הגדולים שבישראל מהเหיעומים שהוזכרו לעיל.

<sup>825</sup> שלא כמו בדיי משפט אחרים, שם הולכים אחר הכלל (שםות, כג, ב): "אחרי רבים להטוטה", אלא במקרה הניל מספיקה דעה אחת להשיב להתייר דין שבת ובשותה.

<sup>826</sup> ראה בטוי' על שוויע, או'ח, הילכות שבת, סעיף יב, ס"ק ה.  
<sup>827</sup> משנה ברורה סימן שכח, ס"ק לו.

<sup>827</sup> משנה ברורה סימן שחח, ס"ק לו.

הרבי יעקב עטליינגר, בעל הבניין ציון<sup>828</sup> כותב: "דאך על גב דכלל בידינו דין לך דבר העומד בפני פיקוח נפש" [=פיקוח נפש] ואין הולcin בפיקוח'ן אחר הרוב, זה דוקא ביש ודאי סכנת נפש לפנינו, כגון בנפל עליו הgal, דאו חושין אפלו למיועטה דמיועטה, אבל בשעתה אין כאן פיקוח'ן, רק שיש לחוש לסכנה הבאה, בזה אזLIN בתר רובה".<sup>829</sup> טענותו היא שאם מדובר בפיקוח נפש מיידי שלפנינו, אז אין הולכים אחר הרוב ומותר לחול את השבת. אולם אם מדובר במקרה הנחשות כפיקוח נפש הם הוצאות הרפואיות כמו כן, מי שיקבע מהם הכללים או הנורמות של מחלות הנחשות כפיקוח נפש איש בדיני פיקוח נפש. הבקאים בעולם הרפואה ולא החולמים. יש לציין את פסיקתו המקרה של החזון איש בדיני פיקוח נפש. הוא אף קובע לעיתים שגדר פיקוח נפש נקבע בסופו של דבר על בסיס נסיבות אינדיוידואליות.<sup>830</sup>

בנימין ברاؤן בספרו על החזו"א עומד על מספר דוגמאות המצביעות על מגמה של פסיקה מקלה בדיני פיקוח נפש. לדעתנו חלק ניכר מפסיקי ההלכה תלויים במידת הביטחון של השאלה בה' ועל כן בפסקה יש ממד סובייקטיבי. כך למשל בדיוני טיפול בתינוקות בשבת הוא אומר כי: "אי אפשר לקבוע בעניינים אלו לא גיל ולא שאר דברים קבועים אלא הלב יודע, כפי אומץ הרגשותו לבריאות בנו ואומץ חרdot גדר שמירת שבת, ולפעמים נשתנה הדין לפי חזוק בטחונו בברוא יתברך".<sup>831</sup> לאור זאת תacen הוראה הלכתית שונה לאנשים שונים בהתאם לכוחות נפשם.<sup>832</sup> ואולם, דברים אלו נאמר בגדרי פיקוח נפש שלפנינו. בשאלות הנוגעות לפיקוח נפש עתידי שאין לו כלל אחיזה בהווה, החזו"א נוטה להחמיר. כך למשל בסוגיית ניתוח מתיים לשם הצלת נפשות, הוא אומר בין היתר: "אלא לא מקרי ספק פיקוח נפש בדברים עתידיים שבזהו אין להם כל זכר. ובאמת שאין אנו בקאים בעתידות, ופעמים שמה שחשיבותם [של הרופאים] להצלחה מתחפה לרווח, והלך אין דנים בשבייל עתידות רחוקות".<sup>833</sup> ברاؤן טוען כי "נקודות האיזון היא, כמו בהלכות שבת, בקיומה הנוכחי של הסכנה".<sup>834</sup>

#### דעת הרב וולדינגרג ומהל坎坷ו עם ר' ש"ז איירבך

בקונטרס משיבת נפש (צי"א, חלק ח, סימן טז) מתיחס ראייו להגדרת פיקוח נפש. לטענתו כי כאשר אין הגדרה ברורה ונפסק שיש לחול את השבת גם ללא רוב וגם על ספק פיקוח נפש, קשה לקבוע מסמרות לדבר:

וכמו כן נלמד מזה גם בقدומה לענין חוליה,adam למשל אחד חוליה במחלה רגילה שאין בה כשלעצמה כל סכנה, כגון בהצטננות רגילה [...] ורק אם נחשש לחששא מיועטה יכול להיות שם לא נתן לה הטיפול הדרוש תביא מחלת זאת עוד תסבוכת של מחלת אחרת אשר ביכלהה לסקנו, אבל עפ"י [=על פי] רוב מחלת רגילה זו לא תביא לו שום תסבוכת אחרת גם אם לא ניתן לה הטיפול הדרוש עבורה, דהיינו ג"כ [=גם כן] אין להתייר לחול שבת במלאה דאוריתא בכדי להזכיר את הטיפול הזה. ויפה אמרו לי חבר הרופאים המומחים שאני מרצה בהם, כולם פה

<sup>828</sup> ר' יעקב עטליינגר, 1798-1871, גרמניה. מורים של הרבנים ר' עזריאל הילדהייםר ור' שמשון רפאן הירש.

<sup>829</sup> שווית בניין ציון, אלטונה תרכ"ח, סימן קלז.

<sup>830</sup> החזו"א לא הותיר רשומים מסוורים בעניין פיקוח נפש. כל מה שיש בידינו, זה מעט רשימות, כתבים ופסקים. להרבה, ראה: ברاؤן, החזו"א איש, לעיל העירה 1, עמ' 538-556.

<sup>831</sup> החזו"א, תשובות וכתבים, בני ברק תשנ"א, או"ח, מה (עמ' נא).

<sup>832</sup> להרבה, ראה ברاؤן, החזו"א איש, לעיל העירה 1, עמ' 538-556.

<sup>833</sup> החזו"א, אהלות, בני ברק תשנ"ד, כב, לב.

<sup>834</sup> להרבה, ראה ברاؤן, החזו"א איש, לעיל העירה 1, עמ' 553.

אחד, דאם נבוֹא לְהַתִּיר חִילּוֹל שֵׁבֶת מִשּׁוּם חַשְׁשָׁא כְּזַאת אֲזִי צְרִיכִים לְהַתִּיר לְחַלֵּל שֵׁבֶת גֶּם עַבְור נִזְלָת רְגִילָה שִׁישְׁנוּ לְאַדְם, כִּי גֶם בְּנִזְלָת אֶם מִזְנִיחִים אָוֹתָה וְלֹא נֹתְנִים לָהּ אַיִזָה טִיפּוֹל שֶׁהָאָיִזָה גַּכְעַפְ"י [—גַם כֵּן עַל פִּי] חַשְׁשָׁא רְחוּקָה לְהַבִּיא תְּסִבּוֹת בְּרִיאָות וְכְדֻמָה וְלְסִכְנוֹ בְּסֻופּוֹ שֶׁל דָבָר (צִ"א, חָלָק ח, סִימָן טז, פָּרָק ז).

ראי"ו מבטל את הרעיון שככל אחד יקבע לעצמו את הגדרת פיקוח נפש היות והדבר יכול להוביל להזלת ההלכה ולהיתרים מיוטרים לחילול שבת מדאוריתא. לאור זאת הוא מקבל את הגדרתו של הרב עטליינגר המבחן בין פיקוח נפש מיידי לעתידי. אם מדובר בפיקוח נפש מיידי "לפנינו", אין הולכים אחר הרוב ומותר לחלל את השבת, אולם אם מדובר בסיכון עתידי - האיסור עומד במקומו. מי שיקבע מהם הכללים או הנורמות של מחלות הנחשבות כפיקוח נפש הם הרופאים.

הרבי שלמה זלמן אוירבך כתב תגובה לראי"ו<sup>835</sup> ונראה שהוא חולק על הגדרותיו בעניין ספק פיקוח נפש. הרבי אוירבך נדרש להגדירה של ספק פיקוח נפש בתשובה שפורסמה לימים בשווית מנוחת שלמה<sup>836</sup> שם הוא כותב את הדברים הבאים: "וּלְעַלְנוּ עֵיקָר הַדָּבָר מִה נִקְרָא סִפְקָה פְּקוּיִן [=פיקוח נפש]" ומה לא, ועד איפה הוא הגבול, גם Anci בעניין הסתפקתי טובא בזה, אלא שמצד הסברא נראה לעניות דעתך דכל שדרך רוב בני אדם לבסוף מזה כבורה מפני הסנה הרי זה חשיב כספק פיקוח נפש וקרין ביה בכחיו גוננא וחיה בהם ולא שימות בהם, אבל אם אין רוב בני אדם נבהלים ומפחדים מזה אין זה חשיב סכנה"<sup>837</sup>. הרבי אוירבך, לא הרופאים קובעים את ה"מדד" לפיקוח נפש, אלא התייחסותם של בני האדם. המדד לקביעת פיקוח נפש אינו אובייקטיבי על פי מדדים רפואיים, אלא סובייקטיבי לפי תחשותיו של האדם, אם כי לא האדם האינדיידואלי אלא האדם הממושע<sup>838</sup>. בשמרות שבת כהלהת מובה בשמו של הרבי אוירבך: "ועוד, דכל דבר שהעולם נהוגים לעשות כן ולא לחוש, מותר לאדם לסמוך על "שומר פתאים ה'", כי מה שקרה יד האדם לדעת ולהיזהר ממנו, הקב"ה שומר עליו, מילא דבר שהעולם חושין לו משומס סכנה, הרי הוא בגדר סכנה, וכן גם דעת הגרש"א שליט"א".<sup>839</sup> יש כאן מעין השלמה לדברים שראיינו לעיל.

דברים אלו של הרבי אוירבך מהווים חידוש, שכן כבר חז"ל אמרו במסכת יומא (בבלי יומא דף גג ע"א): "רֹופָא אָוּמֵר צָרֵיךְ וְחֹולָה אָוּמֵר אֲנֵנוּ צָרֵיךְ - שָׁוּמֵעַן לְרוֹפָא", וכך נפסק להלכה.<sup>840</sup> אולם הוא משאיר את ההחלטה לאדם עצמו ולא למומחה בתחומו. לדברים אלו ממשמעות כפולה: ממשמעות סכנה

<sup>835</sup> צ"א, חלק ט, סימן יז, פרק ב. את תשובתו של רשי"ז אין אנו רואים במקור, אלא רק את תשובתו של ראי"ו לרשי"ז. אציו כ"י בהמשך תשובה של ראי"ו שראיינו לעיל, והוא חולק על היתרו של הרב פינייטין לחילל שבת על חום. נראה כי רשי"ז הולך בדרךו של האגדות משה (או"ח, א, סימן קט) בעניין הניל. להרחבה, ראה עוד: זקב, משנתו ההלכתית של הראי"ו, לעיל הערכה, 21, עמ' 123-127.

<sup>836</sup> במקום נוסף כתוב הרבי אוירבך מאמר בנידון: 'בירורים וספקות בעניין פיקוח נפש דוחה שבת', מורה ג-ד (תשלי"א), עמ' ילו. וראה עוד; מרדכי הלפרין, 'הלכות פיקוח נפש': משנתו של הג"ר שלמה זלמן אוירבך זצ"ל, המعنין לו, ד (תשש"ו), עמ' 26-17; מאמר זה פורסם בהרחבה מאוחר יותר, '��ויים אחדים בדרךו של הג"ר שלמה זלמן אוירבך זצ"ל' בהלכות רפואה ופיקוח נפש, רפואה והלכה - הלכה למשענה, מ' הלפרין (עורק), תשס"ו, עמ' 18-56.

<sup>837</sup> הרבי שלמה זלמן אוירבך, שו"ת מנחנת שלמה, חלק ב, ירושלים תשמ"ו, סימן לא.

<sup>838</sup> ראה עוד: מישיח, הלכה בתמורות החזון, לעיל הערכה, 24, עמ' 86-88.

<sup>839</sup> הרב יהושע ישעה נוביירט, הלכה א, הערכה ב. אציו כי הרב נוביירט רואה ברשי"ז אוירבך מורה ורבו, ורבם מפסק ההלכה בספирו הם על-פי הדרכו וויסקיו של הרשי"ז. כך מעד הרב נוביירט בהקדמה למדורתו השנייה: "ביבים הם יידי שוחרי אמת ורודפי צדק אשר עוררו אותי במא שיש לתקן בספר הניל ולהוסיף עליו. וביחוד אמטי אפרינו לכבוד מו"ר הגאון ר' שלמה זלמן אוירבך שליט"א, ראש ישיבת 'קול תורה' ירושלים עיר הקודש, אשר העיר והאריך מתורתנו והיה לי לעניינים".

<sup>840</sup> רמב"ם הלכות שביתת עשור, פרק ב, הלכה ח; שו"ע או"ח, סימן תרי"ח, סעיף א.

פיקוח נפש היא מיידית ועתידית כאחד, תלוי בהרגשתו והתייחסותו של האדם הנטען בסיטואציה וקנה המידה של פיקוח הנפש נקבע לפי מעשי העם, כהגדרת הגمرا: "פוק חזי מאי עמא דבר".<sup>841</sup> אין הגדרה מprecise ומוחלטת, אלא אנו רואים כיצד העם נהוג ומתוך מסיקים להלכה כיצד יש לפ██וק. ה策יך אליעזר חולק על הבדיקה זו של הרב אוירבך ואומר: "וואס נלא לפי ההגדירה של כת"ר לא נדע עד היכן שההיתר בזזה עלול להתרכז ולהתפשט, ונגיע לנצח מוזר כזה עד שיאמרו התירו פרושים את הדבר, כי אין דעתיהם של בני אדם שות בזזה, וכפי שעינינו הרוות ישנים הרבה בני אדם, ובפרט הנשים, שנבהלים מכל דבר קטן" (צ"א, חלק ט, סימן ז, פרק ב).<sup>842</sup> הוא ממשיך ומקשה: האם נתיר לרופא השוקד על תרופה למחלה מסוימת לעבוד בשבת? "האם נתיר להרוש קיר מט לנפול, יש להורשו בשבת, בשל הסיכוי הקלוש שהוא יתמושט בקרבו ובדיווק באותו שעה יעברו אנשים בסמוך לו וייפגעו?" (שם). בנוסף נctrיך להתייר את כלל לימודי הרפואה בשבת וכו', כי הם מהווים פיקוח נפש עתידי, או עזרה בפיקוח נפש. אלא יש להבדיל בין מה שנמצא לפניינו לבין דבר עתידי. מסכם ראי"ו ואומר: "ולכן כל ספק בזזה אינו יכול להקריא ספק פיקוע", אם לא שאנו חושבים ומניחים בדבר של ודאות הדבר המשקן העתיד לבוא, או עכ"פ שההשערה לכך הוא בגדר של רובה שהוא כודאי, דהיינו מיקרי זה כבר פיקוע נשמחלין" (צ"א, חלק ט, סימן ז, פרק א).

ראי"ו והרב אוירבך חולקים אפוא מבחינה מהותית בהגדירה של פיקוח נפש, אך מבחינה מעשית הפער ביניהם אינו גדול כל כך. בסופו של דבר, גם לדעת הרב אוירבך יש לחוש יותר לסכנה עצווית מאשר לסכנה עתידית (שכן דרך האדם לייחס חשיבות גדולה יותר למציאות סכנה מיידית מאשר לסכנה עתידית). לעומת זאת, נראה שגם ראי"ו יסכים שיש סכנה עתידית ממשמעותית כפי שהוא מגדיר, ו"רובה שהוא כודאי" תחשב כפיקוח נפש. ניתן לומר שגישתו של ראי"ו היא יותר מערכית ופחות סובייקטיבית מזו העולה לכארה מדבריו של הרב אוירבך. ראי"ו נותן אמון במערכת - הרופאים והצוות הרפואי - בהחלטה מהו פיקוח נפש וחושש לתנת החלטה זו בידי הממן. שיקול זה שהוא חוץ-הלכתית, משפיע ישירות על פסיקתו ההלכתית של ראי"ו. במיוחד כאשר למולו לא ניצב רק הרופא הבודד, אלא המערכת הרפואית כكلיה. כמו כן הוא מסתייג מפסקה בעלת ממדים סובייקטיביים עקב הביעות הרבות העולות להיווצר.

<sup>841</sup> ברכות מה ע"א, עירובין יד ע"ב, ועוד.

<sup>842</sup> בכלל, סימן ז' בחולק ט מהו "קונטרס בדיני רפואי בשבת", כאשר כל פרק מהו מעין תשובה ברפואה והלכה לפוסקים שונים. פרק ב (ניסן תשכ"ה), נכתב לרשי"ז, כתשובה לחרות ששלח הרשי"ז לראי"ו על חלק שמני של ה策יך אליעזר.

## טיפול בחולה שאינו יהודי בשבת

סוגיות טיפול בחולה שאינו יהודי בשבת עוסקת בדיילה בין שני מוקדים: העיקרונו ההלכתי שאין להלול שבת על מנת לטפל רפואי באדם שאינו יהודי, לבין המחויבות לאתיקה הרפואית שיש להציל חיים. סוגיה זו עומדת במקודם פרשני בין הימצאות לטקסט או הענקת פרשנות נוספת, ערכית יהודים ואמנים יהודים בתחוםים שונים בכלל ובתחום הרפואה בפרט, לבין קיימים קשר הדוק בין רופא לטפל למי שmagiu אליו, יש לשאלת זו השלכות מרחיקות לכת.<sup>843</sup> בפרק זה אעומד על פסיקתו של הרב ולדינברג בסוגיה זו ולהתיכושותו למסקן בין ההלכה לשינוי המציאות, הן במישור הטכנולוגי והן במישור הערכי.

### רקע הלכתי

אחד מהעקרונות המרכזיים בהיתר חילול שבת בגין פיקוח נפש מופיע במסכת שבת, שם נאמר: "תניא, רבנן שמעון בן גמליאל אומר: תינוק בן יומו חי - מחלין עליו את השבת, דוד מלך ישראל מת - אין מחלין עליו את השבת. תינוק בן יומו חי מחלין עליו את השבת. אמרה תורה: חיל עליו שבת אחד, כדי שישמר שבתות הרבה" (שבת, דף קנא, ע"ב).<sup>844</sup> מדברי הגמרא הללו נראה שמותר לחיל את השבת ולהציג חיים על מנת שהחוליה יזכה לשומר שבתות בעtid כלומר יקיים מצוות בעtid.<sup>845</sup> בשולחן ערוך כתוב: "כוותית אין מילדין אותה בשבת, אפילו בדבר שאין בו חילול שבת" (שו"ע, אורח חיים, הלכות שבת, סימן של, ס"ק ב).<sup>846</sup> מכאן שאין לעזר לכותים ומפניו בן ברית בשבת. המשנה בדורותיה מחדד דין זה ואומר: "כוותית אין מילדין - ואפילו בשכר דבחול מילדין משום איבה [...] ודע דברה מחדד דין זה ומתרה: 'כוותית אין מילדין' ומאנו מילדיין מכאן [...] ואינו נזכר נוכרי שבת, שרידים ח (תשמ"ז), עמי יט. מאיר לאו, רפואת נוכרי שבת, שרידים ח (תשמ"ז), עמי יט. במאמרו הרב לאו מציין מפסיקיו של ראיינו (והרב איירבך והאדמ"ר מצאנז) ומתרה רפואת נוכרי בשבת מהטעמים של ראיינו כפי שנראה לעיל. וראה עוד: אבוי שנייה, נאמנת הלכתית בין פתיחות לסתירות, רמת-און, תשע"ב, עמי 129 – 145. שם הוא מביא בין היתר את דברי הדבאי שאומר: "דכתיב דרכי נעם, וצריך שמשפטינו יהיו מסכימים אל השכל והסבירו". (שם' רדב"ז, סימן תרבי'). וראה עוד מאמרו של מנחים אלו, עקרונות מוסריים כנורמה הלכתית, בטור: אבוי שגיא (עורך), לא בשםים היא – סוגיות בפילוסופיה של ההלכה, עין-צורים תשנ"ב, עמי 68 – 72; אליאב שוחטמן, "יחסים יהודים עם כרים" מפנוי דרכי שלום" ו"משום איבה", מחנים 1 (תשנ"ב), עמי 52 – 67; בנימין לאו, "ביבואה של אמת" רבנות וקדמיה בכתבי הראי"ש רוזנטל על הצלת גוי בשבת, אקדמויות יג (תשס"ג), עמי 7 – 32; אליעזר חדד, מיעוטים במדינת יהדות היבטים הלכתיים, ירושלים תש"ע, עמי 68 – 80; אבישלים וסטריך, זכויות הלהקה, והאדם שביניהם, ירושלים תש"ב, עמי 45 – 65; ועוד. וכן במסכת יומא, דף פה, ע"ב, בסוגיה המרכזית העוסקת בדיון פיקוח נפש הדוחה שבת; ובנוסח אחר בירושלמי: "מנין שפסק נפשות דוחה את השבת רבי אהבו בשם רבי יוחנן אך את שבתו נטה מרימות מירם אמרה תורה חיל עליו שבת והוא יושב ומשمر שבתות הרבה".

<sup>843</sup> להרבה, ראה: הרב יצחק אייזיק הלי הרצוג, נוכרים במדינה יהודית, מtopic: תחוקה לישראל על פי ההלכה (פרק א), ירושלים תשס"ט, עמ' 60 – 52; וראה עוד מאמרו של הרב דוד יוסוף, 'חילול שבת לצורך חוליה גוי', אוור תורה וצד (תשנ"ב), עמ' תשנג – תשנה. כאשר מסקנותיו היא: "שאמן מוכרת הרוא לטפל בחולה גוי בשבת, וצריך לעשות מלאכות שיש בהן אישור דאוריתא, יחול את השבת, ויחשוב בדעתו שעשווה כן כדי להציג עצמו מעונש". (שם, עמ' תשנח); הרב ישראלי מאיר לאו, 'רפואת נוכרי שבת', שרידים ח (תשמ"ז), עמי יט. במאמרו הרב לאו מציין מפסיקיו של ראיינו (והרב איירבך והאדמ"ר מצאנז) ומתרה רפואת נוכרי בשבת מהטעמים של ראיינו כפי שנראה לעיל. וראה עוד: אבוי שנייה, נאמנת הלכתית בין פתיחות לסתירות, רמת-און, תשע"ב, עמי 129 – 145. שם הוא מביא בין היתר את דברי הדבאי שאומר: "דכתיב דרכי נעם, וצריך שמשפטינו יהיו מסכימים אל השכל והסבירו". (שם' רדב"ז, סימן תרבי'). וראה עוד מאמרו של מנחים אלו, עקרונות מוסריים כנורמה הלכתית, בטור: אבוי שגיא (עורך), לא בשםים היא – סוגיות בפילוסופיה של ההלכה, עין-צורים תשנ"ב, עמי 68 – 72; אליאב שוחטמן, "יחסים יהודים עם כרים" מפנוי דרכי שלום" ו"משום איבה", מחנים 1 (תשנ"ב), עמי 52 – 67; בנימין לאו, "ביבואה של אמת" רבנות וקדמיה בכתבי הראי"ש רוזנטל על הצלת גוי בשבת, אקדמויות יג (תשס"ג), עמי 7 – 32; אליעזר חדד, מיעוטים במדינת יהדות היבטים הלכתיים, ירושלים תש"ע, עמי 68 – 80; אבישלים וסטריך, זכויות הלהקה, והאדם שביניהם, ירושלים תש"ב, עמי 45 – 65; ועוד.

<sup>844</sup> וכן במסכת יומא, דף פה, ע"ב, בסוגיה המרכזית העוסקת בדיון פיקוח נפש הדוחה שבת; ובנוסח אחר בירושלמי: "מנין שפסק נפשות דוחה את השבת רבי אהבו בשם רבי יוחנן אך את שבתו נטה מרימות מירם אמרה תורה חיל עליו שבת והוא יושב ומשمر שבתות הרבה".

<sup>845</sup> וכן אני נכנס במסורת זו לסוגיה הנගזרת מכך, על הצלת גוי בשבת בחולה שברור שלא ישרוד את השבוע הקרוב. כך שאיינו נכלל בכלל: " כדי שישמר שבתות הרבה", על כך ראה צי"א, חלק ט, סימן ז.

<sup>846</sup> ההלכה זו מובסת על דברי התלמוד הבבלי מסכת עבודה זורה, דף כו, עמוד א: "בת ישראל לא תיילד את העובdet כוכבים, מפני שמיילדת בן לעובdet כוכבים [...]. רומיינו: יהודית מילדת עובdet כוכבים בשכר, אבל לא בהנים! אמר רב יוסף: בשכר שר מושם איבה. סבר רב יוסוף למירם: אולידי עובdet כוכבים בשכתא בשכר שר מושם איבה; אבל [=] אמר רב ליה] אבוי, יכול לומר לה: דידן דמינטר שbeta מחלין עלייהו, דידכו דלא מינטר שbeta לא מחלין". הרמב"ם, הלוות שבת, פרק ב, הלה ב, כתוב: "אין מילדין את הגויה בשבת אפילו בשכר ואון חשוב שbeta לאיבה ואון על פי שאיינו ש. חילול, אבל מילדין את בת גור תושב מפני שהוא לא חיתו ולא מוחלין עליה את השבת".

ומחללי שבת גמורים הם במשמעותם "ישמרנו".<sup>847</sup> נראה מדברים אלו בבירור שאין לחולל שבת עbor טיפול רפואי בחולה שאינו יהודי. יתרה מזו, אין היתר לטיפול אף לחולה יהודי שאינו מקיים מצוות.<sup>848</sup>

תיזה שונה מציג הרמב"ן בהשגותיו בספר המצוות של הרמב"ם. כך הוא כותב במצווה טז:

"שנatzתו להחיה גר ותושב להצליל לו מרעתו, שאם היה טובע בנחר או נפל עליו גל שבכל חחנו נטרח בהצלתו, ואם היה חולה נתעסק ברופאות [...] והוא בהם פקוח נפש שדווחה שבת, והוא אמרו יתברך וכי ימוך אחיך ומיטה ידו עמוק והחזקת בו גר ותשב וחוי עמוק".<sup>849</sup> אמנם מדובר על "גר ותושב" שהם מוגדרים כאחים ולכך "ויחי אחיך עמוק", אולם כיום שהיהודים מפוזרים בכל רחבי הגלובוס וכן בארץ-ישראל ישנים תושבים רבים שאינם יהודים הדין יהיה שונה.<sup>850</sup> כאן עולה השאלה אם לאור החיים בערבוביה בין יהודים לשאינם והזדקהות לאותם שירותים כללים, בהם גם שירות הרפואה, בנוסף לתלות ההבדלה שביניהם, תינתן פרשנות חדשה לדין זה, או שתعتمد אותו על כנו ותגרום ליחסים איבה ביניהם.

#### דעת הרב וילדיינברג

ראיינו בكونטראס' משיבת נפש<sup>851</sup> פרק ו, עוסק בין היתר בסוגיה זו, שכן רופאים נדרשים לכך כדי שבת בשבת ומתייחס לדבריו של המשנה ברורה:

דברי משנ"ב [=משנה ברורה] אלה מלבד שהמה תוכחה חמורה כלפי כלל הרופאים, מהה דברים כחרבות צורים כלפי הרופאים הקשרים החדרים לדבר ד', ובמביאם אותם לידי תשבוכת חמורה, בהיות וחק הרופאים הוא כיום בכל העולם כולו שכתני קודם להכנתם בתפקידם עליהם לקבל עליהם בקבלה חמורה שיטפלו במסירות חמורה עם כל חוליה הבא לידם בלי הבדל דת וגזע, ואם יתפס מי שהוא באיזה רשלנות של טיפול בגל הבדל דת וגזע אחת דתו להעבירו מתפקידו, ולא זאת בלבד אלא דרשנות מסווג זה תעורר רعش כללי אצל כל האומות ות比亚 בכנעיה שנהชา חמורה כלפי היהודים אשר אחריתה מי ישורנה, ואך השליה היא לחשוב שהעמים כיום יקבלו

<sup>847</sup> משנ"ב, סימן של, ס"ק ח.

<sup>848</sup> במסגרת זו, לא אכנס לדיוון כיצד ראיינו התייחס לחילונים ומעמדם (תינוק שנשבה, אפיקורס, רשיעים או פושעים וכו'), שכן כבר יהושע זקבן עסוק בכך: "היחס לחילונים", בעבודתו: משנתו ההלכתית של הראיינו, לעיל הערכה, 21, עמ' 169-182; שם זקבן עסוק ביחסו הכללי של ראיינו לחילונים, כשהמצד אחד הם עדין חלק מהמקולקטיב היהודי וייש להם שם שמיים, ומצד שני הם סוטים מדרך הישר (התורה) במתכוון, והם אינם אננסים או תיוקות שנשבו. להרחבה, ראה בעבודתו שם. חוקרים רבים עוסקים ביחס לחברת החלוניות מבחינה הלכתית. להרחבה, ראה: בנימין בראוון, 'מעמד היהודי הילוני': מומו, אפיקורס או תינוק שנשבה, בתוך: חזון איש, לעיל הערכה, 1, עמ' 708-719; אמר משיח, 'יחסו של הרוב שלמה זלמן אוירבך לחילוני המודרני', בתוך: זהות יהודית, אשר מעוז ואביעיד הכהן (עורכים), תל אביב תשע"ד, עמ' 231-249; צבי זהר ואבי שגיא, מעגלי זהות יהודית בספרות ההלכתית, תל אביב תש"ס, ועוד.

<sup>849</sup> ספר המצוות לרמב"ם והשגות הרמב"ן, מהדורות שעווול, ירושלים תשמ"א, עמ' רנד.

<sup>850</sup> דברים מעניינים בעניין זה כתוב הרב יעקב אביגדור (1896-1867), גליציה, אורה"ב ומקסיקו. לטעنته, החובה להצליל גויים היא חובה הלכתית המבוססת על היחסים שבין היהודים לגויים. וכך הוא כותב: "החוobsים שהיהודי אין לו להציג את הנכרי השרker. הצלת הרכרי, היא לא מצד דין וחוק התורה אלא מצד מדה טובה ומוסחת שבאים [...] מעתה אם הפיקוח מתרארע בשבת, הדבר פשוט שבנוגע לישראל יש חוב של תורה על הפיקוח ולכן מהובי היהודים להחול שבת כדי להצלילו, אבל בוגר לנכרי אין חוב ואין חוק המחייב לפיקוח, אלא מצד הרחמנות". דברים אלו מובאים בתוך: ש"ז שרגאי (עורץ), בעיות אקטואליות לאור ההלכה, ירושלים תשנ"ג, עמ' ג; וראה עוד: נאמנות הלכתית בין פתיחות לסיגריות, רמת גן, תשע"ב, עמ' 131. בנימין לא מברך את אי שגיא, והציגו ששהוא מביא הוא בשם הרב אביגדור, והוא סובר שהדברים אינם בעלי חשיבות הלכתית מוחותית. להרחבה, ראה במאמרו: "בבואה של אמת" - רבעונות וקדמיה בכתביו הראי"ש רוזנטאל על הצלת גוי בשבת, אקדמיה יג (תשס"ג), עמ' 18 (ובמיוחד הערכה מס' 29).

<sup>851</sup> צ"י, חלק ח, סימן ט, בשוו"ת. קונטראס זה חיבור ראיינו כסיכום השיעורים שהעביר בהלכה ורפואה לסגל בשערן צדק, בעידודה של ד"ר פ' שלזינגר.

התירוץ שנתרץ להם ונאמר: דיון דמיוני שבתא מחלין עלייהו דיינו דלא מיניוני שבתא לא מחלין, ובפרט כאשר יצא תירוץ כזה מפני רפואיים מוסמכים. זה אף יעורר שנהה נוספת. באופן שאי אפשר להפир על כך במחי יד ולומר שאין דורינו דומה יפה, שאפיי[לו] הרופאים היותר חרדים אינם נשמעים לモוריו (צ"א, חלק ח, סימן טו).

ראי"ו יוצא בנסיבות חריפה נגד החפש חיים בסוגיה זו. לדבריו, לאור המציאות הקיימת, חוקי האתיקה הרפואית והאחריות הרובצת על כתפי הרופאים, לא ניתן לcliffe לשיטתו של החפש חיים.<sup>852</sup> הוא מביא נימוקים נוספים כגון הסיכון שהעברת הרופא מתפקידו ופגיעה ברישויון הרופאה שלו בגל שシリב לטפל בחולים שבת. עיקר טענתו של ראי"ו להתר טיפול בחולים שאינם יהודים בשבת היא מצד האפקט התוציאתי. הוא אומר, אי טיפול בחולים גויים בשבת תיזור שנהה כלפי יהודים בעולם. זהינו, דעת "אונומות העולם" משפיעה על פסק ההלכה.<sup>853</sup> דברים אלו ממשמעותיים במיוחד בסוגיות של טיפול בחולים הנושקות לפיקוח נפש, שכן מדובר בהצלת חיים של כל אדם בכל מקום. כל פסק ההלכה אשר יסטה מהנורמה זו, יפגע בפועל (גם אם מדובר בפגיעה עתידית) ביהودים באשר הם במקומות שונים בעולם בטיפולם הרפואי.

להנחה זו משמעות כפולה: מצד אחד, התייחסות אונומות העולם כלפי אי מתן טיפול של רפואיים יהודים במטופלים גויים,<sup>854</sup> ומן הצד الآخر: אי טיפול של רפואיים גויים במטופלים יהודים.

<sup>852</sup> באופן הניל פסקו גם הרב פיינשטיין באגדות משה, או"ח, ד, בני ברק תשמ"א, סימן עט, והרב עובדיה יוסף בשוו"ת ייבע אולם, או"ח, ח, ירושלים תשנ"ה, סימן לח. חולק עליהם הרב יצחק יעקב וייס, בעל המנתת יצחק, שסובר שמותר לטפל בגויים משום איבה, אולם הוא הגביל זאת לאיסורי דרבנן בלבד, ואסר לעבור על איסורי דאוריתא. להרחבה, ראה מנחת יצחק, חלק א, לונדון תשט"ו, סימן גג.

<sup>853</sup> אין זו הפעם היחידה שבה ראי"ו משתמש בדברים הללו, כפי שריאנו בהיתרו לבוניות להיות מעין בית-דין לטבילה במקווה. ראה עוד בשער השני בפרק על מעמד האישה. שם הוא מתייר לקבל עדות של אישת בעניין טבילה של גרות במקווה, כך שהדיינים אינם נמצאים בתוך המקווה. עיקר סברתו היא: "אבל נדמה לי שיש לנו מקום של עצה ותוסייה מובהקת ההלכה לסתימת פויות המקטרגים שרבו לנו, וכבר יצאה יסוד של הורה על כך מפני רבבה של ירושלים לשעבר הרב ר' שמואל סלאנט ז"ל, דנה בספר בית אברהם (להרב ר' אברהם) עבד הרשוביץ פנה המחבר בשאלת עצה על עניין גירוש הנשים להרב סלאנט בהיותם ובמידתו בעלי חברון אשר יכול הדבר לגרום לחילול השם גדול לחוש את דמיין ישראל למיפוי החוק המתשי". להרחבה, ראה בפרק העוסק במעמד האישה.

<sup>854</sup> כך למשל, היה פולמוס מעיל דפי העיתונות, בפברואר 1966, כאשר ד"ר ישראאל שח עילז ציווית אדם ונגד כפיהה דתיתו. פרסם ננד דתי שישרב לאשר להשתמש בטפלון בשבת עבור ווישתעלף בשכונתו בשבת. סביב פולמוס זה עלה מקרה נספּה בחיפה של רוקח שישרב למחרת תרומות בשבת. על הפולמוס ותגובותיו השונות, ראה: [http://jpress.org.il/Olive/APA/NLI\\_Heb/SharedView.Article.aspx?parm=WDkDrBqWU9Hx7YpVAWt0z9TSZIPgGykNi%2BwZdCb%2FmZCHkbQGe2NpymJCHWa7I0PYw%3D%3D&mode=image&href=DAV,%2f1966%2f02%2f24&page=3&rtl=true](http://jpress.org.il/Olive/APA/NLI_Heb/SharedView.Article.aspx?parm=WDkDrBqWU9Hx7YpVAWt0z9TSZIPgGykNi%2BwZdCb%2FmZCHkbQGe2NpymJCHWa7I0PYw%3D%3D&mode=image&href=DAV,%2f1966%2f02%2f24&page=3&rtl=true)

[http://jpress.org.il/Olive/APA/NLI\\_Heb/SharedView.Article.aspx?parm=hsJDL24tbXlkgoFd9bmZZRhxQTplP%2Fs13eQY3SfqRUzt7xVAFW9%2B92VKdPiZwhX6Yw%3D%3D&mode=image&href=MAR%2f1966%2f02%f03%2f10&page=1&rtl=true](http://jpress.org.il/Olive/APA/NLI_Heb/SharedView.Article.aspx?parm=hsJDL24tbXlkgoFd9bmZZRhxQTplP%2Fs13eQY3SfqRUzt7xVAFW9%2B92VKdPiZwhX6Yw%3D%3D&mode=image&href=MAR%2f1966%2f02%f03%2f10&page=1&rtl=true);

[http://jpress.org.il/Olive/APA/NLI\\_Heb/SharedView.Article.aspx?parm=hsJDL24tbXlkgoFd9bmZZarrqq%2FispkEoXrAhnmZokS4EOC0obA0JQ6N7LfRDp0UYw%3D%3D&mode=image&href=MAR%2f1966%2f02%2f21&page=7&rtl=true](http://jpress.org.il/Olive/APA/NLI_Heb/SharedView.Article.aspx?parm=hsJDL24tbXlkgoFd9bmZZarrqq%2FispkEoXrAhnmZokS4EOC0obA0JQ6N7LfRDp0UYw%3D%3D&mode=image&href=MAR%2f1966%2f02%2f21&page=7&rtl=true);

[http://jpress.org.il/Olive/APA/NLI\\_Heb/SharedView.Article.aspx?parm=hsJDL24tbXlkgoFd9bmZZSwdTWr%2BHKVYA5bR3yVdgLSvi%2B5AYTkmH5UMJQWFcFpUYw%3D%3D&mode=image&href=MAR%2f1966%2f02%f1966%2f02%2f21&page=11&rtl=true](http://jpress.org.il/Olive/APA/NLI_Heb/SharedView.Article.aspx?parm=hsJDL24tbXlkgoFd9bmZZSwdTWr%2BHKVYA5bR3yVdgLSvi%2B5AYTkmH5UMJQWFcFpUYw%3D%3D&mode=image&href=MAR%2f1966%2f02%f1966%2f02%2f21&page=11&rtl=true);

[http://jpress.org.il/Olive/APA/NLI\\_Heb/SharedView.Article.aspx?parm=hsJDL24tbXlkgoFd9bmZZetvyYxbAqI3cuN2AE3Oq3c1N6dJkf%2FS31vM%2BswFj8iiYw%3D%3D%3D&mode=image&href=MAR%2f1966%2f02%2f21&page=7&rtl=true](http://jpress.org.il/Olive/APA/NLI_Heb/SharedView.Article.aspx?parm=hsJDL24tbXlkgoFd9bmZZetvyYxbAqI3cuN2AE3Oq3c1N6dJkf%2FS31vM%2BswFj8iiYw%3D%3D%3D&mode=image&href=MAR%2f1966%2f02%2f21&page=7&rtl=true);

[https://he.wikipedia.org/wiki/%D7%A4%D7%99%D7%A4%D7%95%D7%97\\_%D7%A0%D7%A4%D7%A9%D7%93%D7%95%D7%97%D7%94%D7%A9%D7%91%D7%AA](https://he.wikipedia.org/wiki/%D7%A4%D7%99%D7%A4%D7%95%D7%97_%D7%A0%D7%A4%D7%A9%D7%93%D7%95%D7%97%D7%94%D7%A9%D7%91%D7%AA) על פי שימושו שבתי החולים במתבב נקרה לא הייתה להלכה ולא מעשה ובהרואה רבות על הדברים, ובויהן: "אף

בנסיבות, ולמרות שהשלה המזוכרת במתבב נקרה לא הייתה להלכה ולא מעשה וממות כתוב המכטב בורה, הרינו מודיעים בזה שלא ניתן לשואל שום פסק דין בנדון והודענו לו, שהרבנות תעין בדבר, ומכאן שבמקרים פיקוח בפרש סכנה

לדעת ראייו, "ברוב המקומות הרופאים הם גברים ויוטר בעיניהם דמן של ישראלי", ויתריה מזו, ייתכן שגם בגמרה, שבה נאמר האיסור לטפל בגוי, הייתה ההחלטה למצוות שונה מאשר ביוםינו: "אולי בש"ס נמי לא אמרו אלא בימיהם, שלא היה שכיח תערובת של ישראלי" (שם, פרק ו, סעיף ח).<sup>855</sup> כוונתו שבמעבר היהודים לא היו מעורבים בין הגויים כמו ביוםינו ולכנן לא היה חש שיתור דם של ישראל. ביום רוב היהודים בעולם נזקקים לרופאה שמתבצעת ע"י רופאים שאינם יהודים וכן אמצעי התקשרות מעבירים מידע בכל העולם. לאור תחילתי הגלובליזציה יש להתיר לטפל בהם בשבת. אם כן, שינוי המצוות מתקופת חז"ל, מחייבת פסיקה מחודשת הולכת בחשבונו את ההשלכות של התוצאה העתידית וחשש מפני פיקוח נפש עתידי. בכך מסיים ראייו את תשובתו:

ובהאמור יצא לנו יותר כללי להגיש בזמןינו ובמצבי שהוא נמצאים כאן בעוננותינו הרבנים טיפול רפואי הכרוך בחילול שבת דאוריתא גם למומרים לחילול שבת בפרהסיא, שייחדנו את הדיבור על כך בפרק הקודם, בהיות שם רופא דתי יהין שלא להגיש טיפול כזה להם כנגדם עשרות רופאים לא דתיים ימנעו כתגמול מהLAGISH טיפול ליהודי חרדי וע"ז [=ועל ידי זה] יסתכנו כמה וכמה, וזה מחוץ מה שרופא זה עונש יענש ע"י הממשלה ועוד כדי שלילת רשיונו הרפואי, וכך בעפ"י האמור יש להתיר בהיתר כללי (מחוץ לצדדי ההיתר הפרטיים שישנן זהה כפי שביארנו בפרק הקודם) להגיש גם לכאלו טיפול רפואי גם כ奢רוכם במלכות דאוריתא, והרופא יחשוב מחשבת-חישוב כאמור (צ"א, חלק ח, סימן טו).

ראייו מעלה טענות מטא-הלכתיות מובהקות ומתוכן מתייר לטפל בשבת גם בגויים וגם ביוזדים אפיקורסים, דבר הכרוך בעבר על איסורי דאוריתא.<sup>856</sup> זאת בניגוד לדברי הגمراה, הרמב"ם, השוו"ע ועוד. מציאות החיים בערבויה עם גויים ואפיקורסים, קיום התקשרות וזרימת המידע לשאר העולם והמחויבות של הרופאים לתקופה הכלכלית מהווים שיקולים מחודשים בשאלות רפואיות-הלכתיות. פעמים שדווקא ההיכרות להלכה כפי שמופיעה בש"ע, היא זו שיכולת להביא אסון יהודים רבים בארץ ובעולם. לאור זאת יש להתיר לרופאים לבצע את עבודותם בשבת, ללא חלוקה בין יהודים לגויים, הן במצוות דרבנן והן במצוות דאוריתא.<sup>857</sup> ניכר וברור כי ראיו בין השאר מביא

אין הבדל בין יהודי ולא יהודי". פורסם בעיתון דבר, מיום 10 במרץ, 1966. להרחבה, ראה: [http://jpress.org.il/Olive/APA/NLI\\_Heb/SharedView.Article.aspx?parm=WDkDrBiqWU9Hx7YpVAWto%2B3O3kMU0mjKAG3Zk6mLzGfD9OFINbjTEEyfgtCwfgyW%3D%3D&mode=image&href=DAV%2f1966%2f03%2f10&page=6&rtl=true](http://jpress.org.il/Olive/APA/NLI_Heb/SharedView.Article.aspx?parm=WDkDrBiqWU9Hx7YpVAWto%2B3O3kMU0mjKAG3Zk6mLzGfD9OFINbjTEEyfgtCwfgyW%3D%3D&mode=image&href=DAV%2f1966%2f03%2f10&page=6&rtl=true). מקרה זה נזכר תשובות של הרבניים הראשיים ועוד מעל דפי העיתונות ופסקין הלו בуниין. להרחבה, ראה במאמרו של בנימין לאו, "ביבואה של אמת" - רבנות ואקדמיה בכתביו הראי"ש רזונט על הצלת גוי בשבת', אקדמיה יג (תש"ג), עמ' 12-11.

<sup>855</sup> תחילתו הוא מתייר מלכות דרבנן, אולם הוא אסור לעבור על איסורי דאוריתא. וראה עוד בדבריו בהדרין על הש"ס מר"ח אייר תש"ג, צ"א, חלק יט, סימן א, שכותב: "דמכיון שהרופא עלול לאבד את פרנסתו וירושנו אם לא יצית לחיקת המדינה בזוה, אם כן מותר לו לעבור על הלאו [...] שאין בו מעשה."

<sup>856</sup> בסיקום דבריו, בסוף הקונטרס, הוא מביא את דבריו של האדמוני מצאנז בעל הדברים חיים: "בספר דברי חיים מצאנז כותב שמנาง הרופאים החקל לחילל שבתobar עכ"ם גם במלכות דאוריתא, וכותב ששמע שהוא מתוקנות ארציות להתир להם", וכן את דברי החת"ס, שזה יכול לגרות לסקנת הכלל, גם כמשמעותו אין מוחשית כרגע. לאחר שהתיר זאת, הוא מציע שהרופא שעובר בכך לאיסורי תורה, לא יחויב על החצלה של האפיקורס והעכו"ם וכו', אלא על הצלת עצמו, שלא ייענש חמורות (בוואדיות הרופאות, על כך שלא הגיע טיפול כראוי) ועל הסכמה העתידית שיכולה להיות לכלל עם ישראל אם הוא לא יעשה את עבודתו נאמנה. על דבריו של ראייו בשום הדברי חיים, הגיב לו האדמוני מצאנז-קליזנבורג: "ויסבר שכונתו של הדברי-חיים, אדוני אבי זקני, היו לעניין שלא יטלו ממון בשבת והוא לא התיר על מלכות דאוריתא, מושום תקנות הארץות".

<sup>857</sup> וראה עוד בעניין, את פסיקתו של הרב אביחי (אבי) רונצקי בספרו: "חכמים ביד גבר - שאלות ותשובות בענייני צבא ומלחמה, ירושלים תשנ"ו, שער השבת, עמ' 59-61, שם הוא מתייר לחובש קרבני לטפל במחלל ערבי בשבת. בnimoki הוא

בחשבון שיקולים מערכתיים. הוי אומר דוקא הסטייה מדברי השו"ע שומרת על המערכת ההלכתית כמערכת מחיצבת ומונעת זלזול ופגיעה בה, הן כלפי פנים מצד היהודים והן כלפי חוץ מצד אומות העולם.<sup>858</sup> אבי שגיא עומד על נקודה זו,<sup>859</sup> ואומר שכיוום אי-אפשר לסמוך על הטיעון ההלכתי הפורמלי כפי שופיע בגמרה "חיל עליו שבת אחד כדי שימור שבות הרבה" (שבת, קנא ע"ב). כיום היריעה הורחבה בטענות שחלקן פורמליות וחלקן תכלתיות כפי שראינו. לטענתו של שגיא, הפסיקים מצמו (רק באיסורי דרבנן) או הרחיבו (אך באיסורי דאוריתא) את היתר לטפל גם במלח שבת וגם בכallow שאים יהודים וכיום אף אחד לא נצדד להלכות כפי שהן מובאות בשו"ע, היות ושינויי הזמנים והמציאות המודרנית מחייבים אותם להבט ולפסק בצורה שונה מדברי השו"ע בנושאים אלו.<sup>860</sup>

כאן יש לחזור להגדתו הראשונה של אברהם שטיינברג ולחוקתו (כפי שראינו במבוא לשער זה) ולעמוד על השאלה הכללית של אופן הטיפול בשבת ועל השאלה הפרטית של פרטיים מיועוט בחילול שבת. זאת במיוחד לאור מכתבים והשגות שקיבל ראיינו על הקונטרס משיבת-נפש,<sup>861</sup> עלייהם הוא השיב בצורה מרכזת בחיבורו 'קונטרס בדיני רפואי בשבת'.<sup>862</sup> בשווי'ת מונה הרב ולדינברג תשעה כללים בעניין נאמנותם של הרופאים, בגיןם ניתןحل את השבת. לענייננו רלוונטיים הכללים האחרונים (ח-ט):<sup>863</sup>

ח ישם שמהנדזם [=מפקדים] בנאמנותם של רופאי עכו"ם כshawrim שצרים לחול שבת עברו חולה, או להאיכלו ביוהכ"פ [=יום הכיפורים], ומצרים לראות גם לפי מה שאומר החולה וכפי מה שמכירין העומדים עליון, ורק כשם להם מסופק הדבר או שומען לו להלול.

ט וגם ברופאי ישראל, כשהם מחללי שבות להכuis וכופרים ח"ו [=חם ושלום] במצוות התורה, ישם רבים המתילים ג"כ [=גם-כן] ספק גדול בנאמנותם כshawrim שצרים לחול שבת עברו החולה או להאיכלו ביוהכ"פ. ואחרים סוברים גם אותם שמאן אפרקטרה אין מתענין מ"מ [=מכול-מקום] יש בהם שמ"מ לא יאבו שאחרים יכשלו על ידם והנראה לדעתם באמת אותו יגידו ולכך יש לצד להקל משום ספק פיקוח נפש. וה"ה [=ההוא הדין] לפי זה גם לעניין חילול שבת. ועל כן הדבר תלוי בשיקול דעתו של המורה והבנתו.

כללים אלו העוסקים בנאמנות רופאים גויים וכופרים מהווים יסוד מרכזי בהתלבבותו כיצד לנוהג בשבת או בצומות שהטיפול הרפואי כרוך באיסורים. בהקשר זה אומר ראיינו במקומות אחר, שהוא מתייר להחל שבת ולולות רפואי או ישראלי עם הארץ, מחשש שלא יזרז בביצוע מלאכתו, או יתמהמה בדרך (חלק ח, סימן טו, קונטרס משיבת נפש, פרק ט). מעבר לעניין נאמנות הרופאים עולה

858 כותב: "שחש האיבת היום רחב יותר, מפני שאמצעי התקשורת עשויים להעביר ידיעה זאת, שרופא היהודי נמנע מלטפל בניו [...]. וממלא יהודים בעולם יסתכנו בחשש נפשות". להרחבה, ראה שם.

859 להרחבנה, ראה: יאיר לרוברטו, "על כלים וטעמים במשפט ובhalacha - מסגרת מושגית חדשה לעיון בעמי המצוות וההלכה", מחקרים ירושלים, טרם פורסם, שם הוא עומד על חישוב השיקולים המערכתיים בפסקת halacha.

860 אברהם שגיא, נאמנות הלכתית בין פתיחות לסגירות, רמת גן, תשע"ב, עמ' 129-135, וביחוד הערה 31. שם.

861 בין המתגבים: הרב יקותיאל יהודה הלברשטאם, האדמו"ר מצאנז-קלזינבורג, הרב שלמה זלמן אוירבך, הרב זאב ואלאף ראגין, הרב נתן געתsteinר ועוד.

862 צי"א, חלק ט, סימן ז: "מוסב ברבו על העניינים הנידונים בספריו שו"ת צץ אליעזר חלק שמיini סימן ט"ו".

863 צי"א, חלק ח, סימן טו, קונטרס משיבת נפש, פרק ח.

כאן שאלת היחס לחולה, דהיינו, האם הרופא זרי במלאתו, מכוח ערך הציווי של פיקוח נפש ושמירת המצוות, או שהוא אديש לכך ולכך מרשה לעצמו להתעכ卜 ולעסוק בעוד דברים בדרך. משום כך מתיר ראיינו ללוות רופא נוכרי בשבת.

לסיפורים, ראיינו מכנים שיקולים מטא-הלכתיים בפסקתו בבאו להתריר טיפול רפואי בשבת על-ידי רפואיים יהודים למטופלים גויים. השיקולים שאוטם הוא מביא הם התחשבות בשינוי המציאות בה קיים קשר הדוק בין רפואיים יהודים לגויים, שיקולי "נראות" בעניין המערכת הרפואית העולמית, שיקולים תוצאתתיים-תועלתיים של חשש מאיבה וייצרת שנאה ליהודים ואי טיפול בהם, וכן שיקול משמעותי של התחשבות באתייקה הרפואית הכללית המכחיבת טיפול בכל אדם. פסיקה זו מזכירה לנו במידה רבה את פסקתו של ראיינו בעניין טביל הגיורת, שבה התיר עדות נשים במקום זו של הגברים המאישיים את בית הדין במידה רבה מתוך שיקול של נראות ושל הוצאה לעז על היהודים ועל תורתם. מן הבדיקה הזאת מדבר בשני המקרים בגישה של חדשות מואזנת. גם כאן, ראיינו סוטה מהוראת המשנה ברורה ופסקים חרדים רבים, אך אין זו פריצת גדר אלא נסיוון להסתגל למציאות שבה עלול להיגרם נזק להלכה ולשומריה ללא ההיתר. כמו כן, ניתן לראות מדבריו של ראיינו ששיטותו בנושא היא מערכית. אין להבט על שירות הרפואה והצלחה כמנגנון ציבורי שאמור לפעול לצורה רציפה ו אחידה.<sup>864</sup> אלא על העמדת שירות רפואי רפואי והצלחה כמנגנון ציבורי שאמור לפעול לצורה רציפה ו אחידה. פסקתו שומרת על ההלכה כמערכת מחייבות ומונעת פגיעה בה. השיקול המערכתי מופיע גם בסוגייה הקודמת שעוסקת בפיקוח נפש. כפי שראינו, ראיינו מתייחס בחשנות לשיקולים סובייקטיבים ורופא במערכת הרפואית את האחראים לקביעה מהי הגדרת פיקוח נפש.

### סודיות רפואיות ושבועת הרופאים

סודיות רפואית היא החובה לשמור בסוד כל מידע שנמסר לרופא או לעובדי בריאות אחרים על ידי הנבדק או ביחס אליו. סודות אישיים ומקצועיים מוגדרים בהתאם לתוכן הסוד, لأنשים שלהם קיימת נגישות לסוד, ולדרך בה מטפלים ומנהלים חומר סודי. באופן ספציפי מתיחשת חובה זו לכל מידע שהגיע לידיים הבלתיות בתוקף תפקידם, והוא מידע שבדרך כלל נמסר לרופא מתוך אמון שישמרם בסוד. לכל אורך ההיסטוריה הרופאים הציגו אמוניהם בין בחזרה ובין בשבועה, כי ישמרו על סודו של המטופל.<sup>865</sup> אף לחובה זו יש תנאים וمبرאות מבחינה הלכתית, מוסרית ומשפטית. באופן עקרוני, קיימת דילמה מוחותית בין החובה לשמור על סודו הרפואי של המטופל לבין החובה לגלות את הסוד לטובת הציבור שיכל להינזק בזורה כלשהיא מי-ידעה שלמחלה. האם

<sup>864</sup> הרב אורן רדמן במאמרו: 'פיקוח נפש דוחה שבת - סיכום שיטות', כתלנו טז (תשס"ד), עמ' 353-373, עומד על גישתו המערכתית של החץ אליעזר בעניין.

<sup>865</sup> שבועת הרופאים אומרת בין היתר: "שמרו אמונים לאדם שהאמין בהם, אל תלגו סודו, ואל תלכו רכילה" - מתוך נוסח שבועת הרופא העברי. נטף על כך, ככל השבאות והנאנחים המוכרים כיום, החל מהhipocraticus ועד ימיינו, מזכירים בצהרה כזו או אחרת את שמירת הסוד למטופל. בישראל אמנים Nachek חוק רשמי לכך רק בשנת תשנ"ו (1996), אולם מבחינה רשמית ומשפטית, הדבר היה ברור ומוסכם על הכל, כמו גם משפטיים ונורמות שעל פיהם נהגו אנשי הרפואה. על השבואה ולגולה, ראה ערך: 'סודיות רפואית', מתוך אנציקלופדיית הלכתית רפואית; בישראל: באתא: [http://www.yeshiva.org.il/wiki/index.php?title=%D7%A1%D7%95%D7%93%D7%99%D7%95%D7%AA\\_%D7%A8%D7%A4%D7%95%D7%90%D7%99%D7%AA](http://www.yeshiva.org.il/wiki/index.php?title=%D7%A1%D7%95%D7%93%D7%99%D7%95%D7%AA_%D7%A8%D7%A4%D7%95%D7%90%D7%99%D7%AA)

במקרים אלו חייב הרופא לשמר על סודיות רפואית, אליה התחייב, או שמא עליו להפר את שבועתו ולידע או אף להזuir את הנוגעים בדבר. בהקשר ההלכתי, רוב פוסקי ההלכה סברו שיש משמעות הילכנית לשבועה זו, מנגד היו שטענו שלשבועת הרופאים אין מעמד הילכתי, אלא מעין נורמה של קבלה עצמית מקצועית כפי שמקובל במסגרות מקצועיות שונות.<sup>866</sup> דילמה זו של גבולות הסודיות הרפואית קיימת אףօה חן באתיקה הרפואית הכללית והן בהלכה. הדוגמאות לכך רבות מספר וنוגעות לכל תחומי הרפואה. ראייו התיחס לנושא זה מספר פעמים, דרך שאלות שונות שהופנו אליו.

כך למשל בנסיבות ליקוי ראייה אצל הנגים. האם הרופא מחויב לשמר את המידע למעסיקי המטופל, דבר שיכול לפגוע בצרפתתו (ואולי אף לעבור על איסור לשון-הרע), אך אם לא יעשה כן, קיים סיכון חיים לציבור - שאלת זו שאל את ראייו רופא העיניים ד"ר אפרים אברהム:<sup>867</sup> "במקרה הרופא מוצא אצל חולה ליקוי בראייה (כגון בחצות הראייה, שדה ראייה, ראייתليل, או בראיית צבעים) אשר לדעת הרופא עלול לגרום - בתנאים מסוימים - לתאונת (כגון, נהיגה, עבודה בתעשייה, שירות צבאי וכוכ) והחולה אינו רוצה להפסיק לנהוג ברכב או לשנות את מקום עבודתו, האם חיב הרופא לשמר את סוד המחללה, או שחייב להודיע לשלטונות המתאימים על מגבלות החולה, הגם שעדיין יגורם אולי נזק כלכלי או חברתי לחולה, ומה אם החולה מבקש לשמר בסוד את קיום המחללה ובבטיח להמנע מנהיגה וכו', אבל הרופא אינו משוכנע שאמנם כך יעשה החולה?" (צ"א, חלק טו, סימן יג). מדובר למעשה בדילמה של אי-זודאוות: הרופא מודע לעובדה כי המטופל יכול לאבד את מקומו צרפתו לאור מצבו הרפואי, אך אינו בטוח שכך יהיה; מנגד, אם לא ימנע ממנו את הנהיגת קיימת סכנות נפשות לזרות, אך גם סכנה זו אינה ודאית. על כך מшиб ראייו:

בודאי מהויב הרופא להודיע לשלטונות המתאים ולמעבידיו של החולה על מגבלותיו, ואפיו אם החולה מבקש לשמר את קיום המחללה ובבטיח להמנע מנהיגה וכו', כל עוד שהרופא אינו משוכנע שאמנם כך יעשה, מהויב ג"כ [=גמ-כנ] להודיע כנו [...] ולא חלה על כגון דא שבועה-הרופאים הכללית לשמר סודיות רפואית וגם לא הבטחה ושבועה פרטית [...] אלא אפילו אם לא מזמין אותו להודיע מהויב הוא גם כן מעצמו להודיע על הדבר לשלטונות המתאים, בהיות דאהרת יכול הדבר להגיע ולגרום לפעמים לידי סיכון חיי אנשים אחרים, ולא עוד, אלא אם הרופא מונע את עצמו מהודיע כנו הרי הוא עבר על הלاؤ של לא לעמוד על דם רעך, ולכן אין לו להתחשב בכגון זה מה שע"כ [=שעל ידי כן] יגורם אולי נזק כלכלי או חברתי לחולה, כי אין לך דבר העומד בפניו פקוח נפש (צ"א, חלק טו, סימן יג).

<sup>866</sup> ביחס למשמעות הילכתי של שבועת הרופאים נחקקו הדעות, אולם ובין מחלוקתם סוברים שהשבועהתקפה, ומכאן שמוסטלת על הרופא חובה לשמר על סודיות רפואית אף מכוח שבועתו. להרחבה, ראה: הרב ב' רקובר, 'המודת לרופא להעיד על חולה שלא בא בנסיבות!', נעם ב (תש"יט), עמי' קפח; דעת הרב אלישיב הובאה אצל נ' רקובר, 'ההגנה על צנעת הפרט', ירושלים, תשס"ו, עמ' 202 ; הרב שלמה גורן, 'תורת הרופאה, תל אביב תשס"א. מנגד, יש הסוברים כי אין גדרה של שבועת הרופא כשבועה במובנה ההלכתי, אלא היא כיען קבלה עצמית או הבטחה. ראה: הרב שי פפל, אסיה ג (תשמ"ג), עמי' 15-14 ; הרב יעקב אריאלי, באלה של תורה, חלק א, כפר דרום תשס"א, סימן פג, ועוד.

<sup>867</sup> ד"ר אפרים אברהם, רופא עיניים מבני ברק, היה בקשר עם הרב ולדימירג בנוסאים מגוונים, והוא מקצועים רבים. כך למשל, הוא התיעץ בעניין אישי ורופא עם ראייו, האם לעשות בבדיקה מי שפיר במחלד הירון של רעיטה (צ"א, חלק יד, סימן קב). לעניין הסוגיה שלנו, השאלה נשאלת ביג' באיר, תשמ"א.

לדעת ראייו, היהת ויש סיכון של פיקוח נשכני כלפי אנשים אחרים הרופא חייב להודיע על כך. יתרה מזאת, אם הרופא לא יעביר את המידע הוא עובר על איסור מדוריתא של "לא תעמוד על דם רעד". משום כך, הוא אינו יכול לפטור את עצמו מכח אלא עליו ליזום את ההודעה. שבוטטו של הרופא – היא שבועה כללית, אולם יש מקרים פרטיים שעל הרופא לגנות ולשתחף את המידע שברשותו, כיש סיבה מוצדקת לכך, כמו במקרה הנידון שהוא פיקוח נשכני. יתכן שבעצם התייר לרופא לגנות את המידע לגורמים הרלוונטיים, עלול להיווצר בעיתם אמון בין המטופל לרופא. אולם חש זה פחות מסכנת פיקוח נשכני ולכנן בשיקולו בין הערכיים הללו, השיקול של פיקוח נשכני גובר על השיקול של שמירה על הסודיות. דוגמאות נוספות העולות בתשובותיו של ראייו היא, במקרה המגיע לרופא לצד חבול ופצע עקשי וכן בדין של אב המתעלל מניינית בבתו,<sup>868</sup> חלה על הרופא חובת דיווח למשטרה אף במחיר של הרוחקת הילד מביתו הוריו בבית חילוני.<sup>869</sup> הרוב וולדינברג רואה בכך פיקוח נשכני וכן דין רודף, חן על האלים והן על אב הבא על בתו הקטנה.<sup>870</sup>

יש לציין כי בסוגיה זו, בניגוד לכמה מן הסוגיות שראינו לעיל, ראייו אינו נוקט ראייה מערכית. הוא מתיחס לשיקול הściוכנים במקרה העומד לפניו ואף שאלת אבדון האמון ביחסי מטפל-מטופל נשקלת רק במישור הפרטני; לא מצאתי אצלו התיחסות של ממש לשאלת כיצד תשפייע גישתו על המערכת בכלל, שבה כבר היה ידוע לכל מטופל כי אין לו כל בטחון בכך שהרופא המטפל בו ישמור על חסינו.

שבועת הרופאים אינה תקפה אפוא במקומות שיש סכנות נפשות ובמיוחד במסגרת הציבורית. אולם מה יהיה הדין כאשר אין נזק ציבורי אלא פגיעה אישית באדם אחד או משפחה, וכן מה יהיה הדין במקרה שבו קיימת פגיעה שאין בה פיקוח נשכני אלא עוגמת נשכנה. דין בנושא מובא בשאלת השופטת לראייו בעניין רווהה העומדת להינשא ולבחורה זו אין איברים נשיכים ובכללם רחים. הבחורה ביקשה מהרופא שיבנה לה נרתיק בניתוח פלסטי כדי שתוכל לקיים יחסי אישות, אך ברור הדבר שלא תוכל לדודת. בהקשר שלנו, האם קיימת חובה על הרופא לידע את החתן המיועד שלכלתו אין יכולת ללדת? <sup>871</sup> על כך מшиб ראייו: "לדעתי מהובי הרופא לגנות לבחור ממוס הב�ורה הגם שלא עולה על דעתו לפנות אליו בשאלת על מצבאה מפאת חוסר ידיעה מהחיסרונו והגם שהבחורה ביקשה ממנו שלא לספר לו, אין לו לומר לה" (צ"א, חלק טז, סימן ד). הוא מגדיש כי דין זה חל גם במקרה ההפון, שבו הבחור עקר והבחורה איננה יודעת על כך. גם כאן, "[של הרופא] להודיע מזה

<sup>868</sup> צ"א, חלק יט, סימן נב - שאלת השופטת לראייו ע"י הרופא אברהם סופר, בשנת תשנ"א. להרחבה, ראה עוד: זקבץ, משנתו ההלכתית של הראייו, לעיל הערכה 21, עמ' 163-165.

<sup>869</sup> ראייו מסביר זאת בכך שהרופא מצלב בכך את הילד מידי הוריו, ומה שיחילתו הגורמים הממשליים אחר-כך, הוא לא מעוניינו של הרופא. נראה כי הרוב ש"ז אוירבך וכן הרוב ייש אלישיב הסכימו עם דעתו של הצעיר אליעזר (גם בנסיבות של הליכה לערכאות ושל העברת הילד למשמרות). אולם הרוב מנסה קלין, בש"ת משנה הלוות, חלק טז, ניו יורק תשס"ט, סימן נה, חולק על פסק זה, וסביר שאסורה להוציא את הילד מביתו ללא רשות / הסכמת ההורים. נוסף על כך, הדבר צריך להיעשות רק ע"י דיני ישראל ולא על ידי בית המשפט.

<sup>870</sup> "דבכאן הרי פוגע על ידי כן בגופה ובנפשה [...] ומקרה שלפנינו הוא יותר גרווע מהכאה" (צ"א, חלק יט, סימן נב).

<sup>871</sup> צ"א, חלק טז, סימן ד. השאלה נשאלת ע"י ד"ר יעקב ממן, רופא נשים מבית חולים לניאדו שבתנניה. בעברו, הוא עבד בשערן צדק, ושס הוא הזכיר את איי". שאלתו נשלחה לראייו בתאריך כ"ג כסלו תשמ"ג, והרב וולדינברג כתב את תשובתו בו טבת יומיים לאחר שהשאלה הגיעה לידי. במהלך תשובתו של הרב וולדינברג, הוא מונצח גם כמה סוגיות צדדיות הנוגעות לעניין, כגון: האם אפשר לבטל את הקידושין ולהலיך גט, וכן האם קיום היחסים שללים הוא בגין של הוצאה זרע לבטלה, ועוד. דיונו מתמקד רק בשאלת הסודיות הרופאית, ועל-כן לא נאריך בסוגיות האחרות. נציין כי בזמנים אחרים (צ"א, חלק כב, סימן ד) נשאל ראייו האם מותר לבטל לקים יחסם עם אשתו שנחתך רחמה, כאשר השואל מtbody על השאלה הידינה כאן וחושש לאיסור הוצאה זרע לבטלה. ראייו מתייר לו להשתמש בדך הטבע, ואומר שאין ללמידה מהקרה שלפנינו, להיות שהוא החריג ושלא בדרך הטבע.

לבחורה". לדידו של ראייו אין בנידון כלל שאלת סודיות רפואית ברגע שיש נגע מכך.<sup>872</sup> אף שאין כאן סיכון לחיו או לגופו של אדם, גם כאן חל לדעתו האיסור של "לא תעמוד על דם רעך", שכן "בכל האיסור של לא תעמוד על דם רעך רק כשהמדובר על שפיכות דמים ממש, אלא הוא כולל על כל העומד מנגד ונמנע מלעשות פוליה כדי להציל את חבריו מכל רעה" (שם). הצלת אדם מרעה איננה בהכרח הצלה במעשה פיזי, אלא גם כאשר המצליל "יכול להצילו מזהה הנו באופן פיזי, וכן על ידי פיסוס שיפיסס את החושב הרעה, והן על ידי הקדמה להקדמים לגלות מזהה את אוזן חבריו, ואינו עושה זאת, ככל אלה הוא עובר על לאו של לא תעמוד על דם רעך" (שם). אם כן, ראייו מרחיב את האיסור של "לא תעמוד על דם רעך", כך שאינו מתיחס רק לפגיעה פיזית, או לפיקוח נשפש מידי ושפיכות דמים, אלא כחויה להציל את חברו מכל רעה ומכשול.<sup>873</sup>

יתירה מכך, עצם העמידה מנגד ויפויו בדרך הימנעות של שב ואל תעשה, הרי היא כלולה באיסור זה:

ומעתה, לנידוננו, הייש לך חരישת רעה וטמינת פח גדול מזה, ממי שרוצה לאAMIL בחר שלא יוכל להביא תולדות בחיה [...] והלא בהודע לו לאחר מיקן מזה ילקה בהלם גדול אשר יוכל כתוצאה מזה לחולות בגופו או בנفسו [...] ולכן ברור הדבר ע"פ [על-פי] הדין שככל מי שיודע מזה ואינו מגלה לו להזיריו מזה, זה הוא פשוט עומד על דמו, כי הדבר כולל בכלל זהורת התורה של לא תעמוד על דם רעך [...] ולכן כל המונע את עצמו מLAGOT לו על הדבר מראש, מלבד שנמצא עומד על דמו, הוא גם מונע את עצמו על ידי כן מה להשיב לו אבידת גופו ואבידת מונו גם יחד הנשקפת לו מכך (צ"א, חלק טז, סימן ד).

ראייו סבור כי בחר שלא קיבל מידע העשי להשဖיע על מהלך חייו יסבול מנזק גופני ונפשי. הוא משתמש בביטויי "אבידת גופו ואבידת מונו" כדי להזכיר את החובה המוסרית למסגרת השיח ההלכתית-משפטית. מדובר כאן בנסיבות השבת אבידה.<sup>874</sup> בהמשך דבריו הוא אף מציין כי יש כאן היבט של הצלת עסקן מיד עשווקו.

ראייו ממשיך ודן במסירת המידע מן ההיבט של איסור לשון הרע. לדבריו, בעודם שעסוקים בשRICTת הלשון מחשש לעבור על איסורי לשון הרע,<sup>875</sup> הוא חשש למצב הפוך של הימנעות מהזיהיר את חברו במקום ש策יך לכך.

<sup>872</sup> הרב וולדינברג מבסס את דבריו על דברי הפסוק: "לא תעמוד על דם רעך" (ויקרא, יט, טז) ועל דבריו של הרמב"ם במשנה תורה, הלכות רוצח ושמירת הנפש, פרק א, הלכה יד: "כל היכול להציל ולא הצליל עובר על לא תעמוד על דם רעך, וכן הרואה את חבריו טובעabis או ליטיטים באים עליו או חייה רעה באה עליו ויכול להצילו הוא בעצמו או שוכר אחרים להצילו ולא הצליל או שמעו עכ"ים או מוסרים מחשבים עליו רעה או טומנים לו פח ולא גלה אזן חבריו והודיעו או שידע בעכ"ים או באנס שהוא בא על חבריו ויכול לפיסוס בಗל חבריו להסיר מה שבליו ולא פיסו וכל כיוצא בדברים אלו, העשה אותם עbor על לא תעמוד על דם רעך" וכן ש"י ח"מ, סימן תכ, ועוד.

<sup>873</sup> נראה כי כבר חז"ל הריחיבו איסור זה, כאשר הוו: "ומנין שם אתה יודע לו עדות אין אתה רשאי לשחוק עליה? תלמוד לומר: לא תעמוד על דם רעך" (ספרא קדושים, פרשה ב, פרק ד, אות ח). אך נראה כי כאן מדובר בעיקר על הצלת ממו, מתוך הדרישה של "דם" כמו גם "דמים" במובן של כספ.

<sup>874</sup> גם בעניין זה יש כבר תקדים להרחבה המושגית של מצויה זו ראה: אנטיקולופדייה תלמודית, ערך אבדת גופו בתווך ערך אבודה, כרך א, ירושלים תשנ"ו, עמי כת, בעיקר הערכה מס 71. זאת על-פי המשנה בנדירים פרק ד משנה ד ופירושו של הרמב"ם שם; הרמב"י תורת-האדם, וארשא תרלוין, סוף שער הסכמה. עמי 18.

<sup>875</sup> ראייו מאיריך בדבריו בסוגיות לשון הרע, כאשר הוא מביא מדבריו של החופץ חיים. לדידו, אין כאן חשש של רכילות לשון הרע, אלא להיפך - יש חובה לגלות את החולמים לחתן, ואין חשש לאיסור לשון הרע.

כללו של דבר, ראיינו מביא שלושה דינים מרכזיים: לא תעמוד על דם רעך, חיוב השבת גופו וממונו והצלת שוק מיד עושקו. שלושת הדינים הללו ביחד ובפרט מכרייעים את דעתו שחובה בגלות לחتن המועד על המום של הכללה.

לאחר שראיינו כתב את דעתו העקרונית שחובה על הרופא לדוחח לחטן המועד על המום של הכלתו לעתיד,<sup>876</sup> הוא נפנה לעסוק בשאלת הסpecificity של הסודיות הרפואיה, שכן הרופא התחייב בשבועו לחסין רפואי כלפי מטופליו. מה אפוא מעמדה של התחייבות זו בвидון דין? ראיינו מכרייע ללא היסוס: "לדעתי נעה הדבר מכל ספק שמחויב הרופא לגנות לצד השני מהמומן הגadol הזה" (צ"א, חלק טז, סימן ז). הוא מסתמך על דבריו הרמ"א בשולחן ערוך, לפיהם אדם שנשבע שלא בגלות לחברו דבר שיצילו מהפסד הריהו נשבע לבטל מצוה ואין שבועתו חלה (שו"ע יו"ד, רכ"ט, ז). ראיינו מבקש לקחת את דבריו הרמ"א כ"מקור בית אב" – לשון המרומות על החשיבות העקרונית הרחבה שהוא מייחס להם – לדיוון בענייני התחייבות לשמרות סודיות, ו"בвидוננו בקשר לשבועות הרופאים, דהרי כל רופא שנכנס לפקידו הוא נשבע לשמור על 'סודיות רפואי' " (שם). וכך הוא מחדד את הדילמה: "יוצא איפוא כשהרופא מגלה סוד רפואי בגין רצונו החולה, או אףלו בלי הסכמה מצד'ו, הרי הוא עובר עי"כ על איסור שבואה שנשבע על כך שלא בגלות, ואיך נתיר לו בכוונתי?"

גם כאן, ראיינו מכרייע למורות הכל שהרופא מחויב לגנות לחטן את המצב הרפואי של הכללה. הוא מבסס את דבריו על דבריו הרמ"א ששבועה לביטול מצווה אינה חלה ופסק שהרופא צריך לעשות התורת נדרים על שבועתו. הוא מדגיש כי במקרים ברורים של סכנה לציבור או גריםה לעבירה אחרת מהתורה היחס לשבועה זו הוא משמעותי ודיוון עליה הוא במסגרת דיני השבועות כפי שמובא בשו"ע. יחד עם זאת, השבועה לא חלה מעיקרה כאשר היא סותרת מצווה אחרת ואין צורך בתורה: "והתחשבתי דיתacen דשבועת הרופאים, יתכן כי בתור רופא צריך לבדוק לעשות התורה לפני שיגלה [...] וא"כ אין בכלל שאלה של חלות שבואה זאת על כגון מקרים חריגים כאלה, וממילא אין גם בכלל מקום להצרכת התורה" (צ"א, חלק טז, סימן ז). ראיינו מסכם את דבריו:

לאור כל האמור המסקנה להלכה לדעתו היא, כי כבו[דו] מחויב לגנות לבוחר מהמומן הגadol הזה שאצל והבחורה אפילו אם הבחור לא יפנה אליו בשאלת מפורשת על כך, ומהיות טוב שיעשה מקודם התורה אצל שלשה מהשש שבאות הרופאים (שם).

גם כאן קובע ראיינו כי מ"היota טוב" – כעין מידת חסידות – ראוי בכל זאת לקיים התורת נדרים, אך אין זה מעicker הדין. וכך הוא מוסיף, בשולי דבריו "עצה הוגנת נוספת" שלפני שיגלה הרופא לבוחר מהחיסרונו שאצל הבחורה יזמן אליו את הבחורה ויסביר לה בדברי נועם על דבר החובה המוטלת עליו על פי דין תורה לגנות על קיומו של מום זה לבוחר, וינסה לשכנע אותה לגנות עצמה את הדבר בחור. בדרך זו, סבור ראיינו, "ימנע עלבון ובושת פנים ממנה, ואם לא תאהה שמווע לו איזו יהא נקי

<sup>876</sup> מעבר ל"טמיינות הפח" לכלה לעתיד, המצווה המרכזית של הנישואין היא מצוות "פרו ורבו" שהגביר מחויב בה. ובמקרה שלנו, הכללה המועדת ממנעו ממועד את קיום המצווה, וזהו סוג של: "לפניהם עיור לא תיתן מכשול".

מכל, ויגלה לבחור ממומה גם בלי הסכמתה כדי שלא יעבור על לאו של לא תעמוד על דם רעך, וכי לחשיל עסק מיד עושקו, ולקיים מצות השבת גופו וממנו גם יחד" (שם).<sup>877</sup>

לאור הדברים הללו נראה שעדתו של ראיינו ברווחה: כאשר יש נפגע משמרות הסוד, ישנה חובה הلقתיית גלות ולהודיע לנפגע הפטונציאלי, גם במחיר של עבירה על "שבועת-הרופאים", שלטענתו אינה רלוונטית במקרים הללו. גם כאן, ראיינו אינו שוקל את השיקול המערכתי, אלא רק את זה הפרט. המציאות שתיווצר עקב קיומ הוראות אלה, שבה מעשה תבטל כל חובת החסין הרפואית ולכל חוליה שיש לו בעיה יהיה אינטראס להסתיר אותה מן הרופא ואולי אף להימנע מטיפול רפואי – אינה מהוות בעיה מבחינתו.

לאור שני המקרים שראינו לעיל, ראיינו נצדד לדין הפורמלי וסביר כי שמירה על סודיות רפואית היא נהג מקובל שдинו לכל היוטר מדרבן, וכאשר כגדו עומדים דין אוריינטא, בין אם מדובר בהרג שלא רואה היטב וכיול לגרום לתאונת ובין אם מדובר בבחורה שתගרים צער לבולה העתידי, הערך השני גובר. יתרה מכך את שבועת הרופאים ניתן להתריע על-ידי התורת נדרים (שגם אותה אין הוא דורש כתנאי מחיב), لكن חלה על הרופא חובה לגנות ולהפר את חובת הסודיות שלו בעניין.

עד כאן עמדנו על אופנים שונים ביחסים שבין הרופא לחולה, בעניין שמירת הסודיות והפרטיות שלו. אולם מה יהיה הדין לגבי סטודנטים לרפואה, שכן נהוג שכחلك מלימודיהם הם עוסרים עם הרופאים ליד מיטות החוליםים,<sup>878</sup> מה שמכונה 'לימוד שליליתי' בחורתה הרפואת. האם אין כאן פגיעה בחיסון הרפואית של החולה? לסוגיה זו התיחס הרב ולדינברג בשאלת שהופנה אליו מאת הרופא ד"ר אברהם שטיינברג, באלוול תשליו. על כך מшиб ראיינו:

ובכאן במדת מה הדבר עוד יותר פשוט להתריע, זהა בשעת השבואה יודע כל רופא שידריך סטודנטים ליד מיטה החולה, כשם שנגאו אותו כהה [...] ויש עוד סברא נוספת לומר, דבר כל חכמה ישנו הכלל של ומתלמידי יותר מכלום, ועיי ההסברה להם והשאלות ששוואלים, לא פעם מתעורר גם אצל דבר מה החדש לתועלת רפואתו של החולה [...] אלא ש מבחינה אחרת יש לדון על אסיפה הרופא מסביב למיטה החולה סטודנטים-מתלמידים ומראים להם מקומות נגעי המחללה בשטחי הגוף, ואפילו מקומות נשתרים. והוא, מפניディש בזה הלבנת פנים לחולה [...] ומן הרואו איפא שהרופא ירצה את החולה שיסכים לכך. ואם מביע התנגדות יש לו למנוע מהබאים מסביב למיטה חולה זה (צ"א, חלק יג, סימן פא).

<sup>877</sup> כך גם במקרים נוספים הזוצה מלבוכית, כאשר רופא מגלה שימוש ערביים את הארץ - במקרה זה, עליו להודיע מידית לבעל. וכך כתב: "ברור הדבר שמחובטו לגלות לבעל את האמת, ויש בזה משום החובה המוטלת לאפרושי מאיסורא את ישראל חבריו, מדין ערבות, וזה גובל גם עם האיסור של ולפני עור". נסף על כך, ראה צץ אליעזר, חלק יט, סימן נ. יש לכך כמה השלכות הלכתיות, בעניין זנות ויוחסין ועוד. בעניין הזוצה מלאכיות, ראה בשער השני, פרק על הירון ולידה.

<sup>878</sup> ראה עוד בדבריו של יגאל שפרון, 'האם מותרת הוראה לסטודנטים סביר מיטת החולה', בתוך: עמק ההלכה - שאלות ותשובות בענייני רפואי, חלק ב', אברהם שטיינברג (עורך), ירושלים תשמ"ט, עמ' 124-134.

ברמה העקרונית ראייו מתיר לימוד סטודנטים לרפואה ליד מיטת החולים ו מבחין בין שתי רמות לימוד הראשונה, ביקור הסטודנטים ליד מיטות החולים לשם התלמידות. במקרה כזה, אין שום בעיה הلقתחית ואף לא לכך התכוון הרופא בשבועתו.<sup>879</sup> הרמה השנייה היא החשיבות בכך שהרופא הותיק יראה לסטודנטים את געי המחלת בגוף החולים (מעבר לשאלת הצניעות של גבר ואשה), וכןחת案ן שאלת הלבנת פני החולים. במקרה מעין זה אומר ראייו שיש לבקש את הסכמת החולים.<sup>880</sup>

דברים אלו מצטרפים לדבריו הכללים של ראייו, בהם אמירת האמת על השלכותיה השונות היא כשלעצמה ערך חשוב.<sup>881</sup> בין אם מדובר במרקם שביהם נזק לזרות במישור הציבורי או הפרטי, ובין אם הדברים נוגעים לו עצמו. עצם אמירת האמת גוברת במרקם רבים על ערכי הסודיות הרפואית, גם כשתיצבת שבועת-הרופאים מנגד. נראה כי העמדת האמת על מקומה מהוות ערך בעובdotו של הרופא. בסוגיות הללו ראייו בוחן אילו ערכים עומדים זה כנגד זה. כאשר ערכים של אמירת האמת ושמריה על דיני דאוריות גוברים על הערכים המקווים של שמירת הסודיות, במיוחד אם "ליתר בטחון" יעשה הרופא התרת נדרים. מעבר לכך שמדובר על גורם שלישי של הציבור או הנזוק, בכלל החיסיון הרפואי, ראייו יבחר לשמור על הגורם השלישי בשל הפגיעה שתגרם לו חמורה יותר מהשמירה על הסודיות.

כאמור, בסוגיות קודמות בהם עסקתי ואחרות שבחן עוד אדון, ראייו מציג פעמים רבות גישה מערכתית לעולם הרפואה והרופאים. הוא רואה את עבודתם כמקול וכמערכת שצרכיה לתפקיד. בסוגיה זו, העוסקת באמון בין המטופל למטופל, ראייו אינו בוחן את הדברים בצורתם המערכתיות. שיקוליו פורמליים, קרי אלו דינים עומדים זה מול זה ואיזה מהם מכירע את משנהו על פי כללי

<sup>879</sup> בעניין זה, נציג כי הרוב ולדינברג רואה בכל עבודות בית החולים מכלול אחד. דהיינו, כאשר רופא כותב חוות דעת או סיוכם רפואי וכו' ומכתיב אותן ל Москירטו, או כאשר הוא מתינו עס עם חברו למחלקה כדי לכתוב הממלצות לרופא תלמיד, הוא אינו עובר על לשון הרע או על סודיות רפואי, שכן לדידו: "מכיוון שאחרת לא יוכל הרופא למלא תפקידו רפואי, ומוכחה לעזרת מזcker או מזיכרה כדי להכתיב על ידה את התוצאות. ומוכן זאת מראש, אם כן נחשב הכל גוף ארגני רצוף אחד בבחינה של שלווה כגוף לבירור ומיizio ומהמצאות כדי הנדרש, ומועלן איפוא זאת כאילו הרופא ממשיע לעצמו עצמו ביד ארוכה התוצאות כדי לרופא המשפחה, וכדומה. ועל כן כשם שההכתבה של הרופא אל רופא המשפחה לא נחשב בוגר של הר' [=לשונו הרע] אך גם בסameesh שההכתבה באמצעות מזכירותו המיעדת לכך מראש לא נחשב בוגר לה'ר מה שנדרע לה עיי' התוצאות" (צ'יא, חלק ג, סימן נב).

<sup>880</sup> ראה עוד : <http://www.justice.gov.il/Units/MishpatIvri/MishpatIvriBapsika/Pages/RefuaVeMispah.aspx>.

<sup>881</sup> חובת הסודיות הרפואית מתיחסת לבעיתת גילוי המידע לזרות. בעיה נפרדת היא שאלת גילוי מידע לחולה עצמו, שלאה שנדרונה בערך 'ילילי מיידי לחולה'. כך למשל, אצל זוג חדש ילידים המגיע לטיפול הומונלי, יש פעמים שמדוברים בזורך הבעל, זרע של אדם אחר - האם שיש חובה לגלות על כך לזרע, אפילו במקום שהוא מנוד למדייניות כ"רופא דתי". השאלה היא מחד חדש חזוע, והולטה על שולחנו של ראייו, בפניהו של ד"ר יקב מועלם המגדיר את עצמו כ"רופא דתי". השאלה היא מחד מלחוכותית או הרעה מלachableותית, על מגוון בעיותיהם (זנות של אשת איש, אחר מי הולך מיחס וэмזרות) שאותן ראיינו לעיל. על כך מшиб לו הרוב ולדינברג: "ברור הדבר שמחובתו לגלות בעיל את האמת, ויש בזה מושום החובה המוטלת לאפרושי מאיסורה את ישראל חבירו, מדין ערבות, וזה גובל גם עם האיסור של ולפני עור [...] והכי נמי בנידון שאלו, ישנו בדבר זה להודיע בעיל מושום אפרושי מאיסורה מעצם הכתנת זרע של איש אחר לתוכך רחמה של אשת איש מכמה וכמה בחינות הלכתיות [...]. ועוד זאת שזה יוצר בעיות גדלות וחמורות גם לאחר מכון כשאהשה يولדה ולד מזוה, ונתעוררת הבעיה מי אביו של הילד הזה, וכל עי' [על ידי כך] לצאת מהעלמה פסלי פסלי מזרות [...] שבරרתי מפי ספריים ספריים ומפי רופאים שדבר העירוב זרע אחר עם זרע בעל חזוך הבנים הוא רק סמיות עינים כדי להסביר רוח בעל האשה שיחסוב שהולד הוא גם מזוע של והוא אביו, אבל באמת איינו כלום, והכל מתחה מזוע האיש الآخر בעיל היכולות להולד, וכן כי אפילו היה אפשר כן הוא בלבול הזורע וקרוב הדבר שזה בכלל לא תהי' קדשה וכי יועיש ביטר אריכות. זאת ברור הדבר שמחובב הנהו על פי דין תורה לגלות בעיל את האמת" (צ'יא, חלק יט, סימן נ). חובה על הרופא לגלה את האמת למטופלי, גם כאשר זה נגד את מדיניות בית החולים. מעבר לשאלות המזרות ועירוב הזורע והחלכות ההלכתיות שלו, ישנה חובה מהותית באמירת האמת ובחעימת הדברים על דיקום, דברים שהציג אליעזר התייחס אליהם מספר פעמים – לדוגמה, ראה עוד: צ'יא, חלק ג, סימן נ; חלק ט, סימן י; וכן סימן נא; חלק יג, סימן צז; חלק טו, סימן מה, ועוד. בנושא זה הרחיבנו בפרק העוסק בהיינו ולידה.

הפסיקה. لكن הכרעתו בשלות גילוי הליקויים הרפואיים היא קונקרטית, כל מקרה ומרקחה לגופו. אולם כאשר ניצבת השאלה של הסטודנטים ליד מיטת החולים, ראייו שוקל את השיקול המערכתי וחושב שמכיוון שמדוברಚ ב צורך לימודי וכן פועלת מערכת הבריאות הדבר יהיה מותר. אולם מקרה זה הוא החיריג שאינו מעיד על הכלל. סוגיות אלה מעמידות אפוא התנששות בין ערכיים שונים ומתנגשים, ושניהם נוגעים לחשיפת האמת: מצד אחד, חשיפת האמת של המטופל כלפי המטפל, שהמהווה תנאי להצלחת הטיפול, והמצריכה, ברמה המערכתית, הבטחה של סודיות גורפת; ומצד שני, חשיפת האמת לפני נפגע פוטינצייאלי. כאמור הראיו בוחר בדרך השניה של אמרת האמת, הנוגנת משקל מכריע לאינטרס של הפרט ודוחה מפניו את האינטרס המערכתית. יש כאן אולי פגעה באמון ובחשאות שהרופא מחויב כלפי המטופל, אולם מבחינתו של ראיו אין למערכת זכות לפגוע בזכותו של צד שלישי ללא הסכמתו, אף אם קיים אינטרס מערכתי של חשאות.

### **השגחת מכונה על חוליה במקום אחר**

חלק מרכזיו בתפקידו של בית החולים הוא להשגיח על מטופליו ולדאוג לצרכיהם הרפואיים. קיימות דרגות שונות של השגחה רפואית, מהשגחה צמודה של אחות ועד השגחה פחות צמודה בפרק זמן קבועים. עם התקדמות הטכנולוגיה הרפואית והמצאות של אזעקות ומכשורי התרבות, עולה השאלה האם האם הבקרה על המטופלים יכולה להיעשות על-ידי מכונה ולא על-ידי אדם. הדילמה העולה היא האם השגחת מכונה במקומות כזו רפואית מסכנת ולו במידה את שלום החולים. במקרה שלפניו מדובר בהשגחה, אולם ישן שימושים נוספים בהן אולי מכונה עדיפה על אדם. שאלה זו מציבה אתגר חדש בהשגחה, שכן שינוי המציאות מאפשר שימוש טכנולוגיה שלא הייתה קיימת קודם. ונראה כי ראיו הוא הראשון שדן בכך בתחלת שנות השמונים של המאה ה-20.

בשאלה זו דנו בוועדה ליישום כללי ועדת הלסינקי בבייה"ח יאסף הרופא ובקשו מראיו לחוות את דעתו בnidon.<sup>883</sup> השאלה מוצגת כך:

בשם ועדת הלסינקי של בייה"ח [=בית החולים] אני פונה אל כב' בעניין ATI שמוסבר בכתב המצורף. בקיצור מדובר על חוליה מונשם זה שנה. והשגחה הצמודה יקרה מאד לבייה"ח בכל אדם סיעודי, כה אדם זה יורד מAMILIA מתקן ההשגחה על יתר החולים של בייה"ח [...] המערכת המכאנית המוצעת להשגחה על החולים נראית אמינה, ועוד תעבור בדיקה מזוקדת לפני שתיכנס לפעולה [...] בכל זאת היי לנו פקופקים ביחס לשאלת אם מותר למסור ההשגחה של בן-אדם לממרי למערכת מכאנית. הוחלטפה אחד להציג להנחתת בייה"ח להפעיל את המערכת מוצעת לתקופה מסוימת של שבועיים בנסיבות ההשגה הרגילה, בתקופה זו יושג חיקוי המצב הסופי

<sup>882</sup> לפני ראיו השיב את תשובתו, הוא ביקש חוות דעת נוספת מפרופ' דוד מאיר, מנכ"ל שערי צדק. פרופ' מאיר השיב לראיו והצביע בפניו את הממציאות הרפואיות ואת האופציות השונות של הבדיקה והטיפול בחולה המודובר. מכתבו של פרופ' מאיר מופיע כנספח לתשובה של ראיו, צ"א, חלק טו, סימן לו.

<sup>883</sup> צ"א, חלק טו, סימן לו. פרופ' ד' סומפולינסקי וד' אלקון (חבר הוועדה) עמדו בראש הוועדה, והם פנו לראיו.

המושג ע"י שמוספי ההזעקה של המערכת יהיו בידי אחות המחלקה והרופא התורן כמתוכנן לגבי אופן תייפולה הסופי (צ"א, חלק טו, סימן לו).

ראי"ו מшиб ורומו כי לכואורה אכן יש כאן חשש לכואורה כי במייעוט של מקרים מתגלה המכונה כפחות טובת מאדם, ומכאן שיש חשש סכנה לפי הכלל שי"ין הולכין בפיקוח נפש אחר הרוב", אך בסופו של דבר מזכיר כי הדבר מותר: "נראה לי שלפי ההלכה אין התנגדות בנידונו למסור את ההשגחה על חוליה למטרת [ה]מכאנית המוצעת, לאחר שתעביר בדיקה מדויקת לפני שתיכנס לפועלה" (שם).

ראי"ו מסביר את היתרונו להשתמש במכונה, זאת לפי הכלל ההלכתי שאומר שבספק הולכים אחר הרוב ולא חוששים למייעוט, ובנידונו דיזון הסטטיסטיקה הרפואית מוכיחה שהמכונה אמינה ויש לסמוד עליה. ומה בדבר הכלל הנגיד, שבפיקוח נפש אין הולכים אחר הרוב? ראי"ו מшиб שהמציאות בבתי החולים בעולם ובמיוחד ביחידות לטיפול נמרץ היא של שימוש תמידי במערכות אלקטרוניות וזאת בעיניו הראייה שהדבר מותר ומקובל ואין במקרה על-פני אדם שזו מלאכתו: "ואמס כן גם ספק סכנה עתידית, ובמובן מסוימים אפילו יש יתרון למוכונה על-פני אדם שזו מלאכתו".<sup>884</sup> הוא מdegש שיש כאן רק המsoon מאילו כח אדם היה צמוד ומשגיח עליו, והחשש הוא רק על העתיד אולי להולד על הצד המיעוט במקרה של קלקלול" (צ"א, חלק טו, סימן לו). כמו כן, בעוד ש אדם משגיח עלול להירדם, בנייטור והשגחה של מכונה הדבר לא קיים, הדריכות והמכאניות תמיד יהיו באותה רמת כווננות. מכאן שיש יתרון למוכונה על פני האדם בביצוע סוג כזה של עבודה.

בהמשך דבריו, ראי"ו מביא אמירה בשמו של הרב אריה ליבוש ליפשיץ באחוור, לפיהם גם דברים שיש בהם סכנה, אם הם "ממנהגו של עולם" – אין לחוש להם.<sup>885</sup> ראי"ו, המוסיף כי במיוחד כך הדין כאשר הדברים מעשים "דרך הכרח" מאמץ כלל זה. פרשנותו מרחיבה את השימוש בטכנולוגיה גם בעניינים הנוגעים לסיכון חי אדם, והוא בוחן זאת על-ידי הממציאות: כיצד בני-האדם משתמשים בטכנולוגיה זאת בחיים. הגיון הדברים מובן: סכנה היא אכן שיש בו חריגה מן החיים הרגילים, ולכן דבר הנטפס חלק מן החיים אינו נדון בסכנה. הוא חוזר ומדגיש:

בדברים שהמה ממנהגו של עולם, ומה לצרכי האדם, ואשר דרך העולם לא לחוש בכךן אלה להחשוי-סכנה הכרוכים לעיתים בעשיותם היות ורואה בכך הכרחות למען התקדמות והתקרמות האנושיות דאי אין לחוש גם מן הדין למה שלפעמים יכולם הגיע עיל-ידי כן לפיקוח נפש, ומותר להתenga בזה כמנהגו של עולם (שם).

<sup>884</sup> ראי"ו מוסיף את דעתו של עורך לנו (רב יעקב עטלייג), שסביר שחייב: "אין הולכים בפיקוח נפש אחר הרוב", הוא רק במקרה של חוליה הנמצאת לפניינו, אולי במקרה של סכנה עתידית, אין להשתמש בכלל זה.

<sup>885</sup> הרב אריה ליבוש באחוור כתוב: "ויזא לנו מזוה דלפירוש ים הגדול כדי לשוטט בעולם ולראות דברים חדשים וכו' [...] אבל מה שהוא מנהגו של עולם אין לחוש לסכנה" (שו"ת שם מהרואי להרחק מזוה. רק לצורך מזונתו או לשchorה [...] ). הلتיקה הזה היא בסוף בירור הלכתי ארוך שהוא עשו בשווי'ת של, והוא קובעת שיהיה אסור להיכנס לספקות של סכנה לדברים אישיים, אולי בדרכים שהם מנהגו של עולם (כגון: כניסה להיריו, פרנסה, יציאה למלחמה ועוד), יהיה מותר. لكن כמובן, כשהשימוש במכוון הפך לנורמה טיפולית, יהיה אפשר להסתמך עליה כשותרת על החולים. הממציאות מוכיחה שעושים זאת וחורים בשלום, ומכאן שהדבר יהית מותר.

יש פה אמירה עקרונית על הסתכלות במציאות המשפיעה על ההלכה. כדרכו ראייו מביא דוגמאות מרובות של פוסקים ושוי"תים המוראים בכיוון הניל.

עד כאן דבריו של ראייו אודות המקורה הספציפי של החולה שלפנינו. מכאן ואילך ראייו מרחיב לעסוק בעניין של חשש סכנה עתידית במשמעותה הרחבה יותר. הוא משתמש בדבריו של הרב ליפשץ על מהגעו של עולם ומרחיב אותו לכל הציבור והמציאות ובאופן ספציפי יותר לגבי השימוש בטכנולוגיה באופן מדיני וציבורי. המציאות בימינו מראה כי מערכות רבות המשפיעות על הקיום האנושי המודרני תלויות במכשור האלקטרוני על שלל מרכיביו. בכך יש השלכות הלכתיות משמעותיות לדבריו:

ועל פי זה נראה איפוא לומר כמו כן על כגן ניזוננו, דהיינו ובועלמו זה - דור התקדמות וההתפתחות המדע והטכניקה - שהעולם רוכו ככלו מתנהג לאור ההתפתחויות הגדולות והמלחמות, להשליך את יהם על בקרות אוטומטיות ומערכות-arterea, ומחשבים, החל מצלרכי ציבור וכלה בהשגה על פצצות אותם וכורים גרעיניים עולמיים, ובידם של אלה מסורים עניים חיוניים ביותר שקיים האדם העם והמדינה תלומים בהם, ואם קורה תקלת וקלול עלול הדבר לגרום לאסון גדולים בנפש, ובכל זאת לא נמנעים מההשתמשות בהם, ועוד מרהיבים אותם, כי רואים בזה צורך העולם והתקדמותו, لكن יש לומר דההשתמשות בתכשיריהם אלה נחשובה לדבר הנזכר לצורך מהגעו של עולם לאור התפקידים שמלאים בכללותם בפועלם התקינה - לרבות גם בbatis החולמים לצורך החולמים - דבר שידי אדם אינם יכולים בשום פנים למלאותם, ואין להוש על כן למה שלפעמים גורמים סכנה על הצד הרחוק בדרך כלל, בשם שלא חוששים בהפלגה לים או יצאה למדבר, וכן בהפלגה באוירון, וגם אפילו כשרואים שקוראים סכנות בכל זאת לא נמנעים מלהמשיך להפליג ללבת ולנסוע, ואם כן היכי נמי כן גם בניזוננו (zie'a, חלק טו, סימן לו).

דברים אלו של ראייו חשובים כדי להבין את תפיסתו ההלכתית והמטא-הלכתית ביחס לרפואה ולמודרנה בהקשר הטכנולוגי. לטענתו, אי-אפשר להישאר מאחור ולהגביל את השימוש במכשור רפואי, כיון שהעולם מתקדם לכיוונים שבהם השימוש באמצעות אלה הולך ומתרחב, ומסיע בשירות חי אדם ובשיפור איכותם. המכשור ומערכות הבקרה מפעילות מערכות מורכבות שיש להן השלכות ציבוריות על חי אדם ולאור השימוש הטכנולוגי שהתרחש במציאות מעמדו של המכשור הניל השתנה מבחינה הלכתית. המכשורים הטכנולוגיים נכנסו לתוך גדר הלכתית של "דבר הנזכר". דהיינו, דבר הנזכר לקומו של עולם ועל כן אין לחוש לספק ספיקא של סכת פיקוח נש בשימוש בהם. דברים אלו של ראייו מעידים על הכרה והבנה עמוקה של המערכת הרפואיה. בהקשר ההלכתי, ההתפתחות הטכנולוגית המוביילה את המציאות משפיעה על ערכי ההלכה. מה שבמבט ראשון נראה כאסור, לאור עובדות חדשות וההתפתחות המכשור הרפואי, יהיה מותר ולעתים אף עדיף. כשם שבסוגיה הקודמת בעניין שימוש בתרופות בשבת, הטכנולוגיה משנה מציאות ומאפשרת או אף מצריכה חשיבה הלכתית מחודשת במרקם מסוימים, כך גם במקרה זה. אציג שבסקרה שלפנינו, ההשלכות הנובעות מדבריו של ראייו הן מרחיקות לכת.

כאמור, טענתו של הציג אליעזר שבסייעותם סכנת קיימת סכנת אך מנהג העולם לא להימנע מהן – כגון הפלגות בים, נסיעה במדבריות, היריון, צרפתה שיש בה סיוגים וכן התגניות למלחמה, מקרים בהם התחללה ידועה והסוף אינו ידוע – אין חשש לספק סכנת מבחינה הלאומית ואין לאסור את הדבר. בהקשר הספציפי שבו אנו עוסקים, ניתן להשתמש במכשור רפואי גם אם יש בו ספק סכנתה, בדיקת כסם שאנשים לא נמנעים מלהיכנס למקומות של ספק סכנתה בחיי היום-יום.

ראיינו מוסיף נימוק אחר מעניין מתוך המציאות הפוליטית. טענתו הכללית היא כי מעצמות העולם מנסות לפתח עליונות טכנולוגית ומשתמשות במערכות ממוחשבות. זהינו, קיימות הסטמוכות על חידושים טכנולוגיים בדברים הנפוצים והמוסכנים ביותר כגון מרוץ התחרויות טכנולוגיות. התהנחות זו היא מבחינתו מבחן למידת האמון הציבורי באמצעות טכנולוגיים. רכיב סובייקטיבי זה – האמון הציבורי – רלוונטי מבחינתו לקביעת סטנדרט הזיהירות הסבירה.<sup>886</sup>

בסוף דבריו הוא חוזר לנושא השגחת מכונה ומסכם כי כיוון שהשימוש במערכות מחשבים אלקטרוניות ודומיהם הפך לנורמה המשפיעה על חיי העולם כולו, ניתן להשתמש בהם במקרה מקרה הפרטី של אותה מכונה המשגיחה על החולה המדווח כי זהו מנהגו של עולם הקאים חיים.

יש להזכיר כי בתשובה זו של השגחת מכונה ראיינו החליט להביא מערך של שיקולים נוספים הקשורים לשימוש בטכנולוגיות חדשות, החל מהרפואה, ועד לפוליטיקה העולמית. נראה כי הוא לא תופש את השאלה במקרה פרטי, אלא במקרה מבחן לדין יותר העוסק להשפעות הטכנולוגיה על החיים. כאשר השאלה מגיעה מועצת הלשינקי של בית-חולמים, יש לכך השלכות אתיות עתידיות ולאו דווקא פרטיות. لكن השאלה אינה עוסקת בהשגחת המכונה במקום אדם בלבד, אלא בראייה כללית על התקדמות הטכנולוגיה ויכולתה מול יכולות האדם. כאן מגלת אףו ראיינו גישה מערכנית רחבה ביותר.

בשוליו הדברים מעניין לעיר כי ראיינו כותב ש"רבים בכל העולם המתקדם משתמשים בכזאת ולא חוששים למייעוט סכנתה שיכול לקרות במקרה של תקלת" (שם; ההדגשה שלי). אין זו הפעם הראשונה שראיינו מחלק בין החוקים והנורמות של העולם המתקדם לזה היישן או הנחשל. כבר בסוגיות של סודיות רפואי, אלימות במשפחה ועוד, ראיינו עושה חלוקה בין המדיניות הנאורות לאלו שלא. דבר זה משפיע על הכרעתינו ההלכתית. המבחן אינו אףו הנורמה הרווחת סתם, אלא הנורמה הרווחת בחברות "מתקדמות".<sup>887</sup>

<sup>886</sup> בהמשך דבריו הוא מבהיר זאת: "עלולנו זה מפוגג לגושים גדולים שככל גוש ורזה לבולע את משנהו, וכך כל גוש וגרורי רואה חיוניות בהשתמשות בהן" והרחבתו כדי להרים יוקרתו ולהבטיח קיומו, וכך נחשב זה שפיר בזמנינו צורך ומנהגו של עולם" (שם). אין ספק כי ברקע דבריו עומדים המלחמה הקרה, מירוץ החימום והמרוץ לחיל שטהנהל בין שתי מדינות העל, ארה"ב וברית המועצות, ככל מדינה מנסה לפתח עליונות טכנולוגית וצבאית על פני חרבתה. ראיינו מסביר כי מעוצמות אלו משתמשות באופן ישיר על מערכות טכנולוגיות של מכשור ובקרה, אף על שכלל תקלת שתתרחש עלולות להיות תוצאות חרוט אסון.

<sup>887</sup> דברים אלו מוכיחים אותנו לחלוקת של אברחים שטיינברג. ראה עוד בפתחה לשער זה לעיל, בדבר החלוקה לשאלות אוניברסליות ולשאלות פרטיקולריות. הנה דוגמה לכך שגם פסק ההלכה, בקביעת עמדתו, נער בנוהג ובנורמה שבועלם הכלכלי שמשמעותם על שיקול דעתו ההלכתי.

<sup>888</sup> כמו כן, לעניין פניה לבתי משפט, ערבות, קיימת הבדל מהותי בין מדיניות מתקדמות לפראיות. כתשווינו: "גם בערכאות של עכו"ם נראה שיש חילוק זהה בין מדיניות פראית לבין מדיניות נאורות, וכגדמינו שמדובר במקרה העורך השלחן בחו"ם שם בסע' ז', חמור שום וכותב, שככל המדבר בדיוני מסור בש"ס ופסקים הוא בגין מדיניות הרוחקות שלא היה לאיש בטחונו בגוף ובמכוונו מפני השודדים והאנסימים הגם שנשאו עליום שם מרירה, כיידוע גם הם באיזה מדיניות אפריקה

נזהר לעיקר דיןונו. ראייו מתפלמס עם הטענה האפשרית, לפיה העברת כח האדם שאמור היה להשגיח על החולים והתפנה בזכות הכנסת המכונה לטיפול בחולים אחרים היא בבחינת דחיתת נפש מפני נפש. לדעתו, הifieך הוא הנכוון: "ע"י כח אדם שמצמידים לחולה זה יורד ממילא מתקן ההשגחה על יתר החולים של בית החולים וביניהם קשים, וכך יש להתייר התקנת בקרה אוטומטית אצל חולה זה, ואשר ע"פ רובה דרובה יועיל לו, כדי שלא למעט בהגשת עזרה דרישה ע"י כח אדם החולים הקשיים האחרים" (צ"א, חלק טו, סימן לו). לאור זאת ראייו מתייר להשתמש במכונה שתשמור על החולים במקום אחوات<sup>889</sup>, ודבר זה מאפשר ייעול בכוח אדם ועל-ידי כך הצלה נפשות נוספות.

לסיכום, ראייו מתייר השגחת מכונה שלושה נימוקים: ניתן להסתמך על הדין של ספק ספיקא של פיקוח נפש והליכה אחר הרוב; השימוש במכונות אלקטרוניות להפק לנורמה ועל כן מותר להשתמש בהם; וחיסכון בכוח אדם, מה שמציל חיים ומיעיל את הטיפול האחרים.

ראיינו כי בnimokuו השני של ראייו הוא מרחיב אודות התפתחות הטכנולוגית וההסתמכות שלנו על מערכות ממוחשבות בכל תחומי החיים. דברים אלו מוכחים לטעםו שניתן לסמוון על המכונות ואין בכך חשש לפיקוח נפש (לאחר נסיונות ופיקוח). אם-כן, מעבר לשאלת הפרטית של החולים או ההזדקקות למconaה עומדת לפניינו שאלה גדולה יותר על עצם השימוש וההסתמכות מכשור מכני וטכנולוגי בעולם הרפואי, כך שלמעשה התקדמות המכשור הרפואי יוצרת זה-פקטו מציאות הלכתית חדשה.<sup>890</sup> זהו שיקול תכלייתי מובהק הרואה נוכחה את המציאות המודרנית ואת מחויבות ההלכה להיענות לשינויים המתרחשים במציאות. יחד עם זאת, לפי ראייו צריך להתייחס להתקדמות המדעית בזיהירות מרבית. שכן כל עוד התקדמות המכשור היא אינסטראומנטלית ניתן להיעזר בה, אולם ברגע שהמכשור הופך להיות מהותי, כפי שהוא בסוגיות החירון והlidah<sup>891</sup>, שהמכשור מבטל במידה מסוימת את תפקידו הטבעי של האדם, אין להסתמך עליו וגם אם הדבר אפשרי – הוא יהיה אסור. הטכנולוגיה מאפשרת לאדם להתקדם, אולם אין היא מחליפה את האדם. בנוסף ראיינו כי ראייו נותן משקל רב לשיקולים מערכתיים בסיס תשובה זו. בין אם מדובר למציאות בה מדיניות

וכו, משא"כ [=מה שאין כן] במלכי אירופה ע"ש" (צ"א, חלק טו, סימן נב). דברים אלו מהווים חידוש, שכן יש כאן מעין היתור להשתמש בערכאות של הגויים, כאשר כוונתו היא גם למשפט הישראלי במרקם מיוחדים.

<sup>889</sup> ראייו מסיג מעט את דבריו, ואומר שזאת לאחר שהמכונה תעבור בקרה ובධיקה מדוקדקת טרם תיכנס לפעה בקרה פרטנית.

<sup>890</sup> כך למשל, אנו רואים שעל הפסוק שמהווה יסוד מרכזי לאישור החלתי לרופא לעסוק ברופאה: "וְרֹפֵא יְרֹפֵא" (שםות, כא, יט) – מפרש האבן עזרא: "וְרֹפֵא יְרֹפֵא" – lautו שנות לרופאים לרפא המכורות והפצעים שיראו בחו"ז. רק כל חלי שהוא בפנים בגוף ביד השם לרופא. האבן עזרא עומד על הדיאלקטיקה שבבדרי הפסוק: "כל המחלות אשר שמתי במצרים לא אשים عليك כי אני ה' רפאך" (שםות, פרק טו, פסוק כו), בשלפי חלק מהפרשנים, מי שמאמין בה, אינו צריך לכלת ולהזדקק לרופאים. ולעומת זאת, מנגד, יש ציוויל לרופא. אם כן, כיצד ניתן לישב בין שני המקרים הללו? נוסף על כך, לפי דבריו, אם המחלה היא פנימית, אז נראה זהו רצונו של האל שהיא תהיה פנימית וסמייה מהעין. דהיינו, ישנה חלוקה בין רופאה פנימית, שאותה אסור לרופא, ובמקורה שלה יש לבתו בה, לבין רופאה חיצונית – פצעים, דמיומים וכו', שאותם רשי ואף חייב הרופא לרופא. על-פי העיקרון הנ"ל, שوال האגדומ"ר מצאנץ-קליזנברג: מה הדין של הרופאה כזו? ובמיוחד כמה שהקיים ביה, האם עלוי להזדקק לרופאה פנימית ולמכשור דמיוני? על כך הוא משב: "היה ניל [=ננראה לבאר] דרופה מומחה היום שיש לו מכשיר רנטגן משלכליים ומתקכליים לטובת החולים וככל לראות בבירור מה שנמצא בפנים אולי הווי כמו אברים חיצוניים שמותר לרופאות, וממילא בוודאי שיש חיוב על להבית חולמים טוב שהיה לו כל המכשירים הדורושים לה" – מTONך דבריו בשפע חיים, מכתב תורה, מכתב שפט, תשנ"ד, עמי' קצה. להרבה, ראה עוד: גרות, תקומות החסידות, לעיל הערת, 24, עמי' 342-341, שלוור המכשור הקיים ביום, בפועל ככלו ש קופים, ואין ממשמעות להליך שבין רופאה פנימית לחיצונית. אכן, שהדברים משפיעים במישור הערכי על ראיית האדם, ומתוך כך במשמעותו של המותר או האסור לעשותות.

<sup>891</sup> להרבה, ראה בשער החapter, על המותר או האסור לעשותות. וראה עוד להלן בתרומות איברים ממת.

מערכות רבות פועלם בביטחון מרוחק על-ידי מכונות אוטומטיות, במיוחד כשמדבר ב"עולם המתקדם", בין אם מדובר באיכות השמירה של מכשיר אלקטרוני, ובין אם מדובר בניטור כוח אדם. על המערכת להתקדם ולהתאים את עצמה לטכנולוגיה, שתהוויה לה עזר וסעודה בטיפול רפואי. לטכנולוגיה זו משמעות ניכרת, אולם היא לא מהוות תחליף לאדם, בין אם מדובר בשיקול הדעת ובין אם מדובר בפתרונות אחרים של הרפואה כפי שראינו לעיל. בנוסף לכך, שאלת זו מראה את השיקולים המערכתיים של הראיי, שכן השאלה הגיעה מועדת הלשינקי של בית-החולמים אסף הרופא, והיא מופנית לפוסק שمبין את הפעולות וההתרכשות במערכת הרפואית. דווקא מתוך תובנות אלו מרחיב הראיי את דבריו במלצת ניתוח פסק ההלכה לכלל המערכות הטכנולוגיות של המדינה ומתוכם אף למערכת הרפואית. דרך ניתוח זו אינה בוחנת רק את המקרה הקונקרטי שלפניו, אלא בוחנת מכלול של שיקולים והבנה של המערכת המוסדית הרחבה ודרכי פעולתה.

## מקרי מבחן בניוthonים

חלק מרכזី בהתקפות הרפואה המודרנית היא ההתקשרות בתוך הגוף פנימה על-ידי ביצוע ניתוחים. ההרדמה המבוקרת, מכשור מתקדם ותרומות שונות, מאפשרות לרופא לחזור לתוך גופו של האדם להוציא גידולים, לשחרר מעברים ולתקו איברים פגומים ועוד. הכירורגיה המודרנית על שלל ענפיה פולשת לגוףו של החולה ומתערבת בעיטה בתוך גופו. התקדמות הרפואה גרמה גם להתקדמות בסטריליזציה, בהרדמה, בשיטות החיתוך ותרופות השונות. דברים אלו מהווים לא פעם אתגרים הلقתיים לפוסק ההלכה, החל משאלות כלילות על עצם הניטוחים ואם הם מוגדרים כחלק מעובdotו של הרופא וכלה בשאלות קונקרטיות לגבי מקרים ספציפיים וההשלכות המוסריות וההלכתיות העולות מכך.

בפרק זה עוסוק בניוthonים מסוימים: ברית מילה; ניתוחים פלסטיים; שינוי מין; השתלות איברים; השתלות כליה ולב; והמתת חסד. אעומוד על התיעיחסותו ההלכתית של ראיי לניוthonים אלו באופן ספציפי וכן על יחסו לשינויים רפואיים והשפעתם על פסיקת ההלכה בכלל.

## ברית מילה: הקדמה

יסודה של מצוות ברית המילה בתורה בפרשת תזריע, שם נאמר: "וַיֹּאמֶר הָשְׁמִינִי יְמֻלֵּבֶר עַרְלָתוֹ" (ויקרא יב, ג). אולם קדם לכך הציווי והברית של ה' לאברהם בפרשת לך- לך, קשר המעד על בחירתו של אברהם, זרעו וייעדו: "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל אֶבְרָהָם וְאַתָּה אֶת בְּרִיתִי תִּשְׁמַר אַפָּה וְזַרְעָךְ אֲתָרֵיךְ" של אברהם, בראשית, יז, ט). על אותה ברית מעיד הכתוב: "וַיִּמְלְאָת בְּשֶׁר עַרְלָתָךְ וְקִיה לְאֹתָה בְּרִית, בֵּין וְגִינִּיכְסָ" (שם, יא). קשר זה הוא קשר של "אות", המייחד את עם ישראל בגופו מאומות העולם. כפי שהסביר זאת בעל ספר החינוך (מצווה ב): "להבדילים משאר העמים בצורת גופם כמו בנפשותיהם". השולחן ערוך בהלכות מילה (שו"ע יו"ד, רס, א) כתוב: "וְגַדְולָה מְצֻוָה זו מְשָׁאָר מְצֻוֹת

עשה". מצות המילה, על היבטיה ההלכתיים והרפואיים, זכתה להתייחסויות רבות בדברי חז"ל.<sup>892</sup> הגمرا במסכת שבת מעידה, כי עם ישראל הקפיד על ביצוע המילה אף בשעותיו הקשות: "תניא, ר' שמעון בן אלעזר אומר: כל מצוה שמסרו ישראל עצמן עליהם לmitah בשעת גורת המלכות, כגון עובדת כוכבים ומילה - עדין היא מוחזקת בידם" (בבלי שבת דף קל ע"א). ברייתא זו שמקורה בספרינו,<sup>893</sup> מתארת עובדה היסטורית, ולפיה אף בשעה שנגזר על ישראל שלא למול את בניהם, הם לא צייתו לגורה וקיימו את המצווה. דומה, שמעבר לתיאור ההיסטורי, קובעת הברייתא גם קביעה עקרונית: ראוי למסור את הנפש על מצות מילה אפילו בשעת השמד, כאשר גורמים מסוימים מבקשים לעקע את קיומה.<sup>894</sup>

ההתקדמות המהירה במדע הרפואה נושא גם הצעות לשינוי או ליעול של פרטיים מסוימים בקשר למצות המילה, ופוסקי ההלכה בדורות האחרונים נתנו דעתם על כך, והביעו עמדות שונות ומגוונות. השינויים הנדרשים ביחס למילה נובעים ברובם מtabot רפואיות חדשות, או כתוצאה של מכשירים רפואיים חדשים ויש לתת את הדעת על אופן יישום בהכרעת ההלכה. בפרק זה אדון בשאלות העולות מtopic פרטי מצות ברית מילה. עמדו על דעתו של ראיינו בסוגיות ספציפיות במילה: צחבת יילודים, הרדמה במילה, מגן הקלمف, מציצה ופריאה. כמו כן ATIICHIS לסוגיות עקרוניות כגון יחסו של הצץ אליעזר לשינוי בידע הרפואי והאם יש לכך השלכות מבחינה הלכתית למצווה זו.

הרחבתי במצות ברית המילה מעבר להיותה המצווה הראשונה של האדם היהודי, שכן לראיינו תשובות רבות העוסקות במצוזה זו, חלקן כאלה הנוגעות בבסיס היסודות של המחקר, שכן בחלק מהמקרים ראיינו מתפלמס עם הרופאים ואינו מקבל את דעתם ופעמים שהוא מקבל אותה; פעמים המכשור הרפואי החדש עוזר לדעתו ופעמים פוגם בהידור המצווה. ושוב עולה שאלת היחס בין הרפואה והמדע לבין ההלכה. בנוסף לכך, בחלק מסווגיות ברית המילה, ראיינו ממשיך פולמוסים היסטוריים נגד הרפורמה על חלקיים שונים במצוזה זו, מאבקים פנימיים בתחום הגזורה האורתודוקסית ומאבקים חיצוניים כנגד זרמים שונים בייחדות, בנוסף למאבקים מול המודרנה והרופאים. אכן, מאבק פנימי וחוץ מאפיינים את המצווה הראשונה שקשורה בקשר של "אות ברית קודש", מחדדת את תפישתו של ראיינו בנושא הלו וweisim אותה ראה לדין נרחב.

### **ברית מילה: צחבת יילודים<sup>895</sup>**

אחד הסוגיות המשמעותיות בברית המילה היא זמן המצווה: האם לעשותה בזמן או לדחותה במס התינוק לוכה בצחבת יילודים. במקרים ההלכתה הקלסיים נסarra מילתו של תינוק יורך-צחווב, בטענה שהצחבת מעידה על מחלת. קביעה גורפת זו אינה עולה בקנה אחד עם הממצאים הרפואיים

<sup>892</sup> על מצות המילה, ראה: יוסף דוד ויסברג, אוצר הברית, חלקים א-ד, ירושלים תשנ"ג-תש"ס; ערך 'ברית מילה', בתוך אנציקלופדיית תלמודית, הרב שלמה יוסף זיון (עורך), כרך ד, עמי רמו-רס; אברהם שטיינברג, ערך 'מילה', בתוך אנציקלופדיית ההלכה רפואי, כרך ג, ירושלים תשנ"ג, עמי רמו-רס; חנוך, ברית מילה - היבטים רפואיים הילכתיים', בתוך תחומיון ב(תשמ"א), עמ' 324-306; אתר מכון שליזיגר: <http://98.131.138.124/articles/tora/subject22.asp>; ראיון מכון שליזיגר.

<sup>893</sup> פשת ראה, פסקה עז.

<sup>894</sup> חיבט אחר למסירות הנפש שבמילה, נזכר בילקווט שמעוני (פרשנות ואתחנן, רמז תטל"ז); ראה להלן בפרק ג.

<sup>895</sup> בסוגיית צחבת יילודים, ברצוני להזכיר לדיידי הרב אביהוד שורץ, שהעמיק בעניין, שיתף אותו בדרכיו והתיר לי להשתמש בתובנותיו.

המודרניים, אשר במרבית המקרים קובעים כי הצחבת היא תופעה טبيعית וsherattit, שאינה מעידה על מחלת. על כן, קיימות כאן דילמה הלכתית-רפואית מובהקת: ההלכה מגדרה הגדרה רפואית הקובעת שצחבת يولדים היא מחלת ואילו הרפואה המודרנית שללת הגדרה זו. הייחודיות בדילמה זו היא שמדובר הרפואה איננו מקעקע את קיום המצווה, אלא אדרבה, מאפשר את קיומה. כאמור - ההלכה פשוטה קובעת כי על אף החשיבות הרבה הרביה שנודעה למילה ביום השמיני, יש לדוחותה במצב של צחבת. לעומת זאת, קובע מטעם הרפואה כי הצחבת איננה מסוכנת כלל ועיקר, ועל כן אפשר מבחינתה לקיים את המצווה כהכלתה, ביום השמיני.

#### רקע ההלכתי

הציווי בתורה הוא מילת הבנים הזכרים ביום השמיני לחייהם. פרטיה מצוות מילה מרובים, עוסקו בהם חכמי המשנה והתלמוד, הראשונים והאחרונים. ר' יהודה הנשיא לא ייחד מסכת עצמאית למצאות מילה, ורוב הלכותיה נשנו אגב אורחא, בפרק י"ט מסכת שבת. לכרأت סיום אותו הפרק נאמר במשנה: "קטן החולה אין מוולין אותו עד שיבריא" (שבת, פרק יט, משנה ה). הגمرا אינה מנמקת ההלכה זו, וגם הראשונים והאחרונים לא עסקו בכך. דומה, שההלכה זו נפסת כברורה מآلלה, והיא מבוססת על הכלל ההלכתי שלפיו פיקוח נפש דוחה את כל מצוות התורה, זולת שלוש העבירות החמורות: עבודה זרה, גileyURIות ושפיכות דמים. המשנה איננה מבארת מיהו תינוק חולה וככל הנראה מדובר על סכנות נפשות. כאמור - כאשר יש חשש שהתינוק יבוא לידי סכנה מוות מחמת המילה, יש לדוחותה למועד מאוחר יותר. עם זאת, רבים מן הפרשנים קבעו, שאף חולן שאינו בו משום סכנה נפשות נמורה, דוחה את המילה. כך, למשל, כתוב בעל נמוקי יוסף במסכת יבמות: "וכבר דייקני מיניה רבותא זיל, דמשום צער וחולן כל שהוא משחין אותו למול עד שיבריא מיהת כדי שלא יבוא לידי סכנה".<sup>896</sup> אם כן, אף אם מחלתו של הקטן איננה חמורה היא מחייבת את דוחית ברית המילה עד שיבריא. הבית יוסף (יו"ד, סימון רס"ב) ציטט דברים אלה של הנמוקי יוסף, וגם הש"ך (שם, ס"ק ג) הביאם להלכה. דברים דומים כתוב גם הרמב"ם: "אין מלין אלא ולד שאין בו שום חולן, סכנה נפשות דוחה את הכל, ואפשר למול לאחר זמן ומן ואי אפשר להחזיר נפש אחת מישראל לעולם" (הלכות מילה, פרק א, ההלכה יח). הרמב"ם סבור אף הוא שאפילו חולן כלשהו דוחה את המילה,<sup>897</sup> אם כי בדבריו עולה בברור שברקע העניין עומד החשש ממשי מפני סכנה נפשות.

כאמור, המשנה איננה מפרטת את המחלות המהוות עילה לדוחית ברית המילה. עם זאת, המקורות המובאים בתלמוד הזקירו מחלות אחדות בפירוש. בין היתר, חז"ל מנו גם את התינוק הירוק: "דתניא, אמר ר' נתן [...] שוב פעם אחת הלכתית למדינת קופטיקה, ובאת אשא אחת לפני שמלה בנה ראשון ומת, שני ומת, שלישי הביאתו לפני. ראיינו שהוא ירוט, הצטבי בו ולא ראייתי בו דם ברית. אמרתני לה: המתני לו עד שיפול בו דמו. והמתניה לו, ומלה אותו וחיה, והיו קורין שמו נתן הבעל עלשמי" (בבלי שבת דף קלד ע"א; חולין דף מז ע"ב). לדעת ר' נתן, צבעו הירוק של התינוק מלמד על מחלת מסוכנת ביותר, שעשויה להביא למוות של התינוק אם ימולו אותו בזמן המחלת. חוות

<sup>896</sup> דף כד, ע"א באלפס, ד"ה הערל.

<sup>897</sup> בהרחבה, ראה אצל הרב יוסף רוזין (הרוגאצ'ובי), צפנת פענה, ואראש-פייטרקוב, תרש"ג-תרס"ט, על אתר, שעסוק בהגדירה זו של הרמב"ם על אודות "חולן כלשהו".

דעתו הרפואית של ר' נתן הbabelי התקבלה להלכה והראשונים פסקו בפירוש שאין למול תינוק ירוט.<sup>898</sup> בעקבותיהם צוועד גם השולחן ערוך וקובע: "קטן שהוא ירוט - סימן שלא נפל בו דמו ואין מליין אותו עד שיפול בו דמו ויחזר מראוו כמראה שאר הקטנים" (שו"ע יו"ד, רסג, א). הפסיקים הקלאסיים מצטטים את דברי הגמרא אודות התינוק הירוק, אך אינם מגדרים במדויק את הגונו. לאור העובדה שההקשרים הלכתיים שונים מתיחס המונח "ירוק" גם לגון הצהוב, הניחו רביהם מפסיקי הדורות האחרונים שהתינוק שהובא לפני ר' נתן הbabelי היה צהוב, ובהחלט יתכן שסביר מחלוקת יילודים.<sup>899</sup>

יש לציין כי הנחה זו אינה מוסכמת על כל הפסיקים.<sup>900</sup>

ד"ר יעקב לוי כתב מאמר מקיף, שבו סיוכם הדעות השונות בנושא זה.<sup>901</sup> עמדתו של לוי תוכזג להלן, אך סיכומו ההלכתי לסוגיה הוא כי המדע המודרני מסייע לנו להבין את הביטוי "התינוק ירוט ביום השmani שבתלמוד: אין מדובר בחומר דם אלא בסימן של צהבת. יתר על כן, לוי מצא עדות לכך שכבר בתקופתו של ר' שי, כשהמוחלים דיברו על "ירוק" הם הכוונו למעשה לצבע הצהוב".<sup>902</sup> בסיכומו של דבר, הנחת המוצא לדיוון דלהן היא, שהתינוק הירוק הוא למעשה תינוק צהוב, והלכה מפורשת בתלמוד, בראשונים ובשולחן ערוך, שמילתו כרוכה בסכנת נפשות, ועל כן אין למול אותו עד שיחלים ממחלתו.

### סקירה רפואית

아버지ם שטיינברג ייחד סעיף ארוך באנציקלופדיה ההלכתית-רפואית שעריך לצהבת יילודים.<sup>903</sup> בראשית דבריו הוא מסביר באופן כללי מהי הצהבת. מבחינה רפואית מתחלקת הצהבת ביילוד לשתי קבוצות עיקריות: צהבת פיסיולוגית וצהבת חולנית. "זהבת הפיסיולוגית היא מצב טבעי, הנוצר בעקבות הצטברות של ביילורוביון בלתי ישיר,<sup>904</sup> בغالל חוסר בשלות היילוד".<sup>905</sup> מצב זה הופך את צבע

<sup>898</sup> הרי"ף: שבת, דף גג, עמוד א באלפס; הרא"ש: שבת, פרק יט, סימן ב; הרמב"ם: הלכות שבת, פרק א, הלכה ז, ועוד. גם בין המחברים המאוחרים לשולחן ערוך, לא מצאו מי שחקל על הלכה פסוקה זו. בעל פתחים תשובה (שם, ס"ק א) מעיר: "ויעין בספר לובוש שרד שכטב בשם מהר"י יעדן דכל מין ירוט בכל - צזהב או ככרתית או עין הכהול". לדעת ר' יעקב עמדך, הצבע הירוק כולל הן את הגון הירוק המוכר לנו (green), והן את גוני הצהוב והכהול. דברים דומים כתובים בערך השולחן.

<sup>900</sup> אמנם, הנחה זו אינה מסוכמת. את תשובה בעניין צהבת יילודים פתח הרב שמואל הלוי ואזנור בהסבר הבא: "יש פנים לומר דזוקא גריין מדר' נתן, אבל געה חולגה גמור הווא ולא מהלין מיד [...] או ויל לאידך ניסא, דזוקא ירוט גריין הווא על כל פנים בגדר המתנה עד שיפול בו דם, אבל ירוט געהל אינו בגדר המתנה כלל, וכבר ראייתי מלמי שרצתה לומר כן ; אמן יש גם צד שלישי דגנון וגעלה שיין זהה ובשינויים ציריך להמתין על כל פנים" (שבט הלווי, חלק ג, בנימברך תשמ"ב, סימן קמבה). על פי שתי האפשרויות הראשונות שמעלה הרוב ואזנור, הסוגיה עוסקת בתינוק ירוט, ואינו להשליך ממש ממנה על תינוק שחולה בצהבת. רק על פה האפשרות השלישית, שליפה גרעין וגעהל שלוויים, ניתן להניח שהתינוק הירוק הוא למעשה תינוק צהוב.

<sup>901</sup> יעקב לוי, 'ሚילת התינוק הירוק', בתוכן: נועם י' (תשכ"ז), מכון תורה שלמה, ירושלים, עם' קס"ח-קע"ט.

<sup>902</sup> שם, עמי' קע"ט.

<sup>903</sup> אברהאם שטיינברג, אנציקלופדיה הלכתית רפואית, כרך ד, המכון לחקר הרפואה על פי התורה ליד המרכז הרפואי שערי צדק, ירושלים תשס"ו, עמי' 551-648. להלן רשימה של סקרים רפואיות נוספים בנושא: אברהם שטיינברג, ברית מילה - היבטים רפואיים, בתוך: תחומיין ב (תשמ"א), עמודים 324-306 ; אברהם סופר אברהם, נשמות אברהם, מהדורה שנייה, ירושלים תשס"ז ; יורה דעה סימן רס"ג אות א' ; מאיר איזקסון, מוחלות ומצביים רפואיים מהווים עילה לדחיתת המילה, בתוך: ספר אסיה כרך ג, המכון לחקר הרפואה על פה התורה ליד בית החולים שערyi צדק, ירושלים תשמ"ב, עמודים 383-379 ; מיכאל עמית, צהבת בתינוק לעניין מילה, בתוך: הלכה ורפואה כרך א, מכון רגנסברג, ירושלים-שייאנו תש"מ, עמודים רצ"ש-שג ; משה שטיין, 'זהבת בלתי ישירה' בילד הבשל - סקירה רפואית, בתוך: מבית לוי א', נסן תשנ"ב, עמודים קנ-קנד ; מרדי הפלרוי, 'ሚילת התינוק הצהוב', בתוך: רפואה והלכה - הלכה למעשה, מרדי הפלרוי (עורך), ירושלים תשס"ו, עמי' 337-336 ; יוסף דוד וייסברג, אוצר הברית - חלק שלישי, מכון תורה הברית, ירושלים תשס"ב, חלק ב, פרק ה, סימן ג.

<sup>904</sup> ביילורוביון הנה תוצר פירוק של המגולובין. חלבון המגולובין מתפרק לשני חלקים - והם גולובין. ההם הופך ביילורוביון הנישא אל הגוף, מופרש מהכבד לכיס המרה, ומשם למעי. בסופו של דבר, הוא מופרש מהגוף. עוד ביילורוביון מעיד על חוסר יכולת של הגוף לשלק אותו ועל ייצור יתר שלו. הביילורוביון שוקע במקומות שונים, ובעור, בעיניים ובביריות הוא גורם לצהבת.

<sup>905</sup> שם.

העור לצחוב. צחבת היילוד המוגדרת כפיזיולוגית, היא מכב טבעי ולא מחלת. מנגד, "צחבת חולנית", שאינה פיזיולוגית, מתאפיינת בנתונים הבאים: הצחבת מופיעה ב-24 השעות הראשונות לחיים; קצב עליית הבילירובין הוא מעל 5% מ"ג לימעה; רמת הבילירובין ממשיכה לעלות מעבר לשבעה ותנאים נוספים".<sup>906</sup> במקרים כאלה קיימת סכנה של שקיעת הבילירוביון במקומות מסוימים בבטן, עד כדי יצירת סוג מוגדר של שיתוק מוחץ. טענותו המרכזית של שטיינברג היא, שבחינה רפואית צחבת פיזיולוגית אינה מסוכנת, ואין כל סיבה להגדירה מחלת. לשון אחרת, אף אם נקבע שיש לדוחות את ברית המילה מלחמת כל מחלת, ולאו דווקא מלחמת מחלת מסוכנת, הצחבת הפיזיולוגית אינה עונה להגדרה זו.<sup>907</sup>

ראי"ו וכן בעלי הלהקה נוספים, מתמודדים עם הנתונים הרפואיים הנזכרים כאן. אחת השאלות בנדון זה הופנה אליו מפרופ' אברהם שטיינברג, שדבריו צוטטו לעיל.<sup>908</sup> גם הרוב מנסה קלין מדבר על מקרה בו "טיפול שהיה חולה הנקרא געל [=צחוב] בעיל' [...] ורופא הזמן מצחקים מזה ואומרים שאין זה מחלת".<sup>909</sup> ככלו של דבר, העמدة הרפואית המודרנית קובעת, צחבת פיזיולוגית, שהיא צחבת השכיה ביילודים, אינה מחלת, ומילא אינה מהויה עילה לדחיתת ברית המילה. קביעה זו סותרת, במידה זו או אחרת, את המסקנה ההלכתית שהוצגה לעיל.<sup>910</sup>

<sup>906</sup> שם.

<sup>907</sup> נוסף על כך, ראה דברים שאמר ד"ר מיכאל שימל, בכנס השנתי הראשון לרבניים ורופאים, פסח, תשנ"ב, 1992 - על מקרה בתחומיים שונים. כמו כן, כך כותב ד"ר מאיר איזוקסון: "צחבת התינוקות היא תופעה רגילה, שכיחה לכל התינוקות, והיא תוצאה של עודף כדוריותם שנגרסת בימים הראשונים ולאחר הלידה, כשהחלק מתוצר הלואוי של החرس הוא פיגמנט הנקרא ביילירוביון, שנונן את הצבע הצחוב של העור. אי לכך, מבחינה רפואית, הצחבת היא תופעה שכיחה, שאינה מהויה סיכון של מחלת. אבל פרט לצחבת הרגילה, ישנים מצחים מוחדים, שבנוסך לגורם הניל, קיימים גם גורמים של אי התאמאה בין דם האם לדם התינוק, או חוסר של אנזימים מיוחדים בכבדיות האדומות הקיים בעודות שונות, או הימצאות הורמוני בחבל של חלק מהאמהות הגורם לחומרת או הארכת תקופת הצחבת. גישתנו הרפואית לגבי בעיית הצחבת אצל התינוק שאינה קשורה במחלקה כללית היא כדלהלן: כל צחבת העולה בקצב הרגיל, כשבוים הריבעי-חחמיים לאחר הלידה, רמת הבילירוביון בدم אינה עולה מעלה 15-14% מ"ג של ביילירוביון, ונוטה לדמדת ביום הבאים, אינה מהויה מחלת ואינה מהויה עילה לדחיתת הברית. אבל יש לדגש שתי נקודות: א. אם הצחבת נוטה לעולות, לרdatas ולחזר, יש מקום לזהירות בקביעת מועד הברית; ב. אסור בהחלה לקבוע את דרגת הצחבת של התינוק לפי צבע עורו, בלבד בבדיקה המירוחת למטריה זו. צבע עור התינוק יכול בקלות להטעות אם אין מושחה".

<sup>908</sup> שוו"ת צי"א, חלק יג, סימן פא. דברים אלו פורסמו בשנות ה-70: "פרואה והכל - חלה למעשה, מרדי כי הפלרין (עורך), ירושלים תשס"ז, עמ' 334-335, תחת הכותרת: "שאלות ותשובות בעניינים רפואיים אקטואליים הנוגעים לביצוע המילה". אברהם שטיינברג שאל ננסוף את הרוב שמדובר הלווי ואזנור בעניין - ראה: שבת הלווי, חלק ג, סימן קמב', חלק ה, סימן רטו; חלק ט, סימן רוז; חלק ט, סימן רז. גישתו של הרוב ואזנור מרכיבת בעניין, ושבדל בין תשובה תוביית השונות, כמו גם התייחסות שונה בקבוק שיצא המכיל תשובה מבית מדרשו. להרבה, ראה: משה שטיין, "צחבת" בלתי ישירה" בילד הבשל - סקירה רפואית, בתקון: מבית לוי, א (תשנ"ב), עמודים ק-קנד.

<sup>909</sup> שוו"ת משנה הלווי, חלק ז, ניו-יורק תש"ס, סימן קעט. יש להעיר שדודות רפואית מעין זו הובאה בפני חכמי ההלכה, כבר בתחילת המאה ה-20. ר' מרדי ויינל, מבכרי רבי הונגריה בראשית המאה ה-20, כתב בתשובה בשנת תרע"א: "אשר שלalonui על דבר התינוק בעת אשר הובא לכך למול ביום השminiyi נראה לכל עיני הבקאים כי יורך הוא, היינו יורך געהל [=צחוב] [...]. והרופא אומר כי התינוק בריא". שוו"ת לבושי מרדי, חלק א, טולציה תרע"ב, סימן קפ.

<sup>910</sup> לסייע סקירה זו, אזכיר נקודה רפואית נוספת הנוגעת לסוגי הגمراה. בפרק הקודם, צוטטו ד"ר יעקב לוי, הסבור שהחומרה שנגלה נגד עינוי של ר' נתן הלבלי, היה צחבת יילודים. לוי עומד על כך שמסוגיית הגمراה עולה שמדובר היה על מחלת תורשתית כלשהי, שהרי היא הופיעה אצל שלושת ילדיה של אותה אישה. בהסביר הדבר הוא כותב (עמוד קעב): "אבל ידועה לנו ממחלה משפחתיות בדם המסקנת את התינוק הנימול, שסימנה צחבת. הצחבת הזאת נגרמת על ידי הרס הhimatolobin שבא כתוצאה מחוסר התאמאה של סוגים דם החורים, או מגורם הנמצא בתוך דם האב והתינוק ולא נמצא בדם האם [...]. אפיילו כבד פעל ובירא אינו יכול לבצע את התהיליך הזה במידה מופרזת, על אחת כמה וכמה כבד של ילוד אשר עדיין אינו בשל [...]. דבר הגורם לצחבת הבורואה הנראית לעין [...] יש להניח שהילד הירוק של ר' נתן סבל ממחלה משפחתיות זו [...] לעומת המחלות המשפחתיות הקשה הזאת, הרי ידועה לכל תופעת צחבת הילודים, שאינה סימן של מחלת אלא הנגרמת על ידי חוסר בשלות הכבד בימים הראשונים של החיים. צחבת המודברת כאן היא צחבת המכונה "צחבת בז", הנובעת מאי התאמאה בין סוג הדם של התינוק (כנראה מסוום שקיבל את סוג הדם של אביו) וסוג הדם של האם". גם הרופאים שהוזכרו לעיל, היו שותפים להנחה כי צחבת זו אינה מוגדרת צחבת פיזיולוגית. אמנם, אין מדובר על צחבת נייפת הנבעת ממחלה של הגוף, אך עם זאת, בהחלה יתכן שהעמדתה שלפיה צחבת יילודים אינה מסוכנת כלל ואיינה מהויה עילה לדחיתת ברית המילה, אינה תקפה ביחס לטווגה זה של צחבת.

## דעת הרב וולדינברג

לכארה, ניתן היה לצפות כי ראייו יסתמך על המידע הרפואי אודות צחבת היילודים, ואי אפשר לקיים את ברית המילה במועדה אם מבחינה רפואית לא נשקפת סכנה לתינוק. למרבה הפלא, ההיפך הוא הנכון. ראייו נשאל שתי שאלות ארכוכות בנושא: האחת מהרב פרופ' שטיינברג,<sup>911</sup> והשנייה מ"ר איזקסון.<sup>912</sup> אף ששנייהם מסבירים היטב אין סכנה במילת תינוק צחוב, קובע ראייו נחרצות: "לדעתי כל צחבת ובל דרגה שהיא, דוחה מילה בזמן, ואין מקום לסמוך בה על הרופאים אם יגידו שמדובר בצחבת שאינה מחלת ואינה מסוכנת" (צ"א, חלק ג, סימן פא).<sup>913</sup> וחוזר על כך שרואין להתנהג להלכה כפי שקבעתי במכtabיו הראשון, דהיינו: לכל צחבת, ובבל דרגה שהיא, דוחה מילה בזמן" (צ"א, חלק ג, סימן פג). והוא מדגיש בשלישית: "לדעתי כל צחבת בכל דרגה שהיא, ובבל סוג שהוא, הן אצל פגים והן אצל בלמים גם יחד הוא סימן של מחלת" (צ"א, חלק יד, סימן פח). ראייו דוחה אפוא מכל וכל את הממצא הרפואי. עם זאת, בעניין המתנה שבעה ימים הוא מקבל את עמדתו של הרב וייס,<sup>914</sup> וקובע שהיא יש בכך מחלוקת בין הפסיקים ניתן להסתמך על חוות הדעת הרפואית ולמול מיד עם חלוף הצחבת ולא להמתין שבעה ימים.

כמו כן, מקבל הרב וולדינברג את עמדת הרב וייס בנוגע לאופן ההערכה של הצחבת שיש לעורך בדיקת דם לתינוק על מנת לקבוע את רמת הצחבת. לדבריו, יש לבחון את התפתחות הצחבת על-ידי בדיקת בילירובין ואסור לקבוע את רמת הצחבת בלבדיה. ואולם, אחרי קבלת התוצאה על-ידי הבדיקה האמורה יש להתנהג להלכה כפי שקבע במכtabיו הראשון, דהיינו: "כל צחבת, ובכל דרגה שהיא, דוחה מילה בזמן, וכך עוד שמראה הצחבת נראית בכל הגוף, או אפילו ברובו, אין לבצע המילה" (צ"א, חלק ג, סימן פג). במידה מסוימת, סותרים הדברים מיניה וביה: ראייו מורה לעורך את בדיקת הדם, אך בה בעת קובע שבפועל, ככל הדתינוק יהיה צחוב לא ימולו אותו, אף אם בדיקת הדם תאשר את העובדה כי הוא בריא לחלוותין.<sup>915</sup> הוא מנמק את שיטתו בנימוק אחד ויחיד: "היות בחוץ" ובספקים מדובר בזיה בסתמא, ואמרו ופסקו פסוקייהו דירוק דוחה ביצוע המילה, וזה כולל כל סוג הירקות באין הבדל מי ומה הגורמו והמסובבו" (שם). הוא אומר: דברי חז"ל סותרים חזיתית את הממצא הרפואי, ועל כן זה האחרון נדחה מפני הראשון.

ראייו מביא שני שיקולים עיקריים בפסקה זו: הראשון, הקושי לסמוך על דברי הרופאים מבחינה רפואית, "דלא כל הרופאים בידם בדיקות לקבוע בדיקנות הידע הרפואי לתאריך הירידה ויש

<sup>911</sup> צ"א, חלק ג, סימן פא.

<sup>912</sup> צ"א, חלק ג, סימן פג; חלק יד, סימן פח.

<sup>913</sup> במקומות אחר, בעניין שלאלה האם לדוחות ברית מילה עקב המשקל של התינוק, עונה הרב וולדינברג בשווית צ"א, חלק ג, סימן פב: "וועל דרך אם משקל הילד מעכב, וכמה צרך שהוא שוקל? יਊן שם באגורות משה שהעה ספר שחיסרונו במשקל אין לו זה דין חולה, והוא רק חשש בעלמא שהתחילה הרופאים לחושו אולי מעד קטנותו לא יוכל לסבול הצער, וגם אולי יזיק לו הדם שיצא, ולכן כשגדל ויש לו המשקל שצריך ליכא שוב החשש ויכללים למולו תיכף ע"ש ולכן אם דעת הרופאים לפי השקפה רפואית היא לא להתריר מילה קודם שהתינוק מגיע למשקל של אלףים ושבע מאות גר (כפי שכבי כותב שכך מקובל במחיקתו), אז מייד שמניגע למשקל כנ"ז יש למולו מיד ואני צריך לחכות ז' ימים". מכאן, ראייו מקבל את השקפותם של הרופאים לעניין קיום ברית מילה בזמן או דחייתה. ראה עוד לעיל על תשובה זו בנושא של אמונות הרופאים.

<sup>914</sup> שווית מנוחת יצחק, חלק ג, לונדון תשכ"ב, סימן קמה; נסף על כך, ראה עוד: שם, חלק ג, סימן צב.

<sup>915</sup> בפתרון הסתירה כתוב פרופ' אברהם סופר אברהם בספרנו נשות אברהם (ירלה דעה, סימן רס"ג אות א'), שם הרב אורבן, שבדיקת הדם נחוצה כדי לדעת האם ישנו ערך גבוה במיחוז של בילירובין, ואם אכן יימצא ערך כזה, חובה להמתין שבעה ימים מיום החלמתו של התינוק מן הצחבת. כאמור לעיל, הרב וולדינברג אכן סבור שבחבת חמורה יש להמתין שבעה ימים, ואפשר לשלים בכך בדיקת הדם.

לחושש לטעות [...] והמבוכה גדולה" (שם). השיקול השני, הטלת ספק בנאמנות הרופאים כיוון שהם סותרים דברי חז"ל. לגבי השיקול הראשון הדברים מתמיינים כיון שניינו לבדוק בבדיקה דם מדויקת את מצב הצחבת, ועל-כן מתמייהו שלילתו הגורפת את נאמנות הרופאים במרקזה. א' שטיננברג עצמו תמה על דברי הרב וולדינברג בנושא, אך הרבה מшиб לו: "יבעצם נאמנות הרופאים אין להאריך בדבר שכבר הארכו, והדברים עתיקים".<sup>16</sup> ובכן, השאלה הנשאלת היא במה התיעידה סוגיות צחbat يولדים, שלגביה בחר הרב וולדינברג לחזור ממנהנו, לשולב מכל וכל את דברי הרופאים, וכך לערער ערעור כללי על נאמנותם. דומה כי פקפק זה נגרר למעשה אחורי השיקול השני.

בעניין השיקול השני, הטלת ספק בנאמנות הרופאים לנוכח התנשאות מצאייהם עם דברי חז"ל, ראייו שומר אמוןיהם לדברי חז"ל. מכיוון שהז"ל פסקו שאסור, שום גורם לא יכול לשנות את פסוקם. לטענתו פגעה בדברי חז"ל מהוות פגיעה בעצם המשכיות המסורת שעוברת מדור לעד משה רבנו בסיני (כפי שהביא בחלק מתשובתו, ראה למשל בצי"א, חלק כב, סימן מה).

ברצוני להעלות העזרות בהסביר פסיקתו של הרב וולדינברג. כפי שראינו בפסקים, דחית ברית המילה בשל צחבת נעשה בשל חשש מסכנת נפשות: פיקוח נש. הציג אליעזר מחמיר בעניין פיקוח נש ואף בספק פיקוח נש אנו מחמירים ודוחים את מועד הברית. ייתכן שעל פי השקפותו של ראייו, העובדה שצחבת يولדים עוסקת בעניין שיש בו ספק פיקוח נש היא המוביילה אותו לצתת ידי חובתם, ולהחמיר בנידון דין על פי ההלכה המסורתית. גם אם העמدة הרופאית היא מבחינה וודאית, עצם קיומה של עמדה נגדית הופכת יוצרת מצב של ספק. כדיוע, כאשר ישנה מחלוקת בין שני רופאים אודות מצבו של חולה מסוון, יש לנקטו את כל הנחוץ עבור הטיפול בו, אפילו במחיר של חילול שבת או אכילה ביום הכיפורים. קביעה זו מבוססת על ההלכה שלפיה אפילו ספק פיקוח נש דוחה את כל מצוות התורה, כפי שראינו לעיל. לאותה יש לומר כי דעת חז"ל אינה נופלת מדעתו של רופא חולק, בכל הנוגע לייצרת ספק. קשה למצוא בסיסו איתן להשערה המוצעת בדבריו של הרב וולדינברג עצמו, אך הוא עולה לכל הפחות מבין השיטין של דבריו.

כאמור, השיקול השני הוא נאמנות הרופאים ביחס לנאמר בחז"ל. ראייו קובע כי במקום שיש מחלוקת בין הרופאים לחז"ל, אנו נסמך על דברי חז"ל. וכך כתוב בשווית: "והוא הדין על כל כיוצא בזה כל מה שנזכר בש"ס שהוא סכנה מחלין אפילו כשהרופא או החולה אומרים שאין צרי" והוא מציג דוגמאות למקרים כאלה (צי"א, חלק כ, סימן מז). על-כן, היהות וחז"ל קבעו שיש לדוחות, אין לשנות מדבריהם אפילו במקום שהרופא אומרים שניינו לבצע את הברית במועדה. נראה שהעיקרון

<sup>16</sup> צי"א, חלק יג, סימן פב. להרחבה, ראה דבריו של הצי"א בחלק ט, סימן נא, פרק ב, סעיף ז, שם הוא כותב: "ובעניין נאמנות הרופאים בזה לומר שאסור לה על פי הרופאה להכנס להירון כתבו בזה כמה מהאחרוניים [...]. והצרכו לשאול לרופא ירא שמים, ועל כל פנים לא מרופא שידוע שמדובר במצבות התורה [...]. כמו במספרי האחرونים ראיינו שרווצים לבנות שלא להתחשב בדברי הרופאים בזה על סוד מקרים שקרו שאסרו על האשא בגלל מחלוקת להכנס להירון ולא שמעו לקולם והasha הרה וגם ילדה ולא חזק לה. ולפי עניות דעתינו אין בזה כדי ס邏יכה, ולפי ההלכה יש לומר בכוגן דא דמקרים כאלה או שמעשו נשים היו ואין למדי מהם. או שקרה שהרופא טעו בקביעותם במקרים ההמה ואין זאת אומורת שאין לשמעו להם חמירות סכנתא מאיסורה וע"פ [=ועל-פ]ן רובם מומחים ונאמניםemma המה קולעים אל המטריה בחותם דעתם ובפרט בשמלחיטים על כך אחרי מיבחנים מוחשיים". הדברים מדברים בעד עצם: ינסם שני תנאים ל渴בל דעת הרופאים: הראשון - רופא ירא שמים, והשני - רופאים מומחים נאמנים לחלוון וקולעים אל המטריה. ראה עוד לעיל בפרק העוסק בנאמנות הרופאים.

המנחה את ראייו הוא שמירה מירבית על תקופם של דברי חז"ל, במיוחד כאשר מדובר בסוגיות שיש בהם חשש ואפיו רוחן לפיקוח נפש.<sup>917</sup>

روح דומה עולה מדברי פוסק גדול אחר מאותה דור, הרב שלמה זלמן אוירבך, אשר היה מקורב מאוד לרב וולדינברג באופן אישי ופסק הלהכה רבים יצאו חותמים תחת ידיום.<sup>918</sup> הרב אוירבך לא התיחס בפירוש ובפירוט לנושא, ועל דבריו בעניין יש ללמידה מושני מקורות קצריים. המקור האחד הוא הדברים המצווטים בשמו בספר נשמת אברהם.<sup>919</sup> המחבר, אברהם סופר אברהם, מעיד כי הרב אוירבך הורה שי"צריכים לדחות את הברית עד שהצבת תיעלם למורי מכל הגוף". קביעה זו עולה בקנה אחד עם העמדת הלהכתית של הרב וולדינברג והרב וייס. אך בהמשך, כמה שורות לאחר מכן הוא מצינו כי בשלב מאוחר יותר כתוב לו הרב אוירבך, שיתכן שח"ל והשוו"ע דברו רק על "ירוק שלא נפל בו דמו, שם אסור למול כל זמן שהתינוק צחוב, ולא מסוג זה שעליו מדובר כאן (שאין לתינוק כל מחלת)".<sup>920</sup> במצב זה, מכיוון שלדעת כל הרופאים אין כל סכנה למול את התינוק אפיו כשהוא צחוב ממש, "אפשר שמותר למול תינוק כזה גם כשהוא צחוב, ודרכי הגمراה ושולחן ערוץ אמורים בתינוק חולה". הוא אף מתאר מקרה שבו הורה כך הרב אוירבך הלהכה למעשה. לפי מסקנותו של מחבר זה, הרב אוירבך קבע אפוא שיש לקבל את העמדת הרפואית ללא סייג, ולאפשר לרופא להחליט האם למול את התינוק.

המקור השני לעמדת הרב אוירבך מופיע בשווי"ת מנחת שלמה<sup>922</sup> שבו נראה כי הרב אוירבך מחמיר בצהבת משום פיקוח נפש. כך הוא כותב בסוף דבריו:

ומשם כך חשבני דאף שדברי מר הם כנים וצדקים מצד הסברא (דייש למול ביום השמיini היכא שנשאר בו קצת צבע צחוב) [...] מכל מקום הויל ולא כל הרופאים הם מומחים ובכללulos לטעות ולסכן ח"ו את הولد [...] ולכן נכון יותר לענ"ד [=לעוניות דעתך] לא למול בשום פעם כשהתינוק עדין ירוק ולא לסמוק בזה על רופאים. זהינו, אין סיבה לדחות לחלוטין את דברי הרופאים, אף אם הם אינם בעליים בקנה אחד עם הלהכה. אלא, שהיות ועסקין בסוגיה חמורה,

<sup>917</sup> בעניין דומה אך שונה, נשאל הרב יצחק זילברשטיין בעניין מילת תינוק עם דלקת עיניים, שם עמדתאותה דילמה של דלקת לחמית (דלקת חיצונית שאין חשש למחלת כללית), אולם מראה העיניים הוא דלקתי. הרב יצחק זילברשטיין פסק שאסור למול תינוק שיש לו דלקת בעניין, מפני שכך סכנה: "וואין לנו בעניין זה אלא דברי חז"ל שקבעו שיש בזה סכנה". להרבה, ראה: הרב יצחק זילברשטיין, שעורי תורה לרופאים, חלק ב, סימן קג, תשע"ב, עמ' 243-248; ד"ר אורן נטמי, "דחיית ברית מילה בגלגול דלקות בעיניים", תחומיין לו (תשע"ז), עמ' 127-136.

<sup>918</sup> יש לציין כי משנתו העקרונית של הרב אוירבך על אודות יצחק הלהכה והרפואה קרובה לשנתו של הרב וולדינברג. כך מuid אברהם שטיינברג, מנהה לשלהמה - קיבוץ ועריכה של פסקי מรณ הגאון פוסק הדור מורה"ר שלמה זלמן אוירבך ז"ל בהלכות הנוגעות לחולה, לרופא ולרפואה, בתרץ: אסיא נט-ס, המכון לחקר הרפואה על פי התורה ליד בית החולים שעריך צדק, ירושלים, אירן תשנ"ז, עמודים 44-5, <http://www.medethics.org.il/articles/ASSIA/ASSIA59-60.01.asp>.

<sup>919</sup> אברהם סופר אברהם, נשמת אברהם, ירושלים תשס"ז, יוי"ד, סימן רסג, אות א, עמ' שכז-שכח.

<sup>920</sup> שם. כך העיד בנו של הרב אוירבך.

<sup>922</sup> מלבד החרוטה הסותרת בנשמת אברהם, ישנו מקור בשווי"ת מנחת שלמה (תניינא, סימן פ) של הרב אוירבך שיש בו התייחסות לצבתת יהודים. בתחילת הקטע, מתייחס הרב אוירבך לנקדוה שהזיכרו כמה מן האחרוניים, והוא: הרמב"ם (הלכות מילה, פ"א הי"ז) הביא את דין הגمرا, אך הוסיף "ירוק ביזו"ר". השולchan ערוץ השמייט, אמן, את המילה "ביזו"ר", אלם יש מן האחרוניים שטענו שאילבא דהרמב"ם, רק צבתת ניקרת ובלתי מהווע עילה לדחיה בבית המילה. הרב אוירבך סבור, שהלהכה למעשה, אין למול אפילו אם התינוק אינו ירוק ביזו"ר. "וימה שהשוייע השמייט תיבת ביזו"ר (אגב, ראייתי במאיiri למס' שבת שלגבי אדם כתוב "הרבה" ובוגגע לירוק כתוב סתם כלשון השוו"ע) הוא מפני שלמעשה קשה להזכיר מה נקרא "ביזו"ר", וכן משם חומרה דפקות נפש השמייט תיבת ביזו"ר". כמובן, לדעת הרב אוירבך, היה שעסקין בדייני נפשות, יש להחמיר ולהחש אך לצבתת קלה.

הכרוכה בסכנת תינוק מישראל, יש להחמיר ביוור, ולהווש לכל השיטות (מנחת שלמה, תניינא, סימן פ).

יש להזכיר, כי בשונה מהרב אוירבך, ראיינו והרב וייס, שדחו את דברי הרופאים במישור העקרוני, בטענה שהרופאים סותרים את דברי חכמיינו, דוחה הרב אוירבך את דבריהם רק מפני החשש לפיקוח נפש. ליתר דיוק: לא בדיחיה עסקין, אלא בחשש ובזיהירות בעניין חמור הנוגע לפיקוח נפש.<sup>923</sup> דברים אלה אינם עולמים בקנה אחד עם העדויות דלעיל. ואmens, בדברים שנשא אברהם שטיינברג<sup>924</sup> הוא העיר שאין הכרעה ברורה בדבר הרב אוירבך בסוגיה זו והוסיף שיש להכריע בנושא על פי ראות עיני המוחל, ועל פי גוון הצהוב בעור הילד.

יש לציין כי בסוגיה זו דווקא הרב אוירבך קרוב לגישה של שמרנות מאוזנת, בעוד שראיינו נקט שמרנות 'רגילה', בלתי מתגמשת. ואולם, יש לזכור כי במקרה זה, השמרנות באה להקל ולא להחמיר, וזאת בגין מרבית המקרים שבهم פוסקים מגלים שמרנות.

### הרדמה במילה

עם התקדמות הרפואה, החלו לייצר חומרי הרדמה מקומיים, חן על-ידי זריקה וחן על-ידי משחות.<sup>925</sup> מטרת ההרדמה היא הקלת הכאב בין בתינוק ובין מבוגר. אם בעבר הייתה התעלמות מתחושת הכאב של היילוד, ביום אין הדבר כן וניתן להעריך כיום את עצמת הכאב של התינוק הנימול. על כן, הורים רבים רוצים להמעיט את כאב התינוק הנימול ועלתה הדרישת להשתמש בחומרי הרדמה אוalachshe שוניים במהלך הבirth. בעניין זה עולה השאלה האם השימוש בחומרי הרדמה מותר מבחינה הלכתית כיון שהדבר לא היה מקובל בדורות קודמים.

### רקע הלכתי

הראשון שדן בסוגיה זו הוא הרב מאיר אריק בשווית אמרוי יושר,<sup>926</sup> אודות מלת מבוגר (גר שהתגיגיר בגיל 30). שם הוא אוסר את השימוש בחומרי הרדמה במילה ושני נימוקים מרכזים בתשובתו: לא מצינו שימוש אצל חכמים בסיס הרדמה במילה (לטענתו חכמים הכירו חומרי הרדמה והשתמשו בהם). והמילה צריכה להיות על-ידי צער דווקא, ומביא לכך ראייה ממדרש הרבה.<sup>927</sup> המהרש"ס<sup>928</sup> חולק על האמרי יושר כאשר עיקר טענתו היא שהמצווה שהאדם יהיה נימול ואין זה משנה כיצד זה נעשה.

<sup>923</sup> ראה: אבישי גринציג, 'צහבת יילודים בברית מילה', בדד 29 (תשע"ה), עמ' 41-27. במאמרו טוענו גrinzicig כי ניתן למול תינוק שיש לו צහבת פיזיולוגית. עיקר טענתו היא ש'זה' לא דיברו על צහבת פיזיולוגית, אלא על צහבת נגיפית בלבד. לאחר בירור עם רופאים ועם פוסקי ההלכה, ניתן למול תינוק בוים המשミニ כשייש לו צහבת פיזיולוגית בלבד.

<sup>924</sup> ביום כי באדר אי' תשע"א, יום השנה הט"ז לפטירתו של הרב אוירבך. <sup>925</sup> להרבה, ראה: אברהם שטיינברג, ערך: הרדמה במילה - היבטים רפואיים והלכתיים, אנטיקולופדייה הלכתית רפואית, כרך ד, ירושלים תשס"ו, עמ' 560-569; הניל', 'הרדמה בברית מילה', תחומיון (כב), תשס"ב, עמ' 427-442. במאמר זה, עמ' 431, הוא סוקר את כלל השיטות ההלכתיות שנסקרו בעניין עד כה.

<sup>926</sup> הרב מאיר אריק, 1855-1925, מגדולי רבבי גלייציה, חלק ב, מונקאנטש טריעיג, סיינן קמ, סעיף ג. <sup>927</sup> בראשית רבה, פרשת לך, פרשה מו: "בעצם היום הזה נמול אברחים, א"ר [=אמר רב] ברכיה (ישועה מה) לא מראש בסתור דברתי אלא אמר הקדוש ברוך הוא כל בני דורו אומרים בכך וכך אלו היינו רואים אותו לא היינו מנהיכים אותו לימול אלא בעצם היום הזה דרגשליה ימלל, נמול אברחים, א"רABA בר כהנא הרגיש ונצלעך כדי שיכبول לו הקדוש ברוך הוא שכחו, א"ר לי מל אברחים אין כתיב כאן אלא נמול, בדק את עצמו ומצא עצמו מושל, אמר ר' ברכיה בהחיה עיטה אקל לרביABA בר כהנא לרבי לוי א"ל [=אמר ליה] שקרנא כזבנא את, אלא הרגיש ונצלעך כדי שיכبول הקדוש ברוך הוא שכחו".

<sup>928</sup> הרב שלום מרדכי הכהן שבדרון, 1835-1911, מאзор גליקה שבפולין, נחשב לגadol הפוסקים בדורו. שווית מהרש"ס, חלק ו, יורה דעתה, ירושלים תשכ"ח, סימן קת.

הראשל"ץ הרב בצמ"ח עוזיאל דן בכך<sup>929</sup> וטוען כי אסור להשתמש בסמי מרפא ומשחות (הרבי עוזיאל אינו מדבר על זריקה) ונימוקיו הם: הנימול אינו מרגיש את מעשה המילה וכן י יצא מעט דם. לאור זאת, קובע הרבי עוזיאל, כי מי שעבר ברית מעין זו, עליו למול את עצמו מחדש כשיידל ויתחזק.

#### דעת הרב ולדיינברג

בשנת תשנ"ד שאל פרופ' אברהם סופר אברהם את ראיינו אודות השימוש בשחה בעלת אפקט מרדים בעת ביצוע המילה (צ"א, חלק ב, סימן ע). הראיינו מדגיש בתשובתו כמה דברים: "בכל קטן אין נהוגין למשוח האבר להקל הצער מפני שהוא רוצה לעשות המצוה בתוספת ויתרונו הכלש כי היא המצוה הראשונה של התינוק ונכון לעשותה מן המובהך על צד השליםומי" (שם). היהות וברית המילה היא המצוה הראשונה של התינוק בשלמות, כלומר לא אמצעים שככלות הכל מוטלים מספק. עם זאת, במקרים על הילוד), יש לעשותה בשלמות, לומר לא אמצעים שככלות הכל מוטלים מספק. הוא מסתמך על דברי הרבי חריגים (כגון בשאלת הנידונה, שם היה מדובר בילד בן חמיש), יש להקל. הוא מסתמך על דברי הרבי צירלסון בעל שו"ת מערכי לב שהורה: "הגם שבכלל אין לנו להמציא תחבולת חדשה של הסרת החרגשה אצל הנמלולים - מכל מקום נвидון היוצא מהכלל זהה שלפנינו חלילה לנו להחמיר בהתנגדותנו אל דרישת האם הדואגת לחיה עללה אישון עינה".<sup>930</sup> דהיינו, האידיאל הוא קיום המצוה "בשלמות" אבל יש הכרה בנסיבות ובנסיבות חריגים הדורשים התייחסות מיוחדת. הוא ממשיך ואומר: "ולא אחיד כי בענייני שקרה יותר חומרתו של הגאון אמרוי יושר מkolתו של בעל מערכי לב, ומנהג ישראל תורה ואין לזלול בה" (שם). כמובן, יש כאן חזרה לתשובתו הראשונה של האמרי-יושר האוסרת להשתמש בשחות הדרמה, אם כי לא כפסק אלא כמנהג כיון שהאמרוי יושר עצמו מסתמך על מדרש. ממשיך ראיינו ומזכיר כי גם הרב ווזנר החמיר בכך, למעט במקרה של מילת מבוגר או במקרים חריגים אחרים.<sup>931</sup> הצער הוא חלק ממכות המילה ו"פשיטה" דכך צורת המצוה המקורית מסיני" וכן יש להעדפה לכתיה (שם).

ראיינו מדגיש שצורת הברית מקורה מסיני ואף מביא מקורות קבליים הטוענים כי לכאב ולביבו של הנימול ישנה חשיבות מיסתית כיון שבכى התינוק עוזר להעלות תפילות השמיימה ללא מניעות.<sup>932</sup> בהסתמך על ספר עלילות אפרים<sup>933</sup> הוא מביא גם "הוכחה חותכת" בנימה קבלית (הוא עצמו משער כי מקור הדברים ב"כתב הקבלה ותורת הרוץ") כי יש חשיבות רבה לבכיותו של הרץ הנימול מיסורי המילה עד שהוא "עללה השמיימה בעלי מונע מכל קליפה וכחאה אתה להוציא גם לאחרים העומדים על ידו שתתקבל גם תפלים להושעים מצורתייהם" (שם). לפיכך הוא מכיריע: "באשר על כן נראה לעניות דעתך דאיין להתיר מריחת משחה של חומר מרדים על גבי האבר לפני הברית, פרט במקרים מיוחדים" (שם).

<sup>929</sup> משפטן עוזיאל, ב, תל-אביב תרצ"ח, יי"ד, מו.

<sup>930</sup> הרב יהודה ליב צירלסון, שו"ת מערכי לב, קישינוב תרצ"ב, סימן נג.

<sup>931</sup> הרב שמואל וואזנר, שו"ת שבט הלי, חלק ה, בני ברק תשנ"ד, סימן קמז (ראיינו מדגיש במקור את התשובה מסימן קמו, אולם כנראה מדובר בשיעוט סופר, וכוונתו היא לשובה קמו). הרב וואזנר בתשובתו נטוה להתיר, והוא מסתמך על תשובתו של המהרש"ם שחולק על האמרי יושר, כאשר מדובר במקרה חריג.

<sup>932</sup> כבר לאינו לעיל בפרק על חסן להלכה וקבלה, את יחסו לדברי הזוג. נוסף על כך, לאינו עוד בכך למשל בסוגיות ההפלות לעיל) כי ראיינו מביא מדובר הזוג כסבירות תשובה או אסמכתאות לפסקי השוניים.

<sup>933</sup> ר' אפרים מלונטשיץ, עלילות אפרים, לובלין ש"ז.

אם כן, ראייו אסר שימוש בחומר הדרמה במילה, אך הוא מודיע למציאות ולכון מתייר להשתמש בחומר הדרמה במקרים חריגים. בסוגיה זו הוא משתמש פעמיים בנסיבות בניומיים מדרשיים וקובלים בכך לנמק ולהזק את דבריו.<sup>934</sup> כמו כן, הוא מביא בתחלת הדברים נימוק מטא-הילדי ומקשר בין ראשונות המצויה לחוב עשייתה בשלמות: כיון שמצויה זו היא הראשונה בחיוו הילד, על כן יש לעשותה בשלמות ואל לו לモול להשתמש במרכיב הגרוע מדרך ביצועה המסורתית. גם כאן מתגלה אפוא ראייו כשמרן. הפתח שהוא פותח לחרגנים מצומצם מאד והוא מקפיד לצין באילו חריגים מדובר כדי שפתח זה לא יתרחב.

### מגן הקלمف

מגן הקלمف (Clamp)<sup>935</sup> הוא מכשיר שמטרתו למנוע דימומיים או פגעה בגיד במהלך המילה.<sup>936</sup> השימוש במגן הקלمف החל בעיקר בארץ ובנוסף לדרום אמריקה<sup>937</sup> ולכל העולם ואף הגיע לישראל. ככל מדובר במכשיר מתכתי בצורת מלקיים, אשר בקצות יש מנוף או בורג אשר לוחץ וגורם להפרדת הערלה לאחר שתי דקotas. הידוק המלקיים על-ידי הלוחץ גורם להפרדת העור, שלא על-ידי חיתוך, וכן לחסימה של כלי דם קטנים הנמצאים בערלה. בשנת תש"ל (1970) יצאה קריאה של בני הבד"ץ בירושלים נגד השימוש במגן זה.<sup>938</sup> בשנת תש"ב (1972) פרסמה מועצת הרבנות הראשית איסור על מוהלים להשתמש במגן הקלمف,<sup>939</sup> מנימים שונים שיבוארו להלו.

ראייו נדרש לעניין השימוש במגן קלمف מספר פעמים.<sup>940</sup> לראשונה דין בכך ראייו בمعנה לשאלה שהפנה אליו "תורני אחד מופלג בתורה" בעקבות שימוש מוהלים בירושלים

<sup>934</sup> לעיל צוטטו קטעים אחדים בדבריו של אברהם שטיינברג בערך מילה שבאנציקלופדיה ההלכתית-רפואית. לאותו הערך צירף שטיינברג נספח, שבו הוא עוסקת בשאלת, האם ניתן לבצע מילה בהרדמה, עמי' 560-569, שם. יש מפסקה הדור האחרון שעסכו בכך, ודביריהם מצוטטים ונידונים שם בהרחבה. אחד השיקולים המרכזיים שאتوا המשמעו הרב שמואל הלווי ואזנر, הרב מרדכי אליהו, הרב יוסף שלום אלישיב ועוד, והוא (עמוד 581): "מצב זה מהווים שינוי מהדרך בה נהגו מקדמת דנא, ויש איסור בעצם השניינו ממנהג אבותינו משנות דור ודור, ואין לעשות חכמתו והמצאותו בגין דרazon הבורא ומנהג ישראל, ייחד אסור מן התורה". שטיינברג מבקש להחות על קנקנו של שיקול זה (עמודים 585-583): "אמנם נכון שבירות לקיים מוצאות מילה במועד נלחמו גודלי ישראל מקדמת דנא בכל שניין, כי המחדשים הרפורמים למןיהם בכל הדורות נתפלו למוצאה זו, ורצו להנותה בה כל פעם בדרבו אחריו, וכן בדרכו ביצוע המילה [...]. אכן, בכל זאת קיבלו ובם מהשוניים חלק מהמשמעות בתנאים מוגבלים ומוגדרים, כאשר בבירורו אין השינוי באדי לפגוע בגדרי הילכות מילה, וכאשר יש טעם בכך שניין [...]". ועוד יש מי שכתב, שדזוקא כאשר השניינו הוא בגוף מצות המילה יש להתנגד לו, אבל שניינים צדדים מותרים הם, כמו שלא היהת כל התנגדות לשימוש באמצעי חיטוי שונים למניעת זיהום, למורת שבדורות-עbero לא השתמשו בהם. ולאחר מכן דזוקא עניין ההרדמה המקומית נראה כרוחק ביותר מחשש לבטול חלק מחלקי מיצות המילה. ואם אכן יש טעם הגינוי להרדמה מקומית, ואם אכן אין בו סום איסור מהותי ושם שיוכת לנו קיום מיצות מילה למה נאסרנו? [...] לפיכך נראה שכרא, שהשיקול צריך להיות דזוקא אם יש בעלות השינוי מגמה נגד ההלכה, או שהשינוי פוגע בעקרון הלכתית". להרבה, ראה שם.

<sup>935</sup> על היקלמפים ומלחי המילה, ראה: יוסף דוד ויסברג, אוצר הברית, ג, ירושלים תש"ס, עמי' רסה-רפג. לאורך השנים (החל משנת תר"פ-1920), החלו להסתפק מכשירי הקלمف השונים, החל ב- Circumcision Forceps, קרי' מלקיים למיליה, עבר בוגומקו קלمف (Gomco Clamp) ובקלמפים מפלסטיים, וכלה במגן קלمف (Mogen Clamp), שמכונה גם ברונשטיין קלمف, ע"ש ממציאו. רוב פסקי ההלכה מתיחסים ספציפית לזה האחרון, אם כי מבחינותם אין הבדל מהותי בין לבן שאר סוגים מכשירי הקלמפים השוניים.

<sup>936</sup> זאת באמצעות יצירת לחץ של המלקיים. בכך מרווחים גם השארת(Clicket) אסתטית יחסית וגם מונעים תפרים (גמקרים דירים).

<sup>937</sup> כך הגיעו שאלות בשנת תש"ז לרשות פינשטיין מפנהה על אודות השימוש במכשיר הניל, ראה למשל: אגרות משה, יוז"ד, ב, ניו-יורק תש"ג, סימן קיט.

<sup>938</sup> כבר בשנת תש"ד פורסם לראשונה האיסור להשתמש במכשיר הקלمف, על-ידי רבנים בארץ"ב. פורסם בהפרדס 17 (תש"ד), ומאותר יותר בשנת תש"י, חזון לפרסום את האיסור הניל בשנית.

<sup>939</sup> פורסם בתאריך 3.8.1972 במעריב. ראה עוד: [http://www.ranaz.co.il/articles/article5054\\_19720803.asp](http://www.ranaz.co.il/articles/article5054_19720803.asp).

<sup>940</sup> ראה צי"א: חלק ח, סימן כת; חלק י, סימן לח; חלק י"ט, סימן סח; חלק כ, סימן נב. יש לשים לב שתי תשובותיו הראשונות בвидו יראו לפyi פורסום החרומות והאסטרעל-ידי רבבי הבד"ץ (תש"ל) או הרבנות הראשית (תש"ב) לעניין השימוש בקלمف, שכן תשובהו הראשונה פורסמה בחלק ח, סימן כת, שיצא לאור בתשכ"ה, ותשובהו השנייה שבחלק י,

המשתמשים בклمف.<sup>941</sup> לאחר תיאור עבודת המכשיר ודרך פועלתו על-ידי השואל, מшиб הציץ-אליעזר כי הוא בוחן את המכשיר מספר פעמים באופן ישיר, והתרשם ממנו באופן שלילי ביותר: "ונוחתי לדעת שכבוד תורתו קלע אל המטרה באופן תיאورو של כל בלתி-מגן זה, מבלי להגיזים כלשהו, ולאחר עmedi על המבחן נשארתי מודחם ולא האמנתי למשמעות אזני שפה בעיר חדשנו ותפארתנו ימצאו מוהלים קליל-דעת שייהינו לפרוץ פרצה כזאת בחומרת הברית-קדש ולהשתמש בכלי כזה למילה" (צ"א, חלק ח, סימן כת). לדעתו, "כל מוחל המשמש בכלי מגן זה מרמה את דעת הבריאות ודעת הורי הילד", ומוקון על כך שהמילה אינה בסיכון. הוא מונה את הנימוקים ההלכתיים אשר ניתן להעמידם על חמייה עיקריים: הראשון: אין כאן בכלל מילה בבשר חי, שכן הוא כבר נחנק על-ידי הידוק ולחץ מהמכשיר, אין חיתוך של עור הערלה, שכן היא כבר נחתכה על-ידי החלץ של סוגרי הקלمف, על כן פועלות הסכין היא רק למראית עין, שכן המוחל חותך בשר מת שנחנק על-ידי הקלمف. השני: אין פריעה. המל במגן הקלمف אינו יכול לבצע את תהליך הפריעה שהוא חלק בלתי נפרד מהמילה עצמה, ובבר פסק השוו"ע (יו"ד, סימן רסד, סעיף ד): "מל ולא פרע, כאילו לא מל".<sup>942</sup> השלישי: ביטול מצוות הוצאה דם. לעומת זאת, השימוש במגן הקלمف מונע הוצאה דם, וחיל שופט ממצאות המילה הוא הוצאה דם.<sup>943</sup> הרביעי: ביטול מצוות המציצה. במקום שאין דימום אין מציצה,<sup>944</sup> שהיא חלק מרכזי במצוות המילה, עד כי: "מוחל שאינו מוצץ, הרי הוא מסכן את התינוק ומעבירין אותו מופתקדו".<sup>945</sup> החמישי: ראייו טוען שמהל המשמש במגן קלمف, מברך ברכות לבטלה. הדבריו: "דיוצא דהברכות שעושה מוחל כזה אחרי הדבקת והדקת המגן על עורות הערלה וכן ברכות האב, דכאילו לבטלה הם, דאין עובר לעשייתן דבראים כבר אחרי כל המעשים, ולהנן מסלסל איפוא מוחל כזה בתמיינות מעושה ומכוון אותן ברית קודש וمبرך, והמ סכין המילה למראית עין" (שם). מכיוון שאין כאן מצוות מילה לפי ההלכה, לאור הסיבות שמנינו. אזי גם הברכות הן ברכות לבטלה הן של המוחל והן של האב.

ראייו מעלה טיעונים נוספים נגד המוחלים המשמשים במכשיר זה, טיעונים ערכיים ומוסריים. טענה מוסרית שהמוחלים מرمימים את הציבור: "ונוראות הוא השמורה ששמעתי בזה, שהמוחלים שמלים בכל מגן זה, כדי לסמא את עיני הרואים שלא ירגשו שאין מציצה עושים רמאות שימושיים בזכות צמר גפן טובול בין ומראים את עצםם כמושכים ויורקים לתוך הזכוכית. ודי בזיוון וקצף" (שם). לדעתו יש בכך מעין מהלך של "עבירה גוררת עבירה" המתחילה בשימוש

<sup>941</sup> סימן לח, נכתבה בתאריך כי' חשוון תשכ"ח. בתשובתו בחלק יט, סימן לח, הוא מזכיר את הפרסום שיצא נגד השימוש במכשיר הקלمف, ואף אומר שציטטו מפסקיו במידעה זו (לאណדו בתשובה זו, כי היא חוזרת על מה שהובא באופן כללי בתשובות שלפנייה).

<sup>942</sup> אצין מעט את המותרים בשימוש במגן זה. בשוו"ת שיח נחום, מעלה אדומים תשס"ח, יו"ד, סימן סו, מבאר הרב נהום רבינוביץ על אוזות: "שימוש במכשיר מגן" למילה (תשובה זו פורסמה בכ"ע הדורות לג (תש"א), שם הוא נוטה להתריר, ומביא את סיעת הרבנים שהתיירו את השימוש במגן הנ"ל, בתנאי שהברית תהיה בסמוך להחיצת המגן (כדי שהיא דם ברית וחיתוך בעור החיל). הוא מונה מספר רבנים שהתיירו זאת, ובינם הגוייא סילור וההר"ר י"א הרזוג.

<sup>943</sup> על הפריעה, ראה בתוך: ערך מילה, אברהם שטיינברג (עורך), אנציקלופדיה הלכתית רפואי, חלק ד, ירושלים תשס"ו, עמ' 484-477.

<sup>944</sup>ראייו מוכיח את דבריו בנקודת זמן זו מדברי הרוב עוזיאל: "ויפחה הגדר הגרבי"ץ עוזיאל ז"ל בספרו משפטן עזיאל מהדו"ת, חיו"ד, סימן מו, ובמכתבו שנడפס בסוף ספר ברית עולם על ה' מילה, דכל מעשה מילה שנעשה על מנת שלא יהיה דם-ברית הוא מעשה של חותיכת הערלה שעושים העמים הקדמוניים או מטעמים היגייניים, ואין בהם מצוות מילה שניתנה לישראל, וכל העשוה זאת אינם מקיים מצות ברית שחטילה עליו התורה ומפר בריתו של אברהם אבינו עיין שם". דם הברית מבדיל בין מילה לשם מצווה בין מילה לשם היגיינה, ולכן יש חובה הלכתית שתהיה הקוז דם בשעת ברית המילה.

<sup>945</sup>על פולמוס המציצה בעידן המודרני, ראה להלן.  
<sup>946</sup>ביבלי, שבת קל ג ע"ב; רמב"ם, הלכות מילה, ב, ב.

בקלمف, ברכות לבטלה ומשתאים בשקר כדי לסמא את עיני הציבור. ראי"ו מוסיף טענה רפואית שמכשיר זה בסופו של דבר אינו מועיל למילה, אלא אף מזיק וגורע מדרך המילה המקובלת, שכן לדביו שמע בשם מנהל בית חולים מפורסם שמכשיר זה עלול לגרום מום בלב ועוד בעיות רפואיות (שם). אמרה נוספת של ראי"ו היא שזו אינה צורת הברית שנצטוינו עליה ומזה להנוגה כך בשבת יש לדונו משום חובל. הוא חותם את תשובתו בלשון נחרצת: "סוף דבר, חוב קדוש מוטל עליו לאחزو בכל האמצעים לבטל לממר החשתפות בכלי משחית זה הנקרה כביכול בשם מגן שביל יראה ובול ימצא עוד אצל המוחלים, ולפרנס בכל הדרכים האפשריים כי כל מי שיראת ד' נוגע אל לבו לא يستמש במזה כזה למילת בניו" (שם).

ראי"ו יצא אפוא חוצץ באופן ברור כנגד השימוש במגן קלمف. ניתן לחלק את נימוקיו לפורמליים ותכליתיים, כאשר הרכורה ניתנת לטיעונים הפורמליים והטיעונים התכלתיים באים לחזק את עיקר הטענה. ב邏יור הפורמלי הרicho מונה הרב את חמישת הנזקים הנזכרים לאיסור; אך לצדדים מעלה ראי"ו עוד שלושה טעמים ערכיים: (א) רמות של המוחלים המשתמשים במגן קלمف ואחיזות עיני הציבור כאלו הם חותכים בסיכון (ב) צער התינוק וכאב מיותר אשר ניתן אף להגדרו צער-בעל-חיה (כהגדתו של הרב פרנק)<sup>946</sup> (ג) זו לא צורת הברית שנצטוינו עליה.

בפעם השנייה שראי"ו דן בעניין זה הוא עשה זאת בעקבות העורות שהגיעו אליו מ"רב אחד בחו"ל". הוא מעיד על עצמו שהזמין שוב את המכשיר כדי להסתכל שנית על פועלתו, ושוב השתכנע שהוא עומד מאחורי מסקנותיו הקודמת (צ"א חלק י, סימן לח). ראי"ו חוזר על עיקר הטיעונים שראי"ו לעיל אולם הוא מדגיש בעיקר את מציאות המציאות. נראה לפי סגנון תשובתו, שבנקודה זו הקשה עליו אותו הרבה, שאגילה פתיחות רבבה יותר כלפי המכשיר החדש. נראה כי עיקבותיו של פולמוס המציאות, עליו נרחב להלן,<sup>947</sup> שזרירים גם בפולמוס מגן-קלمف, עד כדי כך שעדייף לא למול כלל, אם לא מבצעים מציאות. ראי"ו נוקט בתשובה זו בלשון "לזאת על משמרתי אעמודה",<sup>948</sup> וגם היה מרמז על נימה פולמוסית.

שאלת נוספת שנשאל ראי"ו על-ידי הרופא אברהム סופר אברהם עוסקת במקרה של מוהל ירא-שמיים, אשר מוזמן על-ידי הורים לבצע ברית-מילה אך ורק בתנאי שימוש במגן-קלمف (צ"א, חלק ב, סימן נב). המוהל נמצא בדילמה בין למולILD ולהשתמש בקלمف כדרישת ההורים, או להימנע מכך תוך חשש שההורים לא יקימו ברית מילה כלל או בצורה הלכתית לא נcona. השאלה היא האם מותר לו בכלל זאת להשתמש בקלمف, ולהילופין, אם מותר לו לשים את הקלمف למראית עין אך בפועל תיעשה המילה כהלכה.

<sup>946</sup> "ברצוני לדעת אם הגאון הגרץ"פ פרנק זו'ל הביע איזה דעתה המכשיר הזה, שאلتוי על כך את פי נאמן ביתו יידי הרה"ג מוהר"ר יצחק רוזנטל שליט"א. וננה לי: כי אכן זוכר היטוב, דכשנוודע להגרץ"פ זו'ל על המכשיר הזה הזמיןו אצלו ברכי לבחנו, ואחרי עמדו על הנסיוון התחלה נספה מהצער בע"ח [=בעל חיים] שגורמים לתינוק, ופסק את פסקו באמרו: אין זו המילה שנצטוינו מפני הגבורה לעשotta. גם קרא לפני מוהל אחד ששמע עליו שימוש המכשיר זה והזהירו על כך לבב ויסוף להשתמש בו" (צ"א, חלק ח, סימן כב). דברים אלו בשם של הרב צ"פ פרנק מהווים הידוש ההלכתי, שכן הוא מقلיל את צערו של התינוק בגין העובדה המכוראים של חבלה בגוף האדם.

<sup>947</sup> דבריו של ראי"ו האומרים שהמילה מעיקרה המילה ולא מחמת רפאה בלבד". מכאן, שאין כאן סיבת היגיינית או רפואית, אלא המילה מוחותי מעצב מצאות המילה, מה שמייד על עצמת פלמוס המצאה שלא שכחה.

<sup>948</sup> בטווי החוזר 12 פעמים בכל תשוביתי, מה שאומר שיש כאן עמידה עקרונית מול פסיקה אחרת.

תשובתו של הרב וולדינברג היא שהמושל חייב לסרב להשתמש במגן הקלمف, ותהיינה תוצאות בסירובו מה שתהיינה, "וילא רק מושום מראית העין וצערא דינוקא, אלא גם מפני שמכמה פנים אין זה בוגר מילה אפילו אם לא יזדקנו והוא קצת דם ברית" (שם). הוא חוזר לעבויות המציג, וקובע נחרצות: "מומטב שלא למול כלל מלמול ולא לעשות מציצה" (שם). הוא אומר, ראיינו אוסר זאת מכל וכל. גם אם בסופו של דבר יהיה חיתוں בבשר החיה והשימוש בקלمف יהיה מינימלי, עדין הדבר אסור.<sup>949</sup> מהאמור לעיל אנו רואים כי יש כאן התנגדות עקרונית, אפילו במחair של אי קיום מצאות המילה. בנקודה זו חולק ראיינו על הרב שי' אירובך, שכן פרופ' אברהם סופר אברהם מביא סיפור שקרה בארכ'יב שבו נדרש המושל לעשות ברית רק עם מגן קלمف, לאחר המשפחה תעשה ברית שאינה כהכלתה, והרב אירובך התיר.<sup>950</sup> נראה כי יש כאן הבדל בין גישה עקרונית לבין גישה פרוגמטית. בעודו שראיינו אסר כל שימוש בקלمف ואיפלו כשמדובר במראית-עין בלבד, יהיו התוצאות אשר יהיו, הרשי'ז אירובך בוחן את מרכיבי המילה המינימליים, ומשנוכח כי ככל הפחות בעקבות המילה כשרה, הורה לאפשר זאת. ההתנגדות העקרונית של ראיינו בעניין מחיבת את המושל לעשות ברית-מילה כהכלתה, אלא כל شيء מסדר המילה המקובל. כפי שראינו ראיינו שוחר בדרכיו בעניין מגן הקלمف גם את נושא המציצה, והוא מודיע היטב לפולמוס שהיה והווע בעניין, ויש בכך להסביר את עמידתו הבלתי-מתפשה. לפולמוס זה אקדמי את הדיון הבא.

### מציצה

המציצה היא פוללה הנעשית במהלך ברית המילה כאשר המושל מוציא את הדם ממוקם פצע המילה. הרמב"ם כתב: "ואה"כ מוצץ את המילה עד שיצא הדם ממוקמות רוחקיות כדי שלא יבא לידי סכנה, וכל מי שאינו מוצץ מעבירין אותו".<sup>951</sup> בסיסו המציצה נחלקו הפסיקים האם היא חלק מצאות המילה, או שמדובר בתקנת חז"ל משום סכנה.<sup>952</sup> כך או כך, הכל תמיימי דעתם כי המושל חייב לבצע אותה.

לאורך ההיסטוריה, ובמיוחד עם התקדמות הרפואה וחקירת המחלות הזיהומיות, התעוררו פולמוסים שונים על עצם פוללת המציצה או על אופן ביצוע המציצה. ואמנם, אפשר לדבר בהקשר זה על שני פולמוסים מרכזיים: הראשון הקורא תיגר על עצם המציצה בכלל והשני על אופן המציצה, קרי

<sup>949</sup> במצב מעין זה, הקלمف משמש כעין מגן שנhog ומקובל להשתמש בו בביבטו ברית המילה.

<sup>950</sup> נשמת אברהם, הלוות מילה, ירושלים תשמ"ה, סימן רס"ד, עמי קע"ק-קפח. הוא כותב: "רופא חרדי ת"ח [=תלמיד חכם] ומורה מארכ'יב שאל בפני הגרש"ז אירובך צ"ל": יש הורים שמוננים שימולו את בנם כדת וכדין אך בתנאי שישתמש ב"מגן קלمف", ואם לאו, אז או שלא יעשו את הברית בכלל או שייקראו את מישחו מהריפורמים שיעשו את המילה בזמנו שונה לכולם – דהיינו או לפני יום השmini או בשבת שלא בזמןו. שאלתו אם מותר לו להשתמש ב"מגן קלمف" כדרשת ההורם אך לא חדק אותו ליטב הטב כך שהיא קצת דם הברית או האם יהיה אסור משום מראית העי' ואמר לו הגרש'ז אירובך צ"ל שモתר בתנאי שהיא דם ברית".

<sup>951</sup> משנה תורה, הלוות מילה, ב. ב. כך פסק גם השו"ע, יו"ד, סימן רס"ד, סעיף ג.

<sup>952</sup> לסוברים שהמציצה אינה חלק מהמצוצה, אלא תקנת חז"ל משום סכנה, ראה: שו"ת דעת כהן, ענייני יו"ד, סימן קמ'; שו"ת אמרי אש, חלק א, סימן ח; שו"ת שואל ומשיב, מודדורות תניניא, חלק ד, סימן ז; שו"ת הגראי'א הרצוג, חלק י"ד, סימן פד; שו"ת אגרות משה, חלק א, יו"ד, סימן רכג, ועוד. כאמור, לסוברים שהמציצה היא חלק מצאות המילה (כשיש אף הראים בכך הולכת למשה מסיני), ראה: שו"ת בגין ציון, סימן כ-כד; שו"ת בגין נור, חלק יו"ד, סימן שחח; שו"ת שערבי בimenti, סימן מה, ועוד. להרחבה ולסיכום השיטות השונות, ראה: אברהם שטיינברג, ערך: מילה, אנציקלופדיה הלכתית רפואית, כרך ד, ירושלים תשס"ו, עמ' 484-498.

בפה דוקא או על-ידי כלים שונים (למשל מציצת מבחןה, ספג או כלים מכניים).<sup>953</sup> בפרק זה יוצג פולמוס המציצה בין היהדות האורתודוכסית לבין היהדות הרפורמית כפי שהחל במאה ה-19 וכן המתח בין ההלכה לבין הרפואה המודרנית בעניין זה. בהמשך נראה כיצד התיחס ראינו לסוגיה זו לאור הפולמוסים הללו.

#### **פולמוס המציצה: רקע היסטורי והלכתי**

יעקב כ"ץ ייחד שני פרקים בספרו "ההלכה במיצר" לענייני ברית המילה.<sup>954</sup> הפרק הראשון מתאר את הגורמים הקיצוניים בתנועה הרפורמית, אשר קראו לבטל כליל את ברית המילה ופרק נוסף מוקדש לדיוון בפולמוס המציצה. הרופאים בעת החדשת התקשו מאוד להסביר את התועלת הרפואית שבמציצה. אדרבה, רבים מהם חשו שהמציצה מסכנת את הנימול, ועלולה להעיבר מחילות מפני של המוחל לפצע הפתו, על-כן, בחוגים שונים הושמעה הדרישה לבטל פעלזה זו. כ"ץ מוסיף, שדרישה זו רוויחה בחוגים הרפורמיים, אך לא רק בהם. הרב אלעזר הורובייז, רבה של וינה, פנה בשאלת החותם סופר בעניין זה, טען כי אין מניעה מלקיים את העמדה הרפורמית בנושא, ותהה "למה לא נאמין להרופאים בדבר זה כמו בכמה רפואות אשר המציגו בדורות האחראונים אשר לא שعرو הראשוניים".<sup>955</sup> אמנס, הרב הורובייז אינו מורה לבטל את המציצה, אלא קובע שיש לבצע באמצעות סופר אישר את פסקו של הרב הורובייז, והתיר את השימוש בספג, אם אכן נשקפת סכנה לנימולים כתוצאה מן המציצה בפה. מסתבר, שהחת"ס לא זיהה את המיד הפלמוסי שבסוגיה, ועל כן פסק באופן ענייני ומموיק בוגע לשאלת שנשאל, אך עוד באותו הדור הבינו ריבים מחכמי ההלכה כי ביטול המציצה בפה מהוות חלק בלתי נפרד מן המגמה הרפורמית לביטול המילה, או לעירcit שינויים מרחיקי לכת בביצועה. כ"ץ מטיב להזכיר כי אפילו אותו מעשה בוינה, שבו עסקו הרב הורובייז והחת"ס, תורגם באופן מיידי בוינה עצמה לקביעה הקוראת לבטל את המציצה כלל. למוטר לצין, כי קשה מאד ליחס עמדות כאלה לחת"ס, גدول הלוחמים ברפורמה, אך אותן מלומדים בוינה ניסו לגייס את החותם סופר למען עמדה זו של ביטול המציצה. כאמור, רבים מרבני התקופה עמדו על הנימה הפלמוסית בעניין זה, ועל כן שללו מכל וכל את ביטול המציצה. תיאור מסכם וממצאה של הפלמוס כתוב מרדי כי ברזייר:

השאלה החמורה ביותר עלתה מחששנות רפואיים, שהושמעו בקול הולך וחזק נגד דרך הביצוע המסורתית של ברית המילה [...] נוצר אפו ניגוד גלי, שכואורה לא ניתן לפתרון, בין המדע החדש לבין מנהג ישראל מקודש לגבי קיום מצוה עיקרית מן התורה. הניגוד החירף עוד יותר, לאחר שבשנות הארבעים התנהלה בחוגי הרפואה הקיצונית תעמולה למען ביטול המילה מכל

<sup>953</sup> להרבה, ראה: יוסף דוד וייסברג, אוצר הברית, חלק ד, ירושלים תשס"ב, עמ' ג-ח; י"כ"ץ, לעיל העירה, 354, עמ' 183-150; יונתן זיויאל, 'מציצת מילה בפה ובשפירתה: מה עירף?', תחומיין לב (תשע"ב), עמ' 110-118; משה צרייאל, 'פלמוס מציצת מילה בשפרפרת', תחומיין לג (תשע"ג), עמ' 391-401; מרדי הילפרין, 'מסורת המציצה - שדה קרבי רפואי', ספר אסיה, יא (מרדי הילפרין ואחרים, עורכים), ירושלים תשלי"ו, עמ' 151-182. Shlomo Sprecher, "Mezizah be-peh – Therapeutic Touch or Hippocratic Vestige?", *Hakira* 3, (2006), pp. 39 – 44.

<sup>954</sup> י"כ"ץ, לעיל העירה, 354. וראה עוד במאמרי המקי של מרדי הילפרין, 'מסורת המציצה – שדה קרבי רפואי', ספר אסיה, יא (מרדי הילפרין ואחרים, עורכים), ירושלים תשלי"ו, עמ' 151-182, הסוקר בראיה ההיסטורית, הלכתית ורפואית, וכן אמנות במדניות שונות בעניין המציצה.

<sup>955</sup> ראה בתשובה של הרב אלעזר הורובייז, שוי"ת יד אלעזר, וינה תר"ל, תשובה נה; מובא אצל כ"ץ, ההלכה במיצר, לעיל העירה, 354, עמ' 152.

וכל, וזאת לא רק מטעמים רפואיים, אלא מתוך התtblולות החברתית. דוברי הרפורמה הקיצונית והמתונה הביעו את דעתם بعد ביטול המיצעה [...] נוכח המלחמה נגד המיצעה, נקט ר"י עט'נגער עדדה ששללה כל פשרה [...] ברם, זה לא היה יכול להיות סוף פסוק. הרבניים ראו את עצם נעמדים לפני עובדות שלא יכולו להסתגר בפניהן. מצב המדע הרפואי ועמדת השלטונות שנשענה עליו, תבעו פתרון מעשי לבעה.<sup>956</sup>

הטענה המרכזית היא כי היוזמה הרפורמית לביטול המיצעה הובילה את הממסד הרבני לנקוט קו תקיף ביותר בשאלת ההלכתית-רפואית, ולשלול כל חידוש או שינוי בנושא, אפילו קל שבקלים. הפולמוס המתואר כאן לא נדם במאה ה-19, והוא נתן את אוטותיו גם במאה ה-21. כך מתאר זאת מרדכי הלפרין:<sup>957</sup> "בשנים האחרונות, אחרי הפסקה של כמה דורות, שוב כמו ארגונים פרטיטים הנלחמים במוותר כנגד עצם ביצוע ברית המילה".<sup>958</sup> הרב הלפרין ממשיך את דבריו וטוען כי כל דין בנושא המיצעה במילה צריך להתחלק לשניים: ההיסטוריה הרפואית-הלכתית בסוגיית המיצעה לשאלה מקומית של מיצעה בפה במקום שבו יש חשש להידוקות באידס, ונקטו קו מקל ביותר. מאידך, כאשר התיצבה ועדה בין-משרדית<sup>959</sup> שדנה באופן כללי במציצה בפני הרב שמואל וזונר, נקבעה עמדה שונה לחולוטין. כך מסביר זאת הלפרין: "במהלך הדינונים עם הגרא"ש ואזנור התבර כי גם ביוםים אלה מתנהלת בישראל מחלוקת אידיאולוגית נגד ביצוע ברית מסורתית כלל, וכן מסורת המיצעה בפרט. כלל ההתנהגות בעת מאבק אידיאולוגי כנגד ברית המילה מחיברים, כידוע, מסירות נפש והקפדה מלאה על שמירת המסורת [...]. הנושא עבר עיון מחודש והטיפול בנושא עבר לידי הרב משה שאול קלין, מורה-צדיק בבד"ץ של הגרא"ש ואזנור".<sup>960</sup> כפי שנכתב בתחילת הדיון על מצוות ברית המילה, זהה מצווה של אורך כל הדורות התקיימו בה היבטים שונים של מסירות נפש.עת, לנוכח המאבק האידיאולוגי, רואה הרב הלפרין היבט נוסף במסירות הנפש למען המילה. היבט זה קבוע, כי כאשר עוסקים בשאלת ההלכתית-רפואית בענייני מילה, וחשים שטמוני בה גם מימד אידיאולוגי, יש להנוג בדרך של עמידה בלחצים והימנעות משינויו אפילו בקוצו של יוס"ד.

לאור זאת, פסקתו של ראיינו כפי שאראה להן מקבלת ממך נוספת על רקע פולמוסי המיצעה השונים. לא לחינם הוא מזכיר מספר פעמים את דברי הרופאים, או הרופאים החדשניים, כמוין איום על הסדר הרגיל והמקובל של ברית המילה. הוא חזר וטוען כי יש לקיים את המיצעה כתבהה וכלשונה, וגם כאן הוא נוקט את המשפט: "ואני על משמרתי אעומודה" (צ"י, חלק י, סימן לח), משמרת המוגנת מפני התקפות המנסות לפוגע במציצה כנהוג מדורי דורות.

<sup>956</sup> מרדכי ברוירר, עדה ודיקנה, ירושלים תשנ"א, עמ' 225.

<sup>957</sup> מרדכי הלפרין, 'מסורת המיצעה - שדה קרב רפואי במלחמות תרבות', בתוך: אסיה (עט-ט), המכון לחקר הרפואה על פי התורה ליד בית החולים שעריך צדקה, בטבת תשס"ז, עמודים 37-17 .<http://www.medethics.org.il/articles/ASSIA/ASSIA79-80/ASSIA79-80.02.asp>

<sup>958</sup> מרדכי הלפרין, 'מסורת המיצעה - שדה קרב רפואי במלחמות תרבות', בתוך: אסיה (עט-ט), המכון לחקר הרפואה על פי התורה ליד בית החולים שעריך צדקה, בטבת תשס"ז, עמודים 37-17 .

<sup>959</sup> כוים בישראל, ישנה ועדה בין-משרדית של משרד הדתות ומשרד הבריאות הדואגת להנפיקו על מוחלים ולהכחשתם, והן להוציאת הנחלים והתקנות בענייני ברית המילה.

<sup>960</sup> מרדכי הלפרין, 'מסורת המיצעה - שדה קרב רפואי במלחמות תרבות', בתוך: אסיה (עט-ט), המכון לחקר הרפואה על פי התורה ליד בית החולים שעריך צדקה, בטבת תשס"ז, עמודים 37-17 .

## דעת הרב וולדינברג

הרב וולדינברג דן בעניין המיציצה מספר פעמים בתשובותיו. פעמים בצורה ישירה ופעמים תוך כדי דיון הלכתי אחר, והוא מביא ראייה או דין מענינני המיציצה. להלן נראה את תשובותיו ודעתו בעניין. כבר רأינו לעיל, באחת מהὔרכותיו (צ"א, חלק י, סימן לח) בעניין השימוש בклمف, שם כתב: "אחוֹר להציג שלא יהיה כל הדבר ביטול מצות מציצה". עיקר הדיון נוגע לכך שחוֹל ראו את המיציצה כפעולה בריאה שמצוילה את התינוק מסכנה, בעוד שלפי המדע המודרני מדובר בפעולה לא היגיינית שעוללה דזוקא לסכן את התינוק. ב孔ונטרס מшибת נפש, כתוב ראייו, בהסביר לדברי הרב קוק<sup>61</sup>, שדברי הרופאים מוחזקים לא בדברים ודאים אלא כספק ובכל דור דברי הרופאים משתנים. זאת משום שהמדע אינו נACHI אלא משתנה כל העת, ומוסכמה רפואית של היום לא בהכרח תישאר כזו בעוד שנים אחדות (צ"א, חלק ח, סימן טו, פרק י). מכאן עולה השאלה לגבי קביעת עובדות בהלכה על פי חווות-דעת רפואית. ראייו מדגיש את אלמנט פיקוח הנפש שבדבר. לדבריו: "שחוֹל אמרו דבעהדר המיציצה הוא סכנה, הרי הדבר עומד לנו בחזקת סכנה" (שם). ככלומר, חוות קבעו במפורש שבמניעתה יש סכנה ועל כן ישפה ספק נפשה ואין שומעים לרופאים. דעת חzoּל, בניגוד לעמדת הרופאים, היא אמת קבואה ובלתי משתנה.

בהמשך דבריו הרב וולדינברג מזכיר במפורש את פולמוס המיציצה. הוא מצטט את האדמו"ר ר' חיים אלעזר ממונקאטש שכטב: "כבר נודע את אשר החדשין פגמו בברית קודש רצוי לבטל המיציצה וכן בטולה בעריהם, והנה כבר הסכימו גdots עולם רבותינו בדור שלפנינו כי המיציצה היא מעיקריה המילה ולא מלחמת רפואית בלבד כאשר בספריהם תשוביותיהם טעםם ונימוקיהם בכל ראיותיהם, וכבר הلقנו בו נמושות, זקנינו עני העדה צ"ל, והחליטו שאם יקראו המוחל למול בלי מיציצה לא יליך למול כלל ואין צורך להאריך בדבר היודע".<sup>62</sup> מעניין הדבר שבתשובתו הקודמת ראייו הביא מדברי הראייה קוק, ש לדעתו המיציצה היא אינה מעיקריה המצווה, אלא תקנת חzoּל, אולם כאן כשהוא מזכיר את פולמוס המיציצה, הוא מביא דבריו של ר' יעקב אטליינגר,<sup>63</sup> אשר סבר כי היא חלק מעיקר המצווה ואף הלהקה למשה מסיני. נראה כי כאשר דבריו נושאים אופי אפולוגטי פולמוסי, ראייו נוקט בדרך של "טוב להעלות האיסור" (כלשון החותם סופר).<sup>64</sup> הוא מחזק זאת על-ידי בחירת מקורות שונים ושימוש מרובה בשו"תים מכל העדות והמנהגים.

כפי שראינו בתחילת הדיון, נשאלת השאלה האם מיציצה בברית חייבת להיות בפה או ניתן להתריר בספוג. ראייו מביא בהרחבה את תשובה ר' יעקב אטליינגר בעל ה"בנין צוּן" שאוסר על מיציצה

<sup>61</sup> הרב אברהם יצחק קוק, דעת כהן, ירושלים תשכ"ט, סי' ק"מ. על תפיסתו של הראייה קוק את המיציצה ועל יחסו לסוגיה הרפואית בנדון, ראה: אבנעם רוזנק, ההלכה הנבואה - הפילוסופיה של ההלכה במשנת הראייה קוק, ירושלים תשס"ז, עמ' 320-323.

<sup>62</sup> ר' חיים אלעזר שפירא, האדמו"ר ממונקאטש, אותן חיים ושלום, ברגסט טרפ"א, סימן רס"ד, ס"ק י"ב.

<sup>63</sup> הרב יעקב עטליינגר, 1871-1898, מקרליסטה, גרמניה. מיקומו היגיאוני חשוב, שכן הוא היה לוחם נגד תנונות הרפואמה. ראייו משתמש רבות בהגדותיו של הרב יעקב עטליינגר, בנין צוּן. ראה עוד בהגדתו ההלכתית לפיקוח נפש, שם הוא הולך בדרכו של הרב עטליינגר. להרבה, ראה: צ"א, חלק ח, סימן טו, סעיף ז.

<sup>64</sup> ר' משה סופר,שו"ת חתנס סופר – קובץ תשוביות, ירושלים תשל"ג, סימן נח (ומכאן רצוי) צבי הירש חיות, דרכי הוראה, זולקווא טרי"ז, ח. וראה גם את דבריו של בעל הדברי יציב, ר' יקותיאל יהודה הלברשטאם, בענין יוי"ד, סימן קנייה, שראאל תשנ"ה): "ובפרט שחיזנו שהמתפרצים הרופאים לבלווע כל קודש בישראל תפסו فهو בזה, אף שבזאת השבואה מחייבת לא שמענו ח"ו סכנה ממיציצה בפה, והרשעים פורקי על הרופאים ההורגים נפשות בשאט נפש אחוזם מואה מיציצה בפה, וזה רק כדי להכחיש אמונה חכמים ח"ו, ויאבדו מהה ואלף כמותם ואות אחת מתותה" (ק"ג – מטורנתנו הקדושה) יקוט, ובדור פוך זהה שאנו בו צריכין למסור פשינו על דברי חכמים ומשמעות המשמות, והשומע לדברי חכמים ישכו בטח אכן כי הינו צוּן. האופי הפולמוסי מחייב למסור את הנפש בעניין המיציצה.

בسفוג אלא דוקא בפה ומתפלמס עם הרב אליעזר הורביז, בעל ה"יד אליעזר" שמתיר בספוג. ראייו מביא פוסקים רבים לחיזוק טענתו כי אין להשתמש בספוג כתחליף למציצה בפה, זאת על מנת לחזק את טענתו העקרונית כי אין לשנות מהhalcoת היודעות של ברית המילה. הוא גם נוגע בדיון של מציצה בספוג בשבת. ניכר כי עמדתו בשאלת זו קשורה בקשר הדוק לפולמוס סביב חותמת המציצה, ומהויה חלק מן המגמה של "עמידה על המשמר" בסוגיה זו.

לסיכום, עמדתו של הרב וולדינברג בעניין המציצה הינה כי דבר זה הינו חובה ואין לשנותו. בשתי תשובות (חלק ח, סימן טו, פרק י; חלק יט, סימן כט) הוא קובע, כי חובה לבצע פעולה זו של המציצה. נימוקיו הם הלכתיים-פורמליים הנוגעים בין השאר לסוגיות פיקוח נפש, וכן נימוק תכלייני ערכי היוצא כנגד הרפורמים שורוצים לבטל את חותמת המציצה ואולי גם את ברית המילה בכלל. הטענה של ראייו שיש לבצע את פעולת המציצה מטעם של פיקוח נפש, בגיןwend לרופאים נוגעת בטענה העקרונית: "בדבר שנקבע בגמרה שיש סכנה לא מהני אמרת רופאים שנשתנה הזמן ואין סכנה". וכך הוא אומר:

תשוביתי היא: כן, זה גם בכל מחלות שאמרו חז"ל שמחלין שבת, דזיל בתר טעםיה דהbab'ח היה שמקובל כן ביד התנאים דסכתת נפשות הוא [...] בגמרה אמרו דיש סכנה, ולא אמרין נשתנה הזמן עיין שם. ושם בספר הוסרתי להוכחה זאת מדינה למציצה שהרופאים אומרים שאין סכנה באין המציצה, ובכל זאת מחלין את השבת ומוצצין היה ובגמרה אמרו דהאי אומנא דלא מייז סכנה הוא ומעבירין ליה, ואותו הדבר בדיני דילות לגביו שבת וויה"כ [=יום-הכיפורים] דנהגין בה כפי שהוא בಗמ' ופסק ברמב"ם ובסו"ע, הגם שרופא זמני אומרים שאין סכנה. והארכתי בזה" (צ"א, חלק יט, סימן כט).

הוי אומר, שבמקום שחז"ל אמרו שיש סכנה אין مستמכים על דעת הרופאים שאומרים שכיוום אין סכנה, וזאת אף כאשר הם טוענים שהדרך הנגדית היא המסוכנת.<sup>65</sup> גם בתשובות אחרות (חלק ח' סימן כ"ט; חלק י, סימן לח; חלק כ, סימן נב) מתיחס ראייו למימד הפולמוסי שבוחנה לקיים את המציצה ועמדתו העקרונית היא שבכל הנוגע למצות מילה, חובה לנ��וט משנה זהירות בכל התבששות על מידע רפואי, אף אם הוא מדויק ומהימן.

---

<sup>65</sup> דברים אלו רלוונטיים גם לסתוגיה הקודמת שעשڪנו בה על אודות דחיה או אי דחיה של ברית מילה בגלל צחבת יילודים, שכן דרכו של הציך אליעזר היא בראש ובראשונה לחזק את דברי חז"ל גם כנגד הרופאים כיוום.

רַקֵעַ הַלְכָתִי

מעשה המילה מורכב משני שלבים מרכזיים: המילה וחיתוך הערלה; הפרעה, הפסיקת עור העטרה ההנותר וכרכיבתו סביב האיבר וגילויו.<sup>66</sup> המשנה במסכת שבת (פרק יט, משנה ו') קובעת בפירוש, שמילה שאון עימה פרעה איננה מילה, ויש לבצע ברית בשנית. על-פי הגמרא ביבמות (דף עא, ע"ב), אנו לומדים מספר יהושע שנאמר: "בעת מהיא אמר ה' אל יהושע עשה לך חרבות ארים ושוב מלאת בני ישראל אל שניית" (פרק ה, פסוק ב). שבני-ישראל חזו על המילה בגל הפרעה, שלא נעשתה במדבר. התנוספות מדגשים, שהפרעה היא הלכה למשה מסיני. השולchan ערוך כתוב: "ווארך פורען את הקромס הרך שלמטה מהעור בצפורה, ומחוירו לכאנ ולכאנ עד שיראה בשער העטרה" (שו"ע יו"ד, סימן רס"ד, סעיף ג). הוא מוסיף, על פי הראשונים, שהפרעה מותבצעת בצפורה.

שנים אחדות לאחר הפלמוס סביב המציצה במאה ה-19 (עליו עמדתי לעיל), החלו מוחלים בצרפת להשתמש בסכין מיווחדת, המקלה על ביצוע הפרעה. לדבריהם, פרעה באמצעות סכין הינה שטרילית ויעילה יותר מפרעה בציפון. זאת ועוד, אם מבקש המוחל לחוץ בין ידו ובין הפעט הפתוח (בלבישת כפפות), אין אפשרות לפרק בציפון. גם כאן, עוררה ההמצאה החדשנית גלים רבים של התנגדות, ושוב הרוב יעקב אטליינגר עד בראש. כך הוא מתאר את השאלה בשוו"ת בניין ציון: "על דבר אשר שאלתני [...] ועתה דבר חדש גזו המחדשים בצרפת לבתי העשות עוד הפרעה בצרפתים כי אם על ידי כלி אשר המציא רופא בפאריז דמיינו אחר חתוך הערלה יחתוך עור הפרעה בכליו ויוציאה לאחוריה אם מותר לעשות כן ואם לא אם צריך להעביר מוחל שעשויה כן כמו באומנה שלא מייצ'ן".<sup>67</sup> הרוב אטליינגר מביע צער על כך שזמן לא רב עבר מאז נאלץ להילחם בביטול המציצה, והנה CUT הוא נגרר למאבק חדש בעל אופי זהה. גם כאן, מבקשים הרופאים החדשניים לעורוך שינויים במצב המילה משיקולים רפואיים, וגם כאן, דוחה הרוב אטליינגר את הדברים מכל וכל. כך הוא מסכם את התשובה: "ולכן המשנים עשוית הפרעה על ידי צפורה לא בלבד שעל כל פנים משנים מהרג ישראל, אלא גם תקינה שתתקנו רוז'ל מימים קדמוניים ושנתפסתה בכל ישראל, ואפשר שימושים קבלת משה רבינו כניל וועליהם יאמר הפורעים העם לשמצה להם: שמור נשוא ירחך מהם".<sup>68</sup>

הרב אטליינגר מודיע לכך שהחובה לפרוע דזוקא בזכיפוריון וכותב: "וילכן המשנים עשיית הפרעה צפורהן לא בלבד שעכ"פ משנים מנהג ישראל אלא גם תקנה שתקנו רוז'יל מימיים קדומים וושנתפסטה בכל ישראל ואפשר שימושיים קבלת משה לרינו".<sup>69</sup> לכן הוא מעלה על נס את החשיבות לשומר על מנהג ישראל כפי שהוא. ולהתגער עד כמה שניתו בו "הפורעים העם לשם שמה". רבים אחיזו

<sup>966</sup> הפרעה כוונתיה קרייעה, וכך מפרש הרמב"ם את המשנה במסכת שבת: "פורעון – הוא כאילו אמר קורעין הקורות שעיל הערלה". נוסף על כך, הרב עוזביה יוסף, בשוו"ת יביע אומר, יורה דעתה, חלק ז, ירושלים תשנ"ה, סי' ימו כב, מביא מספר רואיות לכך שהפרעה היא מלשון גiley, כגון: "כי פורע הוא" (שםות), פרק לב, פסוק כה, לפי פירוש רש"י, "ופרע את ראש האשה" (במדבר, פרק ה, פסוק י). להרחבה, ראה: סוזי נמיר, 'פרעה בציירון בברית מילה', תחומין כא (תשס"א), עמ' 131-124.

<sup>967</sup> ר' יעקב עטליינגר, שוויות בניין ציון, אלטונה תרכ"ח, סימן פח.

שָׁמֶן 968

<sup>966</sup> שווית בניין ציון, אלטונה תרכ"ח, סימן פח.

בעמדת הרב אטליינגר, ואסרו לשנות את דרך הפרייעה.<sup>970</sup> כך, למשל, כתב בעל עורך השולחן: "יכול שכן מה ששמענו לדאבור לבבינו שבאיזה מדיניות יש שוגם הפרייעה אין עושין על ידי הצפרנים אלא על ידי אייזה מכונה קטנה שעשויה הפרייעה, ועודאי דAMILTA דתמייה הוא ואין לנו לחיש חדשות כללה ונחיה כאבותינו. ובמדינתינו לא שמענו זה".<sup>971</sup> כפי שהסביר לעיל, כאשר עוסקים בהיבטים רפואיים של מצות המילה, חובה לנקט מנהג זהירות. כל שינוי, ואפילו הקל ביותר, המשותת על טעמיים רפואיים, עשוי לטמן בחובו כוונה עמוקה זוירות. יתר לביטול כליל של מצות המילה כפי שראינו לעיל בעניין המציצה.

#### **דעת הרב וולדינגרג**

ראיינו מתיאחס לעניין הפרייעה בשני מישורים פולמוסיים שונים. הראשון בדיון הפרייעה המקובלם (צ"א, חלק ה, סימן יד ; חלק כ, סימן טו). השני בתקיפותיו את כת שומרי השבת (חלק יב, סימן סו). בתחילת דבריו מנהל ראיינו דיוון הלכתי האמץ חל איסור כרת באם מל ולא פרע. השאלה היא האם הפריעה במילה היא חלק מגוף המצווה או לא. ולאחריה נראה שההתשובה ברורה כי הפריעה היא חלק מהמילה. הוא מביא מספר פוסקים ובסוף דבריו מביא את החת"ס הטוען שבודאי יש עונש כרת על פריעה ומסביר כי הפריעה היא חלק מהמילה. לדבריו יש מקורות שמהן משתמע לכואורה כאילו פריעה לא ניתנה לאברהם אבל עליו השלום אלא יליף לה מקרה דיהושע ושוב מול את בני ישראל שנית". אמנים יהושע כבר שיך לתקופה שלאחר מתן תורה וכיוזע אין הנביא רשאי לחיש דבר מעתה, אך כבר הורו התוספות כי יהושע לא חידש את הפריעה מדעתו אלא זו הלכה למשה מסיני ויהושע סmak אותה על פסוק.<sup>972</sup> בעקבות הימנת חינוך מסיק אפוא ראיינו כי "פריעה הוא הלמ"מ [=הלכה למשה מסיני] אבל אינו מבואר בכתב" (צ"א, חלק ה, סימן יד). ראיינו מדגיש כי אמנים הפריעה לא ניתנה כחויה ביום אברהם אבל לומדים אותה דזוקא מיהושע, יחד עם זאת זהה הלכה למשה מסיני ומהייבותו אותה כחלק הכרחי מכלל מצות המילה.

בתשובה אחרת שלו ראיינו מתפלמס עם אלה הסבורים כי יש להכיר ביהדותם של אנשי כת שומרי השבת (הסובוטניקים), כת של לא יהודים שקיבלו עליהם מצוות מן התורה, ובهم המילה, אך לא על פי הדרך ההלכתית.<sup>973</sup> בעקבות הרב קוק פוסק ראיינו כי אין להחשיבם כיהודים מסוימים שלא טבלו לגירות ואף שמלו – מילתם הייתה ללא פריעה, ולפיכך אינה נחשבת למילה כלל (צ"א, חלק יב, סימן סו). ראיינו, בתשובהו המגוונות, עסק במקרה כתות / זרמים מכיוונים שונים (קראים, כת שומרי הברית, הפלשים ויוהדי קווצין), ובמקרה של כת שומרי השבת גורם פסולות מרכזי הוא היעדר פריעה. ראיינו ממחיש בכך את השכלות עמדתו כי חובת הפריעה בברית היא חלק מהותי מהמצווה. יש לבצע את הפריעה בציפורי ולא במכשירים אחרים וזו מצווה שהיא הלכה למשה מסיני. אין כאן את עצמות הפולמוס נגד המציצה, אולם נראה כי עקבות הפולמוס והចורך לשומר מכל משמר על

<sup>970</sup> הדעות סוכמו באנציקלופדיה ההלכתית רפואית, הערה 255.

<sup>971</sup> הרב חיים מיכל הלו אפשטיין, עורך השולחן, חלק יו"ד, ורשא תרמ"ד-תרנ"ג, סימן רסד, סעיף יט.

<sup>972</sup> תוספות לבבלי יבמות דף ע"א, עמוד ב, ד"ה "לא ניתנה פריעת מילה".

<sup>973</sup> על הסובוטניקים, ראה: לול צוינון וairois שרגי-אהרון, הסובוטניקים, רמת גן תשס"ז; יואב רגב ויובל דרוד, 'הגרים מרוסיה ("הסובוטניקים") בארץ ישראל', אריאל 2004-205 (תשע"ד), עמ' 89-93; שולמית שחר, 'הסובוטניקים ברוסיה: סיפורה של כת קטנטונית', זמנים 97 (תשס"ז), עמ' 70-83.

<sup>974</sup> הרב אברהם יצחק קוק, ספר דעת כהן, ירושלים תשכ"ו, סימנו קnb. הרב קוק מוסיף ואומר שמעטם גרו עמו מזה של הקראים, שיש להם יחס לאומה הישראלית, באשר "הם ישראלים גמורים מתולדתם".

שלמות מצוות המילה על כל חלקיה מניעים את ראייו להתייחס גם לעניין הפריעה ולחזקה ולהגנ

- עליה מפני המתריסים נגודה. גם בסוגיה זו הוא מגלת אפוא שמרנות מובהקת ובلتני מתפשת.

### **סיכום ביניים על ברית המילה במשנתו של הרב וולדינברג**

בפרק זה עסקתי בפסקתו ההלכתית של ראייו בנושא ברית המילה מכיוונים שונים: צהבת, הרדמה, מן הקלمف, מציצה ופריעה. כאמור, מדובר על שאלות הלכתיות-רפואות הדלות בנושא ספציפי. עם זאת, מצוות המילה אינה מצויה ייחודית. היא "אות" וברית קודש החקוקה בגוף האדם ומהוות עבورو קשר עם האל ולאורך הדורות יהודים מסרו את נפשם על קיומה. גם ברוך שפינוזה מזהה ערך מרכזי במצוות ברית המילה ואומר: "לפיכך כיום היהודים אין להם בחילט שום דבר שיוכלו ליחס לעצםם על פניו כל שאר העמים [...] מאחר שנבדלו מכל העמים באופן שהעליה עליהם את שנאת כולם [...] גם באות ברית-המילה, שעלייה הם שומרים באדיות מופלתת [...]. אני סבור כי ברית המילה יש לה בnidon זה השפעה גדולה כל כך עד שאני משוכנע כי היא לבד תקיים את העם הזה לעולמים".<sup>975</sup> כפי שהראיתי, מצויה זו עד מהذا במקוד פולמוס בעת החדשה משנהינו מרכזים. יסודה והתפתחותה של התנועה היהודית הרפורמית, והתפתחות המדע והמכשור הרפואי.

במהלך המאה ה-19 ביקשו רפורמים קיצוניים לבטל את ברית המילה, והמסד הרבני נחלץ להגנתה.<sup>976</sup> מעבר לאופי הלא-מודרני של מצויה זו (הן משומש שהיא מוצגת כ"פרימיטיבית" הן משומש שהיא פרטיקולרית ממד), יהיה אחד המניעים של הרפורמים לצאת למאבקם, לא ניתן להתעלם מכך שלמראית עין המילה אכן נראה הлик מסוכן. מסתבר, שעובדה זו הייתה גם היא מניע מרכזי ליזומה הרפורמית לביטול המילה. כ"ץ מצטט עדות של רב רפורמי, המתאר תופעה זו כך: "בעוד אשר לפנים נחשבה היא בעיני הכל למצות הדת הבתית החגיגית ביותר, שעלה שהפכו את הבית למזבח, כדי להכנס את היילוד לברית ה'", [...] בני המשפחה רועדים מפחד ומחכים לרגע של גמר הניתות, ואין הברית מעוררת אצלם רגש אחר מלבד רגש ההקללה שהכל עבר ללא תקללה".<sup>977</sup> נמצאו מדים, כי בפולמוס סביב המילה מושלבים הבטים רפואיים של חשש סכנה לליד, יחד עם היבטים אידיאולוגיים ותיאולוגיים. הרפורמים המתונאים יותר אמנים לא התנגדו לברית המילה עצמה, אך העלו ספקות לגבי פרטיה המצווה וניסו לשנות או לבטל אלמנטים בברית עצמה.

תגובה הרבניים האורתודוקסים התבטאה בהתנגדות מסוימת לרפורמים והם הציגו קו שמרני המתנגד לשוניים פרטניים באופן קיומם ברית המילה. באופן עקרוני, ראייו ממשיך קו שמרני זה ויוצא חוץ נגד חידוש או שינוי בנוהגים הקיימים במצוות ברית המילה. כפי שהראיתי, בכל הנושאים הקשורים למילה: צהבת, הרדמה, שימוש במגן הקלمف, מציצה ופריעה ראייו פוסק בצורה שמרנית מחמירה, "מגביה את החומרות" ושולל כל שינוי. אין כאן "שמרנות מאוזנת" אלא שמרנות מלאה וקשואה. בפסקתו ההלכתית באשר לברית המילה הוא מביא טיעונים מסוימים: טיעונים הלכתיים-פורמלילים, טיעונים מתחום הרפואה וטיעונים תכליתניים-ערכיים ואף תיאולוגיים. נראה

<sup>975</sup> ברוך שפינוזה, מאמר תיאולוגי-מדיני, ח' וירושובסקי (תרגום), ירושלים תש"ס, עמ' 42-43.

<sup>976</sup> כאמור, יעקב כ"ץ ייחד שני פרקים בספריו 'הહלה במשמעותו של עניין ברית מילה. להרחבה, ראה י' כ"ץ, לעיל העירה 354.

<sup>977</sup> הדברים נכתבו במרקם בגרמנית, ומוצוטים כאן ממאמרו של י' כ"ץ שתרגם. ראה עוד לעיל העירה 354, עמ' 126.

כי בנושא זה ראייו מודיע לשוניים הרפואיים-טכנולוגיים אשר מאפשרים שינוי וחידוש בפרטיו המצווה, אך הוא שולל אותם מכל וכל.

לאור זאת ניתן לומר כי ראייו שומר על הקו השמרני בענייני ברית מילה. אף שראינו, גם כאשר הוא פונה לטיעמים מטה-הלכתיים הוא מקפיד להיצמד לפורמליזם ההלכתי בכל הנוגע למצווה זו. Umdeha zo meviah ottono, boshona mun harav avivark (beneyin chabat yilodim), ledchiah shel drori horopaim mabchinah ukronit, ve-la rik madz sefek pikkach nefesh. Avkash, apifa, lahalot ha'sura nosfat, ha'shuna shel mespet katzr sh'otnu hoa maveliut batukh dbariyo: "womzaino lehagano ha'chatsm sofer z'il b'cholim daf mi'z sh'kotb ul ck b'miyad b'dabar na'monotsh shel horopaim legavi milah, v'mbare, shema sh'na'monim hoa rik lomer acel, shel yirok au adom mastaken v'shemtanim, mu'ayil abel ul ha'go'f ha'pereti ai'mos na'monim" (ziy'a, chlek ig, simon fa). Rאייו מצטט את עדותו העקרונית של החות"ס, ולפיה נאמנונת של רופאים הינה נאמנות מוגבלת: הם מוסמכים לתאר **תופעות רפואיות** כלליות, ואולם אינם מוסמכים להביע עמדת הלכתית חד משמעות בנוגע לחולה **ספרטיבי**. החות"ס מבאר שיטה זו בתשובותיו במקומות אחדים<sup>978</sup> והוא חוזר עליה גם בחידושיו לחולין, כפי שמצטט ראייו בהסבירה. לモתר לציין כי זו עמדה מצומצמת מאוד לגבי מידת התחשבותה של ההלכה בחוות דעת רפואי, עמדה שאינה הולמת את גישתו של ראייו בסוגיות רבות אחרות.

מעניין לציין כי דברי החותם סופר שעלייהם מבקש ראייו להסתמך אינן כוללים התייחסות מיוחדת לענייני ברית מילה. ובכן, לא ברור לי מהיכן שאב ראייו את הקביעה שלפיה יש להיזהר "במיוחד בדבר נאמנונת של הרופאים legavi milah". אפשר, שיש לבאר את הדברים לאור הערכה מקבילה שעלייה עמד הרב יקותיאל יהודה הלברשטאם האדמוני מצאנז-קלזינזבורג. הרב הלברשטאם עוסק במיחש קל, שאיננו מסוכן מבחינה רפואית, אך מבחינה הלכתית מהוועה עיליה לדחית ברית המילה. לדבריו, הרופאים אינם יכולים לחלק על פשوط ההלכה בעניין זה ואומר:

ובהיות כן פשוט שאין ממש בדברי הרופאים שקובעים שאין שם חשש, דבלאו הכى האריכו טובא בעניין נאמנונת הרופאים לגבי דיני תורה הקודשה [...] ומכל שכן בזה שהכמינו הקדושים קבעו שבכל חולין יש חשש סכנה למולו, הרי דעתם בטללה וمبוטלת נגד דעת חכמי התורה [...] והגע עצמן בעניין המציצה שחוז"ל אמרו האי אומנא דלא מייז סכנה הוא וכו', עניינו הרואות שהרופאים מלימ ואינם עושים מציצה [...] ולגביה מילה יש לומר דחמיר טפי ממה שהאריכו הפסיקים בנאמנונת לגבי שאר דברים, כיון שקביעותם היא על פי נסיוונות של ניתוחים בשאר חלקו הגוף, אפשר דברו שanon עושים מציאות מילה על פי הוראות חז"ל ומנגן אבותינו ורבינוינו מדור דור במציצה בפה ופריעה בצפון וכו', שכogen זה ידעו חכמינו ז"ל שציריך זהירות יתרה. ולזה לא הזכר בזה לדרוש ברופאים אם יש סכנה, כי אין להם שיח וסיג בזה ודוח"ק. ואולי שחששו גם כן שלא יהא תורה כל אחד בידו על פי עצת הרופאים, ולעשות ע"י סטרלייזציה וכדו,

<sup>978</sup> ר' משה סופר, שו"ת חות"ס סופר, יורה דעת, ירושלים תש"ז, סימן קכח; וכן סימנים קאג, קעה וקפה.

שח"ו [=שחס וחיללה] יבואו עי"ז [=על ידי זה] לשנות בכמה דברים מהנהוג ומקובל אצלינו בסדר המילה, וד"ל.<sup>979</sup>

הרב הלברשטאם מתבוסס, למעשה, על שני נימוקים. הנימוק הראשון הוא מציאותי: חכמי הרפואה אינם מומחים די הצורך בטיפול באיבר רגish ועדין, וממילא דעתם אינה מדויקת. אלא, שהוא עצמו עומד על חולשת nimok זה, שהרי הרופאים מנוטים בטיפול בכל איברי הגוף, ובדרךים שונות. דומה, שני מוקו השני של הרב הלברשטאם הוא העומד בלב העניין: קבלת חוות הדעת הרפואית בנושא זה, עלולה להוביל לשינויים מן המנהג המקובל במצבות המילה. חשש זה מפני חידושים ושינויים, המלווה את פוסקי ההלכה מן המאה ה-19 ועד ימינו, מחדח בקול בזבוריו של הרב הלברשטאם.<sup>980</sup>

דומה, שבכל הנוגע לביאור דבריראי"ו, מכיל השערה לא ניתן, שהרי סוף סוף מדובר על הערת אגב קוצרה. עם זאת, התמייה הרבה על כך שדווקא בנסיבות דין דוחהrai"ו את דברי הרופאים בשתי ידים, אף מרחיב את דבריו לפיקוק כללי יותר בנסיבותם, מלמדת שאכן ישנו מאפיין ייחודי כלשהו למצאות המילה, כפי שהובסב. כמצותו הראשונה של האדם, הקורתה אותו בקשר של "אות". על-כן עליו לעשותה בשלמות המרכיב ולשלול כל ניסיון לפגום בצורת המצואה.

יתירה מכך,rai"ו אסור להעלות לתורה יהודי שלא עבר ברית מילה. הוא נשאל אודות קרייה בתורה לבר מצואה שלא נימול. תשובהו היא שהדבר אסור, תשובה מפתיעה שכן הוא חולק על הרב הילדהheimer והרב יצחק אלחנן ספקטור:<sup>981</sup>

ולענ"ד [=ולפי עניות דעתך] נראה דחרפה היא לצרף למנין ולקראא לתורה לאיש אשר לו ערלה, דברבוואר כנה בקרוב עדת ישראל בביה"כ [=בבית הכנסת] הוא בבחינה של ויקרב אל אחיו את המדינית לעיני משה ולעיני כל עדת בני ישראל, ובהעיזו לגשת אל תורה"ק [=תורתנו הקדושה] לברך עלייה הוא בבחינה של טובל ושרץ ביזו, וגروع הוא בבחינה זאת יותר מכל עבריין אחר איזה שהוא כי הרי נגש הוא יחד עם חרפת העבירה, ובאותה שעה שעובר בכל רגע על איסור כרת באי הסרתה ממנו. ואיך יתכן שייעלה לקרים בתורה הציבור ולהלא אין לך חילול השם וכיבוי מאור הדת גדול מזו, וכל העומד ונמצא שם באותו פרק באותו מקום ואני מווהה ילכד בעוננו ובחבלי חטאתו יתמקד [...] גם אין להזכיר לפן ואולי עי"ז [=על ידי זה] שנקרבהו ישוב מעט, אלא אדרבה בכגן זה יש לנו לומר: הלעיטה לרשות וימות, וזה שאמרין בעבר עבריה כ"ז שלא נידחו נמנה למנין עשרה, עד כאן לא אמרין וכי אל עבר פרקים אבל העושים ביד רמה בשאט בנפש ופורקים מעלהיהם מצות אף' מצות קלה הרי הוא מאותן שאין להם חלק

<sup>979</sup> הרב יקוטיאל יהודה הלברשטאם, שווי' דברי יציב, יו"ד, ישראל תשנ"ו-תשס"ד, סימן קמה.  
<sup>980</sup> עמדתו העקרונית של הרב הלברשטאם בעניין הלכה או רפואיה או הלכה וגם הנה קיצונית למדי; ראה, למשל, דבריו בMSGART תשובה בעניין מון רבנו תם (אורח חיים, סימן ק"י): "ואמ' ח"ו תלך בדרך עקלתו מה תפוג תורה ח"ו, וגם בהיל טריפות וכדומה שח"ו שি�שתנה לפי המציאות ו דעת רופאים". ניסוחים דומים מצויים בתשובות נוספות. וראה התייחסות עקרונית לעניין במאמרו של תי גנות, מאבקו של האדמוני מקולויזנבורג-צאנז בעקבות רבי רוזן תם בזמנו בין השמשות, ברוך: נתועים ט"ו (תש"ח), עמ' 95-127, וב嗣ק דבריו בעמודים 111-113; הניל, הערה מס' 384, עמ' 334-336.

<sup>981</sup> הרב עזריאל הילדהheimer והרב יצחק אלחנן מקובנה. שניהם התירו לנער זה לעלות לתורה, וכיום נימוקיהם הם: "ומומר לעRELות לא היו מומר לכל התורה", ולכן היה מותר לו לעלות לתורה, וכן טעם חינוכי, שיש לקרבו ולא להרחקו אותו לחלווטין. ראה עוד זקבך, משנתו ההלכתית שלrai"ו, לעיל העירה, 21, עמ' 212-213.

לע"ה [=לעלם הבא] [...] מכל האמור ומתברר נראה דאין להעלות ל תורה ערל שלא מלא אותו אבותיו מותך מרد ומעל, או אפילו אם תחילתו באונס אבל סופו ברצון וממשיך בזדון בנשיאות חرفת ערלתו עליו, אם מדינה, ואם משומם גדר וסיג, ובמוקם לשאול אם להעלות שכזה לתורה, יש לשאול יותר אם בכלל יש אפילו מקום לעורוך לשכזה הגיגת בר מצוה הבאה בעבירה. ולכללה יש להסביר תשובה ברורה חד משמעותית לאמור: אך בזאת נאות לכם את תהיו כמוני למול לכם כל זכר (צץ אליעזר, חלק יא, סימן ט).

לשונו הפלמוסית והחריפה של ראיינו נגד מי שאינו עבר ברית מילה, מגיביה את החומרה. הוא מזחח פירצה בחומרת הדת ועוד במצבה יסודית זו, שרוב ישראל נזהרים בה. הגם שהnymוקים הפורמלייטים הם חלשים, הנymוקים הערכיים יורדים לשורש הנקודה שמעבר במצבה כזו או אחרת עדי כדי "הלויטה לרשות וימות".<sup>982</sup> מצות המילה יסוד بحيו של היהודי כך שכל אפשרות לחיש אן לשנות מהנוהג הקיים, ראיינו ייכא נגדה בחריפות כפי שראינו לעיל.

לנוח דברים אלו דבריו של ראיינו בענייני ברית המילה מקבלים ממשמעות נוספת, כפי שראינו בבחבת ילודים קיימת מחלוקת בין הרופאים לפוסקי ההלכה. הרופאים מבחינים בין שני סוגים צחבות וטוענים כי צחבות מסווג מסוימים אינה מסוכנת ועל כן אינה דוחה ברית מילה. הפסוקים לעומתם טוענים כי יש לדוחות את ברית המילה בכל מקרה. בעניין זה ראיינו אינו סומך על דעת הרופאים ושומר על דין חז"ל. לטענתו, דעת הרופאים היא מסופקת ועל כן אין לשמעו להם. הוא מביא טענה רפואית הרואה את הצחבות כפיקוח נפש ועל כן מחמיר בסוגיה זו. בסוגיות שימוש בחומררי הרדמה על מנת לשכך את כאב התינוק בברית, הרבה וולדינברג מציג עדשה מחמירה ואסור זאת. הוא משתמש בנymוקים הלכתיים-פורמליים ומחזק את דבריו בנymוקים ערכיים אשר חלקים מקורים מתחום הקבלה, כגון חשיבות צער התינוק והטענה שתפקידו הציבור נענות בזכותו. הוא מדגיש ואומר כי זו צורת המילה שקיבלו מסיני ואין לשנותה. כמו כן ראיינו מוסיף ערכי נוסף למצווה זו הינהראשונה בחי adam ועל כן יש לבצע בשלהות. בדין בשימוש במגן הקלمف הרוב וולדינברג משתמש בשיקולים פורמליים מובהקים על מנת לאסור את השימוש במגן. הוא מחזק את דעתו בנymוקים תכליתניים וחוזר על הנימוק שזויה לא הזרה שקיבלו מסיני. הוא מביע התנגדות עקרונית לשימוש بكلمف גם במקרה ספציפי שהורי התינוק מאויימים שלא לעורוך ברית כלל באם המוחל לא השתמש بكلمف. התנגדויות דומות ראיינו גם בענייני המיציצה והפריעה.

ונכל אפוא לסכם כי במצבה המילה הctrspo כמה גורמים שהביאו את ראיינו לאמוץ קו שמרני ובלתי מתאפשר: העובדה שמדובר במצבה הראשונה שמקיים האדם, העובדה שהיא מסמלת בעניין רבים את זהותו היהודית הנבדלת, אך גם העובדה שהיא הן במרכזם של פולמוסי רפורמה-אורחותודוקסיה ומתחים בין הרפואה החז"לית לרפואה המודרנית. לנוכח הנסיבות זו של

<sup>982</sup> בביטוי "הלויטה לרשות וימות" משתמש ראיינו במספר מקומות, במיוחד במספר מקומות, במיוחד כאשר ישנו פולמוס הנוגע לשאלות הלכתיות המשפיעות על המדיניות. כך למשל בצייר חלק יא, סימן נה, שם הוא מתפלנס עם הר' יוסוף בעניין מתן תעודה כשרות למסעדה (מלון) המונענית להגישמנה אחרונה חלבית לאחר ארוחה בשירות. להרבה בסוגיה זו, ראה: אילעאי עופר, "האם 'נטולין' כל החבילה ייחידי?", נתウים ז' (תשע"א), עמ' 105-112; ואילך פיקאר, משנתו של הרוב עובדיה יוסוף בעידן של תמורה, רמת גן, תשס"ז, עמ' 95-104. על המשמעות של הביטוי: "הלויטה לרשות וימות" על השימוש בו במקומות שונים, ראה: יוסף אחיטוב, "הלויטה לרשות וימות – הימנעות מהחלטת אדם מחייב", תחומיין ט (תשמ"ח), עמ' 156-170.

גורמים "מקשיכים" לא ייפלא שראי"ו נוקט לפחות פעמיים את המילים רווית נימת ההתגוננות: "ואנו על משמרתי עמודה". הוא משתמש בשיקולים הילכתיים פורמליסטיים, יחד עם שיקולים תכליתניים מסווגים שונים על מנת לחזק את דעתו. בנושא זה של ברית המילה ראי"ו הוא שומר מובהק, ואיןו פותח פתחים לחידושים שיקחו את השמרנות לכיוון של "שמרנות מאוזנת".

## ניתוחים פלסטיים

אחד ההתפתחויות המרכזיות של המאה-העشرים בתחום הרפואה היא הכירורגיה הפלסטית.<sup>983</sup> הטיפולים הניטנים במסגרת זו כוללים הליכים כירורגים שטרתם שיקום ושיפור המראה הגוף של האדם. זהה פרודורה כירורגית לכל דבר שטרתה לשנות גודל, מראה או מבנה של איברים בגוף, לעיתים אפילו הסרה מוחלטת של איברים, שלא לצורך רפואי מציל חיים.<sup>984</sup> בהקשר ההיסטורי, מלחמת העולם הראשונה גרמה להתרפות מואצת של תחומי הניטוחים הפלסטיים, שכן כירורגים רבים נאלצו לטפל בפציעות מגוונות שהגרמו לפגיעות אסתטיות לחילים שחזרו מהקרבות.<sup>985</sup> אחת התובנות שעלו מתוך המלחמה הייתה שמראה אסתטי מהוות חלק חשוב בהליך החילמה הפיזי והנפשי של הפצועים ועל כן הרופאים ניסו ככל שביכולתם לטפל ולשകם את הפצועים גם מבחינה אסתטית. לאור זאת עלות השאלה האם התערבות רפואית שאינה מצילת חיים או אינה עונה על צורך רפואי מותרת. בהקשר ההלכתי, האם מותר לנתח שלא לצורך רפואי מובהק וולחיכנס במצב של סיכון? האם ניתן מסווג זה עונה על ההגדלה ההלכתית של: "נורפא רפואי" (שםות כא, יט), או חורג ממנה?<sup>986</sup> בפרק זה אעומד על יחסו של הרב וודליינברג לנושא ועל האתגרים ההלכתיים והערכיים העולים מתוכו.

## רקע הלכתי

במסכת בבא קמא נאמר: "החולב בעצמו, אף על פי שאינו רשאי – פטור. וכי אמר לי: לא מביא בשות, דאדם רשאי לבייש את עצמו, אלא אף' חבלה, דין אדם רשאי לחבל בעצמו, אחרים שחבלו בו – חיבין" (בבלי בבא קמא דף צב ע"ב). מדברי הגמara עולה שהוא אסור לאדם לחבל בעצמו, אך אם עשה זאת פטור, אם אחרים שחבלו בו יהיו חיבינים. וכן כך פסק השו"ע: "החולב בעצמו, אף על פי שאינו רשאי, פטור. אחרים שחבלו בו, חיבים".<sup>987</sup> הרמ"א פוסק במקום אחר דבר חשוב הקשור לעניינו: "וכן יזהר מכל דברים המביאים לידי סכנה, כי סכנותא חמירה מאיסורה ויש לחוש יותר

<sup>983</sup> המונח 'פלסטי' מקורו במילה היוונית 'פלסטייקוס' (Plastikos), שמשמעותה היא לעצב או לתת צורה (לשפר צורה).

הכירורגיים הפלסטיים מעצבים ונותנים צורה חדשה לרקמות שונות בגוף: עצמות, שירים, שומן, עור ועוד.

<sup>984</sup> להרבה, ראה: אברהם שטיינברג, ערך 'ניתוחים', אנציקלופדיית הלכתית רפואית, כרך ה', ירושלים תשס"ו, עמ' 689-669.

<sup>985</sup> נהגים ליחס לחיל ולוטרiao, חיל בריטי, את הנитוח הפלסטי המודרני המתוועד הראשון, בשנת 1917. הוא עבר ניתוח לשיקום פניו, לאחר שנפגעו במהלך קרבות מלחמת העולם הראשונה.

<sup>986</sup> הפסוק בשמות אומר: "דתני דבר כי ישמעאל: רופא רופא – מכאן שנינה רשות לך רופא לרופא" (פרק כא, פסוק יט).

מכאן למדוח חי"א, ועוד). היסוד שיש אישור לרופא לרופא אחר, נובע מפסק זה. השווי על סמך המקורות הללו, בא קמא דף פה ע"א, ועוד). ראה עוד בתחילת שער זה לעיל (כולל את הסתיגותו של הרמ"ב בעניין). ונשאלת השאלה,

האם כל רפואה באשר היא מותרת מצד הדין מהחייב לרופא לרופא?

<sup>987</sup> הווען משפט, הלכות חולב בחברן, סימן קטז, סעיף לא.

לספק סכנה מלספק איסור, ולכן אסור לילך בכל מקום סכנה כמו תחת קיר נתוי או יחידי בלילה, וכן אסור לשותה מים מן הנהרות בלילה [...] ומנהג פשוט שלא לשותה מים בשעת התקופה,<sup>988</sup> וכן כתבו הקדמוניים, ואין וכל אלו הדברים הם משום סכנה, ושומר נפשו ירחק מהם (שו"ע יו"ד, סיון קטז, סעיף ה). מדברי הרמ"א עולה כי אסור לאדם להכנס את עצמו למצב של סכנה ב יודען עצם הכניסה למצב של סכנה חמור יותר מאשר מהתורה. בסוף דבריו הוא מוסיף כי אסור לסמו על נס "או לסכן נפשו בכל כיוצא בזה" (שם).

בהקשר של ניתוחים פלסטיים עולים שני איסורים - החובל בעצמו והכניסה לסכנה. יחד עם זאת, רוב הפסיקים שנשאלו בתחום הניתוחים הפלסטיים בסופו של דבר התירו זאת.<sup>989</sup> התתרטם לא הייתה גורפת, אלא למקרים מסוימים. כך למשל הרב יעקב בריש<sup>990</sup> ששאל "אם מותר לבתולה לעשותות עצמה נתוח על החוטם ליישרו ולהקטינו".<sup>991</sup> בתחילת דבריו הוא מסביר מדוע מעיקר הדין יש אסור זאת - משום החובל בעצמו והאיסור להיכנס לספק סכנה; עם זאת, בסופו של דבר הוא מתייר לבצע ניתוח פלסטי שני טעמי עיקריים: האחד, משום צער האדם על מראהו ובמיוחד אם אותה נערה רוצה לעשותות זאת ליווי על מנת למצוא שידוך, הדבר מותר. בעקבות דברי התוספות לפיהם "אם אין לו צער אחר אלא שמתבישי לילך בין בני אדם - שרי, דין לך צער גדול מזה"<sup>992</sup> הריווח מסיק כי "מסתמא היא בושה עם חותמה לילך בין חברותיה".<sup>993</sup> דהיינו, צערו ובושתו של אדם

<sup>988</sup> שתויות מים בשעת התקופה - הכוונה היא שקיים מנהג שלא לשותה מים בתקופה מסוימת. ארבע התקופות' הוא המושג המקביל ביהדות לאربع עונות השנה המכובלות ברוב העולם. התקופות קרויות על שם החודש שמתחילה אותן: תקופה תשרי – סתיו, תקופה טבת – חורף, תקופה ניסן – אביב, ותקופת הקיץ – תמוז. המקור הראשון לכך מובא בתלמוד: "אמר רבי יונתן מנין שמצווה על האדם לחשב תקופות ומולות שנאמר ושמרתם ועשיתם כי היא חכםכם וביניכם לעיני העמים" (מסכת שבת, דף עה, ע"א). הלוות מסויימות נקבעו לזמן התקופה, כדי שפסח יהיה בתקופה האביב וסוכות יחול בתקופה הסתיו, וכן יישמרו מני ברכת הגשמי השנים וכי. במהלך השנה, התפתח מנהג האסור לשותה מים בזמן חילופי התקופות, ממשך כעה. וכך מובא בתשובה הגאנום: "שאלתם על מה שנוהג העם להזכיר בשעת התקופה שלא לשותה מים? ע"פ שלא ידעו טעם צריכין אנו לחוש, שלא על חנס פשט מהzag זה בישראל. ואמרנו בוגרא דבנין מערבה בפרק אין מעמידין אמר ר'امي צריכין אנו לחוש על מה דברייתא חוששין וכו' ובערבי פסחים אמרו אפי' מחופין בכל רוז רוח רעה שורה עליהם. ויש אמריסלפי שככל אחת ואחת מארבע התקופות מלאכים ממונים עליהם ובуд שמחהילפים מלאכים אחרים יתacen נזק לשום אדם, כמו מלך בשור ודם שמת ואת'יך מקימים מלך אחר תחתיו ואינם יודעים הבריות אם יהיה טוב רע. ושאמרים שהוא שאמור דוד העין והורדתם אותו אל יחוון כלומר שתמשך בראש התקופה במים שהוא דבר הקל. ומפני זה מה שהוא שאמור דוד העין והוא שמיון כלומר בשווי י"ד. הדבר פשוט גם בשווי י"ד: "ומנהג פשט שלא בעבור שהוא תחול התקופה שעשו ההמנגה" (תשבות הגאנום, סיון קטז, לשנות' י"ד). הדבר חדש כתוב: "מה שנוהג לשותה מים בשעת התקופה וכן כתבו הקדמוניים ואין לשנות' (י"ד, סיון קטז, סעיף ח). הפרי חדש כתוב: "מה שנוהג העם להזכיר קי"ו (סעיף ח). והעולם לא נהגו להזכיר אלא תקופה ראשונה, אלא מא משמעו להו שהיה עקרית [...] [...] ונוהגן להניח ברוזל במים דואין רשות למזיק" (בଘחותיו על שי"ע או"ח, סוף סיון תכח). בשוו' שם אריה מובה (ח'ק יי"ד, סיון כח) "שאן להוש אל בא מים בלבד, ולא בחלב ויין ושאר משקדים, שלא נזר בראשונים אלא מים בלבד. הרוב עובדייה יוסף כתוב בספרו ההליקות עלם: "יש להזהר שלא לשותה מים בעת התקופה מהשש סכנה, דהינו ציצעה קודם התקופה, וחיצעה לאחריה, וכן המהガ באرض ישראל, ובשאר מקומות. והיה המהga נופלת ביום פלוני שעיה פלונית. וראוי להדפיס בלחוחות השנה להודיע על כך. וכתבו האחוריים שיש לחת ברוזל בתוך המים בשעת התקופה, ואין להחמיר אלא בא מים, אבל בשאר משקדים אין לחוש. עכ"ל. הרי שאין זה אסור. אלא זיהירות בלבד מחשש סכנה" (ח'ק ז, ע"מ קפג). להרחבה, ראה עוד: <http://din.org.il/2015/07/08/%D7%A9%D7%AA%D7%99%D7%99%D7%AA-%D7%9E%D7%99%D7%99%D7%9D-%D7%91%D7%96%D7%9E%D7%9F%D7%94%D7%94%D7%94%D7%95%D7%A4%D7%94/>

<sup>989</sup> סיכום של עניות הפסיקים ניתן לראות במאמרו של הרב חיים אייזנשטיין, ניתוחים פלסטיים לשיפור צורה – לאור ההלכה', עטרת שלמה א (תשנ"ה), עמ' נ-עב; נסף על כד, ראה עוד: דניאל אייזנברג: <http://www.aish.co.il/ci/sam/48869692.html?s=srcon> עדכון דב הלוי סולובייצ'יק, הרב שאול ישראלי ואחרים (עורכים), ירושלים וניו-יורק תשמ"ד, עמ' רט-רג'ג. יובל להגאון רבי יוסף דב הלוי סולובייצ'יק, רב בפלון בשנת מרכ"ו (1896). הוא שימש כרב בכמה קהילות בפלון וגרמניה, ומשנת תרצ"ד, לאחר שרברח מן הנאצים, שימוש כרב הקהילה החדרית בצייר, עד פטירתו בשנת תשל"ז (1977).

<sup>990</sup> ר' יעקב בריש, שוו' חלקת יעקב, תל אביב תשנ"ב, חוי"מ, סיון לא.

<sup>991</sup> תוספת לבבלי שבת דף נ ע"ב, ד"ה בשビル.

<sup>992</sup> חלקת יעקב, שם.

על מראהו נכנס פה כシיקול הלכתי להתיר את האיסור של חבלת האדם בעצמו. שנית, הרב בריש סובר שכיוון שמדובר במקרה הכל בהליך רפואי, וניתנה לרופא רשות לרפא, יהיה מותר לעשות זאת. על כן, ניתוח מסווג זה, למروת שאינו בגין של הצלת חיים, עדיין עונה על ההגדירה הכללית של "רףא לרפאה", ואין לחוש לספק סכנה. כך הוא כותב:

כיוון דבר כל נתוח יש חשש סכנה ואסור להכניס עצמו לסכנה [...] ויל' [=ויש לבאר] כיוון שניתן רשות לרופאות, ומוצה נמי אייכא, אין לו לחוש כלל, שאם מתנהג בהם כשרה לפי דעתו אין לו ברפואות אלא מצוה [...] דכיון דהתורה הסכימה על זה שהיא הרפואה על פי הטבע, ואם הרופא מתנהג כשרה לפי דעתו אין לו ברפואות אלא מצוה דר' רחמנא פקדי' לרפאות [...] כיוון דgilתה התורה לרפא ירפא, מכאן שניתן רשות לרופא לרפאות, וגם לחולה להתרפאות עפ"י חוקי הטבע, וגם מצוה, א"כ מותר להתרפאות ואין צורך לחוש לספק סכנה שלו.<sup>994</sup>

הוא מוסיף ואומר כי למרות שನפשו וגופו של האדם הם קניין האל, עדיין ניתנה הרשות לרפא.

רב אהרן בן אפרים פישל אפשטיין התייחס לכך בשוו"ת שלו 'כפי אהרן'<sup>995</sup> בשאלת שהופנתה אליו מחולה שחש ייסורין בגל מראהו והרופאים אמרו לו שניתן לשפר את מראהו וצורתו על-ידי ניתוח. לאחר דיון בסוגיה הוא פסק: "אם-כן אין לנו דין כלל על דבר שתלי בבחירת אדם בהצלחת הנთוח הוא גם-כן מן השמים. אם-כן כיוון שהספיקות שקולים למתה בily הנთוח וע"י [=ועל-ידי] הנתוח ירוויח החולה שאם ישאר בחיים יהיה חי נחת. נראה לפי עניות דעתך דሞת למסור עצמו לנთוח הנ"ל".<sup>996</sup> שאלה מרכזית בעינו נוגעת לסטיקונים של הניתוח, הינו החשש שבעצם הניתוח החולה "ימות תחת הסכין" כלשונו, חשש שהיה ממשי בתקופתו.<sup>997</sup> אולם למרות הסכנה הממשית שבעניין הוא מתייר לעبور את הניתוח הנ"ל בצדדי לשפר את צורתו של האדם המתבונש במראהו.

רב משה פינשטיין דן בשאלת שהופנתה אליו לגבי בחורה שרוצה לשפר את מראה החיצוני לשם חתונה. כך הוא מציג את השאלה: "נשאלתי בנערה שרוצה ליפות עצמה כדי שיקפצו עליה לקדשה על-ידי מה שהמציאו עתה הרופאים על-ידי נתוח שהוא חבלה בגופה אם מותרת מצד האיסור לחבול בעצמו".<sup>998</sup> על פי הוראת הרמב"ם (הלכות חולב ומזיק, ה, ז). הקובע כי איסור חולב מתקיים רק כאשר הוא נעשה "דרך נציוון" (ולפי גירסה אחרת "דרך בזיוון") יש להסיק כי "בעובדאazon, שהחבלה הוא ליפותה, הרי אינו דרך נציוון ובזיוון", ולכן "לא שייך האיסור". בדומה לכך, "גם במקרה עצמו אין

<sup>994</sup> הרב מרדכי יעקב בריש, חלקת יעקב, חזון משפט, תל אביב תשנ"ב, סימן לא.

<sup>995</sup> הרב אהרן בן אפרים פישל אפשטיין (סג"ל, 1903 (בקירוב) – נהרג באושוויז עם רעייתו ולדיו. שימש כדין וכמורה צדק פפראג וביעוד מספר מקומות בצייטולדובקה. חיבר מספר ספרים, כגון: שארית אפרים (על שם אביו שנעלם במלחמות העולם הראשונה), תרפ"ח; מנחת שבת וחלה אהרן (פירושים למזמורין שבת), תרפ"ט; קונטרא אהבת דוד, תרצ"ב; ובסימא דפורייא על מגילת אסתר, תרצ"ג. ספרו ההלכתי הוא שוי"ת כפי אהרן, מונקאנטש תרצ"ג.

<sup>996</sup> כפי אהרן, מונקאנטש תרצ"ג, סימן ית.

<sup>997</sup> נקודת זו חשובה, שכן חלק משמעותו בשיקול דעתו של הפסוק/רופא הוא שאלת אחוזי הצלחה של הניתוחים ועצם הניתוח לסכנה או ספק סכנה. ראה להלן את תשובתו של הרב עבדיה יוסף, שמתייחס לתשובתו של הרב אהרן אפשטיין ומדבר על התקדמות הרפואה, וכן לפיד עתנו, בימינו כשחסכויים פחרנו מאד, יותר קל להכריע שניתוח יהיה מותר.

<sup>998</sup> הרב משה פינשטיין, אגרות משה, חזון משפט, חלק ב, בני ברק תשמ"ה, סימן סו.

לאסור כשהוא ליפות, שאינו דרך נציוון ובזיוון". לפיכך הוא מסכם "יש שיט להתיר לנערה ליפות עצמה אף שהוא ע"י חבלה כיון שאינו דרך נציוון ובזיוון אלא אדרבה לטובתה"<sup>999</sup>.

הרבי פינשטיין אינו מתייחס בצורה מפורשת לכנישה לסכנה, אולם משום שבימיו בסיכוןם שבניתוח פלסטי קטן, אלא מדגיש את עניין החבלה. אם החבלה נעשית לשם נוי ושיפור צורהਐ יהיה מותר. בנוסף, עצם שינוי הצורה על-ידי ניתוח, מגדיל את החולון הנפשי, הביטחון האישי של המטופל. כשהרב פינשטיין מוסיף ומצטט מן הגמרא כי "אין אשה אלא ליפוי" (בבלי כתובות דף נט ע"ב), בהקשר זה ככל הנראה כוונתו לחשיבות הפסיכולוגית והחברתית של המראה החיצוני.

התשובות שראינו עד כה מתייחסות באופן ספציפי לשיפור מראה לשם שידוך. הרבי עובדיה יוסף מרחיב את ההיתר לניתוחים פלסטיים. הוא אמן מדבר על צרכי שידוכין אך מוסיף על כך:

נראה באמת שהאשה חפיצה מאד להתנות ביזיפה ע"י ניתוח כזה, והניתוח נעשה ע"י הרדמה, ואני מרגישה באותה שעה שום צער כלל, ואחר כך נהנית מזה באופן תמידי, והרי זה יותר מן ההפסד והצער, אף על פי שמייצר עתה, שמה הוא לאחר זמן. וכל שכן אם יש לה צער ללבת כך, שבודאי שיש להתיר [...] ואם פנויה היא עושה כן כדי שיקפצו עליה בני אדם מהוגנים להנשא. ואם נשואה היא עושה כן כדי להתחבב על בעלה. ולפ"ז [=ולפי זה] בניתוח שאינה עושה דרך בזיוון, אלא אדרבה כדי לנאות וליפות עצמה אין בזה איסור חובל בעצמו כלל.<sup>1000</sup>

הרבי עובדיה יוסף מרחיב היתר זה לאו דווקא לפנויה הרוצה להינשא, אלא אפילו לנשואה החפיצה בשיפור המראה שלה להנאה ולהנאה בעלה. הוא טוען כי מכיוון שהדבר נעשה בצורה מסודרת ובהרדמה, אין בכך צער או דרך בזיוון, וכן אין בכך משום חובל בעצמו וכן יש בכך תועלת תמידית בהמשך. גם את החשש לסכנה הוא מבטל למגרי. לדבריו, ב曩וד לעבר, שכמעט כל ניתוח היה בו סכנה או ספק סכנה, בזמןנו (תשוביתו בשנות התשעים של המאה ה-20) עם התפתחות המדע הרפואי אין בניתוח זה חשש סכנה כשהוא נעשה ע"י רופאים מומחים: "ואף על פי שבעצם הרדמה כללית יש בה חשש סכנה, זהו דווקא בהרדמה עמוקה וארוכה של ניתוח שנמשך כמה שעות או יותר, אבל הרדמה של ניתוח קל כזו שנגמר תוך שעה קלה לית לו בה".<sup>1001</sup> הוא מסכם:

מסקנא דעתך נראה שיש להתיר לנערה לעשות ניתוח פלסטי כדי לשפר את צורתה ויופיה הטבעי למקרה חן בעניין כל רפואי, ושותכל למצוא שידוך הגון כפי כבודה. ואולי אם היא אשנה נשואה יש להתיר לה לעשות כן כדי להתחבב יותר על בעלה. ובלבך שייה ע"י רופא מומחה ובעל נסיוון רב, וזריז וזהיר במלاكتו, שלא יצא תקלה מתחת ידו. וכן נ"ל להתיר כן גם לאיש שיש מום בפניו או כתמים רבים עד שהוא מתבאיש ללכנת כהה בין הבריות, וכ"ש [=ולפי שן] אם זה מפריע לו למצוא עזר כנגדו. ואין בזה משום לא ילبس גבר שמלה אשה.<sup>1002</sup>

<sup>999</sup> שם.

<sup>1000</sup> הרב עובדיה יוסף, שוו"ת יביע אומר, חושן משפט, חלק ח, ירושלים תשניה, סימן יב.

<sup>1001</sup> שם.

<sup>1002</sup> שם.

הר"ע יוסף מתייר ניתוחים פלסטינים לא רק לאישה פנויה, אלא גם לאשה נשואה ואף לגברים. הוא מרחיב את השיקול של מניעת צער, ביזיון ובושה עיי' הניתוח ויצירת ביטחון עצמי ושקט נפשי ורואה זאת כשיעור הלכתי. מפאת צרכם נפשיים אלה אין הרוב עובדיה רואה בכך התנאות לשמה, ולכן הוא סבור כי לא חל כאן (עבור גברים) איסור "לא ילبس גבר כל אשה".

גם רשייז אוירבך עוסק בכך בתחום תשובה ארוכה העוסקת בעניינים שונים של רפואיה והלכה ואומר: "הנני מшиб לו בקיצור את אשר נלען" [=נראה לפי עניות דעתך, דכת"ג [=דכת"ג גוונא] דלא קעביד משום יפי אלא משום צער וכגון שחוטמו משונה מאד مثل כל אדם והוא מתביחס בו אפשר להקל [...] וכוונתו רק להסיר ממנו את המום ולהיות כל אדם ואין זה דומה לתיקוני נשים, והכי נמי גם כאן אפשר דיש להקל".<sup>1003</sup> רק במצב שבו "כוונתו ממש ליפוי נראת דאסור". מכל מקום, האיסור של חובל בגופו אינו חל כאן, "כיוון שתיקונו הוא אצלו". כמובן, הואיל והניתוח מתקן את האדם, אין כאן עבירה על איסור חובל, שענינו גרים נזק.<sup>1004</sup>

#### **דעת הרב וולדינברג**

לאור התשובות הללו, מתחדשת עמדתו של הרב וולדינברג, שאסור לבצע ניתוחים פלסטינים ועומד בחלוקת נגד הרוב עובדיה יוסף.<sup>1005</sup> תשובתו בסוגיה זו הוא כותב, תוך הסתמכות על שוויות שערית זדק,<sup>1006</sup> כי בכל הנוגע לניתוחים למטרות רפואיות-בריאותית "פשות להתריר כפי מנהג של ישראל בזה" אבל ממהר לסייע לגבי ניתוחים אסתטיים:

בנושא לניתוחים פלסטינים שמבצעים כתת הרופאים אצל הרבה בני אדם לשם יפי אברהם וכדו',  
באין שום מחלת או כאב [...]. יש מקום גדול לטענה זאת, שלא על כzon דא הוא שננתנה תורה  
רשות לרופא לרפאות (אם אפילו נקרה זה בשם לרפאות), ואין רשות לבני אדם לחת לרופאים  
לחובל בעצמם לשם מטרה זאת, וגם אין רשות לרופא לבצע זאת, ויש לדעת ולהאמין כי אין ציר  
כספיינו והוא ית"ש [=יתברך שם] צר והטביע לכאו"א [=לכל אחד ואחד] מיצוריו בצלמו  
ובדמותו ההולמת לו ועליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע (צ"א, חלק יא, סימן מא).

ראיינו אוסר ניתוחים אלו ומעלה מספר נימוקים: ניתוח מסווג זה מהויה חריגה מסמכותו של הרופא לרפא את החולה. כל עוד אין מחלת, כאב או סיבה רפואית מושמעותית, אסור לבצע ניתוח פלסטי, שהוא בגדיר "חולב", ורופא שעשו זאת עובר על החיזוי של "רופא רפואי", היהות ואין בכך ריפוי. נימוק נוסף שהוא מעלה הוא שהעשה ניתוח פלסטי פוגע בדמותו איתה העניק הבורה לאדם. האל והוא בלבד זה שנותן לאדם את מראהו החיצוני ולא לו לאדם להתעורר בכך. טיעון זה קרוב מאד (גם אם איננו

<sup>1003</sup> הרב שלמה זלמן אוירבך, שוויות מנהת שלמה, תנינה, ירושלים תש"ס, סימן פו. <sup>1004</sup> שם.

<sup>1005</sup> נסף על כך, הרב שמואל הלוי ואוזנر נמנה עם האוסרים ניתוחים פלסטינים - ראה בשוויות שבת הלוי, חלק ו, בני ברק תשמ"ח, סימן קכח, שמנוה את אותם עקרונות של החיזק אליעזר. נסף על כך, הרב יצחק יעקב וייס בשוויות מנהת יצחק, חלק ו, ירושלים תש"ל"ט, סימן קה, מננה עם האוסרים. אמנם, הוא מצינו כי: "אם אין הכרה בולט". מכאן, שבמקרים חריגים הוא יתיר זאת. שניים מסכימים עם עיקר הטענות של ראיינו, למעט הטענה בדבר שינוי הצורה וההתהכנות על הקב"ה, שהיא היא הטענה המחדשת של ראיינו.

<sup>1006</sup> הרב מנחם מנדל פאנגעט, 1818-1885, תלמידו של החת"ם סופר. ראה בשוויות שערית זדק, יורה דעה, ברוקלין תש"ל"א, סימן ק מג.

זהה) לטיעון שכבר ראיינו לעיל (וועוד נראת בהמשך) בדבר "שינוי מעשה בראשית". ממשיך ראיינו ואומר:

ויויצא מכלל זה חבלה לשם נוי ויופי שאין בה כל השבה של אבידת הגוף אם כי לחבול כדי לשנותו לפי טumo ולהתחכם על הזרה שהתקק בו יוצרו או כדי להציג נעריו ולסתור גזירות מלכו של עולם, ועל אחת כמה דנעלה מכל ספק שאסור לו לאדם בהחלטת להכניס את עצמו עbor כד לשום סכנה כל שהוא הכרוך בכך כלל בכל ניתוח [...] על אחת כמה שאין לו לאדם להתחכם בעצמו לשנות הטבע בפעולות כאלה, והר"ז [=והרי-זה] אומר לאומן שעשו כמה מכוער כדי זה השעתית (עיין תענית ד' כ' ע"ב). ע"כ [=על כן] נראה להלכה כנ"ל אסור לו לאדם לעשות לו ניתוח פלסטי, וכן לרופא לבצע ניתוח כזה, לשם יופי וכדומה וככז"ל (שם).

ראיינו מתייר אפוא לבצע ניתוח פלסטי המשיב לאדם את צורתו בעקבות תאונה, פצעה וכדומה שזה בוגדר השבת הגוף. מכאן שישנה הבחנה הלכתית בין שני סוגי ניתוחים פלסטיים: הראשון, ניתוח שיקומי בעקבות פצעה בגוף המותר להיעשות הן מצד הרפואה של השבת הזרה לאדם, והן מצד האדם כי הוא אינו מתחכם עם הזרה שבה האל ברא אותו. השני, ניתוח הנובע מרצון חופשי של האדם ליפות את גופו, להגדיל או להקטין איברים ללא פצעה או פגיעה קיימת. במקרה זה הדבר יהיה אסור הן מצד הרופא שאינו מבצע פעולה רפואי לצורך, והן מצד החולים שמתחכם עם הזרה שבה האל ברא אותו וכן מכניס את עצמו לסכנה מיותרת. בהמשך התשובה יוצאת ראיינו נגד הפסיקים המשתמשים במדרשים ופסקים שונים המשבחים את יופי האישה: "ואך מגוחך הוא לבוא ולהציגו להתריר ניתוח כזה לנשים בגבו קולות על-פי מדרשים שונים המהלים היופי לנשים אלא כל זאת ערמה לצורה שבא נחקרה צורתו של האדם באשר הוא" (שם). כנגד פוסקים המחזיקים את דבריהם בדברי אגדה אודות חשיבות המראה החיצוני, במיוחד זה של האשה, מציג גם ראיינו מדרשים<sup>1007</sup> וסיפורים מהתלמוד<sup>1008</sup> הטוענים כי חשיבותו של היופי מוגבלת. באופן עקרוני כותב ראיינו כי: "דאיון למדין מן המדרשות", ובמקרה זה ראיינו מראה שיש מדרשים לכך ולכך. דווקא בסוגיה זו דעתו של ראיינו מושפעת ישירות מהעמדת התיאולוגית שלו ביחס לניתוחים מסווג זה וש מקום לחזק את דבריו מתוך המדרשים, אך הוא דוחה נסיבות כאה מצד בעלי הלכה אחרים.

סיכום דבריו של ראיינו: קיים אסור הלכתי לבצע ניתוחים פלסטיים כאשר האיסור מופנה הן כלפי החולה והן כלפי הרופא. הוא מנמק זאת בשני רבדים: הלכתי ותיאולוגי. נימוקים הלכתיים-פורמליים: ככל הchèלה: כניסה מיותרת לסכנה ואין כאן השבת הגוף, זהה חבלה שאינה לצורך. כלפי הרופא: ניתוח שכזה אינו בוגדר של: "רופא ירפא", מותר לרופא לחבול, קרי לנתח, במטרה להשיב את גופו של החולה למצב מתפרק.<sup>1009</sup> אולם במקרה של ניתוחים פלסטיים, אין בהם צורך רפואי ממשי

<sup>1007</sup> כגון: "שכר החן והבל היופי, אישת יראת ה' היא תenthalל" (משל פרק לא, פסוק ל), ועוד.

<sup>1008</sup> הסיפורים המובאים במסכת תענית (דף כ, ע"א, וכן דף כג, ע"ב), ועוד.

<sup>1009</sup> בין אם מדובר בסילוק סכנה קיימת או בהפתחות של סכנה עתידית, ועוד. אין כאן המקום להיכנס לכל הגדרים ההלכתיים של מתי יהיה מותר לבצע ניתוח. כל עוד ניתוח נכנס לקטגוריה של: "רופא ירפא", הוא מותר, אולם אם ניתוח אינו בוגדר זה, יהיה אסור לנתח.

ולכן הם יהיו אסורים.<sup>1010</sup> בכלל פסק זה מהוות המשך לשיטתו של ראיינו שהוא סבור שהתערבות אקטיבית שאינה לצורך חיוני תהיה אסורה, משום שהדבר מוחזק לנדר ההלכתי בו נתנה רשות לרפא.

**ニימוקים תכליתניים-תיאולוגיים:** הניסיון האנושי לשנות את צורת האדם הוא "התהכנות"  
אסורה. טענה זו סותרת לכואורה את כל ההיתר ההלכתי לבצע ניתוח מסווג זה, שכן כל מטרת הרפואה  
באשר היא לעוזר לאדם ולמצוא מזור למכאובי וויסוריו. אולם בנידון שלפנינו פועלה זו לא מוגדרת  
כרפואה כי היא אינה עונה על צורך רפואי. לדידו של ראיינו, האל ברא את האדם בצורה מסוימת ואם  
אדם רוצה לשנות את מראהו הרי שזה פגש באמונה. יוצא מכך שלפי ראיינו לאדם אין אוטונומיה  
מוחלטת על גופו, ובדומה לכך הוא מכירע בסוגיות נוספות, כפי שנראה להלן.

נחוור創ת תשובה של הר"ע יוסף שהזכירה לעיל. הרב יוסף מודיע לתשובהו של הציץ  
אליעזר, הוא אינו מקבל את התפיסה התיאולוגית שלו ומופלמס אליה. בתחילת הוא מביא את דבריו  
ראיינו ומציג את נימוקיה בתמצות.<sup>1011</sup> ואולם, טיעון זה אינו משכנע אותו. לדבריו, הצער הנפשי אינו  
שונה במהותו מן הצער הפיזי שאדם מרגיש, וכש שהרפואה נועדה לרפא את האחrown, כך היא עשויה  
ונדרשת לרפא את הרាសון. לפיכך, "כשיש לאדם צער ובושה מצורת פניו, מותר לו לעשות ניתוח  
שהיה נאה ומקובל על הבריאות, ואין בזה ממשום סותר גזירת מלכו של עולם, שגם ע"ז [=על זה] נאמר  
ורפא ירפא, שנינתנה רשות לרופא לרפאות" (שם). אדם הפונה לניתוח כזה, נראה שיש לו סיבה. בין  
אם מדובר לצורך הצלחה בשידוך, ובין אם מדובר בצער ובושה מראהו. גם סיבות אלו, שנמצאות  
יותר במישור הפסיכולוגי והנפשי של האדם, מהוות שיקול משמעותי בהערכת הרפואה.

ראיינו נשאר איתנו בעדתו, גם כאשר היה בין הבודדים בסוגיה זו ולא נרתע מכך. לדידו, כל  
עוד ניתוח מסווג זה אינו נכנס בגדיר של "רופא ירפא" אזי אסור להיכנס לשם כך אפילו לספק  
סקנה.<sup>1012</sup> כל התערבות ניתוחית צריכה שתהייה לה סיבה רפואית מוצדקת שהרי האדם מכניס את  
עצמם לסקנה או ספק סקנה. שיפור מראה אינו מהוות סיבה מספקת בכך שהאדם יכנס לסקנה זו. זו  
חריגת מהנורמה של מהות הרפואה האמורה לרפאות ולא ליפות. יתרה מכך, באופן עקייף עולה לנו  
שאלה כללית יותר בדבר זכותו של האדם על גופו. בעוד שלפי הרב פיניינשטיין, הר"ע יוסף והרב ש"ז  
אוירבך אדם רשאי לבצע הליכים כירוגיים בגוףיו ואינו נדרש להצדיק זאת לצורך רפואי, שכן יש לו  
זכויות אוטונומיות על גופו והוא רשאי להחליט לגביו,<sup>1013</sup> ראיינו חולק על העמדת הזו וסביר שהגופ  
הוא קניינו של האל. לכן כל עוד לא מדובר על פיקוח נפש או הצלת חיים, אסור לאדם להסתכן או אף  
להכניס את עצמו לספק סקנה.<sup>1014</sup>

<sup>1010</sup> הר"ש וואזנר בשווית שבת הלוי, חלק ו, בני ברק תשמ"ח, סימן קצח, אוסר לבצע ניתוח פלסטי. הדגש ההלכתי שלו  
הוא שבכל ניתוח (בעיקר בהרדמה) קיימת כניסה לספק סקנת נפשות, ומהצד השני, אין מדובר בהצלת נפשות, لكن הדבר  
יהיה אסור. גם הרב יצחק יעקב ויס, בשווית מנחת יצחק, חלק ו, ירושלים תש"ט, סימן קה, סעיף ב, אוסר לבצע סקנה בעצם  
פלסטי אם אין הכרה בולט בכך ומדובר רק לשם ני. גם בדבריו ניכר שהאיסור שלו נובע מכניסה לספק סקנה בעצם  
הניתוח.

<sup>1011</sup> הרב עובדיה יוסף, שו"ת יביע אומר, חוי"מ, ח, ירושלים תשנ"ה, סימן יב.

<sup>1012</sup> באופן כללי, ניתן לומר שלפי ראיינו, עדיף כמה שפחות לשות ניתוחים (ואגף תרומות דם - חיתוך ורידים) שלא לצורך  
МОבהק, כי יש בפועלות הללו כניסה לסקנה או לספק סקנה שעומדים היא מיותרת. להרחבה, ראה בתשובהו בצי"א, חלק  
יב, סימן מו.

<sup>1013</sup> להרחבה, ראה: גורדין, הרב משה פיניינשטיין הנגגה הלכתית, לעיל העירה 1, עמ' 321-318 ; מישית, הלכה בתמורות  
הזמן, לעיל העירה 24, עמ' 86-89 ; Yitzhak Brand., "Religious Medical Ethics: A Study of The Rulings of Rabbi Waldenberg", Journal of Religious Ethics, 38 (2010), pp. 532 – 532

<sup>1014</sup> לתפיסה זו יהיו גם השלכות לעניין סוגיית המתת חסד או ברירות מיתה יפה, כפי שעד נראה להלן.

יחד עם זאת, ישנו מקרה בו ראייו חורג מהאמירה הכללית שלו האוסרת ניתוחים פלסטיים. בשנת תשנ"ד נשאל ראייו עיי' הרב אליעזר סטפנסקי מישיבת ליקוד שבארה"ב אוזות נבדטו שנולדת ללא אכבעות ביד ימין.<sup>1015</sup> הרופאים הציעו להעביר אכבעות מהרגל ליד, כך לפחות הילדה תוכל להשתמש בידה. לשואל היו שלוש שאלות: (א) האם מותר לחתך אכבעות מהרגל ולהשתילם ביד? (ב) האם יש בכך משום חבלה? (ג) מה הדין לעניין טומאת כהן (לנוחה העובدة שאביה של הילדה היה כהן) השואל מעלה את החשש שמא ברגע שתולשים את האכבעות מהרגל, יש בכך חבלה בגופה אבל מן החיים.<sup>1016</sup> ניתוח מעין זה הרי תפקידו שיפור המראה האסתטי של הילדה, יש בכך חבלה בגופה ופגיעה בדמות שאיתה חקק האל בבריאותו. מקרה זה מהווע מעין "מקרה מבחן" (Case Study) על העמדת העקרונית אותה ראיינו לעיל. ראייו פוסק שモתר לבצע את הניתוח הניל ואומר: "לעפנ"ד [=לפי עניות דעתך] נראה דሞתר ליקח אכבע שלה מן הרגל כדי להשתילה ביד, ואני לחוש בזה משום חבלה החיים והמטרה היא לרפאות עי"כ [=על ידי כן] אבל יותר חינוי היא היד הימין שלא יראה בגלי מומה ושתוכל להשתמש בו" (צ"א, חלק כא, סימן לא).

אם כן, ראייו מציב קרייטריון חדש שבὑבוּרוֹ הוא מותר לבצע את הניתוח. לדידו היה והשימוש באכבעות היד חשוב ומועיל יותר מהשימוש באכבעות הרגל, لكن יהיה מותר לבצע את הניתוח הניל ואין כאן ניתוח לשם יופי בלבד שהוא אסור. גם כאן מוסיף ראייו נימוק (שהאותו הוא מסיק בפרשיות יצירתיות-משחו מתוך דברי הרמב"ן), לפיו "התורה גילתה לנו שהגם שאסור לאדם לחבול בעצמו, וכש"כ [=וכל שכן] אחרים, אבל כל היכא שהמטרה של החבלה היא כדי לרפאות עי"כ אחרים יותר חינויים בכח"ג [=בכחיא גונא] התירה התורה לרפאות על ידי חבלה של אשר פחות חינויי" (צ"א, חלק כא, סימן לא). מכאן שגם במקרה במרקחה דין "ሞתר לחתך לחובל ברגל ולחתך אכבע מאכבעותיה, או יותר, כדי לרפאות עי"כ את יד ימינה בהשתלתו אותן שם, ושותכל עי"כ [=על ידי כן] להשתמש בה, וגם לרבות שלא יראה מומה לעין כל בכלימי חייה, ותגרום לה יסורי גוף ונפש מכמה פנים" (שם).

ראוי לחתך את הדעת לעובדה שהnimok האחרון, "שלא יראה מומה לעין כל בכלימי חייה, ותגרום לה יסורי גוף ונפש מכמה פנים", אינו עולה בקנה אחד עם ההנמקות המוצגות בתשובתו הקודמת על ניתוחים פלסטיים. שם הוא דחה את הטענה כי צער נפשי הוא הצדקה להחטבות רפואי, וטעו כי הטיפול בו כלל איינו מתפקידה של הרפואה. אם הנימוק הוא העדפת איברים חינויים, או פרקטיקה של איברים שימושיים, הרי שהשיקול הוא רפואי ולא אסתטי וכן יהיה לאדם מותר לחבול בעצמו; אולם ברגע שראייו מוסיף את שיקול המראה החיצוני וייסורי הנפש שהוא גורם, יהיה צריך לחתור את כלל הניתוחים הפלסטיים, כפי שראיינו לעיל במקול השיקולים של הר"ע יוסף ופוסקים אחרים להתריך.

ניתן, להערכתני, להסביר את השינוי החיריג בדבריו של ראייו בשני אופנים. ראשית, אכן לכתיחה ראייו אוסר לבצע ניתוחים קוסמטיים כאמירה עקרונית, אולם במקרה שלפנינו השיקול המרכזי הוא

<sup>1015</sup> צ"א, חלק כא, סימן לא. השאלה היא מתאריך יי' תמוז תשנ"ד. להרחבה, ראה עוד: עירית עופר-שטרקן, הצדקות פילוסופיות להגדרת קרייטריון לקביעת רגע המוות על פי ההלכה, לעיל הערכה 23, עמ' 148.

<sup>1016</sup> חלק זה של השאלה אינו קשור לניתוחים קוסמטיים, لكن לא עוסק בו. אציין שראייו מшиб: "אבל בשעה שחזור לחיוו למת מאן דפיג'ו איננו מטמא" (שם). זאת אומורתי, מכיוון שהאיבר חוזר לחיוו, אין בכך חשש טומאה. לדברים אלו יש משמעות בסוגיות אחרות של השתלת איברים, כפי שנראה להלן.

הפרקטיקה של העדפת איברים חיוניים על פני כאלה שפחות. השיקול המתחשב גם בייסורי הנפש הוא בוגדר "סנייף" בלבד לשיקול הניל. שנית, יתכן שיש מקום לפנות כאן את דגש "ההפרדה האקוסטית" של דין כהן,<sup>1017</sup> המבחן בין הורמה המשודרת לציבור לבין ההורה הנפסקת לייחד. כאמור כללית ראייו אוסר ניתוחים פלסטיים, אולם בשאלות פרטיות ואישיות ירצה לעצמו לעיתים להתייר.<sup>1018</sup>

נראה לכואורה כי ראייו אינו מתחשב ואני נותן משקל למראה האסתטי של האדם, אך הדבר אינו נכון. בתשובות שלו הוא מותר לבצע פעולות רפואיות בשבת שאינו מוגדרות כפיקות نفس או פעולות הצלה, בשליל לשומר על המראה האסתטי. כך, למשל, במקרה של תפירת פצעים בשבת כאשר אין סכנת חיים.<sup>1019</sup> גם ביצוע הפעולה של תפירה שכשלעצמה מהוות אחת מל"ט אבות מלאכה שאסירות בשבת. הרשייז אוירבך שדן בסוגיה זו לא ראה להתייר ובמיוחד החמיר בעניין התפירה, מפני חשש לחילול שבת.<sup>1020</sup> מנגד ראייו התיר לבצע פעולה זו בנימוקים שונים. ראייו מסכם את תשובתו בעניין זה ואומר: "ומכיון שכן יש מקום להתייר זאת במקום חול, ובדומה למה שמצוין ברמ"א שם בסע' א' שפסק בנוגע לחבר שאינו של קיימת, דבמקרים צערא אין לחוש ומותר להתיירו דאינו אלא איסור דרבנן ובמקומות צערא לא גزو, וא"כ מכש"כ דיליל [=ואם-כן מכמו-שכתב דיש-לומר] דבמקרים חוליא לא גزو [...] זהו לרוחא דAMILTA, אולם למעשה יש להתייר בנידונו אפילו ע"י תפירה בחוט ובקשירתו בקשרים" (צ"א, חלק ב', סימן יח). מכאן שמותר לבצע פעילות כירורגית זו בשבת, למורות שאין מדובר בסכנת נפשות.

לאור זאת נחדד את איסורו של ראייו בעניין האיסור לבצע ניתוחים פלסטיים לשינוי או שיפור צורת איברי הגוף. שינוי יוזם של הצורה בה האדם נולד מהוות התחרכות במעשה הבריאה. מעשה זה אינו ראוי. לעומת זאת, תיקון עיות גופני שכבר קיים יהיה מותר. דהיינו, להלכה אסור לבצע שינוי, כי זו הצורה שהאל ברא את האדם בפועלו. אולם הלכה למעשה כשאדם נפגע או אם נולד עם מום, ניתן ומותר יהיה לשות פועלות רפואיות על מנת למזער נזקים אסתטיים בגופו, כי המראה אכן משפיע על מצבו הנפשי של האדם, על בושתו, צערו ותפקודו. על-כן איסורו של ראייו אינו גורף וחד ממשעי, אמן הוא נכתב בשפה פולמוסית כנגד ההיתר הכללי וריבוי הניתוחים הללו, אולם במישור הפרטិ במרקם מסוימים ראייו מתייר לבצע פעולה כירורגית זו מהטעמים nämית.

<sup>995</sup> Meir Dan-Cohen., "Decision Rules and Conduct Rules: On Acoustic Separation in Criminal Law", *Harvard Law Review* 97: 3 (1984), pp. 625-677 הפסיקה מיועדים לאליטה המבינה דרכי משפט (או דרכי הלכה - תלמידי חכמים), והם מפורטים יותר. לעומת זאת, כללי ההתנהלות כופנים להמון, והם כתובים באופן גורף וככליל כהוראות דין מהותיות.

<sup>1018</sup> על כך נהיב להלן בדיון ובסיכום הפרק.

<sup>1019</sup> צ"א, חלק ב', סימן יח. ראייו נשאל ע"י אברהם סופר אברם - מטארכיך : ח' בסיוון, תשנ"ב.

<sup>1020</sup> ראה: מנחת שלמה, נגיא, סימן לה, ירושלים, תש"ס ; מנחת שלמה, חלק ב', ירושלים תשנ"ט, סימן לד, אותיות לב-לד ; משיח, הלכה בתמורות הזמן, לעיל העירה 24, עמ' 102-103.

## שינויי מין

בפרק הקודם עמדנו על דבריו של ראייו בדבר ניתוחים פלסטיים ועמדתו החריגת בקרוב פוסקי ההלכה בדורו. אולם מה יהיה הדין בעניין פעולות כירורגיות שאינן רפואיות? במאה הקודמת החלוקיימים ניתוחים לשינוי המין,<sup>1021</sup> מגבר לאישה וכן להיפך,<sup>1022</sup> וכן ניתוחים לילדים שנולדו עם איברי מין גבריים ונשיים וכאלו שנולדו ללא אברי מין כלל, או איברים שאינם נראים. למצב זה קיימות השלכות ההלכתיות רבות הנוגע להבדלים מגדריים: מה מעמדו של מי שינה את מינו לעניין מצוות עשה שהזמן גרמן, גיטין, קידושין ועוד? ושאלת כללית: כיצד יש להתייחס לזהות המגדרית של האדם, האם על בסיס הנראות החיצונית או על בסיס איברו הפנימיים? בפרק זה עוסוק בסוגיה הרפואית של שינוי מין והשלכותיה ההלכתיות אליבא דראייו.

ראייו התייחס מספר פעמיים לסוגיה זו מהיבטים שונים,<sup>1023</sup> אולם העיסוק לא נעשה בצורה ישירה אלא בצורה עקיפה או כחלק מדיוון. במסגרת זו נתקדם בשתי תשובות של ראייו בעניין. הראשונה בתינוק אשר מבחינה חיצונית נראה כנקבה, אולם מבחינה גנטית הוא זכר, האם מותר להפוך אותו לנקבה. השניה אודות בירור הלכה (עם הראשון לציוון הרוב מרדכי אליו) בעניין דינו ההלכתי של איש שהפך לאישה. התשובה הראשונה הינה תשובה שנכתבה בתגובה לשאלת נשאל ראייו על-ידי ד"ר י"א שוסהיים, אודות תינוק שנראה מבחינה חיצונית כנקבה, אולם מבחינה גנטית הוא זכר. האם מותר להפוך אותו לבעל מין מוגדר? ואם כן מה יהיה מעמדו ההלכתי?<sup>1024</sup> פרטיו המקורה מתוארים בשאלתו של הponeה:

מדובר בילוד שבחינה חיצונית נראה כנקבה אך למעשה הינו זכר. מבחינה ניתוחית קל יותר לשנות לנקבה, למרות שלא תוכל להרחות, כמו כן מבחינה פסיכולוגית עדיף שתתגדל נקבה, כי לנתח ולהפכו לזכר יעורר בעיות רבות יותר גם מבחינה ניתוחית, גם מבחינה אישית, כמובן לא יהיה זכר לכל דבר. אך כדי שהיא נකבה, יש צורך לנתח ולכՐות את האשך היחיד הקיים כדי למנוע פעילות הורמונלית זכרית, שתפריע להתפתחותה של הנקבה. שאלתי היא: א. האם בכלל מותר להפוך את מין היילוד שבחינה גנטית הינו זכר, לנקבה. ב. האם מותר במקרה שלפנינו לכՐות את האשך היחיד ולהפוך לנקבה, יילוד אשר מבחינה חיצונית כבר נראה כנקבה (צ"א, חלק יא, סימן עח).

לשאלת זו השלכות ההלכתיות מרובות: האם יש לבחור בມגדיר על-פי המטען הגנטי, או על-פי הצוראה החיצונית? האם יש עדיפות להפוך את התינוק דווקא לזכר על מנת שיקיים יותר מצוות, או שבכלל אסור לפגוע באשך שלו, שכן למעשה זהו סירוס, שאלת נוספת היא העדיפות הרפואית של סכנות

<sup>1021</sup> ראה במאמרו של הרב יגאל שפרן, 'ניתוח להחלפת המין', תחומין כא (תשס"א), עמ' 120-117, ובמבואות ובהפניות שם. אברהם שטיינברג, ערך 'ניתוחים', בתוך: אנטיקולופדיית ההלכתית רפואית, חלק ה, ירושלים תשס"ו, עמ' 684-690.

<sup>1022</sup> בעיקר בגל סיבות של חוסר זהות מגדרית עם המגדיר בו הם נולדו, תופעה זו נקראת Trans-sexualism. אנשים אלו מבקרים לשנות את מינם בדרך הורמונלית וכירורגיית, ושכיחות התופעה היא כ-4-ל-1,000,000 אישים (על פי נתונים משנת 2006).

<sup>1023</sup> ראה למשל בשוו"ת צץ אליעזר: חלק ג, סימן יג; חלק י, סימן כה, פרק קו, אות ו; חלק טז, סימן ד, סוף אות א, ועוד.

<sup>1024</sup> מים י בחישון, תשל"א, מאות ד"ר י"א שוסהיים. התשובה נשלחה אליו ביום י"א בחישון תשל"א, לאחרת קבלת המכתב אצל ראייו.

בניתוחים כאשר שיקול זה יקבע את מגדר התינוק, דהיינו האם ביצוע ניתוח לתינוק מהוות כשלעצמם כניסה לסכנה.<sup>1025</sup> ראייו מшиб כי לדעתו גם אילו אם יוואר התינוק כפי שהוא יהיה דין נקבה לכל דבר, כלומר, לא יהיה אפילו דין אנדרוגינוס על השלוותיו. זאת מכיוון ש מבחינת ההלכה לא ההרכוב הגמוני קובע, אלא הסימנים החיצוניים:

הרי למעשה האברים המיניים החיצוניים נראהים אצל נקבה, ואין לו שם סימן חיצוני מאבר זכרות, ורק הבדיקות המיוודאות שבוצעו בו הראו כי מצויים בפנימיות גופו תא-זכר, וכך דעתו הוא כן שאם נניחו כפי שהוא דין נקבה, כי האברים המיניים הנראים לעין הוא הקובע בהלכה [...] ביהות כן נראה לפשטון השאלה שモתר אפילו לנתח ילווד זה ולהפכו עי"כ לנקבה גם בפנימיות התפתחותו (צ"א, חלק יא, סימן עח).

אם כן, במקרה הנידון מותר לנתח את התינוק ולהוציא את סימן הזוכרות היחיד שיש לו (אשך אחד) ולהפכו לנקבה.<sup>1026</sup> אין במקרה הנידון לא בעיה הלכתית של סיروس<sup>1027</sup> ולא בעיה של החלפת מין על כל המשתמע מכך, וכבר ראייו קבע נורמה מרכזית בעיסוק בנושא והוא: "כי האברים המיניים הנראים לעין הוא הקובע בהלכה" (שם).<sup>1028</sup> נראה כי ראייו מאמין באופן כללי את עיקרוו " מבחון החושים הטבעיים" כפי שהגדירו ב' בראון,<sup>1029</sup> ולפיו הדברים הנראים לעין הם הקובעים להלכה. ניתן לראות זאת הן בסוגיה זו והן בסוגיות אחרות האם בהפריה מלאכותית,<sup>1030</sup> שם פוסק ראייו כי בעלת הרחם היא הנחשבת לאמו ההלכתית של התינוק: "לוואת לפי עניות דעתך נראה ברור הדבר שהולcin בזה בעיקר בתיר הלידה,ומי שמולידה את התינוק היא אםה של התינוק, ובנידונו היא אשתו של הבעל נתן הזורע" (צ"יא, חלק ב, סימן מט). ראייו סבור כי מבחינה של התורה אינם תלויים בהתקפות טכнологיות כזו או אחרת אלא בחושים שיכל כל אדם בכל זמן להפעיל. لكن אין הוא מבקש לתור אחר המתען הגנטי הקובע את הזהות המגדרית, הן במקרה שלפנינו והן במקרה של הפריות מלאכותיות כפי שראינו, אלא לבחון את הסימנים הגוףניים הנראים.

במקרה שראיינו לעיל לא מדובר בשינוי מין ממשי, אלא בתינוק שצורך להחליט בעברו מה מיינו לאור נתונים אנטומיים שונים בגופו. הדבר שונה מאדם בוגר, שיש לו סימנים מובהקים של מגדר

<sup>1025</sup> להרחבה, ראה עוד: אברהם סופר אברהם, נשמת אברהם, חלקaben העזר, סימן מד, אות ג (בעיקר בהערות); הרב משה שטיינברג, "שינוי מין באנדרוגינוס", אברהם שטיינברג (עורך), ספר אסיה א (תשמ"ט), עמ' 142-146; הרב יגאל שפרון, ניתוח להחלפת המין", תומקין כא (תשס"א), עמ' 117-120, ועוד.

<sup>1026</sup> הרב משה שטיינברג חולק על ראייו, וסביר שאסור לסרס את איברי המין הזוכריים ולהפוך את האנדרוגינוס לנקבה, אלא רק לזכר (מטעמי סיروس, חובל בעצמו, חיזב במצות ועוד). להרחבה, ראה במאמרו: "שינוי מין באנדרוגינוס", אברהם שטיינברג (עורך), ספר אסיה א (תשמ"ט), עמ' 142-146.

<sup>1027</sup> בעניין שאלת הסיروس, ראייו מפליג בדבריו ומביא פוסקים רבים, החל מהרבמב"ם, מנחת חינוך ועד לחת"ס, שוויית בית יצחק, שוויית חבלת השרוון, שוויית תעමולות לב ועוד, כאשר הטענה המרכזית של רוב הפוסקים היא שאין סיروس במקומות מסוימים. דהיינו, התינוק הניל'ך או כך לא היה יכול להוליד (חן כזך והן נקבה), כך שהוא מא Soros כבר בידי שמיים. אם כן, בכל קריטתה של איבר מסוים, ובמקרה שלנו, של אשך זכרי שקיים בגוף נקי, אין סיروس אמיתי, ולכן מותר לצעע ניתוח מעין זה.

<sup>1028</sup> עיקרו זה דומה למבחן כתוב הרב יוסף פלאגי בספריו "יוסף את אחיו", מערצת ג, אשר הוא דלא צריך גט כי זכר הוא עתה ולא אשה" (דברים שמובססים על מה שכתב הרב חיים אברהם מראנדה, בספריו יד נאמן, סלוניקי תקס"ד, דף סב, ע"ב). מכאן, שהרב פלאגי מסתמך על מה שהוא רואה בפועל בעיניו, ולפי זה, הוא פוסק להלכה בענין. דברים אלו של הרב פלאגי יישמו את ראייו, בענין כפי שנראה להלן (צ"יא, חלק י, סימן כה, פרק כו, אות ו; חלק כב, סימן ב).

<sup>1029</sup> להרחבה, ראה: בראון, החזון איש, לעיל הערת 1, עמ' 370-397; מישית, הלכה בתמורות הגוף, לעיל הערת 24, עמ' 85.

<sup>1030</sup> בעלת המתען הגנטי משפיע על הגנטיקה של העובר ואחר-כך התינוק וכו', או בעלת הרחם (מעין אינקובטור) שם העובר מותפתח. להרחבה, ראה עוד בפרק על היירון ולידה.

מסויים והחליט לשנות את מינו על דעת עצמו בבחירה החופשית. כאן נראה שיש קונסנזוס ההלכתי לאיסור. ואולם, במקרים אלו נשאלת השאלה מה דינו (בידיעד) של אדם שעשה ניתוח כזה. בשנת תשנ"ז<sup>1031</sup> כתוב ראי"ו תשובה לראשונה לציוון הרב מרדיyi אליהו שענינו "בירור הלכה אודות איש שנחפץ לאשה". בירור זה נבע משיכחה שהייתה ביניהם, בעקבות מקרה שפורסם מהו"ל על גבר שהפח לאהה. ראי"ו סבור, בעקבות אחד מחכמי ירושלים שאינו הוא מזוכר בשמו, כי אדם מעין זה אינו חייב באלה, כי כבר איננו זכר: "רואים אנו ונוכחים לדעת כמה התהיפות שיכולים להיות במקרה כזה בהלה עד שיוכלו הגיעו להחלטה ברורה בכל שאלה ושאלת שמתעוררת במקרה כזה באיש או באשה" (צ"א, חלק כב, סימן ב).

שינוי מין מעלה שאלות רבות הקשורות להבדלים ההלכתיים בין המינים, כך למשל בעניין נתינת או קבלת גט וכן נושאים נוספים. הוא ממשיך ואומר: "באשר על כן נלען" שבסמקרה שלפניו יש לתת לו דין אנדרוגינוס [או טומטום], והוא מפנה לדין נפרד שכTAB על נושא זה (שם). אם כן, ראי"ו אוסר לעשות ניתוח כזה, וכי שעשו זאת הוא מוגדר ההלכתית כאנדראוגינוס. בニיגוד למקרה התיכון שיש לו סימנים שלזכר ונקבה, שאז ההחלטה המגדrichtית היא רפואית ואינה ניתנת לשיקול דעתו של התיכון, בסמקרה שלפניו מדובר בגורם עם סימנים מגדריים מובהקים שהוא רוצה לשנותם. במקרה זה, הגדרתו ההלכתית לפי ראי"ו תהיה אנדרוגינוס או טומטום בהתאם.<sup>1032</sup> כך שבניגוד לפוסקים אחרים, ראי"ו מכיר בעובדה שיש כאן שינוי. הוא אינו דן אותו לפי מה שהיה ראי לו להיות, אך גם איננו מוכן להכיר במהלך שעה אותה אדם ולשפטו אותו לפי מגדרו החדש. נראה שלפי ראי"ו יש כאן ספק מובנה לאור העובדה שבין הפלוקסוס לבין המאפיינות הנთונה. הוא לא מחייב עליו את הכלל של "לא יהיה חוטא נשכרכ" (משנה חלה, ב, ז ועוד) ומזכיר בסופה של דבר בכך שאין האדםណו על פי מינו המקורי. במציאות האדם ש變ינה את מינו עומד לפניו, ומכח הספק הוא יוגדר כאנדראוגינוס על מושמעותיו ההלכתיות.

דומה כי גם בסוגיות של פרק זה גילתה ראי"ו גישה של שמרנות מאוזנת. התנגדותו לשינויים בטבע ברייתו הראשוני של האדם – ברורה ואייתה. הוא מותנגד ליתוחים פלסטיים ומתחגד לניתוחים לשינוי מין. ואולם, בשני העניינים הוא פותח פתחים להקללה: במקרים של ניתוח פלסטי שאיננו ליווי בלבד הוא מותר את הפעולה (ואז הוא אף מוכן להכנס את שיקול היופי כסניף להיתר) וניתוח לשינוי מין הוא אינו מותנגד לפעולה לכתיה אך מוכן להכיר, לפחות חלקית בתוצאותיה בדיעבד.

<sup>1031</sup> כ"ב בשבט תשנ"ז, 29 בנואר 1997. ראה בצ"א, חלק כב, סימן ב.

<sup>1032</sup> אנדרוגינוס הוא אדם שיש לו איברי מין של שני המינים גם יחד, וכחותאה לכך, לא ניתן להכריע למי מהמינים הוא שיך באופן אובייקטיבי. באדם כזה, הספק הוא בלתי ניתן להכרעה מבחינה ההלכתית. לעומתו, טומטום הוא מי שאיברי מינו פנימיים ואין לו, או שאין אפשרות להזות על פי איברי מינו לאיזה מין הוא שייך, כי הוא אינו משתיך באופן מובהק לאחד מהמינים, אך יתכן כי יזוהה לאחר זמו, רטוראקטיבית, כשיך לאחד מהמינים. להגדרה זו של האדם יש כמובן השלכות ההלכתיות רבות.

## השתלות איברים וקבעת רגע-המוות

סוגיית השתלות האיברים חדשה יחסית בעולם הרפואה. השתלת איברים פירושה שניתן להחליף איברים שהגיעו לאי-ספיקה כגון רקמות, גפיים ועוד – באיברים תקינים. האיברים התקינים יכולים להגיע מהאדם עצמו<sup>1033</sup> (Autograft), מאדם אחר (Allograft), מע בעלי-חיים (Xenograft) וכן ישנים איברים מלאכותיים. כאשר איבר בגופו של אדם חקל לתפקד, ניתן לעזר בבחינה רפואית לאדם בשתי אפשרויות: הראשונה, שימוש בתחליפים מלאכותיים, קרי תרופות או מכשור רפואיי. השנייה, השתלת איברים, דהיינו החלפת האיבר הפגום באיבר בריא. תרומות האיברים עצמן שונות זו מזו. ישנן תרומות איברים נקראות "תרומות מן החי" כלומר התורם חי ויכול לחיות ללא האיבר הנלקח ממנו וישנן תרומות איברים נקראות "תרומות מן המת" שבחון תרומות האיבר נעשה מתורם מת ומאיברים חיוניים. כמו כן, ישנים איברים שהוצאתן מגוף הנתרם אין מהוות סכנה גוזלה לתורם, ישנן תרומות איברים המשוכנות הן לתורם והן לנתרם ויש איברים חיוניים לאדם שהוציאתם מגופו ממייתה אותו. להיות שבכל ניתוח ובכל תרומה קיים סיכון ولو גם הקטן ביותר לתורם, בין אם בעת ההרדמה ובין אם בעצם הפעולה המבצעת בגופו, מהלך זהה הוא בעל השלכות הלכתיות ואתיות.<sup>1034</sup> השתלת איברים, הן השתלה ממת והן השתלת איברים מאדם חי יוצרות שאלות רבות, ובهنן: קביעת רגע המוות בהשתלות ממת, מניעת סחר באיברים להשתלה, קביעת קדימות בהשתלת איברים ועוד.

גם בהקשר ההלכתי נושא זה מעלה שאלות רבות. באשר להשתלת איברים ממוות, השאלה המרכזית העולגה היא קביעת רגע המוות והאם בכלל מותר לקצור איברים ממוות. כפי שאראה בהמשך, קיימת מחלוקת הלכתית באשר לקבעת רגע המוות ויש לכך השלכה מיידית. ישנים איברים שהוציאתם מהוועה קיצור חייו של אדם, אלו הם "איברים שהנשמה תלוי בהם".<sup>1035</sup> איברים כאלה יהיו אסורים להשתלה, וכי עשויה זאת בפועל הורג אדם אחד בכדי להציל אדם אחר. זהו רצח וכיודע שפיזיות דמים היא אחת משלשות העברות שאסור לעבורה עליהן ואף יש למסור עליהם את הנפש.<sup>1036</sup> שאלת הנגזרת מקבעת רגע המוות היא מומתית ניתן לנתק את המכשור הרפואי מגופו של האדם.<sup>1037</sup> השלכות הלכתיות נוספות לרוגע המוות הן קביעת תחילת זמן האבלות, תהליך הקבורה ועוד.

באשר להשתלת איברים חי, התפתחות הטכנולוגיה הרפואית מאפשרת מצלבים של תרומות איברים מאדם חי לאדם אחר. יש לתת את הדעת האם הדבר בכלל מותר בבחינה הלכתית ובallo איברים מדובר, והאם מותר לאדם להכניס את עצמו לסכנה על מנת לתרום איבר לאדם אחר.

<sup>1033</sup> להרחבה, ראה: אברהם שטיינברג, ערך: 'השתלת איברים', בתוך: אנציקלופדיה הלכתית רפואית, חלק ג, ירושלים תשס"ו, עמ' 184-41; מרדי קרמר, השתלות איברים, תל אביב 2001.

<sup>1034</sup> שמעון גליק, 'אתיקה והשתלת איברים', בתוך: השתלות איברים, מרדי קרמר (עורך), תל אביב 2001, עמ' 93-105.

<sup>1035</sup> כפי שמצוין בगמ' במסכת תמורה, דף י ע"ב: "הכא במא依 עסקין באבר שהנשמה תלוי בו". אמנים שם הדיון הוא בעניין בהמות חי טרפו וכו', אךמושג הפק להיות שגור בעולמים של חכמים.

<sup>1036</sup> בדברי הבעל במסכת סנהדרין, דף י ע"א: "אמר ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יהוץך: נמו וגמרו בעלית בית נתווה בלבד: כל עבירות שבתורה אם אומרנו לאדם עברו ואל תחרג - עברו ואל יחרג, חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים".

<sup>1037</sup> להרחבה, ראה קובץ אוסף המאמרים: קביעת רגע המוות, מרדי הפלרין (עורך), ירושלים תשס"ו; הרב עמנואל יעקובוביץ, הרפואה וההדות, לעל הערה, 136, עמ' 155-186; אברהם שטיינברג, אנציקלופדיה הלכתית רפואית, פרק ו, ערך 'רוגע המוות', ירושלים תשס"ו, עמ' 816-863.

ברמה העקרונית עולה גם כאן השאלה האם לאדם ישנה בעלות על גופו. במסגרת זו אתמקד בעמדתו ההלכתית של הרב וולדינברג באשר לשליטה כליה, הן מן החי והן מן המת.

### השליטה כליה מן החי

#### רקע ההלכתי

כאמור לעיל השליטה האיברים היא פרוצדורה רפואית מודרנית שלא הייתה קיימת בעבר<sup>1038</sup>. כփוסקי ההלכה נדרשו לסוגיות אלו הם בchner תחילת השאלה האם בכלל מותר לאדם להסתכן בשביב להציל את חברו. יסוד הדברים הוא מהפסוק: "לא תעמדו על דם רעך" (ויקרא, יט, טז). הרמב"ם פסק:

כל יכול להציל ולא הציל עובר על לא תעמדו על דם רעך, וכן הרואה את חברו טובע ביום או ליטים באים עליו או היה רעה באה עלייו יוכל להצילו הוא בעצמו או שיישכר אחרים להצילו ולא הציל, או ששמע גוים או מוסרים מחשבים עליו רעה או טומני לו פח ולא גלה אוזן חברו והודיעו [...] וכל כיוצא בדברים אלו, העושה אותם עובר על לא תעמדו על דם רעך" (הלכות רוצח ושמירת הנפש, פרק א, הלכה יד).

לפי הרמב"ם ישנה אפוא חובה על האדם להציל את חברו. בעקבות דברים אלו של הרמב"ם התפתחה מחלוקת האם יש חובה על האדם להכנס את עצמו לשכנתו או אף ספק שכנתו בשביב להציל אדם אחר. הכספי משנה כותב בשם הגהות מיימוניות: "אפילו להכנס עצמו בספק שכנת חייב".<sup>1039</sup> אולם מרבית הפוסקים סבורו למעשה שאל לו לאדם להכנס את עצמו לשכנתו חיים בשביב להציל את חברו.<sup>1040</sup>

התיעיחסות ראשונה מפורשת בעניין זה נמצאה בדברי ר' מנחים רקנאטי<sup>1041</sup> בסיטואציה בה אמר השלטון לאחד מישראל, הנה לי לך איבר אחד שאינו מת ממנו, או אמת ישראל חייך". הרקנאטי פוסק שחביב האדם להניח ל"שלטון" לחזור לו איבר מגופו ולהציל את חברו, כיון שאין חשש שימושות מכך. הרדב"ז חולק על דברי הרקנאטי ואומר: "תדע דעתך שתורה דהא תירטו לחיל עלייה את השבת [...] ותו דעתך בדרכיה דרכני נועם וצריך שמשפטינו יהיו מסכימים אל השכל והסבירו ואיך יעלה על דעתנו שנייה אדם לסייע את עינו או לחזור את ידו או רגלו כדי שלא

<sup>1038</sup> לתולדות השליטה האיברים וההתפתחות הרפואה בתחום, ראה: מרדכי קרמר והילה קומס, 'תולדות השליטה האיברים', בתוך: מרדכי קרמר (ערוך), השלנות איברים, ת"א תשנ"א, עמ' 30-20; אברהם שטיינברג, אנטיקולופדייה הלאומית לרפואה, כרך ג, ערך: 'השלטה איברים'. כמעט השליטה עיר שהתחילה באופן מסודר בשנת 1804, השליטה של שאר האברים הפנימיים החלה בשנת 1902 (כליה בבעלי חיים), ומזה תחום התפתח והתקדם.

<sup>1039</sup> כך לפי הכספי משנה. הגהות-מיימוניות מסיק זאת מדברי הרישומי, אולם דברים אלו לא מצאתי בהגותות מיימוניות עצם. הסמ"ע בשו"ע חושן משפט, סימן תכו, מביא את דברי בעל הגהות ממיימוניות הללו ומתפללים איתם.

<sup>1040</sup> הב"ח על ש"ע, עג, ע"א, ואומר שאין חייב לאדם להסתכן בשביב להציל אדם אחר; ראה עוד במנחת חינוך, על מצווה רלי; לסנודרין דף עג, ע"א, סימן תכו, סימן תכו; הרדב"ז בשוו"ת, חלק ג, סימן תרכז; נוסף על כך דייק המאירי בפירושו ערך השלוחן, חו"מ, סימן תכו, הלכה ז. וראה עוד דב הלברטל, ערך החיים בהלכה – האחירות לחבי האח, ירושלים תשס"ד, ועוד.

<sup>1041</sup> ר' מנחים רקנאטי, 1250-1310, איטליה - בספרו פסקי רקנאטי, פיעטראקוב טרנינ' (מבוסס על מהדורות בולוניא רצ"ח). סימן תע.

ימיתו את חביו? !!.<sup>1042</sup> הוא קובע כי אין הוא רואה טעם לההזרתו של הרקנאטי אלא מدت חסידות בלבד, וגם זה – רק בכפוף לכך שקיוץ האיבר אינו כרוך בספק סכנת נפשות. אם הוא כרוך בכך – "הרוי זה חסיד שוטה".<sup>1043</sup> אי-אפשר לחייב את האדם למת איבר מאיברו על מנת שחברו לא ימותומי שעשו זאת הוא מצד חסידות, אך לא מצד ההלכה המכיה. גם הרב משה זאב מרגליות זו בסוגיה זו ביסודות באגדת אוזוב,<sup>1044</sup> ומזכיר כי "אינו מחויב להכנס בספק סכנה בשבייל הצלת חביו".<sup>1045</sup> הוא תולח זאת במחלוקת שבין התלמוד הירושלמי לתלמוד הבבלי, כאשר הר"ף והרמב"ם והרא"ש פסקו שלא כמו הירושלמי. لكن אסור לו לאדם להיכנס לספק סכנה בשבייל הצלת חביו. גם הרב יצחק יעקב וייס נדרש לשאלת זו בהקשר של תרומות כליה והשווה זאת לאדם הרואה את חברו טובע בים, שאינו חייב להכניב עצמו לספק סכנה כדי להצילו. לדעתו מחלוקת הפוסקים היא רק אם האדם מחויב בכך או לא, אך אם הוא רוצה בכך – הדבר מותר לו. ואולם, הוא מדגיש, "כל זה זוכה אם יכנס עצמו לספק סכנה יציל את חביו בbijoro".<sup>1046</sup> בתשובתו הוא מבוחן בין הכניסה לספק סכנה שאז הסיכון מותר, לבין אי כניסה לסקנה שאז יהיה הדבר מותר, משום מידת חסידות. אולם במקרה של תרומות כליה בעצם ביצוע הנitionה באשר הוא יש סכנה וכן בשורה התחתונה לדעתו יש איסור. מנגד, הרב יצחק זילברשטיין סובר שיש להבחן בין המקרה בו עוסק הרקנאטי, כאשר האדם עומד בפני קטיעת איבר ולאחר מכן יחסיר איבר בגופו ויהיה מוגבל, לבין מקרה אשר חסרונו האבר לא יורגש אצל האדם בהמשך חייו. במקרה כזה יתכן שאז הרדב"ז יסביר שהאדם מחויב בכך, אם אין נשקפת סכנה לחיו, היות ואין לו חסרון ממשי והוא מתפרק כראוי.<sup>1047</sup>

יש לציין כי בשנים הללו שבhem כתבו מרבית הפוסקים טרם הומצא הциקלוספורין (Cyclosporin), אשר נכנס לשימוש רק בשנות השמונים המוקדמות של המאה הקודמת ונתונים מעודטים נוספים. ניתוח השתלות הכליה לא היו נפוצים וסיכוי ההצלחה היו נמוכים, עצם ההליך הניטוח המذبور הייתה סכנה כפולה הן לתורם והן לנטרם. גם פסק ההלכה של הרב וייס, שנכתב בשנת 1961, מתיחס לסקנת הנitionה ולסקנת החיים בלי כליה וכן הספק המרובה בהצלחת קליטת הכליה במושטל, لكن הדבר אסור הלכתית מבחינתו.<sup>1048</sup>

מחלקת הרקנאטי והרדב"ז מהוווה יסוד חשוב לכל העיסוק בהשתלת איברים שכן זהו העיסוק ההלכתי הראשוני בו דנים בחיתוך איבר של אדם לשם הצלת אדם אחר. הדיון ההלכתי ביחס לתרומות כליה החל כאשר פוסקים נשאלו שאלות הלכתיות בעקבות השתלות הכליה הראשונות

<sup>1042</sup> ר' דוד בן זמורה, שו"ת הרדב"ז, חלק ג, פירודא תקמ"ה, סימן תרכ"ז.

<sup>1043</sup> שם.

<sup>1044</sup> הרב משה זאב (וולף) מרגליות, 1829-1767, פולין, נמנה עם הזורם הליטאי, ושימש כפוסק ואב"ד בבייליסטוק וטיקטין (צפון מזרח פולין). הוא חיבר את הספרים: מראות הצדאות (העסק בתקנת עגונות) ואגדת אוזוב (המכנס את דרישותיו, ביקר מתקופת חונתו כרב בטיקטין).

<sup>1045</sup> הרב משה זאב (וולף) מרגליות, אגדת אוזוב, פרושים, בייליסטוק תקפ"ד, דרוש לחודש אלול, דף ג ע"ב. מבלי להיכנס לכל השקלה וטיריא של הסוגיה וכיעד הוא מכירע בלימודו, ישנה מחלוקת עקרונית בין התלמוד הירושלמי לתלמוד הבבלי. בעוד שלפי הירושלמי, האדם צריך להכנס את עצמו לספק סכנה בשבייל להצלת את חברו, לפי הבבלי, אין האדם מחויב בכך. והוא פוסק כמו: "תלמודא דידי", דהיינו הבהיר. להרחבה, ראה בדבריו ובכלל המקורות שהוא מביא שם.

<sup>1046</sup> מנחת יצחק, חלק ג, סימן קג. תשובה מיום ד' באיריר תשכ"א (1961).

<sup>1047</sup> ר' יצחק זילברשטיין, חזקיה חמד על מסכת סנהדרין, ירושלים תש"ע, דף מד ע"ב, עם' רמא-רמב.

<sup>1048</sup> לדבריו, אם יש כאן הצלה ברורה של חברו, הדבר יהיה מותר – אי אפשר לחיבר, אבל "אם רוצה" כלשהו, אולם בהחלה הדבר תלוי בסיכון ההצלחה של ההליך הכירורגי.

שנעושו.<sup>1049</sup> השתלת הכליה הראשונה התרחשה בשנת 1906 בה הושתלה כליה מבעל-חיים לאדם והכליה תפקדה 24 שעות. בשנת 1933 בוצעה ההשתלת הראשונה של כליות מאדם והוא שרדה מספר ימים. במהלך השנים השתכללו הנитוחים והתרופות, כמו גם עצם ביצוע הניתוח (הנשמה, הרדמה מיכון רפואי וכו'), והעלו את אחוזי ההחלמה בצורה דרסטית הן לתורם והן לנטרם. בשנות התשעים של המאה העשיריים בישראל הנitous עומדים על 94% הצלחה בטוחה הארוך הכליל שייפור בהצלת החיים ואיכותם.<sup>1050</sup> יש להזכיר, כי תרומת כליה הינה תרומה של איבר אשר הוצאה לאינה גורמת למוות ואדם יכול להיות עם כליה אחת. לאור עליית אחוזי ההחלמה וההתקדמות הטכנולוגית רפואיות נשלת השאלה יהיה הדבר מותר מבחינה הלכתית. כאמור, שאלה זו העסיקה את פוסקי ההלכה ויש לציין כי הנitous הרפואיים שהוצעו בפני הפסוקים בשנים האחרונות הם בעלי משמעות מרכזית בפסקתם.

### **השתלות כליה – דעת הרב ולדינברג**

בשנת 1963 החל השימוש בתרופות נוגדי דחיה, דבר שהעלה את אחוזי ההצלחה בכ- 30% בקרב המושתלים, אך עדין אחוזי ההצלחה היו מועטים. בשנת 1964 בוצעו שתי השתלות הכליה הראשונות בישראל.<sup>1051</sup> לאור זאת ראיינו כתבת את דעתו בעניין ומביא בפתח התשובה: "כפי שקרהנו בזמן האחרון שאהה אחת נדבה כאן בארץ אחת מכליותיה והרופאים שתלו אותה בגופת בנה ועייז הצלילו ממות" (צ"א, חלק ט, סימן מה). את גדר הספקות הוא מציג באופן הבא:

יש לבירר אם מוחר לאדם לנבד אבר מסויל ב כדי להרכיבו ולשתלו בגוף אדם מסוכן הנוטה למות, כגון שהמסוכן מהסוכן כבר מב' כליותי והוא רוצה לנבד שהרופא יוצא ממנו כליה אחת ויישתלה בגוף האדם המסוכן ועי"כ יצילנו [...] הן לנבד אבר שהוצאתו ממנו כרוך בספק סכנת נפשות, והן אפילו לנבד אבר כזה שהוצאתו ממנו אין כרוך כלל בספק סכנה. ואילו דבר ההצלחה היה כרוך רק בנדבתו של האדם הזה בלבד את האבר שלו, אויה תהיה השאלה לא רק אם מותר לו לעשות זאת אלא אם גם החזיב עליו לעשות זאת לתוכה ולהוציא ממנו האבר ב כדי להציל על ידי כן את חברו ממוות בטוח, או שאינו מוחיב בכך לא להכניס א"ע [=את עצמו] עברו כן בספק סכנה וגם לא להחסיר ממנו אבר אפילו אם הדבר לא יהיה כרוך בספק סכנה כלל (שם).

לפי ראיינו יש לחלק את השאלה לשניים: האם מותר לתרום איברים שיש בכך ספק סכנת נפשות, ובאופן כללי גם באיברים שאין בהם ספק סכנת נפשות, בנוסף, האם הדבר הוא בגדר של רשות או

<sup>1049</sup> בעניין תרומות כליה, ראה: אברהם שטיינברג, אנטיקולופדיית הלכתית רפואית, כרך ד, ערך: 'כליות ודרכי השתן', עמ' 110-133; הניל, 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 טבנקי, 'סוגיות במכירת כליה מן החי להשתלה - על פי המשפט העברי והחוק הישראלי', אסיא ס"ג-ס"ד (תשנ"ט); ישי שריג, בוחן כליות ולב - תרומות כליה: הלהכה – רפואי – מעשה, ישראל תשע"ח, ועוד.

<sup>1050</sup> הנitousים 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, ומאז עולים בהסתמודה אחוזי ההצלחה וההתאוששות. כך למשל, מופיע בדו"ח השתלות בישראל לשנים 2009-2005, שהושתלו בממוצע כ-80 כלות בישראל. להרבה, ראה: 'יעוני השתלה 2005-2009', באסיא יג (תש"ע), עמ' 4.

<sup>1051</sup> פרופ' ארליך ביצע השתלת כליה ראשונה בבייח' רמב"ם, ופרופ' מורייס לוי ביצע השתלת כליה ראשונה (מושחת), בבייח' בלינסון. הנתונים מותק: מרדכי קרמר והילה קומס, 'תולדות השתלות האיברים', בתוך: מרדכי קרמר (עורך), השתלות איברים, ת"א תשנ"א, עמ' 30.

חוּבָה, דְּהִיָּנוּ הָאָם לֹא רַק מּוֹתֵר לְעַשׂוֹת כֵּן אֶלָּא חֻבָּה עַל הָאָדָם לְהַכְּנִיס אֶת עַצְמוֹ לְסִפְקָה סְכָנָה עַל מַנְתָּה  
לְהַצִּיל אֶת חֲבָרוֹ מִסְכָּנָה וְדָאִית עַיִּינִי הַוּצָאת אַיִּבָּר. כְּדָרְכוֹ רַאיִי מְאַרְיךָ וּמְבִיאָ פּוֹסְקִים רַבִּים בְּדָבָר  
הַשְּׁאַלָּה הָאָם יְשִׁיחַ חֻבָּה לְהַכְּנִיס לְסִפְקָה סְכָנָה, תָּנוּ הַתְּלִמּוֹד, דָּרָךְ רַאֲשׁוֹנִים וְאַחֲרׁוֹנִים, רַמְבָּיִם, שְׁוֹיִיעַ  
וּנוֹשָׁאי כְּלִיוֹ, שְׁוֹיִתִים וּפְרַשְׁנִים מְרוּבִים. רַאיִי נוֹתֵן מִשְׁקָל מִיּוֹחֵד לְדָבָרָיו שֶׁל בָּעֵל הַאֲגּוֹדָת אֶזְוֹב, כַּפִּי  
שֶׁרֶאָינוּ לְעַיל וְאָוֹםֶר: "אַבְּלָה הַרְאִיה הַיִּסְׁוֹדִית שֶׁל הַגָּאוֹן בַּעַל אַגְּוֹדָת אֶזְוֹב מִהְהָרָה דָּעֵין חִיּוֹב  
לְהַכְּנִיס לְסִפְקָה סְכָנָה - חֻזְקָה הִיא" (שם). הָאָמֵן בְּדָרְכוֹ הַמְּאַרְיךָ בְּחִידּוֹשָׁיו<sup>1052</sup> הַסּוּבָר כִּי הַהִיטָּר  
לְהַצִּיל אֶת חֲבָרוֹ שֶׁנִּמְצָא בְּסְכָנָה הָוָא בְּתַנְאי שֶׁלְמַצִּיל עַצְמוֹ לֹא נִשְׁקַפְתָּ סְכָנָה, אֶלָּא הָוָא מִשְׁתַּדֵּל לְהַצִּיל  
אֶת חֲבָרוֹ. בַּרְגָּעָה שֶׁהַמְּצִיל עַצְמוֹ שְׁרוֹי בְּסְכָנָה הַרִּי הָוָא עֹזֶר עַל "וּנְשָׁמְרָתָם מֵאַד לְנְפּוֹתִיכֶם". "הַרִּי  
נִלְמָד גַּם מְדָבֵרַי הַמְּאַרְיךָ שְׁסִ"ל [=שְׁבִירָה לְיהָ] נִמֵּי בְּפִשְׁטוֹת שֶׁכְלַהֲמָדָבָר בְּחִיּוֹב הַצְּלָת חֲבָרוֹ הַנְּטוּן  
בְּסְכָנָה הָוָא כְּשֶׁלְמַצִּיל לֹא יְהָא צְפּוּ מִזָּה שְׁוֹם סְכָנָה" (שם).

רַאיִי מַזְכִּיר בְּדָבָרָיו אֶלָּו גַּם אֶת פְּסִקוֹ שֶׁל הַרְדְּבָ"ז שָׁמֵי שֶׁבְּכָל זֹאת מְכַנֵּיס אֶת עַצְמוֹ לְמִצְבָּה  
סְכָנָה הָוָא בְּגַדְרַ חַסִּיד שׁוֹטָה. הָאָמֵן בְּדָבָרָיו שֶׁל הַרְדְּבָ"ז וְאָוֹםֶר: "וּשְׁוֹם בְּשׁוֹוִית רַדְבָּיִז מְסִבֵּר עֲנֵין  
זֶה שְׁאַיְוֹן חִיּוֹב עַל הָאָדָם לְתַת אֶבֶן מְאַבְּרוֹי כִּי לְהַצִּיל חֲבָרוֹ מִסְכָּנָה, בְּטוּב טָעם, מִפְנִי שְׁאַעֲיִיג דְּחִיּוֹב  
לְהַצִּיל בְּמַמְנוֹן אַבְּלָא יְאַיְוֹן מַחְיוֹב לְמִסּוֹר עַצְמוֹ עַל הַצְּלָתוֹ גַּם לֹא בְּסְכָנַת אֶבְּרוֹי [...] וְאַيְךְ יַעֲלֵה עַל דָּעַתְנוֹ  
שְׁיַニִּיחָדָם לְסִמְאָה עַיְנוֹ אוֹ לְחַתּוֹךְ אֶת יְדוֹ אוֹ רְגָלוֹ כִּי שָׁלָא יִמְתַּיּוּ אֶת חֲבָרוֹ!!" (שם). לְפִי הַרְדְּבָ"ז  
בְּרוּר הַדָּבָר שָׁאָסֹר לְאָדָם לְסִכְנַת אֶבְּרוֹי בְּעַבּוֹר הַצְּלָת חֲבָרוֹ. רַאיִי מַסִּיק מְדָבֵרַי הַרְדְּבָ"ז שְׁלֹשָׁה  
דָּבָרִים: הַרְאָשׁוֹן – אַיְן חִיּוֹב לְהַיִּיכְנֵס לְסִפְקָה סְכָנָה בְּשִׁבְיָל הַצִּיל הַשְּׁרוֹי בְּסְכָנָה וְדָאִית. הַשְּׁנִי  
– אַיְן כָּל חִיּוֹב לְאָדָם לְהַפְּסִיד אַיִּבָּר מְאַבְּרוֹי עַל מַנְתָּה לְהַצִּיל אֶת חֲבָרוֹ, וְמַיְשָׁוֶשָׁה זֶה הָוָא בְּגַדְרַ שְׁלִידָה  
מִידָּת חִסִּידָה. הַשְּׁלִישִׁי – מַיְשָׁוֶשָׁה נְדָבָת אֶבְּרוֹי עַבּוֹר חֲבָרוֹ מְשׁוּם חִסִּידָה הַדָּבָר יְהִי מּוֹתֵר  
בְּתַנְאי שֶׁאָיֵן בְּכַךְ סְכָנַת נְפּוֹתָה, אֶذְכָּר הַחְצָלה כְּרוּכָה בְּסְכָנַת נְפּוֹתָה הַרִּי הַמְּצִיל הָוָא חַסִּיד שׁוֹטָה.

#### **הַבְּחִנָּה בֵּין סְוגֵי אַיִּבָּרִים**

בַּהֲמַשֵּׁךְ דִּיוֹנוֹ מַבְקָשׁ רַאיִי לְהַבְּחִין מֵהֶם הַאַיִּבָּרִים שַׁהְזָאתָם מִגּוֹף הָאָדָם כְּרוּכָה בְּסְכָנַת נְפּוֹתָה וְאַיְלָוּ  
אַיִּבָּרִים לֹא נְכָלִים בְּכָךְ. לְדִיְדוֹ בְּרוּר הַדָּבָר שַׁאַיְבָּר שַׁהְנִשְׁמָה תְּלִוָּה בּוֹ אַסְוֹר לְהַזְּכִיר, אָוְלָם מַה יִהְיֶה  
דִּינָם שֶׁל אַיִּבָּרִים שַׁהְנִשְׁמָה אַיְנָה תְּלִוָּה בָּהֶם? רַאיִי מַצִּיעַ אֶת הַהְבִּנָּה הַבָּאה: "כִּי כָל חַתִּיכְתָּבָר  
חִיצְׁוֹנִי כַּפִּי שְׁדָשוֹ בּוֹ רַבִּים וּכַפִּי הַמְּקוֹבֵל בּוֹן הַרוֹפָאים אַיְנוֹ כְּרוֹךְ בְּדָרְךְ כָּל וְאַעֲפָיִ" [=וְאַף עַל פִּין]  
בְּסְכָנָה, אַבְּלָא כָל חַתִּיכְתָּבָר שְׁמַן הַחְלָל וּלְפִנִּים הַכְּרוֹךְ בְּדָרְךְ כָּל וּבְסִתְמָא בְּסִפְקָה סְכָנָה אַזְמָה  
כְּמַכְנִיס אַיְיָע [=אַתְּ עַצְמוֹן] לְסִפְקָה וּבְשֵׁם חַסִּיד שׁוֹטָה יִקְרָא" (צִיִּיאָ, חָלָק ט, סִימָן מוֹה). לְדָבָרָיו,  
יִשְׁנֵה הַהְבִּנָּה בְּרוּרָה בֵּין אַיִּבָּר פְּנִימִי לְאַיִּבָּר חִיצְׁוֹנִי. אַיִּבָּרִים חִיצְׁוֹנִים בְּדָרְךְ כָּל אַיְן הַנִּשְׁמָה תְּלִוָּה  
בָּהֶם וְאַיְן בָּהֶם "כַּפִּי הַמְּקוֹבֵל בּוֹן הַרוֹפָאים" סִפְקָה סְכָנָה, וְעַל כֵּן יִהְיֶה מוֹתֵר לַתְּרוּם (נְרָאָה כִּי הַכּוֹנוֹת  
לְקָרְנִית הַעֵין, עֹור וְכַדּוֹמָה) - מְשׁוּם מִידָּת חִסִּידָה, אָוְלָם אַיִּבָּרִים פְּנִימִים (וְהָוָא לֹא מְפַרְט אַיְלָוּ  
אַיִּבָּרִים בְּדִיקָה) אַסְוֹר לַתְּרוּם, כִּי זֹוּ כְּנִיסָה מְכוֹנוֹת לְסִפְקָה סְכָנָה. נְרָאָה כִּי לְשִׁיקּוֹל זה יִשְׁכַּר אֶת עַצְמָת  
הַנִּינְטוֹחָה (הַהְרְדִּמָה) וּפְתִיאָת חַלְל הַגּוֹף, אֲשֶׁר הָם כְּשַׁלְעַצְמָת מְהוּוֹם כְּנִיסָה לְסִפְקָה אוֹ סִפְקָה סְכָנָה. לְדָבָרָיו  
רַאיִי, גַּם אֶלָּו הַסּוּבָרִים שַׁבָּאוּפָן עֲקָרוֹנִי יִשְׁנֵה חֻבָּה לְאָדָם לְהַכְּנִיס אֶת עַצְמוֹ לְסִפְקָה סְכָנָה בְּשִׁבְיָל  
לְהַצִּיל אֶת חֲבָרוֹ מִסְכָּנָה וְדָאִית, יוֹדָו "שָׁאַיְן לוּ לְאָדָם לְתַת הַוּרִיד לוּ אֶבֶן מְאַבְּרוֹי בְּכָדִי לְהַצִּיל חֲבָרוֹ"

<sup>1052</sup> ר' מִנְחָם הַמְּאַרְיךָ, בֵּית הַבְּחִירָה, מִסְכָּת סְנָהָדָרִין, דָף עג, עמוד א.

(שם). לאור כח הנאמר ראיינו מכريع ואוסר על אדם לתרום את אבריו במקום שיש סכנה ודאית. לא רק שיש איסור לתרום כליה, אלא אף לרופא אסור לבצע את הניתוח וכן מסכם ראיינו את דבריו:

זאת תורה העולה, במקום שיש ודאי ספק פיקוח נפש יש להכריע שאסור לו לאדם לנבד אבר מאבריו בכך לשותלו בגוףו של חבריו ולהצילו ע"כ מסכנה ודאית, והעשה כן הרי זה חסיד שוטה, וישנו איפוא איסור על כך גם על הרופא המבצע שלא לסתן בקום ועשה דמו של זה בכך להציל דמו של חבריו (ועל אחת כמה כשם דבר ההצללה שכול בספק) דמאי חיות וכו', ואם יקרה אסון והאיש הזה ימות בגלל הוצאה האבר ממנו נראה דם יחשב לרופא שביצע זאת ודמו ידרש ממנו (צ"א, חלק ט, סימן מה).

לאור הנתונים הרפואיים והמציאותakt הקיימת ראיינו פוסק שאסור לתרום כליה. איסור זה נובע ממכניסה לספק סכנה והמציאות שאיכות ההצללה מותנה בספק. האיסור הוא הן לתרום והן לרופא לבצע פרוצדורה רפואית זו, היהות וברגע שהרופא מבצע זאת הוא שותף לעברה. ראוי לחזור ולהציג כי ראיינו מגביל את דבריו כפי שראינו לאיברים אשר מהווים סכנה או נכללים בוגר של כניסה לסכנה, דהיינו כל האיברים הפנימיים. באשר לאיברים חיצוניים שאין בהם חשש כניסה לסכנה לתרום, לא ניתן לחייב את האדם לעשות זאת, אלא זו מידת חסידות.

#### התיחסות בנסיבות הרפואית הנומינלית

ראיינו ממשיך ומביא מקרים שונים בהם יהיה מותר לתרום כליה ולהיכנס למצב של ספק סכנה,<sup>1053</sup> אולם הוא מציין כי לפי מה ששמע מרופאים, הוצאה כליה וכדומה מהאיברים הפנימיים של האדם אף על פי שהוא בריאה כרוכה בדרך כלל בספק סכנה, "ועל כן אין להתנדב על כך בסתמא ואין לרופא לבצע זאת, א"כ [=אלא-אם-כן] סgel חבורה של רופאים מומחים יחולטו אחורי עיון מדויק שהדבר לא כרוך בספק סכת נפש למונדב, וכולי האי ואולוי". הוא מדגיש שדברים אלה כפופים להכרעתו הקודמת לפיה "במקום שיש ודאי ספק פיקוח נפש יש מקום לאיסור לאדם לנבד למטרה האמורה אבר מאבריו" (שם). עם זאת, יש מקום להתריר תרומה "כשהסנה אינה ודאית, וכשהמדובר הרפואי אומר שהדעה הנומינת היא שנייה ישארו ע"כ בחיים". גם כאן הוא שב ומדגיש כי "אין כל חיוב על אדם לנבד אבר מאבריו להצלת חברו" (שם).

יש להעמיד את דברי ראיינו בהקשר ההיסטורי בהם הם נאמרו. תשובה זו נכתבה בשנת 1965 לאחר שתי השתלות הכליה הראשונות בישראל כאשר סיכון ההצלחה והרפוי של התורם ושל הנתרם היו מועטים כפי שראינו לעיל. בהקשר ההלכתי אין כאן כניסה לספק סכנה אלא כניסה ודאית לסכנה ולכו ראיינו אסר זאת. אין כאן אמירה עקרונית של ראיינו נגד השתלות איברים (לגביה השתלות לב וכבד נראה להלן), אלא התייחסות בהתאם לנוטמים הסטטיסטיים בדבר סיכון ההצלחה. ראיינו אומר בפירוש שהנתנות המדע הרפואי והתקדמותו משפיעים על ההחלטה ההלכתית בנושא זה. עם זאת, הוא כותב בסוף דבריו שככל מקרה לא יהיה חיוב על אדם לתרום איבר לחברו. למורת המגמה

<sup>1053</sup> כגון: אם לא בונה תלמיד תורה, אבא שכבר קיים מצוות פריה ורביה לבנו שטרם קיים מצווה זו, תלמיד חכם שהעם זוקקים לו וכו'. להרחבה, ראה שם בגוף התשובה.

הכללית של גдолיל הפסיקים בדורו המתירים,<sup>1054</sup> אשר נשענים בעיקר על טיעונים פורמלליים של אחוזי ההצלחה של הניתוח, ראייו נשאר איתן בעקבות המליצה כללית האוסרת לבצע השתלת כליה, מכיוון שעצם פתיחת הגוף והוצאת איברים פנימיים מהוועה כניסה לסכנה באשר היא. אולם הוא מסיג את דבריו ואומר: "אך על כל פנים יש מקום ללמידה מהותי על גנון דא כשהסכמה אינה וודאית, וכשהמداع הרפואי אומר שהדעה הנותנת היא שנייה ישארו עי' 'כבחים' (שם)."

### **השתלת כליה ממת**

במהלך השנים ועם התקדמות הרפואה, ניתוחים אלו נעשו יותר נפוצים ואיתם על אחוזי ההצלחה. גם פוסקי ההלכה נתנו את דעתם בעניין והתירו לבצע השתלות כליה.<sup>1055</sup> שנים-עשר שנים מאוחר יותר, מהשתלת שתי הכליות הראשונות בישראל, בשנת 1977 שאל אברהם סופר אברהם את ראייו בעניין תרומת כליות ממת.<sup>1056</sup> המיקוד בשאלת זו היה האם מותר לנתח את המת ולהוציא ממנו כליות לשם השתתפות בחולה אחר. דהיינו עיקר השאלה אינה בכניסה לספק פיקוח נפש בשביב להציג אדם חי, אלא עצם ההתעסקות עם מתים ו아버지ם ומתן חיים חדשים לאיברים שפסקו מלטפקד אצל הנפטר. כפי שכתב לעיל, השואל הוא רופא ורב אשר מוציא כתבים בהלכות רפואי (נשמרת אברהם) וגם בשאלתו הוא מביא פוסקים וצדדים לכך ולכאן. אנו נתמקד בדבריו של ראייו ש מבחין בין ניתוח מתים לשם התלמודות שבסופם המת מובא לקבורה,<sup>1057</sup> בין החזרת האיבר לתchiaה על-ידי השתלבותו בגוף חי. באופן עקרוני, ראייו אוסר לבצע פעולה זו ומביא מספר שיקולים לכך. שיקולים

<sup>1054</sup> אביה מקצתם, כדי להראות את המגמה הכללית המתירה לבצע ניתוח השתלי כליה. בשנת תש"ח' (1978), מתייחס הרב עובדיה יוסף (ושאית יהוחה דעת, חלק ג, ירושלים תש"ס, סימן פ') לדבריו המנחת יצחק וחיצ'יא המתנגדים לתרומות הכליה, ולאחר שהוא מצטט את דבריהם, הוא כותב: "אולם באמות שנמסר לנו מפי רופאים מומחים ויראי שמים שדרוגת הסיכון בהוצאה הכליה לאדם התורם, היא מועשת מאד, וכתשעים ותשעה אחוזים מהתרומים חוררים לבריאותם התקינה [...] לנרא שחיקר להלכה שמותר ומסזה לתורם כליה אחת מכליתו להוצאה חייו של אדם מישראל השווי בסכונה במחלה הכליה. וראויה מצوها זו להגן על התורם אלף המgan וכוי, ושומר מצואה לא ידע דבר רע". אכן, ככל שהתקדמה הרפואה וקבעה הסכמה בתורותם הכליה, ומנגד, גדלו אחוזי ההצלחה בהשתלה, הכריעו רבים מפסיקי ההלכה שמצווה וראויה לתורם כליה. נוסף על כך, הרב משה שטרנבו, שנדרש לנוشا בשנת תשמ"ג (1983) על ידי אדם שחפץ לתרום כליה לאחרותו, עודד בצהרה את תורותם הכליה וכותב: "משמעותם של מרכיבים שאנו שומם סכנת חיים לתרום, והוכח בכך פעמים רבות, ובנסיבות הכליה יש סיכוי טוב שיציל אותה מחיים קשים וצער כל ימי חייה". ובסיום דבריו סיכם ואמר: "אף שאין עליו חייב להקריב חלק מגופו, מכל מקום רואה אני זהה מדת חסידות ואשר חילקו בעולם הבא" (תשבות והנחות, חלק ב, תשל"ג). מובא עוד בשם רשי אורייבך: "וזדי מותר לבצע ניתוח ולהוציא כליה ממת בראיא כדי להשתילה אצל החולים, וגם יש בזה רשותה" (שולchan שלמה, ערבי רפואי א, סימן מד). נוסף על כך, יהיאל מיכל בר אילן בספרו, סובר שבמוקומות מסוימים בישראל קיים עידוד, ואף "לחץ ציבורי", לתרום כליות מצויה, כשהמחבר ذן זאת לשילוח היהות שבתרומות איברים, התמורה צריכה להגעה מתוך החלטה אוטונומית של התורם, ללא לחץ חברתי או כל גורם חיצוני. ראה: יהיאל מיכל בר אילן, אתייקה רפואי ביהדות, ירושלים תשע"ט, עמ' 189-189.

<sup>1055</sup> כך למשל, הר"ע יוסף ש אמר: "אולם באמות שנמסר לנו מפי רופאים מומחים ויראי שמים שדרוגת הסיכון בהוצאה הכליה לאדם התורם, היא מועשת מאד, וכתשעים ותשעה אחוזים מהתרומים חוררים [...] לנרא שחיקר להלכה שמותר ומסזה לתורם כליה אחת מכליתו להוצאה חייו של אדם מישראל השווי בסכונה במחלה הכליה. וראויה מצوها זו להגן על התורם אלף המgan וכוי, ושומר מצואה לא ידע דבר רע". שווית יהוחה דעת, חלק ג, ירושלים תש"ז, סימן פ' הרב שאול ישראלי, בהיתר השתלת כליה כיום', אסיה מב-מג (תשמ"י), עמ' 95-104; הרב משה שטרנבו: "אף שאין עליו חייב להקריב חלק מגופו, מכל מקום רואה אני זהה מדת חסידות ואשר חילקו בעולם זהה ובעולם הבא". תשבות והנחות, חלק ב, ירושלים תשנ"ד, תשובה תשלג; הרב שלמה זלמן אוריבך: "וזדי מותר לבצע ניתוח ולהוציא כליה ממת בראיא כדי להשתילה אצל החולים, וגם יש בזה מצווה רבה של הצלת נפשות". שולchan שלמה, ערבי רפואי א, סימן תשס"ו, א, מד; הרב חיים קנייבסקי: "מחייב איינו, אבל מצווה גדולה לשוטה כ", זו עצה הוגנת, הקב"ה נתן באדם שתי כליות, כי אם אחת תתקלקל תהייה את השנiente, כך היא הסברא, אבל כל זמן שאין ריעוטה של כליותיו אינם תקינות – יכול לתרום אותן לחבירו". דרך שיחה, בני ברק תשס"ד, פרשת בראשית, עמ' יט; וראה עוד: יש שרגיג, בוחן כליות ולב – תרומות כליה, ישראל תשע"ח, המרכז ומסכם את הדעות השונות בדבר תרומות כליה מבחינה הילכתי, ועוד.

<sup>1056</sup> צי"א, חלק יג, סימן צא. השאלה נשאלת בתאריך: כיich כסלו תשל"ז (במהלך חנוכה), וראייו השיב בגין בטבת תשל"ז – חמישה ימים לאחר מועד השאלה.

<sup>1057</sup> ראה בفتוחת התשובה, וכן בצי' אליעזר, חלק ד, סימן יד, שם הוא מציין: "קונטרס על אודות ניתוח המתים". קונטרס זה משנת תש"יב, ממונע לרוב הראשי יצחק אייזיק הלוי הרצוג. בסוגיה זו עסקנו לעיל.

אליה חילקתי לארבע קטגוריות מרכזיות: שינוי מעשה בראשית, חשש משיקולים זרים של הרופאים, תפקידן הרוחני של הכלויות וחסיבות הקבורה בשלמות. להלן נמדו עליים.

**שינוי מעשה בראשית:** כאשר אדם נפטר מן העולם איבריו חדים להתקיים, הם מפסיקים את פעולתם ונקיירים. אולם כאשר מחזירים אותם לחיה לאחר גמר פועלתם על-ידי השתלים באדם חי, ראייו רואה בכך התערבות במעשה הבריאה. כך הוא כותב:

אולם בכוגון הנידון שלפנינו שרצוים לעשות שינוי במעשה בראשית להחזיר אבר אדם מת לתchia ע"י השתלותו בגוף אדם חי, וליהנות ממנו בדרך הנאותו, כפי שהיא נועד ל��פקידו גם מוקדם לבן בחים חיותו, הדעת נותנת, וכך נראים הדברים, שבכוגון דא, כל גודולי הפסקים היו או בדעת אחת ואחדיה שמצוה לתרום בודאי ליכא, ולא עוד, אלא שעלה הבא לישאל אם יתרום אבר מאיבריו לאחר מותו לשם מטרה זאת, היו ג"כ [=גם כן] מיעצים לו שלא לעשות זאת להעביר עליו את הדרך ולבטל ממנו כמה מצוות ושיעברו עליו כמה איסורים, ובמтиים הפשי כתיב ואין עליו כל חיוב לעשות מצוות בגופו לאחר מותו אפילו משום פיקוח נשך. עם מותו עליו לחת להחזיר את גופו בשלימתו אל המקום אשר ממנו לוקה בראשונה כפי אשר עלתה ונגזר מלפני ית"ש [=יתברך שם]. וישנו בדבר זה משום והנגולות לנו ולבנינו וגם לרבות משום והנסתורות לד' אלקינו, והדברים מגיעים גם מעבר לאפק תחום ראיינו, ורק לבו של אדם מרגיש ורואה זאת, בבחינה של ולב ראה הרבה חכמה (צ"א, חלק ג, סימן צא).

כבר בפתח התשובה אומר ראייו שהפעולה הנדונה היא לדידו "שינוי במעשה בראשית". כבר ראיינו מושג זה בכמה מתחשובתיו הקודמות של ראייו (כוגון בנושאי הניתוחים קוסטטיטים ובהפרית מבחנה), ועמדתי על אופיה התיאולוגי ומילא המטא-הלכתי. זהה אמרה עקרונית שראייו משתמש בה כאשר ישנים חידושים בעולם הרפואה שלו ויצאים מגדר הרגיל. לדעתי, זה מעשה החורג מסמכותו של הרופא לרפא. אמן אין כאן כנисה לספק של פיקוח נשך, שהרי האדם נפטר, אולם עצם החזרת איבר מת לחים על-ידי שתילתו בגוף חי זהו חידוש שנוגד את סדר העולם הנnton, "מעשה בראשית", ועל כן אסור. הטענה היא אפוא טענה ערבית-מהותית על ההליך הרפואי הניל, لكن אין זה משנה באיזה איבר מדובר.

טענה תכליתנית זו של ראייו בדבר 'שינוי במעשה בראשית', הרחבה בדיון אודות הפריית מבחנה.<sup>1058</sup> בסוד הדברים, גם אם הם נזכרים בפירוש, עומדים דבריו של הרמב"ן בפירושו את מצוות הכלאים.<sup>1059</sup> בנידון שלפנינו מחייב איבר שעבר מהעולם ומשתלים אותו בגוף חי שאינו שלו, لكن לדידו של ראייו מעשה זה נוגד את טبع העולם ויהיה אסור. קטgorיה זו או אינה נקיה מספקות,

<sup>1058</sup> להרחבה, ראה לעיל בפרק על הירין ולידה, בנושא הפריית מבחנה.

<sup>1059</sup> לדעתו של הרמב"ן, הרכבת שני מינים מנוגדת לטבע העולם, שכן בבריאות העולם נאמר "למנחו" (בראשית פרק א, פסוק יב). דהיינו, כל מין ומין קיים לבודו ובזכות עצמוו, וכל הרכבה באשר היא משנה מיסודה בראיתו של אותו המין, ודבר זה נמאס ביעני האל. הרמב"ן משתמש תוך כדי דבריו בביטוי: "משנה ומחייב 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. היסודות של הטבע אינם ברישוני, היוות שלכל מין ומין ישנים תכונות שאין בראות ימי בראשית. שינוי בסדר העולם וערובם המקיימים לרצונו של האל ומחייבים את האמונה בו. הדבר גם וורם ליצירת מינים שונים או חדשים בטבע שלא היו בשעת הבריאה. להרחבה, ראה בפירושו ליקרא (פרק יט, פסוק יט), וכן לעיל הערכה 580.

שכן יש מקום לשאול איזו התערבות אנו שית מתקנת היא פعلاה בתוך סדר הטבע ואיזו התערבות נוגדת כביכול סדר זה, ואם יש מקום לקטגוריה זו כאשר מדובר, ככלות הכל, במאיצעים רפואיים טבעיים. אדון בכך בהמשך העבודה.

**חשש משיקולים זרים של הרופאים:** הרופאים קובעים את רגע המוות על פי קרייטריונים רפואיים. בהקשר זה של תרומת איברים עולה החשש כי לרופאים יש שיקולים זרים מלבד השיקולים הרפואיים הטהוריים, ובעיקר חשש ל��ירת איברים מען מטופלים אחרים. ראיינו חושש למקרה חלקך שבו הרופאים יוציאו איברים של גוססים בכדי להשתילם בגוף אחר ובכך לקרב את מיתתם של הגוססים. לסוגיה זו השלכות גם לקביעת רגע המוות ויחסו של ראיינו אליה, סוגיה בה אדון להלן. אולם גם בדיוון השתלות הכליה עולה השיקול הניל. הוא מביא דוגמה של הורדת עור מעפפי מת שישנו כאשר כן מסדרים את ההשתלה בדרך העברה מידית מקורם עפפי עינוי של מת תקף ומיד עם המיתה ע"ג עינוי של החולה. דכפי שקרأتي, אז מtopic הבהירות ומtopic רצון הרופא המתח שזה יצליה יותר בטחה, הוא מהר להסיר עור העפפים תיקף ומיד לגיססה בעודו חומו בקרבו, באופן שבהרבה פעמים לא ברור אפילו אם מת בודאי, ואם-כן הא חל על זה ממש דין המשנה והגמי בשבת, דהמעצים עם יציאת הנפש הרי זה שופך דמים" (חלק יג, סימן צא). החשש מקירוב מיתתו של אדם על-ידי שימוש באיבריו, במיוחד כשהם עדין "חמים", גביר את המוטיבציה של הרופאים "לקדם" את רגע המוות, או לחלופין אף להרוג בידיהם ממש את החולה על מנת להשתיל את איבריו באדם אחר.<sup>1060</sup> כאמור, קירוב מוותו של גוסס אסור. לדידו של ראיינו, אם יותר להשתמש באיבריו המות לא קשר לטיעונים ההלכתיים שהובאו לעיל, הדבר יכול להוביל להכנסת שיקולים זרים לאיכות הטיפול ולקביעת המוות, כדי לזכות באיברים "חמים" הרואים יותר להשתקלה. בכך למנוע הדרדרות במדרוון זה, יש לאסור לKİח כתילות ממת. הוא ממשיך ואומר בשם הרבה משה פינשטיין<sup>1061</sup> שלעתים רפואיים מארכיכים חיים של גוסס באמצעות מלאכותיים, אפילו בייסורים, כדי שאיבריו יהיו מוכנים להשתלה אצל אדם אחר: "דבדבר שעושים רפואייםקיים את מי שרוצים ליטול ממנה איזה אבר שיחיה, אף שלא היה ראוי כבר לחיות, ע"י אמצעים מלאכותיים עד שיהיה מוכן להשתיל בחולה [...] ומה שיאמרו הרפואיים שאינו מרגיש כבר בייסורים אין להאמינם כי אפשר לא שיק שידעו זה יעיש [=יעוין שם]" (צ"א, חלק יג, סימן צא). ראיינו רואה בכך שיקול זר של הרפואיים והתערבות אסורה בגופו של חולה הנוטה למות. לטענותו, בסוגיה זו אין להאמין לרופאים כאשר הם אומרים שהגוסס המוטל לפניו סובל או לא, להיות ויש להם שיקולים זרים של טובת חולה אחר הנצרך לאיבריו של הגוסס. הוא מוסיף ואומר: "וגם לרבות חרדה הרפואיים המטפלים להצליח במלאתם מלאכת - השתקלה, לא ימלט כלל יכשלו בזדון או בשגגה לגרום צורה שהיא על-ידי טיפולם לקיצור החיים של זה התורם" (שם). דברים חריפים אלו של הרב ולדינברג על הרפואיים, מעמידים את נאמנותם בספק (כפי שראינו לעיל בעניין נאמנות הרפואיים), זאת בשל רצונם להשתמש באיברים ולהשתילם בחולה.

<sup>1060</sup> במדינות שונות בעולם, היו סוחרים ומשתמשים באיברים של אסירים בעולם או נידונים למוות או של כללו שהוא במחנות כפייה וכי. במקומות אחרים, היו עסקים בסחר באיברים, אף מרzion, של עניים וכי, כך שאין ספק שמציאות זו מוכרת לראיינו והוא חושש מפנהה.

<sup>1061</sup> כוונתו לתשובה של הרב פינשטיין באגרות משה, יו"ד, ב, ניו-יורק תשלי"ג, סימן קעד.

אחר.<sup>1062</sup> נראה כי שיקול זה מהוות מרכיב מרכזי בחששותיו והתנגדותו להשתלת הכליאות בפרט והשתלת אברים בכלל. אם כן, במקרה זה של השתלת איברים ממת, ראייו אינו סומך על נאמנות הרופאים.

**תפקידו הרוחני של הכליאות:** בغمרא כתוב: "תנו רבנן שתי כליאות יש בו באדם אחת יועצתו לטובה ואחת יועצתו לרעה [...]. תננו רבנן: כליאות יועצת, לב מבין, לשון מהתקף, פה גומר, ושת מכניס ומווציא כל מיני מאכל, קנה מווציא קול ריאה שואבת כל מיני משקין, כבד כועס, מריה זורקת בו טפה ומינחתו, טחול שוחק, קרקבן טוחן, קיביה ישנה, אף נעור" (ברכות, דף סא, עמי א-ב).<sup>1063</sup> מפורסמות הן בעיקר כליותיו של אברהם אבינו כפי שופיע באבות דרבי נתן. על השאלה מניין ידע אברהם אבינו את התורה שככטב ושבעל פה, נאמר: "זמן הקדוש ברוך הוא לאברהם אבינו שתי כליותיו כ שני חכמים והוא מבינותו אותו ויעצתו אותו ומלמדות אותו חכמה כל הלילה, שנאמר אברהם אמר את ה' אשר יעצמי אף לילות יסורי כליותי" (אבות דרבי נתן, פרק לג). אם כן, לכל איבר בגוף ישנו תפקיד רוחני מעבר לפעולתו הביולוגית. תפקידן של הכליאות הוא לסייע לאדם כיצד לפעול, להיות גורם לשיקול-הදעת בבחירות הערכיות.

לאחר שראייומנה את השיקולים מדוע יש לאסור להוציא את הכליה ממת ולהשתילה בגוף חי, הוא מוסיף טעם מיוחד הנוגע למונות הכליאות, כפי שהוא מופיע בתלמוד ובמדרשים וכותב: "יש להמנע גם מהתרמת כליות, ובנימוק נוסף, דמי יודע עוד מה תהינה הכליאות יועצתו בגופו של השני [...] ויהיו נזקים על התורם-המת שבגרמתו בא זה" (צ"י א, חלק יג, סימן צא). הכליאות של הנפטר עלולות לתת למושתל עצות רעות, שלא באש灭ו. במאמר מוסגר טוען ראייו כי הגינויים של דברים אלה חל גם על השתלת עיניים, שנתפסות כסרורי עבירה, ו"מי יודע למה יתורו העינים בגופו של השני". ראייו נעזר במדרש זה של חז"ל כטעם רعيוני נוסף לאסור. לאור זאת, לא ראוי לתרום כליאות או אף אברים נוספים, מפני ערכם הרוחני, המתאים לאדם שנולד איתם ועל כן אין להחליף אותם ולתת אותם למשיחו אחר. ראייו מתייחס לאיברים לא רק כאינסטטרומנט המשמש פונקציה זו או אחרת בגוף האדם, אלא לכל איבר ואיבר יש משמעות רוחנית המתאימה לכל אדם ואדם. אם נעביר את האברים מאדם אחד למשנהו, אז גם התכונות הרוחניות יעברו ביחד אליו וזה יוצר אי-התאמה רוחנית באמ. לא לחינם ראייו מביא גם את הדוגמה של העיניים. אדם שתר אחר עינו ורואה מראות אסורים, אם קרניות עיניו יועברו לאדם אחר, רמת הרוחניות של אותו אדם תשנה לרעה.

אמנם טענה זו היא "תנא דמסיע", אבל היא נכללת בכלל מערך השיקולים של ראייו. יש בכך אמרה רוחנית לגבי איברי האדם, שיש להם תפקיד מעבר להיוון בשර, גידים ועצמות. לכל איבר ואיבר יש משמעות רוחנית לתפקידו הכלול של האדם. טענה זו קשורה בקשר ישיר לטענה הקודמת בדבר שינוי מעשה בראשית, שכן גם בהיבט הרוחני של האברים באמ, אלו פוגעים בהם ויוצרים כלאים חדשים בבריאה כפי שראיו.

<sup>1062</sup> נקודה זו תعلاה שאלות הלכתיות ואתניות נוספות מעבר לשאלת קביעת רגע המות, כגון: חייו של איזה חולה עדיפים? שכן קודרים אברים מוחלה אחד לטובת חולה שני; מי הקובל מי מקבל את תרומת האברים כאשר ישנים מספר חולים הממתינים לתרומה של אותו איבר (מעבר לשאלת ההתאמה הרופאית: סוג דם וכו')? האם חייו של צער שוויים יותר מחייו של מבוגר? ועוד.

<sup>1063</sup> וראה עוד: שבת, לג, ע"ב; חולין, יא, ע"א; ויקרא רבה, פרשタ ויקרא, פרשה ד; במדבר רבה, פרשタ קרת, פרשה יח; קהילת רבה, פרשנה ז ועוד.

**חשיבות קבורת הגוף בשלמות**: על-פי ההלכה כל איברי המת הם חלק מגופו וצריכים להיקבר עמו לפחות פטירתנו מהעולם. מעבר לנסיבות שמנינו לעיל חוזר ראייו לעצם העיסוק במתים. בתחילת התשובה פתח ראייו בדיון שהמת פטור ממצוות ולכן לא חלה עליו החובה לתרום מאיברו להצלת חולה אחר. עתה מרחיב ראייו את מצוות הקבורה של המת ואומר:

ובror בעני ששם אחד מהרבנים והتلמידים חכמים שכתו להתר בזה בזמןנו, 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 הצלה חולה מסוכן. אלא הוא זה, מפני שההכרה העמוקה של האדם מישראל המאמין (ומושרש עמוק באמנותו) היא, دمشق שלאחר המות הרוח תשוב אל האלקים אשר נתנה, כך גזירת הצע האלקי בזה כי גם הגוף בשלימותו יקיים בו, כי ישוב העפר על הארץ כשהיה, ולא להתחכם להחזיר לתחייה חלקים ממנו, ויהיה הנימוק מה שהיה (צ"א, חלק יג, סימן צא; הסוגרים העגולים מרובעים במקור).

האמונה היהודית המסורתית גורסת לאחר המת ישוב הגוף לעפר כפי שהוא בשלימותו. כשם שהנשמה עולה לאלקים בשלמותה, כך הגוף צריך לחזור לעפר בשלמותו. מי שתורם איברים "מתחכים" עם ה' בכיוול כאשר הוא מבקש להשאיר חלק מן הנפטר בחיים. כבר נתקלנו לעיל במושג "התחכחות", שיש לו אצל ראייו, מעבר לكونוטציה השלילית הרגילה, גם מימד של יומרנות לשנות סדרי עולם.

יתר על כן, נימוק זה מהוות המשך לדברים שראיינו עד כה שישנו קשר ביולוגי-רוחני באדם ובאיבריו ולכן אסור ליטול ממנו את אבריו ולהשתלים באחר. החובה ההלכתית לקבור את הגוף בשלמותה נוגעת גם היא למידים רוחניים שבגוף החומריא-לכוארה.<sup>1064</sup> ראייו רומז בתשובהו לדברים נסתרים, ככל הנראה ביסוס על רעיונות קבליים של חשיבות שלמות הגוף האדם. על בסיס עקרון זה ממשיך ראייו ואומר: "והדברים אמרים לא רק על הסכמה להסרת והשתלת אבר גדול ממת לחוי ככליה, כי אם חלים הם אפילו על האבר הכי קטן כהסרת והשתלת קרום עין, וקטן וגודלו שם הוא" (שם). כפי שראיינו, במקרה של מות היהת והוא פטור ממצוות וצריך לקבור את גופתו בשלמות. אין זה משנה אם מדובר באיבר קטן או גדול, דבר זה אסור משום הנהה ממת<sup>1065</sup> ונ يول המת.<sup>1066</sup> שמיירה על שלמות הגוף של האדם לאחר מותו וקבורתו הם אפוא כלל נוקשה על פי תפיסתו ההלכתית של ראייו.

לאור ארבעת הטעמים שנמנו לעיל, ראייו אוסר על השתלת כליה ממת. יחד עם זאת, במקרים ספציפיים תשובהו לעיתים לשונה. בשנת תשנ"א,<sup>1067</sup> אברהם סופר אברהם לביא לראייו את ספרו הרביעי, ראייו כדרך ברך אותו והעיר הערות בכמה סוגיות כאשר אחת מהן קשורה

<sup>1064</sup> ראייו מתכוון כאן לקבורה באקדמיה במנהג ישראל, שמקורה בפסוק: "בָּצַעַת אֲפִיק תְּאַכֵּל לְחַם עַד שׁוֹבֵךְ אֶל-הָאָדָם, כי מְמֻנָּה לְקַחַת יִ-עָפֵר אַתָּה וְאֶל-עָפֵר תִּשְׁׂובֵ" (בראשית, פרק ג, פסוק יט).

<sup>1065</sup> ומביא את דבריו של נעל היישmach לבב, שאמר: "וַיֹּפִיס הַדָּבָרִים שֶׁרָאִיתִי שְׁכֹותָב עַל כָּגוֹן זה בְּסִ' יִשְׁמָח לְבָב (לאחד מגודלי רבני מרכז) [...] מכאן מודענא רבבה למה שנתחידש דבר פלא בימיינו אלה ע"י רופאים מומחים שלוקחים גלגל עיניים של מות ונותנים בעיניהם הסומא וחסיר עיניים [...] ויאורו עניין [...] שְׁלַפִּי מ"ש [=מה שכתוב] יהיה עניין זה אסור לישראל שאינו לך הנאת מות גדולה מזה" (צ"א, חלק יג, סימן צא).

<sup>1066</sup> דברים אלו הוא מבסס על דברי החת"ס: "ואדרבא החת"ס בתשובהו שם כותב מפורש, דמןוי שאין כאן פ"ג [=פיקוח נפש] אילך משום אישור הנהה וגם משום ניולו" (שם).

<sup>1067</sup> תשובה זו נכתבה בתאריך י"ב באדר תש"א (1991). שאלה זו מהוות המשך לשאלת שראיינו לעיל, שכן גם התשובה הקודמת הייתה מ引用ת פרופ' אברהם ס. אברהם.

לעניןנו.<sup>1068</sup> נושא הדיון הוא האם מותר לקבל תשלום עבור תרומות כלויות ממת. תשובתו הנזכרת כבר העיר ראי'ו אגב אורחא כי הוראותו אחת בין אם מדובר בתרשומה בתשלום ובין אם לאו. הפעם עמדת שאלת זו במרכז הדיון: מצד אחד עומד כאן איסור הנאה מן המת, אך מצד שני יש כאן פיקוח נפש "ולכן כאן יהיה מותר ומצוה לחתת מהמת הכליות או העור כדי להציל נפש מישראל", אך גם במקרה זה, שהשתלת האיבר תותר, נשאלת השאלה אם יש בזה כדי להתייר את קבלת התשלום על כך (צ"א, חלק יט, סימן גג).

תשובתו הקודמת של ראי'ו כבר ידועה, ובה עולה השאלה של איסור הנאה ממת. אולם השיקול הנוסף במקרה שלפנינו הוא שהתשלים עברו ההשתלה ועוד לממן טיפול יקר שקרוב משפחה אחר זוקק לו לכדי להציל את חייו. דהיינו, עולה כאן השאלה של פיקוח נפש שנמצא לפניו. פרופ' אברהם הוסיף תשובה שמתירה לביצה פעה זו, מכתב הסכמה מהרש"ז אוירבך והריי"ש אלישיב. ראי'ו בסופו של דבר מתר לעשות זאת:

וכמו"כ [=וכמו-כן] לפי ההגהה שנkeletal ונחליט שモתר ומצויה בכך דא לחתת מהמת הכליות, והזומה להזה כדי להציל נפש מישראל [...] באופן שתשאר לפניינו רק השאלה אם מותר לקרוב שצרכיהם את הסכמתו לכך לדריש ולקיים שכר עבור אברי המת, נראה דሞתר לו שפיר לקבל תשלום על כך, ואין לאסור זאת מהמת איסור הנאה מהמת [...] היה ואיש אפשר לקבל אברי המת לשם פיקו"נ כדי להציל נפש מישראל בלתי הסכמתו, והקרוב הזה הרי ג"כ מהויב בכך להביא צוארו בעבודת השם לקיום מצוה זאת של הצלה נפש מישראל, א"כ לא מיקרי זה משתכר באיסורי הנאה זהה מחייב לעשות זאת גם בלבدي זה, והשכר שנוטל הוא איפוא بعد מצוה שצרכיהם לעשות, ויש שכר בעזה"ז [=בעולם הזה] מהבעליים והשכר ממילא קatoi וכן' (צ"א, חלק יט, סימן גג).

מכיוון שמדובר בהצלת נפשות שלפנינו והשכר שניטל לשם כך הוא לשם מצווה ולא לרוח אישין בכך במקרה זה יהיה מותר לקבל אותו. ראי'ו מוסיף עצה כיצד לבצע את התשלום שבכל זאת לא תהיה הנאה ממת. עצתו היא שהתשלים יועבר לאחר קליטת הכליות אצל החולים, אז אין עליהם דין איברי מת שאסורים בהנאה, כיוון שהאיבר חי.<sup>1069</sup> אם כן, במקרה ספציפי זה ראי'ו מתר, כיוון שמעורב מה שיקול של פיקוח נפש, אך אין זה סותר את עמדתו הכללית העקרונית לאיסור השתלת כליה מהמת. נראה כי ראי'ו משתמש במודל 'ריבוד הנורמה ההלכתית' ע"פ פרשנותו של ברاؤן,<sup>1070</sup> כפי שטעןתי במבוא המתודולוגי למחקר זה. שכן אמרה מדינית כללית ראי'ו אוסר להשתיל כליה ממת, אולם במקרים פרטניים, ספציפיים הוא מתר אם תנאים מסוימים.

<sup>1068</sup> שם בעמ' ריא, חלק חושן משפט, סימן תכ, סעיף לא.

<sup>1069</sup> להרבה, ראה עוד: הרב זלמן נחמה גולדברג, קניינים במכירת כליות, תחומיין ל(תש"ע), עמ' 108-114.

<sup>1070</sup> להרבה, ראה: ברاؤן, החזו איש, לעיל הערכה, עמ' 565-557. נסף על כך, ראה במבוא המתודולוגי לעובדה זו, לעיל עמודים 18-16.

## **סיכום ביניים בנושא השתלת כליה**

בסעיף זה עמדתי על פסיקתו ההלכתית של ראי"ו חן לגבי להשתלת כליה ממתה. בדין לגבי השתלת כליה מחי, ראיינו שראי"ו דן בשאלת של הכנסת האדם את עצמו לספק סכנה על מנת להציג את חברו בכלים פורמליים. ראי"ו מחמיר בדיון ספק סכנה וספק פיקוח نفس, כפי שעשויה בנושאים אחרים ואוסר על האדם להכנס את עצמו למצב זה ע"י הוצאת הכליה מגופו כדי להעבירה לאדם אחר. יחד עם זאת, הוא מתייחס בפירוש למציאות הרפואית המשתנה כאשר הפרוצדורה הרפואית הזאת תהיה פחות מסוכנת "יש מקום ללמידה מזוה להתריר על גגון דא כשהסכנה אינה ודאית, וכשהמداع הרפואי אומר שהדעה הנותנת היא שנייהם ישארו עי"כ [=על ידי כן] בחיים" (צ"א, חלק ט, סימן מה). או אז הוא מתיר ניתוח זה. כמובן, למרות התנגדותו העקרונית לדבר עקב החמרת בדיון ספק סכנה, ראי"ו מכיר בשינוי המיציאות מבחינה היסטורית ובעקבותיה בשינוי פסקו ההלכתי.

באשר לדין נוגע להשתלת כליה ממת, ראי"ו מרחיב בנידון ומשלב נימוקים ההלכתיים פורמליים יחד עם נימוקים ערכיים תכלייטיים ואף תיאולוגיים. עמדתו העקרונית היא לאסור הлик רפוא זה והאיסור חל חן על תורם הכליה והן על הרופא. נימוקיו הם 'שינוי במעשה בראשית' על-ידי החיליאת איברים מתים, חד בNAMENOTOT הרופאים, תפקidan הרוחני של הכליות וחסיבות הגוף בשלמותו. לדידו של ראי"ו, לקיחת איבר מת וחיליאתו באדם אחר הינו 'שינוי במעשה בראשית', התערבות אקטיבית אסורה במעשה הבריאה כיון שהאדם מחולל פה שינוי ו'מתחכם' עם יצירתה האל. נימוק תכלייטני זה הופיע גם בנושאים רפואיים אחרים כגון הפריית מבחנה וניתוחים פלסטיים כאשר גם שם ראי"ו אסור הליכים רפואיים אלו. כמו כן, ראי"ו חושד בNAMENOTOT הרופאים בעניין השתלה ממת. הוא חשש כי רופאים יערבו שיקולים זרים ויוזרו מיתתו של גוסט על מנת להשתמש באופו מיטבי באיברו לטובת חוליה אחר. חוסר האמון של ראי"ו ברופאים במקרה זה אינו נובע מעצם שאלת איקות ההשתלות וכנישה לסכנה או ספק סכנה, במיחוד שמדובר בחוליה שכבר נפטר, אלא נובע מעצם המחלוקת על ההגדירות הרפואיות של קביעת רגע המוות. לאור זאת הדין אינו נסוב סביב שאלת הכליה עצמה אלא מתחפה לשאלת כללית יותר, בה ראי"ו לא סומך על הרופאים בנושא זה. יש לציין כי בנסיבות מסוימות ניתן לשאלת כליה מחי, בה נראה כי ראי"ו סומך על הרופאים ואומר בפירוש כי ניתן לשקל היתרים כאשר המיציאות הרפואית תשתנה, בדיון זה של השתלה ממת הוא אינו סומך על NAMENOTOT הרופאים כיון שיש מה אמרה עקרונית הקשורה לרגע המוות. נימוק תכלייטני נוסף המשיע לו בפסקתו לאסור הינו תפkidan הרוחני של האיברים בכלל ושל הכליות בפרט. זהו נימוק ערכי מובהק, המסתמך על מדרשים. לדבריו, לא ניתן להעביר כליה ממת לחי כיון שאיברו של האדם שייכים לו בלבד ויש להם משמעות רוחנית ספציפית. בסוף דבריו מרחיב ראי"ו את נימוקו בדבר החובה על קברות הגוף האדם בשלמותו ועל כן יש לאסור השתלה ממת. הוא מביא נימוקים ההלכתיים פורמליים העומדים על חשיבות הקבורה בשלמות ואף על איסור הנאה ממת על השלבותיו. כמו כן, הוא מביא בדבריו נימוקים ערכיים בדבר חשיבות הקבורה בשלמות הטווענים כי על הגוף לשוב שלם כשם שהנשמה חוזרת שלמה (צ"א, חלק יג, סימן צא).

אם כן, ראי"ו מציג עדשה שמרנית האוסרת השתלה כליה ממת לאור הנימוקים הנ"ל, חן מטעמים פורמליים והן מטעמים תכלייטיים ומטא-הלכתיים. שמרנות זו נוקשה למדי ומעט בלתי

משמעות. אמנים קיימים הבדל בין אמירה כללית האוסרת לשאלת פרטית וكونקרטיבית שבה הוא מתייר בתנאים מסוימים כפי שראינו, אך ספק אם יש בכך כדי להוכיח את הרוח השמרנית העקרונית שמנשכת מתוק כתיבתו של ראייו בסוגיה זו. הנימוקים התיאולוגיים – הן בדבר "שינוי מעשה בראשית" הן בדבר היסודות הרוחניים והミיסטיים העומדים ביסוד המציאות – הם טעמים לביסוס עמדתו השמרנית, ועקרונית הם גם מונעים אפשרות לשנות אותה או לסתות ממנה לנוכח הנסיבות (הגים שבבסיסו של דבר מוצא ראייו דרכיהם לט stoutות מהם במקרים פרטיים). גם טענותיו של ראייו באשר לנאמנות הרופאים, שהתמקדה כאן בפקוק במוסריותם אך קשורה לעיתים (כפי שראינו לעיל) גם בפקוק בכלים המדעיים שבהם הם משתמשים, במיוחד כאשר הללו נוגדים את קביעותיהם המדעית של חז"ל, הם טיעונים בעלי רוח שמרנית המחזיקים כקומה נוספת את המסד השמרני ממשילא של ראייו בתחום זה. נזהר ונראה טיעונים אלה גם בפרק הבא, העוסק בהשתלת לב.

### **השתלת לב וקביעת רגע המוות**

"Much of medical ethics in general deals with modern dilemmas arising at or before birth, or else before or at death".<sup>1071</sup> אין ספק ששוגיות השתלת הלב וקביעת רגע המוות הקשורות זו בזו. השתלת הלב הראשונה לאדם בוצעה בדצמבר 1967<sup>1072</sup>, ומאז המデウ והרפואה התפתחו בניסיון הרפואי, במכשור הניטochiy ובעתן תרופות. הטרופה החחשובה ביותר לעניינו היא הציקלוספורין (Cyclosporin) שנכנסה לשימוש בשנת 1983–תרופה המונעת דחיתת שתל, תרופה זו יוצרה מצב שהישרדות החולים המושתלים ואיכות חייהם עלו בצורה משמעותית.<sup>1073</sup> קביעת רגע המוות והשתלת איבר חיווני כגון לב הינה שאלה אתית-רפואית אוניברסלית ולא רק יהודית פרטיקולרית. בשיח הציבורי הנוגע להשתלות איברים ישנו כלל מוסרי הרווח בשיח הביו-אטי הנקרה: "כלל התורם המת" (The dead donor rule). כלל מוסרי זה מהווה סטנדרט מקובל בהשתלות האיברים בארץ<sup>1074</sup>, החל משנות השישים של המאה הקודמת. אולם המונח עצמו אומץ מאוחר יותר בשנת 1988 בעקבות ג'ון רוברטסון<sup>1074</sup>. כלל זה מבטא מוסכמה אתית האומרת שאין זה מוסרי ליטול איברים מוחולה, גם למען הצלה חיים של חולמים אחרים, כאשר ידוע שנטילת האיברים תנגרם למותו של התורם. בהתאם לתפיסה זו, קיימת תלות הכרחית בין השתלות איברים חיוניים לבין קביעת רגע המוות, שהרי נטילת איברים חיוניים תתאפשר רק בתנאי שמות

<sup>1071</sup> ראה : Fred Rosner,. *Pioneers in Jewish Medical Ethics*, New Jersey and Jerusalem, 1997. pp. 3 .  
<sup>1072</sup> להרחבה, ראה : אברהם שטיינברג, ערך : 'לב', בתוכן : השתלת איברים, בתוך : אנטיצילופדיית הלכתית רפואית, חלק ג, ירושלים תשס"ו, עמ' 49-46 ; יעקב לבייא, 'השתלת לב', בתוך : מרדיקי קרמר (עורך), השתלות איברים, תל אביב 2001, עמ' 166-177 ; מרדיקי הפלרין, 'האם מותרת השתלת לב על פי ההלכה', ספר אסיא (תשלי"ו), עמ' 55-57.  
<sup>1073</sup> כולם, מרבית המונחים שורדים מעלה שנה אחרי הניתוח, ויש כאלו שורדים אף יותר מעשר שנים. חלקם אף חזרים פעילות גופנית מלאה, ושיכלו שאך חזרים לעובודה. נתונים אלו נכויים לשנת 1999. על-פי הדוח' השנתי של החברה הבינלאומית להשתלות לב וריאות, 79% שורדים מעלה שנה, 65% – מעלה חמיש שנים, 45%- 4% מעלה עשר שנים. להרחבה, ראה : יעקב לבייא, 'השתלת לב', בתוכן : מרדיקי קרמר (עורך), השתלות איברים, תל אביב 2001, עמ' 176.

<sup>1074</sup> שמו הפורמלי של המונח ניתן לו על ידי ג'ון רוברטסון בשנת 1988 ; John A. Robertson, "Relaxing the Death Standard for Organ Donation in Pediatric Situations", in Deborah Mathieu (Ed.), *Organ Substitution Technology: Ethical, Legal, and Public Policy Issues*, Boulder, CO: Westview Press, 1988, pp. 69-76. עוד : עירית עופר-שטרק, הצדקות פילוסופיות להגדרת קרטיריוון לקביעה רגע המוות על פי ההלכה, ליל העדרה, עמ' 50-52 ; הניל', 'השתלות איברים חיוניים וקביעת רגע המוות – תלות הכרחית? היבטים אתיים, הלכתיים ומשפטיים', משפט רפואי וביו-אטייקה 7 (תשע"ח), עמ' 41-96 (במיוחד עמ' 45), ועוד.

התורים ייקבע בעת שאיבריו טרם איבדו מחיוניותם. בהקשר ההלכתי, נשאלת השאלה מהי קביעת רגע המוות וכتوצאה מזו נגורת הפסיכה ההלכתית באשר להשתלת לב כפי שנראה. בפרק זה אעומד על יחסו של ראיינו לשאלות אלה ולשאלה המרכזית: האם השתלת לב מותרת או אסורה.

### רקע הלכתי

בשאלת קביעת רגע המוות בדברי חז"ל ובפוסקים הראשונים, מובא כי הנשימה היא הסימן המהימן היחיד.<sup>1075</sup> ביצירת האדם בספר בראשית כתוב: "וַיֹּאמֶר הָאֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עֹפֶר מֵהָאָמָה וַיַּפְחַד בָּאָפָיו גְּשֻׁמְתִּים וַיַּהֲיֵה הָאָדָם לְפָנָיו חִיה" (בראשית ב, ז). מכאן שנשנתו וחיוותו של האדם היא מהאף, קרי הנשימה. במסכת יומא מובא: "מי שנפלת עליו מפולת [...] מפקחין עליו את גל [...] תננו רבנן עד היכן הוא בודק? עד חוטמו ויש אומרים עד לבו".<sup>1076</sup> מפרש רש"י: "מר אמר: בלבו יש להבחין, אם יש בו חיות, שנשנתו דופקת שם, ומր אמר: עד חוטמו דזימני דין חיות ניכר בלבו, וניכר בחוטמו". אף שהגמרא מעלה אפשרות לקביעת מוות שלא על פי הנשימה, אפשרות זו לא נפסקה להלכה. הרמב"ם אימץ את מבחן הנשימה: "בדקו עד חוטמו ולא מצאו בו נשמה מניחין אותו שם, שכבר מת" (הלכות שבת, ב, יט). מכאן שהבדיקה היא עד לאף, לוודא את הנשימה. באופן הניל פסק גם בעל הטורים בטור: "מי שנפלת עליו מפולת ספק חי ספק מות ספק שם וספק איינו שם [...]. ואפי' מצאוהו מרוץ שאין יכול לחיות אלא לפי שעה, מפקחין, ובודקין עד חוטמו ואמ לא הרגשו בחוטמו חיות אז ודאי מת" (או"ח, שבת, סימן שפט). ההשלכה ההלכתית היא טיפול במת בשבת, כיון שמת הוא מוקצה ואסור לגעת בו. באופן הניל פסק גם השולחן ערוך: "אפילו מצאוהו מרוץ, שאין יכול לחיות אלא לפי שעה, מפקחין, ובודקים עד חוטמו; אם לא הרגשו בחוטמו חיות, אז ודאי מת לא שנא פגעו בראשו תחלה לא שנא פגעו ברגליו תחלה" (שו"ע או"ח, סימן שפט, סעיף ד).

נראה אפוא כי חוסר הנשימה נקבע כ מבחן הסופי של תהליך המוות לפי חז"ל והראשונים. אך גם הראשונים עצם הבינו כי אין וודאות מוחלטת בדבר ועל כן, גם כאשר אדם מפסיק לנשום, לא מכריזים עליו מיידית כמת אלא יש לשחות מעט זמן בטרם הקביעה הסופית. כך כותב הרמ"א בדיני يولדה בשבת: "ומה שאינו נהוגן עכשו כן אפיקו בחול, משום דין בקיומו בימית האם בקרוב כל כך שאפשר לولد לחיות" (שו"ע או"ח, סימן של, סעיף ה). דהיינו לא הייתה וודאות מוחלטת מהו רגע המוות, במיוחד כאשר מדובר בהפסקת הנשימה בלבד.

המקור ההלכתי הראשון הקשור את הנשימה לב הוא בדבריו של החכם צבי, בדיני כשרות של תרגולות שנמצאה ללא לב, שלפי דבריו היא טריפה. אולם עיקר החים לטענותו זה מהלב וכך הוא כותב: "אבל הנשימה היוצאת מן הלב דרך הריראה היא ניכרת כל עוד שהלב חי. ודבר זה ברור מאד שאין נשימה אלא כשיש חיים לב שמננו ולצרכו היא הנשימה [...] הרי מבואר שטעם היהת עניין החים תלוי בנשימות החוטם הוא משום שדרך החוטם יוצא האור החם מן הלב ונכנס בו אויר קר

<sup>1075</sup> להרחבה, ראה מאמריו של אברהם שטיינברג בנידון: 'קביעת רגע המוות והשתלת לב', ספר אסיה ג, עמ' 209-230; נועם יט, (תש"ז), עמ' ריא-רחל; הרפואה, צח (תש"מ), עמ' ריא, כרך ג, תשמ"ב, עמ' 423-393.

<sup>1076</sup> ראה פירושו של רש"י על אתר, שאומר (ד"ה עד חותמו): "ואם אין חיות בחותמו שאינו מוציא רוח, ודאי מת וינהו". גם הרמב"ם מפרש באופן דומה בפירושו למשנה: "וכשmagu לחותמו ולא נמצא בו נשימה, אז אסור לחפור יותר, לפי שבודאי הוא מת" (יומא, פרק ח, משנה ז).

לקרר הלב, ואם אין לב אין נשימה".<sup>1077</sup> ככלומר, סיום הנשימה הוא תוצאה של סיום פעילות הלב, כי עיקר החיים של האדם הוא הלב. בשנת 1772 הוציא הדוכס ממקלנבורג (Mecklenburg) פקודה האוסרת קבורה מהירה ומוקדמת, ודרש שלא יקברו נפטר עד שיעברו שלושה ימים אחרי קביעת מותו על ידי רופא על פי סימן המוות כיון שהייתה שכיחות משמעותית של טעויות רפואיים בקביעה הבלתי-הפייה של מוות נסימתי-לבבי.<sup>1078</sup> פקודה זו עוררה פולמוס בקרב היהודים והוא כללו שהצדיק את הדוכס, בהם משה מנדلسון.<sup>1079</sup> בעקבות מאורע זה הוציא החת"ס פסק הלהכה בו הוא אומר: "וכמדומה לי, הוואיל במדינת קיסר הרגלו להילין מטעם המלך וגולדיו, נשכח הדבר עד שחשבו לדין תורה".<sup>1080</sup> הוא מדגיש בדבריו חז"ל הם הנכונים ויסודם בסיני. כל שינוי מדרך זו סופה לומר שאין תורה מן השמיים. החת"ס מרחיב זאת לפולמוס כללי על דרך התורה. אולם משמע דבריו וכך התקבעו הדברים שהבחינה לבדוק אם האדם הוא חי או מת, היא ע"י פעילות הלב, קרי הדופק.

פעילות הלב כקריטריון לחים או מוות הייתה מקובלת במאה העשרים. רק במחצית השנייה של המאה ה-20 החלו להפתח מכשירים הבודקים את גזע המוח והשפעתו על הנשימה, או אז החלו להשתמש בהගרות של מוות מוחי. הגדרת מוות מוחי משמעותה מצב שהמוח חדל מלפעול ללא יכולת לתקןו, חלק הכרחי מכך הינו היעדר נשימה עצמאית. ביום ניתן לחבר חולה למוגנת הנשמה וחוללה נושם באופן מלאכותי וגם ליבו פועם, אך האדם לא חי בפועל. מציאות רפואית זו יוצרת את ההפרדה שבין פעילות המוח שאינה קיימת, לב שעדיין פועם, זאת על-ידי הנשמה מלאכותית של הגוף. לאור מציאות טכנולוגית זו עולה מחדש השאלה של קביעת רגע המוות ומהו האיבר בגוף האדם שחווסף תפקידו קבוע מוות. כאמור, שתי האלטרנטיבות הן הלב והמוח. דילמה נוספת העולה היא האם שאלת קביעת רגע המוות היא שאלת עובדתית או נורמטיבית, דהיינו, האם יש מצב "אובייקטיבי" של מוות האדם או שהוא מדובר בהחלטה נורמטטיבית (משפטית או הלכתית).

**פוסקי ההלכה עסקו בסוגיות השתלות באופן נרחב.<sup>1081</sup> בסוגיות השתלות לב באופן ספציפי קיימת מחלוקת נוקבת בין המתירים לאוסרים. המחלוקת נוגעת בכמה שאלות יסוד: מעבר לשאלת**

<sup>1077</sup> ש"ת חכם צבי, דברצן תש"ב, סימן עז. החכם צבי מביא ראיות בעיקר מקורות לא הלכתיים, כגון: הכוורי, הזוהר, ספר שער השמים ועוד.

<sup>1078</sup> אברהם שטיינברג מרוחיב על אודות הדברים שקרו בתקופתו של החת"ס. להרבה, ראה: אנציקלופדיית הלכתית רפואית, כרך ו, ערך 'רגע המוות', ירושלים, תש"ו, עמ' 863-816; הניל', 'קביעת רגע המוות והשתלת לב', אסיה ז (תשנ"ד), עמ' 209-230; יעקב בוביץ, הרפואה וההידות, לעיל הערכה 136, עמ' 157, ועוד.

<sup>1079</sup> להרבה, ראה שטיינברג, שם, עמ' 818-819 ובערה מס' 10, שם. ברגע שבו של מנדلسון הוזכר, המחלוקת הפכה להיות בין האורתודוקסים לרפורמים. אולם יש לציין כי לפחות בתחילת דרכו, מנדلسון לא נטפס כרפורי, ורבים מרבני דורו התכתבו אותו, ואף דבריו השפיעו רבות על הקהילות ורבנים בדורו. להרבה, ראה עד: משה סמיט, לעיל הערכה 184; הניל', 'מי מנדلسון, ניה ויזל ורבני דורם', בתוך: מחקרים בתולדות עם-ישראל וארכ'-ישראל לזכר צבי אברני, ע' גלבוע, ב' מבורך ואחרים (עורכים), חיפה תש"ל, עמ' 257-233.

<sup>1080</sup> ש"ת חת"ס, וניה תרמ"ט, יוי"ד, סימן שלח. תשובה זו אומנם נכתבה זמן רב לאחר הדברים, אולם האירועים שם נזכרים בבירור. ההשלכות לכך היו בין היתר: הלנת המת, קבורה, אונון ושבעה ועוד.

<sup>1081</sup> בכ"ע נעם יג (תש"ל), פורסמו שני מאמריהם בעיינן השתלת לב: הראשון של הרה"ר הרב איסר יהודא אונטרמן, 'בעית השתלת לב מנקודות הלכה', עמ' א-ט; והשני של הרב מנחם מ' כשר, 'בבعت השתלת לב', עמ' י-כ, כאשר שניהם אוסרים זאת מכיוונים, הן מדין רציחה של התורם, ויש דעתות אף של הנתרם, והן מדין חזקה, שהנתרם לא היה 'בחזקת חיים' ועוד. נוסף על כך, ראה עד: הרב שאול ישראל, 'בהתיר השתלת לב כיוום', בתוך: 'קביעת רגע המוות, מרדכי הלפרן (עורך), ירושלים תשס"ו, עמ' 101-111; הרב אברהם כהנא שפירא, 'קביעת מוות מוחי על פי ההלכה', בתוך: קביעת רגע המוות, מרדכי הלפרן (עורך), ירושלים תשס"ו, עמ' 112-115; ככלל, בספר אסיה ז (תשנ"ד), בשער השני העוסק ב-'קביעת המוות והשתלות לב וככדי', עמ' 128-238; יeshen כ-17 מאמרם בnidon (בهم גם תשובה של ראיין, שהובאה מאוחר יותר בשוו"ת, חלק יז, סימן סז); הרב שלמה-משה עمار, 'מוות מוחי והשתלות לב וככדי', תחומיין לא (תשע"א), עמ' 19-26 (מאמר מיובדק מתיק תשובה של הרב צבי שוכר, ראש ישיבת ע. ב. בניו-יורק). בכ"ע אסיה י (תשש"ח), בשער הרביעי, מובאים תשעה מאמרים העוסקים בנושא של מוות מוחי וקביעת רגע המוות. להרבה, ראה שם, עמ' 340-345, ועוד.

היסוד הנ"ל, בדבר קביעה רגע המוות, עלתה כאן שאלת ההחלטה היא בגדר של "ורפא ירפא" והאם יש לרופא רשות לבצע אותה. שתי השאלות אינן נפרדות זו מזו. כפי שנראה המחלוקת על קביעה רגע המוות נעה בין קביעה כהפסקת פעולת הלב או כהפסקת פעולת המוח. אליבא דמי שסובב שקביעת רגע המוות הוא הפסקת פעילות הלב – איזי הוצתה לב פועם מגופו של אדם הינה רצח. מי שסובב שקביעת רגע המוות היא גמר פעילות המוח – איזי ניתן להוציא לב פועם מאדם שכבר מת.<sup>1082</sup> אם התורים מסכימים שייקחו ממנה את הלב – האם עדין הדבר יהיה מותר? מה הגדרתו ההלכתית של אדם מושתל לב לאחר הנימנות, האם הוא טריפה?<sup>1083</sup> קביעה שיש לה משמעויות הלכתיות שונות.<sup>1084</sup> במהלך שנים השמנויים של המאה הקודמת פנה משרד הבריאות לרבניים הראשיים בישראל שיחנו את דעתם בנידונו. הרבניים הראשיים מררכי אליהו ואברהם שפירא הקימו ועדת-השתלות<sup>1085</sup> אשר בסיוונה התירה השתלות לב בתנאים מסוימים.<sup>1086</sup> עיקר ההיתר שלהם מותבס על קביעה מוות שתלווה בהפסקת הנשימה וההיתר של הרוב פינשטיין לבצע השתלות לב באלה"ב (כפי שאראה בהמשך).

<sup>1082</sup> קרייטריוון המוות המוחי הוצע בשנת 1968, על ידי ועדת הספר לרפואה בהרווארד שבחנה את סוגיות קביעה רגע המוות בעידן המודרני. הוועדה הציעה להכיר במות המוח השלם, כקריטריוון מחייב לקבע רגע המוות. בהתאם לקריטריוון זה, ניתן לקבוע את מות האדם כאשר פעולות המוח כולן חלשה באופן בלתי הפוך, אף על פי שפעולות הדופק והشمימה ממשיכת לתקיים בזמן זה (באמצעות טיפול מלאכותי תומך חיים). להרחבה, ראו: Harvard Medical School, *Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School, "A Definition of Irreversible Coma"*, Journal of School, *Journal of the American Medical Association* (JAMA) 205 (6), 1968, pp. 337-340.

מצד אחד, במשמעותה המדינית הצבורית, הקרייטריוון המוחי הינו עורר תגובות חיוביות, בעיקר בשל השכלות היפרקטית, המאפשרת תרומות איברים חיווניים ופינוי מש\_ABS מושגים כללים. מצד שני, אוטונם השכלות עוררו גם ביקורת רבה. טענת המתוקרים הייתה שאנו זה ראי מבחן הטיפול הנוראץ. מוחה מוחה, שפיעת המוות תושפע מטענים ותעלתניים, חשובים ככל شيء. להיאור תולדות קרייטריוון המוות מוסרטי-דאנטולוגית שקבעת המוות בשיטת הביואט, ראה: Ronald E. Cranford, "Death, Definition and Determination of-(1).Criteria for Death", in Stephen G. Post (Ed.), *Encyclopedia of Bioethics*, 2 (3rd edition), New York: Macmillan Reference USA, 2004, pp. 602-607; Edward T. Bartlett and Stuart J. Youngner, "Human Death and the Destruction of the Human Cortex", in Richard M. Zaner (Ed.), *Death beyond Whole-Brain Criteria – Philosophy and Medicine* (Vol. 31), Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988, pp. 199-216.

זהו סוגיה שכמונן השפיעה על השיח ההלכתי-אתירפוא. להרחבה, ראה: עירית עופר-שטרק, הצדקות פילוסופיות, לעיל הערכה 23; הנ"ל, "השתלות איברים חיווניים קביעה רגע המוות – תלות הכרחית? היבטים אתיים, הlectedים ומטשיים", משפט רפואי ובו-אינקה 7 (תשע"ה), עמ' 41-96 ועוד.

<sup>1083</sup> על הפסוק בספר שמוטות: "זאנשי קדש בשלך טרפה לא תאכלו לא כלב לא כלב פשלך אטו" (פרק כב, פסוק ל), אסור לאכול טרפה. הכוונה היא להמה שיש לה מום / פצעה מסוימים, שכתוצאה מהם היא מתות. כך גם אדם שיש לו פצעות באיברים מסוימים, נחשב טרפה. ישן חיקאות ותתיו ומחולקות בהגדורות הללו בין הפסוקים, שלא נהרחב בהן במסגרת זו. אולם, הנחת היסוד היא שאדם שהרופאים מגדירים אותו כזה שלא יוכל לחזור מעבר לשנים עשר חדשין, נחשב לטרפה גם אם הוא חי בפועל מעל שנים עשר חדשין).

<sup>1084</sup> שכן ברגע שהויאו את הלב המקרי שלו, הוא יהיה בದר של מות, זאת לפי מי שסובב שקביעת המוות תלולה בהפסקת פעילות הלב, ולבד של התנים הוצאו ממהלך הנימנות וטרם השתלו לו לב חדש. אם כן, מדובר באדם שלכואורה גם לתחיה מן המוות. לאור זאת, מה היה Dio ומעמדו ההלכתי?

<sup>1085</sup> על פי עדות ששמעתי מאברהם שטיינברג שהיה חבר בוועדה זו (דברים שgem ד"ר יהושע זקובץ אישר באזני), ראיינו נבחר להיות חלק ממחברי הוועדה, אולם הוא מעולם לא הגיע לדיוונים של הוועדה, ולאחר הוועדת סיכום ומסקנות הוועדה, ראיינו תקף אותה ואת מסקנותיה. ראיינו עוד במאמרו של אברהם שטיינברג, 'קביעה רגע המוות – סקירת עדות', בתוך: קביעה רגע המוות, מררכי הלפרין (עורך), ירושלים, תשנ"ו, עמ' 6. הוא מסביר על השתלשות הוועדה של הרה"ר בעניין, מפנייה שקיבלה ממשרד הבריאות. לאחר שמנה את חבריו הוועדה, הוא אומר: "אחד מגדולי הפסוקים בירושלים התקבש והסכים להשתתף בדיוני ועדת השתלות הניל, אך בגין סיבות השמורות עמו לא בא מעולם לישיבות ולדיונים".

<sup>1086</sup> מתאריך אי' בחשוון תשמ"ז. פקסימיליה של החלטה המקורית (לא ספחחים) מופיעה בספר אסא, ו, עמ' 123-124.

להרחבה, ראיו: אברהם שטיינברג, ערך: 'לב', בתוך: החלטת איברים, בתוך: אנטיקולפדי הלכתית רפואי, חלק ג, ירושלים תשס"ו, עמ' 47-48; הנ"ל מביא את נוסח ההחלטה בערך 'רגע המוות', העירה 144, וכן בנספח לערך; נוסח ההחלטה מועצת הרבנות מופיע ב: 'השתלות לב בישראל', בתוך: קביעה רגע המוות, מררכי הלפרין (עורך), ירושלים תשס"ו, עמ' 40-42; כמו כן, מופיע הנוסח של החלטת הרבנות בכ"ע חרומין, ז (תשמ"ז), עמ' 187-192, בלוויית העירות המרכבת; פרופ' אברהם סופר אברהם, קביעה זמן המוות על העורות העורק להחלטת מועצת הרה"ר, בתוך: קביעה רגע המוות, מררכי הלפרין (עורך), ירושלים תשס"ו, עמ' 41-44; הרב מררכי הלפרין, 'המשמעות המשפטית של ההחלטה מועצת הרבנות', בראשית נושא השתלות לב בישראל, בתוך: קביעה רגע המוות, מררכי הלפרין (עורך), ירושלים תשס"ו, עמ' 45-47. עופר-שטרק, הצדקות פילוסופיות, לעיל הערכה 23, עמ' 309-268, ועוד.

## דעת הרב וולדינברג

באופן עקרוני, ראייו אוסר לבצע השתלת לב ומיחד מספר תשובות לנושא זה. אתמקד בשתי תשובות של ראייו בעניין זה, משנה תש"ל ומשנת תשמ"ז. בחלק העשורי של השוו"ת שנכתב בתש"ל (1970) הוא מividח פרק "לבעית השתלת הלבבות" בו הוא כותב:

לפי מיטב הידעעה, ע"פ [=על-פי] הקריאה וע"פ השמיעה, אי אפשר לאmittו של דבר לקיים השתלת לב אלא אם כן יוציאו אותו מהמנدب כל עוד קיים בו חיים וכך לשווא בודים הרופאים למיניהם לקרוא את המצב המנדב בשעה שמבצעים בו פעולה הוצאה הלב בשם מוות קליני, וזאת רק כדי להשיקט מצפונם או מצפוני האנשים המודעוזים לשמווע על הוצאה לב בגין אדם בשעה שנמצא בו עוד רוח חיים, ומכיון שישנו באותו רגע חיים בלבד המנדב שנשנתו דופקת [...] א"כ איסור חמור הוא לבצע ניתוח כזה אף אם המנדב נמצא כבר במצב של גיסה, וכמאמր זיל בשבת ד' קנ"א ע"ב: והמציעים עם יציאת הנפש הרוי זה שופך דמים (צ"א, חלק י, סימן כה, פרק ה).

ראייו טוען בתוקף שאין שום היתר לבצע ניתוח כזה כיוון שרק הפסקת פעולת הלב משמעותה מוות. ועל כן הוצאה הלב מגוסס לשם השתלתו בחולה אחר הינה רצח. הוא משתמש את הרופאים במיניפולציה לשונית: הם המציאו את המונח "מוות קליני" כדי לכנות בשם "מוות" מצב שאינו באמת מוות סופי. لكن אסור להאמין לרופאים בסוגיה זו, ורופא שמבצע השתלה כזאת הרי הוא שופך דמים. ראייו אינו חשוך את שבטו מהרופאים, המתוארים כאן בלתי מהימנים לחלוון, וכמי שמוכנים להכריז על חיותם בעל מתומים. הוא ממשיך ואומר כי עיקר טענת הרופאים היא שאינם הורגים נפש, אלא אדם שהוא בגדר של "טריפה", שעת מיתתו קרובה מאוד. נגד זאת טוען ראייו שרק הפסקה מוחלטת של פעילות הלב נחשבת מיתה, על כן אין ממש בטענה שככל מצללים חי-עולם של חולה, בחו"ש של אדם שהוא טריפה.<sup>1087</sup> כל מי שמקרב מיתה של אדם אחר עבר על שפיקות דמים. ראייו מביא את דבריו הרמב"ם:

וכמה גדולים דברי הרמב"ם [...] שככל באיסור שפיקות דמים של חבריו אפילו כדי להציל עצמו עי"כ [=על ידי כן], שהוא ביהרג ואל יעבור, גם דבר זה, שלא להרוג נפש מישראל לרפאות נפש אחרת. <sup>1088</sup> ומהו דבר זה להרוג נפש מישראל כדי לרפאות עי"כ נפש אחרת אם לא כדי ליקח מדמותו ומארבו לרפאות זה נפש האחרת? ובזמןינו: כדי לשוטלם בנפש אחרת, ובאה גם על זה האזהרה החמורה שאין מאבדין נפש מפני נפש. (שם).

<sup>1087</sup> ראייו מרחיב בהמשך התשובה, ואומר שבמקומות אחר הוא התיר לעשות ניתוח (צ"א, חלק ד, סימן יג) לחולה מסוכן, גם כאשר יש חשש שהניתוח יגרום למיתהו. שם נימק זאת ראייו בכך: "ודוחין ספק קיוצר חי שעה מושם ספק חי עולם ע"ש בארכיות" (שם). אולם מדובר בטיפול בחולה עצמו, ואילו במקורה שלו, מקרים חיים של חולה אחד בעבר חיים (או ספק חיים) של חולה אחר.

<sup>1088</sup> כך כותב הרמב"ם במשנה תורה: "וمنין שאבilo במקומות סכנות נפשות אין עבירין על אחת משלש עבירות אלו שנאמר וואהבת את ה' אלהיך בכל נפשך ובכל מאודך אבilo הוא נטול את נפשך" (הלכות יסודי התורה פרק ה, הלכה ז). על הלכה זו העיר בעל הଘנות מימיוניות, הרב מאיר בן יקותיאל הכהן (מתלמידי המהר"ם מרוטנבורג): "והיינו דוקא להרוג בידים אבל אם אמר לו הנה עצמן לזרוק על התינוק ויתמעך או תחרוג דחשתא לא עביד מעשה עבור ואיל יחרוג דעתך איתך לו למירם מאוי חזית דחברך סומק טפי דילמא דמא דידך סומק טפי" (הגחות מימיוניות, הלכות יסודי התורה, פרק ה, הלכה ז, ורשא תר"מ).

ראי"ו מקשר את דבריו הרמב"ם לימיינו (ואולי אף רומז כailo "הנשר הגדול" ראה את הנולד) וטוען כי השתלת לב היא הריגת נפש בישראל כדי לרפא נפש אחרת. אפילו קירוב מיתתו של אדם על-ידי פעולות שעוזרות לאדם אחר, הרוי זה רצח, وكل וחומר להמתתו בפועל. ראי"ו ממשיך וטוען שוב כי אסור להצליל חוליה אחד על-ידי חייו של חוליה אחר שגוסס וחיווים הם "חיי שעה". אפילו אם הגוסס בעצמו מביע הסכמה לחתת ממנה את הלב, יש שאלת גדולה האם אדם בעצמו יכול לוותר על חייו השעה שלא. לדבריו :

דכוליعلم מא מודים שאסור להצליל את החוליה הפוגע ע"י קפידת [=קייפוד] חי השעה של הטריפה או הגוסס בידי אדם. ואפילו אם הטריפה או הגוסס בידי אדם בעצמו יביע הסכמתו לכך, ג"כ [=גם-כן] יש ספק גדול אם יוכל לוותר על חי השעה שלו, חוץ מה שספק גדול אם זאת היא באמת רצונו האמתי או שمبיע דברים אלה רק מתוך יאושו בחיים ומתוך טירוף דעת, כי האדם אינו בעלים על חיותו, אלא הוא קניינו של הקדוש ברוך הוא (צ"א, חלק י, סימן כה, פרק ה).

מעבר לטיעונים ההלכתיים של "חיי שעה" ו"חיי עולם", ראי"ו שב וטוען טענה תיאולוגית שכבר ראיינו אותה : האדם אינו הבעלים של גופו אלא הוא קניינו של האל. רק ה' הוא הנוטן והנותן את החיים עצם ואל לו לאדם להתעורר בכך.<sup>1089</sup> לפיכך, גם אם האדם הגוסס עצמו מביע הסכמה להוציאו את לבו ולהשתיל אותו באדם אחר, ככלומר הוא מוותר על חייו השעה שלו, אין להסכים לכך.

דומני כי מתוך דבריו של ראי"ו עולה כי קביעה רגע המוות או הגדרת החיים היא שאלה נורמטיבית. העובדות הרפואיות של מה שמודגר בחיי או כמת לפי הרופאים המודרניים, אינה רלוונטיות בעברו, משום שאין מדובר כאן בשאלת מדעית אלא בשאלת נורמטיבית. חוסר האמון שראי"ו מפגין כלפי הרופאים בסוגיה זו, אינו חוסר אמון בחשדנות עתידית לגבי תרומותם כפי שראינו בעניין תרומת כליה, אלא בעצם קביעה העובדות של הגדרת החיים בשלעצם. מתוך כך ראי"ו טוען טיעון נוסף כנגד השתלות לב שהו אין נוכחות בגדר "רופא רפואי" :

כן יש מקום רב לבירור אם ניתוח בצוורה כזאת שלא שערום אבותינו נהسب בכלל כמרפא בדרכי הרפואה, ושאמנם גם בצוורה כזאת הרשותה התורה לרופא לרופאות? [...] הוצאת הלב הזה מלבו של משנהו באיסור חמור הוא שנעשה, א"כ בודאי שלא על כגון דא הוא שהרשתה התורה לרופא לרופא, ואם כן חייב הוא גם במיתתו של מקבל-לב וזה אם מת לאחר מicker ע"כ. ויש להאריך. ולכך כל רופא שvak יראה ד' נוגעת בלבו עליו למנוע א"ע [=את עצמו] מלבצע בישראל ומיישראל נתוחים כאלה (צ"א, חלק י, סימן כה, פרק ה).

ראי"ו פותח באמירה האולטרה-שמרנית כי השתלות לב הם רפואה חדשה שלא שיערו אבותינו, היהות וכך אין הדבר נכنس לגדר של ההיתר לעסוק ברפואה. אולם בהמשך דבריו הוא מבhair כי לא החידוש הוא שמקיע את ההשתלה מגדר הרפואה, אלא טיבו של ההליך : ההיתר שניתן לרופא לחובל על-מנת לרופא איינו כולל היתר להמיתו. יש בדבריו של ראי"ו ביקורת על עצם פעולות ההשתלות באשר הן,

<sup>1089</sup> להרחבת רעיון זה אצל ראי"ו ובעניין התפיסה הפילוסופית שלו ביחס לחיי האדם, ראה להלן בעניין המתת חסד.

היות זו רפואה שיצאה מתחום ההגדרה ההלכתית של דברים המותרים לרופא. כך שams מדובר/non-medical treatment שיצאת מהגדר ההלכתית של הרפואי לרפא וכן בפועל אקטיבית ההווגת את התורם. הדבר יהיה אסור מבחינה הלכתית. מכאן שיש בכך תוצאה שלילית כפולה: פעולה שחורגת מההיגיינה לרפואה אחר וכן הריגת התורם. הדברים תלויים אחדandi.

בஹשך דבריו מוסיף ראיינו נימוק תיאולוגי הטוען לחשיבותו של הלב מעל שאר האיברים ובעקבות מורה נבוכים של הרמב"ם<sup>1090</sup> הוא אומר: "זהה הלב הוא מלך האברים, והחיי כלו בתנועת לבו [...]. ומשם משתלים גם הכהות לבי האברים הראשיים האחרים שהמה המוח והכבד" (שם, פרק כו).<sup>1091</sup> אין זו הפעם היחידה שראיינו מביא ראיות לדבריו מורה נבוכים של הרמב"ם, שאינו ספר הלכתיא אלא מטרתו לעמוד על הרעיון התיאולוגי הקיים מעבר להלכה הכתובה בספריו הפוסקים (כמו דוגמאות לכך הובאו לעיל). בדברי הרמב"ם שם הוא מבחין בין איברים שליטים ואיברים נשיטים ישנים איברים חיוניים לחיות האדם וכ אלו שלא. בנוספ', אוטם איברים הם נותני החיים לאיברים המשניים. בתוך כלל האברים החינויים הלב הוא הכוח השולט, הוא המלך על כל האברים. נראתה כי לראיינו חשוב להביא תמייהה הגותית ערכית לששובותיו, שכן סוגיות השתלת לב וקביעת רגע המוחות מהוות לדידו שעליה ערכית, ולאו דווקא שלאה מדעית-פורמלית.

נסכם אפוא כי בתשובה זו ראיינו מביא מספר נימוקים לאיסור על השתלת לב: נימוק עקרוני שזמן המות הוא הפסקת פעולות הלב ועיסוק הלכתי בשאלת של "חיי שעיה" מול "חמי עולם", חדש בטוחר כוונותיהם של הרופאים, השתלת לב כפעולה רפואית שלא נכנסת תחת גדר "רפואה ירפה" ונימוקים ערכיים של חשיבות הלב שבו תלויים כל האיברים. על אלה נוספת הנחיה המובלעת, שכבר ראיינו לעיל, שהאדם אינו אוטונומי על גופו אלא הוא קניינו של האל.

דברים אלו של ראיינו האוסר לבצע ניתוח להשתלת הלב, נכתבו חלק העשרי של השוו"ת שיצא בשנת תש"ל שעיקרו עוסק בהלכות שהתחדשו לאחר מלחמת ששת-הימים. הקונטרס הפנימי עוסק גם הוא בנידון דיזון (סעיף מו) שעליו הוא מעיד: "ביררתי וליבנטyi דיןם בהלכות-רפואה (שלושים ואחד פרקים) בעניינים שונים, ובמיוחד בעקבות הגadolות של השתלות-לב-ואברים המשערות את העולם ההלכתי והרפואיג גם ייחד" (צ"א, הקדמה לחלק העשרי, ההדגשה במקורו).

**תשובה של הרב וולדינברג משנת תשמ"ז (1987)**

לאחר כינוס הוועדה של הרבנות הראשית ופרסום מסקנותיה משנת תשמ"ז, התחוללה סערה בעולם הרבני בדיון בסוגייה זו. ראייו פרסם תשובה נוספת "באיסור השתלת לב וכבד מאדם לאדם" מתאריך ב' מרכחון תשמ"ז.<sup>1093</sup> תשובה זו נכתבה כאמור ביום לאחר פרסום מסקנות הוועדה, שם

<sup>1090</sup> דבריו מהרמב"ם, מקורם במוריה הנבוכים, חלק א, פרק עב.

<sup>1091</sup> ראה למשל בפרק העוסק בהיררכיו ולידה בעניין הפריות מבחןה, שם הראיינו מצטט מאותו פרק במועג. להרחבה, ראה עוד בצ'יאא חלק טו, סימן מו. נוסף על כך, ראה בתשובהו השונות, שם הוא מתיחס וمبיא דברים מהמודיע - למשל: צ'יאא חלק ח, סימן לו; חלק טו, סימן נה; חלק יט, סימן מ; חלק ב, סימן טו, ועוד.

<sup>1092</sup> נציגים בדברי הרמב"ם שם, כי השכל אינו איבר בגוף, אלא כוח הנקנה על ידי האדם. וככלשונו של הרמב"ם: "שכן השכל הנקנה אינו כוח בגוף והוא נבדל מן הגוף היבדרות אמיתית" (מורה נבוכים, חלק א', פרק עב, בתרגםו של מיכאל שורץ, עמ' 202).

<sup>1093</sup> ראיינו חזר על פסקו בעניין גם בצי'א, חלק יט, סימן נג, שם הוא מזכיר מכתב תמייקה מהרבנים ש"ז אוירבך וי"ש אלישיב. מכתב זה מופיע לד"ר צבי שלמן, בעקבות מכתב שפורסם בכ"ע Tradition, שבו משתמש לכואלה שראיינו והרש"ז אוירבך חזרו בהם מפסקם בעניין מנות לבבי. להרחבה, ראה: רפאל צבי שלמן ויעקב פליישמן, 'מנות מוחרי',

ראי"ו מבHIR את תפיסתו וכותב: תוקן כדי תשובהו מביא ראי"ו שני פסקי הלהקה של הרב יצחק יעקב וויס (בעל הימנחת יצחקי) והרב שמואל הלוי ואזנר (בעל 'שבט הלוי') התומכים בעמדתו. יש לציין כי מדובר בשני ורבנים בעלי עדות שמרניות ברורות. הוא אף מביא קול קורא וחתימות של רבנים נגד פסק הלהקה של הרבנות הראשית. פעולותיו אלו מדגימות את חשיבות הסוגיה בעיניו. ניתן למקד את תשובה זו של ראי"ו בשני מישורים בהם הוא תוקף את ההיתר להשכלה הלב: (א) קביעת רגע המות מבחינה הילכית היא אך ורק בעת הפסקת פעילות הלב, ולפיכך רפואי שמוenia מגופו של אדם לב פועם להשכלה הוא רוצה; (ב) ראוי לפפק באנמונות הרופאים, הן בשל ההגדרה המניפולטיבית של המות שבא על מנת להשקיט את מצפון הרופאים בן בשל אי-אנמונת המדע הרפואי בכלל. בתשובה זו חוזר ראי"ו על חלק מההשכלה בתשובה הראשונה ב-1970, ובחלק מדבריו הוא חדש נימוקים נוספים. מעמוד על דברי ראי"ו אלה (לא דווקא בסדר הדברים בתוקן התשובה שכן יש בה חזרתיות).

**רגע המות הוא רק בעת הפסקת פעילות הלב:** ראי"ו חוזר על עמדתו כי רגע המות הוא הפסקת פעילות הלב: "מכיוון שישנה עוד באותו רגע חיות עצמית בלב-התורם, אם כן כריטתת הלב או הכאב ממנו גובל ממש עם רציחה (צ'יא, חלק יז, סימן סו). הוא נוקט בלשון 'אם החרש נהריש לעת הזו',<sup>1094</sup> המرمזת כי עבנני ראי"ו דווקא בעת הזו – כשהיצא פסק הלהקה מהרבנות הראשית – יש צורך חמור עוד יותר להציג זאת. פסק זה היה שגוי בתפיסתו של ראי"ו וכן יש צורך לצאת בקריאות רמות ומעלה כל במה אפשרית כנגדו. ראי"ו מביא שוב את דברי הרמב"ם שאסור להרוג نفس מפני نفسه וקשר זאת למציאות הנთונה כפי שראינו בתשובה הראשונה. כאשר ראי"ו מביא את דברי הרמב"ם, הוא טוען כי הרמב"ם עצמו הכריע במחולקת בין חכמי העת העתיקה בענין קביעת רגע המות בין גלנוס לאリストו: "יגאלינוס קבע שהחיקות תלוי במוח ואリストו סבר ההיפך שהכל תלוי בלב, ובאותה הגדולה והרואה האמיתית רבינו הרמב"ם ז"ל והכריע כדעת אリストו שהחיקות תלוי בלב [...]. בדור שלא קובע דעת הרמב"ם ז"ל, והוא הסוף פסוק בזה לגביינו" (שם). נראה כי ראי"ו מזכיר את הפלמוס בין חכמי העת העתיקה כדי להציג במיוחד בסוגיה זו את הממד האוניברסלי של השאלה, בהיותה דילמה העוסקת בדיוני נפשות.<sup>1095</sup>

**אנמונת הרופאים בקביעת רגע המות והשתלת לבבות:** לאחר שהבהיר ראי"ו את דעתו ההלכתית מן הצד הפורמלי הוא ממשיך להסביר את הסוגיה מכיוון נושא הקשור לעצם אנמנונתם של הרופאים בסוגיות ההשתלות וקבעת רגע המות. הטענה הריאשונה שלו כאן, כי שינוי השם של הגדרת רגע המות על-ידי הרופאים הוא מניפולציה כדי להשקיט את מצפונם, כבר עלתה בתשובהו הקודמת. כאן הוא מציין שינוי לשוני נוסף, דהיינו ההגדרה של הצדדים כ"תורם ונתרם". הגדרה זו נוצרה כדי להעמיד את האפשרות שהתרומה נעשתה מרצונו החופשי של התורם או משפחתו ונועדה לטשטש את העובדה שמדובר ברצח. וכך כותב ראי"ו:

ופלא הדבר שבאים ותולמים הדבר בהסכמה התורם או המשפחה, ומתברכים בלבד להשקיית את רוחם ואת רוחות בני האדם, היכן נשמע בנסיבות, שבני משפחה יוכלו לחתם הסכם

<sup>1094</sup> בtokן: קביעת רגע המות, מרדכי הלפרין (עורך), ירושלים תשס"ו, עמ' 233-235. נוסף על כך, ראה עוד: צ'יא, חלק כא, סימן כה, ועוד.

<sup>1095</sup> דבריו מרים לדביו של מרדכי לאסתור המלכה: "כי אם החרש תחרישי בעת הזאת רוח והצלחה יעמוד ליהודים ממקום אחר ואת אביך תאברדוומי יודיעם לעת כזאת הגעת למלכות" (אסטר, פרק ד, פסוק יד).

<sup>1095</sup> אברהם שטיינברג, בtokן: הלוות רפואיים ורופא, ירושלים, תשס"ח, עמ' כב-כב, וראה לעיל בفتיחת הפרק.

על כך? וכי המה הבעלים של בן המשפחה לרוב את מיתתו? ואוליו התרום בעצמו ג"כ איננו בעליים על עצמו לכך להכרתו מארץ החיים, כי נפש האדם איננה קנית של שום בן תמותה, לרבות גם לא קניתו העצמי, אלא קניתו של הקדוש ברוך הוא הנוטן נשמה ורוח באדם [...] והדברים עתיקים (צ"א, חלק יז, סימן סו).

ראיינו חוזר על טענתו הערכית שהאדם איננו הבעלים על גופו אלא רק הקב"ה. לאור זאת אסור לו לאדם להחליט בעצמו או למשחתו, متى הוא יموت, או אף להסכים לרוב את מיתתו. על כן, שימוש במושגים אלו פוגע בנאמנותם של הרופאים ועל כן אין לסמוך עליהם בנושא זה<sup>1096</sup> וההחלטה נתונה לחכמי ההלכה, שאין להם נגיעות בדבר.<sup>1097</sup>

**טענה מהותית על נאמנות המדע:** בעוד שבתשובה הקודמת עיקר הדיון על נאמנות הרופאים התמקד בהם עצם, וסוגיות נאמנות המדע בכללה עמדו רק ברקע הדברים, בתשובה זו דן ראיינו בשאלת מהותית זו באופן חזיתי.<sup>1098</sup> תחילתה מעורער ראיינו על עצם מהימנות המדע במקרה המות ש לפניו והוא מקרים ידועים וסביר שמות מוחי אינו סופי: "ויכיווע, מאז ומוקדם, והתאמות הדבר עוד בימינו, קרו מקרים פועלות הלב, בארץות שונות, שפעולות המוח נפסקה אצל כמה וכמה בני אדם הרבה זמן לפני הפסקת פעולות המוח, והמשיכו לחיות כהה עוד עדין ועידין, וקרה אפילו שכמה התעוררו לאחר זמן לתחיה ולשיבה לקדמותם, ויוצא איפוא שאם הולכים אחרי הפסקת פעולות המוח הורגמים ממש נפשות" (צ"א, חלק יז, סימן סו). עדויות של אנשים מרחבי העולם שחיו ואף התעוררו לאחר הפקת פעילות מוחית מוכיחים לפי ראיינו שמות מוחי אינו סופי.<sup>1099</sup>

ראיינו טוען שני טענות: האחת עובדתית – ראיות רפואיות שונות לכך שמות מוחי אינו מות וודאי. השנייה נורמטיבית – מי שמודדר כנמצא בתווך שבין מות מוחי למות לבבי, הוא עדין בגדיר של "חיני-עולם" ולא בגדיר של "טריפה" או "חיני-שעה". אולם ראיינו מסתפק בדברים הללו ומוסיף טענה מטא-הלכתית על עצם נאמנות המדע.

בטרם ניגש לנition דבוריו של ראיינו, יש לדון בכך מմבט כללי. נריה גוטל הצבע על שלוש תפיסות מרכזיות הרווחות בשיח ההלכתי במרקמים של התנגדות בין מונחים הלכתיים וההגדורות שלהם לבין ידע מדעי מודרני:<sup>1100</sup> הראשונה: התפיסה הנקראת "רצינוליסטיות", המכונה גם "אמוניות-

<sup>1096</sup> גם רשייז אוירבך סבר כי אין להאמין לרופאים בסוגיה. להרבה, ראה: משיח, הלכה בתמורות הזמן, לעיל הערת, 24, עמ' 205-208.

<sup>1097</sup> ראיינו מפרש בתשובתו (צ"א, חלק יז, סימן סו) ומבהיר את דברי המשנה בקידושין, שאומרת: "טוב לרופאים לגיהנס". על כך אומר ראיינו: "ויראייתי בספר קול סופר על המשניות להגאון בעל מחנה חיים זיל שכותב לאבר הכוונה, דרייל, דרופה מומחה ובקי הוא שחקר והיה מנסה הרבה בכמה חלאים אשר חוץ למסות, ע"י שמותו רבים תחני" [=תחתית ידו] וראה שם זה אינו מועל גם זה אינו מועל בא על התכלית מה שהועיל, אם כן דם הרבה שפק עד שנעשה טוב שברופאים, וראוי לבוא לגיהנס". מכאן, שמרוב הניסויים שעשה הרופא על בני האדם וגרם למיתה ולסלבל לרבים, הוא ראוי לרשת גיהנים. לא לחינם מצמיד ראיינו את הדברים בתשובתו בעניין השתלת לבבות, כשלדיין, רופא שעוסק בכך כדי לרשות גיהנים.

<sup>1098</sup> לעניין סוגיות נאמנות הרופאים, התיאחости לעיל וצינוגרי כיצד ראיינו ראה זאת בהקשרים השונים. כאן אין חוזר על דבריו של ראיינו בעניין, שכן הם קשורים בקשר הדוק לשאלת השתלת הלב, וזה חלק אינטגרלי מתשובתו.

<sup>1099</sup> דברים אלו של ראיינו אינם בראורים מבחינה עובדתית, שכן לא היו אנשים שהתעוררו לאחר שגוע המוח שלהם קרס. אולי ראיינו התכוון לחולים המכונים: "צמח", הנמצאים במצב ווגטטיבי (Vegetative state), שבו יש נזק מוחי כבד. אולם, זה כבר מקרה רפואי אחר שאינו קשור למות המוח. כך או כך, אין הדברים מעלים או מורדים מעuds הטענה של ראיינו בעניין.

<sup>1100</sup> נריה גוטל, "השתנות טבעים" - מענה הלכתי, אמוני או טבעי, ל"התנששות" הלכה ומצוות, בד"ז 7 (תשנ"ח), עמ' 47-44. במתודה זו, מתחת אף עירית עופר-שטרק את התובנות המטה-הלכתיות במקורה. ראה למשל: עירית עופר-שטרק, הצדקות פילוסופיות, לעיל הערת 1074; הניל', 'שיקולים מוסריים בשיח ההלכתי בסוגיות של ריפוי והצלחה: עיון בפסקת

מדועית", מינחה שיתכן שהקביעות המדעית של חז"ל שגויות, ועל כן כשלעצמה סתירה בין מדע הרפואה המודרני לבין תיאור המציאות הריאלית שבספרות ההלכה, יש לשנות את פסיקת ההלכה ולעדכן אותה בהתאם לממצאי המדע המודרני. השנייה: התפיסה הנקראת "אמוניות-פנימית" המכונה גם "ミスティック". תפיסה זו מינחה שדברי חז"ל בכלל נכונים ומשמעותם אמת עובדתית ומוצקה שאין לפקפק בה, והנחה זו תקפה גם באשר לקביעותיהם המדעיתים. הנחה זו מובילה את האוחזים בה לדחות את ממצאי המדע המודרני בטענה שחכמת חז"ל, שחשפה את האמת הטבעית, ודאי עולה על ממצא מדעי-אנושי. השלישייה: תפיסה הנקראת "השתנות הטבעיים", אשר מצד אחד מייחסת לדברי חז"ל מעמד של עובדה איתנה וכוכנה, ומצד אחר מייחסת את אותו מעמד גם לתיאורי הטבע המודרניים. ההסבר המוצע ליישוב הסתירה בין ה"אמונות" השונות - האמת המדעית של חז"ל והאמת של ממצאי המדע המודרני - הוא שהטבע השתנה.<sup>1101</sup> עירית עופר-שטרק מצבעה על כך שראויו שיקן לתפיסה השנייה, ה"אמוניות-פנימית", זו הדוזה את המדע המודרני ומקבעת את דעת חז"ל אך יש לצין שמחקרים עוסקים בסוגיה אחת והוא קביעה רגע המות ותרומות איברים.<sup>1102</sup> וכן כותבת ראיינו בندון:

ודעת רפואיים לשינוי פני הדברים ממה שקבעו לנו חז"ל הקדושים אין בהם בכדי לשנות כלל וכלל בהיותם וגילוייהם ומוסותיהם עומדים בניגוד לחז"ל. וזה חוץ מה שידועים אנו עפ"י נסיבות רבים מקדם ומה שקביעות הרופאים בענינו רפואי הע"פ חכמתם ותגליותיהם מהה תמיד לא סוף פסקוק, ומה שלפניהם קבעו שזה תרופה מציאותית, קבועים לאחר זמן מה שהוא חסרת ישע, ועוד כמציק, והוא דבר שגם הרופאים לא מסתירים זאת, ומכריזים על כך בכמה הזדמנויות שיתכן וקרוב לוודאי שכעבור כמה שנים יקבעו אחרת לפי תגליות נוספות (צ"א, חלק יז, סימן סו).

לידיו של ראיינו הקביעות המדעית של חז"ל הן הנכונות. הממציאות מוכיחה שהגילויים של הרופאים אינם יציבים ומחזיקים מעמד, ולכן המדע אינו מהוهو סוף-פסקוק.طبع המדע להתרחב ומה שנראה כיוום כאמת מדעית, לאחר זמן מתברר כטעות.<sup>1103</sup> טענה זו, לפיה אין במדע יציבות באמונות שלו ולכן לא ניתן לסמוך עליו, כבר עלתה לעיל. לנוכח אי יציבותו זו של המדע מתבהרת דעתם של חז"ל שהם הם אלו הקובעים ודבריהם הם היציבים ואין ממשנים. ראיינו מחזק את דבריו מדברי הריב"ש<sup>1104</sup> והחת"ס<sup>1105</sup>, ממשניהם עולה כי "דברי רפואיים לא יכולים לשנות בעל פי ידיעתם בחכמת הרפואה

<sup>1101</sup> הרב אליעזר יהודה ולדנברג במקרים של מות המוח, דעת 83 (תשע"ז), עמי 390-361; הניל, 'השפעתן של תפיסות מטה-הכלויות ביחס להלכה מדע וטבע על פסיקת ההלכה בנושא קביעה רגע המות והשתלות לב', שער משפט ט (תשע"ח), עמי 326-267.

<sup>1102</sup> בעניין השתנות הטבעים, ראה: נריה גוטל, "השתנות טבעים" - מענה הלכתית, אמוני או טבעי, ל'התנוגות' ההלכה ומציאות, בד"ז 7 (תשנ"ח), עמי 47-33; אלימלך וסטריך, רפואי ומדעי הטבע בפסיקת בתין הדין הרבנים', משפטים כ"ו (תש"י), עמי 492-425. נוסף על כך, ראה את יחסם של פוסקים נוספים בעניין זה: החזו"א - ראה: בראון, החזו"א, לעל תרעה 1, בפרק המשני על ההלכה ומדע; הרבה משה פינשטיין - ראה: גורדין, הרבה משה פינשטיין, לעל העלה 1, עמי 297-293, ועוד.

<sup>1103</sup> למחקריה בעניין, ראה בהרחבה בהערה לעיל מס' 23, וכן במאמרה: "שיקולים מסוימים בשיח ההלכתית בסוגיות של ריפוי והצלחה: עיון בפסיקת הרב אליעזר יהודה ולדנברג במקרים של מות המוח", דעת 83 (תשע"ז), עמי 390-361.

<sup>1104</sup> טענה זו מעלה גם הרב יצחק זילברשטיין בסדרת שיעורי תורה לרופאים, ואומר: "ובפרט שידועו שחכמת הרפואה מתקדמת ווילכלה, וכל כמה שנים מתגלוות בדיקות חדשות המוכיחות שהבדיקות הקדומות לא היו אמינות כלולות". להרחבנה, ראה: שיעורי תורה לרופאים, חלק שני, סימן קמה - קביעה רגע המות, בני ברק תשע"ב, עמי 558-551.

<sup>1105</sup> ר' יצחק בר ששת, 1326 (ברצלונה)-1408 (אלג'יר). היה מתלמידי הרו"ן ורב בקהילות בספרד, אולם לאחר מהומות כנגד היהודים, הוא ברך ומונה כאב בית באלאג'יר.

<sup>1106</sup> ר' משה סופר, שו"ת חותם סופר, וינה תרמ"ט, יו"ד, סימן שלח.

מה שקבעו חז"ל" (שם). הוא נותן לקביעותיהם המדעית של חז"ל משקל דתי-הלכתי ומצהיר במעט בהתרסה: "ואנחנו על חז"ל נסמכ אפיו יאמרו לנו על ימין שהוא שמאל שהם קיבלו האמת ופירוש המוצה איש מפי איש עד משער'יה" (שם). ראייו מזכיר את פולמוס הלנת המתים כמאורע מכונן בנושא, שהחטא"ס מתיחס אליו,<sup>106</sup> ואשר השפיע מאוד על בין היתר על שאלת המדע ונאמנותו. הפולמוס המרכזי הוא על מעמדו של המידע המדעי של חז"ל מול אנשי המדע והרפואה, ולא רק על הרגע המדוייק בו יש לקבוע את מותו של האדם. לאחר שהסתמך ראייו על הריב"ש והחטא"ס, פונה ראייו לכיוון נוסף וטוען שלא מדובר רק במחלוקת בין הרופאים לרבניים אלא בהכרעה שלא הוחלטה גם בקרב הרופאים עצם:

יש לציין כי גם בקשר לבדיקה ובקביעת הרופאים למות-המוח גופיה אין לסמן על נאמנותם לקביעתם הסופית לכך, והקורסא בדו"חיהם הרופאים שלהם נוכחה לדעת שגם עוד סוף פסוק זהה, ואחרי כל קביעה בזו, הספק מכרסם בקרובם [...] על כן אין מגדים [נראה כי הכוונה למדדים] קליניים וטכנולוגיים בטוחים מספיק כדי לקבוע בודאות וסופית שאכן מת המות, והנימוק של מצב "סופי" או "הפיך" איננו מוחלט בשום קритריון. אכן, אין חקר לתבונתו של הבורא ית"ש [יתברך-שמו] (צ"א, חלק יז, סימן סו).

ראייו מדגיש זאת כדי לא להעמיד את המחלוקת לגבי השתלת לב בין ذات למדע בלבד אלא גם בקרב הרופאים עצם הדברים עדיין לא לבנו כראוי ויש עמדות שונות. לאור ספקות הרופאים ברי הדבר שיש לסמן על דעת חכמים המعتبرים את המסורת דור אחר דור ממשה ורבנו. הוא חוזר על עמדתו זו, וכן על מרבית נימוקיו, בתשובה נוספת המשווה לרופא ד"ר חפסול צבי שלמן מראה"ב, משנת תשנ"ה,<sup>107</sup> מה שמעיד על המשך הפולמוס ההלכתי ועל אופיו חוצה היבשות. והוא שב וקובע: "וְאַנִּי מְצָהֵר בָּזֶה גְּלוּוֹתִי כִּי כְּדֹעַתִּי אֵז כֵּן דָּעַתִּי עַתָּה לְאָסֹר דָּבָר זֶה עַל פִּי הַהֲלָכָה, וּבַתְּקִיפָּתִ גְּדוֹלָה" (צ"א, חלק כא, סימן כח).

מייכאל אברהם בעניין תרומת איברים,<sup>108</sup> סבור שאין זה משנה האם הגדרת המוות היא מוחית או לבבית, שכן גם לשיטת מי שסבירו שהגדרת המוות היא לבבית עדיין יהיה מותר לתרום מאברייו של מי שנמצא במצב של מוות מוחי. לדעתו מי שרוי במוות מוחי, ערך חייו נמור יותר.<sup>109</sup> ככל טענתו היא שערך החיים נמדד בין היתר ביכולת של האדם לקיים מצוות ואדם כזה אינו יכול לקיים מצוות וכן ערך חייו פחותים مثل אדם אחר. לאור זאת, גם לפי ראייו שסביר שעתה המוות תלוי בלב, יהיה מותר לאדם הנמצא בשעת מוות מוחי לתרום את לבו. ואולם, טענה זו של אברהם אינה רואה את מכלול השיקולים של ראייו שאינם קשורים רק לקיום המצוות כפי שמודגש במאמרו. לפי ראייו רק ה' הוא הנותן והנותל חיים ומהות המוחי אינו מוות וודאי (וain זה משנה ברגע אילו

<sup>1106</sup> האירוע בשנת 1772. באירוע זה, החזיה הדוכס מקלנבורג (Mecklenburg) הנחיה לקבור גופה לאחר שלושה ימים מזמן קביעת המוות. הרחבותי על כך במבוא ההלכתי לפרק זה, ראה שם. אמנים האירוע עצמו היה כשיים שנה לפני תשובתו של החטא"ס, אולם נראה שהדברים השפיעו גם על היהודים והם נהגו בחוקי המדינה. משה ספט הרחיב בסוגיה זו במאמרו: הלנת מתים: לתולדות הפולמוס על קביעת זמן המוות, לעיל העלה מס' 184, עמי' 157-227.

<sup>1107</sup> תאריך התשובה משתנה (1995), מראה כי אלו הן כבר התשובות האחרונות שכותב ראייו.

<sup>1108</sup> הרב ד"ר מייכאל אברהם, 'תרומת איברים', תחומי כת (תשס"ט), עמ' 329-339 (שם בהערה מס' 11 הוא אף מזכיר את ראייו).

<sup>1109</sup> בין היתר, לא ניתן להחיל עליו את הכלל של: "חולל עליו שבת אחת כדי לשימור שבות הרבה" - שם, עמ' 334, ועוד.

עובדות עמדו לנגד עיני ראייו ואם הם נכונות). ראייו מתפלמס עם מדע הרפואה בכלל ולכון אי-אפשר להכיל את הכלל ההלכתי של הרב אברהם על שלילתו הרב-צדדית של ראייו בעניין.

לסיכום, ראיו توוקף את עמדת המدع בדבר קביעת רגע המוות מכמה\_CI\_וינם: ראשית, טענה עובדתית, היו מקרים בהם חולמים שנפגו פגיעה מוחית המשיכו לחיות מספר שנים. שנייה, טענה נורמטיבית, עצם ההגדירה של מוות מוחי אינה ראויה, אלא רק מוות לבבי קבוע מבחינה הלכתית ורפואית. שלישיית, טענה מוחותית שבמקרים של סטירה בין דברי חז"ל לחידושים הרפואה חז"ל הם הצדקים.

### השתלה איברים ממת באיברים שאינם חיוניים

בסוגיות השתלת לב, טענות המרכזיות של ראיו היא שאסור להשתיל איברים הגורמים למותו של התורם שכן מדובר בручח. כאמור, ישנו איברים שנייתן להשתילם בגוף אחר רק בעודם "חיים", אולם מה יהיה הדין באיברים שנייתן לקחת מאדם שכבר מת, הרי אין בכך הריגתו או קירוב מיתהו. בנסיבות זו לא נדון בשאלת ניתוחי מותים ולימודי אנטומיה לפרוחי רפואי בעורת גופות<sup>1110</sup> אלא בהקשר של השתלת איברים בלבד מדם מת.<sup>1111</sup> בנושא זה של השתלות עמדתי על תשובתי של ראיו בעניין תרומות כליה ממת. באופן עקרוני הוא אסור אך בתשובה אישית עבור חוליה ספציפי שהוא בן משפחתו של התורם ראיו התיר זאת בזרה חריגה מסויבות שונות. כהמשך לתפיסתו השוללת באופן עקרוני השתלה, ראיו ממשיך קו זה גם נגד תרומות איברים ממותים. אמנים שאלת ספק סכנה לעומת סכנה ודאית לא עולה כאן שכן מדובר בנפטר, אך נפטר פטור מממצאות ואי-אפשר לחיבבו במצאות פיקוח נפש של חוליה אחר. כמו כן ראיו סבור שהגוף צריך לחזור למקומו ממנו הוא בא (קבורה בupper) כדי שריאנו בדינו על לקיחת כליה ממת: "בכגון הנידון לפניינו, שורצים לעשות שינוי במעשה בראשית, להחזיר אבר אדם מת לתהיה ע"י השתלתו בגוף אדם חי [...] ועם מותו עליו לתת להחזיר את גופו בשלימותו אל המקום אשר ממנו לוקח בראשונה כפי אשר עלה ונגור מלפניו יתברך שם"<sup>o</sup> (צ"א, חלק ג, סימן כא).

התשובה דלעיל היא מ-1977, אולם כבר קודם לכן, בשנת תש"יב (1952) כתב ראיו עמדה הלכתית בעניין ניתוחי מותים בהלכה.<sup>1112</sup> בסעיפים הסicos של התשובה כתוב ראיו כי העברת איברים למי שזקוקים להם מצריכה דיון מיוחד, וכיון ששאלת זו אינה עומדת על הפרק מבחינה מעשית (כך הוא התרשם מן הדוח שהוזג לו) הוא לא כתוב עלייה עד כה. עם זאת הוא מציין: "ברור שבלי הרשות מיוחדת על כך מהמת בחיים חיותו אין שום מקום להתיר בזה להיות שהaber לא יבוא לקבורה כלל עם גופת המת שהוציאוו ממנו" (צ"א, חלק ד, סימן יד). ראיו כותב אפוא תשובה צופת-פni-עתיד המנicha כי השתלות איברים יהיה חלק אינטגרלי מניתוחים ופואים בעתיד הנראה לעין. לדעתו יש להשיג אישור מיוחד מהנפטר עוד בחויו להשתמש באיברו לאחר פטירתו כי אם לא הדבר יהיה אסור.

<sup>1110</sup> רבים דנו בנושא ואין כאן מקום להרחיב בעניין. הרב וולדינברג כתב תשובה לרה"ר הרץוג, תשובה שמהווה את דף העמדה של הרבנות הראשית אל מול משרד הבריאות. להרחבת, ראה: צ"א, חלק ד, סימן יד. וכפי שריאנו לעיל; וראה – עד: הרב עמנואל יעקבוביץ, הרפואה והיהדות, ליל הערתה 136, עמ' 185-161; הרב קלמן כהנא, 'ניתוח מותים בהלכה – סקירהביבליוגרפית', אסיה ו(תשמ"ט), עמ' 303-338, ועוד.

<sup>1111</sup> ראה מאמרו של הרב חז"ר מרדיכי הלפרין, 'השתלת איברים מן המת', בתוך: רפואה, אתיקה והלכה, מרדיכי הלפרין (עורך), ירושלים תשכ"ג, עמ' 98-91; הרב יעקבוביץ, הרפואה והיהדות, ליל הערתה 136, עמ' 185.

<sup>1112</sup> צ"א, חלק ד, סימן יד. בעניין עמדתו של ראיו בעניין, ראה לעיל בפרק העוסק בניתוח מותים.

בפרק זה עוסק בהשתלת עור, קרניות עיניים וכן בהוצאה קווצב לב מאדם מת, לדין על השתלת כליה הקדשתי לעיל פרק בפני עצמו מחמת חשיבותו.

### השתלת עור

השתלות עור חשובות במיוחד לנפגעים בתאונות, שריפות, מלחמות וכדומה.<sup>1113</sup> מדיניות רבות מקומות לשם כך "בנק-עור" (על משקל "בנק-דים") כדי שייהיה עור זמין למערכות הבריאות על אטגריה היומיומיים השונים.<sup>1114</sup> לצורך הפעלתו של בנק כזה צריך לתרום את העור או לפחות ממתים, ואחד המוקדים לשאלת זו היא האם לאור יש דין שלבשר (וחייב בקבורה) או לא (כמו ש). הרוב צ"פ פראנק דין בכך בין היתר תוקן כדי תשובה העוסק בתמורות ממת לעיניים ומחלק בין סוגי עור שונים, שישנם חלקים שдинם כבשר ויש כאלו שלא.<sup>1115</sup> כפי שנראה להלן, גם ראיינו מזכיר את השימוש ולקיחת עור ממת, בשאלת שנסאל בעניין הוצאה קרנית ממת. בתשובתו אומר ראיינו: "גם בעור האדם, דעת רובא דרובה של הופסיקים היא שאסור בהנאה מן התורה" (צ"א, חלק יד, סימן פד). בהמשך התשובה הוא מנסה להוכיח כי גם לדעת המיעוט, הסוברים כי עור האדם אינו אסור בהנאה מה תורה, מתוך הנחה שהוא איננו "מנין האברים של האדם", לכתחילה אסור להשתמש בעור ממת להשתלות, אולם ניתן להקל בעור שלא ברור האם הוא כולל במניין האברים של האדם. דווקא מכיוון שלעור אין יחס של איבר מניין האברים של האדם, דינו יהיה פחות חמור בנושא הקבורה. لكن יהיה מותר לקחת חלק עור ממת לשם רפואי או לעור בשל פצעותו.

### השתלת קרנית עין ממת

בשנת תשל"ח (1978) שאל רופא העיניים ד"ר ב' סילברסטון את ראיינו בעניין השתלת קרנית עין ממת לשם החזרת הראייה לאדם חי. ראיינו מחלק את תשובתו לשני חלקים לאור שתי בעיות שהוא מזהה: הוצאה העין מהמת והשתלה בחולה החי. בעניין הוצאה העין מהמת אומר ראיינו:

והנה השלב הראשון של הוצאה העין מגוף המת כרוך הנאה בהרבה איסורי תורה, ומה: ניול המת, מניעת והפקעת אבר מהבאתו לקבורה, ואיסור הנאה ממת, והגם שמצד אנטומית אין כל דם בה, מכל מקום אין זה משנה ומkill מהומר האיסורים, ופוק חזי דגם בעור האדם דעת רובא דרובה של הופסיקים היא שאסור בהנאה מן התורה [...] וכשמבצעים את ההוצאה بد בבד עם ההשתלה בדרך של העברה מידית מקרים עפפני עניינו של מת תיקף ומיד עם המיתה ע"ג [=על-גבין] עניינו של החולה, אזי יישנו בו זה עוד חשש המור של שפיכת דמים, כי כפי שקרהתי, מותך

<sup>1113</sup> בעניין השתלות עור ושימושהן השונים, ראה: אברהם שטיינברג, אנציקלופדיית הלכתית רפואי, חלק ב, ירושלים תשס"ו, עמ' 206.

<sup>1114</sup> כך למשל, התעורר פולמוס בין הרב שאל ישראלי לרוב/Shalom משאש בעניין קיום בנק עור לצורך ריפוי כוויות בעת איירע המוני (פיגוע גדול או מלחמה), ומשרד הבריאות רצה להקים בנק עור מעורות של נפטרים. הרב שאל ישראלי והתיו: ריפוי כוויות ע"י השתלת עור מן המות, תחומיין א' (תש"כ), עמ' 237-247. לאור פסק זה, הרב שלום משאש חלק עליו ואמר, והחל להיזכר במקומות נוספים. סיוכם הדברים והדעתות מובא בכ"ע: תחומיין ז' (תשמ"ו), הרב שלום משאש, בנק עור לצורך ריפוי כוויות, שם, עמ' 193-205; הרב שאל ישראלי, 'השתלת עור ממת', שם, עמ' 206-313; חלופת המכתבים ביחסם, שם, עמ' 214-218.

<sup>1115</sup> להרחבה, ראה בתשובתו בשוו"ת הר צבי, ירושלים תשלי"ו, חלק י"ד, סימן רע.

רצון הרופא שזה יצליה, הוא ממהר בהרבה פעמים להסיר עור העפערים תיכף ומיד לגיסה בעודו חומו בקרבו (צ"א, חלק יד, סימן פד).

עכム הוצאת קרנית העין מנפטר היא עצמה איסור תורה, אולם ראייו חוזר על חששו משיקולי הרופאים שמא ימהרו להסיר איברים טרם הפטירה הסופית של החולים, גם בהוצאה קרניות העין. חשש זה עולה בתשובתו של ראייו בכל פעם שהוא נדרש לנושא ההשתלות ודבר זה מעיד על יחסו הספקני לעניין. נימוק הלכתני נוסף העולה הוא איסור הנהה ממת. איסור זה קיים בייהודי אולם לא בנכרי. על כך אומר ראייו: "ולכן אין היתר של הוצאה עין ממת לצורך חולה כי אם משל מות-עכומים [...] אבל אסור ליקח ממת ישראל שאסור בהנהה מן התורה [...]" ואין זה בגדר של הנהה שלא כדרך הנהה ממת<sup>1116</sup> (שם). מותר אם-כך, להוציא קרניות עיניים ממתי גויים ולא מיהודים, שעלייהם קיים איסור הנאתן<sup>1117</sup> (שם). מותר אם-כך, קיים איסור להוצאה קרנית מעין המת משום שאין כאן פיקוח نفس הדוחה את המצוות הקשורות בכבוד המת וקברותנו, כיון שמדובר באובדן ראייה בלבד. אכן, כמה פוסקים הורו שאסור ליטול קרנית מן המת, כגון הרב עובדיה הדאית<sup>1118</sup> והרב יצחק יעקב וייס<sup>1119</sup> אך לעומת זאת לדעת כמה פוסקים אחרים מותר ליטול קרנית מעין המת וכמה טעמי להיתר. ראשית, יש שאמרו שגם אובדן ראייה נחשב כפיקוח-נפש, ויש אומרים שככל אובדן של איבר נידון כפיקוח-נפש ואין בלקיחת הקרנית ביזוי וניאול המת, משום שעל ידי כך צילו ראייה של אדם אחר<sup>1120</sup> בנוסף מצות הקבורה אינה מדורייתא אלא מדרבנן. בין המתירים: הרב שמואל ווזנר<sup>1121</sup> הרב חיים דוד הלו<sup>1122</sup> והרב עובדיה יוסף<sup>1123</sup>. זה האחרון התנה את ההיתר בכך שהמת אישר זאת עוד בחיו. כאן המקום לציין, שגם לדעת האוסרים ליטול קרנית מעין יהודי מותר ליטול מגוי, משום שאינו מצווה בכלל האיסורים הללו.

כאמור, מרכיב נוסף בעניין זה הוא הסכמת החולים לתרומות איבריו ואומר שגם הסכמתו מרأس של החולים לתרום את איבריו, או הסכמה מצד משפחתו, אינה מאפשרת לבצע את התרומה, הוא הדין גם כאשר ישנו צורך אמיתי של חולה שיש בו סכנה לפניו כיונו שאיברי המת צריכים לחזור בשלמותם אל האדמה. לדבריו, כתוב "במגנדים חפשי" (תהלים פח, ז), ומכאן למדוע שהמתים פטורים מן המצוות. מכיוון שכן, הם "אין מצעונים" על פיקוח נפש וכדומה, וממילא אי אפשר להם לוטר על איסור ניאול ואי קברותם, אשר שנבראו בצלם אלקים וצוו אלקי עליהם לשוב אל האדמה בשלימותם כפי שבאו לעולם בלי כל החסירה זדונית" (צ"א, חלק יד, סימן פד). טענה זו של ראייו קשה, שכן ראיינו (חלק יג, סימן צא) מקרה פרטי בו ראייו התיר השתלת כליה במקרה של אישור מרأس וחולה שנמצא לפניו. נראה שאין לראות בסוגיה זו אמירה גורפת, אלא יש במקרה של אישור מרأس וחולה שנמצא לפניו.

<sup>1116</sup> דומה שכן מתבקש השוואת פסיקתו של הרב קוק בעניין ניתוח מתים, שהוזכרה לעיל בהערה 800.

<sup>1117</sup> הרב עובדיה הדאית, ש"ת ישכיל עבדי, ירושלים תשמ"ג, חלק י, יי"ד, סימן כו.

<sup>1118</sup> הרב יצחק יעקב וייס, בש"ת מנוחת יצחק, לונדון תשט"ו, חלק ה, סמן ח.

<sup>1119</sup> סכתן עיורוño בשתי העיניים נחשבת כפיקוח נש מדורייתא. ראייו ססתמך על דבריו של הרב קליגר בש"ת חממות שלמה, ואראשה תרפ"ד, או"ח, סימן שכח, ס"ק מו, שם הוא פוסק כי עיורוño בשתי עיניים נחשבת כסכתן פיקוח נש שיש להלעיה את השבתה. נסף על כך, עיורוño כוה גורם לביטול תורה ועוד. אולם סכתן עין אחת היא סכתן איבר בודד, והוא בכך פיקוח נש, ומותר במקרה זה לעבור על איסורי דרבנן ולא דורייתא (חילול שבת). הוא מססתמך על הש"ד (יי"ד, סימן קנו, ס"ק ג) והפרמי מגדים (או"ח, סימן שכח, ס"ק ז). להרבה, ראה בגוף תשובתו של הצ"א, חלק יד, סימן פד.

<sup>1120</sup> הרב שמואל הלי, ש"ת שבת הלוי, ניו-יורק תשמ"ב, חלק ב, סימן ריא.

<sup>1121</sup> הרב חיים רוד הלי, ש"ת יביע אומר, ירושלים תשל"ו, חלק ב, סימן נ.

<sup>1122</sup> הרב עובדיה יוסף, ש"ת יביע אומר, ירושלים תש"ט, יי"ד, חלק ג, סימן כג.

לבחון כל מקרה לגופו ולפרטים המרכיבים אותו. ואמנם, נראה כי למעשה מתייר ראיינו לקבל תרומות של קרנית עין בדוחק, למروת שנראה שדעתו לא נוחה מכך בגל השיקולים שפרט. ואולם, אם מצפים שיקולי ספק של הסכמת התורם (אולי מסכימים) זהות התורם (אולי יהודי ואולי גוי), ניתן לבצע פעולה זו. יתכן שיש לראות בכך דוגמה נוספת לרכיב הנורמה ההלכתית, אולי על דרך הפסיכיקה האינדיבידואלית אולי על דרך ההפרדה האקוסטית, הגם שהתשובות שנדונו כאן היו מיועדות לגורמים פרטיים ונסבו על מקרים קונקרטיים.

### **הוצאה קוצב לב ממת**

פעם נוספת שראיינו התייחס לנושא תרומות האיברים ממתים, הייתה בשאלת משנת תשל"ט (1979) שהופנה אליו בעניין הוצאה קוצב לב מנפטר<sup>1123</sup> כאשר חלק מרכזיו בשאלת היתה העלות הכלכלית של המ捨יר, שיוכל להשוך את קניינו של מ捨יר חדש<sup>1124</sup> ראיינו מшиб ואומר: "לפנינו כי בעיות חמורות (א) איסור הנאה (ב) איסור ניול" (czy"א, חלק יד, סימן פג). החשש לאיסור הנאה מן המת אינו מובן מילויו. לבארה יש לחוש רק מניעול המת, שכן אין כאן הנאה מאיבריו של הנפטר כיון שהוצב הלב הוא לא חלק אינטגרלי מאיבריו של הנפטר, אך ראיינו סבור שישנה הוויה אמינה לאיסור הנאה בעצם הוצאה מגופו של הנפטר מ捨יר שהיה חלק מאיבריו הפנימיים ואף עזר להם לתפקיד. בהמשך פותח ראיינו בצדדי ההיתר ואומר: "אולם מכיוון שהנידון שלפנינו קשור הדבר בהפסד ממון רב, ובהרבה פעמים גם בהצלת נפשות בזמן הקרוב או הרחוק, נלען" [נראה לפי עניות דעתך] לאחר העיון שיש מקום לצד זה בצדד דהיתר" (שם). ראיינו נותן לשיקול הכלכלי מקום חשוב בمعרך השיקולים, שכן יש לכך השלכות עתידיות על זמיינות של ציוד ומכשור רפואי שיכל להציל חיים. בעניין הנאה ממת, מ捨יר ראיינו כי אין איסור הנאה ממש ומונח שני טעםיים לכך. ראשית, דברים שמחוברים לגוף ואין חלק אינטגרלי מהגוף אין מהווים הנאה לגוף עצמו. השני: מ捨יר קוצב הלב אינו מתכלח ונאלם כמו שאר הגוף ואין בו איסור הנאה. لكن במקרה של הפסד מרובה, ניתן לטעון על שתי הנסיבות הללו כగבורות על שיקול ההנאה ממת. לסוגיות ניול המת מшиб ראיינו כי אין ניול המת. לדבריו, מ捨יר זה שיקק לבירת החולים ומיעוד מראש לטיפול באנשים נוספים. הוא מדגיש שאת הוצאה המ捨יר יש לבצע "ביראת הגוף ובכבוד ראש ולהצטמצם לפתח מהעור רק מהນדרך כדי להוציא את המ捨יר ולא יותר, ולטוגרו ולטופרו מיד לאחר מיכון" (czy"א, חלק יד, סימן פג). ראיינו ממשיך בדבריו ומ夷יע שכך לעתיד לבוא להחותים את החולים מראש על הסכמה להוצאה המ捨יר מגופם. כמו כן, צריך להסביר למטופלים שה捨יר ניתן בהשאלה ולא במתנה.<sup>1125</sup> הוא אף ממליץ שאחד מקרובי הנפטר יהיה נוכח בשעת הניתוח ויראה מה בבדיקה נעשה, כדי להסיר חששות. אף

<sup>1123</sup> השאלה הופנה לראיינו ב"יט בחשוון תשל"ט מ"ר יצחיק קופרמן. ראיינו השיב בכ"ח בחשווון, ואחר כך הוסיף נספח לתשובה בז' בכסלו, לאור הבהירות שדרש בעניין. הדברים מופיעים בczy"א, חלק יד, סימן פג.

<sup>1124</sup> בדיון של ד"ר קופרמן בהצגת השאלה: "מכיר כזה עולה נפטר זמן קצר לאחר השתלת קוצב לב, במידה שזה קורה בבי"ח ונודע לצוות הרפואיים שישפה מה קוצב לב מושתל אצל גופו, הרבה פעמים אנו נשאלים האם אין אפשרות להוציא את המ捨יר הזה מגוף האדם ולהוציאו להשתלה אצל מי שהוא אחר, הוצאה מ捨יר כזה מגוף האדם כרוך בפתיחה העור בלבד בלי הוצאה אברים פנימיים להיות מנדובר מה רק במכשיר האלקטרוני בלבד ולא בחרוט (אלקטרוודה) שקשרו אותו עם הלב, אותו משאיירים במקום (לדוגמא, בי"ח שננו משתילים מעל מאה יחידות כל שנה וניצול יחידות כאלה מגופן של נפטרים עלול הגיעו מחמש עד עשר יחידות כל שנה), הוצאה הקוצב מכובן יחסוך לב"ח הרבה כסף שתמיד חסר בשירות הבריאותי, ולפעמים עקב חורס כסוף לא ניתן לספק השירותים לחולים כדי"ו" (שם).

<sup>1125</sup> בהמשך לכך, אומר ראיינו שאם המטופל שילם על המ捨יר, הרי הוא בגופו, ואיסור להוציאו ממנו לאחר מוות.

בסוגיה זו מתגלה השיקול המערכתי בדבריו של הראי"ו, על חשבו אינטראס פרטי כזה או אחר. זמינות הצדוק בבית החולים והשיקול הכלכלי במערכות בית החולים חלק אינטגרלי בתשובהו בעניין.

### סיכום ביניים: עמדותיו של ראי"ו בסוגיות השתלות

לאור כל האמור לעיל, נראה שראי"ו מוחזק בדעה שהאדם בשלימותו צריך להיקבר ואין להוציאו ממנה איברים. במרבית תשובותיו הוא מתמקד בעיקר בטיענות ההלכתיות פורמליסטיות של איסור הנאה ממת ואיסור ניול המת, אך באחרות מוסיף גם נימוקים מטא-הלכתיים בדבר שינוי מעשה בראשית והצורך לשומר על איברים בעלי מידע רוחני בשלמותם. יחד עם זאת, באשר להששתלת קרנית דעתו נוטה לאיסור אך בסופו של דבר הוא מביא פוסקים לכך וואת בדוחק תוך הדגשת חשיבות הסכמת המת עוד בחיו לऋת ממנה איברים. לגבי הוצאת קוצב לב מגוף המת דעתו של ראי"ו מקילה יותר והוא מתייר את מtopic התחשבות בשיקול הכלכלי של עלות המכשיר הרפואי ושימושו גם להבא אצל חולמים אחרים. כאמור, ראי"ו מדגיש את חשיבות הקבורה בשלמותה ובביא בתנאי דמיון שיקול תכליתני של הבאת הגוף בשלמותו לקבורה, וכן יש להניח שכי העובדה שקובץ הלב איננו חלק אינטגרלי מגופו של האדם היותו כאן מרכיב חשוב בנטיה להקל.

ניתן להסביר את דיוינו ההלכתי של ראי"ו באיברים כגון עור באבחנה בין איברים שיש בהם דם לבין איברים שאין בהם. לדעתו איברים שיש בהם דם, הם חלק מהחיותו של האדם. הוא חוזר על כך בספר פעמים בפסקיו השונים, כגון: "ווא"כ [=ואם-כן] מאחר שעיקר המלאכה היא נטילת נשמה והיינו הדם כי הדם הוא הנפש"<sup>1126</sup>; "כבר כתבתי שהיותו של אדם מן הדם כי הדם הוא הנפש"<sup>1127</sup>. מנגד, באיברים כגון: קרניות, קוצב לב ויש אומרים אף עור (מחליקת בין הפוסקים כפי שהסביר ראי"ו), אין חיים של מחזור דם ולכן במקרה הצורך יהיה מותר להוציאם מהגוף לטובת החיים. כל שאר האיברים שיש בהם מחזוריות של דם, עצם הוצאותם ממת והוצאותם לחיים מהוות לדידו חידוש בגופו של המושתל ושינויו במעשה בראשית ועל כן הוא אסור את הששתלים באופן גורף.

כלל, בסוגיות השתלות ראי"ו מציג גישה שמרנית המשתייכת מביצוען. בין נימוקיו ראי"ו כמה שזרו בתשובות שונות: פקפק בנאמנותם של הרופאים בסוגיות אלו והחשש שהם יעסקו במסחר איברים, או יתנו הגדרות לא נכונות (למעשה: מניפולטיביות) של רגע המוות במטרה לקבל איברים לפני המוות הסופי; פקפק באמינות המדע בכלל, בין השאר בשאלת קביעת רגע המוות; חש לסתיה מן ההיתר שנתנה התורה לרפואה, "רפואה ירפא"; "שינויו במעשה בראשית" שאין ראוי לעשותו; חשש מפגיעה בהערכה של מרכיבים רוחניים שיש באיברים, מותך אמונה שישנו קשר הדוק בין הנשמה לגוף ושלכל איבר יש תפקיד רוחני מעבר לתפקידו הגשמי.

ניתן לומר כי הטיעונים הראשונים עוד שייכים במידה רבה לשיח הפורמלי של ההלכה: נאמנות הרופאים ובעיקר קביעת רגע המוות הם עניינים שליליים נחלקו הפוסקים ודנו בהם בכלים הפורמליים של מקורות ההלכה. לעומת זאת, טיעונים האחרונים מופיעים שיקולים מטא-הלכתיים מובהקים, או לפחות תכליתניים. הטיעון שיש בהשתלות סטייה מן המטרה לשמה הסمية התורה

<sup>1126</sup> צי"א, חלק ח, סימן טו, קונטרס משיבת נפש, פרק יד.

<sup>1127</sup> צי"א, חלק י, סימן כה, פרק כא; חלק יד, סימן נז. ועוד.

את הרופא לרפא יש בה מימד תכליתני, המכريع את הדין על פי תכליתו. ההזדקקות של ראייו למוסגים כגון "שינויים ממעשה בראשית" מראה בבירור על פניה למשור התיאולוגי.<sup>1128</sup> כך גם בעניין הטיעון כי קיימים קשר רוחני לאברהם הגוף מעבר לתפקידם האנטומי וכאשר משתללים אותם בגוף אחר איזו יש לכך השפעות רוחניות. עצם השימוש בטענות הללו מהוות חיזוק של פסק הלהקה בדברי אגדה. אולם עצם העלאת הטענות כשלעצמם מוכיחה כי ראייו נוקט בגישה לא פורמליסטית ומאmix כל סוג של טענה בכך לאשר את פסק הלהקה אליו הוא רוצה להגיע. טענות אלה מהוות אפוא סיווע וחיזוק לעמדתו הבסיסית בסוגיה זו, אותה הגדרתי כאמור כשמרנית. בסוף העבודה ממשיך ואנתח מדויק וכי צד משמשות טענות מסווג זה כלים לביסוס עמדה שמרנית.

## המתת חסד

אחד השאלות האתניות בחן עוסקת הרפואה המודרנית, היא שאלת המתת-חחסד, או תונזיה בלאו (Euthanasia).<sup>1129</sup> מה דיינו של חוליה גוסס המבקש ל結束 את חייו עקב ייסורים. מעבר לכך עולה השאלה העקרונית האם יש לתת לחולה זה טיפול רפואי, דהיינו האם ניתן לכפות על חוליה טיפול רפואי באם הוא איןנו מעוניין בו. על-פי יסודות הלהקה, אין לאדם אוטונומיה מוחלטת על גופו, במיוחד כאשר מדובר על ערך החיים.<sup>1130</sup> הרפואה המודרנית העלתה פלאים את תוחלת החיים, אולם לא בהכרח את איכותם, עד כדי כך שבulous פעולות אגודות ועמותות לסייע החיים "בכבוד". בנוסף לכך, רבים המשיימים את חייםם כשותם מחומר למכシリים רפואיים רבים רבים המחזיקים את חייהם, כאשר ללא המכשור הנילם לא היו שורדים. מתוך-כך עלות שאלות אתניות רבות על אופן הטיפול לקריאת סיום החיים לנוכח סבל המטופל וכושר שרידותו. בין השאר נשאלת השאלה האם להמשיך טיפול אקטיבי, או להשתתק בטיפול פסיבי. להלן נראה כיצד ראייו פוסק במקרה שהחוליה סובלת מיסורים ומבקש לסייע את חייו.

## רקע הלכתית

בחלכות ביקור החולים ורופא פסק ר' יוסף קארו כדלהלן:

הגוסס, הרי הוא חי לכל דבריו. אין קושרין לחייו, ואין סכין אותו, ואין מדיחין אותו, ואין פוקקין את נקייו, ואין שומטין הכר מתחתיו, ואין נתנין אותו על גבי חול, ולא על גבי حرסתה ולא על גבי אדמה, ואין נתנין על כריסו לא קערה ולא מגיפה ולא צלחת של מים ולא גרגיר

<sup>1128</sup> כך למשל, ראיינו לעיל שראיינו טועו כנגד ניתוח מעין זה. שרוב הפסיקים מתיירים בצע ניתוח מעין זה.

<sup>1129</sup> אני נכנס במסגרת זו לשאלת בחינת רגע המוות שבה דנו לעיל. יחד עם זאת, לשאלת זו יש השלוות רבות הן בהלכה והן ברפואה (מעבר לשאלת תרומות איברים) ועוד. המחקר עסק בכך רבות, ויש בעניין פולמוס ההלכתי. ראייו לשיטתו, מצד בגדירה של הפסקת פעילות הלב כ'מוות לבבי' (זאת בגיןו ל'מוות מוחי'), שבמקרה כזה עדין אפשר לתרום לב, או הפסקת הנשימה או הפסקת מוות הרדם) - ראה: צ"א, חלק ט, סימן מו; חלק י, סימן כה, פרק ד; חלק יג, סימן ט (יג-יד); חלק ז, סימן סו, חלק כא, סימן כח ועוד. נושא י' בדעתו של ראייו עמדו גם הרב י"ש אלישיב והרב ש"ז אוירבך (שאף אישר פסקים של ראייו); המנתת יצחק, חלק ה, סימנים ז-ח; שבט הלו, חלק ז, בני ברק תש"ז, סימן רלה, חלק ח, סימן סז ועוד. לסיכום כלל הדעות בנושא, ראה: הרב י"ד בלינץ, קביעת זמנו המוות לאור הלהקה, ירושלים תשנ"ב; אברהם שטיינברג, ערך 'רגע המוות', בתוך: אנציקלופדיית הלכתיות רפואי, ירושלים תשס"ו, עמ' 816-886; והרב עמי קולא, 'הצעת חוק מותם במרשם רפואי על פי הלהקה', תחומיין לו (תשע"ז), עמ' 113-126. להרחבה, ראה לעיל בפרק שעסוק בתרומות לב.

<sup>1130</sup> להרחבת, ראה: יעקב בץ, הרפואה והיהדות, לעיל העלה 136, עמ' 136; וראה עוד אצל דוד שטיין, 'הנוטים למות וקדושת החיים', השילוח 20 (תש"פ), עמ' 63-85.

של מלך, ואין משמעין עליו עירות, ואין שוכרין חילין ומקוננות, ואין מעמץ עיניו עד שתצא נפשו. וכל המעץ עם יציאת הנפש, הרי זה שופך דמים. ואין קורעין ולא חולצין ולא מספידין עליו, ולא מכניסין עמו ארון לבית, עד שימות. ואין פותחין עליו בצדוק הדין, עד שתצא נפשו (שו"ע יו"ד, סימן שלט, סעיף א').

מכאן שאסור לקרב את מותו של החולה או הגוסס בשום דרך, כל מי שעושה זאת בצורה ישירה או בעקיפין הרי הוא שופך דמים. הרמ"א על האתר מוסיף עקרון חשוב לדינו:

אסור לగרום למות שמות מהרה, כגון מי שהוא גוסס זמן ארוך ולא יכול להפריד, אסור להשמט הכר והכסת מתחתיו מכח שאומרים שיש נזונות מקצת עופות שגורמים זה וכן לא יזינו מקומו [...] אבל אם יש שם דבר שגורם עקב יציאת הנפש, כגון שיש סמוד לאותו בית קול דופק כגון חוטב עצים או שיש מלך על לשונו ואלו מעכבים יציאת הנפש, מותר להסירו ממש, דין זה מעשה כלל, אלא שمسיר המונע (שם).

בדביו של הרמ"א ישנו מושג חדש של "הסרת המונע". דהיינו, אסור לקרב את מיתתו של האדם בצורה אקטיבית. אולם אם מדובר בחולה סופני / גוסס ויש דבר המונע מהנסמה לצאת (קולות, טעם וכו') - מותר להסירם, אז בפועל החולה ימות. אין כאן פעולה אקטיבית כי אם פסיבית הגורמת לחולה הנוטה למות לזרועו מיתהו.

המתת חסד נוגעת בסוגייה העקרונית של בעלות האדם על גופו. ההלכה היא שאין אדם יכול אף להיעיד לעצמו דבר שעלול להביא להמתתו: "גוזרת הכתוב היא שאין ממיתין בית דין ולא מליקין את האדם בהודאת פיו, אלא על פי שני עדים" (רמב"ם, הלכות סנהדרין, יח, ז). בעניין זה מחדד הרדב"ז כי יש להבחין בין דיני ממונות לנפשות: כל עוד מדובר בדייני ממונות, אזי הودאת בעל דין כמאה עדים דמי, שכן זהו ממונו, שהוא בעליו. אולם נפשו אינה קניינו הפרטני של האדם אלא של ה', שכן אדם אינו רשאי להרוג את עצמו. לדבריו: "דאיין אדם רשאי להרוג את עצמו כן אין אדם רשאי להרוג על עצמו שעה עבירה שחייב עליה מיתה לפי שאין נפשו קניינו. ועם כל זה אני מודה שהאי גוזרת מלכו של עולם ואני להרחרה". ההלכה לעניינו ברורה: אין האדם אוטונומי על גופו ואין הוא יכול לקרב את מותו.

לאור זאת פסק המגן אברהם: "אם לא רצה החולה לקבל התרופת קופין אותו".<sup>1131</sup> זאת- אמרת שיש חובה לטפל בחולה אפילו בכפייה. ר' יחיאל מיכל אפשטיין פסק:

שנינו בריש מס' שמחות הגוסס הרי הוא כ希 לכל דבריו [...] ואסור לעשות לו דבר שתקרב מיתהו וכך שניהם כמי במשנה דשבת דהמעץ עיניו של מת עם יציאת הנפש הרי זה שופך דמים

<sup>1131</sup> מגן אברהם, סימן שכח, סעיף ז. באופן הניל נפסק גם בשווי הרב, סימן שכח, סעיף יא.

ואף על פי שאנו רואים שמצטער הרבה בGESITO וטוב לו המות מ"מ [מכל-מקום] אסור לנו  
לעשות דבר לקרב מיתתו והעולם ומלאו של הקדוש ברוך הוא וכך רצונו יתברך.<sup>1132</sup>

נראה שישודתיה שלפסיקה זו יונקים גם מספר חסידים, האומר שאסור לקרב את מיתתו של האדם, גם אם הוא סובל היהות וזהו רצונו של ה'.<sup>1133</sup> ר' יעקב עמדין כי בשל כך יש גם לכפות על חולה מסוכן טיפול רפואי: "וזדי לעולם כופין לחולה המסרב במקום סכנה בכל עניין ואופן [...] ואין משגיחין בו אם הוא אינו רוצה בייסורים ובוחר מוות מחיים [...]. וועשן כל הצריך לפיקוח נפש נגד רצונו של החולה [...] ואין הדבר תלוי בדעתו של חולה והוא נטון ברשותו לאבד עצמו".<sup>1134</sup> משמע, על אף שהחולה סובל מייסורים ומקש שיניחו לו לנפשו ויפסיקו את הטיפול בו, אסור לעשות כן שכן האדם אינו הבעלים על גופו. אולם הרפואה של ימינו מעמידה בעניין זה דילמות לא פשוטות ופעמים שאף המכשור הרפואי מאיריך חיים של אדם שלא עורתו היה כבר מת.

אם בעבר הטיפול הרפואי נעשה על-ידי תרופות בלבד, ביום ברפואה המודרנית קיימת מציאות של חולדים המחוורבים למכשורים שונים אשר בלעדיהם החולה היה נפטר מהעולם. דהיינו, חיים מתקייםים בזכותו מכשור רפואי. לסוגיה זו נדרשו פוסקי זמננו והרב משה פינשטיין שנדרש לנושא פסק במקרים של חולה סופני כך:

ובאיוני כה"ג [=כהיא-גוננא] שהרופאים מכירין שא"א [=שאי-אפשר] לו להתרפאות ולהיות,  
ואף לא שייחה כמו שהוא חולה ולא יسورין אבל אפשר ליתן לו סמי רפואה להאריך ימיו כמו  
שהוא נמצא עתה ביסורין - אין ליתן לו מיני רפאות, אלא יניחום כמו שהם, כי ליתן להם סמי  
רפואה שימוש ע"ז וכן לעשות איזה פעולה שיגרום לקוצר אפילו לרגע אחת - הוא בחשיבות  
[=נחشب] שופך דמים, אלא שיהיו בשב ואל תעשה. אבל אם אייכא סמי מרפא שיקילו היסורין  
ולא יקצרו אף רגע מהיו צריך לעשות כשבדין אינו גוטס.<sup>1135</sup>

לדידו של הרב פינשטיין אין לטפל באופן אקטיבי בחולה סופני השורי בכאבים ואף לא למתת תרופות,<sup>1136</sup> אלא רק משככי כאבים בשבייל למעט את ייסוריו. במקרה מעין זה הטבע יעשה את שלו ללא התערבות רפואית. ניכר כי הרב פינשטיין רגish לسانם של החולים והמטופרים ופסק כי יש להקל בסבלם. הוא קורא בהמשך דבריו לכנס וועידה של רפואיים ורבניים כדי שיקבלו החלטות

<sup>1132</sup> ר' יהיאל מיכל אפשטיין, ערוץ השולחן, פיעטרקוב טرس"ג, יו"ד, סימן שלט, סעיף א.

<sup>1133</sup> שם נאמר: "אין גורמין לאדם שלא ימות מהרה כגן שהיה אחד גוסס והיה אחד קרוב לאותו בבית חותב עצים ואין הנשמה יכולה לצאת מסירים החוטב מהם. ואין מושימים מלך על לשונו כדי שלא יموت, ואם גוסס ואומר אינו יכול למות עד שישימוהו במקומות אחר אל ייזוחו ממש" - מהדורות מרגליות, ירושלים תשנ"ג, סימן תשכג.

<sup>1134</sup> מורה וקציעה, אלטולנא 1761, סימן שכח.

<sup>1135</sup> ר' משה פינשטיין, אגרות משה, חוות משפט, ב, בני ברק תשמ"ה, סימן עג. סימן זה משנת תשמ"ב נכתב כמענה לשני רפואיים (ד"ר נפתלי זאב ריינגל וד"ר יואיל יעקובוביץ). גם הסימנים הבאים, עד-עה, עוסקים בנושא המדובר, ושניהם נכתבו כשנויות משנת תשמ"ד, והם כמענה לזרותנו הרב דוד טנדLER. הטבע אי אפשר שיתרפא להיות 'חייב' עולם. היינו, החיים הרגילים לסתם איני בזמננו, רק לזמן קצר לאיזה חדשם [...] צרך להודיע זה לחולה ולשאול ממנו אם רוצה שיתנו לו רפואיה דסמים אלו. שאמ בחייב יstorין רוצה יותר ממיתה, צרכיין ליתן לו ואם אין החולה רוצה להיות ביסורין אין ליתן לו סמי רפואיה אליו". להרחבה, ראה עוד: הראל גורדין, הרב פינשטיין - הנוהג הלכתית, לעיל העירה 1, עמ' 310-321.

<sup>1136</sup> אצין כי הרב פינשטיין מסתמך בתשובתו על דברי אגדה בתלמוד מיעת מיתתו של רבי (כתובות דף קד, ע"א), שם מתואר שחכמים התפללו על רב שיחלים (וגזרו תענית וכוכ), ומצב בראותו הראה שהוא סובל, עד שעולתה אמו של רביו לגג ואמרה: "עלויום מבקשין את רבינו והתחווונים מבקשין את רבינו, יהי רשות שיכפו התחווונים את העולויום". כיוון דחזי כי ימני דעתיל לבית הכנסייה, וחוץ תפילה ומנה להו וקמצטער, אמרה יהי רצון שיכפו עליונים את התחווונים".

בנידון, אולם מגמתו וכיוון הכרעתו ברורים. מطبع הדברים גם בישראל נידונה שאלה זו, והרב ש"ז אוירבך שעסק בנושא הבחן בין שני סוגי של טיפול במקרה כזה של חולה: אקטיבי ופסיבי. הבחןתו מבוססת על דבריו הרמ"א שראיינו לעיל:

אבל מכל מקום הויאל וס"ס [=וסוף סוף] החיים של המשותקים הם רעים ומרימים, וגם יש אשר טוב להם המות מהחיים, لكن בכגון דא מסתבר שאין חיין לעשות מעשה של נתוח בקום ועשה, ובפרט בנידון דין שגם עצם ההצלה אינו אלא ספק. רבים מתלבטים בשאלת זו של טיפול בחולה גוסס, יש סוברים דכש שמחללים שבת עברו חי שעיה כך חייבים להכריח את החולה על זה כי הוא אינו בעליים על עצמו לותר אף על רגע אחד, אך מסתבר שאם החולה סובל מכאבם ויסוריהם גדולים או אפילו סבל נפש חזק מאד, חושبني שאוכל וחייב לנשימה חייבים ליתן לו גם נגד רצונו, אבל מותר להמנע מתרופות הגורמות סבל לחולה אם החולה דורש את זה. אולם אם החולה ירא שם ולא נטרפה דעתו רצוי מאד להסביר לו שיפה שעיה אחת בתשובה בעזה"ז [=בعالם הזה] מכל חי העולם הבא.<sup>1137</sup>

יש להבחן אפוא בין מקורות היסוד של החיים, מזון וחמצן, שהרופאים מחויבים לתת לחולה, לשאר דברים שהם סוג של התערבות שבהם ניתן שלא להתערב כמו ניתוחים פולשניים או תרופות הגורמות סבל. מעניין כי הרב אוירבך מנמק את הקלתו בכך שאין מה להתערב ב"קום-עשה" (כלומר ב策ורה אקטיבית) כיון שעובדתית אין עروبה לכך שזה יעוזר ועצם ההצלה של פעולה זו מוטלת בספק. הרב ישראלי מאיר לאו ממשיך בקו זה<sup>1138</sup>, ומציג הבחן נוספת:

והנה בזמנינו נפוצה השאלה על ניתוק חולה מסוכן ממכונת הנשמה מלאכותית [...] אבל אם העניין הוא הפוך, שאין כל אפשרות להאריך את חייו באופן הטבעי שלהם, אלא לפי טבעו של עולם חייו הולכים ונגמרים, ואנו עושים פעולה צדנית המונעת את גמר חייו [...] באופן כזה אין כל מצווה להאריך את החיים [...] ובלי המכונות המפעילות איברים אלו ב策ורה מלאכותית היה החולה מת מיתת עצמו, ואני מוחיקים אותו בחיים ב涅יגוד למצב הטבעי שלו.<sup>1139</sup>

מבחנו של הרב לאו הוא: האם האדם הגוסס היה ממשיך לחיות ללא המכשור שמחובר אליו? אם כן, הרי הוא חי לכל דבר, אך אם לא - אז אין כאן גוף חי לפי הטבע ועל-כן אין מצווה להאריך את החיים הללו, שאין כאן השבת הגוף. המכשור הרפואי הוא המונע את יציאת הנשמה, היות והגוף אינם מתפרק לבדו. על כן ניתוק המכשירים אינו נחשב למעשה אקטיבי אלא להסרת המונע. זו אינה

<sup>1137</sup> הרב שלמה זלמן אוירבך, מנתת שלמה, חלק א, ירושלים תשמ"ו, סימן צא. להרחבה, ראה עוד: משיח, הלכה בתמורה בזמן, לעיל העירה 24, עמ' 209-211.

<sup>1138</sup> לדבריו, "היות שהגוסס נחשבuchi אסור לעשות דברים המקربים את מיתתו, ואף דברים כדיורם אודות מצבו אסור, והעושה אחד מדברים אלו נקרא רוצח... וכן אסור לגרום למות שימוש מהרה [...] אלא שאם הנידון אינו בקשר המיטה ממש, אלא בהסתדר המונע את מיתתו, ככלומר שבדרכו הטבע היה אוטו אדם מת, אלא שיש איזה מונע צדי וחייב שומרה, באותן כזו מותר להסיר את אותו המונע" (רב ישראלי מאיר לאו, ש"ת יחל ישראל, ירושלים תשס"ג, סימן פא).

<sup>1139</sup> שם. ראיינו לא התייחס לתשובתו של הרב לאו בעניין, ונראה שארף לא ראה אותה - מה שניתן ללימוד מבחן תאריכי ההתייחסות (גם בתשובותיו המאוחרות של ראיינו, אין התייחסות לדברים הללו). אולם חשוב מרביה יש לדברים הללו. שכן הם מראים מגמה וכיוון חשיבה שטרם נלקחו בחשבון בעולמה של ההלכה.

נחשבת רצח כיון שהאבירים מוחזקים בצדקה מלאכותית בניגוד לטבע שלהם. תשובה זו של הרב י"מ לאו חדשה בעולם השיקולים ההלכתי, והוא מודיע לכך, אף חשש לסכנת "המדרון החלקלק" שבדבריו. לפיכך הוא מסיג את דבריו ואומר שיש לדון כל מקרה לגופו, אין בדבריו אמירה כללית אלא יש לפנות לפסיק הדור שיכריעו בנושא.<sup>1140</sup>

#### **דעת הרב וולדינגרג**

לאור הדברים הללו נראה את דבריו של ראיינו בעניין זה בكونטרס רמת רחל, הכלול "בירורי דין" וחקי הלוות בענייני רפואיים ורפואה בყורה חולים גוסט קרייעה אונן הלוות המת והسفד".<sup>1141</sup> בפרק כת של הקונטרס דן ראיינו בנושא זה. כבר בכותרת הנושא הנידון, אפשר להבין את מגמותו של ראיינו: "איסור לקרב מיתה גוסט וחומר איסור רצח מתוך חמליה". מלשונו של ראיינו אנו מבינים שהוא אסור מכל וכל את קירוב מיתה של הגוף ואף מכנה זאת "רצח". ואמנם, כך הוא קובע:

...ואף על פי שאנו רואים שמצער הרבה בגיסתו וטוב לו המוות, מ"מ [=מכל-מקום] אסור לנו לעשות דבר לקרב מיתה והעולם ומלאו של הקדוש ברוך הוא וכן רצונו יתברך [...] דמשום כך אסור לעשות שום דבר לקירוב מיתה של הגוף גם כשמצער הרבה בגיסתו וטוב לו המוות, מפני שהעולם ומלאו של הקדוש ברוך הוא וכן רצונו יתברך ואיש בער ולא ידע וכיסיל לא יבין זאת דרכי ההנאה של גدول העצה ורב העיליה עם בריותיו ולכן אין מורה לבוא בסוד-אלוה (צ"א, חלק ה, רמת רחל, סימן כת).

הnymוק שמציג ראיינו הוא ערכי-תיאולוגי, ונניינו קיבל רצון האל גם כשהדבר קשה.<sup>1142</sup> הוא רומז כי המבקש ל凱ר את חייו של האדם בטרם הסטיימו הוטל לעצמו את תפקידו של הקב"ה. האדם עצמו אינו הבעלים על נפשו (כפי שירחיב להلن), אולם עליו החובה לשמר על גופו, ע"פ גדרי ההלכה. הוא אף מביא בדבריו של רביעקב בפרק אבות: "הוא היה אומר: יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חי הולם הבא ויפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל חי הולם הזה" (פרק ד, משנה ז).<sup>1143</sup> דברים אלה מוכיחים את חשיבות עצם החיים בעולם הזה, ולכן אסור לקרב את מיתתו של האדם בשום צורה שהיא. על כן, כל פעולה רפואית שמצוילה חיים, תומכת חיים או מאריכה חיים - אינה נחשבת כהתערבות במעשה הבריאה, שכן היא מצויה. אל לו לאדם להכניס את עצמו לשיקולי הנהגתו של האל ומישועך בכך מתערב ברצונו של ה'.

**משמעות ראיינו ואומר:**

<sup>1140</sup> וכן הוא מסיים את תשובתו: "ohoail ונוסא זה הוא דיני נשות ממש, מן הרואי להdagish כי לא באתי להכריע את ההלכה, אלא בדרך שקל ואטריא, ולזקני וגדרלי הפסיקים שבדור ה' עליהם חייו, להם משפט הבכורה לפסק בכל מקרה מורה לגופו, כי אין ללמידה מקרה אחד לשינויו בעניין מה שקרה כאשר ההלכה תלואה ממש בהבדלים של חחות השערת בין מות וחיים, ובודאי שאין לרופאים לעשות מעשה לפני התיעיצות ההלכתית במקרה הנידון" (שם).

<sup>1141</sup> יצא בקונטרס עצמאי והודפס בסוף חלק ה של השווית.

<sup>1142</sup> זוהי גם יסוד תשובתו בדבר האיסור לששות מיתוחים קוסטמיים. להרבה, ראה לעיל בעניין הניתוחים הקוסטמיים.

<sup>1143</sup> בלשונו: "וונראה לי לחסיף להביא ראייה מפורשת דוגמ' חי צער ויסורי מחלת אשר אין מפלט ממנו כדאים הם ומובחרים יותר מהמות [...] וא"כ [=וואס-כן] למד מזה עד כמה חמוץ קיפוח חי אדם גם כששרוי ל"ע [=לא עליינו] בחלאים כבדים הממקמים אותם, באשר גם להמשכת חיים ככלא אשר בהרבה פעמים בע"כ [=בעל כורחו] הוא חי ג"כ [ג"ס-כן] זוכים רק ע"י זכות כי יפה שעה אחת במצבות ומעיט' [=ומעשימים טובים] בעיה"ז [=בעולם הזה] מכל חי העוה"ב [=העולם הבא], וטוב לכלב חיי מהארץ המת" (צ"א, חלק ה, רמת רחל, סימן כת). הוא כתוב: "וטוב לכלב חיי מהארץ המת", בהתבסטו על דבריו של קהילת, פרק ט, פסוק ד: "כי מי אשר יבחר אל כל החיים יש בטחון כי לכלב חיי הוא טוב מן הארץ המת".

לפי שאין נפשו של אדם קניינו אלא קניין הקדוש ברוך הוא שנאמר הנפשות לי הנה הילך לא תועיל הودאותו בדבר שאינו שלו וכיו' וכי הicy דין אדם רשאי להרוג את עצמו [...] דהיות ואסור מדינה להזיזו ממקוםו הרי גם הגוף אינו בעליים על עצמו להתיר להזיזו אשר עי"ז [=על ידי זה] יכולו לכבות נרו של הקדוש ברוך הוא אשר בו" (שם).

ראי"ו חזר על תורף טענתו שהאדם אינו אוטונומי ונפשו אינה קניינו כי אם קניין האל. האדם הוא בעצם "נרו של הקב"ה" ואין הוא יכול להחליט שהוא מכבה את הנר.<sup>144</sup> בהמשך דבריו ראי"ו מוחה חריפות נגד התנהלות חלק מהרופאים בנושא זה:

ומכאן תשובה נמרצת ומזהה חריפה כלפי אלה מרופאים זמניים הצדדים בהתרת רצח - מתוך - חמלה כאשר מחלת ממארת קוגנתה בתוך גופו של אדם וגורמת לו יסורי - מוות ואין מזור ותרופה לה, והוא, להמית את החולה או ע"י הזורת סמי-מוות ע"י רופא או ע"י יעוץ וסיווע לחולה עצמו לשתייה-רעול. דכאומר שני האופנים האלה אסורים בהחלה עפ"י [=על פי] דין תורה, והעשה כן לרווח נפשות יחשב ודם יחשב לאיש ההוא, דאף אחד מיצורי תבל אינו בעליים על נפש אדם, לרבות גם האדם על עצמו שאין לו רשות על נפשו כלל ואני קניינו, ולא יכול להועיל נתינת רשותו על דבר שאינו שלו אלא קניינו של הקדוש ברוך הוא שהוא הנוטלה בלבד (צ"א, חלק ה, רמת רחל, סימן כט).

היות וברור שאסור לקרב מיתתו של חולה, הרופאים שעושים זאת נחשים כרוצחים.<sup>145</sup> אין זה משנה כיצד מגדרים זאת מבחינה מוסרית (חמלה וرحمים, גאולה מייסורים וכו'). ראי"ו רגש להגדירות המילוליות של הרופאים אשר הם מנסים לרך את המעשה בנסיבות חדשים, מניפולטיביים לדעתו. ראי"ו לעיל בסוגיית השתלת לב שעצם ההגדירות של תורמים-ונתרם, מוות מוחי, מוות קליני ודומיהם, נتفسים אצל ראי"ו כשינויי הגדרות שתפקידם להתיר רצח ולנקות את מצפונו הרופאים.

בנוספ', אין זה משנה אם הרופא גורם להמתת החולה בפועל או שמייעץ ומדריך את החולה כיצד לקרב את מותו, הוא יהיה האחראי למעשה הרצח. ממשיך ראי"ו בדבריו ואומר:

עכ"פ [=על כל פנים] אין כל יסוד של יותר ואין כל רשות לרופאים להחלטת על דרכי טיפול-מוות בחולה יהיה מצב סבלו גרווע באשר יהיה [...] ואם יהיה לעשות חילוה כן אף אם יתעטפו בטלית של חמלה ומעשה-חסד בקיצור סבלו של הולך למות, בכל זאת לרצוחים גמורים יחשבו ודינם חרוץ בספרות ההלכה של תורתנו הקדושה (צ"א, חלק ה, רמת רחל, סימן כט).

<sup>144</sup> ב��ע דבריו עומדים דברי הגמרא במסכת תענית, דף ב ע"א: "אמר ר' יוחנן: שלשה מפתחות בידיו של הקדוש ברוך הוא שלא נמסרו ביד שליח, ואלו הן: מפתח של גשמיים, מפתח של חייה ופתח של תחיית המתים".

<sup>145</sup> כאשר ראי"ו חולק על הרופאים בנושאים מסוימים, הוא מביאה את חומרתו ומשתמש בביטויים קשים. אנו רואים זאת בסוגיה שלפנינו, וכן הדבר נפוץ בשאלת השתלת לבבות (ראה: חלק י, סימן כה, פרק ה, ובעוד מקומות), שראי"ו התנגד לכך, והוא טוען כי זהו למעשה רצח, וכן בסוגיות נוספות שבחן הוא מתנגד לרופאים, כפי שרואינו לעיל.

הוא ממשיך וקובע כי אין זה משנה מה עוצמת המחללה, הסבל וא-יכולת הטיפול והבראותו. כל עוד האדם חי, עדיף הוא על המת. דבריו של ראי"ו נושאים אופי פולמוסי שכן מלחמותו היא על המתה שבין עצמה חיים לא-יכוֹנֶת חיים, מתוך אמונה עזה כי התורה העדיפה את הארץ הראשו באופן קטגוררי. ראי"ו מדגיש את משמעות עצם החיים באשר הם העדיפים בכל מקרה על פני המות: "כי לכלב כי הוא טוב מן הארץ הפט" (קהלת, ט, ז). האופי האידיאולוגי-הכולל של המאבק ניכר הן בסוגנו והן בגוף פסיקת ההלכה שלו. הרטוריקה של דבריו מראה עד כמה הוא מתנגד לעצם המוניה והאפשרות של המתה-חсад, שכן זו היא רציחה של החולה.

קביעות יסוד אלו, אשר אוסרות כל פעולה של קיצור חיים, הן בעשה והן בשב ואל תעשה, על על סדר יומו של ראי"ו מספר פעמים, והוא דן בהם גם באופן פרטני, מעבר לקביעות העקרוניות שראינו עתה. אציג כאן בקצרה כמה מן המקרים הללו.

בסיום כה בחלק העשורי של שווי"ת צץ אליעזר, שהוא תשובה ארוכה שכتب ראי"ו לרשי"ז אוירבך בשבט תשכ"ו על השגות שכטב זה האחרון על החלק התשייעי של הצץ אליעזר בעניין "בעיות רפואיות", דן ראי"ו בין היתר בחולה חשוך רפואי, המבקש שיווציאו את לבו ולגאל אותו מייסוריו. הוא שולל אפשרות זו בתוך, באותו נימוקים שראינו לעיל: האדם אינו קניין עצמו אלא קניינו של הקב"ה.

בשנת 1989 התעורר בארץ הברית פולמוס משפטי סביבה מקרה קשה שהובא בתשובותיו של ראי"ו. ילד בן 11, נכדו של הרב אהרון סולובייצ'יק ממיקו, הוביל למחלוקת בתוך המשפחה. הרופאים רצו לנתח את הילד השורי בתרדמת ולהחליף את צינורית הניקוז הקודמת שכנראה נסתמה. האב, הרב משה סולובייצ'יק, הסכים לכך. בקשתו הייתה לאפשר להאריך את חייו בנו ולמעט בייסוריו. amo התנגדה לנitionה, בטענה שהדבר יאריך את סבו וייסוריו של בנה. עקב חוסר הסכמה בין ההורם, פנתה האם לבית-המשפט בשיקגו והשופט פסק כי האם היא זו שתחליט בוגע לבנה. לאחר יומיים הילד נפטר. ד"ר א"י שוסהיים שאל את ראי"ו כיצד יש לנוהג ומה ההלכה אומרת בעניין זה.<sup>1146</sup> הוא כותב לראי"ו: "מאחר שהחלטה משפטית זו מהווה תקדים שעשו להשפיע על סוגיות הטיפול בחולים במחלות מסוימות וחשוכות רפואי, הנני פונה למעלת כבודו כדי שיחוויה דעת תורה בנידון". ראי"ו נשאר עקבי בשיטתו ועונה:

לדעתי דעת תורה זהה היא, כי הצד היה בזה עם אבי-הילד שהסכים להמלצת הרופאים להשתיל בגולגולת של הילד צינורית חילופית שתנתנק אט עוזף הנזוללים מחללי המוח אל הקיבה, ולעשות כל מה שאפשר כדי להאריך את חייו העצמיים. ואם-הילד שהתנגדה לנitionה מותוק הכרה שגורל בנה נחרץ, ומthon רצון ל��ר את סבו, לא צדקה בהחלטת. והחלטת שופט בית המשפט בשיקגו שהחליט כי יש להפקיד בידי האם את כל החלטות על הטיפול הרפואי בנה, וכי אין לנתח את הילד או לחת לו טיפולים שאולי יאריכו את חייו, אין לה כל חלות לפי דין תורה, והיא בנויגוד גמור להלכה הישראלית (צ"א, חלק יח, סימן סב).

<sup>1146</sup> השאלה מתאריך: כי בשבט תשמ"ט. תשובה של ראי"ו הגיעה לאחר שבוע בכ"ז בשבט תשמ"ט. ד"ר שוסהיים היה בקשר הדוק עם ראי"ו - ראה למשל בסוגיות העישון לעיל ובסוגיות נוספות.

סטיה מסויימת מן הקו של ראייו אנו מוצאים בתשובה משנת 1988. ראייו נשאל בה אודות רופא המטפל בוגוס, ובני משפטו של החולה מבקשים מהרופא שיפסיק לטפל בחולה, ולא זאת בלבד, אלא הם מאיימים על הרופא שאם ימשיך "להחיותו", הם ישלו ממו את רישונו ויתבעו אותו בממון רב (צ"א, חלק יח', סימן מ).<sup>1147</sup> האם גם במקרה כזה על הרופא לעשות ככל יכול להחיות חולה זה? ראייו זו בשאלת זօ לבסוף הכריע, שאין חיוב לרופא הניל להשתדל "להחיות" את החולה, מכיוון שהוא כרוך אצלו בהפסדים כספיים מרובים. בפסקתו הוא משתמש על הבחןתו של החתום סופר שבמקרה שלנו יש לחלק בין קומע שהשאול ואל תעשה, ומכיוון שיש חרב על הרופא של סכנת ממו גדולה ושלילת הרישון, עליו לנקט בשאול ואל תעשה. ראייו מסיים את תשובתו בדברי הפסוק: "וְאַתָּה בְּהַזְמָרֶת רְשָׁעָמָדְרָכוֹ לְשׂוֹבֵםְפָּנָה וְלֹא שְׁבֵמְדָרָכוֹ, הוּא בְּעֻזּוֹ יְמוֹת וְאַתָּה נְפַשֵּׁךְ הַצְלָתָה" (יחזקאל ל, ט). האשמה מוטלת על קרוביו המשפחה ולא על הרופא עצמו. תשובה זו חריגה מדרכו של ראייו כפי שהוא עד כה, אולם שיקולים נוספים קיימים במקרה המזכיר: שיקולי ממו ועתיד הרישון הרפואי.<sup>1148</sup> ואולם, עמדת הרואה בקיור החיים רצת לכל דבר, ללא כל הבדל מרופץ רגיל, הייתה אפוא כי אמורה להוביל למסקנה ההלכתית שהרופא יקריב את כל ממו כדי לא לבצע רצת. דומה אפוא כי בכל זאת יש כאן סדק בחומר התנגדותו העקרונית של ראייו. ובכל זאת, הוא מבטא הסתייגות עמוקה מעצם המעשה, וההגנה היחידה שהוא מוצאת לרופא איןנה במציאות הצדקה למעשה עצמו אלא בהמעטה אחריותו של הרופא למעשה זה. נראה אפוא כי גם כאן יש לנו מקרה של הפרדה אקסטית. קביעתו העקרונית של ראייו, המוצגת כנורמה מחייבת לציבור ולקהילה הרופאית, אינה פותחת כל פתח של היתר וקובעת כי קיור החיים הוא רצת לכל דבר: לא כמעט רצת, לא עין רצת, אלא רצת ממש. במקרים קונקרטיים הבאים לפניו כבר מוכן לסתות מעט מן הקו הנוקשה ולהתיר את המעשה בתנאים מסוימים, תוך שהוא מקפיד לגנות אותו בתוקף.

כאמור, הרבה משה פיננסיטין פוסק אחרת מהציג אליעזר. הראל גורדין טוען שההבדל נועד בהבחנה שבין ראייה מוחשית (בשיטת הרוב וולדינברג) לראייה תכליתית (בשיטת הרוב פיננסיטין).<sup>1150</sup> בעוד שראייו בוחן את החולה שלפניו וכל עוד הוא חי אסור לגעת בו (כך גם בעבר, שאין הוא חי לפניו אלא "עובד ירך אמו"), הרוב פיננסיטין בוחן את תכליתו של האדם ואינו רואה את חיים ממשיים לפניו, אלא סבל וייסורים שאין להם תקנה.<sup>1151</sup> הראות לעיל כי ראייו פוסק פעמים רבות לאור "מבחן החושים הטבעיים", דהיינו כפי שהמציאות נראית בעין.<sup>1152</sup> כך הוא נהוג בסוגיות של קביעת מין העובר ושאלת ייחוס האם (הביבציה או הרחם) כפי שראיינו לעיל. גם שאלת ההפללה ופולמוסו החരיף עם הר"ם פיננסיטין נוגע לשאלת זו, היות ואת העובר לא רואים לפניו וכן אין לו דין נפש (ברגע שרואים אותו "יצא ראשו" יש לו דין נפש). כהמ Dick לכך גם בסוגיות חולה הנוטה למות,

<sup>1147</sup> שאלת זו הגיעו לראייו מהרב דוד קאהן מברוקלין, וראייו ענה עליה בתאריך י"ז באב תשמ"ח.

<sup>1148</sup> בニיגוד לחלוקת של מצוות עשה ולא תעשה.

<sup>1149</sup> ניתן במקרה זה להחיל את הכלל ההלכתי מדיני שבת, שם נפסק: "חולל עליו שבת אחת בגין שימור שבתוות הרבה", ולומר שאם הרישון של הרופא בסכנה, יהיה מותר לו לפעול (במקרים חריגים) שלא כמו הקו ההלכתי, כדי שיוכל בעתיד להציג ולרפוא חולים אחרים.

<sup>1150</sup> גורדין, הרב משה פיננסיטין, לעיל העירה 1, עמ' 182, העירה מס' 95. הוא מקשר זאת גם לסוגיות ההפלות, שראייו רוחש במקלנה והרב פיננסיטין נחשב למוחמיר בה.

<sup>1151</sup> זאת במיוחד לר היימן לאו שראיינו לעיל: "יממיאלא אין כל תוחלת בחיים הללו, ובלי המכוניות המפעילות איברים אלি בצווארה מלאתנית היה החולה מת מיתת עצמו, ואנו מחזיקים אותו בחיים בニיגוד למצב הטבעי שלו". מכאן, שדה-יורה, האדם בצווארו הטבעית כבר מת ואי בכך ריצה.

<sup>1152</sup> להרחבה, ראה בעמ' 397-370, העירה 1029, העירה 277, העירה 1, החזן איש, לעיל העירה 1, עמ' 370.

ראי"ו בוחן את מה שקיים לפניו. لكن כל עוד האדם (וain זה משנה מה מצבו הרפואי) נמצא לפניו וain זה משנה מה מצבו, אסור לפגוע בו, וממילא המקוצר את חייו נחשב כרוצח. בנוספ', נראה כי לדידו של ראי"ו בבואה לפסק הלהקה זו, אין להתייחס למקרה שלפניו כמציאות קונקרטית למרות הצער והיסורים של החולה שלפניו, אלא יש צורך בהסתכלות מהותית על ערך החיים, שאוטם אסור לקוצר. רק הקב"ה יקבע מי יחייה, מי ימות ומתי. הכרעתו של ראי"ו היא ערבית, הרואה ערך בחיים באשר הם על פני המות. לאור זאת, גם בקביעתו ראי"ו יש מימד תכליתני (שלא הצעת גורדים). אין בכך כדי לעמוד בסתירה עם הזקוקותו התכופה ל" מבחן החושים הטבעיים". שיקוליו של ראי"ו הם שונים וمبוססים על עקרונות שונים, כפי שהראיתי.

גם ישעהו ליבובי התנגד למתרות חסד וקייזור החיים. תובנותיו יותר פילוסופיות ופחות הילכתיות,<sup>1153</sup> אולם עיקר טעنته היא שלעצמם החיים של האדם אין שום הנאה רצינלית, עצם קיומו של האדם הוא נתון טבעי. כל שאר השאלות וההנמקות של מוסר, טוב ורע, מותר וחייב וכן יונקים מעקרון החיים, שהאקסיומה שלו אינה מבוססת על דבר חז' ממנה עצמה, ולכן לא ניתן לערער עליה. על עצם החיים אין הערכה רצינלית, ערכם הוא פוטולט מוסרי מוחלט, הינו הנאה ללא הוכחה הנדרשת ומונחת בנתון הכרחי לדין. נראה שעיקרונו זה זהה לרעיון של ראי"ו בהבדל אחד. בעודו שליבובי סובר שהנאה זו אינה מבוססת על דבר חז' ממנה עצמה, ראי"ו סובר שהנאה זו מבוססת על האמונה בה' שהוא הנoten והנותל את עצם החיים.

נראה לומר כי ראי"ו רואה ערך הטרונומי בעצם החיים, מכח החלטת האל הנoten והנותל אותם, ועל-כן אסור לאדם באשר הוא להטעב בקייזור חייו של האדם. כל הטעבות כזו, בין אם מדובר בניתוח ותרומות לב ודומיהם ובין אם מגדיםים זאת כמות קליני או ייסורים, הדבר יקרא רצח. בנושא זה ראי"ו אינו משתמש בטענות מסווג "המזרון החלקלק", ונראה משום שבמהותם "החיים" הם הערך המוגן כשלעצמם, והרפואה באה לפגוע בו עצמו ולא בדבר מה המוביל לפגיעה בו. זאת בגין סוגיות אחרות בהם (כפי שראינו לעיל) שיש ישנים התңשויות בין ערכים או דברים שאינם מוחלטים, שבהם הוא מגייס את הטענה הזו. כפי שראינו, הוא חוזר שוב ושוב על הטיעון התכליתני-טייאולוגי חיי האדם אינם קניינו אלא שייכים לאו כאשר הוא מוכן לסטות ממנו כמעט נימה.

---

<sup>1153</sup> הוא דן בכך פעמיים: במאמרו 'הרואה וערבי החיים', בתוך: י' ליבובי, אמונה, היסטוריה וערבים, ירושלים תשמ"ב, עמ' 242-255; ובמאמרו 'על "המתה חסד"', קורות 9 (תשמ"ו), חוברת 3, 4-4, עמ' 42-49.

## **פרשפקטיבית על הלכה, אתיקה ורפואה אצל הרב ולידנברג**

ראי"ו עסק במאזון עצום של סוגיות בתחום הלכות רפואי. ואולם, לנוכח המקורות שהעליתי בפרק זה ניתן לקבוע: ייחסו של ראי"ו לרופאים ולרפואה מורכב. המורכבות מתחילה במישור העקרוני: בסיס תשובותיו של ראי"ו עומדת חובתו ההלכתית של הרופא לרפא ("רפואה יראת'", שמופיע במקור כזכות, נטפס בהלכה כציווי) וחובתו המקבילה של האדם להתרפא (עליה עמדתי לעיל).<sup>1154</sup> ואולם, כאמור, חובה זו טעונה מתח מסוים, שכן היא כוללת גם את העורך הדתי של תפילה ובקשת רחמים, אך גם את העורך הטבעי של קבלת עזרה באמצעות טבעים. כפי שראינו לעיל, ראי"ו – כמו מאמנים רבים אחרים – מישב את הדואליות הזאת בנסיבות יחסית, בעזרתה האמונה כי הרופא אינו עושה הכל בכוחו, אלא הוא שליחו של הקב"ה.

העניין נעשה מורכב יותר כאשר הוא מגע למישור המעשי. באופן בסיסי הוא נותן אמון ברופאים ובמערכות הרפואית בכללותה. הוא אף מכיר בהתתקדמות הטכנולוגית-רפואית ואף רואה זאת בצוරה מבורכת כפעולה מצילת חיים וכחברת מזור לחולים ומשתדל בפסיכותיו לתמוך ולעוזד את הרופאים והחולמים. ראי"ו זאת בדיונו ההלכתי לגבי העישון, שם הוא מקבל באופן גורף את דעתם של הרופאים לגבי נזקי העישון ודעתם נאמנת עליו. עם זאת, יש פעמים שהוא חריגת מסמכות הרופאים לרפא, שינויו ממעשה הבריאות והואתחכחות" עם הקב"ה ועל כן התערבותו רפואית מסווג זה יהיו אסורות. כך למשל ראי"ו חריג את הניתוחים הקוסמטיים, השתלת איברים (מוסמיים) וחלק מטיפולי הפוריות כגון הפריית מבחן כיוון שלדעתו פעולות אלו חריגות מהגדרת "רפואה יראת". הוא גם מעלה שוב ושוב חישד hon לפני הרופאים בני אדם, במיוחד כאשר הוא חשד בקשרות מניעיהם, הן במתינותה של המתודה, הבלתי-יציבה בעיניו, במיוחד כאשר זו מתנגשת עם תמנות העולם המדעית של חז"ל.

מתוך ניתוח הסוגיות ההלכתיות של ראי"ו ניתן לעמוד על תפיסותיו המטא-הלכתיות. בכלל, הרבה ולידנברג משלב בדבריו שיקולים פורמליים-הלכתיים יחד עם שיקולים ערכיים-תכליתניים, ואף תיאולוגיים. לעיתים השיקולים הפורמליים הם העיקריים והשיקול הטיליאולוגי (תכליתני) או התיאולוגי בא רק כ"תנאה מסיע" ועתים השיקולים הלא-פורמליים הם המרכזים בסוגייה העומדת לפניו. דבר זה בא לידי ביטוי באופן מרכזי בסוגיות של רפואי והלכה כפי שהראיתי לאורך שער זה. דוגמה אחת לכך מיini היא סוגיות הניתוחים הפלסטיים: הציג אליעזר אוסר לעשות ניתוחים אלו בשל התנגדותו לניסיון האנושי "להתחכם על הצורה שחקק בו יוצרו או כדי לחפש נורויל ולסטור גזירות מלכו של עולם" (צ"א, חלק יא, סימן מא). הוא אינו רואה בכך חלק מהכלל של "רפואה יראת", ואין רשות לרופא לעשות זאת. דוגמה נוספת בסוגיות הפריית מבחן. ראי"ו אוסר חלק בצע הפריית מבחן שכן גם זו "התחכחות" ממעשה בראשית כיון שדרך הטבעית של הביצת להיות מחוברת לגוף האשה. בשני המקרים ראי"ו סובב שהפרוצדורה הרפואית אינה מהוות חלק מהרפואה התקנית, וישפה נסיכון לעצב מחדש את סדרי העולם. בדברים אלו מדגש ראי"ו עקרון

<sup>1154</sup> בפרק 'רקע ריעוני', לעיל עמ' 207-210.

מהותי אצלו הטוען כי הרפואה חשובה ונרכשת, אולם כל עוד ישנה התחכਮות עם מעשה הברירה, הפרוצדורה הרפואית הספציפית פסולה, ותיאסר כאשר היא מצריכה התערבות בגוף האדם. זהו הקו הערכי המנחה את ראייו בדינו או אודות היתרים כאלו או אחרים לביצוע הליכים רפואיים.

שאלה מטה הلاقנית נוספת הינה שאלת האוטונומיה של האדם על גופו, שכן המתירים לבצע ניתוח מסווג זה סוברים שלאדם יש אוטונומיה על גופו, בעודו שראייו מעביר את ההכרעה לגורת מלכו של עולם. טענה זו של אוטונומית האדם על גופו עולה בזרה חזקה בדיונים על השתלות איברים. בדינו של ראייו על השתלת כליה ממת ועל השתלת לב הוא טוען כי על גופו של האדם לשוב בלמות אל עפרו כשם שהנשמה חזרה בשלמותה אל האל. לא לאדם עצמו, לא לבני משפחתו ולא לרופאים יש זכות לקבל החלטה באשר לגוף ובודאי באשר לקביעת רגע המוות. הוא הדין לגבי המתח חסד. הראיו שולץ זאת מכל וכל, ובמעבר לשיקולים ההלכתיים פורמליים, הוא טוען כי נפשו של האדם אינה קניינו אלא קניינו של האל ואסורה לו לאדם לכבות את "נרו של הקב"ה".

כך גם בהיתרו למעוברת לבצע הפלת, מעבר לשיקולים פורמליים, ראייו מתיחס רבות לשיקולים ערכיים שונים. כגון: צער ההורים והבושה שלהם מהילד, צערו של העובר לכשיולד. כמו כן חלק משיקolioו לאסור כליות ממת הוא אומר שהכליות יועצות וייהי הבלבול בעניין. בנוסף התנגדותו להזדעה מגוי, מטעמים של כניסה זהה לארץ ישראל. הוא מייחס משמעות לנונן הזרע, למורות שההלהכה מתיחסת לאם הילד בקביעת יהוסו (יהודית או גוי), ומסתמך על הזוהר בכך חזק את טענותיו.

במקומות רבים ראיו כי עולה השאלה העקרונית של ראייו באשר למדע הרפואה כאשר נוצר קוונטילקט בין עמדת חז"ל וההלכה. דעתה של עירית עופר-שטרק הטוענת כי הרב ולדיינברג שיך לתפיסה ה"אמונית-פנימית" הדוחה את המדע המודרני ומקבלת את דעת חז"ל נcona לסוגיה שבה היא דנה, קביעת רגע המוות ותרומות איברים,<sup>1155</sup> אך יחד עם זאת, בסוגיות רפואיות אחרות ראיו מקבל את הממצאים של המדע ואף מיליצ' לפועל לפיהם. על כן קשה להכניס את ראיו לתוך מודל אחד ספציפי. הוא הדין בהערכתו אי' וסטריך סובר כי ראיו מציג גישה חדנית כלפי התקדמות מדע הרפואה.<sup>1156</sup> גישה זו אכן עלתה תדריך, וראינו דוגמאות לה, אולם, כפי שהראיתי במהלך הדברים, ישנו מקרים בהם ראיו מקבל את חידושים הרפואה במידה שעלה על זו של רבים מפוסקי דורו, והוא אף היה מעודכן בחידושים הרפואה במידה שעלה על זו של בעלי ההלכה רבים.

נראה כי במקרים בהם קיימות עימות חזיתית בין ההלכה לבין דברי הרופאים, הרב ולדיינברג יצדד בעמדת ההלכתית. כך למשל ניתן לראות בזרה בדינו בפרט ההלכות של ברית המילה ובפרט בעניין צחתת ילודים בה קיימים עימות בין המדע להלכה. גם בדינו על של השתלות איברים, ניכר יחסו האמביולנטי של ראיו כלפי המדע. כאשר הדברים נוגדים את השקפותו ההלכתיות, הוא מבקר ותוקף את הרפואה והמדע וטען שהדברים חלקיים או לא מדויקים. הוא אף מחזק את דבריו

<sup>1155</sup> במאמרה: 'שיקולים מוסריים בשיח ההלכתי בסוגיות של ריפוי והצלה: עיון בפסקת הרב אליעזר יהודה ולדנברג במקרים של מות המוח', דעת 83 (תשע"ז), עמ' 360-361.

<sup>1156</sup> אלימלך וסטריך, 'רפואה ומדעי הטבע בפסקת בית הדין הרבניים', משפטים כ"ו (תשנ"ו), עמ' 425-492, במיוחד עמ' 464-469. וראה עוד: ויסלר, לעילערה 23, עמ' 8.

**בנימוקים תוצאותיים :** הרופאים עצם נמצאים בספק לגבי מעשיהם ופעמים שהתרברר בדיעד שهما טעו, וכן בנימוקים מוסרים כלליים. לא אחת הוא גם מביע חשד כלפי הרופאים ומנייעיהם. כך, למשל, בעניין השתלות האיברים הוא חשד באופן ברור בכוונותיהם של הרופאים ומהזהיר מפני מדרון חקלק המוביל לטענתו לרצח חוליים. אולם כאשר המדע הרפואי מתישב עם עולם ההלכה, ראיינו משבח את התקדמות המדע הרפואי ואת כוחו לסייע לבני אדם. גם בסוגיות רפואיות מסוימות שניתן למצוא בהם סתירה בין ההלכה למדע, ובמיוחד בסוגיות הנוגעות לפיקוח נפש, הוא מנסה לצמצם את ה嵎 ביניהם ומנסה למנוע את האיזון. כך ראיינו בדיוון על העישון שבו מצד אחד ראיינו מקבל את המלצת הרופאים להימנע מעישון אך מודע לכך שרבנים מגדולי ישראל עישנו, וכן בדיוון על נישואי קרובים המובא כמעשה חיובי בהלכה אך מתרברר כיוצר מחלות מבחינה רפואית, ראיינו מנסה את דבריו כהמלצה ולא כפסק חלוט.

כמובן לכך עולה שאלת היסוד לנאמנותם של הרופאים, כאשר גם בסוגיה זו יש לראיינויחס דיאלקטי בעניין. כאשר מדובר בשאלות יסוד אשר לדעתו אסורות מלכתחילה, כגון קביעת רגע המות, השתלת לבבות, הפריה חזץ-גופית ועוד, אין אמון ברופאים בchnerה גורפת והשיקול המקצועני או הפרטוני אינם רלוונטיים. במקרים בהם הפרוצדורה הרפואית מותרת הלכתית, יש לדון בנושאים קשורים לשאלות הלכתיות (צומחות, שבת, שירות וכוי). וכן יש עדיפות לרופאים ירא-شمיסים שלשיקול דעתם מצטרפת גם הבנטם או האכפתיות שלהם מעולם ההלכה. כמובן שתמיד עדיף רופאים בעלי ניסיון וכן לשם פחות רופא נוסף ולא לסמוך רק על דעה אחת.

מעבר לשיקולים מטא-הלכתיים הנ"ל, הרב ולדינברג תופס את המערכת הרפואית כמערכת, ולא רק באוסף של פרטיים-רופאים וחולמים כאחד. הויל אומר, חלק מכלול שיקולי הפסיכיקה שלו לאיסור או להיתר הם שיקולים מערכתיים. ניתן לראות זאת בנושא של ניתוחי מתים; בהשגת מכונה על חולה; טיפול בחולה שאינו בן ברית בשבת ועוד. מנגד, ראיינו מקומות שבהם בולטות הימנעות של ראיינו משקלות שיקולים כאלה, ובמיוחד בלב הדבר בסוגיות הסודיות הרפואית. הוא גם מתר לגלות סודות רפואיים לגורמי מקצוע שונים, או לצד שעמידה להיפגע, למרות שהדברים הם נגד המוסר הרפואי של שבועות הרפואיים. העובדה שהדבר עלול לפגוע באדם שעליו מספרים ברופא (המפר את שבועות הרפואיים) ובמערכת (שתאבד את אמון המטופלים) אינם שיקולים עビינו נגד החשש מפגיעה באדם התמים שעלול להיפגע מאין-חשיפת המידע. ניתן לומר שבאופן כללי ראיינו מוקיר את המערכת ומודע לצרכיה ובקרים רבים מכניס את שיקולי המערכת לשיקולים ממשמעותיים בפסיכיקת ההלכה. זאת למעט במקרים חריגים, בהם הוא רואה שפרט 'תמים' ובלתי-מעורב נפגע מכך ובקרים אלו הוא מעדיף לעשות שיקולי ברירה בין ערכיהם, כפי שראינו בסוגיות הסודיות הרפואית.

шиיקולים מטא-הלכתיים נוספים באים לידי ביטוי בהקשר ההיסטורי של הסוגייה. כך למשל השמרנותו אותה מציג הרה ולדינברג בסוגיות של ברית מילה. עמדתי על כך שיש לראות זאת גם בהקשר ההיסטורי והפולמוסים ההיסטוריים, בעיקר כנגד הרפורמים, הקשורים למצווה זו. יחד עם זאת במקרים אחרים, כגון השתלת כליה (מחי), ראיינו אסר את הדבר מתחילה דיונו בנושא, אך הוא

השאר פותח בדביוו, שאם הדבר יכול להיעשות ללא סיכון יכול להיות שהוא מותר. כך שלניסיון והתקדמות הרפואה מבחינה היסטורית, יש משמעות בפסקת ההלכה.

שיעור נוסף אשר עולה בכמה פסקיים שונים של ראייו הוא הנראות המוסרית (שיעור שאף ראיו בסוגיות של מעמד האישה, כגון כניסה דיינית למקווה נשים). כך, למשל בהיתר לטפל בגוי בשבת, לנגד פסקת שווי עמורות. החשש של "מה יאמרו הגויים" ומתווך בכך חשש הפגיעה העתידית ביהודים, היא בעינו שיקול תכלייתי בעל משקל בהלכה.

לאחר שעמದתי על הטענות המטא-הלכתיות של ראיו בנושאים המרכזיים ברפואה והלכה, יש לעמוד על אלמנט משמעותי ביותר, והוא ריבוד הנורמה ההלכתית. במשמעות של פסיקה אינדיבידואלית, התשובה לשאלת ההלכתית תלולה בין היתר בזאת השואל.<sup>1157</sup> ניתן לראות זאת בפסקתו של ראיו כאשר יש מקרים בהם ראיו אוסר פעולה רפואי מסוימת כאמור כליה, אולם באופן פרטני הוא מתיר בתנאים מסוימים. כגון: ניתוחים פלסטיים במקרים חריגים, ניתוח להוצאה עבור לאחר מוות אמו, כשמדבר בנסיבות מוחי.<sup>1158</sup> כן תרומות כליה ממות ושימוש בפונדקאות במקרים ספציפיים. פסקיים אלו ממחישים את טענתו של זקבץ, כי ישנים פעמים בהם ראיו משנה את פסק ההלכה שלו בהתאם לסוג השואל. לדוגמה, "כל שהשואל הינו אדם ירא שמיים יותר אזי קל יותר לראיו להתריר ולהקל עליו, אפילו במקרים בהם בדרך כלל בית הדין מחמיר משיקולים כמו מצב הדור ותקנת פריצות הגדר".<sup>1159</sup> זה מצב של נורמה הלכתית "מרובדת" (במונחיו של בניין בראו): לעיתים קבות אוכלוסייה שונות יקבלו הוראת דין שונה בסיטואציה דומה.<sup>1160</sup> פסיקות אלו מחזקות את הטענה כי במקרים רבים ראיו פוסק בצורה פרטונלית. משמעותה שונה בהכרעה ההלכתית אצל אנשים שונים במצבים דומים. הפסיק מתחשב בשיקולים הנוגעים לפרט ומשפיעים על ההחלטה הסופית. דהיינו, התוצאה ההלכתית עשויה להשתנות לפי פרטיים או קבות מסוימות השונות מקבוצות אחרות. השיקולים עשויים להיות שיקולים חברתיים ודתיים וכן שיקולים הנוגעים לנוטני אישיותו של הפרט.<sup>1161</sup> הפסיק האינדיבידואלית יכולה לחמירה ההלכתית, אך בדרך כלל היא מביאה להקל לעומת הנורמה הכלכלית. הדבר הנעשה על-ידי התחשבות מכלול שיקולים העומדים בפני הפסיק ודמות השואל. כפי שראינו במלול פסיקותיו השונות. גם באשר לנאמנות הרופאים ניתן לראות פסיקה כללית מחמירה יותר, ואילו בפסקה פרטית בה קיימת היכרות עם השואל ראיו יסמוד על הרופא ואו החולה.

<sup>1157</sup> להרבה, ראה: בראו, החזן איש, לעיל העירה 1, עמ' 557-565.

<sup>1158</sup> הדברים פורסמו גם בכ"ע אסיה יא (תשס"ט), עמ' 36-38. תשובתו של ראיו הגיעה בעקבות מקרה שקרה בבית החולים הדסה עין כרם, שם מדרשו לשאלת האם מותר לבצע ניתוח קיסרי לאחר מוות מוחי של האם, והוראת צו בית משפט (של השופט יעקב בזק) התירה לבצע את הלידה. להרבה, ראה שם, עמ' 39-35 וכן בהערות. וראה עוד את ביקורתו של יגאל שפרן על פסקו של ראיו: יגאל שפרן, 'הצלה עבר המצרי בגופה של נפטרת – היבטים ההלכתיים', אסיה מט-ן (תש"י), עמ' 95-118.

<sup>1159</sup> להרבה, ראה: זקבץ, משנתו ההלכתית של הראיו, לעיל העירה 21, עמ' 186-189, ובדוגמאות המרובות שהוא מושך שם בהערות.

<sup>1160</sup> להרבה, ראה: בראו, החזן איש, לעיל העירה 1, עמ' 535-565, בפרק העוסק בRibivo הנורמה ההלכתית. בהקשר זה, נשאלת השאלה: מהו הבדל רלוונטי שגורם להבדיל בפסק? דהיינו, מהו טווח הגורמים הרלוונטיים המשפיעים על ההחלטה ההלכתית? דוגמה הלכתית לכך ניתן לראות בפסקה של "פיקוח נפש". מעיקר הדין, פיקוח נפש דוחה שבת, ואילו ספק פיקוח נפש, אך קיימים גורמים שונים המשפיעים על ההחלטה, כגון דרגת הסיכון, דרגת הוודאות וכדומה. להרבה, ראה שם, עמ' 538-556.

<sup>1161</sup> להרבה, ראה: בראו, החזן איש, לעיל העירה 1, עמ' 557-565, שם הוא עומד על הבדיקה שבין הפרדה אקוסטית לבין פסיקה אינדיבידואלית. וראה עוד במבוא המתודולוגי של עבודתה זו.

במובן מסוים זהו וויכוח בין שתי גישות: בין גישה הדוגלת בתורת משפט מבוססת-טעמים (Jurisprudence of reasons) שנוטה במקורה קשה לסתור מכך ולשקל את מכלול הטעמים הרלוונטיים, לבין תורת משפט מבוססת-כללים (Jurisprudence of rules), שנוטה במקורה קשים (משמעותיים) לדובוק ב'ינוקשות' הכלל על חשבון עשיית צדק במקורה החbrig.<sup>1162</sup> נראה כי ראיינו פונה לטעמי ההלכה ולפיהם פוסק הלהכה לעשה, במיוחד במקרים חריגיים או מורכבים.

ההחלטה מבוססת-הטעמים היא מה שמכונה תמיד פסיקה תכליותנית, או בלא"ז טלאולוגיה. צבי זהר הגידיר דרך זו כ"פסיקה שבה מפעיל הפסיק באופן גלי שיקולים של תוצאות (או תוצאות) ההחלטה, ושיקולים אלו משפיעים במובנה על תוכן הפסק; לעומת זאת פסיקה שבה 'העתידי' המשוער או המיוחל משפיע על הדיון ועל מסקנותיו".<sup>1163</sup> בפסקה זו אין בהכרח התנערות מן ה"כללים", לעומת מהוראות ההלכה הפורמליות: שלעתים המתודה היא פורמלית אך המטרת היא דתית ערכית. לעומת זאת נדרש החוקר לחשוף וודח זה, אך אצל פוסקים לא מעטים הוא עולה במודע. כך גם אצל ראיינו. זאתanno רואים ברבים מפסיקותיו שהנחות היסוד (בין אם מדובר בנסיבות או במשפט הפתיחה, או לכל אורך פסק ההלכה) מובילות את הפסק הסופי לכיוון אליו ראיינו חותר מראשית דרכו. בין אם מדובר להתייר בגון: אמירת האמת גם על חשבון הסודיות הרפואית, השגת מכונה על מטופל במקומות אחوات, סוגיות ההפלות ועוד. ובין אם מדובר לאסור בגון: ניתוחים פלסטיים, השתלות לב וקביעת רגע המוות ועוד. נראה כי בסוגיות רבות ערכיו של ראיינו מובילים אותו לפסק אליו הוא מכובן, ערכיהם אשר קודמים לדיוון הפורמלי. לאור תפיסתו הערכית בשאלות מגונות הוא בוחר את הדרך הפורמלית להצדיק את תפיסתו הכללית. לכן פעמים רבות הוא אינו מקבל את המדע הרפואי, או נאמנות הרופאים אינה מהויה נר לרגליו. כמו כן, בפסק הלהכה רבים הוא חולק על חבריו, היהות ולדעתו ישנו גם ערכי ביצוע פולה רפואית מסוימת.

עיוון ראשוני בפסקיו הלא שגרתיים של ראיינו, אותם ראיינו לעיל, עלול לייצר רושם מוטעה. על פניהם נראים הפסיקים אקריאים ונעדרי שיטה. עיוון נוסף בפסקים השונים מגלת ששורשיהם בתפיסה עולם דתית, עקבית ומוצקה. הראיינו מעצב את פתרונותיו על בסיס עקרון דתי: הלגיטימיות של ההליך הרפואי – מוגבלת ומסויימת. הרופא כשליח האל מצווה שלא לפגוע בריבונות שלוחו. רופא איןנו יכול לחרוג משמעותית מן ההרשאה שניתנה לו לרפא. הליכים רפואיים שיש בהם חריגה מן הנורמטיביות ההלכתית – עלולים לחזור תחת ריבונותם שמיים.<sup>1164</sup> על רקע זה, שולל ראיינו הליכים רפואיים מקובלים, דוגמת ניתוחים פלסטיים, הפריה חז"צ-גופית והשתלת איברים. גם אם בעניינו פוסקים רבים אחרים הליכים אלה הם לגיטימיים, בעיני ראיינו הם אינם ראויים אתית ודתית, ועל כן הם אסורים ההלכתית. עובדה זו מחזקת את דעתו של ראיינו, כי ישנים ערכיהם קודמים לטיפול רפואי. במיוחד בשאלות שאין בגדר פיקוח נפש ממשי (אסטטיקה ופוריות), וגם במקרים בהם ננכדים

<sup>1162</sup> ראה יair לרוברבויום, על כללים וטעמים במשפט והלהכה, לעיל הערכה 49. וראה עוד במאמריו: 'דתוות ההלכתית של מסתורין והשגבה, דתוות ההלכתית של ציות ושבוד והסתיגויות אחרות מטעמי המצוות וההלכות', דיני ישראל לב (תש"ח), עמ' 69-114; 'הרמב"ם על מוסד החוק, על פורמליזם משפטי ועל "זרות הכתוב"', מחקריה משפט כת (תש"ד), עמ' 351-390. על הסתיגויות מטעמים בשיח ההלכתית: הפלמוס על אוזות טעם האיסורים להשחית את פאת הראש והזקוק', מחקרים ירושלמיים כה (תש"ה), עמ' 45-101, וראה עוד במאמר המתוולגי, שם הרחבות נושא זה.

<sup>1163</sup> על המושג פסיקה טלאומוגית, ראה: צבי זהר, 'פסיקה טלאומוגית: דוגמאות קונקרטיות והערות עקרוניות', בתוך: אבי רביצקי ואבניוועם רוזנק (עורכים), עיניהם חדשניים בפילוסופיה של הלהכה, ירושלים תשס"ח, עמ' 477-504.

<sup>1164</sup> להרבה, ראה: Yitzhak Brand., "Religious Medical Ethics: A Study of The Rulings of Rabbi Waldenberg", *Journal of Religious Ethics*, 38 (2010), pp. 503 – 532.

להגדירות של פיקוח נפש. נראה שהמשמעות לסוגיות בהן הטיעון עלה הוא הרצון לשנות את המציאות באופן ישיר, שהרי אין מדובר ברפואה קוגניציונלית של הצלה חיים, אלא בחוסר רצון של האדם לקבל את צורתו הטבעית ולכн הוא פונה לרפואה האסתטית. הוא הדין בסוגיות מותו של האדם ובניסיון להמשיך "לחיות" חלק מאבריו לאחר שנטפר. על כן אומר ראיינו שמדובר בשינוי מעשה בראשית – והדבר יהיה אסור. כאמור, ראיינו מרבה להשתמש בטיעונים ערכיים שאינם פורמליים בובאו לפסוק ההלכה, בין אם מדובר בטעם מרכזי או ב"תנא דמסיע" למכלול הטענות. מתוך כל אלה אפשר להתייחס השקפת עולם, שגם אם אינה משנה סדרה יש בה גישה פחות או יותר עקבית. על פי ניתוחי דלעיל, אפשר לומר שהשקבת עולמו של ראיינו, בתחום הרפואי כמו אחרים, היא "שמרנות מאוזנת": הנטייה הבסיסית היא שמרנית, אך הוא פותח בה פתחים המאפשרים הגמישה של הקוו השמרני. לעיתים הוא מגלח גישה של "חדשנות מאוזנת", אך, כפי שטעןתי לעיל, זו אינה ניגודה של השמרנות המאוצת אלא הצד השני של אותו מטבח. בתחום הרפואי, יותר מאשר בתחוםים אחרים, הוא מגלח לא אחת גם שמרנות "מלאה", ללא פתחים ולא איזונים, במיוחד כאשר הוא נדרש לקבע נורמה כללית, המופנית לציבור הרפואיים, למדינה או לציבור הכללי.

מעמדו ופסיקותיו של הרב וולדנברג, לאור שנים רבות של מסירת שיעורים וקשר עם רופאים שונים, ממצבים אותו כמוביל ומחיש במשמעות שבין ההלכה והרפואה. אין ספק שלרב וולדנברג הייתה היכרות עמוקה עם עולם הרפואה. רביע מכלל תשובותיו ההלכתיות עוסקות ברפואה וההלכה בכל סוג רפואיות והדילמות מהארץ והעולם. מתוך התשובות ניכר כי ראיינו מאמין היטב לדבריו הרפואיים ומיחס חשיבות רבה לחוות דעתם המקצועית בבוועド להכריע ההלכה למעשה.<sup>1165</sup> גם כאשר הוא אומר דברים חריפים על מהימנות הרפואיים ומהמנות המחקר הרפואי, אין בכך כדי לגרוע מן העובדה שהוא עצמו נשא על דבריהם תדир, הן בשאלות כלליות בין בחוות דעת על עניינים קונקרטיים. בכך הוא גם קנה לעצמו שם וייחס של כבוד בקהילה הרפואית.

היו שעמדו על כך שעיסקו בתחום ההלכה ורפואה הקיף את כל השאלות הגדולות של תחום זה. כך, למשל, הרב אברהם שטיינברג כתב את הדברים הבאים:

There is no topic or subject of interest within the sphere of medicine and *halachah* that Rabbi Waldenberg did not discuss and rule clearly upon. His contributions to modern life and *halachah* in general, and to modern medicine and *halachah* in particular, are enormous and long-lasting.<sup>1166</sup>

הערכת חשובה ומשמעות לדמותו של ראיינו מצויה במאמר שנכתב לאחר מותו בביטאון הסתדרות הרופאים בישראל, בו אמר:

גוף העבודה החשוב ביותר שלו, ה"ציין אליעזר", הוא קובץ של שאלות בתחום ההלכה הרפואי, שרבים החיבו כאחד מההישגים הגדולים ביותר של לימוד ההלכה במאה ה-20 [...] בעוד

<sup>1165</sup> דוגמאות לכך ניתן למצוא למכביר בכתביו: צי"א, חלק ד, סימן יג (ביסיכום); חלק ו, סימן יג, סעיף ב; חלק ג, סימן ז, פרק א (בפתחה); חלק ט, סימן נא, פרק ב (ביסיכום); חלק י, סימן כה, פרק יג; חלק יד, סימן יט; חלק טו, סימן כ; חלק טו, סימן לי; חלק טז, סימן לב; חלק כא, סימן טט; חלק קז, סימנים קא-קב, ועוד.

<sup>1166</sup> להרחבה, ואה: Avraham Steinberg, M.D., 'Rabbi Eliezer Yehudah Waldenberg (1920)', in Fred Rosner (ed), *Pioneers in Jewish Medical Ethics*, New Jersey and Jerusalem, 1997. pp 201.

שכמה מהחלהותיו בקשר לנושאים רפואיים היו שנויות בחלוקת, הן שיקפו למידה מעמיקה ורגישות רבה [...] בשנת 1976 הוא קיבל את פרס ישראל [...] גודלותו הייתה ביכולתו לגשר בין קצונות, ולזכות בכבוד מהעולמות של הרפואה המודרנית וההלכה היהודית [...]. הן הקהילה הרפואית והן ההלכתית ירגישו בחסרונו.<sup>1167</sup>

לא רבים הם הרבנים ואנשי ההלכה שזכו לדברי הספק חמימים ואוחדים כל כך בביטאון שאיננו תורני השיך להסתדרות הרופאים. גודלותו של הרב ולדנברג, והשיח הערני שניהל עם המערכת הרפואית בישראל הם שזיכו אותו הערה מיוחדת ב邇ינה.

תרומה זו של ראיינו הציבה אותו בין הפסוקים הגדולים של המאה ה-20 שננתנו תנופה רבת עצמה בתחום החדש והטוסס של הלכות רפואי, לצד הרבנים פיניינשטיין, אוירבך ויוסף. ראיינו מתייחד בכך שתחום זה לא רק עניין אותו בלבד, אלא גם הובא לפתחו על בסיס יומיומי מכח מעמדו ושיעוריו הרבים לרופאים, והעמיד אותו אל מול בעיות הטיפול הרפואי מתוך מגע שוטף עם רפואיים, רבנים וחולמים כאחד.

---

<sup>1167</sup> ישראל שטרاؤס ואלייזר שנקלובסקי, 'מפגש עולמות הרפואה וההלכה - אחד מגדולי הפסוקים חתן פרס ישראל הרב אליעזר ולדנברג (תר"ע-תשס"ז)', בתוך: הרפואה 147, חוברת א (ינואר 2008), עמ' 85-88.

## סיכום כולל ופרשנאות

הרב אליעזר יהודה ולדינברג היה מגדולי הפוסקים במאה העשרים, ואף השופט מנהם אלון הגידור אותו כאחד מגדולי המשיבים בארץ ישראל של ימינו.<sup>1168</sup> ראייו שיך לקובצת פוסקים בארץ שנדרשו לשאלות ציבוריות כליליות הקשורות למדיינא, לצבא, ולמערכות ממשל ומשפט, נושאים שהפוסקים מהוויל עסקו בהם במידה פחותה, גם פוסקים ישראלים, במיוחד מן החברה החרדית, לא תמיד עסקו בהם. ראייו פעל בדור שהתרחש בו שינויים מהותיים בתקופה היסטורית של עולם משתנה. החל ממציאות היסטורית של השואה, הקמת המדינה וקיוב גלויות, המשך בשינויים שהתרחשו במישור החברתי כגון שינוי משמעוני במעמדה של האישה וכלה בשינוי המיצאות המודרניות בתוצאה מהפתחות טכנולוגיות מסוימות. שינוי משמעוני נוסף התרחש בעולם הרפואה כתוצאה מהתפתחות טכנולוגית שיצרה רפואה המבוססת על מכשור מתקדם. שינויים אלו מעלים שאלות ההלכתיות מורכבות אשר הפסיקים נדרשו (ונדרשים) להתמודד איתם. ראייו נתן דעתו על סוגיות אלו ובוחן לעומק מבחינה מקצועית והלכתית כל שאלה אליה נדרש.

פעלו הספרותי של ראייו כולל עשרים-ושנים כרכי שו"ת, בהם כ-1400 תשובה הלכתית העוסקים בכל חלקי השו"ע, בשליש מהם בענייני רפואי והלכה. דבר זה הקנה לו שם מרכזי וסמכוות בתחום. בנוסף הוא חיבר את הספר דבר אליעזר, הלכות מדינה (שלושה כרכים), שביתת הים ועוד קונטרסים ומארמים. במהלך העבודה הריאתית כי ראייו התכתב, ועתים התפלס, עם גדולי הרבנים ופוסקי ההלכה בדורו בהם: הרашל"ץ ב"צ עוזיאל, הרה"ר הרב י"א הרצוג, הרב משה פיינשטיין, הרашל"ץ עובדיה יוסף, הרב שלמה גורן, הרש"ז אוירבך, הרב יקותיאל יהודה הלברשטאם (האדמו"ר מצאנז קלוייזנבורג), הרב שמואל הלוי ווזנר ועוד רבים. ראייו התכתב עם רפואיים יהודים משערי-צדקה ובתי החולים בארץ ישראל בפרט ומרחבי העולם בכלל. הוא אף קיבל שאלות מועדות ציבוריות במגוון נושאים,<sup>1169</sup> בהם הביע את עמדתו ההלכתית בדין.

ראייו השתيق לאסכולה של תלמידי חכמים ירושלמיים, שהתחנכו על שיטת לימוד בקיאות בהיקף רחב של חלקי התורה. שיטת פסיקה זו מתאפיינת בשיטת דגש על לימוד הלכה למעשה והסקת מסקנות הלכתיות על ידי סברה ישירה ושימוש במקורות מגוונים הן בהלכה והן באגדה. בקינותו הגדולה של ראייו בספרות ההלכה של חכמי ספרד יוצאת דופן גם בין האמנונים לעליה, זאת כנראה בעקבות השפעתו המרובה של הרашל"ץ עוזיאל עליו ושיטת הלימוד הספרדית.

<sup>1168</sup> ראה: מנהם אלון, המשפט העברי (חלק ב), ירושלים תשמ"ח, עמ' 1252-1253. דבריו נאמרו לאחר שראייו הוציאו כרכי של השו"ת (ראה על כך בנصف ג' שבפרק ג, עמ' 1692: "הספר כולל חמשה עשר חלקים"), כך שהוא טרם ראה את כלל התשובות בעשרים ושמינים החלקיים של השו"ת (אולם מהדורה ראשונה של הספר יצאה בשנת תש"ג). זאת לצד הראייה קוק, הרב צ"פ פרנק, הרашל"ץ ב"צ עוזיאל, הרב הרצוג, הרב רاطה, הר"ע יוסף, הרב שלמה גורן ועוד.

<sup>1169</sup> כך למשל, הוא התבקש לחותות דעה בעניין הספוטה בשבת, מה שהוליד את הספר 'שביתת הים', וכן על כך, להציג את עדמת הרה"ר בניין נינוח מותים, ראה: צ"א, חלק ד, סימן ז; וכן בעניין השגחה של מכונה על מטופל במקומות אחות, מועדת הליטני של ביה"ח אסף הרופא, ראה צ"א, חלק טו, סימן ז, ועוד.

מחקר זה עוסק במחשבת ההלכה של הרב ולדינברג באמצעות ניתוח יסודי של תשובותיו בנוסאים שונים כאשר מטרתו של המחבר הייתה חילוץ התובנות המטא-הלכתיות (במובן הרחב של המונח, כפי שהגדרטו במובא) מתוך פסקיו ואיפיוון כולל של גישתו ההלכתית. בהתאם לpermeterים שעלייהם הצהרתי בפרק המבוֹא לעובדה, בחינה זו נעשתה באמצעות מגוון כלים מתודולוגיים, אך בעיקר באמצעות ארבעה דגמי מבחנים תיאורתיים. כתת הגישה אפוא השעה לבחון מה העלינו בכל אחד מדגמים אלה.

**מסקנות העולות מבחן דגם המחבר של מקורות המשפט:** ראייו משתמש במקרים מסוימים בסיקחה רבים, כאשר אחד המאפיינים הבולטים בפסיקתו הוא שימוש בשו"תים מרובים, חלקם מוכרים יותר וחלקים פחותים. ההסתמכות על מגוון רחב של פוסקים, מאפשרת לו לבחור דרך הלכתית ולבסס את פסיקתו בצורה פורמלית גם כאשר הכרעתו מונעת מניעים תכליתיים.

יתרנו נוסף ומשמעותי לשיטה זו היא מתן חירות לפוסק בדרך שהוא מעוניין בה. הווי אומר בירור של שיטות רבות המאפשרותבחירה דעתך, עליו ניתן לسانך ולהזדקק אליהם בעת פרסום פסקי הלהקה חדשים או מורכבים.<sup>1170</sup> כמובן, צורך זה מתחדד יותר ככל שהכרעתו של הפוסק נועצת או מחייבת יותר.<sup>1171</sup> דברים אלו להערכתו בעלי משמעות מרובה בדרך פסיקתו של ראיו, עליה עמדתי לעיל במהלך המחבר.

לצד מקורות ההלכה הכתובים ראיו כי ראיו פונה אל מקורות הקבלה ואל המנהג. כבר בשער הראשון של עבודה זו עמדתי על כך שימושו בקבלה אינו מחייב אלא נוגע יותר לנימוקי חיזוק ושכנוע. בשעריה הבאים של העבודה ראיו עוד יותר מכך: שני המקורות הללו ממלאים אצל פונקציות תכליות. הקבלה ממלאת אצלו כמעט תמיד פונקציה שמרנית, בהיותה מסייעת לו תמיד לתת להוראות ההלכה הפוזיטיבית מימד רוחני ונשגב יותר, המקשה על אפשרות שינוי.<sup>1172</sup> ואילו המנהג משרת גם הוא תכליות שמרניות, שכן הוא מייצג את הנורמה הרווחת והשלטת זה מכבר, אבל באופן מפתיע שהוא אכן ראיו הוא משמש גם בפונקציה חדשה: נוכחנו כי במקרה סוגיות, במיוחד בתחום מעמד האשה, פסיקות של ראיו שנחשבות מקרים התגלו לעיתים כמערכי טיעון שלא באו אלא לעגו את הנורמה הרווחת בפועל בשדרות הציבור החדרי. ראיו לא היסס להתייחס לנורמה זו כלל מנהג גם אם היא הייתה בעלת משך קיום קצר יחסית.

**מסקנות העולות דגם המחבר של פורמליזם מול תכליות:** על פי מה שנזכרנו לראות לאורך העבודה, ראיו כתב בצורה ובמתודה פורמליסטית, אך פעמים רבות חבויה בטענותיו הנחות

<sup>1170</sup> להרבה, ראה: זהר, האירו פנוי המזרח, לעיל העירה 187, עמ' 55-61.

<sup>1171</sup> כך הוא כותב באחת מתשובותיו: "אכן, רק חכמי-התורה אשר יראתם קודמת לחכמים כחם אתם להבון בעין-שכלם החודרות ולהבון בין תקנה לתקנה ולדעת איזה דרך יפַּת למיגדר מילתא" (צ"א, חלק ט, סימן נא). פסק זה של ראיו עוסק בתורתו כליה, כאשר עיקר דבריו מסתמכים על דבריו בעל האגדות איזוב (רב זאב נחום ברונשטיין, 1820-1885), שכח: "אבל הרואה ייסודית של הגאון בעל אגדות איזוב מההיא דסנהדרין דאין חיב להכנס לספק סכנה חזקה היא וכני'יל" (צ"א, חלק ט, סימן מה). בסוגיה אחרת הנוגעת לשאלת ה:right-shading של מכונה על חולה במקום אהות, ראיו מסתמך על בעל השם אריה (רב אריה ליבוש בלחוובר) - ראה בשוו"ת צ"א, חלק טו, סימן לו, ועוד.

<sup>1172</sup> אין-air לורברbaum, 'דעות הלכתית של מסטורון והשגבה, דתויות הלכתית של ציון ושבובד והסתיגיות אחרות מטטעמי המצוות והhalakot', דיני ישראל לב (תשע"ח), עמ' 69-114; Yair Lorberbaum, "The Rise of Halakhic Religiosity of Mystery and Transcendence", *Dine Israel* 34 (2020), pp. 1-44.

תכליתניות-ערכיות. מבט עמוק בתשובותיו והשוואותן לתשובות פוסקים אחרים מאפשר לבחון את שיקוליו המטא-הלכתיים. שיקולים אלו עלולים במיוחד בסוגיות שיש בהן מחולקות ופולמוס ההלכתי או אמירה עקרונית הצהרתית. בנימין בראוו טען כי בעוד שספרי ההלכה השיטתיים ברובם הם פורמלייטים, ספרי השוויות מגלים במידה רבה של שיקולים ערכיים, במיוחד בשאלות המגיעות מצוקה אישית, או עסוקות בהתנגשות בין ערכיים שונים ועל הפסק להכריע. עבודה זו, שלא עסקה בהלכה מדינית של ראיין, התמקדה רובו כולה בתשובותיו, וכך אכן בלבו בסוגיות שנדו שיקוליו המטא-הלכתיים והלא פורמלייטים.

בעניין זה ראוי גם להבחין בין המנייע הגלוי לבין המנייע הסמי של הפסק. כאמור, ראיין כלפי חוץ מצטייר כפורמלייט, שכן דרכי הנמקתו נשענות תמיד על שלל מקורות, אך כלפי פנים ניתן לראות באופן שיטתי שיקולים תכליתניים מובהקים. את ה"פנים" הזה ניתן לגלוות הן מתוך התבטהו של מוחץ לקו הטיעון הפורמלי, הן מתוך תשבות על שאלות קונקרטיות שבהן הוא מרשה לעצמו לסתות מכו זה או להגמישו במידה כלשהי (לכך ATIICHIS להלן במסגרת ריבוד הנורמה ההלכתית). דווקא שיטות לימודו המקיפה מגוון רחב של פוסקים ושוי'תים מכל התקופות והמסורת, מאפשרות לו מרחב תרמון הלכתי. כדוגמה, כאשר ראיין מעמיד את דבריו כי "מערכה נגד מערכת", ככלمر, מביא פוסקים שיתמכו בדעתו נגד דעתו אחרת, מטרתו תכליתנית. הדרך היא פורמלייטית, אולם מאחוריה עומדים יעדים תכליתיים כאשר פעים שהנימוקים הערכיים גלויים לעין ופעמים שהם סמיים יותר. יש לציין כי מעבר לשיקולים תכליתניים בפסק דין ספציפי, ראיין משתמש פעמים רבות בשיקולים תכליתניים או אף תיאולוגיים כדי להבהיר עמדות עקרוניות שלא מצומצמות לפסק מסויים.

**ישום דגם המחקר של שמרנות מול חדשנות:** דגם זה עולה במספר לא מועט של סוגיות שנבחנו בעבודה זו. כפי שציינתי, ראיין ספג את תורתו ואת ערכיו בבית המדרש המסורתית, אך נסיבות חייו והתפקידים שבהם נושא העמידו אותו בחזיות התמורות המודרניות. היכרונו עם שכבות הציבור השונות, עם רשותם המדינית ועם עולם המדע העמידה אותו לא אחת בנסיבות שייצרו מתחים פנימיים וחיצוניים. מתחים אלה, שעל חלוקם עמדו בסוגיות השונות, בנו אצלו גישה המבקשת להתמודד עם השאלות של ההלכה ומודרנה תוך הפעלת מנגוני שימור ומנגוני חידוש. הוא חיפש דרכים שמצד אחד מגנוני יunikו הגנה מפני המודרנה ומצד שני יאפשרו את ישומה בחיקם העכשוויים. ניתטו של ראיין בסוגיות רבות היה שמרנית. כך ראיין במיוחד בתחוםים כגון קדיש מפני אשה, שירה מעורבת, מחיצת בית הכנסת, היגיון בת מצוה, ברית מילה (כמעט בכל הסוגיות), הפריה מלאכותית, פונדקאות, השתלת איברים, ניתוחים פלסטיים, והמתה חсад. בצרפת הפסיקים הללו השמרנות היא חד משמעית ועקרונית, ולכן הסטיות ממנה לא נעשו במסגרת של פתיחות פתיחים בתוך הנורמה ההלכתית המודרנית, אלא במסגרת של ריבוד הנורמה ההלכתית בהתאם לנענין. עם זאת, בפסק ההלכה לא מעטים איפינייתי את פסיקתו של ראיין כ"שמרנות מאוזנת", מונח שמבטא את הניסיון למצוא נתיב אפשר בין השאיפה לשמר לבין הרצון ליישם את ההלכה בנסיבות המשתנה.

כאשר ראיין נוקט עמדה שמרנית נוקשה, ללא איזונים ופתחי היתר, הוא נוקט דרכים שונות כדי לשכנע את קוראו כי זו ההכרעה הנכונה. לעיתים הוא נצמד לטיעון פורמלייטי, המביא את המקורות הכתובים המעוגנים את הדין הפוזיטיבי, אך כמעט תמיד אין הוא מסתפק בכך. כמעט תמיד

הוא מוסיף לטיעון הפורמלי גם טיעונים תכליתיים ו אף תיאולוגיים. במהלך עובדה זו ראיינו כמה אמצעים שבהם הוא מחזק טיעונים שמרניים שכאהה. כבר ציינתי כי הסברים קבליים על המשמעות המיסתית של המצוות או של איברי גוף האדם מגויסים תדיר להגנת עמדת שמרנית. גם טיעון הפסל "שינוי במעשה בראשית", שכמותו ראיינו לא פעם, הוא למעשה מעשה טיעון המבקש לשומר על הדין הקיים ולהציגו כחלק מסדר הטבע הבלתי-משתנה. ככלות הכל, כמעט כל פעולה ופואית RIDIKLIT משנה את מצבו הקיים של האדם, וכך אפשר היה לנוי נימוק זה כדי לאסור כמעט כל שינוי זהה, אך ראיינו עשו זאת, כמובן. הוא שומר טיעון זה למקומות שבהם הוא מבקש לשומר על דמותו האדם ה"בתולית" ביבוכו, זו שאינה מעוצבת מחדש באמצעות טכנולוגיים. בדומה לכך, גם הטיעון התיאולוגי על כך שהקב"ה ולא האדם הוא הבעלים על הגוף האנושי בא לבסס עמדת השוללת מני היחיד את הזכות לשנות את מצבו הנוכחי של גופו – בראש ובראשונה אמרוים הדברים במצבו כאדם חי – ובכך לבסס את העמדת השמרנית. כמובןן, אין לשוכח את הטיעון השמרני המובהק ביותר, שהוא מציג ראיינו לעתים : ירידת הדורות.

היבט נוסף לשמרנותו של ראיינו הוא האמון המסוייג שלו במדע הרפואה ובעוסקים בו. בכך התייחסתי ביתר הרחבה לעיל, בפרק הסיכום של השער השלישי. חלק מעמדת זו בוודאי נובע משמרנות. זו באהה לידי ביטוי מובהק באמצעותו של גוף – בראש ובראשונה אמרוים הדברים במצבו עצווית. ראיינו זאת למשל בסוגיות חברת הילודים. הטיעון שהוא מעלה בסוגיות אלה מדגיש את אופיו הזמני והחולף של המדע לעומת היציב והבלתי משתנה של התורה, המוקנה לה בזכות הייתה תולדת ההתגלות בסיני. זהו טיעון שמרני מובהק. לצד טיעון זה מעלה ראיינו חשד במניעיהם של הרופאים, אך כאן, כאמור, הטיעון ניזון פחות משמרנות ויותר מחשדנות, פרי היכרות עם המערכת הרפואיה בשיטה. שדנות זו באהה לידי ביטוי גם בנטיותו של ראיינו לעמוד על המשמר מפני מה שהוא טובס כשימוש מניפולטיבי בשפה כדי "לטהר שרצים". המונח "ሞות קליני" למשל הוא בעינו נסיוון לרך את העבודה שמצב זה הוא בעצם חיים, נסיוון שנועד להרגיע את מצלבונו של הרופאים הנוטלים איברים מאנשים חיים. גישה זו גם כן מגינה תדיר על עמדות שמרניות, אך ככלעצמה אינה נובעת בהכרח משמרנות אלא מעין פקוחה כלפי "מכבשות מילים".

אלו גילויים של פסיקה שמרנית בלתי-מסוייגת. ואולם, במקרים רבים מגלת ראיינו "שמרנות מאוזנת". כפי שציינתי במבוא, שמרנות מאוזנת היא גישה שבה הפסיק מעוניין לפסוק את ההלכה באופן שמרני, לרוב לחומרה, אך מכיר דה פקטו במצבות הסרבנית שבה כבר אין להלכה שליטה מלאה, ולכן, מתוך הבנה שגישה מחמירה עלולה להשיג תוכאות מזיקות וליצור פער מזיק בין הרצוי למצוי, הוא פותח (לעצמיו או לציבור) פתחי יותר מוגבלים. פתחי יותר אלה אינם תמיד פורצי דרך; אדרבא, לעיתים הם רק מעגנים באופן הלכתי-כתוב את המצוות של מעמד האשא, כגון הליכה אחר האשה דרך של מושך להילחם בה. גישה זו ראיינו לא אחת בסוגיות של מעמד האשא, כגון הליכה אחר האשה ותלמוד תורה לנשים. במידה פחותה ראיינו זאת בסוגיות התרתו של ניתוח לשינוי מין: ראיינו לא הכשיר אותו בשום פנים, אך מרגע שנעשה לא התייחס אל המצוות הרואיה בעינו אלא אל זו המצויה ואת דינו של הטרנסגינדר קבוע לפי מצבו הנוכחי.

ראי"ו נודע בכמה עמדות ופסיקות ייחודיות, ובפרט בין הפוסקים ולתלמידי החכמים החרדים שביניהם פעל. בין השאר הביע דעתו بعد התרת נישואים אזרחיים, בצורה המבירה שאין מדובר בנישואים מבנית ההלכה, כדי למנוע בעיות של ממוזרות אם ייולדו ילדים מחוץ לנישואים. פסיקה זו מצטרפת לעמדתו האוחצת ביחס למدينة, לפחות בראשית ימיה, כפי שהתבטאה בעיסוקו ב'הלכות מדינה', עד מהחריגה בסביבתו החרדית, אף בקרבת משפחתו הקרובה. מתוך דיאלוג דומה עם משפט המדינה הוא בנה גם מנגנון הלכתי שיאפשר את ירושת הבית וכפיה גט בדרך ברירה. כמו כן, בתחום של הלכה ורפואה, על אף שנקט בגישה זהירה בתשובותיו, ראי"ו הכריע להתייר במקרים רבים. כדוגמה, ההיתר שננתן לביצוע הפללה מלאכותית במקרים מסוימים, זאת בגין איסור הגורף על כך שפסק ר' משה פינשטיין, שימוש בתרופות וויטמינים בשבת, השגחת מכונה על חולה במקום כוח עזר רפואי, טיפול בגוי בשבת, ועוד. עמדות אלה ביקשתי להסביר באמצעות המושג "חדשנות מאוזנת".

"חדשנות מאוזנת", כפי שהוגדרה בעובדה זו, היא גישה שבה הפסיק סבור כי לפוסק את ההלכה באופן חדשני, אולם בונה את החדשנות כפוף למנגוני ההכרעה והסמכות של המערכת ההלכתית השמרנית. כפי שצייני במאמר, לרוב היא תנסה לעשות זאת מתוך התבוסות על מקורות ותקדים מוחקים מן העבר המגבים את הגישה המקילה או על בניית מנגנון הלכתי-משפטי העוקף את הבעיה גם לפי שיטת בעלי הגישה המחברה. כך ראיינו שנגה ראי"ו בשורה של פסקי ההלכה.

לאורך העבודה נוכחנו כמה פעמים כי שתי הגישות המאוונות – "השמרנות המאוונת" ו"החדשנות המאוונת" - אין מוגדות זו לזו, אלא מבדאות שתיהן שאיפה אל האיזון, דהיינו אל המרכז. השמרנות המאוונת נוטה לכיוון אחד ואילו החדשנות המאוונת נוטה לכיוון אחר, אך שתיהן מגמות "מרכזיפטליות".

**מסקנות העולות מבחינת דגם המחקר של ריבוד הנורמה ההלכתית:** בניתוח פסקי השונים של ראי"ו נוכחנו כי לעיתים הוא עונה תשבות שונות לאנשים שונים במצבים דומים. לעיתים יש בכך "פסיקה אינדיבידואלית", כלומר, שונה בפסקה לאור התחשבות בפרמטרים ובシקולים נוספים. לעיתים יש בכך "הפרדה אקוסטית", כלומר מסר אחד לציבור הכללי ומסר אחר למי שאמורים להפעיל את ההלכה בשטח (לרבנות ראי"ו עצמו), שעשוים להבין כי הדין אכן נוקשה כל כך. כך או כך, תהליך הפסקה כולל גם שיקולים חברתיים וגם שיקולים הנוגעים לנתוני אישיותו של הפרט. ראיינו זאת בעיקר במקרה מן הסוגיות הנוגעות לתחומי מעמד האישה, שם הוא הבחן בין הוראות המיעודות לציבור בכלל (כלומר להילאה הדתית או החרדית) לבין אלה שמייעודות לאנשים שהוא העריך כיחידים יראי שמיים. ואולם, אפילו בסוגיות רפואיות כגון השתלות איברים ראיינו סטיות שכאה בין הנורמה הכללית לבין הנורמה שהוטלה על מקרים קונקרטיים.

יש להציג שריבוד מעין זה הוא נחלתו של כל פסק ההלכה, ואולי אף יותר מכך: זהו מאפיין של ההלכה עצמה, מערכת. הוא מאפיין גם מערכות נורמטיביות אחרות, ובכלל זה מערכות משפט מודרניות. אין כאן דבר המייחד את ראי"ו. ואולם, ככל שפסק מגלה גישה עקרונית שמרנית ובלתי-גמישה יותר (וראיינו שראי"ו מגלה גישה כזו רק במקצת פסקי) כך מעניין יותר לראות מהם השיקולים שבгинם ירשא לעצמו בכל זאת לסתות מן הקו הנוקשה שלו. דזוקא משום שהעמדה

השמרנית מגנה תדир על דברים חשובים ממד בעיני הפסיק, יש לחוקר ולמעיין עניין רב בבחינת הערכיים הנגידים הגוברים אף על ערכיים אלה. לרוב מדובר במצבה קשה של הפרט, אך גם במקרה לבחון איזו מצבה רואיה להגנה בעיני הפסיק ואיזו לא. גם כאשר המבחן אינו במצבה אלא יראת השמיים של הנמען, מעניין לראות אם מעלה דתית זו גוררת יותר החמרה או יותר הקללה בהכרעה ההלכתית האינדיVIDואלית. אצל ראיינו, בניגוד לבני הלהכה רבים, ראיינו כי יראת השמיים של הנמען מביאה לעיתים (לא תמיד) דווקא להקללה בדין, משום שראיינו סומך עליו.

יתריה מזו, אצל ראיינו הנכונות לריבוד הנורמה ההלכתית יכולה להיות חלק מעמדתו השמרנית-המאזונת. הוא מרשה לעצמו לגנות עמדה שמרנית במקרים רבים משום שהוא ואחרים בסביבתו יודעים כי עמדה זו עשויה להתגמש במקרים פרטיים מצדיקים זאת. ריבוד זה מהווה דוגמה מצוינית ליישוב אותו המתח שמצוין את השמרנות המאוצת (וכן את "אהותה התאומה", החדשנות המאוצת): המתח שבין הרצון להגן על המערכת מפני השפעות זרות ולחצים ובין הרצון להפעיל את המערכת במצבם הקיימים העכשוויים, שבחלוקת נוגדת את עריכיה, ובתוך כך כМОון לסייע לבני אדם במצבותיהם. ריבוד הנורמה ההלכתית מctrף איפוא בדרך המורכבת והרב-מידית שפילס לו ראיינו ליישוב מתח זה.

**מסקנות העולות מבחן דגם המחקר של פסיקה מערכית לעומת פסיקה מכונית מקורה:** בניתוח פסיקים שונים של הראיינו הראייתי כי השיקול המערכתי מהו שיקול משמעותי בחלק נכבד מפסקיו השונים של ראיינו. כאשר ראיינו מייצג מערכת מסוימת גדולה, כגון בשבתו כדין, או דובר בשם מערכת צו, כגון בכתיבת עדמות הרבנות הראשית, או בפסקים המשפיעים על כלל מערכת UBODOT בית החולים, הוא מודע לכובד האחריות המונחת על כתפיו בפסקתו בכך שהמערכת تعمل בצורתה המיטבית. במהלך מחקר זה בוחנתי כמה וכמה סוגיות הקשורות למעמד האישה בשבתו כדין בבית-הדין: עדות אישة בבית דין; כפיה בדרך וירושת הבית. סוגיות הקשורות להלכה ורפואה: ניתוחי מותים; הגדרת פיקוח נפש; טיפול בחולה שאינו בן ברית בשפט והשגת מכונה על חולה במקום אחות. בסוגיות אלו הראיינו השתמש בשיקול המערכתי כשיקול מרכזי בפסקתו.

יחד עם זאת, דווקא בסוגיות של סודיות רפואיות פסקתו של ראיינו מגינה על הנפגע כאשר גורם שלישי ובלתי-מעורב ייפגע מאותה פרוצדורה רפואית, גם במחיר של אי שמירה על החיסיון הרפואי והוא אף הורה על עשיית התורת-נדרים בכך לבטל את "השבועה" הרפואית. פגיעה בסודיות רפואית כמו כפיפה במערכת הרפואית כולה, אך ראיינו מעדיף כאן – באופן חריג למדי – את האינטנס של הפרט. בנוסף לסוגיות הסודיות הרפואית (כמו במקרה של בחורה המבקשת שייעשו לה נרתק בניתוח פלסטי ומשמעותה שהמשודך לא ידע לכך), ניתן להזכיר לפחות על דוגמה אחת נוספת לכך: נאמנות הרפואיים בשאלות הקשורות לעולמו הדתי של המטופל (שבת, כשרות, חגים וכו'), שבה נוקט ראיינו גישה חדשנית כלפי המערכת ושיקוליה.

**במחקר הعلى-ידי אפוא כי ראיינו משתמש פעמים רבות בשיקולים מערכתיים בפסקתו כשיקולים מרכזיים.** ראיינו מАЗן את דבריו פעמים רבות בשאלת הבריאות התוציאתית, דהיינו הוא מודע לכך שאם ההלכה תחמיר יתר על המידה, היא תיהפץ ללא רלוונטיות. בדרך-כלל סוגיות אלו

עלות בברירות שבין בתים-משפט לבתי-הדין, הפעלת מערכות בשבת מחייב לתוצאות שונות בעולם (כגון במקרה של הצלת אינו יהודי שבת), תוצאות העוללות לפגוע בחיה יהודים ברחבי העולם או במעמדו המוסרי של העם היהודי (כגון במקרה של עדות אישة בבית-דין או בטבילה במקווה). כאמור, להערכתי השיקול המערכתי הוא שיקול מרכזי בפסקתו של ראייו, והוא מתיחס למערכות המדינה, המשפט, בית דין ובתי חולים מתוך אחריות ציבורית. לא בכל פסקי הוא מכך שיקול זה כמי שראינו ופעמים הוא פסיקה מכונת מקרה באופן ספציפי אך אין ספק שהוא רואה נגד עינו את חשיבות הציבורית של קיום מערכות מתפקדות בכל היבטי החיים.

ראיינו אףוא כי בכל חממת דגמי המחקר התיאורטיים שליוו אותו לאורך העבודה אפשר לאפיין את מקומו של ראייו על פני הרים השונים, וזאת מתוך הסוגיות שנבחנו בשלושת שעריו העבודה, ומtower כך לעמוד על דרכו והש肯定 עלמו כפסק אורתודוקסי במציאות הישראלית המודרנית.

\* \* \*

ניתן לומר שאת יסודות תפיסותיו ניסח ראייו בהירות בראשית דרכו כמשיב. כבר בשנת תש"ז (1947), בהקדמתו לחלק השני של *תשבותיו בשווייה צי"א* הוא כתוב כך:

דת-קדשנו שונה תכלית שינוי ופנים אחרות לה למגורי מדנות דת-העם, ומtower כך מטרות מיוחדות עילאות גם לשופטיה ושומריו גחלת קדשה. תחת שופט-הערכאות כשבא לפני דבר חוק ומשפט אין לו שום ההרגשה הפנימית כי אם שעומד לפני ספר החוקים שగודלי ורבי המדינה חוקום, ולפני סימני וסעיפים היבשים, ומשתדל לעיין למצואו את סעיף המשפט המתאים למראית עין לנוינו [...] הנה הדיין והשופט הישראלי, יודע ומרגש שאינו עומד רק לפני ספר חוק-חיקם של סעיפים יבשים שנוצרו מתוך מצומצם של תנאי זמן ומקום, כי אם לפני חוק-חיקם של ספר תורה-קדש ותורת-חיי-אדם אשר על פיהם יהיה האדם בכל העיתים והזמנים, ולפני הרוח היהת המרחפת על פני כל החוקים והמשפטים, לפני תורה-החיים של אלקי החיים [...] ורואה לפניו את מהחוק החוקים בעצמו עומד ומסתכל בדיוינו, "א-להים נצב בעדת אל בקרב א-להים ישפט" (צי"א, חלק ב, הקדמה, עמ' 15).

פסק ההלכה אינו יכול להסתפק בפסק מכני יבש. פסק הלכתי נכתב בצל השכינה, ומעבר לפסק ולחוק שורה עליו "רוח אלקים היהת המרחפת על פני כל החוקים והמשפטים", מעין אינטואיציה פנימית המנחה את הפסק. בחלק ניכר מהקדמותיו מרבה ראייו לעסוק בכך לימוד התורה ובנחיצותו של לימוד רב ומעמיק לצורך פסיקת ההלכה. לא פחות לכך הוא מדגיש שהלימוד לשם פסיקה הוא לימוד התורה האמתי. כך למשל בהקדמתו לחלק שני של השוויה שיצאה בשנת תשכ"ג, הוא כותב: "חובה לימוד התורה לשם לימוד תורה, לימוד התורה האמתי הוא לשם ההלכה: בלימוד

התורה בדרך של אסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא שהוא לימוד התורה האמיתית. לטענתו, לימוד שאין האדם מצליח להורות מתוכו, לימוד תורה שאינו מגיע לידי הוראה למעשה, אינו לימוד אמיתי.<sup>1173</sup> נראה כי ראייו מבקר את דרך הלימוד הbriskeait, לרבות פיתוחיה הישיבתיים המאוחרים יותר, אשר חותרת להבנת המושגים המופשטים ולא לפסיקת ההלכה.

אין ספק שהרב וולדינברג לא חש מעימיותים הילכתיים ולא הצלם משאלות נפיצות בתחוםים שונים. הוא עסק במשך בין ההלכה ומודרנה על כל היבטים השונים ועמד בזוקף על שומר ההלכה בסוגיות החשובות בעניינו. פעמים שהגביה את החומרות ההלכתיות ופעמים שטען שהוספת חומרות מובילה לפגיעה בהלכה.

בעולמה של ההלכה בלט ראייו כמי שהורה בכל תחומי ההלכה המעשית. אין תחום הילכתי מעשי שלא עורר בו עניין, אין תחום שבו נמנע מלעסוק. ההיקף הנרחב של תחומי עיסוקו, כמו גם היסודות המאפיינת אותו והנכונות "ללכת עד הסוף" עם מה שראה כאמת הילכתית הקנו לראייו הערכה בקרב רבים מפורסמי דורו, ובهم אלה שחילקו עליו בעניינים שונים. כבר בחיו הוא הוכר כאחד מעמודי התווך של ההלכה במחצית השנייה של המאה העשרים. אין ספק כי פסקיו השונים של ראייו מהווים אבני דרך ותשתיות הילכתית לפוסקים הבאים אחריו.

<sup>1173</sup> נוסף על כך, בהקדמתו לחלק שני (תשכ"א) הוא כותב: "יכול כך למה מפני שעיקר התורה הוא כאשר הוא מורה ההלכה לעשה ודבר זה ראוי שיהיה יוצא מן התורה אשר התורה היא שכילת". בדברים אלו הוא מתבסס על דברי המהר"ל, אולם הדברים אלו מלמדים על שיטת הלימוד שלו: להוציא את הרעינות מהכוון אל הפועל – המעשה. דהיינו, פסיקת ההלכה בפועל.

## **ביבליוגרפיה**

### **ספריו הרב אליהו יהודה ולדינברג**

אבן יעקב, ירושלים תשכ"ב.

דבר אליהו, ירושלים תרכ"ג.

הלכות מדינה (א-ג), ירושלים תש"ב-תשט"ו.

הלכות רופאים ורפואה, ירושלים תשל"ח.

הסירו מכשול מדרך עמי, ירושלים תשט"ו.

'הצעת חוק היוספה מבחינת ההלכה', בתוך : הרב י"ל מימון (עורך), ספר היובל לכבוד הרב הד"ר שמעון פדרבויש, ירושלים תשכ"א, עמ' רכא - רכז.

'חיי תורה', אור המאיר, ירושלים תש"י, עמ' מ – מג.

'משמעות הרב והליכותיו בקדוש', הצבי ישראל, מכון הרב פראנק, ירושלים תשל"א.

צץ-אליעזר (א-כ"ב) ירושלים תש"ה – תשנ"ח.

רמת רחל, ירושלים תש"ז.

שביתת הים, ירושלים תש"ה[!].

### **ספרות מקור**

אברהם-סופר, אברהם, נשמת אברהם, חלקים א-ה, ירושלים תשמ"ג-תש"ס.

אוירבך, שלמה זלמן, שו"ת מנחת שלמה, ירושלים תשנ"ט.

אוירבך, שלמה זלמן, שו"ת מנחת שלמה, תנינא, ירושלים תש"ס.

אוירבך, שלמה זלמן, שולחן שלמה, ירושלים תשס"ו.

ازולאי, חיים יוסף דוד, בן איש חי, ירושלים תרנ"ח.

ازולאי, חיים יוסף דוד, ברבי יוסף, ליוורנו תקל"ד.  
ازולאי, חיים יוסף דוד, דבש לפי, ליוורנו תקס"א.  
ازולאי, חיים יוסף דוד, טוב עין, ירושלים תשכ"א.  
ازולאי, חיים יוסף דוד, צוاري שלל, ירושלים תש"ט.  
ازולאי, חיים יוסף דוד, שווית יוסף אומץ, ירושלים תשכ"א.  
אטליינגר, יעקב, שווית בניין ציון, אלטונה תרכ"ח.  
ישראלים, ישראל, פסקים וכתבים, ויניציאה ש"ו.  
אליהו, מרדכי, שווית מאמר מרדכי, ירושלים תשס"ט.  
אשחיק, יצחק, חיים לא עישן על פי התורה, ישראל תשס"ה.  
אפרים מלונטשיץ, עלילות אפרים, לובלין ש"ז.  
אפשטיין, יהיאל מיכל הלי, ערוץ השולחן, ורשה, תרמ"ד-תרנ"ג.  
אפשטיין (סגן), אהרן בן אפרים פישל, שווית כפי אהרן, מונקאטש, תרצ"ג.  
אריאל, יעקב, קול באישה', תחומיין ל (תש"ע), עמ' 212 - 215.  
אריאל, יעקב, שווית באלה של תורה (א-ה), חלק א, כפר דרום תשנ"ח.  
אריך, מאיר, שווית אמריו יושר, מונקאטש תרע"ג.  
אשכנזי, צבי הירש, שווית חכם צבי, דברצן תש"ב.  
באלחוּבר, אריה ליבוש, שווית שם אריה, פיעטרקוב טרעד.  
בורנשטיין, אברהם (מסוכטשוב), שווית אבני נזר, ירושלים תשס"ו.  
בורנשטיין, דוד יהודה, זמנים כהלוּתם – ביורי ובירורי הזמנים בהלכה, ירושלים תשע"ז.  
בכרך, יאיר חיים, שווית חוות יאיר, וינה תרצ"ב.  
بنבישתי, משה, שווית פני משה, קושטא תכ"ט.  
בניש, פנחס, הזמנים בהלכה (א-ב), בני ברק תשנ"ו.  
בס, דוד, 'התורת נישואין בטענת מכך טעות', תחומיין, כד (תשס"ד), עמ' 194 – 218.

בקשי דורון, אליהו, 'חוק נישואין ונירושין - היצא שכרו בהפסדו!', תחומין כה (תשס"ה), עמ' 99 –

.107

ברoid, מהתיהו, 'קידושי טעות בזמננו', תחומין, כב (תשס"ב), עמ' 210 – 217.

בריש, מרדיי יעקב, שו"ת חלקת יעקב, תל אביב תשכ"ב.

ברלין, נפתלי צבי ברלין (הנצי"ב), שו"ת משיב דבר, ירושלים תשכ"ח.

גולטל, נריה, 'קדיש يتומה - תגובה', צהר ח (תשס"ב), עמ' 21 – 37.

גולדברג, זלמן נחמה, 'הפקעת קידושים אינה פתרון לעגינות', תחומין כג (תשע"ג), עמ' 158 – 160.

גולדברג, זלמן נחמה, 'יחס אמהות בהשתלת עובר בرحم של אחרת', תחומין ה (תשמ"ד), עמ' 248 – .259

גולדברג, חיים בנימין, פני-ברוך, ירושלים תשמ"ו.

גולדן, גבריאל, מן העולם ועד העולם, ירושלים תש"פ.

גורן, שלמה, תורה הרפואה, תל-אביב תשס"א.

גليس, יעקב, מנהגי ארץ-ישראל, ירושלים תשנ"ד.

גרינוואלד, יקוטיאל יהודה, שו"ת זכרון יהודה, בוודפסת תרפ"ג.

דוד בן זימרה, שו"ת הרدب"ז, פיורדא תקמ"ה.

דסברג, אוריה, 'ערכת כלי מילה לשימוש חד-פומי', תחומין יא (תש"ו), עמ' 295 – 296.

דרימר, שלמה, שו"ת בית שלמה, לMBERג תרל"ז.

הדאיה, עובדיה, שו"ת ישכיל עבדי, ירושלים תשמ"ג.

הורוביץ, אלעזר, שו"ת יד אלעזר, וינה תר"ל.

הירשובייך, אברהם, שו"ת בית אברהם, ירושלים תרס"ח.

הנקין, יהודה הרצל, שו"ת בני-בניים, ירושלים תשמ"א.

הכהן מראדין, ישראל מאיר (החסץ חיים), ליקוטי הלכות, פיעטרכוב תרצ"א.

הכהן שברדזון, שם מרדיי, שו"ת מהרש"ם, ניו-יורק תשכ"ב.

הלברטיאם, חיים, שו"ת דברי חיים, לבוב תרל"ה.

הלבושים, יקוטיאל יהודה, דברי יציב, ישראל תשנ"ו.

הלווי, חיים דוד, שו"ת עשה לך רב (א-ט), תל-אביב תשלי"ו – תשמ"ט.

הרפנס, ישראל דוד, ישראל והזמנים – על ענייני זמני היום והלילה ומצות התלויים בהם, ברוקלין, ניו-יורק תשמ"ז.

הרצוג, יצחק אייזיק, תחוכה לישראל על פי התורה, ירושלים תשס"ט.

ואלקין, אהרון, שו"ת זקו אהרון, פינסק, תרכ"ב.

וזנר, שמואל הלווי, שו"ת שבת הלווי (א-ה), ניו-יורק ובני ברק תשמ"א – תשס"ו.

ולולסקי, יואל ב', קדיש יתומה, צהר ח (תשס"ב), עמ' 13 – 19.

ויס, יצחק יעקב, מנחת יצחק (א-ה), לונדון ירושלים תשט"ו-תש"ג.

וינברג, יעקב ייחיאל, שו"ת שרידי אש, חלקים א-ג, ירושלים תשנ"ט.

וינקלר, מרדכי, שו"ת לבושי מרדכי, טולציה תרע"ב.

זוננפלד, יוסף חיים, שו"ת שלמת חיים, ירושלים תשס"ז.

זילברשטיין, יצחק, חשוקי חמד על מסכת סנהדרין, ירושלים תש"ע.

זילברשטיין, יצחק, שיעורי תורה לרופאים : שנאמרו לרופאי ישראל החפצים לדעת את דבר ה' (א-ה), בני-ברק תשע"ב – תש"פ.

זכאי, אהרון, הבית היהודי, ירושלים תשמ"ח.

חאגיז, יעקב, שו"ת הלכות קטנות, ירושלים תשנ"ב.

חיות, צבי הירש, דרכי הוראה, זולקווא טרייג.

טיטלבוים, יואל משה, ויאל משה, ירושלים תש"ן.

יהודא צבי הירש בן עוזיאל, בית לחם יהודה, פולנא תק"ז.

יוסף בן משה, שו"ת לקט יושר, ברלין טרס"ד.

יוסף, יצחק, ילקוט יוסף, ירושלים תשע"א.

יוסף, עובדיה, שו"ת יבע אומר (א-ט), ירושלים תשט"ז – תשנ"ה.

יוסף, עובדיה, שו"ת יחווה דעת (א-ו), ירושלים תשלי"ז – תש"ם.

יפה, מרדכי, הלבוש (על השו"ע), ירושלים תשס"ד.  
ישראל, שאול, על כפיה ורצון בGetty, תורה שבعل-פה יב (תש"ל), עמי לב-לח.  
ישראל, שאול, עמוד הימני, ירושלים תשס"ס.  
כלא, אברהם יצחק הלווי, 'מייהי אמו של ילוד, ההורה או היולדת', תחומיין ה (תשמ"ד), עמי 260 – 267.

לווי, יהודה, זמנים כהלה לבית ולנוסע, ירושלים תשנ"ב.  
לורייא, שלמה, שוויית המהראשיל, ירושלים תשכ"ט.  
ליקטנשטיין, אהרן, 'הפלות מלאכותיות – היבטי הלהה', תחומיין כא (תשס"א), עמי 93 – 99.  
ליקטנשטיין, משה, 'שירות נשים ללא קירוב הדעת', תחומיין לב (תשע"ב), עמי 291 – 299.  
לנד סגל, יחזקאל, שוויית נודעbihודה (א-ב), מהדורה קמא, פראג תקע"א.  
מדיני, חיים חזקיה, שדי חמד, ניו-יורק תשכ"ו.  
מייזליש, רפאל, תוספת שבת, פרנקפורט דאוודר תקכ"ז.  
מיראנדה, חיים אברהם, יד נאמן, סלוניקי תשס"ד.  
מלמד, אליעזר, פניני הלהה (טו כרכים), הר ברכה תשנ"ג-תשס"ח.  
מרגליות, אפרים, מטה אפרים, ברדיוב טרפ"ח.  
מרגליות, משה זאב (וולף), אגדת אזוב, דרושים, ביאליסטוק תקפ"ד.  
משаш, שלום, שוויית שם"ש ומגן, ירושלים תשס"ז.  
מטראני, יוסף (המהרי"ט), שוויית המהרי"ט (א-ב), ישראל תרכ"א.  
نبון, חיים, 'תלמוד תורה לנשים', תחומיין כח (תשס"ח), עמי 248 – 257.  
نبון, יהודה, קריית מלך רב, ירושלים תשס"ו.  
נمير, סוזי, 'פריעה בציפורן בברית מילה', תחומיין כא (תשס"א), עמי 124 – 131.  
נסים, יצחק, שוויית יין הטוב, ירושלים תשל"ט.  
נתנזון, יוסף שאול, שוויית שואל ומשיב, לבוב תרע"ז.  
סופר, אברהם שמואל בנימין, שוויית כתב סופר, ירושלים תש"ך.

סופר, משה, קובץ תשובה, ירושלים תשלי"ג.

סופר, משה, שו"ת חת"ם סופר (א-ז), ירושלים תשלי"ב.

סלוי, מנחם, איסורי העישון בהלכה, ירושלים תשמ"ח.

סתיו דוד ואברהם, אבא ביתך, ירושלים תשע"ח.

סתיו, אברהם, 'כיצד לבצע הפלת מלאכותית?', תחומין בט (תשס"ט), עמ' 352 – 361.

סתיו, אברהם, 'שלבים בהירyon לעניין איסור הפלת', תחומין לא (תשע"א), עמ' 53 – 62.

עווזיאל, בן ציון מאיר חי, משפטו עווזיאל, ירושלים תשנ"ה.

עווזיאל, בן ציון מאיר חי, משפטו עווזיאל, מהדורות תנינא, ירושלים תשכ"ד.

עמדין, יעקב, שו"ת מורה וקציעה, אלטונה תקכ"א.

פלאגי, חיים, שו"ת חוקות החיים, איזמיר תרנ"א.

פאנעת, מנחם מנ德尔, שו"ת שערי צדק, ברוקלין תשלי"א.

פוקס, מנחם מנ德尔, בעין עישון ביו"ט, ירושלים תשס"ה.

פיינשטיין, משה, שו"ת אגרות משה (א-ח), ניו-יורק ובני ברק תש"י – תשנ"ו.

פראנק, צבי פסח, שו"ת הר צבי, ירושלים תשלי"ו.

פרידמן, צבי הירש, צבי חמד, ניו-יורק תשכ"ה.

פתיה, יהודה, בית לחם יהודה, ירושלים תרכ"ז.

צוריאל, משה, 'הפלת עובר שאובחנה אצל מחלה קשה', תחומין כה (תשס"ה), עמ' 64 – 78.

צוריאל, משה, 'שימוש בתרופות בשבת', תחומין לו (תשע"ו), עמ' 174 – 178. קוק, אברהם יצחק הכהן, שו"ת דעת כהן, ירושלים תשכ"ו.

צירלסון, יהודה לייב, שו"ת מערבי לב, קישינוב תרכ"ב.

קוק, אברהם יצחק, שו"ת דעת כהן, ירושלים תשכ"ו.

קלוגר, שלמה, שו"ת שנות חיים, ירושלים תשס"ד.

קליאן, מנשה, שו"ת משנה הלכות (א-ז), ניו יורק תש"ס-תשס"ט.

רבינוביツ, נחום, שו"ת שיח נחום, מעלה-אדומים תשס"ח.

- רוזין, יוסף (הריגצ'ובי), צפנת פענה, ואראש-פייטרקוב טרס"ג-תרס"ט.
- רוזנצויג, יונתן, קול אישה בימינו, תחומין כת (תשס"ט), עמ' 138 – 143.
- רונס, אלכסנדר זאב, בליית לקטזון בשבת, תחומין לו (תשע"ו), עמ' 179 – 185.
- רוזיאל, יונתן, 'מציצת מילה בפה ובשפורת: מה עדיף?', תחומין לב (תשע"ב), עמ' 110 – 118.
- רישקון, שלמה, 'הפקעת קידושין – פתרון לעגינות', תחומין כב (תשס"ב), עמ' 191 – 209.
- רישר, יעקב, שווי'ת שבות יעקב, לבוב תרנ"ז.
- רכנץ, עדו, מדינה כהלכה – התמודדות יהודית עם אתגר העצמאות, עפלה תשע"ט.
- ר肯טי, מנחים, פסקי רKENTI, פייטרקוב תרנ"ד.
- שבדרונו, שלום מרדי הכהן שבדרונו, שו"ת מהרש"ס, ירושלים תשכ"ח.
- שוחטמן, אליהב, 'מעמדן ההלכתי של בתיה המשפט במדינת ישראל', תחומין יג (תשנ"ב – תשנ"ג), עמ' 370 – 337.
- שטיינברג, אברהם, 'ברית מילה – היבטים רפואיים הלכתיים', בתוך תחומין ב' (תשמ"א), עמ' 306 – 324.
- שטיינברג, אברהם, 'מיهو אב בימינו?', תחומין לב (תשע"ב), עמ' 348 – 358.
- שטרן, מיכל, הרפואה לאור ההלכה, ירושלים תש"מ.
- שיק, משה, שו"ת מהר"ם שיק, או"ח, מונקאטש תר"מ.
- שלמה בן צמח דוראן, שו"ת תשב"ץ, לבוב תרנ"א.
- שמעון בן צמח דוראן, שו"ת יכו ובועז, ליורנו תק"ב.
- שפירא, חיים אלעזר, אותן חיים ושלום, ברגסס תרפ"א.
- שפרן, יגאל, 'ניתוח להחלפת המין', תחומין כ (תשס"א), עמ' 117 – 120.
- שרגא, ישע יצחק, תורה העובר, ירושלים תשע"ז.

## ספרות מחקר

- 아버הム-סופר, אברהム, 'הרדה לזכר ביצוע הפלת מלכותית', ספר אסיא ח, מרדכי הלפרין (עורך), ירושלים תשל"ו, עמי' 51 – 64.
- 아버הム-סופר, אברהム, 'שיתוף פעולה עם מבצע הפלת מלוכה', ספר אסיא ח, מרדכי הלפרין (עורך), ירושלים תשל"ו, עמי' 65 – 70.
- 아버הム, מיכאל, 'תרומות איברים', תחומיין כת (תשס"ט), עמי' 323 – 339.
- אגנט, שמעון, 'תרומה של הרשות השופטת למפעל החוקה', עיוני משפט י (תשמ"ד), עמי' 233 – 256.
- אדLER, אוריה, מדינת התורה והדמוקרטיה הישראלית, חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס"ט.
- אדראUi, אריה, "'הורה או טעות': על חובת הציות במחשבת ההלכה", עיוני משפט 24 (תש"ס), עמי' 463 – 517.
- אדראUi, אריה, 'חילוניות ולאומיות: השיח ההלכתי על פורקי על ההלכה בהקשר הציוניידתי', זהויות 6 (תשע"ה), עמי' 55 – 77.
- אדראUi, אריה, 'כוח בית דין ודיני נישואין ונירושים', שנתון המשפט העברי 21 (תשנ"ח/תש"ס), עמי' 1 – 36.
- אדראUi, אריה, 'מדוע לנו משפט עברי', עיוני משפט 25 (תשס"א), עמי' 467 – 487.
- אדראUi, אריה, 'מלחמה הלהקה וגאולה: צבא ומלחמה במחשבת ההלכה של הרב גורן', קתדרה 125 (תשס"ח), עמי' 119 – 148.
- אדראUi, אריה, 'על סף בית-המדרשה: דיממות מן העבר ואתגרי ההווה', עיוני משפט 27 (תשס"ג), עמי' 193 – 207.
- אהרון, אליהו, 'נשים ואמירת "קדיש יתום"', דרך אפרטה יב (תשס"ה-תשס"ו), עמי' 95 – 129.
- אוירבך, אברהム דב, 'בדין שימוש בתרופות בשבת – תרופות מנע, חסונים והרגעה לאדם בריא בשבתי', אסיא א (תשל"ו), עמי' 14 – 23.
- אורבן, אפרים אלימלך, חז"ל – פרקי אמונה ודעות, ירושלים תשל"א.
- אורבן, אפרים אלימלך, ההלכה מקורותיה והתפתחותה, גבעתיים תשמ"ד.

אוקשוט, מיקל, 'להיות שמרן', בתוך ספרו הרציונליזם בפוליטיקה (אפרים פודוקסיק, עורך), ירושלים תשע"א, עמ' 151 – 176.

אחיטוב, יוסף, 'הലעתהו לרשע וימות – הימנעות מהצלת אדם מחתא', תחומיין ט (תשמ"ח), עמ' 156 – 170.

אחיטוב, יוסף, 'מן הספר אל הסיף – על דמותו החזואה של הצבא הישראלי על פי התורה בשנים הראשונות לקום המדינה', בתוך : שני עברי הגשר, מי בר-און וצ'צמרת (עורכים), ירושלים תש"ב, עמ' 414 – 434.

איינברג, יהודה, 'קדיש יתומה' (תגובה לתגובתו של הרב נריה גוטל – צהר ח), צהר ט (תשס"ב), עמ' 187 – 194.

אייזנשטיין, חיים, 'ניתוחים פלסטיים לשיפור צורה – לאור ההלכה', עטרת שלמה א (תשנ"ו), עמ' נז – עב.

אלבוגן, יצחק משה, התפילה בישראל בהתפתחות היסטורית, תל-אביב תשלי"ב.

אלבק, שלום, דיני הממון בתלמוד, תל-אביב תשמ"ו.

אלבק, שלום, יסודות העברית בדיני התלמוד, רמת-גן תשנ"ז.

alon, מנחם, המשפט העברי - תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו, א-ג, ירושלים תשמ"ח.

alon, מנחם, 'מניעים ועקרונות בקודיפיקציה של ההלכה', בתוך : הגות והלכה – ספר הכינוס השנתי למחשבת היהדות, יצחק אייזנר (עורך), ירושלים תשכ"ח, עמ' עה – קיט.

alon, מנחם, 'עקרונות מוסריים בנורמה ההלכתית', דעת גליון כ' (תשכ"ב), ירושלים, עמ' 62 – 67.

אלטשולר, יהודה, היחס לבני חיים והטיפול בהם לאור ההלכה, חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן תשנ"ו.

אליצור, איתן, 'מטען הקלות בקיים מצוות למניעת חטא חמור יותר', צהר מא' (תשע"ז), עמ' 15 – 35.

אנגלרד, יצחק, מבוא לתורת המשפט, ירושלים תשנ"א.

אנגלנדר, יקיר, 'הנחות ערכיות ומהותניות בבית הדין הרבני – אלימות כעליה לטענת מאיסות', בתוך : ההלכה : הקשרים רעוניים ואידאולוגיים גלויים וסמיים, אבינועם רוזנק (עורך), ירושלים תשע"ב, עמ' 60 – 77.

אנגלנדר, יקיר, 'תפיסת מיניות האישה בבתי הדין הרבניים בישראל והשפעתה על הפסיכיקה', עיונים בתקומת ישראל, כרך 21 (2011), עמ' 280 – 316.

אנגלרד, יצחק, מבוא לתורת המשפט, ירושלים תשנ"א.

אסף, שמחה, 'لتולדות הקראים בארץות המזרח', ציון א' (תרצ"ו), עמ' 208 – 235.

בורגנסקי, חיים, 'הלכה ציונית בפסקתו של הרב הרצוג', בתוך: הלכה ציונית: המשמעות ההלכתיות של הריבונות היהודית, בתוך: ידידה צ' שטרן ויאיר שלג (עורכים), ירושלים תשע"ז, עמ' 625-648.

בורגנסקי, חיים, 'קהילה ומלוכה': יחסם ההלכתי של הרב י"א הרצוג והרב שאול ישראלי למדינת ישראל, בתוך: דת ומדינה בהגות היהודית במאה העשרים, אביעזר רביבסקי (עורך), ירושלים תשס"ה, עמ' 267-294.

בלידשטיין, יעקב, עיונים במחשבת ההלכה והאגדה, באר-שבע תשס"ד.

בלידשטיין, יעקב, 'תורת המדינה במשפט הרב שאול ישראלי', בתוך: שני עבריים הגשר, מי' בר-און וצ' צמרת (עורכים), ירושלים תשס"ב, עמ' 351.

بنגאי, יצחק, 'מסגרות מושגיות בהתנגשות': הרב עוזיאל על ניתוחי מתים', בתוך: אבי שגיא, דודי שורץ וידידה צ' שטרן (עורכים), יהדות פנים וחוץ – דיאלוג בין עולמות, ירושלים תש"ס, עמ' 201 – 218.

בן ארצי, חגי, הראייה קוק כפוסק - יסודות חדשניים בפסקתו של הרב קוק וזיקתם לעולמו ההגותי, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים תשס"ג.

בן חיים, אבישי, מrown הרב עובדיה יוסף – מנהיג בין ההלכה ל渴לה, בין פוליטיקה למיסטייה, ירושלים תשע"ח.

בן מאיר, יהושע, 'הפרייה מבחן' – יחוֹס עובר הנולד לאם פונדקאית ולאם ביולוגית', בתוך: ספר אסיה ח, מרדכי הלפרין (עורך), ירושלים תשל"ו, עמ' 153 – 173.

בן-מנחם, חנינה, הכת, נתן ווזנר, שי (עורכים), המחלוקת בהלכה, בוסטון תשנ"ב.

בן-שלמה, אליעזר, 'הימנעות מטיפול רפואי מתוך "צדקות"', בתוך: ספר אסיה ח, מרדכי הלפרין (עורך), ירושלים תשל"ו, עמ' 32 – 40.

בצרי, עזרא, 'ניתוח פלסטי לשיפור המראה', בתוך: ספר יובל להגאון רבוי יוסף דב הלוי סולובייצ'יק, הרב שאול ישראלי ואחרים (עורכים), ירושלים וניו-יורק תשמ"ד, עמ' רט – ריג.

בראון, איריס, 'בין "טבע האישה" ל"מרות בעל": האידיאולוגיה החינוכית החרדית וגבולה' – ההשכלה התרבותית לבנות', זהויות 3 (תשע"ג), עמ' 97 – 123.

בראון, איריס, 'טומאת נידה ומעמד האשה – פסקתו של האדמו"ר מצאנז קליזנבורג במקרה מבחן', דעת 61 (תשס"ז), עמ' 113 – 133.

בראון, איריס, "פסק הדור": הרב שלום אלישיב, בתוך: בנימין בראון וניסים ליאון (עורכים), הגדולים: אישים שעיצבו את פני היהדות החרדית בישראל, ירושלים תשע"ז, עמ' 780 – 806.

בראון, בנימין, 'אמונה בראש ואמונה בסוף': קוים לתפישת האמונה של שלושה הוגים חרדיים במאה העשרים, אקדמאות ד' (שבט תשנ"ח), עמ' 31 – 67.

בראון, בנימין, 'דוקטורינית דעת תורה': שלושה שלבים, דרך הרוח (תשס"ה), עמ' 537 – 600.

בראון, בנימין, החזון איש – הלכה אמונה וחברה בפסקיו הבולטים בארץ ישראל (תרצ"ג-תש"ד), חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים תשס"ד.

בראון, בנימין, החזון איש – הפסק, המאמין ומנהיג המפנה החרדית, ירושלים תשע"א.

בראון, בנימין, 'החמרה': חמישה טיפוסים מן העת החדשה, בתוך א' אדרעי (עורך), עיוני הלכה ומשפט לכבוד פרופסור אהרון קירשנבאום, דיני ישראל כ-כ"א (תש"ס-תש"א), תל אביב תשס"א, עמ' 123-237.

בראון, בנימין, 'הקבלה בפסקת החפש חיים', מחקרים ירושלים במחשבת ישראל כג (תשע"א), עמ' 485 – 542.

בראון, בנימין, 'מהתבדלות פוליטית להتبצרות תרבותית – החזון איש וקביעת דרכה של היהדות החרדית בארץ-ישראל (תרצ"ג – תש"ד)', בתוך: שני עברי הגשר, מ' בר-און וצ' צמרת (עורכים), ירושלים תשס"ב, עמ' 364 – 413.

בראון, בנימין, 'ערך תלמוד תורה במשנת החפש חיים ופסקתו בעניין תלמוד תורה לנשים', דיני ישראל כד (תשס"ז), עמ' 79 – 118.

בראון, בנימין, 'פורמליזם וערכים': שלושה דגמים, בתוך: עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה, א' רביצקי ואי' רוזנק (עורכים), ירושלים תשס"ח, עמ' 233 – 257.

בר אילן, יהיאל מיכל, אתיקה רפואית יהודית, ירושלים תשע"ט.

ברויאר, מרדי, עדה ודיווקנה, ירושלים תשנ"א.

ברנד, יצחק, 'גדול כבוד הבריות', סידרא 21 (תשס"ו), עמ' 5 – 34.

ברנד, יצחק, 'תנאי ומעשה': פורמליזם משפטי, דיני-ישראל 31 (תשע"ז), עמ' 27 – 63.

ברנדס, יהודה, 'פסיקה ממלכתית מודרנית', בתוך: ידידה צ' שטרן ויאיר שלג (עורכים), ההלכה ציונית – המשמעות ההלכתית של מדינה ריבונית, ירושלים תשע"ח, עמ' 17 – 44.

ברנע, עזרא, 'הגאון הרב אליעזר יהודה ולדינברג', מכמני עוזיאל, חלק ד, ירושלים תשס"ז.

ברק, אהרון, פרשנות במשפט (א-ג), ירושלים תשמ"ט-תשנ"ו.

ברק, אהרון, שיקול דעת שיפוטי, ירושלים תשמ"ז.

ברקוביץ, אליעזר, ההלכה כוחה ותפקידה, ירושלים תשס"ז.

גולל, נריה, "התנות טבעים" מענה הלכתי, אמוני או טבעי, ל"התנותות" ההלכה ומציאות, בד"ז 7 (תשנ"ח), עמי 33 – 47.

גולל, נריה, חדשים גם ישנים : בנתיבי משנתנו ההלכתית-הגותית של הרב קוק, ירושלים תשס"ה.

גולל, נריה, 'קדיש יתומה', צהר ח (תשס"ב), עמי 13 – 19.

גולל, נריה, שיקולים ההלכתיים ומטא-הלכתיים בפסקתו של הרב קוק, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים תשס"א.

גולל, נריה, 'תלמוד תורה לנשים : ההלכה בהשתלשלותה', בתוך : וشنנות לבנותיך (תשע"ג), עמי 261 – 284.

גולzman, אליעזר, 'יסודות מטה-הלכתיים להכרעה ההלכתית', בתוך : עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה, אי' רביצקי וא' רוזנק (עורכים), ירושלים תשס"ח, עמי 260 – 278.

גולzman, אליעזר, מחקרים ועיונים – הגות יהודית בעבר ובהווה, ירושלים תשנ"ז.

גורדין, הראל, ההלכה ופסקת ההלכה בעולם : עיון בין-תחומי בפסקותיו של הרב משה פינשטיין, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת תל-אביב תשס"ז.

גורדין, הראל, הרב משה פינשטיין – הנהגה ההלכתית בעולם משנתה, אלון שבועות תשע"ז.

גילת, יצחק ד', פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת גן תשנ"ב.

גינסברגר, שרגא, 'גדר איסור הפלת עוברים', זכור לאברהם 3 (תשס"ב-תשס"ג), עמי 417 – 439.

גירץ, קליפורד, פרשנות של תרבויות, ירושלים תשלי"ג.

גלזמן, יהושע, 'יחסי אדם חייה – בראשי היהדות', חיות וחברה 54 (תשע"ו), עמי 42 – 49.

גלזמן, יהושע, הר"ד סולובייצ'יק ורבי שנייאור זלמן מליאדי, חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן תשס"ז.

גليس, יעקב, מנהגי ארץ-ישראל, ירושלים תשנ"ד.

גליק, שמואל, אשנב לספרות התשובות, ירושלים תשע"ב.

גליק, שמואל, 'ממחקר היסטורי למחקר פילוסופי ההלכתי-חינוכי: שיקולים אידיאולוגיים-חינוכיים בתשובהיהם של פוסקים בעת החדשה', *דור לדור מד* (תשע"ג), עמ' 36 – 61.

גליק, שמואל, *קונטרס התשובות החדש*, חלקים א-ד, ירושלים תשס"ו – תש"ע.

גליק, שמעון, 'אתיקה והשתלת איברים', בתוכה: *השתלות איברים*, מרדכי קרמר (עורך), תל-אביב 2001, עמ' 93 – 105.

גליקסברג, שלמה, זוקבך, יהושע, 'כיצי ממנה ישבו לצאת כוכבי-אורה להאריך את כל ישובנו: ישיבת שער Ziyon בירושלים (ת"ש – תשט"ז)', *דור לדור מד* (תשע"ג), עמ' 408 – 432.

גרין, יוסף, הסכמה לטיפול רפואי בהלכה, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור בפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן תשנ"ו.

גרין, יוסף, 'הזרעה מלאכותית בפסקה ובחקיקה במדינת ישראל', *אסיה יא* (תשמ"ה), עמ' 45 – 62.

גרין, יוסף, 'הזרעה מלאכותית – פתרון לעקרונות הדתית?', *אסיה י* (תשמ"ד), עמ' 17 – 29.

גרינציג, אבישי, 'צחבות ילדים בברית מילה', *בד"ד 29* (תשע"ה), עמ' 27 – 41.

גרנות, תמייר, 'מעמד האישה וחינוך הבנות במשנתו של האדמו"ר ר' יקותיאל יהודה הלברשטאם מצאנז-קלוייזנבורג', הגות מחקרים בהגות החינוך היהודי (תשס"ז-תשס"ח), עמ' 37 – 86.

גרנות, תמייר, תקומות החסידות בארץ ישראל אחרי השואה משנתו הרעיון, ההלכתית והחברתית של האדמו"ר ר' יקותיאל יהודה הלברשטאם מצאנז-קלוייזנבורג, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן תשס"ח.

הבלין, שלמה זלמן, 'יחס לשאלות הנוסח' בספר חז"ל', בתוכה: בית הוועד לעריכת כתבי רבותינו, יואל קטן ואליהו סולובייציק (עורכים), ירושלים תשס"ג, עמ' 13 – 18.

חד, דוד, *אתיקה ורפואה*, תל-אביב תשמ"ט.

חד, דוד, 'זכות לא לחיולד בפגמי', *דילמות באתיקה רפואית, רפואי כהן-אלמגור* (עורך), תשס"ב, עמ' 255 – 264.

חולנדר, אביעד יחיאל, *דיוקנו ההלכתי של הרב שלמה גורן – עיונים בשיקולי הפסיכה ודרך הביסוס במאמרי ההלכתיים*, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן תשע"א.

הולצ'ר, גרשון, 'עדות אישה במשפט העברי', *סיני סז* (תש"ל), עמ' 94 – 112.

הכהן, אביעד, 'חרויות הביטוי, סובלנות ופלורליזם במשפט העברי', בתוכה: חנה עמית, אביעד הכהן וחיים באר (עורכים), *מנחה למנחם*, תשס"ח, עמ' 45 – 75.

הכהן, אביעד, והנסקה, יצחק, "למה יאמרו הגויים?": תדמית ישראל בעיני העמים כשיקול בהכרעת הדין וההלכה במשפט העברי, בתוך: בנימין לאו (עורך), עם בלבד – מולדת ופזרה (תשס"ו), עמ' 123 – 88.

הכהן, אביעד, 'משפט ורפואה ב'מדינה יהודית וdemokratit': בין אנטומיה של חוק לפטולוגיה של יחסית מדינה', שער משפט ב (תש"ס), עמ' 189 – 194.

הכהן, אביעד, 'עקבות לשון חכמים ב"משנה תורה" להרמב"ם', כתלנו יג (תש"ז), עמ' 542 – 556.

הכהן, אביעד, 'שיקולים מטה-הלכתיים בפסקת ההלכה: מתווה ראשוני', בתוך: עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה, אי' רביבסקי ואי' רוזנק (עורכים), ירושלים תשס"ח, עמ' 277 – 310.

הכהן, אביעד, 'שירותי רפואיים והגבלת שכר הרופא: הלכה משפט ותאתקה', ברכה לאברהם (תשס"ח), עמ' 207 – 239.

הברטלב, דב, ערך החיים בהלכה – האחריות לחיה الآخر, ירושלים תשס"ד.

הברטלב, משה, מהפכות פרשניות בהתחווותן: ערכיהם כשיקולים פרשניים במדרשי הלכה, ירושלים תשס"ד.

הפלרין, מרדי, 'האם מותרת השתלת לב על פי ההלכה', ספר אסיה ה (תשלי"ו), עמ' 55 – 79.

הפלרין, מרדי, 'הعيشון – סקירה הלכתית', אסיה לו (תשמ"ד), עמ' 21 – 30.

הפלרין, מרדי, 'מסורת המציגה – שדה קרב רפואי', ספר אסיה יא (תשלי"ו), עמ' 151 – 182.

הפלרין, מרדי, 'קיים אחדים בדרך זלמה זלמן אויערבאץ צ"ל בהלכות רפואי ופיקוח נפש', אסיה ט"ו (1996), עמ' 17 – 61.

הראל, אלון, 'תיאוריות קוורנטיות של המשפט', עיוני משפט יח (תשנ"ד), עמ' 387 – 406.

הרשקובייז, יצחק, 'האיש על העדה', נושא דגל ההתבדלות: ר' יוסף חיים זוננפלד', בתוך בנימין בראון וניסים ליאו (עורכים), הגדלים, ירושלים תשע"ז, עמ' 319 – 336.

הרשקובייז, יצחק, 'הלכה ככלי לעיצוב מדיניות: חירות הפסיכה ואחריות הפסיק במשפט הרב יישכר שלמה טיטל', דיני ישראל 26 – 27 (תשס"ט-תש"ע), עמ' 67 – 90.

הרשקובייז, יצחק, "'תינוק שנשבה' ומעמד החילוני במשפט רב שמואל ווזנר', דיני ישראל 28 (תשע"א), עמ' 223 – 250.

ווזנר, שי עקיבא, 'על כללי התנהגות והכרעות שיפוטיות בהלכה ובמשפט', עיוני משפט 32 (תש"ע), עמ' 337 – 305.

ווזנר, שי עקיבא, 'על משמעותיה של הנאמנות להלכה', אדרמות 11 (תשס"א), עמ' 97 – 111.

ווזנר, שי עקיבא, 'על קוהרנטיות ואפקטיביות בהלכה- בירור ראשוני של הבדיקה בין לכתילה ודיעבד', דיני ישראל 22-21 (תשס"א), עמ' 43 – 100.

ווזנר, שי עקיבא, 'עכמאות ומחוייבות פרשנית (על תפישות פרשניות בספרות הרבניים)', אדרמות 4 (תשנ"ח), עמ' 9 – 29.

ולפיש, אברהם, 'בית המדרש ועולם המחקר – סקירה (חלק א)', שנה שנייה (תשנ"ו), עמ' 373 – 389.

ולפיש, אברהם, 'בית המדרש ועולם המחקר – סקירה (חלק ב)', שנה שנייה (תשנ"ז), עמ' 428 – 450.

ויסט, אייזיק הירש, דור דור ודורשו, א-ה, ירושלים תשכ"ד.

ויסלר, אסטה, פסיקתו של הרב אליעזר יהודה וולדנברג בסוגיות רפואיות מודרניות, חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס"ו.

וינרוט, אבי, פמיניזם ויהדות, תל-אביב תשס"א.

ויצמן, מיכאל, 'תפילת הקדש וה"פשיטה" לדברי הימים', בתוך: חקרי עבר וערב, מוגשים לייחוש על/alao, חגי בן-שםאי (עורך), תל אביב תשנ"ג, עמ' 261 – 290.

וסטריך, אבישלום, הזכות לגירושין: גירושין ללא אשם במסורת היהודית, ירושלים תשע"ד.

וסטריך, אבישלום, ורדזינר, עמי, 'מהפכות ושמורות בפסקת בית הדין הרבני: על אכיפת גירושין בטענת 'מאייס עלי'', עיוני משפט מה (תש"פ), עמ' 639 – 686.

וסטריך, אבישלום, 'על פורמליזם גמיש ומחותיות ריאלית – עיון בפולמוס ההפריה המלאכותית', דיני ישראל לא (תשע"ז), עמ' 157 – 195.

וסטריך, אלימלך, 'רפואה ומדעי הטבע בפסקת בת-הדין הרבניים', משפטים כ"ו (תשנ"ו), עמ' 425 – 492.

וסטריך, אלימלך, 'tabiutes האיש בשל ליקויי פריון בפסקת בת-הדין הרבניים', משפטים כ"ה (תשנ"ה), עמ' 241 – 290.

וסטריך, אלימלך, 'תמורה במעמד האישה במשפט העברי: מסע בין מסורות, ירושלים תשס"ב.

ורהפטיג, איתמר, וכ"ץ, שמואל (עורכים), הרבנות הראשית לישראל - שבעים שנה לייסודה, ג' כרכים, ירושלים תשס"ב.

ורהפטיג, זרח, 'כפיית גט להלכה ולמעשה', שנותן המשפט העברי, כרך ג-ד (תשלי"ו-תשלי"ז), עמ' 153 – 216.

זוהר, צבי, יגולות וציווית מדינית על-פי השקפת-עולם ספרדית: עיון בתשובה ההלכתית של ר' יעקב משה טolidano', בתוך: אבי שגיא וدب שורץ (עורכים), מהא שנות ציווית דתית: אישים ושיטות, רמת-גן תשס"ג, עמ' 179 – 189.

זוהר, צבי, 'לאומיות והלכה עיון ביצירתו של הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל', בתוך: הלכה ציונית: המשמעות ההלכתית של הריבונות היהודית, ידידה צ' שטרן ויair שלג (עורכים), ירושלים תשע"ז, עמ' 599 – 624.

זוהר, דוד, התורה והחכמים - ההתמודדות של הרב חיים הירשנוו Um המודרנה, רמת-גן תש"ס.

זוהר, צבי, האירו פni המזרחה, תל-אביב תשס"א.

זוהר, צבי, 'בין ניכור לאחווה - נישואין בין קראים לרבניים על פי חכמי ישראל במצרים במאה העשרים', פעמים 32 (תשמ"ו), עמ' 21 – 39.

זוהר, צבי, מסורת ותמורה, ירושלים תשנ"ג.

זוהר, צבי, ושגיא, אברהם, מעגלי זהות יהודית בספרות ההלכתית, תל אביב תש"ס.

זוהר, צבי, 'פסיקה טלאולוגית: דוגמאות קונקרטיות והערות עקרוניות', בתוך: אבי רביצקי ובינוועם רוזנק (עורכים), עיונים חדשים בפילוסופיה של הלכה, ירושלים, תשס"ח, עמ' 477 – 504.

זיו, אשר, רבינו משה איסרלייש [רמ"א]: חייו יצירותיו ודעתותיו ; חברי, תלמידיו וצאצאיו, ניו-יורק, תשל"ב.

זיוון, שלמה יוסף, אישים ושיטות, ירושלים תשל"ז.

זילברברג, שי, ורדזינר, עמייחי, 'תחייתה של עילת מות הנישואין': שיטת רבינו ירוחם בבית הדין הרבני, משפטים מט (תשע"ט), עמ' 113 – 168.

זילברג, משה, כך דרכו של התלמוד, ירושלים תשמ"ד.

זילברג, משה, 'קושיותו של ר' ירמיה, - שיטה או אופי? ', סיני נו (תשכ"ה), עמ' יג – יט.

זימר, יצחק (אריק), עולם כמנהגו נהוג, ירושלים תשנ"ו.

זימר, יצחק (אריק), 'תgebוט יהודי אשכנז להשפעת המרכז בפולין בראשית המאה הי"ז', סיני ק"ב (תשמ"ח), עמ' רכ"ו-ר"מ.

זקבץ, יהושע, משנתו ההלכתית של הרב אליעזר יהודה ולדינברג: מקורות, פרשנות ופסיקה, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, בר-אילן תשע"ו.

זקבץ, יהושע, 'מקורות הפסיקה של הרב אליעזר יהודה ולדינברג', אסיף ה (תשע"ח), עמ' 559 – 605.

חדר, אליעזר, "השווה הכתוב איש לאיש" על מעמדן של נשים בבתי דין רבניים, ירושלים תשע"ג.

חדר, אליעזר, מיעוטים במדינה יהודית היבטים הלכתיים, ירושלים תש"ע.

חלמיש, משה, הנוגות קובלות בשבת, ירושלים תשס"ו.

חלמיש, משה, הקבלה - בתפילה, בהלכה ובמנהג, רמתה- גן תש"ס.

חלמיש, משה, 'מעמדו של הארי'י כפוסק', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, י (תשנ"ג), עמ' 259 – 285.

חלמיש, משה, 'מקובלים לעומת פוסקים': מגמות שונות בשאלת ההכרעה', בתוך: עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה, א' רביצקי וא' רוזנק (עורכים), ירושלים תשס"ח, עמ' 181 – 220.

חלמיש, משה, 'מקוםה של הקבלה במנהגי', בתוך: דניאל שפרבר, מנהגי ישראל, חלק ג, פרק ה, ירושלים תשנ"ה, עמ' קעג – רכח.

חלמיש, משה, 'סמכוותו ההלכתית של הזוהר', בתוך: בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל, ז' ספראי וא' שגיא (עורכים), תל-אביב תשנ"ז, עמ' 321 – 350.

חלמיש, משה, 'קבלה והלכה: השתקפותן בפסקה של אחד מגדולי החכמים במאה העשרים', יי' עמיר (עורץ), דרך הרוח: ספר היובל לאלייזר שביד, ירושלים תשס"ה, עמ' 601 – 614.

תיקוצ'ינסקי, מיכל, "זהאה מטבלת את האשה" טבילת אישת לגורות בפני בית-דין, אקדומות כא תשס"ח), עמ' 65 – 82.

טלזנר, דוד, 'רב ד"ר שמעון פדרבויש', ייל"ה מימונו (עורץ), ספר היובל לכבוד הרב ד"ר שמעון פדרבויש, ירושלים תשכ"א, עמ' ט – מ.

יוסט, אריאב, 'מאפייני הפסקה הציבורית במשנתו ההלכתית של הרב שאול ישראלי', דיני ישראל, כח (תשע"א), עמ' 145 – 184.

יעקובוביץ', עמנואל, הרפואה והיהדות, ירושלים תשכ"ו.

כהן, אורה, משני עבריו המכחיצה, ישראל תשנ"ז.

כהן, אורה, צניעות האישה בעידן המודרני, ישראל תשנ"ח.

כהן, אשר, הטלית והדגל – חיזיונות הדתית וחזון מדינת התורה בימי ראשית המדינה, ירושלים תשנ"ח.

כהן, שאר-ישוב, 'גאון התורתה העם והארץ', בתוך: יצחק אלפסי (עורך), המעלות לשלומה: ספר זכרון בהלכה ובאגדה למרן הגאון האדיר, שר התורה, הרב ר' שלמה גורן זצוק"ל, ירושלים תשנ"ו, עמי .45 – 20

כהנא, יצחק זאב, 'היחס בין ההלכה והמנהגי', בתוך: שלמה יוסף זווין זורה ורחה ורחהפטיג (עורכים), מזכרת, ירושלים תשכ"ב, עמי 554 – 564.

כהנא, מעוז, 'החתם סופר: הפסיק בעיני עצמו', תרביץ 76 (תשס"ז), עמי 519 – 556.

כהנא, מעוז, מהנדע בייחוד לחותם סופר, ירושלים תשע"ו.

כהנא, מעוז, 'מקורות הידע והזמן: צוואת ר' יהודה החסיד בעת החדשה', בתוך: חיים קרייסל ואחרים (עורכים), סמכות רוחנית מאבקים על כוח ותרבות בהגות היהודית, באר-שבע תש"ע, עמי .262 – 223

כ"א, יעקב, הלהקה וקבלה, ירושלים תשנ"ב.

כ"א, יעקב, ההלכה במצרים- מכשולים על דרך האורתודוקסיה בהתהווותה, ירושלים תשנ"ב.

כ"א, יעקב, לאומיות יהודית, ירושלים תשלי"ט.

כ"א, שמואל, קדושים תהיו, ירושלים תשלי"ז.

לאו, בנימין, "'בבואה של אמת' רבנות וקדמיה בכתביו הרא"ש רוזנטל על הצלת גוי בשבתי, אקדומות יג (תשס"ג), עמי 7 – 32.

לאו, בנימין, להחזיר עטרה ליושנה: עיונים במשנתו ההלכתית של הרב עובדיה יוסף, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילון, רמת-גן תש"ס.

לאו, בנימין, משנתו ההלכתית של הרב עובדיה יוסף, תל אביב תשס"ה.

לביא, יעקב, 'השתלת לב', בתוך: מרדכי קרמר (עורך), השתלות איברים, תל-אביב תשס"א, עמי 166 – 177.

לוין, אייב, וספרון, ענת, 'הפריה חוז-גופית תשנ"ה (1995)', אסיה יד' (תשנ"ה), עמי 5 – 41.

לוין, ישראל, יהדות יווניות בעת העתיקה, ירושלים תש"ס.

לוינגר, יעקב, הרמב"ם כפילוסוף וכփוסק, ירושלים תש"ז.

ЛОК, ГИОН, АГРОТЫ УЛ СПЕЛНОСТИ, МАНГЛИТИ: ЙОРМ БРОНОВСКИ, ИРОШЛИМ ТШМ"А.

לורברבוים, יאיר, ושפירא, חיים, 'איגרת השמד לרמב"ם: ויכוח הרטמן סולובייצ'יק בראוי הפילוסופיה של המשפט', בתוך מחויבות יהודית מתחדשת (אי שגיא וצ' זוהר, עורךים), תל אביב תשס"ב, עמ' 345-374.

לורברבוים, יאיר, גזרת מלך וגזרת הכתוב בספרות התלמודית, תרביץ שנה פב, חוברת א (תשע"ד), עמ' 5 – 42.

לורברבוים, יאיר, 'דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה, דתיות הלכתית של ציות ושבוד והסתיגיות אחרות מטעמי המצוות וההלכה', דיני ישראל לב' (תשע"ח), עמ' 69 – 114.

לורברבוים, יאיר, 'הרמב"ם על מוסד החוק, על פורמליזם משפטי ועל "גזרת הכתוב"', מחקרי משפט כת' (תשע"ד), עמ' 351 – 390.

לורברבוים, יאיר, 'על הסתייגות מטעמי בשיח ההלכתי: הפורמלוס על אוזות טעם האיסורים להשחת את ראש והזקן', מחקרי ירושלים כה (תשע"ח), עמ' 45 – 101.

לורברבוים, יאיר, 'על כללים וטעמים במשפט ובהלכה - מסגרת מושגית חדשה לעיון בטעמי המצוות וההלכה', מחקרי ירושלים, טרם פורסם.

לורברבוים, יאיר, צלם אלהים, ירושלים ותל-אביב תשס"ד.

לורברבוים, יאיר, ריאליزم הלכתית, שנตอน המשפט העברי כז (תשע"ב-תשע"ג), עמ' 61 – 130.

ליאון, ניסים, 'ישיבת פורת יוסף: מהידוש ההיסטורי למיתוס אתני', פעים 135 (תשע"ג), עמ' 15 – 60.

elibovitz, Yeshiva, 'מצוות מעשיות', בתוך: יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, ירושלים ותל-אביב תשל"ו, עמ' 20.

elibovitz, Yeshiva, 'לבית הנתקה לאחר מיתה', בתוך: יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, ירושלים ותל-אביב תשל"ו, עמ' 223 – 228.

elibovitz, Yeshiva, 'מעמדת של האישה, הלכה ומטא-הלכה', עמודים לי'א 448 (תשמ"ג), עמ' 266 – 268.

elibovitz, Yeshiva, 'זהו רכיב הספר הלכתית', תרביץ סד (תשנ"ה), עמ' 581 – 605.

לייפשיץ, ברכיהו, 'פסיקה בת זמנה לאור גישות עתיקות בעניינה של תורה שבבל פה, או: נקודות ארכימדיות וחילים בהלכה', בתוך: הלכה ציונית: המשמעות ההלכתית של הריבונות היהודית, ידידה צי שטרן ויאיר שלג (עורכים), ירושלים תשע"ז, עמ' 145 – 163.

לייפשיץ, ברכיהו, משפט ופウלה – מונחי חיוב וקניין במשפט העברי, ירושלים תשס"ב.

לייפשיץ, יוסף יצחק, 'חלב גוי: איסור חלב שחלבו גוי בתעשיית החלב המודרנית', בתוך: יואב שורק (עורץ), הרב משה פינשטיין ודרךו בהלכה, ירושלים תשס"ז, עמ' 11 – 30.

ליפשיץ, יוסף יצחק, 'השפעות מהותניות על ההלכה – פנים וחוץ', בתוך: ההלכה: הקשרים רעיוניים וアイדיאולוגיים גלויים וסמיים (אביינעם רוזנק, עורך), ירושלים תשע"ב, עמ' 15 – 39.

מאוטנר, מנחם, 'גדמר והמשפט', עיוני משפט כ"ג (2) (תש"ס), עמ' 367 – 419.

מאוטנר, מנחם, 'ירידת הפורמליזם ועלית הערכcis במשפט הישראלי', תל אביב תשנ"ג.

מאוטנר, מנחם, משפט ותרבות, רמת-גן תשס"ח.

AMILS, ASF, ישיבה במציאות חברתית משתנה: ישיבת פורת יוסף 1900 – 1967, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה אוניברסיטת בר-אילן תשע"ט.

מלצר, אפרים, 'השפעת העישון על מערכת הלב וכלי הדם ועל מערכות הנשימה', אסיה לו (תשמ"ד), עמ' 5 – 15.

משיח, אמיר, הלהה בתמורות הזמן – במשנתו של הרב שלמה זלמן אוירבך, רמת-גן תשע"ג.

משיח, אמיר, 'העבודה והמלאה במשנת הרב בן-ציון מאיר חי עוזיאל', פעים 154 – 155 (תשע"ח), עמ' 197 – 215.

משיח, אמיר, 'השפעת האתוס האופנסיבי על ההלכה האורתודוקסית במאה העשורים: הרהורים ראשוניים', בתוך: עדות לאחרן (מי' חלמיש וד' שורץ, עורכים), דעת 76 (תשע"ד), עמ' 231 – 258.

משיח, אמיר, 'יחסו של הרב שלמה זלמן אוירבך לחילוני המודרני', בתוך: זהות יהודית, אשר מעוז ואביעד הכהן (עורכים), תל אביב תשע"ד, עמ' 231 – 249.

משיח, אמיר, מחשבת ההלכה במשנתו של הרב שלמה זלמן אוירבך, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן תשס"ח.

mishlov, Shira, בעין הסערה דמותו הציבורית ויצירתו התורנית של הרב שלמה גורן בשנים 1948 – 1994, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, בר-אילן, תש"ע.

mishlov, Shira, 'ה skłפותו הציונית של הרב שלמה גורן', ישראל כתוב עת למחקר הציונות ומדינת ישראל היסטוריה ותרבות 20 (תשע"ב), עמ' 81-106.

נבו, חיים, 'הليمוד היישובי ומחקר התלמוד האקדמי', אקדמאות כ (תש"ס), עמ' 125 – 146.

סט, נומה, דרכי פסיקתו של הרаш"ל הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל בסוגיות בדיני משפחה, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ח.

סיטמן, דני, 'מוסר והלכה: כמה הערות מתודולוגיות', מחקרים משפטיים (תשע"ה), עמ' 9 – 28.

סיגל, גיל, 'בין אוטונומיה אימहית לזכויות העובר – היבטים של חברה, משפט ומוסר', משפט רפואי וביו-אתיקה 1 (תשס"ח), עמ' 11 – 21.

סילמן, יוחנן, בין "ללכת בדרךך" ו"לשמע בקולו", אלון שבות תשע"ב.

סילמן, יוחנן, 'היקבעיות ההלכתיות בין נומינליות וריאליות; עיונים בפילוסופיה של ההלכה', דיני ישראל י"ב (1986), עמ' רמ"ט-רס"ו.

סילמן, יוחנן, 'הרלוונטיות של חווים לגבי בעלי חיים, עיון פמנולוגי בהלכה', בתוך משה בר (עורך), מחקרים בהלכה ובמחשבת ישראל, רמת גן תשנ"ד, עמ' 260-243.

סילמן, יוחנן, 'מצאות ועבירות – ציאות וMRI או תיקון וקלקל', דיני ישראל ט"ז, תשנ"א-תשנ"ב, עמ' קס"ג-ר"א.

סילמן, יוחנן, 'מקור תוקפן של ההוראות ההלכתיות: עיון מטה-הלכתי', בתוך: עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה, א' רביצקי וא' רוזנק (עורכים), ירושלים תשס"ח, עמ' 3 – 26.

سمט, משה, 'הلنנת מתים: לתולדות הפלמוס על קביעת זמן המוות', בתוך: החדש אסור מן התורה – פרקים בתולדות האורתודוקסיה, ירושלים תש"ה.

سمט, משה, 'מי מנדסון, נ"ה וייזל ורבני דורם', בתוך: מחקרים בתולדות עם-ישראל וארץ-ישראל לזכר צבי אברני, ע' גלבוע, ב' מבורך ואחרים (עורכים), חיפה תש"ל, עמ' 233 – 257.

סינקלר, דוד, 'האיסור המשפטי של איסור הפללה במשפט העברי', שנותו המשפט העברי ה (תשל"ח), עמ' 177 – 207.

סינקלר, דוד, 'הפריה מלאכותית והפריה חוזך גופית במשפט העברי', המשפט 16 (2003), עמ' 16 – 26.

סינקלר, דניאל, 'פגש בין משפט למוסר בסוגיות הפללה: משפט עברי, קניוני, מקובל וישראל', המשפט יג (תשס"ט), עמ' 239 – 262.

ספראי, שמואל, 'האם הייתה קיימת עזרת נשים בתקופה העתיקה?', תרבית לב (תשכ"ג), עמ' 329 – 338.

סרנה, יהונתן, היהדות אמריקה, ירושלים תשס"ה.

עופר-שטרק, עירית, הצדקות פילוסופיות להגדרת קרייטריון לקביעת רגע המוות על פי ההלכה, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור בפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן תשע"ה.

עופר-שטרק, עירית, 'השתלות איברים חיוניים וקביעת רגע המוות – תלות הכרחית? היבטים אתיים, ההלכתיים ומשפטיים', משפט רפואי וביו-אתיקה 7 (תשע"ח), עמ' 41 – 96.

עופר-שטרק, עירית, 'שיקולים מוסריים בשיח ההלכתי בסוגיות של רפואי והצלה: עיון בפסקת הרב אליעזר יהודה ולדנברג במקרים של מות המוח', *דעת* 83 (תשע"ז), עמ' 361 – 390.

עופרן, אילעאי, 'האם "נותlein כל החבילה יחד"?' *נתועים יוז* (תשע"א), עמ' 105 – 112.

עיר-שי, רונית, פריוון, מגדר והלכה: היבטים מגדריים בפסקת ההלכה בת ימיño בשאלות של פריוון, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשס"ו.

ענקי, דוד, 'בין גלות לגאותה', *Ackadmotot G* (תשנ"ז), עמ' 101 – 106.

פורת, בנימין, 'הפילוסופיה של המשפט העברי: עיון מתודולוגי', *דין ישראל ל* (תשע"ה), עמ' 179 – 213.

פורת, בנימין, 'חמשה מושגים יהודים של דמוקרטיה ישראלי: מסת פתיחה', בתוך: מחשבות על דמוקרטיה יהודית, בנימין פורת (עורך), *ירושלים תש"ע*, עמ' 17 – 27.

פורת, מيري, הזרעה מלאכותית – קווים מנהיים בפסקה בת זמנו, חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס"ה.

פיוטרקובסקי, מלכה, מהלכת בדרכה: אתגרי החיים מבט הלכתי ערכי, תל-אביב תשע"ז.

פינקלשטיין, ברוך, מאפייני פסיקה של הרב משה פיינשטיין לאור פסקי שאלות לגבי פוריות, מניעת היריון והפללה, חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס"ו.

פיקאר, אריאל, הלכה בעולם חדש: שיח רבני בעולם מודרני, *ירושלים תשע"ב*.

פיקאר, אריאל, משנתו של הרב עובדיה יוסף בדיון של תמורות, רמת-גן תשס"ז.

פיקאר, אריאל, 'שיקולים מטה-הלכתיים ביחס לשימוש בטכנולוגיה בשבת', בתוך: *אבינום רוזנק* (עורך), הלכה, מטה-הלכה ופילוסופיה: עיון רב תחומי, *ירושלים תשע"א*, עמ' 122 – 150.

פיקאר, אריאל, 'שיקול דעת מוסרי כגורם בפסקת הלכה', משלב ל"א (תשנ"ז), עמ' 45-65.

פיקאר, אריאל, משנתו של הרב עובדיה יוסף בדיון של תמורות, רמת-גן תשס"ז.

פלק, זאב, ערכי משפט ויהודות: *לקראת פילוסופיה של ההלכה*, *ירושלים תש"מ*.

פרידמן, מנחם, 'היהדות הדתית בשנות האלפיים - ניתוח סוציאולוגי', בתוך: *יד לאורי, אפרת תשנ"ה*, עמ' 23-26.

פרידמן, מנחם, חברה ודת: *האורטודוקסיה הלא ציונית בארץ ישראל תרע"ח-תרצ"ו*, 1918-1936, *ירושלים תשל"ז*.

פרידמן, מנחם, החברה החרדית – מקורות, מגמות ותהליכיים, *ירושלים תשנ"א*.

פרידמן, מנחם, 'מסורת שאבדה כיצד ניצחה האות הכתובה את המסורת החיה – עיון בפולמוס השיעוריים', בתוך: עמיחי ברהלוֹץ (עורך), מסע אל ההלכה עיוניים בין-תחומיים בעולם החוק היהודי, תל-אביב תשס"א, עמ' 196 – 218.

פרידמן, מנחם, על מבנה הנהגת הציבור והרבנות בישוב היישן האשכנזי בשלתי השלטון העותמאני, בתוך: י' בן-פורת ואחרים (עורכים), פרקים בתולדות היישוב היהודי בירושלים (פרק א), ירושלים תשל"ג, עמ' 273 – 288.

פרלמן, חיים, על הצדקה, ירושלים תשמ"א.

צ'רנין, ולול, ושריג-אהרון, איריס, הסובוטניקים, רמת-גן תשס"ז.

קאהן, דוד, העקבות למשורר (תיקוני טעויות לש"ס הוצאה ווילנא עם הקדמה מקיפה על צנזורה וטעויות דפוס), ברוקלין – ניו יורק תשנ"ג.

קחת, חנה, פמיניזם ויהודיות – מהתנטגשות להתחדשות, ישראל תשס"ח.

קשאני, ראובן, הקראים קורות מסורות ומנהגים, ירושלים תש"ח.

קולא, עמית, 'הצעת חוק 'ሞות במרשם רופאי' על פי ההלכה', תחומיין לו (תשע"ז), עמ' 113 – 126.

קורינאלדי, מיכאל, המעים האישי של הקראים, ירושלים תשמ"ד.

קורינאלדי, מיכאל, 'سعد ההפחדה הזמנית בין הבעל והאשה וההתפתחותו בפסקת בתיה דין הربנים בישראל', שנתון המשפט העברי א (תשלי"ד), עמ' 184 – 218.

קטן, יואל, 'אחרי מיטתו של הרב אליהו יהודה ולידינברג', צוהר כת (תשס"ז), עמ' 9 – 14.

קידר, ניר, 'המחפה הפרשנית: עלייתה של הפרשנות התכליתית בישראל', עיוני משפט כו (תשס"ג), עמ' 737 – 772.

קניאל, יהושע, 'שיתוף פעולה בתחום התרבות והרוח, בין הספרדים והאשכנזים בירושלים, במאה הי"ט', בתוך י' בן-פורת ואחרים (עורכים), פרקים בתולדות היישוב היהודי בירושלים (פרק א), ירושלים תשל"ג, עמ' 289 – 300.

קרמר, מרזכי, השתלות איברים, תל-אביב 2001.

רביצקי, אביעזר, חירות על הלוחות, תל אביב תשנ"ט.

רביצקי, אביעזר, 'מבוא: על גבולות של האורתודוקסיה', בתוך: יוסף שלמון, אביעזר רביצקי ואדם פרזיגר (עורכים), אורתודוקסיה יהודית החדשניים, ירושלים תשס"ו, עמ' 1 – 18.

- רביצקי, אבירם, 'פירושי המידות שהתורה נדרשת בבחן ויחסם ללוגיקה האリストוטלית', בתוך אי' רוזנק (עורך), הלכה, מטה-הלכה ופילוסופיה: עיון רב תחומי, ירושלים תשע"א, עמ' 226 – 248.
- rgb, יואב, זדרור, יובל, 'הגרים מروسיה ("הסובוטניקים") בארץ ישראל', אריאל 204 – 204 (תשע"ד), עמ' 89 – 93.
- רדזינר, עמייחי, 'הרבע עוזיאל, רבתות תל-אביב-יפו ובית-הדין הגדול לעערורים: מחזה באربע מערכות', מחקרי משפט כא 1 (תשס"ד), עמ' 129 – 243.
- רדזינר, עמייחי, "'מעוגנת את עצמה': על התנייניות מתן הגט ועל חדשנות ההלכתית', בתוך אריה אדרעי בנימין פורת ואחרים (עורכים), הלכה ומשפט, צפירים: נבו תשע"ח, עמ' 607 – 640.
- רדזינר, עמייחי, 'על רשותן של תקנות הדיון בבתי הדין הרבנים: "סדר המשפטים", טרפ"א', מחקרי משפט 25 (תשס"ט), עמ' 37 – 75.
- רדזינר, עמייחי, 'ראשיתן של תקנות הדיון בבתי דין רבנים: תקנות תש"ג', דיני ישראל 25 (תשס"ח), עמ' 185 – 260.
- רוזנברג, שלום, בעקבות הכוורי, ירושלים תשנ"א.
- רוזנברג, שלום, לא בשמות היא: תורה שבعل-פה – מסורת וחידוש, אלון שבות תשנ"ז.
- רוזנברג, שלום, 'על דרך הרובי', שנתון המשפט העברי יד-טו (תשmach-תשמט), עמ' 189 – 216.
- רוזנברג, שלום, 'על הויות אבי ורבא', בתוך מ' חלמיש (עורך), עלי שפר – מחקרים בספרות ההגות היהודית, רמת-גן תש"ז, עמ' 133 – 144.
- רוזנצויג, יונתן, 'קול אישה בימינו', תחומיין כת (תשס"ט), עמ' 138 – 143.
- רוזנק, אבינוועם, ההלכה הנבואהית הפילוסופיה של ההלכה במשנת הראייה קוק, ירושלים תשס"ז.
- רוזנק, אבינוועם, ההלכה כמחוללת שינוי, ירושלים תשס"ט.
- רוזנק, אבינוועם, 'מטה-הלכה, פילוסופיה של ההלכה וヨוסף שוואב', בתוך: אבינוועם רוזנק (עורך), הלכה, מטה-הלכה ופילוסופיה: עיון רב תחומי, ירושלים תשע"א, עמ' 17 – 34.
- רוזנק, מיכאל ואבינוועם, 'הפילוסופיה של ההלכה, הפילוסופיה של החינוך והפסיקה ההלכתית שביניהם', הגות בחינוך היהודי ג'-ד' (תשס"ב), עמ' 114 – 75.
- רוט, רון, 'עלבון של הגופות – ביוש וכבוד במאבק סביב ניתוחים שלאחר המוות בישראל', משפט ועסקים כג (תשע"ט), ללא עימוד, בהדורת אינטראקטיבית.

רונס, יצחק א', 'אידיאולוגיה ציונית דתית והלכות מדינה במשנתו של הרב שאול ישראלי, בתוך : ההלכה ציונית : המשמעות ההלכתית של הריבונות היהודית', ידידה צ' שטרן ויair שלג (עורכים), ירושלים תשע"ז, עמ' 729-748.

רונס, יצחק, מדינת ישראל במשנתו ההלכתית של הרב הרצוג, חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, טورو-קולגי, ירושלים תשע"ה.

רונס, יצחק, משנתו ההלכתית של הרב שאול ישראלי, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן, תשע"ב.

רוס, תמר, 'אורותודוקסיה, נשים ושינוי ההלכה - ניתוח תיאולוגי והיבטים פרשניטיים', בתוך : מסע אל ההלכה (עמיתי ברהולץ, עורך), ירושלים 2003, עמ' 438-387.

רוס, תמר, ארמוֹן התורה ממעל לה – על אורותודוקסיה ופמיניזם, תל-אביב תשס"ז.

רוס, תמר, 'תרומות הפמיניזם לדין ההלכה': 'קול באישה ערווה' כמקורה מבחרו', בתוך : אבינוועם רוזנק (עורך), ההלכה, מטה-ההלכה ופילוסופיה : עיון רב תחומי, ירושלים תשע"א, עמ' 35 – 64.

רות, חיים יהודה, 'התנוודה המוסרית באתיקה היהודית', הדת וערבי החיים, ירושלים תשל"ג, עמ' 89-106.

רז, יוסף, 'עקרונות משפטיים ושיקול דעת שיפוטי', משפטיים ב' (תש"ל), עמ' 328-317.

ריינר, אברהם (רמי), 'היחס לטקסי בת-מצווה עיוון משווה בפסקה מודרנית', נתועים י (תשס"ג), עמ' 55 – 77.

ריינר, אברהם (רמי), 'קיים ראשונים לדרך ההלכה של הרב שלום יוסף אלישיב', נתועים י (תשע"א), עמ' 73 – 103.

רכנץ, עדו, מדינה כהלכה : התמודדות יהודית עם אתגר העצמאות, ירושלים תשע"ח.

רכנץ, עדו, תיאוקרטיה ודמוקרטיה במשנתו של הרב אליעזר ולדנברג, חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשע"ב.

רכנץ, עדו, תיאוקרטיה דמוקרטית : עיון במשפטם המדיני של הריא"ה הרצוג, הראי"י ולדנברג והר"ש גורן, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת אריאל, תש"פ.

רקובר, נחום, המשפט העברי בחקיקת הכנסת : המקורות היהודיים בשילובם בדיוני הכנסת ובחוקי מדינת ישראל, ירושלים תשמ"ט.

שבט, אריה ( יצחק ), 'הפמיניזם האורתודוקסי במבט גלותי ובמבט ישראלי (תגובה למאמרים בעניין "קדיש יתומה" - 'צחר' ח)', צהר ט (תשס"ב), עמ' 195 – 203.

שביד, אליעזר, בין אורתודוקסיה להומניזם דתי - המגמות העיקריות בהגות היהודית הדתית של המאה העשרים, ירושלים תש"ז.

שגיא, אברהם, אלו ואלו, ירושלים תשנ"ו.

שגיא, אברהם, אתגר השיבה אל המסורת, ירושלים תשס"ג.

שגיא, אברהם, 'רב סולובייצ'יך ופרופ' ליבוביץ כתיאוטיקנים של ההלכה', דעת 29 (תשנ"ב), עמ' 131 – 148 –

שגיא, אברהם, יהדות: בין ذات למוסר, תל-אביב 1998.

שגיא, אברהם, 'בעיתת הכרעה ההלכתית והאמת ההלכתית; לקראת פילוסופיה של ההלכה', דיני ישראל ט"ו (תשמ"ט-תש"ג), עמ' ז-ל"ח.

שגיא, אברהם (עורך), לא בשמיים היא - סוגיות בפילוסופיה של ההלכה, עין צורים תשנ"ג.

שגיא, אברהם, נאמנות ההלכתית בין פתיחות לסגירות, רמת גן תשע"ב.

שגיא, אברהם, 'שני מודלים של מושג האמת ההלכתית ומשמעותם', הגיון - מחקרים בדרכי החשיבה של חז"ל, חלק א' (תשמ"ט), עמ' 90-69.

שגיא, אברהם, 'ציונות-דתית: בין סגירות לפתיחות', בתוך: אבי שגיא, דודי שורץ וידידה צ' שטרן (עורכים), יהדות פנים וחוץ – דיאלוג בין עולמות, ירושלים תש"ס, עמ' 124 – 168 –

שגיא, אברהם, 'תוכנותיו המוסריות של האל בספרות ההלכתית ומעמדו של המוסר בהלכה', בתוך: משה בר (עורך), מחקרים בהלכה ובמחשבת ישראל, רמת גן תשנ"ד, עמ' 286-261 –

شورץ, דב, 'מעמדה של הדת במדינה: היבטים חברתיים ותרבותיים אחדים', דעת 85 (תשע"ח), עמ' 62-39.

שוחטמן, אליאב, 'הכרת ההלכה בחוקי מדינת ישראל', שנותון המשפט העברי, טז-ז' (תש"י-תשנ"א), עמ' 500 – 417 .

שוחטמן, אליאב, 'יחסי יהודים עם נוצרים "מפנוי דרכי שלום" ו"משום איבה"', מחנים 1 (תשנ"ב), עמ' 52 – 67 .

שוחטמן, אליאב, 'מעמדם ההלכתי של בתיה המשפט במדינת ישראל', תחומיין יג (תשנ"ב-תשנ"ג), עמ' 337 – 370 .

שוחטמן, אליאב, סדר הדין: לאור מקורות המשפט העברי, תקנות הדין ופסיקת בתיה הדין הרבניים בישראל, ירושלים תשמ"ח.

- שופטמן, אליאב, 'תורה ומדינה במשנתו של הריא"ה הרצוג', שנה ב' (תשנ"א), עמ' 178-190.
- שחר, שולמית, 'הסובוטניקים ברוסיה: סיפורה של כת קטנטונית', זמנים 97 (תשס"ז), עמ' 70 – 83.
- שטיין, דוד, 'הנותים למות וקדושת החיים', השילוח 20 (תש"פ), עמ' 63 – 85.
- שטיינברג, אברהם, 'אנציקלופדיה ההלכתית רפואית', ז' כרכים, ירושלים תשס"ו.
- שטיינברג, אברהם, 'הגישה היהודית הכלכלית למניעת היריוון', אסיה ז' (תש"מ), עמ' 11 – 32.
- שטיינברג, אברהם, 'החולה הנוטה למות: מבט השוואתי בין "ערכיים דמוקרטיים והלכתיים"', בתוך: רפאל כהן-אלמדור (עורך), דילמות באתיקה רפואית, תל-אביב תשס"ב, עמ' 283 – 321.
- שטיינברג, אברהם, הרפואה כהלכה, חלקים א – ז, ירושלים תשע"ז.
- שטיינברג, אברהם, 'השקפת היחידות על החיים המיניים', אסיה ז' (תשמ"א), עמ' 17 – 33.
- שטיינברג, אברהם, 'עמדת ההלכה היהודית', בתוך: מרדכי קרמר (עורך), השתלות איברים, תל-אביב תשנ"א, עמ' 106 – 116.
- שטיינברג, משה הלווי, 'בדין שימוש בתרופות בשבת – האם מותר לאדם בריא לבולע בשבת כדורי כדי להגביר את התיאבונו?', אסיה א (תשל"ו), עמ' 12 – 13.
- שטיינברגר, ישעיהו אלכסנדר, 'חולה שיש בו סכנה: הגדרת "צורך" וגדרי נאמנות החולה והרופא', אסיה יג (תשנ"ב), עמ' 23 – 33.
- שטרן, ידידה צ', 'הלכה ציונית: המרחק בין חזור למציאות', בתוך: ההלכה ציונית: המשמעות ההלכתיות של הריבונות היהודית, ידידה צ' שטרן ויאיר שלג (עורכים), ירושלים תשע"ז, עמ' 111 – 136.
- שטרן, מיכל, הרפואה לאור ההלכה, ירושלים תש"מ.
- שטר-aos, ישראל, ונקולובסקי, אליעזר, 'פגש עולמות הרפואה וההלכה - אחד מגודלי הפוסקים חתן פרס ישראל הרב אליעזר ולדינברג (תר"ע-תשס"ז)', בתוך: הרפואה 147 חוברת א' (ינואר 2008), עמודים 85 – 88.
- שיפמן, פנחס, 'ההלכה היהודית במציאות משתנה: מה מעכ卜 את מעוכבות הגט', עלי משפט 6 (תשס"ז), עמ' 24 – 46.
- שיפמן, פנחס, 'מפיקול הסטטוס לפיצול תוכאותיו', בתוך יהושע ויסמן ואחרים (עורכים), ספר לבונטין, ירושלים תשע"ג, עמ' 317 – 325.
- שיפמן, פנחס, ספק קידושין במשפט הישראלי', ירושלים תשלי"ה.

שלג, יאיר, 'דילמות ההלכה הציונית', בתוך: הלהה ציונית: המשמעות ההלכתית של הריבונות היהודית, ידידה צ' שטרן ויאיר שלג (עורכים), ירושלים תשע"ז, עמ' 137 – 149.

שפיגל, יעקב שמואל, עמודים בתולדות הספר העברי – הגהות ומגהים, רמת-גן תשנ"ו.

שפירא, זכי, 'השתלת כליה', בתוך: מרדכי קרמר (עורך), השתלות איברים, תל-אביב תשנ"א, עמ' 135 – 150.

שפירא, חיים, "כי המשפט לאלהים הוא" – על הזיקה בין משפט לאל במקרא ובמסורת ההלכתית', מחקרים משפטיים כו (תש"ע), עמ' 51 – 89.

שפירא, עמוס, 'פולמוסי הבטים: המחלוקת המתא-הלכתית בין בית שמא לבית הלל', עיוני משפט כב (תשנ"ט), עמ' 461 – 497.

שפירא, עמוס, 'הזכות לא להיוולד בפגם: פלוגות של לוגיקה, ערכים ומידניות משפטית', רפאל כהן-אלמגור (עורך), תשס"ב, עמ' 239 – 254.

שפירא, עמוס, 'לבית שיקול הדעת השיפוטי' במקרי-גבול', משפטיים ב (תש"ל), עמ' 55 – 66.

שפבר, דוד, 'הנשים המפללות לעצמן: עזרת הנשים באשכנז בראש האמנות היהודית', בתוך: להיות אשה יהודיה: דברי הכנסת הבינלאומי השני "אשה ויהודתה", מרגלית שילה (עורכת), ירושלים: קולק : פורום נשים דתיות, 2001, עמ' 361 – 378.

שפבר, דניאל, מנהגי ישראל, אי-ח', ירושלים תשמ"ט – תשס"ה.

שפבר, דניאל, נתיבות פסיקה – כלים וגישה לפוסק ההלכה, ירושלים תשס"ח.

שפון, יגאל, 'האם מותרת הוראה לטוטונדים סביב מיטות החולה', בתוך: עמק ההלכה – שאלות ותשובות בענייני רפואי, חלק ב', אברהם שטיינברג (עורך), ירושלים 1989, עמ' 124 – 134.

שפון, יגאל, 'הצלת עובר המצויה בגופה של נפטרת – היבטים ההלכתיים', אסיה מט-נ (תש"ז), 95 – 118.

שציפנסקי, ישראל, התקנות בישראל, א-ד, ירושלים תשנ"א.

שרגא,ishi יצחק, תורת העובר, ירושלים תשע"ז.

שריג,ishi, בוחן כליות ולב – תרומות כליה, ישראל תשע"ח.

שרשבסקי, בנציון, דיני משפחה, ירושלים תשנ"ג.

שרשבסקי, בנציון, וקורינאלדי, מיכאל, דיני משפחה, כרך ב, ירושלים תשע"ו, עמ' 589 – 637.

תא-שמע, ישראל, 'הלהה מנהג ומסורת ביהדות אשכנז במאות הי"א-י"ב', סידרא ג (תשמ"ז), עמ' 85 – 161.

תא-שמע, ישראל, הלכה, מנהג ומצוות באשכנז 1000 – 1350, ירושלים תשנ"ו.

תא-שמע, ישראל, הנגלה שבנסתר : לחקור שיקיעי ההלכה בספר הזוהר, תל-אביב תשנ"ה.

תא-שמע, ישראל, מנהג אשכנז הקדמון, ירושלים תשנ"ב.

תא-שמע, ישראל, 'شيخולים פילוסופיים בהכרעת ההלכה בספרד', ספוננות י"ח (תשמ"ה), עמ' 110-99.

- Berger, Peter L., *The Heretical Imperative*, New York 1978.
- Bix, Brian H., *Jurisprudence: Theory and Context*, London 2012.
- Bix, Brian H., *Law, Language and legal Determinacy*, Oxford 1995.
- Bodenheimer, Edgar., *Jurisprudence, The Philosophy and Method of the Law*, Cambridge, 1974.
- Brand, Yitzhak, "Religious Medical Ethics: A Study of The Rulings of Rabbi Waldenberg", *Journal of Religious Ethics (jore)*, 38 (2010), pp. 503 – 532.
- Brown, Benjamin, "From Principles to Rules and from Musar to Halakhah: The Hafetz Hayimw's Rulings on Libel and Gossip", *Dine Israel* 25 (2008), pp 171 – 256.
- Brown, Benjamin, *Thoughts and Ways of Thinking*, London; Ubiquity Press, 2017, chap 6, pp. 103-118.
- Cover, Robert, 'The Supreme Court, 1982 Term-Foreword: Nomos and Narrative', Harvard Law Review, 4 (1983), pp. 4 – 68.
- Dan-Cohen, Meir, "Decision Rules and Conduct Rules: On Acoustic Separation in Criminal Law", *Harvard Law Review* 97: 3 (1984), pp. 625-677.
- Domb, Cyril, *Maaser Kesafim on Giving Tenth to Charity*, Jerusalem 1980.
- Dworkin, Ronald, "Is Law a System of Rules?", in: Iden (ed.), *The Philosophy of Law*, Oxford, 1982, pp. 38 – 65.
- Dworkin, Ronald, "Judicial Discretion", *Journal of philosophy* 60, pp. 624-638.
- Dworkin, Ronald, "Law as Interpretation" in: W. Mitchell (ed.), *The Politics of Interpretation*, Chicago, 1977.
- Dworkin, Ronald, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1978.
- Dworkin, Ronald, "The Model of Rules", *Chicago Law Review* 35 (1967), pp.14-29.
- Dworkin, Ronald, "Natural Law Revisited", *Florida Law Review* 34 (1982), pp. 165-188.
- Dworkin, Ronald, *A Matter of Principle*, Cambridge, Mass 1985.

EleffL, Zev & Butler, Menahem, "How Bat Mitzvah Became Orthodox", *Torah Musings Symposium on Masorah*, (2016), pp. 30 – 37.

Fish, Stanley, *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*, Cambridge 1980.

Fishbane, Simcha, *The Method and Meaning of the Mishna Berurah*, New Jersey 1991.

Friedman, Menachem, "Life Tradition and Book Tradition in the Development of Ultraorthodox Judaism", in: W.P Zenner (ed.), *Judaism Viewed From Within and From Without*, Albany, 1986, pp. 235-255.

Fuller, Lon L., *Anatomy of the Law*, New York: Praeger, 1968, p. 69.

Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, Marshall, N.Y. 1989.

Gordon, Robert W., *New Developments in Legal Theory*, New York 1982.

Green, Ronald. M., *Religion and Moral Reason*, Oxford University, Press 1988, pp. 16-23.

Greenberg, Blu, *On Women and Judaism: A View From Tradition*, Philadelphia 1981.

Hacohen, Aviad, "Religious Zionist Halakhah, Is It Reality Or Was It A Dream?", in: Chaim.I Waxman (ed.), *Religious Zionism Post Disengagement: Future Directions*, Yeshiva University, 2008, pp 315-369.

Hart, Herbert. L.A., *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, Oxford 1983.

Hart, Herbert. L.A., *The Concept of Law*, Oxford 1994

Haas, Peter J., "The Modern Study of Responsa" in: David. R Blumenthal (ed.), *Approaches to Judaism in Medieval Times*, Chicago CA 1985, pp. 35-72.

Hirst, Paul, What is Teaching', *Knowledge and the Curriculum: a Collection of Philosophical Papers*, London 1974, pp 101 – 115 .

Iser, W., *The Act of Reading*, London 1987.

Jacobstein, J. Myron & Mersky, Roy M., *Fundamentals of Legal Research*, London: Foundation Press, 1990, pp.1-2.

Kaplan, Lawrence, "Jewish Orthodoxy in the Twentieth Century Between Two Worlds", *Da'at*, 35 (1995), pp. III-XXXIII.

Katz, Jacob, "Traditional Society and Modern Society", in: S. Deshen and W.P. Zenner (eds.), *Jewish Societies in the Middle East*, Washington 1982, pp. 35-47.

Kaye, Alexander. *The Invention of Jewish Theocracy: The Struggle for Legal Authority in Modern Israel*. New York: Oxford University Press, 2020.

Kekes, John, *The Morality of Pluralism*, Princeton 1933.

Kelsen, Hans, *Pure Theory of Law*, Berkeley: University of California Press, 1978, p. 232.

Koppel, Moshe, *Meta-Halacha: Logic, Intuition, and Unfolding of Jewish Law*, Northvale 1997.

Kuhn, Thomas S., "Reflections on my Critics", in: I. Lakatos (ed.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge 1965, pp. 231-278.

Lasker, Daniel J., "Kabbalah, Halakha, and Modern Medicine: The Case of artificial insemination", *Modern Judaism* 8: 1 (1988), pp. 1-14.

Lorberbaum, Yair., "The Rise of Halakhic Religiosity of Mystery and Transcendence", *Diné Israel* 34 (2020), pp. 1-44.

Lyons, David, "Legal Formalism and Instrumentalism – A Pathological Study", *Cornall Law Review*, 66 (1981), pp. 949-972.

McCormik, Neil & Weinberger, Ota, *An Institutional Theory of Law: New Approaches to Legal Positivism*, Dordrecht 1986.

Mendelssohn, A., *The Journal of the Russian National National Health Society*, Lancet 2 (3867) 1897, pp.952-953.

Mittleman, Alan, "Mishpat Hamelukah" and the Jewish political tradition in the thought of R. Shimon Federbush, *Jewish Political Studies Review* 10, 3-4, (1998), pp. 67-86.

Mueller-Vollmer, Kurt, *The Hermeneutics Reader*, New-York 1989.

Neusner, Jacob, *Religion and Law: How Through Halacha Judaism Sets Forth Its Theology and Philosophy*, Atlanta 1996.

Neusner, Jacob, *The Theology of the Halacha*, Leiden 2001.

Paton, George Whitecross, *Jurisprudence* (4<sup>th</sup> edition), Oxford: Clarendon Press, 1972, p.189.

Popper, Karl. P., "Towards a Rational Theory of Tradition", in: Harper (ed.), *Conjectures and Refutations*, New-York and London 1989, pp. 120-135.

Quevedo, Steven M., "Formalist and Instrumentalist Legal Reasoning and Legal Theory", *California Law Review*, 73 (1985), pp. 119-157.

- Rawls, John, "Two Concepts of Rules", in: William. T Jones et al. (eds.), *Approaches to Ethics*, McGraw-Hill, New-York 1969, pp. 609 – 624.
- Raz, Joseph, *The Authority of Law*, Oxford: Oxford University Press, 1979, chaps. 3-4, pp.40-80.
- Reagan, Charles E. & Stewart, David (eds.), *The Philosophy of Paul Ricoeur*, Boston 1978.
- Reiner, Elchanan, "The Ashkenazi Elite at the Beginnings of the Modern Era: Manuscript Versus Printed Book", *Polin* 10(1997), pp. 85-98.
- Robertson, John A., "Relaxing the Death Standard for Organ Donation in Pediatric Situations", in: Deborah Mathieu (ed.), *Organ Substitution Technology: Ethical, Legal, and Public Policy Issues*, Boulder, CO: Westview Press, 1988, pp. 69-76.
- Roth, Joel, *The Halakhic Process: A Systemic Analysis*, New York 1986.
- Rosner, Fred, *Pioneers in Jewish Medical Ethics*, New Jersey and Jerusalem, 1997.
- Salmond, John W., *Salmond on Jurisprudence* (11<sup>th</sup> edition), London: Sweet and Maxwell, 1957, chap. 5, pp. 133-134.
- Schauer, Frederick, "Formalism", *Yale Law Journal*, 97: 4 (1988), pp. 509-548.
- Searle, John, *Speech Acts*, Cambridge University press, Cambridge 1969.
- Seidman, Naomi, *Sarah Schenirer and the Bais Yaakov Movement: A Revolution in the Name of Tradition*. London: The Littman Library of Jewish Civilization; Liverpool: Liverpool University Press, 2019.
- Sharp-Paine, Lynda, "Instrumentalism v. Formalism – Dissolving the Dichotomy", *Wisconsin Law Review*, (1978) pp. 997-1013.
- Shapiro, Marc. B., *Between the Yeshiva World and Modern Orthodoxy: The Life and Works Rabbi Jehiel Jacob Wwinberg 1884-1966*, Oxford, 1999.
- Sinclair, Daniel., *Jewish Biomedical Law, Legal and Extralegal Dimensions*, Oxford, 2003.
- Smart, Michal (ed.), Kaddish: women's voice, Jerisalem; New York: Urim pulications, 2013.
- Soloveitchik, Haym, "Religious Law and Change: The Medieval Ashkenazic Example", *AJS Review* 12 (1987), pp. 205-221.
- Soloveitchik, Haym, "Rupture and Reconstruction- the Transformation of Contemporary Orthodoxy", *Tradition* 28: 4 (1994), pp. 64-131.

Sprecher, Shlomo, "Mezizah be-peh – Therapeutic Touch or Hippocratic Vestige?", *Hakira* 3, (2006), pp. 39 – 44.

Steiberg, Avraham, 'Rabbi Eliezer Yehudah Waldenberg, in: Fred Rosner (ed.), *Pioneers in Jewish Medical Ethics*, Northvale NJ 1997, pp. 165-201.

Tompkins, Jane P. (ed.), *Reader Response Criticism*, London 1980.

Washofsky, Mark, "Responsa and Rhetoric: On Law, Literature, and the Rabbinic Desicion", in: J.C Reeves (ed.), *Pursuing the Text*, Sheffield 1994, pp. 360-409.

Weber, Max, *Economy and Society* (1-2), Berkeley, Los Angeles And London, 1978.

Woloewlsky, Joel B., *Women, Jewish Law, and Modernity: New Opportunities in a Post-Feminist Age*, Hoboken, NJ 1997.

## Abstract

R. Eliezer Yehudah Waldenberg (1915-2006) was one of the foremost halakhic decisors and respondents of the twentieth century. He began his illustrious rabbinic career as the rabbi of a village (Kfar Vitkin), and later became the principal of the Sha'arei Tziyon Yeshivah in Jerusalem, where Sephardic Chief Rabbi Ben-Zion Meir Hai Uzziel served as president. He eventually went on to serve as a religious judge (*dayan*), first at the District Religious Court of Tel-Aviv, but later, and for most of his judicial career, at the Supreme Rabbinical Court in Jerusalem. Throughout the many decades that he held these positions, R. Waldenberg wrote his halakhic works, responded to queries posed to him, and ruled on cases that came before him on the bench.

R. Waldenberg authored approximately 1,400 responsa, published in his 22-volume *Tzitz Eliezer*, over a period of about sixty years. He also wrote *Hilkhot Medinah*, which covers matters of state from the perspective of Halakhah, and *Shevitat Hayam*, which discusses seamanship on the Sabbath. He wrote additional books and articles, and edited many books of Torah learning. He was particularly famous for his rulings on medicine and Halakhah that he confronted as the Rabbi of the Sha'arei Zedek Hospital in Jerusalem, and in light of a regular lecture on this subject that he delivered for over 45 years. His expertise in this area led to great renown, and questions poured in from rabbis and physicians across the globe. He won many awards for his various writings, most prestigious of all the Israel Prize for Torah Literature.

This thesis explores R. Waldenberg's halakhic thought, examined in light of five models: The first model is based on the legal literature employed by the halakhic authority, i.e. examining the halakhic literature utilized by the authority in a variety of matters ; the second is the model of formalistic versus teleological exegesis, i.e. exegesis based on formalistic halakhic norms as opposed to exegesis that examines the values underlying the law; the third is the model that fluctuates between conservatism and innovation ;the fourth is the stratification of legal norms, i.e. the issuance of different rulings for different individuals or groups in similar circumstances: the fifth model is the one positing the distinction between system-oriented and case-oriented rulings, i.e. examining to what degree the interests of the large-scale institutional systems are weighed as part of the halakhic discretion.. In addition, I examine other models borrowed from the realm of jurisprudence in general and Jewish Law (*mishpat ivri*) in particular as will be discussed later. The thesis is divided into three parts. Part I traces R. Waldenberg's "sources of law", Part II examines halakhic topics pertaining to the family, women and gender relationships, and Part III deals with issues in medical ethics and Halakhah.

Part I investigates R. Waldenberg's use of halakhic sources that extended beyond the classical canon. In this context, I examine his view on the relationship between Halakhah and Kabbalah - whether mystical literature in general, and the *Zohar* in particular, constitutes an authoritative source for a halakhic ruling. Analysis of a number of cases demonstrates that R. Waldenberg would not rely solely on Kabbalistic literature to establish a halakhic ruling, but he would look to such texts to support an existing ruling or to provide a reason for a *mitzvah* with no apparent source. This part of the thesis also explores whether R. Waldenberg deemed custom (*minhag*) a halakhically reliable source, and concludes that he did not have a categorical stance towards customs: He encouraged customs that he deemed beneficial and denounced others that he judged to be detrimental. A further finding is that he granted favored status specifically to the customs of Jerusalem, whose roots reach, in his opinion, back to the period of the Gaonim.

Another point assessed here is R. Waldenberg's attitude towards textual criticism. What kinds of philological and historical tools were in his toolkit? Research into his rulings reveals that he did compare evidence from manuscripts with printed editions to clarify "scientific" topics, but when it came to Torah study for its own sake, he struck a conservative pose, employing the methodology prevalent in the yeshiva world.

An analysis of the issues in this section suggests that R. Waldenberg relied primarily normative sources of halakhic positivism in his rulings. However, he also drew judiciously on other sources to provide peripheral support, like sources of Kabbalah or custom. R. Waldenberg accepted such sources when they supported existing halakhic opinions, but not when they directly contravened them.

Part II delves into issues of women, marriage, and the family. In the first chapter, I deal with R. Waldenberg's rulings on a diverse set of topics involving the status of women in Halakhah, specifically analyzing issues such as celebrating a *bat mitzvah*, men walking behind women on the street, women's Torah study, and women making benedictions over time-bound commandments. In the continuation of the chapter, I examine Rabbi Waldenberg's opinion on the status of women in the area of law, such as the admissibility of their testimony in religious courts. The implications of these issues were significant for R. Waldenberg because he served actively as a judge in the religious court system. In this context, I analyze R. Waldenberg's handling of "the '*aguna* problem," women are subject to financial extortion by their husbands in order to receive a *get*, the religious writ of divorce. R. Waldenberg proposed an innovative halakhic solution - "compulsion by choice," meaning, the imposition of fines on the husband that encourage him to grant the *get* rather than to face the financial pressures associated with the fine. This ruling displays

R. Waldenberg's awareness of social trends related to the status of women, and their incorporation into his halakhic decision-making in the form of teleological considerations. This is evident as well in his ruling on the inheritance of daughters. On other issues, such as mixed singing and the height of the separation in the women's section of the synagogue, R. Waldenberg showed himself to be a formalist. While R. Waldenberg might have demonstrated halakhic creativity in issues pertaining to the larger public sphere, he was quite conservative in those referring to the Orthodox community. This variance can be explained through a model known in legal theory as "acoustic separation" - one ruling for the consumption of the internal community, and another for the outside world.

The second chapter in Part II revolves around fertility and childbirth. The thesis examines R. Waldenberg's rulings on cutting edge developments in fertility treatments that demanded halakhic attention. He tackled sensitive issues such as artificial insemination and the use of non-Jewish sperm, in vitro fertilization, and abortion. For example, my analysis of R. Waldenberg's opposition to IVF reveals that the driving factor in his ruling was a teleological consideration that the resulting embryo contravenes the natural order established by God. Concerning termination of a pregnancy and abortion, R. Waldenberg allowed it in a narrow set of cases, such as a fetus suffering from Tay Sachs disease, a fetus stricken with Down's Syndrome, or a deformed fetus. and he in fact has become the permissive authority cited by other decisors. This charged issue led to a fierce polemic with R. Moshe Feinstein, who not only prohibited abortions but even gynecological examinations during pregnancy.

Overall, the material analyzed in Part II yields a dialectic between halakhic formalism and teleological rulings. An analysis of his rulings suggests that R. Waldenberg was not confined to a particular approach and uniquely blended formalistic considerations with value-oriented perspectives. Similarly, his approach cannot be painted with the broad brush of conservatism versus innovation: he did not initiate radical halakhic processes, but he did recognize the prevailing reality in the Torah observant community and anchored it in his rulings.

Part III, which focuses on medical ethics and Halakhah, is divided into four chapters: the obligations and credibility of the physician, the obligations of the patient, limitations on medical research, and the limitations of medical treatment.

The issue of the credibility of physicians is a general question, but it is particularly acute whenever there is a conflict between accepted medical practice and the position of the Halakhah. After lengthy discussion, R. Waldenberg concluded that one ought to find doctors respectful of religious observance, so that they can be trusted on issues like

Sabbath violation, fasting, and the like. He distinguished between different contexts and violations, such that sometimes one ought to rely on them, sometimes one must not, and sometimes one should take their opinion as a recommendation. This initial chapter closes with smoking as a test case. While in previous generations, some halakhic decisors considered smoking healthy, today it is an established medical fact that smoking is injurious to one's health. R. Waldenberg did not take a completely coherent approach to the issue, moving between acknowledgement of the evident medical dangers of smoking and preservation of respect for the rabbis who ruled permissively on this issue. He carefully threaded the needle here, but in the final analysis accepted medical opinion.

The chapter on the obligations of the patient examines the taking of medicine and vitamins on the Sabbath. The Sages prohibited this out of concern that "one might grind ingredients" on the Sabbath. For centuries, this halakhic opinion went unchallenged. R. Waldenberg held that in contemporary times, this prohibition has lost its meaning, and so he permitted taking medicine on the Sabbath. He even expanded his permissiveness to vitamins, by virtue of the consideration that today they are consumed even by healthy people and are not therefore considered medication. This is a significant ruling because in rejecting the contemporary validity of the Rabbinic injunction against taking medications on Shabbat, R. Waldenberg is essentially saying, if not in so many words, that should the reason behind a rabbinic decree be rendered meaningless, the decree can be voided.

The chapter on limitations on medical research focuses on the use of animals for medical studies. Although R. Waldenberg permitted using animals for medical research, he displayed empathy towards them and sought to limit their injury or pain. The chapter also discusses his attitude towards postmortem dissection and autopsy. R. Waldenberg was one of the authors of the official position submitted by the Chief Rabbinate to the Ministry of Health, when the Anatomy and Pathology Law (1953) was being formulated by the Knesset. Even as he relied on halakhic decisors of previous generations, he was able to broaden his perspective beyond the particulars of the case in front of him and take the entire healthcare system into account. Therefore, he could be innovative while still upholding the position of his predecessors by not issuing a sweeping permit.

The final chapter of Part III concerning the limitations of medical treatment analyzes issues arising from surgical procedures, among them the test cases of circumcision and organ transplantation. R. Waldenberg dealt with many aspects of circumcision, such as delaying circumcision due to jaundice, using anesthesia, and the lively polemic on the issues of *metzitzah* (sucking out blood) and *peri'ah* (uncovering the glans). With respect to delaying the circumcision because of jaundice, physicians and

halakhists are at odds. While according to Halakhah, circumcision must be delayed in such circumstances, doctors distinguish between different types of jaundice, such that in some cases there is no health concern warranting delay. R. Waldenberg ruled that circumcision ought to be delayed in all circumstances of jaundice, defending the ancient opinion of the Sages against the findings of modern medicine. The additional issues of *metzitzah* and *peri‘ah* have a long history as a point of contention between the Orthodox and the Reform from the beginning of the 19<sup>th</sup> century. R. Waldenberg vigorously opposed any innovation here, and insisted on following the letter of the law. Here he combined formalistic halakhic considerations with ideology, in an effort to combat Reform and raise the ramparts.

Plastic surgery is presented as an additional example of R. Waldenberg taking a conservative, prohibitive stance. His main argument is teleological and values-based, arguing that this surgery disfigures the features that God gave to this person, and in effect circumvents nature. He disagreed with both R. Ovadiah Yosef and R. Moshe Feinstein on this issue. With regards to organ transplants from the deceased, R. Waldenberg again turns out to be conservative by forbidding all but corneal transplants and other exceptional cases. His main line of argumentation here is that a person has the right to be buried intact. He also argued that death is established by cardiac death and not brain death, so that as long as the heart continues beating, a person is considered alive and his death may not be hastened. He claimed as well that the limbs of a person are spiritually significant, making their transplantation from one person to another problematic. Rabbi Waldenberg introduces a theological considerations here to reinforce his stringent position against organ transplantation.

Thus, this part of the thesis also confirms that R. Waldenberg’s halakhic considerations were a combination of formalism and teleology. His approach is based on the ontological assumption that God is the ultimate arbiter of life and death, and that physicians have no authority in this matter, as well as the theological consideration of man’s place in creation.

While our analysis of the issues in Part III reveals that R. Waldenberg had great appreciation of physicians as healers trying to alleviate the patient’s health problems, a deep study of his rulings nevertheless exposes a cautious attitude towards them, and a rejection of their reliability and authority whenever they contradict Halakhah. Here, too, R. Waldenberg combined considerations stemming from halakhic sources with ideological ones - that the form in which God made man may not be altered, and that

human life rests in God's hands. Hence, physicians should not arrogate themselves authority they do not, in reality, possess.

\*\*\*

This thesis is part of a constellation of other studies recently conducted on the philosophy of Halakhah focusing on twentieth-century decisors. It is more specifically a comprehensive study of R. Waldenberg's halakhic confrontation with the challenges of modernity that pits Halakhah against a changing reality from a variety of perspectives - medicine, society, and more.

My conclusion from this research is that R. Waldenberg's halakhic decision-making drew on a wide variety of sources, especially responsa from the period of the Ahronim (i.e. the modern era). This method is characteristic of the "Sephardic" style of learning modeled by R. Yosef Hayim (author of *Ben Ish Hac*) in his collection of responsa entitled *Rav Pe'ahim*. Use of this approach, characterized by a multiplicity of opinions, freed R. Waldenberg so he could arrive at the halakhic ruling he thought appropriate. As such, R. Waldenberg has the external semblance of a formalist who relies on many traditional sources, but internally one finds teleological and theological considerations that often influenced his rulings. Similarly, an analysis of his rulings reveals that he at times gave different responses to different people in different circumstances. This constitutes "the stratification of halakhic norms", i.e. individualized decision-making. It appears that the decision making process includes a number of considerations, including the identity of the person asking the question. In addition, in many places (although not all), R. Waldenberg issued rulings from a system-oriented perspective, recognizing that there are considerations in large systems that may diverge from those of the particular cases. This approach often begs for a choice among options, particularly where large institutional systems are responsible for broad and varied populations. This is seen particularly in rulings that he issued as a judge in the rabbinic court system and on matters dealing with the medical system, contexts in which R. Waldenberg was sensitive to contemporary systemic needs that transcended the needs of the individual.

In this thesis, the concept "balanced conservatism" serves as the foundation of the analysis of R. Waldenberg's rulings. Balanced conservatism implies that the halakhic authority rules in a conservative manner, but with an awareness and consideration of the existing reality. Alongside this lies "balanced innovation" in which the halakhic ruling is innovative, but is made within the halakhic framework and in accordance with halakhic methods.

R. Waldenberg eludes one dimensional characterization. His approach was practical and was determined in accordance with the specifics of the halakhic rulings before him at a given time. He could at times be innovative and groundbreaking, while at other times he could be conservative and insular. An analysis of his corpus of halakhic rulings demonstrates that he took into account the type of question posed, the identity of the petitioner, and the ramifications of the ruling. He did not shy away from innovation or conservatism in pursuit of what he believed to be the halakhic truth, even when he knew polemics would ensue. Nevertheless, both his innovation and his conservatism were balanced. His innovations were implemented with a preservation of formalistic rules and reliance on formalistic sources. Many constituted innovations in halakhic literature that were in reality merely preserving the status quo that already existed in the community. At the same time, his conservative rulings were issued while preserving a certain flexibility for circumstances requiring deviation, at times based on teleological considerations and at times based on theological considerations. In my work, I attempt to argue that balanced conservatism and balanced innovation are not mutually exclusive, but rather complementary. Both of these approaches are "centripetal" in essence. It seems that R. Waldenberg's approach enabled his rulings to find acceptance in a wide and often conflicting spectrum of Orthodoxy Jewish schools of thought in the recent generation.

**This work was carried out under the supervision of:**

**Professor Benjamin Brown**

**Department of Jewish Thought**

**The Hebrew University of Jerusalem**

# **The Halakhic Philosophy of Rabbi Eliezer Yehuda Waldenberg**

**Yehoshua Glassman**

Thesis for the degree of “Doctor of Philosophy” By Submitted to the Senate of the Hebrew  
University of Jerusalem

November, 2020

Jerusalem