

הרב יוסף שלום אלישיב
הרב שמחה הכהן קוק
ד"ר גרי וייסינגר
הרב יהושע וייסינגר

לע"נ א"מ ד"ר ר' גדעון בן פרץ ז"ל
 איש תורה וחוקר מדעי,
 אוהב ומוקיר רבנו
 שכל חייו צעד על פי הדרכתם.
 נפטר בשם טוב
 ביום ה' תמוז תשע"ג

שימוש בתאים עובריים למחקר מחלת פרקינסון – שו"ת

ראשי פרקים:

- על ד"ר גרי וייסינגר ז"ל** – הרב יהושע וייסינגר
השאלה – ד"ר גרי וייסינגר
תקציר תשובת הרב אלישיב – הרב שמחה קוק
תשובה – הרב שמחה קוק
רקע לשאלה ולתשובה – הרב יהושע וייסינגר
- א. הצגת השאלה
 - ב. הגדרת 'חולה לפנינו'
 - ג. פגיעה בעובר לצורך מחקר רפואי
 - ד. הנאה מנפל ומניעת קבורתו
 - ה. הנאה כלכלית מתאי אדם
 - ו. חששות הו"ל ליצירת עובר לניסוי בתאיו
 - ז. מכתב הגר"א נבנצל שליט"א
 - ח. תשובת הגר"ש אלישיב זצ"ל
 - ט. סיכום

ד"ר ר' גרי וייסינגר ז"ל – עליו ועל אישיותו

אבי מורי ד"ר ר' גרי (גדעון) וייסינגר ז"ל, נולד בסידני אוסטרליה בכ"ז שבט תשי"ז (1957). כבר בצעירותו אמו נפטרה בדמי ימיה, וגדל כבן יחיד אצל אביו וסבתו (פליטים שברחו מאירופה). ציוני ואוהב ארץ ישראל ועם ישראל, זכה והדריך קבוצות בני עקיבא וחינכם לעליה ארצה, עד שעלה בעצמו לאחר שסיים תואר ראשון בביוכימיה בהצטיינות, באוסטרליה. בארץ למד וסיים תואר שלישי במכון ויצמן, במקביל התקרב לחיי תורה ומצוות, והקים משפחה גדולה ברחובות. ייסד קהילה תורנית בעיר, שפירותיה ניכרים גם היום, השתתף בשיעורים וחי חי תורה בשלמותם. במשך השנים עסק במדע ובמחקר במוסדות שונים: אוניברסיטה ובית ספר לרפואה "סטוני-ברוק" במדינת ניו-יורק, ארה"ב, מכון ויצמן למדע, בית-הספר לרפואה של טכניון, המרכז הרפואי איכילוב ועוד. פרסם כחמישים

מאמרי מחקר ושמו המקצועי הלך לפניו, בתחום מחקר על גנטיקה של מחלות בשיטות של ביולוגיה מולקולרית. אבא זכה לחבר את עיסוקו לתורה וחסד. על אף ההצעות השונות והמפתות שהגיעו לפתחו לעבוד ולעבוד במקומות נחשבים בארץ ובעולם, רצה תמיד להישאר, לגור ולחנך במקום תורה. עליו העידו "אם אתה נותן לי כל כסף וזהב ואבנים טובות ומרגליות שבעולם איני דר אלא במקום תורה" (אבות ו, ט). לקראת סוף ימיו חלה במחלה קשה. תקוותו לחיים שמחים ומלאים לא נגוזה עד לרגעיו האחרונים, היו שלבים שהוא אף ניסה לעבוד ולפתח בעצמו תרופה במעבדות שלו, למחלה הספציפית שלו. אבא נפטר, אהוב ומוקף בבני משפחתו, דקות ספורות לאחר שסיים את הדף היומי של אותו יום, כמה חודשים לאחר שסיים את הש"ס כולו.

נלב"ע בתאריך ה' תמוז תשע"ג (2013).

אישיותו הרב-גונית הייחודית תישאר חקוקה בלבנו לעד, "וכתר שם טוב עולה על גביהם". איש מדע ומחקר, איש תורה והלכה, צדקה וחסד בנגלה ובנסתר, לצד איש משפחה וילדים, לב חם לכל דבר שבקדושה ולכל דבר טוב.

במכתב המובא להלן פנה אבא לרבו המובהק מו"ר הגר"ש הכהן קוק שליט"א, רבה של רחובות, שמפנה את השאלה לגרי"ש אלישיב. המכתב פותח צוהר קטן, לעבודתו הרפואית – מחקרית, לרצון המיוחד שלו לחבר כל דבר לקודש, לקדש את מעשיו ופעולותיו, כפי שמשתקף במכתב מיוחד זה. בדבריו יש קריאה לעובדי המחקר ולצוותים הרפואיים, לזכור תמיד לפעול על פי אמות מידה הלכתיות ומוסריות. לדעת מה עיקר ומה טפל.

אסיים במשפט שלקוח מסוף המכתב להלן, משפט שמתמצת את פעילותו ושאיפותיו לאורך חייו:

"השם נותן לכל אחד מאיתנו משימות אחרות, אבל כל אחד צריך לזכור לעשות אותן בצורה הנכונה כדי שנוכל להצדיק את מעשינו לפני בית-דין של מעלה. במחשבה זו אני מקווה שתוכל לעסוק בשאלות אלו כך שבפרויקט זה יהיו לא רק ברכות והסכמות של רבנים אלא גם ברכות של הקב"ה מלמעלה".

יהיו הדברים לעילוי נשמתו

ויה"ר שיהיו שפתותיו דובבות בקבר

עד ביאת גואל צדק.

ת.נ.צ.ב.ה.

בס"ד

י"ב חשוון, תשנ"ז

הרב שמחה הכהן קוק
 רב העיר ואב"ד
 רחובות.

כבוד הרב,

אני כותב לך כעת בנוגע לנושא הלכתי שישפיע על המעורבות שלי בגישה גנטית חדשה לרפואה שפתוחתי במשך השנים האחרונות. אקדיש כמה שורות כדי לתת רקע לפני שאציג כמה מהשאלות.

יש כמה קטגוריות של מחלות שרופא נתקל בהן במשך הקריירה שלו. יש קטגוריות של מחלות הניתנות לטיפול ו/או רפוי מוחלט, יש שפחות ניתנות לטיפול וחלקן נשארות ללא טיפול. קטגוריה חשובה של מחלות שאין להן טיפול, נכון להיום, הן מחלות גנטיות. התפקיד של הגנים בגוף, בפשטות, הוא (1) ליצר חמרים מסוימים, (2) בכמויות מתאימות, (3) למטרות/ מקומות מוגדרים בגוף. במחלה גנטית, הגן חורג מהגדרתו באחד משלושת ההגדרות האלה. או יתכן שעקב מצב מסוים מתו התאים המיוחדים שבהם שוכן הגן ייחודי למטרה כלשהיא וזה גורם לחוסר/ יתר של חומר בגוף, וזה גורם למחלה. דוגמא קלטית לזה היא מחלת "פרקינסון".

אני חוקר את מחלת "פרקינסון" משנת 1989. המחקרים שלי היו למצוא דרך גנטית לתקן את המחלה. אנחנו כבר יודעים שאם נחליף או נעקוף את החומר הגנטי החסר, הסימפטומים של המחלה יעלמו. עקיפה זמנית וחלקית של הצורך במוצר הגנטי העניקה למגלה שלה את פרס נובל וגם היתה בשימוש במשך 30 השנים בהן ניתן הטיפול בזה (שם החומר: לבו-דופה). אבל רק אחוז קטן של חולים יכולים לסבול את התרופה בכלל ובאלה שכן מקבלים אותה תהיה להם הקלה חלקית לזמן קצר יחסית (2-1 שנים).

במשך 5 השנים האחרונות, קבוצה בשבדיה ניסתה להשתיל בגוף האדם את התא היחיד האחר בגוף האדם שמסוגל ליצר את המוצר הגנטי הדרוש. הם לקחו תאי כרומפין של עובר (תאים שאינם תאי מח) ושמו אותם במקום הנכון במח של החולה. תאי עובר אדם היו נחוצים כי הם לא גרמו לדחיה אצל מארח לא מתאים. בנס, החולים שטופלו חיו ללא המחלה למשך 2-3 חדשים אבל אח"כ הסימפטומים חזרו. מה שקרה זה שתאים מאזור לא-מוזי הושמו במח ובמשך 2-3 חדשים השתנו והפטיקו ליצר את המוצר הגנטי הדרוש.

אבל כעת אנחנו יודעים שאם נעקוף את הבעיה (למשל נשים תאי מח שעברו שנוי גנטי חורה במח) שיטת ההשתלה תתן מרפא למחלה זאת.

אני בדקתי את הנושא במודלים של חיה עם מחלת פרקינסון. קיימים 2 מודלים להבנת המחלה, בחולדה ובקוף. לקחתי תאי עובר מחי, (תאי גליה), שיניתי אותם באופן גנטי מחוץ לגוף החיה, כך שייצרו את החלבון הדרוש, בדקתי אותם ואח"כ שמתתי אותם במקום הנכון במח החיה. בחיות זה עובד וכעת פירטמתי מחקרים אלו. הגיע הזמן לנסות ולפתור את המחלה באדם.

אני כעת בתהליך של גיוס כספים למטרה זו. אנחנו מקיים להקים חברה ונערכ ביה הרבה מוענים ורופאים מחוום הסיפול הגנטי. אבל לפני שנתחיל לעבוד עם בני אדם, אנו חייבים להכין תאי מח עוברי (תאים גליים מעובר אדם) (כדי שלא תהיה דחיה עבור הרבה חולים), נשנה אותם באופן גנטי, נבדוק אותם בתרבות ואח"כ במודלים של החיות החולות במחלת פרקינסון. אחרי 12-18 חודשים, נוכל להתחיל בנסיונות קליניים. נסויים קליניים לוקחים 3-5 שנים. בערך באמצע תקופת הנסויים, חשיבותה של גישה זו כבר יוודע.

הנה השאלות ההלכתיות:

1. האם אני יכול לקחת תאי מח עוברי עבור מטרה זו? (העובר חייב להיות בריא אבל סביר שיהיה תוצאה של הפלה שנועדה להציל את חיי האם).
2. האם אני יכול לקחת תאי מח עוברי עבור נסויים ופיתוח של מרפא לסוג מחלות זה?
3. האם אני יכול לקחת תאים עובריים של אדם, לשנות אותם להשתיל אותם בחיות בכדי לבחון אותם לפני שמשתילים אותם באדם. (כדי להיות בטוחים שהם בסדר ולא יגרמו למחלה משנית וראה הערה ראשונה).
4. האם תאי מח אנושי עוברי יוכלו להמכר ברחבי העולם כדי לרפא מחלה זו (או גם מחלות אחרות בעתיד)?

הערות:

- * כדי לעמוד בדרישות של הרשויות הרפואיות בעולם (כגון FDA), אנחנו חייבים לבצע מערך של בדיקות ומחקרים בהתאם לתקנות של אותן הרשויות. חלק גורלי מבדיקות אלה הוא השתלת התאים העובריים "המשופצים" (של בני אדם) לתוך חיות מחקר.
- * תאים אלו צריכים להיות מעוברים בסרימסטר השלישי כי לעוברים צעירים יותר אין מבנה מוחי מספיק מוגדר.
- * כלומר צריך למקם את תאי המח הנכונים במקום הנכון במח.
- * סביר שרוב העוברים האלה עבור תהליך זה בישראל יהיו יהודים.
- * כאשר תאים אלה מוכנים ונבדק שהם טובים, ניתן לשמר אותם (בהקפאה) ואח"כ לגדל אותם לשימוש אצל הרבה חולים.
- * הטכנולוגיה במקרה זה. עבור מחלת הפרקינסון, תהיה שמושיה גם למחלות גנטיות מסוגים אחרים, גם במח (למשל מחלת אלצהיימר, הרלר, הנטר, פנילקטוןוריאה, טאי-זקס ועוד) וכן מחלות שמחוץ למח (למשל: סכרת, FGF ועוד). שים לב שמחלת הרלר, הנטר, פנילקטוןוריאה וטאי-זקס הן מחלות קשות של יהודים אשכנזים ו-FGF היא מחלה קשה ונפוצה אצל יהודים ספרדים.

לסיכום:

תהליך זה שישופר ויעובד יהיה מרפא למחלת פרקינסון וגם להרבה מחלות אחרות כולל אלו שנזכרו לעיל, גם טראומה מחית ואולי גם סוגים של סרטן. אלו שאלות קשות אבל התשובות להן צריכות להנתן לפני הנסיונות הקליניים של הפרוייקט. השם נותן לכל אחד מאיתנו משימות אחרות, אבל כל אחד צריך לזכור לעשות אותן בצורה הנכונה כדי שנוכל להצדיק את מעשינו לפני בית-דין של מעלה. במחשבה זו אני מקווה שתוכל לעסוק בשאלות אלו כך שבפרוייקט זה יהיו לא רק ברכות והסכמות של רבנים אלא גם ברכות של הקב"ה מלמעלה.

בברכה

ד"ר גרי וייסינגר

PhD
רח. וייצמו 36, רחובות

פ.א. 9475456

מלונג סג"ל זולגל 2
הגפ אהמיבין למגרי אסון ין להקלה
ובין הניאג א פניאן גלג

ת.ד. 1047 רחובות
 טלפון במשרד 08-9362766
 טלפון בבית 08-9466183

הרב שמחה הכהן קוק
 הרב הראשי ואב"ד
רחובות

ב"ה, ה' בטבת התשנ"ז

לכ' ד"ר גרי וייסינגר.

ברכת ה',

במענה לשאלתך מיום י"ב חשון תשנ"ז ע"ד המצאת תרופה למחלת "פרקינסון" ע"י שימוש במוח עוברים יהודים, לצורך הכנת התרופה יש לערוך ניסויים בהשתלת מח עוברים לבעלי חיים שונים.

את שאלתך הבאתי לפני מרן הגאון הגר"ש אלישיב שליט"א ופסק שהדבר מותר הן לערוך את הניסויים גם בחיות וגם בבני אדם, והן להשתמש במוח העוברים לנסיונות אלו.

נלקח בחשבון כי קיימים לצערנו חולים רבים המצפים לרפואה שלימה.

א"כ למעשה ניתן להתחיל מיידית בניסויים ובייצור התרופה החשובה הזו.

יהי רצון שהקב"ה יזכה אותך בהצלחה רבה, ותזכה למצוות נפלאות ממעשיך.

בברכת כהנים,

הרב שמחה הכהן קוק.

רקע לשאלה ולתשובה

א. הצגת השאלה

המחקר הרפואי המודרני מתקדם בצורה מהירה ויעילה. אחד המחקרים המרכזיים שנערכו בארץ היה הניסיון למציאת פתרון למחלת הפרקינסון. נושא זה העסיק את מו"ר אבא ז"ל לפני כעשרים שנה, כפי שנראה משאלתו ובתשובת הרבנים אליו. מתוך שאלתו נעסוק בכירור היחס בין מחקר וניסוי רפואי קליני וכניסה לסכנה של המטופל או במקרה זה, העובר.

חוקרי הניסוי הספציפי המוצג בשאלה, טענו שבכדי לרפא אדם עם מום גנטי שמוכיל למחלת פרקינסון, יש להשתמש בתאי גזע שיופקו ממח העצם של עוברים (בשליש האחרון להריון), תאים אלו יעברו אברציה גנטית בכדי שיוכלו להפיק את החומר הנדרש החסר בחולי פרקינסון. באופן בסיסי, הצורך בשימוש בתאים אלו (משלב הריון מאוחר) הוא בשל העובדה שהם עדיין מוגדרים כתאי גזע, אך הינם כבר ממוינים בצורה מסוימת שמכוונת ליעוד הטורמינלי שלהם. יש לציין שהניסוי הצליח בבעלי חיים והראה נתוני ריפוי טובים, ומכיון שכך, החוקרים רצו לנסותו בבני אדם. השאלות סביב הניסוי מורכבות מכמה רבדים.

ראשית, יש לבחון האם מותר להשתמש בתאים מעובר אנושי. כלומר, האם תאי אדם מותרים בהנאה לצרכי ניסוי. בנוסף, האם בצורה ספציפית ניסוי זה מותר, בשל הסיכוי הגבוה להפלת העובר מסיבות שונות, בשלב מאוחר בהריון. יתרה מזאת, הפוסקים שהתירו שימוש באברי האדם לצרכים רפואיים, התירו במקרה של 'חולה לפנינו', אולם כאן המדובר בניסוי לצורך מרפא עתידי שאף הוא נמצא בספק ויש לבחון האם ניתן להתיר דבר זה.

בנוסף, על פי פרוטוקול הניסוי, אחד משלביו מצריך את השתלתם של התאים האנושיים המתוקנים (גנטית) בבעלי חיים, וזאת על מנת לוודא שהתרופה עובדת בצורה מיטבית לפני ניסיונה על בני אדם. יש מקום לברר האם פעולה זו מותרת. כמו כן, יש לבחון באם תרופה זו אכן תוכח שפועלת, האם מותר לייצרה מתאי אדם יהודי ולהשתילה בשאינם יהודיים. ולבסוף, האם מותר לייצרה בצורה מסחרית ולהרוויח כסף מתאי אדם.

הנקודות ההלכתיות עליהם יש לדון: הגדרת 'חולה לפנינו' והנאה מתאי עובר בניסוי מחקרי. עיקר מאמרנו יישוב סביב השאלה ביחס לפגיעה אפשרית בחיי העובר לצורך מחקר רפואי. בהמשך נעסוק במניעת קבורתו במקרה פטירה, הנאה כלכלית מתאי אדם, וחששות של הוצאת זרע לבטלה לצורך יצירת עובר לתאיו.

ב. הגדרת 'חולה לפנינו' בניסוי מחקרי בעידן המודרני

היתר כניסה לסכנה או במילים אחרות השימוש בעובר או באיברי אדם הותר בפוסקים כאשר יש סטטוס מוגדר של 'חולה לפנינו'. **הנודע ביהודה** (תניינא, יו"ד סי' רי) היה הראשון שעסק בהגדרת סיטואציית 'חולה לפנינו', וכך כתב בנוגע לניתוחי מתים:

"השאלה שבאה אליו מקהילת קודש לונדון, במעשה שאירע שם באחד שחלה בחולי האבן בכיסו, והרופאים חתכו כדרכם בעסק רפואה במכה זו, ולא עלתה לו תרופה ומת. ונשאלו שם חכמי העיר אם מותר לחתוך בגוף המת במקום הזה, כדי לראות במופת שורש המכה הזאת, כדי להתלמד מזה בהנהגת הרופאים מכאן ולהבא, אם יקרה מקרה כזה, שידעו איך יתנהגו בעניין החיתוך הצריך לרפואה, ושלא להרבות בחיתוך, כדי למעט בסכנת החיתוך. אם יש בזה איסור משום דאית ביה ניוול ובזיון להמת הזה, או אם מותר משום דאתי מיניה הצלת נפשות להבא..."

אני תמה: הלא אם זה ייקרא אפילו ספק הצלת נפשות, אם כן למה לכם כל הפלפול, והלא זה הוא דין ערוך ומפורש, שאפילו ספק דוחה שבת החמורה... ואמנם, כל זה ביש ספק סכנת נפשות לפנינו, כגון חולה או נפילת גל... אבל בנידון דידן אין כאן שום חולה הצריך לזה, רק שרוצים ללמוד חוכמה זו, אולי יזדמן חולה שיהיה צריך לזה; ודאי לא דחינן משום חששא קלה זו שום איסור תורה או אפילו איסור דרבנן. שאם אתה קורא לחששא זו ספק נפשות, אם כן יהיה כל מלאכת הרפואות – שחיקת ובישול סמנים, והכנת כלי איזמל להקזה – מותר בשבת, שמא יזדמן היום או בלילה חולה שיהיה צורך לזה; ולחלק בין חששא לזמן קרוב לחששא לזמן רחוק קשה לחלק".

לדבריו, כאשר אין חולה ספציפי לפניך בו אנו מחויבים לטפל, אין להתיר שום איסור תורה או דרבנן לצורך מחקר רפואי וק"ו שאין להתיר חילול שבת משום ספק פיקוח נפש **עתידי**, כלומר – כשאין לפנינו כעת אדם שיינצל ע"י חילול השבת. אולם כאשר יש חולה שזקוק לטיפול, יש לעשות את הכל (ע"פ גדרי ההלכה) על מנת להצילו. מדבריו פשוט שק"ו שאין להתיר הריגת עובר (אפילו בגרמא) לצורך מחקר, וזאת מבלי להכנס כאן להגדרת האיסור בהריגת עובר¹. וממילא מסכם **החתם סופר** בתשובותיו (יו"ד סי' שלו):

"ולפי זה, אם היה לפנינו חולה שיש לו מכה כיוצא בה, ורוצים לנתח המת הלז לרפואתו של זה, קרוב לודאי דמותר".

1. ראה להלן פרק גא. וראה **עטרת שלמה** (ח, עמ' קא) סיכום השיטות.

כלומר, כאשר יש היגיון לכך שניתוח הנפטר אכן ישפר את כישוריהם של הרופאים, ויתרום להצלחת חיי החולה – יש להתיר. כל הבעיה היא בכך שאין 'חולה לפנינו'.

על גבי זה, הוסיף החזון איש רעיון חדשני יותר וטען (אהלות כב, לב) כי בכל מקום שהמחלה מצויה הרי זה כאילו החולה לפנינו. אולם, כאשר המחלה אינה מצויה, אין לחוש שתתפרץ בעתיד. בתחילת דבריו משתמע כאילו יש כאן הסתייגות פורמלית, אך בסוף דבריו הוא מבהיר שאין לנו יכולת לעשות חשבונות של פיקוח נפש בעתיד, שמא בעוד תקופת-מה ימציאו תרופה חדשה למחלה הזו, שתהפוך את הניתוחים למיותרים, וממילא, כאשר המדובר בחישובי סבירויות, יש מקום לטעון שמידי ספק פיקוח נפש לא יצאנו.

"[כתבו] הנודע ביהודה והחתם סופר, דאם יש חולה קמן מותר לנוולו משום פיקוח נפש, אבל אין חולה קמן אסור. ואין החילוק בין איתא קמן ללייתא קמן, אלא אם מצוי הדבר, דבזמן שמתריעין עלה [אף שאין בשעה זו חולה קמן] משום חולי מהלכת, הווי ליה כאויבים שצרו בעיר הסמוך לספר... כמו שאין עושין כלי זיין בשבת בשעת שלום, דאם כן ביטלת כל המצוות. אלא לא מקרי ספק פיקוח נפש בדברים עתידים שבהווה אין להם כל זכר. ובאמת שאין אנו בקיאים בעתידות, ופעמים שמה שחשבונם להצלה מתהפך לרועץ, והלכך אין דנים בשביל עתידות רחוקות".

הרב שאול ישראלי, ראש ישיבת 'מרכז הרב' וחבר ביה"ד הגדול (עמוד הימיני, עמ' ריב), בתגובה שכתב לדברים של הרב הראשי לישראל, הרב הרצוג,² מרחיב מאוד את היתר פיקוח נפש עתידי, בניגוד לגישתם של הנודע ביהודה והחתם סופר:

2. הרב הרצוג מביא הוכחה הנראית חזקה למדי להיתר חילול שבת למען מניעת פיקוח נפש עתידי. עוד נקודה מעניינת עולה בדברי הרב הרצוג: הוא מציין שלמעשה לפסיקתו אין שום השלכה לעניין פיקוח נפש, שהרי ממילא רוב השוטרים לא ישמעו לו... זוהי עמדה הלכתית-רעיונית בעייתית מאוד: האם אפשר לפסוק הלכה על סמך ההנחה שלא יישמעו לה, או שיש לפסוק הלכה מתוך שאיפה שהיא תנחה את כל עם ישראל. הריא"ה הרצוג (בצומת התורה והמדינה ג, עמ' 13-14):

"שוטרים היוצאים לאסור גנב שכבר תפסוהו אנשים ויש להעביר אותו למאסר, שאם לא כן יתחמק מידם; כאן אין באופן ישיר פיקוח נפש, אלא שקיים חשש כאמור, שאם לא יהא טיפול במקרה כזה מטעם המשטרה, יתרבו הגנבים בשבת קודש... והנה לעיל הבאנו מהרמב"ם המתיר לבאים להציל לחזור למקומם וכלי זיינם עליהם, שמא אם אתה מחמיר עליהם, יימנעו מלבוא פעם אחרת; שמענו מזה שגם חשש נפשות לעתיד לבא מתיר. ומכל מקום אין העניינים שווים לגמרי: ראשית, מפני שאין ברור כאן למדי שסתם גנבים הם מרצחים, שיש מהם הנמלטים מיד כשמרגישים בהם בני אדם. ושנית, הואיל וכל ההיתר הוא מפני שאם לא נתיר תרבינה גניבות, הנה הרוב הגדול לצערנו לא מתחשבים עם הוראות הרבנות, והם ממילא לא יימנעו, ואם כן לא ישמש האיסור לריבוי גניבות. ובכלל, קשה להחליט על היתר מטעם חשש פיקוח נפש, שהרי ודאי יש איזה גבול גם לחשש פיקוח נפש... וצריך עיון בזה".

"נמצאנו למדים כלל, שגם פיקוח נפש שעדיין אינו עומד לפנינו, לא לגבי רגע זה ולא לאחר כך, אבל ברור לנו שיגיע הדבר לזה בזמן מן הזמנים, אנו רואים אותו כאילו הוא כבר לפנינו. כי חובה זו של 'וחי בהם' היא קיימת ועומדת לפנינו לא רק לגבי החיים של רגע זה, אלא אנו מצווים ועומדים בזה גם לדאוג להצלת חיים שיצטרכו פעם להיות, אף על פי שאין אנו יודעים מתי ואיך... ומעתה נראה שאין גם מקום לחלק במידת השכיחות של הדבר לעתיד לבא. שאפילו אם אין זה עלול לקרות אלא אחד מאלף, דיה הצלה אחת של נפש אחת בזמן מן הזמנים, בכדי להתיר ולחייב לעשות פעולות אלה של חילול שבת, שהם בגדר מכשירים להצלה זו".

כאשר מדובר בציבור, כל סיכון קטן עלול להביא לפיקוח נפש לגבי האנשים הנמצאים בשולי החברה. גם מחסור כלכלי לא קיצוני עלול להביא לפיקוח נפש אצל האנשים הללו. הרב ישראלי צירף שיקול זה כסניף להתיר את פעילות המשטרה בשבת. שיקולים דומים כתבו גם בשם הגרש"ז **אויצרבאך** (הרב מ"מ פרבשטיין, אסיא נג-נד, תשנ"ד, עמ' 100):

"השואל היה בחור ששירת בצבא בחיל המודיעין, שם הצליחו לעלות על רשת תקשורת של מדינה עוינת ולפענח את הצופן שלה. תפקידו של החייל היה לעסוק בפענוח הצופן באמצעות מחשב. הפענוח היה, כמוכך, כרוך בחילול שבת. טענתו למפקדיו הייתה, שבשבת ברצונו לפענח רק חלק מהשדרים, אלו שלדעתו קיימת לגביהם סבירות גבוהה שהם נוגעים לישראל..."

ניגשנו יחד להגרש"ז לשאול לחוות דעתו, והוא פסק כי החייל חייב לפענח את כל השדרים... למרות שאין כל הבדל בהלכה בין פיקוח נפש של יחיד ושל רבים, ואף על ספק פיקוח נפש של יחיד מחללין שבת, בכל זאת יש הבדל גדול ביניהם ברמת הסיכון הנחשבת לפיקוח נפש... למשל, אנשים אינם נרתעים מנסיעות בין עירוניות, על אף שיש בהן אחוז סיכון מסוים, נניח של אחד ל-10,000. אבל אין כל ספק שראש מדינה אשר ייטול סיכון של אחד ל-10,000 על מדינתו – ייחשב כבלתי אחראי למעשיו, דעל ציבור דרגת סיכון כזו נחשבת לסכנה. ולפיכך פסק הגרש"ז שעל החייל לפענח את כל השדרים, כיוון שהנידון בהם הוא בטחון המדינה, אף על פי שאותו אחוז של סיכון לגבי אדם פרטי לא היה נחשב לפיקוח נפש".

כהמשך לרעיון זה של הגרש"ז, אנו מוצאים פסיקה מהפכנית ומעניינת של **הרב שלמה גורן**, בספרו תורת הרפואה (עמ' 80). נראה שדבריו רלוונטים בעיקר לסוגיה שלנו:

"השקפת ה'נודע ביהודה' וה'חתם סופר' נכונה וישימה מבחינת ההלכה אך ורק כשמדובר ברופאים יהודים בגלות, כאשר לא מוטלת עליהם האחריות לבריאות העם במדינה כל שהיא. עליהם מוטלת המצווה והחובה

לטפל בחולים הפונים אליהם בלבד, ואינם אחראים לתכנון הרפואי לטווח ארוך או קצר. לגביהם נכונה השקפת היסוד של גדולי הפוסקים הנזכרים, שכל שאין החולה לפנייהם, אסור להם להשתמש בקריטריונים של פיקוח נפש כדי לדאוג לחולים בעתיד, שאולי לא יופיעו בפני רופאים אלה, ואם יופיעו – אין סיכוי קלוש זה מהווה יסוד להתיר איסורי תורה לרופאים, שאינם אחראים על הרפואה בעתיד.

אולם כאשר מדובר במדינה יהודית עצמאית, שממשלת ישראל אחראית לתכנון המערך הרפואי במדינה לכל האזרחים, אחריות לאומית זו אינה מתבטאת בתכנון אינדיבידואלי יום יומי של הרפואה בישראל, כי אם באחריות כוללת לטווח ארוך. הלא ברור שמדי שנה בשנה, יתאשפזו בבתי החולים של המדינה, מספר משמעותי של חולים הזקוקים להשתלה. ואם לא נדאג מראש לתרומת איברים, לא נוכל לעמוד בדרישות הרבות שתתעוררנה אפילו בטווח של שנה מראש (הכוונה בעיקר לבנק עור)."

אם ננסה לנתח את טענתו, נראה שאפשר לנסח אותה באופן הגיוני ביותר. הפוסק בגלות, פוסק לרופאים בודדים השואלים אותו, וביחס לחולים ספציפיים שעומדים לפניו. עמדתו ההלכתית אינה משפיעה על המערכת הרפואית כולה. לעומת זאת, במדינת ישראל הפוסק מכריע – לפחות באופן אופטימלי – לממשלה ולמערכת כולה, ולכן עליו לקחת בחשבון את השפעות פסיקתו בראייה מערכתית כוללת, תוך התחשבות בשיקולים עתידיים רחוקים.

אם נרחיב את דבריו, נראה שאין כאן דין מיוחד דווקא במדינה במובן הפורמלי, אלא כהמשך סברתו של החזון איש, הגרש"ז אויערבאך והגר"ש ישראל, כאשר ישנו שיקול כללי שיכול להועיל לציבור בצורה מערכתית וממילא זה מוגדר כ'חולה לפנינו', גם כאשר אין חולה ספציפי עליו אנו מדברים.

וכעין זה, נדמה שכיום הסיטואציה הציבורית מוגדרת כחולה לפנינו, וכך מסכם הגרש"ז אחרי שמשווה בין ניסויי תרופות למלחמת מצווה (שו"ת מנחת שלמה ח"ב, סי' פב, אות יב)³:

"גם חושבני דניסיון תרופות חשיב כחולה לפנינו ואין זה דומה לניתוחי מתים להרבות ידיעת הרופא, דשאני הכא שהמחלות והחולים כבר בעולם וגם התרופה המסופקת נמצאת בעולם ה"ז חשיב כפעולה ישירה של ספק הצלת נפשות".

אם נתרגם רעיון זה לסיטואציה שלנו, כאשר יש ניסוי או מחקר רפואי שיכול להועיל לחולים רבים מאוד (בסיכויים גבוהים, ואף הוכח בצורה

3. וראה נשמת אברהם יו"ד סי' שמש סק"ג (עמ' רסו).

חלקית), בצירוף הסברא שאין פה פגיעה ישירה ומוחלטת בחיי העובר (כפי שנראה בהמשך), קשה לאסור את המחקר מהטעם הזה. וכעין זה כותב הגר"ש אלישיב במכתב זה המתפרסם כאן לראשונה.

דברים אלו מצטרפים לדברים שהביאו הפוסקים בני זמננו, ואציין לדוגמא את דברי הרב משה פיינשטיין (שו"ת אגרות משה, יו"ד ח"ב סי' קעד ענף ד). לדבריו, על אף שאין חובה על האדם להכניס עצמו אפילו לספק סכנה עבור זולתו, גם אם חברו נמצא במצב של וודאי סכנה, אבל לדינא מותר לו לעשות כן, ואף יש מצווה בכך, אם על כל פנים יש סיכוי שתניצל נפש מישראל. והדבר הינו ק"ו אם המדובר בספק סכנה על עובר שעליו סברת רש"י של 'מאי חזית' לא רלוונטית שהרי אין שווין הנפשות (בין העובר והאדם), ראה להלן פרק גג. (וראה עוד שו"ת ציץ אליעזר ח"י, סי' כה, פ"ז; יחוזה דעת ח"ג סי' פד).

ג. פגיעה בחיי העובר לצורך מחקר רפואי

יש לבחון את השאלה העקרונית האם מותר להכניס חיי עובר לסכנה לצרכי מחקר רפואי. בשאלה שלפנינו, מדובר בסיטואציה יותר קלה, בה בעקבות הניסוי ולקיחת התאים מהעובר, ייתכן ויהיה צורך לגרום להפלתו בשל סכנת חיים לאם בהמשך ההריון. ויש מקום לדון בכל שאלה בפני עצמה:

1. עריכת ניסוי בעובר שיכול לגרום לפגיעה בו ולמיתתו.
2. עריכת ניסוי בעובר, ויתכן שבשל הניסוי האם תיכנס לסכנה ותצטרך להפיל את העובר.

שאלה זו האחרונה נכונה לא רק ביחס לצרכי מחקר אלא נדונה גם כאשר העובר מסכן את חיי האישה מפאת מחלה וכד' ולא מחמת ניסוי, יש לדון מהו ההיתר לפגוע בו. בפרק זה נציין כמה סניפים להיתר נקיטת פעולות שיתכן ויסכנו או יפגעו בחיי העובר (בצורה ישירה ועקיפה), לצרכי רפואה ומחקר רפואי.

ראשית, יש לציין שהחשיבות שההלכה רואה במחקר רפואי קליני, דומה ליחס ההלכה לטיפול רפואי ברבדים מסויימים⁴, וכפי שהפוסקים התירו לעשות פעולות בעלות סיכון מסוים בשביל טיפול רפואי, כך גם ביחס למחקר קליני הפוסקים התירו במצבים מסויימים, גם כאשר קיים סיכון, ראה לעיל⁵. יש לציין שקיימת מחלוקת באחרונים האם יש חיוב, איסור או מידת

4. מנחת שלמה (ח"ב, פב, יב).

5. שו"ת אגרות משה (יו"ד, ח"ב סי' קעד ענף ד); שו"ת ציץ אליעזר (ח"י סי' כה פ"ז); יחוזה דעת (ח"ג סי' פד). אמנם בתשובות אלו משמע, שמדובר כשיש חולה לפנינו. וראה עוד בדבריו של מו"ר הגר"ש קוק, ספר אסיא ג, תשמ"ג, עמ' 288 ואילך.

חסידות לאדם להכנס למצב צער או סכנה עבור מחקר רפואי בשונה מסיטואציה של הצלת נפשות ממש שם יש מצווה ואולי חובה, וראה בשו"ת אגרות משה (יו"ד ב, קנא; שם קנה) ובספר שיעורי תורה לרופאים (ח"ב, עמ' 441).

גא. הריגת עובר מדאורייתא או מדרבנן

כהקדמה לפרק זה אציין את יסודות המחלוקת ביחס להריגת עובר (בקצרה), באיזה איסור מדובר ומהי דרגת חומרתו, ועל אף שבמקרה זה אין המדובר בהריגתו בידיים ובכוונה, אציב זאת כרקע לדין שלנו.

נחלקו הראשונים האם איסור הריגת עובר הוא מדאורייתא או מדרבנן, שיטת התוס' (סנהדרין נט; חולין לג) שיש איסור תורה בהפלת עובר, **מדין רציחה**, אלא שאין דין הרוצח מסור לבית דין. וכך ביאר בדבריו הצפנת פענח (סי' נט) וכ"כ במשך חכמה (פרשת ויקהל), וראה באריכות בשו"ת אגרות משה (ח"מ ב, סט)⁶. ויש שכתבו שטעמו של האיסור הווי מאיסור **השחתת זרע**, וכך כתב בחוות יאיר (סי' לא), עטרת חכמים (אבה"ז א), בית שלמה (ח"מ קלב) ועוד.

מנגד יש שכתבו שאיסורו מדרבנן, ראה מקורות האחרונים בדברי הציץ אליעזר (ח"ט, סי' נא, שער ג; ח"ז סי' מח בקוט' אורחות המשפטים פ"א אות ב), ראה גם במהרי"ט (ח"ט, סי' צו-צט). וראה עוד בהערה⁷.

אין בכוונתנו להכריע במחלוקת זו. אולם כאמור, במקרה (1) שבו הניסוי מסכן את חיי העובר – **אין המדובר בהריגת עובר בידיים**, אלא בניסוי שיכול לגרום לכך שיכנס העובר למצב של סכנה, ואולי ימות. ואם ננקוט כשיטות שרציחת עובר הווי מדרבנן בלבד, (ופה הרי לא מדובר ברציחתו, אלא בעריכת פעולה רפואית שיכולה להכניסו לסכנה) יש לבחון סניפים להתיר במקרה זה. ק"ו כאשר מדובר במקרה (2) כאשר פעולת הניסוי ולקחת תאי העובר גורמת לכך שפעמים האם נכנסת לסכנה ויש צורך לפגוע בעובר בכדי להצילה, שישנו היתר מדין 'רודף'⁷.

באופן בסיסי נחלקו הראשונים והאחרונים באיזה סיטואציות מותר להמית עובר, באיזה שלב ומאילו סיבות⁸. יש שטענו שההיתר של הגמרא

6. וצ"ע בראייתו שהוכיח מדברי התוס' בסנהדרין (עב, ב) שישראל עובר על איסור רציחה אם הורג את העובר דאם לא כן, אזי אין קושיא של מי איכא. ולכאור' מנין דמיירי דווקא באיסור רציחה שהרי גם אם נאמר שמדובר באיסור אחר הקושיא תובן. ועיין בקובץ **הלכה ורפואה**, פוריות הריון ולידה, תשובות ופסקים, תש"פ, מכון דורות, בעמ' רלו בענין זה.

7. ראה גם בשו"ת **בית יהודה** למהר"י עייאש (אבה"ע יד), שו"ת **חיים ושלום** (פלאגי ח"א סי' מ) ועוד. וכך נראה גם בתוס' (נדה מד, ב; סנהדרין פ, ב) וכן בעוד ראשונים. [וראה עוד: מ' הלפרין, "הצלת האם תוך כדי פגיעה בחיי העובר". **ספר אסיא** טז, 38-49, (תשע"ט). בעיקר בפרק ב, שם. -- העורך.]

8. לא נעסוק במאמר זה בשאלת הפסקת ההריון בשל מומי העובר, בדבר זה נחלקו הפוסקים ויש להאריך ואכמה"ל. נעסוק כאן רק כאשר הימצאות העובר מסכן בצורה כלשהו את האם.

הוא רק בשעת הלידה, וכך כתב הר"י למפרונטי (בספר 'פחד יצחק', ערך נפלים) שמותר להמית עובר של אישה היושבת על המשבר רק אם הסכנה לחיי האם נובעת מעצם הליך הלידה, שאז העובר נחשב כרודף, וראייתו מדברי הרמב"ם (רוצה א, ט). אולם מצאנו פוסקים רבים שטענו שגם אם העובר או הימצאותו מסכנים את חיי האם מחמת מחלה או סיבה אחרת מותר להורגו ואף בשלב מוקדם יותר, ראה בשאלת יעב"ץ (ח"א, מג) שכתב: "וגם בעובר כשר יש צד להקל לצורך גדול כל כמה דלא עקר אפילו אינו משום פקוח נפש אמו, אלא להציל לה מרעתו שגורם לה כאב גדול".

מבואר בדבריו שההיתר הוא אפילו כשאין שאלת פקוח נפש של האם, והמדובר רק כדי להצילה מכאב גדול שיש לה בגללו, ובכ"ז יש אפשרות להקל בזה לצורך גדול. וכך הביא הנשמת אברהם⁹ בשם הגרש"ז אויערבאך, ובהמשך ננסה לבאר את טעמם. על פניו, נראה ששורש המחלוקת היא האם היתר הפגיעה בעובר הוא משום שהוא רודף את חיי האם, או שמותר לפגוע בו בשל הגדרתו העצמית המיוחדת, כפי שנראה. וראה באריכות את פרטי המחלוקת ומקורותיה במאמרו של הרב ד"ר מרדכי הלפרין¹⁰. עכ"פ זהו יסוד ההיתר לפגוע בעובר שמסכן את חיי האם, כמדובר במקרה שלנו.

יש לציין, שגם אם ישנו היתר לפגוע בעובר בשל העובדה שהוא מסכן את האם, יש לדון האם מותר להיכנס מלכתחילה לסיטואציה זו שיכולה לגרום לסכנה זו.

בכדי להסביר את שיטת האחרונים המתירה לפגוע בעובר בשל צרכי האם, ננסה לעמוד על הגדרתו ההלכתית של העובר. מפאת הצורך לקצר, אציין את עיקרי הדברים בלבד ולא את כל רוחב הסוגיא.

גב. עובר אינו כנפש – עובר ירך אמו כפשוטו

כאמור, מוסכם בין פוסקים רבים שאם קיים סיכון חיים בעריכת ניסוי רפואי, אין לעורכו, וכך כותב הרדב"ז (ח"ג, אלף תרכז): "ואם יש ספק סכנת נפשות, הרי זה חסיד שוטה, דספיקא דידיה עדיף מודאי דחבריה". למרות זאת, כתב הגרש"ז שלדינא מותר לו לעשות כן, ואף יש מצווה בכך, אם על כל פנים יש סיכוי שתינצל נפש מישראל¹¹.

אולם דיון זה נכון כאשר הפגיעה היא באדם חי, כעת יש לבחון מהו הגדרתו של עובר לעניין זה.

9. נשמת אברהם, מהדורה חדשה, תשס"ז, ח"ד חו"מ, סי' תכה, ס"ק א (7).
10. אסיא פט-צ, אב תשע"א, עמ' 5 ואילך; ספר אסיא טז (תשע"ט) עמ' 38-49. אציין שחלק מדבריו, הינם צירופים להקל גם בנידו"ד, ואזכיר את חלקם, הרלוונטים לסוגיא שלנו.
11. הגרש"ז אויערבאך, נשמת אברהם יו"ד סי' שמת סק"ג (עמ' רסו); שו"ת מנחת שלמה (ח"ב סי' פב אות יב).

בגמרא בכמה מקומות (יבמות עח, א; תוס' ב"ק מז, א ועוד רבים) מצאנו מחלוקת בשאלה האם העובר מוגדר כחלק מאימו, ובלשון חז"ל האם "עובר ירך אימו" או ש"אינו ירך אימו", למחלוקת זו השלכות רבות בנושאים שונים. לענייננו, ישנן שיטות בראשונים הסוברים שקודם שנעקר העובר ממקומו בשעת הלידה, העובר הינו ירך אימו לגמרי ולכן דינו כמו כל איבר אחר של האם, וכמו שבמקרה שאיבר כלשהו מסכן את חיי האם מותר לעוקרו בשביל פיקוח נפשה, ה"ה גם במקרה זה. וכך כתב ברש"י (ערכין ז, א ד"ה אין): "דחד גופא הוא", וברבינו גרשום (שם): "דעובר כגופה". וכעין זה הסביר בשו"ת תורת חסד (לובלין, אבה"ע מב, לב): "אבל כשהוא לתועלת ורפואת אמו מותר, דהרי הוא כירך אמו דמותר לחתוך לרפואתה" כלומר גם לצורך תועלת מסוימת וכ"ש לרפואתה מותר לפגוע בעובר (וראה בהערה) ¹².

יתרה מזאת, גם לשיטות הסוברות שעובר אינו ירך אימו, והינו ישות עצמאית (גם כאשר הוא ברחם) ישנן שיטות בראשונים הטוענים שאין לו שם נפש עד שלא נולד, וכך כתב רש"י (סנהדרין עב, ב): "דכל זמן שלא יצא לאויר העולם לאו נפש הוא, וניתן להורגו ולהציל את אמו. אבל יצא ראשו אין נוגעין בו להורגו דהוה ליה כילוד ואין דוחין נפש מפני נפש". וכך כתב היד רמה (סנהדרין עב, ב): "אבל כל זמן שהוא מבפנים לאו נפש הוא, ולא חסה עליו תורה, שהרי לא חייבה עליו מיתה", וכך הוכיחו הראשונים מהסוגיא בערכין (ז, ב) שם מבואר שמחללים את השבת על עובר ומאידך מהמשנה באהלות (ז, ו) "האשה שהיא מקשה לילד, מחתכין את הולד במעיה ומוציאין אותו אברים אברים, מפני שחיייה קודמין לחייו", משמע שאינו נפש, וראה בראשונים בהערה שכך טענו ¹³.

כעין זה הביא להלכה המהרי"ט (ח"א, סי' צז, וסי' צט) שהעובר מוגדר כאבר מאברי אימו, וכך הוכיח מהסוגיא בערכין (ז, א) ביחס לאישה היוצאת

12. נחלקו האחרונים האם מותר להכנס לספק סכנה (לגבי איבוד איבר) בשביל הצלת חברו. הרקנטי (סי' תע, הובא במגדל עוז אבן בוחן פינה א, אות פג) וכך גם כתב ביד אברהם (יו"ד קנו, בשם הבאר היטב למהר"י טיקטין, ס"ק יג) כתבו שחייב למסור את עצמו לקטיעת האיבר. מאידך ראה ברדב"ן (ח"ג, סי' תרכז/אלף נב) שכתב שיש בזה מידת חסידות בלבד אולם אינו חייב מן הדין. לדבריו, דרכיה דרכי נועם, וצריך שמשפטי תורתנו יהיו משכימים אל השכל, ואיך יעלה על הדעת שיניח אדם לחתוך ידו כדי שלא ימיתו את חברו, וראה גם בפת"ש (יו"ד קנו, ס"ק טו) ובאו"ש (רוצח ז, ח) ובאג"מ (יו"ד ב, סי' קעד).

וראה בהעמק שאלה (שאלתא קכט, אות ד) שכתב: "מחויב כל אדם בישראל לקבל כל צער שבעולם להצלת הנפש, אולם בספר מגדל עוז (שם) כתב: "יסורים קשים ומרים אין צריך לסבול בשביל הצלת חברו, דנגידא קשי ממותר. כלומר הכאה קשה ומרובה מהמוות.

13. וכן הוא במאירי (סנהדרין עב, ב) וכך ברמב"ן (נדה מד, ב ד"ה והא), הריטב"א (נדה, שם, ד"ה וההורגו), ספר האשכול (הל' מילה סי' לו), רלב"ג, מהר"ל מפראג גור אריה (שמות כא, כב), מנחת חינוך (מצווה רצו). וה"ה בעובר בהמה, ראה במאירי (שבת קז, ב) שם השווה עובר בהמה לעובר אישה. אמנם ראה בערוך לנר (יבמות מב, א), שטמ"ק (ערכין ז, אות ה) בשם הרא"ש (שכתב שעובר נחשב ספק נפש, ולכן אימו הורדית דוחה אותו), שו"ת אחיעזר (ח"ג, סי' עב, ס"ק ג).

לההרג שלא ממתניין לה עד שתלד, אדרבא מכין אותה על מנת להרוג את העובר קודם כדי שלא תבוא האישה לידי ניוול. משמע מכך, שבשל הרצון להמנע מניוול האם הורגים את הוולד בידיים ולא חוששין לאיבוד נפשו, יתרה מזאת רואים שגם כאשר אין סכנה לחיי האם מותר להפיל העובר, וטעמו מכיוון שעובר ירך אימו והווי כאחד מאבריה¹⁴. אולם ראה ביביע אומר (ח"ד, אה"ע סי' אות ו) שדחה דבריו, וטען שהסיבה שמותר להרוג את העובר הוא מכיוון שהעובר תלוי בחיי האם, ומכיוון שהיא הולכת למות, ממילא גם הוא ימות, והוכיח דבריו מדברי הר"ן עיי"ש (אות ז)¹⁵.

משמע משיטות אלו שהגדרתו של עובר הוא כאיבר של אימו או לחילופין שאינו מוגדר נפש, ממילא במקרי הצורך (יש לדון מתי ולאילו צרכים) מותר להכנס למצב של ספק פגיעה בו. וכך סיכם מו"ר הגר"ש קוק במאמר באסיא ביחס לסיכון אבר האם (בנידו"ד העובר) עבור ניסוי (כרך ג, תשמ"ג, עמ' 288 ואילך): "ומכאן כי אם ניסוי רפואי באדם עשוי לסכן אבר – הרשות ביד עצמו לעשות זאת בין אם מוסר עצמו לסכנת הניסוי לקיום מצות פקו"נ של חולים שיבואו, ובין אם עושה זאת לצורך פרנסה".

נפק"מ בשאלה זו תהיה מי קודם להצלה, האם עובר קודם או אדם שהינו טריפה (ולכאור' יש לחלק בין התקופות השונות בחיי העוברות). לכאורה זה יהיה תלוי בשיטות השונות ביחס להגדרתו העצמית של העובר. לשיטת האגרות משה (ח"מ ח"ב, ס"ט) הריגת עובר הווי כרציחה לכל דבר. וראה בקובץ "עץ חיים" (שנה יא, חוברת א, עמ' קעה) שכתב הגר"מ שטרנבוך: "ופחד היה לפני שנים ששמעתי מהגרמ"ש שפירא ששמע מפי קודשו של בעל האג"מ שאחר מ' יום הוה רציחה ממש, וחזר ואמר שוב בתוקף זה רציחה ממש!". מנגד שיטת השבט הלוי (ח"ט, סי' רסו) שכתב שיש להבחין בין רציחת עובר לרציחת אדם חי, וראה עוד בדבריו בתשובה (ח"י, סי' רנט). ראה בספר שאילת ישורון (פלדר, ח"מ, סי' לט) שדן בסוגיא דומה.

ג. עובר כספק נפל ואין איסור רציחה ופגיעה בנפל

יש בפוסקים שכתבו שהעובר ברחם אמו הוא בגדר ספק נפל שאין לו עדיין חזקת חיים (תפארת ישראל אהלות ז, ו; שו"ת מלמד להועיל ח"ב סי' סט; שו"ת ממעמקים, אושרי, ח"א סי' כ)¹⁶.

14. וראה בשו"ת רב פעלים (ח"ד, יו"ד, יד) שדן על אישה שההיריון מסכן אותה. ועל דבריו התייחס המהרי"ט.

15. וראה באג"מ (סי' צז) שהוכיח אחרת, וטען שתשובה זו (סי' צט) מזוייפת היא.

16. הרב אושרי נשאל: "אישה שנתעברה בגטו אם מותר לה לעשות הפלה מלאכותית כדי לבטל את ההריון שהרי גזרו הטמאים שכל אשה יהודית שתתעבר יהרגו אותה ואת עובריה ואם כן יש בזה משום סכנת נפש". הוא דן בהגדרת העובר ומוכיח מהבה"ט ח"מ תכה סק"ג "שכל שלא יצא לאוויר העולם אין שם נפש עליו". וראה בשו"ת פנים מאירות ח"ג, סי' ה באריכות.

מכיוון שכן, כתבו הפוסקים שהסברא של "מאי חזית דדמא דידך סומק טפי" לא שייך בעובר, והלכך מותר להרוג את העובר כדי להציל את האם, שדמה אדם יותר ממנו (תפארת ישראל שם; בועז סוף סק"י; הערת חזון איש על חידושי רבנו חיים הלוי על הרמב"ם רוצח א, ט). וכך פסק למעשה בשבט הלוי (ח"ה סי' קצג, ד"ה 'ועיקר ההוצרך הרמב"ם') שקודם שעקר העובר ממקומו – "פשיטא דנדחה מפני נפש האם דהילד אינו בגדר נפש עדין, וגם הוא ירך אמו".

בהמשך לכיוון זה מצינו שדעת הנצי"ב (שאלתות, העמק שאלה, סי' קסז, אות יז) היא שאצל עובר לא שייך סברת "האדם וחי בהם ולא שימות בהם" על כל המשתמע, וזאת כשיטת רש"י לעיל שעובר אינו נפש. וממילא הסברא שבשלה הותר לחלל עליו את השבת היא רק מדין "חלל עליו שבת אחת" שנאמר רק כאשר בוודאי זה יקרה, ולא כבנידוד"ד שהכל בספק, ואין היתר לשיטתו להצילו ולחלל עליו את השבת¹⁷.

כעין זה הביא בשו"ת צלותא דאברהם (סי' ס) תשובה מהגרש"ק ז"ל שהתיר להפיל עובר משום צערא דגופא דאשה ודימהו לצער של עינוי הדין, וטעמו שאין לעובר חזקא דחיותא, ועיי"ש.

בהמשך לעמדת האחרונים שהריגת עובר הווי מדרבנן, הצגנו עמדות נרחבות בראשונים ובאחרונים הטוענים שעובר מוגדר כאיבר של האשה, לא נפש או כספק נפל, (וללא חזקא דחיים) דבר שמקל עלינו לקבל את ההחלטה להיתר לבצע ניסוי רפואי עליו, על אף האפשרות שהניסוי יגרום בצורה עקיפה למיתתו. ק"ו כאשר הוא גורם לסכנה לאימו. לכך יש לצרף את שיטת החזון איש והגרש"ז אויערבאך ביחס להגדרת פעולת הניסוי כפעולת הצלה, כפי שנראה בפרק הבא.

גר. פעולת הצלה

הגרש"ז אויערבאך (שולחן שלמה, ערכי רפואה, חלק ב, עמ' ג, הערה ז) התיר לחולה שסובל מיסורים לקבל מורפיום אע"פ שזה עלול לקצר את חייו. הגר"י זילברשטיין (חישוקי חמד, ב"ק, יז, ב) נימק את דבריו עפ"י דברי החזו"א (יו"ד, סימן סט, ס"ק א, ד"ה 'ויש לעיין'; סנהדרין, סימן כה):

"ויש לעיין באחד רואה חץ הולך להרוג אנשים רבים ויכול להטותו לצד אחר ויהרג רק אחד שבצד אחר, ואלו שבצד זה יצולו, ואם לא יעשה כלום יהרגו הרבים והאחד ישאר בחיים, ואפשר דלא דמי למוסרים אחד להריגה דהתם המסירה היא פעולה האכזרית של הריגת נפש ובפעולת זה ליכא הצלת אחרים בטבע של הפעולה אלא המקרה גרם עכשו הצלה

17. יש לציין שהגרש"ז פסק בנדון זה כדעת שו"ע הרב, שגם על ספק הצלת עובר מחללים שבת. ראה שו"ע הרב (קונטרס אחרון או"ח, סי' שו, סעי' כט), ובנשמת אברהם (ח"ד, או"ח, סי' של, ס"ק ד) בשם הנשמת אברהם. וע"ע בשבט מיהודה (שער א, פרק ה, עמ' שנב).

לאחרים גם הצלת האחרים קשור במה שמוסרין להריגה נפש מישראל, אבל הטיית החץ מצד זה לצד אחר היא בעיקרה פעולת הצלה, ואינה קשורה כלל בהריגת היחיד שבצד אחר, רק עכשו במקרה נמצא בצד אחר נפש מישראל, ואחרי שבצד זה יהרגו נפשות רבות, ובזה אחד, אפשר דיש לנו להשתדל למעט אבדת ישראל בכל מאי דאפשר, והלא לולינוס ופפוס נהרגו בשביל להציל את ישראל כמש"כ רש"י תענית י"ח ב' ד"ה בלודקין, ואמרו שאין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתן, מיהו הכא גרע דהורג בידים, ולא מצינו אלא דמוסרין, אבל להרוג בידים – אפשר דאין הורגין. והא דהרגו שבע בן בכרי, דמורד במלכות היה. ומיהו צריך עיון בתוספות¹⁸.

מדבריו יוצא, כל עוד הוא עוסק בפעולות הצלה ורפואה כפי המקובל, אין צורך להתחשב בתופעות לוואי שיצאו כתוצאה מכך¹⁹. ייתכן ויש לדייק יותר, הפעולה היא פעולת הצלה בהגדרתה – הניסוי, על אף שיתכן ובעקבותיה נצטרך לעשות פעולות אחרות, כהריגת העובר לצורך הצלת האם, זהו דבר שלא מעיב על ההיתר הראשוני והגדרתו כפעולת הצלה.

הגר"י זילברשטיין מציין שאף שהחזו"א השאיר חקירה זו בצ"ע, כל עוד הפעולה נחשבת כפעולת הצלה – יש להתירה. וכך כתב (שם):

"כשהרופא אינו הורג בידים, אלא מסיר אצבעו מפצוע בינוני, שהפך להיות פצוע קשה, ואם ישאיר אצבעו עליו ספק אם יצילו, ואילו יסיר את אצבעו ויניחנה על שני פצועים אחרים ודאי יצילם, באופן כזה מסתבר שמותר וראוי לעשות כך, כי אין כאן פעולה אכזרית של הריגת נפש, והסרת האצבע כדי להניחה על נפגעים אחרים, היא בעיקרה פעולת הצלה, ואינה קשורה כלל בהריגת היחיד, ומסתבר שיש לעשותה".

ולכאורה הדברים מוכחים מדברי הרמב"ם (הלכות דעות, ד, ט) שכתב: "המאכלים הרעים הרי הם כמו סם המוות לגוף... ראוי לאדם שלא לאכלם"²⁰. ודברי הרמב"ם צריכים ביאור, מדוע כתב שרק 'ראוי' לו שלא לאוכלם ולא כתב שאסור לו לאוכלם שהרי אכילתם יכולה להביאו למצב של פיקו"נ. אלא, כיון שעיקרו הוא פעולת אכילה על אף שיהיו תופעות

18. עיין עוד בתשובות והנהגות (ח"ג, סימן שסא).

19. ראה בהקדמת הפני יהושע, שמספר על הצלתו ממפולת, שהעיקר הוא מטרת הפעולה אף על פי שאחרים ייתכן ויפגעו. אולם ראה בספר משנת פיקוח נפש שדחה ראייה זו (סימן מט, אות ז).

20. פשוט בדבריו שאינם סם מוות ממש, שהרי כתב שם בהמשך דבריו (שם, הל' יד): "ועוד כלל אחר אמרו בבריאות הגוף, כל זמן שאדם מתעמל ויגע הרבה ואינו שבע ומעיו רפין אין חולי בא עליו וכחו מתחזק, ואפילו אוכל מאכלות הרעים".

לוואי שיייתכן ויסכנו אותו, העיקר הוא מטרת המעשה המוגדר כפעולת אכילה שמתרת²¹.

אולם מנגד יש לציין שבשו"ת ציץ אליעזר (ולדנברג, חלק טו, סימן ע) ובשו"ת חוות בנימין (ישראל, ח"א, סימן יח) חלקו על מסקנת הגרש"ז, וכתבו שמכיוון שהדבר ספק, אמרינן 'שב ואל תעשה', אע"פ שעל ידי כך ימותו הרבים (במקרה הקרונית). וכעין זה העיר הגר"א נבנצל על דברי הגרש"ז, וכתב שחוסר כוונה איננה סיבה להיתר, וכתב: "הלכך בעניי לא ידעתי להסביר דעת הגרש"ז אלא א"כ מתיר אף הריגה בידיים להקל סבל החולה..." (ביצחק יקרא, סימן נז).

למעשה, פסק הגרש"ז שאם אכן הגדרת הפעולה היא הצלה, וכבנידו"ד הגדרתו כ'מחקר קליני' מורשה, אל לנו להתייחס לתוצאות האחרונות שנובעות ממנה אם אינן בתוצאה ישירה, וממילא הפעולה של הניסוי מותרת²².

למעשה, נחלק את הדיון לשני מצבים:

1. עריכת ניסוי שיגרום בסיכויים גבוהים למיתת העובר. נדמה לומר שאם כנים דברינו וכיום הסיטואציה שחולה לפנינו הוא שיקול אוניברסלי ולא כנודב"י (לעיל), וראה מנחת שלמה (שם), ואם אכן סיבת ההיתר לפגיעה בעובר אינה משום הגדרתו כרודף של האם כשיטת הרמב"ם, אלא שאינו מוגדר כנפש, (איבר האם או כספק נפל וכד'). ובנוסף, הגדרת הפעולה היא פעולת הצלה, ממילא מצאנו פתח להתיר לבצע פעולה בעובר לצורך מחקר קליני עתידי על אף הסיכון לפגיעה בחייו.

2. עריכת ניסוי בעובר, ויתכן שבשל הניסוי האם תיכנס לסכנה ונצטרך להפיל את העובר ולהפסיק את ההיריון. במקרה זה העובר הווי רודף לאם, ויש מקום להתיר להפילו. יש לציין שמצאנו דיון בין הפוסקים המתירים להציל את האם על ידי פעולה שתגרום סכנה למיתת העובר כבנידו"ד, [לדוגמא להתיר לאם לקבל טיפול כימותרפי שמסכן את העובר]²³. יש לציין שהיתר עריכת הניסוי על אף סכנה זו מבוסס על הגדרת המעשה כפעולת הצלה, כעמדת החזו"א והגרש"ז אויערבאך לעיל.

21. וכן כתב **ברכי יוסף** (יו"ד, סימן רמ, סעיף טו), שאם אין במאכל סכנה ממש, מותר לאדם לאכול דבר שמזיק לגופו.

22. וכך סיכם הגר"ש קוק (שם) למעשה: "מסתבר כי לא יהא איסור בדבר, וזאת משום שמעשהו אינו מעשה חבלה ונזק אלא להיפך מעשה שתכליתו הצלה וריפוי".

23. לא מבעיא לשיטת רש"י שהעובר לא נפש, אלא אפילו לשיטת הרמב"ם דחשיב נפש מותר כיון שמוגדר כרודף ואכמ"ל, וראה בספר **משנת פקו"נ** סימן מו, ס"ק יד; **ספר אסיא טז**, שם. וראה עוד לעיל גא. שיטות האחרונים שהתירו להפיל עובר גם אם המדובר הוא רק על צער האם, ק"ו על סכנת חייה. וראה צי"א (ח"ז, סי' מח, בקונט' **אורחות המשפטים** פ"א, אות ב) שכתב בפשטות: "מותר להתעסק להפיל העובר כיון דרפואת אמו היא, וכל מפני צורך אמו מותר".

ד. הנאה מנפל ומניעת קבורתו במקרה פטירה

בשאלת שימוש בתאי העובר, יש להבחין בין מקרה בו העובר חי, למקרה בו נפטר. כאשר הוא חי ישנה שאלה האם מותר להשתמש בתאיו, ואילו במקרה שהעובר נפטר, השאלה האם ניתן להשתמש בתאיו או באיבריו נחלקת לשתיים: ראשית, האם התאים אסורים בהנאה. שנית, האם ישנו איסור אחר בשימוש בתאים אלו בשל מניעת קבורתם.

ביחס לשאלה הראשונה – שימוש בתאים של עובר חי; דין זה אינו שונה מהדיון אודות תרומת דם או שימוש והשתלת אברי אדם חי בו עסקו הפוסקים באריכות. ראה בספר 'בדמיך חיי' – ליקוט הלכות בענייני תרומת דם' (ארגון 'לב מלכה', ירושלים תש"ס); נשמת אברהם (אה"ע סי' פ); שערים המצויינים בהלכה (ח"ד סי' קצ"ד); שו"ת שבט הלוי (ה, ריט); שו"ת ציץ אליעזר (טז, כג); ראה במאמר "תרומת מרכיבי דם בפרזיס – היבט הלכתי", הרב אברהם יעקב גולדמינץ, (אסיא טז-סח, שבט תשס"א) ועוד.

ביחס לשאלת השימוש בתאי הנפל. באופן כללי יש איסור הנאה מן המת, כלומר על פי דין, יש איסור קבלת טובת הנאה כלשהי מגופת המת, וממילא על פניו יש לאסור הנאה גם מנפל, וכך ציין הנודב"י (מהדו"ק יו"ד ס"צ):
 "גם נפל אע"פ שאין מצוה בקבורתו מ"מ אפרו אסור ומהנקברין הוא שעכ"פ צריך לקברו שלא יכשל בו ליהנות ממנו, כמו כל איסורי הנאה הנקברין".

משמע מדבריו שיש איסור הנאה מנפל ולכן חשוב לקוברו. וכך כתב בבינה לעתים (על הרמב"ם הל' יו"ט סוף פ"א):

"היה איש עני ומחוסר לחם, שהפילה אשתו נפל משונה בצורתו, ושאם היה יכול לסבב עמו בעיירות וכפרים להראות חזותו לרבים, והיה הרואה אותו יתן פרוטה אחת או שתיים, וחיתה נפשו בגללו... ואני מנעתי להתירו... דמת אסור בהנאה, וזה פשוט שאף הנפל הוא בכלל, דאסורו הוא כטומאתו וזה פשוט, וא"כ זה האיש משתכר באיסורי הנאה". עיי"ש.

לדבריו, על אף שאין הנפל צריך קבורה, מ"מ עדיין הוא אסור בהנאה. אולם כתב הבנין ציון (ח"א סי' קיג) על דברי הנודב"י שאין קשר ישיר בין הדברים:

"דכיון דהא דמת אסור בהנאה ילפינן מסנהדרין (דף מ"ז) מגז"ש דשם, דכתיב ותמת שם מרים ותקבר שם, וילפינן לאביי מעגלה ערופה ולרבא מע"ז ע"ש. א"כ י"ל דדוקא מת הטעון קבורה דומיא דמרים אסור בהנאה... להגה"מ דנפל אין טעון קבורה באמת י"ל דאין איסור בהנאה שלא שייך למילף בגז"ש דותקבר מרים". עיי"ש.

על ראייה זו כתב החתם סופר (או"ח סי' קמד): "י"ל דילפינן שם שם מותמת שם, וקרא דותקבר שם אצטריך לדרשא אחרנא שלהי מו"ק דאין משהין מטה של נשים דסמוך למיתה קבורה, אבל איסור הנאה לא תלי בקבורה" עיי"ש. לכן לדבריו עדיין נראה שנפל אסור בהנאה.

אולם יש מקום לציין שמכיוון שתרומת איברים בדר"כ מצילה חיים, לרוב הפוסקים אין בה משום הנאת המת. דבריהם מבוססים על הגמרא בפסחים (כה), א: "בכל מתרפאין חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפכות דמים". ומבאר רש"י: "בכל מותר להתרפא – אפילו באיסורי הנאה". מכאן שעל פי רש"י, הנאה מגופת מת שהיא לצורך רפואה – מותרת.

בתשובה המתפרסמת כאן, כותב הגרי"ש אלישיב שעל אף שבדר"כ קיים איסור הנאה בעובר/נפל, (על סברת הרב אונטרמן ראה בהערה²⁴), במקרה זה אין איסור בכך שהרי מדובר במקרי פיקוח נפש, וניסוי רפואי בשלבים הקליניים מוגדר כצרכי פיקוח נפש המתיר את השימוש.

ביחס לשאלת ביטול קבורה, העם היהודי הקפיד מאז ומתמיד על קבורתם של נפטרים באדמה, ואפילו על קבורת חלקים קטנים מן הגופה²⁵. חיוב הקבורה הוא מן התורה, ונלמד מהפסוק: "לא תלין נבלתו על העץ, כי-קבור תקברנו ביום ההוא"²⁶. אמנם יש הסבורים שחיובו מדברי חכמים בלבד, ובשל כך מעמדו ההלכתי קל יותר²⁷. במקרה זה יש לדון בשאלה: האם יש בכוחו של הנפטר למחול לקרוביו על החובה לקברו?

למעשה, לדעת רבים, חיוב הקבורה אינו חל על חלקים של הנפטר ששיעורם אינו עולה על השיעור המינימלי של 'כזית'²⁸. על פי רוב, שיעורם של התאים של העובר שנצרכים אינם עולים על כמות 'כזית'. לשיטות אלו,

24. הרב אונטרמן ביחס לבנק העור מציין הבנה שיתכן ורלוונטית לסוגיא שלנו. שם הוא עסק במקרה שהעובר נפטר ואין לו שימוש, במילים פשוטות הברור ותאיו מתים כמו בעגלה ערופה ובמרים, שם אסור להשתמש בהם, אולם במקרה הניסיוני שבפנינו כשעדיין יש חיים בתאים אלו – יתכן ואין כאן איסור הנאה כלל (**שבט מיהודה**, מלואים עמ' שי"ד). ממילא, ייתכן וגם במקרה שלנו בו עדיין התאים חיים ועדיין עורכים ניסויים במעבדה ממילא אין כאן כלל איסור הנאה. אולם אם נדייק יותר נראה שהרב אונטרמן דן במקרה אחר מהנידון שלנו, דבריו עסקו ברקמה מן המת שהושלתה באדם חי, ונשאת חיה שם, והרי היא רקמה חיה באדם חי. אך רקמה מן המת שלא הושלתה באדם חי, פשוט שאסורה בהנאה עם נטילתה, אף שתאי הרקמה עדיין חיים.

הרב ישועה שמעון חיים עובדיה בספרו **ישמח לבב** (יו"ד סימן מה, בהערה שם) כתב על סברת הרב אונטרמן: "מ"מ כיון שמגופו של מת באו לא גריעי משמישו של מת שגם הם אסורים מהנאה". עיי"ש. וראה בשו"ת **יביע אומר** (ח"ג יו"ד סי' כג, אות לא) שכתב על דברי ישמח לבב אלו: "ואין דבריו מוכרחים, ופשוט", עיי"ש.

25. **ספר המצוות** לרמב"ם, (מצוות עשה רלא); **משנה תורה** לרמב"ם, (הל' אבל, יב, א).

26. דברים (כא, כג), כך לרוב השיטות ראה **ספר החינוך** (מצווה תקלז). מאידך, ראה **רס"ג** (עשין מצווה יט); שו"ת **חוות יאיר** (סי' קלט); שו"ת **יביע אומר**, (חלק ג, יו"ד, כב).

27. ראה במאמר הרב ד"ר הלפרין, "השתלת איברים מן המת" **רפואה ומשפט** 4 (1991) עמ' 36.

28. **תוספות יום טוב**, (שבת, פ"י מ"ה); שו"ת **הר צבי**, (יו"ד סי' רעז).

השימוש אינו מעורר בעיה של ביטול מצוות הקבורה²⁹. וכך מסכם הרב פרופ' אברהם שטינברג ביחס לשימוש בזרעו של נפטר ומניעת קבורתו: "כאן מדובר בשיעור קטן מאד, שהוא פחות מכזית, ויש שיטות בפוסקים שאין מצוות קבורה בפחות מכזית, ובפרט לפי חידושו של הגרא"י אונטרמן... מדובר ברקמה חיה שאין עליה חיוב קבורה"³⁰. בנקודה זו חולק הרב פרופ' יגאל שפרן, ולטענתו יש חובה לקבור אף כמויות קטנות: "חובת הקבורה של כל איברי המת... אינה בידי שיוכל לצוות שלא לקיימה"³¹. ומקורו מדברי המנחת חינוך (סי' תקלז) שכתב שאפשר שאף פחות מכזית צריכה קבורה והניח בצ"ע. עיי"ש.

ה. הנאה כלכלית מתאי אדם

שאלה זו ראשיתה ביחס לקבלת תשלום על תרומת איברים ובשאלת סחר באיברים, נושא זה נדוש בפוסקים וכך מסכם הרב פרופ' אברהם שטינברג³²:

"יש מי שכתב³³ שאין בהלכה כל מקור לאסור תרומת רקמה מחיים תמורת תשלום, אך הרגש המוסרי אינו רואה זאת בחיוב. אכן, מיסחור באיברים נוגד את תפיסת היסוד של ערכינו הרוחניים והמוסריים, ועלול לגרום לאי צדק חברתי, כשהעניים ישמשו כמקור אספקה של חלקי חילוף אנושיים, בגלל אילוצים ולחצים כספיים וחברתיים. מקרים חריגים ויוצאים מן הכלל של תרומת איברים בעבור תשלום ייקבעו לאחר שיקול דעת זהיר ובכל מקרה לגופו".

עם זאת כותב הרב משה פינשטיין (אגרות משה או"ח א, קכז): "אולי אין כוח ביד חכמים לגזור שלא להציל בפיקוח נפש, במקום שמותר מן התורה". הרב הראשי לישראל (לשעבר), הרב ישראל מאיר לאו, במאמרו "מכירת איברים להשתלה"³⁴ אמנם מציין שתרומת איברים תמורת פיצוי כספי תיתכן

29. ראה פרופ' אברהם שטינברג, **אנציקלופדיה רפואית הלכתית** שם, ובאסמכתאות שם שבהערות 173-177.

30. פרופ' אברהם שטינברג, שם, מיהו אב עמ' 354.

31. ראה מאמרו של הרב פרופ' יגאל שפרן "אבהות לאחר מיתה", **תחומין** כ (תש"ס) עמ' 349.

32. הרב פרופ' א' שטינברג, **אנציקלופדיה הלכתית רפואית** ב', ערך "השתלת איברים" בטורים 214-219.

33. ההפניה היא למאמרים של הרב פרופ' משה טנדלר שפורסם *Mount Sinai J. Med* 51: 45 (1984) והרב ד"ר מ' הלפרין "איברים להשתלה מתורם חי" **באסיא** (מה-מו, עמ' 34), וראו

מאמרו גם **באסיא**, (נא-נב, עמ' 140).

34. **תחומין** יח (תשנ"ח) עמ' 125.

בגדרי הצלת אדם את עצמו, אך גם הוא מציין שעל האחראים לעמוד על המשמר לוודא שלא יהיו סחר-מכר וספסרות באיברים³⁵.

אולם הנ"ל נאמר כאשר מדובר בתשלום על איבר לצורך רפואי. בשאלתנו הסיטואציה מורכבת יותר: מחד, יש מקום להשוות תרומת תאים של אדם לתרומת דם, שהרי התאים מתחדשים בגופנו תמיד ככדוריות הדם, בשונה מאיברים שלאחר התרומה החד פעמית, האיבר חסר. במקרה של תרומת דם אנו מוצאים שהפוסקים³⁶ נטו להקל יותר ואולי כך גם כאן. מאידך, יש לבחון את השאלה האם מותר לייצר עובר ולמכור את תאיו על מנת ליצור תרופה מסחרית לצרכי פק"נ, כאשר אין המדובר בשימוש במשאב מתחדש שכבר קיים, אלא ליצור עובר לצורך זה. במקרה זה טוען הגרי"ש אלישיב במכתב המתפרסם כאן, וכך גם מציין הגר"א נבנצל (במכתב להלן פרק ז) שפעולה זו מותרת לצורך פיקוח נפש, גם אם המדובר בפיקוח נפשי עתידי וגם אם ההגדרה לחולה לפנינו היא הגדרה כללית. אמנם יש להעריך שעם התקדמות הטכנולוגיה גם תאים אלו, או החומר הגנטי הנדרש, ייווצרו בצורה מלאכותית והשאלה תיוותר.

ו. חשש הוצאת זרע לבטלה לצורך יצירת עובר לניסוי בתאיו; לשימוש תרופתי תעשייתי

פרק זה יעסוק סביב השאלה האם בעריכת ניסוי יש כאן בעיה של הוצאת זרע לבטלה כאשר המטרה היא שימוש בעובר לצרכי מחקר או תעשייה. יש לחלק את הדיון לשני חלקים: א. שימוש בתאים לצורך ניסוי רפואי, מתאי עובר שנקלט לצרכי הריון ולידה. ב. האם מותר לייצר עוברים על מנת להשתמש בתאים שלהם לצורך תעשייתי-רפואי.

יסוד הדיון הוא מדברי החוות יאיר (סי' ל"א) שטען שיש לחוש להוצאת זרע לבטלה בהפלה והריגת עובר, וה"ה גם במקרה זה, שאם ע"י מעשה הניסוי יגרם הפלת העובר אולי יש לחשוש לשז"ל. אלא שכתב היעב"ץ (ח"א

35. ראו במאמרו של ד"ר מיכאל ויגודה, "תרומת איברים מן החי והמסחר בהם", אסיא ע"א-ע"ב, עמ' 24-5; וראה גם בחוות דעתו "מכירת איברים – סמכות החקיקה וגבולותיה", שם סוקר ד"ר ויגודה, ראש תחום המשפט העברי במשרד המשפטים, את השקלא וטריא ההלכתית בנושא, ונדרש לשיקולים השונים מתוך השוואה לכלל ש"אין פודין את השבויים יתר על כדי דמיהן מפני תיקון העולם", משנה גיטין (ד, ו). לשיטתו "אם המניע שעומד בבסיס הצעת החוק האוסרת מכירת איברים, הוא החשש מפני סכנת נפשות עתידית לציבור (כגון בשל ירידת הנכונות לתרומות איברים מן המת, או בשל כך שמדינת ישראל לא תזכה לקבל איברים ממדינות אחרות, משום שהן מחרימות מדינה המתירה סחר באיברים), נדמה שזהו שיקול לגיטימי, ולו משום שתרומת איבר מן החי אינה חובה מן הדין, אלא רק לפנים משורת הדין". מסקנתו היא, שבעיקרון יש סמכות לחקיקה למניעתה של מכירת איברים, אם המניע הוא חשש מפני פיקוח נפש של איברים, ואולי גם משיקולים נוספים, שלא נאריך בהם כאן.

36. ראה לעיל פרק ד.

ס' מג) על דברי החוות יאיר, ששז"ל זהו רק בהשחתת הזרע על עצים ואבנים ולא כאשר יש מטרת הריון בבסיס המעשה: "ובמה שהתעסק הרב ז"ל בתשובה הנזכרת להראות פנים לאיסור, ללמדו מעון הוצאת ש"ז לבטלה, יש לדחות דאיכא למימר דלאו הוינו טעמא אלא משום שמערה לאשפה..." עיי"ש. וכך כתב בשו"ת משפטי עוזיאל (ח"ג חו"מ סי' מו, אות ד, ד"ה והנה): "במי ששפך זרעו ונקלט והתהווה ילד, פלט מידי אסור שז"ל, וההורג את העובר נדון כדין הורג נפש, וכיון דעובר לאו נפש הוא פטור ומותר במקום שיש צורך בדבר". עיי"ש בדבריו בהרחבה שכתב: "אבל מידי איסור שז"ל יצא מכיוון שהכל הולך אחרי הכוונה". ועיין עוד ביביע אומר (ה"ד אה"ע ס"א, אות ה, דף שלג), עיי"ש.

ולכן, במקרה הראשון, כאשר מדובר בצורך הניסוי, על פניו נראה שאין כאן חשש הוצאת זרע לבטלה, שהרי כוונת הבעל הוא על מנת שאשתו תהרה, ורק לאחר מכן השתמשו בעובר ותאיו וממילא אין חשש שז"ל. סברא זו נאמרת בפוסקים גם ביחס להפריה חוץ גופית, שאין לחוש משום שז"ל וגם אם חלק מהזרע הולך לאיבוד (שהרי אינו נצרך), שהרי עיקר כוונת הבעל הוא על ההריון. יש לציין, שהדבר נכון גם בדרך הטבע שהרי ידוע שרק זרעון אחד נכנס לביצית ומייצר את העובר והשאר הולכים לאיבוד, ועכ"פ זהו עיקר כוונתו ובתר כך אנו הולכים.

ולכן כתב הטור (יו"ד סי' קצו) ביחס לאישה שרוצה לנקות את עצמה ולהתחיל לספור לטהרתה, שתוכל לרחוץ את שאריות נזול הזרע מתוכה, וכך כותב: "אמנם אם תרצה לספור מיום מחרת ראיתך, תקנח יפה באותו מקום במוך או בבגד כל הזרע או תרחוץ במים חמין והם יפליטו כל הזרע". וכן פסק שם בשו"ע. ופירש הכרתי ופילתי ביו"ד (שם):

"... ואין כאן השחתת זרע ומותר, וזה היה בהעלם עין מהרב מ"א

בהלכות יו"כ שתמה שהתירו לאשה לרחוץ דהא הוי השחתת זרע עיי"ש".

וכך כתב במחצית השקל בהלכות נדה (שם) עיי"ש. ולכן גם במקרה כזה, בו מטרת ההזרעה הייתה על מנת להביא הריון ועובר חי לעולם, ממילא אין כאן חשש של שז"ל.

השאלה אותה יש לבחון היא, כאשר התרופה תגיע לשלבים התעשייתיים ויצטרכו עוברי אדם בכדי לייצר את התרופה, האם אז יש מקום לחשוש לשז"ל, שהרי מטרתם העיקרית היא יצירת עובר לתאים ולא לחיים. גם ביחס למקרה זה יש להעריך שעם התקדמות הטכנולוגיה, גם תאים אלו או החומר הגנטי הנדרש ייווצר בצורה מלאכותית, והשאלה תיוותר.

ז. מכתב הגר"א נבנצל שליט"א

הגר"א נבנצל במכתבו אלי, מציין שני עקרונות חשובים: ראשית הוא מציין שיש עדיפות לקחת תאים של עובר נוכרי ובכך פותרים את כל הספקות שבשאלה, החל מעצם עריכת הניסוי וכלה בשימוש מסחרי. אולם בנקודתו השניה והמרכזית הוא ממשיך את העיקרון על רבו הגרש"ז אויערבאך, כפי שצוינה לעיל (פרק ב), לפי דבריו כל העולם כולו מוגדר כ'חולה לפנינו', וממילא אם יש בעיה או קושי בשימוש בתאי עובר נוכרי, ניתן להשתמש בעובר יהודי, אולם בהגבלה אחת, והוא שהשימוש יהיה רק עבור מחלות שיש בהן פיקוח נפש.

בס"ד לכבוד...

אחד"ש כתרה

קראתי את מכתבו של אביך ז"ל...

במידת האפשר ראוי לקחת את התאים מעובר נכרי, ואז לענ"ד אפשר להתיר בכל השאלות שבמכתבו.

לאור התקשורת הבינלאומי המפותחת היום (שלא כבימי הנוב"י) אפשר להסתכל היום על כל העולם כ'חולה לפנינו', וא"כ בהעדר מאיש עובר נכרי אפשר לקחתם גם מעובר ישראל למטרות שבמכתב, בתנאי שמדובר במחלות שיש בהן משום פקו"נ.

המקום ינחם אתכם בתוך שאר אבלי ציון וירושלים

ביקרא דאורייתא

צעיר הלויים

אביגדר נבנצל

וכך גם מסיים הרב בעל ה'אורחותיך למדני' במכתבו אלי להתיר:

"כת"ר הביא שאלה בענין זה ממר אביך ז"ל משנת תשנ"ז (לפני עשרים שנה) והוא היה מדען וחוקר, ובפרט במחלת "פרקינסון". אלא נראה שהמציאות בזמנו היתה משונה מבזמן הזה. בזמן הזה לוקחים תאי גזע מהבלסטוציסט, דהיינו העובר כשהוא חי רק ה' ימים אחר הפריה. והמציאות היא שכשהרופאים עוסקים בפריה חוץ גופית, אחר הפריה הרופאים הכניסו ביצית מופרית לתוך הרחם של האשה, אלא נשארים כמה ביצים מופרות שרופאים לא הכניסו לרחמה. ולפעמים הם נותנים ביצים אלו במקפיא כדי שהם יוכלו לשמש בהם לצורך האשה בפעם אחרת, או אם אין האשה צריכה להם אז לפעמים הם נותנים ביצים אלו למדען לצורך ניסויים...

ולכן נראה שיש להתיר ליטול המח מהעצם של עובר מת לצורך רפואה או ניסיונים ברפואה כשהוא פחות מכזית. ואף בזמנינו יש להתיר ליקח תאי גזע מהבלסטוציסט, דהיינו העובר כשהוא חי רק ה' ימים אחר הפריה".

ח. תשובת הגרי"ש אלישיב זצ"ל

לצורך מענה לשאלותיו של מו"ר אבא ז"ל, ניגש מו"ר הגר"ש קוק שליט"א, רבה של רחובות, לגרי"ש אלישיב והציג בפניו את השאלות.³⁷ כפי שניתן לראות (לעיל עמ' 129), הגר"ש קוק כתב בכת"י תשובה מהירה על גיליון השאלה (שכנראה נכתב מיד עם קבלת המענה), ורק לאחר מכן ניסח תשובה ושלחה לאבא. (לעיל עמ' 130).

על הגיליון כתב הגר"ש קוק: "תשובת הגרי"ש אלישיב היתה להתיר, כיון שעובר אסור רק בהנאה, וכאן הנאה של פקו"נ מותרת". אולם במכתבו הרשמי הוא נתן טעם אחר ואף כתב בכלליות: "את שאלתך הבאתי לפני מרן הגאון הגרי"ש אלישיב שליט"א ופסק שהדבר מותר, הן לערוך את הניסויים גם בחיות וגם בבני אדם, והן להשתמש במח העוברים לנסיונות אלו. נלקח בחשבון כי קיימים לצערנו חולים רבים המצפים לרפואה שלימה. א"כ למעשה ניתן להתחיל מיידית בניסויים ובייצור התרופה החשובה הזו".

ניתן להבחין בין התשובות: תשובה שכתב הרב לעצמו בקיצור ובתמצית, עם טעם אחד ועיקרי להתיר – הנאת פיקוח-נפש. ואילו בתשובה שנתן למדען, במענה לאבא, הוא פרט את דברים בפשטות, ואף הדרוך למעשה שיתחיל בניסויים ובתעשייה וכו', והטעים הדבר בטעם אחר. והדבר צריך תלמוד מה ההבחנה שבין הדברים, ואכמ"ל.

נראה שהתרו הכולל של הגרי"ש אלישיב זצ"ל בנוי על שלוש רגליים:

א. האיסור שקיים הוא רק איסור בהנאה מהעובר (ואין איסורים או חששות של גרימה למותו, שז"ל, מניעת קבורה ועוד).

ב. הנאה זו מותרת בשביל פיקוח נפש, גם עתידי.

ג. 'חולה לפנינו' – ההגדרה ניתנת על ידי הסיטואציה בעולם כולו, שם ישנם חולים רבים המצפים לתרופה זו, על אף שהחולה אינו לפנינו ממש.

37. לפי הזכור לי, הגר"ש קוק סיפר, שהגרי"ש אלישיב כינס כמה ת"ח חשובים מגדולי הדור אליו הביתה בכדי לדון בשאלות אלו, ולא רצה להכריע בהן לבדו. לצערי, הוא לא אמר לי מי היו בחדר.

ט. סיכום

מאמר זה מהווה רקע לפסיקתו הייחודית של הגריי"ש אלישיב המתפרסמת כאן לראשונה. ניסיתי להעלות את עיקרי הסוגיות הרלוונטיים לנושא. בהתחלה עסקנו בשאלת הגדרת 'חולה לפנינו' בעידן המודרני בו הרפואה נצרכת תמיד בכל מקום בעולם. בהמשך עסקנו בהגדרת העובר עפ"י ההלכה, ובשאלה מתי ניתן לבצע פעולה שתגרום לפגיעה בו, האם ומתי זה הותר (עצם הגדרת העובר כדרך אימו או ספק נפל מהווה פתח להתיר פעולה בו כאשר יש צורך, ק"ו כאשר הפעולה נדרשת להצלת חיי האם כבנידו"ד). לאחר מכן, הצגנו דיון קצר בשאלת איסור ההנאה מתאי נפל ובמניעת קבורתו, גם במקרה זה, הגריי"ש טוען שעצם איסור ההנאה מהנפל נדחה מהצורך הכללי של פיקוח נפש. אחת השאלות העולות במכתב היא האם יש מקום להתיר להנות ולהרוויח מהשימוש בתאים אלו, ולבסוף ישנו דיון בשאלת עריכת הניסוי למול בעיית שז"ל.

מאמר זה מסתיים בפסיקתו של הגר"א נבנצל (שציין אודות העדיפות בשימוש בתאי עובר נכרי), ובמכתבו של הגריי"ש אלישיב לאבא, בו הוא התיר לערוך את הניסוי, להשתיל תאי אדם בבע"ח, ואף ליצור מערך מסחרי סביב תאים אלו, ולבסוף עודדו להמשיך ולפעול למטרה נעלה זו.

כאן המקום לציין שלא נכון לומר שיש במקרה הזה מדת חסידות להחמיר שלא ליטול את התאים מהעובר, שהרי כנגד זה יש מצוה לעזור לחולים, ואם הוא מחמיר בניוול המת והנאה מהמת, זה מביא לידי קולא במה שנמנע מהמצוה לסייע לחולים.

וראה בשו"ת שרידי אש (ח"ב, סוף סי' צא) שכתב בנושא דומה, ודבריו מתאימים גם לנידון שלנו:

"סוף דבר, דינו של כת"ר דין אמת, שמותר לצער בעלי חיים לתועלת חכמת הרפואה. ולא עוד, אלא שלפי דעתי אין כאן גם מידת חסידות, שמידת חסידות היא במקום שנוגע רק לעצמו ורשאי אדם להחמיר על עצמו, אבל לא במקום שנוגע לאחרים, כי מאי חזית דצער בעלי חיים עדיף טפי מצער החולים, שאולי יוכל לעזור להם. וכעין זה כתבו התוס' בעבודה זרה (י"א ע"א ד"ה עוקרין), שלפיכך מותר לעקר בשביל כבוד מלכים לפי שהוא כבוד כל ישראל ובמקום שנוגע לכלל אין טעם להחמיר מצד מידת חסידות. לכן לפענ"ד שמותר להתיר לרופאים לעשות ניסיונות בלי שום גמגום ופקפוק".