

עורך החיים בין סמכות לאוטונומיה

עיון בסוגיה תלמודית

איילת הופמן ליבזון

מבוא

שאלות של סמכות, אוטונומיה וכפייה מתעוררות בכל מערכת משפטית. כפי שציין חוקר המשפט רוברט קאבר: "פרשנות משפטית מתבצעת בשדה של כאב ומוות".¹ קאבר קשר בין האלימות האינהרנטית למשפט לבין מאפיינו המודרני של החוק כקשור בעבותות אל המדינה, אבל גם מערכות משפטיות שאינן קשורות בכוח הכפייה המדינתי נאלצות להתמודד עם בעיות של סמכות, אוטונומיה וכפייה. לעתים קרובות עוסקות מסורות משפט דתיות באינטנסיביות בהגבלת האוטונומיה של הפרט, בהרחיבן את כוחם של פוסקי החוק לכפות את נמעניהם לנהוג על פי חזונם המשפטי. העימות בין האוטונומיה של הפרט לבין כפיית חזונם של מעצבי החוק מגיע לשיאו כאשר הוא נוגע לגופו של האינדיווידואל. מאמר זה בוחן סוגיה מן התלמוד הבבלי העוסקת בבעיות של סמכות ואוטונומיה המתעוררות סביב פרשנות לחוויות כאב וחולי. הסוגיה שתעמוד במרכז הדיון עוסקת באיסור על אכילה ושתייה

Robert Cover, "Violence and the Word," *Yale Law Journal* 95 (1986): 1601–1629, 1601 1
[התרגום שלי].

ביום הכיפורים ומתלבטת בשאלת מעמדו של חולה הנכנס לגדר סכנה עקב הצום, שהוא החובה הדתית המרכזית של היום. הוויכוח התלמודי עוסק בבחירות הממוקדות בכאב, בחיים ובמוות, ומתייחס למתח בין מומחיות רפואית ומשפטית לבין היכרותו של האינדיווידואל את עצמו.² השאלה העומדת בלב הסוגיה העסיקה אתיקנים ומחוקקים כאחד: מיהו הקובע איזה טיפול רפואי יש לתת לחולה? מצד אחד, לרופא ניסיון רב וידע רפואי נרחב, אבל מצד שני, המטופל הוא שצריך לקבל החלטות בנוגע לגופו שלו.³ דילמה זו מדגישה את הזיקה בין אפיסטמולוגיה לנורמטיביות. איזה סוג של ידע דרוש כדי לקבוע מהו הטיפול המתאים ביותר למטופל? ידע מדעי רפואי או משפטי, או שמא מידע חווייתי שרק הסובייקט המטופל יכול לאתרו? כיצד כל סוג ידע מבסס ומצדיק תפיסות שונות של הסמכות לקבוע מה נכון בעבור המטופל?

המקרה הנדון במאמר זה הוא מקרה מורכב בשל מרכיב נוסף, שכן השאלה המשפטית מתעוררת ביום הכיפורים, היום הקדוש ביותר בלוח השנה היהודי. הציווי המרכזי של יום הכיפורים תובע הימנעות מוחלטת מאכילה ושתייה. עם זאת, המשנה במסכת יומא מלמדת שחכמים התירו לכמה קבוצות של פרטים חלשים – ילדים, מעוברות וחולים –

2 המונחים "עצמי" (self), "סובייקט" ו"אינדיווידואל" מתפקדים באופנים שונים בדיסציפלינות שונות. אני נעזרת במונח "עצמי" בצורה אחת ספציפית, בעקבות הפילוסוף ריצ'רד סורבגי, שהגדיר את העצמי כאינדיווידואל המתגלם הן בתכונות גופניות הן במצבים פסיכולוגיים. ראו Richard Sorabji, *Self: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*, Chicago: University of Chicago Press, 2006, p. 4. למגוון ההגדרות המשמשות בהקשרים השונים ראו Marcel Mauss, "A Category of the Human Mind: The Notion of Person; The Notion of Self," trans. W. D. Walls, in: Michael Carrithers, Steven Collins, and Steven Lukes (eds.), *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, New York: Cambridge University Press, 1985, pp. 1–25; Eliot Deutsch, "The Comparative Study of the Self," in: Leroy S. Rouner (ed.), *Selves, People, and Persons: What Does it Mean to Be a Self?*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1992, pp. 95–105. ראו גם את הניסיון למפות את ההגדרות השונות ל"עצמי" שניתנו במחקר, בידי Richard Sorabji, "Soul and Self in Ancient Philosophy," in: M. James C. Crabbe (ed.), *From Soul to Self*, Routledge: London and New York, 1999, pp. 14–32.

3 התפיסה שלפיה יש לתת לבני אדם לממש את האוטונומיה שלהם על גופם נמצאת בליבת התחום העכשווי של אתיקה רפואית והיא אחד העקרונות הנמצאים בדיון אינטנסיבי במחקר של תחום זה. ראו למשל H. Tristram Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, New York: Oxford University Press, 1986; Tom L. Beauchamp and James F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1989. לביקורת על עמדה זו ראו Edmund D. Pellegrino and David C. Thomasma, *For the Patient's Good: The Restoration of Beneficence in Health Care*, New York: Oxford University Press, 1988.

להפך איסור זה כדי לא להיכנס למצב סכנה. אבל מי קובע מי נכנס לקטגוריות הללו ומתי צורכי הפרט מצדיקים הפרת צום? מקורות שונים במשנה, בתוספתא ובתלמודים מלמדים שהיו דעות שונות ומגוונות בקרב חכמים בנוגע לשאלת הסמכות המכריעה מתי צורכי החולה חמורים דיים כדי להצדיק את הפרת איסור הצום. שאלת הסמכות והאוטונומיה אקוטית במיוחד כאשר היא מתנהלת בזירת הכפפת הגוף האנושי לציפיות הנורמטיביות ממנו. בכמה מחקרים הודגש כיצד שאיפות הסמכות של חז"ל מתבטאות דווקא בשליטה בגוף האנושי. עבודתה של בת' ברקוביץ על טקס ההוצאה להורג כפי שהוא מובא במשנה מדגימה כיצד חיזקו חז"ל את תפיסתם של כוחם שלהם נוכח שליטתה הפוליטית והתרבותית של רומא באמצעות יצירת ריטואל מורכב של הוצאה להורג. חז"ל ניכסו לעצמם את עונש המוות ובכך ניכסו גם את כוחה האולטימטיבי של האלימות המרוסנת בגופם של צאן מרעיתם (בין היו הללו אמיתיים או מדומיינים).⁴ ישי רוזן-צבי החיל את אופן הניתוח הזה על הדרכים שבהן דמיינו התנאים את שליטתם במיניות האישה. רוזן-צבי מדגים כיצד עיצבה המשנה מחדש את טקט הסוטה המקראי והפכה אותו מריטואל כוהני פרטי למאורע ציבורי אשר בו גופה של האישה נחשף ומושפל.⁵ בדומה לכך, לאחרונה הראתה מירה בלברג כיצד עיצבו חכמי המשנה את הבדיקה הכוהנית של נגעי העור במקרא לאורה של מסורת יוונית-רומית של בדיקה רפואית והכניעו את הגוף הנבדק למבט החודרני של סמכות רבנית. בדרישתם שהגוף היהודי יהיה כולו חשוף למבט הרבני ביססו חז"ל את סמכותם כפרשנים היחידים והבלעדיים של הגוף.⁶ במאמר זה אמשיך את נקודת המבט הזאת ואחילה על תפיסת הצום כפרקטיקה של הכנעת הגוף. היכולת להכריע מתי על האדם להמשיך לצום ומתי עליו להפסיקו מבטאת את שליטת מקבל החלטה זו על הגוף.

אבחן שלושה מודלים של תגובה לבעיית סכנת החיים ביום הכיפורים ואציע שמודלים אלו משקפים התפתחויות חשובות בעולמם של חכמים בנוגע לנושאים כגון ערך החיים ויכולת הפרט להשפיע על מערכת משפט דתית בשאלות הקשורות לגופו או לגופה. אעסוק בקריאה צמודה של התפתחות ההלכה מהמשנה עד שכבת העריכה של התלמוד הבבלי. התפתחות זו ממחישה את השינויים בתפיסות הסמכות, המומחיות

Beth Berkowitz, *Execution and Invention: Death Penalty Discourse in Early Rabbinic and Christian Cultures*, New York: Oxford University Press, 2006 4

ישי רוזן-צבי, הטקס שלא היה: מקדש, מדרש ומגדר במסכת סוטה, ירושלים: מאגנס, תשס"ח. 5

Mira Balberg, "Rabbinic Authority, Medical Rhetoric and Body Hermeneutics in Mishnah Nega'im," *AJS Review* 35 (2) (2011): 323–346 6

והאוטונומיה של הפרט וכיצד השפיעו על התפתחותה של ההלכה. המאמר מסתיים בבחינת המגמות השונות בפסיקת ההלכה בכל הנוגע לאוטונומיה של הפרט על גופו.

מומחיות ועיוני נפש במשנה יומא פרק ח

פרק ח של משנה יומא עוסק בשלושה נושאים מרכזיים: (א) עיוני נפש – החובה המרכזית של יום הכיפורים (משניות א-ה); (ב) פיקוח נפש (ו-ז); תשובה וכפרה (ח-ט). היחידה הראשונה של הפרק קובעת שישנם חמישה עיוניים ביום הכיפורים – הימנעות מאכילה ושתיה, מרחיצה, מסיכה, מנעילת הסנדל ומיחסי מין – אבל רוב הפרק מתמקד באיסור האכילה ושתיה. כך, משניות ב-ג מציינות את גבולות החבות של אכילה ביום הכיפורים, ומשניות ד-ה מציינות את היוצאים מן הכלל לאיסור זה: ילדים (ד), נשים מעוברות וחולים (ה) מותרים כולם לאכול ביום זה.⁷ מעניין לציין שבעוד המשנה מוציאה מאיסור אכילה את הקטגוריה של "קטנים", התוספתא המקבילה מתעדת מסורת מחמירה יותר, החושפת את המחלוקת המשפטית שעמדה מאחורי פסיקת המשנה. בתוספתא מסופר ששמאי הזקן נמנע מלהאכיל את בנו ביום הכיפורים, וחכמים נאלצו לכפותו להאכילו.⁸ בדומה לכך, רבי עקיבא נהג לעצור את הלימוד בבית המדרש ביום הכיפורים ושלח את שומעי לקחו לבתייהם למען יאכילו את ילדיהם.⁹ סיפורים קצרים אלו חושפים את ההתנגדות העממית והרבנית שהייתה למשנה יומא ח, ד, הקובעת שילדים

7 יחידה זו מסתיימת בהלכה ו, העוסקת בבעיה הכללית יותר של "מי שאחזו בולמוס" לאכול מאכלים טמאים בכל ימות השנה וקובעת שמוותר לו לעשות כן באופן מבוקר.

8 תוספתא, כיפורים ד, ב (מהדורת ליברמן, עמ' 249). יצחק גילת שיער שפסיקתו של שמאי התבססה על קריאה דווקנית של ויקרא כג, כט: "כִּי כָל הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר לֹא תִעָנֶה בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה, וְנִכְרְתָה מֵעַמִּיהָ". ראו יצחק גילת, פרוקים בהשתלשלות ההלכה, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ב, עמ' 23.

9 גילת, שם. למקורות נוספים ראו שאול ליברמן, תוספתא כפשוטה, כרך ד, ניו יורק: בית המדרש לרבנים באמריקה, תשכ"ב, עמ' 812. אכן, נראה שהיה מנהג עתיק בישראל שילדים יצומו מגיל צעיר מאוד, כפי שניכר מעדויות מאשכנז ועד קהילות השומרונים והקראים. ראו שאול ליברמן, "מסכת סופרים: מהדורת היגר", קרית ספר טו (א) (תרצ"ח): 56-60, בייחוד עמ' 56-57; גילת (לעיל הערה 8), עמ' 24 והערה 12.

צעירים אינם צריכים לצום.¹⁰ השוואת המשנה והתוספתא מגלה שאכילה ביום הכיפורים נחשבה איסור חמור שאנשים נזהרו מלפטור ממנו את עצמם ואת בני משפחתם.¹¹

עם זאת, חוט נוסף השזור לאורך פרק ח מדגיש שאל לאנשים לסכן עצמם בקיום מצווה, אפילו ביום הכיפורים. משניות ו-ז מתמקדות באירועים מסוכנים המתרחשים בשבת, וקובעות שבכל מקרה של חשש סכנה, ספק נפשות דוחה את השבת. משניות אלו מדגישות שאפילו כאשר סביר שהאדם לא יסתכן באופן מידי ללא עברה על הלכות שבת, בכל זאת יש להפר את השבת. כך קובע רבי מתיא בן חרש כי "החושש בגרונו מטיילין לו סם בתוך פיו בשבת מפני שהוא ספק נפשות, וכל ספק נפשות דוחה את השבת".¹² ההלכה הבאה מדגישה שאפילו במקרה של כמה ספקות¹³ יש לחשוש לגרוע מכול ולעבור על הלכות שבת מתוך תקווה להציל חיים.

שתי ההלכות המפרשות עקרונות אלו של הצלת נפשות ממוסגרות על ידי היחידה על עינוי נפש מחד גיסא ועל ידי היחידה על כפרה מאידך גיסא. עם זאת הן אינן מיוחדות להקשר של יום הכיפורים אלא מפרשות את הכלל הידוע: "ספק נפשות דוחה את השבת".¹⁴ לפיכך הן התוו במהלך הדורות עיקרון משפטי ואתי חשוב, וישנה נטייה לקרוא את פרק המשנה כולו דרך הפריזמה של עקרון פיקוח נפש. בהמשך המאמר אציע שחשוב להימנע מקריאה אנכרוניסטית של המקורות דרך התקבלתו של עיקרון זה, השוורת יחד את המקורות כולם בתמונה הרמוניסטית. חלף זאת יש לשים לב לעמדות השונות העולות מן המקורות השונים, המעניקים דגשים מגוונים לדיון בסיטואציה של סכנת נפשות.

ערך החיים וקדושת יום הכיפורים מתנגשים באופן חזיתי בדיון התלמודי במשנה, יומא ח, ה, המתמקדת בסיכון הפוטנציאלי העלול להיווצר מצום ממושך:

10 הוויכוח בין המשנה לתוספתא בעניין זה המשיך להדהד במהלך הדורות הן בפרשנות למשנה זו הן בספרי הלכה מימי הביניים. רש"י פירש את הביטוי "אין מענין אותן" כ"אין חייבין למנוע מהן מאכל" (יומא פב ע"א, ד"ה "אין מענין אותן"). הר"ן, לעומת זאת, פירש את הביטוי כמתכוון לאיסור מוחלט למנוע מזון מילד הצעיר מהגיל שנקבע בתלמוד לתחילת צום. ראו חידושי הר"ן, יומא ג ע"א בדפי הרי"ף.

11 בדומה לכך מגבילה התוספתא (כיפורים ד, ד [מהדורת ליברמן, עמ' 250]) את ההיתר הרחב הניתן במשנה, יומא ח, ו למי שאחזו בולמוס לאכול כל מזון טמא, ותחת זאת דורשת שהמאכלים ייאכלו על פי היררכיה ברורה מן האיסור הקל ביותר אל החמור.

12 משנה, יומא ח, ו.

13 כגון מפולת של בניין, כאשר לא ברור אם יש אדם הקבור תחת האבנים, ואם כן, האם הוא יהודי או גוי, חי או מת. על אף כל הספקות הללו קובעת המשנה שיש להסיר את האבנים חרף איסורי השבת.

14 תוספתא, שבת טו, טו-יז (מהדורת ליברמן, עמ' 73-74).

עברה שהאריחה [מעוברת שהריחה, כלומר, הריחה אוכל במהלך הצום] –
(מ)כילין אותם¹⁵ עד שתשוב נפשה.

חולה, מאכילין אותו על פי בקיים [בקאים], ואם אין שם בקיים [בקאים]
מאכילין על פי עצמו עד שיאמר דיי.¹⁶

הלכה זו מתמקדת בשניים מן היוצאים מהכלל להלכות הצום ביום הכיפורים: מעוברת וחולה. בניגוד למשנה הקודמת, אשר בה מוצאים מן הכלל ילדים צעירים, במשנה ה מחודשת קטגוריה של אנשים שאינם יכולים לעמוד בצום מחשש לבריאותם, אבל מופיעה בה גם הבחנה בין שתי תתי-קטגוריות. מוקד ההלכה הוא בעיית פתרון הצרכים הרפואיים של המטופל או המטופלת. הבעיה הרפואית ייחודית באי-הוודאות שהיא מכניסה לשדה ההלכתי. בניגוד למקרה ברור של פיקוח נפש למען אדם שנפל לים¹⁷ או נקבר תחת מבנה שקרס,¹⁸ השדה ההלכתי של חולי זרוע בספקות רבים. תהליך ההתמודדות עם המחלה הוא תהליך הדרגתי אשר בו רגע הסכנה אינו ברור. לפעמים קשה להגדיר מתי החולה עובר לאזור הסכנה אשר בו הארכת הצום מסכנת את חייו. יתרה מזו, ביום הכיפורים מטרת הצום המפורשת היא עינוי הנפש, כפי שמודגש במשניות הראשונות של הפרק.¹⁹ כך, בניגוד למקרה קלסי של סכנה בשבת, אשר בו ישנו קונפליקט ברור בין קדושת השבת לקדושת החיים, במקרה של צומו של אדם חולה ביום הכיפורים יהיה זה בלתי-אפשרי להיפטר באופן מוחלט מכל סכנה, שכן לכך תידרש זניחה של הציוי המרכזי של היום.

בעיית אי-הוודאות בהבחנה בסכנה מובלטת בחלוקה לשתי קטגוריות במשנה. לעומת המצב הכללי של חולי, שהיה מוכר כמובן לחכמים באופן ישיר, מצב של היריון הוא מטיבו מצב של אי-ודאות.²⁰ בעולם העתיק נחשבו רצונותיה החריגים של האישה

15 זו גרסת כ"י קאופמן, בניגוד לגרסת כ"י פארמה ואחרים: "מאכילין אותה". נראה שהנחת המשנה על פי נוסח כ"י קאופמן היא שרצון האישה לאכול נובע מן העובר. תפיסה זו רווחה בעולם העתיק, וכך גם במקורות חז"ל. ראו לדוגמה את סיפור הירושלמי על אמו של אלישע בן אבויה שעברה ליד בתי עבודה זרה בעודה מעוברת. העובר הריח את ריח הקטורת הזרה, והריח התפשט בגופו כארס והטיל בגופו את התשוקה לאיסור (ירושלמי, חגיגה ב יא, עז ע"ב).

16 משנה, יומא ח, ה.

17 תוספתא, שבת טו, יא (מהדורת ליברמן, עמ' 72-73). בפרק זה בתוספתא מובאות הלכות שונות המתייחסות למצבי סכנה בדרגות חומרה משתנות.

18 משנה, יומא ח, ז.

19 וכן במקורות תנאיים נוספים. ראו באריכות ספרא, אמור יא, יד (מהדורת וייס, עמ' קא ע"ב-קב ע"א).

20 לדיון נרחב בתפיסות שונות של ההיריון המופיעות בספרות חז"ל ראו Gwynn Kessler, *Conceiving Chazal* Israel: The Fetus in Rabbinic Narratives, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009

המעוברת ביטוי לרצונות העובר. אימתן מענה לצורכי העובר – בתיווכה של האם – עלול היה לדעתם לסכן את חיי השניים. לפיכך, גופה של האישה המעוברת העלה ספקות רבים יותר מאשר גופו של חולה רגיל. ייתכן שזהו ההסבר להבחנה המופיעה במשנה בין דיני חולה לדיני מעוברת. חכמים התירו התערבות גדולה יותר במקרה של חולה ודרשו שמומחים הם שיקבעו אם החולה צריך לאכול וכמה. רק אם לא היו במקום בקיאים ניתנה רשות לחולה לקבל את ההחלטה בעצמו. לעומת זאת, אישה הרה מוגדרת באמצעות הוצאתה מהכלל של תפקוד גופני רגיל, ועקב החשש לחייה ולחיי עוברה אין קוראים כלל לבקיאים. חוסר הצורך בשיפוטם של מומחים יכול להיות תוצאה של חוסר זמן או של אייכולתם של המומחים להעריך את צורכי האישה.²¹ על כל פנים, במקרה זה אין דרישה למומחים אלא ניתן לאישה הכוח להעריך את צרכיה ולספקם בעצמה.²² ההיתר לאישה ההרה לאכול כפי רצונה מבליט את הגבלת ההיתר לחולה. המשנה אינה מציעה כל קריטריון להחלטה מתי ואיך על החולה להפר את הצום אלא נסמכת על שיקול אד הוק של מומחים. מסתבר אפוא שהמשנה מתייחסת לקטגוריה של חולה כאל קטגוריה של סכנה מופחתת מזו של האישה ההרה. לפיכך יש לאישה אוטונומיה לקבל את ההחלטה בעצמה, ולחולה מוענקת אוטונומיה זו רק במקרה שבו אין מומחים.

על כל פנים, המשנה אינה מחפשת כל מקרה העשוי להסתיים בסכנת חיים כדי למנוע אותו. יחידה זו אינה מצביעה על יחס ברור לערך חיי אדם כגובר על כל שיקול אחר. ישנם שיקולים נוספים – קדושת יום הכיפורים, חשיבות הצום ומומחיות מקצועית – המתנגשים עם הרצון להציל חיים, ובמקרי התנגשות תיתכנה עמדות שונות בנוגע להיררכיה בין ערכים אלו ולפתרון הקונפליקט. לו הייתה מניעת סכנת חיים מטרתה היחידה של המשנה היה הדבר נכתב בה במפורש, כפי שנעשה בנוגע להתנגשות בין הצלת חיים לדיני שבת.²³ תחת זאת מבססת המשנה את דעת המומחים כגורם המכריע ומצמצמת מאוד את חשיבות עמדת המטופל.

21 כך למשל, הרא"ש (גרמניה וספרד, המאה השלוש עשרה) מצטט את הרי"ף גיאת (ספרד, המאה האחת עשרה), שכתב שבנוגע לאישה הרה אין ההלכה תלויה בידע הרבני אלא בידע של האישה ובדעתה (פסקי הרא"ש, יומא ח, סימן יג).

22 ראוי לשים לב לכך שמבחינה זו דומה האישה המעוברת לאדם הנתקף בולמוס במשנה הבאה: שני המקרים חריגים לקטגוריה של החולה ולפיכך מותר להם לאכול על פי רצונם – האישה ההרה, "עד שתשיב נפשה"; הנתקף בולמוס, "עד שיאורו עיניו". אכן, התוספתא קישרה בין שתי הקטגוריות בכך שהגבילה בשתייה את האכילה החופשית העולה מן המשנה לאכילה העוברת מהאיסור הקל לאיסור החמור יותר (תוספתא, כיפורים ד, ד [מהדורת ליברמן, עמ' 250]).

23 משנה, יומא ח, ו; תוספתא, שבת טו, טז [מהדורת ליברמן, עמ' 74].

הערכה זו של המשנה למומחים אינה מפתיעה, שכן חכמי המשנה מדגישים לעתים קרובות את סמכותם של מומחים בקביעת החוק. ההלכה במשנה היא מערכת חוק כוללת השולטת בתחומים רבים ומגוונים של החיים היהודיים, החל במנהגים דתיים, עבור דרך יחסים חברתיים עם יהודים ועם לא-יהודים וכלה במשפט אזרחי ופלילי. בכל אחד מתחומים אלו מציגים חכמי המשנה את המומחיות המשפטית של המומחים כחיונית לניווט ברשת הסבוכה של ההלכה. סמכותם של החכמים נתמכה בידע המועדף שלהם את ההלכה. החכמים אף נדרשו להתמודד עם סמכותם של מומחים מקצועיים אחרים במגוון תחומים כגון חקלאות, מדע ורפואה.²⁴

הגוף האנושי הוא אתר ייחודי למאבקי הכוח הנוצרים במפגש בין מומחים מקצועיים לבין רצונו של הפרט לשלוט בגופו שלו. נכונותו של המטופל להיעתר לפרשנותו של המומחה את גופו שלו משקפת הכרה בכוחו ובסמכותו של זה האחרון. הכנעת הגוף להחלטתו של אדם אחר מציגה את נכונותו ואת צייתנותו של הפרט למומחה באופן שכל פעילות נורמטיבית אחרת אינה יכולה להשיג. מזווית זו, אין זה הכרחי להכריע אם המשנה מדגישה את חשיבותם של המומחים מסיבה אפיסטמולוגית או נורמטיבית. ייתכן שהמשנה ראתה במומחים בעלי ידע עדיף, אבל ייתכן גם שהיא העניקה להם עדיפות עקב הערכת יכולותיהם בקבלת החלטות או פשוט בגלל מעמדם החברתי. הדבר הברור הוא שהמשנה העמידה את המומחיות כערך מרכזי וביכרה את דעת המומחים על פני ערכים אחרים, כדי כך שעל פי קריאה פשוטה של המשנה נראה שהיא מעדיפה את דעתם של המומחים גם כאשר החולה רוצה להפסיק את הצום. בכך שהיא מבססת את דעת המומחים כקריטריון הקובע ומגבילה את חשיבות העמדה של המטופל מתירה המשנה את האפשרות של מקרה שבו הבקיאים יחליטו שהמטופל צריך להמשיך לצום על אף חששותיו.

24 צבי נוביק תיאר את מפגשם של החכמים עם מומחים חקלאיים בשני מאמרים: Tzvi Novick, "A Lot of Learning is a Dangerous Thing: On the Structure of Rabbinic Expertise in the Bavli," *Hebrew Union College Annual* 78 (2007): 91–107; idem, "‘Like an Expert Sharecropper’: Agricultural Halakhah and Agricultural Science in Rabbinic Palestine," *AJS Review* 38 (2) (2014): 303–320. להצגת חז"ל את עצמם כמומחים רפואיים ראו Balberg (לעיל הערה 6).

ספק נפשות להקל

במשנה מוזכרים ה"בקיאים" באופן כללי. כבר בתקופה האמוראית המוקדמת זוהו הבקיאים עם רופאים.²⁵ מעתק זה העביר את הסוגיה אל הספרה הרפואית ומיקד את הדרמה המתרחשת בה בהתנגשות בין דעותיהם של הרופא ושל החולה, התנגשות שאינה נדונה במשנה. שני התלמודים פותחים את פירושיהם למשנה במקרי קונפליקט בין המטפל למטופל:

חולה אומר: יכול אני, ורופא אומר: אינו יכול – שומעין לרופא.
רופא אומר: יכול הוא, וחולה אומר: אינו יכול – שומעין לחולה.²⁶

על פי הירושלמי, בכל מקרה של קונפליקט יש לפסוק על פי דעתו של הצד הסבור שהחולה אינו יכול לעמוד בצום. עמדה זו מוצגת בתלמוד הבבלי בפיו של רבי ינאי, אמורא ארץ-ישראלי בן הדור הראשון שהתייחס לאותם מקרים שהועלו בירושלמי. עם זאת, דעתו של רבי ינאי קיבלה פירוש משני בשכבת העריכה האנונימית של התלמוד:

אמר רבי ינאי: חולה אומר, צריך, ורופא אומר, אינו צריך – מאכילין אותו על פי עצמו.

מאי טעמא? לב יודע מרת נפשו.

רופא אומר: צריך, וחולה אומר: אינו צריך – מאכילין אותו על פי בקי.

מאי טעמא? אונבא הוא דנקט ליה [הוא נתקף טשטוש חמור],²⁷ ספק נפשות להקל.²⁸

פסקה זו מורכבת באופן ברור משזירה של מימרה אמוראית עם פרשנות בתר-אמוראית, שזירה היוצרת כשל לוגי בקריאת הסוגיה כמכלול.²⁹ להלן נשוב לבעיות בפרשנות

25 להבחנה בין שני המושגים אשוב בהמשך.

26 ירושלמי, יומא ח ד, מה ע"א.

27 על המושג "אונבא" ראו להלן, הערה 43.

28 יומא פג ע"א, על פי כ"י Bazzano Fr. Ebr. 19. כתב יד זה הוא היחיד אשר בו מופיעה המילה "אונבא". ברוב כתבי היד מופיע "תונבא". בחלק מכתבי היד חסר המשפט האחרון, ותחתיו מופיע: "מהו דתימא חולה קים ליה טפי קמ"ל" (מינכן 6, JTS Rab. 218).

29 בחקר התלמוד מבחינים בין הפרשנות האמוראית לשכבת העריכה המאוחרת יותר. הקריטריונים להבחנה בין שתי השכבות סוכמו בידי שמא יהודה פרידמן, "פרק האשה רבה בבבלי, בצירוף מבוא כללי על דרך חקר הסוגיא", בתוך: חיים זלמן דימיטריקובסקי (עורך), מחקרים ומקורות, ניו יורק: בית המדרש לרבנים באמריקה, תשל"ח, כרך א, עמ' 301-308. סימנים מובהקים הם שפה (מימרות אמוראיות מובאות בעברית, הפרשנות המאוחרת היא בארמית); חלוקה לגרעין המשפט ולהסבר (הגרעין אמוראי, ההסבר בתר-אמוראי); התייחסות לחלק מאוחר יותר בסוגיה (ההסבר "לב יודע מרת נפשו" לקוח מהמשך דברי מר בר רב אשי להלן).

המאוחרת, אך לעת עתה יש לשים לב לכך שחילוף דברי ינאי מהמעטפת המאוחרת מגלה שדבריו המקוריים של האמורא היו מורכבים משתי מימרות סימטריות המקבילות לדברי התלמוד הירושלמי:

חולה אומר: צריך, ורופא אומר: אינו צריך – מאכילין אותו על פי עצמו.
רופא אומר: צריך, וחולה אומר: אינו צריך – מאכילין אותו על פי בקי.

ה"צריך" של הבבלי מקביל ל"אינו יכול" של הירושלמי. הדעה המובאת באופן סתמי בירושלמי, ובשמו של רבי ינאי בתלמוד הבבלי, מציגה אפוא מטריצה חדשה שלא נדונה כלל במשנה:

רבי ינאי	בקי אומר שהחולה יאכל	בקי אומר שהחולה לא יאכל
חולה אומר שהוא יאכל	החולה אוכל	החולה אוכל
חולה אומר שהוא לא יאכל	החולה אוכל	החולה אינו אוכל

המשנה איננה דנה במפורש בסיטואציות העולות מדברי רבי ינאי, המתייחס למקרי קונפליקט בין עמדות הרופא והחולה. כפי שראינו לעיל, המשנה מודרכת על ידי עקרון סמכות המומחים, הגובר על כל שיקול אחר. רק אם אין בנמצא מומחה כלל מאפשרת המשנה להסתמך על הערכת החולה. כדי להשוות באופן ויזואלי את עמדת המשנה עם זו של רבי ינאי יקל עלינו אם נשבץ את תוכן המשנה באותה טבלה:

המשנה	בקי אומר שהחולה יאכל	בקי אומר שהחולה לא יאכל
חולה אומר שהוא יאכל	החולה אוכל	החולה אינו אוכל
חולה אומר שהוא לא יאכל	החולה אוכל	החולה אינו אוכל

על פי המשנה אפשר כמובן ליישב את דעת החולה ואת דעת המומחה בכל מקרה של הסכמה (משבצת ימנית עליונה ושמאלית תחתונה), אולם בכל מקרה של אי-הסכמה (משבצת ימנית תחתונה ושמאלית עליונה) דעתו של המומחה גוברת על זו של המטופל. לעומת זאת, על פי רבי ינאי ההתנגשות מצטמצמת למקרה שבו החולה סבור שעליו לאכול והרופא חושש שהחולה מסכן את עצמו. במקרה כזה, דעתו של הרופא גוברת על

דעתו של המטופל. לעומת זאת, כשהרופא טוען שהחולה אינו צריך לאכול אבל החולה עצמו סבור שהוא בסכנה, רבי ינאי חולק על המשנה וטוען שיהיה זה בלתי-אפשרי לא לשמוע לחולה, ולפיכך דעתו של החולה גוברת על זו של הרופא.

כיצד יש להבין את מחלוקתו של רבי ינאי עם המשנה? האופן הסביר ביותר להעריך את דעתו של רבי ינאי היא לזכור את ההקשר של ההלכה הנדונה. כפי שצינו לעיל, לאורך הפרק המשנאי כולו חוזר הנושא של הצלת נפשות. סביר להניח שרבי ינאי קרא את משנה ה' לאור הקשרה וראה גם בה ניסיון להציל את חיי החולה.³⁰ לפיכך אין זה משנה מיהו הטוען שעל החולה לאכול – החולה או הרופא. כל דעה הדורשת הזנה למטופל הנמצא בסכנה גוברת על הדעה החולקת. לפי רבי ינאי, השאלה איננה של מומחיות אלא של זהירות, ולכן, הדעה הסבורה שהחולה בסכנה היא הדעה אשר לה מוענק משקל רב יותר.

מהתלמוד הירושלמי עולה במובהק שגם הוא ראה את השיקול המרכזי כהצלת נפשות. לאחר המימרה האנונימית המקבילה לדעת רבי ינאי מציג התלמוד הירושלמי מקרה נוסף שיש להכריעו על סמך המשנה:

לא צורכא, (ד) [א] לא³¹ חולה אומר: יכול אני, ורופא אומר: איני יודע.

ר' אבהו בשם ר' יוחנן: נעשה כספק נפשות, וכל ספק נפשות דוחה את השבת.³²

מקרה זה מדגיש את שאלת הספק, המרכזית כל כך לדיון: החולה בטוח שהוא יכול להתענות, והרופא אינו בטוח מהו אופן הפעולה הנכון. ר' אבהו בשם ר' יוחנן מצהיר שמקרה זה הוא מקרה של ספק נפשות ובכך דוחה את השיקול המשנאי של מומחיות. ככל הנראה ראה ר' אבהו בכלל האמוראי פירוט בלבד של העמדה המשנאית, ולפיכך הרחיב את החשש לפיקוח נפש כדי להכריע במקרה נוסף של אי-ודאות. בנסיבות אלו משחק הספק תפקיד רב יותר מאשר במימרה המקורית המובאת באופן סתמי בירושלמי ובשמו של רבי ינאי בבבלי. בפסיקה של האמורא המוקדם, הן החולה הן הרופא קובעים את עמדותיהם באופן חד-משמעי, ולעומתה, המקרה השני שמעלה התלמוד הירושלמי רווי אי-ודאות. כיוון שהדאגה לפיקוח נפש גדולה כל כך, אפילו החשש לסיכון, שהועלה בידי הרופא, גובר על דעתו של החולה, שהוא אינו בסכנה כלל. התלמוד הירושלמי חושף

30 על רבי ינאי כאמורא מוקדם החולק על המשנה ראו יעקב נחום אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים: מאגנס, תש"ח, עמ' 630.

31 לטרמינולוגיה של "לא צורכא" ראו לייב מוסקוביץ, הטרמינולוגיה של הירושלמי: המונחים העיקריים, ירושלים: מאגנס, 2009, עמ' 332.

32 ירושלמי, יומא ח ד, מא ע"א.

אפוא את דאגתו הגדולה לשמירה על חיי אדם בהציגו במפורש את העיקרון שלפיו כל ספק הנוגע לחיי אדם גובר על איסורי השבת ויום הכיפורים.

לב יודע מרת נפשו

הדיון בתלמוד הבבלי אינו מסתיים עם דעתו של רבי ינאי אלא ממשיך ועוסק בשאלת פשר המושג "בקיאים": האם הכוונה דווקא לריבוי של בקיאים או שמא די בבקיא אחד? בשאלה זו מנסה הסוגיה לברר את הסיבה לכך שעל פי המשנה דעת הבקיאים גוברת על דעת החולה. האם מקשיבים לבקיאים בגלל מומחיותם או משום שההלכה נקבעת על פי רוב דעות – שני בקיאים לעומת חולה אחד? בסיומו של הדיון מוצגת דעה הפוסקת שלא זו בלבד שמספר הבקיאים אינו קובע אלא אדרבה, החולה הוא שתמיד קובע:

מר בר רב אשי אמר: כל היכא דאמר, צריך אני, אפילו במאה דאמרי לא צריך – לדידה שמעינן. מאי טעמא? לב יודע מרת נפשו.³³

מר בר רב אשי, חכם בבלי בן הדור השישי, טוען שאפילו כאשר מאה מומחים פוסקים שהחולה אינו צריך לאכול, אם הוא אינו סבור כך, דעתו היא הגוברת.³⁴ הרציונל המוצע לדעתו של מר בר רב אשי הוא חלק מפסוק במשלי יד, י: "לב יודע מרת נפשו, ובשמחתו לא יתערב זר".

את דעתו של רבי ינאי אפשר להבין כמתייחסת למקרה שבו דעתו של רופא אחד ניצבת מול דעתו של חולה אחד. לעומתו, מר בר רב אשי מדגיש שכאשר החולה אומר שהוא צריך לאכול, דעתו גוברת על כל דעה אחרת. ערך החיים רב כדי כך שלהערכתו האישית, האינטימית, של החולה את צרכיו ניתנת עדיפות על פני הידע ה"אובייקטיבי" הנתמך בהסכמתם של מאה מומחים. אם נשוב לטבלה אשר בה נעזרנו לעיל נוכל לסרטט את דעתו של מר בר רב אשי כך:

33 בבלי, יומא פג ע"א. תרגום: מר בר רב אשי אמר: כל מקום שאמר [החולה] צריך אני, אפילו מאה [בקיאים] אומרים אינו צריך – לו [לחולה] אנו שומעים. מהו הטעם? "לב יודע מרת נפשו".

34 ייתכן שעיקרון זה מנוסח באופן המבוסס על הכלל "הודאת בעל דין כמאה עדים דמי" (תוספתא, בבא מציעא א, י' (מהדורת ליברמן, עמ' 63-64)); תוספתא, בבא בתרא י, א (מהדורת ליברמן, עמ' 163); גיטין מ"ב, סד ע"א; קידושין סה ע"ב; בבא מציעא ג ע"ב). על עיקרון זה ראו שמשון אטינגר, "הודאת בעל דין במשפט העברי" בתוך: משה בר (עורך), מחקרים בהלכה ובמחשבת ישראל: מוגשים לכבוד הרב פרופ' עמנואל רקמן, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ד, עמ' 143-156.

רב אשי	בקיא אומר שהחולה יאכל	בקיא אומר שהחולה לא יאכל
חולה אומר שהוא יאכל	החולה אוכל	החולה אוכל
חולה אומר שהוא לא יאכל	החולה (איננו?) אוכל	החולה איננו אוכל

המקרה שאליו מתייחס מר בר רב אשי הוא זה שבו מומחה, או אפילו מאה מומחים, מכריזים שהחולה אינו צריך לאכול בעוד החולה אומר שהוא חייב לאכול. בניגוד למשנה, שממנה עולה שהחולה אינו אוכל במקרה זה, מר בר רב אשי סבור שהחולה צריך במקרה זה לאכול. חשוב לשים לב לכך שההסבר הניתן לדבריו שונה מאשר הדגש המוקדם יותר על חשיבות שימור החיים. מימרתו של מר בר רב אשי מדגישה את חשיבות הידע: רק לחולה יש הידע הנחוץ כדי לקבוע אם הוא באמת צריך לאכול.

מעבר זה חשוב בפני עצמו וזוקק הסבר. ישנן שתי דרכים שונות להבין את דברי מר בר רב אשי. הקריאה המצומצמת יותר מתמקדת בידע הרפואי ומתייחסת להצהרתו של החולה או של הרופא כמתודה לביורור השאלה אם החולה אכן זקוק למזון. לפי קריאה זו מוסכם שאם אפשר לבסס את צורכו של החולה במזון כדי לקיימו יש להפר את הצום ולהאכיל את החולה. לפיכך אפשר לראות במר בר רב אשי מרחיב המימרה המוקדמת יותר על חשיבות ערך החיים המובאת בסתם בירושלמי, ובבבלי מצוטטת בשם רבי ינאי. מר בר רב אשי מעוניין להדגיש שהצלת חיים חשובה כדי כך שאפילו אם יש אדם אחד הטוען שעל החולה לאכול בעוד מאה אנשים עומדים מנגד ואומרים שאל לו לאכול, מותר לו לאכול. לפי קריאה זו, גם במקרה ההפוך, אשר בו החולה ומאה רופאים אומרים שהוא אינו צריך לאכול, אבל רופא אחד אומר שהוא חייב לאכול, החולה יצטרך (ואולי אף ייכפה) לאכול.

אלא שישנן שתי בעיות בהצעה זו. ראשית, היא מניחה שמר בר רב אשי חוזר על אותו עיקרון שנקבע חמישה דורות לפניו. חזרה מעין זו אינה שכיחה בספרות התלמודית, ומלמדת על אחת מהשתיים: או שעקרונו של רבי ינאי לא התקבל באופן נרחב ולכן היה צורך לחזור ולבססו, או שמר בר רב אשי מציג חלופה לרבי ינאי; שנית, ההצעה שלפיה מר בר רב אשי חוזר ומדגיש את דברי רבי ינאי מתעלמת מהשימוש בפסוק "לב יודע מרת נפשו". השימוש בפסוק רומז לכך שעניינו של מר אינו רק בשימור החיים כי אם גם בידע המאפשר לחולה להחליט אם לצום אם לאו.

בחינת הפסוק המשמש לביסוס עמדתו של מר עשויה לחשוף קריאה נרחבת יותר. למילה "נפש" שבפסוק כמה משמעויות. ראשית, היא עשויה להיות מילה נרדפת

ל"עצמי", הליבה הייחודית של האדם הפרטי.³⁵ היא יכולה גם לסמן את ה"חיים", ובמובן זה היא משמשת לעתים קרובות בעברית החז"לית, כגון בביטויים "סכנת נפשות", "פיקוח נפש" או "דיני נפשות", העוסקים במקרים פליליים שעונשם שלילת החיים. מבחינה זו, הפסוק אשר בו עושה מר בר רב אשי שימוש נראה כמבליט את שאלת החשש לחיי החולה. מר מדגיש את הידע הרפואי של הפרט, והפסוק משמש הסבר לעובדה שהידע של אדם אחד גובר על הידע של מאה אחרים. מכיוון שחכמים חששו כל כך בכל מקרה של סכנת נפשות הם התירו למאה מומחים להידחות מפני דעה חולקת אחת.

עם זאת, ייתכן שלפסוק מובן חזק יותר בתוך ההקשר הספציפי של יום הכיפורים, אשר בו עוסקת הסוגיה. בעברית המקראית, הלב קשור לעתים קרובות לאינטלקט (מלכים א ג, יב; משלי טו, כג; תהלים סד, ז). כאשר המילה "לב" מופיעה לצד שורש יד"ע, יש לכך הקשר אתי ברור (משלי יב, כג; איכה ח, ה). הלב עשוי לסמן את המצפון, הסמכות שבכל אינדיבידואל, העורכת שיפוט אתי. הלב הוא מקום מושבן של המידות הטובות וכן של העבירות, ולפיכך התשובה ממוקמת גם היא בלב (דברים כט, ג; ירמיהו כד, ז; יחזקאל יא, יט). יתרה מזו, השילוב בין המילים "מר" ו"נפש" מופיע במקרא בעיקר בהקשר של תלאות פסיכולוגיות. כך, חנה מתוארת כ"מרת נפש" כאשר היא מתפללת ובוכה על עקרותה (שמואל א כב, ב), וישעיהו ואיוב משיחים מתוך מרת נפש אף הם (ישעיהו לה, טו; איוב ג, כ; ז, יא; י, א).³⁶ אם כן, נראה שהפסוק במשלי בהקשרו

35 בתרבויות מסופוטמיות עתיקות סימן הלב לעתים קרובות את האינדיבידואל או את מרכז הווייתו. הלב נחשב מושבם של הרגש, הרצון והתודעה. בדומה לכך, במצרים העתיקה שוחח האל עם האדם באמצעות הלב, וכך אפשר היה להכיר את האל ולהבין את רצונו באמצעות הלב. לפי הלמוט ברונר, דימויים של האל המתגורר בתוך לבו של האדם הם שלב מוקדם ברעיון המצפון. ראו Hellmut, "Das hörende Herz," *Theologische Literaturzeitung* 79 (1954): 697–700 ובייחוד עמ' 699. כך גם הדגים יוחנן מופס כיצד בפירושים משפטיים מיב, "לבב" הוא סינקדוכה לאדם. ראו Yochanan Muffs, *Studies in the Aramaic Legal Papyri from Elephantine*, Leiden: Brill, 1969, pp. 176–177. באכדית, הכבד (*kabbatu*) מסמן את מושבן של התשוקות העיוורות, בעוד הלב (*libbu*) הוא מושב הרגשות הנשלטים בידי הרצון, כגון התודעה, החוכמה והתבונה. בתנ"ך, הלב מתייחס רק לעתים רחוקות לאיבר הפיזי, וגם בשימוש זה הוא מתייחס למובן הרחב יותר של החוזה. לרוב מסמן הלב את אופיו המורכב של האדם, יחד עם הבשר והנפש (בראשית ו, יז; ז, טו; דברים כח, סה; איוב לד, יד).

36 ראו גם יחזקאל כז, לא; איוב כז, ב; משלי לא, ו.

המקורי עוסק במצוקה נפשית ולא פיזית.³⁷ הקשר זה של הפסוק מעניק רובד נוסף לדיון התלמודי העוסק ביום הכיפורים, יום שכולו נסב סביב "מרת נפש" פסיכולוגית.³⁸

נוסף על כך, כמה מקורות מספרות חז"ל מצטטים אף הם את הפסוק בהקשרים של ידיעה עצמית, ובייחוד הקשרים של אשמה דתית. למשל, מדרש תהלים מצטט את הפסוק בדונו באדם היכול לפסוק ללא בושה שלא עירב קדשים בכלי חולין, וטוען ש"הלב הוא שמבייש את האדם למה שיודע מה עשה ומתבייש מעצמו".³⁹ כיוון שמאכלי חולין ומאכלים מקודשים זהים לחלוטין מבחינת מראם, רק בעל המזון והכלים יכול לדעת אם חטא ורק הוא יכול להכיר באשמתו ולכפר עליה. בדומה לכך פירש ר' יונתן את הפסוק בשאלתו "למה אדם מריח ריח גפרית ונפשו סולדת לאחריה? שהנפש יודעת שהיא נידונת בה".⁴⁰ כך גם תוהה מדרש נוסף מדוע חטא שואל המלך בפנייתו אל בעלת האוב מעין דור כדי לברר אם ינצח במלחמה בפלשתים במקום לשאול באורים ותומים.⁴¹ תשובת המדרש היא ששואל נתקף חרדה נוכח אשמתו בהרג ההמוני של כהני העיר נוב וחשש לפנות לה' בצינורות התקשורת המקובלים שמא יביא על עצמו ביקורת וכעס אלוהי. הפסוק המצוטט כתמיכה לפרשנות זו של אשמת שואל הוא "לב יודע מרת נפשו".⁴² מקורות אלו חושפים מסורת מדרשית שפירשה את הפסוק ממשלי כמתייחס לידיעתם האינטימית של אנשים שונים את אשמתם הדתית.

לפיכך אפשר לדעתי להצביע על שתי פונקציות נפרדות אך קשורות שבהן מתפקד הפסוק: ראשית, הוא מעגן את הטענה לטובת העדפת הערכות הרפואית של הפרט את מצבו על פני הערכה של סוכן חיצוני; שנית, הפסוק קושר את הידיעה האישית להקשר

37 כפי שציין חוקר המקרא וויליאם מקיין, הפסוק הוא "הערה על הפרטיות של השמחה והצער. ישנה חוויית מרידות פנימית ופרטית כל כך עד שהאינדיווידואל חייב לשאתה בבדידות ואינו יכול להעבירה אף לקרובים אליו ביותר". ראו: William McKane, *Proverbs: A New Approach*, London: SCM, 1970, p. 471 [התרגום שלי].

38 יתרה מזו, לעתים קרובות מצטטים חז"ל פסוק אחד ומכוונים לפסוקים נוספים באותו פרק. ייתכן שאין זה מקרה שכמה פסוקים מאוחר יותר מופיע הפסוק "בְּרָעָתוֹ יִדְּחָהּ רָשָׁע, וְחִסָּהּ בְּמוֹתוֹ צַדִּיק" (משלי יד, לב). חוקר המקרא וולטקה מפרש פסוק זה כמתייחס לצדיק המוכיח את נאמנותו לאל דווקא באמצעות מותו, לעומת הרשע, שגם במוותו אינו בוטח באל. ראו: Bruce K. Waltke, *The Book of Proverbs: Chapters 1–15*, Grand Rapids, MI, and Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans, 2004, p. 608. כך סבור גם פרשן המקרא רש"י, המפרש: "כשימות הוא בטוח שיבא לגן עדן".

39 מדרש תהלים קיט, עט.

40 פסיקתא דרב כהנא יב, ט (מהדורת מנדלבונים, עמ' 209–210).

41 שמואל א, כח.

42 ויקרא רבה כו, ז (מהדורת מרגליות, עמ' תרד–תרה).

הדתי הרחב יותר של אשמה ביום הכיפורים. השימוש בפסוק מדגיש שאכילה ביום הכיפורים איננה שאלה של עברה על מצווה בלבד אלא יש לעברה זו משמעות דתית רחבה מן הרגיל. חובת הצום ביום הכיפורים הייתה לא רק ציווי מן המניין אלא גם תנאי לכפרה. חולה החש ברע צריך היה להתגבר על תחושת האשם המלווה את הפרת הצום בהכירו בכך שזניחת החובה החשובה ביותר של היום הקדוש ביותר בלוח השנה היהודי תמנע ממנו כפרה מלאה. אם כן, השימוש בפסוק מדגיש שהחולה הוא הגורם היחיד המסוגל לראות הן את ההיבט הפיזיולוגי הן את ההיבט הדתי של המשך הצום, ולפיכך הוא היחיד המסוגל לקבל את ההכרעה אם עליו לאכול או לא. מאה מומחים יכולים רק להעריך את מצבו הפיזיולוגי של החולה בעוד לחולה עצמו ישנה גישה למידע נוסף – מידע סובייקטיבי לחלוטין – החיוני במקרה זה להכרעת הדין. הקונפליקט בין הרופא לחולה אינו רק התנגשות בין עדות חיצונית לעדות פנימית או בין מידע אובייקטיבי לסובייקטיבי אלא משקף גם נקודת מפגש בין שתי תפיסות של קבלת החלטות דתיות. על פי התפיסה הסמכותנית של המשנה, הכרעה בשאלות הנוגעות לחובה דתית צריכה להתקבל בידי מומחים חיצוניים. לפי התפיסה המאוחרת יותר, לעומת זאת, הכרעה דתית היא שאלה פנימית, הניתנת בידי האדם הפרטי. לפיכך, רק האדם הפרטי יכול לשקול את הראיות הרלוונטיות ולקבל את ההכרעה הסופית.

יציאה באמצעות עריכה

בהחלט ייתכן שכוונתו של מר בר רב אשי הייתה לקריאה הצרה יותר, המדגישה את המידע הפיזיולוגי של החולה, אולם ניכר שעורכי התלמוד הבינו את כוונתו במובן הרחב יותר, הכולל מידע פסיכולוגי. לעיל ראינו כיצד נשזרו דברי רבי ינאי עם דברי העורכים הבתר-אמוראיים:

אמר רבי ינאי: חולה אומר, צריך, ורופא אומר, אינו צריך – מאכילין אותו על פי עצמו.

מאי טעמא? לב יודע מרת נפשו.

רופא אומר: צריך, וחולה אומר: אינו צריך – מאכילין אותו על פי בקי.

מאי טעמא? אונבא הוא דנקט ליה.

את המימרה הראשונה: "חולה אומר: צריך [לאכול], ורופא אומר: אינו צריך – מאכילין אותו על פי עצמו", מסביר הקול האנונימי של התלמוד בכך ש"לב יודע מרת נפשו". עד כאן עולה חלקם הראשון של דברי רבי ינאי בקנה אחד עם הקריאה המצומצמת

יותר של דברי מר בר רב אשי, המתמקדת במידע הרפואי המועדף של החולה. עם זאת, הבעיה בפירוש זה היא שהוא אינו יכול לספק רציונל התומך במימרה ההפוכה: "רופא אומר: צריך, וחולה אומר: אינו צריך – מאכילין אותו על פי בקי". כאן נכשלת הקריאה המצומצמת של דברי מר בר רב אשי כנוגעים למידע הפיזיולוגי של החולה על עצמו. לפיכך נאלצו עורכי התלמוד לנסח הסבר אחר לחלקו השני של דברי רבי ינאי:

רופא אומר: צריך, וחולה אומר: אינו צריך – מאכילין אותו על פי בקי.
מאי טעמא? אונבא הוא דנקט ליה.

סתם התלמוד מסביר שהסיבה לכך שהמלצתו של הרופא מאומצת על אף העיקרון שלפיו החולה מכיר את צרכיו יותר מכל אחד אחר היא שישנם מקרים שבהם הערכתו של החולה פגומה דווקא בגלל מידת מחלתו.⁴³ לו היו מקבלים העורכים את עקרון שמירת החיים כעקרון-על היה עליהם להסביר שדעתו של הרופא מתקבלת בגלל זהירות בנוגע לערך זה. תחת זאת הם נאלצו להציע הסבר היכול לעמוד כנגד הבנתם את עקרון "לב יודע מרת נפשו" כמתייחס לעלינויות המידע של החולה על מצבו.

הסבר זה מציב תמונת מראה למודל שהנחה את המשנה. מבחינת המשנה, המומחים הם מקור המידע האופטימלי, ורק במקרה שבו אין מומחים יש לפנות לחולה; מבחינת עורכי התלמוד, לעומת זאת, החולה הוא מקור המידע האופטימלי, ורק במקרה שבו אי אפשר לשאול אותו (עקב מצב חולי קיצוני) יש לפנות אל המומחים. כך הצליחו העורכים לשכתב את מימרתו של רבי ינאי ברוח העיקרון של "לב יודע מרת נפשו", אבל נאלצו לותר על עיקרון זה בכך שהתירו את ביטול דעת החולה כאשר נקבע שהוא חולה מכדי להעריך את צרכיו שלו.⁴⁴ באופן פרדוקסלי, העורכים שילמו מחיר יקר על פרשנותם לדברי רבי ינאי בהסכימם לכך שישנם מקרים שבהם המטופל חולה כדי כך שהוא אינו מסוגל להעריך את מצבו כראוי. עקב המתח שנוצר בין הנאמנות לדברי האמורא המוקדם

43 "אונבא" הוא מצב של חוסר תחושה הקרוב לתרדמת, מאותו מוצא אטימולוגי של המילה הסורית ܐܘܢܒܐܐ. ראו, Michael Sokoloff, *A Syriac Lexicon: A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum*, Winona Lake, IN, and Piscataway, NJ: Eisenbrauns and Gorgias Press, 2009, p. 1654. ראו גם עירובין סח ע"א; נדה לו ע"ב.

44 ואמנם יש בלבול גדול בכתבי היד בנקודה זו של הסוגיה, עובדה המבססת הן את הבעיה הקונספטואלית החריפה בסוגיה הן את ההערכה של יחידה זו כיצירתם של עורכי התלמוד הסתמאים (ראו פרידמן, לעיל הערה 29, עמ' 306-307). חלק מכתבי היד כוללים את ההסבר של "לב יודע מרת נפשו"; חלק את ההסבר של "ספק נפשות להקל" וחלק מנסים לשלב את שני ההסברים, המשקפים יסודות קונספטואליים שונים של הסוגיה, ללא הכרעה.

רבי ינאי לפרשנות דבריו לאור עקרון האוטונומיה של החולה פתחו העורכים פתח גם לדיכוי האוטונומיה של החולה. עם זאת, אם נעקוב אחר ההיגיון המנחה את הדיון התלמודי בשלב זה, דומה שנמצא שכל מקרה אשר בו אין החולה מאבד את השליטה ביכולותיו הקוגניטיביות אמור ליפול תחת העיקרון של "לב יודע", ועל דעת החולה לגבור על דעת הרופא. דומה אפוא שהעורכים הבינו את עמדתו של מר בר רב אשי לא רק כהרחבת עמדתו של רבי ינאי אלא כעיקרון חדשני, עיקרון שאפשר לכנותו "רעיון האוטונומיה של החולה".

מסקנה זו נתמכת בדיון תלמודי נוסף, המופיע מיד קודם הסוגיה על חולה הזקוק למזון. כזכור, המשנה השוותה בין חולה לאישה מעוברת, וקבעה שהאישה אוכלת על פי הערכתה שלה. סוגיית התלמוד על משנה זו מביאה את סיפוריהן של שתי נשים שנתקפו ברעב ביום הכיפורים. בשני המקרים ציוו חכמים חשובים ללחוש על אוזניהן שיום הכיפורים הוא ובכך לעודדן להימנע מאכילה.⁴⁵ האישה הראשונה נתפייסה לזכר קדושת היום ונמנעה מאכילה, אולם השנייה לא הצליחה לעשות כן. התלמוד מוסר שהאישה הראשונה זכתה בבן שהפך חכם גדול, ולעומת זאת, לאישה השנייה נולד "שבתאי אצר פירי" – בן שעשק את אנשי עירו בכך שאצר פרות והעלה את מחירם בזמן רעב.⁴⁶ הזיקה בין מעשי האימהות לחטאי הבנים ברור, וכך גם האזהרה: אכילה ביום הכיפורים, גם בתנאים לגיטימיים, היא עסק מסוכן שעדיף להימנע ממנו. אכילה זו אף מוצגת כפעילות אשר גם אם אינה עברה, בכל זאת היא עלולה להביא לתוצאות לא רצויות. סיפורים אלו משקפים את המתח העמוק בין ערך החיים לבין החשש המתמיד הנוגע להשלכות הרוחניות של הפרת צום יום הכיפורים, אפילו תחת נסיבות מוצדקות. יתרה מזו, בהציבם את הסיפורים קודם הסוגיה העוסקת בחולה סימנו עורכי התלמוד (בין במודע בין לאו) שבעיית האכילה ביום הכיפורים איננה בעיה רפואית בלבד ושהיא נתונה בהכרח בסבך של השלכותיו הרוחניות-דתיות של הצום.

אכן, אם נתבונן שוב במקורות השונים שבחנו לאורך הדיון נוכל לראות כיצד יכולים היו עורכי התלמוד לקרוא את המקורות הקודמים, ובייחוד את דברי מר בר רב אשי, כמתייחסים למידע דתי ולא למידע רפואי בלבד. כך נמצאת המשנה הנדונה בתווך בין יחידה העוסקת בעינוי נפש כמנגנון המרכזי לכפרה ביום הכיפורים לבין סדרת משניות העוסקות בתשובה ובכפרה. משנה ה, העוסקת בחולה ובאישה המעוברת, נמצאת בין שתי היחידות הללו ומשמשת משנת מעבר ביניהן.

45 יומא פב ע"ב-פג ע"א. סיפורים אלו מופיעים בווריאציה קלה גם בירושלמי, יומא ח ד, מה ע"א.

46 העונש בסיפור מותאם לחטא: האם לא יכלה לעמוד בצום ועברה עברה באכילתה, ולפיכך גדל בנה להיות אדם הטרוד כל כך באוכל עד שעבר עברה בכך ששמר את האוכל לעצמו וגרם לאחרים רעב.

נוסף על כך ראינו שהמשנה קובעת שהבקיאים הם הקובעים את ההלכה. אולם לאיזה סוג של בקיאים מתכוונת המשנה? באופן מסורתי תורגמה המילה "בקיא" ל"רופא", בעקבות הדיון בשני התלמודים. עם זאת, ייתכן שהשימוש במילה מצביע, נוסף על הסמכות הרפואית, גם על סמכות דתית. מקורות תנאיים משתמשים לעתים קרובות במונח "רופא" בהתייחסם לפעילות רפואית ברורה. לעומת זאת, המושג "בקיא" מופיע שנים עשר פעמים בספרות התנאית, וכמעט תמיד מורה על בקיאות הלכתית.⁴⁷ ייתכן אם כך שהמונח "בקיא" נועד לציין משהו אחר מאשר רופא, אולי מומחיות משולבת ברפואה ובחוק הדתי בסגנון "רופא רבני", בדומה לתפיסה ההלניסטית של "רופא-פילוסוף".⁴⁸

יתרה מזו, השוואת המשנה לדברי רבי ינאי מדגישה את העובדה שהמשנה אינה עוסקת בראש ובראשונה בסכנת נפשות. המשנה מגלה את ביטחונה ביכולת קבלת ההחלטות של המומחים: הם היחידים המסוגלים לשקול את כל הראיות הרלוונטיות ולקבל את ההחלטה הטובה ביותר. לעומת זאת, דעתו של מר בר רב אשי מדגישה את הידע של החולה ודוחה את חשיבות המומחים. מעבר לכך, כפי שראינו לעיל, הפסוק שציטט מר בר רב אשי עטוף קונוטציות חזקות של אשמה וכפרה. מסיבות אלו, בחינת יסודות הסוגיה דרך הפריזמה של הפסוק עשויה להניב פרשנות הממוקדת פחות בידע רפואי ויותר בידע דתי. אני מציעה שכאשר התבוננו העורכים במקורות אלו הבינו את הפסוק ובעקבותיו את דברי מר בר רב אשי כקובעים שרק החולה יכול לקבל את ההחלטה אם לצום אם לאו מכיוון שרק לו ישנו מידע מלא על אשמתו ועל הזדקקותו לכפרה. העורכים קראו את הסוגיה כמתמקדת באינדיוידואל במקום במומחה, ובידע דתי במקום (או נוסף על) ידע רפואי.

47 משנה, עירובין ד, ח: "בקי בהלכה"; משנה, סנהדרין ז, ב: "לא היה בית דין של אותה שעה בקי"; משנה, טהרות י, א: "בקי אין בהיסט"; תוספתא, כתובות ה, א (מהדורת ליברמן, עמ' 72): "בקי בחדרי תורה"; תוספתא, סנהדרין ט, א (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 428): "אין הכל בקי אין בעיבור [...] אין הכל בקי אין בשעות"; תוספתא, נגעים א, א-ב (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 617-618): "בקי בנגעים". בנוגע לבקיאותם של חכמים מסוימים בהלכה: תוספתא, יבמות יב, יא (מהדורת ליברמן, עמ' 43); תוספתא, נזירות ה, א (מהדורת ליברמן, עמ' 142); תוספתא, אהילות ד, יד (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 601).

48 על רעיון הרופא-פילוסוף (iatrophilosophos) ראו Barry Baldwin, "Beyond the House Call: Doctors in Early Byzantine History and Politics," *Dumbarton Oaks Papers* 38 (1984): 15-19; John Scarborough, "Roman Medicine to Galen," in: Wolfgang Haase and Hildegard Temporini (eds.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Pt. II: Principat, Vol. 37, pt. 1, Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1993, pp. 3-48. על חז"ל כמאמצים את מומחיותם של רופאים ראו Balberg (לעיל הערה 6).

מעבר זה מעלה שאלה מעניינת בנוגע למשבצת הימנית-תחתונה בטבלה, המייצגת את המקרה שבו הרופא קובע שעל החולה לאכול בעוד החולה מבקש להימנע מכך. אף שלא מר בר רב אשי ולא סתם התלמוד התייחסו בפירוש למקרה זה, התייחסות רצינית של עקרון "לב יודע מרת נפשו" עשויה להביא למסקנה שיש להתיר לחולה להימנע מאכילה גם כאשר הימנעות זו מסכנת אותו. החולה אינו חייב להקשיב לרופאים המזהירים אותו מפני הסכנה אשר בה הוא מציב את עצמו וודאי שאין כל חיוב על גורם אחר לכפות את החולה לאכול.

ואכן, אף שמקרה זה לא נדון בפירוש בסוגיה הוא היה המסד לתקדים שנוי במחלוקת בימי הביניים. רבי יצחק בן אשר (ריב"א), מבעלי התוספות, חלה ביום הכיפורים והזהר בידי רופאו שאם ימשיך לצום ימות.⁴⁹ למרות זאת סירב ריב"א לאכול, ואכן מת.⁵⁰ הרדב"ז (ר' דוד בן שלמה אבן זמרא) נשאל על בסיס מקרה זה אם ראוי להחמיר בקיום המצוות אף במחיר אבדן חיים.⁵¹ בתשובתו החריפה הביע הרדב"ז את התנגדותו לרעיון זה אבל הציע טיעון משפטי שנועד להצדיק את הריב"א ולמנוע חשש שהוא התעלם מהדין. הרדב"ז הדגיש את חשיבות הרעיון ש"לב יודע מרת נפשו" וטען שבמקרים מסוימים ודאותו של החולה בנוגע לסופו הקרב ובא עשויה לגבור על אי-ודאותם של הרופאים בנוגע למידת הסיכויים שהחולה יחלים. הרדב"ז גם הדגיש שהצדקתו את הריב"א לא נועדה לשמש תקדים לציבור הכללי אלא מוגבלת למקרים חריגים העוסקים ביחידים רמי מעלה רוחנית.⁵²

לסיכום, מעקב אחר התפתחות הוויכוח על צומו של חולה ביום הכיפורים חושף שלושה מודלים של התייחסות להצטלבות בין קדושת יום הכיפורים לסכנת חיים. המודל המשנאי נסמך על סמכותם של מומחים גם כשהיא נוגדת את דעתו של החולה שהוא זקוק למזון; העמדה האמוראית מתמקדת באיום על החיים ומדגישה כי כל ספק – מצד החולה או הרופא – מספיק כדי להיזהר ולהתיר לחולה לאכול; הפרשנות הבתרא-אמוראית סוטה מעמדה זו ומדגישה תחתיה את חשיבות דעתו של החולה בהכרעה אם לאכול אם לאו. הצעתי שישנן שתי תפניות נפרדות אך קשורות המתרחשות לאורך

49 אפרים א' אורבך, בעלי התוספות: תולדותיהם, חיבוריהם, שיטתם, ירושלים: מוסד ביאליק, 1955, עמ' 141-148.

50 פסקי ריקאנטי, סימן קסו. בנוגע למקרה זה ראו אליעזר בן שלמה, "הימנעות מטיפול רפואי מתוך 'צדקות'", אסיא מט-1 (1990): 73-81.

51 שו"ת הרדב"ז, חלק ג, סימן תמד. השו"ש, חלק ד, סימן סז.

52 בנוגע למקרה זה ראו Daniel Sinclair, *Jewish Biomedical Law: Legal and Extralegal Dimensions*, Oxford: Oxford University Press, 2003, pp. 166-167.

התפתחותם של מקורות חז"ל. ראשית, מעבר מסמכותם של מומחים לאוטונומיה של יחידים; המפנה השני מתרחש במעבר בין המקורות האמוראיים לעריכה הבתראמוראית. בניגוד לעמדותיהם של רבי ינאי ושל מר בר רב אשי, שהבינו את המשנה כמתייחסת למידע רפואי בלבד, הצעתי שמן השכבה הבתראמוראית עולה תפיסה חדשה, המפרשת מקורות מוקדמים יותר באופן כזה שמוקד הדיון מוסט להשלכות הדתיות-רוחניות של הצום.

אוטונומיה, חסידות וכפייה בפסיקה ההלכה

המתח בין סמכותם של הבקאים, האוטונומיה של החולה וחיבתו של ערך החיים המשיך לקבל ביטוי לאורך פסיקת ההלכה של הראשונים והאחרונים. במבט כולל על תולדות ההלכה ניתן לומר כי העקרון של "ספק נפשות להקל" התחזק וקיבל מעמד שגבר כמעט על כל עקרון אחר. דוגמא חריפה לכך ניתן לראות למשל בפסקו של השולחן ערוך כי אף במקרה שגם החולה וגם מאה רופאים אומרים שהוא איננו צריך לאכול, אם יש שני רופאים הסבורים שהחולה צריך לאכול, מאכילים אותו.⁵³ התגברותו של ערך החיים כגובר על כל שיקול אחר הביאה אף לשאלה האם יש רק להתיר לחולה לאכול או שמא יש אף לכפותו לאכול. כך למשל, בשולחן ערוך הרב על אותו סימן מנסח רבי שניאור זלמן מליאדי את הלכת השולחן ערוך באופן חריף יותר: "אם החולה יודע בעצמו שצריך לאכול ומחמיר על עצמו ואינו אוכל עליו הכתוב אומר ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש וגו'. כל מקום שמותר לאכול ואינו רוצה לאכול מאכילין אותו בעל כרחו".⁵⁴

אף הרדב"ז, שראינו לעיל את הגנתו על הכלל "לב יודע מרת נפשו", הסכים במקרה אחר לכפיית החולה. הרדב"ז נשאל על מי שהרופאים הבהירו לו שיש לחלל שבת כדי להאכיל אותו (ככל הנראה מזון חם) והחולה "אינו רוצה שיתחלל בשבת בשבילו מפני חסידות, היש בזה חסידות ושומעין לו או אין שומעין לו". הרדב"ז יצא בשצף קצף כנגד השאלה ופתח את דבריו בתוכחה כי "הרי זה חסיד שוטה והאלהי"ם את דמו מידו יבקש והתורה אמרה וחי בהם ולא שימות בהם", והמשיך והסביר כי הוא איננו רואה ברצונו של השואל "שום חסידות אלא איבוד נשמה", ולפיכך "מלעיטין אותו בעל כרחו או כופין אותו לעשות מה שאמדוהו, והשואל הרי זה שופך דמים".⁵⁵

עם זאת, פוסקים רבים המשיכו לשלב מרכיב אפיסטמולוגי שערער את הסמכות המוחלטת לכפות על החולה לאכול. דברים מפורסמים כתב ר' יעקב ישראל עמדין

53 שולחן ערוך, אורח חיים תריח, ד.

54 שולחן ערוך הרב, אורח חיים תריח, יא-יב.

55 שו"ת הרדב"ז, ד, סז.

(יעב"ץ), מגדולי חכמי המאה הי"ח: "בחולי ומכה שבגלוי שיש לרופא ידיעה ודאית והכרה ברורה בהם ועוסק בתרופה בדוקה וגמורה, ודאי לעולם כופין לחולה המסרב במקום סכנה בכל ענין ואופן שנתנה תורה רשות לרופא לרפאותו, כגון לחתוך בשר חי שבמכה ולהרחיב פיה ולהפיס מורסא ולחבוש שבר, אפילו בנטילת אבר (כדי להצילו ממות) [...] ועושים כל הצריך לפקוח נפשו נגד רצונו של חולה [...] ואין הדבר תלוי בדעתו של חולה ואינו נתון ברשותו לאבד עצמו.⁵⁶ דברים חריפים אלו מצוטטים לעתים קרובות בפסיקת ההלכה כמבטאים עמדה חד-משמעית בעד כפיית החולה. אלא שמעטים שמים לב לכך שמספר שורות קודם לכן כותב היעב"ץ דברים שונים מאוד. בהתייחסו לפסיקת הרדב"ז שכוּפּים חולה לקבל תרופה בעל כרחו, מסייג היעב"ץ ואומר שדברים אלו מתייחסים למקרה "דווקא כשרוצה למנוע מהשתמש ברפואה הודאית [...] שהחמיר על עצמו מחשש איסור דשבת, אבל אם נמנע מפני שאינו מחזיקה לרפואה בדוקה, אפילו מדעת עצמו בלבד, כל שכן אם מסייעו רופא אחד (המתנגד לרופא שאומר צריך) אין כופין".⁵⁷ כלומר, היעב"ץ מכיר בכך שישנו מרכיב סובייקטיבי של דעת החולה: אם החולה מטיל ספק ביעילות התרופה, אין לכפותו, אף אם יש חשש לחייו.

יתרה מזו, שאלת האוטונומיה נקשרה לעתים קרובות לשיקולי חסידות, כפי שראינו כבר לעיל בדברי הרדב"ז. באמצע המאה הי"ט דן הרב שלמה קלוגר, מחשובי מנהיגי ופוסקי פולין, במקרה של עיירה בה הורו הרופאים והרבנים לאכול ביום כיפור משום מגיפה שפשטה במקום, ואילו אדם אחד החמיר על עצמו ולא התענה. הרב קלוגר הצדיק את רבני הקהילה שהנהיגו על בני העיר להימנע מהצום, ובכל זאת פסק כי במקרה של איסור דאורייתא "כגון ביום הכיפורים, מותר להחמיר על עצמו ולאדם חשוב ראוי להחמיר על עצמו".⁵⁸ כך גם בשו"ת אבני נזר מאת הרב אברהם בורנשטיין, מייסד חסידות סוכטשוב, מצטט הוא את אביו, ר' זאב נחום מביאלה (בעל שו"ת אגודת אזוב), הדן בחולה הנמצא במצב מסוכן ואמר לו הרופאים כי הוא חייב לאכול מאכלים שאינם כשרים כדי להתרפא, ואילו החולה מבקש להחמיר על עצמו ומסרב לאכול. וכך הוא עונה:

נראה לי דלענין זה מקרי [נקרא] צדיק שמחמיר על עצמו במאכלות אסורות ובוטח בהשם יתברך אפילו במה שיש בו סכנת נפשו ואם כן אפילו מי שאינו צדיק אפילו הכי מותר לו להחמיר על עצמו במאכלות אסורות נגד הרופאים.

56 מור וקציעה, אורח חיים שכת.

57 שם.

58 שו"ת האלף לך שלמה, אורח חיים שנא.

בדברים אלו ניכרת עמדה מנוגדת לתפיסה שפיקוח נפש הוא ערך עליון הדוחה ערכים אחרים. אדרבה, דווקא הנכונות למסור את הנפש הופכת לראויה להערכה. לא זו בלבד שר' זאב נחום התיר לאדם לסכן את עצמו כדי להימנע מאכילת מאכלים אסורים, אלא שהוא ביקש להגדיר את מידת צדקתו של אדם על פי נכונותו לסכן את עצמו.

סיכום

במאמר זה עקבתי אחר מעבר יסודי שהתרחש ביחס לידע ולסמכות הנדרשים להפרת צום יום הכיפורים כדי למנוע סכנה לחייו של אדם חולה. במודל שאומץ במשנה הודגשה סמכותם של המומחים ויוחסה חשיבות שולית להערכתו של האדם הפרטי את צרכיו. הראיתי שאחת ההשלכות של התפיסה המשנאית היא שסמכותם המקצועית של המומחים גוברת אפילו על חששותיו של היחיד בנוגע לשימור חייו. המשנה מציגה את החכם כשופט העיקרי בשאלות של ייסורים, חיים ומוות. במובן זה, ישנה בהצגה המשנאית גרעין אלים, וכידוע "אלימותו של המשפט איננה רק שאלה של פרשנות; בנוסף, זוהי שאלה של התארגנות חברתית, של יישום החלטות שיפטיות ושל תרגומן של מילים למעשים אלימים."⁵⁹ כאשר חכמי המשנה מיצבו את עצמם כפרשנים של הכאב ושל הייסורים, הם אימצו את הפן הזה של הכוח שבחקיקה.

בין אם הבקיאים הנדונים במשנה זו הם אישים בעלי סמכות משפטית או אנשי מקצוע רפואיים בלבד, ברי שהמשנה מתייחסת לדעתם כאל מוחלטת וסופית. חכמים מאוחרים יותר התנגדו לעמדה זו ונקטו אחת משתי דרכים אפשריות: העמדה האמוראית המוקדמת יותר העלתה על נס את ערכם של חיי אדם וטענה שבכל מקרה של סכנה אפשרית לחיים יש לפסוק לקולא, בין אם הרופא בין אם החולה הוא הדורש זאת; לפי העמדה המאוחרת יותר, שאומצה בידי עורכי התלמוד הבבלי, רק הפרט מסוגל לזהות ולפרש את צרכיו הייחודיים ולפיכך רק הוא מסוגל להכריע אם עליו להפר את הצום כדי להתאושש. לדעתי, מעבר זה התרחש על רקע השאלה הדתית-רוחנית של הכפרה ביום הכיפורים, שנתפסה כשאלה אינדיבידואלית. ההצטלבות בין סכנת החיים לאווירה הדתית הטעונה של יום הכיפורים הביאה את חכמי התלמוד המאוחרים לדחות את המומחיות כגורם מכריע ולהציב תחתיה את האינדיבידואל כיחיד המסוגל לקבל

Austin Sarat and Thomas R. Kearns, "Making Peace with Violence: Robert Cover 59 on Law and Legal Theory," in: Austin Sarat and Thomas R. Kearns (eds.), *Law's Violence*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992, p. 228 n. 84. [התרגום שלי].

הכרעה משפטית הנוגעת לאיזון הראוי בין הכפרה לשמירת החיים. סוגיה זו מעידה על כך שהמתח בין סמכות לאוטונומיה אינו מתעורר רק בנוגע לכוח הכופה של המדינה המודרנית אלא זהו מתח מובנה בכל מערכת משפט, ובכללן מערכות משפט דתיות. על פי הצעתי, חכמי התלמוד הכירו בכך שיש להגביל את אופייה המתרחב והמשתלט של הסמכות המשפטית ולסייג את החוק כדי ליצור מרחב לאוטונומיה של הפרט.