

## השפעתן של תפיסות מטה-הלכתיות ביחס להלכה מדע וטבע על פסיקת ההלכה בנושא קביעת רגע המוות והשתלות לב

מאת

עירית עופר-שטרק\*

### מבוא

קביעת רגע המוות והגדרתו נידונו למן שחר ההיסטוריה ועד ימינו, אולם בעידן המודרני הפכו מרכזיות ביותר נוכח תמורות טכנולוגיות רפואיות מרחיקות לכת שהתרחשו במחצית השנייה של המאה העשרים. בתקופה זו התפתחו מכונות החיאה והוקמו יחידות טיפול נמרץ, שאפשרו לראשונה להשאיר "בחיים" אדם שעל פי הקריטריונים המסורתיים לקביעת המוות (הפסקת פעילות הנשימה או הפסקת פעילות הלב) נחשב למת. המציאות החדשה אפשרה להבחין בהפסקתם ההדרגתית של תפקודי החיים השונים ואף להאריך את הליך המוות הטבעי או לקצרו באמצעות מכשור מלאכותי. אופן השימוש הראוי בטכנולוגיות החדשות, כמו גם התוצאות הנלוות לו, עוררו חילוקי דעות רבים במגוון דילמות ערכיות, קליניות, משפטיות, וחברתיות, הנוגעות לסיום החיים (מהו הרגע המדויק שבו נחשב אדם למת על פי החוק? האם ראוי מבחינה מוסרית לחבר חולה נוטה למות למכונת החיאה או לנתקו מהן? וכדומה). במציאות זו גבר הצורך בקביעת רגע המוות המדויק, שעל פיו יש לפעול לשם קבלת הכרעות הרות גורל במגוון תחומים הנוגעים לסיום החיים. גורם נוסף שהעצים את הצורך בקביעת רגע המוות הנו האפשרות להשתלות איברים חיוניים. מרגע שהטכנולוגיה הרפואית אפשרה השתלת איברים חיוניים, הפכה שאלת קביעת רגע המוות קריטית לא רק עבור הכרעה בדילמות של סיום החיים, אלא גם עבור הצלת חיים של חולים הממתנים להשתלה. הסיבה לכך היא שתנאי הכרחי להשתלת איברים חיוניים הוא שהמוות

\* עמיתת מחקר במכון שלום הרטמן ובמרכז למשפט רפואי, ביواتיקה ומדיניות בריאות בפקולטה למשפטים בקריה האקדמית אונו; מרצה במכון שכטר למדעי היהדות.

ייקבע בשעה שהאיברים עדיין לא איבדו את חיוניותם וניתן ליטול אותם ולהשתילם באופן מוצלח.<sup>1</sup> זאת ועוד, קריטריון המוות המוחי, שהוצע בשנת 1968 על ידי בית הספר לרפואה בהרווארד, אפשר תרומות איברים גם מחולים שמוחם נהרס באופן בלתי הפיך, ובכך העצים את הדיון על קביעת רגע המוות.

הפולמוסים העזים שעוררה המציאות הביורטכנולוגית החדשה בתחום המוסר, המשפט, הבריאות והחברה נתנו את אותותיהם גם בתחום הדתי. בשיח ההלכתי התעורר פולמוס סוער באשר לקביעת רגע המוות והשתלות לב. המציאות החדשה, שמטבע הדברים לא הייתה מוכרת קודם לכן בשיח ההלכתי, זימנה אתגר גדול עבור פוסקי ההלכה, הנדרשים לקבוע מדיניות הלכתית באשר לקביעת רגע המוות בעידן טכנולוגי מתקדם, בהיעדר התייחסות הלכתית קונקרטיית במסורת ההלכה. פסיקות ההלכה במקרים אלו, של "לקונות הלכתיות", הן כר מרתק למחקר על אודות כללי פסיקת ההלכה, תפיסות מטה-הלכתיות של הפוסקים ושיקולי הפסיקה המשמשים את הפוסקים בעולם מודרני משתנה.<sup>2</sup> במסגרת התאמת ההלכה המסורתית לעידן המודרני, סוגיית היחס למדע מעוררת עניין מיוחד. מעניין לבחון כיצד מתמודדים הפוסקים עם הסוגיה במקרים שבהם פסיקת ההלכה המסורתית נשענת על קביעות מדעיות של חז"ל, שנראות שגויות במשקפיים מודרניים, וכיצד התמודדותם משפיעה על ההכרעה ההלכתית.<sup>3</sup>

1 בהנחה שמקבלים את "כלל התורם המת" כהנחת מוצא לדיון. הכלל קובע כי תנאי ראשון והכרחי לנטילת איברים הנו שהתורם מת. במילים אחרות, אין זה מוסרי ליטול איברים מחולה, גם לא למען הצלת חיים של חולים אחרים, כאשר ידוע שנטילת האיברים תגרום למוותו של התורם. כלל התורם המת הנו מוסכמה מוסרית רווחת בשיח הביואתי. ואולם, יש לציין כי בשנים האחרונות נשמעות הצעות המערערות על מדיניות "כלל התורם המת" וקוראות לאמץ הנחה מוסרית חלופית, שלפיה נטילת איברים חיוניים מתורם חי מוסרית בתנאים מסוימים, חרף העובדה שתגרום למוותו של התורם. לדיון בתמורות שחלו בשיח הביואתי בהקשר זה ראו עירית עופר שטרק "השתלות איברים וקביעת רגע המוות – תלות הכרחית?" משפט רפואי וביוראטיקה 7 (טרם פורסם).

2 לכך הוקדשה עבודת הדוקטור שלי. ראו עירית עופר-שטרק הצדקות פילוסופיות להגדרת קריטריון לקביעת רגע המוות על פי ההלכה (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן, התשע"ה) (להלן: עופר-שטרק הצדקות פילוסופיות).

3 מחקרים אחדים הוקדשו לברור שאלה זו בעבר. ראו למשל אלימלך וסטרייך "רפואה ומדעי הטבע בפסיקת בתי הדין הרבניים" משפטים 425 (1996); נריה גוטל "השתנות הטבעים" – מענה הלכתי, אמוני או טבעי, ל'התנגשויות' הלכה ומציאות?" בד"ד 7, 33 (התשנ"ח); נריה גוטל השתנות הטבעים בהלכה (התשנ"ה). חידושו של המאמר הנוכחי הוא בהדגמת ההשלכות של התפיסות המטה-הלכתיות על פסיקת ההלכה בסוגיה חדשה שטרם נידונה: קביעת רגע המוות והשתלות איברים. ממילא יתרום הדיון גם לשרטוט אופיין של התפיסות המטה-הלכתיות הנידונות.

במאמר זה אני מבקשת להתחקות אחר מאפיינים של מגוון תפיסות מטה-הלכתיות<sup>4</sup> בנוגע ליחסי הלכה ומדע, להדגים כיצד הן באות לידי ביטוי בפסיקות הלכה אחדות ובעיקר – לדון בהשלכות של אותן תפיסות על ההכרעה ההלכתית בנוגע לקביעת רגע המוות והשתלות איברים חיוניים.

מהלך זה יחזק את הטענה, הרווחת בשנים האחרונות במחקר הפילוסופיה של ההלכה, שפסיקת ההלכה אינה פרי של שיטת משפט אובייקטיבית בעלת גוון פורמליסטי, שהוראותיה ניתנות להסקה דדוקטיבית טכנית נטולת כל השפעה ערכית, אלא להפך – שפסיקת ההלכה מושפעת ממערך של שיקולים ערכיים ותפיסות מטה-הלכתיות של פוסקי ההלכה. עיון בפסיקות ההלכה הנוגעות לקביעת רגע המוות והשתלות איברים חיוניים ידגים את ההשלכות מרחיקות הלכת של שיטת משפט מהותית-ערכית על ההכרעה ההלכתית בנושא כה מהותי של חיים ומוות.

לשם כך יוצג במאמר עיון משווה בין פסיקות של חמישה רבנים מגדולי פוסקי ההלכה במאה העשרים: הרב אליעזר יהודה ולדנברג (סעיף 3), הרב שמואל הלוי וזנר (סעיף 4), הרב שלמה גורן (סעיף 5), הרב שאול ישראלי (סעיף 6) והרב שלמה זלמן אוירבך (סעיף 7). השוואת הפסיקות תתמקד בבחינת יחסם של הפוסקים למדע ולהתפתחות הטכנולוגיה והרפואה, שאלת נאמנות הרופאים ויחס הפוסקים לתפיסות נטורליסטיות. כהקדמה לעיון בפסיקות יוצג מודל המתאר מגוון תפיסות מטה-הלכתיות הרווחות בפסיקת ההלכה המודרנית בדבר היחס שבין הלכה למדע (סעיף 1), ולאחריו יוצגו מקורות הרקע ההלכתיים לדיון הקונקרטי על אודות קביעת רגע המוות (סעיף 2).

העיון המוצע במאמר ימחיש ויחזק גם את התובנה הרווחת במחקר הביואתיקה, שהמוות אינו מושג ביולוגי גרידא, אלא הוא תלוי בשיפוט מוסרי-ערכי של המצב הביולוגי של האורגניזם. במילים אחרות, גם אם מדע הרפואה מסוגל לזהות את השלב שבו מצוי האורגניזם, הרי שהקביעה מהו הרגע המדויק שיוגדר כמוות אנושי הנה קביעה ערכית. מובן, בהתאם להנחה זו, ששיקולים פילוסופיים, חברתיים ותאולוגיים עשויים להשפיע על קביעת רגע המוות.<sup>5</sup> הנחה זו עולה בקנה אחד עם ביקורת המדע המודרני, המערערת על

4 המונח "מטה-הלכה" משמש כאן במשמעות של דיון מסדר שני על הפעילות ההלכתית, כפי שהוצע על ידי נעם זהר, ולא במשמעות שיוחסה לו על ידי חוקרים אחרים כמבטא רובד של עקרונות מוסריים מנחים לצורך הפסיקה ההלכתית עצמה. ראו נעם זהר "פיתוח תאוריה הלכתית כבסיס חיוני לפילוסופיה של ההלכה" עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה 43 (אביעזר רביצקי ואבינעם רוזנק עורכים, 2008).

5 ראו בהקשר זה דיונו המרתק של ג'ורג' חושף: George Khushf, *Owing Up to Our Agendas: On the Role of Science Debates about Embryos and Brain Death*, 34 J. L. MEDICINE AND ETHICS 58 (2006). יש לציין כי ההנחה הנזכרת לעיל, שקביעת רגע המוות אינה פרי של קביעה מדעית אלא מושפעת מתפיסות ערכיות, שנויה במחלוקת ועוררה פולמוסים בשיח

אפשרות קיומו של מדע טהור, החף מהשפעת שיקולים חוץ-מדעיים. פסיקות ההלכה הנידונות במאמר מעניקות משנה תוקף לתובנה זו, בהמחישן כי קביעת רגע המוות מושפעת מתפיסות עולם ושיקולים ערכיים.

### א. תפיסות מטה-הלכתיות ביחס לתורה ומדע – טיפולוגיה

פסיקות הלכה המבוססות על נתונים מדעיים מתקופת חז"ל, שנתפסים כשגויים על פי ממצאי המדע המודרני, יוצרות התנגשות בין הלכה למדע, שהרי ההלכה נתפסת כמבוססת על נתונים שאינם מהימנים. כיצד מגיבים הפוסקים המודרניים ל"התנגשויות" אלו בין הלכה למדע? האם הם משנים את הכללים ההלכתיים בהתאם לחידושי המדע, או דבקים בכלל ההלכתי חרף היותו מבוסס על תאוריות מדעיות ישנות?

נריה גוטל הצביע במחקריו על שלוש תפיסות מרכזיות, הרווחות בשיח ההלכתי במקרים של התנגשות בין כלל הלכתי ובין ידע מדעי מודרני: (א) התפיסה ה"רציונליסטית", המכונה גם "אמונית-מדעית", מניחה שייתכן שהקביעות המדעיות של חז"ל שגויות, ועל כן כשעולה סתירה בין מדע הרפואה המודרני לבין תיאור המציאות הריאלית שבספרות ההלכה, יש לשנות את פסיקת ההלכה ולעדכן אותה בהתאם לממצאי המדע המודרני; (ב) התפיסה ה"אמונית-פנימית", המכונה גם "מיסטית", מניחה שדברי חז"ל ככלל נכונים ומשקפים אמת עובדתית ומוצקה שאין לפקפק בה, והנחה זו תקפה גם כאשר לקביעותיהם המדעיות. 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; (ג) תפיסת "השתנות הטבעים", אשר מצד אחד מייחסת לדברי חז"ל מעמד של עובדה איתנה ונכונה, ומצד אחר מייחסת את אותו מעמד גם לתיאורי הטבע המודרניים. ההסבר המוצע ליישוב הסתירה בין ה"אמיתות" השונות – האמת המדעית של חז"ל והאמת של ממצאי המדע המודרני – הוא שהטבע השתנה.<sup>6</sup> קיימת גם תפיסה רביעית, שאינה נזכרת במפורש במחקריו של גוטל, שאכנה אותה התפיסה ה"דווקנית". זוהי תפיסתם של פוסקי הלכה המניחים, בדומה לתפיסה הרציונליסטית, שייתכן שהקביעות המדעיות של חז"ל שגויות,

הביאותי. לדיון בנושא ראו למשל Marquis Don, *Are DCD Donors Dead?*, 40(3) HASTINGS CENTER REPORT 24 (2010).

6 גוטל השתנות הטבעים בהלכה, לעיל ה"ש 3, בעמ' 38-39.

ואף על פי כן סבורים שאסור לשנות את ההלכה בהתאם למדע, אלא יש לקיים את הכלל ההלכתי כפי שקבעו חז"ל, גם כאשר הוא מבוסס על ידע מדעי שגוי.<sup>7</sup>

ממחקר שערכתי בעבודת הדוקטור, שבו בחנתי מספר רב של פסיקות הלכה בנושא המוות המוחי, עולה כי לא נמצא פוסק שטען להשתנות הטבעים בכואו להצדיק את ההכרה בקריטריון המוות המוחי המודרני. ההנחה הרווחת בקרב הפוסקים היא שהאנטומיה של האורגניזם האנושי לא השתנתה מתקופת חז"ל ועד לעידן המודרני, והדעות חלוקות רק באשר לשאלות מהי התאוריה האנטומית הנכונה לתיאור המציאות: זו שהחזיקו בה חז"ל או זו המודרנית? והאם יש לדבוק בכלל ההלכתי המבוסס על ידע מדעי מיושן או להתאימו לעידן המודרני?

להלן אבחן את השפעתן של שלוש התפיסות הנזכרות לעיל (רציונלית, אמונית-פנימית ודוקטורנית) על פסיקת ההלכה של חמישה מגדולי הפוסקים במאה העשרים בנוגע לקביעת רגע המוות והשתלות איברים חיוניים. לשם הבהרת הדיון הקונקרטי בעניין קביעת רגע המוות, אפתח בהצגת מקורות הרקע ההלכתיים.

### ב. קביעת רגע המוות – מקורות הרקע ההלכתיים

הדיון ההלכתי הראשוני והעיקרי העוסק באיבר שיש לבדוק על מנת לקבוע את המוות נמצא בתלמוד במסכת יומא, ומובא בהקשר של בירור גבולות הכלל "פיקוח נפש דוחה שבת". המשנה במסכת יומא דנה במקרה של אדם שנקבר תחת הריסות בשבת, ועולה השאלה אם מותר לחלל את השבת ולפנות מעליו את ההריסות על מנת להצילו. המשנה

7 סיכום ממצה של התפיסות השונות מצוי בטבלה שלהלן, המתארת את התייחסות הפוסקים למקרים של התנגשות בין הלכה למדע:

תפיסת הפוסקים בנוגע לתוקפו של המדע הרפואה המודרני	תפיסת הפוסקים בנוגע לתוקפן של הקביעות המדעיות של חז"ל	
נכון (ועל כן יש לדבוק בו) שגוי	שגויות נכונות (ועל כן יש לדבוק בכלל ההלכתי)	תפיסה רציונלית
נכון (ועל כן יש לדבוק בו)	נכונות	תפיסה אמונית פנימית
נכונות (ואף על פי כן יש לדבוק בכלל ההלכתי)	שגויות (ואף על פי כן יש לדבוק בכלל ההלכתי)	השתנות הטבעים
נכונות (ואף על פי כן יש לדבוק בכלל ההלכתי)	שגויות (ואף על פי כן יש לדבוק בכלל ההלכתי)	תפיסה דוקטורנית

קובעת שכאשר יש סיכוי שהאדם שנמצא תחת ההריסות חי, יש לעשות הכול על מנת להצילו, גם במחיר של חילול שבת:

כל ספק נפשות דוחה את השבת:

מי שנפלה עליו מפולת ספק הוא שם ספק אינו שם, ספק חי ספק מת, ספק נכרי<sup>8</sup> ספק ישראל, מפקחין עליו את הגל.

מצאהו חי מפקחין,

ואם מת יניחוהו (משנה, יומא ח, ז).

מהמשנה ברור שכל עוד יש סיכוי שהאדם חי, חובה להצילו, וחובה זו דוחה שמירת שבת. חכמי התלמוד (יומא, פה, ע"א) מקשים ותמהים, מדוע היה צורך לקבוע שיש להציל אדם שנמצא חי תחת ההריסות? האין זה ברור מאליו? הם מסבירים שמכך שהמשנה הזכירה דין זה יש ללמוד שאפילו מדובר באדם שנפצע קשה עד כדי כך שימות בקרוב מפציעתו, ולא נותרו לו אלא חיי שעה, עדיין יש חובה להצילו. עם זאת, המשנה מציגה כלל ברור גם באשר למקרה שהאדם שתחת ההריסות מת: במקרה זה אין לפנות את ההריסות משום חילול שבת, חרף ביזוי כבודו של המת הכרוך בכך. אם כן, המשנה קובעת כללים ברורים בנוגע לטיפול במקרה של אדם חי, אפילו חיי שעה, וכן בנוגע לטיפול במקרה של אדם מת, אך מהמשנה לא ברור כיצד נקבע מה מצבו של האדם שנמצא תחת ההריסות, האם מדובר באדם חי או מת?

8 המילה "נכרי" מופיעה במהדורת אלבק (הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים – "דביר", תל אביב) וכן בכתבי יד רבים, ועל כן נראה שהיא נאמנה לנוסח המקורי של המשנה. כך למשל היא מצויה בכתבי היד הבאים: כתב יד פאריס (פאריס, 328–329), הוצאת מקור בע"מ, ירושלים, התשל"ג; כתב יד קויפמן A50, ירושלים התשכ"ח; כתב יד פרמה (דה רוססי, 138); הוצאת קדם ירושלים, התשל"ל; כתב יד בנוסח תימן (הוצאת מפעל "חשיפת גנוזי תימן" בישראל, חולון, התשל"ו). לעומת זאת במהדורת וילנא, על פי ששה סדרי משנה ע"ג פירושים מופיע: "ספק עובד כוכבים". נראה שיש להסביר את שינוי הגרסאות, שקיים גם במקורות הלכתיים נוספים (בתלמוד הבבלי, למשל, מוחלפת המילה "נכרי" במילה "כותי"), כהגנה אפולוגטית על המערכת ההלכתית, שלא תצטייר כמערכת משפט גזענית, המפלה בין יהודים למי שאינם יהודים. מגמה זו באה לידי ביטוי בפסיקת הרמב"ם, המשמיטה את הספק הנזכר בעניין יהודי ונכרי (משנה תורה, שבת, ב, יח–ט). וכן ניתן לראות גם אצל הרי"ף, שהשמיט את המילה "נכרי" (המופיעה בנוסח המשנה) והחליף אותה ב"עובד כוכבים", כנראה מכיוון שמדובר במונח ניטרלי מבחינת סביבת מחייתו האסלאמית, שהרי המוסלמים אינם נחשבים עובדי כוכבים. ואולם, הסבר זה נתקל בקושי אל מול הלכה כ', שם מצדיק הרמב"ם פיקוח נפש של גויים בנימוק, היוצר תחושה של הפליה גזענית, שיש להניח שהיה ישראלי אחד ביניהם (משנה תורה, הלכות שבת, ב).

התלמוד מנסה לברר את השאלה שנותרה פתוחה במשנה, מתי מותר לפקח את המפולת? מהו האיבר שאם נגלה שפעילותו פסקה, נוכל לקבוע שהאדם מת, ומרגע שברור שהאדם מת אסור להמשיך לפקח את המפולת משום חילול שבת? לצורך בירור הדין, חכמי התלמוד מצטטים ברייתא העוסקת במישרין בשאלה של סימני קביעת המוות:

תנו רבנן: עד היכן הוא בודק? עד חוטמו, ויש אומרים: עד ליבו [...] אמר רב פפא: מחלוקת ממה למעלה, אבל ממעלה למטה, כיוון דבדק ליה עד חוטמו – שוב אינו צריך, דכתיב כל אשר נשמת רוח חיים באפיו (תלמוד בבלי, יומא, פה, ע"א).

בברייתא מוצגת מחלוקת באשר לאיבר שבדיקתו קובעת את מות האדם: לפי הדעה האחת, בדיקת החוטם, המעידה על הפסקת הנשימה, קובעת שהאדם מת; לפי הדעה האחרת, בדיקת הלב, המעידה על הפסקת הדופק, קובעת שהאדם מת. בסיום הסוגיה התלמודית מבאר רב פפא כי המחלוקת בנוגע לאיבר שיש לבדוק אותו על מנת לקבוע שהאדם שתחת ההריסות מת קיימת רק במצב שבו מפנים את ההריסות מהרגליים לכיוון הראש. במקרה זה הלב הוא האיבר הראשון שמתגלה, ואז עולה מחלוקת אם יש צורך להמשיך ולבחון גם את קיומה של פעילות הנשימה. ואולם, כולם מסכימים שאם מפנים את ההריסות מהראש לכיוון הרגליים ומגלים שפעילות הנשימה פסקה – די בכך כדי לקבוע את המוות. לאור זאת אין להמשיך לפנות את ההריסות כדי לבדוק את פעילות הלב, כיוון שמדובר בחילול שבת. מדברי רב פפא ניתן להסיק שבדיקת הנשימה היא הבדיקה המכרעת ששימשה לצורך קביעת המוות.<sup>9</sup>

9 חיזוק להבנה שבדיקת הנשימה היא שקבעה את המוות עולה מהשוואה לעדי נוסח של סוגיית התלמוד ומסוגיות מקבילות לה, כיוון שבכולן נזכרת בדיקת הנשימה ואילו בדיקת הלב נעדרת מהן. כך למשל נזכרת המחלוקת בסוגיה המקבילה בתלמוד הירושלמי (ירושלמי, יומא, ח, ה): "מניין שספק נפשות דוחה את השבת [...] עד איכן תרין אמורין: חד אמר עד חוטמו וחורנה אמר עד טיבורו". הבדיקות הנזכרות בתלמוד הירושלמי לצורך קביעת המוות הן בדיקת החוטם ובדיקת הטיבור, שלהבנת מפרשים רבים נועדה לבחון את פעילות הנשימה (ראו למשל פירוש הפני משה שם, שכתב שבדיקת הטיבור נועדה לבחון את הנשימה הטרפישית). עדות דומה מצויה בכמה כתבי יד של התלמוד הבבלי (כך למשל בכתב יד London, British Library, Harley 5508, ובכתב יד Munich, Bayerische Staatsbibliothek 95 נמצא: "תנו רבנן עד היכן הוא בודק? עד חוטמו ויש אמ' עד טבורו"). מקור נוסף הכולל דיון באיבר שהפסקת פעילותו קובעת את המוות מצוי בסוגיית התלמוד בבבלי, סוטה, מה, ע"ב. המשנה שם דנה במקרה של חלל שנמצא בין שתי ערים, ועולה השאלה איזו מהערים צריכה להביא עגלה ערופה על מנת לכפר על הרצח. המשנה מבררת מהו האיבר בגוף שממנו יש למדוד את המרחק שבין החלל לבין העיר הקרובה ביותר, שצריכה להביא עגלה ערופה. בהקשר זה מוצגת מחלוקת: "מאין היו מודדין? רבי אליעזר אומר: מטיבורו, רבי עקיבא אומר: מחוטמו, רבי

דיון תלמודי זה ייחודי בכך שהוא עוסק במישרין בסימנים לקביעת המוות, ועל כן אין זה מפתיע שכלל פוסקי ההלכה שדנו בסוגיות מודרניות של קביעת המוות והשתלת איברים התבססו על מקור זה כנקודת מוצא לפסיקתם ההלכתית. מה שמפתיע לגלות הוא שמאותו מקור תלמודי הגיעו הפוסקים למסקנות הפוכות ומנוגדות. להלן אדגים תופעה זו ואטען שמניע מרכזי להיווצרותה קשור להשפעתן של תפיסות מטה-הלכתיות שונות של הפוסקים ביחס להלכה ומדע על ההכרעה ההלכתית.

### ג. תפיסה אמונית פנימית: דחיית המדע ודבקות בידע החז"לי – הרב ולדנברג

השפעת התפיסה ה"אמונית פנימית" על ההכרעה ההלכתית באה לידי ביטוי בפסיקתו של הרב אליעזר יהודה ולדנברג (1915–2006), כפי שיודגם להלן. הרב ולדנברג שימש ב-1951 כדיין בבית הדין האזורי בירושלים, ובין השנים 1981–1985 כיהן כחבר בית הדין הגדול. לצד זאת שימש כרבו של בית החולים שערי צדק, וכמי שהרבה לעסוק בענייני רפואה והלכה וכתב תשובות חלוציות רבות בתחום זה, הוא נחשב לאחד מבעלי הסמכות החשובים בעולם ההלכתי בפסיקתו בענייני רפואה והלכה.

עמדתו ההלכתית של הרב ולדנברג בעניין קביעת רגע המוות עולה מכמה תשובות הלכתיות שכתב בנושא, מהן עולה כי הוא מתנגד באופן נחרץ להכיר במוות מוחי כמות האדם. דיון מרכזי שערך בסוגיה זו מצוי בפסיקתו על אודות איסור השתלת לב וכבד. מדובר בפסיקה שפרסם בתגובה לפרסום ההיתר העקרוני של מועצת הרבנות הראשית להשתלת לב,<sup>10</sup> ובה מנמק הרב ולדנברג את התנגדותו להכרה בקריטריון המוות המוחי, כפי שיודגם להלן.

#### 1. נרטיב ותפיסות מקדימות

כלי חשוב המסייע בחשיפת שיקולי הפסיקה ותפיסות העולם המנחות את הפוסק הנו התחקות אחר הנרטיב של הפסיקה. במסגרת זו, שימת לב לרטוריקה של הפסיקה – האופן שבו בוחר הפוסק לתאר את המקרה, הכינויים שבהם הוא בוחר לכנות את הנפשות הפועלות

אליעזר בן יעקב אומר: ממקום שנעשה חלל, מצוארו". גם בסוגיה זו בדיקת הלב נעדרת ואת מקומה תופסת בדיקת הטבור, שנועדה כאמור לבדוק את פעילות הנשימה. אם כך, מתחזקת ההשערה כי בדיקת פעילות הנשימה היא ששימשה לקביעת המוות.  
10 אליעזר יהודה ולדנברג, שו"ת ציץ אליעזר, יז, סימן סו.



ואף האופן שבו הוא כותב את הפסק עצמו – עשויה ללמד על נקודת מבטו ועל תפיסותיו בנוגע למקרה הנדון.<sup>11</sup>

ואמנם, פסיקתו של הרב ולדנברג נפתחת בתיאור הבא, המסגיר את מגמת הפסיקה כבר בתחילת הפסק: "נודעזעתי על ההתרחשויות המחרידות בימים אלה [...] לגשת בקלות דעת להשתיל לב וכבד מאיש יהודי אל רעהו תחת השם של תורם ונתרם". לאחר תיאור כזה ניתן להניח לאן תיטה הפסיקה. ואכן, בהמשך דבריו קובע הרב ולדנברג שהשתלות הלב אינן אלא רצח כפול: רצח התורם, שעדיין נחשב חי כל עוד לבו פועם, ואף רצח הנתרם, שלבו הטבעי הוצא ממנו, ועל כן הדבר אסור בתכלית:

כי הדבר ברור כשמש, שאי אפשר לבצע השתלת לב או כבד מגוף לגוף אלא אם כן יוציאו אותו מהתורם כל עוד קיים בו חיות עצמי, ואך סמיות עינים הוא לקרוא את מצב התורם בשעה שמבצעים בו פעולת הוצאת הלב, או הכבד, בשם מות – קליני (שם מות – ראשוני שבדו מלבם), וזה בא רק למען להשקיט את מצפונם של הרופאים המבצעים זאת, או יותר נכון, את מצפונם

11 ביסוד קביעה זו ניצבת ההנחה שניתן להתייחס לפסיקת ההלכה כאל סוגה ספרותית (פסקי ההלכה המספרים סיפור על המתרחש בעולם). מקור הקביעה הנ"ל הנה בחקר הספרות, שם רווחת ההנחה שהנרטיב של הסיפור חושף עמדות אידאולוגיות של הכותב (רמון קינן עמדה על הגדרת הנרטיב בפירוט. ראו שלומית רמון קינן הפואטיקה של הסיפורת בימינו 11 (2002). הנחה זו אומצה לימים על ידי אסכולה של חוקרי משפט (שלומית אלמוג משפט וספרות 57 – 96 (2000); נעמי חנס ושרון חנס "נרטיבים משפטיים של רצח בספרות: פיקציות המאירות תהליכים משפטיים" דין ודברים ה' 47, 53 (2010); עירית נגבי סיפורי אונס בבית המשפט – ניתוח נרטיבי של פסקי דין (2009)). ג'יימס בויד וייט, שנחשב לאחד מפורצי הדרך החשובים בתחום מחקר המשפט כספרות, דיבר על ה"רטוריקה המכוננת" של הפסיקה ועל האופן שבו הסיפור המשפטי חושף את שיקוליו של הפוסק (James Boyd White, *Heracles' Bow: Essays on the Rhetoric and Poetics of the Law* (1985)). תופעה דומה התרחשה בשדה מחקר ההלכה. על שימוש במתודות ספרותיות בחקר ספרות השו"ת ראו למשל Peter J. Hass, *The Modern Study of Responsa, in Approaches to Judaism in Medieval Times 2* (D. Blumenthal ed., 1998); Mark Washofsky, *Responsa and Rhetoric: On Law, Literature, and the Rabbinic Decision, in Pursuing the Text 360* (J.C. Reeves & J. Kampen eds., 1994). דוגמה לשימוש במתודה ספרותית בחקר ספרות השו"ת האורתודוקסית מצויה במאמר של אבינעם רוזנק "כוחו של סיפור בספרות ההלכה", שבו הוא מדגים כיצד שימוש בכלי מחקר ספרותיים ועיון ברובד הנרטיבי של הפסיקה מסייעים בחשיפת אינפורמציה חשובה, שאינה ניתנת לשחזור על ידי עיון ברובד ההלכתי התיאורי כשלעצמו (אבינעם רוזנק "כוחו של סיפור בספרות ההלכה" הגות בחינוך היהודי יא (טובי יוסף עורך, טרם פורסם). דוגמה לניתוח ספרותי של פסיקת הלכה רפורמית מצויה במאמר של מרק וושבסקי "הפסיקה הרפורמית: על משפט ורטוריקה בחיי קהילה יהודית-ליברלית" היהדות הרפורמית: הגות, תרבות, חברה 161 (אבינעם רוזנק עורך, 2014).

של האנשים בעלי-הנפש המזדעזעים לשמוע על הוצאת לב או כבד מבן אדם בשעה שנמצא בו עדנו רוח-חיים [...] ומכיון שישנה עוד באותו רגע חיות עצמית בלב-התורם, אם כן כריתת הלב או הכבד ממנו גובל ממש עם רציחה.<sup>12</sup>

על מנת להבין כראוי את דברי הרב ולדנברג, אבחן את טענותיו מנקודת מבטו. הנחת המוצא לדבריו היא שהפסקת פעילות הלב נדרשת לקביעת המוות, ומתוך כך הוא מסיק כי כל עוד הלב פועם לא ניתן לקבוע את המוות. לאור זאת הוא קובע שהוצאת לב פועם מה"תורם" גורמת למותו ועל כן היא מהווה רצח. טיעון דומה מצוי בשיח הפילוסופי והנו תמצית הביקורת שנמתחה על הפרקטיקה של תרומת איברים לאחר מוות לבבי ( Donation after Cardiac Death – DCD) בארצות הברית. רוברט ויאטץ' (Veatch), אחד המבקרים המרכזיים של ה-DCD, טען שכל עוד רוצים להקפיד על כלל התורם המת – הקובע שאסור לגרום למותו של אדם על ידי נטילת איבריו<sup>13</sup> – וכל זמן שקביעת המוות נעשית על פי הקריטריון הלבבי, השתלת לב אסורה מבחינה מוסרית. לדבריו, השתלת לב מוצלחת מעידה על כך שהלב לא מת, ולכן לא ניתן לקבוע שהתורם מת בהסתמך על קריטריון מוות לבבי.<sup>14</sup> באופן דומה טוען הרב ולדנברג שהשתלת לב אסורה, כיוון שהיא מצריכה תרומה של לב פועם, והרי נטילת לב פועם מהתורם גורמת לרציחתו, משום שלהשקפתו, כל עוד הלב פועם – התורם חי.

12 שו"ת ציץ אליעזר, לעיל ה"ש 10.

13 "כלל התורם המת" (the dead donor rule) קובע כי תנאי ראשון והכרחי לנטילת איברים חיוניים להשתלה הוא שהתורם יוכרוז כמת. ביסוד הכלל ניצבת תפיסה דאונטולוגית הרואה ערך בשמירה על חיי האדם ושואפת להגן על כבודו. ואולם, מתוך רצון להגדיל את היצע האיברים להשתלה, ובהתאם לתפיסה התועלתנית, הוצעו הצעות להרחבתה של הגדרת המוות, כך שניתן יהיה ליטול איברים מחולים שלכם עדיין פועם מבלי לפגוע בכלל התורם המת (על ידי כך שחולים אלו הוגדרו כמתים). לאחרונה נשמעו בשיח הביואתי קולות חדשים הקוראים תיגר על מדיניות כלל התורם המת ומציעים להחליפה בכללים אחרים, שינחו באילו תנאים יהיה זה מוסרי ליטול איברים להשתלה, מבלי להניח שמדובר בתורם מת (ומבלי להרחיב את הגדרת המוות). דיון רחב בסוגיה זו ראו עופר-שטרק הצדקות פילוסופיות, לעיל ה"ש 2, בעמ' 312–323.

14 ראו Robert M. Veatch, *Donating Hearts after Cardiac Death – Reversing the Irreversible*, 359 NEW ENGLAND JOURNAL OF MEDICINE 672 (2008) וראו את עמדתו אודות כלל התורם המת גם ב: Robert M. Veatch, *The Dead Donor Rule: True by Definition*, 3 THE AMERICAN JOURNAL OF BIOETHICS 10 (2003); Robert M. Veatch, *Abandon the Dead Donor Rule or Change the Definition of Death?*, 14 KENNEDY .INSTITUTE OF ETHICS JOURNAL 261 (2004).

טיעון נוסף שמעלה הרב ולדנברג נוגע למינוח הסמנטי של המונח "מוות מוחי".<sup>15</sup> לטענתו, מדובר ב"סמיות עיניים" שנועדה להשקיט את מצפונם של הרופאים והציבור, שאינם רוצים להכיר במציאות האמתית: נטילת לב מאדם שטרם מת. ביקורת דומה לזו בשיח הביואתי נשמעה כבר בתחילת דרכו של קריטריון המוות המוחי בטענה שבמונח "מוות מוחי" מובלעת ההנחה שמות האדם מתרחש בעת שפעילות המוח אבדה באופן בלתי הפיך, אך למעשה הנחה זו היא נורמטיבית ושנויה במחלוקת.<sup>16</sup> ואכן, מועצת הנשיא לביואתיקה בארצות הברית (PCBE – President's Council on Bioethics), שביקשה, בשנת 2008, להציע צידוק חדש ומדויק יותר לקריטריון המוות המוחי, הקדישה פרק שלם לעיסוק בטרמינולוגיה שמנחה את הדיון בנושא קביעת המוות. לטענתה, המונח "מוות מוחי" מטעה וגורם לחשוב שחולי המוות המוחי, שאנו מבקשים לברר אם הם מתים או חיים, הנם מתים. לאור זאת הציעה המועצה להחליף את המונח ל"כשל מוחי טוטלי", שהוא מונח מדויק יותר מבחינה פיזיולוגית וניטרלי מבחינה מוסרית.<sup>17</sup> באופן דומה מאשים הרב ולדנברג את הרופאים בשימוש במונח "מוות מוחי", שנועד לדבריו לגרום לציבור לקבל את התפיסה המוסרית שחולי מוות מוחי הנם מתים.

בסיום הפרק הראשון בפסיקה זו קובע הרב ולדנברג כי יש למנוע בכל מחיר את השתלות האיברים, שגורמות כאמור לרצח של התורם והנתרם: "באשר על כן החובה על רועי-ישראל, ועל כל מי שבידו לעשות למען מניעת רציחת-נפשות במסוה-רפואית [...] ולא לתת מנוח למבצעי רציחות כאלה וה' הרחום וחנן [...] יעורר לבות בני האדם המעורבים

15 ולדנברג משתמש במונח "מוות קליני", אך נראה שכוונתו למונח "מוות מוחי". במצב של מוות קליני הלב מפסיק לפעום ולספק דם וחמצן למוח, אך רקמת המוח לא מתה. כמו כן, ממצב של מות קליני ניתן לחזור לתפקוד גופני וקוגניטיבי מלא, ועל כן בפרקטיקה הרפואית לא נוטלים איברים מחולה השרוי במצב זה. לעומת זאת, במצב של מוות מוחי פעילות המוח חדלה באופן בלתי הפיך. ביקורת זו מהדהדת במכתב הרבנות הראשית משנת תשמ"ז, שבו נמתחת ביקורת על מי שפוסקים הלכה ואינם לומדים את העובדות הרפואיות הנוגעות לסוגיה: "מי שלא ראה ולא עיין ולא דן במסמכים הרפואיים [...] לא יכול לכוון ולפסוק דין בנידון ועלול אפי' [...] לחשוב על מוות קליני סתם ולא על אדם שהוכח שע"פ דין הוא מת" (מכתב הרבנות הראשית לישראל מיום כ"ג אדר תשמ"ז, אסופת מאמרים – קביעת רגע המוות 334, 337–332 (מרדכי הלפרין עורך, התשס"ח).

16 ראו למשל Robert M. Veatch, *The Impending Collapse of the Whole-Brain Definition of Death*, 23(4) THE HASTINGS CENTER REPORT 18 (1993) Alam D. Shewmon, *The Brain and Somatic Integration: Insights into the Standard Biological Rationale for Equating "Brain Death" with Death*, 26 JOURNAL OF MEDICINE AND PHILOSOPHY 457 (2001).

17 ראו President's Council on Bioethics, *Controversies in the Determination of Death*, (Washington, D.C., 2008), <http://bioethics.georgetown.edu/pcbe/reports/death/index.html>.

בזה במישרין ובעקיפין, לסגת מדרכם הנלווה ולשוב לפניו לאהבה וליראה את שמו ולשמור תורותיו שבכתב ושע"פ".<sup>18</sup>

כאמור, הביטויים שבהם משתמש הרב ולדנברג בתיאור המקרה והכינויים שבהם הוא בוחר לכנות את הנפשות הפועלות (רופאים כרוצחים, החולה המושגל מתואר כחי שנרצח וכדומה) מסגירים כבר בתחילת הפסיקה את יחסו השלילי כלפי השתלות הלב וקריטריון המוות המוחי. ואמנם, כפי שיודגם להלן, הטיעון ההלכתי שמציג הרב ולדנברג עולה בקנה אחד עם המגמה המתוארת.

## 2. הטיעון ההלכתי

הרב ולדנברג סבור שעל פי התפיסה ההלכתית פעילות הלב היא שמסמלת את עיקר חיות האדם ולא פעילות המוח, ועל כן לא די בהפסקת פעילות הנשימה על מנת לקבוע את המוות, אלא יש צורך גם בהפסקת פעילות הלב. להוכחת סברתו הוא מסתמך על סוגיית הגמרא ביומא (יומא, פ"ה, ע"א). אלא שכפי שהוצג לעיל, מסקנת פשט הסוגיה מנוגדת לעמדתו של הרב ולדנברג. בעוד הרב ולדנברג טוען שהפסקת פעילות הלב הכרחית לקביעת המוות, מסקנת פשט הסוגיה ביומא הנה שדי בהפסקת הנשימה לקביעת המוות. נראה שמשום כך הרב ולדנברג בוחר לאמץ את פירושו רש"י, שמציע להבין את מסקנת הסוגיה כהפוכה מזו שמשמעת מפשט הדברים. רש"י מסביר את טעם הדעה בגמרא שקבעה שיש לבדוק את הנשימה כך: "ומר אמר עד חוטמו – דזימנין דאין חיות ניכר בלבו וניכר בחוטמו", כלומר יש מצבים שבהם עדיין יש חיות בלב, אך היא חלשה מאוד ולכן אינה מורגשת בלב עצמו (אין דופק), אך היא מורגשת בנשימה – שהיא סימן לכך שהלב עודנו פועם. על פי הבנת רש"י, הפסקת הנשימה אינה מגדירה את המוות, אלא רק סימן להפסקת פעילות הלב, והפסקת פעילות הלב היא שקובעת את המוות. הרב ולדנברג מסביר, על פי פירושו רש"י, כי סוגיית הגמרא הציבה דרישה לבדיקה מחמירה נוספת על בדיקת הלב, שהיא בדיקת הפסקת הנשימה. לדבריו, יש לבחון תחילה אם פסקו פעימות הלב, ולאחר מכן, לאחר הפסקת פעימות הלב, יש להחמיר ולבחון אם פסקה גם פעילות הנשימה.<sup>19</sup>

18 שם.

19 שילת טען כי הבנה זו של הרב ולדנברג מופרכת מאחר שלא ייתכן שתהיה נשימה לאחר הפסקת הדופק: "אחר בקשת המחילה הרבה, דברים אלו מופרכים מן המציאות, כי אם אין דופק לא יכולה להיות נשימה, ואם כן לא שייך להסיף את הפסקת הנשימה 'לחומרא'". ראו שילת יצחק "קביעת רגע המוות לצורך השתלת איברים" אסופת מאמרים – קביעת רגע המוות 277, 285–286 (מרדכי הלפרין עורך, התשס"ח). נוסף על כך, מאחר שהרב ולדנברג קבע שבדיקת הנשימה הנה לחומרא, עולה השאלה כיצד הוא מסביר את הקביעה של רב פפא

### 3. יחס למדע והתפתחות הטכנולוגיה והרפואה

חיזוק לעמדתו שהפסקת פעילות הלב קובעת את מות האדם מוצא הרב ולדנברג בדבריו הרב צבי הירש אשכנזי, "החכם צבי", מהמאה השבע עשרה. החכם צבי סבור, בדומה לרש"י, שבדיקת הנשימה נצרכת רק כמבחן להתקיימות פעילות הלב, ופעילות הלב היא שקובעת את מות האדם. הוא מסביר, בהתבסס על התפיסה האנטומית שרווחה בראשית המאה השבע עשרה, שהנשימה נועדה לאפשר את פעילות הלב על ידי הוצאת אוויר חם מהלב והזרמת אוויר קר לקירור הלב.<sup>20</sup> אלא שמקורה של התפיסה המדעית שעליה מסתמך החכם צבי הוא במאה השנייה, בתאוריה המדעית שהציע גלינוס ביחס לחום הטבעי שהלב מייצר בעצמו ואופן קירור הלב באמצעות אוויר המוזרם אליו בעורקים. תאוריה זו הופרכה כבר במאה השבע עשרה,<sup>21</sup> והיא סותרת את ממצאי המדע המודרני. לפי ממצאים אלה, פעילות הנשימה נשלטת במישרין על ידי גזע המוח, ואילו פעילות הלב אמנם תלויה בקיומה של פעילות הנשימה והמוח, אולם בעיקרה היא פעילות של שריר עצמאי. כך למשל, בתנאים

שכשבודקים מלמעלה למטה, די בבדיקת החוטם? הרב ולדנברג מודע לקושי זה ומסביר: "מפני שמסתמא משערינן ותלינן שאם אין חיות אף אין כבר חיות גם בלב, דכך הוא עפ"י רובא דרובא, ולכן בשבת אין להמשיך לפקח את הגל עד הלב ולחלל שבת עבור כך, אבל לא כל היכי שרואים ונוכחים לדעת שיש חיות בלב אזי ברור הדבר דאש דינו כחי [...] מכיוון שהדבר כרוך בחילול שבת לכן לא חיישינן יותר למיעוטא דמיעוטא ולא מתירין משום כך להמשיך עוד בחילול שבת [...] אבל כל שלא קשור הדבר בחילול שבת שעומד מנגד, ובאים לקבוע מותו של אדם, אין לקבוע בהפסקת הנשימה בלבד, אלא לבדוק גם ביתר חלקי ודופקי הגוף, ובמיוחד אם קיים עוד פעימות לב – דבר שמאשרים גם הרופאים שלפעמים מפסיק הלב לפעול בשעת המיתה ולפעמים הנשימה תחילה [...]". לדעתי, ההסבר של הרב ולדנברג אינו מספק. אם בדיקת הלב הנה תנאי הכרחי לקביעת המוות, ויש מקרים שבהם לאחר הפסקת הנשימה יתגלה דופק (הרב ולדנברג עצמו טוען שיש מקרים כאלו), כיצד ניתן להסתמך על "משערינן ותלינן שאם אין חיות אף אין כבר חיות גם בלב"? והאם סביר שבגלל חילול שבת "לא חיישינן יותר" למקרים, גם אם נדירים, שבהם הדופק נמשך לאחר הנשימה? הסבר זה תמוה בעיניי.

20 שו"ת חכם צבי, סימן עד. חשוב להבהיר כי החכם צבי מבסס את קביעותיו על הוכחות מדעיות שרווחו בתקופתו, המבוססות על התאוריה של גלינוס. הוא אמנם מוכיח שהתאוריה המדעית שעליה התבסס התקבלה גם על ידי חכמי ישראל, אולם גם אלו התבססו על הידע המדעי של גלינוס, שהתברר לימים כשגוי. ראו בהקשר זה את דבריו של אברהם שטיינברג "קביעת רגע המוות והשתלת לב" אסופת מאמרים – קביעת רגע המוות 37, 49–50 (מרדכי הלפרין עורך, התשס"ח).

21 על ידי וילאים הרווי, בשנת 1628! כלומר בחייו של החכם צבי (1658–1718)! ואף על פי כן מתבסס החכם צבי על התאוריה המיושנת של גלינוס. מכך שלא התייחס לתאוריה של החדשה של הרווי, יש להניח שלא הכירה (סביר פחות שהתנגד לה וביקש לדחותה מבלי לציין זאת במפורש).

מלאכותיים מסוגל הלב להמשיך לפעום באופן עצמאי.<sup>22</sup> לאור זאת, ובהתחשב בכך שהרב ולדנברג שימש כאמור כרב בית החולים "שערי צדק" והיה מעודכן בממצאי המדע והרפואה המודרניים, עולה השאלה: מדוע בחר לדבוק בידע מדעי מהמאה השנייה לספירה, המיוצג בשו"ת חכם צבי, ולבסס את מסקנתו ההלכתית המודרנית על הסברים מדעיים מתקופה זו?

הסבר לבחירה זו מצוי בפסיקה עצמה. הרב ולדנברג מסביר כי הסיבה לפער שבין המדע המודרני ובין הידע החז"לי נעוצה באופיו הרעוע והלא יציב של המדע, המציע מדי כמה שנים תגליות חדשות. הוא מבהיר כי טבען של תגליות חדשות שהן מתבררות לאחר שנים כשגויות ומחליפות אותן תגליות חדשות יותר וסותרות, ולכן לא ניתן לסמוך על הגילויים החדשניים, אלא יש לסמוך על המדע שחז"ל התבססו עליו:

ודעת רופאים לשינוי פני הדברים ממה שקבעו לנו חז"ל הקדושים אין בהם בכדי לשנות כלל וכלל בהיות וגילוייהם ומסותיהם עומדים בניגוד לחז"ל. וזהו חרץ מה שיודעים אנו עפ"י נסיונות רבים מקדם ומאז שקביעות הרופאים בעניני רפואה ע"פ חכמתם ותגליותיהם המה תמיד לא סוף פסוק, ומה שלפנים קבעו שזה תרופה – מציאותית, קובעים לאחר זמן מה שהיא חסרת ישע, ועוד כמזיק, והוא דבר שגם הרופאים לא מסתירים זאת, ומכריזים על כך בכמה הזדמנויות שיתכן וקרוב לודאי שכעבור כמה שנים יקבעו אחרת לפי תגליות נוספות.<sup>23</sup>

22 אם פעילות הלב פסקה, גם הפעילות המוחית ופעילות הנשימה יחדלו, אך ההפך אינו נכון: אם פעילות הנשימה העצמונית חדלה, פעילות הלב תוכל להמשיך להתקיים באמצעים מלאכותיים.

23 גישה דומה מצויה גם בפסיקת הרב שמואל הלוי וזנר, שפורסמה גם היא מיד לאחר פרסום היתר הרה"ר להשתלת לב בישראל. לגישתו, עובדות מדעיות יכולות לשמש אמצעי לקבלת הכרעות הלכתיות רק כאשר יש כמה מקורות הלכתיים סותרים, אך כאשר העמדה ההלכתית חד-משמעית וברורה לא ייתכן לפסוק בניגוד גמור אליה על סמך עובדות מדעיות סותרות: "[...] ובשום אופן אסור לקבל מש"כ מדעי אחד דכמו שכותב הח"ס בתשובותיו יו"ד סי' קס"ז דכיון דנתברר צורת בית החיצון של אשה במציאות אחרת ממש"כ רש"י ותוס' ומהר"ם לובלין וע"כ לא צדקו הראשונים דאין לאחר מציאות כלום, הה"ד בנ"ד לא צדקו מה שתלו בחיות הלב דאינו תולה אלא במיתת המוח כיון שכבר נתגלה במדע, דזה טעות גמור ורעות רוח דהתם פליגי ראשונים הרמב"ם ודעמי' עם רש"י ותוס' ודעמי' ובאת המציאות והכריע ע"כ כחד מיניהו אבל בנ"ד מי מהראשונים קבע אחרת ממש"כ הח"צ והח"ס, ומה שמקובל בדינו מימות עולם, ועוד איזה מציאות הכריע כאן דהתם אין להכחיש המציאות שכך נבנה בית הרחם של האשה, אבל הכא ע"ז אנו חולקים שאנחנו תלמידיהם של רבותינו אומרים להרופאים שמציאות שאתם רוצים לקבוע אינו מציאות כלל ואינו מכחיש קבלתינו דכל עוד

לחיוזוק גישתו הוא מצטט את דברי ר' יצחק בן ר' ששת (הריב"ש, 1326–1408), שדן בשאלה של מספר חודשי ההיריון הנחוצים ללידה תקינה על מנת שהולד לא ייחשב נפל (השאלה נידונה לצורך הכרעה בעניין של חליצה). הקביעות התלמודיות בסוגיה זו עמדו בסתירה לממצאים הרפואיים בני זמנם, ועל כן ביקש החכם השואל לאמץ את הגישה הרפואית ולקבוע על פיה הכרעה הלכתית שמותאמת למציאות. הריב"ש מתנגד נחרצות להצעה וקובע:

ידע האדון שאין לנו לדון בדיני תורתנו הקדושה ומצותיה עפ"י חכמי הטבע והרפואה שאם נאמין לדבריהם אין תורה מן השמים חלילה, כי כן הניחו הם במופתיהם הכוזבים, ואם תדין בדיני הטריפות ע"פ חכמי לרפואה שכר הרבה תטול מן הקצבים כי באמת יהפכו רובם ממות לחיים ומחיים למות ויחליפו חי במת וכו' ואנחנו על חז"ל נסמוך אפילו יאמרו לנו על ימין שהוא שמאל שהם קיבלו האמת ופירושי המצוה איש מפי איש עד משרע"ה, ולא נאמין אל חכמי היוונים והישמעאלים שלא דיברו רק מסברתם ועפ"י איזה נסיון מבלי שישגיחו על כמה ספיקות יפלו בנסיון וכו'.<sup>24</sup>

מדברי הריב"ש עולה כי יש לדבוק בידע של חז"ל בכל מחיר, גם אם מנקודת מבט "מודרנית" נראה שמדובר בטעות גמורה. הטעם לכך הוא שמקור הידע החז"לי הנו אלוקי, הוא ניתן למשה רבנו וממנו הועבר הלאה עד ימינו, ונוסף על כך, המדע המודרני (של ימי הביניים) אינו מבוסס ועל כן שגוי. הרב ולדנברג מאמץ השקפה זוה לזו שמציג הריב"ש וקובע כי גם בהקשר של קביעת המוות אין להתחשב בממצאי המדע המודרני, אלא יש לדבוק בידע החז"לי ורק על פיו לקבוע את המוות. מי שינסה לקבוע את המוות בהסתמך על המדע המודרני עלול לעשות טעויות שיגיעו עד כדי רצח ממש:

וממנו, מרבינו הריב"ש ז"ל, נקח ללמוד להתנהג בכאמור בהיקש ובק"ו כאשר מדובר לסטות מדברי חז"ל בדברים הנוגעים אל הנשמה, בקביעת חיים או מות לנפש האדם, וממש מה שהריב"ש קובע לנו "כי באמת יהפכו רובם ממות לחיים ומחיים למות ויחליפו חי במת", אנו רואים שקיים כך אצל הרופאים בקביעת חיי האדם, בדור ההשכלה, בתקופת הח"ס ז"ל רצו להחליף מת בחי ולעכב קבורתו מספר ימים והח"ס ודעימיה לחמו נגדם,

24 דהלב חי האדם עדיין בחיים, ואין קביעות מיתת המוח קובע אלא מיתת המוח אבל לא מיתת האדם" (ר' שמואל הלוי וזנר, שו"ת שבט הלוי, ז, סימן רלה).  
ר' יצחק ב"ר ששת, שו"ת הריב"ש, סימן תמו. השאלה שעליה נסבה התשובה מוזכרת בסימן תמו. דברים דומים כותב גם הרשב"א בעניין הטריפות: רשב"א, שו"ת הרשב"א, א, סימן צח.

בכל תוקף ועוד,<sup>25</sup> וכעת הגדילו חטא ופשע להחליף חי במת ולרצוח נפשות למען "לעשות להם שם בארץ".<sup>26</sup>

אזכור עמדת הריב"ש מבהירה את גישת הרב ולדנברג בעניינו: ייחוס עליונות ומוחלטות לידע החז"לי על פני המדע המודרני. גישה זו גורמת לרב ולדנברג להתעלם מממצאי המדע המודרני ולקבוע כללים הלכתיים בנוגע להגדרת המוות על סמך ידע חז"לי שאינו עדכני. דומה כי מגמה זו אינה חריגה בפסיקותיו בענייני הלכה ורפואה. כך למשל, וסטרייך מדגים כיצד בתחום של חידושי הגנטיקה המודרנית נמנה הרב ולדנברג עם קבוצת הפוסקים המתנכרת לממצאי המדע בנימוק שהמדע נתון לשינויים, וכן בנימוק שמקור הידע של חז"ל הנו בהתגלות ועל כן יש לסמוך עליו.<sup>27</sup>

התנגדותו הנחרצת של הרב ולדנברג לאימוץ חידושי המדע בסוגיית המוות המוחי מובנת טוב יותר נוכח הכרת מצבו של תחום ההשתלות בעת כתיבת הדברים, בשנת 1987. כאמור, באותה שנה פרסמה הרבנות הראשית לישראל פסיקה המתירה לראשונה באופן עקרוני לבצע השתלות לב בישראל. לאור היתר זה אמנם התבצעה השתלת הלב הראשונה המוצלחת בישראל בבית חולים "הדסה" שבירושלים, אולם יש לזכור כי שתי השתלות הלב שקדמו לה בישראל כשלו. מדובר למעשה בתחילת הדרך של ניתוחי השתלת הלב המוצלחים, לאחר שנים שבהן סיכויי ההצלחה בניתוחי השתלת לב היו נמוכים למדי. בעת ההיא, יש להניח, הרב ולדנברג לא השתכנע דיו בהצלחתם של ניתוחי הלב. נוסף על כך, תרופת הציקלוספורין, שנועדה לפתור את הבעיה של דחיית השתל על ידי המערכת

25 כוונתו לפרשת החשש מהמוות המדומה. בראשית העת החדשה, כתוצאה של ספקות שהתעוררו במרכז אירופה בדבר הוודאות של קביעת המוות ועל רקע מקרים של קבורת אנשים חיים, פקד הדוכס ממקלנבורג להמתין לקבורה במשך שלושה ימים לאחר המוות, עד להופעת כתמי עיכול בגופה. הדבר עורר פולמוס הלכתי בקהילה היהודית, לאור האיסור ההלכתי על הלנת המת, ודיון ראשוני בדבר קביעת הסימנים הקליניים למוות ותקפותם. כ-50 שנה לאחר הפולמוס הגדול כתב החתם סופר (בשנת 1837) תשובה מפורטת שבה התייחס במישרין לרגע המוות. תשובתו, שהייתה ההתייחסות ההלכתית ה"חלוצית" הנוגעת לעניין קביעת רגע המוות, הפכה להיות מקור מרכזי ביותר בשיח ההלכתי על אודות קביעת המוות מאז ועד ימינו. לסקירה מקיפה וניתוח היסטורי של השתלשלות האירועים ראו משה סמט "הלנת מתים: לתולדות הפולמוס על קביעת זמן המוות" החדש אסור מן התורה – פרקים בתולדות האורתודוקסיה 157 (משה סמט עורך, 2005).

26 שו"ת ציץ אליעזר, לעיל ה"ש 10.

27 וסטרייך, לעיל ה"ש 3, בעמ' 464–465. חריג למגמה זו מצוי בפסיקותיו בתחום ההפלות, שבו הוא נוטה להקל ולעתים מסתמך על עמדות הרופאים לשם כך. ראו למשל פסיקות בנוגע לעובר הנגוע במחלת הטייזקס: ציץ אליעזר, יד, סימן ק; שם, סימן כז; שם, חלק יג, סימן קב; בנוגע לעובר הנגוע בתסמונת דאון ראו שו"ת ציץ אליעזר, לעיל ה"ש 10, חלק יד, סימן קא.



החיסונית של הגוף ותרמה לשיפור בשיעורי ההצלחה של הניתוח, נכנסה לשימוש רק בראשית שנות השמונים.<sup>28</sup>

#### 4. יחס כלפי הרופאים והממסד הרפואי

התנגדותו למדע המודרני באה לידי ביטוי גם בחשדנות שהביע הרב ולדנברג כלפי הרופאים המנתחים המבצעים את השתלות הלב. מכך נובעת, למשל, קריאתו הבאה:

לא לתת מנוח למבצעי רציחות כאלה, ולמסייעים בידם, אשר רק היצר הישן נושן של "נעשה לנו שם" הסוכן באדם, הוא זה שדוחף אותם להתדרדר במדרונים מסוכנים כאלה, ומסנור את עיניהם מלראות נכוחה כי דרכי השתלות כאלה דרכי שאול המה ויורדות אל חדרי מות, ופוחחות גם פתח פתוח נרחב כללי לזולל בחיי אדם זלזול כזה שעוד לא היה כמוהו, ה' ירחם.<sup>29</sup>

בסיום הפסיקה מזכיר הרב ולדנברג פירוש לפתגם חז"ל "טוב שברופאים לגיהנום", שלפיו הסיבה שרופא טוב "זוכה" להגיע לגיהנום נעוצה בכך שבדרכו להיות רופא מוצלח היה עליו לנסות דרכי טיפול רבות, ורק כשנוכח לדעת שאינן מועילות וגורמות לחולים רבים למות, הבין ומצא את דרך הטיפול הראויה והמועילה. הרב ולדנברג סבור שפתגם זה נכון בתקופתו לרופאים העוסקים בהשתלות:

שהמכוון הוא על כגון רופא שכזה שאיננו נרתע מלהרוג נפשות (כלשונו של רש"י ז"ל בקדושין שם), ובלבד שיצא לו שם בעולם וטוב שברופאים כאשר לפעמים יעלה בידו להאריך עי"כ חיי הנשתל לכמה חדשים, או שנים, והכל תחת מסוה של קידום הרפואה. וטחו עיניהם של רופאים אלה לראות נכוחה כי מות בסיר התבשיל הרפואי הזה, בהריגת "התורם". ובהריסת ה"נשתל". ובאשר שכפי הנשמע, רופאי ההשתלה, והנהירים אחריהם, על אף כשלונם החרוץ בהשתלות שעברו וביצעו וגרמו גם למיתת הנשתלים כעבור זמן קצר מההשתלה, בכל זאת לא שמו לב לאותות האזהרה ולא נרתעו לסגת אחורנית מזממם, ולמרות שזה הרתיע והחריד רבבות מקרב בית ישראל, המצפון שלהם לא התעורר, ולא גרם להם שום נקיפת-לב, ובלי כל הרהורי חרטה מקשיחים את ערפם לחזור על משגם הגס והמזעזע, ואורבים

28 אברהם שטיינברג "השתלת איברים" אנציקלופדיה הלכתית רפואית, כרך ב (התשנ"א).

29 שו"ת ציץ אליעזר, לעיל ה"ש 10.

ומחטטים בכל בתי-החולים למצוא טרף אדם נוסף להקריב על מזבחם הרפואי, תחת שמות נרדפים של "תורמים" ו"מסכמים".<sup>30</sup>

עד כדי כך הוא סבור שהמדע המודרני שגוי, עד שייחס לרופאים המבצעים את ניתוחי ההשתלות בהתבסס על המדע המודרני מניעים רעים של רצון להתקדם ולעשות להם שם גם במחיר של הריגת נפשות. נדמה כי החשדנות שמביע הרב ולדנברג כלפי הרופאים מחזקת את נטייתו הראשונית להחמיר. מגמה זו מאפיינת פסיקות נוספות שלו בסוגיות רפואיות, כפי שעמדה על כך אסתי וייסלר, שחקרה את פסיקותיו: "העיסוק בפסיקה הלכתית בסוגיות רפואיות מצריך את הרב ולדנברג להתייחס גם לצוות הרפואי. בדבריו ניכרת מגמה ברורה שלא לסמוך על נאמנותם של הרופאים, שכן הוא רואה בהם אנשים יצריים ואינטרסנטים. ע"פ רוב הוא עושה שימוש בחוסר היכולת לסמוך על נאמנותם של הרופאים כדי לבסס את שיטתו להחמיר".<sup>31</sup>

## 5. אימוץ תפיסות נטורליסטיות

תפיסות מטה-הלכתיות בנוגע ליחסי הלכה ומדע קשורות לעתים קרובות לתפיסות מטה-הלכתיות בנוגע לטבע ולבריאה. כך למשל, נדמה כי תפיסה אמונית-פנימית ביחס להלכה ומדע עולה בקנה אחד עם תפיסה נטורליסטית, שלפיה כל התערבות בטבע בהכרח גורעת ממנו ועל כן אסורה. המשותף לתפיסות אלו הוא האמונה שמכיוון שהבריאה והטבע הם פרי יצירתו של אלוקים, אין להתערב בהם ואמיתותם אינה משתנה לעולם, גם לא לנוכח תמורות מודרניות. להלן ניוכח כיצד הדברים באים לידי ביטוי בפסיקת הרב ולדנברג בענייננו. בפסיקתו מבהיר הרב ולדנברג כי האיסור להשתיל לב נחלק לשניים: (א) האיסור ליטול את הלב הפועם מהתורם; (ב) האיסור להשתיל לב "חדש" בגופו של הנתרם. חלקו השני של האיסור חשוב לא פחות, ודי בו כשלעצמו על מנת לאסור את השתלת הלב. לאור זאת, גם אם נצייר מצב שבו חלק א' של האיסור מנוטרל (נניח באופן היפותטי ש"צנח" לב להשתלה מהשמים ואין איסור להשתמש בו לצורך השתלה), עדיין אסור להשתיל לב מכיוון שהשתלת הלב בגופו של הנתרם אסורה כשלעצמה.

לכאורה איסור ב' מובן בהתחשב בהנחה שהשתלת הלב תגרום למותו של הנתרם, אלא שהרב ולדנברג חושף בפנינו שחשש זה אינו החשש היחיד הגורם לאיסור. מתברר שאפילו במקרה שההשתלה אינה גורמת למוות, והנתרם נותר בחיים אף למעלה מ-12 חודשים,

30 שו"ת ציץ אליעזר, לעיל ה"ש 10.

31 אסתי וייסלר פסיקותיו של הרב אליעזר יהודה ולדנברג סוגיות רפואיות מודרניות (חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר אילן, התשס"ו).

עדיין מעצם העובדה שהוציאו את לבו הטבעי הופך הנתרם להיות "טריפה". הסיבה לכך שהנתרם יוגדר כ"טריפה" למרות העובדה שחי למעלה מ-12 חודשים (וכנזה לא נכלל בהגדרות של "טריפה") היא העובדה שלבו הטבעי הוצא ממנו:

בכגון נידוננו הרי כורתים הלב או הכבד הטבעי מהגוף ואין לו לזה תחליף  
עצמיותי [...] במקום זה שותלים ביד־אדם לב או כבד מגוף אחר [...]  
באמצעים מלאכותיים מעשה ידי אדם, ומכיון שלא בא בדרך הטבע [...]  
מסתבר [...] שנהיה טריפה [...] באשר שחסר לו הלב או הכבד הטבעי [...]  
ואין כח בלב או כבד מגוף אחר הנשתל על ידי אדם [...] למלא בשלימות את  
התפקיד שמילא [...] הלב או הכבד הטבעי.<sup>32</sup>

מדברי הרב ולדנברג עולה כי הסיבה להחלת דין טריפה על הנתרם ("הנשתל"), אף על פי שבמציאות ברור שהוא אינו עונה להגדרה הקלסית של טריפה (שהרי חי מעל 12 חודשים), קשורה לתפיסה נטורליסטית. על פי תפיסה זו, כל התערבות בבריאה בהכרח גורעת ממנה. כך, רק לב טבעי מסוגל להיות מקור חיות מושלם של האדם, ועל כן המציאות הביולוגית של אדם בעל לב טבעי שונה מזו של אדם שהשתילו בגופו לב של אדם אחר. בהתאם לתפיסה זו מובן מדוע הרב ולדנברג הוסיף בהערת אגב את הטענה שהשתלה של לב מלאכותי גרועה עוד יותר מהשתלה של לב מאדם אחר, "באשר שאיננו בא אפילו מאדם חי הדומה לו בסידור אבריו וחיותם".<sup>33</sup> יש לציין כי דווקא מבחינה רפואית סיכויי הצלחת ההשתלה של לב מלאכותי גבוהים מאלה של לב טבעי, מאחר שהגוף דוחה פחות לב מלאכותי.<sup>34</sup> חרף זאת, הרב ולדנברג ממקם בתחתית סולם ההיררכיה ההלכתי את השתלת הלב המלאכותי, כיוון שהוא "טבעי" פחות מבחינת הבריאה האלוהית.<sup>35</sup>

32 שו"ת ציץ אליעזר, לעיל ה"ש 10.

33 שו"ת ציץ אליעזר, לעיל ה"ש 10.

34 ערבות "לראשונה בישראל: לב מלאכותי קבוע הושלל בכך אדם" YNET – חדשות בריאות  
www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3326189,00.html 9.11.2006

35 מגמה נטורליסטית כזו מאפיינת פסיקות נוספות של הרב ולדנברג בענייני תרומות איברים. כך למשל אסר תרומת איברים מן המת בנימוק ש"רוצים לעשות שינוי במעשה בראשית, להחזיר אבר אדם מת לתחיה ע"י השתלתו בגוף אדם חי, ולהנות ממנו כדרך הנאתו, כפי שהיה נועד לתפקידו גם מקודם לכן בחיים חיותו, הדעת נותנת, וכך נראים הדברים שבכגון דא כל גדולי הפוסקים היו אז בדעה אחת ואחידה שמצוה לתרום כודאי ליכא, ולא עוד אלא שעל הבא לישראל אם יתרום אבר מאבריו לאחר מותו לשם מטרה כזאת, היו ג"כ מיעצים לו שלא לעשות כזאת [...]". הוא מסיים את תשובתו שם באמירה שגם הרבנים שהתירו לתרום איברים לא ירשו לעצמם לעשות כן, "מפני שההכרה העמוקה של האדם מישראל המאמין [ומושרש עמוק באמונתו] היא, דכשם שלאחר המות הרוח תשוב אל האלקים אשר נתנה, כך גזירת הצו האלקי בזה כי גם הגוף בשלימותו יקיים בו, כי ישוב העפר על הארץ כשהיה. ולא להתחכם

יובהר כי משמעות החלתו של דין טריפה על הנתרם מרחיקת לכת מאחר שהיא מגדירה את פעולת ההשתלה בגוף הנתרם כרציחה. במקום אחר, הרב ולדנברג מוכיח שהעושה את חברו טריפה חייב בדיני אדם; הוא נסמך על שיטות של כמה ראשונים הקובעים כי מי שהופך אדם לטריפה דינו כרוצח. על סמך זאת הוא מבהיר כי גם אם תצליח השתלת הלב, וגם אם יתברר במשך הזמן ששיעור הנותרים בחיים מקרב מושגלי הלב יהיה גדול מזה שבזמנו, תישאר חומרת האיסור בעינה. הסיבה לכך היא שהוצאת הלב הטבעי של האדם היא כשלעצמה הופכת את המושגל לטריפה, וכאמור, מי שגורם לטריפה נידון כרוצח.<sup>36</sup> ואולם, נדמה כי בחירתו הפרשנית של הרב ולדנברג בעניין "ההופך אדם לטריפה דינו כרוצח" אינה הכרחית. עיון בשיטות הראשונים שעליהם הוא מסתמך חושף כי ההצדקה הרווחת בדבריהם להגדרת האדם הפוגע "רוצח" הנה שהאדם הפוגע גרם בפעולתו לקיצור חיי האדם הנפגע.<sup>37</sup> בהתאם לכך, במקרה שבו הפיכת חיי האדם השלם לטריפה לא תגרום לקיצור חייו, נראה שאין סיבה להגדיר את הפעולה כרוצח.<sup>38</sup> לאור זאת, דומה שהאיסור שמציג הרב ולדנברג בנוגע להוצאת הלב מהנתרם הנו מחמיר יתר על המידה.

להחזיר לתחיה חלקים ממנו, ויהיה הנימוק מה שיהיה" (שו"ת ציץ אליעזר, לעיל ה"ש 10, חלק יג, סימן צא). הרב ולדנברג סבור שנטילת איבר לאחר המוות היא פגיעה במעשה בראשית, כיוון שהאדם מעפר בא ולאדם ישוב, ומשתמש בנימוק נטורליסטי זה כחיוזוק לשאר נימוקיו ההלכתיים לאסור תרומת איברים ממת. דיון נוסף בדבר תפיסתו הנטורליסטית של הרב ולדנברג מצוי במאמרי: עירית עופר שטרק "שיקולים ערכיים בדיון ההלכתי על קביעת רגע המוות: עיון בפסיקתם של הרב אליעזר יהודה ולדנברג והרב שלמה גורן" דברי הכינוס הבין לאומי החמישי בתחום הפילוסופיה של ההלכה: המוות והפילוסופיה של ההלכה (אבינעם רוזנק עורך, טרם פורסם).

36 ראו שו"ת ציץ אליעזר, לעיל ה"ש 10, י, סימן כה, פרק כה. ולדנברג אוסר את השתלת הלב מצד הנתרם מדין רציחה, מהטעם שהוצאת הלב עצמה הופכת את הנשגל לטריפה, ודין ההופך אדם שלם לטריפה הנו כרוצח. בניגוד אליו טענו אחרים כי יש להחיל דין רציחה על עצם הפעולה של הוצאת הלב, מבלי להיתלות בהפיכתו של הנשגל לטריפה. כך למשל, הרב אונטרמן הציע כי עצם הוצאת הלב מבטלת את חזקת החיים ועל כן נחשבת לרציחה, גם אם הסיכויים לכך שהחולה ישוב לחיים באמצעות השתלת לב הנם גדולים. ר' אונטרמן איסר יהודה"בעית השתלת לב מנקודת הלכה" נועם יג, א (התש"ל). הרב מנחם מנדל כשר הציע שההלכה מכירה מציאות ספית, בין חיים למוות, שבה אדם יצא מכלל חיים ולכלל מיתה לא בא. כך, גם אם ניטלת חזקת חיות ממי שהוצא לבו, אין הכרח לומר שהוא מת. אם השתלת הלב תצליח, הרי שהוא ממשיך לחיות. ר' מנחם מ' כשר "בבעית השתלת לב" נועם יג, י (התש"ל).

37 ראו למשל רמבם, משנה תורה, הלכות רוצח ושמירת נפש, ב, ח. תוס' סנהדרין ע"א, ד"ה ובגוסס.

38 כך למשל הציע מרדכי הלפרין "האם מותרת השתלת לב עפ"י ההלכה?" אסופת מאמרים – קביעת רגע המוות 136, 140–141 (מרדכי הלפרין עורך, התשס"ח).

יתר על כן, ייחוס דין רוצח לפעולת הכריתה של לב הנתרם תמוהה בעיקר לאור פסיקות של הרב ולדנברג במקרים אחרים של הוצאת לב. כך למשל, בעניין ניתוח לב פתוח הכריע שחרף הוצאת הלב הטבעי של המנותח במהלך הניתוח, לא יעלה על הדעת להגדיר את הפעולה "רציחת" המנותח. בהקשר זה הסביר שהטענה שהוצאת הלב לצורך ניתוח לב הנה רציחה היא אבסורדית: "והגע בעצמך אם נחשיבהו לאותה שעה שהלב שותק מגופו כמת ממש, אם כן צריך הרופא שהעמיד את הלב להתחייב משום רציחה דהרי עשה פעולת המתה".<sup>39</sup> לאור קביעתו שאין לראות את הרופא המנתח כרוצח בעת ניתוח לב פתוח, ניתן להסיק שאין איסור הלכתי על עצם הוצאת לב טבעי מאדם אם הפעולה אינה מקצרת את חייו. אם כך, יש לצפות שגם בהקשר של השתלות לב, אם יוכח שהוצאת הלב והחלפתו בלב אחר אינה מקצרת את חיי הנתרם, הרי שההשתלה תהיה מותרת.<sup>40</sup>

פסיקה זו ופסיקות דומות לה הן התשתית להנחה שהשיקולים הנטורליסטיים ששוקל הרב ולדנברג בפסיקותיו בסוגיית השתלות הלב אינם מוחלטים, אלא תפיסתו הנטורליסטית תלויה בגורמים משתנים. בניגוד גמור להתנגדותו להשתלות לב מנימוקים נטורליסטיים, במקרה של ניתוח לב פתוח הרב ולדנברג אינו חושש מהתערבות מלאכותית בבריאה ודבק במבחן המציאות כאמת מידה מכרעת עבור שאלת החיות. כך הוא קובע כי לא יעלה על הדעת להגדיר את הרופא המנתח בניתוח מסוג זה "רוצח" וכי האדם המושגל נחשב חי גם במהלך הניתוח, כשלב מוצא מגופו.<sup>41</sup> ניתן להציע שאימוץ התפיסה הנטורליסטית בעניין

39 שו"ת ציץ אליעזר, לעיל ה"ש 10, חלק טז, סימן כד.

40 נדמה כי עיקרון זה, המתמקד בשאלת החיות במציאות, הנחה את הרב אירבעך (1910–1995) בקביעתו שאם התברר שהחולה חי לאחר הוצאת מכונת הלב-ריאה והשתלת הלב החדש, הרי שזו עדות לכך שהיה חי כל הזמן ולא היה לו דין מת מעולם (נשמת אברהם, חיו"ד, סימן קנה, סק"ב). ניתן להקשות על המסקנה שהצעת ולטעון שמהכרעתו של הרב ולדנברג שלפיה הרופא לא נחשב רוצח בעת ניתוח לב פתוח ניתן ללמוד שאין איסור הלכתי להוציא לב מנשתל רק במקרה שמחזירים אליו את לבו הטבעי. כמו כן לא ניתן להסיק שאין איסור הלכתי להוציא לב מנשתל כל עוד הפעולה אינה מקצרת את חייו. ואולם, אם מבקשים לקרוא את פסיקתו של הרב ולדנברג באופן זה, הרי שהשקפתו הנטורליסטית מקבלת משנה תוקף. עולה אפוא השאלה: האם מן הראוי שהשקפה נטורליסטית כזו תהיה גורם מכריע בפסיקת ההלכה עד כדי כך שתוביל לאסור השתלת לב שיכולה להציל חיים?

41 ראו למשל פסיקתו בנושא אישות ועריות במקרה של ניתוח לב פתוח (אליעזר יהודה ולדנברג, שו"ת ציץ אליעזר, יז, סימן סו, חלק טז, סימן כד), וכן פסיקות נוספת בעניין הגדרת החיות בעת ניתוח לב פתוח (שם, חלק טז, סימן סד; שם, חלק יז, סימן יא). לניתוח פסיקות אלו ודיון נרחב בתפיסתו הנטורליסטית של הרב ולדנברג ראו עופר-שטרק הצדקות פילוסופיות, לעיל ה"ש 2, בעמ' 142–148.

השתלת הלב הנו מגמתי ונועד לשרת את האיסור ההלכתי על השתלות הלב, ואינו פרי של יישום השקפה נטורליסטית שהרב ולדנברג מחזיק בה באופן מוחלט.<sup>42</sup>

#### ד. תפיסה דווקנית – הרב שמואל וזנר

ביטוי להשפעת התפיסה הדווקנית על ההכרעה ההלכתית מצוי, במידה מסוימת, במאמר הלכתי שפרסם הרב שמואל וזנר, מגדולי פוסקי היהודית החרדית במאה העשרים. מדובר במאמר שהתפרסם כשבוע לאחר פרסום ההיתר העקרוני של מועצת הרבנות הראשית לישראל להשתלות לב. להלן יודגם כי בשונה מהרב ולדנברג, המציג עמדה של התנגדות גורפת לממצאי המדע המודרני, הרב וזנר אוחז בעמדה רדיקלית פחות. הוא מציע לבחון כל מקרה לגופו בעזרת מנגנון הלכתי לקבלת הכרעות במקרים של התנגשות בין הלכה ומדע, אולם הפעלת המנגנון במקרה של קביעת רגע המוות מובילה אותו להכריע באופן דווקני כי יש לדבוק בקביעות ההלכתיות חרף האפשרות שהן אינן נכונות על פי המדע המודרני.

##### 1. הטיעון ההלכתי

הרב וזנר מאמץ, בדומה לרב ולדנברג, את פירוש רש"י לסוגיה ביומא, ובהסתמך על שו"ת החכם צבי מהמאה השבע עשרה מכריע גם הוא ש"הלב קובע גם כן על כל פנים הוא אמיתה של תורה, ועל פי התורה לא נחשב כמת רק באפס פעימת הלב וגם הנשימה".<sup>43</sup> נוסף על כך, הוא מבהיר כי תשובת החכם צבי נכתבה להלכה "ולא רק מצד המדע כמי ששגג בזה", כרוצה לומר: החכם צבי הכריע להלכה שהלב הוא מקור החיות על פי כללי ההלכה, ולא רק בהסתמך על הידע המדעי בתקופתו. לאור זאת קובע הרב וזנר שיש לפסוק כדברי החכם צבי, שכל עוד הלב חי – האדם חי, גם אם יוכח שדבריו מבוססים על ידע מדעי שגוי, מכיוון שהסתמך בפסיקתו על כללי ההלכה. ביסוד טיעון זה ניצבת התפיסה הדווקנית, לפיה יש לדבוק בפסיקה גם אם יוכח שהידע המדעי שבבסיסה שגוי, מהסיבה שחז"ל פסקו כך להלכה.

42 ניתן להציע הצעה רדיקלית פחות: גם אם הרב ולדנברג מחזיק בתפיסה נטורליסטית, הפסיקות בעניין ניתוח לב פתוח מוכיחות שאין מדובר בתפיסה מוחלטת, אלא שהוא מסכים לחרוג מתפיסתו הנטורליסטית במקרים מסוימים. עדיין יש לברר מדוע במקרה של השתלות לב הוא אינו נוהג כפי שנהג במקרה של ניתוח לב פתוח.

43 שמואל הלוי וזנר "בענין השתלות לב" בשבילי הרפואה – הרפואה לאור ההלכה והשקפת היהדות ח, יב (התשמ"ז).

**2. יחס למדע והתפתחות הרפואה**

הרב ווזנר דן בפסיקתו בשאלת היחס הראוי בין מדע להלכה בהתייחסו לטענה שהעלו פוסקים אחרים, שלפיה מכיוון שפסיקת החכם צבי מבוססת על ידע מדעי מיושן ושגוי, יש לדחות את מסקנתו ההלכתית ולהתאים את ההלכה לידע המדעי המודרני. ההנחה העומדת ביסוד טענה זו היא שכאשר מתברר שהמציאות המודרנית שונה מהמציאות הריאלית שחז"ל הכירו בעת שפסקו את ההלכה,<sup>44</sup> יש לקבל את המציאות המודרנית ולהתאים את ההלכה אליה. תפיסה כזו מצויה בדברי החת"ם סופר (יו"ד, סימן קסז) ביחס לצורת בית החיצון של האישה. בהקשר זה מצדיק החת"ם דעה אחת בראשונים ודוחה דעה אחרת בהסתמך על המציאות המדעית המוכרת בימיו. ניתן להסיק מפסיקתו שבמקרה שהמציאות המודרנית שונה מהמציאות שחז"ל תיארו, יש לשנות את ההלכה בהתאם למציאות המודרנית. הרב ווזנר מתנגד כאמור לאפשרות זו ומסביר שקביעת החת"ם נסבה על סוגיית בית החיצון, שבה קיימת מחלוקת ראשונים בנוגע לתיאור המציאות הריאלית. לדבריו, רק במקרים כאלו, שבהם קיימת מחלוקת בפוסקים הראשונים, יש להסתמך על הידע המדעי המודרני כדי לאמץ את החלופה ההלכתית המתאימה ולדחות את זו שמבוססת על ידע מדעי שגוי. לעומת זאת, בסוגיות הלכתיות חד-משמעיות, שבהן אין מחלוקת פוסקים אלא רק עמדה הלכתית אחת המוסכמת על כולם, חובה לדבוק בעמדה המוסכמת ואסור לדחותה מפאת הידע המדעי המודרני, גם כאשר נדמה שהמציאות המודרנית סותרת את המציאות הריאלית שהכירו חז"ל:

ובשום אופן אסור לקבל מה שכתב מדעי אחד דכמו שכותב החת"ם סופר בתשובותיו [...] דכיון דנתברר צורת בית החיצון של אשה במציאות אחרת ממה שכתבו רש"י ותוס' ומהר"ם לובלין – ועל כן לא צדקו הראשונים דאין לאחר מציאות כלום, ההוא הדין בנידון דידן לא צדקו במה שתלו בחיות הלב דאינו תולה אלא במיתת המח כיון שכבר נתגלה במדע, דזה טעות גמור ורעות רוח – דהתם פליגי ראשונים הרמב"ם ודעמיה עם רש"י ותוס' ודעמיה – ובאת המציאות והכריע ע"כ כחד מינהו – אבל בני"ד מי מהראשונים קבע אחרת ממה שכתבו החכם צבי והחת"ם סופר, ומה שמקובל בידינו מימות עולם.<sup>45</sup>

44 אין הכרח שהמציאות עצמה תשתנה, אלא שהתאוריה שחז"ל ייחסו למציאות הייתה שגויה וברבות הימים הוצעה תאוריה מדעית חדשה יותר ונכונה לתיאור אותה מציאות.

45 ווזנר, לעיל ה"ש 43, בעמ' יג.

לאור זאת קובע הרב וזנר שאין לשנות את הכלל ההלכתי הנוגע לקביעת המוות ולהתאימו למדע המודרני. הוא מנמק זאת בכך שבסוגיה של קביעת רגע המוות כלל המקורות ההלכתיים הראשוניים מכריעים שכל עוד הלב פועם האדם נחשב חי, ולכן לא ניתן לקבל את עמדת המדע המודרני, שלפיה מות גזע המוח הנו תנאי מספיק לקביעת המוות.<sup>46</sup> ואולם, יש יסוד סביר להניח שמנגנון ההתאמה המוצע אינו רק עניין פורמלי-דווקני, אלא מדובר בתפיסה מהותית, שלפיה כאשר אין מחלוקת בקרב חז"ל, הרי שהעמדה המיוצגת בדבריהם משקפת ידע מדעי נכון מבחינה ריאלית, ולכן כאשר המדע המודרני מציג תאוריות מדעיות סותרות, הן אינן נכונות. תפיסה זו באה לידי ביטוי בהמשך דבריו של הרב וזנר, כאשר הוא מבהיר שבמקרה של קביעת המוות אין לשנות את ההלכה המקובלת, וזאת לא רק מהסיבה הפורמלית שפוסקי ההלכה אינם חלוקים ביניהם על המציאות המדעית בנושא הנידון, אלא גם מצד האמת הריאלית. הוא סבור שהמציאות המדעית המתוארת בדברי חז"ל בעניין של קביעת רגע המוות היא התאוריה המדעית הנכונה לתיאור המציאות, ואילו התאוריות החדשניות של המדע המודרני באותו עניין סותרות ולכן שגויות:

ועוד איזה מציאות הכריע כאן? דהתם אין להכחיש המציאות שכך נבנה בית הרחם של האשה – אבל הכא ע"ז אנו חולקים שאנחנו תלמידיהם של רבותינו אומרים להרופאים שמציאות שאתם רוצים לקבוע אינו מציאות כלל ואינו מכחיש קבלתינו דכל עוד דהלב חי האדם עדין בחיים, ואין קביעות מיתת המוח קובע אלא מיתת המוח אבל לא מיתת האדם.

בדברים אלו שולל הרב וזנר את התאוריה המדעית המודרנית בנוגע לקביעת רגע המוות. הוא מתנגד לקביעה המדעית שמות המוח קובע את מות האדם, ומבהיר מנגד שהמציאות שחז"ל תיארו נכונה: רק הפסקת פעילות הלב קובעת את המוות באופן מוחלט וודאי. בעתיד, הוא מניח, תתגלה הטעות שבתאוריה המדעית הנוכחית ויתברר שהתאוריה המדעית העולה מדברי חז"ל היא הנכונה: "קרוב לשמוע שאם הלב עובד [...] יתגלה במשך הימים גם בחכמת הרפואה שלא הי' מיתת גזע המוח בשלמות ועדין יש קשר טמיר ונעלם בין המוח והלב".<sup>47</sup> טיעון זה מערער על ההצעה שהרב וזנר החזיק בתפיסה דווקנית, ומחזק את האפשרות שהוא החזיק בתפיסה "אמונית-פנימית", בדומה לרב ולדנברג.<sup>48</sup>

46 כפי שראינו לעיל, הרב וזנר מזכיר בפתח דבריו את סוגיית התלמוד ביומא, שממנה משתמע שדי בהפסקת הנשימה לקביעת המוות. לאור זאת מתחזקת השאלה, כיצד הוא מתעלם מקיומה כאן וקובע שכלל שמקובל במסורת ההלכתית שהפסקת פעילות הלב קובעת את המוות.

47 וזנר, לעיל ה"ש 43, בעמ' יג.

48 יובהר כי איני מתיימרת לטעון ששיטה זו מאפיינת את פסיקת ההלכה של הרב וזנר, אלא רק שפסיקתו בנוגע לקביעת רגע המוות מבטאת עמדה כזו. הכרעות הלכתיות שלו בתחומים



### 3. יחס לרופאים ותפיסות נטורליסטיות

בסיום פסיקתו מעלה הרב וזנר כמה טיעונים נוספים כנגד השתלת הלב, החושפים שיקולי פסיקה נוספים שהשפיעו עליו לאסור את השתלות הלב. כמו בפסיקת הרב ולדנברג, גם בפסיקת הרב וזנר ניכרת חשדנות ברופאים, ולתפיסות הנטורליסטיות יש השפעה בלתי מבוטלת על ההכרעה ההלכתית:

וא"כ אין להרהר כלל אחרי זה דאיסור רציחה יש לקחת הלב ממי שלבו פועם עדיין – דלפעמים במשך זה זמן רב כידוע, ומלבד זה עצם ההשתלה דמקבל הלב מוטלת בספק גדול של איבוד נפש כידוע – וגם מאד לבי מהסס אם מותר בכלל הטיפול הרפואי מצד היתר רפואה של תורה ורפא ירפא [...] למה שכתב רבינו בחיי [...] דזה רק רפואת חוץ ולא באברים פנימים, וגם אם הדורות לא קיבלו זה להלכה ויש טעם ונימוק לזה, אבל השתלת לב (או כבד) שהיא פעולה נגד מציאות בריאת האדם ושינוי גמור במעשה בראשית להעביר אברי הנפש מאדם לחבירו נגד השגחת הבורא בבריאת האדם מי התיר להם לעסוק בזה, [...] וגם מי יכול ליתן אימון ברופאים ובתי חולים במה שעושים בשעה מסוכנת כזאת.<sup>49</sup>

דברים שלעיל מעלה הרב וזנר שלוש טענות כנגד השתלת איברים: הראשונה – השתלת הלב היא רצח של התורם וסכנה גדולה של איבוד נפש עבור הנתרם. רצח התורם מובן לאור הטענות ההלכתיות שהעלה הרב וזנר קודם לכן, שהרי הוא מניח שכל עוד הלב פועם, האדם נחשב חי מבחינה הלכתית. בהסתמך על הנחה זו, נטילת לב פועם מהתורם הנה רציחתו. נוסף על כך, הרב וזנר מבהיר ש"השתלת הלב מוטלת בספק גדול של איבוד נפש כידוע" של הנתרם. יש לציין שבעת כתיבת הדברים שיעור הצלחתם של ניתוחי ההשתלה

אחרים מבטאות מגמת פסיקה אחרת. ראו למשל את עמדתו בסוגיית "בן שמונה": "חז"ל קבעו כי אסור לחלל שבת לצורך הצלת יילוד שנולד חי בחודש השמיני להיריון, אפילו נראה לכאורה שמדובר בפיקוח נפש (שבת קלה ע"א). הסיבה להכרעה זו, כפי שהיא עולה מדברי המדרש, היא: "הנולד לשמונה אינו לחדשיו ואינו של חיים לכך אין מחללין עליו את השבת" (מדרש תנחומא, בובר, פ' במדבר, כא). ואולם, כיוון שבעידן המודרני התפתחה יכולת רפואית לטפל בפג שנולד טרם זמנו, ההגדרה שאפיינה אותו בתקופת חז"ל – "אינו של חיים" – מתבררת כשגויה. הרב וזנר קובע בהקשר זה מתוך התבוננות במציאות כי: "הלא על מה שענינו רואים אנו סומכים וכי אפשר או מותר להעלים עין מאמת זה שכבר יצאו אלפי ילדים כאלה מכלי אינקובטור והם חיים וגדלים אתנו, ואין זה מכחיש כלל להוראת הש"ס ופוסקים דאסור אפילו לטלטל דודאי כיון דבימיהם לא הי' תקוה לזה ונדרן מעיקרא לאבדן ה"ה כאבן ואסור לפקח עליו ואפי' לטלטל, משא"כ בזמנינו דיש תקוה גדולה ושכיחא להביאו לתחי' גם לפי יסודות הש"ס מותר וחיוב לפקח עליו ומותר לטלטלו" (שו"ת שבט הלוי, ג, סימן קמא).  
וזנר, לעיל ה"ש 43, בעמ' יג.

49

כבר אינו נמוך כפי שהיה בתחילת עידן ההשתלות; מדובר בשנת 1987, שנים מספר לאחר שתרופת הציקלוספריין המונעת את דחיית השתל כבר נכנסה לשימוש והוכר הפוטנציאל שבה להגדלת ההצלחה של ניתוחי השתלות הלב, ואף על פי כן מדגיש הרב ווזנר את חוסר הוודאות שבהצלחת ניתוחים אלו.<sup>50</sup>

הטענה השנייה נוגעת לסוגיה ההלכתית באשר למידת הלגיטימיות של טיפול רפואי אנושי. במרכז סוגיה זו ניצבת השאלה: האם מלאכת הריפוי אסורה מן התורה? שאלה זו עוררה מחלוקת במסורת ההלכתית. הבסיס הרעיוני שעומד בבסיס ההתנגדות לריפוי הנו שהרפואה האנושית מנוגדת לאמונה באלוהים, כיוון שאלוהים קובע את סדרי העולם והטבע ועל כן אסור לבני האדם להתערב בבריאה ובהתנהלות הטבע. בהתאם לכך, מחלות נתפסות כגזרת אלוהים, וריפוי מחלות נתפס כהתערבות אסורה בבריאה. זאת ועוד, לפי גישה זו החולי והבריאות נתפסים ככלי המשמש את אלוהים להיטיב ולהרע עם בני האדם כגמול על התנהגותם ועל קיום מצוות התורה על ידיהם.<sup>51</sup> מנגד ניצבת עמדת הסוברים שהרפואה האנושית מותרת ואינה עומדת בסתירה לאמונה באלוהים. המקור המקראי המובהק ביותר המשמש אסמכתא להכרה בלגיטימיות של הרפואה האנושית נמצא בפרשת משפטים, שם מתוארים שני אנשים שרבים, והאחד מכה את חברו וגורם לפציעתו אך לא למותו. במקרה זה, נקבע בנוגע לאדם המכה: "רק שבתו יתן ורפא ירפא" (שמות כא, יט). חז"ל למדו מפסוק זה שניתנה רשות לרפוא לרפא (בבלי, ברכות, ס, ע"א).

הרב ווזנר מזכיר את פירוש רבנו בחיי לפסוק הנזכר, שלפיו ניתנה רשות לבני אדם לרפא רק מחלות שהן חיצוניות, ואילו ריפוי מחלות פנימיות נותר בסמכות אלוהים בלבד (רבנו בחיי, שמות כא, יט, ד"ה: "ורפא ירפא"). בהתייחסו לפירוש זה קובע הרב ווזנר כי לבו מהסס באשר לשאלה אם קיים היתר הלכתי לטיפול רפואי של השתלות לב, שנכלל בגדר ריפוי של מחלות פנימיות. הוא ממשיך ומנמק את טענתו בהסבירו שהשתלת לב הנה פעולה המנוגדת למציאות של בריאת האדם, ומהווה שינוי גמור במעשה בראשית, וככזו אסורה.

50 אם נייחס לו את העמדה האמונית-פנימית, הרי שבדומה לרב ולדנברג, התנגדותו להשתלות הלב נובעת מכך שהוא סבור שהמדע המודרני לא הוכח דיו מבחינה אמפירית. בסיטואציה זו הידע החז"לי נכון יותר מבחינה מציאותית. מנגד, ניתן לייחס לו את העמדה הדווקנית ולטעון שהוא מציע לדבוק בידע החז"לי על אף התקדמות המדע והתפתחות הרפואה בתחום ההשתלות.

51 תפיסה זו באה לידי ביטוי למשל בדברי אלוהים לבני ישראל, לאחר שיצאו ממצרים: "ויאמר אם שמוע תשמע לקול ה' אלהיך והישר בעיניו תעשה והאזנת למצותיו ושמרת כל חקיו כל המחלה אשר שמת במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רפאך" (שמות טו 26). בפסוק זה המחלה מתוארת כעונש על התנהגות רעה, ואילו הרפואה ניתנת מאת ה' כאשר מקיימים את מצותיו. רפואה אנושית מחטיאה את רעיון התלות שבין החטא והכפרה ובין המחלה והבריאות.

ביסוד נימוק זה מונחת תפיסה נטורליסטית, שלפיה חל איסור על בני האדם להתערב במעשה הבריאה.

הטענה השלישית מוצגת באופן כללי ונוגעת לשאלת נאמנותם של הרופאים. הרב וזנר קובע שלא ניתן להאמין שמעשי הרופאים והתנהלות בתי החולים נעשים באופן הגון ונטול אינטרסים, ועל כן הרופאים והממסד הרפואי חשודים בעיניו. אין ספק שלמכלול השיקולים הללו נודעה השפעה רבה על קביעתו הנחרצת לאסור את השתלות הלב.

### ה. תפיסה רציונליסטית: אימוץ המדע והתאמת ההלכה למודרנה – הרב שלמה גורן

ביטוי להשפעת התפיסה הרציונליסטית על ההכרעה ההלכתית מצוי בפסיקת הרב שלמה גורן (1917–1994). הרב גורן שימש בתפקיד הרב הראשי לצה"ל במשך כשני עשורים, החל מקום המדינה, לאחר מכן מונה לרבה הראשי של תל אביב, וכשנה לאחר מכן מונה לרב הראשי האשכנזי לישראל ביחד עם הראשון לציון הרב עובדיה יוסף. בתקופת כהונתו כרב ראשי לישראל השפיע על שאלות הלכתיות כבדות משקל שהתעוררו, בעיקר בתחום המדע והרפואה, והידועות והחשובות שבהן נוגעות לתחומי הפוריות והשתלות איברים.<sup>52</sup> מעניין כי חרף עושר כתיבו של הרב גורן בתחום ההשתלות וקביעת המוות,<sup>53</sup> לא נמצא עד כה מחקר שהוקדש לניתוח השקפתו בעניין זה. אמנם בשנים האחרונות פורסמו שתי עבודות דוקטור על דרכי עיצוב פסיקתו ההלכתית של הרב גורן<sup>54</sup> ועל דמותו הציבורית ויצירתו התורנית,<sup>55</sup> אך גם בהן נמצאה התייחסות מעטה בלבד לעמדתו בעניין קביעת המוות והשתלת איברים, ולא נמצא ניתוח מקיף של כלל פסיקותיו בנושא. להלן אבקש

52 לקריאה על אודות הביוגרפיה של הרב גורן ראו אריה אדרעי "מלחמה, הלכה וגאולה – צבא ומלחמה במחשבת ההלכה של הרב גורן" קתדרה 119, 125 (התשס"ח); דוד ברוקנר "הרב שלמה גורן: דמותו ודרכו בהלכה" עגונות דקר – היתר עגונות צוות הצוללת 'דקר' 11, 14–11 (יואב שורק עורך, 2008). וראו את הביוגרפיה שהתפרסמה לאחרונה: שלמה גורן בעוז ותעצומות – אוטוביוגרפיה (אבי רט עורך, 2013).

53 תשובות רבות בתחום זה אוגדו יחד ופורסמו בספרו שלמה גורן תורת הרפואה – מחקרים הלכתיים בנושאי רפואה (התשס"א) (להלן: תורת הרפואה).

54 אביעד יחיאל הולנדר דיוקנו ההלכתי של הרב שלמה גורן – עיונים בשיקולי הפסיקה ודרכי הביסוס במאמריו ההלכתיים (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן, התשע"א).

55 מישלוב שפרה בעין הסערה: דמותו הציבורית ויצירתו התורנית של הרב שלמה גורן בשנים 1948–1994 (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן, תש"ע).

להציג טענותיו המרכזיות<sup>56</sup> בנוגע לקביעת המוות והשתלות לב, שיש בהן משום טעימה מהחומר הרב המצוי בנושא.

### 1. נרטיב ותפיסות מקדימות

במאמר שכתב בנושא הלב המלאכותי לאור ההלכה מביע הרב גורן את תמיכתו בפרויקט השתלת הלב המלאכותי. כבר מפתח דבריו ניתן לזהות את הנרטיב של הפסיקה, המנוגד בתכלית לנרטיב של הפסיקות שהוזכרו עד כה. בהתייחסו להשתלת הלב המלאכותי מתאר הרב גורן את האופן שבו התקבלה השתלה זו:

[...] עוררה בצדק התרגשות עוצרת נשימה בעולם כולו [...] אנו עומדים בפני מהפך רציני ונועז בעולם הרפואה המהווה פריצת דרך לחיים ארוכים יותר לבני האדם. כאשר מחלות הלב מהוות כיום את הגורם הראשון לתמותה. בטוחני שכל האנושות שותפה לתפילה ולתקווה, שהנסיון המבורך הזה יתפתח וישתכלל, יצלח ויהפך לאמצעי ריפוי שכיח, בטוח, והולם כל לב הזקוק לחידוש ולריפוי.<sup>57</sup>

תיאורו הנלהב של הרב גורן, שאינו משתמע לשני פנים, מסגיר כבר בתחילת הפסיקה את עמדתו האוהדת כלפי פרויקט השתלות הלב. גם מסיום תשובתו עולה אותה נימה אוהדת:

אלה הדברים שיש לומר בפשרה רפואית-אנושית זו של השתלת הלב המלאכותי [...] שכל הלבבות בעולם פועמות בתקווה ומתפללות להצלחת ניסיון נועז זה, שיש בו להאריך ימיה של האנושות בעולם, ולקיום ברכת התורה (דברים יא, כא): "למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה".<sup>58</sup>

הטיעון ההלכתי שמציג הרב גורן עולה בקנה אחד עם רוח תיאורים נלהבים אלו, כפי שיודגם להלן:

### 2. הטיעון ההלכתי

במאמר מקיף ויסודי על אודות "גבול החיים והמוות לפי ההלכה" מציג הרב גורן את תפיסתו ההלכתית בעניין המוות המוחי.<sup>59</sup> הוא מניח שתי הנחות יסוד ומיהן מסיק את המסקנה המתבקשת:

56 ניתוח מקיף ומעמיק של עמדתו של הרב גורן בנושא קביעת המוות והשתלת איברים מוצע בעבודת הדוקטור שלי, ראו עופר-שטרק הצדקות פילוסופיות, לעיל ה"ש 2, בעמ' 178–210.

57 שלמה גורן "הלב המלאכותי לאור ההלכה" תורת הרפואה, לעיל ה"ש 53, 95.

58 שם, בעמ' 108.

59 שלמה גורן "גבול החיים והמוות לפי ההלכה" תורת הרפואה, לעיל ה"ש 53, 27.

(א) הנחה ראשונה נוגעת להלכה: הרב גורן קובע כי על פי המסורת ההלכתית הפסקת הנשימה קובעת את מות האדם: "לפי ההלכה הברורה המסורה והמקודשת בדינו מדור דור, הפסקת הנשימה של האדם כאשר הוא שרוי במצב בלתי הפיך מבחינת האפשרות לחזור לחיים, מוגדרת על פי ההלכה כמות לכל דבר".<sup>60</sup> הוא מסתמך על המסקנה של פשט הסוגיה התלמודית בימא פ"ה ומזכיר כי בהתאם לכך פוסק גם הרמב"ם (הלכות שבת, פ"ב, הל' יח-יט) והשולחן ערוך (סימן שכט, סעיפים ג-ו) כי הפסקת הנשימה קובעת את המוות;<sup>61</sup> (ב) הנחה שנייה נוגעת למדע: מבחינה מדעית נקבע כי מרכז הנשימה באדם הנו בגזע המוח, כלומר הנשימה נשלטת על ידי גזע המוח ומכך נובע כי מות גזע המוח מעיד על הפסקת הנשימה; (ג) המסקנה המתבקשת: משתי ההנחות הקודמות (א+ב) נובע כי מי שגזע מוחו נהרס באופן בלתי הפיך, נשמתו נפסקה באופן בלתי הפיך בהכרח, ועל כן הוא נחשב כמת על פי ההלכה. יש להבהיר כי הרב גורן סבור שהפסקת פעילות הנשימה היא שקובעת מבחינה הלכתית את המוות, ואילו הפסקת פעילות המוח מגדירה מוות רק משום שמקובל מבחינה מדעית שהיא מעידה על הפסקת פעילות הנשימה – שהיא כאמור הקריטריון ההלכתי המהותי לקביעת המוות.<sup>62</sup>

נוסף על הטיעון הנזכר לעיל, הרב גורן מבהיר שהמוות נקבע על פי הפסקת הנשימה גם במקרה שהלב ממשיך לפעום לאחר קביעת המוות. כיצד? הוא מחדש ומציע עיקרון מדעי שלפיו יש להבחין בין פעילותו הפונקציונלית של הלב לבין פעילותו הביולוגית של הלב כאיבר עצמאי. הלב מתפקד באופן פונקציונלי לאורגניזם כולו כל עוד הוא מספק דם וחמצן לכלל האיברים. מרגע שחדל לעשות כן, הוא מתפקד כאיבר עצמאי ואינו נחשב חי. רק פעילותו הפונקציונלית של הלב מעידה על חיות האורגניזם. כאשר המוות נקבע על פי מות המוח, ברור שפעילותו הפונקציונלית של הלב חדלה, שהרי דם מחומצן חדל להגיע למוח.

60 שם, שם.

61 התייחסות דומה לכל המקורות ההלכתיים הללו, שנועדה להוכיח את המסקנה ש"גבול החיים הוא בהפסקת הנשימה" מצויה גם בשלמה גורן "האדם בקיצו" תורת הרפואה, לעיל ה"ש 53, 41, בעמ' 43; שלמה גורן "מבוא להשתלות איברים לאור ההלכה" תורת הרפואה, לעיל ה"ש 53, 79, בעמ' 81; שלמה גורן "הגדרת המוות בהלכה" שנה בשנה 125, 126 (התשל"ד).

62 הרב גורן מבקש להבהיר זאת בכמה מקומות. כך למשל בסימפוזיון שהשתתף בו בנושא קביעת המוות: "מה פירושו של דבר? אין פירושו, שמוות קליני הוא המוות – אלא להיפך. משמעות ההלכה היא, שהפסקת פעולת המוח הוא המוות, משום שמקור הנשימה של האדם, הוויסות של הנשימה, הוא במוח ולא בלב ולכן הפסקת פעולת המוח מהווה את המוות על פי חוקי ההלכה" (קביעת רגע המוות – רב שיח: כרמי אמנון, גורן שלמה, שליט מרדכי, קורצ'ין עמוס הרפואה תחת איזמל המוסר 100, 111 (אלון אלעאי עורך, 1981) (להלן: רב שיח). דברים דומים כתב גם במקום אחר: "[...] משמע שאין המוות נקבע על פי הפסקת פעילות המוח, כי אם בהפסקת פעולת הנשימה והמבחן הוא באף [...]". ראו גורן "הגדרת המוות בהלכה", לעיל ה"ש 61, בעמ' 126.

אם כן, יש לקבוע את מות האדם, כיוון שאין בפעילותו הביולוגית של הלב ששורדת לאחר מכן עדות לחיות האורגניזם.

במצב כזה פעילות הלב אינו קריטריון לחיי הגוף, כי מבחינה פונקציונלית אין הוא מתפקד כלב, מכיון שהדם המחומצן היוצא ממנו למוח אין בו יכולת יותר להפעיל את גזע המוח. פעימות הלב במצב כזה אינן אלא סימן חיות הלב כאבר לכשעצמו, בלתי פונקציונאלי לחיות הגוף כולו.<sup>63</sup>

ההסבר המדעי שמציע הרב גורן באשר לפונקציות השונות של הלב מתמודד עם הטענה, שנשמעת מפי פוסקים כמו הרב ולדנברג, שהמוות אינו מתרחש כל עוד הלב פועם. קביעתו של הרב פונקציות שונות מאפשרת להתייחס לפעילות הלב ששורדת לאחר מות המוח כפעילות שאינה מעידה על חיות האדם, ובכך מנטרלת את הביקורת האפשרית שנטילת איברים מחולה מוות מוחי הנה רצח החולה.<sup>64</sup>

### 3. יחס למדע והתפתחות הטכנולוגיה והרפואה

ממכלול פסיקותיו בנושא קביעת המוות והשתלת איברים עולה כי הרב גורן סבור שצריך לאפשר לחיים להתקדם בהתאם להתפתחות המדע והטכנולוגיה, ועל כן הוא עושה מאמץ להתאים את הכללים ההלכתיים לממצאי המדע. הוא סבור שאין זה מתקבל על הדעת

63 גורן "גבול החיים והמות לפי ההלכה", לעיל ה"ש 59, בעמ' 29. דברים דומים כתב גם בשלמה גורן "הפסקת מיכשורי החייאה לחולה אנוש" תורת הרפואה, לעיל ה"ש 53, 63 (נדפס במקור בטאון הרבנות הראשית לישראל "מאורות" מס' 2, אביב התש"ס): "הלב נחשב ללב רק כאשר הוא מתפקד כלב, דהיינו שמזרים דם מחומצן לכל האברים של הגוף כולל של המוח. כי זהו התפקיד הפונקציונלי של הלב להעביר דם לא מחומצן לריאות, ולשאוב דם מחומצן מהריאות ולהעבירו למוח ולאברים אחרים. אבל כאשר הלב מפסיק לתפקד מבחינה פונקציונלית בגוף, גם אם הוא עדיין פועם לכשעצמו, אינו נחשב מכאן ואילך כלב, כי אם כאבר בודד. ולכן המות של המוח הוא גם המות של הלב הפונקציונלי"; וראו גם רב שיח, לעיל ה"ש 62, בעמ' 112: "הלב נקרא 'לב' רק כאשר הוא מתפקד פונקציונלית לגוף. כאשר הוא פוסק לעשות זאת, הוא אינו לב, אלא סתם אבר, כמו הרגל למשל. הלב שואב דם ומוציא דם. אבל אם אינו מתפקד באופן פונקציונאלי לגוף, אם אין הוא מזרים למוח את הדם עם החמצן הדרוש לו והמוח חדל לחיות, הרי הלב אינו לב, אלא סתם אבר גם אם הוא ממשיך לפעום". כן ראו גורן "האדם בקיצו", לעיל ה"ש 61, עמ' 46.

64 ראו בהקשר זה גם את תשובתו לשאלת השופט כרמי: "האם כבוד הרב גורן סבור שכאשר אבר מסוים, כמו הלב, חדל לפעול מבחינה פונקציונלית, מותר ליטול אותו ולהשתילו בגוף אחר?" הרב גורן ענה: "אם הלב חדל לתפקד כלב, הרי ישנה הפסקה גמורה של פעולת המוח, והחולה נחשב כמת. על פי הדין שלנו מות הוא מת – ללא כל מצב ביניים". רב שיח, לעיל ה"ש 62, בעמ' 116.

שכאשר הטכנולוגיה הרפואית מאפשרת לקבוע מוות על פי מות המוח ובכך מאפשרת ליטול איברים חיוניים להשתלה, פוסקי ההלכה ימנעו אפשרות זו להצלת חיים.<sup>65</sup> מגמה זו באה לידי ביטוי מובהק בסיכום דבריו על אודות קביעת רגע המוות, במאמרו המרכזי בעניין זה – "גבול החיים והמות לפי ההלכה":

כאשר קיימת לפנינו בעיה של הצלת חיי אדם אחר ע"י השתלת כבד, לב או כליות, בוודאי שדי ממות של המוח כדי לקבוע את מותו של התורם ולהתיר הוצאת איברים ממנו [...] כן העיקר בזה [...] הוא משום דכתיב 'וחי בהם' ולא שימות בהם" וכו'. שלא יוכלו לבוא בשום עניין לידי מיתה בגלל שמירת התורה והמצוות [...] לכן בנוגע להשתלת איברים חיוניים, מכיון שבידינו להציל חיי אדם שהוא חולה אנוש ע"י ההשתלה, ומצד אחר התורם הוא במצב שעפ"י ההלכה הברורה דינו כמת, מאחר שנפסקה נשימתו ונפסקה פעולת מוחו על כל תאיו כולל גזע המוח שם מרכז הנשימה של האדם, אין להחמיר עליו ולחשוש שמא עדיין לא מת. כי החומרא היא הפקרת חייו של החולה המחכה להשתלה, ועל זה נאמר "לא תעמוד על דם רעך". כמו שנפסק בשו"ע יורה דעה סימן שלו ס"א: "נתנה התורה רשות לרופא לרפאות, ומצוה היא ובכלל פקוח נפש הוא ואם מונע עצמו הרי זה שופך דמים". לכן אין למנוע את השתלת הכבד או הלב בגלל חששות בלתי הלכתיים, אלא כל שלפי ההלכה נחשב התורם כמת, לפי הקריטריונים שקבענו, אפשר לבצע את הניתוח וההשתלה ללא כל חשש. זאת ההלכה הברורה הנראית לפי עניות דעתנו בסוגיא זו, ואשר בכוחה להוכיח קבל עם ועולם שהכתוב "וחי בהם" מתגשם להלכה ולמעשה.<sup>66</sup>

נקודת המוצא של הרב גורן בדיון ההלכתי על קביעת המוות הנה התבוננות במציאות: הטכנולוגיה הרפואית המודרנית מאפשרת הצלת חיי אדם באמצעות השתלת איברים חיוניים. כאשר הוא רואה מציאות זאת לנגד עיניו, הוא סבור שיש לאפשר לה להתקיים. הוא

65 מגמה זו מאפיינת פסיקות נוספות של הרב גורן גם בתחומים אחרים. אביעד הולנדר הצביע על כך שהרב גורן מרבה להשתמש בביטוי ההלכתי "וחי בהם". מובנה של דרשת חז"ל זו הנו שהאדם אינו נדרש למסור את נפשו כדי לקיים את מצוות התורה (כבלי, יומא, פה, ע"ב), ולכן במקרה של פיקוח נפש הוא רשאי להגן על חייו אפילו במחיר של עבירה על המצוות. הולנדר טוען שהשימוש שעושה הרב גורן בפסיקותיו בביטוי "וחי בהם" זהה לשימוש שהוא עושה במונח "תורת חיים", ולדעתו המכנה המשותף לשני הביטויים הנו התפיסה שאל לה לתורה לחסום את שטף החיים (הולנדר, לעיל ה"ש 54, בעמ' 270).

66 גורן "גבול החיים והמות לפי ההלכה", לעיל ה"ש 59, בעמ' 38–39.

מבקש לפיכך ליצור ודאות באשר לקביעת המוות ומוכיח כיצד הקריטריון ההלכתי של קביעת המוות (הפסקת הנשימה) מתקיים כאשר מוכח מדעית שהמוח כולו מת.<sup>67</sup> בהסתמך על כך הוא מבהיר כי חובה ליטול איברים ממי שמוחו מת על מנת להציל חיים של חולה אחר. עד כדי כך הוא משוכנע בעמדתו, שהוא מגדיר את השתלת האיברים בקטגוריה ההלכתית של מצוות פיקוח נפש, ואת ההימנעות ממנה כעבירה של "לא תעמוד על דם רעך" ואף שפיכות דמים.

תפיסתו ההלכתית של הרב גורן, שיש לאמץ תובנות מדעיות חדשניות ולהסתמך עליהן בפסיקת ההלכה, אינה מובנת מאליה בקרב פוסקי ההלכה, ועל כן אין זה מפליא שעוררה ביקורת בקרב פוסקים אחרים.<sup>68</sup> אחד הפוסקים שהתנגדו לעמדתו היה הרב חיים דוד הלוי (1924–1998). הביקורת הקשה שמתח עשויה להבהיר את החדשנות והנועזות שבפסיקת הרב גורן, כפי שנראה להלן.

הרב הלוי מסביר שעל פי ההלכה הפסקת הנשימה היא הקובעת את מות האדם, ולכן אין לסמוך על מות המוח כדי לקבוע שהאדם מת. הוא סבור שקביעת המוות על פי מות גזע המוח "משאירה אותנו בפחד קשה ונוראי של נטילת חיי אדם טרם זמנו אף אם אלה הם חיי שעה בלבד [...]".<sup>69</sup> להשקפתו, הסתמכות הרב גורן על הקביעה המדעית שלפיה גזע המוח אחראי על מרכז הנשימה אינה מהווה עמדה הלכתית, ולכן "אין לזה שום יסוד בהלכה, ובנוי הוא על יסוד סברת 'יש אומרים' במדע הרפואי".<sup>70</sup> עוד טוען הרב הלוי כי מבחינה מדעית אין זה פשוט להחליט שהמוח מת, וקביעה כזו הופכת בעייתית עוד יותר כאשר

67 מעניין להשוות את פסיקתו בעניין קביעת המוות לפסיקתו בעניין עגונות דקר. המכנה המשותף שבין שני מקרים אלו ברור – קביעת המוות הכרחית לצורך המשך חיים. ואכן, פסיקתו של הרב גורן להתיר את עגונות דקר יוצאת דופן ומעידה על נכונותו הרבה לקבוע את המוות על מנת לאפשר לעגונות להמשיך את חייהן. בהקשר זה מצאתי יפים את דבריו של אריאל פיקאר: "[...] לעיתים המוות הוא אירוע פתוח הממאן להסגר. כאשר המוות אינו ודאי, כאשר נסיבותיו לוטות בערפל הקרב או הסערה שבים, כאשר הגופה לא הובאה לקבר ישראל. [...] כאן מופיעה ההלכה ומבקשת להציב כללים ברורים ומדויקים לקיבועו של המוות. ההלכה נזקקת לכך בעיקר במצבים בהם צרכי החיים דוחקים את המוות. המקרה הקלאסי הוא התרת עגונות, מצב מודרני ודרמטי יותר הוא תרומת אברים חיוניים מן המת לצורך השתלתם בגופם של חולים העלולים למות. תפקידה של ההלכה הוא לספק את הוודאות של המוות הנדרשת להמשך החיים". ראו אריאל פיקאר "אחרית דבר" עגונות דקר – היתר עגונות צוות הצוללת 'דקר' 107 (יואב שורק עורך, 2008).

68 דוגמה לכך מצויה לעיל בניתוח פסיקתו של הרב ולדנברג, שהעלה נימוקים מדוע אין להכיר בידע המדעי החדשני.

69 חיים דוד הלוי "הערות הלכתיות להשתלת כבד" עשה לך רב, חלק שמיני, קעב, קעט – קפ (התשמ"ח).

70 שם, בעמ' קעג.



מדובר בצוות רפואי שיש לו אינטרס לקבוע את המוות על מנת ליטול איברים חיוניים להשתלה בגופם של חולים אחרים.<sup>71</sup> גם אם נדמה שבידי המדע יש כיום כלים שבעזרתם ניתן לקבוע בוודאות את מות המוח, הוא טוען: "כיצד אנו יכולים לסמוך על קביעה רפואית-מדעית, שעלולה להתגלות מחר כבלתי מהימנה עם התפתחות מדעית נוספת, כפי שכבר הוכח בעבר פעמים רבות בשטחים שונים [...]".<sup>72</sup> עוד הוסיף הרב הלוי והסביר:

מי לידנו יתקע שהמכשיר שהוצא עתה [לבדיקת מות המוח – ע"ע] הוא סוף פסוק בדיוקו לקביעת מות גזע המוח, ושמה ימצא מחר מכשיר מדויק עוד יותר אשר יוכיח שאכן יש עדיין חיות בגזע המוח [...] האם יכולים בני אדם להיות בטוחים אי פעם, שכבר הגיעו לשיא הידיעה התבונה והחכמה כדי לקבוע מסמרות בשטחי המדע השונים, וביחוד כשהדבר נוגע לקביעת רגע המות, שיש בו משום נטילת חיי אדם.<sup>73</sup>

הספקנות שמטיל הרב הלוי בקביעות המדעיות-רפואיות באשר לחוסר הוודאות שבזיהוי המוות מנוגדת לאמון שמביע הרב גורן באותן קביעות. מדברי הרב הלוי משתמע שאינו מתנגד באופן עקרוני לאפשרות לקבוע מוות על פי מות המוח, אלא שולל אפשרות זו בנימוק שאין בידי המדע כלים מתאימים לאבחון מצב זה באופן ודאי. הוא סבור שלא ניתן לסמוך (כלל) על החידושים הטכנולוגיים באשר לקביעת מות המוח, כיוון שלעולם לא ניתן לדעת אם מדובר בתגליות נכונות או שגויות. הוא מבהיר כי בנושא כה רגיש, "שיש בו משום נטילת חיי אדם", אסור ליטול סיכונים ולקבוע את המוות לאור תגליות מדעיות שלעולם לא נוכל לדעת אם הן מוחלטות ונכונות. ואולם, ניתן להקשות על הביקורת של הרב הלוי ולהשתמש בטיעון שהציע גם כדי לשלול אפשרויות אחרות לקביעת המוות. כך למשל, ניתן לתהות: האם מצויים כיום בידי המדע כלים המאפשרים לקבוע בוודאות מוחלטת שפעילות הנשימה חדלה באופן בלתי הפיך? או שמא קיימת פעילות ביולוגית

71 טיעון זה מזכיר את הביקורת של הרב ולדנברג, שהתנגד להשתלות הלב משום שחשד במניעי הרופאים. ואולם, יש להבהיר שבשונה מהרב ולדנברג, שהתנגד באופן עקרוני להכיר בקריטריון מות המוח כקובע מוות והביע חשדנות לא רק כלפי הרופאים המעוניינים להשתיל איברים, אלא גם כלפי המדע, על עצם ההצעה להכיר במות המוח כקריטריון לקביעת המוות, הרי שמדברי הרב הלוי משתמע שהוא אינו מתנגד באופן עקרוני לאפשרות לקבוע מוות על פי מות המוח, אלא שולל אפשרות זו בנימוק שאין בידי המדע כלים מתאימים לאבחון מצב זה באופן ודאי.

72 הלוי, לעיל ה"ש 69, בעמ' קעה.

73 הלוי, לעיל ה"ש 69, בעמ' קעט-קפ. וראו את תשובתו של הרב גורן לדברי הביקורת: שלמה גורן "תשובה להשגות" הצפה 8, 14.11.1986.

ברמה התאית שעשויה להעיד על פעילות נשימתית, שטרם למדנו למדוד אותה בשל השיטות המכניות הגסות המצויות בדינו כיום? בניגוד לספקנות במדע שאותה מביע הרב הלוי, הרב גורן סבור שיש לסמוך על התגליות המדעיות, בייחוד כשמדובר בתגליות שמאפשרות הצלת חיים של חולים הזקוקים לאיברים להשתלה.

#### 4. היחס אל תפיסות נטורליסטיות

ממכלול פסיקותיו של הרב גורן בנושא השתלת הלב לא נראה שהוא מחזיק בתפיסות נטורליסטיות אלא להפך, הוא סבור שהתערבות בבריאה עשויה להועיל לחיי האדם ולשפרם, וככזו היא לגיטימית. הוא מתנגד לטענה שהשתלת לב אסורה כיוון שהחלפת הלב הטבעי משנה את זהות האדם. מנגד, הוא טוען שהלב הפונקציונלי הוא שמשפיע על זהות האדם ולא הלב הביולוגי.<sup>74</sup> לדבריו, ללב הפונקציונלי אין תחליף, אך ללב הביולוגי – יש ויש! הרב גורן סבור שכל תחליף שמסוגל לקיים את פעילות הלב הביולוגי ולדאוג לקיום פעילות הלב הפונקציונלי הוא לגיטימי. אין חשיבות לשאלה אם מדובר בלב ביולוגי של אדם אחר, לב של חיה או מכשור מלאכותי. כל אלה הם בסך הכול משאבה להספקת דם מחומצן למוח, אין להם השפעה אינטלקטואלית או פסיכולוגית על האדם וזהותו אינה משתנה בעקבות ההשתלה. "כי מה איכפת למוח מהיכן הוא מקבל את הדם המחומצן [...] ככל שהזרמת הדם המחומצן היא תקינה, יכולים אברי הגוף לחיות ולמלא את כל תפקידהם הביולוגיים והרוחניים [...]".<sup>75</sup> במקום אחר הבהיר הרב גורן שהשתלת לב מלאכותי אינה יכולה להשפיע על שינוי זהותו של האדם:

כאשר מחליפים את הלב בלב מלאכותי, מה שמתרחש הוא זה שהלב הביולוגי כאבר אינדברואלי אינו קיים עוד [...] אולם הלב הפונקציונלי לא התחלף, הוא קיים כל עוד שמערכת ההספקה של הדם המחומצן פועל בכל הגוף, כמקודם [...] אין זה משנה מהו הגורם המניע את הפעילויות הללו, אם הוא פנימי או חיצוני, כל עוד שהגוף מתפקד כאורגניזם ביולוגי ופסיכולוגי גם יחד, נחשב האדם, לא רק כחי, אלא גם כאדם עם לב

74 שלמה גורן "השתלת לב בעל חיים באדם" תורת הרפואה, לעיל ה"ש 53, 85, בעמ' 93 (התפרסם לראשונה בעיתון הצופה 30.11.1984). וראו גם גורן "הלב המלאכותי לאור

ההלכה", לעיל ה"ש 57, בעמ' 101–102.  
75 גורן "השתלת לב בעל חיים באדם", לעיל ה"ש 74, בעמ' 93.

פונקציונאלי על כל תכונותיו ומדותיו, מעלותיו ומגרעותיו, כפי שהיה לפני  
ההשתלה.<sup>76</sup>

הכרתו של הרב גורן באמצעים מלאכותיים לצורך הגדרת חיים איננה מובנת מאליה. כאמור לעיל, הרב ולדנברג התנגד בכל תוקף לשימוש באמצעים מלאכותיים כתחליף לתפקוד הלב, חרף העובדה שהללו מסוגלים למלא את תפקידו של הלב. טענה כזו יכולה להיות מבוססת על התפיסה שמרגע שהאורגניזם אינו יכול לקיים בעצמו את הפעילות החיונית לחיים, הרי שהוא אינו חי. דיון מעניין בהקשר זה מצוי בשיח הביואתי ועשוי להבהיר את העמדות בשיח ההלכתי. ג'יימס ברנט (Bernat) הציע שקריטריון המוות המוחי מוצדק מהסיבה שאורגניזם חי רק כל עוד הוא מסוגל לקיים בעצמו את הפעילות האינטגרטיבית הנוחזה לחיותו. בהתאם לכך הציע שמות המוח הוא הקריטריון לקביעת המוות, שכן הוא גורם להפסקת יכולתו של האורגניזם לתפקד באופן אינטגרטיבי. אחת הביקורות הנקבות שנשמעה כנגד הצעה זו נגעה לעניין הדרישה לקיומה של פעילות ספונטנית טבעית כחלק מהגדרת החיים. המבקרים טענו שכל עוד קיים אמצעי מלאכותי שמסוגל לשמר את התפקוד האינטגרטיבי של האורגניזם, אין סיבה להגדיר אדם כמת.<sup>77</sup>

76 גורן "הלב המלאכותי לאור ההלכה", לעיל ה"ש 57, בעמ' 103. הערה: הבחנתו של הרב גורן בין הפונקציות השונות של הלב מעוררת תהייה: אם תתאפשר בעתיד השתלת מוח, האם גם אז ניתן יהיה להתיר את השתלת המוח על ידי הבחנה בין פעילות המוח הפונקציונלית לבין פעילות המוח הביולוגית לכשעצמה? (יש לציין שהרב גורן מתייחס בעצמו לשאלה זו, אך אינו עונה עליה. ראו שם, בעמ' 103). הצבעתי לעיל על כך שהרב גורן סבור שהמוח הוא האיבר האחראי על עיצוב זהותו של האדם. אם כך, יש לשער שהרב גורן יאסור להשתיל מוח. ואכן כך עולה מדבריהם שנשא בסימפוזיון על אודות קביעת המוות: "לדעתי האינדבידום של האדם אינו קבוע בלב אלא במוח. דבר זה כבר הוכיחו השתלות הלב שנעשו. זהותו של האדם שהשתל לו לב חדש לא השתנתה. המנטליות שלו גם היא לא השתנתה. הוא נשאר אותו אינדבידום, עם אותה ביוגרפיה. לעומת זאת, אני משוכנע, שאם נגיע למצב שבו ניתן יהיה להחליף את מוח של האדם, תשתנה גם זהותו, הוא לא יהיה אותו אינדבידום, אלא יירש את זהותו של התורם [...]". (רב שיח, לעיל ה"ש 62, בעמ' 112). מאידך, עדיין ניתן להציע שגם למוח יש פעילות פונקציונלית ופעילות ביולוגית, ואם כך, החלפת המוח הביולוגי לא תגרום להחלפת הפעילות הפונקציונלית של המוח, ועל כן תהא מותרת מבחינה הלכתית.

77 הטענות של ברנט ועמיתיו מופיע בהצעתם להגדרת המוות וקריטריון לקביעתו, שהתפרסם בשנת 1981. ראו James L. Bernat, Charles M. Culver & Bernard Gert, *On the Definition and Criterion of Death*, 94 ANNALS OF INTERNAL MEDICINE 389 (1981). לדיון מפורט על הביקורת שנמתחה על הצעת ברנט על אודות הדרישה לפעילות ספונטנית כחלק מהגדרת החיות ראו למשל Robert M. Arnold & Stuart J. Youngner, *The Dead Donor Rule: Should We Stretch It, Bend It, or Abandon It?*, 3 KENNEDY INSTITUTE OF ETHICS JOURNAL 263, 267 (1993); KAREN G. GERVAIS, *REDEFINING DEATH* 162–164 (1986); Jonas Hans,

עמדתו של הרב גורן מזוהה עם הגישה האחרונה, המקבלת את ההתערבות הרפואית המלאכותית כלגיטימית ומתחשבת בה לצורך הגדרת החיים.<sup>78</sup> השקפה כזו נראית מנוגדת לחלוטין להשקפה הנטורליסטית שמאמצים הרב ולדנברג והרב ווזנר ולהתנגדותם העקרונית להתערבות בכריאה האלוקית. עמדתו של הרב גורן בנושא זה, והשוואתה לעמדתם של הרב ולדנברג והרב ווזנר, מחזקות את ההנחה שהוצעה לעיל בדבר קיומו של קשר בין תפיסת עולם "אמונית-פנימית" והשקפת עולם נטורליסטית ובין תפיסת עולם רציונליסטית ודחיית העמדה הנטורליסטית.

*Against the Stream: Comments on the Definition and Redefinition of Death, in*  
 .PHILOSOPHICAL ESSAYS: FROM ANCIENT CREED TO TECHNOLOGICAL MAN 132 (1974) 78  
 יש לציין כי נדמה שאפילו הרב גורן מאמץ גישה נטורליסטית בכל הנוגע להפסקת מכשור תומך חיים מחולה שמוחו מת. לכאורה, על פי עמדת הרב גורן שמות המוח קובע את מות האדם, יש לצפות שיתיר גם ניתוק של מכשור תומך חיים מחולה שמוחו מת, אולם מעניין שבשנת 1980 הרב גורן מקדיש מאמר לבחינת נושא זה (גורן "הפסקת מכשורי החיאה לחולה אנוש", לעיל ה"ש 63) ובו הוא מסתפק בשאלה אם מותר להפסיק פעולה של מכשירים תומכי חיים שיגרמו להפסקת חיי הלב של חולה מוות מוחי. דווקא מכיוון שמדובר בחולה מוות מוחי, שדינו כמת מבחינת ההלכה, מציע הרב גורן אפשרות שבמקרה זה לא קיימת חובה הלכתית למנוע את עיכוב יציאת הנפש, כיוון שנפשו כבר יצאה. מעניין שבהתייחס למקרה שבו פעולת מכשירי החיאה נפסקה מעצמה (אם למשל החמצן אזל ומכלי האינפוזיה התרוקנו), הרב גורן מבהיר כי אין כל מצווה הלכתית או מוסרית לחדש את פעילות המכשירים כדי להאריך את פעימות הלב, "ואת ניוונו של האדם שדינו כמת מזמן".  
 קביעות אלו של הרב גורן מעלות לדעתי כמה תהיות מטרידות: ראשית, אם הרב גורן סבור שאסור להפסיק טיפול רפואי מחולה מוות מוחי, כיצד הוא מתיר ליטול איברים מחולה כזה לצורך השתלת לב? וכן ההפך: אם הרב גורן סבור שמותר ליטול איברים מחולה מוות מוחי כיוון שנחשב כמת, מדוע אינו מתיר להפסיק טיפול רפואי מחולה מוות מוחי שנחשב כמת? לכאורה נשמע שרק טאבו הלכתי עשוי להיות גורם לקביעה לא עקבית כזו. שנית, אם הרב גורן סבור שאסור להפסיק טיפול רפואי באופן אקטיבי, מדוע הוא מתיר להימנע ממתן טיפול רפואי? האם יש הבדל מוסרי והלכתי בין מעשה למחדל? הרי שניהם מביאים לאותה תוצאה? מענה אפשרי לתמיהה זו ניתן אולי למצוא בשיח הפילוסופי. בקרב פילוסופי המוסר בני זמננו היו שטענו שיש להבחין מבחינה מוסרית בין פעולה שגורמת להריגה לבין פעולה של "הנחה למות". נראה שהבחנה המוסרית ביניהן נשענת על ההבחנה שבין "לעשות" מעשה אקטיבי לבין "לאפשר" למקרה להתרחש. ייתכן שהבחנה זו עשויה להסביר את הכרעתו ההלכתית של הרב גורן, האוסרת להפסיק טיפול רפואי באופן אקטיבי אך מתירה להימנע מחידוש הטיפול הרפואי באופן פסיבי. בעבודת הדוקטור שלי אני מציעה הסברים לעמדתו של הרב גורן, בהסתמך על עמדות המצויות בשיח הפילוסופי, אך מאמר זה קצר מלהכיל דיון מעמיק בנושא זה. להרחבה ראו עופר-שטרק הצדקות פילוסופיות, לעיל ה"ש 2, בעמ' 205–210.

## 1. אפשרות אחרת להכרה בקריטריון המוות המוחי: התאמה מופתית בין ההלכה לבין המדע המודרני – הרב ישראלי

ביטוי נוסף להשפעת העמדה הרציונליסטית על ההכרעה ההלכתית מצוי בפסיקת הרב שאול ישראלי, אם כי לא באופן מפורש ומוצהר, כפי שיודגם להלן.

הרב ישראלי (1909–1995) היה הרב של כפר הרואה ושימש כדיין בבית הדין הרבני הגדול וכראש ישיבת מרכז הרב. בשנת תשמ"ז, עת דנה מועצת הרבנות הראשית בסוגיית השתלות הלב, מילא הרב ישראלי מקום מרכזי בדיוני המועצה, הן בשל היותו זקן חברי מועצת הרבנות הראשית דאז והן בשל השתתפותו כחבר בכיר בוועדת ההשתלות המצומצמת של הרבנות הראשית.<sup>79</sup> לאחר פרסום ההיתר העקרוני של מועצת הרבנות הראשית להשתלות הלב פרסם הרב ישראלי מאמר הלכתי שכותרתו "בהיתר השתלת לב כיום".<sup>80</sup> במאמר הסביר את היסודות ההלכתיים העומדים ביסוד החלטת הרבנות והציע אפשרות מעניינת (ושונה מזו המצויה אצל הרב גורן) להכרה בקריטריון המוות המוחי המודרני מבחינה הלכתית ולהיתר השתלות לב, כפי שנראה להלן.

### 1. הטיעון ההלכתי

בדומה לרב גורן, גם הרב ישראלי מסתמך על פשט מסקנת הסוגיה ביומא ומכריע להלכה שדי בהפסקת הנשימה כדי לקבוע את המוות.

באשר להמשך פעילות הלב לאחר הפסקת הנשימה, הוא מבהיר שסביר להניח שחזו"ל הכירו מציאות שבה פעילות הנשימה חדלה ואילו פעילות הלב המשיכה להתקיים במשך רגעים מספר לאחר מכן, ובהתחשב במציאות כזו הם קבעו שדי בהפסקת פעילות הנשימה על מנת לקבוע את המוות:

והרי אין ספק שהיה ידוע להם לחזו"ל שגם כשפסקה הנשימה עדיין יתכן שהלב עדיין דופק [...] וזהו דבר שמוחש ומורגש מבלי להשתמש

79 מוזס מציין כי הרב ישראלי היה הכותב העיקרי של פסק הרבנות, כנראה בעיקר בשל מעמדו וניסיונו בסוגיות רבות הנוגעות למדינה מודרנית והלכה (NAFTALI MOSES, REALLY DEAD? (2011) 1986–1967, 277). וראו בהקשר זה גם את דברי הלפרין: מועצת הרבנות הראשית "החלטת מועצת הרבנות הראשית לישראל בנושא ההשתלות" קביעת רגע המוות – אסופת מאמרים 310, ה"ש 1–6 (מרדכי הלפרין עורך, התשס"ח).

80 שאול ישראלי "בהיתר השתלת לב כיום" קביעת רגע המוות – אסופת מאמרים 299 (מרדכי הלפרין עורך, התשס"ח). פורסם לראשונה בברקאי ד 32 (התשמ"ז)

במכשירים משוכללים, שפותחו רק בזמן האחרון, אלא היה אפשר להוכיח  
מזה גם בזמן הגמרא, מהרוגי מלכות וממי שהותז ראשו.<sup>81</sup>

אילו חששו חז"ל שפעילות לבבית מעידה על חיות, אפילו על חיי שעה קצרים ביותר, היו  
קובעים שיש לחלל שבת למען פיקוח נפש. מכך שאסרו להמשיך לחלל שבת ולפקח את  
הגל לאחר שמצאו שהפסיקה פעילות הנשימה מוכח שהפסקת הנשימה היא תנאי מספיק  
לקביעת המוות, גם כאשר ממשיכה להתקיים פעילות לבבית. הרי לא ניתן להעלות על הדעת  
שחז"ל אסרו להמשיך לפקח את הגל במקרה שיש סיכוי לחיי שעה של האדם הקבור תחת  
ההריסות!<sup>82</sup>

## 2. יחס למדע והתפתחות הרפואה

בסיום הפסיקה מוסיף הרב ישראלי הערה חשובה בנוגע ליחסי הלכה ומדע ובה מבהיר כי  
המסורת ההלכתית בעניין קביעת רגע המוות תואמת את ממצאי מדע הרפואה המודרני, ואין  
סתירה בין השניים:

ודברי חז"ל, וכפי שהבינם החת"ם סופר, הם תואמים בדיוק את מסקנות  
המדע הרפואי, כפי שהם ידועים כיום. והוא שכל הפעולות הנעשות בגוף  
האדם שלא מכוח הכוונתו המודעת, וזה כולל את הנשימה [...] הן נעשות  
ע"י גזע המוח, ורק על ידה ועל כן הפסקת הנשימה (להוציא מקרים שע"י  
סיבה חיצונית) הנה ללא תקנה כשבאה ע"י פגיעה בגזע המוח. ואילו הלב  
יש לו גם מנגנון פעולה עצמית [...] ועל כן עם ביטול פעולת גזע המוח ע"י  
שנפגע, פעולת הריאות היא בלתי אפשרית. אכן, אין זה מחייב ביטול מידי  
של פעולת הלב, שכן כאמור, יש לו מנגנון עצמי, שיכול עוד להמשיך  
לפעול זמן מועט. אולם גם הלב יפסיק פעולתו [...] אולם זהו רק אחר עבור  
זמן מה. ואם חבר יחברו הריאות למכונת הנשמה, ימשיך הוא להזרים הדם  
בכוח פעולת המכונה, והלב יוכל להמשיך לפעול בדרך זו. אולם כיון שגזע  
המוח נהרס, הזרמת הדם שוב לא תוכל להחיותו, ולהפעיל שוב כל הקשור  
בו. על כן נקבעה ההלכה כדעת אותו מאן דאמר, שהכל תלוי בנשימה, וכל  
שהדבר מתברר שהפסקת הנשימה נובעת מהרס גזע המוח, אין פעימת הלב  
אלא בחינת "זנב הלטאה המפרכסת" (לשון המשנה פ"א דאהלות) ודינו מת  
לכל דבר. ומכאן הסבר ההלכה שבפיקוח הגל משהגיעו לחוטמו ונתברר

81 שם, בעמ' 301.

82 שם, שם.

שאינן נשימה באפיו, אע"פ שמאד יתכן שהלב עדיין פועם, אין משגיחים

בזה.<sup>83</sup>

מהדברים שלעיל משתמע שהרב ישראלי מסביר את קביעת חז"ל ביומא בהסתמך על הידע המדעי המודרני. לטענתו, מסקנת התלמוד ביומא נקבעה לאור ההבנה האנטומית, המקובלת בעידן המודרני, שהרס גזע המוח אחראי על הפסקת הנשימה, ובהתאם לכך, כאשר נהרס גזע המוח, מובן שהפסקת הנשימה הנה בלתי הפיכה וניתן לקבוע את המוות. קשה שלא לתמוה על הסבר זה, המעורר תחושה שהרב ישראלי חוטא באנכרוניזם כאשר הוא מציע שחז"ל התבססו על ידע מדעי שטרם התגלה בתקופתם. סביר להניח שהתאוריה המדעית שחז"ל הכירו היא התאוריה של הפיזיולוג היווני גלינוס, שרווחה החל מן המאה השנייה לספירה, שלפיה הנשימה תלויה בלב ולא במוח. גלינוס סבר שהלב מייצר בעצמו חום והוא מתקרר באמצעות אוויר שמוזרם אליו דרך האף, ומזרים את האוויר הזה בעורקים אל המוח.<sup>84</sup> התאוריה של גלינוס הופרכה רק בתחילת המאה השבע עשרה, כאשר ויליאם הרווי הציע תאוריה חדשה, המפרידה בין מערכות הלב והנשימה. אם כך, התמונה המדעית המודרנית, שלפיה פעילות הנשימה נשלטת על ידי המוח, לא הייתה מוכרת לחז"ל. כיצד מציע אפוא הרב ישראלי להצדיק את מסקנת התלמוד, שהפסקת פעילות הנשימה היא תנאי הכרחי ומספיק לקביעת המוות, באמצעות הסתמכות על ההבנה האנטומית המודרנית? אפשרות אחרת (סבירה יותר) להבנת דבריו של הרב ישראלי היא להניח שהוא אינו מייחס את הידע הרפואי המודרני לחז"ל, אלא רק מבקש לציין שקיימת התאמה בין קביעת רגע המוות של חז"ל, כפי שהיא מופיעה בתלמוד, לבין הידע המדעי המודרני באשר לאנטומיה של הגוף וקביעת רגע המוות. טענה כזו, בדבר התאמה בין קביעות חז"ל לבין המציאות המדעית המודרנית, שונה באופן מהותי מהטענה שנידונה לעיל, שקביעת חז"ל נבעה מהכרת המערכת האנטומית כפי שהיא נתפסת בעיני המדע כיום. הדברים הבאים של הרב ישראלי, המעידים על פליאתו מההתאמה בין הגדרת חז"ל לבין הידע המדעי-רפואי המודרני מחזקים הבנה זו: "ומפליא הדבר, שחז"ל למרות העדר המכשירים שהרופאים משתמשים בהם בזמננו, כיוונו ברוח קדשם ע"י עיון בכתובים ללמוד מהם את מסתרי פליאות הבורא במבנה הגוף של החי והאדם!"<sup>85</sup>

83 שם, בעמ' 308.

84 ואמנם היו שהציעו שבדיקות הלב והטבור הנזכרות בדברי חז"ל מבוססות על תאוריה זו, והן נועדו לבחון את פעילות הנשימה. ראו למשל אברהם שטיינברג "רגע המוות" אנציקלופדיה הלכתית רפואית כרך ו, עמודות 840-841 (התשס"ו); DANIEL B. SINCLAIR, JEWISH BIOMEDICAL LAW: LEGAL AND EXTRA-LEGAL DIMENSIONS 228-229 (2003).

85 ישראלי, לעיל ה"ש 80, עמ' 308.

מדברים אלו מובן שהרב ישראלי סבור שהקריטריון שקבעו חז"ל לקביעת המוות נקבע מתוך עיון בכתובים; הודות לרוח הקודש של חז"ל הכלל ההלכתי הנלמד מדברי הכתובים עולה בקנה אחד עם ממצאי המדע המודרני.

מהלך זה מעורר תהייה באשר לתפיסתו ההלכתית העקרונית של הרב ישראלי בדבר היחס שבין מדע להלכה: האם הוא סבור שבהתנגשות בין הידע הרפואי והמדע העדכני לבין תיאור המציאות שבספרות ההלכה יש לדבוק בכללים ההלכתיים שקבעו חז"ל בכל מקרה (גם כאשר הם עומדים בסתירה לידע המודרני)? או שמא הוא סבור שבמקרים שבהם התאוריה שחז"ל החזיקו בה בנוגע למציאות מתבררת כשגויה לאור ממצאי המדע המודרני, יש לשנות את ההלכה ולהתאימה למציאות המודרנית?

הטיעון ההלכתי שהציע הרב ישראלי באשר לקביעת רגע המוות אינו מצריך דיון בשאלה זו במפורש, מכיוון שבמקרה הנידון קיימת לגישתו התאמה בין הכללים ההלכתיים לבין המדע המודרני. ואולם, ניתן ללמוד על גישתו הכללית בנוגע ליחסי הלכה ומדע לא רק מתוך הדברים שאמר בפסיקה, אלא גם מתוך מה שלא נאמר בה. יצחק רונס, במחקרו על משנתו ההלכתית של הרב שאול ישראלי, הצביע על העובדה החשובה שתשובתו של החכם צבי נעדרה מדבריו של הרב ישראלי, וביקש ללמוד מהיעדר התייחסות למקור זה על תפיסתו העקרונית של הרב ישראלי על אודות היחס בין המדע ובין ההלכה. לטענתו, התעלמותו של הרב ישראלי ממקור הלכתי מרכזי בדיון על קביעת רגע המוות אינה מקרית, אלא היא מכוונת להסתייגות עקרונית מדבריו ומרמזת עליה.

כזכור, החכם צבי קבע, בהסתמך על התאוריה המדעית של גליניוס, שעיקר חיות האדם היא בלבו. קודם לכן נזכרה עמדתם של הרב ולדנברג והרב וזנר, המתנגדים לקריטריון המוות המוחי ושוללים את השתלות הלב. שניהם מזכירים את שו"ת החכם צבי כחיזוק לקביעתם שכל עוד הלב פועם האדם חי, ולא ניתן לקבוע את המוות גם אם פסקה נשימתו. כאמור, דברי החכם צבי מבוססים על התאוריה המדעית של גליניוס מהמאה השנייה לספירה, ועל כן הצעתי שההנחה העומדת ביסוד פסיקה מודרנית המסתמכת על דבריו הנה שאין לשנות את הכללים ההלכתיים גם כאשר נדמה שהמציאות שחז"ל ראו לנגד עיניהם שונה מזו המודרנית. על רקע קיומן של שיטות הפוסקים האחרים, ניתן להציע שהתעלמותו של הרב ישראלי מתשובת החכם צבי מעידה על הסתייגותו מהתבססות על תאוריות מדעיות שגויות, וכפי שעמד על כך רונס: "נראה שהתעלמותו של הרב ישראלי מדברי החכם צבי מוסברת בכך [...] שהוא לא ראה לנכון לייחס משקל הלכתי כלשהוא לדברי החכם צבי".<sup>86</sup> רונס מזכיר את עמדתו של שטיינברג – שהשתתף עם הרב ישראלי בדיוני הוועדה של מועצת הרבנות הראשית ולכן סביר להניח שהרב ישראלי הושפע ממנה – ולפיה תשובת

86 יצחק רונס משנתו ההלכתית של הרב שאול ישראלי 117 (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן, התשע"ב).



החכם צבי אינה מבוססת על מקורות הלכתיים אלא על התפיסה האנטומית שרווחה במאה השבע עשרה והוכחה ברבות הימים כשגויה. לאור זאת, שטיינברג סבור שיש לדחות את מסקנותיו ההלכתיות של החכם צבי ולשנותן בהתאם לידע המדעי והמציאות הרפואית המודרניים. מעניין לציין שהוא מבסס את עמדתו על התפיסה העקרונית המוזכרת בדברי החת"ס, שלפיה במקום שבו "המציאות כפי שידועה ומוכחת לרופאים, שונה ממה שתיארו לנו אפילו הראשונים, יש לקבל את המציאות". בניגוד לרב וזנר, שהגביל את קביעת החת"ס רק למקרים שבהם יש מחלוקת בראשונים, סבור שטיינברג שמדובר בתפיסה עקרונית גורפת, שלפיה יש לשנות את ההלכה על פי ממצאי המדעיים של המציאות המודרנית.<sup>87</sup> אם כן, רונס מציע שהרב ישראלי סבור, בדומה לשטיינברג, שבמקרים של התנגשות בין הלכה למדע יש לדחות את הקביעות ההלכתיות ולשנותן בהתאם לממצאי המדע והמציאות המודרניים.

ואולם, אם נקבל טענתו של רונס, עולה השאלה הבאה: מדוע התעלם הרב ישראלי מתשובת חכם צבי חרף העובדה שידע שהיא נזכרת אצל הפוסקים המתנגדים להשתלות הלב? ניתן לשער שאילו היה מזכיר מקור זה ומסביר שאינו רלוונטי למציאות המודרנית בהיותו מבוסס על ידע מדעי שגוי, היה בכך משום חיזוק לטיעונו ההלכתי ומענה לעמדת הפוסקים המתנגדים. ייתכן שהעובדה שלא נהג כך מלמדת על רצונו שלא לבסס את ההיתר להשתלת הלב על תפיסה עקרונית זו ביחס למדע והלכה – שיש לשנות את ההלכה בהתאם למדע המודרני, אלא על הטענה החלופית שאותה הזכיר בפסיקתו – שדברי חז"ל מתאימים למציאות המודרנית, ועל כן אין צורך לשנות את ההלכה בהתאם למודרנה. נראה שגישה כזו עשויה להפחית את התנגדות הפוסקים האחרים להיתר ההלכתי להשתלת לב, מכיוון שההיתר מבוסס על טענות המוכיחות שההלכה מתאימה לממצאי המדע והמודרנה ואינו נשען על תפיסה עקרונית שיש לשנות את ההלכה ביחס למדע המודרני (התפיסה הרציונליסטית), תפיסה המעוררת התנגדות בקרב פוסקים רבים. פשוט יותר להגיע לקונצנזוס הלכתי כאשר מוכיחים כיצד הוא נובע במישרין מהמקורות ההלכתיים, מאשר לנסות לשכנע בדבר נכונותה של תפיסה עקרונית בנוגע ליחסי מדע והלכה, שעל פיה מן הראוי לשנות את ההלכה בהתאם למדע המודרני.

### 3. תפיסות נטורליסטיות

בניתוח עמדתו של הרב גורן, שהוצג לעיל, הוצע כי קיים קשר בין תפיסה רציונליסטית לבין דחיית עמדות נטורליסטיות. כאמור, בדומה לרב גורן, גם הרב ישראלי החזיק ככל הנראה בתפיסה רציונליסטית ביחס להלכה ומדע, ובהתאם לכך סביר להניח שגם הוא הסתייג

<sup>87</sup> ראו עמדתו של שטיינברג בעניין זה אברהם שטיינברג "קביעת רגע המוות – רקע הלכתי" קביעת רגע המוות – אסופת מאמרים 177, 184–185 (מרדכי הלפרין עורך, התשס"ח).

מתפיסות נטורליסטיות המונעות השתלת לב אצל המושתל מהסיבה שמדובר בהתערבות אסורה בבריאה. ואמנם, יסוד סביר להנחה זו מצוי במכתב שפורסם מטעם הרבנות הראשית, המייצג גם את עמדת הרב ישראלי (שמילא כאמור מקום מרכזי בדיוני מועצת הרבנות הראשית והיה בעל השפעה רבה על כתיבת הפסק מטעמים). באותו מכתב הובעה התנגדות חריפה לטענה שהשתלת לב הופכת את מושתל הלב לטריפה: "עינינו רואות שלב מושתל ממשיך למלא את תפקיד הלב החולה שהוצא ועל ידי זה יש ארוכה למושתל [...] ממילא אין כאן איסור. אדרבה, בהחלפת הלב האדם חוזר להיות אדם בריא ואינו טריפה כלל".<sup>88</sup>

הרבנות הראשית מגיבה בדבריה לעמדת הפוסקים הסבורים שהשתלת הלב הופכת את האדם לטריפה. נימוק רווח לטענה זו מבוסס על התפיסה הנטורליסטית, שלפיה עצם ההתערבות בבריאה היא אסורה, ולכן הסטטוס ההלכתי של מושתל הלב שלבו הוחלף משתנה לטריפה (כפי שעולה כאמור מדברי הרב ולדנברג, למשל). כנגד תפיסה זו מובהר במכתב הרבנות שיש לבחון את המציאות בפועל ובהתאם לכך להחיל את הכלל ההלכתי הנוגע לדיני טריפה. במקרה שלנו, כיוון שברור מהמציאות שהלב המושתל ממלא מבחינה פונקציונלית את תפקיד הלב הטבעי, ומושתל הלב ממשיך לחיות, הרי שלא יעלה על הדעת להגדיר את המושתל כטריפה רק מהסיבה הפורמלית שניטל לבו, או מהסיבה הנטורליסטית, שלבו המקורי הוחלף בלב אחר, ולמנוע בכך את הצלת חייו באמצעות השתלת לב.

## ז. אמביוולנטיות: בין אימוץ לדחייה – הרב אורבך

עמדה מעניינת ביחס להלכה ומדע עולה מפסיקתו של הרב שלמה זלמן אורבך (1910–1995), מגדולי פוסקי ההלכה במאה העשרים, שעסק רבות בענף ההלכתי של תחום האתיקה הרפואית-הלכתית. עמדתו, שבחברתי לכנותה "אמביוולנטית", משקפת במידה רבה את המתח בין התפיסות השונות שהוצגו עד כה: מחד גיסא, רצון להתאים את ההלכה למדע (התפיסה הרציונליסטית), ומאידך גיסא, דבקות במסורת ההלכה (תפיסה אמונית-פנימית) ואף הימנעות מהכפפת ההלכה לחידושי המדע והמודרנה (תפיסה דווקנית), כפי שיוצג להלן.

### 1. טיעון הלכתי

הרב אורבך התנגד לקריטריון המוות המוחי והחזיק בעמדה שאין די במות גזע המוח לקביעת המוות, אלא נדרשת גם הפסקת פעילות הלב על מנת לקבוע שהאדם מת. בהתאם

88 מכתב הרבנות הראשית לישראל מיום כ"ג אדר התשמ"ז קביעת רגע המוות – אסופת מאמרים 332, 337 (מרדכי הלפרין עורך, התשס"ח) (ההדגשות שלי – ע"ע).

לכך, הוא אסר ליטול איברים להשתלה מחולה שמוחו מת וטען שמדובר בשפיכות דמים. עמדה זו באה לידי ביטוי מובהק בגילוי דעת הלכתי שפרסם ביחד עם הרב יוסף שלום אלישיב בשנת 1990:

נתבקשנו לגלות דעתנו, דעת תורה, בעניין השתלת הלב לצורך חולה מסוכן, וכן בענין השתלת שאר איברים לצורך חולים שיש בהם סכנה. הנה כל זמן שלב התורם פועם, ואפילו במקרה שכל מוחו כולל גזע המוח אינו מתפקד כלל הנקרא "מיתת המוח", עם כל זאת דעתנו שאין שום היתר להוציא את אחד מן איבריו, ויש בזה משום שפיכות דמים.<sup>89</sup>

התנגדותו של הרב אורבך להכיר בקריטריון המוות המוחי התבססה, בין השאר, על הטענה שהעובדה שניתן ליילד עובר חי מאישה הרה השרויה במצב של מוות מוחי<sup>90</sup> מוכיחה

89 אברהם שטיינברג "קביעת רגע המוות סקירת עמדות" קביעת רגע המוות – אסופת מאמרים 199, 195 (מרדכי הלפרין עורך, התשס"ח) (להלן: שטיינברג "סקירת עמדות"). גילוי הדעת פורסם בעקבות שאלה שהופנתה לרב אורבך ולרב אלישיב על ידי משלחת רבני מועצת גדולי התורה של אגודת ישראל בארצות הברית, שביקשו לברר מהי עמדתם ההלכתית של הרבנים בעניין המוות המוחי. הרקע למקרה זה הנו פרסום נוסח של צוואה מחיים על ידי הסתדרות הרבנים של ארצות הברית (RCA) בקיץ 1990, הכולל קביעה חד-משמעית שמוות המוח הנו מוות על פי ההלכה. ההכרה בקריטריון המוות המוחי עוררה סערה בקרב רבני ארצות הברית, שרצו לברר מה עמדתם של גדולי פוסקי הדור – הרב אלישיב והרב אורבך. וראו גם במנחת שלמה, חלק שני, סימן פג, אות ב: "ושנינו הננו בדעה אחת שיש בדבר זה משום שפיכות דמים וחליאל לעשות כן".

90 ניתן ליילד ולד חי מאישה הרה שנמצאת במצב של מוות מוחי באמצעות ניתוח קיסרי, וכאשר האישה מטופלת באמצעים מלאכותיים תומכי חיים. מקרים כאלו מוכרים בספרות המחקר הרפואית, ואף התרחשו בשנים האחרונות. כך למשל, רוברט טרוג מתאר מקרה של אישה בת 26 שהתמוטטה במאי 2005 כתוצאה של הופעה חוזרת של מלנומה ממאירה לא צפויה. למרות טיפול רפואי אינטנסיבי, מצבה הגיע לכדי מוות מוחי. לבקשת בעלה, הוחזקה האישה על ידי מכונות תומכות חיים כדי שההיריון יימשך עד שהועבר יגיע לגיל שבו הוא מסוגל לשרוד בעצמו. באוגוסט 2005 נולדה בת, 13 שבועות לפני הזמן, במשקל 700 גרם לערך. ראו Robert D. Truog, *Brain Death – Too Flawed to Endure, Too Ingrained to Abandon*, 35 J. L. MEDICINE & ETHICS 273, 274 (2007).

מקרה נוסף של לידה לאחר מוות מוחי אירע לאחרונה, ביוני 2013, בדברצן שבהונגריה. אישה הרה שהייתה במצב של מוות מוחי הונשמה באופן מלאכותי בבית חולים במשך שלושה חודשים וילדה ילד בריא בניתוח קיסרי. האם הוגדרה כמתה "מוות מוחי" בשבוע ה-15 להיריון, והעובר נולד לבסוף בשבוע ה-27. מקרה זה ייחודי מכיוון שלאחר הלידה (ובתום שלושה חודשי מוות מוחי בהם שימרו את חיוניות איברי האם), האם נותקה ממכונות ההחייאה, ונלקחו ממנה איברים שהושטלו בגופם של ארבעה בני אדם (איתי גל "הונגריה: תינוק נולד לאם השרויה במוות מוחי 3 חודשים" ynet בריאות 14.11.2013). (www.tbk.co.il/article/2904955).

שמוות מוחי אינו מהווה מוות, כיוון שלא ייתכן שייוולד וילד חי מאישה מתה. הוא מבסס את טענתו על קביעת התלמוד במסכת ערכין (ז, ע"א) בנוגע לסדר המוות במקרה של אישה הרה ועוברת, ולפיה אישה הרה שמתה מוות טבעי, תמיד עוברת מת לפניה.<sup>91</sup> מתוך התבוננות במציאות המודרנית (שבה תיתכן לידה של וילד חי מאם השרויה במצב של מוות מוחי) לאור הכלל התלמודי הנ"ל מסיק הרב אורבך שמוות מוחי אינו מוות: אם תיתכן מציאות של וילד חי שנולד מאישה הרה במצב של מוות מוחי, סימן שהעובר לא מת, ואם כן – לא ייתכן שהאם ההרה כבר מתה, שהרי על פי הכלל התלמודי סדר המוות הוא בהכרח הפוך. לשון אחר: העובדה שנולד עובר חי מעידה על כך שהעובר טרם מת, ואם כך הרי לנו סימן, לאור קביעת התלמוד במסכת ערכין, שגם האם טרם מתה.<sup>92</sup> ואולם, הקביעה התלמודית באשר לסדר המוות (העובר מת תחילה), גם אם הייתה נכונה בזמן התלמוד, אינה נכונה עוד בעידן המודרני, המאפשר מצב שבו האם ההרה תמות, ובאמצעות תמיכה של אמצעי החייאה מלאכותיים העובר יוכל להמשיך לחיות. אם כך, הרי שהטענה של הרב אורבך כנגד קריטריון המוות המוחי כקובע מוות אינו תקף, כיוון שהוא מבוסס על טענה תלמודית שאינה נכונה במציאות המודרנית. משהוצגו לרב אורבך נתונים רפואיים עדכניים המערערים על הקביעה התלמודית, הוא ביקש לערוך ניסוי מדעי על מנת לבחון אם הקביעה התלמודית אמנם אינה רלוונטית עוד

מעניין לציין כי התנגדותו של הרב אורבך לקריטריון המוות המוחי מהטעם שאישה במצב זה יכולה ללדת שכיחה גם בקרב מבקרי קריטריון מות המוח בשיח הביואתי. ראו למשל Alan D. Shewmon, *The Brain and Somatic Integration: Insights into the Standard Biological Rationale for Equating "Brain Death" with Death*, 26 J. MEDICINE & PHIL. 457, 467–468 (2001); Franklin G. Miller & Robert D. Truog, *The Incoherence of Determining Death by Neurological Criteria: A Commentary on "Controversies in the Determination of Death, A White Paper by the President's Council on Bioethics"*, 19 KENNEDY INSTITUTE OF ETHICS JOURNAL 185 (2009).

91 הדיון במסכת ערכין נסב על מקרה של אישה המוצאת להורג. על מקרה זה אמר רב יהודה בשם שמואל שיש להכות את האישה בבטנה, כדי שהוולד ימות תחילה וכך יימנע מצב שבו האם תמות והוולד יישאר חי וגופת האם תתבזה, "שמה יפרכס הולד כדי לצאת, ויצא דמה, ותתבזה בפני הרואים" (פירוש שטיינזלץ, מסכת ערכין, ז, ע"א). התלמוד מקשה על דעתו של שמואל ושואל: האם ייתכן ששמואל סבור שהאם מתה לפני הוולד? הרי ידועה הקביעה ההפוכה, שהוולד מת לפני האם! קביעה זו נלמדת מהמשנה הדנה בדיני ירושה, שם נקבע שבניגוד לתינוק בן יומו שירש את נכסיה האם שמתה בלידה, הרי שעובר במעי אמו אינו יורש את אמו מכיוון שהעובר מת לפני האם! יש להבהיר כי הדיון התלמודי הנ"ל נסב על מקרה שבו האישה מתה מיתה בידי שמים – מוות טבעי, ולא על מקרה שבו האישה נהרגה בידי אדם. על כן היו שטענו שאין הוא רלוונטי כלל למקרה של מוות מוחי שנגרם כתוצאה של פגיעת אדם.

92 ראו בהקשר זה דבריו של שטיינברג "סקירת עמדות", לעיל ה"ש 89, בעמ' 199–200.

בעידן המודרני, כלומר אם ייתכן שבמציאות המודרנית ייוולד וולד חי מאישה הרה שכבר מתה.<sup>93</sup>

נכונותו של הרב אורבך לערוך ניסוי מדעי לבירור המציאות המודרנית מעידה לכאורה על תפיסתו באשר ליחס שבין הלכה למדע: מן הראוי שפסיקת ההלכה תתבסס על המציאות הריאלית<sup>94</sup> ועובדתית ותתאם אליה, בהתאם לנתוני המדע והביולוגיה.<sup>94</sup>

### 1. ניסוי הכבשה ומסקנותיו

לצורך בירור העניין הוחלט לבצע ניסוי שיכלול כריתת ראש של כבשה הרה, ולבחון אם כאשר הכבשה מחוברת למכשירי החייה מלאכותיים, ניתן ליילד וולד חי חרף העובדה שהכבשה (שראשה נכרת) מתה.

בניסוי הראשון, שנערך בד' שבט תשנ"ב (9.1.1992), הרדימו כבשה הרה וחיברו אותה למכונת הנשמה ולעירוי תוך-ורידי, כדי שיוכלו להזליף לגופה נוזלים ותורופות. לאחר מכן ניסרו את גולגולת הכבשה ושאוּבו את מוחה בשלמותו. במצב זה, כאשר הכבשה ללא מוח ומחוברת למכשיר הנשמה, לחץ הדם ודופק הלב שלה ושל העובר נשארו תקינים כמעט ללא צורך בהתערבות רפואיות במשך שלוש שעות. בכך התקיימו תנאי הניסוי שביקש הרב אורבך לבצע, אך למרות זאת הוחלט על ביצוע שלב נוסף בניסוי, שבו חתכו את עמוד השדרה של הכבשה וכך גרמו למצב ממשי של התזת הראש. גם במצב זה, ללא ראש, דופק הכבשה והעובר המשיכו להיות תקינים למשך 20 דקות. לאחר זמן זה חלה ירידה קיצונית בדופק העובר, ובניתוח קיסרי דחוף יילדו את העובר, שיצא מת.<sup>95</sup>

לכאורה ניסוי זה מוכיח כשלעצמו כי ייתכן מצב שבו האם מתה ואילו העובר חי, שהרי גם לאחר הוצאת המוח כולו מהכבשה ההרה עדיין ניכר היה שלב העובר ממשיך לפעום, ואף לאחר שהותו ראשה של האם, נמשך הדופק במשך 20 דקות. עם זאת, היה מי שטען שהעדות היחידה לחיותו של העובר הנה מדידת הדופק שלו, והרי גם אצל האם נמדד בכל השלבים הללו דופק אף על פי שהיא מתה. כשם שדופק האם אינו מעיד על חיות, שהרי מוסכם שלאחר עריפת הראש היא מתה, כך ייתכן שגם דופק העובר אינו מעיד על חיות. לפי

93 שטיינברג הציג לו את הנתונים המדעיים העדכניים, וביחד עם שפרן תכננו את הניסוי לבקשת הרב אורבך (שם, שם).

94 ראו בהקשר זה דבריו של שטיינברג: "יש להדגיש כי מדובר בניסוי מדעי מודרני במיוחד, שכל מטרתו לברר נקודה הלכתית, ואשר נתוני הניסוי הוגדרו על ידי פוסק הדור, כדי לעמוד על בירור מצב הלכתי על פי המציאות. למיטב ידיעתי זהו הניסוי הראשון מסוגו בתולדות המדע המודרני" (שם, בעמ' 200).

95 שטיינברג מציין כי מקרים של ירידה פתאומית בדופק העובר מוכרים גם במיילדות אנושית ואין להם הסבר (שם, בעמ' 201).

גישה זו, רק לידה של ולד חי תהווה הוכחה שאכן ייתכן מצב שבו לאחר מות האם, העובר מסוגל להמשיך לחיות.<sup>96</sup>

לאור ספקות אלו הוחלט לבצע ניסוי נוסף. בניסוי השני, שנערך ב"ז שבט התשנ"ב (22.1.1992), הוחלט לוותר על שלב שאיבת מוחה של הכבשה ולעבור היישר לשלב כריתת הראש. הכבשה ההרה נותרה ללא ראש במשך 25 דקות, שבהן לחץ הדם והדופק של הכבשה ושל העובר נמצאו תקינים. לאחר פרק זמן זה בוצע ניתוח קיסרי, ונולד טלה חי. בהנחה שבעל חיים שראשו נכרת הנו מת, הרי שניסוי זה הוכיח מעבר לכל ספק כי בתנאים מודרניים של טיפול תומך חיים, ייתכן מצב שבו האם ההרה תמות ואילו העובר ייולד חי, בניגוד לאמור במסכת ערכין. כך הוכח אפוא באמצעות ניסוי מדעי שהקביעה התלמודית אינה נכונה יותר בעידן המודרני.<sup>97</sup> מובן שעם הפרכת הקביעה התלמודית נשמטה גם הקרקע תחת טענתו ההלכתית של הרב אורבך כנגד הכרה במוות מוחי כקובע מוות.

## 2. בין הכרה להכרעה: הכרה עקרונית והתנגדות מעשית – דחיית תוצאות הניסוי

חרף תוצאות הניסוי, שהוכיחו שניתן לקבוע מוות בהסתמך על מות המוח (גם אם דופק הלב ממשיך להתקיים לאחר מכן), דבק הרב אורבך בקביעתו הראשונית והכריע להלכה

96 תיאור הניסוי מופיע אצל שטיינברג בפירוט (שם, בעמ' 201).

97 ניתן להבין מתוצאות הניסוי שהקביעה התלמודית על סדר המוות (העובר תחילה והאם לאחר מכן) נסבה על מציאות של מיתה טבעית, ולא על מציאות מודרנית של טיפול רפואי באמצעות מכשירי החייה תומכי חיים, ולכן הקביעה התלמודית אינה מתאימה למציאות המודרנית השונה, כלומר המדע הוא שהשתנה ולא הטבע. לעומת זאת, היו שהציעו להבין שהניסוי המדעי מעיד על "השתנות הטבעים", כלומר שדרך הטבע שמתוארת בתלמוד, שהעובר מת לפני האם, השתנתה עם השנים, ובעוד בתקופת התלמוד זו הייתה המציאות הטבעית, הרי שבעידן המודרני השתנה הטבע. הרב שפירא התנגד לאפשרות האחרונה, שהטבע השתנה בעידן המודרני. הוא מוכיח מסוגיית התלמוד בערכין שמציאות שבה האם מתה לפני העובר הייתה מוכרת גם בעבר. הוא מראה שכבר הראשונים עמדו על כך שיייתכן מצב שבו האם מתה ואילו הוולד נשאר בחיים. התוספות בחולין דף לח, הקשו כיצד ייתכן מצב כזה? ותרצו שמוסכמה זו נכונה רק במקרים שבהם האם מתה מעצמה, אבל אם האם מתה משום שנהרגה, ייתכן מצב שהיא תמות ואילו הוולד יישאר בחיים (ראו תוספות, ד"ה 'אלא דמתה והדר ילדתיה' ובשיטה מקובצת בערכין הביאו חילוק זה בשמו של הרא"ש). לאור זאת מצייין הרב שפירא כי אפילו מהדיון בתלמוד ניתן כבר להסיק שיייתכן שהאם תמות והעובר יישאר בחיים, ו"לא היו צריכים לשם כך לערוף שתי כבשות כדי להוכיח מציאות זו מתוך הנסיון ואין צורך להסיק שנשתנו הטבעים" (אברהם אלקנה כהנא שפירא "קביעת מוות מוחי עפ"י ההלכה" קביעת רגע המוות – אסופת מאמרים 247, 249 (מרדכי הפרין עורך, התשס"ח)).

שהפסקת פעילות הלב הכרחית לצורך קביעת המוות, ולא ניתן לקבוע מוות בהסתמך על מות המוח בלבד. כך הוא מסכם את הניסוי ומסקנותיו ההלכתיות:

אמנם הניסיון הוכיח ברור שהגוף יכול לשמש כאינקובטור לעובר ולהמשיך לחיות גם לאחר שהותז כל הראש של האמא ולא כמו שחשבתי שזה בלתי אפשרי, אך אף על פי כן על משמרת אעמודה כמו שכתבתי קודם שאין לסמוך בודאות על המדע הרפואי כל זמן שעדיין יש פעימת לב אף שקרוב לודאי שזה רק מפני המכשיר בלבד (מנחת שלמה תנינא (ב-ג), סימן פו, סעיף ה).

מה גרם לרב אוירבך לעמוד על משמרתו ולדבוק בעמדתו הראשונית, ולא לשנות את פסיקת ההלכה בהתאם למסקנות שהוא עצמו הסיק מהניסוי? מדוע התעלם מתוצאות הניסוי, שהוכיחו שפעילות הלב יכולה להימשך גם לאחר המוות, ופסק, בניגוד אליהן, שהפסקת פעילות הלב הכרחית לצורך קביעת המוות?

ניתן להציע שאילו רצה להתנגד לקריטריון המוות המוחי באופן עקרוני, היה דוחה את הנחת המוצא של הניסוי, שאורגניזם ללא ראש הנו מת, וטוען מנגד שכל עוד קיימת פעילות ביולוגית באורגניזם – הגוף חי. בהתאם להנחה זו יש להסיק מהניסוי שכבשה ללא ראש יכולה להמשיך לחיות, שהרי הוכח שהיא מצליחה ללדת ולד חי!<sup>98</sup>

98 הרי הנחת המוצא של הניסוי הייתה שכריתת הראש גורמת בהכרח למוות, ואם כן לאחר כריתת ראש הכבשה, הכבשה מתה. ביסוס איתן להנחה זו אכן מצוי במשנה באהלות הדנה בדיני טומאת מת וקובעת שאדם, בהמה וחייה אינם מטמאים עד שתצא נפשם, וכן ש"הותזו ראשיהם אף על פי שמפרכסים טמאין" (משנה אהלות א, ו). צירוף הקביעות המוזכרות במשנה הוביל את מרבית פרשני המשנה וחוקרי ההלכה לטעון שאדם ובהמה שהותזו ראשיהם מטמאים מכיוון שנפשם יצאה – כלומר מכיוון שהם מתו הם מטמאים טומאת מת. ואולם, יש פוסקים שהבינו את המשנה אחרת ומסבירים שהטומאה שנוצרת כתוצאה של התזת הראש היא טומאה מחיים! (כך למשל עולה מדברי הרב בילדשטיין והרב יעקובוביץ). לפי גישה זו, בעל חיים או אדם שהותז ראשו עודנו חי כל עוד ממשיכה להתקיים פעילות ביולוגית באורגניזם שלו, והתזת הראש גורמת למצב של טומאה מחיים. שיטת פרשנית זו בהבנת המשנה מערערת על הנחת המוצא של הניסוי. לפי שיטה זו לא ניתן להניח שכבשה שנכרתת ראשה היא כבשה מתה, אלא על מנת לקבוע שהכבשה מתה יש לבחון אם הפעילות הביולוגית של האורגניזם חדלה באופן בלתי הפיך. לאור זאת ניתן להציע חלופה אחרת להבנת התוצאות של ניסוי הכבשה: מתוצאות הניסוי ניכר שמוות מוחי אינו מוות, כיוון שהוכח שבמצב של מות המוח ממשיכה להתקיים פעילות ביולוגית באורגניזם, הכוללת דופק לב ואף לידה של ולד חי. הלכך תוצאות הניסוי מחזקות דווקא את קביעתו הראשונית של הרב אוירבך, שאם הוולד יוצא חי, הרי לנו סימן שהאם לא מתה.

ההבנות השונות באשר למסקנות העולות מן הניסוי באות לידי ביטוי במחלוקת פוסקים מאוחרת: הרב עמאר סבור שיש להכיר בקריטריון המוות המוחי מכיוון שהוא שקול לקטגוריה

ההלכתית של התזת הראש, הקובעת מוות. הוא מסביר שזרימת הדם והחמצן, ששורדת בשאר חלקי הגוף לאחר התזת הראש, אינה מעכבת את המוות, כיוון שהיא מתקיימת הודות לתמיכה מלאכותית ועל כן אינה מעידה על חיות. חיזוק לעמדתו הוא מוצא בניסוי הכבשה, כיוון שלדבריו מוכח ממנו שגם לאחר שכרתו את ראש הכבשה באופן פיזי, ועל כן ברור היה שיש להגדירה כמתה מבחינה הלכתית, עדיין המשיכה להתקיים בגופה זרימת דם והחמצן באמצעות מכשירי הנשמה מלאכותיים במשך 40 דקות, ונולד ולד חי, חרף מות האדם (שלמה משה עמאר "מוות מוחי והשתלות לב וכבד" תחומין לא 19, 22 (התשע"א)).

הרב שכטר, לעומת זאת, הקשה על הוכחה זו והציע שהעובדה שפעילות האיברים בגוף נמשכת והדם והחמצן ממשיכים לזרום, גם אם באופן מלאכותי, מעידה שבעל החיים עודנו חי. הבנה זו עולה גם מעמדתו של הרב שמחה בונם לייזרון, נכד אחותו של הרב אורבך, שטען שאין להכיר במות גזע המוח כקריטריון לקביעת רגע המוות, מכיוון שבמצב זה ממשיכה להתקיים פעילות ביולוגית באורגניזם, המעידה על חיותו (שמחה בונם לייזרון "קביעת רגע המוות על פי ההלכה" קביעת רגע המוות – אסופת מאמרים 250, 254 (מרדכי הלפרין עורך, התשס"ח)).

נדמה שמחלוקות הפוסקים הנ"ל, בנוגע להבנת המשנה באהלות, כמו גם החלופות האפשריות להבנת תוצאותיו של הניסוי, מושתתות על תפיסות מנוגדות באשר להגדרת המוות. מצד אחד ניצבת תפיסה שלפיה הגדרת המוות צריכה להיקבע בהתאם לנתונים ביולוגיים, ומנגד ניצבת תפיסה שלפיה הגדרת המוות צריכה לשקף אבדן של המאפיין המהותי של החיים האנושיים. הנחה זו מתחזקת לנוכח פולמוס דומה המצוי בשיח הביואתי בעניין הגדרת גוף ללא ראש – חי או מת? לזיה טען שאורגניזם ללא ראש הוא מת, חרף העובדה שממשיכה להתקיים בו פעילות ביולוגית כלשהי. מנגד, טענו מילר וטרוג שכל עוד מתקיימת פעילות ביולוגית באורגניזם, לא ניתן לקבוע את מותו, גם אם הוא ערוף ראש. לחיזוק טענתם הם השתמשו בדוגמה של תרנגולת ערופת ראש, שממשיכה להתרוצץ רגעים מספר לאחר עריפת ראשה, וטענו שכשם שאיש לא יגדיר את "תרנגולת מתה מתרוצצת", מכיוון שמבחינה ביולוגית עוד יש בה חיות, כך אין להגדיר אדם ערוף ראש כמת כל עוד ממשיכה להתקיים בגופו פעילות ביולוגית. ראו John P. Lizza, *Commentary on "The Incoherence of Determining Death by Miller ; Neurological Criteria"*, 19 KENNEDY INSTITUTE OF ETHICS JOURNAL 393 (2010) & Truog, לעיל ה"ש 90.

בתשתית הפולמוס הביואתי הנזכר ניצבות תפיסות מנוגדות באשר להגדרת המוות: לזיה סבור שהגדרת המוות צריכה לשקף אבדן של המאפיין הייחודי של האדם כאדם, גם אם ממשיך להתקיים תפקוד ביולוגי לאחר מכן. במילים אחרות, המוות הוא מוות של האנושיות שבאדם, גם אם מבחינה ביולוגית גופו ממשיך לחיות. לעומתו טרוג ומילר מחזיקים בתפיסת מוות ביולוגית. הם סבורים שהגדרת המוות צריכה לשקף אבדן של התפקוד הביולוגי של האורגניזם. במילים אחרות, הגדרת המוות צריכה להיקבע בהתאם לנתונים ביולוגיים בלבד, ללא השפעות של שיפוטיות מוסריות על הרגע שבו חיים אנושיים משמעותיים חדלים מלהתקיים.

אם כן, מהשיח הביואתי עולה כי מי שמבקש לייחס משמעות לתנועות ששורדות בגוף לאחר עריפת הראש מבקש למעשה להיצמד להגדרה ביולוגית של המוות. מנגד, מי שמניח שעריפת הראש מהווה מוות חרף העובדה ששורדת פעילות ביולוגית בגוף נטול הראש מבקש לבסס את הגדרת המוות על מאפיינים המהותיים לאדם כבן אנוש. לכן מרגע שחדלה ההכרה האנושית



כאמור לעיל, הרב אורבך לא נקט דרך זו. הוא לא ערער על הנחת המוצא של הניסוי, שלפיה עריפת הראש גורמת למות הכבשה; להפך, הוא טען שהוכח בניסוי שאכן ניתן ללדת ולד חי לאחר מות האם. מדוע דבק אפוא בפסיקתו הראשונית, שכל עוד הלב פועם האדם לא מת? כיצד ניתן ליישב את הסתירה בין הכרתו העקרונית בקריטריון המוות המוחי לבין הכרעתו ההלכתית כנגדו? להלן אציג כיוונים אחדים ליישוב הסתירה, המבוססים על תפיסתו של הרב אורבך באשר ליחס הראוי בין מדע להלכה.

### 3. יחס למדע ולהתפתחות הרפואה / נימוקים להכרעה ההלכתית וקווים ליישוב הסתירה

מפסיקה שפרסם הרב אורבך לאחר ניסוי הכבשה ניכרים כמה שיקולים שהשפיעו על הכרעתו ההלכתית שלא להכיר במוות המוח כמוות:

אך אעפ"י כן הואיל ובש"ס ופוסקים לא נזכר כלל ענין של מות מוחי, ובעיקר מפני זה שלא נראה כלל לעינים וגם לא ברור עד כמה שהבדיקה היא כבר באמת מוחלטת, לכן צריכים עדיין לחכות עד שפעמימת הלב תיפסק לגמרי ולהמתין אח"כ עוד חצי דקה, ורק אז אם הגוף מונח כאבן דומם דינו ממש כמת לכל דבר. ואת זה הנני אומר מפני שקיבלתי מכתב משלושה רופאים מומחים שומרי תורה [...] ברם מיד כשהרופאים החליטו על גזע המוח שכבר מת, דינו ודאי כגוסס שאסור להזיז אותו אפילו זיו כלשהו כשזה לא לטובתו, ולכן אותה הבדיקה החשובה שמכניסים חומר תוך הגוף לבדוק אם הדם מגיע למוח אף אם לא מזיזים ממש את הגוף, גם זה אולי

באופן בלתי הפיך, יהיה זה מתבקש לקבוע את מות האדם, גם אם באופן ביולוגי גופו ממשיך לחיות. לאור זאת ניתן להציע שתפיסת המוות האנושי היא שניצבת בתשתית עמדתם של הפוסקים הסבורים שהתזת ראש מהווה מוות, ואילו תפיסת המוות הביולוגי היא שניצבת בתשתית עמדתם של הפוסקים הסבורים שלא ניתן לקבוע את המוות כל עוד ממשיך להתקיים תפקוד ביולוגי משמעותי באורגניזם (כדופק לב ואף לידת ולד חי).

לאור הניתוח שלעיל עולה ביתר שאת התמיהה על פסיקתו של הרב אורבך: כיצד ניתן להסביר את הפער שבין הכרתו העקרונית של הרב אורבך במוות מוחי כמוות חרף העובדה שפעילות הלב נמשכת לאחר מכן, לבין פסיקתו ההלכתית שלפיה כל עוד הלב פועם האדם חי? הלא תרתי דסתרי המה! בהכרתו העקרונית במוות המוחי באה לידי ביטוי אמת המידה ה"אנושית" בקביעת המוות, היינו התפיסה שלפיה די באבדן המאפיין המהותי של חיים אנושיים על מנת לקבוע את המוות; לעומת זאת, בהכרעתו ההלכתית באה לידי ביטוי אמת המידה ה"ביולוגית" לקביעת המוות, היינו התפיסה שלפיה מוות מתרחש רק בהיעדר כל פעילות ביולוגית באורגניזם. לניתוח נרחב של סוגיה זו ראו עופר-שטרק הצדקות פילוסופיות, לעיל ה"ש 2, בעמ' 238–240.

חמור יותר מהזזה ואסור אפילו לצורך הצלה של חולה אחר מסוכן. ואפילו אם החולה ציוה על כך בחייו חושבני דאף שמותר לאדם לסכן עצמו להצלת אחרים ממות, מ"מ רק הוא עצמו מותר לו לעשות כן אבל לא שהרופא יעקור עכשיו איברים וספק שהוא ממש ממית אותו בידיים. ולכן היות שלצערנו לא זהירים כלל בזה בבתי חולים שבא"י לכן לא נכון לרשום עצמו כמועמד להשתלה (מנחת שלמה, חלק שני, סימן פג, אות י).<sup>99</sup>

נדמה שמכלול השיקולים השפיע על פסיקתו של הרב אורבך שלא להכיר במות המוח חרף תוצאות הניסוי. ואולם, מעניין לברר איזה שיקול מבין כלל השיקולים היה בעל משקל מכריע. חוקרי ההלכה הלכו בעניין זה בכיוונים שונים:

(1) אפשרות ראשונה להסבר הכרעתו ההלכתית של הרב אורבך מצויה בפתח דבריו, והיא נוגעת לכללי פסיקת ההלכה: הרב אורבך חושש שהכרה בקריטריון המוות המוחי תהיה בגדר חידוש הלכתי שאין לו על מה שיסמוך, מכיוון שקריטריון מות המוח אינו מצוי במסורת פסיקת ההלכה. בכיוון הזה הלך אמיר משיח, שחקר את מחשבת ההלכה של הרב אורבך וטען שפסיקתו בעניין קביעת רגע המוות מבטאת את השמרנות ההלכתית שאימץ הרב אורבך בנושאים הקשורים לחיי אדם, כפי שהסביר:

בסוגית קביעת רגע המוות הרב שלמה זלמן אורבך מחמיר יותר מפני שכל נושא מוות מוחי אינו מוזכר בספרות חז"ל, והוא אינו מוכן להכניס לשיח ההלכתי שלו קטגוריות שלא נעשה בהן שימוש בעבר על ידי חז"ל. גישת הפסיקה המסורתית של הרב שלמה זלמן אורבך היא כאשר נקבעה עמדה הלכתית בעבר כלפי הלכה מסוימת, אזי הוא לא יסטה ממנה. ומכיוון שלרגע המוות יש כבר התייחסות בספרות חז"ל, בה לא מצוין נושא המוות המוחי, לא יכול הרב שלמה זלמן אורבך לאמץ דין זה בניגוד למסורת הפסיקה.<sup>100</sup>

לדעתי, הסברו של משיח תמוה משתי סיבות. ראשית, מכיוון שקריטריון המוות המוחי הוצע רק בשנות השישים של המאה העשרים ולכן לא היה מוכר במסורת ההלכה, וחז"ל לא

99 במהדורה תנינא (ב-ג), פו, ה. הרב אורבך חזר והבהיר את הבעייתיות שבדיקה גם כתשובה לשאלתם של רופאים אורתודוקסים מארצות הברית (ראו שלמה זלמן אויערבאך "מוות מוחי עפ"י ההלכה – שו"ת" קביעת רגע המוות – אסופת מאמרים 258, 259 (מרדכי הלפרין עורך, התשס"ח)).

100 אמיר משיח מחשבת ההלכה במשנתו של הרב שלמה זלמן אורבך 248 (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן, התשס"ח).

יכלו לדון בו ולהגיב אליו. תפיסה זו עולה מדברי הרב אורבך בעצמו, שקבע כי "בענין מות מוחי אין לנו שום מסורת" (מנחת שלמה תנינא (ב-ג), סימן פו, סעיף ה, תשובה שנייה, ס"ק ב). על כן קשה לטעון שהיעדר התייחסות לקריטריון המוות המוחי פירושו שלילתו או שלילת הכנסתן של קטגוריות הלכתיות מודרניות לשיח ההלכתי.

שנית, הטענה שהרב אורבך אינו סוטה ממסורת הלכתית שנקבעה בעבר אינה עולה בקנה אחד עם שורת פסיקות שלו בנושאים הנוגעים לחיי אדם, לאיכות החיים, לחיים רוויי סבל וכאב. הכרעותיו ההלכתיות בנושאים הללו מתאפיינות דווקא בחדשנות הלכתית נועזת. משיח עצמו, שניתח פסיקות אלו במחקרו, עמד על כך שבמקרים שמעורב בהם רכיב של חיי אדם או איכות חיו, ניכר שהרב אורבך אינו מהסס לחדש ולשנות את ההלכה גם במחיר של דחיית המסורת ההלכתית המקובלת באופן מוצהר.<sup>101</sup> חוסר הנכונות שלו להכיר בקריטריון מות המוח המודרני בשם הדבקות במסורת ההלכתית נראה אפוא תמוה וחרגי למגמה המתוארת לעיל.

ואמנם, גם משיח חש שהשמרנות ההלכתית שהרב אורבך נוקט בנושא קביעת המוות אינה מספקת הסבר להכרעתו ההלכתית כנגד המוות המוחי כשלעצמה, ולפיכך מציע שהפסיקה השמרנית משרתת במקרה הנדון את מגמת פסיקתו ההומנית של הרב אורבך, שרצה להימנע מאפשרות של קיצור חיי החולה:

הרב שלמה זלמן אורבך מבחינתו אינו יכול לנקוט בגישה מקילה בנושא שאין מובהק ממנו ביחס לחיי האדם, הוא רגע סיומם הסופי [...] כל עוד המדובר בחיי האדם או באיכות חיו, הרב שלמה זלמן אורבך מוכן לנקוט בגישות חדשניות ואף מהפכניות. אולם לפסוק פסיקה שפירושה הוא ניתוק האדם ממכשיר החייאה כל עוד ליבו עדיין פועם בקרבו, לזאת לא יכול היה להסכים ולכן הטיל את ספקו בשכלולם ויכולתם של המכשירים הרפואיים וחוסר דיוקם לקבוע את הרגע המדויק של מות גזע המוח.<sup>102</sup>

עוד טוען משיח:

עתה מובן גם חששו הכבד של הרב שלמה זלמן אורבך בסוגיית קביעת רגע המוות, בה נותר איתן בדעתו ופסק כהכרעת המסורת לדרישת מוות לבבי. אומנם הניסוי הרפואי אותו יזם הראה ברורות שהשערות שלו התבררה כמוטעית [...] אך אף על פי כן, לא היה מוכן הרב שלמה זלמן אורבך לאפשר ניתוק ממכשירי החייאה ברגע בו מוכרז מות גזע המוח, שמא

101 שם, בעמ' 82-83.

102 שם, בעמ' 252.

מכשירי הבדיקה אינם מדויקים דיים. יש כאן לכאורה סטייה מדרכו החדשנית והנועזת, לכיוון פסיקה שמרנית ומסורתית. אולם שמרנות הלכתית זו, מאששת דווקא את דרך פסיקתו ההומניסטית של הרב שלמה זלמן אוירבך. כפוסק וכאדם כל כך הומאני המחזיק במגמת פסיקה אנושית בצורה קונסיסטנטית, לא יכול היה הרב שלמה זלמן אוירבך לפסוק שניתן לנתק את מכשירי ההחייאה ממטופל כל עוד ליבו עדיין פועם בקרבו, ושמא חלילה ניטול ממנו אפילו שנייה אחת מחייו. על כן בחר לפסוק לפי הדרך המסורתית, ודווקא כך להשיג את התכלית ההומאנית.<sup>103</sup>

ניתן להקשות על הסברו של משיח ולבחון את הדברים מנקודת מבט אחרת, של החולים הממתינים לתרומת איברים. מנקודת מבט זו, הפסיקה המתנגדת להכרה במוות מוחי חוטאת לעקרון ההומניות (שהוגדר על ידי משיח כעיקרון מנחה בפסיקות הרב אוירבך) בכך שהיא מונעת אפשרות של הצלת נפשות! במילים אחרות, אם הניסוי המדעי הוכיח לרב אוירבך שמוות מוחי הוא מוות, קשה שלא לתמוה מדוע אסר ליטול איברים מחולה שהוכח, על ידי ניסוי מדעי, שהוא מת, במיוחד לאור העובדה שאיסור זה מונע הצלת חיים של חולים הממתינים להשתלה. יתר על כן, ניתן היה לצפות שהכרתו בקריטריון המוות המוחי תוביל אותו להגדיר את נטילת האיברים והשתלתם כחובה הלכתית ואולי אף מצווה (כפי שמצאנו אצל הרב גורן למשל).

תמיהות אלו מקשות על משיח להסביר את פסיקתו של הרב אוירבך על ידי עקרון ההומניות. כאמור, ההסבר יכול להיות הפוך – שפסיקה המתנגדת למוות המוח חוטאת לעקרון ההומניות בכך שהיא מונעת אפשרות של הצלת נפשות.

(2) הסבר אחר להכרעתו ההלכתית של הרב אוירבך נוגע לשיקולים פרוצדורליים-טכניים. בכיוון זה הלך אברהם שטיינברג, שטען שהרב אוירבך הסכים מבחינה עקרונית שיש להכיר במוות המוח כמוות על פי אמות מידה הלכתיות, אך בניגוד לכך פסק להלכה שאדם שמוחו מת נחשב רק כספק מת ספק גוסס מסיבה טכנית, מכיוון שאין בנמצא בדיקות רפואיות שיוכיחו באופן מהימן וודאי שהמוח כולו מת.<sup>104</sup>

בעיה טכנית נוספת נוגעת לביצוע הבדיקה הרדיואקטיבית המשמשת לאבחון של מות המוח. הרב אוירבך סבר שחל איסור הלכתי לבצע את הבדיקה הרדיואקטיבית שנועדה לוודא את מות גזע המוח, כיוון שביצועה כרוך בעבירה על הלכות טיפול בגוסס. לדידו, חולה שהרופאים סבורים שמוחו מת מוגדר "גוסס", ועל פי דיני ההלכה חל איסור לגרום

103 שם, בעמ' 264–265.

104 Avraham Stienberg, *Rabbi Shlomo Zalman Auerbach (1910–1995)*, in PIONEERS IN JEWISH MEDICAL ETHICS 99, 108 (Fred Rosner ed., 1997).

למותו של הגוסס.<sup>105</sup> מכיוון שהבדיקה הרדיואקטיבית עלולה להזיק לחולה ולהחיש את מותו, ומאחר שהיא לא נועדה לשרת אינטרסים של החולה עצמו, אלא לקביעת מותו למטרת נטילת איברים מגופו להשתלה, סבור הרב אורבך שאסור לבצעה.<sup>106</sup> אם כן, מדובר בנימוק הלכתי הנוגע לדיני טיפול בגוסס, שיוצר בעיה טכנית מעשית בביצוע הבדיקה הקיימת לוודא מות המוח. קיימים אפוא שני נימוקים טכניים הגורמים לרב אורבך להתנגד לקביעת המוות על סמך מות המוח: האחד, היעדר בדיקות רפואיות שיבטיחו באופן ודאי שהמוח כולו מת; האחר, חוסר יכולת (מנימוקים הלכתיים) לבצע את הבדיקה הרדיואקטיבית שנועדה לוודא את מות המוח.

טענה זו מעניקה הסבר הולם ליישוב הסתירה בין הכרתו העקרונית של הרב אורבך במוות המוח לבין הכרעתו ההלכתית כנגד המוות המוחי. מבחינה עקרונית, ולאור תוצאות הניסוי המדעי, הרב אורבך מסכים שמות המוח הנו מוות גמור, והוא אף מסכים באופן עקרוני שיש לשנות קביעות הלכתיות שאינן נכונות בהתאם לממצאי המדע המודרני (תפיסה רציונליסטית). ואולם, באופן פרקטי הוא מסרב להכיר במוות המוחי, מכיוון שהוא סבור שאין בידי הרפואה יכולת לוודא שהמוח מת באופן מוחלט ובלתי הפיך. לאור זאת מסיק שטיינברג שהכרעתו ההלכתית של הרב אורבך כנגד הכרה במוות המוחי תלויה בהתפתחויות המדעיות בתחום זה:

לו יצוייר שבעתיד ימצאו בדיקה, אשר תוכיח בוודאות גמורה ובמהימנות מלאה ללא כל ספק, שכל תאי המוח מתו, ולאחר הפסקת מכשיר ההנשמה יראו בעיניים שאיננו נושם במשך שלושים שניות, ועם זאת ביצוע הבדיקה לא תפגע בדיני גוסס, היינו שהבדיקה לא תהיה כרוכה בהזזת החולה, או בהחדרת חומר לגופו, יהא מקום לשקול אם המצב הזה זהה להותו הראש, ולהתיר השתלה ממת כזה, אף אם ליבו פועם (שטיינברג, 2007, עמ' 204).

105 הרמב"ם פסק: "הגוסס הרי הוא כחי לכל דבר [...] והנוגע בו הרי זה שופך דמים [...] וכל המאמץ עיניו עם יציאת הנפש הרי זה שופך דמים [...]". (משנה תורה, אבל, פרק ד, הלכה ה). מכך למדו שאין לבצע בגוסס פעולות שאינן לטובתו, כיוון שהנוגע בגוסס עלול לגרום למותו. מעניין לציין שהרב שפירא חלק עליו בנקודה זו. הרב שפירא סבר שאין בעיה הלכתית בביצוע הבדיקה הזאת מכמה סיבות: ראשית, לדעתו חולה שמוחו מת הנו בגדר טריפה ולא בגדר גוסס, ועל כן אין לו דין גוסס כפי שהציע הרב אורבך. שנית, גם אם נקבל את ההנחה של הרב אורבך ונגדיר את החולה כגוסס, עדיין אין בעיה לבצע את הבדיקה, מכיוון שהפעולה להנשמת ריאותיו של הגוסס אינה נחשבת כמקרבת את מיתתו. הרב שפירא מבהיר שמכיוון שבדיקה נעשית על ידי הכנסת חומרים לווריד, היא אינה גורמת לקירוב המיתה. נוסף על כך, הרב שפירא סבור שהבדיקה היא לטובת החולה: "בבדיקה זו יש גם משום טובתו של החולה שיכול שיתברר לרופאים שהוא ודאי חי". אם הרופאים יגלו בחולה סימני חיים, אולי יצליחו להחזירו לחיים, ובכך ודאי שיש לחולה תועלת בבדיקה (שפירא, לעיל ה"ש 97, בעמ' 249).

אם ניתוחו של שטיינברג משקף נאמנה את עמדת הרב אורבך, הרי לנו חיזוק נוסף להנחה שטיעון ה"שמרנות ההלכתית" אינו עומד כשלעצמו. במילים אחרות, הרב אורבך מסכים באופן עקרוני להכיר בקריטריון המוות המוחי אף על פי שאינו נזכר במסורת ההלכה, והסיבה להכרעתו כנגד המוות המוחי אינה מהותית אלא טכנית בלבד.<sup>107</sup>

(3) רעיון אחר מצוי בדבריו של שי לביא, שטען שהפסיקה של הרב אורבך בנושא קביעת רגע המוות מעידה על תפיסתו העקרונית שאין להכפיף את ההלכה לחידושי המדע והטכנולוגיה. פסיקתו של הרב אורבך מייצגת, לדעתו, עמדה הלכתית איתנה, המגנה על מערכת החשיבה ההלכתית בשעה שהיא מאוימת על ידי השתלטות החשיבה המדעית-טכנולוגית:

האתגר שהעידן הטכנולוגי מציב הוא [...] כיצד ניתן לאמץ את התכנים המדעיים והטכנולוגיים מבלי להיעשות כפופים להם [...] למרבה האירוניה אפשרות זו מגולמת דווקא בתפיסתו של הרב אורבך, שלא נרתע מהשתתפות בניסוי מדעי, אך גם לא נחפו לאמץ את הסמכות המדעית כמחייבת בתחום ההלכתי.<sup>108</sup>

ייתכן שדבריו של לביא מחזקים את ההנחה שהרב אורבך אימץ עמדה דווקנית באשר ליחסי מדע והלכה, כיוון שחרף הכרתו בנכונות ממצאי המדע, הוא מתעקש לדבוק בקביעות ההלכתיות.

(4) אפשרות אחרת היא לייחס לרב אורבך את העמדה האמונית פנימית, שלפיה הידע החז"לי נצחי ונכון ואילו הידע המדעי המודרני שגוי. חיזוק לכך מצוי בתיאור מסקנות הניסוי, וסירובו המפורש של הרב אורבך להסתמך על חידושי המדע בהכרעתו ההלכתית:

אמנם הנסיון הוכיח ברור שהגוף יכול לשמש כאינקובטור לעובר ולהמשיך לחיות גם לאחר שהותז כל הראש של האמא ולא כמו שחשבתי שזה בלתי אפשרי, אך אעפ"כ על משמרת אעמודה כמו שכתבתי קודם שאין לסמוך בודאות על המדע הרפואי כל זמן שעדיין יש פעימת לב אף שקרוב לודאי שזה רק מפני המכשיר בלבד (מנחת שלמה תנינא (ב-ג), סימן פו, סעיף ה).

107 מעניין לציין שהרב אורבך מתיר לנתק חולה מוות מוחי ממכונות ההנשמה, ועובדה זו מחזקת את ההנחה שהוא מכיר מבחינה עקרונית בקריטריון המוות המוחי. (אמנם ניתן להקשות ולתמוה: אם מותר לנתק חולה מוות מוחי ממכונות ההנשמה, אף על פי שהדבר יגרום באופן ודאי למותו, 107 מדוע אותה תוצאה – מותו של החולה – היא סיבה לאסור נטילת איברים ממנו לתרומה? אך לא נדון בה כעת).

108 טכנולוגיות של צדק – משפט, מדע וחברה 10–11 (שי לביא עורך, 2003).

במקום אחר כתב דברים דומים: "בענין מות מוחי [...] כיון שזה דבר שלא נראה כלל לעינים אין לסמוך על מדע רפואי לקובעו ודאי למת" (מנחת שלמה, חלק שני, סימן פג, סעיף ח, אות ב).

לחשדנות שהוא מביע במדע הרפואי מצטרפים גם דבריו בשולי הדברים שצוטטו לעיל (בעמ' 316), בדבר חשדנותו ברופאים ובממסד הרפואי. לא ניתן להתעלם מההנחה של הרב אורבך שבתי החולים בישראל אינם זהירים כלל בדיני הטיפול בגוסס ומהשפעתה על פסיקתו לאסור על אדם לרשום את עצמו כמועמד להשתלה בישראל.<sup>109</sup>

#### 4. הערה בדבר תפיסות נטורליסטיות

ההכרעה שאין להכיר במוות המוחי הובילה את הרב אורבך לפסוק שאין ליטול איברים מחולה שמוחו מת עד להפסקת פעילותו של הלב. נשאלת השאלה: מה הדין של חולה שממתין להשתלה, האם מותר לו להירשם כמועמד להשתלה חרף הידיעה שהאיברים שיושלתו בגופו ניטלו באיסור? בהקשר זה קביעתו של הרב אורבך מפתיעה מעט: הוא מחלק בין הדין ההלכתי הנוהג בארץ ישראל לדין ההלכתי הנוהג בחו"ל. בחו"ל מותר לאדם להירשם כמועמד להשתלה, ואילו בישראל – אסור.<sup>110</sup>

109 כך עולה גם ממכתב שכתב לטנדלר והבהיר בו את עמדתו: "שמעתי בענין זריקת הבדיקה דאף שגם אפשר מבלי לנגוע בגוף החולה וכמו שכתב כ"ת, מ"מ למעשה הרופאים כן לוחצים חזק על היד או על מקום אחר ונמצא שאם החולה הוא במצב של גוסס הרי זה אסור" (שו"ת מנחת שלמה, חלק שני, פג, ב).

110 (מנחת שלמה תנינא (ב-ג), פו, ה). השוני בין הדינים בישראל ובחו"ל מבוסס על העובדה שבחו"ל קיים רוב לא יהודי, וממילא הם נוטלים איברים להשתלה. הבחנה זו מעוררת שאלות אתיות כבדות משקל. הראשונה – אם נטילת לב נחשבת לשפיכות דמים, כיצד ניתן להתיר נטילת לב מגויים, אם ברור שלשם כך יגרמו הם לרצח התורם בנטילת לבו? היתר כזה מעודד למעשה מדיניות שאינה מוסרית. (ביקורת ברוח זו נמתחה על ידי הרבנות הראשית כנגד רבנים המתירים לקבל לב להשתלה מגויים בחו"ל: "ואם זה רצח שני נפשות איזה מצוה היא לנסוע לחו"ל להרצח, וגם רצח גוי לא שמענו שזו מצוה לערוך מגבית בשבילה" ("מכתב הרבנות הראשית לישראל מיום כ"ג אדר תשמ"ז" קביעת רגע המוות – אסופת מאמרים 335 (מרדכי הלפרין עורך, התשס"ח). בעיה מוסרית נוספת המתעוררת נוכח ההיתר של אורבך להירשם כמועמד להשתלה בחו"ל נוגעת לסוגיית ההדדיות. פסיקת הרב אורבך האוסרת ליטול איברים מחולה שמוחו מת, ומנגד מתירה לקבל איברים שנלקחו מחולה שמוחו מת בחו"ל, יוצרת מציאות אסימטרית בנוגע לחולה היהודי: אסור לו לתרום איברים, אך מותר לו לקבל (בחו"ל). מציאות זו מעוררת בעיה מוסרית: האם ראוי שאדם שמסרב לתרום את איבריו ייחנה מתרומת איברים של מי שמוכנים לתרום את איבריהם? לדין בסוגיות אלו ראו עופר-שטרק הצדקות פילוסופיות, לעיל ה"ש 2, בעמ' 252–255.

גם מבלי לדון בנימוקים המוצעים להבחנה בין הדינים (דיון החורג ממסגרת המאמר), אין ספק שעצם ההיתר להירשם כמועמד להשתלה בחו"ל מעיד על כך שהרב אורבך לא ראה בעיה בהשתלת הלב כשלעצמה,<sup>111</sup> אלא רק מצד הוצאת הלב מהחולה התורם בטרם מת (בניגוד לרב ולדנברג, למשל, שראה בעיה בהשתלה עצמה, מצד הנתרם, כי משתילים לו לב שאינו טבעי).

### ח. אמת הלכתית ואמת מדעית

הטיפולוגיה שהציע גוטל לאפיון גישת הפוסקים בנוגע ליחס שבין מדע להלכה נזכרה לעיל בהקשר של ניתוח והגדרה של מגוון גישות של גדולי פוסקי ההלכה בסוגיה של קביעת רגע המוות והשתלות איברים. אפשרות נוספת (שאינה נזכרת בטיפולוגיה של גוטל) להסביר את תפיסת הפוסקים המתנגדים לקבוע את המוות בהסתמך על קריטריון המוות המוחי נוגעת להבחנה בין אמת הלכתית לאמת מדעית. לפי גישה זו, המערכת ההלכתית מכירה בהבחנה בין האמת ההלכתית, הנקבעת על פי עקרונות מערכת ההלכה וכלליה, לבין האמת המדעית, המשקפת את האמת ה"טהורה", הנאמנה לעובדות המציאות.<sup>112</sup>

הבחנה דומה מקובלת בעולם המשפט בין אמת משפטית לאמת עובדתית – ההנחה שמטרת המשפט היא הצדק, והאמצעי להשגתו הוא בירור האמת. ואולם, האמת המשפטית, הנקבעת על פי דיני ראיות וסדרי הדין, שונה מטבעה מהאמת העובדתית-ריאלית. הסיבה לפער בין האמיתות השונות נעוצה במהות ההליך השיפוטי, המבקש להתחקות אחר האמת העובדתית על ידי שחזור. עמד על כך ברק, בהבהירו כי שחזור העבר הוא בהכרח שינוי. השינוי נעשה לדבריו פעמיים, על ידי עיצוב המציאות באמצעות "מסננות" אנושיות במסגרת ההליך השיפוטי: המסננת הראשונה היא זו של העדים שראו אותה וחוו אותה, והשנייה היא של השופט, הניזון מחוויות העדים. גם אם במרבית המקרים מידת השינוי

111 כלומר הבעיה ההלכתית היא רק עם עצם הוצאת הלב מהתורם – שזה אסור, אך בהנחה שמצוי לב במאגר ההשתלות, אין בעיה הלכתית בהשתלת הלב עצמה.

112 לדיון בדוגמאות מהמשפט העברי להבחנה בין אמת הלכתית לאמת עובדתית ראו חיים שיין "עוד על האמת המשפטית" גיליונות פרשת השבוע של משרד המשפטים 319, פרשת נשא (המרכז להוראת המשפט העברי ולימודיו, מכללת שערי משפט ומכללת הרצוג, התשס"ח); אלדד פרי "בין אמת עובדתית לאמת משפטית – הנסתר והנגלות" גיליונות פרשת השבוע של משרד המשפטים 138, פרשת נצבים וילך (המרכז להוראת המשפט העברי ולימודיו, מכללת שערי משפט ומכללת הרצוג, התשס"ג). וראו דברי מנחם אלון בבג"ץ 152/82 אלון נ' ממשלת ישראל, פ"ד לו(4) 449 (1982).



סבירה ומינורית, הנחת המוצא של המשפט הנה שהאמת המשפטית שונה מהאמת הריאלית-עובדתית. יתר על כן, יש מקרים שבהם המערכת המשפטית עצמה מתווה מדיניות משפטית הגורמת ליצירת פער ניכר בין האמת המשפטית ובין האמת הריאלית-עובדתית, ובית המשפט מונע את עצמו במודע מלהגיע לחקר האמת. כך למשל במקרים שבהם ערך האמת נדחה מפני הגנה על ערכי יסוד של הפרט (כהגנה על כבוד האדם, על שלמותו הגופנית והנפשית ועל שמו הטוב) ושל כלל החברה (כהגנה על שלום הציבור וחופש הביטוי).<sup>113</sup>

ההבחנה בין האמת ההלכתית ובין האמת המדעית במשפט העברי עשויה להסביר את עמדת הפוסקים המתנגדים לקביעת המוות בהסתמך על קריטריון המוות המוחי וחידושי המדע המודרני. ניתן להציע שאותם פוסקים סבורים שיש לקבוע את המוות על פי האמת ההלכתית, גם כאשר האמת המדעית אינה עולה עמה בקנה אחד. לגישה זו כמה נימוקים אפשריים, מהם סמכותניים (רצון האל גובר על האמת העובדתית) מהם מהותניים-ערכיים (התחשבות במכלול ערכים של המערכת ההלכתית הגוברים על דבקות באמת העובדתית) ומהם פורמליסטיים (ייחוס ערך עליון לשמירה על מערכת הכללים ההלכתית). הצעה זו תלויה בהנחה שדברי הפוסקים כנגד המדע המודרני הנם רטוריים בלבד, כאלו שנועדו לשכנע בצדקת הפסיקה, ושלאמתו של דבר מאחורי הרטוריקה הזו ניצבת השקפה המכירה בנכונות המדע המודרני (אך אינה מוכנה להכפיף את האמת ההלכתית לחידושו).

### סיכום ותובנות

מניתוח פסיקות ההלכה במאמר עולה כי תפיסות מטה-הלכתיות שונות באשר ליחס שבין הלכה למדע מובילות להכרעות הלכתיות מנוגדות.<sup>114</sup> השוואת הפסיקות ממחישה שפסיקת

113 אהרון ברק "על משפט, שיפוט ואמת" משפטים כז 11, 15 (1996). עוד על ההבחנה בין האמיתות השונות במערכת המשפט ראו מנחם אלון "הדין, האמת, השלום והפשרה – על שלושה וארבעה עמודי המשפט והחברה" מחקרי משפט יד 169 (1997); חיים ה' כהן המשפט 114–126 (1996); נינה זלצמן "'אמת עובדתית' ואמת משפטית" – מניעת מידע מבית משפט לשם הגנה על ערכים חברתיים" עיוני משפט כד 263 (2000).

114 הטבלה שלהלן מסכמת את העמדות ההלכתיות שנידונו במאמר וממחישה את השוני ביניהן:

ההלכה בנושא של קביעת רגע המוות מושפעת ממערך שיקולים ערכיים של הפוסק ואינה תוצאה בלעדית של החלת כללים של מערכת הלכתית פורמליסטית באופן אובייקטיבי נטול ערכים.

טענה זו עולה בקנה אחד עם גישות הרמנויטיות בנות זמננו (ובכלל זה אף תפיסת הריאליזם המשפטי), הרווחות במחקר הפילוסופיה של ההלכה בשנים האחרונות. לפי טענות אלה, אין בנמצא פסיקת הלכה אובייקטיבית "טהורה", שאינה מושפעת, במודע או שלא במודע, מהמציאות ומתפיסות עולם ושיקולים ערכיים של הפוסק. תפיסה כזו של המערכת ההלכתית רואה בהלכה שיטת משפט תכליתית-ערכית ומנוגדת לתפיסות פורמליסטיות שלה.

ניתוח פסיקות ההלכה בנושא של קביעת רגע המוות מעניק משנה תוקף לתפיסה זו, והנו דוגמה מובהקת ביותר להשלכות של שיטת משפט תכליתית-ערכית. שהרי שאלה מהותית ביותר, אם יוגדר האדם חי או מת, מוכרעת במידה רבה על פי השקפת עולמו הערכית של הפוסק ואינה משקפת מושגים ביולוגיים או הלכתיים אובייקטיביים מוחלטים. תובנה זו, בדבר סובייקטיביות ההכרעה ההלכתית, מסבירה את ריבוי הדעות בשיח ההלכתי בנושא קביעת רגע המוות והשתלות איברים חיוניים – הללו מוגדרים על ידי פוסקים בני אותו דור, לנוכח מציאות רפואית-מדעית זהה ובהסתמך על אותם מקורות מהמסורת ההלכתית, באופן שונה ומנוגד בתכלית: כאיסור חמור או כהיתר ואף כמצווה גדולה!

תפיסה מטה-הלכתית	הפוסק מכיר בקריטריון המוות המוחי?	עמדת הפוסק ביחס לתרומות איברים חיוניים	
דחיית ממצאי המדע ודבקות בידע החז"לי	לא	אסור	הרב ולדנברג
מנגנון התאמה	לא	אסור	הרב וזנר
התאמת ההלכה למדע	כן	מותר ואף מצווה	הרב גורן
התאמת ההלכה למדע? (במקרה של קביעת המוות: התאמה מופתית)	כן	מותר	הרב ישראלי
התנגדות להכפפת ההלכה למדע (על פי לביא)	כן באופן עקרוני	אסור	הרב אירבך

סובייקטיביות ההכרעה ההלכתית בנושא קביעת רגע המוות מוסברת גם לנוכח אופייה של פסיקת ההלכה בעולם מודרני משתנה. קביעת רגע המוות על פי קריטריון מות המוח וכן השתלת איברים חיוניים הפכו אפשריות רק במחצית השנייה של המאה העשרים, הודות להתפתחויות טכנולוגיות-רפואיות בעת הזו. בשונה מהכרעות הלכתיות בנושאים שנידונו זה מכבר במסורת ההלכה, שבנוגע אליהם מצויים תקדימים הלכתיים המנחים את הפסיקה, הכרעות הלכתיות בנושאים מודרניים, שלא היו מוכרים קודם לכן במסורת פסיקת ההלכה, נתונות להשפעות סובייקטיביות של הפוסק בכל הנוגע לבחירת הכללים ההלכתיים המתאימים לטיפול בסוגיה, למקורות ההלכה הרלוונטיים לדיון ולפרשנותם בהתאם למציאות המודרנית המשתנה.<sup>115</sup>

סובייקטיביות ההכרעה ההלכתית בנושא של קביעת רגע המוות נובעת גם מהעובדה שהגדרת המוות כשלעצמה (ללא קשר לאופי הסובייקטיבי של פסיקת ההלכה) אינה נתונה לקביעה אובייקטיבית לחלוטין.<sup>116</sup> ההנחה הרווחת בשיח הביואתי הנה שהמוות אינו מושג ביולוגי גרידא, אלא הוא תלוי בשיפוט מוסרי-ערכי של המצב הביולוגי של האורגניזם. במילים אחרות, גם אם מדע הרפואה מסוגל לזהות את השלב שבו נמצא האורגניזם, הקביעה מהו הרגע המדויק שיוגדר כמוות אנושי הנה קביעה ערכית, המושפעת משיקולים פילוסופיים, חברתיים ותאולוגיים.<sup>117</sup> פסיקות ההלכה הנידונות במחקר מעניקות משנה תוקף להנחה זו – העולה בקנה אחד גם עם ביקורת המדע המודרני, המערערת על אפשרות קיומו של מדע החף מהשפעת שיקולים חוץ-מדעיים – בהמחישן כי קביעת רגע המוות מושפעת משיקולים ערכיים.

לתובנה האמורה, ביחס למרכזיותם של שיקולי הערך והשקפת עולמו של הפוסק בהליך פסיקת ההלכה הנוגע לקביעת רגע המוות, יש השלכות נורמטיביות הנוגעות לעיצובה של פסיקת ההלכה בנושא: אם הגדרת המוות ההלכתית נקבעת לאורך הדורות בהשפעת

115 אין בכוונתי לטעון שרק פסיקות הלכה מודרניות מושפעות משיקולים ערכיים ואילו הרובד ההלכתי הקודם אינו מושפע מערכים, אלא שהפסיקות המודרניות נתונות להשפעות ערכיות יתר על המידה, מכיוון שעצם הגדרת הסוגיה ובחירת הכללים ההלכתיים לטיפול בה נתונים גם הם לפרשנות.

116 תופעה דומה מצויה בעולם המשפט, כאשר שופטים נדרשים להכריע במקרים הנסבים על עובדות מדעיות, שהתאוריות המדעיות בנוגע אליהן סובייקטיביות ואינן מוחלטות. במקרים אלו פסיקת בית המשפט, הסובייקטיבית ממילא, מושפעת גם מתפיסות סובייקטיביות הניצבות ביסוד תאוריות מדעיות. ראו בהקשר זה את מאמרו המרתק של דניאל פיש, שעמד על הבעיה של שימוש במדע במסגרת הליכים משפטיים, בהתייחסו לשיטות משפטיות לבחינת ראיות מדעיות וראיות הדורשות ידע טכני מיוחד (פיש, תש"ע).

השקפת עולמם הערכית של הפוסקים, יש לשער שגם בעתיד היא תשתנה כך על ידי פוסקי הדור, בהתאמה לחידושי המדע והרפואה ולתפיסות מוסריות-ערכיות מובילות בחברה.