

## ההאמנות (beliefs) בנושא המוות והאלמוות במשנת הרב חיים הירשנזון במבחן ההכרעה ההלכתית

השקפות אינן דחפים רגשיים סתם.  
אדרבה, יש בהן עקיבות הגיונית [...].  
הן שמעצבות בשקט את מחשבותינו

תומס סואל<sup>1</sup>

מחשבת האדם קשורה קשר אורגני לדרך התנהגותו. [...] השיטה הטובה ביותר לדון בה על יסודות של תיאוריה היא לקבוע קודם-כל, מהו ההבדל המעשי בין התוצאות שנקבל מאמתותה של הדעת האחת או של זו שכנגדה

ויליאם ג'יימס<sup>2</sup>

### מבוא: היחס למוות והמפנה אל 'העולם הזה'

מה היחס בין התפיסות שבהן מחזיקים אנשי הלכה, לבין הכרעותיהם ההלכתיות? שאלה זו לגבי המטא-הלכה מעסיקה את חקר ההלכה בהקשרים רבים. השאלה הממוקדת יותר שבה נעסוק כאן הינה: מה קורה כאשר פוסקי הלכה מחזיקים לגבי נושא מסוים ביותר מתפיסה אחת, ואף בתפיסות שאינן עולות בקנה אחד? במאמר זה אבחן

\* ראשית מאמר זה בכנס על הפילוסופיה של ההלכה והמוות, מכון ון-ליר בירושלים, דצמבר 2013. ברצוני להודות לאבינועם רוזנק, מארגן הכנס, על הערותיו היסודיות לכמה גרסאות של המאמר ועל הדרכתו בדוקטורט שמאמר זה הוא חלק ממנו. תודתי גם לבני בראון, לאבישי בראשר, לרות קרא איונוב קניאל ולשופט האנונימי של המאמר מטעם דעת על הערותיהם המועילות. האחריות לטעויות שנתרו, מכל מקום, היא שלי בלבד. תודתי נתונה גם למלגת מתנאל, מלגת לקריץ, מלגת המכון למדעי היהדות באוניברסיטה העברית, פרס לובין ומלגת אבולקר בקולטה למדעי הרוח באוניברסיטה העברית, שאפשרו לי להתפנות, בין השאר, למחקר זה.

1 ת' סואל, עימות בין השקפות: המקורות האידיאולוגיים למאבקים פוליטיים (מאנגלית: א' אמיר), ירושלים, תשס"א, עמ' 2.

2 ו' ג'יימס, החוויה הדתית לסוגיה: מחקר בטבע האדם (מאנגלית: י' קופליביץ, בעריכת י' אבן שמואל), ירושלים, 2003, עמ' 290.

שאלה זו בהקשר של תפיסות בנוגע למוות ולאמונות אצל הרב חיים הירשזון (רח"ה, 1857-1935), לאור פסיקת ההלכה שלו בנושא ניתוחי מתים. הירשזון, בדומה לחלק הארי של פוסקי ההלכה, ניגש לדילמות הקשורות במוטת המוות מתוך הנחת מוצא של מרכזיות החיים, ובייחוד של בני האדם החיים. אולם אין זו אסטרטגיה מובנת מאליה, וכעת אבקש למקמה בתוך אפשרויות פרשניות אחרות, הנסובות על שאלת היחס שבין העולם הזה לעולם הבא. במבט כללי, אפשר להצביע על ארבע אפשרויות להמשגת היחסים שבין העיסוק בעולם הבא לעיסוק בעולם הזה: (1) דחיקת העולם הזה לטובת העולם הבא; (2) הדחקה לא בריאה של המוות תוך דלדול חיוניותם של החיים; (3) ניסיון להשיג אלמוות בעולם הזה; (4) יחס חיוני כלפי העולם הזה והעולם הבא כאחד. אתאר את האפשרויות הללו בקצרה:

1. **דחיקת העולם הזה לטובת העולם הבא:** יוהאן האוזינחה טען כי עיסוקו של העולם הנוצרי בימי הביניים בנושא המוות דחק את רגלי החיים:

החשיבה הכנסייתית בשלהי ימי הביניים ידעה רק שני קצוות: הקינה על ארעיות החיים ועל היותם בני חלוף, על קץ הגדולה והפאר, אובדן היופי, ההנאה וההתענגות, מזה – ומצהלות השמחה על הצלת הנפש, הזוכה לחיי נצח ואושר שמימי, מזה. כל מה שבין שני אלה אינו בא לכלל ביטוי. לנוכח ייצוגם הנוקשה של 'מחול המוות' והשלד מעורר האימה מתאבנים הרגשות החיים.<sup>3</sup>

תיאור זה הוא מרכזי להבנת מתחים קיומיים ותרבותיים-דתיים המלווים את החשיבה הדתית,<sup>4</sup> ועולה ממנו שהעיסוק בגורל הנשמה בעולם הבא עלול לדחוק את העיסוק בתיקון העולם הזה.

2. **הדחקה לא בריאה של המוות תוך דלדול חיוניותם של החיים:** הדחקה של שאלת המוות עלולה לגרום ליחס שלילי ומאבן כלפי העולם הזה, למעין 'משאלת מוות' (או התנטוס, במשנתו של זיגמונד פרויד<sup>5</sup>). כך למשל טען פרנץ רוזנצווייג: 'את כל אותם פחדים מן החיים, את כל אותם ניסיונות בריחה החוצה והצדה, שבהם נאבקנו במסגרת מחלתו של השכל, ניתן להבין כהתחמקות מן המוות'.<sup>6</sup> לטענת רוזנצווייג,

3 'האוזינחה, סתיו ימי הביניים (מהולנדית ק' פרלשטיין), ירושלים, תשס"ט, עמ' 217.

4 המושג 'דת' הוא מורכב (ראו א' מלמד, דת: מחוק לאמונה, קורותיו של מינוח מכונן, תל אביב, תשע"ד), ובהקשר הנוכחי הכוונה היא למוטת הרחב: אמונות נורמות מחייבות. על היחס למוות ולאמונות כדתות המונותאיסטיות ובכמה מדתות המזרח, ראו, *Death and Afterlife: Perspectives of World Religion*, edited by H. Obayashi, New York, Westport & London, 1992.

5 במשנת פרויד, התנטוס (Thanatos), יצר המוות (במקור הגרמני: Todestrieb), הוא ניגודו של הארוס, יצר החיים (תנטוס הוא הישות אשר גילמה את המוות במיתולוגיה היוונית). התנטוס מבטא את שאיפתו הכמוסה של החי לשוב למצבו הקמאי, הדומם. ראו: ז' פרויד, מעבר לעקרון העונג ומסות אחרות (מגרמנית ח' איזק, בעריכת ח' אורמיאן), תל אביב, 1988.

6 פ' רוזנצווייג, הספרון על השכל הבריאה והשכל החולה (מגרמנית ה' קין, עריכה מדעית ומבוא: י' עמיר),

הדחקת תופעת המוות הביאה גם היא ליחס לא מאוזן כלפי החיים בעולם הזה, תוך יצירת פילוסופיות אידיאליסטיות ורציונליסטיות המתעלמות מחיי העולם הזה.

3. ניסיון להשיג אלמוות בעולם הזה: לפי רוברט ליפטון, בני אדם מנסים להשיג אלמוות בחמש דרכים עיקריות: דרך ביולוגית (הבאת ילדים לעולם); דרך תיאולוגית (רעיון החיים לאחר המוות); דרך יצירתית (תיאור עמל היומיום כ'שליחות'); דרך טבעית (הנחמה שבהתמדת קיומו של הטבע הסובב); ודרך טרנסצנדנטלית (חתירה לחוויה של חריגה מיסטית מהעולם).<sup>7</sup> אפשר לראות בדרכים אלו ניסיון התחמקות מאימת המוות, אך אפשר גם לטעון כי טמונה בהן פרודוקטיביות לגבי החיים בעולם הזה.<sup>8</sup>

4. יחס חיוני כלפי העולם הזה והעולם הבא כאחד: ארתור לאבג'וי העלה אפשרות של הזנה הדדית מעצימה (סינרגיה) בין העיסוק ב'ארציות' (this-worldliness) לעיסוק ב'עולם הבא' (other-worldliness):

ב'עולם הבא' אין אני מתכוון לאמונה בהשאת הנפש ולהתעסקות המחשבה בהשאת הנפש. הדאגה למה שיקרה לך אחרי מותך, או הקדשת מחשבה מרובה לתענוגים אשר אתה מקוה כי יצפו לך אז, ברור שתוכל להיות הצורה הקיצונית ביותר של 'ארציות'. וכך היא במהותה אם החיים הללו מצטיירים לא רק כחיים השונים בטבעם שינוי עמוק מחיי העולם הזה אלא רק כתוספת של דבר הדומה לזה עד מאוד, הארכתו של אופן ההוויה המוכר לנו בעולם של תמורה ותבונה ופולורליות וחברותה [חברותא], כשאגב כך רק נשמטים הקווים הפחותים או המכאיבים שבקיום הארצי, מחריפות הנאותיו המעודנות יותר, ונמצא פיצוי על כמה מרגשי הכשל של הארץ.<sup>9</sup>

לאבג'וי מתאר מצב שבו העיסוק בחיי העולם הבא משמש מעין המשך אורגני של החיים בעולם הזה, מהווה להם סוג של תרפיה ולא עומד בסתירה מהותית למתרחש בהם.

תל אביב, 2005, עמ' 124. ביטוי אחר של עמדת רוזנצווייג מצוי בפתחה לכוכב הגאולה (מגרמנית י' עמיר), ירושלים, תשנ"א: 'מן המוות, מאימת המוות, מתחילה כל הכרת המכלל' (עמ' 45).

7 ראו: R. J. Lifton, *The Broken Connection: On Death and the Continuity of Life*, New York, 1983, pp. 18-35. ראו גם י' אורון (אוסטרי), *מוות, אלמוות ואידיאולוגיה: דנוני אצ"ל ולח"י כדוגמא*, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, ירושלים, 1993, עמ' 7-18.

8 על הממד ההרואי הכרוך בניסיונם של בני אדם להשיג אלמוות בצל הכחשת המוות, ראו: E. Becker, *The Denial of Death*, New York, 1973. מרדכי רוטנברג טען מנגד, כי טיפוס הפעלתנות הפרוטסטנטי שאותו משקף בקר הוא ניסיון להימלט מאימת המוות, תוך ניסיון אובססיבי לממש את גן העדן בחיים עלי אדמות. ראו: מ' רוטנברג, על החיים והאלמוות – דימויי גן-עדן כמעצבי התנהגות: נצרות, אסלאם, יהדות, ירושלים, תשס"ח, עמ' 57 (להלן רוטנברג, על החיים והאלמוות).

9 א' לאבג'וי, שרשרת ההוויה הגדולה: עיון בתולדותיה של אידיאה (מאנגלית א' אמיר), תל אביב, 1968, עמ' 34 (להלן לאבג'וי, שרשרת ההוויה). לאבג'וי מודע לאפשרות שתיאור האזינוחה, שלפיה 'מי שעיניו לעולם הבא נראה לו כאילו העולם הידוע לנו כאן ועכשיו – רבוגני, ברי-שינוי, זרימה מתמדת של מצבים ויחסים בין דברים [...] אין בו כל ממש' (עמ' 35).

דומה כי הזרמים המרכזיים בהגות היהודית ובספרות ההלכה נטו יותר לכיוונים שעליהם הצביעו ליפטון ולאבג'וי (סעיפים 3 ו-4 לעיל בהתאמה), כאשר התמקדו יותר בחיי האדם בעולם הזה ובהסדרתם המוסרית,<sup>10</sup> ומתוך כך עסקו במוות בעיקר מתוך השלכותיו הנורמטיביות על החיים.<sup>11</sup> המוות נדון בספרות ההלכה יותר מבחינת האתגרים האישיים והקהילתיים שהוא מציב לאנשים החיים, ופחות מתוך עיסוק אחוז אימה ביחס לגורלם העולם של האדם ושל נשמתו.<sup>12</sup> מאפיין מעשי זה של הדיון ההלכתי רווח גם בדיונים בני זמננו בפילוסופיה של המוות, שבהם השאלה המרכזית אינה התהייה 'מהו המוות?' ובאיזה רגע מת האדם על סמך הגדרה אנתרופולוגית שלו, אלא דווקא השאלות: 'באיזו נקודה מוצדק להכריז עליו כמת?' או אפילו 'באיזו נקודה מוצדק מוסרית ליטול את איבריו?'<sup>13</sup>

הדיון ההלכתי מתאפיין זה מכבר בפונקציונליות שכזאת. לדוגמה, בדיון על הגדרת

10 בריאיון אצל קובי מידן בתוכנית 'האונג'ברסיטה המשודרת' (גל"צ, 1.7.2015). הציג רון מרגולין את היהדות המקראית כמי שמרדה ב'מלחמתם' האובססיבית של המצרים במוות: בעוד המצרים חנטו את מלכיהם ועסקו באובססביות בניסיון להשיג חיי נצח לגוף האדם, בוחר המקרא לטשטש את עקבותיה של גופת משה, כלומר של קברו, כפי שמשתקף בדברים לד: 5-6: 'יָמַת שָׁם מִשֶּׁה עֶבֶד ה' בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם מִן הַיָּמִים הַהֵם, וַיִּקְבֹּר אֹתוֹ בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם מִן הַיָּמִים הַהֵם וְלֹא יָדָע אִישׁ אֶת קְבֻרָתוֹ עַד הַיּוֹם הַזֶּה'. ראו גם: R. Goldenberg, 'Bound up in the Bond of Life: Death and Afterlife in the Jewish Tradition', *Death and Afterlife* (לעיל הערה 4), עמ' 97-108. בעקבות גולדנברג כותב יואב שורק, כי 'הקול המתקשש שהעולם אינו זירת התיקון כעת, התאון כל העת גם על ידי קולות אחרים ששימרו את הזיקה ההדוקה שבין היהדות ל"עולם הזה". מסתבר שאפילו הרעיון של "עולם הבא" [...] מעולם לא הפך לאחד מיסודות הברית הישראלית, למרכיב שהזהות היהודית אינה יכולה בלעדיו' (י' שורק, הברית הישראלית: על האפשרות וההכרח לכוון יהדות ישראלית כחוליה עכשווית של המסורת והברית, תל אביב, 2015, עמ' 84). שורק מפנה גם לדברים ברוח זו שכתב רב צעיר (חיים טשערנוביץ) בספרו *בשערי ציון*, ניו יורק, 1936, עמ' 136-137.

11 טענה זו תוצג בהמשך הדיון, לגבי פסיקת ההלכה של רח"ה.

12 העיסוק בגורלה של הנשמה בעולמות עליונים אמנם מאכלס חלק לא מבוטל מהספרות המיסטית העברית לתקופותיה (למשל בספרות ההיכלות), אולם בזהירות הנדרשת אפשר לתהות אם היה ספר כמו הקומדיה האלוהית: התופת של דנטה אליגיירי, המתאר את תלאותיה של הנשמה בגיהנום, יכול לקבל בעולם היהודי את המעמד הקנוני והנרחב שזכה לו בתרבות הנוצרית. ישראל קנוהל שפך אור על שאלה זו, בתיאורו את ישו הצלוב כמקור המכוון והמתמשך של הפטור הנוצרי ממצוות התורה, מתוך שהואדם 'משוה לנגדו תמיד' את המוות, כלומר את ישו המומת (ראו: I. Knohl, 'Mortality and Religious Life in the Bible, in Rabbinic Literature and in the Pauline Letters', *Self, Soul and Body in Religious Experience*, edited by A. I. Baumgarten, J. Assmann & G. Stroumsa, Leiden, 1998, pp. 87-95). כך למשל אצל פאולוס: 'לִכֵּן נִקְבְּרָנוּ עִמּוֹ בְּטַבִּילָה לְמַנְתָּ לְמַעַן נִתְהַלֵּךְ בְּחַיִּים מְחַדְשִׁים [...] כִּי אִם נִדְבְּקָנוּ בְּדִמְיוֹן מוֹתוֹ אֲנִי דְבוּקִים נִהְיֶה גַם לְתַחִיתוֹ. בְּאֲשֶׁר יִדְעִים אֲנִי כִּי נִצְלַב עִמּוֹ הָאָדָם הַיֵּשֵׁן אֲשֶׁר בָּנוּ לְמַעַן יֵאבֵד גּוֹף הַחַטָּא וְלֹא נִהְיֶה עוֹד עֲבָדִים לְחַטָּא. כִּי הַמָּוֶת נִקְּה מִן הַחַטָּא' (האיגרת אל הרומיים, ו: 4-7). טענת קנוהל נסמכת על הפנומנולוגיה של הפטור ההלכתי הזמני מקיום מצוות המוענק לאנשים שראו אדם מת. ראו למשל משנה ברכות ג, א': 'מי שמתו מוטל לפניו פטור מקריית [קריאת] שמע ומן התפילין'.

13 ראו: B. N. Schumacher, *Death and Morality in Contemporary Philosophy*, Cambridge, 2011, pp. 38-40 (הציטוט מעמ' 39), וראו גם: J. Rachels, *The End of Life: Euthanasia and Morality*, Oxford, 1986, pp. 42-43. באופן דומה כותב פיליפ קיטשר: 'הבעיה אינה אם חילונים יכולים לתת תשובה מקבילה למענה הדתי למוות, אלא אם הם יכולים לתת מובן הולם לחיים' (P. Kitcher, *Life after Faith: The Case for Secular Humanism*, New Haven & London 2014, p. 105).

רגע המוות: מהו האיבר (לב, מוח) שמותו או קץ תפקודו מהווים את מות האדם.<sup>14</sup> הדיון ההלכתי נוטה במידה רבה להציב את הממד האתי-נורמטיבי בחזית הדיון, כלומר לבחון את סוגיית המוות במידה רבה לפי ההשלכות ההלכתיות המעשיות-תפקודיות שמטיל מות האדם על סובביו. לאור הצורך הנורמטיבי בהכרעה ברורה, נוטה הפסיקה ההלכתית להביא את ה'סופר-פוזיציה'<sup>15</sup> (חפיפה) או את הפסיחה ההגותית על שתי הסעפים לכדי פתרון שיש בו חד'משמעיות.<sup>16</sup>

להלן אבחן את כתביו של איש הלכה המתלבט בשאלת קיומן הנבדל של הנפש והנשמה ואשאל, מה ניתן ללמוד על השקפות רח"ה בנוגע למוות ולאמוות מתוך המבחן הפרגמטי של התמודדותו ההלכתית הנורמטיבית והמעשית עם דילמות הכרוכות בנושא המוות.<sup>17</sup> מבחן ההכרעה ההלכתית המעשית אינו רק מקרה מבחן מרתק לשאלת ההכרעה בין אמונות שונות, אלא אף מבע מרכזי בתוך המסורת היהודית, שבה יש לפרקסיס מקום מרכזי.<sup>18</sup> למאמר שלושה חלקים: (א) ההאמנות לגבי מוות ולאמוות; (ב) בחינת האמנותיו של רח"ה בנושא מוות ולאמוות: בין נטורליזם לספיריטואליזם; (ג) פסיקת רח"ה בסוגיית ניתוחי מתים ומושגי המוות והאמוות המשתקפים בה.

14 ראו בבלי יומא, פה ע"א.

15 המושג 'סופר-פוזיציה' (quantum superposition) נוצר בתחום הפיזיקה המולקולרית, בניסוי מחשבה שיצרו אלברט איינשטיין ונילס בוהר, שבו 'ירד' קוונט (כמות, קטנה מאוד במקרה זה) של אור (פוטון) על ראי חצי-חדיר, וגילו שפוטון זה מצוי לכאורה בשני מקומות במקביל, כלומר לא ברור היכן נמצא הפוטון באמת'. סופר-פוזיציה זו נפתרת רק כאשר מודדים בפועל ומגלים ש'הפוטון, כל עוד לא מדדנו אותו, נמצא משני צדי הראי באותה מידה' (א' אליצור, זמן ותודעה: תהיות חדשות על חידות עתיקות, תל אביב, תשנ"ד, עמ' 17). בהקשר של הדיון הנוכחי, משמשת הסופר-פוזיציה מטפורה למצב שבו שתי ההאמנות לגבי המוות והאמוות התקיימו במקביל אצל רח"ה, כשלא ברור איזו מהן היא ההאמנה האמיתית שבה החזיק.

16 דברים ברוח זו לגבי התהליך ההלכתי כתבו אנשי הלכה רבים, למשל ר' יהודה ליווא בן בצלאל (המהר"ל) ב'באר הששי', בספרו באר הגולה, ירושלים תשל"א, עמ' קלג-קלה. למבט רחב יותר על היחס בין החוק היהודי לבין המטא-הלכה שבתשתיתו, ראו: א' רוזנק, 'אגדה והלכה: הרעיונים על מגמות בהגות ובמחקר הפילוסופיה של ההלכה', מסע אל ההלכה, בעריכת א' ברהולין, תל אביב, 2003, עמ' 285-312.

17 ראו: C. A. Hobbs, 'Why Classical American Pragmatism is Helpful for Thinking about Death', *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 47(2) (Spring 2011), pp. 182-195. הובס טוען כי הפרגמטיזם הוא זווית מוצלחת לבחינת שאלת השפעת ההאמנות (beliefs) על המעשה היומיומי.

18 ראו למשל את דבריו של מרדכי מ' קפלן: 'חכמינו הקדמונים הקדימו מכבר את ג'והן דיואי בדגש שלו על הערך הפרגמטי של כל למידה. העיקרון הנודע המובע באבות (א', י"ז) "לא המדרש הוא העיקר אלא המעשה", מובע גם בהמון מימרות בכלל הספרות הרבנית' (מ"מ קפלן, דת האומיות המוסרית: תרומת היהדות לשלום העולם [מאנגלית נ' גולן], ירושלים, תשס"ה, עמ' 174).

## א. ההאמנות לגבי המוות והאלמוות

אם ניתן לצפות שההאמנות<sup>19</sup> לגבי המוות והאלמוות ישפיעו על אופני ההתנהלות האנושיים,<sup>20</sup> הרי שאפשר לצפות כי הן ישפיעו גם על הכרעותיהם של פוסקי ההלכה בנושאים שונים.<sup>21</sup> להוגי דעות ובעלי הלכה (כמו כל אדם אחר) יש עמדות כאלה ואחרות לגבי מוות ואלמוות. אם תפיסת העולם של הפוסקים (כגון ערכי מוסר והשקפות שונות על אודות העולם) היא חלק מהמערך המטא-הלכתי שהם מביאים עמם לפסיקה,<sup>22</sup> אזי ניתן לטעון שהאמנות דתיות (קרי: אמנות ש) לגבי המוות או האלמוות יהיו חלק מתפיסתם המטא-הלכתית. להלן אבחן זאת דרך כתיבתו של הרב חיים הירשנזון בנושא המוות,<sup>23</sup> המגולמת בדיונו בסוגיית המוות והישארות הנפש. עמדתו של רח"ה בענין ניתוחי מתים תהיה עבורנו נייר לקמוס לבירור האמנותיו על אודות המוות והאלמוות.

- 19 או beliefs, להבדיל מ־faith שהיא אמונה. השוני ביניהן נעוץ בהבדל שבין אמונה בגורם פרסונלי, ובין אמונה בממשותו של עניין או של רעיון כלשהו: אמנות הן בדרך כלל 'אמנות ב' (כמו אמונה באלוהות כזו או אחרת), בעוד שהאמנות הן בדרך כלל 'האמנות ש' (ראו ז' לוי, בין יפת לשם: מעמדה של הפילוסופיה הכללית בפילוסופיה היהודית, תל אביב, תשמ"ב, עמ' 83-91, המייחס ליהושע בר-הלל את מיצובה של ההבחנה הזאת בשפה העברית). לדוגמה, ההאמנה שהנפש נשארת לאחר מות הגוף. חוסר ההתקבלות של המילה 'האמנה' בהקשר היהודי נובע אולי מכך שבדת מונותאיסטית נתפס מימוש האמנות למיניהן כתלוי ברצונו ובסיועו של האל, ומכאן שמדובר למעשה באמונה. מתוך רצון לחדד בכל זאת את ההבדל בין שני המונחים הללו, אעשה במאמר זה שימוש במילה 'האמנות' לגבי נושאי המוות והאלמוות.
- 20 לזווית פסיכולוגית על נושא ההאמנות, סיווגן, התהוותן והשפעתן על התנהגויות, ראו למשל: M. Rokeach, *Beliefs, Attitudes and Values: A Theory of Organization and Change*, San Francisco & Washington, 1972. על הזיקה העמוקה בין האמנות לפרקסיס מנקודת המבט של הפילוסופיה של הלשון, ראו: ג' ברעלי, 'על תלמוד תורה שחולק, אלפיים, 17 (תשנ"ט), עמ' 9-23.
- 21 ציפיה למתא-הלכתי מסוג זה ניסח למשל השופט משה זילברג: 'טוב יעשו חוקרי התלמוד אם יעשו נושא למחקריהם את היחס בין הנושא והנשוא, בין המחבר והחיבור, אצל גדולי התנאים והאמוראים [...] למחקר מסוג זה הייתי קורא: "גילוי פנים בהלכה", שישתדלו לגלות בהלכה את פניו של בעל ההלכה' (מ' זילברג, 'קושיותיו של ר' ירמיה: שיטה או אופי?', באין כאחד: אסופת דברים שבהגות, בהלכה ובמשפט, כנסו צ' טרלו ומ' חובב, ירושלים, תשמ"ו, עמ' 159, ההדגשות במקור). אציין שתיים מתוך דוגמאות רבות למחקרים מסוג זה: י"ד גילת, משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס, תל אביב, תשכ"ח; א' פיקאר, משנתו של הרב עובדיה יוסף בעידן של תמורות: חקר ההלכה וביקורת תרבות, רמת גן, תשס"ז.
- 22 ראו למשל א' רוזנק, ההלכה הנבואית: הפילוסופיה של ההלכה במשנת הראי"ה קוק, ירושלים, תשס"ז, עמ' 217-325 (להלן רוזנק, ההלכה הנבואית). רוזנק ממשיג את שיקולי הפסיקה של הרב קוק המצויים אצל כל פוסק הלכה (היחס למציאות; הרקע ההלכתי הרלוונטי הקיים; הלכה ואגדה; תפיסתו העצמית של הפוסק) ומדגים אותם בתוך פסיקות הראי"ה.
- 23 בתוך המחקר של נושא המוות מקובלת ההבחנה בין 'מוות' (death) כמצוין תופעה אנושית כללית או מטפיזית, ל'מיתה' (dying), כמצוינת את מכלול היבטים הקיומיים והאתיים של הפטירה. ראו: ז' לוי, מחשבות על המוות בפילוסופיה ובהגות היהודית, תל אביב, 2008, עמ' 7. ברם, הפרדה זו בעייתית בהקשר הנוכחי, שכן במסגרת האמונות בחיים שלאחר המוות ממילא אין מדובר ב'מיתה' שהיא סוף פסוק, ומצד אחר אין זה נושא מטפיזי מופשט גרידא ('מוות'), אלא תופעה קיומית הנתפסת בחלק ניכר מאופני המחשבה הדתיים-מסורתיים כנקודת מעבר של הנפש לממד אחר בהווה.

## השקפות על יחסי גוף-נפש וזיקותיהן להאמנות בנוגע למוות ולאלמוות

הבעיה הפסיכופיזית פותחת צוהר חיוני לניתוח היחס ההגותי כלפי המוות והאלמוות.<sup>24</sup> עיקרה של הבעיה הפסיכופיזית הוא שאלת היחסים בין נפש האדם (או ה'נשמה') לגוף, או היחס המהותי והתפקודי בין נפש<sup>25</sup> האדם לגופו. אולם מה הן הנפש והנשמה, שיהיו מושגים מרכזיים בדיון שלהלן, ומה ההבדל ביניהן? ניעזר בהבחנה המרתקת של רח"ה עצמו:

אך ההבדל בין נפש לנשמה כי הנפש הוא המציאות המושל על הארגניזים הכללי של בעלי שטח [ישויות קונקרטיות] ובלתי בעלי שטח [ישויות מופשטות] של האיש בעודו בחייו והם אתו, והנשמה היא המקשרת את כל המציאויות הבלתי בעלי שטח אשר באו פעם בחברת הגוף אם שכבר הלכו להם לבקש שלמיות יותר נעלים, אשר בכל זאת יש להם איזה קשור עם האיש [...] וגם אחרי מות האיש אשר כלם יש להם יחד איזה קישור אורגאניזים כי הם נעזרים ונשלמים מאיש שהוא אשר בקרבם הם ישבו.<sup>26</sup>

'נפש' היא אפוא החלק הרוחני שבאדם, המקושר לישויות מרחביות, ו'נשמה' היא החלק באדם המקושר לישויות מופשטות. לאחר שהוצעה הגדרה ראשונית זו, יש לשאול: מה היחס בין הנפש והנשמה ובין הגוף? לשאלה זו יש נפקויות חשובות להאמנות לגבי המוות. בסקירה שטחית, העמדות המרכזיות באשר לשאלה זו הן שתיים:

(1) **נטורליזם:**<sup>27</sup> נטורליזם (מלשון natural או 'טבעי') הוא תפיסה המניחה כי העולם מתנהל בחוקיות פנימית ובתדירות טבעית, ומתוך כך נוטה להתעלם מקיומן של תופעות על-טבעיות,<sup>28</sup> או אף שוללת מראש את קיומן. בהקשר של המוות, מאופיינת הנטייה הנטורליסטית בהימנעות מעיסוק בקיומם האפשרי של חיים לאחר המיתה ובתפיסה אחדותית של המבנה הפסיכופיזי של האדם, של גוף ונפש הדרים בכפיפה אחת.<sup>29</sup> הגישה הנטורליסטית רואה בגוף ובנפש יחידה אחת כוללת (כולית). במסגרת האמנה זו קיים

24 ראו: י' ליבוביץ, גוף ונפש: הבעיה הפסיכופיזית, תל אביב, 1982. על חשיבותה של סוגיה זו לענייננו ראו: י' בנבגי, 'מסגרות מושגיות בהתנגשות: הרב עוזיאל על ניתוחי מתים', יהדות פנים וחוכ: דיאלוג בין עולמות, בעריכת א' שגיא, ד' שוורץ וי"צ שטרן, ירושלים, תש"ס, עמ' 201-218 (בייחוד עמ' 204) (להלן בנבגי, 'עזיאל').

25 לא אכנס כאן למובנים הרבים והסותרים לעתים של הרעיונות הפסיכולוגיים בתוך המקורות היהודיים (ואצל רח"ה בפרט). לצורך הנחת בסיס מספיק לדיון, נגדיר 'נפש' כאישיותו של האדם במובן של מכלול רצונותיו (היכול להיות מתורגם ל-psyche), ואת ה'נשמה' כפן המופשט יותר של האדם, החופף במידה כזו או אחרת ל'תודעה' (consciousness או mind).

26 רח"ה, מושגי שוא והאמת, ירושלים, תרצ"ב, עמ' 94.

27 השימוש במונח זה עדיף בעיני על פני המונח 'מונים', שבו נעשה שימוש פילוסופי ביחס לתפיסות שכלתניות המעמידות את ההוויה על יסוד יחיד ומופשט.

28 שבמהותן אינן תדירות ושאינן לגביהן אפשרות לתצפית מדעית, לבדיקה, לחיזוי ולהפרכה. ראו למשל: E. Nagel, 'Naturalism Reconsidered', *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 28 (1954-1955), pp. 5-17.

29 עמדה הוליסטית זו נראית כזרם המרכזי בעולם המקרא. ראו: M. Wyschogrod, *The Body of Faith: Judaism as Corporal Election*, New York, 1983, pp. 176-177.

מתאם בין גופו (החי) ורוחו של האדם, והם באים וְקָלִים כאחד.<sup>30</sup> במסגרת עמדה זו, שהיא הנפוצה במקרא, לא ברור עד תום מה מעמדה האונטולוגי של הנשמה, וממילא קיומה לאחר מות הגוף אינו מובן מאליו.

(2) על-טבעיות: הגישה הספיריטואליסטית רואה בנשמה ישות נבדלת שאינה תלויה בגוף הפיזי ובנפש וממשיכה להתקיים גם בחלונם, בחיי נצח או בגלגול נשמות. כדי להבהיר את הדיון שיפותח בהמשך, אבקש להציע תת-חלוקה בתוך העמדה העל-טבעית:

[א] 'קיום על-טבעי נבדל' (ברוח משנת אפלטון<sup>31</sup>), שבו הנשמה ממשיכה להתקיים בממד נבדל מהעולם הזה; עמדה זו מצויה גם בספרות בית שני ואצל חז"ל.<sup>32</sup>

[ב] 'קיום על-טבעי מקושר', שבו הנפש נותרת קשורה לגוף המת או אחווה בו באופן מסוים (תפיסה שניתן למצוא בספרות ההלכה והקבלה<sup>33</sup>). העל-טבעיות המקושרת חלה בעיקר לגבי תקופת הזמן הסמוכה למיתה, שבה טרם סיים הגוף (ובעיקר הבשר) להתכלות.

אף שרק מעטים כיום אחוזים בעמדה [ב], המניחה שלאדם המת יש חיים במובן מסוים בתקופה הסמוכה למותו, חשוב לציין שהיא עולה כאפשרות ממשית בתוך הספרות

30 הגם שהנפש מובנת בתפיסה זו כבעלת קיום זמני, אין מדובר בעמדה מטריאליסטית או רדוקציוניסטית ביחס לקיומה של הנפש. אין זה מובן מאליו: הנטייה המקובלת היא לראות את הסוגיה כבעלת שתי פנים בלבד: 1. 'דואליזם' ברוח אפלטון שבו הנשמה נבדלת מהגוף וגם נצחית; 2. 'פיויקליזם' מטריאליסטי, שבו כל 'תוצרי התודעה' הם חיוויים בלבד, שאינם מעידים על קיומה של נפש עצמאית. ראו למשל: S. Kagan, *Death*, New Haven & London 2012, pp. 6-23. J. F. Rosenberg, *Thinking Clearly about Death*, Indianapolis & Cambridge, 1998, pp. 18-22.

31 ראו: T. M. Robinson, 'The Defining Features of Mind-Body Dualism in the Writings of Plato', *Psyche and Soma: Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem from Antiquity to Enlightenment*, edited by J. P. Wright & P. Potter, Oxford, 2006, pp. 37-55. על המורכבויות הטמונות בעמדתו הדואליסטית של אפלטון. כפי שהוא מציין (עמ' 44), הביטוי מרחיק הלכת ביותר לתפיסת השניות לגבי הגוף-נפש אצל אפלטון הוא בדיאלוג 'פידון'. עם זאת, מאפלטון לא בהכרח משתמעת שלילה כלפי העולם הארצי והקיום האנושי בו (ראו לאבג'וי, שרשרת ההווה [לעיל הערה 9], עמ' 47-48). ואולם, גלגוליה של עמדת אפלטון אצל פלוטינוס (במאה השלישית לספירה) ובעמדות ניאור-אפלטוניות וניאו-פלוטיניות 'צבעו לאחור' את עמדת אפלטון בגוון דואליסטי יותר מכפי שהיה לה במקור.

32 ראו משנה סנהדרין, פרק י (וכן ההבדלים בין הנוסח הנדפס לכתב יד קויפמן ופרמה); תוספתא סנהדרין, פרק יג; ספרי דברים פסקה מז. על תפיסות המוות אצל חז"ל ראו: A. J. Avery-Peck, 'Death and Afterlife in the Early Rabbinic Sources: The Mishnah, Tosefta, and Early Midrash Compilations', *Judaism in Late Antiquity, Part Four: Death, Life-After-Death, Resurrection and the World-to-Come in the Judaisms of Antiquity*, edited by A. J. Avery-Peck & J. Neusner, Leiden, Boston & Köln, 2000, pp. 243-266; J. Neusner, 'Death and Afterlife in the Later Rabbinic Sources: The Two Talmuds and Associated Midrash Compilations', *Judaism in Late Antiquity, Part Four*, pp. 267-291; D. Kraemer, *The Meanings of Death in Rabbinic Judaism*, New York, 2000 (להלן קרמר, מוות).

33 על כך ראו להלן, הערה 56.



הפילוסופית בת זמננו.<sup>34</sup> כפי שנראה בהמשך, להבדלים בין העמדה הנטורליסטית לעמדה העל-טבעית בנוגע לנפש ולנשמה, ולהבחנות בתוך העמדה העל-טבעית, יהיו השלכות עקרוניות על היחס ההלכתי לגוף המת.

### ב. האמנותיו של רח"ה בנושא מוות ואלמוות: בין נטורליזם לספיריטואליזם

רח"ה<sup>35</sup> נולד בעיר צפת ובמשך חייו התגורר גם בירושלים, בקושטא (איסטנבול) ובהובוקן שבניו ג'רזי.<sup>36</sup> ונחשף להגות יהודית קבלית ופילוסופית. הבריה התיכון במשנת רח"ה הוא נטייתו לגישה ה'הרקליטית' במחשבה היהודית, כלומר אל הצד החיוני<sup>37</sup> של ההתהוות הדינמית.<sup>38</sup> תפיסת עולם זו קיבלה ביטוי בטיב המקורות שמהם הושפע רח"ה לאורך חייו: מספרות הקבלה והאידיאליזם ההגליאני<sup>39</sup> של הרב נחמן קרוכמל (בעל הגישה הרוחנית-אידיאליסטית להוויה), ועד הפרגמטיזם האמריקאי<sup>40</sup> והמחשבה ההתפתחותית והדמוקרטית,<sup>41</sup> המאופיינים בגישה ארצית-נטורליסטית יותר. המתח בין הנטייה הקבלית

34 ראו למשל את דברי אריק אולסון, המציע כי המוות הוא תהליך המתרחש בהדרגה, כאשר תחילתו כקץ הנשימה והפעילות המוחית, וסופו רק בגמר האיכול של הבשר בגופה: E. T. Olson, 'The Person and the Corpse', *Philosophy of Death*, edited by B. Bradley, F. Feldman & J. Johansson, Oxford, 2013, p. 80. על הנוילות של רגע המוות בעיני הרפואה המודרנית לאור קני המידה השונים המכוננים אותו, ראו דבריו של מישל פוקו בהולדת הקליניקה: ארכאולוגיה של המבט הרפואי (מצרפתית נ' ברוך), תל אביב-יפו, 2008, עמ' 200-203 (להלן פוקו, קליניקה).

35 רח"ה כתב על נושאים בתורה שבכתב (למשל ספרו ימים מקדם), בתורה שבעל פה (שלושת כרכי בירורי המידות וששת חלקי שו"ת מלכי בקדש), בהגות ומחשבה (מושגי שוא והאמת), בתורת המדינה היהודית המתהווה (שלושת כרכי אלה דברי הברית), בביקורת המקרא ועוד. ראו גם: א' שביד, דימוקראטיה והלכה: פרקי עיון במשנתו של הרב חיים הירשנזון, ירושלים, תשנ"ז, עמ' 7 (להלן שביד, דמוקראטיה והלכה).

36 על הרקע המשפחתי של רח"ה ושל מהלך חייו ראו: א' מורגנשטרן, 'משפחת הירשנזון ובשורת ההשכלה והמודרנה בירושלים', קתדרה, 108 (תמוז תשס"ג), עמ' 105-130.

37 יחסה של הגותו בהקשרי החיים והמציאות נחקרה רבות. ראו: ד' זוהר, מחויבות יהודית בעולם מודרני: הרב חיים הירשנזון ויחסו אל המודרנה, ירושלים ורמת גן, תשס"ג, בייחוד עמ' 245-260 (להלן זוהר, רח"ה); על ערכי הציבור היהודי בהווה של פוסק ההלכה, בתור המציאות שהברית עם האל מחייבת אותו להתייחס אליה, ראו: י' טרנר, "כוח הציבור" במשנתו הדתית-ציונית של הרב חיים הירשנזון, יהדות פנים וחוק (לעיל הערה 24), עמ' 31-56; A. Ackerman, 'Judging the Sinner Favorably: R. Chayyim Hirschensohn on the Need for Leniency in Halakic Decision Making', *Modern Judaism*, 22 (2002-3), pp. 261-280 (להלן אקרמן, 'כף זכות'); י' רוטברג, דימוקרטיוצייה של המסורת המדינית היהודית: משנתו המדינית של הרב חיים הירשנזון ומקורותיה התורניים, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, ירושלים, תשס"ח. מכל מקום, ההשקפות של רח"ה לגבי המוות והאלמוות טרם נחקרו. בניגוד לתפיסת העולם הסטטית ברוח משנת פרמנידס.

38 על מאפייניו ראו: א' שביד, תולדות פילוסופיה הדת היהודית בזמן החדש, חלק ראשון: תקופה ההשכלה, תל אביב, תשס"א, עמ' 174-217; וכן הקדמתו של יהודע עמיר ('שערים לאמונה צרופה') לספרו של רנ"ק, מורה נבוכי הזמן, ירושלים, תשע"א, עמ' 22-23.

39 ראו שביד, דמוקראטיה והלכה (לעיל הערה 35), עמ' 109; הנ"ל, תולדות פילוסופיה הדת היהודית בזמן החדש, חלק רביעי: ההתמודדות עם התהוות מרכזי יהדות חדשים בארץ-ישראל ובארצות-הברית, תל אביב, תשס"ו, עמ' 146.

41 על אופני התבטאות תיאולוגית הברית ותפיסות דמוקרטיות במשנת רח"ה ראו: א' שגיא, אלו ואלו: משמעותו של השיח ההלכתי, תל אביב, 1996, עמ' 148-149; ד' זוהר, 'הדמוקראטיה ההלכתית: משנתו

לנטייה הפרגמטית והנטורליסטית יותר יתברר כבעל משמעות רבה בהמשך הדיון לגבי האמנות המוות והאלמוות של רח"ה. נעמוד כעת על שתי נטיות שונות (ואולי סותרות) המצויות בתוך כתביו של רח"ה, בנוגע לשאלת המוות והאלמוות.

**הנטייה הנטורליסטית: 'ואין אדם מת לעצמו רק לזולתו'**  
 בגישה הנטורליסטית נתפס המוות כהתמזגות של האדם עם הטבע, מעין שיבה אל האדמה שהיא הורתו,<sup>42</sup> בבחינת 'כִּי עֶפְרָא אֶתָּה וְאֶל עֶפְרָא תָשׁוּב' (בראשית ג: 19).<sup>43</sup> במסגרת עמדה זו נתפס המוות כחלק מתהליכי השינוי, הגדילה והקמילה בעולם.<sup>44</sup> לעמדה זו, המתמקדת במנהגו ה'טבעי' של עולם, יש בסיס רחב במקרא, שבו בדרך כלל נתפס מות האדם כנקודת אל-חזור שבה האדם 'אסף אל עמיו'.<sup>45</sup> עמדה זו מתבטאת למשל בספרו של רח"ה נְמוּקֵי רש"י, שם הוא מתייחס לחשש האל לאחר חטא גן העדן, שמא יאכל האדם מפרי עץ החיים 'נְחִי לְעֵלֶם' (בראשית ג: 22). רח"ה תמה על פירושו של רש"י, הרואה בחיי נצח אפשרות ממשית לאדם, ומעיר:

אמנם האדם אשר מחשבותיו המה לא רק בעצמו אך גם בזולתו ומה שחוץ ממנו, גם חיייו המה לא רק בעצמו אך גם בזולתו. ואין אדם מת לעצמו רק לזולתו

הדמוקרטית של הרב חיים הירשנון, **תרבות דמוקרטית**, 6 (תשס"ב), עמ' 37-84; י' טרנר, 'סמכות העם וסמכות התורה בתפיסת המדינה של הרב חיים הירשנון', **דת ומדינה בהגות היהודית במאה העשרים**, בעריכת א' רביצקי, ירושלים, 2005, עמ' 193-217.

42 D. Kraemer, 'Jewish Death Practices: A Commentary on the Relationship of Humans to the Natural World', *Judaism and Ecology: Created World and Revealed Word*, edited by H. Tirosh-Samuels, Cambridge, 2003, pp. 81-91. ראו בייחוד הגדרתו של קרמר לסוג הנטורליזם שהוא מייחס למקורותיה העתיקים של היהדות, שבמסגרתם מצטייר האדם כחלק מהטבע ולא כחריגה ממנו.

43 או על פי הבנה אפשרית של הפסוק 'וַיֵּצֵר ה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עֶפְרָא מִן הָאֲדָמָה וַיִּפַּח בְּאָפְיוֹ נְשֵׁמַת חַיִּים' (בראשית ב: 7). הסיפא של פסוק זה סובלת גם פירוש דואליסטי, שלפיו מקורה של הנשמה הוא מחוץ לגוף.

44 ראו למשל את דברי רח"ה ב**מושגי שוא והאמת** (לעיל הערה 26), עמ' 102: 'כי העמדה המוחלטת אשר לא תוכל עוד להשתנות אשר קראנו בשם מיתה מוחלטת איננה בעולם כלל, כי הדבר הנופל ליד מדרגה כזאת הוא נפסד ונאבד ואיננו, כי הלא הוא רק אפשר המציאות'. תמונה דינמית זו הולמת לפי רח"ה לא רק את העולם הנברא, אלא גם את האלוהות עצמה: 'אמנם האמת הגמור הוא כי האלקים איננו דבר המשתנה רק הוא החיים בעצמו, כי אין דבר חי רק אשר דבר כמוהו מת ואין דבר משתנה רק כשנוכל לחשוב על דבר שכמהו שאפשר לו מצד עצמו עכ"פ שלא ישתנה, אלקים אין כמוהו מת ואין כמוהו עומד רק הוא החיים בכל מושגיו ומחיה את כלם [...] כי אלקים חיים הוא אשר מתגלה ע"ש שונים רבים באפשרי המציאות ולא יתגלה לעולם אף רגע ע"י דבר העומד, כי ההתגלות הזאת יהי' חסרון בחוקו יתברך אשר חיוב מציאותו הוא החיים שהוא השנוי וצריך להתגלות ע"ש שונים' (שם).

45 ראו למשל לגבי מות אברהם בבראשית (כה: 8). באופן עמום יותר בא הדבר לידי ביטוי בפסוק 'לֹא הִמָּתִים יְהִלְלוּ יְהוָה וְלֹא כָל יְרֵדֵי דוּמָה' (תהילים קטו: 17). ואמנם יש במקרא כמה השקפות לגבי משמעות תום החיים והירידה אלי קבר. ראו: ש"א ליונשטם, הערך 'מונת', **אנציקלופדיה מקראית**, ירושלים, תשכ"ג, עמ' 754-763 (להלן ליונשטם, 'מוות'); מ' גרנות, בקובץ מאמרי **המוות והנצח: עיוני מחקר במקרא** (תל אביב, תשל"ז), עומד בהרחבה על מה שהוא מכנה 'ההשקפה המוניסטית של המקרא', שלפיה המוות הינו מצב שבו 'הגוף והנפש הסתלקו כאחד מעל פני הארץ' (עמ' 39). זאת, תוך שלילת ההיבטים המקראיים העשויים להיתפס כהישארות הנפש. תודתי נתונה ללאה מזוור על ההפניה למחקרו של גרנות.

לקרוביו אוהביו ומיודעיו או להחברה כלה, כי המות לעצמו הוא רק חלוף טבעי בהיקום, ואם אחד הרג לחברו להקדים זמן חלופו אין המת דורש דמו כי איננו עוד, רק גואל הדם או החברה כלה דורשת דמו מיד הרוצח כי להם הוא מת.<sup>46</sup>

מתוך העיון בקטע זה עולה כי חיי האדם במובנם הארצי נגמרים למעשה ברגע מות הפיזי, ומאז משמעותם היא רק בידי סובביו: 'ואין אדם מת לעצמו רק לזולתו [...] כי איננו עוד'.<sup>47</sup> המשפט 'ואין אדם מת לעצמו רק לזולתו' הוא פרפראזה על מימרת חז"ל: 'אין איש מת אלא לאשתו' (בבלי סנהדרין כב ע"ב), המדגישה את הפן החברתי של המוות (לעומת חיי הנשמה בעולם הבא).<sup>48</sup> אמנם אפשר לפרש את הפסקה דלעיל כאילו האדם המת מוסיף לחיות בממד אחר של קיום, ומותו הוא רק האופן שבו נתפס מעבר זה בידי מי שהיו קרובים לו בעולם הזה. עם זאת, דומני כי דבריו של רח"ה מתארים את חיי האדם ואת מיתתו באופן נטורליסטי מאוד: 'כי המות לעצמו הוא רק חלוף טבעי בהיקום'.

יתרה מכך, בהקשר של החובה להציל את חייהם של שבויים, לאור משנה הוריות ג, ז' (ה'איש קודם לאישה להחיות'), כותב רח"ה בחידושו למסכת הוריות: 'מפני שהאדם כי ימות לא רק לעצמו מת אך גם להחיים הנשארים, שאין לך אדם שאין לו קרובים ומיודעים וחיו מביא תועלת להחיים בכלל'.<sup>49</sup> מקטע זה עולים שני לקחים: (1) להבדיל מהקטע בנימוקי רש"י, שבו התנסח הירשנוון באופן עמום ('ואין אדם מת לעצמו') ולא היה ברור ממנו אם האדם מת, הרי שמהחידושים על מסכת הוריות עולה כי מות האדם הוא תחנה סופית; (2) משמעות מות האדם נגזרת מההשפעה המתמשכת שהייתה לו על 'החיים הנשארים' בעולם הזה, והיא אינה קשורה בהכרח לגורל נשמת האדם בעולם הבא או בממד עלום של ההוויה.<sup>50</sup>

46 רח"ה, נמוקי רש"י, רומניה, תרפ"ט, חלק א, דף כז ע"א. לניסוח נטורליסטי של המוות כחלק מתהליך אורגני בטבע, ראו גם מושגי שוא והאמת (לעיל הערה 26), עמ' 90-91.

47 לטענה שהמוות נתפס ביהדות כתופעה חברתית במהותה, וכי עיצוב תהליכי המיתה (למשל, המנהג שאין משאירים את המת לבדו) הינו ביטוי לכך, ראו: A. Bar-Levav, 'Jewish Attitudes towards Death: A Society between Time, Space and Texts', *Death in Jewish Life: Burial and Mourning Customs among Jews of Europe and nearby Communities*, edited by S. C. Reif, A. Lehnardt & A. Bar-Levav, Berlin & Boston, 2014, pp. 3-16. על אופני ההבניה של תהליכי המיתה אצל חז"ל מתוך הזווית האנתרופולוגית, ראו: ג' רובין, קץ החיים: טקסי קבורה ואבל במקורות חז"ל, תל אביב, 1997.

48 סוגיית הגמרא מצטטת את הפסוקים שבהם מתוארים מות 'אֱלִימֶלֶךְ אִישׁ נְעִמִי' (רות א: 3) ומות רחל ('וַאֲנִי בְבֹאֵי מִפְּנֵי מָתָה עָלַי רָחֵל' [בראשית מח: 7]). הגמרא לומדת מכך את ייחודיותו של מות בת הזוג או בן הזוג, אך נראה כי רח"ה מוציא מכאן דווקא את המסקנה של הממד החברתי של המיתה.

49 חידושי רח"ה למסכת הוריות, חלק א, ירושלים, תרע"ד-תרפ"ד, דף צד ע"ב. הקטע מובא בהקשר של העדיפות שנתנו פוסקי הלכה (ובכללם ר' יוסף קארו, ראו בית יוסף על ארבעה טורים, חלק יורה-דעה, רנב, סע' ח) להצלת האיש על פני האישה. רח"ה חולק על כך וטוען כי קנה המידה אינו מין הניצול, אלא החולשה ומידת הסיכון שהוא נתון בה. אני מודה ליחיאל גולדהבר, שהפנה אותי לספרו קונדיטון: מזיגה ראשון (ירושלים, תשע"ג), העוסק בין השאר ביחסו של רח"ה לסוגיית הקדימויות בהצלת אנשים המצויים בסכנת טביעה (על רקע אסון הטיטיניק בשנת 1912), וסייע לי לעמוד על התובנה שלעיל. ראו שם, עמ' קצו-קצט.

50 לצד השפעת חז"ל והרמב"ם על רח"ה בעניין הפן החברתי של המוות, אפשר להצביע גם על קרבה בין

**תרומתו של האדם להבנת התורה כממצה את הישארות הנפש**

רח"ה שולל את חיי הנצח כדבר התקף לגבי כלל האנושות וטוען, כי הם נחלתם הבלעדית של מי שלמדו תורה, ביארו אותה ו'חידשו בה':

אם כי לא נזכרים החיים הנצחיים מפורש בתורה יען כי היא בעצמה היא היא החיים הנצחים, וראה נא כמה מיליארדי אנשים נשכחו מן העולם אפילו אלה שהביאו תועלת גדולה להאנושית כממציאי הרחיים ממציאי הבישול ממציאי המחט וכדומה נשכח זכרם, ורק אלה אשר העלה אותם הכתוב בתורה ואשר ביארו התורה ואשר חידשו בה, נשאר זכרם, זה אלפי שנים כי נאספו על עמם וחיים אתו חיים נצחיים ע"י הנותן נשמה לעם ורוח לתורת העם, ואלה אשר לא נשכח זכרם בין החיים אשר בארץ נשארים חיים בכל מיני חיים אשר בעולם שכולו חיים, ומאמין אנכי כי לא יחדל מעם ישראל אנשים אשר ישאפו אל החיים ומהם לא תשתכח תורה ולהם לא תהי' עמלי לריק.<sup>51</sup>

רח"ה מהלך כאן על חבל דק (שעליו הילך באופן מעט שונה גם הרמב"ם<sup>52</sup>), בין האמירה שהשותפות בלימוד התורה ובביאורה היא היא 'החיים הנצחים'<sup>53</sup> לבין הכחשה מפורשת של הישארות הנפש האישית (הכחשה שאותה לא הביעו הרמב"ם או רח"ה). ואמנם, אלמלא קראנו את התבטאויותיו של הירשנזון בכמה הקשרים אחרים היה עולה הרושם שלפיו המוות הוא לדידו סוף פסוק לגבי הקיום הנפשי-פרסונלי של האדם, וכי המוות כאירוע קיומי של 'מיתה' כלל לא הטריד אותו. תימוך נוסף לקיומה של ההשקפה

רח"ה לנטורליזם של ג'ון דיואי (Dewey). גם דיואי, שהדגיש את הממד החברתי בקיום האנושי, טען כי האדם אינו מת רק לעצמו, אלא גם מבחינת קרוביו. לדבריו, עצם קיומו של המוות האישי 'מכריח' את הקהילה, כקולקטיב, ליצור מערכת של חינוך שתמסור 'אידיאלים, תקוות, ציפיות, דעות והערכות מאותם יחידים של החברה העומדים לפרוש ממנה אל אותם יחידים המצטרפים אליה' (ג' דיואי, דימוקראטיה וחינוך [מאנגלית י"ט הלמן], ירושלים, תשכ"ט, עמ' 5). ראו גם הובס, 'פרגמטיזם ומוות' (לעיל הערה 17), עמ' 189-190.

51 רח"ה, ברורי המדות, ירושלים, תרצ"א, חלק ב, הקדמה (עמ' ט). דברים דומים כתב רח"ה במקום אחר: 'אך תחית המתים אשר לא ימותו עוד תבא רק על ידי התורה אשר הביאה לנו חיים ביום שהיינו לעם, וקיום אחר מותנו, עד היום הזה [...] ונקום על ידה לתחיה נצחית, כי הנצחית לנו אך בתורה היא והאומר אין תחית המתים מן התורה אין לו חלק לעוה"ב' (מלכי בקדש, חלק ד, סנט לואיס, תרפ"ג, עמ' 246). רח"ה יוצר במרומו שינוי במובנה של המימרה המפורסמת ממשנה סנהדרין: לא האמירה שקיומה של תחיית המתים אינו מעוגן בתורה היא השוללת את הזכאות לעולם הבא, אלא האמירה שהתורה, כלומר לימוד התורה, אינה מגלמת את משמעותה של תחיית המתים היא השוללת את הזכאות לעולם הבא. אמנם במקרה של הרמב"ם הטענה הפילוסופית היא בדבר האיחוד של הפילוסוף עם מושאי השכלתו, ובראשם האל עצמו (ראו רמב"ם, מורה נבוכים [מערכת מ' שורץ], תל אביב, תשס"ג, חלק א, פרק סח). על הישארות הנפש במשנת הרמב"ם ראו: מ' הלברטל, הרמב"ם, ירושלים, תשס"ט, עמ' 122-131. מכל מקום, גם אצל רח"ה נותרת שאלת הקיום הפרסונלי של הנשמה בסימן שאלה, לאור טענתו שלפיה ה'זכר' הנותן מהאדם הוא המורשת התורנית שהותיר אחריו.

52 לביטויים מגוונים של תיאור הגעת גמול 'העולם הבא' בעולם הזה ראו: ח' כשר, "עולמך תראה בחייך" (בבלי, ברכות יז ע"א) – על הטרומתו של העולם הבא לחיים עלי אדמות', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כא (תשס"ז), עמ' 415-454. גם אם אין בתיאורים אלו שלילה מפורשת של קיום העולם הבא, הרי שהמוטיבציה לסוג כזה של פירוש יונקת למצער מנטייה פרשנית נטורליסטית.

הנטורליסטית על אודות המוות אצל רח"ה בא מטענתו שלפיה עונש הכרת' המקראי (למשל ויקרא ז: 27; במדבר יט: 20) הובן על ידי חז"ל כעונש הכולל גוף ונפש כיחידה הוליסטית אחת, וכי אין במקרא או אצל חז"ל עדות להבחנה האפלטונית והנוצרית הקטגורית בין גוף לנפש לענין הכרת. 54 ברם, קיומו של המומנט הנטורליסטי אצל רח"ה אינו ממצה את מלוא המנעד של השקפותיו; בסעיף הבא אעמוד על ההאמנה הספיריטואליסטית, הרווחת יותר בכתבי רח"ה.

**'אמונת השארת הנפש אחרי המוות': השקפת הישארות הנפש והנשמה**

עמדת הירשזון לא התמצתה בנטורליזם שתואר לעיל. הוא החזיק באמונה היהודית המסורתית על אודות הישארות הנפש, שיש לה אחיזה אפשרית במקרא, 55 למשל בפסוק מספר שמואל א' (כה: 29): 'הֲיִתָּה נֶפֶשׁ אֲדֹנָי צְרוּרָה בְּצִרוּר הַחַיִּים אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ או מהפסוק 'וְהָרוּחַ תָּשׁוּב אֶל הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר נָתַנָּה' (קהלת יב: 7). הירשזון הבחין בין ה'נשמה' (או ה'רוח'), העולה לדעתו לגנוי מרומים, 56 ובין ה'נפש', הנשארת 'חופפת' על גופתו גם בהיותה בקבר. זאת, בהשראת עמדה המצויה בקבלה ובייחוד בספר הזוהר, 57 ובשונה מעמדות ניאואפלטוניות הממקמות את הנשמה הנשארת במרחב שמימי ונבדל מהעולם הזה. 58 כך, למשל, כאשר מתייחס רח"ה לפירוש רש"י לפסוק 'וְאֶנְכִי אֶעֱלֶה גַם עִלָּה' (בראשית מו: 4), הוא מסיק כי הדבר מלמד על הבטחת

54 אלה דברי הברית, חלק א, ירושלים, תרפ"ו, עמ' 96.

55 על האפשרויות לדלות השקפות כאלו מהמקרא, ראו: ליונשטם, 'מוות' (לעיל הערה 45). על גרסאותיה הרבות של האמנת הישארות הנפש במסורת היהודית הבתר־מקראית, כביטוי להבסת המוות, ראו: N. Gillman, *The Death of Death: Resurrection and Immortality in Jewish Thought*, Vermont, 1997.

56 והוא אשר קראו בשם נשמה אשר לא תמות לעולם לאמר "האני" של האיש אשר האיש מרגיש בבקשו לו נצחיות אשר לא יאבד לעולם אם כי יודע כי כבגד יבלה אבל יתחלף כאשר בארתי (רח"ה, מושגי שוא והאמת [לעיל הערה 26], עמ' 94).

57 לתפיסה הספיריטואליסטית ישנן בספרות הקבלה גרסאות רבות, למשל זוהר חלק ג, דף עא, ע"א-ע"ב; רמב"ן, תורת האדם, וורשא, תרל"ו, בעיקר ב'שער הגמול'. באופן כללי יותר ראו: י' תשבי, משנת הזוהר, כרך ב, ירושלים, תשכ"א, עמ' קעז-קפ. על תפיסות הנפש, הנשמה והצלם בקבלה בזיקה לנושא המוות, ראו: ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים, תשל"ו, עמ' 259-380, וכן מאמרו 'לבוש הנשמות ו"חלוקא דרבנן"', שדים, רוחות ונשמות: מחקרים בדמונולוגיה מאת גרשם שלום, בעריכת א' ליבס, ירושלים, תשס"ד, עמ' 215-245 (בייחוד עד עמ' 218).

58 ראו למשל את המשפט ששם משה מנדלסון בפי סוקרטס: 'ומי אשר בימי חלדו הנהיג נפשו על פי מדותיה, השתדל בחכמה ובעניינים הרוחניים: תוחלתו ותקותו אמת שגם אחרי מותו לא תפסק מלעסוק בדברים יקרים, ובמעלות תעלה בית אלהים עד קרבה אל עילת כל העילת מקור כל החכמות, מכלל השלמות היפיי ותפארת' (מ' מענדעלואהן [מנדלסון], ספר פעדאן: חקירה נפלאה על השראת הנפש [מגרימנית י' ברוך], ליק, 1861, עמ' כו-כו). ביקורת מעניינת על האמנת 'הקיום הנבדל', שנוטה לבטל כליל את חשיבות הגוף מרגע המוות, העלה החת"ם סופר: 'משום דכל העכו"ם חושבים בפירוד הנשמה מהגוף נשאר הגוף בלי שום לחלוחית רוחניות [...] וע"כ מנתחים אותו ואינם חוששים לבזיונם, וע"כ מותר בהנאה, ואין עכו"ם כמותם קרויים עוד אדם לפי דעתם ואמונתם. אך בני ישראל מאמינים, גם כי אדם ימות באהל עדיין במותו נקרא אדם פנימי ולא פגר [...] כי בגופו שהיה נרתק לנשמה נשאר בו לחלוחית קדושה, ונוהגים בו כבוד' (שו"ת חת"ם סופר, יורה דעה, ירושלים, התשס"ח, סימן שלו, עמ' תרפ"ח).

האל ליעקב על הישארות הנפש. אולם הירשנזון מדייק ומביא את ברכת 'אלהי נשמה'<sup>59</sup> כנימוק לכך שהנפש והנשמה הן ישויות נפרדות:

ואנכי אעלך.<sup>60</sup> הבטיחו להיות נקבר בארץ. זה רמז נכון בתורה על אמונת השארת הנפש אחרי המות כי בלעדי זה איזה הבטחה היא ואנכי אעלך גם עלה ומת במצרים ההוא אמר ולא יעשה, ועלית הגוף לבד איננו 'הוא' כי הדבר 'אני' אתה הוא' הוא רק בנפש ולא בגוף, אות הוא שהאני של האיש איננו מת, ופרידת הנשמה אחרי המות היא החלק המיוחד הנקרא נשמה או רוח אבל הנפש שהוא האני של האיש חופף עליו גם בקבר וזה נזכר כמה פעמים בזה"ק וזהו נוסח הברכה אלקי נשמה שנתת בי אתה משמרה בקרבי ואתה עתיד לטלה ממני ולהחזירה בי, מי הוא האני הזה המדבר מבי וממני ע"ד הנשמה. אם לחשוב שהאני של האיש הוא הנשמה לא שייך לומר על הנשמה שהיא אומרת על עצמה שנתת בי ולטלה ממני, אין זה רק שהאמינו שיש אני באיש לבד הנשמה והוא מדבר מן 'הבי' וממני והאני הזה חי לעולם עד תחית המתים שהנשמה חוזרת אליו ועליו נאמר אעלך גם עלה וברוך אומר ועושה, והוא אמונת הספיריטליזם אשר חז"ל האמינו בה אמונת אומן.<sup>61</sup>

לדברי רח"ה, ה'אני' הדובר בברכה זו אינו הנשמה (שכן היא נושא הברכה) אלא הנפש.<sup>62</sup> מכאן נובע לדעתו כי הנשמה היא חלק נוסף של האדם, המצטרף אל הנפש במהלך החיים ונפרד ממנה בזמן השינה והמוות. מתוך קטע זה ניתן להצביע על הבחנה במשנת הירשנזון בין הישארות הנשמה<sup>63</sup> להישארות הנפש. בעוד שלשתייהן קיום נפרד מהגוף, קיומה של הנפש הוא בסמיכות פיזית לגוף המת (גם אם נראה כי מדובר בתקופת זמן מוגבלת), והנשמה עוברת להתקיים בממד אחר של ההוויה. בקטע הבא מתוך ספרו ברורי המדות מצהיר רח"ה על תחיית המתים ועל העולם הבא כדברים שהתורה מחייבת את ההאמנה בהם:

ומי האיש החפץ חיים אמתיים גם בעת אשר הוא חי אשר לא יהי' חיי חיים של בטלה והבל יאמין גם בחיים הנצחיים ויהיה מאושר בזה ובבא ואמונת

59 ראו בבלי ברכות ס ע"ב.

60 בראשית מז: 4.

61 רח"ה, נמוקי רש"י, חלק א (לעיל הערה 46), דף פג ע"א. ניסוח נוסף של ההאמנה הספיריטואליסטית מצוי בקטע הבא: 'כי הדם הוא הנפש והוא נשאר גם אחרי מות אדם, ויש פה רמז להספיריטליזם שהנפש נשאר חי אחרי המוות וחופף על הגוף ומפני הדורשים אל המתים ושואלים באוב וידעונים צוה אלקים טומאה עליהם שהמת בעצמו שנקרא נפש הוא אבי אבות הטומאה כי הטומאה היא בנפשו' (נמוקי רש"י, חלק ג', רומניה, תרצ"ב, קע"ד ע"א).

62 על העמדה הפסיכופיזית הדואליסטית המשתקפת בברכת 'אלהי נשמה', ראו: י' רוזן-צבי, גוף ונפש בהגות היהודית העתיקה, בן שמון, 2012, עמ' 61.

63 לדוגמה לתפיסה על אודות חזרת הנשמה ל'צרוח החיים' ראו למשל: רח"ה, נמוקי רש"י, רומניה, תרצ"ד, חלק ד, עז ע"א, ד"ה 'ולאבותינו'.

החיים הנצחיים לא יאושר כאשרתא דדייני<sup>64</sup> לא על פי חכמת הטבע וגם לא על פי פלסופיא רק בתורה מן השמים והאומר אין תחית המתים מן התורה אין לו חלק לעולם הבא.<sup>65</sup>

מדברים אלו עולה כי חיים נצחיים אינם פרי הטבע או החוכמה האנושית, אלא הם נובעים מההתגלות האלוהית ומהאמונה בתחיית המתים, או שהתורה והאמונה בממד העל-טבעי הן מקור בלעדי לחיי נצח.

בשני הסעיפים האחרונים עמדנו על הבנות שונות ואף מנוגדות של מושגי המוות והאלמוות אצל הירשנזון: נטורליזם ביולוגי שהאדם הוא חלק ממנו, לצד ספיריטואליזם מטפיזי שבו הנפש 'חופפת' על גופת המת גם לאחר מותו, בעוד הנשמה מעפילה לגנוזי מרומים.<sup>66</sup> מהי אפוא עמדתו ה'אמיתית' של הירשנזון בשאלות המוות והאלמוות? האם ההכרעה ההלכתית תוכל לשפוך אור כלשהו על ה'סופר-פוזיציה' הזאת?

### ג. פסיקת רח"ה בסוגיית ניתוחי מתים ומושגי המוות והאלמוות המשתקפים בה

להלן אציג את לבטיו ההלכתיים, את נימוקיו ואת הכרעתו של הירשנזון בנושא ניתוחי מתים. כל אלו יאפשרו לברר את היחס בין מושגי המוות והאלמוות שלו. אולם ראשית שתי הערות קצרות, לגבי סוגיית ניתוחי המתים ברפואה המודרנית ולגבי תולדות העיסוק ההלכתי בניתוחי מתים.

העניין בניתוחי מתים התעורר באוניברסיטאות אירופה בתקופת הרנסנס, לאחר אישורו של האפיפיור קלמנטיוס השביעי ללמד אנטומיה בעזרת נתיחות.<sup>67</sup> שני ציוני דרך בתחום קשורים לאיש הרנסנס מאיטליה של המאה ה-16 אנדריאס וזאליוס (Vesalius), שביצע נתיחות מתים, ולג'ובאני מורגני (Morgagni), שייסד את מדע הפתולוגיה המודרני במאה ה-18.<sup>68</sup> לא כאן המקום להאריך בתיאור כמה מהזוועות הקשורות להשגת חלק מהגופות שבהן בוצעו הנתיחות<sup>69</sup> או לשטוח ביקורות שהועלו בתוך תרבות המערב נגד עליית ניתוחי המתים וחילול מושג האדם שהיה מקובל

64 כלומר באופן רשמי, כחתימת הדיינים על העדות המופיעה בשטר משפטי.

65 רח"ה, ברורי המדות (לעיל הערה 51), עמ' ט.

66 כאמור, יש מתח גם בתוך העמדה הספיריטואליסטית, בין האמנת מה שכינינו לעיל בשם 'קיום נבדל' להאמנת 'הקיום המקושר', שכן אם אנו סבורים כי הנשמה ממשיכה להיות מזוהה עם מיקום מסוים בעולם, מעל הקבר (כמו בעמדת הספיריטואליזם ה'מקושר'), הרי שהייתה גם ב'עולם' אחר חותרת תחת זיהוי האני או ה'נפש' עם הגוף הפיזי המת. נשוב לנקודה זו בדיון המסכם של המאמר.

67 ר' פורטר (עורך), תולדות הרפואה מהיפוקרטס ועד ימינו (מאנגלית י' מנשנפרוינד), תל אביב, 2009, עמ' 160 (מתוך הפרק 'מדעי הרפואה' מאת רוי פורטר) (להלן פורטר, רפואה).

68 ראו שם, עמ' 159-160; וכן ל' סידס, "עולמות הגוף" של גונתר פון האגנס: שיח הרנסנס וסימולקרת המוות, עיונים בחקר התרבות, 2 (2013), עמ' 65-95. פורטר מציין, כי 'לפני שנת 1700 היו הקשרים שבין בתי החולים ואמנות הכירורגיה רופפים ביותר. לידתו של בית החולים לא הייתה קשורה כלל למתן שירותים כירורגיים [...] ואולם, במאה ה-18, ובייחוד משנת 1850, נעשו בתי החולים והכירורגים בלתי נפרדים, ובסופו של דבר אף תלויים זה בזה, עד כדי כך ש'כיום הכירורגיה ובית החולים שלובים זה בזה. ללא בתי החולים, כירורגיה מתקדמת תהיה בלתי אפשרית'" (שם, עמ' 205).

69 ראוי לציין שבימי הנתיחות המודרניות הראשונות לאחר המוות, הושגו גופות בין השאר באמצעות

במסורת ההומניסטית החל מהתקופה הקלאסית,<sup>70</sup> אך ראוי לכל הפחות להזכירן כרקע להסתייגויותיהם של אנשי הלכה מניתוחי המתים, וליתר דיוק מביצוע בלתי מוגבל של ניתוחים כאלו.

האיסור ההלכתי על ניתוח מתים נשען על כמה איסורים הקשורים לגופת המת, שעיקרם הוא הלנתה, ניוולה והנאה ממנה.<sup>71</sup> בעוד האיסור הכללי על הלנת המת נשען בעיקר על רעיון בריאת האדם 'בְּצֶלֶם אֱלֹהִים' (בראשית א: 27) ועל הפסוק 'לֹא תִלִּין נַבְלָתוֹ עַל הָעֵץ כִּי קְבוּר תִּקְבְּרֶנּוּ בַיּוֹם הַהוּא כִּי קָלְלַת אֱלֹהִים תִּלְוֶי' (דברים כא: 23),<sup>72</sup> הרי שהדיונים לגבי איסורים ספציפיים יותר להשתמש בגופת אדם מובאים בדברי חז"ל.<sup>73</sup> הרב ד"ר ישראל יעקובוביץ מעיר, 'שלא שמענו על שום התנגדות לניתוח המתים בספרות ההלכה עד שנת 1737 [...] אע"פ שבלי ספק כבר פגשו בבעיה זו רופאים ולומדי רפואה יהודים מאות שנים קודם',<sup>74</sup> אולי מפני שברוח ימי ראשית האמנציפציה התבקשו גם יהודים לתרום את חלקם (כלומר את גופותיהם) לקידום הרפואה והמדע. בעקבות זאת התעורר דיון הלכתי בשאלת ניתוחי מתים במאה הי"ח. בשנת 1737 נשאל הרב יעקב עמדין על ידי תלמיד רפואה בשם בנימין וולף גינצבורג באוניברסיטת גטינגן בגרמניה לגבי ביתור גופות כלבים בשבת, במקרה שאין בנמצא גופות אדם.

רצח (!). הכינוי 'אנשי תחיית המתים' יוחס 'למי שעסקו בגופות מתים לצורך בתי הספר לרפואה. הם חפרו קברים טריים, ולעתים אף הרגו חסרי בית למטרה זו (פורטר, רפואה [לעיל הערה 67], עמ' 159). פוק, למשל, תיאר את 'עומק התיאבון המדעי' של הרופאים המודרניים 'לפתוח גופות'. הוא התייחס לאופן שבו ניתוחי המתים הכינו את הקרקע לרפואה המודרנית תוך שינוי מעמדו של הגוף האנושי המת: 'מיום שהוסכם כי הנגיעה מסבירים את הסימפטומים וכי האנטומיה הפתולוגית היא היסוד לקליניקה היה צריך להמציא היסטוריה משופצת שבה פתיחת הגופות, כדרישה מדעית לפחות, קודמת לתצפית [...] בחולים. היסטוריה שבה הצורך להכיר את המת היה כבר קיים כאשר החלה ההתעסקות בהבנת החי. כך, מלא כלום, התמלא דמיונם של האנשים בסיפורים על מין מגיה אפלה של הבתירה, על מין כת של האנטומיה הלוחמת והסובלת, שרוחה הנסתרת היא זו שכביכול אפשרה את הקליניקה לפני שרוח זו עצמה צפה והתגלתה בפרקטיקה הסדירה והמוותרת של האוטופסיה המבוצעת לאור יום' (פוק, קליניקה [לעיל הערה 34], עמ' 179; ראו גם שם, עמ' 177-206).

הרב אברהם שטינברג מנה תשעה 'עקרונות ויסודות' יהודיים שנתחת המתים פוגעת בהם: (1) 'קדושת גוף המת'; (2) 'הישארות הנפש, תחיית המתים, וחרדת הדין'; (3) 'ניוויל המת ובזיונו'; (4) 'ביטול מצוות קבורה'; (5) 'איסור הלנת המת'; (6) 'איסור הנאה מהמת'; (7) 'גזל המת'; (8) 'מכשול לכהנים'; (9) 'פגיעה בדיני אנינות ואבלות'. ראו הערך 'נתוח המת', אנציקלופדיה הלכתית רפואית, בעריכת א' שטינברג, כרך ד, ירושלים, תשס"ו, עמ' 561-670, ובייחוד עמ' 593-613 (להלן שטינברג, 'ניתוח המת').

מכאן אפשר להסיק את חומרת האיסור: אם אין לנוול גופת נידון למוות, קל וחומר שאדם 'רגיל' ודאי אינו ראוי לכך. על הניסיונות של הזרם המרכזי בחז"ל למתן את עונשי המוות (כפי שמשתקף במסכת סנהדרין) כתב אהרן שמש: 'חידושה הגדול של רשימת חייבי מיתה הוא בעיקר חידוש שבשתיקה; היצמודתה העיקשת של המשנה לרשימת העבריינים שעונש המיתה הוטל עליהם בפירוש בתורה עצמה היא חלק בלתי נפרד מן המאמץ הכולל של התנאים לצמצם ככל האפשר את תוקפן של עונש המוות' (א' שמש, עונשים וחטאים: מן המקרא לספרות חז"ל, ירושלים, תשס"ג, עמ' 126).

למשל לשם בדיקת גיל הנפטר: 'מעשה בבני ברק באחד שמכר בנכסי אביו ומת ובאו בני משפחה וערערו לומר קטן היה בשעת מיתתו. ובאו ושאלו את רבי עקיבא מהו לבדוק אמר להם אי אתם רשאים לנוולו. ועוד סימנין עשוין להשתנות לאחר מיתה' (בבלי בבא בתרא, קנ"ד ע"א, בגרסת הדפוס; ראו גם דיון בסיפור זה בעמוד העוקב). מסוגיה אחרת בבבלי חולין (יא ע"ב) עולה, כי כאשר יש שאלה הנוגעת לחיי אדם (למשל בירור נסיבות רצח), מותר לנתח (כלומר 'לנוול') את גופת המת.

<sup>74</sup> י' יעקובוביץ, 'נתיחת מתים להלכה ולמעשה', מחניים, קכ"ב (תשל"ל), עמ' קיד-קלט (הציטוט מעמ' קטז).



הבעיה ההלכתית לדידו של הרב עמדן<sup>75</sup> היא בעיקר חילול השבת וההנאה מהמת, ולא ניוולו. לטענת יעקובוביץ, איסור ניוול המת, כמרכיב ההלכתי הבעייתי של ניתוחי המתים, מוזכר לראשונה רק על ידי בעל הלכה אחר במאה ה-18, ר' יחזקאל לנדא, בתשובתו המפורסמת בספרו נודע ביהודה<sup>76</sup>, לאור מקרה שהופנה אליו מלונדון. לנדא מכיר בכך ש'כל ספק נפשות דוחה שבת', אך לדעתו ההצדקה לביצוע ניתוחי מתים היא רק כאשר חולה מוטל 'לפנינו'.<sup>77</sup>

### פסיקת רח"ה בסוגיית ניתוחי מתים

הצורך בביצוע ניתוחי מתים לצורכי רפואה ומחקר התעורר באופן נרחב במאה העשרים בכמה מוקדים במקביל (ארצות הברית, פולין וישראל).<sup>78</sup> פוסקים אורתודוקסים בולטים מאז הנודע ביהודה (דוגמת החת"ם סופר<sup>79</sup>) אסרו את ניתוחי המתים בגופות יהודים, אף שהתירו זאת בדרך כלל בגופות גויים.<sup>80</sup> כמו כן אסרו אנשי הלכה במאות ה-19 והעשרים על שימוש בגופות יהודים במקרים שבהם אין מוטל 'חולה קמון' (לפנינו), הזקוק מיידית לצורך רפיון לידע הרפואי שיידלה מתוך מסקנות ניתוח המת. גישה שכזאת הביעה למשל הרב יעקב עטלינגר,<sup>81</sup> הראי"ה קוק<sup>82</sup> והחזון איש.<sup>83</sup> לאור הצורך של המחקר המדעי בתהליך מתמשך, תנאי הלכתי זה מונע דה-פקטו את יכולת המחקר הרפואי לבצע ניתוחי מתים.

עיקר הקושי שאיתו התמודד רח"ה היה לגבי גופות יהודים ולא לגבי גופות גויים, שנתחתן הייתה מותרת (בתנאים מסוימים) לפי פוסקים שקדמו לו.<sup>84</sup> רח"ה לא היה היחיד שהתיר ניתוחי מתים, אך הוא היה מראשוני בעלי ההלכה שגילו אומץ הלכתי לשם מציאת

- 75 הרב יעקב עמדן, ספר שאילת יעבץ, ח"א סימן מא (עמ' לג-לח). הרב עמדן מוטרד בעיקר משאלת חילול השבת של אותו תלמיד (בנימין וואלף גינצבורג).
- 76 ר' יחזקאל לנדא, שו"ת נודע ביהודה, יורה דעה (חלק ב), ירושלים, תשס"ח, סימן רי (עמ' קסו-קסז). הנודע ביהודה התיר ניתוח מתים לצורכי הצלה מיידית של אדם. על פסיקתו של רח"ה בהקשר זה, ראו ניתוחו הבהיר של זוהר, רח"ה (לעיל הערה 37), עמ' 255.
- 77 נודע ביהודה, עמ' קסו. ראו סקירתו ההלכתית בנושא של הרב אליעזר וולדנברג בשו"ת ציץ אליעזר, ח"ד, ירושלים, תשי"ד, סי' יד, עמ' עב-עט. וולדנברג מדגיש שגם כאשר יש היתר מסוים לנתח, אין להתפשר על קבורת כל חלקי הגופה.
- 78 על הנסיבות השונות בארצות אלו ועל התגובות ההלכתיות הראשוניות כלפי הדרישה לביצוע ניתוחי מתים (עוד לפני ימי רח"ה), ראו זוהר, רח"ה (לעיל הערה 37), עמ' 256-275.
- 79 ראו שו"ת חת"ם סופר (לעיל הערה 58), חלק יו"ד, סימן שלו, עמ' תרפו-תרפח.
- 80 ראו ק' כהנא, 'ניתוחי מתים בהלכה – סקירה ביבליוגרפית', המעיין, ז(ב) (טבת תשכ"ז), עמ' 43-69; וכן מאמרו 'ניתוחי מתים בהלכה – מלואים', המעיין, ז(ג) (ניסן תשכ"ז), עמ' 71-72.
- 81 הרב יעקב עטלינגר, שו"ת בנין ציון, ירושלים, תשס"ב, סימן קע, עמ' רטו-ריז (ראו גם סי' קעא). עיקר נימוקו הוא בחוסר היכולת של המנתחים לשום את ביויון המת ולפצותו על כך. על עמדת הרב עטלינגר ראו בנבגי, 'עזיאל' (לעיל הערה 24), עמ' 205.
- 82 ראו ספרו של הראי"ה קוק דעת כהן, ירושלים, תשנ"ג, תשובה קצט, עמ' שפג. על יחסו הדיפרנציאלי של הראי"ה קוק לניתוחי מתים לאור רעיון 'הקדושה המיוחדת לישראל', ראו רוזנק, ההלכה הנבואית (לעיל הערה 22), עמ' 237-242.
- 83 ספר חזון איש, אהלות, וילנא, תרצ"ו, סימן כב, סע' לב. לניתוח פסיקתו ראו: ב' בראון, החזון איש: הפוסק, המאמין ומנהיג המהפכה החרדית, ניו יורק וירושלים, 2011, עמ' 551-554.
- 84 ראו שטיינברג, 'ניתוח המת' (לעיל הערה 71), עמ' 633-634 והפניותיו.

היתר – אמנם מוגבל – לניתוח גופות יהודים גם כאשר אין 'חולה מוטל לפנינו'.<sup>85</sup> זאת, לאור ההבחנה בין 'צורכי היחיד', שלא היו מאפשרים זאת, ובין המציאות היהודית הריבונית המודרנית, שבה 'צורכי הרבים' תובעים לאפשר ניתוחי מתים גם בתנאים דלעיל.<sup>86</sup>

**'שפל שיש בו כבוד החיים או תביעות החיים אין בזיון למת'**  
תשובתו של הירשנזון בעניין ניתוחי מתים נכללה בשו"ת **מלכי בקדש**<sup>87</sup> ובמסגרתה הוא ביסס את הטענה ההלכתית החלוצית שיש לאפשר ניתוחי מתים יהודים על ידי רופאים ומתמחים לצורך הצלת חיים, הגם שהצלה זו תהיה עקיפה ולאחר זמן. תשובה זו של רח"ה נידונה בידי דוד זוהר,<sup>88</sup> אשר עמד על מרכזיותו של מושג החיים – על מגוון תביעותיהם – בפסיקת הירשנזון. על כך אבקש להציע ממד נוסף, שיתמקד בהבנת עמדתו של הירשנזון על רקע תפיסותיו (או האמנותיו) לגבי המוות והאלמוות. לפיכך אתעכב בדברי בעיקר על הטיעונים הכרוכים בהיתר ניתוחי המתים. רח"ה מציע נימוקים מספר לכך. ככלל, הוא מנסה להוכיח כי מקורות חז"ל מאפשרים היתר מוגבל של נתיחת המת, כאשר מדובר בנתיחה שתכליתה הצלת חיים. הדבר נובע מתוך העדיפות שהירשנזון נותן לבני אדם חיים על פני בני אדם מתים (גופות), לאור עליונות ערך החיים בהגותו, שניגודו הוא לדעתו 'בזיון החיים'.<sup>89</sup> הירשנזון טוען שפיקוח נפש דוחה את איסור ניוול המת. יתרה מכך, לדבריו, מרגע המוות הביזיון אינו לאדם עצמו, 'אלא למשפחתו, אבל המת [עצמו] אין לו בזיון'.<sup>90</sup> מתוך בחינת הכרעת רח"ה נראה שלדידו הגוף המת איבד, בפועל, את מעמדו כברייה בצלם אלוהים.<sup>91</sup> את הטענה האומרת שהאדם נברא בצלם אלוהים, ולכן אין לגעת לרעה בגופתו, רואה רח"ה כטעונה ליבון נוסף. לדעתו, 'אם יש לנו לחוש לכבודו של הנברא בצלם אלוהים יש לנו לחוש לכבוד החי אשר בצלם יהלך'.<sup>92</sup> בתוך הברירה בין צורכי

85 אחרי זמנו של רח"ה אפשר לציין למשל את פסיקותיהם המקלות לגבי ניתוחי מתים של הרב יחיאל יעקב ויינברג (ראו א' רוזנק, 'אליעזר ברקוביץ': הלכה ואורתודוקסיה מודרנית, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כב [תשע"א], עמ' 636-637); של בן ציון מאיר חי עזיאל (ראו בנג'י, 'עזיאל' [לעיל הערה 24]) ושל הרב שאול ישראלי (ראו י' רונס, משנתו ההלכתית של הרב שאול ישראלי, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, רמת גן, תשע"ב, עמ' 141-160).

86 ראו זוהר, רח"ה (לעיל הערה 37), עמ' 260, וכן עמ' 257, הערה 88.

87 רח"ה, ספר מלכי בקדש, חלק שלישי, סנט לואיס, תרפ"ג, עמ' 137-152. ראו זוהר, רח"ה (לעיל הערה 37), עמ' 254-260. לדיון רבני נוסף בשאלות שעלו מתוך דברי רח"ה בתשובה זו, ראו התכתביותיו עם הרבנים יהודה יהושע פאליק איזראעליט (מלכי בקדש ח"ו, עמ' 61-70), אפרים שניאור (שם, עמ' 76-89), שמואל בליבאך (שם, עמ' 90-94), דוד צבי אויערבך (שם, עמ' 117-121) ואהרן היימן (שם, עמ' 201-208). ראו גם פולמוסו בעניין זה עם הרב א"מ פרייל בירחון שערי ציון, בגיליון כסלו-שבט תרפ"ו (שנה 7, חוברות ג-ד, ס' כא) ובגיליונות אדר-ניסן תרפ"ו ואייר-תמוז תרפ"ו, ופולמוסו של רח"ה עם הרבנים עזיאל ופרייל בגיליונות אב-אלול תרפ"ו, אייר-סיון תרפ"ז ואב-אלול תרפ"ז.

88 ראו זוהר, רח"ה (לעיל הערה 37), עמ' 254-260.

89 מלכי בקדש, ח"ג (לעיל הערה 87), עמ' 143.

90 שם, עמ' 141.

91 על ביטויי הרבים של עיקרון זה בספרות התלמודית ראו: י' לורברבוים, צלם אלהים: הלכה ואגדה, ירושלים ותל אביב, תשס"ד.

92 מלכי בקדש, ח"ג (לעיל הערה 87), עמ' 145. על הבושה כמאפיינת רק את נקודת המבט של האנשים החיים, ולא את המתים, ראו קרמר, מוות (לעיל הערה 32), עמ' 37.

החיים לכבוד גופת המת,<sup>93</sup> מעדיף הרב הירשנזון, אמנם במגבלות מסוימות, את צורכי החיים. רח"ה מדגיש כי צלם אלוהים חל בראש ובראשונה על בני אדם חיים, והוא מסיק כי 'בכל שהוא לצורך תביעות החיים לברר צדקם איננו בזיון למת'.<sup>94</sup> הירשנזון סבר שחרף עקרון הבריאה בצלם אלוהים, האיסור על פגיעה בגופת המת אינו מוחלט כאשר מדובר בהצלת חיי אדם.

לצד הטיועונים ההלכתיים-ערכיים שבהם משתמש הירשנזון, הוא נסמך גם על מעין תקדים לניתוח רפואי לאחר המוות המתואר בתלמוד הבבלי במסכת בכורות (מה ע"א).<sup>95</sup> בסוגיה זו מסופר על תלמידיו של רבי ישמעאל, ש'שלקו זונה אחת שנתחייבת מיתה למלכות',<sup>96</sup> ומצאו בה 'מאתים וחמישים ושנים אברים', ולא רמ"ח איברים כפי שלכאורה היו אמורים למצוא. לדעת רח"ה, יש כאן עדות לביצועו של ניתוח מתים, שכן בניגוד לסיפור תלמודי אחר<sup>97</sup> על שפחותיה של קליאופטרה, שם לא פורט סוג המוות שבו התחייבו, הרי שבמסכת בכורות נאמר במפורש כי אישה זו נידונה למוות בשריפה. מכאן מסיק רח"ה כי העובדה שתלמידי ר' ישמעאל בישלו אותה לאחר מותה מעידה על כך שהם אכן ביצעו בה ניתוח לצורך מחקר רפואי. האופן שבו משתמש רח"ה בסיפור זה כתקדים מבטא את פרשנותו היוצרת, שבמסגרתה הוא נותן תוקף רחב לסיפור שקודם לכן נתפס כמעשה מפוקפק, המשקף הפקת הנאה בעייתית מגופת המת.<sup>98</sup>

רח"ה לא התיר את ניתוחי המתים בכל גופות היהודים הפוטנציאליות, אלא רק במתים שנפטרו עקב מחלה שיש צורך לברר את טיבה לצורך ריפוי הקרוב או העתידי.<sup>99</sup> בכך הוא אוזח באיסור ההלכתי לנתח מתים כל אימת שלא הוכח צורך קרוב להפר איסור זה.

**מושגי המוות והאלמוות במבחן ההכרעה ההלכתית: דיון מסכם וכמה השלכות**

כיצד ניתן להסביר את הפסיחה של רח"ה על שתי הסעפים בענין היחס למוות ולאמוות? אפשר היה לטעון, כי לרח"ה כלל לא הייתה עמדה שיטתית וכי הוא הגיב באופן מקומי לכל נושא שעלה על הפרק, ולא חש צורך ליצור אינטגרציה של עמדותיו השונות או מבנה מחשבה שיטתי. שביד כתב, כי רח"ה 'העדיף את הדיון בסוגיות של חיי המעשה. [...] גם כאשר התעורר לנסח את היסודות של השקפת עולמו הכוללת,

93 לדיון ביקורתי במשמעות המונח 'כבוד המת' ובאפשרויות השימוש הפרדוקסליות בו בתוך השיח ההלכתי ראו: נ' זוהר, 'על ההתעלמות מטעמי ההלכה הממשית: עיון בדבריו של ליבוביץ על ניתוחי מתים', ישעיהו ליבוביץ: עולמו והגותו, בעריכת א' שגיא, ירושלים, 1995, עמ' 61-73.

94 מלכי בקדש, ח"ג (לעיל הערה 87), עמ' 144. או בלשון דומה: 'האמת אהוב יותר שכל שיש בו כבוד החיים או תביעות החיים אין בזיון למת' (שם, עמ' 143).

95 ראו מלכי בקדש, ח"ג (לעיל הערה 87), עמ' 149; וכן י' פרויס, הרפואה במקרא ובתלמוד (מגרמנית א' וירצבורגר), ירושלים, תשע"ג, עמ' 58-59.

96 מלכי בקדש, ח"ג (לעיל הערה 87), עמ' 149.

97 בבלי נדה, ל ע"ב.

98 לגישה כזו ראו שו"ת חת"ם סופר (לעיל הערה 58), יו"ד, סימן שלו.

99 בלשון רח"ה: 'שכל שיש בו כבוד החיים או תביעות החיים אין בזיון למת, רק יש לחקור אם צורך ותועלת החיים יש לו ג"כ דין כבוד או תביעת החיים, ופשוט שנתוח מתים אשר מתו בדרך הטבע ללמוד מלאכת וחכמת הניתוח בכלל אין בזה לא כבוד החיים ולא צורך החיים, ולא תביעות החיים, כי אחרי שיש די מחויבים מיתה למלכות שזה מותר לכו"ע' (מלכי בקדש, ח"ג [לעיל הערה 87], עמ' 149).

הטעים הרבה את ההנחה שאין פיתוחה של השקפת-עולם דבר המבוקש לשמו, אלא צורך הנחיית המעשה'.<sup>100</sup>

עם זאת, קיים הבדל עקרוני בין הטענה שהתיאוריה השיטתית אינה עניין המבוקש לשמו, לטענה שאין בה טעם כלל.<sup>101</sup> דומני ששביד ורח"ה עצמו היו מסכימים לטענה הראשונה, אך לא לאחרונה. אכן, פעמים רבות אוחזים הוגי דעות ואנשי הלכה בעמדות מורכבות ואף סותרות. אין זה מעיד בהכרח על חוסר עקביות או על זלזול בפן התיאורטי, אלא על קיומם של הגיונות סותרים שהם כנראה חלק בלתי נמנע מתפיסות עולם אנושיות. סגולתו של השדה ההלכתי בתוך כך היא הצורך להכריע בין האמנות סותרות, ומכאן מקרה המבחן של לבטי רח"ה בין שתי האמנות לגבי המוות והאלמוות. מה נוכל להסיק עליהן לאור הדיון לעיל?

טיעוניו של הירשנזון בתשובה זו הם נטורליסטיים באופיים ומטים את הכף לכיוון השיקולים הארציים: ביזיון גופת המת הוא רק מנקודת מבטם של החיים, כלומר הוא 'לא שייך כלל להמת עצמו'. מעמדה של גופת המת נחות מזה של בני אדם חיים הנתונים בסכנת חיים. מכאן עולה כי למרות עמדת 'הקיום העל-טבעי המקושר' של הנשמה שבה אחז הירשנזון, נראה מתוך הכרעתו בנושא ניתוחי מתים כי הוא העדיף את העמדה הנטורליסטית. שהרי קשה להעלות על הדעת שאיש הלכה יאפשר את ניתוחה של גופת מת אם הוא מאמין באופן 'ריאלי'<sup>102</sup> כי נפש המת נותרת חופפת על גופה זו ומקושרת אליה.<sup>103</sup> הכרעת רח"ה מטילה אפוא צל כבד על האמנת 'הקיום המקושר' המתבטאת בהישארות הנפש בסמוך לגוף,<sup>104</sup> שאת השתקפותה בכתביו ראינו לעיל. עם זאת, אין סתירה הכרחית בין הכרעתו של הירשנזון ובין אמונה בנצחיות הנשמה, שאותה כינתי 'קיום נבדל' (או אמונה 'ספיריטואליסטית'), שכן בהשקפה כזאת הגוף

100 ראו שביד, דמוקרטיה והלכה (לעיל הערה 35), עמ' 144.

101 הקישור בין עמדה זו לבין הפרגמטיזם האמריקאי נוצר במידה רבה בעקבות הניאו-פרגמטיזם של ריצ'רד רורטי (Rorty), שכפר בקיומה של אמת טרנס-סובייקטיבית ובחתימתם של בני אדם ופילוסופים בפרט לביטוליה. לביקורת מהותית של טענת רורטי, כמו גם לביקורת הזדהותו כממשיך עקבי של הפרגמטיזם הקלאסי (קרי של פירס, ג'יימס ודיואי), ראו: ח' השקס, הפילוסופיה ותפקיד הפילוסוף בפרגמטיזם האמריקאי, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, ירושלים, תשס"ד.

102 כלומר כ'מושא קונקרטי בעולם'. זאת, להבדיל מחשיבה נומינליסטית, התופסת את העצמויות שאליהן מתייחסת ההלכה כתלויות באופן מכריע בתצורת הבנייתן בידי ההלכה. על ריאליזם נומינליזם בהלכה ראו: י' סילמן, 'היקבעויות הלכתיות בין נומינאליזם וריאליזם: עיונים בפילוסופיה של ההלכה', דיני ישראל, יב (1986), עמ' רמט-רסו; וכן י' לורברבוים, 'ריאליזם הלכתי', שנתון המשפט העברי, כז (תשע"ב-תשע"ג), עמ' 61-130; כלל המאמרים בגיליון דיני ישראל, ל (תשע"ה) הוקדשו לבחינה רוחבית של סוגיית הריאליזם והנומינליזם בהלכה.

103 שאלה כזו הפנה הרב אלעזר מ' פרייל ספציפית כלפי רח"ה במאמרו 'נתוח מתים', שערי ציון, (ז-ט) (תרפ"ז), דף ב ע"ב-ד ע"ב (ראו שם, דף ג ע"א). בכותבי 'קשה להעלות על הדעת שאיש הלכה יאפשר את ניתוחה של גופת מת אם הוא מאמין באופן 'ריאלי' כי נפש המת נותרת חופפת על גופה זו', איני שולל את האפשרות שאנשי הלכה המאמינים בכך אמנם יכריעו לנתח. ברם, אני סבור שצפוי להתלוות לכך מחיר נפשי גדול (תחושת אשמה, למשל), שאינו צפוי להתקיים אם הכרעה דומה תתקבל על ידי מי שמחזיקים בתפיסה נטורליסטית של האדם.

104 במקרה של רח"ה נראה כי הטיית הכף לכיוון הנטורליסטי מצביעה על הפער בין החיים והמוות לגבי היחס לגוף: בעוד שהנטורליסט מתייחס לגוף כאל ייצוג אותנטי של האנושיות, לא פחות מהנפש, הרי שרגע המוות מבטל את היחס הזה. ראו בנבגי', 'עזיאל' (לעיל הערה 24), עמ' 204.

טפל לנשמה עוד בחייו, וכל שכן לאחר מותו. אדרבה, רח"ה אף עושה שימוש<sup>105</sup> בדברי הרמב"ם לגבי הגדרת השכל כמהות ('צורת') האדם,<sup>106</sup> בתור תנא דמסייע לטענה שאם יש ניוול לגופה בניתוחי מתים, ממילא הוא אינו מהווה בעיה עקרונית, שהרי הגוף אינו מהות האדם, אלא רק הנפש הנשארת אחריו: 'אך באמת אם יש לנו לחוש לכבודו של הנברא בצלם אלקים יש לנו לחוש לכבוד החי אשר בצלם יהלך וגוף המת איננו רק הסקליפטור של הנברא בצלם אלקים'.<sup>107</sup> אלא שיש לפקפק באיזו מידה הזדהה רח"ה עם עמדת הרמב"ם, שאת שכלתנותו היתר שבה ביקר לא אחת.<sup>108</sup> סביר אפוא להניח שרח"ה השתמש בהאמנה לגבי הקיום הנבדל של הנשמה, המשתקף בדברי הרמב"ם, ככלי לעיגון הלגיטימיות של ניתוחי המתים.<sup>109</sup>

במאמר זה ראינו אפוא שתי האמנות שונות של רח"ה בנוגע למוות ולאמונות: האחת, ספיריטואליסטית, ובה הנשמה נתפסת כבעלת קיום עצמאי מהגוף, בעוד הנפש נותרת בסמיכות לגוף למשך זמן קצר לאחר מותו; האחרת, נטורליסטית יותר, ובמסגרתה לא ברור שיש לנשמה קיום כלשהו לאחר המוות. הצורך של רח"ה להכריע לגבי ניתוחי מתים שימש לנו נייר לקמוס לבחינת היחס שבין שתי ההאמנות הללו לגבי המוות והאלמוות, שאלמלא כן לא ברור מהו ההכרע ביניהן.

הכרעת רח"ה בזכות שימוש מוגבל בגופות אדם לניתוחי מתים, שמטרתם טיפול במחלות קיימות, הייתה אפוא מבחן פרגמטי להאמונותיו, אשר הצביע על גִּבְרוּתָהּ (overriding) של המגמה הנטורליסטית אצל רח"ה. משמעות נטורליזם זה היא שכאשר ישנו דיון במושגים הלכתיים שיש להם פן מטפיזי שטיבו אינו ידוע די צורכו, כף ההכרעה ההלכתית נוטה אל צורכיהם הברורים והמיידים יותר של בני האדם החיים.<sup>110</sup> במקרה זה, הפן העלום הוא גורלה של הנשמה לאחר מות הגוף. הגבורות של צורכי החיים במקרה של ניתוחי מתים משקפת את הרצון של אנשי ההלכה לסייע למציאת

105 מלכי בקדש, ח"ג (לעיל, הערה 87), עמ' 142.

106 ראו רמב"ם, מורה נבוכים, חלק א, פרקים ב, סח.

107 מלכי בקדש, ח"ג (לעיל, הערה 87), עמ' 145.

108 לביקורת על תפיסת הרמב"ם את העולם הבא כהישארות השכל ראו: רח"ה, נמוקי רש"י, ח"ג (לעיל, הערה 60), סימן תתק"ב, דף רו ע"א. בעניין תחיית המתים, לעומת זאת, נראה שרח"ה הולך בעקבות הרמב"ם, תוך הימנעות מקביעה חיובית מפורשת לגבי הוצאת המתים מקברייהם והחייאתם (ראו ניומקי רש"י, ג, תקנ"ד, דפים קלב עמ' ב-קלג עמ' א).

109 בדיונו של הרב חיים דוד הלוי בטיפולו בנושא המתת חסד סבילה (אותנויה פסיבית), לגבי אי-חיבור חולה הנוטה למוות למכונת הנשמה, ביצע הלוי מהלך דומה, גם אם מתוך מניעים רעיוניים אחרים. הלוי ממקם את מהות האדם בנשמתו, ולכן מסיק כי במקרה של חולה שאפסו סיכוייו לשוב לחיים 'ואדרבא על ידי ההנשמה המלאכותית אנו משאירים בו את נפשו וגורמים לה צער שאין היא יכולה להיפרד ולשוב למנוחתה' (עשה לך רב, חלק ה', תל אביב, תשמ"ג, עמ' ריא). ראו גם ש' רצבי, 'הרב חיים דוד הלוי – הלכה והגות: עיון בשאלת ניתוק חולה הנוטה למוות ממכונת הנשמה מלאכותית', יהדות של חיים: עיונים ביצירתו ההגותית-הלכתית של הרב חיים דוד הלוי, בעריכת צ' זוהר וא' שגיא, ירושלים, תשס"ו, עמ' 287-310. על עיצובה המודרני של המתת החסד בהקשר האמריקאי ראו: S. J. Lavi, *The Modern Art of Dying: A History of Euthanasia in the United States*, Princeton & Oxford, 2005.

110 על הגבלת התוקף של טענות הלכתיות הכרוכות במושגים מטפיזיים (כמו טומאה, טהרה וחמץ), והנתפסות כבעלות תוקף הלכתי-משפטי מופרז או בלתי סביר, ראו: נ' ברמן, אם כן אין לדבר סוף כטיעון הלכתי בספרות חז"ל, עבודה לתואר מוסמך, ירושלים, תשס"ו.

פתרון רפואי למחלות קשות. במובן זה, קיימת חפיפה ניכרת בין הנטורליזם ההלכתי של רח"ה לפרגמטיות ההלכתית שלו. עם זאת, חשוב להדגיש כי אין מתחייב מכך שבעלי השקפה ספיריטואליסטית אינם יכולים להיות פרגמטיים; לעתים קרובות ההפך הוא הנכון, ודווקא אצל אנשי תורת הסוד מצויה תפיסת עולם דינמית המותרת כר נרחב לעיצוב אנושי של ההווה.<sup>111</sup>

אפשר לשער שעם הגירתו של רח"ה לארצות הברית חל אצלו מעתק מסוים בין תפיסת עולם קבלית-דינמית, לתפיסה הפרגמטית שהיא נטורליסטית במובן שתארת לעיל. הצד השווה בין התפיסה הקבלית לתפיסה הפרגמטית הוא הממד הדינמי המאפיין את שתיהן. על כל פנים, המשגת הנטייה הפרגמטית של עמדתו ההלכתית של רח"ה כפי שהיא משתקפת בסוגיה זו ובסוגיות הלכתיות נוספות (כמו הכרעתו לגבי מחללי שבת, יחסי עובדים-מעבידים ועוד<sup>112</sup>) לאור הפרגמטיזם האמריקאי הקלאסי נותרת עניין למחקר נפרד ונרחב.<sup>113</sup>

אני תקווה שהמודל האנליטי שהוצב במאמר זה לניתוח היחסים הסבוכים בין הגוף האנושי להאמנות לגבי גורלן של הנפש והנשמה, לאחר מות הגוף, יוכל לתרום במשהו להתמודדות עם שאלות אתיות הקשורות לשימוש בגופות אדם, במרחב הרפואי ובמרחב הציבורי. שלוש נפקויות אפשריות כאלו הן:

(1) העלאת המודעות הציבורית לעומק הפגיעה בערכים (ובציבורים) דתיים, שאותה יוצרת הלנת גופות אדם. הדבר אמור לגבי גופות יהודים ושאנים יהודים כאחד.<sup>114</sup>

(2) הבהרת החשיבות ההומנית שיש להאמנות הדתיות על אודות האלמוות בקרב מי שאינם מודעים לגנאלוגיה המורכבת (שלא לומר מטרידה) של נתיחות המתים בתקופה המודרנית, שאותה תיארו לעיל.

111 הפירוש הזוהרי לפסוק 'נֹדַע בְּשַׁעְרֵי בְּעֵלָה' (משלי לא: 23) משקף זאת יפה בהקשר של האמונה באל: 'אלא ודאי נודע בשערים בעלה דא קודשא בריך הוא דאיהו אתידע ואתדבק לפום מה דמשער בלביה כל חד כמה דיכיל לאדבקא ברוחא דחכמתא. ולפום מה דמשער בלביה הכי אתידע בלביה' (זוהר ח"א, קג ע"ב). ראו גם ז' הרוי, 'תורת הנבואה הסינאסטית של ריה"ל והערה על ספר הזוהר', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, יב (תשנ"ו) (ספר הזיכרון לרבקה ש"ץ), חלק א, עמ' 141-155 (בייחוד 153 ואילך); וכן י' ליבס, 'זוהר וארוס', אלפיים, 9 (תשנ"ד), עמ' 67-119, בייחוד עמ' 73-76.

112 לגבי מעמד ההלכתי של מחללי שבת, ראו אקרמן, 'כף זכות' (לעיל הערה 37).

113 אציין רק כי הנטייה התלמודית הפרגמטית שעליה עמד ח' בן מנחם היא מפתח חשוב לכך. ראו: H. Ben-Menahem, *Judicial Deviation in Talmudic Law: Governed by Men, Not by Rules*, Boston, 1991.

114 בהקשר של גופות לא-יהודים אפשר לציין את הלנת גופותיהם של מחבלים פלסטינים אזרחי יהודה ושומרון (המצויים בשליטה ביטחונית ישראלית) על ידי מערכת הביטחון, הלנה אשר עוררה תגובות קשות מאוד בקרב הציבור המוסלמי הפלסטיני. לביקורת על כך מנקודת מבט יהודית ראו: א' צורף, 'החוקת הגופות: כך המדינה מחללת שם שמיים ומנסה לשלוט גם במתים', אתר המרשתת שיתח מקומית, 10.2.2016; וכן א' הייטנר, 'על צביעות הומניטרית וסחר בגופות', ישראל היום, 9.2.2016.

3) הבהרת האופנים שבהם כרוכות ההאמנות לגבי המוות והאלמוות בעיצובן של פרקטיקות חיים, ובאופן רחב יותר – בכינונם של ערכים הומניים.<sup>115</sup>

שלושת העניינים האלו עומדים בניגוד ברור לאפשרות שעליה הצבענו בראשית המאמר, של מבט המופנה בעיקר אל העולם הבא, במחיר של הקטנת תשומת הלב לעולם הזה.<sup>116</sup>

115 דוגמה למקרה של חוסר מודעות ציבורית בולט כלפי המושרשות של האמנות דתיות מטפיזיות לגבי גופות אדם וגבולות השימוש בהן היא תערוכת 'עולמות הגוף'. מנקודת המבט של השקפת 'הדואליזם המקושר', המניחה את קיומה של הנפש בסמוך לגוף כל עוד לא התכלה הבשר, יש בעייתיות עקרונית בתערוכה כזאת, שמנקודת מבט זו תיחשב לתערוכת 'אולם הגופות'. לביקורת על תערוכת 'עולמות הגוף' ראו למשל: א' הכהן, 'כבוד האדם ותערוכת גופות בני אדם', גליונות פרשת השבוע, גיליון 345, פרשת תזריע-מצורע (תשס"ט). בשני המקרים דלעיל (הלנת גופות מחבלים ותערוכת 'עולמות הגוף') דומה שחלק מכריע בציבור היהודי החילוני בישראל לא היה ער לעומק הפגיעה שיצרה ההלנה של גופות אדם, בקרב הציבור הדתי היהודי והלא-יהודי. אפשר שהדבר נובע במידה מסוימת מטענת הבידול המהותי בין גופות יהודים לגופות גויים (אצל הראי"ה קוק, למשל, ראו לעיל הערה 82), והדבר דורש דיון נפרד.

116 יש הבדל עקרוני בין המגמה הנוצרית שעליה הצביע האווינחה (ראו בראשית מאמר זה), ובין המגמה ההלכתית אשר נבחנה כאן. הבחנה זו עקרונית, בין השאר, לשם מבט ביקורתי על טענות כוללניות לגבי הדתות, כאילו המבט של כולן מופנה לעולם הבא במחיר הזנחת העולם הזה (ראו למשל י"ג הררי, ההיסטוריה של המחור, תל אביב, 2015, עמ' 25). בניגוד לכך, מ' רוטנברג טען, כי 'הכחשת המוות ביהדות נוטה לאזן את סופיותם של הגוף והעולם הגשמי באמצעות טיפוח אין סופיותה של הרוחניות שהיא נצחית, ובכך להותיר ממד אינסופי בתוך הקיום הסופי עצמו, בלי לשבור את גבולותיו' (רוטנברג, על החיים והאלמוות [לעיל הערה 8], עמ' 112).

