

קופל רבינוביץ

חידושי מדע, הענק והננס והשתנות הטבעים בפסיקה ההלכתית

במערכת ההלכתית דעת קדמונים בדרך כלל מחייבת את נושאי ההלכה בדורות הבאים אחריהם. חיוב זה נובע בין השאר משני ההיגדים הבאים: אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חברו עד שיהיה גדול ממנו בחכמה ובמנין (משניות, מסי עדיות פ"א מ"ה). ומאיך ההיגד: אם ראשונים בני מלאכים – אנו בני אנשים, ואם ראשונים בני אנשים – אנו כחמורים (מסי שבת קיב ע"ב). בספרות התורנית מציינים זאת גם כענקים לעומת ננסים. הנימוקים לכך הם: קיים תהליך של ירידת הדורות, או מאחר שהתורה שבע"פ היתה עוברת מדור לדור בע"פ, הרי הקדמון קרוב יותר לנביאים ולמקור המסורת לעומת המאוחר, ולכן בידי הקדמון המידע מדויק ורחב יותר מאשר אצל המאוחר. אמרות ופסקי חז"ל, ראשונים ואחרונים משקפים בין השאר גם את הכרתם את המציאות בהתאם להבנתם וזאת על בסיס הידע שהיה קיים בזמנם. מאחר והטכנולוגיה והמדע ולכן גם המציאות והבנת המציאות השתנו במהלך השנים, עלול להיות כי מאמרים ופסקים של קדמונים אינם עולים בקנה אחד ואולי אפילו סותרים את הבנת המציאות בתקופה מאוחרת יותר. זהו מקור הקונפליקט בין עולם ההלכה לעולם המדע. מתעוררת השאלה: האם ההבנה השונה של המציאות מאפשרת ואולי אף מחייבת התייחסות השונה מהתייחסות חז"ל וקדמונים למציאות למרות שאנו ננסים לעומת ענקים. לשון אחר, באיזה תנאים, אם בכלל, מותר לחלוק על דברי חז"ל וקדמונים. הטיפול בשאלה זו יחולק לשלוש קבוצות. קבוצת המקרים העוסקת בדברי חז"ל שאין בהם הלכה למעשה, קבוצת המקרים שהם חדשניים ומעולם לא טיפלו בהם חז"ל או קדמונים, כיצד ניתן לחדש בימינו וקבוצת המקרים בדברי חז"ל וקדמונים שיש בהם הלכה למעשה ועומדים בסתירה להבנת המציאות כפי שמשקפת בדורות מאוחרים יותר. בכל אחת מהקבוצות אנו מוצאים דעות שבחלקן אוסרות לחלוק על קדמונים וחלקן מתירות. הקבוצה השלישית היא הקשה מכולן מאחר והדילמה היא פסיקה של הלכה למעשה בניגוד לדעת קדמונים. המתירים לפסוק בניגוד לעמדת קדמונים אף הם אינם מתירים לחלוק על דברים שהם מדאורייתא שהם גזירת הכתוב או הלכה למשה מסיני. בשאר המקרים הם מנמקים את היתרם לפחות באחד משלושת הנימוקים: האחד, בידיעת המציאות והבנתה לאור המדע אין לחז"ל מסורת מן הנביאים ומקדמת דנא אלא היא מתוך ידיעתם באותם המקצועות או ששמעו מן המומחים. לפיכך, הקרבה בזמן למקור המסורת אינה

* מאמר זה מבוסס על הרצאתי שניתנה בכנס ה-12 לתורה ומדע באוניברסיטת בר-אילן, ט' בניסן תשס"ה (18.4.2005).

קופל רבינוביץ

רלוונטית ואין בה עדיפות לגבי המאוחרים. השני, "השתנו הטבעים". ביסוד נימוק זה נמצאת ההנחה כי הטבע השתנה ולכן המציאות שהיתה לפי קדמונינו שונה מהמציאות שלפנינו ולכן גם פסק ההלכה הוא שונה ואין כאן מחלוקת על דעת קדמונים. הנימוק השלישי הוא "ננס רוכב על גבי ענק". היסוד לנימוק זה היא ההנחה כי אמנם המאוחרים ננסים לעומת קודמיהם הענקים, אולם הם כננס הרוכב על גבי ענק הרואה למרחק רב יותר מהענק.

בפסיקה בניגוד לקדמונים עדיפות הגישות שידע הקדמונים בחידושי מדע אינו בדרך הקבלה וממסורת הנביאים והגישה של ננס הרוכב על גבי ענק הרואה למרחק רב יותר. אלו הן גישות טבעיות בהתאם להתפתחות הדורות והגיוניות. לעומת זאת השתנות הטבעים היא במידה רבה פיקציה נוחה המאפשרת פסיקה על פי המציאות כפי שהיא ומבלי לטעון שחז"ל טעו או לא ידעו. יותר מאשר השתנו הטבעים, השתנתה הבנתנו את הטבע.

העמדות השונות יודגמו ויוצגו התנאים השונים בהם מותר לחלוק על דעת קדמונים.

מבוא

בספרות התורנית במהלך הדורות מצויה התייחסות לנושאים במדעי הטבע והטכנולוגיה, בחלקם הם בעלי השלכות לפסיקה ההלכתית ובחלקם בתחום הפרשנות והדרוש. במהלך הדורות השתנו התפיסות המדעיות והבנת התופעות, לכן, מדי פעם מתעוררת השאלה כיצד על הדורות המאוחרים, אשר המדע בימיהם שונה מהבנת המדע של קודמיהם, להתייחס לדעת הקדמונים. במהלך הדורות אנו פוגשים בעמדות שונות של נושאי ההלכה ביחס לקונפליקט שבין חידושי המדע בימיהם לבין המדע שהיה ידוע לקודמיהם.

התפתחות ההיסטוריה האנושית מתבטאת בין השאר ביישומי חידושי המדע והטכנולוגיה. במהלך השנים, רבים מחידושי המדע והטכנולוגיה נעלמו וחלפו ובמקומם באו חדשים. מאז מהפכת ניוטון, פני המדע השתנו ללא הכר. אפשר לכתוב את המדע שלפני ניוטון "המדע הארכיאולוגי", בדומה לכינוי שהרב קאפח מכנה בו את האסטרונומיה שהיתה ידועה בימי הרמב"ם בפירושו למורה נבוכים.¹ עד כמה המדע בעבר הוא ארכיאולוגי, ניתן לראות לדוגמה בספרו של ר' שבתאי דונולו העוסק בפירוש לספר היצירה, ובו הסבר מדעי לפי המדע המוכר לו על תהליך יצירת העולם לאור ההנחה כי ארבעה יסודות לעולם: האש, הרוח, המים והאדמה.² הרמב"ם אף הוא, בעסקו בנושאים מדעיים, מתייחס ליסודות אלה.³

אכן, בטבע המדע, תיאוריה מדעית שנסתרה חולפת מן העולם.

ההלכה אף היא התפתחה במהלך הדורות בהתאם לשאלות המתעוררות לאור המציאות של החיים. הפסיקה ההלכתית מבוססת על עקרונות ההלכה ודרכי ההיסק ובהתאם להבנת הפוסק

1 מורה נבוכים (ב,ח) בתרגום הרב קאפח הערה 8: "זאין צורך כיום להאריך בהנחות אלה כיון שהם שייכים לתחום הארכיאולוגיה האסטרונומית...".

2 דוד קאשטילי, ספר חכמוני לרב שבתי דונולו, פרינצי, תרמ"א.

3 משנה תורה, הל' יסודי התורה פ"ד ה"א.

והגיונו הטבעי את נתוני השאלה המונחת לפניו, המציאות הקיימת המוכרת לו והבנתו אותה. עולם ההלכה אינו תלוי ברצון האנושי. אין לאיש הסמכות לשנות, לבטל או לחוקק חוקים, אלא אנשי ההלכה יכולים רק לפרש ולדלות מתוך המערכת, לא להוסיף ולא לגרוע (פרט להוראות שעה, גזירות ותקנות הציבור). הרב סולוביצ'יק מתייחס למערכת ההלכתית בדומה למדעי הטבע הנסיוניים.⁴ מערכת זו היא מערכת לוגית בה קיימות אקסיומות אשר על בסיסן ובאמצעות המידות שהתורה נדרשת בהן ובדרכי היסק לוגיות כלליות, מגיעים לפסיקה חד-ערכית. אין מקורן של המחלוקות השונות בעולם ההלכה בדרכי ההיסק, אלא בהנחות הראשוניות ובמישור ההערכה. האקסיומות במערכת ההלכתית הן גזירות הכתוב והלכה למשה מסיני, והן מוחלטות ומחייבות. במהלך השנים הספרות ההלכתית הלכה והתרחבה ולפני פוסקי הדור האחד מצויים מאמרים ופסקים של הדורות שקדמו לו. בדרך כלל, פסקי דין ומאמרים של פוסקים מדורות קודמים מחייבים את הדורות המאוחרים, וזאת בניגוד לאופיו של המדע שבו תיאוריה שנסתרה חלפה מן העולם. חיוב זה מקורו בשני ההיגדים הבאים:

עדיות (פ"א מ"ה): "אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חברו עד שיהיה גדול ממנו בחכמה ובמנין".

שבת (קיב ע"ב): "אם ראשונים בני מלאכים — אנו בני אנשים, ואם ראשונים בני אנשים — אנו כחמורים".

ניסוח אחר למאמר זה המצוי בספרות התורנית הוא שהמאוחרים מכונים ננסים וקודמיהם ענקים. ההיגד כי קיים תהליך ירידת הדורות, יסודו כנראה בקבלה ובמסירה בעל פה מדור לדור מימות משה ואילך. לפיכך הקדמונים היו קרובים יותר למקור ולכן כמות ומהימנות הידע שלהם היתה גדולה יותר. רבר זה תואם את תורת האינפורמציה הקובעת כי בכל תחנת ממסר מאבדים חלק מהמידע ולא ניתן להעביר את כולו. מכאן שלקדמון ידע רב ומדויק יותר מאשר לבאים אחריו.

אמרות ופסקי חז"ל, ראשונים ואחרונים, משקפים בין השאר גם את הכרתם את המציאות בהתאם להבנתם לאור בסיס הידע שהיה קיים בזמנם. מאחר שהמדע, ולכן גם הבנת המציאות, השתנו במהלך השנים, עלול לקרות שמאמרים ופסקים של קדמונים אינם עולים בקנה אחד ואולי אף סותרים את הבנת המציאות בתקופה מאוחרת יותר. זהו לוו הקונפליקט בין עולם ההלכה לעולם המדע.

מתעוררת אפוא השאלה: האם ההבנה השונה של המציאות בתקופה מאוחרת מאפשרת, ואולי אף מחייבת, התייחסות השונה מהתייחסות חז"ל וקדמונים למציאות למרות שאנו ננסים לעומת ענקים? לשון אחר, האם ניתן במקרים אלה לחלוק על דברי חז"ל וקדמונים. בספרות התורנית אנו פוגשים בשלושה נימוקים שונים המצדיקים את המאוחרים לחלוק על הקדמונים:

4- יוסף רב סולוביצ'יק, איש ההלכה — גלוי ונסתר, חלק ראשון: איש ההלכה, פרק א סעיפים ה, ו, עמ' 25-35. ההסתדרות הציונית העולמית, מהדורה רביעית, תשנ"ב. ראה גם מאמרי בנושא החשיבה המדעית החשיבה ההלכתית ודין ברירה, בד"ד כתב עת לענייני תורה ומדע, 4 חורף תשנ"ו.

- א. קדמונינו ענקים ואנחנו ננסיים. אבל אנחנו בבחינת ננס הרוכב על ענק, ולכן אנו רואים רחוק יותר. מכאן, בתנאים מסוימים, מותר לננס לחלוק על הענק.
- ב. המציאות המוכרת לנו היום שונה מהמציאות שהכירו קדמונינו משום שהשתנו הטבעים. כתוצאה משינוי הטבע, המציאות המוכרת לנו היא מציאות חדשה שאותה לא הכירו הקדמונים ולכן פסיקתם אינה מחייבת לגבי מציאות אחרת השונה מקודמתה ואשר הקדמונים לא התייחסו אליה כלל.
- ג. בידיעת המציאות והבנתה לאור המדע אין לחז"ל מסורת מן הנביאים ומקדמת דנא אלא היא מתוך ידיעתם באותם המקצועות או ממה ששמעו מן המומחים כפי הידע המצוי בזמנם ודברים אלה השפיעו על פסיקתם והיא רק מרכיב בפסיקה ההלכתית שמקורו ידע כללי. לפיכך, הקרבה בזמן למקור המסורת אינה רלוונטית ואין בה עדיפות לגבי המאוחרים. לכן, אם המקרים הנדרונים אינם קשורים להלכות מדאורייתא, שהן אכסיומטיות ומחייבות, מותר לחלוק על קדמונינו.
- גמייך את הטיפול ביחס הדורות המאוחרים לדעת הקדמונים לשלוש קבוצות:
1. קבוצת המקרים העוסקת בדברי חז"ל שאין בהם הלכה למעשה.
 2. קבוצת המקרים שהם חדשניים, ומעולם לא טיפלו בהם חז"ל או קדמונים.
 3. קבוצת המקרים בדברי חז"ל וקדמונים, שיש בהם הלכה למעשה ושעומדים בסתירה להבנת המציאות כפי שמשקפת בדורות מאוחרים יותר.

היחס של דורות מאוחרים למאמרי חז"ל שאין בהם הלכה למעשה

מאמרי חז"ל וקדמונים שאין בהם הלכה למעשה ואינם מתיישבים על דעת דורות מאוחרים, האם מותר לאחרונים לחלוק על הראשונים? אלה שיאסרו במקרים אלה לחלוק על חז"ל, לא כל שכן שיאסרו לחלוק עליהם בדברים שהלכה יוצאת מהם.

להלן מספר מקורות המתירים, במקרים אלה, לחלוק על חז"ל וקדמונים.

הרמב"ם בפירושו למשניות במסכת נוזר פ"ה, ה"ה מפרש משנה זו שלא כדברי הגמרא. תוספות יום טוב על אתר מצייין:

אע"פ שבגמרא לא פירשו כן. הואיל לענין דינא לא נפקא מינה ולא מידי הרשות נתונה לפרש. שאין אני רואה הפרש בין פירוש המשנה לפירוש המקרא שהרשות נתונה לפרש במקראות כאשר עינינו הרואות חכורי הפירושים שמימות הגמ'. אלא שצריך שלא יכריע ויפרש שום דין שיהא סותר דעת בעלי הגמ'.

מעיר על כך בעל תפארת ישראל על אתר (יכין כה): "ומזה הוכיח בתוי"ט שרשות בידינו לפרש המשנה דלא כש"ס היכא דאין נ"מ לדינא".

התורה מונה את בית יעקב היוורדים לגלות מצרים. במניין לאה וצאצאיה נאמר בבראשית מו, טו: "כָּל נֶפֶשׁ בְּנֵי וּבְנוֹתָיו שְׁלֹשִׁים וְשָׁלֹשׁ". רש"י על אתר מפרש על פי מדרש במדבר רבה

(פרשה יג ד"ה כ ביום השישי): "וכפרטן אי אתה מוצא אלא שלשים ושנים, אלא זו יוכבד שנולדה בין החומות". בני ישראל היו במצרים מאתיים ועשר שנים כמניין רד"ו ומשה רבנו היה בן שמונים בצאת ישראל ממצרים, ואם יוכבד בין החומות נולדה, הרי היא ילדה את משה בהיותה בת מאה ושלושים. הרמב"ן מקבל את הרברים ואומר כי זהו נס. לא כן אבן עזרא. הוא אינו מקבל את דברי המדרש ומסביר כי בתוך שלושים ושלוש הנפשות נכלל גם יעקב, ובלשונו: "יעקב נכנס בחשבון, כי נפש יש לו והוא העיקר". בעל אור החיים מאריך בפירושו ודעתו דומה לדעת אבן עזרא. הוא מראה מבחינה תחבירית באילו פסוקים יעקב נכלל בחשבון ובאילו אינו נכלל. בסיכום דבריו הוא כותב:

ולא יקשה בעיניך שיהיה פירושו הפך דברי חז"ל כי כבר הודעתך כי בפשטי התורה שאין הלכה יוצאת מהם רשות נתונה לתלמיד ותיק לחדש ועליהם נאמר חכו ממתקים וכולו מחמדים. ויש לישב מה שהקשינו לדבריהם ז"ל והוא דחוק. והפשט כראי מוצק והדרשה תידרש.

בחזון העצמות היבשות מתנבא הנביא יחזקאל (פרק לז) כי יפיח רוח בעצמות המתים והמה יקומו לתחייה. הגמרא במסכת סנהדרין צב ע"ב מביאה מחלוקת בין תנאים על נבואה זו. הרמב"ם באיגרת תחית המתים מתייחס למחלוקת זו וכותב: "וכל דבר שיש בו מחלוקת לא יביא אל מעשה אפשר להכריע בו אחד משני המאמרים על חברו. וכבר זכרנו זה בפרוש המשנה פעמים". בפירושו למשניות מביע הרמב"ם עמדה זו בשלושה מקומות שונים. על המשנה בסנהדרין פ"י מ"ג בר"ה דור המבול אין להם חלק לעולם הבא, כותב הרמב"ם בפירושו: "כבר הזכרנו לך כמה פעמים שכל מחלוקת שתהיה בין החכמים ואינה תלויה במעשה אלא קביעת סברה בלבד אין מקום לפסוק הלכה כאחד מהם". בלשון דומה הוא כותב בפירושו למשנה בשבועות פ"א מ"ד בה מובאת מחלוקת בסוגיה על כפרת שעירי הרגלים, שעיר של ראש חודש ושעיר של יום הכפורים:

מה שאמר ר' מאיר כל השעירים רוצה לומר שעירי רגלים ושעירי ראשי חדשים ושעיר הנעשה בחוץ ביום הכפורים. ומחלוקת זו אין לומר בה הלכה כדברי פלוני, לפי שהוא דבר מסור לה' יתרום ויתהדר, והם נחלקו בראיות ולמידות מפסוקים שאין מקום זה מתאים להזכיר בו דרכי למודם בהם. וכבר ביארנו שכל סברא מן הסברות שאין בה מעשה מן המעשים שנחלקו בה חכמים לא נאמר בה הלכה כפלוגי.

ובאופן דומה אנו מוצאים בפירושו למשנה במסכת סוטה פ"ג מ"ד בה מובאת מחלוקת באם עומדות לסוטה וזכויותיה מהעבר או לא. הרמב"ם מציין: "וכבר אמרתי לך לא פעם שאם נחלקו חכמים באיזה השקפה ודעה שאין תכליתה מעשה מן המעשים הרי אין לומר שם הלכה כפלוגי. ביסוד הרברים הוא שאין אדם יודע רעת עליון ואין האדם החי מצוי בנעשה מאחורי הפרגוד. עמדתו נובעת מפרשנותו את הפסוקים העוסקים בכך. יהיו חכמים שיראו בהם כפשוטם ואחרים

יאמרו משל הדבר ויפרשוהו בהתאם לנטיית לבם. לפיכך בעניינים אלה אין לפסוק הלכה כפלוגי או לקבל דעת אלמוני, וצדיק באמונתו יחיה.

פסיקה הלכתית בנושאים חדשניים שאין לגביהם התייחסות של חז"ל וקדמונים

כיצד יש להתייחס לנושאים חדשים בעולם המתפתח אשר מעולם ההלכה לא נתנה את דעתה עליהם? ברור כי בכל מקרה יש "לאסוקי שמעתא אליבא דהילכתא" (יומא כו ע"א) ולכנות פסק הלכה על יסוד עקרונות הפסיקה, דברי חז"ל ופוסקים קודמים הגדולים במניין וחכמה, שמהם ניתן להקיש לנושא האקטואלי. כך מקובל מדורי דורות, שבהם הפוסקים שעסקו בשאלות האקטואליות שהוצגו להם, כגון נושא החשמל, חיפשו קשרים והיקשים בדברי חז"ל וקדמונים. אולם בנושאים שקדמונים לא עסקו בהם ואין בעניינם בספרות פסיקה רלוונטית, הפסיקה חייבת להיות על בסיס העקרונות בלבד מאחר שאין תימוכין בספרות ההלכתית. פוסקים רבים המתנגדים לחדשנות תומכים יתדותיהם על העיקרון דליכא מידי דלא רמיזא באורייתא. ואם איננו מוצאים בספרות התורנית קצה חוט, הרי יש לאסור. במקרים רבים פוסקים אלה יפסקו לראשונה כי "אסור", ואולי אחר כך יתחילו לבחון את הדברים. אולם כדי לאסור, לא צריך להיות למדן ופוסק. הקושי הוא להתיר ולא לאסור.

החתם סופר, אשר נלחם מלחמת חרמה בתנועה הרפורמית שהחלה להתפתח בתקופתו, היה מתנגד חריף לחדשנות והשתמש בביטויים מליציים כדי להביע את התנגדותו זו. בשו"ת חתם סופר, חלק ג (אה"ע א), סימן קל הוא כותב: "והחדש אסור מן התורה בכל מקום ור"א שלא אמר דבר שלא שמע מפי רבו מעולם אמר אף החדש אסור בכל מקום והוא הלצה נאה". מליצה זו מקורה באיסור אכילה מן התבואה החרשה עד אחרי הבאת העומר בט"ז בניסן, ואיסור להביא מנחות מן החדש עד אחרי הבאת שתי הלחם בחג השבועות. איסור זה הוא מדאורייתא ולא מדרבנן. החתם סופר משתמש באותו סימן במליצה נוספת הלקוחה מברכת יוצר אור: "ולכא מצוה וליכא מידי דלא רמיזא רק חרשות לא נעשה כי עושה חרשות בעל מלחמות". המתנגדים הבאים אחריו בדרך כלל מצטטים אותו, כגון בשו"ת ויען יוסף, אורח חיים (סימן נו): "הגאון חתם סופר מתוך חסידותו ושנאתו לחדשות, כמ"ש חדש אסור מן התורה". לעומתם מצינו האומרים שיש להתיר אלא אם כן ישנו נימוק לאסור.

מובא במשנה במסכת ידים פ"ד מ"ג:

בו ביום אמרו עמון ומואב מה הן בשביעית גזר ר"ט מעשר עני וגזר ר"א בן עזריה מעשר שני א"ר ישמעאל אלעזר בן עזריה עליך ראייה ללמד שאתה מחמיר שכל המחמיר עליו ראייה ללמד.

תפארת ישראל על אתר (אות כז) כותב: "שכל דבר שלא נדע טעם לאסרו מותר הוא בלי טעם. דלא הזכירה התורה דברים המותרין כולן. רק הדברים האסורין". אם יגיד הפוסק שחושש להתיר,

שכיום הוא איננו יודע טעם לאסור אולם בעתיד אולי יימצא טעם לאסור ולכן כיצד ניתן עתה להתיר? על כך ניתן להשיב לו מדברי הרמב"ם בעניין קרבן פסח בערב פסח שחל להיות בשבת, בפירושו למשניות בפסחים פ"ו מ"ו: "שחטו ונמצא טריפה בסתר פטור ... מפני ששחט ברשות". קרבן פסח שנשחט בשבת, שיש בו טריפה גלויה חייב חטאת אבל אם היתה הטריפה נסתרת ולא נודע עד אחר שחיטה כי טריפה היא, אין כל חיוב של חטאת, כי שחיטתו מלכתחילה היתה בהיתר. אין המשנה והרמב"ם מחייבים חטאת על טריפה נסתרת. טרם השחיטה, למיטב ידיעתנו, השה היה כשר למרות שקיימת בפוטנציאל האפשרות כי בעתיד לאחר השחיטה נגלה כי הקרבן הוא טריפה. לאפשרות עתידית זו אין חוששים. אין ספק בדין על מציאות ודאית הנתונה בהווה. אין ספק בדין מהטעם שמא יימצאו בעתיד נימוקים לדין אחר. יש אפוא לקבל את העיקרון המנחה שיש להתיר אלא אם כן ישנו נימוק לאסור. מכאן, שעל הפוסקים שאינם שוללים מראש נושאים חדשניים אקטואליים שלא היו מוכרים בעבר, לקבל את העיקרון כי יש לפסוק על פי עקרונות ההלכה ואם לא ניתן לדלות מחז"ל ומקדמונים יש לחדש בהתאם בין לחומרא ובין לקולא על פי הידע שיש בהווה ולא על סמך ידע אחר שאולי ייודע בעתיד למציאות הקיימת בהווה.

העיקרון שקובע בעל תפארת ישראל, שיש להתיר אלא אם כן ישנו נימוק לאסור, מביע היבט נוסף לכלל המובא בעירובין (עב ע"ב) ובמקומות נוספים בש"ס: "כח דהיתרא עדיף". אכן מצינו בתוספתא במסכת אהלות (פ"ד ה"ב) שר' עקיבא התייעץ עם רופאים ועל סמך חוות דעתם פסק לקולא ופסקו התקבל על דעת חכמים מהנימוק שהוא מקל בדין ולא מהנימוק הלכה כר"ע מחבירו.⁶ ובלשון התוספתא:

אמר ר' יהודה ששה דברים היה ר' עקיבא מטמא וחזר בו מעשה שהביאו קופות של עצמות מכפר טביא והניחום באויר בית הכנסת בלוד ונכנס תיאודורוס הרופא וכל הרופאין עמו אמרו אין כאן שדרה ממת אחד ולא גלגלת ממת אחד אמרו הואיל ויש כן מטמאין ויש כן מטהרין נעמוד למנין התחילו מר' עקיבא וטיהר אמרו לו הואיל ואתה שהיית מטמא טיהרת יהו טהורין, אמר ר' שמעון ועד יום מיתתו של ר' עקיבא היה מטמא ואם משמת חזר בו אינו יודע.

פסקי חז"ל וקדמונים העומדים בסתירה להבנת המציאות בהווה

בכל שאלה המונחת לפני הפוסק, עליו להכיר את כל נתוני השאלה הרלוונטיים לפסיקה. על נתונים אלה נמנית המציאות הטבעית הקיימת המוכרת לו, והבנתו את המציאות הזו. אכן, יש לראות בפסקי חז"ל, ראשונים ואחרונים, כמשקפים את הכרתם את המציאות בהתאם להבנתם על בסיס הידע שהיה קיים בזמנם. מאחר שהמדע, ולכן גם הבנת המציאות, השתנו במהלך

השנים, עלול להיות כי פסקים של קדמונים אינם עולים בקנה אחד ואולי אפילו סותרים את הבנת המציאות בתקופה מאוחרת יותר. מתעוררת אפוא השאלה: כיצד על האחרונים לפסוק במקרים בהם הבנתם את המציאות שונה מהבנת קודמיהם באופן המחייב לפסוק בניגוד לדעת קודמיהם, האם מותר להם במקרים אלה לחלוק על קדמונים או שמא עליהם לשלול את המדע ולקבל את עמדת ההלכה כפי שנפסק על ידי קודמיהם? בספרות התורנית אנו מוצאים מחלוקת בנרדן. ישנם ראשונים ואחרונים השוללים מכול וכול את חידושי המדע העומדים בסתירה למאמרי חז"ל ומקבלים את עמדת ההלכה כפי שנקבעה על ידי קודמיהם ללא שינוי. לעומתם, ישנם ראשונים ואחרונים המקבלים את העיקרון כי במקרים אלה ובתנאים מסוימים מותר לחלוק על קודמיהם ולפסוק בניגוד לדעתם. נציג מספר דוגמאות לכל עמדה.

שלילת חידושי המדע העומדים בסתירה למאמרי חז"ל וקדמונים ופסקיהם

מצינו בשו"ת הרשב"א (חלק א סימן צח) את השאלה הבאה:

בהמה שנמצאת יתרת אבר באותן אברים שהיא נטרפת בהן ובמקום שנטרפת בו. ונתברר שעברו עליה שנים עשר חודש. מי נימא כיון שעברו עליה י"ב חודש בודאי אינה נטרפת ונכשירנה דטרפה אינה חיה שנים עשר חודש (חולין נ"ח).

ובדברי תשובתו הוא אומר:

ויבטל המעיד ואלף כיוצא בו ואל תבטל נקודה אחת ממה שהסכימו בו חכמי ישראל הקדושים הנביאים ובני נביאים ודברים שנאמרו למשה מסיני... צריכין הכל לשמור העיקרין המסורים בידן של ישראל. ואפילו באין כל הרוחות שבעולם לא יזיזו אותן ממקומם. ואין מן הראוי לשמוע ממי שבא להורות במה אשר לא שערום האבות הראשונים והמכשלה את הרבים.

ראוי לשים לב לדברי הרשב"א שאין לחלוק על חכמי ישראל נביאים ובני נביאים ודברים שנאמרו למשה מסיני. נראה זאת בהמשך גם בהשקפת הרמב"ם המבחין בין דברים מסיני לבין דברי חז"ל שאינם מסיני. אכן, כפי שהזכרנו, יש לראות בדברים מסיני אכסיומות שעליהן אין לחלוק בכל מקרה ולהבחין בינם לבין דברי חז"ל וקדמונים שאינם מסיני שלגביהם ישנם חכמים המתירים לחלוק.

בעל ערוך השולחן כותב באה"ע (יג, ל):

כלל גדול אומר לך שרבותינו ז"ל לבד גודל קדושתם וחכמתם בתורת ה', עוד היו גדולים בחכמות טבעיות ובידיעות העולם יותר מכל המתחכמים להשיב על דבריהם הטהורים. והמפקפק על דבריהם מעיד על עצמו שאינו מאמין בתורה שבע"פ, אם כי יבוש מלהגיד זה בפה מלא.

בעל ספר פחד-יצחק, בערך צידה האסורה, מביא בשם הרב בריל:

אין לשנות הדינים המיוסדים על קבלת קדמונינו בשביל חקירת חכמי אומות העולם ... וא"כ אין לזוז ממה שנפסק עפ"י גמרתנו, אפילו כל רוחות החקירות האנושיות שבעולם באות ונושבות בו, כי רוח ה' דבר בנו. אכן חסר דעת החוקר ואין שכלו מגיע לעומק חכמת הטבע ומעשה בראשית כי רב הוא וכו' וחכמי אומות העולם לא ידעו ולא יבינו בטבע כי אם שטחיות הדברים הנראים לעין ולא פנימיותם כאשר השכילו מקבלי מעשי בראשית וכו', וא"כ הדין אמת ויציב ונכון וקיים על מקומו ואין לשנותו כלל ועיקר מחמת תואנות החקירות החדשות מקרוב באו.

כמו כן אנו מוצאים בשו"ת שבות יעקב (חלק ג סימן כ) כי נשאל המחבר אם לאדם שאין לו חוש ריח יש הנאה נפשית מבשמים ועליו לברך עליהם. ברברי תשובתו הוא כותב:

ואף שחקרתי אצל איזה חכמי רופאים ואמרו שבספריהם ספרי רפואות מכואר דמי שאין לו חוש הריח אין לו הנאה של כלום מ"מ כיון שעיקר ספריהם הוא מחכמת אומות העולם אריסטו וחבריו אין לסמוך על דבריהם לדינא... אף שהרמב"ם ושאר גדולי חקרי לב למדו קדוש החדש ועשאו חיבורים ע"ז מ"מ כמה גדולים שהיו בזמנינו מנעו ולא למדו כלל ושב ואל תעש' עדיף דכתיב כי היא חכמתכם מכלל דאינהו לא ידעו הדבר על בוריו ואיך נלמד מספריהם וכן עיקר דבריהם בנוים שהעולם הוא ככדור נגד משמעות סוגיא דש"ס דידן רפ"ב דחגיגה דקאמר אידי ואידי חד שיעורא הוא וכמבואר ברברי הרא"ם פרשת ואתחנן.

והמחבר מביא עוד מקורות. ראוי לציין כי המחבר, ר' יעקב ריישר, חי במאה ה-17 והמאה ה-18 בפראג, מקום בו האסטרונומיה היתה מפותחת ואף על פי כן לא היה מוכן לקבל כי הארץ היא כדורית.

קבלת חידושי המדע הסותרים עמדות חז"ל וקדמונים

כמרכיב בפסיקה ההלכתית

בניגוד לשוללי המדע מכול וכול אשר מקבלים את דברי חז"ל וקדמונים כהוייתם, ישנן שלוש קבוצות של פוסקים שמקבלים את המדע גם בקביעתו בניגוד לחז"ל וראשונים ופוסקים בניגוד לקודמיהם. ראוי לציין כי לכל קבוצה כזו יש פוסקים המתנגדים להם והשוללים את גישתם. דברי מתנגדים אלה אשר ניתן לשלבם גם במסגרת שוללי המדע יובאו בהמשך במסגרת שלוש הקבוצות. נכנה את הקבוצות הללו בהתאם לצידוקם לחלוק על קדמונים:

א. ננס על גבי ענק

ב. השתנות הטבעיים

ג. המדע, כמרכיב בפסיקה אצל חז"ל וקדמונים, מקורו בידע כללי ולא כמסורת מן הנביאים.

ננס על גבי ענק

מקובל אצל הפוסקים בכל התקופות להתייחס אל בני דורם כננסים לעומת קודמיהם שהיו ענקים. מכאן, היו כאלה שהסיקו כי מאחר שהקרמונים ענקים, מי אנחנו הננסים שנחלוק עליהם. אלו קיבלו את דברי קודמיהם ככתבם וכלשונם ולא ערערו או הרהרו אחר דבריהם למרות שהבנת המציאות ברור המאוחר שונה ולכן גם מסקנות שונות עולות מכך העלולות לסתור את דברי קודמיהם. מאידך, היו גדולים בישראל בדורות המאוחרים המקבלים את הדימוי שהם ננסים לעומת קודמיהם הענקים, אולם הם משווים את עצמם לננס הרוכב על גבי ענק, הרואה למרחק רב יותר מהענק.

הרי"ד מצטט את משל הפילוסופים מתוך ספרו של בעל שבלי הלקט (שניהם חיו במאה ה-13). משל זה מובא בהקדמה לשבלי הלקט בשם הר"ר ישעיה מטראני שמכנהו רבינו האלוף המסובל).

כך מובא בשו"ת הרי"ד (סימן סב ד"ה תחלת כל):

שמעתי מחכמי הפילוסופים שאלו לגדול שבהם ואמרו לו הלא אנחנו מודים שהראשונים חכמו והשכילו יותר ממנו והלא אנחנו מודים שאנו מדברים עליהם וסותרים דבריהם בהרבה מקומות והאמת אתנו היאך יכון הדבר הזה, השיבם אמר להם מי צופה למרחוק הננס או הענק הוי אומר הענק שעניו עומדות במקום גבוה יותר מן הננס, ואם תרכיב הננס על צוארי הענק מי צופה יותר למרחוק הוי אומר הננס שעניו גבוהות עכשיו יותר מעיני הענק, כך אנחנו ננסים רכובים על צוארי הענקים מפני שראינו חכמתם ואנו מעניקי' עליה ומכח חכמתם חכמנו לומר כל מה שאנו אומרים ולא שאנו גדולים מהם.

ובהמשך:

כך עשו חכמי המשנה והתלמוד לא נמנעו מעולם האחרונים מלדבר על הראשונים ומלהכריע ביניהם ומלסתור דבריהם וכמה משניות סתרו האמוראים לומר שאין הלכה כמותם וגדולה החכמה מן החכם, ואין חכם שינקה מן השגיאות שאין החכמה תמימה בלתי לה' לברו.

החיד"א (חי במאה ה-18) מצטט גם כן את משל הננס והענק. בספרו שו"ת יוסף אומץ (סימן קה) הוא כותב:

וכבר הרו"ה ז"ל בפתיחתו לספר המאור הביא משל דננס על גבי ענק רואה יותר מענק ועוד האריך בזה ע"ש. גם הגאון הרב חוות יאיר ז"ל בתשובה הובאה בשו"ת חוט השני סימן ד' הפליא עצה בהראותו כמה גדולים אשתמיט' כמה מילי דמפרשן ואין זה חסרון בחיק הגדולים דהיא שעתא לאו אדעתייהו ונעלם מהם ולשון אשתמיטתיה הוא לשון כבוד ושם הראה תוקף בקיאותו ע"ש נועם אמריו. ואני בעניי בבחרותי אנכי עשיתי ארש הלא במאמר אחד קראתי העלם דבר מכמה השמטות שנשמטו לגדולי ישראל.

משל הננס הרוכב על גבי הענק מביע את העיקרון של אי-התבטלות המאוחרים ביחס לראשונים. אנו פוגשים גם בביטוי אחר המביע את אותו עיקרון והוא שאין אנו קוטלי קנים באגם. ביטוי זה שואל מהגמרא במסכת סנהדרין (לג ע"א). הגמרא עוסקת בתנאים שבהם ניתן לדיין לחזור מפסק דין מוטעה שניתן ולפסוק מחדש. מובא בגמרא:

אמר רב ששת אמר רב אסי: טעה בדבר משנה — חוזר, טעה בשיקול הדעת — אינו חוזר. אמר ליה רבינא לרב אשי: אפילו טעה ברבי חייא ורבי אושעיא? — אמר ליה: אין. — אפילו בדרכ ושמואל? — אמר ליה: אין. — אפילו בדידי ודידך? — אמר ליה: אטו אנו קטלי קני באגמא אנן?

ביטוי זה מצוטט על ידי הרא"ש בסנהדרין (ד,ו), שם הוא חולק על בעל המאור וכותב:

ואני אומר ודאי כל מי שטעה בפסיקי הגאונים ז"ל שלא שמע דבריהם וכשנאמר לו פסק הגאונים ישרו בעיניו טועה בדבר משנה הוא. ולא מבעיא טועה בפסיקי הגאונים אלא אפילו חכמים שבכל דור ודור שאחריהם לאו קטלי קני באגמא הן ואם פסק הדין שלא כדבריהם וכששמע דבריהם ישרו בעיניו והודה שטעה טועה בדבר משנה הוא וחוזר. אבל אם לא ישרו בעיניו דבריהם ומביא ראיות לדבריו המוקבלים לאנשי דורו. יפתח בדורו כשמואל ברורו. אין לך אלא שופט אשר יהיה בימים ההם ויכול לסתור דבריהם כי כל הדברים שאינם מבוארים בש"ס שסדר רב אשי ורבינא אדם יכול לסתור ולבנות אפילו לחלוק על דברי הגאונים והיינו דא"ל רב הונא לרב ששת אפילו בדיך ודידי וא"ל אטו קטלי קני באגמא אנן כלומר אם חדשנו דבר מדעתנו שלא נמצא לא במשנה ולא בגמרא ודיין שלא ידע דברינו ופסק בענין אחר וכששמע הדברים ישרו בעיניו כטועה בדבר משנה הוי וחוזר. אבל הדיין ההוא פשיטא שיש לחלוק על דבריהם דאמוראים האחרונים פעמים חולקין על הראשונים ואדרבה אנו תופסין דברי האחרונים עיקר כיון שידעו סברת הראשונים וסברתם והכריעו בין אלו הסברות ועמדו על עיקרו של דבר וכיוצא בזה מצינו אין למדין הלכה מפי הש"ס אלא מדברי האמוראים אנו למדין פסקי הלכות. אע"פ שהתנאים היו גדולים יותר מהאמוראים. והיכא שנחלקו שני גדולים בפסק הלכה לא יאמר הדיין אפסוק כמי שארצה ואם עשה כן זהו דין שקר. אבל אם חכם גדול הוא גמיר וסביר ויודע להכריע כדברי האחד בראיות ברורות ונכוחות הרשות בידו. ואפילו אם פסק חכם אחר בענין אחר יכול החכם לסתור דבריו בראיות ולחלוק עליו כאשר כתבתי למעלה כ"ש אם יש לו סיוע מאחד מן החולקין.

ביטוי זה אנו מוצאים גם בשו"ת אבקת רוכל לר' יוסף קארו (סימן קנה):

לא שבקינן לכולהו ואזלינן בתר הריב"ש והריטב"א ואע"ג דאיכא למימר אינהו דהוו בקיאי בפ"י דברי הראשונים טפי מינן הני מילי במילתא בלי טעמא אבל במילתא דאיכא טעמא ואיכא למותיב מותבינן דבכל דור ודור איכא למי' לאו קטלי קני באגמא אנן.

קופל רבינוביץ

בדברי הרא"ש ובאבקות רוכל מצוי העיקרון של ננס הרוכב על גבי ענק הרואה רחוק יותר אולם הוא אינו מובע במילים אלה. ההיגד, כי פוסקים להלכה כאחרונים ולא כראשונים כאשר האחרונים מכירים את דברי הראשונים, הוא הנמשל של הענק והננס. התנאי המאפשר למאוחר לחלוק על הקדמון הוא שדברי הקדמון צריכים להיות מנומקים. במקרה זה ניתן להקשות על הקדמון ולחלוק עליו. אולם אם דברי הקדמון נאמרו ללא טעם, אוי לדעת ר' יוסף קארו אין למאוחר הרשות לחלוק עליו.

אנו פוגשים בדוגמאות רבות שפוסקים להלכה כאחרונים ולא כראשונים כנמשל של הענק והננס.

התוספות בקידושין מה ע"ב בד"ה הוה עובדא וחש לה רב להא דרב אסי קובעים כי פוסקים לפי האחרונים. מובא (לפי ר' תם): "בכל מקום שהרב והתלמיד חולקין, הלכה כדברי הרב באמוראי ראשונים, עד אביי ורבא, אבל מכאן ואילך פסקינן ככתראי לפי שדקדקו יותר מן הראשונים להעמיד הלכה על בוריה".

ר' שמואל הנגיד, במבוא לתלמוד בסופו, כותב: "קמאי ובתראי שחולקין, הלכה ככתראי (מאביי ורבא ואילך)". מסיבה זו פוסקים ככתלמוד הבבלי המאוחר ולא כפי התלמוד הירושלמי המוקדם ממנו, למרות שחכמי א"י היו גדולים מחכמי בבל.⁷

הרי"ף בעירובין לה ע"ב/פסק לפי הבבלי ולא לפי הירושלמי בהסתמכו על האחרונים ולא על הראשונים אף על פי שהראשונים היו גדולים מהם, באומריו:

ואנן לא סבירא לן הכי דכיון דסוגיין דגמרא דילן להתירא לא איכפת לן במאי דאסרי בגמרא דבני מערבא דעל גמרא דילן סמכינן דכתרא הוא ואינהו הוי בקיאי בגמ' דבני מערבא טפי מינן ואי לאו דקים להו דהאי מימרא דבני מערבא לאו דסמכא הוא לא קא שרו ליה אינהו.

כך גם פוסק הרא"ש בעירובין (י, כ):

דגרסינן במסכת י"ט (פ"ה הל' ב') אמר ר' זירא כל משמיעי קול אסורין בשבת. ר' אלעזר איעצר בסידרא סליק לביתיה דרבין אשכחיה דמוך על תרעא בגין דלא מקשה על תרעא בשבתא. ואמר נמי דרב יהודה היה מקיש על תרעא בשבתא א"ל אביי מאן שרי לך ואנן לא סבירא לן הכי דכיון דסוגיא דגמרא דילן להתירא לא איכפת לן במאי דאסרי בני

7

מקורות על גדולת חכמי א"י לעומת חכמי בבל: כבא מציעא פה ע"א: "רבי זירא כי סליק לארעא דישראל יתיב מאה תעניתא דלשתכח גמרא בכלאה מיניה, כי היכי דלא נטרדיה".

כבא בתרא קנה ע"ב: "אמר רבי זירא, שמע מינה: אוירא דארץ ישראל מחכים".

בראשית רבה (טז, ד): "וזהב הארץ היא טוב, מלמד שאין תורה כתורת א"י ולא חכמה כחכמת א"י".

ירושלמי, נדרים פ"ו ה"ה: "קם רבי נתן ואשלם כי מבבל תצא תורה ודבר ה' מנחר פקוד אמרין ליה כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלם... כתיב ואל יתר זקני הגולה אמר הקב"ה ביותר הן חביבין עלי זקני הגולה חביבה עלי כת קטנה שכארץ ישראל מסנהרדין גדולה שבחוצה לארץ".

מערכא. דעל גמרא דידן סמכינן והוא בתראה והווי בקיאי בגמרא דבני מערבא טפי מינן ואי לאו דקים להו דהאי מימרא דבני מערבא לא סמכא הוא לא קשרו ליה אינהו.

בשולחן ערוך חושן משפט (כהב) מגיה הרמ"א:

כל מקום שדברי הראשונים כתובים על ספר והם מפורסמים, והפוסקים האחרונים חולקים עליהם, כמו שלפעמים הפוסקים חולקים על הגאונים, הולכים אחר האחרונים, דהלכה כבתראי מאביי ורבא ואילך (מהרי"ק שורש פ"ד). אבל אם נמצא לפעמים תשובת גאון ולא עלה זכרונו על ספר, ונמצאו אחרים חולקים עליו, אין צריכים לפסוק כדברי האחרונים, שאפשר שלא ידעו דברי הגאון, ואי הוי שמיע להו הוי הדרי בהו. (מהרי"ק שורש צ"ו צ"ד).

כך גם קובע הש"ך על אתר בחושן משפט (סי' כה ס"ק כא), כי אם האחרון מכיר את דברי הראשון פסיקתו מחייבת יכולה להיות גם בניגוד לקודמיו אולם אם האחרון לא הכיר את פסיקת הראשון אין פסיקתו הנוגדת את קודמיו מחייבת. ובלשונו:

לא יעלה על לב לומר דכיון דבתרא הוא נקטינן כוותיה, דלאו סברא היא, דאע"ג דגם בפוסקים נקטינן כבתראי כדכתיבנא, היינו כשראה האחרון דברי הראשון ולא חזר בו מקמיה דקמא, אבל אם לא ראה אותו ולא שמע סברתו, אדרבה אמרינן דהלכה כקמא, דשמא אם היה רואה האחרון דברי הראשון היה חוזר בו, והכי מחלק הרא"ש בתשובה, דוק ותשכח.

אכן, מודגש התנאי בו מתאפשר למאוחר לחלוק על הקדמון והוא: דברי הקדמון מנומקים והמאוחר מכיר את דברי הקדמון. יש עוד דוגמאות לרוב מכל הדורות ועד דורנו העוסקות בנושא. דן בכך הרב ד"ר נחום לס, המביא מקורות רבים נוספים ומראי מקומות רלוונטיים.⁸ דוגמה יחודית המתירה ואף מחייבת לחלוק על הקדמון מנימוק שונה בתכלית לקוחה מפרשנות המקרא. בסיס החיוב הוא צדק ומשפט. בעולם המשפט ניתן להבחין בין שני סוגי שופטים ודיינים. על הסוג האחד נמנים אלה השומעים את המקרה המונח לפנייהם ולאחר מכן מחפשים את החוק או הדין המתאים למקרה ופוסקים בהתאם, בבחינת יקוב הדין והחוק ו"כזה ראה וקדש". מאידך, עם הסוג השני נמנים אלה שלאחר הכרת המקרה קובעים את עמדתם לאור הצדק הטבעי ומתאימים את החוק או הדין בהתאם לצדק אפילו עד כדי "אניסת" החוק או הדין הכתוב. מתייחס לכך בעל אור החיים בפירושו לפסוק בספר ויקרא (יט, טו): "לא תעשו עול במשפט" וכה הוא כותב:

עוד יכוין באומרו לא תעשו עול, אזהרה לדיין שהגם שהמשפט יגיד לחייב את זה ולזכות את זה, אם בעיניו נראה כי הוא עול, לא יעשו עול זה בשביל מה שנתחייב במשפט, אלא אין לדיין אלא מה שעיניו רואות.

8 הרב ד"ר נחום לס, תורה ומדע, ספרית אלינר, עמ' 68-80.

הדיין הוא המאוחר, ואילו הדין או המשפט נקבע על ידי קדמון ועליו לפסוק במקרה זה אפילו בניגוד לחוק ולדין. אין לומר באופן כללי כי הדין והחוק הספציפיים האלה אינם עומדים במבחן הצדק התורני. הדין והחוק מנוסחים באופן כללי התקף ברוב המכריע של המקרים. אולם בגלל מורכבות החיים, ייתכנו מקרים שבהם חוקים ודינים ספציפיים גורמים לעוול. במקרים אלה יש לפסוק בניגוד לדין ולחוק שנקבעו מראש, כפי שעניי הדיין רואות. ראוי לציין כי ציות פורמלי לדין עלול לגרום למציית להיות, כדברי הרמב"ן בפירושו לתורה, נבל ברשות התורה.⁹

קיימת שאלה לוגית קשה המופנית לבעלי ההשקפה הסוברים שאין לסטות מדברי קודמיהם בנימוק שאנו ננסים לעומת הקדמונים, ואינם מקבלים את הטענה שאנו רוכבים על גבי ענקים הרואים רחוק יותר. נקודת המוצא "אם ראשונים בני מלאכים אנו בני אנשים וכו'", קובעת למעשה כי קיים תהליך של ירידת הדורות — הם ענקים ואנחנו ננסים. אם נעייין בגדול בישראל בדור ביניים, הרי בזמן שהיה חי הוא היה ננס ביחס לקודמיו ודבריו הם דברי ננס. אחר שהלך לעולמו ובחלוף השנים, אותו גדול, שהיה בדורו ננס, כבר לא תרם ולא חידש, אולם בדור המאוחר הוא נחשב כבר לגדול בגלל תהליך ירידת הדורות. מדוע ירידת הדורות גורמת לדברים שהיו לא קבילים בשעתו להפוך להיות לקבילים רק בגלל חלוף הזמן?

השתנות הטבעים

השתנות הטבעים זו הנחה כי המציאות השתנתה במהלך הדורות. אין הכוונה לשינוי נסי דרסטי, אלא לשינוי רציף בדרך האבולוציה במשך אלפי שנים. שינוי זה מצוי בתחומי הביולוגיה, הגנטיקה ובתחומים אחרים. השינויים התחוללו בתהליך מתמשך מתקופת חז"ל עד תקופת הראשונים, שהיא תקופה של 1000 שנים לערך. מבחינה מדעית, כמשתמע מתורת דרוין המודרנית, תקופה של 1000 שנים היא קצרה מכדי להבחין בשינויים אבולוציוניים. אולם, יש הסבורים כי קיימים שינויים גדולים בחי ובצומח בפרק זמן קצר יחסית, וניתן ליחס שינויים אלה לגורמים חיצוניים סביבתיים, כגון אקולוגיה, מזון, התנהגות וכיוצא בזה, והשינויים הללו מועברים על ידי תורשה גנטית מדור לדור. ההתייחסות בין פוסקי ההלכה לשינויים אלה ניתנת לחלוקה לשלוש קבוצות, שתיים מהן מנוגדות זו לזו והשלישית היא בעלת עמדת ביניים לאלו. אנשי הקבוצה האחת סבורים כי לא השתנו הטבעים וקיים איסור לשנות את ההלכה, לכן ההלכה נשארת כפי שפסוק חז"ל בהתאם למציאות בזמנם. אנשי הקבוצה השנייה סבורים כי השתנו הטבעים וקיימת אפשרות ואולי אף חובה לשנות בהתאם למציאות שהשתנתה. ואנשי קבוצת הביניים סבורים שהשתנו הטבעים ואף על פי כן לא משנים את ההלכה שקבעו ראשונים.

טענת אנשי הקבוצה השנייה כי השתנו הטבעים ולכן ניתן לחלוק על דעת קדמונים משקפת את הדעה שבררך כלל אין לחלוק על דעת קדמונים. אולם מאחר שהשתנו הטבעים, המקרים

הנידונים על ידי המאוחרים מתייחסים למציאות השונה מהמציאות שהיתה לפני הקדמונים, לפיכך אלו מקרים שקדמונינו לא דנו בהם כלל אלא הם מקרים חדשים. ההיתר לחלוק על קדמונים על בסיס השתנות הטבעיים חלש יותר מההיתר של אלו הטוענים את טענת הענק והננס. חולשה זו קיימת גם אם נקבל מבחינה מדעית כי המציאות השתנתה בפועל. הסיבה היא כי טענת הענק והננס חלה על כל המקרים, בין אם השתנו הטבעיים ובין אם לא השתנו, אלא הבנתנו וידיעתנו השתנתה. האם הפוסק בוחן בפועל על פי כלים של מדעי הטבע כדי להיווכח כי במקרה שבו הוא דן אכן השתנה הטבע, או שמא דעתו שונה מדעת קדמונים וכדי להימנע מלחלוק עליהם הוא עוקף בטענה כי השתנו הטבעיים? בין הפוסקים הקובעים כי לא ניתן לחלוק על קדמונים בכל מקרה, אנו מוצאים דעה קיצונית. לפי דעה זו, המציאות הטבעית לא יכולה להיות בניגוד לדין, כי הטבע כפוף לדין. אם לכאורה נראה כי הטבע צפוי בעתיד להתנהג בניגוד לדין, לא כך יתרחש בפועל, אלא המציאות "תאנס" להתנהג לפי הדין. זו דעת החת"ם סופר בהתייחסו למאמר המובא בירושלמי במסכת נדרים (פו ה"ח גמ ע"א):

אמר רבי אבינא אין כך הוא אפילו דיני נפשות בת שלשה שנים ויום אחד בא עליה הרי זה בסקילה נמלכו בית דין לעברו ובא עליה אינו בסקילה א"ר אבון אקרא לאלהים עליון לאל גומר עלי בת שלשה שנים ויום אחד נמלכו בית דין לעברו בתולין חוזרין ואם לאו אינן חוזרין.

כותב החת"ם סופר בשו"ת (חלק ג' אה"ע א) סימן ו):

והנה אם נניח דברי רמב"ן כפשוטן שהוא מכחיש ח"ו שיהי' הטבע משועבד לתורה ודלא כדרשה דלאל גומר עלי. מ"מ יודה עכ"פ שע"י גלגלי רקיע ישתנו הטבעי' וע"י מולד הלבנה ישתנו... בת ג' שנים ויום א' בתולי' חוזרין' ובן י"ג מבי' ב' שערות וכל כיוצא באלו הטבע משועבדת לתורה ומשתנת בנס ע"י עיבור ב"ד... ועוד אני אומר אפי' אם יחלוק אדם על הנס הזה האמור בירושלמי היינו כמ"ש שם שבתולה נבעלה והי' בת ג' שנים ויום א' כבר ואח"כ נמלך ב"ד לעבר השנה יחזרו בתולי' אח"כ שהוא נס נפלא וקשה לומר שהתורה תסמוך דיני' על ניסי'. אבל בזה"ז שכל שנותינו וחדשינו מקודשי' ועומדי' מימי הלל האחרון אע"ג שכמה פעמים מאוחר או מוקדם יום ר"ח למולד הלבנה ודחינו ר"ה מימיו ע"י ד' דחיות מ"מ מתחלה נוסדה הטבע על כך ואין צורך לנס והוא מובן לכל מאמין.

החת"ם סופר המתנגד לפסיקה על סמך הבנת המציאות על פי המדע בהווה בניגוד לדעת קדמונים, מקבל את הטענה כי השתנו הטבעיים. הוא תולה זאת בפסיקת הרמב"ם בניגוד לקדמונים. לדעתו, הרמב"ם פוסק כך משום שהרמב"ם סובר כי השתנו הטבעיים, והחת"ם סופר מקבל את דעתו. אולם, כפי שנראה בהמשך, מתוך דברי הרמב"ם כי דעתו היא שלא נשתנו הטבעיים. בשו"ת חת"ם סופר (חלק ב' וי"ד) סימן קא), בעניין צליית בשר ודג יחידיו, הוא מתייחס לרמב"ם וכותב:

"ויותר נראה דלפי עוצם חכמתו ידע והבין שנשתנו הטבעיים בענין זה". ובהמשך הוא כותב שהרמב"ם אף ערך ניסויים מדעיים לבחון עובדות הכתובות בתלמוד אם נכוונות הן וכך הוא כותב: "דחזינן לרמב"ם דרב גוברי ברפואות וטבעיות... ניסה בחקירתו ומצא שנשתנו הטבעיים בזה... ונאמן עלינו הרמב"ם גדול הרופאים". בדומה לחת"ם סופר, ישנם פוסקים נוספים אשר מנסים לייחס לרמב"ם את הדעה כי נשתנו הטבעיים ובכך להימנע מפסיקה בניגוד לדעת קדמונים. על ידי הנימוק כי נשתנו הטבעיים, אזי לפני הפוסקים מקרים חדשים שלא דנו בהם הקדמונים ואין פסקי המאוחרים נוגדים את דעת הקדמונים.

המלבי"ם מבאר בספרו ארצות החיים, ארץ יהודה, הל' נטילת ידים (ד, ד) את השמטת נושא רוח רעה על ידי הרמב"ם וכך הוא כותב:

דסבירא ליה דאינו מצוי היום. ולכשתברוק בספר היד להרמב"ם תראה שבכל ספרו לא הזכיר אף גם דבר מכל אזהרות הסגוליות המוזכרות בש"ס, מפני שלדעתו נשתנו הטבעיים לפי טבע המדינות והאקלימים והמזגים והזמנים המשתנים.

ומסקנתו שדעת הרמב"ם היא: "שבדרכי הרפואה והסגולה לא חש לדברי התלמוד, ולבו הלך בדרך רפואות טבעיות לפי טבע זמנו ומקומו".

מסקנה זו תואמת את השקפת הרמב"ם כפי שהוא עצמו מביע אותה, ולא סברת פרשניו שדעתו היא כי השתנו הטבעיים. השקפת הרמב"ם תידון בהמשך במפורט. המלבי"ם מוסיף ואומר כי הרמב"ם אינו שולל מכול וכול את אפשרות מציאותן של רוחות רעות גם בימינו, וכהוכחה לכך הוא מביא את פסקו לגבי יום כיפור בהלכות שביתת עשור (פ"ג ה"ב): "ומדיחה אשה ידה אחת במים ונותנת פת לתינוק". אף על פי שבגמרא כיומא (עז ע"ב) נאמר על כך: "מאי טעמא? אמר אביי: משום שיבתא", שיבתא היא מין רוח רעה. כותב על כך המלבי"ם:

אין זה מן התימה כי הרמב"ם העתיק דעת הנמצא בגמ' כדרכו, ונפקא מינה באם המצא ימצא איזה מקום ששם מצוי סכנת רוח רעה כמו בזמן התלמוד, מותרת להדיח ידה ליתן פת לתינוק. ובמקום שאין מצוי, בלא זה לא תדיח, כיון שאף בחול אינה נוטלת ידה.

גם הרב יוסף חיים (חי בסוף המאה ה-19 ונפטר בשנת 1909) בשו"ת רב פעלים (חלק ב או"ח, סי' מה) סובר כי דעת הרמב"ם היא שנשתנו הטבעיים:

דרך ארץ לא יאכל אדם מעומד ולא ישתה מעומד, וראיתי שדבר זה הוא גמרא ערוכה בגיטין דף ע', שלשה דברים מוזיקין גופו של אדם... מיהו הרמב"ם ז"ל בהלכות דעות פ"ד לא זכר זה, ולא כתב שיגיע לו נזק לא באכילה ולא בשתיה מעומד, ואפשר דס"ל בזה"ו נשתנו הטבעיים מזמן חכמי המשנה והתלמוד, כאשר נמצא כזאת ברברים אחרים, ואפשר מהאי טעמא אין העולם נזהרים בזה לא ביין ולא במים, מפני שראו דהרמב"ם השמיט ענין זה בה' דעות.

החזון-איש (יו"ד סי' ה ואה"ע סי' כז) מבאר את דעת הרמב"ם וקובע שהשתנות הטבעים כוללת שינוי בטבע המציאות עצמה ובמידת הידע שנתגלה לעומת אלו שהיו ידועים בתקופת חז"ל. לפיכך, התרופות ודרכי הטיפול משתנים בהתאם לטבע, הידע המצוי באותו הזמן, ובהתאם לתרופות המצויות באותה עת.

גם הרב ולדנברג מראה בשו"ת ציץ אליעזר (חלק ח' סי' טו, יט) בדין של סכנת אבר שמחללים את השבת במלאכה דאורייתא שבזמן המשנה לא חיללו, ואילו הרמב"ם פוסק לפי שמואל, שהיה גם רופא, שכן מחללים משום שהשתנו הטבעים מזמן חתימת המשנה עד ימי האמורא שמואל. המהרש"ל סבור כי ראשונים ענקים ואנחנו יתושים, אולם השתנו הטבעים, בעבר היו רוחות וכשפים וכיום הם אינם, ולכן אין לסמוך על תרופות מימי התלמוד. וכך כתב בספרו ים של שלמה לחולין (ח, יב):

אע"פ שיש חרם הקדמונים שאין לסמוך על רפואות התלמוד, כדי שלא להוציא לעז על חכמים הקדמונים, ולא ידעו שיש שינוי במקומות, וכ"ש בזמנים, שהדורות פוחתים והולכים, ואם הראשונים כענקים, אנו כיתושין, גם מה שהזהירו משום רוחות, כולן לא שכיחי האידנא, כמו זוגות ודומיהן, מ"מ מה שיש לחוש מעניין כשפים, והיזיוקות שבגופו, למיחש מיבעי.

לעומת אלו, אחרון בן זמננו השולל מכול וכול שהמדע ישפיע על הפסיקה ההלכתית הוא הרב דסלר. לדעתו, אם טעמי ההלכה לגבי מציאות נתונה אינם תואמים לידיעתנו המדעית, אין זה משום שנשתנו הטבעים, אלא יש לשנות את התיאוריה המדעית. כך הוא כותב בספרו מכתב מאליהו (ח"ד, עמ' 355 הע' 4):

אודות דינים שהטעמים שניתנו להם אינם לפי המציאות שנתגלה במחקר הטבעיים כדורות האחרונים... באלו וכיוצא באלו לעולם אין הדין משתנה אף שלכאורה הטעם אינו מוכן לנו, אלא יש לאחוז בדין בשתי ידיים בין לחומרא ובין לקולא... כי את ההלכה ידעו חז"ל בקבלה מדורי דורות... אבל ענין ההסברים הטבעיים, לא ההסבר מחייב את הדין אלא להיפך הדין מחייב הסבר והטעם שמוזכר בגמרא אינו הטעם היחידי האפשרי בענין. ואם לפעמים נתנו הסברים שהם לפי ידיעת הטבע שבימיהם, חובה עלינו לחפש הסברים אחרים שבהם יתקיים הדין על מכונו לפי הטבע שבימינו.

בספרות התורנית במהלך הדורות אנו מוצאים דוגמאות רבות שבהן טוענים כי השתנו הטבעים. נביא מספר דוגמאות נוספות כפי שגם פורסמו לאחרונה.¹⁰

10 דיון ממצה בנושא השתנות הטבעים מצוי בספר בן זמננו: הרב נריה גוטל, השתנות הטבעים בהלכה, הוצאת יחדיו, תשנ"ה, וכן במאמרים שונים כגון של ד"ר דניאל מלאך, תחומין, יח, עמ' 371-383; הרב נחום אליעזר רבינוביץ בתחומין ח והרב מרדכי זמיר בתחומין טו ובמראי המקומות במאמרים אלה. פרופ' ז' לב, בר"ד, 4, חורף תשנ"ז בביקורת על הספר של הרב גוטל. הרב גוטל, תמצית של הרצאה, בר"ד, 7 (קיץ תשנ"ח). שמואל יששכר שפרבר, בר"ד, 2, חורף תשנ"ו, עמ' 21-39 ובמראי המקומות.

קופל רבינוביץ

מצינו במשנה במסכת בכורות (יט ע"ב): "הלוקח בהמה מן העובד כוכבים, ואינו יודע אם ביכרה אם לא ביכרה, רבי ישמעאל אומר: ... פרה וחמור בנות שלש — ודאי לכהן, מכאן ואילך — ספק", הגמרא במסכת עבודה זרה (כד ע"ב) שואלת: "פחותה מבת ג' שנים מי קא ילדה? והתנן פרה וחמור — מבת ג' ודאי לכהן, מכאן ואילך ספק! אומרים על כך בעלי התוספות בד"ה פרה וחמור בת שלש שנים ודאי לכהן:

פי' דקודם שלש ודאי לא ילדה ויש לתמוה דהא מעשה בכל יום דפרה בת שתי שנים יולדת וי"ל דודאי עתה נשתנה העת מכמו שהיה בדורות הראשונים כמו בעינוניתא דורדא דאמרי' פרק אלו טרפות (חולין דף מז. ושם) כל חיויא ברייתא הכי אית להו אלמא גוייתא לית להו ועתה היא בכל הבהמות שלנו. התוס' בחולין אומרים: ונראה דאין ראייה מבהמות שלנו דשמא חלוקות משלהם.

מקור יסודי לפסיקה על סמך השתנות הטבעים בניגוד לדעת קודמים הוא הרשב"ש. הגמרא במסכת נדה (לח ע"ב) אומרת: "אשה) יולדת לתשעה — אינה יולדת למקוטעים, יולדת לשבעה — יולדת למקוטעים". כלומר, אשה היולדת בתחילת החודש התשיעי הוולד אינו בריימא. לעומת זאת היולדת בחודש השביעי להריגונה, הוולד הוא בריימא. המציאות מראה לנו שדברים אלה אינם נכונים, וזה היה יהוה כבר לפני מאות בשנים. הרשב"ש (שו"ת, סי' תקיג, ד"ה הטעם השלישי) שואל שאלה זאת:

כבר תמהו על זה רבים, והרי החוש מכזיב זה והנסיון אמת הפכו, שהרי הרבה נשים כיון שנכנסות יום אחד מיום מחודש התשיעי יולדות ולד של קיימא, ואין כל הנשים ג"כ משלימות תשעה חודשים... וא"כ איך אנחנו סומכין לעשות מעשה בקידושין ובגירושין בנוולד בתשעה בלתי שלמים אם נחשב כנפל?

הוא מצטט את התוספות לעיל, שפרה וחמור יולדים עוד לפני גיל שלוש משום שנשתנו הטבעים. ומסיק הרשב"ש, שיש ליישם את ההלכה לעניין לידה במקוטעין לפי המציאות ולא לפי הגמרא בנידה. הוא מציין כי זו גם דעת אביו התשב"ץ. ומוסיף שלא זו בלבד, אלא גם בעניינים אחרים בפסיקה יש להתחשב במציאות. לפי זה יש לשאול: איך נאמר שהתורה היא נצחית ודיניה קיימים לעולם? הרשב"ש משיב תשובה מהפכנית: אם ההוכחה בתלמוד בנויה על לימוד מאסמכתות גרידא, מותר לשנות את המסקנות כאשר החוש והניסיון מראים שהאסמכתות אינן תואמות למציאות. לעומת זאת, אסור לשנות את מסקנות התלמוד כאשר יש פסוק מפורש בתורה, ואפילו כאשר ניתן טעם להלכה שלכאורה אינו מתאים למה שאנו מכירים בטבע. הרשב"ש מרחיק לכת בקביעה זו ומחדש חידוש מהפכני נוסף:

עוד אני אומר שדברי זה אינו מוסכם מכל החכמים שבמחלוקת היא שנויה. ואחר בהיות הדבר תלוי במחלוקת והחוש והנסיון מאמת דברי אחר מהם, עליו ראוי לסמוך.

להלכה בעניין המקוטעין פוסק המחבר בשולחן ערוך אבן העזר (קנו, ד):

מי שמת והניח אשתו מעוברת, אם הפילה, הרי זו תתייבם. ואם ילדה ויצא הולד חי לאויר העולם, אפילו מת בשעה שנולד, הרי אמו פטורה מהחליצה ומן היבום. אבל מדברי סופרים, עד שיודע בוראי שכלו לו חדשיו ונולד לתשעה חדשים גמורים.

אומר על כך הרמ"א בהגהתו:

י"א דבזמן הזה אפילו לא נכנסה בחדש התשיעי רק יום אחד מלבד יום שנתעברה בו, הוי לוד קיימא. ואע"ג דאמרינן בגמרא יולדת לתשעה אינה יולדת למקוטעין, כבר תמהו על זה רבים שהחוש מכחיש זה, אלא שאנו צריכין לומר שעכשיו נשתנה הענין, וכן הוא בכמה דברים (ב"י בשם התשב"ץ).

ראוי להעיר כי יש גרסה של הבית יוסף שהדברים הם בשם הרשב"ש, אולם כאמור הרשב"ש עצמו כותב שזו דעת אביו (התשב"ץ).

פוסקים רבים הדנים במקרים שהתרחשו בפועל מסתמכים בפסיקתם על דברי הרשב"ש שקבע כעיקרון: כל דבר שאינו נלמד מפסוק ואינו הלכה למשה מסיני (הללו כעין אכסיומות), אלא נלמד מסברא או אסמכתא, אפשר לשנות את ההלכה אם מתברר שאין המסקנה הנלמדת מתאימה למציאות.

מאחרוני האחרונים הפוסקים על סמך השתנות הטבעים הם ר' משה פיינשטיין, כמצוי בפוסקים רבים באגרותיו, והחזון איש. על שיעורי ביצה וזית אומר החזון איש כי יש להתייחס לביצים ולזיתים המצויים בימינו ולא כפי שהיו בימי חז"ל. לדעתו, חז"ל קבעו שיעורים אלה על פי קנה מידה של ביצים וזיתים משום שהם נפוצים ומצויים בידי הכול, לכן מאחר שהשתנו הטבעים יש להתייחס לביצים ולזיתים המצויים היום. החזון איש פסק גם בענייני רפואה על סמך השתנות הטבעים. בניגוד לדעת החזון איש בענייני רפואה, הרב ישראל, שאף הוא בן דורנו, אינו תולה בפסיקתו בענייני רפואה בניגוד לקדמונים בהשתנות הטבעים, אלא הוא תולה זאת בשיפור בידע הרפואי ובאמצעים הטכנולוגיים שבימינו. הספרות התורנית עשירה בדיונים ובפסיקות בעקבות התפתחות המדע והאמצעים הטכנולוגיים. הספרות ההלכתית עוסקת במקרים אלה בשאלה האם ניתן מבחינה הלכתית להשתמש באמצעים הנדונים, ובאם כן, כיצד להשתמש בהם באופן שיעמדו בדרישות ההלכה. נדגים שני מקרים בהם היישום הטכנולוגי שנתחדש הפך על פניו דין קודם קיים.

בעל הלחם משנה, ר' אברהם די בוטון, חי ופעל מאה שנה לאחר המצאת הדפוס על ידי גוטנברג בשנת 1452 והתנ"ך היה הספר הראשון שהורפס על ידו (שנת 1456). הוא כנראה הושפע מאוד מההמצאה הטכנולוגית של הדפוס, וכתוצאה מכך הפך הלכה קיימת על פיה. הרמב"ם פוסק בהלכות תלמוד תורה פ"ה ה"ב: "וכל המורה הלכה בפני רבו חייב מיתה". בהמשך מגדיר הרמב"ם את התנאים שבהם אסור לתלמיד להורות בפני רבו ואת התנאים בהם מותר לו להורות. על כך כותב הלחם משנה בהלכה ד: "וכעין זה שמעתי בשם אחד שכתב בשם חכם אחד

שבזמן הזה ליכא מורה הלכה בפני רבו מפני שאנו לומדין מפי ספרים והספרים הם המלמדים".
 דוגמה שנייה היא דיקור אשך בטיפולי פוריות לגברים בשיטה הידועה כשיטת FNA (Fine Needle Aspiration of the Testis). בטיפולי פוריות לגברים בודקים בין השאר תאי זרע באשכים. אחת השיטות היא באמצעות ביופסיה. בשיטה זו מרדימים את המטופל ונוטלים מהאשך שלו חתיכה ובודקים אותה בשיטות ההיסטולוגיות המקובלות. השיטה האחרת היא שיטת FNA. בשיטה זו שואבים מתוך האשך את הנוזל על ידי דיקור במחט דקה בדומה לשאיבת דם מתוך הווריד. בדיקה בשיטת FNA מהירה יותר, ומומחים רבים אף טוענים כי היא אמינה יותר. באמצעות בדיקות אלו ניתן לאבחן את מצב המטופל. יש שמשתמשים במקרים מסוימים בדיקור גם לשם הוצאת זרעונים לצורך טיפולי הפריה. השאלה ההלכתית היא האם בשיטת הדיקור נעשה המדוקר "פצוע דכא" האסור לבוא בקהל ה'. דוגמה זו קשורה למקרה בו קיים איסור מדאורייתא, ולכן אין כל אפשרות לחלוק על איסור זה. אין המקרה הנדון שייך לנושאים שחז"ל פסקו בהם ואשר בשיקולי פסיקתם היה ידע כללי על המציאות כפי שהיה בזמנם. לכן, הדיון בדוגמה זו הוא למעשה בגדר של "פצוע דכא" והיחס של הדיקור כפי שנעשה בימינו מתייחס לגדר זה מבחינת איסור והיתר.

התורה בדברים (כג, ב) אומרת: "לא יבא פצוע דכא וכרות שפכה בקהל ה'". בגמרא ביבמות (ע"א) אנו מוצאים: "תנו רבנן: איזהו פצוע דכא? כל שנפצעו ביצים שלו, ואפילו אחת מהן, ואפי' ניקבו". בטעם האיסור של פצוע דכא כותב בעל ספר החינוך (מצוה תקנט):

משרשי המצוה להרחיק ממנו לבלתי הפסיד כלי הזרע בשום צד, כידוע במלכים שמסרסים הזכרים למנותם שומרים לנשים, ויש מן הזכרים הפחותים שרוצים ברבר כדי לזכות אל שולחן המלך ולריוח ממון, ואנחנו עם הקודש בדעתנו כי כל הסריס בידי אדם יפסל מהתחבר עוד עם בת ישראל ומלשבת בית אתה דרך אישות נרחיק הענין ונמאס אותו. ועם טענה זו נמצא טעם בחילוק האיסור בין הנפסד בידי אדם לנפסד בידי שמים.

נימוק בעל ספר החינוך הוא שאסור לאדם לחבול ולסרס את עצמו, אולם מעשה הרופאים בדיקור הוא דווקא למטרה הפוכה, לאמור, להוציא את הגבר מעקרות ולאפשר לו להוליד, לפיכך השאלה היא אם אכן הדיקור הרפואי נחשב כחבלה האסורה או שמא במקרה זה הרבר מותר. נשאל על כך ר' משה פיינשטיין, ולאחר משא ומתן הלכתי הוא פוסק כמובא בשו"ת אגרות משה (חלק אה"ע ב סימן ג):

עכ"פ נתברר שאיסור פ"ד [פצוע דכא] הוא רק כשאינו מוליד, ואף כשבזמן נתינת התורה לא הוליד אם נשתנה הטבע ומוליד אינו באיסור פ"ד, ולכן ניקבה הביצה אף שבגמ' איתא לאיסור כיון שעתה חזינו שהרופאים מנקבים ונוטלין משהו ומולדין כשר לבא בקהל. אבל נראה דדוקא הנקיבה שעושין הרופאים שיודעים איך לנקב וליטול כשר, שהרי רק באופן זה חזינו שמוליד... עכ"פ בעובדא דידן רשאי להניח לרופא ליטול משהו מהביצה לברוק למי שאיזה שנים שחי עם אשתו ולא הוליד לידע איך לרפאותו שיוכל להוליד.

יש לשים לב כי ר' משה פיינשטיין מתייחס כאן לשינוי בידע והאמצעי הטכנולוגי ולא לשינוי בטבע גוף האדם (השתנות הטבעיים). בשאלה זו עסקו גם הרב יגאל שפרן¹¹ והרב שלמה דיכובסקי¹². הרב שפרן אינו פוסק להלכה ומציין במפורש כי תכלית מאמרו היא פריסת הדברים ולשם מצוות תלמוד תורה וללא פסיקה הלכתית. במאמרו מביא הרב שפרן מקורות רבים ודן בסוגיה בהיבטים רבים. הרב דיכובסקי פוסק להלכה בסוף מאמרו וכותב: "סוף דבר, ניתן להשתמש בדיקור לצורך בדיקה או הפריה. רצוי להשתמש במחט מיקרוסקופית דקה ביותר, ורצוי שהדיקור לא יעבור את רוב קוטרו של האשך".

אין לחז"ל מסורת מדור לדור בנושאי מדע וטכנולוגיה

בידיעת המציאות והבנתה לאור המדע אין לחז"ל מסורת מן הנביאים ומקדמת דנא אלא היא מתוך ידיעתם באותם המקצועות או ששמעו מן המומחים כפי הידע המצוי בזמנם, וידיעות אלה השפיעו על פסיקתם והיוו מרכיב בפסיקה ההלכתית שמקורו ידע כללי. לפיכך, הקרבה בזמן למקור המסורת אינה רלוונטית ואין בה עדיפות לגבי המאוחרים. לכן, אם המקרים הנדרונים אינם קשורים להלכות מדאורייתא שהן אכסיומיות ומחייבות, מותר לחלוק על קדמונינו. אין לדיין אלא מה שענינו רואות. את המציאות הכוללת ענייני מדע וטכנולוגיה שאותה הדיין רואה, הוא מנתח בהתאם לידיע המצוי בזמנו. לפיכך, אילו חז"ל וקדמונים היו חיים בזמן אחר או בזמננו, הם היו פוסקים בנושאים שאינם מדאורייתא לפי ההנחות הרווחות והעדכניות באותו זמן. לכן כמסקנה מכך, בתקופות מאוחרות מתקופת חז"ל וכן בימינו, עשויות להשתנות הפסיקות ההלכתיות הללו בהתאם להבנה השונה של המציאות הנדרונה. אין צורך לטעון כי השתנו הטבעיים או שהמאוחרים הם ננסים הרוכבים על גבי ענקים.

בספרות אנו מוצאים כי חז"ל וקדמונים התייעצו עם מומחים לפני שקבעו את הדין. מכאן שבתחום המומחיות של מומחים אלה לא היתה לחז"ל וקדמונים מסורת מקדמת דנא. נדגים מתקופת חז"ל, ראשונים ואחרונים. לגבי תקופת חז"ל ציטטנו לעיל מהתוספתא באהלות (פ"ד ה"ב) שחז"ל התייעצו עם רופאים כדי לקבוע אם קופות של עצמות שנמצאו בכפר טביא שייכות למת אחר או יותר. המאירי למסכת נדה יז סע"ב כותב: "ואע"פ שאין דברינו מסכימים עמהם מכל וכל ולא עם דברי המפרשים, הסכמתי בו עם קצת חכמי הרפואה הבקיאים בנתוח האיברים וצירום". מהאחרונים, כותב רבי עקיבא איגר (שו"ת, סי' סא):

וחקרתי שהרופאים מחולקים בזה וכתבתי להפראפעסיר [לפרופסור] בק"ק פראנקפורט והשיב לי ... ורופא מומחה אחר אמר לי שאינו כן ... וביום ג' העבר דברתי מזה שוב עם רופא אחר ואמר בפשיטות כדעת הפראפעסיר הנ"ל.

11 יגאל שפרן, "ההיבטים ההלכתיים של שיטת FNA כטיפול פוריות", בד"ר, 4 (חורף תשנ"ז), עמ' 55-71.

12 הרב שלמה דיכובסקי, "בדיקות פוריות והשלכותיהן", תחומין, יח (תשנ"ח), סעיף ג עמ' 165-166.

רעק"א מתייעץ עם שלושה רופאים עד שנחה דעתו לקבוע פסק הלכה, אם היום היו מתייעצים עם רופאים על אותו מקרה, ייתכן שרעתם היתה שונה, ובהתאם לכך עשוי היה גם רעק"א לפסוק אחרת.

הקביעה לצורך הלכתי, אם חולה יש בו או אין בו סכנה, נתונה לרופא. ייתכן שמה שהיה מוגדר בעבר חולה מסוכן, לא היה מוגדר כך כיום. עם התפתחות מדע הרפואה, התרופות והאמצעים הטכנולוגיים, חולה זה היה מוגדר כיום כחולה לא מסוכן. האם לא ניתן ללמוד מכאן כי במקרים אלו אפשר לחלוק על דעת קדמונים?

לשאלת המחלוקת על דעת קדמונים חשיבות מרובה לעמדת הרמב"ם בהיותו איש הלכה מובהק, פילוסוף, בעל גישה לוגית ומדעית ובעל ידע רחב במדעים לפי הידוע בזמנו. הרמב"ם פסק לעתים על פי חז"ל ובניגוד לידע המדעי שהיה בזמנו, ולעתים פסק על פי הידע המדעי של זמנו ובניגוד לדברי חז"ל. כיצד אפוא קובעים מה היתה עמדתו? בסעיף הקודם הבאנו דעות של אחרונים הסבורים כי עמדת הרמב"ם היא שאין לחלוק על דברי חז"ל ולכן בעניינים שפסק בניגוד לחז"ל, מקור סברתו לדעתם הוא שנשתנו הטבעים. לפיכך, חז"ל צדקו בפסיקתם בעבר, אבל עתה בגלל השינוי בטבע, הפסיקה היא אחרת. אולם ראוי לבחון את עמדת הרמב"ם ישירות מתוך כתביו אשר מהם עולה שלדעתו הטבע לא השתנה. הרמב"ם במורה הנבוכים (ב, כח) כותב:

וכבר זכר ג"כ שלמה שאלו מעשי האל, ר"ל העולם ומה שבו, עומדים על טבעם לנצח ואע"פ שהם עשויים, אמר כי כל אשר יעשה האלהים הוא יהיה לעולם עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע, הנה כבר הגיד בזה הפסוק שהעולם ממעשה האל ושהוא נצחי, ונתן העלה גם כן בנצחותו, והוא אמרו, עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע, שזהו עלה להיותו לעולם, כאלו אמר כי הדבר אשר ישתנה אמנם ישתנה מפני חסרון שיש בו ויושלם, או תוספת בו אין צורך אליה ותחסר התוספת ההיא, אמנם פעולות הש"י אחר שהם בתכלית השלמות וא"א התוספת בהם ולא החסרון מהם, אם כן הם יעמדו כפי מה שהם עליו בהכרח.

הרמב"ם גם מסביר שאמונה בשינוי הטבע מהווה כפירה בשלמות מעשה בראשית. שינוי בטבע יכול להיות לזמן קצר ומוגבל, לצורך נס בלבד, זאת הוא כותב במורה נבוכים (ב, כט): "השם וחכמתו גזרה שימציא היצור בעת שהמציאו, ושלא יערר זה אשר המציא ולא ישתנה לו טבע... זה הוא דעתנו ויסוד תורתנו". הרמב"ם הרואה את הטבע שנברא כמושלם מששת ימי בראשית, עולם כמנהגו נוהג ואין חדש תחת השמש, מתייחס לתופעות הנסיות המוגדרות כמחוץ לגדר הטבע גם כמשהו שנברא בששת ימי בראשית, ואז כבר נקבע עיתוי התרחשותן, ולכן הן חלק מן הטבע המושלם שנברא על ידי ה'. הוא כותב זאת בפרק השמיני משמונת פרקיו העוסק בבחירה החופשית של האדם ודברים שהם בטבע וכפויים גם על האדם. זה גם הנימוק שקובע הרמב"ם בהלכות תשובה ובהלכות מלכים: "אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, או יהיה שם חידוש במעשה בראשית, אלא עולם כמנהגו נוהג". כך הוא כותב גם במאמרו תחית המתים (אות ו') ובפירושו למשניות במסכת סנהדרין בפרק חלק.

חידושי מדע, הענק והננס והשתנות הטבעיים בפסיקה ההלכתית

הטבע אינו משתנה, אולם מאידך קובע הרמב"ם שהידע של האדם ואף הידע של חז"ל בענייני המציאות עשוי להשתנות מתקופה לתקופה. מקור הידע שבידי חז"ל בענייני המציאות אינו כנביאים או במסורת הדורות אלא מתוך הידע המצוי באותם הדורות. כך הוא כותב במורה הנבוכים (ג,ד), פרק העוסק באסטרונומיה:

ולא תבקש ממני שיסכים כל מה שזכרוהו מענין התכונה למה שהענין נמצא, כי החכמות הלמודיות היו בזמנים ההם חסרות, ולא דברו בהם על דרך קבלה מן הנביאים, אבל מאשר הם חכמי הדורות בעניינים ההם, או מאשר שמעום מחכמי הדורות ההם.

בנושא אסטרונומי מסוים (השמעת קולות הגלגלים בתנועתם) טוען הרמב"ם שלאור הידע שבימיו, חז"ל טעו בקביעתם. ראוי לציין כי לפי ידיעתנו היום גם הרמב"ם טעה. בכל אופן כך הוא כותב במורה הנבוכים (ב,ח):

ולא תרחיק היות דעת אריסטו חולק על דעת החכמים בזה... וכבר ידעת הכרעתם דעת אומות העולם על דעתם בענייני התכונה האלו, והוא אמרם בפירוש ונצחו חכמי אומות העולם חכמי ישראל, וזה אמת כי העניינים העיוניים אמנם דבר בהם כל מי שדיבר כפי שהביא אליו העיון, ולזה יאמן מי שהתאמת מופתו.

הרמב"ם מבחין אפוא בין דברי חז"ל הקשורים לפירושים ההלכתיים שבתורה, שהם על דרך הקבלה מן הנביאים, לבין אמיתות מדעיות המשתנות במהלך הדורות, שהוא ידע כללי שאין לחז"ל יתרון בו על חכמים אחרים. כאלה יכריע המדע או "המופת" (=ההוכחה הלוגית). כך גם סובר בנו של הרמב"ם ר' אברהם, ובמאמרו על דרשות חז"ל הוא כותב:

דע, כי אתה חייב לדעת, כי מי שירצה להעמיד דעת ידועה, ולישא פני אומרה, ולקבל דעתו בלי עיון והבנה לענין אותו דעת אם אמת אֵתה אם לא, שזה מן הרעות הרעות, והוא נאסר מדרך התורה וגם מדרך השכל... ולפי הקדמה זו לא נתחייב מפני גודל מעלת חכמי התלמוד ותכונתם, לשלימות תכונתם בפירוש התורה ובדקדוקיה ויושר אמריהם בביאור כלליה ופרטיה, שנטען להם ונעמיד דעתם בכל אמריהם ברפואות ובחכמת הטבע והתכונה, ולהאמין אותן כאשר נאמין אותן בפירוש התורה שתכלית חכמתה בידם... כיון שאנחנו מוצאים להם אומרים שלא נתאמת ולא נתקיימו בגמרא דברי הרפואות, וכענין תקומה שאמרו שמונע להפיל הנפלים שלא נתאמת, וכיוצא בהם עניינים רבים שדברו פרק שמונה שרצים במס' שבת וכו' ובמקומותיהם אתרץ דברים שבחנו אותם הבוחנים ונשמעו ביניהם וסמכו הם עליהם ולא יודה על אמתת עיון רופא אמת ולא שכלי.

בהמשך דבריו הוא מסתמך על דברי אביו, הרמב"ם: "וכן אמר אבא מורי ז"ל ביאורה". ר' אברהם בן הרמב"ם קובע שעיון בטבע ובמציאות זה לא רק דבר חשוב אלא גם מכריע בקביעת ההלכה.

הרב נחום אליעזר רבינוביץ¹³ מביא במאמרו דוגמאות רבות של הערכה ושיקולים מדעיים בפסיקותיו של הרמב"ם. אולם אנו מוצאים גם שהרמב"ם פוסק לפי "חז"ל למרות שדעת חז"ל נוגדת את הידע המדעי שהיה בימיו. נביא שתי דוגמאות לכך. ידועה ההלכה שאין לשחוט בהמה חולה או פגועה שמפאת מחלתה או הפגיעה היא תמות תוך פרק זמן מסוים, ואם שחטה שחיטה כשרה, היא בכל אופן טריפה. הרמב"ם בהלכות שחיטה (פ"י הי"ב-הי"ג) פוסק:

ואין להוסיף על טריפות אלו כלל, שכל שאירע לבהמה או לחיה או לעוף חוץ מאלו שמנו חכמי דורות הראשונים והסכימו עליהן בבתי דיני ישראל אפשר שתחיה, ואפילו נודע לנו מדרך הרפואה שאין סופה לחיות. וכן אלו שמנו ואמרו שהן טריפה אף על פי שיראה בדרכי הרפואה שבידינו שמקצתן אינן ממיתין ואפשר שתחיה מהן אין לך אלא מה שמנו חכמים שנאמר על פי התורה אשר יורוך.

רואים מכאן כי בטריפות בהמה אין למדע הרפואה מעמד. לעומת זאת בטריפת אדם, כלומר אם אדם הורג איש שהיה מוכה וממכות אלו ידוע כי ימות, הוא נקרא גברא קטילא או טריפה, פוסק הרמב"ם בהלכות רוצח (פ"ב ה"ח):

ההורג את הטריפה אע"פ שאוכל ושותה ומהלך בשוק הרי זה פטור מדיני אדם, וכל אדם בחזקת שלם הוא וההורגו נהרג עד שיודע בודאי שזה טריפה ויאמרו הרופאים שמכה זו אין לה תעלה באדם ובה ימות אם לא ימיתנו דבר אחר.

שונה הפסק לגבי אדם שנחשב טריפה על פי הגדרת הרופאים מטריפת בהמה שנחשבת טריפה על פי קביעת חז"ל. מסבירים הפרשנים כי בטריפות בהמה קיימת הלכה למשה מסיני ולכן זו אקסיומה מחייבת בהיותה נתונה לחז"ל במסורת הדורות וראשיתה בנביא. לא כן טריפת אדם, זו מוגדרת על ידי מדע הרפואה שבכל דור. ניתן לומר שאם בשנים עברו מישוהו היכה אדם שהיה בחזקת טריפה הוא פטור, ואילו אם היה מכה אותו היום, שכתוצאה מהתפתחות מדע הרפואה אדם כזה היה בר דיפוי, ההורגו היה יוצא חייב בדין.

דוגמה דומה בה הרמב"ם פוסק בניגוד לידע המדעי היא בנושא קמיעות וסגולות. הרמב"ם פוסל מכול וכול את עניין הקמיעות, הסגולות, האסטרולוגיה, השדים, הרוחות והכשפים וכיוצא באלה. הרמב"ם בפסיקותיו משמיט בכל הדינים שחז"ל מנמקים על סמך גורמים אלה את הנימוקים הללו. בספרי המחשבה הוא כותב כנגדם. במורה נבוכים בפרק העוסק בחסברת המצוות המנויות בהלכות עבודה זרה הוא כותב (ג, לז):

כל מה שיאמר שהוא מועיל ממה שלא יגזור אותו העיון הטבעי אבל נוהג לפי דעתם, כמנהג הסגולות והכחות המיוחדות, והוא אמרו ובחקותיהם לא תלכו, ולא תלכו בחקות הגוים, והם אשר יקראום ז"ל דרכי האמורי, מפני שהם סעיפי מעשה המכשפים, שהם

13 ראה הערה 10 לעיל.

דברים לא יגורם היקש טבעי, אך הם מושכים למעשה הכשוף אשר הם נסמכים לעניני הכוכבים בהכרח, ויתגלגל הענין להגדיל הכוכבים ולעבדם ולרוממם, ואמרו בפירוש כל שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי, רוצים בזה שכל מה שיגורו העיון הטבעי הוא מותר וזולתו אסור... ואל יקשה עליך מה שהתירו מהם במסמר הצלוב ושן השועל, כי הדברים ההם בזמן ההוא היו חושבים בהן שהוציא אותם הנסיון והיו משום רפואה, והולכין על דרך תלות העשב שקורין בערבי פאביני"ה ובלע"ז פיאוניא"ה על הכנפה, ונתינת צואת הכלב למורסות הנרון, והעישון בחומץ ומרקשי"ט למורסות המכות הקשות, כי כל מה שנתאמת נסיונו באלו אע"פ שלא יגורו ההיקש הוא מותר לעשותו, מפני שהוא רפואה ונוהג מנהג שלשול הסמנין המשלשלים, והעלה בידך אלו הנפלאות ממאמרי זה אתה המעיין ושמרם כי לית חן הם לראשך וגו'.

והנה פוסק הרמב"ם בהלכות שבת (פי"ט הי"ג):

יוצא אדם... באספלנית ומלוגמא ורטייה שעל גבי המכה ובסלע שעל הצינית ובביצת החרגול ובשן השועל ובמסמר הצלוב, ובכל דבר שתולין אותו משום רפואה והוא שיאמרו הרופאים שהוא מועיל.

לעומת זאת, בפירושו למשנה במסכת שבת (סו,א) האומרת: "יוצאין בביצת החרגול, ובשן שועל, ובמסמר מן הצלוב משום רפואה, דברי ר' יוסי, רבי מאיר אומר אף בחול אסור משום דרכי האמורי" (על פי גירסת הירושלמי). מפרש הרמב"ם:

ביצת החרגול — מין ארבה, וזה מועיל לחולשת גידי הירכיים בדרך הסגולה. ושן של שועל משתמשים בו לשינה. אם לוקחים שן של שועל חי ותולים אותו על מי ששנתו מרובה — מתעורר, ואם לוקחים משועל מת — עושה ההיפך. וכן מדמים בעלי סגולות, שאם לוקחים מסמר מעץ הצלוב ותולים אותו על מי שיש לו קדחת תמידית, מועיל לו. והלכה כר' יוסי, לפי שהכלל אצלנו: כל שיש בן משום רפואה, אין בו משום דרכי האמורי, ולא עליו אמר הכתוב 'ולא תלכו בחוקות הגוי וגו'.

דברים אלו סותרים לכאורה את דברי הרמב"ם בפירושו למשנה ביומא (פג,א) בה נאמר: "מי שגשכו כלב שוטה — אין מאכילין אותו מחצר כבד שלו, ורבי מתיא בן חרש מתיר". כותב על כך הרמב"ם:

ואין הלכה כרבי מתיא בן חרש שהתיר... ואמרו בפירוש, "כל שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי", כוונתם שכל מה שמחייב אותו העיון הטבעי הוא המותר, וזולת זה אסור... להאכיל את האדם ביום צום כיפור יותרת כבד של כלב שוטה אם נשך, מפני שאינו מועיל אלא בדרך סגולה. וחכמים אומרים, אין עוברים על מצוה אלא בריפוי בלבד, שהוא דבר ברור שההגיון והנסיון הפשוט מחייבים אותו; אבל הריפוי בסגולות

קופל רבינוביץ

לא, לפי שעניינם חלוש, לא יחייבהו ההגיון ונסיונו רחוק. והיא טענה מן הטוען בה, וזה כלל גדול דעהו.

מבחינת ההגיון והניסיון אין מקום להבחין בין ביצת החרגול, שן השועל ומסמר הצלוב לבין בשר מחצר הככר של כלב שוטה. מדוע אם כן, הותרו סגולות אלו להוציאן בשבת מרשות לרשות ולטלטלן ד' אמות ברשות הרבים בשבת, ואילו לאוכלן אסור? תשובה לכך אנו מוצאים בשו"ת רדב"ז (חלק ה סימן סג א' תלו):

דכל מה שיוציא אדם בשבת לרפואה דרך מלבוש הוא ואין כאן אסור שבת ואין באלו אלא משום דרכי האמורי וכו' דבר שהוא לרפואה אעפ"י שרפואתו בדרך סגולה אין בו משום דרכי האמורי ומותר אבל לחלל השבת או לאכול דבר האסור אם הוא מרפא בטבע מותר אבל אם מרפא בסגולה אסור לפי שכוחם חלש.

אולם, אם המבחן היחיד בהוצאה בשבת הוא אם זו דרך הוצאה (מלבוש), יקשה לנו מה שפסק הרמב"ם בעניין יציאה בשבת בקמיע. הרמב"ם בהלכות שבת (פי"ט הי"ד) פוסק:

יוצאה האשה באבן תקומה ובמשקל אבן תקומה שנתכוין ושקלו לרפואה, ולא אשה עוברת בלבד אלא אפילו שאר הנשים שמא תתעבר ותפיל, ויוציאן בקמיע מומחה, ואי זה הוא קמיע מומחה זה שריפא לשלשה בני אדם או שעשהו אדם שריפא שלשה בני אדם בקמיעין אחרים, ואם יצא בקמיע שאינו מומחה פטור, מפני שהוציאו דרך מלבוש.

בקמיע שאינו של מומחה אינו יוצא מלכתחילה, אבל בדיעבד הוא פטור משום שהוציאו דרך מלבוש. מדוע ההיתר הוא כאן רק בדיעבד, ובביצת חרגול ושן שועל יוצא מלכתחילה? ייתכן כי לגבי קמיעות של ביצת חרגול ושן שועל היתה אמונה נפוצה כי הללו מועילות וניתן להתייחס אליהן בקמיעות של מומחה. מאידך, אפשר לנמק את הסיבה בדומה לפסק שלו בעניין לחישת נחשים המוגדר על ידו כאיסור חובר חבר (ראה בהלכות עבודת כוכבים פי"א ה"). הרמב"ם, בהלכה שלאחריה בהלכות עבודת כוכבים (פי"א הי"א) פוסק:

מי שנשכו עקרב או נחש מותר ללחוש על מקום הנשיכה ואפילו בשבת כדי ליישב דעתו ולחזק לבו, אף על פי שאין הרבר מועיל כלום הואיל ומסוכן הוא התירו לו כדי שלא תטרף דעתו עליו.

כלומר, הרמב"ם רואה תלות בין רפואת הנפש לרפואת הגוף, ולמרות שמבחינת רפואת הגוף אין הלחש מהווה תרופה, זהו ריפוי פסיכו-תרפי. קיים קשר גומלין בין רפואת הגוף לרפואת הנפש. לפיכך, בגלל ההשפעה הנפשית על החולה, הוא מתיר דברים אלו, ואם לא תטרף דעתו עליו יועיל הרבר לרפואת הגוף. כלומר, למאמינים בקמיעות אלה, מותר לצאת בהם בשבת משום השפעה עקיפה על רפואת הגוף.¹⁴

14 ראה הערה 10 לעיל במאמרו של הרב מרדכי זמיר המרחיב בנושא.

מובא באוצר הגאונים (גיטין סח ע"ב) בשם רב שרירא גאון: "רבנן לאו אסותא אינהון ולאו דברי מצוה אינן". מכאן ניתן להסיק כי רב שרירא גאון סובר שדברי חז"ל בענייני רפואה אינם מחייבים את המאוחזרים ויש להתחשב בנושאי רפואה בדעת אנשי המקצוע באותה עת. מצינו במסכת בבא מציעא (קז ע"ב) את דעת רב על אודות גורמי המחלות והמוות: "(דברים ז') והסיר ה' ממך כל חלי, אמר רב: זו עין. רב לטעמיה, דרב סליק לבי קברי, עבר מאי דעבד. אמר: תשעין ותשעה בעין רעה, ואחד בדרך ארץ". לפי רב, תשעים ותשעה אחוז מן הנפטרים הם כתוצאה מעין הרע. דומה כי כיום עלינו להתייחס לדבריו בהתאם לקביעתו של רב שרירא גאון.

כפי שהבאנו לעיל, המהרש"ל כותב שיש חרם הקדמונים שאין לסמוך על רפואות התלמוד. כך גם פוסק המהרי"ל (ספר מהרי"ל [מנהגים] ליקוטים ומג): "כל הרפואות והלחשים שבכל התלמוד אסור לנסות אותם משום דאין אדם יכול לעמוד על עיקרם, וכי לא יעלו בידם ילעגו וילגלו על דברי חכמים". חז"ל וראשונים הסתמכו על הידע המדעי שהיה קיים בזמנם. למשל, הידע המדעי בתחום האנטומיה והפיסיולוגיה עד תקופת הרנסנס היה מועט. רבות מן ההנחות המדעיות היו מבוססות על אינטואיציה פילוסופית, או על דמיון למקרים מעולם החקלאות. בימינו, הידע הזה מופרך לחלוטין ולכן אין להסתמך עליו וכפועל יוצא, ובהסתמך על רב שרירא גאון אין לקבל פסיקת קדמונים לאור ידע זה.

היחס לרפואה בספרות חז"ל הוא פרובלמטי. הרמב"ן בפירושו לספר ויקרא (כו, יא) מאריך בנושא הרפואה ואומר:

והכלל כי בהיות ישראל שלמים והם רבים, לא יתנהג ענינם בטבע כלל, לא בגופם, ולא בארצם, לא בכללם, ולא ביחיד מהם, כי יברך השם לחמם ומימם, ויסיר מחלה מקרבם, עד שלא יצטרכו לרופא ולהשתמר בדרך מדרכי הרפואות כלל, כמו שאמר (שמות טו כו) כי אני ה' רופאך.

ומביא מהמקורות ששיבחו את המלך חזקיהו שלא שאל לרופאים בעת מחלתו וגיננו את המלך אסא שבעת מחלתו שאל לרופאים. ובהמשך הוא אומר: "דורש השם בנביא לא ידרוש ברופאים. ומה חלק לרופאים בבית עושי רצון השם", והוא מצטט את הגמרא בברכות (ס ע"א): "שאיך דרכם של בני אדם ברפואות אלא שנהגו", והוא ממשיך ואומר:

אילו לא היה דרכם ברפואות יחלה האדם כפי אשר יהיה עליו עונש חטאו ויתרפא ברצון ה', אבל הם נהגו ברפואות והשם הניחם למקרי הטבעיים.

כלומר, עדיף להתרפא על פי רצון ה', אבל אם האדם הולך לרופא, על הרופא לטפל בו בדרך הטבע. דרך זו של התנהגות האדם היא פחותה ואינה ראויה כדרך האמונה בה'. ובסיום דבריו כותב הרמב"ן: "ברצות השם דרכי איש אין לו עסק ברופאים". אבן עזרא מבחין בין פציעות חיצוניות לבין מחלות פנימיות. על הפסוק בשמות (כא, יט): "רַק שְׁבִתוּ יְתֵן יְרַפֵּא יְרַפֵּא", הוא כותב: "ורפא ירפא לאות שנתן רשות לרופאים לרפא המכות והפצעים שיראו בחוץ. רק כל חלי

שהוא בפנים בגוף ביד השם לרפאתו". במדרש שיר השירים רבה (פרשה ב ד"ה ח) מובא כי הרפואה האמיתית תלויה בתפילה ואינה תלויה בטיפולים רפואיים כפי שנאמר:

רבי לוי בשם רבי שילא מכפר תמרתא ורבי חלבו בשם ר' יוחנן, מפני מה נתעקרו אמהות בשביל שהיה הקב"ה מתאווה לשמוע שיחתן, אמר להם יונתי אומר לכן מפני מה העקרת אתכן שהייתי תאוה לשמוע שיחתכן, הה"ד כי קולך ערב ומראך נאוה.

חז"ל שיבחו את המלך חזקיהו שגנז את ספר הרפואות כדי שלא ישתמשו בו.¹⁵ על הפסוק "רק שבתו יתן ורפא ירפא", מובא במסכת בבא קמא (פה ע"א): "דתני רבי ישמעאל: (שמות כ"א) ורפא ירפא — מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות". לרופא יש רשות לרפא, האם הוא חייב לרפא או יכול לסרב למבקשיו בנימוק שעדיף שהחולה יתפלל לה' שירפא אותו ולא להזדקק לרפואה בדרך הטבע? האם הרופא או כל אדם יכולים לטעון שאם הקב"ה עשה אדם חולה איך אנו בכלל רשאים לבצע פעולות רפואיות כדי לרפא אותו או להתפלל ולבקש רחמים עליו, הרי זה בניגוד לרצון ה'? ואם ה' רוצה שהחולה יתרפא בוודאי גם ימצא את הדרך לרפא אותו. טענות אלה אינן לגיטימיות. מי יאמר לנו שהקב"ה לא בחר ברופא להיות שליח לעזור לחולה. מדוע עוצרים בשלב א' ואומרים זה רצון ה' ולא ממשיכים לומר שהמשך מעשי האדם אינן רצון ה'? שאם לא כן באותה דרך בטלת מצוות צדקה וגמילות חסדים וכיוצא בזה. על האדם מוטלת החובה לעשות עד היכן שידו מגעת, ויחד עם זאת להתפלל לה' שיהיה בעזרו. על הלימוד בגמרא מהפסוק ורפא ירפא — מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות, מפרש רש"י: "נתנה רשות לרופאים לרפאות — ולא אמרינן רחמנא מחי ואיהו מסי". הרמב"ם פוסק שחובה על רופא לרפא. הוא אומר זאת בפירושו למשניות במסכת נדרים בפרק רביעי בד"ה המודר הנאה מחברו: "ר"ל חיוב הרופא מן התורה לרפאות חולי ישראל וזה נכלל בפ"י מ"ש הפסוק (דברים כב) והשבותו לו לרפאות את גופו". הפסוק עוסק בהשבת אבדה. חובת הרופא לרפא היא מדין השבת אבדה שבא לרבות את אבדת גופו. הרמב"ם¹⁶ מחייב את האדם להתרפא בדרך הטבע, ומכנה את האחרים שאינם הולכים לרופאים בעת מחלתם ובוטחים רק בה' כסכלים וגרועים שבהמון בעלי רמיון משובש ומטופש. הרמב"ם משווה בין הרפואה לבין אדם רעב. אדם רעב הולך ואוכל ואינו סומך על הקב"ה שישבור לו את רעבונו, אלא אחרי האוכל הוא מודה לה' על המזון שניתן לו. כך גם ברפואה, יש להתרפא בדרכי הרפואות (בדרך הטבע ולא בדרכי האמורי) ואחר כך להודות לה' ששלח לו מזון. דומה, שמאז הקדמונים הגישה לריפוי בדרך הטבע היא לא רק חיובית אלא חיונית והכרחית. הריפוי בדרך הטבע הוא לפי הירע הקיים באותה עת ולא באמצעי רפואה קדומים שאינם מקובלים עוד ברפואה וכפי שנפסק כי אסור להשתמש באמצעי הרפואה המוכחים בתלמוד.

15 מסכת פסחים נו ע"א, מובא גם במסכת ברכות.
16 רמב"ם בפירושו המשניות מסכת פסחים (פ"ד מ").

כללו של דבר, בנושאי מדע ורפואה שלא באו לחז"ל דרך נביא (אין גזירת הכתוב או אין הלכה מסיני), אלא הם השיגו את הדברים מתוך ידיעתם או מתוך קבלת חוות דעת של רופאים ועל סמך ידע זה פסקו את אשר פסקו, אזי בעקבות המדע המשתנה והטכנולוגיה בתקופות מאוחרות יותר, יכולים הפוסקים לשנות את פסקי חז"ל בהתאם. אין צורך לומר כי נשתנו הטבעים או שאנחנו ננסים על גבי ענקים. פסקים אלה של חז"ל וקדמונים אין מקורם ברוח הקודש ולא בסיני.

סיכום

1. בנושאים שאין הלכה למעשה יוצאת מהם ניתן לחלוק ולומר ההפך מדברי חז"ל וקדמונים.
2. בנושאים חדשים שמעולם לא עסקו בהם קדמונים ניתן לפסוק על פי עקרונות הפסיקה ההלכתית ולחדש במידת הצורך. אין לאסור רק משום שהדבר הוא חדש. החדש מותר אלא אם כן יש סיבה מהותית לאסור.
3. בנושאים שחז"ל פסקו להלכה מתוך מסורת הדורות של הלכה למשה מסיני או מגזירת הכתוב, אין אנו רשאים לחלוק עליהם.
4. בנושאים שחז"ל פסקו ואשר בשיקולי פסיקתם היה ידע כללי על המציאות כפי שהיה נתון בזמנם והתברר ברורות מאוחרים יותר כי ידע זה לא תקף כיום, ניתן לחלוק על הקדמונים ובתנאי שאין זה בניגוד להלכה למשה מסיני או לגזירת הכתוב. אין חובה לטעון כי נשתנו הטבעים או שאנו ננסים הרוכבים על ענקים.

בפסיקה בניגוד לקדמונים, עדיפות הגישות שידע הקדמונים בחידושי מדע אינו בדרך הקבלה וממסורת הנביאים והגישה של ננס הרוכב על גבי ענק הרואה למרחק רב יותר. אלו גישות טבעיות בהתאם להתפתחות הדורות והגיוניות. לעומת זאת השתנות הטבעים היא במידה רבה פיקציה נוחה המאפשרת פסיקה על פי המציאות כפי שהיא ומבלי לטעון שחז"ל טעו או לא ידעו. יותר מאשר השתנו הטבעים, השתנתה הבנתנו את הטבע.

