

## הקדמה

### א. קדמה מדעית ומוסר

הרפואה הוכרה כבר בימי קדם כמדע שימושי, הקשור לידע תיאורטי בתחום מדעי הטבע, מחד, ולפיתוח אמצעי עזר מעשיים, כתרופות ומכשירים רפואיים, מאידך. התקדמות המדע והשתכללות היכולות הטכניות מלוות את כל ההיסטוריה, אולם במאת השנים האחרונות התחוללה ומתחוללת התפתחות מדעית וטכנולוגית בממדים שלא היו ידועים בעבר. הפיסיקה והכימיה עברו בדורות האחרונים שינויים מהפכניים, עם גילוי סודות האטום והחלקיקים האלמנטריים, ויכולת השימוש באנרגיה הגרעינית. בתחום מדעי החיים, חשיפת צפונות הגנום האנושי ההולכת ונשלמת בדורנו, מהווה הישג ביולוגי ורפואי חסר תקדים. מהפכת האלקטרוניקה והמיחשוב הזניקה את היכולות הטכנולוגיות בכל תחומי המדע השימושי, כולל הרפואה. עולמות שלמים של החכמה האלוהית הגנוזה בטבע הולכים ומתגלים לאדם, והאדם מצליח ליצור כלים מתוחכמים המאפשרים את השימוש בהם.

בד בבד עם ההתקדמות המופלגת במדע ובטכנולוגיה, עולות שאלות מוסריות כבדות משקל. האם האדם ינצל את הקידמה לרווחתו ולטובתו, או שמא תהיה לו זו לרועץ? השימוש בכוחות האדירים שניתנו בידו יכול להיות לברכה לאדם, להמציא מזוור למחלותיו, להאריך את תוחלת חייו ולשפר את איכות חייו, להביא לרווחה כלכלית, לתרום לחיי חברה מתוקנים, ולפריחת התרבות והרוח; אך הוא יכול חלילה גם להיות לקללה, לייצור כלי נשק להשמדה המונית, ליצירת יצורים ביולוגיים מעוותים, ולהשחתה של חיי החברה, התרבות והמוסר.

הפיתרון לדילמה הזאת אינו להתנגד לקידמה המדעית. לא רק מפני שכל ניסיון לעצור אותה לא יצלח, "אין אדם שליט ברוח לכלוא את הרוח"<sup>1</sup>, אלא מפני

1. קוהלת ה, ח.

שאינן ראוי לעשות כן. מיליוני אנשים נושעו ממחלות ומייסורים קשים וחזרו לחיים מתוקנים בעקבות ניתוחים וטיפולים רפואיים מתקדמים; המוני זוגות אומללים נפקדו בזרע של קיימא בעקבות שיטות פוריות חדשניות; אין-ספור בני אדם נחלצו מחרפת רעב וממצוקה כלכלית בעקבות הישגי המדע והטכנולוגיה. האם אפשר לוותר על כל אלה? האם מותר לוותר על כל אלה? דוד המלך אמר על האדם: "ותחסרהו מעט מא-לקים וכבוד והדר תעטרהו, תמשילהו במעשי ידיך, כל שתה תחת רגליו"<sup>2</sup>. הצימאון לדעת את מעשי ידיו של הקב"ה, למשול בהם ולהשתמש בהם, אינו רק צורך נפשי עמוק של האדם הנברא בצלם א-לקים, אלא הוא גם אתגר ערכי גדול שהבורא העמיד בפני האדם.

עוד לפני מדעי הגרעין וההנדסה הגנטית, כאשר התגלה החשמל, והומצאו המכונות והמטוס, ידע האדם שלא רק תועלת גדולה יוכל להפיק מהם, אלא הם יהוו גם מקור לסכנות. אין מנוס מלקיחת אחריות, מלבחור בטוב ולהישמר מהרע. על החברה האנושית לעשות שימוש מושכל ומוסרי בקדמה המדעית והטכנולוגית, להפיק ממנה את התועלת הרצויה והמטיבה עם האדם, ולהיזהר מהנזקים שהיא עלולה להמיט עליו. בתחומים רגישים במיוחד יש לבנות מנגנוני פיקוח הדוקים, ממלכתיים ובינלאומיים, לשם מניעת הסכנות הכרוכות בהם, כפי שיתבאר להלן.

## ב. רפואה והלכה

המשנה במסכת פסחים (ד, י) מספרת: "ששה דברים עשה חזקיה מלך יהודה, על שלושה הודו לו ועל שלושה לא הודו לו. על שלושה הודו לו: גירר עצמות אביו על מיטה של חבלים והודו לו, כתת נחש הנחושת והודו לו, גנז ספר רפואות והודו לו". את ענין גניזת ספר רפואות פירש הרמב"ם בפירושו המשנה בשני אופנים. תחילה כתב<sup>3</sup>: "ספר רפואות היה ספר המספק דרכי רפואה שאין ראוי לפי התורה להתרפא בהם, כגון מה שמדמים אנשי הטלסמאות שיש לעשות טלסם בתואר כזה לחולי כזה, או כיוצא בזה מן הדברים האסורים. ומחברו אמנם חיברו על דרך הידיעה בטבע המציאות, לא על דרך המעשה בדבר הכלול בו,

2. תהילים ח, ו-ז.

3. תרגמנו מחדש מן המקור הערבי שבכתב יד קדשו של הרמב"ם.

וזה מותר, לפי שעוד יתבאר לך שכל הדברים שהזהיר ה' מעשותם מותר לדעתם ולדון בהם, לפי שה' אמר 'לא תלמד לעשות', ובאה הקבלה 'אבל למד אתה להבין ולהורות'. וכאשר קלקלו בני אדם, התרפאו בו, ולכן גנזו<sup>4</sup>. מוסיף הרמב"ם: "או אולי הוא היה ספר שבו רפואת סמי המוות, ויאמר שסם פלוני מרכיבים אותו כך, ומשקים אותו בצורה כזאת, ויתחדשו ממנו מקרים<sup>5</sup> אלה ואלה, ורפואתו בדבר פלוני, וכאשר יראה הרופא אותם המקרים, ידע שהושקה בסם פלוני, ויעמוד כנגדו במה שיצילהו. וכאשר קלקלו בני אדם והחלו להרוג בו - גנזו".

לפי הפירוש השני של הרמב"ם, במקום להשתמש בתוצאות המחקר הרפואי לצורך ריפוי והצלת חיים, החלו בני אדם להשתמש בידע שבידיהם להריגה והשחתה. נראה שגניזת הספר על ידי המלך חזקיהו לא היתה הכחדתו, והורדת הידע המדעי שהיה בו לטמיון. 'שרפו' או 'איבדו' לא נאמר, אלא 'גנזו'. לאמור: הוא הטיל עליו פיקוח הדוק. הידע הזה לא יימצא יותר בידי אנשים בלתי אחראיים ובעלי כוונות זדוניות, אלא הוא יישמר בבית גנזיו של המלך. אם יצטרכו להשתמש בו לתועלת ולהצלה - אפשר יהיה למוצאו. מיד אחרי שני פירושים אלה מביא הרמב"ם פירוש שלישי, שהוא דוחה בכל תוקף. לפי פירוש זה היה 'ספר רפואות' ספר רפואה קונבנציונלית שיוחס לשלמה המלך, וחזקיהו גנזו מפני שבני אדם סמכו על הרפואות הכתובות בו ולא השליכו ייבם על ה' במחלותיהם. להלן בסוגיה א' יובאו דבריו החריפים של הרמב"ם נגד פירוש זה, ובעד השימוש בידע הרפואי, וההתייחסות אליו כחסד ה' על האדם. מכאן יש ללמוד שגם לפי הפירוש השני הנ"ל נראה שלא ראה במעשה הגניזה של חזקיהו איבוד של הידע הרפואי הכלול בספר ההוא, אלא רק הצפנתו ופיקוח עליו. התפתחות המדע והטכנולוגיה הביאה בכנפיה הרבה שאלות הלכתיות חדשות. אין צורך להביא דוגמאות, שכן הן מצויות למאות בספרי השו"ת של הדורות האחרונים. כלל ראשוני הוא, שההלכה אינה נבהלת משום שאלה הלכתית. לכל שאלה יש פיתרון: מותר, או אסור, או באופן זה מותר ובאופן זה אסור. גם למקרה של ספק ואי-ידיעה יש כללים בהלכה. על המדוכה של שאלות הלכתיות המתעוררות כתוצאה ממצייאות טכנולוגית חדשה, ישבו בעבר, יושבים בהווה

4. כפירוש זה נקט הרמב"ם במו"נ ח"ג פל"ז (לקראת סוף הפרק).

5. = סימפטומים.

וישבו בעתיד פוסקי כל דור ודור. יש שהכרעות מתקבלות רק אחרי בחינה מתמשכת ומחודשת של נושאים רציניים, הנמצאים בתהליך של התפתחות והשתנות מהצד המדעי והטכנולוגי. בסופו של דבר יודעים שומרי תורה ומצוה מה לקרב ומה לרחק.

לא רק שההלכה אינה נמנעת מלדון במציאויות חדשות. אדרבה, מחובתו של הפוסק להתמצא ולהתעדכן במה שמתחדש בזמנו, כדי שיוכל להורות הלכה ברורה לכל מבקש ה', "כי יפלא ממך דבר – זו הלכה"<sup>6</sup>. זהו האתגר העומד בפני "השופט אשר יהיה בימים ההם", השופט שבימך דוקא, שהריהו כאביר שבאבירים לפסוק בשאלות המתחדשות בימיו<sup>7</sup>. אין לך תחום חיוני כרפואה, אשר בו ההיזקקות לשאלות העומדות על הפרק אינה ענין של "מותרות", אלא היא נוגעת לעניני חיים ומוות, סבל ומצוקה או רווח והצלה, מי ינוח ומי ינוע, מי ישלֵו ומי יתייסר. אלה הן שאלות אשר פוסק ההלכה אינו רשאי להיות אדיש אליהן. אם בעניני עגינות מסרו גדולי הדורות נפשם כדי להורות הלכה למעשה ולהציל בנות ישראל ממצוקה – לא פחות מזה יש להתמסר להורות בעניני רפואה, שחיי נפש כפשוטם תלויים בהם.

חיבור זה ענינו התמודדות הלכתית עם כמה מהסוגיות ה"כבדות" של הרפואה המודרנית הקשורות לתחילת החיים ולסופם, כלומר לפריון ולמוות. נושאים אלו נידונו כבר ברובם על ידי גדולי הפוסקים, וכמובן שדבריהם מובאים ונידונים בחיבור זה באופן קבוע<sup>8</sup>. אולם, אין בית המדרש בלא חידוש, ובעיקר מתחדש בו פן מסוים של חשיבה הלכתית המוסבר בפסקה הבאה.

### ג. "כוונות התורה"

מושג זה, המופיע בכותרת הספר, דורש כמוכח הסבר. שאלנו אותו מתרגום ר"ש אבן תיבון ל'מורה הנבוכים' (ח"ג פל"ג). הרמב"ם משתמש בו שם בהקשר של הסברת טעמי המצוות. כידוע, שאלת טעמי המצוות היא שאלה עתיקת יומין,

6. סנהדרין פז.

7. ע' ראש השנה כה:

8. בציונים לשו"ת של הפוסקים האחרונים הקפדתי לציין את שנת כתיבת התשובה, כדי לעמוד על התפתחות הדיון בנושא. אם שנת כתיבת התשובה אינה ידועה, ציינתי את שנת הופעת הספר שבו התפרסמה.

הן באגדה ובמחשבת ישראל והן בהלכה. בהלכה נחלקו תנאים האם "דרשינן טעמא דקרא", כלומר האם אפשר להסיק מסקנות הלכתיות מן הטעם שאנו מייחסים מדעתנו למצוה מסוימת. ר' שמעון דריש טעמא דקרא, ור' יהודה חולק וסובר שרק כאשר הטעם מפורש בכתוב אפשר ללמוד ממנו הלכה<sup>9</sup>. בסוגיות אחדות נאמר שהחולקים על ר' שמעון הם ר'בנן<sup>10</sup>. הכלל הוא שהלכה כר' יהודה נגד ר' שמעון (עירובין מ:), ובוודאי שהלכה כרבנן נגד ר' שמעון, ואם כן יוצא באופן פשוט שאין מקום לדרוש טעמא דקרא לשם הסקת מסקנות הלכתיות<sup>11</sup>. אולם, ממו"ר הגאון ר' גדליה נדל זצ"ל<sup>12</sup> למדנו מושג אחר ביסודות ההלכה, מושג שהוא כינה אותו "הרעיון של המצוה". מה בין הרעיון של המצוה לטעם המצוה? כל מצוה מבטאת רעיון מסוים שאותו התורה מצווה ליישם. גם אם אין אנו יודעים מדוע צוה הקב"ה כך וכך, אנו יכולים לזהות מהו הרעיון שביסוד המצוה. למשל: הרעיון של מצות סוכה הוא, שבשבעת הימים של החג הסוכה תשמש לנו במקום הבית של שאר ימות השנה. בלשון הגמ': "אמרה תורה כל שבעת הימים צא מדירת קבע ושב בדירת עראי" (סוכה ב.). מזה אנו מסיקים הלכות, כגון: אין אדם יוצא ידי המצוה בביתו של כל השנה אף אם הוא מסוכך כדין ("גזירת תקרה"); אין אדם חייב לעשות בסוכה אלא את מה שהוא רגיל לעשות בבית ("תשבו כעין תדורו"); הסוכה צריכה להיות "דירת עראי", ועוד. הרעיון אינו הטעם של המצוה, הוא אינו אומר מדוע התורה צוה אותנו לישוב בסוכה. במקרה של סוכה, ישנו טעם מפורש בתורה: "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים". הרעיון הוא הגדרת התוכן של המצוה שאותו אנו מצוים לממש.

הרמב"ם קובע באופן נחרץ כי הלכות שהיו מקובלות ביד חכמים איש מפי איש ממש רבנו – לא נפלה בהן מחלוקת, וכל הלכה שיש בהן מחלוקת – חכמים למדו אותה מדעתם על פי דרכי מדרש התורה שמסר לנו משה רבנו מסיני

9. בבא מציעא קטו., סנהדרין כא.

10. יבמות כג., קידושין כא.

11. האחרונים דנו בשיטת הרמב"ם בזה, כי לכאורה נראה שבמקום מסוים פסק כר' שמעון ובמקומות אחרים כר' יהודה, ואכמ"ל בזה.

12. מגדולי תלמידיו של החזון איש. מעט מזער מתורתו המיוחדת אפשר למצוא בספר 'בתורתו של ר' גדליה' שזכיתי להוציא לאור (הדפסה שניה: ירושלים תשע"ב).

(הקדמת המשנה עמ' כח-כט, מ-מא; הקדמת 'משנה תורה' פסקה כ"ה, הל' ממרים א, ב-ג). דרכי מדרש אלה כוללות הן את י"ג המידות שהתורה נדרשת בהם, ואת את הלימוד מייטורי הלשון ומשינויי הלשון שבכתוב (סה"מ, ראש השורש השני). ר' גדליה הראה שבדרכי הלימוד הללו תופסת מקום חשוב הבנת הרעיון של המצוה. הרעיון של המצוה קובע פעמים רבות את הגדר ההלכתי, ומכוון את החכמים איזו הלכה יש ללמוד מייטור הלשון או כיצד להשתמש באחת מ"ג המידות.

נמסר שהגר"ח מבריסק היה אומר: בלימוד ההלכתי אין לשאול 'למה', יש לשאול 'מה'<sup>13</sup>. על פי דרכו של ר' גדליה יש לומר כך: בלימוד ההלכתי אין לשאול למה נצטוינו, אלא יש לשאול מהו הרעיון שאותו נצטוינו ליישם<sup>14</sup>.

להבהרת ההבדל שבין טעם המצוה לרעיון של המצוה ניעזר בדוגמא נוספת, המופיעה להלן בגוף הספר (סוגיית הזרעה מלאכותית פסקה ו'), למרות שאינה קשורה ישירות לרפואה והלכה. התורה מצווה: "בהמתך לא תרביע כלאים" (ויקרא יט, יט). נניח שאין אנו יודעים דבר על טעם המצוה, כלומר: איננו יודעים מדוע ה' אסר עלינו להרביע כלאים. עדיין יש לשאול: מהו התוכן הפנימי של האיסור? האם האיסור הוא לבצע אקט מיני, הזדווגות, בין שני מינים שונים של בעלי חיים, או שהאיסור הוא לעשות פעולה המכוונת להולדת מין חדש שאינו מן המינים המצויים בטבע. נפקא מינה: האם הזרעה מלאכותית ממין אחד למין אחר היא בגדר ההרבעה האסורה, או שהאיסור הוא דוקא להביא מין אחד על מין אחר. בחקירה זו אין אנו עוסקים בטעם המצוה. אם האפשרות הראשונה היא הנכונה – אפשר לחשוב על טעמים שונים למצוה זו: אולי התורה אוסרת לעשות כן מפני שיש משום צער בעלי חיים לאחד מן השותפים בזיווג או לשניהם, ואולי הטעם הוא כדי שלא ייכנסו בלב האדם סטיות ודרכים מעוותות של זיווג, וכד'. אם האפשרות השנייה היא הנכונה – הטעם יכול להיות שאל לו לאדם לרצות לברוא מינים חדשים בעולם, כאילו מה שברא הקב"ה בעולמו אינו

13. בידידש: "אין לערנען פרעגט מען ניט פארוואס, מ'פרעגט וואס".

14. הגר"ח, לעומת זאת, התכוון ככל הנראה לומר שיש להתמקד בקביעת התבנית הצורנית העולה מן ההלכות הנתונות במקורות, ואין לייחס להן תוכן רעיוני. את ההבדל בין הגישות אפשר לנסח גם כך: לשיטת ר' חיים מטרת הלמדנות היא לבנות גדר הלכתי מתוך ההלכות המופיעות בגמרא, ואילו לשיטת ר' גדליה מטרה היא להבין איך ההלכות המופיעות בגמרא נבנות מתוך הגדר ההלכתי.

## הקדמה

שלם, וכד'. אפשר גם לסבור שאין למצוות טעמים המובנים לאדם. אבל ודאי שצריך לדעת האם ההרבעה שאסרה תורה היא מעשה ההזדווגות, או מעשה ההזרעה, והתשובה לשאלה זו תלויה ב"רעיון" של המצוה: ההרבעה האסורה היא פעולת הזיווג, או פעולת נסיון ההולדה. ייתכן שאת התשובה לשאלה זו לא נמצא מתוך פרטי ההלכות שמסרו לנו חז"ל, אלא נצטרך לגלות את רעיון המצוה מתוך התבוננות בלשון התורה ובהקשר שבו המצוה מופיעה בתורה, וכך נוכל לדעת את ההלכה (ע' על כך בגוף הספר שם).

בענין זה יש צורך לדון בהנחה המקובלת שמאז חתימת התלמוד אין אנו רשאים ללמוד מן הכתוב הלכות שלא נמסרו בפירוש על ידי חז"ל. מקור ההנחה הוא בדברי ראשונים ואחרונים אחדים, אשר השיגו על דברי קודמיהם בסוגיות מסוימות בטענה שאין לנו לדרוש דרשות אשר לא דרשו חז"ל. אולם, עיון במקורות שאספו בענין זה 'יד מלאכי' (כלל קמ"ד) ו'שדי חמד' (כללי הפוסקים סי' ט"ז אות נ') מראה, שמספר הראשונים והאחרונים שכן למדו הלכות מן הכתובים בדרכים שונות, אינו נופל ממספר המשיגים עליהם<sup>15</sup>. אך בעיקר חשוב להבדיל בין דרשות חדשות שלא דרשו חז"ל, שזה באמת ענין לא פשוט אחרי שעברו דורות רבים מזמן חז"ל ולא היה עיסוק נרחב במידות שהתורה נדרשת בהן, לבין הבנת תוכן המצוה, "רעיון" המצוה, מתוך הכתוב, שהוא ענין הקרוב להבנה פשוטה של הנקרא, וזיל קרי בי רב הוא. וכבר עמד על הבחנה זו החיד"א בשו"ת 'חיים שאל' (ח"א סי' מ"ח), ע"ש. בגוף הסוגיות שבספר נראה בע"ה כי דיונים הלכתיים מסוימים של תנאים ואמוראים, ראשונים ואחרונים<sup>16</sup>, אינם אלא תובנות אודות "כוונות התורה".

העיסוק ב"כוונות התורה" הוא אולי חידושו העיקרי של החיבור הנוכחי. זהו פן פשוט (במובן העמוק של המלה הזאת), נקי וערכי של ההליך ההלכתי, שבכוחו לספק תשובות לשאלות יסודיות, כפי שיתברר בע"ה בגוף החיבור. אין כמעט סוגיה שלא הוּארה באור זה.

15. וראה מקורות נוספים בראשונים ואחרונים ללימוד הלכות חדשות מן הכתוב, במאמרו של הרב חיים סבתו בספר 'תשורה לעמוס' (חכם), עמ' 499 ואילך.

16. חזי מאן גברא רבה שאינו חשוד על חדשנות יתירה, הלא הוא הרבי מסאטמר ר"י טייטלבוים זצ"ל, שרצה לחדש דין דאורייתא מתוך פשט הכתוב, ע' להלן בסוגיית הזרעה מלאכותית פסקה ג'.

#### ד. גזירות חדשות בהלכה

המציאות המשתנה, לעיתים במהירות שקשה לעקוב אחריה, האפשרויות הטכנולוגיות המתחדשות לבקרים והטומנות בחובן סיכונים הלכתיים ומוסריים, מעלות הרהורים בדבר הצורך והאפשרות לגזור איסור גם על דברים שמצד הדין הם מותרים, כדי לעשות סייג לתורה. מחד, מרגלא בפומייהו של פוסקים שאין לנו כוח לגזור גזירות חדשות אשר לא גזרו חז"ל<sup>17</sup>, ו"כשם שאסור להתיר את האסור כך אסור לאסור את המותר" (ב"י יו"ד סי' קט"ו, מתשובת ר"ת<sup>18</sup>). אך מאידך, ידוע לכל חכם וצורב שהשולחן ערוך ונושאי כליו מלאים בגזירות, תקנות ומנהגי חומרא שמקורם מאחרי תקופת חז"ל, מזמן הגאונים, הראשונים והאחרונים. הא כיצד?

הסמכות לגזור גזירות לתקן תקנות ולהנהיג מנהגים גם אחרי תקופת התלמוד נזכרת בהקדמת הרמב"ם לחיבורו הגדול, ושם הוא גם מסביר את ההבדל בין גזירות חז"ל לבין מה שהתחדש אחריהם. ז"ל הרמב"ם: "נמצא רבינא ורב אשי וחבריהם סוף גדולי חכמי ישראל המעתיקים תורה שבעל פה ושגזרו גזירות והתקינו תקנות והנהיגו מנהגות, ופשטו גזירותם ותקנותם ומנהגותם בכל ישראל בכל מקומות מושבותיהם... וכל בית דין שעמד אחר התלמוד בכל מדינה ומדינה, וגזר או התקין או הנהיג לבני מדינתו או לבני מדינות – לא פשטו מעשיו בכל ישראל, מפני רוחק מושבותיהם ושיבוש הדרכים, והיות בית דין של אותה המדינה יחידים, ובית דין הגדול של שבעים בטל מכמה שנים קודם חיבור התלמוד. לפיכך אין כופין אנשי מדינה זו לנהוג במנהג מדינה אחרת, ואין אומרים לבית דין זה לגזור גזירה שגזרה בית דין אחר במדינתו". הרי שבית דין של מדינה רשאי לגזור גזירות ולהנהיג מנהגות, והדבר מחייב את כל בני המדינה ("אין כופין אנשי מדינה זו לנהוג במנהג מדינה אחרת", הא את אנשי

17. ראה מקורות לכך בראשונים ואחרונים באנציקלופדיה תלמודית סוף ערך 'גזרה'.

18. המביא את הדבר בשם הירושלמי, וכנראה הכוונה לתרומות פ"ה ה"ג, אך לפנינו שם: "כשם שאסור לטהר את הטמא כך אסור לטמא את הטהור", ויש לפרשו בתרומה וקדשים, כדי שלא יבואו לשורפם. אמנם, מצינו ב'ידו' הגדול' ליוה"כ לרבנו ניסים: "את אשר טיהרת טימאתי ואת אשר טימאת טיהרתי, את אשר התרת אסרתי ואת אשר אסרתי התרתי". וע' גם 'מעשה הגאונים' (מהר"ם מקיצי נרדמים), סי' ז', איגרות הרמב"ם (מהדורתנו), עמ' רע"ט.



המדינה האחרת כן כופין לנהוג במנהגם). ואכן מצינו שבתקופת הראשונים נגזרו גזירות, נתקנו תקנות והונהגו מנהגים בארצות מסוימות, שהתקבלו כמחייבים באותן ארצות, אך לא בארצות אחרות, כגון תקנות רגמ"ה, תקנות שו"ם, תקנת טבילה של הרמב"ם ובית דינו במצרים, גזירת קטניות בפסח, ועוד כהנה וכהנה מנהגי חומרא בענינים שונים שנקבעו בשו"ע, בהגהות הרמ"א ובנו"כ כמחייבים במקום שנהגו בהם.

לפי זה, יש להבין את דברי הפוסקים לפיהם אין לנו כוח לגזור גזירות חדשות באחד משני מובנים: א. אין לנו כוח לגזור גזירות המחייבות את כל ישראל. ב. עד שלא יתכנס בית דין של המדינה אין לנו כוח לגזור גזירות אפילו באופן מקומי, וגם לא תמיד ברור מיהו "בית דין של המדינה".

נניח לשאלה מיהו בית דין של המדינה בימינו, ונדון בנקודת מבט אחרת, יותר יסודית, על שאלת הגזירות. מו"ר הגאון ר' גדליה נדל זצ"ל הבדיל בין שני סוגי גזירות דרבנן: א. גזירות מחשש תקלה, כגון: אין קורין לאור הנר בשבת גזירה שמא יטה, או אין מנגנים בשבת גזירה שמא יתקן כלי שיר. בגזירות אלה אין קשר עצמי, עניני, בין קריאה או נגינה לבין מלאכות שבת, אלא שחששו חכמים שמא פעולות אלה יגרמו על צד המקרה לעשיית מלאכה בשבת, בשוגג או אפילו במזיד. לגזירות כאלה יש צורך בהחלטת בית דין. אולם יש גזירות מסוג אחר: אלו הן הרחבות של מצוות התורה אל מעבר לגבול שהתורה חייבה, אבל מבחינת התוכן העניני-רעיוני זהו אותו התוכן. כגון: שניות לעריות. התורה אסרה חיתון עם קרובות, וחכמים הכניסו למעגל הקרובות עוד נשים, שהן בדרגת קרבה קצת יותר רחוקה. התורה אסרה מלאכות בשבת, וחכמים הכניסו למעגל המלאכות עוד פעולות, הדומות למלאכות של תורה. בגזירות כגון אלה, טען ר' גדליה, לא היו צריכים חכמים למושב בית דין ולעמידה למנין. כאשר נראה לחכם שיש לגזור, דהיינו שיש טעם להרחיב מדרבנן את דין התורה – הוא פסק כך והורה כך; אם דבריו התקבלו על דעת חבריו – הם הפכו להלכה מחייבת, ואם לאו – הם נשארו בגדר דעת יחיד, ובמקומו עדיין נהגו כמותו, אבל במשך הזמן התקבלה על הכל דעת הרבים. וזהו שהגמ' משתמשת בלשון: "ר' פלוני גזר כך וכך ורבנן לא גזרו", האם הכוונה שהחכם הראשון כינס מושב של בית דין וגזר? והלא חבריו חלקו עליו, ולא מסתבר שכל אחד כינס בי"ד לעצמו, שהרי התנאים חיו בזמן שבי"ד הגדול היה קיים. אלא "גזר" פירושו שהורה כן

במקומו, ללא החלטת בי"ד<sup>19</sup>, וכל עוד לא התכנס בי"ד הגדול ודן בדבר – נהג כל מקום כדעת מרא דאתרא שלו, ואם התכנס בי"ד – הכריע, ויצאה הוראה לכל ישראל.

לפי הבחנה זו יוצא, שאם חכם מוצא שמעשה מסוים עלול להביא למכשול – אין לו סמכות לגזור גזירה ולאוסרו, אלא אם כן יתכנס בית דין של המדינה ויגזור. אבל אם חכם רואה שמעשה מסוים דומה בכיעורו למעשה שהתורה אסרה – הרשות בידו להורות בו איסור, ואינו בגדר של אוסר את המותר, אלא הוא אומר שראוי להרחיב את איסור התורה גם לדבר זה. אם הוא מרא דאתרא, דבריו יחייבו את בני קהילתו, ואם דעתו תתקבל על דעת שאר חכמי המדינה – הרי היא תהפוך להלכה מחייבת את כל בני המדינה, גם ללא מושב בית דין. דיון זה רלוונטי לנושאים מסוימים הנידונים בחיבור זה, שכן מדי פעם תעלה השאלה האם ראוי לחכמי הדור לגזור איסור על שימוש בטכנולוגיות רפואיות חדשניות מסיבות של הרחקה מן הכיעור, או מחשש לתקלות הלכתיות. ראה על כך בגוף הסוגיות.

#### ה. סיכום וצפייה לעתיד

חיבור זה, עם החידוש המועט שיש בו, מהווה בעיקר סיכום לעבודתם בשדה הרפואה וההלכה של גדולי הפוסקים בישראל במאת השנים האחרונות<sup>20</sup>, מאז שהחלו להופיע טכנולוגיות חדשות, ושאלות הרות-גורל של חיים ומוות, פריון והשתלה, החלו לעלות על שולחן מלכים כשאלות מעשיות. גם מהתחבטויותיהם והיסוסיהם, ועל אחת כמה וכמה מהכרעותיהם החשובות, אפשר ללמוד הרבה על חיוניותה של תורה, על ערכיה הנצחיים, ועל הרצינות והאחריות שבה חכמי ישראל נרתמים לעסוק באתגרים ההלכתיים שמעמיד בפניהם כל דור ודור.

19. אפשר כמובן לומר שהחכמים חיו בעיירות שונות, וש"ר' פלוני גזר" פירושו שכנס את בית הדין שבעירו (ע' סנהדרין לב:); וגזר לבני עירו; אך ההבדל אינו גדול, כי עדיין יש לשאול מדוע לא המתין מלגזור עד שישב במושב אחד עם חבריו. אלא ש"גזירה" זו אינה אלא הוראת הלכה.

20. בהזכרת שמות הפוסקים, בין החיים עמנו לאי"ט ובין אותם שמנוחתם עדין, נקטתי בשיטה אחידה לשם הקיצור, ללא תוספת תאריכים. כמו כן, את ברכת החיים שליט"א או ברכת המתים זצ"ל לחכמי דורותינו כתבתי רק בפעם הראשונה שנזכר שם החכם בכל אחת מהסוגיות (אין צריך לומר שנמנעתי מכתבת ז"ל אחרי שמות הראשונים והאחרונים מדורות קודמים).

## הקדמה

---

אין ספק שהעתיד צופן בחובו אתגרים חדשים. להתמודדות עמם ידרשו, כמובן, חריפות ובקיאות ברחבי הספרות ההלכתית, וגם רגישות עמוקה לצורכי הציבור והיחיד. אך דומה שיותר מזה: גודל השאלות מגדיל את הציפייה לחידוש ימים כקדם, לחידוש דרכי הלימוד של חכמי ישראל הקדמונים, מעתיקי השמועה, "הם עיקר תורה שבעל פה"<sup>21</sup>, ולהתקיימות דבר הנביא: "ואשיבה שופטיך כבראשונה ויועציך כבתחילה, אחרי כן יקרא לך עיר הצדק קריה נאמנה".

ברצוני להודות לידידי, הרב ד"ר מרדכי הלפרין, עורך כתב-העת 'אסיא' וראש מכון שלזינגר לחקר הרפואה על פי התורה, והרב אריה כץ, מהרבנים המשיכים במכון פוע"ה (פוריות ורפואה עפ"י ההלכה), שקראו את החיבור והעירו הערות מחכימות. כמו כן אודה לידידי הרב יואל קטן, עורך כתב-העת 'המעין' וראש מכון שלמה אומן לההדרת ספרי ראשונים, ורעייתו רופאת הנשים ד"ר חנה קטן, על עזרתם החשובה בבירור ענינים מסוימים.

הפעם אודה את ה' על אשר זיכני לחבר חיבור קטן זה בעניני הלכה למעשה. יהי רצון שלא אכשל בדבר הלכה, וישמחו בי חברי.

21. רמב"ם הל' ממרים א, א.

