

## הפך בה והפך בו

### הקדמה

ציבור שומרי הלכה ומוקירה צריך להוקיר את קיומם של אנשים המגדירים את עצמם בתור להט"ב-דתיים. עד לא כבר, הכינוי "להט"ב דתי" לא היה קיים. שני המושגים סרבו לדור בכפיפה אחד. אנשים המזדהים כלהט"ב עזבו את המסורת בדחייה מוחלטת. אך בימינו אנו המצב השתנה. רבים מזדהים גם כלהט"ב וגם כאורתודוקסים. למרות נטייתם המינית הם אוהבים את היהדות ומוקירים את שמירת המצוות. לעיתים קרובות הם חשים שהם נדחקים לשוליים ומבודדים מהקהילות ההלכתיות, ובכל זאת הם מקבלים ברצון את שמירת המצוות כסגנון חיים. בחירות אמיצות מעין אלו הן סיבה להחזקת טובה ולציון לשבח. אשרי הדור שבו חברי הקהילה הלהט"בית מוצאים את היידישקייט' משמעותית דיה כדי להחזיק בה על אף מה שההלכה דורשת מהם.

אנו בקהילה ההלכתית צריכים לגמול להם כראוי על כך. גבורתם מחייבת אותנו לקבל אותם מיוזמתנו בזרועות פתוחות אל בתי הכנסת שלנו (כחברים הלכתיים מלאים: להעלותם לתורה, לשמש כשליחי ציבור וכקוראים בתורה, לקבל אותם כעדים הלכתיים, ובכלל אלו לכבד אותם בתפקידים שונים וכלליים; זהות להט"בית כשהיא לעצמה לא אמורה להשפיעה כלל על המעמד ההלכתי והחברתי), להזמין אותם לבתינו ולהתחייב לעבוד קשה ככל שנוכל כדי לצמצם את הכאב שההלכה מעמיסה עליהם, והחשוב ביותר, לתמוך בהם כשהם חוצים את המסע המורכב והמאתגר הזה.

להיות להט"ב-דתי פירושו להיות מוצב בבדידות במסע של גילוי-עצמי. גופם מספר להם דבר אחד ואילו אלוקים לכאורה דורש מהם דבר אחר. הזהות העצמית שלהם, כתוצאה מכך, חצויה. הרגשות שלהם דוחפים אותם בכיוון אחד בעוד מצפונם מדריך אותם בכיוון ההפוך. הריפוי הוא קשה ולוקח זמן רב. צו השעה הוא ללוות אותם בזמן שהם מנווטים בשטח בוגדני זה, ולא לדחות אותם או להתנער מהם. הם צועדים בודדים במסע קיומי, והאחריות של קהילת שומרי מצוות היא לוודא שהם לא צועדים לבדם. אנו צריכים לספק להם

קבלה, ולא שלילה; לתמוך בהם ולא לדחות אותם. אנו חייבים לעשות את המיטב שביכולתנו, בגבולות ההלכה, כדי לספק סביבה שבמסגרתה הם יכולים להצליח במשימה הקשה שהאל מציב להם.

זאת המשימה של הפוסק.

הגמרא בסוף מסכת יבמות (קכב ע"ב) מביא את דעת ר' עקיבא שכדי להתיר אשה לבעלה יש להקל קצת בדיני עדות, ובתוספות שם (ד"ה אין בודקין) הכריעו כן ההלכה. מיד לאחר מכן מביא הגמרא הדרשה הידועה על הפסוק בישיעהו (נד:יג) 'וכל בניך למודי ה' ורב שלום בניך', שעל פי המדרש הכוונה שתלמידי חכמים מרבים שלום בעולם. המהרש"א סובר שהדרש האגדי קשור למה שנאמר קודם:

ואמר שלום רב לאוהבי תורתך [דהיתר להתיר אשה לבעלה בלי להקפיד על כל פרט של הלכות עדות] אין זה עקירה אלא ממדת שלום שלא תעגן האשה ... ומסיים ה' עוז לעמו יתן שאין זה עקירת דבר מן התורה כי הקב"ה נתן עוז וכח לעמו שהם ת"ח בדבר הזה להיות מקילין בדבר, שהרי ה' יברך את עמו בשלום כמ"ש וכל נתיבותיה שלום ואין כאן שלום אם תתעגן. ובדרך הזה יתפרש המקרא ישא ה' פניו אליך גם לעקור דבר מן התורה לפי שישים ה' לך שלום.

דברים מבהילים. לדעתו השם יתברך נתן כוח לחכמים להקל במקרים מסוימים, אם ההחמרה תגרום עיגון, ולפי המהרש"א, כדי למנוע עיגון מותר אף לעקור דבר מן התורה.

ברור שההיתר לחתור אחר קולא כדי למנוע עיגון [ובדידות] נאמר לא רק לאיש ואשה שכבר נשואים. באותה מידה צריכין אנו למשכוני נפשין לאפשר לכל אדם למצוא הזיווג הנכון ולבנות בית נאמן בישראל. לאדם המזדהה כטראנס, קיימת אותה זכות בסיסית שיש לאדם לא-טרנס, לחיות חיי אהבה וזוגיות, כל זמן שאפשר למצוא היתר בתוך גבולות ההלכה. הציווי האלוהי "לא טוב היות האדם לבדו" נאמר על כל יצירי כפיו של הקב"ה. לא עלינו המלאכה לגמור אבל אין אנו יכולין להיפטר הימנה.

לכן זה החלי ויהי רצון שתשרה שכינה במעשי ידי. ואם טעיתי, אתי תלין משוגתי.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> טרם אתחיל אחטא לפני ה' אם לא אזכיר את הגאון ר' עידן בן אפרים, מחבר הספר דור תהפוכות. הרב עידן הוא הגבר אשר הקים עולה של תורה בנושא זה; אבן היסוד וביכורי הראשית בסוגיה זו. בהקשר זה חשוב לי להזכיר שכשגמרתי בדעתי לעיין בנושא החלטתי שקודם ארשום רעיוני כפי הנראה לענ"ד, ורק אחר כך אעיין בדברי הספר. לכן, כפי שיראה הקורא בהמשך, פעם או פעמיים שנינו נתכונו לדבר אחד.

טרנסג'נדר הוא שם כולל למי שייעדו המגדרי שונה מזהותו המגדרי. אולם יש לשים לב כי התהליך הפעיל של התאמת הגוף עם הזהות המגדרי אינו זהה לכל מי שמזדהה כטרנסג'נדר. יש מי שעובר שינוי פיזי, שלם או חלקי, הכולל ניתוח לשינוי איבר המין או לפחות פלג הגוף העליון, ובנוסף הוא גם עובר טיפול הורמונלי שהופך מבנה גופו להתקרב למין הרצוי. מאידך, יש מי שעובר שינוי פיזי חלקי, ללא ניתוח, בטיפול הורמונלי שמשנה את מראיתו החיצון. אצל אחרים השינוי הוא בעיקר רגשית ונפשית. פיזית הם לא משנים את גופם כלל, אבל נפשית הם מרגישים לגמרי אחרת מהמגדר שיועד להם כשנולדו; זהותם הגופני זרה ומנוכרת להם ולכן הם מאמצים לעצמם את הזהות המורגשת במקום הזהות הפיזית. כמובן, דיון הלכתי צריך לדון על כל אחד משלושת הסוגים בנפרד, כי לא הרי זה כהרי זה.

דיון הלכתי בסוגיה זו מתפצלת לשני ראשים, אחד הדין בעצם "מעשה השינוי" (ניתוח, טיפול הורמונלי וכדו') ואחד דן בהגדרתו בעקבות השינוי. הדיון הראשון מברר האם מותר לאדם לשנות המגדר בו נולד<sup>2</sup>, ואילו הדיון השני מעיין בהגדרתו ההלכתית של מי שכבר עבר שינוי מגדרי, לגבי אותם הלכות התלויים במגדר, כמו תפילין, ציצית, עליה לתורה, צירוף למנין, והמסובך ביותר - דיני אישות. דהיינו, מה מעמדו ההלכתי של אדם שהמגדר שלו השתנה באופן מלאכותי מהמין שבו נולד?

בשאלת היתר שינוי המין עצמו, דן באריכות הגאון ר' עידן בן-אפרים בספרו 'דור תהפוכות', וגם ציין לשלל פוסקים הדנים בזה, קחנו משם. ואף שיש לדון הרבה במסקנתו, כעת אין בדעתי לדון בסוגיה זו כלל. ברצות ה' כשאפנה אשנה פרק זו.

ענייני כאן הוא רק בשאלה השנייה, לגבי מעמדו ההלכתי של מי שאיברי גופו שקבעו את הזהות המגדרית שלו השתנו, האם יש לשינוי תוקף הלכתי. בעיקר אתמקד בשאלה המהותית, ולא בפרטים (ציצית, תפילין וכדומה). אנסה לברר אם מגדר הלכתי אכן גמיש וניתן לשינוי, או שהמגדר של אדם נקבע בשעת הלידה בלי שום אפשרות לשינוי. המגדר שבו נולדנו קבוע וקיימא לעולם, בין אם הגוף הוא אותו גוף שבו נולדנו בין אם

<sup>2</sup> לכאורה יש מקום לבעל דין לטעון שאולי שינוי מגדר לעולם אסור, גם בלי שינויים פיזיים כלל. ואכמ"ל.

השתנה ללא הכר? אדון בפרטי ההלכות רק בדרך אגב, כשהם יכולים להאיר את הדיון המהותי: מהו מגדר בעיני ההלכה?

## ועכשיו לגופו של דבר: אנדרוגינוס

עד כמה שידי מגעת, במשנה, במדרש או בתלמוד אין אזכור למושג של "טרנסג'נדר". חז"ל, כפי המשתמע, לא ידעו כלל על מציאות של שינוי מגדר, הנעשה על ידי ניתוח, החלפת הורמונים או שינוי הבנה-עצמית.<sup>3</sup>

כפי הנראה, האזכור הראשון של מישהו שעובר שינוי מגדרי פיזי בגוף הוא בתקופת הגאונים.

כדי להבין כוונת הפסוק (ויקרא יח:כב) 'ואת זכר לא תשכב משכבי אשה תועבה היא', הביא ר"א אבן עזרא בשם רבינו חננאל ז"ל: "כי יש מי שיחדש בגופו כצורת בשר אשה".<sup>4</sup> רבינו חננאל ניסה ליישב תמיהה פשוטה

<sup>3</sup> זו המציאות בספרות ההלכתית. אך, כידוע, בספרי הקבלה הסיפור מאוד שונה: שם כן יש ערנות לשינוי או בלבול מגדרי, מקרים של בני אדם שהבנתם העצמית או "שורש נשמתם" ביחס למגדר עומד בניגוד למגדר גופם הפיזי. במדרש תלפיות (אות יוד, ענף יצחק, ד"ה ספר קרבן שבת) כתב על יצחק אבינו: "היתה לו נשמת נוקבא דהיינו נשמת חוה ובשעת העקדה פרחא אותה הנשמה שהיתה לו תחילה ובאה לו לתוך האיל ובשחיטת האיל נחשב כמו שנשחט יצחק כי שם היתה נשמתו שפרחה ממנו ובא לו נשמה חדשה מצד דדכורא". רעיון זה של אי התאמה מגדרית בין הגוף והנשמה נמצא גם בכתבי ר' חיים ויטאל (שער הגלגולים הקדמה ט): "גם דע כי לפעמים יתגלגל האיש בגוף נקבה, לסבת איזה עון, כמו משכב זכור וכיוצא בו. והנה הנקבה הזאת שהיא גלגול נשמת זכר, אינה יכולה לקבל הריון ולהתעבר, לפי שאין לה בחי' מין נוקבין להעלות ולקבל טפת מין דוכרין". המגיד מישרים של הבית יוסף אומר דברים דומים על תמר כלת יהודה ואחרים (פרשת וישב, אור ליום השבת י"ו לטבת): "וממה שכתבתי תבין מה שאומרים רז"ל אברהם ושרה טומטומים היו. כלומר, שגם נשמת שרה היתה זכר ולפי שנשמת שניהם היו נשמת זכר לא היו ראויים להוליד זה מזה. וזה שארז"ל שאמר לו הקב"ה לאברהם צא מאצטגנינות שלך. אברם אינו מוליד אברהם מוליד וכו'. כלומר, שרי היא נשמת זכר ולפיכך אינה יולדת בחברתך, אבל אני אעשה שיתנוצצו בה ניצוצות מנשמת נקבה ואז תיקרא שרה ותלד. וכן לאברהם אעשה שיתנוצצו בו ניצוצות מנשמת זכר כדי שיתחזק יותר ויוליד. וזהו ויתן ה' לה הריון ותלד בן האמור ברות. ודרשו חכמים מלמד שלא היה לה עיקר מטריין, הוא הדבר שאמרתי שנשמתה היתה נשמת זכר כי היא היתה תמר, וכבר אמרתי שנשמת תמר היה נשמת זכר. ועל כן לא היתה רות ראויה לילד עד שנתן לה ה' הריון. כלומר, שעשה שהתנוצצו בה ניצוצות מנשמת נקבה ועי"כ ילדה. ואלולי כן לא היתה יולדת, כי בועז לא היו בו ניצוצי נקבה. אבל תמר לא הוצרך שיתנוצצו בה ניצוצות נקבה לפי שיהודה היו בו ניצוצות נקבה כמו שאמרתי". וכנה יש רבות במקורות קבליים. הצד השווה שבהם שלכולהו היה פשוט שיש מציאות של ניגוד מגדרי באדם אחד, שמגדר הגוף ו"הנשמה" אינו תואם. לכאורה יש קשר בין זה לרעיון שנאמר ונשנה בספרי הקדמונים שגוף האדם אינו האדם עצמו, שהוא רק מלבוש וכיסוי ל"מהותו" האמיתית של האדם (וז"ל הזוהר יתרו עו"ע"א: אי הכי האדם מהו אי תימא דאינו אלא עור ובשר ועצמות וגידיים כולו לא הו אלא מלבושא בלחודי מאנין אינון דבר נש ולא אינון אדם, עכ"ל).

הרלוונטיות ההלכתית של מקורות אלו לענייננו תלויה בשתי שאלות: (א) תוקפם ההלכתי של מקורות קבליים. (ב) מה בדיוק הכוונה של "נשמה" בהקשר זה, ואיך מוסבר המושג במונחים עכשוויים. "נשמה" היא מילה נרדפת ל"זוהר", הבנה עצמית, או משהו אחר לגמרי?

<sup>4</sup> בספר חצי מנשה (מר' מנשה גרוסברד. פירושים עה"ת מחכמי ספרד ואשכנז, פרשת אחרי, עמוד 47) הובאו דברים ברוח זו בשם חכם ספרדי, המבקר הבנה זו בחריפות. ז"ל: "החציפו פניהם מקצת אנשים ואומרים כי הזכר לא יאסר להם אלא מה שיש בו פתח מנגד מקום האשה כי יקרעו אותו ויתנו בו מיני רפואות עד שיהיה כערות אשה והוא בזה החליף וחדש מה שלא נהיה וזה לא יאבה ה' סלוח לו". לכאורה נראה שנעלם מהמחבר שמקור הדברים הוא רבנו חננאל.

בפסוק: איך אפשר שזכר ישכב עם זכר אחר כמו ששוכבים עם אשה? חז"ל (סנהדרין נד ע"א) תירצו שהכוונה לביאה שלא כדרכה, אבל רבינו חננאל מיאן בפרשנות זו.<sup>5</sup> במקום זה פירש רבינו חננאל שהפסוק מתייחס למקרה יוצא דופן של איש ששינה גופו "כצורת בשר אשה", כלומר איש שיש לו איבר מין נשי מלאכותי והם נבעלים אחד לשני באופן טבעי, כדרך איש ואשה.<sup>6</sup>

זהו האזכור היחיד במקורות הקדומים של מקרה שבמידה מסוימת דומה למצב של טרנסיות. כיוון שכן, כשרוצים לברר מה מעמדו ההלכתי של אדם שמזדהה מגדרית אחרת מהמגדר שיועד לו בשעת לידה, עלינו לחפש מענה בלתי ישיר, סוגיה שדנה בנושא אחר ובכל זאת טומנת בחובה היסקים לנידון שלנו. הסוגיה של אנדרוגינוס היא סוגיה כזו.

---

<sup>5</sup> לענ"ד אפשר שרבינו חננאל מיאן בהבנת חז"ל בפסוק, משום שפיזית ואטימולוגית ביאה שלא כדרכה באמת אינה "ביאה". חז"ל (סנהדרין נד ע"א, קידושין ט ע"ב, יבמות נד ע"א) אמנם הוציאו מדרשת הכתובים שביאה שלא כדרכה "גם כן" נחשבת כביאה, היינו שמי שבא על אחת מהעירות שלא כדרכה עונשו כאילו ממש בא עליה, אבל זאת לא אומרת שביאה בפי הטבעת אכן ביאה היא. היא נידונה כביאה לגבי עונשין ואזהרות, אבל לאמיתו של דבר היא אינה ביאה ממש. והא ראייה, שלא לכל דבר נחשב ביאה שלא כדרכה כביאה ממש (לדוגמא: ע"י יבמות לד ע"ב, לגבי ביאת נדה וסנהדרין נח ע"ב, לגבי עכו"ם הבא על אשת חבירו). לכן סבר רבינו חננאל שכשהתורה אוסרת על איש "לשכב" עם איש אחר, על כרחך הכוונה שהם שכבו שכיבה ממש, איבר מין זכרי שחדר לאיבר מין נקבי. זה אפשרי רק במקרה של איש שקיבל "צורת בשר אישה" באופן מלאכותי.

אבל האבן עזרא ואחרים כנראה הבינו אחרת את המוטיבציה הפרשנית של רבינו חננאל שמדובר במישהו ששינה גופו כצורת אשה. לדעתם, המניע לפרש שהכתוב מדבר במקרה כה יוצא דופן הוא משום שבפסוק כתוב "משכבי" לשון רבים. משמעות לשון הרבים הוא שיש שתי דרכים שבהן זכר יכול לשכב עם זכר אחר, דרך פי הטבעת ועוד דרך. זה אפשרי רק אם מישהו שינה גופו לצורת אשה. אם זו אכן הסיבה שרבינו חננאל הציע פירושו המיוחד, אז אפשר שבעיקרון הוא מסכים עם חידוש חז"ל שביאה שלא כדרכה אכן שמה ביאה. (לשאלה אם ביאה שלא כדרכה היא אכן ביאה יש השלכות לגבי גבולות האיסור של משכב זכר, כפי שביארתי בתשובתי על נישואים חד-מיניים).

<sup>6</sup> לכאורה יש להסיק מפירושו של רבינו חננאל ששינוי פיזי של איבר המין אינו משנה מעמדו המגדרי של אדם, שהרי לדעתו איש השוכב עם איש אחר שאיבר המין שלו הוא איבר מין נשי נחשב "שוכב עם זכר". העובדה שהאדם שעמו שכב שינה את פלג גופו התחתון לאישה אינה משנה, מעמדו המגדרי לא השתנה. כמה אחרונים אכן הוכיחו כן מדבריו (ראה לדוגמה קובץ תשובות מהגאון ר' יוסף שלום אלישיב חלק א', אהע"ז סימן קנב; שו"ת אבני דרך (פרינץ) חלק יד, סימן רא, ד"ה מדברי האבן עזרא; ושב ורפא חלק ב, סי' עט, ד"ה עוד הוכחה; דברות אליהו חלק ח, סימן ק, ד"ה והנה ברור הדבר) אבל הדברים צ"ע. קשה להוכיח דבר מדבריו כיון שאין אנו יודעים מה המציאות שאליה התייחס רבינו חננאל. אי אפשר לומר שהוא מדבר על מקרה שבו האיש לא עבר שינוי פיזי ממש אלא הוא נהיה אישה על ידי "תנוחת איברים היוצרת מקום לדוש בו" (גם אני אודך חלק א, סי' כז, ד"ה והנה בשו"ת ושב ורפא), שאם כן הרי לאמיתו של הדבר הבעל לא עשה כלום, לא היתה חדירה מינית כלל. מצד שני קשה להאמין שהוא מדבר על מקרה של שינוי מין ממש על ידי ניתוח, שהרי מסתבר שבשעתו עדיין לא היתה קיימת אפשרות כזאת. גם לא ברור אם מדובר במישהו שהחליף איבר גברי באיבר נשי, או שרק "חידש בגופו צורת בשר אשה" אבל איברו הזכרי כדקאי קאי. אם אכן זו כוונתו, אז אין לדבריו שום שייכות לשאלת מעמדו המגדרי של מי ששינה והפך איבר מינו ממין אחד לשני.

הרב בצלאל יגאל שפרן (תחומין כא) ניסה להעמיס דברים נוספים בכוונת רבינו חננאל ופשט הדברים לא משמע כדבריו.

נכון, אנדרוגינוס אינו טרנסג'נדר, הוא אדם שנולד באיברי מין דואלים, גם של זכר וגם של נקבה (המילה היוונית במקורה: אנדרו-זכר, גינוס-נקבה-ערוך ערך אנתרופי). אבל, כמו במקרה של טרנס, מצבו הפיזי של בעל איברי מין מנוגדים מעלה תהיה לגבי מעמדו המגדרי, שלבסוף ההלכה פותרת. לכאורה, הפתרון לשאלת המגדר של אנדרוגינוס יכול לספק לנו תשובות לשאלת מעמדו המגדרי של מי שהוא טרנסג'נדר<sup>7</sup>.

מסיבה לא ברורה, מעמדו המגדרי של האנדרוגינוס עניין את חז"ל, שדנו בו הרבה מהרגיל. פרק שלם של משנה דנה בנושא. עניינו של פרק רביעי ממסכת ביכורים היא ניסיון לברר את מעמדו של האנדרוגינוס לגבי הלכות שונות. בנוסף נידון מעמדו בהרבה מקומות בש"ס. גם במסכת יבמות (פד ע"א) מסופר על רבי שבמשך כל זמן שהותו בישיבה של ר' אלעזר בן שמוע למד רק דבר אחד: הלכה הנוגעת למעמדו המגדרי של האנדרוגינוס. מאיזו סיבה שהוא, השיח הזה עניין אותם מאוד, שיח שיכול לשפוך הרבה אור על השאלה שלנו.

ביסודו של הדיון על מעמדו של האנדרוגינוס מונחת הנחת יסוד בשאלת הבנת מגדר הלכתי. יסודו של הדיון בנוי על ההבנה שאיברי מין קובעים מעמד מגדרי של אדם. הרי זאת כל הסיבה למה מעמדו המגדרי של אנדרוגינוס מעלה כל כך הרבה ספקות - כיוון שאיברי המין סותרים אחד את השני: לפי איבר המין הזכרי הוא זכר ולפי איבר המין הנקבי הוא נקבה. והיות שהרבה מעולמה של ההלכה סובב על הציר המגדרי -- יש מצוות שאנשים חייבים ונשים פטורים וכן להיפך, לכן חשוב מאוד לקבוע מה מעמדו של אדם שנולד עם "סממנים" מגדריים סותרים.

אף כי המסקנה שם מעניינת ומאלפת,<sup>7</sup> לענייננו היא לא משנה כלל. הרי אנו לא דנים על אדם עם איברי מין סותרים. מה שכן מאוד חשוב לעניינו הוא ההבנה שמהסוגיה ההיא לכאורה יוצא מפורש שבעיני חז"ל מגדר הוא עניין פיזיולוגי. איברי המין של אדם קובעים את המגדר שלו. אדם עם איברי מין זכריים הוא זכר, ומי שאבריה נקביים הרי היא נקבה לגבי כל דיני התורה. ובמקרה של שניהם, איברי זכר ונקבה, המעמד המגדרי מאתגר.

---

<sup>7</sup> יש אומרים שדינם כזכר, יש אומרים שדינם ספק, יש אומרים שדינם כבריה בפני עצמו - היינו שבהלכה יש שלושה מגדרים: זכר, נקבה ובריה בפני עצמה. ויש הסוברים שמעמדם אינו יציב ומשתנה מזמן לזמן. יש עוד כמה שיטות, קיבצן כעמיר גורנה בספר עינים למשפט על מסכת יבמות (פג ע"א, ד"ה והנה).

## לענייננו

כשאנו באים לקבוע מעמדו המגדרי של אדם שאין לו התאמה זהותית עם איברי מינו, נשאלות שתי שאלות לגבי ההיסק שהסקנו מסוגיית אנדרוגינוס:

(א) כשאנו אומרים שאיברי המין קובעים את המגדר, האם הכוונה דווקא לאותם איברים מולדים? לו יצויר שמישהו ישנה אותם על ידי ניתוח, מעמדם ישאר כפי שהיה, או שהמגדר נקבע על פי איברי מין שיש להם עכשיו ובמקרה של שינוי פיזית של איברי המין, מעמדו המגדרי של בן אדם ישתנה בהתאם?

(ב) בהלכה יש ציר של סימן/סיבה. כל פעם שיש מעמד הלכתי שתלוי בדבר חיצוני, אפשר לשאול אם הדבר החיצוני הוא סימן או סיבה. כלומר, האם הדבר הוא גופו קובע את מעמדו של הנידון, או שהדבר החיצוני כשלעצמו אינו קובעת כלל, והוא רק סימן והוכחה למעמדו. דוגמה ידועה היא "צאת הכוכבים": כשנראים ברקיע שלושה כוכבים בינוניים, הזמן שלאחר מכן נחשב לילה הלכתי. "לילה" נקבע על ידי דבר חיצוני - הכוכבים, ונשאלת השאלה: האם הכוכבים עצמם "גורמים" שהלילה חל; או שהלילה כשלעצמו אינו צריך כלל לכוכבים, ושלושת הכוכבים הם רק סימן שהגיע הלילה. (עי' קובץ שיעורים, מסכת פסחים אות ב ועוד)

לענייננו אפשר לשאול אותה שאלה. אם זה אכן נכון, שלפי חז"ל איברי ההולדה קובעים את המגדר, עדיין יש מקום לשאול: האם איברי ההולדה הם הסיבה לכך שאדם עם איברי מין זכריים הוא זכר הלכתית ואדם עם איברי מין נקביים הוא נקבה הלכתית, או שהם רק סימן; איברי המין הם סממנים למעמדו המגדרי של בן אדם - הפיזי הוא רק אשנב למגדר של בן אנוש. אם הם סיבה, ברור שיש לקבוע מגדר של אדם בהתאם לאיברי ההולדה, והם המקור היחידי לענות על שאלה זו. משא"כ אם איברי ההולדה הם רק סימן, יש מקום לדון מה יהיה הדין אם יש משהו שבמפורש נוגד את המסומן? לכאורה, לפחות במקרים מסוימים יהיה כוח להוכחה הנגדית לבטל כוחה של ראיית הסימן, כיוון ש"הסימן" של איבר המין הוכחש.

ואם הוכחות מתנגדות אכן יכולות לבטל תוקפו של "סימן", יהיה עלינו לברר באיזה סוג של הוכחות עסקינן.

כלומר: לכאורה נראה שהוכחה פיזית ואפילו הורמונלית המנוגדת לצורת איברי המין, חזקה דיה כדי לבטל את סימן איברי המין. לדוגמא, אדם בעל איברי מין זכריים שעבר תהליך של החלפת הורמונים, סביר להניח שהמגדר התואם את המצב הורמונלי תקף יותר מסימן איבר המין, שהוא איבר יחיד ופחות דומיננטי מהמצב ההורמונלי, ובמקרה כזה ההורמונים יקבעו מעמדו המגדרי ולא איברי המין.

אם אכן מקובלת עלינו המסקנה שאיבר המין אינו יכול להכחיש את המצב ההורמונלי, ניתן לדמיין שאלה הרבה יותר מסובכת: מה הדין אם ההוכחה הנגדית היא פסיכולוגית? כלומר, בהנחה שאיבר המין הוא רק סימן, מה יהיה הדין כשהבנה העצמית הנפשית של האדם נוגדת מצבו הפיזיולוגי? לדוגמה: אדם שההורמונים שלו ואיבר המין הם זכריים, אבל נפשית ופסיכולוגית הוא מרגיש מאה אחוז אשה, האם יש לתודעה פסיכולוגית זו תוקף הלכתי כל שהוא? האם נאמץ את הגישה שהפיזי הוא רק סימן, ולכן כשברור שהסימן מוטעה ואינו משקף את המצב האמיתי, אפשר להתעלם מהסימן כיוון שהוכח אחרת?

בקיצור, כשאנו דנים על מעמדו של הטרונסג'נדר, הדיון מתפצל לשלושה כיוונים. מה דינו של:

(א) אדם שעבר שינוי פיזי גמור, שהפך כל גופו ממגדר שיועד לו כשנולד למגדר שבחר בו.

(ב) מי שעבר שינוי חלקי, דהיינו, שינוי פיזי חלקי, או שינוי הורמונלי.

(ג) מי שלא עבר שינוי כלל, לא פיזי ולא הורמונלי, אבל אנו משוכנעים שבתפיסתו העצמית העמוקה הוא מרגיש מגדר שונה ממגדרו הפיזי.

## **למאי נפקא מינה:**

לפני שאנו נכנסים לעובי הקורה של הסוגיה, עלינו לעצור לרגע כדי לחדד את השאלה: ביחס למה אנו מנסים להגדיר מה על פי ההלכה קובע מגדר.

את השלכות מעמדו המגדרי של אדם יש לחלק לשלוש קבוצות:



(א) נוהגים חברתיים (מחיצה; באיזה צד של המחיצה עליו לישב, וכדומה).

(ב) דיני דאורייתא ודרבנן (חיוב תפילין וציצית ושאר מצוות עשה שהזמן גרמא, צירוף למנין ועלייה לתורה, ואיסור לא יהיה כלי גבר על אשה, ברכה: שלא עשני אשה או שעשני כרצונו, וכדו').

(ג) איסורי כרת ומיתת בית דין (דיני עריות; למי יכול להינשא?; עם מי אסור לו להתייחד?).

כמובן, הרף של "הוכחה" בנוגע לקבוצה הראשונה נמוך בהרבה מהרף בשאלות של הקבוצה השלישית. כלומר, הטענה שאדם יכול לשנות את המגדר שיועד לו כשנולד לגבי דיני עריות מחייבת הוכחה יותר חזקה ממה שנדרש כדי לאפשר למישהו להחליט באיזה צד של המחיצה הוא יושב. אשר על כן, לכאורה יכולה להיות מציאות שבה נחליט שיש לאדם מעמד מגדרי אחד ביחס לקבוצה הראשונה ומעמד מגדרי שונה ביחס לקבוצות האחרות.<sup>8</sup>

## וכן, לגופו של עניין:

כמו שאמרנו, מסוגיית הגמרא לגבי אנדרוגינוס ברור שאיברי המין הם המרכיב העיקרי בהגדרת מעמדו המגדרי של אדם. אדם שנולד עם איבר מין זכרי הרי הוא זכר, ומי שנולדה עם איבר מין נקבי דינה כאישה. אבל עדיין יש לשאול: האם זה נאמר דווקא על פיזיולוגיה מולדת וטבעית, או שכן הדבר גם כן ביחס לפיזיולוגיה מלאכותית? כלומר, אם אדם שינה את איברי מינו בניתוח, כגון אשה שהפכה גופה לאיש באמצעות ניתוח, האם מעמדה כמציאות הפיזיולוגית הנוכחית ודינה כאיש, או שמא רק האיברים שבהם אנו נולדים קובעים את המהות ואין כוח לשום ניתוח לשנות את זה.

---

<sup>8</sup> אולם לא אכחד שאולי יש מקום לבעל דין לחלוק על ההנחה שאפשר שלאדם יהיה מעמד מגדרי סותר בחדא מחתא. אולי אי אפשר לומר שמישהו יהיה באותו זמן איש (לכמה דברים) ואשה (לדברים אחרים). אמנם יש דוגמאות בהלכה בהן יש לדבר באותו זמן שני מעמדים סותרים. למשל: אתרוג לגבי כמה דברים דינו כאילן, ובאותו זמן לגבי כמה דברים דינו כירק. כמו כן אנדרוגינוס לכמה שיטות דינו כזכר לכמה דברים וכנקבה לדברים אחרים. גם לגבי מלאכת שבת יש עבודות עם מעמד כפול. לדוגמא: זומר וצריך לעצים חייב משום קוצר ומשום נוטע (שבת עג"ב). ואע"פ שאין ראייה ממש לענייננו, כיוון שבקל אפשר לחלק בין מקרים אלו לשאלת מגדר, זכר לדבר יש.

דבר זה שנוי במחלוקת עצומה בין האחרונים, אלו מצדדים לכאן ואלו מצדדים לכאן.<sup>9</sup> בין הסוברים שמגדר לעולם לא ניתן לשינוי והוא נקבע על פי האיברים המולדים: לב אריה (גרוסנס. חלק ב, סי מט), שאילת שאול (חלק א, אבן העזר סי' י ויא),<sup>10</sup> ושב ורפא (חלק ב, סי' עט),<sup>11</sup> דברות אליהו (אברירזל. חלק ח, סי' ק), מרכבת ארגמן (חלק ד סימן מה),<sup>12</sup> קנין תורה בהלכה (חלק ד, אבן העזר סי' קכד),<sup>13</sup> אשר חנן שישי ושביעי אה"ע סי' עט<sup>14</sup>

<sup>9</sup> הגאון בעל ציץ אליעזר, כדרכו בקודש, האריך בשאלה זו בכמה מתשובותיו (חלק י סי' כה פרק כו, חלק יא סימן עח, וחלק כב סי' ב) ודבריו מסובכים ומורכבים. לירד לסוף דעתו הרחבה ולפרק הצעותיו השונות אחת לאחת מחייב עיון רב ולכשאפנה אשנה פירקא דא.

<sup>10</sup> "ועדיין צריכים אנו לדון מה יהיה דין התינוק אם יעשו כעצת הרופאים ויחתכו ממנו את אברי הזכר ויתגדל כאשה וגם יתפתח כאשה אם יהיה לה היתר להנשא לאיש הנה זה ברור ופשוט כיון שנולד כאיש נשאר דינו כאיש לכל דבר אעפ"י שהוא מתגדל ומתפתח כאשה". חשוב לציין שבסוף דבריו שם משמע שהוא מהסס קצת ואין הדבר ברור לו בהחלט.

<sup>11</sup> אחר שהביא דברי הציץ אליעזר שלפי הבנתו סובר ששינוי מין מועיל לשנות מעמדו המגדרי של אדם, כתב בעל ושב ורפא: "לפענ"ד אני הק' אין הדבר כן למעשה בנד"ד, דכל הנ"ל שהובא בהציץ אליעזר מיירי לכאורה בשינוי טבעי (לאפוקי מלאכותי כמו בנד"ד) והמדובר הוא באנדרוגינוס אמיתי שלדעת רוב הפוסקים הוא ספק זכר ספק נקבה... וא"כ מסתבר ומתקבל על הדעת שקיימת האפשרות שאם יתגברו תכונותיו במשך הזמן לכוון זה או לכוון אחר-למשל שיתגברו ההורמונים של נקבות וע"י זה נהפך לאשה או שיתגברו ההורמונים של זכרות ונהפך מאשה לאיש (ומסתמא נגררים אח"ז ג"כ הסימנים החיצוניים במקצת פחות או יותר)-שג"כ זהותו ויחודו האישי ישנה. אמנם אין הדבר כן בנד"ד, שכל השינויים הכירורגיים מתקנים (קרי: מקלקלים) באברי המין במקרים כעין שלנו הם שינויים מלאכותיים ואין אני הק' רואה בזה שום סיבה וגורם שע"י זה ישנה ויחליף מעמדו וזהותו האישי של החולה השינוי הנ"ל".

<sup>12</sup> הוא אומר כן מסברא דנפשיה, בלי שום ראייה ומציין כמקור לדעתו את דעת בעל ושב ורפא לו. הוא כותב: "כי אדם זה הוא ודאי זכר ודינו כאיש לכל דבריו... שוב מצאתי תנא דמסייע לי, הוא הגאון ר' רפאל אייפרס בשו"ת ושב ורפא (ח"ב סימן עט), שכתב שהעושה מעשה כזה ומשנה מינו מזכר לנקבה אין ספק שהוא זכר לכל דבריו. וכך קיבל מכמה גדולי הוראה, ע"ש... וברוך שכיוונתי לדעת עליו".

<sup>13</sup> הוא מביא הוכחה מסובכת ומסיים שח"ו לומר שניתוח כזה יועיל לשנות מעמדו המגדרי של אדם. וצ"ע למה "ח"ו" לומר כן.

<sup>14</sup> "אחד שעשה נבלה גדולה בישראל שהפך עצמו מאיש בעל זכרות לאשה בעלת נקבות ע"י ניתוחים וזריקות הורמונאליות ע"מ לקבל גוון נשי גמור הן חיצוני והן שהתנהגותו כאשה של ממש רק שאותו האיש שאל... אם חייב להניח תפילין ואי חל עליו שאר המצוות הגבריות..."

הנה על אף שאין לנו דברים ברורים ברעיון נבזה כזה מרביתנו ז"ל מ"מ לפענ"ד נראה שיש לאיש הנ"ל על אף צד נקובתו כעת, הן חיצוני והן פנימי, עדיין הגדרה הלכתית של איש, שנראה שיש לילך על דרך הטבעית שבו יצא לאויר העולם כרצון שמים, ולא אחר תקנת הרופאים הפוחזים ששינו סדרו של השי"ת באיש הזה, ועברו על כמה איסורים חמורים בכגון זה ומכאן נראה ברור היטב שעדיין חייב במצוות התורה כתפילין סוכה ד' המינים שופר וכיו"ב כאיש גמור אף שניכר עליו דמות וקול אשה

הוא מביא הוכחה לדבריו מדין ישראל שהשתמד. וז"ל:

ואפשר מסברא שיש לדמות הענין לדין ישראל משומד אף שנשמע בין העכו"ם ומת כעכו"ם דינו בשמים כישראל, דאע"פ שחטא ישראל הוא וחייב במצוות וקידושו קידושין כיון דהורתו ולידתו בקדושה, כך שאפילו נפלה יבם לאחד כזה מתענגת ויושבת לעולם ואין לה תקנה עד שיחלוץ כדאיתא בתשובות הגאונים ח"ג (שע"א סימן נ') (וברא"ם סימן מז') והש"ם ופוסקים מלא בזה. נמצא שיש

ושלחן המערכת (חלק א, מערכת האל"ף אות קא, ערך אין אדם רשאי לחבל בעצמו).<sup>15</sup> לדעתם, האיברים הטבעיים שבהם אדם נולד קובעים מעמדו המגדרי לעולם ואין שום השלכות הלכתיות כלל לניתוח שינוי המין.<sup>16</sup>

מאידך, יש הסוברים שמגדר נקבע על פי איברי ההולדה בזמן אמת, ואדם ששינה גופו באופן מלאכותי גם מעמדו המגדרי משתנה: היעב"ץ (חלק א סימן קעא),<sup>17</sup> בעל החשוקי חמד (עירובין דף ע"ב, ד"ה ולפי זה) בשם חמיו הרב אלישיב,<sup>18</sup> בעל ישכיל עבדי (חלק ז, אבן העזר סי' ד),<sup>19</sup> והרב משה שטינברג (ספר אסיא א,

---

לילך אחר הורתו ולידתו והוא עיקר דמותו, כך שה"ה בהכא נולד איש אע"פ שחטא והפך עצמו לאשה, אי אפשר להוציא ממנו חובת האיש לפיכך עדיין חייב במצוות כאיש כי אחר הורתו ולידתו קאי מינו.

והראיה מישראל משומד צריך עיון גדול ואינו דומה כלל לנידון שלנו. אכן, לבסוף הוא חוזר בו מוודאות ואין ולא רפיא בידיה, ובלשונו "אך קשה עלי ההכרעה להוכיח דברינו הראשונים שההגדרה האנושית של יצור זה הינו כתחילת דרכו ע"פ הילודה ולא מה שהוא כעת כך שמתקבלת הלכה ברורה." הוא מעלה את האפשרות שלאדם כזה יהיה מעמד של ספק, כעין אנדרוגינוס.

<sup>15</sup> דבריו אינם חד משמעיים וניכרת בהם נימה של היסוס. הוא כותב: "ומלבד זאת נראה דאסור לאיש לעשות הניתוח הנ"ל דאי נימא שעל ידי כך נעשה כאשה לכל דבר נמצא שהפקיע עצמו מחיוב המצוות והרי אנו מברכים בכל יום שלא עשני אשה בכך שאנו מחוייבים גם במצוות שהזמן גרמא והיאך יוכל לשנות ממה שנתחייב על ידי הבורא בעת בריאתו ודמי לאיסור לקיחת סמים המטשטשים את האדם שבאותה עת מפקיע עצמו מחיוב המצוות. אלא שאין מסתבר שעל ידי הניתוח ייחשב כאשה לכל דבר דיש לומר שנשאר במעמדו הקודם כפי שנולד, וכן כתב בשו"ת ישכיל עבדי ח"ז אבן העזר סימן ד' שאין לניתוח זה שום משמעות של שינוי וכל אחד נשאר במינו הקודם וכן העלה בספר נועם כרך טז תשל"ג עמוד קנב וכן כתב בשו"ת לב אריה חלק ב' סימן מט ובספר נשמת אברהם אבן העזר סימן מד אות ג".

<sup>16</sup> אפשר להבין שיטתם בשתי דרכים. א) איברי ההולדה רק מסמנים את מעמדו המגדרי של אדם. איבר מין זכר מגלה שהנולד הוא איש וברגע שהטבע גילה לנו מה מעמדו, זה מעמדו לעולם, שום דבר לא יכול לשנותו. ב) איברי המין הם לא רק סימן, הם גם סיבה, המגדר הוא תוצרת הפיזיולוגיה. לכן, לו יצויר שבאמת היה אפשר לשנות את הפיזיולוגיה של מישהו, מעמדו המגדרי היה משתנה בהתאם. הסיבה שהמגדר קבוע וקיים לעולם היא משום שלדעתם, הלכתית, איברים מלאכותיים אינם איברים כלל, הם דלדול בשר בעלמא. לכן, במקרה של ניתוח, אף על גב שהאיברים הטבעיים הועברו, הם לא הוחלפו באחרים. מה שלקח את מקומו אינו איבר מין במובן ההלכתי.

<sup>17</sup> לאו בפירוש איתמר אלא מדיוקא. הוא דן במי שנולד עם איברי הולדה של נקבה, ובדרך אגב הוא אומר שאם היה אפשר להפוך אותם לאיברי הולדה זכריים דינו היה מתהפך לזכר.

<sup>18</sup> הוא מביא ראייה לדבריו מהרמ"ע מפאנו, סי' קל.

<sup>19</sup> הוא נשאל על ילד שנימול כרגיל וחלה והוליכוהו לבית החולים ונשאר שם כששה חדשים ושלחו הרופאים להגיד לאביו שאחרי הבדיקות נתברר להם שהילד הוא נקבה ושאחרי שש שנים יש הכרח לעשות לו ניתוח להוריד לו דם נידות של הווסת ובכן הם מיעצים שמהיות טוב, שעכשיו שהילד קטן ולא מבחין בין טוב לרע, לעשות לו ניתוח באיבר המין היינו להוריד את איבר המין ויהיה בתור נקבה, ובכן בא אביו לשאול אם יש בזה צד איסור. אחרי דין ודברים הוא כותב: "הנה סו"ס מכיון שהזכר הוא חייב בפו"ר ונקבה אינה חייבת הרי ע"י הסירוס שנהפך לבחי' נקבה מבטל אותו ממצות פו"ר לגמרי וגם שהרי הוא מבטל אותו גם מכל המצות שחייב עליהם הזכר יותר מהנקבה, והרי בזה מוריד אותו מקדושתו, מקדושת הזכר לנקבה". הרי שלדעתו המגדר משתנה ע"י ניתוח, וזכר שאיברו נחתך הופך לנקבה. אבל קצת צ"ע כאן, כיוון שבמקרה שלו מדובר במי ש"אחרי הבדיקות נתברר להם שהילד הוא [היינו היתה מאז שנולדה] נקבה. גם לא ברור מה הכוונה שהתברר שהיא נקבה. האם על ידי הורמונים, או שאר חלקי הגוף?

דף 142, גיליון אסיא יא [אדר תשל"ה], ובספרו שערי משה, חלק שני: בירורי הלכות ועיונים, סי נב).<sup>20</sup> כל אלו פוסקים שמגדר הוא אכן מושג פיזיולוגי, אבל מכל מקום כאשר הפיזיולוגיה השתנתה המעמד המגדרי משתנה בהתאם.<sup>21</sup> כלומר, אם אדם נולד עם איברי הולדה של איש דינו כאיש, אבל אם על ידי ניתוח איבר המין שלו הוחלף באיבר מין נקבי, מעמדו המגדרי התחלף בהתאם.<sup>22</sup> כך עולה גם ממשמעות דברי הרב חנניה יום טוב ליפא טייטלבוים, בעל ספר טהרת יום טוב,<sup>23</sup> והרב שלום קרויס, בעל שו"ת דברי שלום.<sup>24</sup> (המאור שנה כה, תשל"ג).<sup>25</sup>

---

<sup>20</sup> יש למנוע לסרס את איברי המין הזכריים של האנדרוגינוס ולהפכו לנקבה הן מחשש איסור סירוס והן מטעם חובל בעצמו ללא צורך וגם אין להפקיעו מן המצוות שעליו לקיים ככל זכר". הרי שאם הניתוח אכן נעשה, הוא מועיל ומעמדו המגדרי של המנותח משתנה בהתאם. (דרך אגב, לדעתו יש הבדל בין איש לאשה. לאיש יש איסור גמור לשנות את מינו, אבל "לבצע ניתוח באיברי המין הנקביים ולהפכו לזכר נראה שאין לאסור אם יש צורך בדבר". ויש לעיין בדבר.)

<sup>21</sup> גם בעל ספר יד נאמן (דף 62 עמוד ב) ובעל יוסף את אחיו (מערכת ג אות ה') סוברים ששינוי פיזי גורר אחריו שינוי מגדרי. אבל שניהם מדברים על מקרה יוצא דופן, בו איבר המין השתנה מעצמו, על פי דרך הטבע, לא על ידי ניתוח או משהו כזה.

<sup>22</sup> כמו ביחס לשיטה ראשונה, גם שיטה זו אפשר להבין בשתי דרכים: א) איבר מלאכותי דינו כאיבר טבעי, ולכן אם רופאים ייצרו אבר שונה מזו שבו נולד, כיוון שהאיבר קובע, כשיש איבר חדש הוא הקובע. ב) אין דינו של איבר מלאכותי כאיבר טבעי, והסיבה שניתוח יכול לשנות מעמדו המגדרי של אדם היא שהדבר שקובע את מעמדו של האדם הועבר על ידי ניתוח. האדם הרי לא יותר במגדר שבו נולד. לכן, איש שאיברו הזכרי הועבר אינו יותר איש, ואשה שאיבריה הועברו אינה אישה יותר. אמנם, לפי גישה זו עלינו להבין למה ניתוח מעניק להם מעמד המגדר ההפוך. לכאורה היה יותר נכון לומר שאדם שהעביר את איברי ההולדה בהם נולד, איבד את מעמדו המגדרי בו נולד ועכשיו הוא בלי מגדר כלל. מה הסברא שאדם שהפסיק להיות איש נהיה אישה ולהיפך? אי סבירות זאת היא סיבה להעדיף את ההבנה הראשונה, אבל אז נצטרך לומר שלדעת פוסקים אלו איבר מלאכותי דינו כאיבר טבעי. עי' בדברינו להלן.

<sup>23</sup> "דהנה אם נתיר לעשות פעולת הניתוח... דמובן ממילא דאז כשישתנה מזכר לנקבה יהי פטור מכל מצות התורה המוטל על גבר ישראל כי בעת שהי' גבר הי' מחויב במצות התורה ועכשיו הוא ככל נשים מישראל הפטורים ממ"ע וכי מותר לאדם מישראל לעשות מעשה בידים לפרוק ממנו עול המצות ולגרום לעצמו פטור ממ"ע אף דהוא לא עשה הפטור רק הפטור בא אח"כ ממילא מ"מ אין לאדם לעשות מעשה הגורמת אח"כ פטור ממ"ע... א"כ הכא פשיטא מי שהי' זכר כל ימיו והי' גברא דמחויב בכל מצות התורה פשיטא דאסור לו לעשות ח"ו טצדקי לפרוק ממנו עול תורה ומצות ואסור לאדם לעשות שום ניתוח להשתנות מגבר לאשה שעי"ז יפטר מקיום התורה והמצות המוטל על קרקפתא דגברא".

<sup>24</sup> בדבריו יש חידוש עצום. משמעות דבריו שהניתוח מועיל אבל מעיקרא דינא אסור לעשותו כי "מי שעושה כן נכלל בהאיסור מכשפה לא תחי' ובלאוין דלא תזרע כרמך כלאים ובכל מיני איסור דהרכבה דבכל אלו הדברים עושים נגד עיקר הבריאה והכי נמי כן ודו"ק". חידוש נפלא לומר שניתוח כזה כלול באיסור מכשפה לא תחיה או באיסור לא תזרע כרמך כלאים. אם קבלה נקבל אבל לפי הפשט לכאורה לא נראה כן.

<sup>25</sup> לאו בפירוש איתמר אלא מכללא. שניהם מאריכים הרבה על גודל האיסור לעבור ניתוח כזה, ואחת הטענות שעלו שאם הוא זכר המשתנה לנקבה הוא מפקיע עצמו ממצוות. משמעות דבריהם שאם מישהו עבר ניתוח כזה, הוא מועיל ומעמדו המגדרי אכן משתנה והאיש נפטר מן המצוות.

בנוסף, יש פוסקים המתחבטים בדבר ולא הכריעו, כמו שו"ת אשר חנן (חלק שישי ושביעי, אבן העזר, סי' עט),<sup>26</sup> ורב מאיר אמסל<sup>27</sup> (המאור הנ"ל).<sup>28</sup>

למעשה, גם אין תמימות דעים לגבי שאלה זו, אבל המכנה המשותף בין האוסרים למתירים, שהכל נאמר מסברת הלב ללא שום הוכחה או ראיה מפורשת.<sup>29</sup> במילים אחרות, בהעדר ראיות מהפוסקים, הראשונים והאחרונים, אין מנוס מלהסיק שכל הדיון עד כה בנוי בעיקר על הנחות חיצוניות בצירוף שיקולים חברתיים ותיאולוגיים.

## איברים מושתלים

---

<sup>26</sup> תחילה דעתו איתנה שניתוח שינוי מין אינו מועיל כלל. הוא מדמה נידון שלנו לדין ישראל משומד, "שאע"פ שנטמע בין העכו"ם ומת בין העכו"ם דינו בשמים כישראל כיון שהורתו ולידתו בקדושה. הרי שיש לנו לילך אחר הורתו ולידתו של אדם והוא עיקר דמותו. לכך ה"ה הכא, האדם שנולד איש אע"פ שחטא והפך עצמו לאשה, אי אפשר להוציא ממנו חובת האיש". ואין הנידון דומה לראיה כלל. הוא מדמה מעמד רוחני למצב פיזי. ואם נדמה נידון דין לשאלת הפיכת זהות, הרי שהדברים מראים להיפך. גר דינו כיהודי לכל דבר, הרי שאפשר לשנות מעמד הלכתי ולא אזלינן בתר מעמד ההלכתי בו אדם נולד. אבל בסוף דבריו הוא חוזר מהוודאות שלו. הוא כותב: "אך קשה עלי ההכרעה להוכיח דברינו הראשונים שהגדרה האנושית של יצור זה הינו כתחילת דרכו ע"פ הילודה ולא מה שהוא כעת כך שמתקבלת הלכה ברורה".

<sup>27</sup> כלשון הזה ממש כתב בעל בשמים ראש (סי' שמ) לגבי נידון דידן: "איש שנחתך הגיד והביצים שלו לגמרי... ולומר דגוף חדש אתי לכאן וכאשה דמי, זה קשה בעיני ואין ולא רפיא בידי". אבל הלב אריה (גרוסנס סי מט) חולק עליו בתוקף: "אבל באמת דבריו (של הבשמים ראש) תמוהים מאוד ולא מר בר רב אשי חתום על התשובה, דדמיונו שמדמה נכרת הגיד לאשה תמוה וזר ... ופשוט דהוה באמת ודאי זכר".

<sup>28</sup> חשוב לציין לחידושו המעניין, שאשה שהפכה לאיש יכולה לעלות לתורה בין כך ובין כך, לפחות "אם נמצא תמיד בבית המדרש". "אולי אין לדחותו ויעלה שלא בין שבעה קרואים ומכש"כ שלא בפרשת זכר ופרה, דאי לאו משום כבוד הצבור גם אשה מותרת לעלות". כלומר, אפילו אם ננקוט שעדיין דינה כאשה לכל דבר, כיון שהסיבה שאין לאשה לעלות לתורה היא משום כבוד הצבור, כאן כיון שהיא נראית כאיש, בעיית חוסר כבוד הצבור כשאשה עולה לתורה הלכה ואזלה (עיי"ש בדבריו). הוא סובר שחוסר כבוד הצבור נקבע על פי איך שהעולה לתורה נראה חיצונית. גם בעל דור תהפוכות פסק כן (דף קסג) אבל טעמו להתיר אינו כטעם המאור. לדעתו, הדבר מותר משום "שפנים חדשות באו לכאן".

לדידי שתי הסברות צע"ג. מנא ליה לרב אמסל שבעיית כבוד הצבור נפתרת כשהאשה נראית כמו איש? אם לדעתו מעמדה המגדרי של אותה אשה נשאר כמקודם, היא אשה לכל דבר, למה אין עלייתה לתורה יותר פגיעה בכבוד הצבור. אשה שבמראה פניה או מבנה גופה נראית כמו איש, כל זמן שדינה כאשה עלייתה לתורה עדיין מאפיל על כבודם של האנשים "האמיתיים". וסברת הדור תהפוכות לא הבנתי כלל. מה בדיוק הכוונה בדבריו ש"פנים חדשות באו לכאן"?

<sup>29</sup> כפי שצינתי לעיל (הערת שוליים 14), יוצא מן הכלל הוא אשר חנן (חלק שישי ושביעי, אבן העזר סי' עט), שמביא ראיה אבל כפי שכתבתי, הוכחתו אינו נראה לי הוכחה כלל.

בעזר צורי וקוני נראה לי להציע גישה חדשה שתתייחס לנושא מזווית ראייה של ההלכה כמו שהיא, במנותק משיקולים חיצוניים או משניים. במקום לנסות לנחש מהי ההלכה, במקום לפסוק על פי השערות, או להחליט על פי הנחות חיצוניות, נראה לי שיש לפשוט שאלה שלנו (לפחות מקצתה) ממקור הלכתי הקשור ישירות לעיקר הדיון: מעמדו של איבר מלאכותי לגבי מצוות שונות.

יחס ההלכה לאיברים מלאכותיים, כלומר איברים שלא היו חלק מגופו של אדם ולא נולד בהם, רק הושתלו לאחר זמן, לענ"ד, נוגע ישירות לעניינו. הגישה המקובלת שאומרת שאיבר מושתל נעשה "שלו" אחרי שהושתל, אף על גב שהוא לא נולד בו, מוכיחה שאיבר מלאכותי דינו כאיבר טבעי. והדברים קל וחומר, אם איבר זר שהושתל ממקום אחר יש לו מעמד של איבר "אמיתי", על אחת כמה וכמה שעלינו לומר כשהגוף עצמו השתנה שמעמדו של השינוי הוא "אמיתי".

אבל, כידוע למתמחים במציאות הפיזיולוגית של שינוי מין, עצם שאלה זו של השלכת ניתוח לשינוי מין על מעמדו המגדרי של אדם מתפצלת לשני ראשים, היות שיש שני סוגי ניתוחים לשינוי מין:

א) כשהמרקם הפיזי של האיבר נשאר אותו דבר והשינוי הוא רק בצורת האיבר. צורת איבר המין משתנה לצורה האחרת, בלי להוסיף בשר עור או גיד זר.

ב) כששינוי האיבר כולל גם תוספת בשר, עור וגידים ממקום אחר בגוף המנותח או מגוף אחר. במקרה כזה הרי האיבר המושתל אכן איבר חדש, שנברא יש מאין, ולכן היחס אליו, כמובן, יהיה שונה מאשר במקרה הראשון כאשר רק הצורה השתנתה.

## שינוי פיזי סוג א'

במקרה הראשון נראה שכלל אין במה לדון. ברור שניתוח כזה קובע את מעמדו המגדרי של המנותח. אי בעית אימא סברא, אי בעית אימא קרא.

**סברא:** אין פה שום הוספה של בשר או גיד מבחוץ שתחייב אותנו לדון אם אכן יש לשינוי אנושי הכוח לשנות את מעמדו המטרנסג'נדר הוא שם כולל למי שייעדו המגדרי שונה מזהותו המגדריגדרי של מישהו. להיפך, זה הסיפור בכל אדם: חומר איברי ההולדה הם אותו דבר וההבדל הוא רק בתבנית, אצל זכר חלק מאותם חומרים בולטים כעת מחוץ לגוף ועוצבו להיראות כאיבר הולדה של זכר, ובנקבה האיברים הזכריים הוכנסו ברובם לתוך הגוף, ומבחינת הצורה הם עוצבו בצורת איבר הולדה של אשה.<sup>30</sup> לכן, אם על ידי ניתוח אותם חומרים הם גם עוצבו מחדש בצורה שונה ממה שהיו להם עד אז, לכאורה קל לטעון שהצורה החדשה תקבע מעמדו המגדרי של המנותח. הרי אין כאן שום דבר "חדש". יש כאן רק איבר שבצורתו הטבעית היה סימן למגדר אחד, ועכשיו שצורת האיבר השתנתה ונראית כצורת איבר של מין הפוך, המגדר שלו חייב להשתנות בהתאם.

**קרא:** יש כמה מקרים בהלכה שמהם ניתן ללמוד שיש לשינוי מעמד ותוקף הלכתי, ואבוהון דכולהו הוא המוס"ק.

במסכת ברכות (מג ע"א) נאמר: "כל המוגמרות מברכין עליהן בורא עצי בשמים חוץ מן המושק שמן חיה הוא שמברכין עליו בורא מיני בשמים". הגמרא עצמה אינה מפרשת מהו מושק, אבל בראשונים יש כמה פירושים. לענייננו חשוב פירושו של רבנו יונה (לא ע"ב מדפי הרי"ף, חוץ וד"ה ורבינו) וז"ל:

והנכון יותר שחיה ידועה היא ויש לה חטוטרת בצואר ולשם מתקבצין בתחלה כעין דם ואח"כ חוזר ונעשה מוש"ק.

ורמ"ה ז"ל היה אוסר אותו באכילה מפני חשש דם. ואפשר לתת טעם בו להתיר ולומר דפרש בעלמא הוא. ואע"פ שמתחלה הוא דם לא חיישינן להכי, דבתר השתא אזלינן. תדע, שהרי הדבש אם נפל בו חתיכה של איסור אין הדבש אסור, אע"פ שהאיסור נימוח בתוך הדבש. כיון שדרך הדבש להחזיר הדבר שנפול לתוכו דבש, כמו דבש דיינינן ליה ומותר. ה"נ אע"פ שמתחילה היה דם, כיון שעכשיו יצא מתורת דם בתר השתא אזלינן וכו'.

---

<sup>30</sup> "ואמר שאין הבדל בין בריאת הנקבה והזכר כי אם בהתגלות אבריהם והסתרתן וכבר נתבאר זה בתורת הנתוח כי אברי הנקבה הם אברי הזכר אלא שהם מפותלים הפוכים אל הפנימה" (ספר הכוזרי מאמר רביעי, פרק כד). ודברים ברוח דומה הם דברי חז"ל בכתובות (סד ע"ב): "זה יצרו מבחוץ וזו יצרה מבפנים". היינו האיבר הוא אותו איבר באיש ובאשה, ורק המיקום (מבפנים או מבחוץ) מבדיל ביניהם.

חידוש גדול חידש לנו רבנו יונה כאן, שבהלכה בטר השתא אזלינן! כלומר, כאשר איזה חומר היה במעמד הלכתי מסוים, ואחרי שנעשה בו דבר השתנה המרקם עד שנראה אחרת והשתנה הרכבו הפיזי (ההרכב החומרי של דם המוס"ק השתנה וגם צורתו הטבעית נעלמה), מעמדו ההלכתי משתנה בהתאם, אף שביסודו החומר הוא אותו חומר, משום ד"אזלינן בטר השתא"<sup>31</sup>. לכן, לדעתו, דבר שהיה אסור באכילה ומציאותו הפיזית השתנתה, מותר לאוכלו.

להלכה נראה שהרבה פוסקים אימצו וקיבלו את דעתו המחודשת של רבנו יונה.

המגן אברהם (אורח חיים סי' רטז סק"ג) הקשה קושיא חזקה על רבנו יונה, אבל החק יעקב (תס"ז סקט"ז) הליץ על רבנו יונה ויישב קושיתו בטוב טעם ודעת.<sup>32</sup> אמנם החק יעקב בעצמו מהסס בדבריו ולא ברור לו שאכן אפשר לקבל דעת רבנו יונה להלכה, אבל הרבה אחרונים כן קיבלו דבריו הלכה למעשה כאשר קיבצם כעמיר גורנה בשו"ת דרך המלך (מלכא. חלק שלישי על איסור והיתר, סימן יז אות יח), וז"ל:

השלטי גיבורים (ע"ז לב) פסק כרבנו יונה ... וכדבריו נוקט כנה"ג או"ח מימן רטז בהגה"ט ועוד הוסיף בשיירי כנה"ג שם בהגה"מ ס"ק ז' וס"ק ט' באריכות לדון במחלוקת רבינו יונה והרא"ש אם אזלינן בטר השתא או בטר דמעיקרא ובעזה"י בהמשך נדון בראיותיו מ"מ מסכים דהעיקר כרבינו יונה והוסיף דבספר מ"מ (?) דף נג כתב שדברי ר"י [רבנו יונה] אין צריכין ראייה כיון שכך הוא המנהג עיי"ש

---

<sup>31</sup> דברי רבנו יונה עצמם מעורפלים קצת, ולא ברור לגמרי מה באמת הסיבה שהוא מתיר את המוס"ק. בתחילת דבריו הוא מסביר שהיתר הוא משום שהדם הוא "פרש בעלמא", אבל בהמשך דבריו הוא מציע סברא אחרת ומחודשת -- פעמיים: "דאזלינן בטר השתא". האחרונים אכן נחלקו איזה טעם עיקרי בדעתו. לפי הט"ז (אורח חיים סימן רטז סק"ב) עיקר היתר הוא משום שהוא פירש בעלמא, מה שאין כן המ"א (שם סק"ג) אזיל בטר הסיפא. לדעתו, רבנו יונה מתיר את המוס"ק משום הרעיון החדשני שפיתח, ש"אזלינן בטר השתא". המ"ב (סק"ז) והרבה אחרונים הסכימו עם המגן אברהם, שרבנו יונה אכן הציע מושג חדש ונועז בהלכה: שאפשר להתעלם כליל ממעמדו האסור של משהו, אם מרקם החומרי של הדבר השתנה מכפי שהיה. כפי שציין בעל דרך המלך (מלכא. חלק שלישי על איסור והיתר, סי' יז), הרבה אחרונים קיבלו הבנה זו בדברי רבנו יונה, שכשהאיסור משתנה לדבר אחר ממה שהיה אמרינן "פנים חדשות באו לכאן". זו גם הבנת בעל מחצית השקל וכן בהגהות רע"א שציין בסימן רטז על דברי המ"א לעיין בחק יעקב, וכן בהגהות החת"ס שם מציין לדברי החק יעקב, וכן מוכח בשו"ת חת"ס או"ח סימן קלה, ובישועות יעקב סימן רטז ס"ק ה', וכן בשו"ת אבני נזר או"ח סימן שסא ס"ק ה', ובשו"ת תורת חסד לובלין או"ח סימן כא ס"ק ז', ובשו"ת חת"ס יו"ד סימן קיז, ובשו"ת מהרש"ם ח"ג סימן רלד, ובמרחשת ח"א או"ח מימן ד', ובשו"ת אבני צדק יו"ד סימן נז, ובשו"ת נוב"י חנינא יו"ד סי' לה, ואור לציון או"ח סי' לד.

<sup>32</sup> החתם סופר (חלק ו, סי' כב) קילס דברי חק יעקב אלו וכתב: "והגאון חק יעקב סי' תס"ז סקט"ז יצא לישע רבינו יונה ... ודברי אלוקים חיים המה".



וכ"כ בתשובות בעי חיי מימן קג וכ"כ עקרי הד"ט יו"ד מימן ז' ס"ק יד. גם הצמח צדק (יו"ד סי' סז  
אות ו) פסק כרבנו יונה, והגר"א (רטז סק"ג), לכאורה

לשורת הפוסקים הנ"ל יש להוסיף גם את האליה רבה (סימן רטז סק"ד) והחזו"א (יורה דעה סי' יב אות ז)  
שגם כן פוסקים כוותיה דרבנו יונה.<sup>33</sup>

כמו בעל דרך המלך, גם הגאון הרב עובדיה יוסף ז"ל (יביע אומר, חלק ח, יורה דעה סימן יא) ציין לשלל  
אחרונים שאימצו את שיטת רבנו יונה להלכה.

לענייננו, אם נקטינן כרבנו יונה ורוב האחרונים המסכימים לדבריו, דאיסורא שהשתנה מהמרקם הטבעי שלו  
ונהפך לחומר חדש, לגבי מעמדו ההלכתי של אותו דבר אזלינן בתר השתא, הכא נמי כאן כשאיברו של  
מישהו השתנה לגמרי ממה שהיה, דינא הוא ליזיל בתר השתא. כלומר, אם למישהו היה איבר הולדה של מין  
אחד ועל ידי ניתוח נשתנה למין אחר, הדין הוא שניזיל בתר השתא, היינו שמעמדו המגדרי יוקבע על פי המין  
של איבר ההולדה של השתא.

לפי החתם סופר (או"ח סי' לט, חיו"ד סי' קיז) הדברים קל וחומר. הוא מאמץ את שיטת רבנו יונה בכמה  
מקומות בספריו וסובר שלשינוי אכן יש תוקף הלכתי לעקור מעמד הלכתי קדום, אבל לדעתו שינוי הנעשה  
בידי אדם עדיף משינוי המוס"ק שנעשית בידי שמים.<sup>34</sup> שינוי טבע הנעשה על ידי אדם כוחו יותר גדול לעקור  
מעמד הלכתי ולהחיל עליו מעמד אחר ושונה ממה שהיה.<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> לפי הכסף משנה (כלי המקדש פרק א הלכה ג) בעיקרון דעת הרמב"ם כרבנו יונה, דאוכל כמו מוס"ק שמקורו דבר האסור מותר  
באכילה, אבל עיקר טעמו הוא משום שהוא עפרא בעלמא, לא משום דאזלינן בתר השתא.

<sup>34</sup> "דהתם איסורא במלתא קאי ובתר מעיקרא והיוצא מהטמא טמא לעולם משא"כ משי שנשתנה בידי אדם ונעשה ממנו בגד וכה"ג  
אפשר דמועיל" (או"ח סי' לט)

<sup>35</sup> חכם בן ציון אבא שאול סובר להיפך. באור לציון (חלק א או"ח סימן לד) כתב דלא אמרינן פנים חדשות באו לכאן אלא בשינוי  
הנעשה בידי שמים, באופן טבעי. וכבר כתב עליו הרב עובדיה יוסף (יביע אומר הנ"ל) שנעלמו ממנו דברי החתם סופר (יו"ד קיז),  
האבן יקרה (תניינא. סימן קמ) והאמרי יושר (חלק ב' סימן קמ), דס"ל שאין חילוק בין מה שנעשה בידי שמים באופן טבעי לשינוי  
הנעשה בידי אדם. בנוסף, כדברי החתם סופר נראה עיקר, משום שכפי הנראה הרבה אחרונים סבירא להו כמותו שבשינוי שנעשה  
בידי אדם גם כן אמרינן "אזלינן בתר השתא". עיקר עיסוקם של אחרוני זמננו בשיטת רבנו יונה הוא בקשר לג'לטין, חלבון קרישי  
המופק מעצמות בעלי חיים ומעורותיהם. רוב הג'לטין כיום מופק משומן חזיר ומעורו, לאחר תהליך עיבוד ארוך ושינוי כימיקלי.  
המתירים סומכים על שיטת רבנו יונה. הרי שהם לא קיבלו דעתו של האור לציון שדברי רבנו יונה לא נאמרו בשינוי שנעשה בידי אדם.  
(בדעת החזו"א יש ערבוב דברים, עי' יו"ד סי' יב אות ז, ד"ה הרא"ש ובקדשים מנחות סימן כד אות ח, ד"ה ובנו"ב. ואכמ"ל.)

ולסיום, יש סוברים שדברי רבנו יונה לא נאמרו אלא כשהמהות הראשונה נפסדה כליל ונעלמה לגמרי, בתהליך בו איבדה המהות הראשונה את כל מהותה, ולא כשיש מעבר מידי מהמצב הראשון לשני (עי' ביביע אומר הנ"ל). וגם לשיטתם אתי שפיר. במקרה שלנו, כשמבצעים ניתוח איבר ההולדה לשינוי המין, המציאות החדשה אינה באה לעולם רק אחרי שהמציאות הראשונה עברה כליל מהעולם.

למסקנה, אין סיבה שלא לקבל גם כאן את חידושו של רבנו יונה שבאיסור "אזלינן בתר השתא", ובלשון האחרונים שכשדבר משתנה לגמרי מכמות שהיה אמרינן "פנים חדשות באו לכאן" ופקע איסוריה. אם מישהו נולד באיבר הולדה ממין אחד ואותו איבר נפסד לגמרי, ומהעור, הבשר והגידים המפורקים עוצב איבר חדש ואחר, פנים חדשות באו לכאן, ולכן לגבי שאלת מגדרו של אדם זה "אזלינן בתר השתא". כלומר, צורת האיבר הנוכחי קובעת מעמדו המגדרי.

## ראיה נוספת אפשרי

בניסיון לברר מעמדו ההלכתי של שינוי עלה בדעתי שאולי, בנוסף לדיון על מוס"ק, יש עוד סוגיה שיכולה לשפוך אור על נושא דידן, הסוגיה של תוריתא דנהמא בכיצד מברכין (ברכות לז ע"ב).<sup>36</sup>

כידוע, פת קובע ברכה לעצמו, מחמת חשיבותו. האוכל פת מברך המוציא לחם מן הארץ, ברכה המיוחדת לפת לבד. מכל מקום, הדין הוא שמברכין ברכה זו רק אם יש לפת "תוריתא דנהמא", צורת פת, שהיא נראית כמו שפת נראית. אבל אם הפת עברה תהליך ששינה את צורתה, כגון שבישלוה עד שאינו ניכר יותר שהיא פת ונאבדה צורתה, גם ברכתה אזלה.<sup>37</sup> האוכלה מברך בורא מיני מזונות, ולא המוציא לחם מן הארץ. הרי ששינוי "צורה", גם כשהחומר נשאר אותו חומר, גורר אחריה שינוי דין ומעמד. אם ההשוואה נכונה, גם כאן, כשצורת האיבר של אדם השתנתה נאבד מעמדו והלכתית הוא לא מה שהיה מעיקרא. בשני המקרים הדין נקבע על

<sup>36</sup> הסוגיה של שינוי קונה לגבי גזל ואתנן לכאורה לא שייך כלל לנידון דידן.

<sup>37</sup> הרבה האריכו הפוסקים בנסיון לשרטט את גבולות "תוריתא דנהמא"; אם זה עניין כמותי (כזית, פחות מכזית וכדומה) או איכותי (טיגון, בישול). אבל לכאורה הפרטים האלו לא נוגעים לדיונו. לא משנה מהם גבולות המושג, ברור לכל הדעות שברכת הפת תלויה בנראות הפת. אם הדבר נראה כמו פת, ברכתו המוציא, ואם שינה צורתו אזלה ברכתו. (לדוגמא ראה: גינת ורדים אורח חיים כלל א' סימן כד, שלחן הטהור [קאמרנא] אורח חיים סי' קפח -- זר זהב אות ד, פסקי תשובות סימן קפח סעי' יד-ה ובזה נבוא).

פי ניראות; צורתא דפת, ואיבר הולדה שנראה איבר אחר. לגבי פת, ברגע שהפת שינתה את מראה אין לה דין פת יותר, אף שהחומרים נשאר איתו דבר. אם כן, גם כאן שינוי הצורה יגרור אחריו שינוי מעמד.

אבל לכאורה אפשר לחלק בין הנושאים. הסיבה שכשנאבדה צורת הפת לא מברכים יותר המוציא, אינה אלא משום שבשינוי צורה שמו השתנה, והוא נעשה משהו אחר ואיננו יותר פת. בכל הנושאים אפשר ששינוי לבד אינו משנה את מעמדו והגדרתו של דבר, והסיבה שעל לחם ששינתה צורתה לא מברכים המוציא היא משום טעם אחר. על פת מברכים ברכה מיוחדת מחמת חשיבתה, היא אוכל חשוב ומיוחד וככזאת קובעת ברכה לעצמה. לכן, ברגע שהצורה של לחם נאבדה, גם הלכה לה חשיבותה המיוחדת, שבגללה יש לה ברכה מיוחדת.<sup>38</sup> כלומר, פת ששינתה צורתה עדיין פת היא, אבל פת שניטלה "צורתה" איבדה מעמדה המיוחדת ויותר לא מגיע לה ברכה מיוחדת, שכן כל מהותה של הפת היא צורתה. לכן אולי אי אפשר ללמוד מכאן על דברים אחרים.

## שינוי פיזי סוג ב'

כל זה לגבי הגישה הראשונה לשינוי מין, כשינוי צורת האיבר מתרחש מיניה וביה; הניתוח רק משנה צורת האיבר בלי השתלה של חומרים מבחוץ. במקרה כזה לכאורה יש לנו לסמוך על שיטת רבנו יונה ש"אזלינן בתר השתא". אבל באפשרות השנייה, כשהשינוי נעשה על ידי השתלה של עור וגידים ממקום אחר, הדיון איננו רק ביחס למעמדו של דבר ששינה צורתו. במקרה כזה מוטל עלינו גם לברר מה מעמדו של איבר מלאכותי שנתווסף לגופו של אדם, שכן הוא אינו איבר טבעי שנולד בו.

כמובן, הראשונים לא ידעו על מציאות כזאת ולכן לא התייחסו לזה כלל,<sup>39</sup> אבל באחרונים אנו מוצאים הרבה התייחסות לזה.

---

<sup>38</sup> ותוריתא דנהמא מתייחסת לצורתו המושגית, לא החומרית.

<sup>39</sup> בעל קביים לגבי הוצאת שבת, ופאה נכרית לגבי עיר הנידחת, נחשבים כחלק מהגוף, לפחות לגבי דיניהם, אף על פי שהם חומרים לא גופניים. אבל שם אין הכוונה שאלו נחשבים כגוף האדם ממש, רק כהוספות חיוניות, ותוספות כאלו יש להן אותו דין כמו של הגוף עצמו, לגבי שבת או לגבי עיר הנידחת.

כפי הנראה, הראשון שהתייחס למציאות כזו הוא בעל אבן יקרה (חלק ג, סי' כט). הוא דן ביחס לשאלה של אמהות, היינו במקרה שבו הושתלה שחלת ביצים של אשה אחת בגופה של אשה אחרת, והשאלה היא מי האם ההלכתית של הילדים הנולדים מהשחלה המושתלת. דעתו נוטה לומר ששחלה מושתלת כמוה כשחלה טבעית וילדים הנולדים הם ילדי האשה שברחמה הושתל השחלה, לא האשה שממנה הוציאו אותה, וז"ל:

ע"ד ההתבולה אשר המציאו הרופאים לחתוך כלי ההולדה מאישה חי' ולחברם בגוף אשה עקרה ועי"כ תהי' מוכשרת להוליד, שאל חו"ד להלכה מי היא אם הילד אשר יולד ע"י החבולה זו, הראשונה או השניה, וכמה נ"מ לענין דינא.

הוא מתקשה להאמין שדבר כזה אפשרי, אבל מ"מ הוא מביע דעתו בקיצור, וזו תשובתו:

בקצרה הנני משיב מפני הכבוד, כי אנכי רחוק לבי להאמין לקול השמועה הזאת. אך אם בכ"ז יתאמתו הדברים, הנה לכתחילה בודאי אסור לעשות כן גם אם לא יהיה סכנה בדבר מטעם סירוס האשה הראשונה שגם סירוס האשה אסור עכ"פ מדרבנן ולדעת קצת פוסקים הוא באיסור עשה. אך אם עברו ועשו לענ"ד הולד הוא בן של האשה השניה לכל דבר. והמקור נפתח להלכה זו לענ"ד הוא הדין המבואר בש"ס סוטה מ"ג ילדה שסיבכה בזקנה לענין ערלה. ועיין היטב רש"י שם והר"ן פ"ק דר"ה.<sup>40</sup>

לדעת בעל אבן יקרה דין איבר מושתל כדין ענף ילדה שסיבכה בעץ זקנה לגבי ערלה, שהתם הדין הוא "שבטלה ילדה בזקנה", היינו שהאיבר המושתל בטל כלפי הגוף בו הושתל, והרי הוא גופו ממש.

אף שהדמיון לערלה צריך עיון, כאשר העירו אחרוני זמננו,<sup>41</sup> הרי יש חילוק גדול בין עצים וענפים שהם עצמים צומחים לבין איבר שהוא מן החי. לענף אין זהות מיוחדת ועצמאית, ולכן מה לי הכא מה לי התם, מה לי אם הוא גדל בעץ המקורי או שהושתל בעץ אחר. מה שאין כן בני אדם, לכל חלקי גופם יש מעמד וזהות עצמאית ולכן אפשר שהעברה מלאכותית מגוף אחד לגוף אחר לא תשנה את זהותה המקורית. מאידך, כד מעיינין שפיר

<sup>40</sup> עי' מה שדן לפי זה בשו"ת ציון לנפש חיה (לייטער) חלק א' סי' פב.

<sup>41</sup> עי' בספר רץ כצבי פוריות, יוחסין אישות, סימן ג, פרק א' וב' בקיאות נפלא בנושא זו

נראה שהדמיון כן צודק. המקרה של כלאים הרי הוא כזה שמעמדו ההלכתי של העץ המקורי שונה מאוד מהעץ החדש, בו שותלים הענף. המקורי הוא "ילדה" והחדש הוא "זקינה", וגילו של העץ הוא המדד היחיד לגבי ערלה, ומכל מקום אמרינן שענף המושטל מעץ צעיר שיש לו זהות ומעמד מיוחד, אם עוקרים אותו מהעץ המקורי ושותלים אותו בעץ אחר, שזהותו ההלכתית שונה מזו של המקור, הענף מקבל את מעמדו של העץ בו הושטל -- לקולא. כלומר, כשהיה עדיין מחובר לעץ המקורי, הצעיר, פירות שהניב היו ערלה, ועכשיו שהושטל בזקינה, דינו כזקינה, ופירותיו אינם ערלה.

יהיה תוקפה של הראיה מכלאים מה שיהיה, למעשה ברור שלדעת בעל אבן יקרה איבר מושטל דינו כאיבר טבעי והוולד הנולד מרחם מושטל מתייחס אחרי האשה המושטלת. הרי היא כאימו לכל דבר, אף על פי שהרחם מלאכותי. הרי שלבעל אבן יקרה פשוט שאיברים שנוספו בגופו של אדם, אף שלא נברא בהם, הרי הם כשלו.

הוא אינו דעת יחידאה. הרבה פוסקים הסכימו לדעת האבן יקרה ולדעתם איבר מושטל אכן נעשה חלק גמור מגופו של ההוא שבגופו הושטל האיבר, וגם בין החולקים עליו מחמת סיבות שונות יש שמעיקר הדין הם מסכימים לרעיון של האבן יקרה שמעיקר הדין איבר מושטל דינו כאבר ממש.<sup>42</sup>

כמובן, שאלת מעמדו של איבר מושטל אינה מיוחדת לשאלת אמהות, אלא יש לה השלכות גם לגבי הלכות אחרות. מכל מקום, אחרי האבן יקרה אין אנו מוצאים דיון מפותח על זה בפוסקים, אבל עם התפתחות הטכנולוגיה, כשהשתלה נעשתה דבר שבשגרה, האחרונים המאוחרים לא יכלו להתעלם יותר משאלה זו. לכן, באחרוני זמננו אכן יש דיון ארוך ופורה בשאלה. יש מי שלא ייחס שום חשיבות הלכתית להשתלה, יש שמסופקים וגם יש אלו שברור להם שהשתלה בכוחה לייצר מציאות זהותית חדשה, כאשר האיבר המושטל מאמץ את הזהות ההלכתית של הגוף בו הוא מושטל.

לכאורה נראה שהגאון הרב אלישיב ז"ל הוא מן המתעלמים ולא מייחס שום חשיבות הלכתית לאיבר שחובר לגוף חדש. לדעתו, איבר של אחד שהושטל באחר, האבר אינו נעשה אחד עם גופו של המושטל, ולכן לגבי דיני טומאה וטהרה, אבר מאדם מת שהושטל באדם חי - זהותו ההלכתית כאיבר מת אינה משתנית. כך הובא

---

<sup>42</sup> עי' ברך כצבי הנ"ל, בהערות שוליים 41

משמו בספר נשמת-אברהם (חלק ד, סי' שמט, עמ' קסו). הוא מצטט את דברי הגרי"ש אלישיב (מוריה, (שז-שי) אלול תשס"ד עמ' קע), וז"ל:

ויש לדון כשמחברים אבר מן המת לאדם חי ע"י השתלה, אף שבזה נקלט ונתחבר לחי, אכתי אין האבר המת נהפך לחי אלא מחובר לחי ואם חל על האבר מצות עשה דקבור תקברנו לא פקע ע"י ההשתלה.<sup>43</sup>

מה שברירא ליה לרב אלישיב, מספקא ליה להגאון רב יהודה גרשוני ז"ל. בספרו קול צופיך (דף שפא) הוא דן בזה באריכות (...). אבל מניח את הדבר בצ"ע.<sup>44</sup>

מאידך הרבה אחרונים נקטו בפשיטות שאיבר המושתל אכן נעשה חלק מגוף הנשתל. לדעתם, במקרה של השתלה - האיבר המושתל נחשב כעין פנים חדשות. עברו ההלכתי של הדבר הנשתל נאבד כליל ונמחק כאילו לא היה, ומעכשיו חל עליו מעמדו של הגוף החדש.

בשו"ת שבט מיהודה (אונטרמן. חלק ג, שער שלישי סי' א) הוא מצטט מכתב שכתב אליו הגאון ר' שלמה זלמן אויערבאך ז"ל, וז"ל:

כן יש להעיר דחיבור בשר המת לגוף חי הו"ל כשתילי תרומה שנטמאו ושתלן דפקעה טומאתן, ואף לטעמו של רש"י שחיבורן לקרקע בטלן מתורת אוכל ה"נ גם כאן חיבורן לחי בטלן מתורת מת.

וכן הוא במנחת שלמה (תנינא סי' צז) (עי גם במנחת-שלמה (ח"ב סי' צו אות ג).

כן היא גם דעת הגר"נ רבינוביץ (שיח נחום סי' עט), שאיבר של מת שהושתל באדם חי דינו כאיבר חי. ובאנציקלופדיה הלכתית רפואית (כרך ב, ערך אברים ורקמות, אות ד', ד"ה מי שהושתל) הביא בשם

<sup>43</sup> "וכן כתב לנו הרב מזוז שדברי הרי"ש אלישיב צריכים עיון" (הרב גדעון ויצמן והרב איתן קופיאצקי, "השתלת אמה (איבר מין זכרי)", תחומין לז, הערת שוליים 4).

<sup>44</sup> הרב אליהו בקשי דורון ז"ל, שו"ת בנין אב (חלק ג סימן נג), דן בהשלכת מדע השתלת איברים על ההלכה. הוא מעיין בדבר מכמה כיוונים אבל אינו מתייחס ישירות לגבי שאלתנו.

הגרי"י קנייבסקי (כתבי קהילת יעקב החדשים, מס' אהלות) ש"מי שהושתל בקרבו איבר מן המת, אין הוא מטמא באהל לאחר ההשתלה, וכהן רשאי לשהות במחיצתו, כי האיבר המת בטל לגוף החי לאחר השתלתו". כעין זה, עם יותר פירוט, כתב הרב אברהם שטיינברג (אנציקלופדיה הלכתית רפואית כרך ג, ערך השתלת אברים אות ד' עמוד 121, ד"ה דין האבר המושתל) :

איבר שנקלט בגוף המושתל נחשב כחי ואינו מטמא, ובוודאי שאין חייבים בקבורתו כאיבר מן החי, ופקעה ממנו כל זיקת בעלות לתורם האיבר, ואין לו זכות על האיבר שנתרם ונקלט, וצריך לקבור את האיבר הזה לצד המושתל ולא לצד התורם, ואם השתילו עצם ממת גוי בישראל דינו כישראל ואסור בהנאה.

סתימת הדברים נראה שלדעתם לא משנה איך נבנה האיבר החדש, בין אם לקחו אבר שלם ממקום אחר, בין אם עיצבו אבר חדש על ידי נטילת רקמות ממקומות אחרים בגוף, כגון הרגל או הירכיים, או מאחרים. בשני המקרים דין האיבר המושתל כדין איבר גמור. ואם נקטינן שלא משנה איך נעשתה ההשתלה, תמיד דינו של האיבר המושתל כאיבר אמיתי, הרי ששינוי צורת האיבר תקף הלכתית. מה שהיה עד אז רגל או ירך אחרי ההשתלה דינו כיד.

דא עקא שכולם דנים בדבר ביחס לטומאת מת, וספקם הוא אם איבר מת יכול להיחשב שוב כחי על ידי השתלה, אבל אין הוכחה ברורה מדבריהם שהם גם יסברו שהלכתית דין האיבר המושתל כדין איבר טבעי. אבל גם על זה דנו האחרונים, ומסקנת כמה מהם הוא שאיבר מושתל אכן דינו כאיבר ממש.

הפוסק שצ'לל יותר מכולם לעומק הנושא הוא הגאון רבי נתן גשטטנר זצ"ל. בשו"ת להורות נתן (חלק ד סי' קב) הוא כותב:

ומעתה יש לבאר מה הדין אם נימא דעל ידי כריתת הביצים הוי פצוע דכא, ברם הרופאים השתילו וחיברו ביעים אחרים מגברא אחרינא, אם עי"ז חוזר להכשרו, מי אמרינן דהחיבור וההשתלה מהני לעשותו כאילו היה אחד מאבריו בתולדה. ובאמת ספק זה יש בו נפקא מינה לכמה וכמה דיני תורה, וכגון מי שנקטע זרועו ר"ל וחיברו לי זרוע אם זרוע שלו או של אדם

אחר, אם מקיים מצות תפילין כשמניחו על זרוע זה כאילו היא זרוע שלו, וכן לגבי חליצה אם נקטע רגלו ושתלו לו רגל אחר אם הוא כרגלו לענין חליצה. ...וכן בכהן לענין עבודה ונשיאת כפים אם היה בעל מום וחיברו אליו אבר ותקנוהו אם חוזר להכשרו.

אחרי דין ודברים הוא מסיק (שם אות כ')::

כשחיבר אבר לבשר אדם חי ועי"ז יונק האבר מחיותו של גוף האדם ונעשה כגופא חדא, ובאבר הנשתל איכא חיות המקבלת מגופו של האדם, י"ל דהוי חיבור גמור לכולי עלמא... כשמחבר אבר לאדם החי ועי"ז מקבלת האבר המחובר חיות וניקה מגופו של האדם ונעשה כבשר מבשרו, י"ל דשפיר הוי חיבור שהרי חיבור זה פעל כחיבור שבידי שמים, שהרי האבר יונק מהגוף והוי כחלק מן הגוף...

במסקנת דבריו הוא חוזר על אותם דברים: "דיש מקום לומר דהשתלה הוי בגדר חיבור כיון דנעשה גופא חדא".

לשם האמינות חשוב לציין שהוא כתב כל זה להלכה בלבד, אבל למעשה הוא מהסס קצת וכותב (שם סי' קג):  
וכל זה כתבנו להלכה, אולם למעשה היות שכמה מיסודות הלכה זו הם מחודשים מה שלא נזכר בדברי רבותינו הפוסקים אשר מפיהם אנו חיים, ובפרט ענין חיבור האברים ע"י השתלה אשר נתחדש רק לאחרונה ותוצאותיו לדינא צריכא עיונא רבה, לזאת ימחול כ"ת להציע דברים אלו לפני שני גדולי הוראה מובהקים, וכאשר יבואו דבריהם נתבונן עוד איך לנהוג למעשה... והשי"ת יצילנו משגיאות ויראנו בתורתו נפלאות.<sup>45</sup>

הרחיק לכת בעל חבל נחלתו (חלק י, סימן ח). דעתו איתנה שאפילו איבר מלאכותי או מכשיר בטל לגוף האדם ודינו כגופו ממש. הוא חולק בזה על הגר"י אריאל, שמבאר בספרו באהלה של תורה (ח"ה סי' כח) שאבר מושתל אינו כאבר אורגני מן הגוף אלא דינו כדבר המחובר לגוף אבל אין דינו כגוף עצמו.

---

<sup>45</sup> עי' גם מה שכתב בספרו על התורה מאור התורה/להורות נתן על ספר ויקרא (פרק טו פסוק יח) על דברי מושב זקנים על התורה על אתר המביא סיפור מר"י החסיד במי שנתחלף לו חוטמו בחוטמו של חבירו.



הוא נשאל על "מי שאינו שומע ושתלו באוזנו הפנימית מכשיר וכאשר מדברים אתו, גלי הקול יוצרים זרם חשמלי במכשיר המתורגם על ידי המוח לקול, האם מותר להשתמש במכשיר זה בשבת". דעתו שהדבר אסור ובתוך הדברים הוא כותב:

ואין לומר שאם המכשיר הוא חלק מהגוף, יש לראות את פעילותו כפעילות טבעית שאין בה איסור, וכשם שמותר לצאת אתו לרשות הרבים, או לטבול אתו ואינו חציצה. ולא היא, הוצאה מותרת משום דלא גרע מתכשיט, ולענין טבילה הוי מיעוט דלא מקפיד, אך אינו נחשב כחלק אורגאני של הגוף, כמו שאי אפשר להניח תפילין על יד מלאכותית גם אם היא מחוברת לגוף. והוא הדין לנדון דידן, פעילותו החשמלית של המכשיר אינה פעולה טבעית.

לעומת זה, דעת בעל חבל נחלתו שמותר לצאת בזה בשבת. מחמת חשיבות דבריו אעתיק דבריו באריכות קצת. וז"ל:

לענ"ד, יש לחלק בין מכשיר מושלם בגוף האדם לתקופה ארוכה (אפילו היא קצובה לשנה וכד' בגלל בלאי המכשיר או שהיא אינה קצובה כגון שהיא משמשת עד קלקולה), לבין תקופה קצרה. נ"ל שמכשיר מושלם שהופך לחלק אורגאני מהגוף ופעילותו היא חלק מפעילות הגוף, מתבטל לחלוטין לגוף. ובניגוד לפרוטזה שאינה חלק מהגוף אלא היא מורכבת על גבי הגוף – אבר מושלם מתבטל לגוף, ולא חלים עליו איסורי שבת ויו"ט. ההתבטלות היא חיצונית ופנימית. היינו חיצונית מחמת היותו חלק מהגוף דינו כדיני הגוף לטומאה וטהרה פנימית לגבי מלאכות שבת הנעשות באבר או בחלק מהאבר המושלם...

הוא ממשיך:

הכליות בגוף האדם מנקות את הדם מחומרים רעילים. הסינון נעשה דרך נקבוביות דקות ובגלל מטען חשמלי (שלילי) של המסננים. הפעילות הזאת נעשית בכל רגע ורגע בכל אדם בריא. אדם שהשתילו בו כליה מאדם אחר והוא נושא אותה וגופו חי על ידה כאחד האדם נראה שאין הבדל הלכתי בינו לבין כל אדם אחר בשיוך האבר לגופו.

ה"ה לאדם שלא ראה בגלל פגיעה בקרנית העין ועבר השתלת קרנית נראה שהקרנית המושתלת הפכה חלק מגופו. ואע"פ שיש שכתבו שאין לקבל השתלת קרנית מנכרי (שו"ת ישכיל עבדי סי' כו אות ו) נראה שדבריו אינם עומדים ביחס למציאות והדבר מותר ואף מצוה. **וה"ה לעירוי דם או כל השתלת אבר נברא ע"י הקב"ה והוא הופך להיות חלק מהמושתל.**

כפי שהגר"י אריאל תיאר, קיימת היום השתלת אוזן פנימית בתוך האוזן. שמקור האנרגיה להפעלתה היא גלי הקול. וכן ישנה השתלת קוצבי לב (חלקם היו מוצאים בניתוח מחולים שמתו, עי' שו"ת ציץ אליעזר חי"ד סי' פג, כיום מחליפים אותם כל מספר שנים). כמו"כ מושתלים שיניים מלאכותיות, שסתומי לב, צינוריות למניעת הצרת עורקים, מפרקים מלאכותיים ועוד. רוב השתלים למיניהם הם שתלים קבועים בגוף האדם. ויש להם עדיפות על אברים שנטלו מאנשים בכך שאינם נדחים בגלל התאמת רקמות וכד'.

כל האיברים או חלקי האיברים הללו נראה שמקבלים את דין הגוף לכל דבר. לדוגמא: לגבי טבילת נדה עם שיניים מושתלות אין מי שסובר שהן חציצה ואע"פ שלגבי סתימות זמניות וכד' השאלה קיימת, הרי באברים מושתלים וכש"כ אלו שבתוך הגוף ואין יכולת להוציאם, לית מאן דפליג שאינם חציצה. ונראה שה"ה לגבי טלטול בשבת או איסור הוצאה באברים שהושתלו אין בהם איסור הוצאה (וכ"פ המהרש"ם ח"ב סי' ה לגבי עין מלאכותית) ואין בהם מוקצה. מכיון שהמושתל אינו יכול להוציאם או לפעול על תפקודם, לחזק או להחליש נראה לומר שהם לגמרי בטלו לגוף.

לדוגמא, שיניים מלאכותיות שהושתלו בפה בטלו לגמרי לגוף, אף אם האדם טוחן בכח שריריו ע"י שיניו המושתלות גזר ואגוזים דק דק, או סוחט ענבים או פרי הרי הם לגמרי כגופו ולא ככלי שהוא מחזיק בידו כגון עלי הכותש ומרסק במכתש האסור כמובן בשבת.

בע"ה אם יצליחו לפתח מכונת דיאליזה המושתלת בגוף החולה ומנקה את דמו מחומרים מזיקים ופסולת ומפרישה אותם לתוך אברי ההפרשה של האדם נראה שאע"פ שנעשה תהליך ברירה האסור

מן התורה בשבת, כיון שהתהליך נעשה בתוך גופו ללא פעולה מצדו וללא שליטה שלו עליו אדם כזה  
יהא מותר לשאת זאת בתוכו אף בשבת (ולא משום פיקו"נ).

ונראה שכן הדין לגבי אברים או מכשירים אחרים שיושתלו בגוף האדם.

הגר"י אריאל הקשה שודאי אין להניח תפילין על פרוטזה של יד. ונלענ"ד שאין בכך ראייה כנגד הסברות  
המובאות לעיל. פרוטזה היא אבר חיצוני שמדמה את היד אבל אינו מקיף בתפקודיו יד טבעית על כל  
המשתמע מכך בתחושה ופעולה. אף אפשר לנתקה מהגוף. אבל אבר שהוא מושתל בתוך הגוף ולא  
ניתן לנתקו ומדמה את פעולות הגוף יש מקום רב לומר שאינו כגוף זר המחובר לגוף כעין בגד או  
תכשיט אלא חלק מהגוף.

נ"ל שהכל יודו שאם הושתל חלק מלאכותי בפני האדם כגון אף או שיניים או עור חלקים אלו קבלו את  
דין האדם ומותר לו לצאת בהם לרה"ר ולהוציאם מרה"ר לרה"י.

אחרי שהרבה להביא ראיות לדעתו, לבסוף מסיק:

נראה על כן שאבר או חלק מלאכותי כיון שנזרקה בו חיות האדם בו הושתל – מקבל האבר המלאכותי  
את דיני האדם לגמרי.

להלכה, דעתו איתנה שאיבר מושתל אכן דינו כאיבר ממש לכל דבר. אך לנהוג כן למעשה הוא מהסס קצת,  
וז"ל: "נראה לענ"ד שענין זה ככל שיהא נפוץ צריך עיון מחדש, האם אברים מלאכותיים שהושתלו יחשבו  
כאבר בריא לגבי דינים מסויימים".

הרב צבי רייזמן ("מעמדו ההלכתי של איבר מלאכותי שהושתל בגופו של אדם", תחומין לח) מאריך טובא  
להוכיח כדברי בעל חבל נחלתו, כולל הוכחה מעניינת מדברי החזון איש, וז"ל:

לענ"ד נראה להוכיח גם מדברי החזון-איש שאיבר מלאכותי המושגל בגוף נחשב כחלק מן הגוף, ואפרש את שיחתי.

בשו"ת חכם-צבי (סי' עז) דן בדבר תרנגולת שלאחר שחיטתה לא מצאו בה את הלב, וכתב שאין כל ספק שלתרנגולת היה לב, שהרי "לא יצויר נברא חסר הלב והוא מן הנמנע, כי כל חיות ויצירת וכח הגוף בו תלוי והוא ראשית היצירה, ולא יתכן יצירת בעל חיים זולתו", ולא עוד אלא ש"אפילו במקום שבאו עדים והעידו נגד המסור בידינו ממהלך הטבעי, אמרינן סהדי שקרא נינהו והטבע קיים".

רבי יהונתן אייבשיץ (פלתי סי' מ סעי' ה) חלק על החכם-צבי, וכתב שאילו באו עדים והעידו שלא היה לב לתרנגולת לא נוכל להטיל ספק בעדותם, ויש לאסור את אכילתה מחשש שהיא טריפה. והסביר שיתכן שאכן ניטל לבה של התרנגולת, אלא שיש איבר אחר המחליף וממלא את תפקידו של הלב "ואין אנו שמים על לב להשגיח בו שהוא שהיה משמש במקום הלב ועל ידו חי העוף, ואם כן איך סלקא דעתך להתיר ניטל לב, אולי היה נמצא בו כזה ולית דמשגיח ביה". מבואר בדבריו שהאיבר המחליף את תפקיד הלב באמת אינו הלב, ולכן התרנגולת טריפה כדין מחוסרת איבר הלב.

על הגדרה זו כתב החזון-איש (יו"ד סי' ד ס"ק יד): "והנה דברי הפלתי ז"ל תמוהים מאד, דודאי בשר זה המתפקד תפקיד הלב ומחיה את הבעל חי הוא באמת הלב, ואם נשתנתה צורתה החיצונה, לא מצינו שהלב נטרף בשינוי תואר".

נראה מדבריו **שלא חשיבות שם האיבר היא הקובעת, אלא התפקוד שלו**. ולכן תרנגולת שאין בה לב בשמו ובתוארו המוכר לנו, אלא איבר אחר ממלא את תפקידו, אינה נחשבת כמחוסרת לב. על פי זה נראה שגם איבר מושגל הממלא את אותו תפקיד של האיבר הטבעי, נחשב כאיבר הטבעי לכל דבר, והוא חלק בלתי נפרד מגוף המושגל.

בהמשך הוא מביא שכן דעת הרב אלישיב:

פסקו של הרי"ש אלישיב המובא בספר קב-ונקי (יו"ד סי' תלב) לאסור ניתוק מכשיר דפיברילטור [שתפקידו לתת ללב מכה חשמלית בשעת דום לב] מחולה סופני. ובביאור דבריו כתב חתנו, הרי" זילברשטיין: "המכשיר הפך להיות כאבר מאבריו, שתפקידו להחיות בשעת סכנה", ודימה את המכשיר

"לבלוטה או מערכת אחרת בגוף האדם שתפקידה להפריש חומר מציל חיים בשעת הסכנה, וכי מותר לכרות מגופו בלוטה זו משום שכעת עדיין אין היא מפרישה חומר זה, ופשוט לכאורה דכל שיכרות בלוטה זו הוי ליה כהורג את הנפש על ידי גרמא, וכן הדבר הזה". מבואר בדברי הרי"ש אלישיב שנקט להלכה שגם מכשיר מלאכותי נחשב חלק מהגוף שבו הושתל.<sup>46</sup>

ברם, ממוצא הדברים שנתבארו לעיל נראה כי לדרכם של החזון-איש והרי"ש אלישיב שאיבר מושתל הממלא את תפקידו של איבר טבעי נחשב כאיבר הטבעי לכל דבר, יד תותבת המחוברת לגוף בשילוב מערכת מחשוב המחוברת למוח ומקבלת ממנו פקודות להנעתה, מתבטלת לגוף ונחשבת כאיבר טבעי. כפי שכתב גם בשו"ת חבל-נחלתו: "נראה שיד כזו שהיא מחוברת, כל זמן שאין בה קלקול, אף שהיא חיצונית, מותר לו לצאת בה בשבת והיא ודאי תחשב לא פחות ממלבוש ותכשיט שמותר לצאת בהם".

הרב רייזמן ממשיך בדבריו וטוען בעקביות שאיבר מושתל דינו כאיבר אמיתי ממש. הוא כותב:

לפי זה יהיה מותר גם להניח תפילין על היד הזו, כי היד המלאכותית מתבטלת לגוף ונחשבת כאיבר טבעי. וכמובן יהיה מותר לכתחילה לצאת בשבת עם יד כזו, אבל לא רק מדין "מלבוש" או "תכשיט" כפי שפסק החבל-נחלתו, אלא כי היד התותבת היא חלק בלתי נפרד מהגוף.

ואף שכתב הרא"ש (כלל ג סי' ד) ונפסק בשו"ע (או"ח כז, ד): "לא יהא דבר חוצץ בין תפילין לבשרו, לא שנא של יד לא שנא של ראש", ויש ללמוד מהלכה זו שצריך שתהא הנחת התפילין על היד ממש, ומטעם זה כתבו בשו"ת אבני-נזר (או"ח סי' א) ובשו"ת אגרות-משה (או"ח ח"א סי' ח) שעל יד משותקת ו'יבשה' עד כדי שאם תינקב אינה מוציאה אפילו טיפת דם, אין להניח תפילין. לענ"ד אדרבה, יד תותבת המחוברת באמצעות מערכת מחשוב למוח, עדיפה על יד 'יבשה', שהרי את היד התותבת ניתן להניע כרצונו בהוראות המועברות אליה ישירות מהמוח, והרי היא כאיבר טבעי וכחלק מהגוף, בניגוד ליד 'יבשה' שאינה מתפקדת והמוח אינו יכול להפעילה.

דברים אלו עולים בקנה אחד עם שיטת הרי"י מעסקין (שו"ת אבן-יעקב סי' צה, הובא באגרות-משה שם) שכתב שאין מניחים תפילין על יד משותקת ואפילו זורם בה דם, הואיל ולא ניתן לפעול בה את

<sup>46</sup> לכאורה זה סותר מה שהובא בנשמת אברהם בשמו (עי' לעיל). ולאו ק"ו הוא, איבר אמיתי מושתל אינו כגוף האדם ואילו איבר מלאכותי דינו כגוף האדם ממש?! אתמהה.



נראה שבמצב כזה לא יהיה בידו לקיים את מצות ארבעת המינים, שכן במצוה זו כתוב (ויקרא כג, מ) "וְלִקְחֶתֶם לָכֶם", והצורה שבה הוא מזיז את היד אינה קרויה "לקיחה". ויעוין בתוספות (פסחים נז, א ד"ה דכריך) שכתב, ואוחז הלולב על ידי סודר כעין צבת, כגון שכרך הלולב בסודר ואוחז בסודר, שהסודר מסייע לו להחזיק, לא הוי חציצה. ולכאורה היד המלאכותית לא שייכת לנידונו, כי היד המלאכותית דומה למנוף והוא על ידי תנועה מסוימת מפעיל את הפרוטזה כאילו היתה מנוף, ואין זה נחשב לקיחה.

אולם הר"ש קורח כתב בספרו 'עריכת השולחן - ילקוט חיים' (ח"ט עמ' צד): "אדם שאין לו יד, נוטל לולבו בזרועו, וכן האתרוג. ואם יש לו יד מ"פלסטי" וכיוצא בזה, יטול בידו, אם היא נעה מכח זרועו, אבל אם היא פועלת על ידי סוללה חשמלית, לא יטול בה לולב". וביאר טעמו: "כי כשמתנועעת שלא מכוחו, אינו נחשב שהוא עצמו נוטל", ואילו כשמתנועעת מכוחו הרי זה כדן המפורש בשו"ע (או"ח תרנא, ז) "אם עשה בית יד ונתן בו הלולב ונטלו, שפיר דמי, דלקיחה על ידי דבר אחר שמה לקיחה, ובלבד שיהא דרך כבוד". כלומר, לדעת הרב קורח, ההיתר ליטול לולב באמצעות יד תותבת נובע מההלכה שגם לקיחה על ידי 'דבר אחר' נחשבת לקיחה.

אמנם נראה כי לשיטת הסוברים שאיבר מלאכותי המושגל בגוף נעשה חלק ממנו, ודאי שגם נטילת הלולב באמצעות יד כזו נחשבת 'לקיחה' כהלכה, כי היד המלאכותית מתבטלת לגוף ונחשבת כידו ממש.

יש לפלפל הרבה בראיותיו והוכחותיו של הרב רייזמן, אבל ההיסק שלו נראה נכון. משמעות הדברים היא שגם לאיבר הנוצר שלא על ידי הקב"ה, לא משנה אם הוא איבר טבעי שרק הועבר מגוף אחד לגוף אחר, או שהוא אבר מלאכותי שנוצר במעבדה, כי כל זמן שהוא נקבע בגוף ומתפקד כמו איבר טבעי דינו כאיבר אמיתי.

והדברים קל וחומר. אם איבר זר לגמרי, לאחר שהושגל דינו כאיבר ממש, כל שכן כשעיקר האיבר הוא טבעי אלא שצורתו השתנתה על ידי תוספת בשר, עור וגידים ממקום אחר, שוודאי דינו כאיבר ואם האיבר הוא זכרי האדם הוא זכר ואם האיבר של נקבה דינו של האדם כאשה. מעולם לא עלה על דעתו של פוסק לומר שמי שנעשתה לו השתלת עור בידו אינו יכול להניח תפילין, מכוח הסברא שחלקית ידו אינו יד. הרי שהוספה מזערית פה ושם לא מעלה ולא מורידה ביחס למעמדו של האיבר. יד עם השתלת עור היא יד לכל הדינים והוא הדין ברגל.

לעניינו, אמנם איבר ההולדה הנוכחי אינו "טבעי", הוא לא האיבר שהאדם נולד בו, מכל מקום, כיון שלדינא יש לאיבר המושגל החדש דין איבר ממש לכל שאר מילי, הכא נמי יש לו דין איבר אמיתי ביחס למגדר.<sup>47</sup>

## חזון איש

החזון איש (יו"ד סי' קי אות ד) מעלה חידוש עצום ואולי אפילו קצת תמוה, אבל למרות התמיהה לכאורה יש לדייק מדבריו מה ההלכה בנידון דידן.

לדעת החזון איש, הרובע בהמה שנבראה בספר יצירה חייב, "דדין תורה נאמרה לא רק על המין - אלא על כל אחד שנמצא בזה הדמות". דבריו קצת עמומים. לא ברורה כוונת האבחנה בין "מין" ל"דמות". מכל מקום, לכאורה משמעות דבריו הוא שאפילו אם מבחינת ההלכה הדבר הנוצר אינו יצור "אמיתי", אין לו דין בהמה ממש לגבי שאר דברים, כגון אבר מן החי, בשר וחלב וכדומה, דווקא לגבי רביעה אין הבדל אם זה אמיתי או לא. כל זמן שאדם רובע איברי מין של משהו שנראה ומורגש כמו זו של בהמה, הרי זה נקרא רובע את הדבר עצמו. כלומר, איברי הפרייה מלאכותיים דינם כמו איברים טבעיים.<sup>48</sup>

באמת אין מנוס מלהבין את דבריו כך, שהרי הוא עצמו אומר במפורש (חזו"א יו"ד סי' קטז ס"ק א) שמי "שנברא בס' יצירה נראה דאין לו כל זכיות ישראל, וקרוב שאין לו גם זכיות אדם. [בח"צ] נסתפק בזה". הרי שלפי החזו"א הנברא על ידי ספר יצירה לא נחשב כלום ביחס להלכה, ומכל מקום הרובע בהמה שנבראה בספר יצירה חייב משום רובע! על כרחך דעתו שביחס למיניות האיבר המלאכותי דינו כאיבר אמיתי.<sup>49</sup>

<sup>47</sup> אחת הסיבות שבעל דור תהפוכות (דף כח) ופוסקי-רשת אחרים סוברים ששינוי מלאכותי של איברי ההולדה אינו תקף היא משום שהאברים המושגלים אינם מזריעים ולא יכולים להפרות ולהרבות. לי לא כן עמדי. ברי לי ששחז"ל דיברו על איבר המין כדבר שקובע מגדר הם דיברו על חלק האבר שנראה לעינים, לא מה שנמצא מאחוריה (רחם) או קשור לה (כלי ההשתנה). והא ראייה: לרוב הפוסקים, אנדרוגינוס אינו מוליד ומכל מקום יש הסוברים שדינה כנקבה. הרי שגם מי שאינו יכול להוליד יכול להיקרא אשה הלכתית. על כרחך כשחז"ל דנו על איבר המין כוונתם היתה לאותו אבר לבד, כמו שהיא נראית, לא מה שהיא כן או לא יכולה לעשות.

<sup>48</sup> לכאורה זו גם כן סברת התוספות (נדה כג ע"א, ד"ה לאיתסורי באחותה) אף על גב שלר' מאיר בהמה זו ולד מעליא הוה לגבי דין טומאת לידה, מכל מקום הבא עליה חייב משום רובע. על כרחך אדם עם איברי הולדה של בהמה דינה כבהמה (לגבי איסורי עריות?), וכפי שביאר החזו"א. אבל לכאורה יש לדחות ראייה זו, כיוון שאפשר לומר שסברת תוספות נאמרה רק אליבא דר' מאיר, עיי"ש. ואכמ"ל.

<sup>49</sup> לא ברור האם יש לפרש חידושו באופן מירבי או באופן מזערי כלומר, האם הוא מתייחס לבהמה בכללה, לכל דיניה, או שחידושו נאמר רק לגבי דינה ערוה. היטב ביטא ספק זה הרב חנוך קאהן המעיין (גליון ו טבת תשע"ו [נו, ב]) "מעיון ראשון אפשר להסיק כי



## מסקנת ביניים

היוצא מכל זה הוא שניתוח ושינוי אבר המין כוחו לשנות זהותו המגדרית של אדם, בין אם הניתוח היה שינוי גרידא באיבר עצמו, בין אם זה כולל גם הבנייה מלאכותית. כפי שקבע רבנו יונה, מצבו העכשווי של דבר קובע מעמדו ההלכתי. "אזלין בתר השתא" ומה שהיה לפני לא משנה כלל. לא אזלין בתר תולדה, רק בהתאם למציאות של עכשיו. גם ראינו שהרבה מפוסקי זמננו מתייחסים לאיבר מושגל כאיבר אמיתי לגבי טומאה וטהרה וגם לגבי שאר מצוות גופניות.

לכן, לענ"ד, במקרה של ניתוח ושינוי, דינו של המנותח נקבע לגמרי על פי איבר המין הנוכחי, לכל דבר; קביעת מקומו בבית הכנסת, בין הנשים או האנשים; חיובו לגבי מצוות מגדריות; וגם לגבי דיני חיתון ונישואים. אשה שהפכה לאיש דינה לגמרי כאיש והביאה עם איש אחר נחשב משכב זכר, וכן להיפך. איש שהפך לאשה מותר לו לבוא על זכר ואין לביאתם דין משכב זכר.

ברור ופשוט שכל מה שאמרנו עד כה מניח כדבר המובן מאליו שלפי הסוגיה של אנדרוגינוס איברי ההולדה קובעים מגדר של אדם ועלינו רק לברר מה הדין כשאדם עובר ניתוח שמשנה לגמרי את המציאות הפיזית. אבל עיקרא דמילתא דא צריך עיון. בכלל לא ברור שזאת אכן המסקנה הנכונה. אולי איברי ההולדה אינם קובעים מגדר, הם רק מסמנים אותו.

אפרש שיחתי.

## סימן או סיבה

כל דברינו עד כה התבסס על שתי הנחות יסוד: א) משמעות הסוגיא של אנדרוגינוס, שאיברי מין קובעים זהות מגדרית. ב) האבר הוא סיבה להגדרת המגדר, לא סימן. כלומר, נוכחות איבר זכרי גורמת לאדם להיות

---

לדעת החזון איש כל דיני תורה חלים על בהמה זו ברם אפשר לומר שדין ערווה שונה מפני שבו התורה אסרה את עצם מעשה ההשחתה של שימוש באברים המיועדים לפו"ר לצרכים מקולקלים כך משמע ברמב"ם (איסורי ביאה פרק יד הלכה יח): "ויראה לי שאם בא העבד על הזכור ובהמה יהרגו שאיסור שתי עריות אלו שווה בכל האדם". אולי היה יוצא מזה היפך הסברא. לפי החזון"א היה אפשר לומר שיותר קל להשיג שינוי מעמד מגדרי לגבי דיני עריות מלגבי שאר דברים. לגבי איסורי ערווה פשוט שאיבר מלאכותי נחשב איבר ממש.

זכר ונוכחות איבר נקבי גורמת לו להיות אשה. אבל כפי שהערתני בתחילת דברי, הנחה זו אינה ברורה. יתכן שהאיבר רק מסמן את המגדר ואינו בעצמו הקובע. האיבר אינו רק אשנב, חלון המאפשר הצצה לפנימיותו המגדרית של האדם. ואם אכן כן הוא, שהאיבר אינו רק סימן, אז יש אפשרות של מקרים בהם אפשר להתעלם מהסימן, כאשר סימנים משכנעים יותר נוגדים את הסימן שהאיבר היחיד של ההולדה מסמן.

להבחנה סימן/סיבה יש תקדים בראשונים ואחרונים.

ז"ל הרמב"ם במורה נבוכים (חלק ג פ' מח) ביחס לסימני בהמה טהורה: "ודע לך שסימנים אלה הינו העלאת הגרה ושסיעת הטלפים בבהמות והכנפים והקשקשת בדגים, אין מציאותם סבת כשרותם ואין העדרם סבת אסורם אלא הם סימנים לדעת בהם המין המשובח מהמין המגונה".<sup>50</sup>

וכעין זה הוא במהרי"ט (חלק א, סי' נא, ד"ה והריני) לגבי סימני גדלות, וז"ל: "וטעם דברי בשנים וסימנין אינה עיקר הגדלות שהן גורמין הדין דשנים וסימנין לא כתיבי בקרא אלא גדולה וקטנה כתיבא ומסרו לנו סימנין להבחין בין גדולה לקטנה והם שערות דלאחר זמן ולהכי קרי להו סימנין שאינם אלא סימן שעל ידם ניכרת הדבר אבל אינה נעשי' היא עצמה גדולה על ידם. תדע דאפשר שתהא גדולה אע"פ שלא הביאה סימנין כגון שהיא אילונית ואם הכיר בה וקדשה תפסו בה קידושין אע"פ שאין לה שתי שערות".<sup>51</sup>

ובנתן פריו (חידושים על מסכת סוכה לג ע"א) דן בזה לגבי סימני ערבה, וז"ל:

הך ענינא אם עבות הוא לסמן את המין או שהיא סיבה לכשרות ההדס הנה כיוצא בזה מצינו בשו"ת מהרי"ט ח"א סי' נ"א שדן לענין סימני גדלות דשנים ושערות וכתב ששנים וסימנים אינם עיקר הגדלות שהן גורמין הדין דשנים וסימנים לא כתיבי בקרא אלא גדולה וקטנה כתיב ומסרו לנו סימנים

---

<sup>50</sup> לכאורה נראה שדברי הרמב"ם הללו סותרים את דברי צפנת פענח (מאכלות אסורות, פרק א הל' א), "דס"ל לרבינו דיש נ"מ לבין סימני בהמה לסימני עוף דגבי בהמה הסימנים הוא הטהרה שלה מחמת גזירת הכתוב וזה מה דאמר בגמ' ב"ב ד' ט"ז בראתי שור כו' ע"ש ברש"י דר"ל דזה הוא המטהר ... אבל סימני עופות וסימני חיה לגבי חלבה זה רק היה סימן איזהו הטהור ואיזה היא החיה". וצ"ע.

<sup>51</sup> כדבריו כתב גם האגרות משה (חאהע"ז חלק ד סי' קיז אות ב') והאור שמח (סוטה פרק א' הלכה א), אבל מדברי השיטה לא נודע למי (שיטה מקובצת, בבא בתרא נו ע"ב) משמע קצת דלא כדבריו, שכתב "דגבי שערות שביאתן הוא הגדלות". ועי' גם מה שדנו בדבריו בשו"ת זרע אברהם (זעמבא. סי' יא אות יז' וסי' יג אות א') ובצפנת פענח ריש הלכות מאכלות אסורות, ועי' גם בקובץ שיעורים (חולין אות קכז).

להבחין בין גדולה לקטנה והם שערות דלאחר זמן ולהכי קרי להו סימנים שאינם אלא סימן שעל ידם ניכרת הגדלות אבל אינה נעשה היא עצמה גדולה על ידם וכמו שמסר סימן בבהמה טהורה ואמר מעלת גרה בבהמה אותה תאכלו וכן מפרסת פרסה ואינם אלא סימן להבחין בין בהמה טהורה לטמאה לא שקלוטה גורמת טומאה עיי"ש ועיין מה שכתבנו בזה בשו"ת להורות נתן ח"ו סי' נ"ט ומדברי המהרי"ט שם יש לדון לענייננו אם עבות הוי סימן או סיבה להכשר.

שוב ושוב אנו רואים שבמקרים בהם פוסקים נקלעו בדבר שמעמדו ההלכתי נקבע על ידי מאפיין מיוחד בדבר שאינו הדבר עצמו, עולה השאלה אם אותו מאפיין הוא סיבה או סימן, ולפחות במקרים הנ"ל נטייתם היא לראות את המאפיין כמסמן משהו, לא כגורם עצמו.

כמו כן כאן דעתי נוטה שלא מסתבר שמהו כה מרכזי בקביעת זהותו של אדם, מגדר, יקבע על ידי איבר פיזי אחד בלי להתחשב עם שאר תכונות זהותיות כלל. יותר מסתבר שבאמת הרבה דברים אחרים גם כן יכולים לקבוע מגדר, והסיבה שההלכה קשרה את המגדר לאיבר המין הוא משום שהוא סממן חיצוני הכי נגיש ומובהק ובקל ניתן לוודא דרכו אם הוא זכר או נקבה. אבל מעיקר הדין האיבר אינו רק "הוכחה" וביטוי למגדר, אבל לא מה שגורם למישהו להיות אשה או גבר.

אם כן הוא, אז, כמו שאמרנו, בדרך כלל אכן סימנים דאורייתא ובהעדר הוכחות סותרות, זהותו המגדרית של אדם צריכה להיקבע על ידי איבר מינו, הסממן הכי נגיש והכי קל לבדוק. אבל במקרה שיש הוכחות חותכות וחזקות, פיזיות או אפילו נפשיות ורגשיות, שהן היפך זהותו המגדרית של איבר המין, ברור שאז אזלינן בתר הסממן או סממנים אחרים, היות והוכח שסימן הפיזי של איבר המין אינו אמין.

למעשה, עיון בדברי האחרונים מראה שאכן יש כאלו דסברי שזכרות ונקבות לא נקבעת באופן בלעדי אך ורק על ידי המראה הפיזי. יש עוד תכונות, לאו דווקא פיזיות, שקובעים זהותו המגדרית של אדם.

## "סימנים" אחרים

ביחס לאנדרוגינוס יש למג"א (אורח חיים סימן תקפט ס"ק ב) שיטה מיוחדת. הוא סובר שמעמד האנדרוגינוס נזיל, לפעמים הוא זכר ולפעמים נקבה.<sup>52</sup> השאלה היא, לשיטתו, מה גורם לשינוי המעמד המגדרי, או תחת איזה תנאים המעמד משתנה.

החתם סופר (שם) מסביר ששינוי פיזי כלשהו גורם לשינוי המגדרי. הוא כותב: "האנדרוגינוס מטיל מים במקום זכרות ונקבות. וא"כ כוונת המג"א שפעם הוא זכר ופעם נקבה, זאת אומרת כשהוא מטיל מי רגלים מזכרותו הוא זכר ומנקבתו הוא נקבה".

הרי שלפי החתם סופר השינוי הוא משהו פיזי באיבר ההולדה של אדם זה. הדרך שבה הוא מטיל מי רגליים בלתי יציב ומשתנה מזמן לזמן, ומעמדו נקבע לפי המצב הנתון של הטלת מי הרגליים.

אולם, בניגוד לחתם סופר הסובר שהשינוי הוא פיזי, המחצית השקל (שם) הפרי שדה (ח"א סי' נב), והתפארת ישראל (שבת פרק יט משנה ג) לכאורה סוברים שלא מדובר במשהו פיזי שבאמת משתנה.<sup>53</sup> המחצית השקל מסביר את המגן אברהם כך: דודאי כל עת ניכר בו נקבות וזכרות, אלא שפעם הזכרות ניכר יותר ונראה שעיקרו זכר, ופעם הנקבות נראה יותר ונראה שעיקרו נקבה. דברים דומים כתב בעל פרי השדה: "דהעניין היא כך דבאמת תיכף כשנולד יש לו זכרות ויש לו נקבות רק בחודש אחד גבר כח הזכרות וחודש אחד גבר הנקבות". וכן הוא בתפארת ישראל. הוא מסביר את המציאות של אנדרוגינוס שזהותו משתנה באופן זה: דפעם כח הזכרות שבו גובר, ופעם כח הנקבות.

אולי יש הבדלים קטנים בין שלושתם, אבל כולם מסכימים שלא מדובר באבר מין המשתנה פיזית. גופם נשאר זהה לאורך כל הזמן, עם אברי מין דואלים, אבל מכל מקום "כוחם" המגדרי אינו יציב והמעמד נקבע על פי ה"כוח" הגובר באותו זמן.

---

<sup>52</sup> היעב"ץ במור וקציעה (שם) מחא ליה מאה עוכלי בעוכלי וכתב דדברי הבאי הם

<sup>53</sup> בשאלת שאול (חלק א אהע"ז סי' י) כתב: "כפי הנראה הבין הבאר היטיב שם וכן התפארת ישראל פרק ר' אליעזר דמילה בבוטז אות ב' בפשטות המג"א דכוונתו דהשינוי מפעם לפעם הוי במציאות ומסתמא הוי שינוי מבחוח". כלומר, הוא מציע שלפי הבנת האחרונים הנ"ל במג"א גופו של האנדרוגינוס משתנה תדירות מזכר לנקבה מנקבה לזכר. ודבריו צריכים עיון משום שפשטות הדברים מראה להפך, שדווקא מדובר בשינויים שאין נראים כל כך לעיניים. לבסוף הוא עצמו דוחה דבריו.

לדעת שלושתם יש מציאות של אדם שמעמדו המגדרי מתחלף בניגוד לאיברי ההולדה שלו. פיזית, הגוף שלו נשאר יציב, אבל יש משתנים אחרים שהם בלתי יציבים ומשתנים מפעם לפעם. התוצאה היא מציאות שהמעמד המגדרי של אדם נקבע על ידי משהו אחר, לא איברי ההולדה. [לפי המחצית השקל, מה "שניכר" משתנה כל הזמן, ולפי התפארת ישראל יש מושג של "כח זכרות" ו"כח הנקבות" וזה הדבר שמשתנה מזמן לזמן. לא ברורה בדיוק כוונתם, אבל כן ברור שלשניהם יש מציאות שדבר פיזי או אפילו דבר בלתי פיזי ("כוח") יקבע מעמדו המגדרי של אדם, כאשר המצב של איבר ההולדה אינו חד משמעי.]

רעיון זה ממש (כח גברות/כח נקבות) מופיע כבר בתשב"ץ (מגן אבות חלק ג פרק ד): "יש אנדרוגינוס יגבר כח הנקבות על הכח הזכרות ויש שיגבר כח הזכרות על כח הנקבות ולפי שלא ידענו באיזה הוא הגובר נשאר בספק וזה יוכל להתברר מטבע הנולד הזה כי אם יתענג בהתחברו אל הנקבה יותר מהתחברו אל הזכר מצד נקבותו זכרותו הוא שלם ונקבותו הוא חסר ואם יתענג בהתחברו אל הזכר יותר מהתחברו אל הנקבה נקבותו שלם וזכרותו חסר". הוא מדבר על אנדרוגינוס, אדם שיש לו יש לו שני האיברים, איבר מין זכר ואיבר מין נקבה, ומכל מקום אפשר שדינו יהיה רק זכר או רק נקבה, תלוי מה שהוא "גובר", דומיננטי יותר. היינו שיש תכונות נפשיות המבדילות בין זכר ונקבה ועל פי הבדלים אלו נקבע אם מישהו איש או אשה.

מצינו מושג זה גם בדברי הרב אלישיב ז"ל. הוא כותב (בשבילי הרפואה, חוברת ב, אלול תשל"ט ובקובץ תשובות מהגאון ר' יוסף שלום אלישיב חלק א', אהע"ז סימן קנב) לגבי אדם שנולד בלא איבר זכרי ובלא איבר נקבי: "בכה"ג יש ללכת אחרי סימני היכר ולבדוק טבעו מי הוא דומה". הרי שגם לדעתו, לפחות במקרה שאין איברי ההולדה, לא איברי ההולדה קובעים, אלא "סימני היכר" או "טבעו". כנראה שגם בחסדי דוד (תוספתא בכורים פרק ב' משנה ו') מדבר על אדם "שעיקרו זכר וסימן הנקבות טפל", וברמ"ע מפאנו (סימן קל, בפירושו על פרק אנדרוגינוס במשנה ביכורים) מדבר על אדם "שרבו עליו סימני נקבות".<sup>54</sup>

לכאורה ברור שביחס לשאלת סימן או סיבה, לפי כל האחרונים הנ"ל התשובה ברורה. לדעתם, כשמשתמע מסוגיית הגמרא לגבי אנדרוגינוס, שמגדר הוא עניין פיזי, הכוונה שהפיזי הוא רק סימן, ולכן בהעדר סימנים

<sup>54</sup> הגאון ר' אשר ווייס במכתבו בספר דור תהפוכות דוחה ראייה זו, אבל לענ"ד היא ראייה נכונה, בפרט כאשר אנו רואים שיש ראשונים ואחרונים האומרים כן במפורש. וכן הבין דבריהם הגאון רב אלישיב ז"ל הנ"ל

אחרים הסימן הפיזי קובע. אבל כשיש דברים אחרים המנוגדים בוודאות לסימן הפיזי, בתרייהו אזלינן. למשל, אדם עם גוף גברי ש"כח" הנקבי גבר אצלו, דינו כאישה כיון שה"סימן" הגברי הוכחש.

גם בעל ושב ורפא (ח"ב סי עט) כנראה מוכן לקבל שאיברי הולדה אינם הדבר היחיד שקובע מגדר. וז"ל: "וא"כ מסתבר ומתקבל על הדעת שקיימת האפשרות שאם יתגברו תכונותיו במשך הזמן לכוון זה או לכוון אחר - למשל שיתגברו ההורמונים של נקבות וע"י זה נהפך לאשה או שיתגברו ההורמונים של זכרות ונהפך מאשה לאיש (ומסתמא נגררים אח"ז ג"כ הסימנים החיצוניים במקצת פחות או יותר) - שג"כ זהותו ויחודו האישי ישנה".

אחרי כתבי כל זאת מצאתי דאתי לידי מרגניתא דלית ביה טמיא, דברי הגאון בעל דבר יהושע (חלק א' סי' סז):

שלא מחמת שיש אבר זכרות נקרא האדם זכר ולא מחמת האבר נקבות הוא נקבה אלא בתכונות גופו תליא מילתא שאם תכונות גופו הוא כזכר אפילו יש אבר נקבות זכר הוא אלא שנשתנה וכ"ש אם יש לו גם זכרות וגם נקבות כיון שתכונתו הוא כזכר אמרי' דאבר הנקבות יותרת בעלמא הוא וכן להיפך על כן לעולם צריכין אנו לבדוק את גופו אם הוא במתכונת זכר או מתכונת נקבה

דבריו ברור מללו ש"תכונות גופו" של האדם קובעת מגדרו, לא רק "אבר הזכרות או אבר הנקבות" לפעמים איברי ההולדה הם רק "יותרת" במילים אחרות, להדבר יהושע היה ברור שאיברי ההולדה אינם סיבה, הם רק סימן, ולכן במקרים שיש משהו ברור (תכונות הגוף") שנוגד את ה"סימן" של איברי ההולדה בתרייהו אזלינן.<sup>55</sup>

לכן נראה ברור שלפי דעתם אפילו מי שפיזית הוא איש או אשה, מעמדו המגדרי יכול להיות אחרת במקרים בהם הצד שסותר את איבר המין "גובר" או "יותר חזק".

---

<sup>55</sup> כשהראיתי דבריו לכמה מידידי הם רצו לגבול דבריו לנתונים פיזיים. לדעתם, רק אם יש משהו פיזי שנוגד את אבר ההולדה סובר הדבר יהושע שאזלינן בתרייהו, שהרי הוא מדבר רק על "תכונות הגוף". אבל לענ"ד לא כן הוא דזיל בתר טעמא. אם אזלינן בתר משהו שברור לנו שהוא דבר שמיוחד למגדר שונה מאבר המין, מה לי אם הדבר ההוא הנו משהו פיזי או שהוא נפשי או רגשי. אם מגדר נקבע על ידי נתונים אחרים מאבר המין אז מאי שנא. הסיבה שהדבר יהושע מדבר רק על תכונות גופניות הוא משום שבשעתו עוד לא היה הבנה כל כך עמוקה ברובדים הבלתי פיזיים של בני אדם.

כמובן, אם אכן כן הוא, עדיין עלינו לברורי מה בדיוק הכוונה "כח" זכרות או "כח" נקבות, מה בדיוק הן הדברים שמאפיינים נשים ומה מאפיין גברים, שהרי ברור שלא כל שינוי קל יהפוך איש לאשה או להיפך. כמו כן נשאר עלינו לברר מה בדיוק כוונת המושג "גובר" בהקשר זה ואיך זה מיתרגם במונחים עכשוויים. מתי אפשר בצדק לומר על מישהי שפיזית נראית כמו אשה, בגוף נשי, שדינה כאיש כיוון ש"כח הזכרות" שלה חזק מספיק ו"גובר" על הסממנים הנשיים שלה, וכן להיפך.

## גיבוי רעיונית מן הקבלה

לרעיון זה של פיצול זהות ומעמד מגדרי הנקבע שלא על ידי איבר המין, יש הדים חזקים בספרי קבלה ומחשבת ישראל. להם פשוט שלגוף החיצוני אין שום משמעות ביחס לזהותו של האדם, רק הפנימיות קובעת. לדוגמא, החתם סופר (פרשת וישלח, ד"ה עם לבן גרתי) כותב: "ויקח ה' אלקים את האדם ... וביארתי כי הגוף איננו האדם אלא תיק עשוי מעפר ובתוך התיק החומרי הנה טמון האדם שהוא השכל הפנימי". כדברים אלו ממש כתב גם הערבי נחל (פרשת נח, דרוש א' ד"ה ובזה) "כי הגוף איננו האדם".

כפי שציין המהדיר בערבי נחל שם, מקור הדברים הוא בספר שערי קדושה לר' חיים ויטאל (חלק א' שער א): "נודע אל בעלי מדע כי גוף האדם איננו האדם עצמו מצד הגוף כי זה נקרא בשר האדם, כמו שכתוב (איוב י יא) עור ובשר תלבישני ובעצמות וגידים תסוככני, ועוד כתיב (שמות ל לב) על בשר אדם לא ייסך וגו', נמצא האדם הוא הפנימיות אבל הגוף הוא ענין לבוש אחד תתלבש בו נפש השכלית".

ר' חיים ויטאל שאב את הדברים מספר הזוהר (יתרו דף עו ע"א): "אי הכי האדם מהו אי תימא דאינו אלא עור ובשר ועצמות וגידים כולו לא הוּו אלא מלבושא בלחודוי מאנין אינון דבר נש ולא אינון אדם". וכ"כ בזוהר במקום אחר (בראשית כ ע"ב): "בשרא דאדם לבושא איהו ובכל אתר כתיב בשר אדם (שמות ל לב) אדם לגו בשר לבושא דאדם גופא דיליה".

וכן הוא ברבינו בחיי על בראשית (פרק יח פסוק ח) וז"ל: "וכבר ידעת כי הנפש היא נקראה אדם לא הגוף כי הגוף אינו אלא מלבוש הנפש, וכן הכתוב מעיד (איוב פרק י פסוק יא) עור ובשר תלבישני באר כי הגוף הוא המלבוש והנפש שהיא האדם מתלבשת בו".

הציץ אליעזר (חלק י, סי' כה פרק כו אות ד) מצטט דברי חתם סופר אלו בהקשר הלכתי. הוא סובר שלדבריו של החתם סופר לכאורה יש השלכה לגבי מעמדו ההלכתי של טראנס.

לכן ברור שלפי שיטות אלו, במקרים של מה שנקרא אי הלימה מגדרית (gender-dysphoria), היינו כשברור שיש אי התאמה בין גופו הפיזי של מישהו להרגשתו הפנימית, ה"כח" שמנוגד לגופו גובר ויותר חזק, מעמדו המגדרי ההלכתי יקבע על ידי מה שגובר אצלו, ולא על ידי איבר מינו.

## סיכום ביניים

הוכחנו שיש מקום לומר ששינוי מגדר אינו בהכרח מחייב עיצוב גופני חדש. במקרים מסויימים יכול להיות שמעמדו המגדרי של אדם יקבע על ידי נתונים פיזיים, הורמונליים, נפשיים או רגשיים אחרים, אפילו אם הם בניגוד גמור לאיברי המין של אותו אדם; אם הנתונים המשניים האלו הם "חזקים" יותר ומשכנעים יותר.

## דחיית ראיות סותרות

כפי שהראיתי, ברור שהרוצה לטעון שאיברי הולדה הם רק סימן, יש לו על לסמוך; כפי הנראה כן דעת כמה פוסקים, ולכן אדם שחלקים מגופו שונים מגדרית מאיברי הולדה שלו, או שרגשית ונפשית הוא מזדהה באומץ עם חלקיו האחרים של גופו, לא עם איבר ההולדה, אז דינו כמגדר ההוא.

לענ"ד הדבר ברור שכן הוא, אבל כמה מאחרוני זמנינו שדנו בנושא ניסו להוכיח להיפך, על ידי ראיות שונות. לדעתם, איברי ההולדה קובעים בכל מקרה, אפילו כששאר האיברים סותרים אותה קביעות. ולענ"ד ראיותיהם בעייתיות ועיון בדבריהם מעלה תהיות חזקות ובסופו של דבר הן אינם ראיות.

וזה החלי:



השאלה אם חלקי גוף אחרים יכולים לקבוע מגדר בניגוד לאיברי ההולדה נידונה על ידי הרה"ג ר' שאול ברייש בנו של הגאון ר' יעקב זצ"ל, וגם הגאון ר' יעקב אריאל דן בזה. הבה נעיין בדבריהם.

בשו"ת שאילת שאול (חלק א' אהע"ז סי' י') דן אם איש שיש לו שדיים כאישה דינו כאיש או כאישה, והוא כותב: "דדדים הם לא סימני נקבות ואינו משנה מין האדם, וראי' לזה מיר"ד סי' פ"ז מחלב זכר בין באדם בין בבהמה עיי"ש ועוד ראי' דלגבי בכורה הוא נמנה בין מומין הפוסלים בבכור וכן במומין הפוסלין בכהן חזינן דדינו כזכר ורק דהוי בעל מום עיי"ש

הנה שתי ראיותיו תמוהות מאד ואבררן אחת לאחת.

## חלב זכר

הוא מנסה להוכיח שדדים אינם מסמנים נשיות מזה שבהלכה יש דיון מיוחד על חלב זכר בנפרד מדין בחלב אישה. אם אכן נכון שאיש עם שדיים יכול להיחשב מגדרית כאישה אז למה אין לחלב היוצא משדיים אלו דין חלב אישה.

לענ"ד ראייה זו טעות היא.

ברור שכשחז"ל והפוסקים דנים על מעמדו של חלב זכר הם לא מדברים על איש שיש לו דדי אשה ממש, המייצרים חלב רגיל וטבעי, אלא כוונתם לאיש שאיכשהו יש בדדים הטבעיים שלו, שיש לכל איש, נוזל כמו-חלבי. וז"ל רבנו גרשום (חולין קיג ע"ב): "שיש לו חלב מעט וכן העידו לפנינו שראו חלב בזכר". וכעין זה כתב המאירי (שם): "יש מקצת זכרים שמשנתנים עליהם מעט סדרי בראשית ונעשין דדיהם גסים וחולבין מעט וכבר ראינו מהם בעינינו."<sup>56</sup>

---

<sup>56</sup> זה לשון מהר"ל, חידושי אגדות (שבת נג ע"ב): "מדבר זה יש לך ללמוד דבר מופלג בענין היצירה כי דדי הזכר יש עליהם שם דד לגמרי. והוא דבר מופלג ועמוק, וזה כי הדדים של הזכר שוה לאשה, שכמו שהאשה הוציאה לאויר העולם את הולד וכך ראוי להיות מאתה הפרנסה, וכן האיש, גם כן מאתו מציאות הבן. וכך היה ראוי על האב ההנקה, רק שהאשה מוציאה לגמרי הולד העולם במוחש ולכך הדדים שלה מניקים לגמרי, אבל האיש נותן רק הזרע אבל הוצאתו לאויר העולם על ידי עיבור והולדה של אשה כמבואר למעלה, ולכך אין דדי האיש מניקים כמו דדי אשה".

זו גם כן כוונת הפנית הגר"א (סי' פז סקי"ז) למשנה במכשירין (פרק ו' משנה ז) כהסבר לדברי הרמ"א שחלב זכר אינו חלב. שם במכשירין שנינו שרבי שמעון בן אלעזר אומר, חלב הזכר טהור -- ואינו מכשיר אחרים לקבל טומאה. הסיבה שאין לו דין משקה להכשיר אחרים לקבל טומאה מפרש הברטנורא: "דלא חשיב משקה". וכעין זה מפרש הר"ש: "דחלב היוצא מדדין של זכר לא חשיב אלא כזיעה בעלמא".<sup>57</sup>

הפניה זו מראה ברור שהגר"א הבין שהסוגיה בחולין שמדברת על חלב זכר הכוונה לאדם שדדיו הטבעיים מזילים נוזל כמו חלבי, ולא כמו שהבין השאלת שאול שמדובר באדם שנבראו לו דדים ממש כמו אישה.

גם לפי היפה תואר (בראשית רבה ריש פרשת נח, פרשה ל אות ח), דברי רבי שמעון בן אלעזר במסכת מכשירין אמורים לגבי אדם שיש לו נוזל כעין חלבי בדדיו הגבריים.

המדרש שם מספר שלפי ר' ברכיה ור' אבהו בשם ר' אליעזר, אחרי מות אמה של אסתר נעשה נס למרדכי, "בא לו חלב והיה מיניקה". אחרי זמן מה, כד דריש ר' אבהו בצבורא גחוך צבורא לקליה אמר להון ולא מתניתא היא ר' שמעון בן אלעזר אמר חלב הזכר טהור. כלומר, "צחקו עליו דכיון דאין דרך איש בכך גריעותא היא שנשתנו עליו סדרי בראשית, והשיבן דאין זה שנוי מעשה בראשית דזמנין הזכר אית ליה חלב כדתנן במתניתין" (עץ יוסף בשם היפה תואר). הרי ש"חלב זכר" הכוונה לנוזל היוצא מגוף גברי טבעי, לא ממישהו ששינה פלג גופו העליון להידמות לאשה.

נכון שרש"י (שם) ועוד מפרשים (כגון הש"ך יורה דעה סי' פז סקט"ז) סוברים שכן מדובר בחלב היוצא מדדים ממש: "שהיה לו חלב מועט מן הדדים כגון אם נשתנה והיו לו דדים".<sup>58</sup> מכל מקום ברור שחלב היוצא משם אינו חלב ממש, כמו החלב היוצא מדדי אשה. זה הרי בלתי אפשרי. לפי חז"ל חלב אשה מקורו מדם נידה

---

<sup>57</sup> כמובן הפניית הגר"א היא על פי שיטת רש"י. לרמב"ם שם יש הסבר אחר למה חלב אדם אינו מכשיר, ועך פי הבנתו אי אפשר להוכיח ממשנתנו שחלב אינו חלב. וז"ל (רמב"ם פרק י מטומאת אוכלין הל' ד): "וחלב האדם שאינו צריך לו אינו משקה לא מכשיר ולא מתטמא. לפיכך חלב הזכר אינו משקה. וכן חלב בהמה וחיה שיצא שלא לרצון כגון שזב מהדד מאליו או שחלבו כמתעסק. אבל חלב האשה בין שיצא לרצון בין שיצא שלא לרצון סתמו משקה ומתטמא או מכשיר מפני שהוא ראוי לתינוק". הרי שלדידהו הסיבה שחלב אדם אינו מכשיר היא משום שאינה נצרכת, לא משום שבעצם אין דינה כחלב.

<sup>58</sup> ומבאר מהרש"א (חידושי אגדות, שבת נג ע"ב): "נראה דלא שייך בזה לומר הא אין כל חדש תחת השמש כדהשיב ההוא תלמיד לר"ג דאיכא למימר כיון דדדים יש באיש כמו באשה הרי זה אין חדש דהוה מיהת בכח אלא שהפעולה נתחדשה".

("דם נעכר ונעשה חלב" -- נדה ט ע"א), ולכן דדי איש אינם יכולים לייצר חלב ממש. לכן, אפילו אם נניח שאיש עם מקצת סממני נשים כגון דדים אכן דינו כאשה, חלב היוצא מאותם דדים אין דינו כחלב ממש כיוון שמכל מקום אין לו דם נדה ובלי דם נדה אי אפשר לייצר חלב אמיתי. לכן חלב האיש, לא משנה אם הוא איש ממש או שמבחינת ההלכה דינו כאשה,<sup>59</sup> בוודאי אינו חלב. לכן ממה נפשך אי אפשר להסיק כלום לגבי שאלת השלכת שינוי גוף חלקי על מעמדו המגדרי של בן אדם מדין חלב זכר.

בנוסף, אפילו אם נניח שאכן מדובר באיש שגדלו לו דדי אשה ממש וגם נניח שהחלב שיוצא משם הוא חלב ממש, מכל מקום אי אפשר להוכיח כלום מכאן. אפשר שאיש עם דדי אשה אכן דינו כאשה ואפילו הכי אין על חלבם איסור בשר בחלב כיון שבכתוב כתיב חלב "אמו", חלב אמו הכוונה שדווקא חלב של מי שראוי להיות אם אסור לבשל או לאכול עם בשר. הרי בן אדם זה שכל גופו חוץ מדדיו הוא גוף גברי אינה יכולה להיות אם כיון שאין לה רחם וכיון שכן חלב שלה מופקע מדין בשר בחלב. וכן הוא מפורש בגמרא קיג ע"ב "זכר דלא אתי לכלל אם" היינו שחז"ל דרשו שרק בחלב שיצא מבראוי להיות אם יש איסור בב"ח.

## מומין

כן הדבר לגבי הראיה שהביא מדיני מומין. הוא רצה להוכיח ששינוי חלקי אינו מועיל מהא דחזינן שדדים באדם הוא מום ולא אמרינן שאדם שגדלו לו שדיים מעמדו משתנה לאשה.

שוב, דבריו תמוהים מאוד. ברור שכשנאמר שדדין באדם הוי מום הכוונה שחזהו שונה ומשונה משאר אדם אבל אין הכוונה שנבראו לו שדי אשה ממש. מדובר רק בדדי איש עם מאפיינים נשיים. לרש"י (בכורות מד ע"ב ד"ה דדין) הכוונה שהם "גדולים",<sup>60</sup> והרמב"ם (הלכות ביאת מקדש פרק ח הלכה ח') מפרט יותר: "שדדיו שוכבין על בטנו כדדי אשה". אבל ברור שלשניהם לא מדובר באיש שפתאום התהפכו דדיו מדדי זכר

---

<sup>59</sup> "ונראה דחלב אשה הוה חלב וכדאי' בגמ' דדם נעכר ונעשה חלב, וכן חלב שחוטה חלב הוא רק דממעטין ליה דאמו שראויה להיות אם משא"כ חלב דאין בו משום דם נעכר ונעשה חלב אינו מציאות של חלב כמו המציאות של אשה וחלב שחוטה ולכן אינו אוסר וזהו כוונת הרמ"א במש"כ "דחלב זכר לא מקרי חלב כלל", פירוש דאינו חלב, ולא רק דאינו חלב אלא דלא מיקרי חלב כלל" (שעשועי תורה סי' סז אות ד).

<sup>60</sup> לגבי מה נקרא גדול עי' צמח צדק (ליבאוויטש-אבן העזר סי' קל) ובבנין ציון (סימן קכח).

לדדי אשה ממש.<sup>61</sup> ז"ל הערוך השלחן (ערוך השלחן העתיד, ביאת מקדש סי' מז סעי' טז): "נראה דלרש"י והרע"ב כל שגדולים יותר מבשארי בני אדם ונראים כשוכבים על לבו אף שלא על בטנו הוה מום, ולרמב"ם דווקא על בטנו כנלע"ד". גם מדיוק לשון המשנה: "דדין שוכבין כשל אשה", משמע שמדובר בדדי איש שיש לו מאפיין אחד שדומה לזה של אשה; כשל אשה ולא של אשה ממש.

יתרה מזו, הרפואה בימי חז"ל לא התקדמה מספיק לדעת על הורמונים, ולכן, אכן בעיניהם איש עם סממנים נשיים הוא איש חריג ומשונה, לא אשה. המושג "חוסר הלימה מגדרית" לא היה מוכר להם, לכן פשוט שלדעתם, בזמנם, שינוי במקצת מסממניו המגדריים של אדם לא היה מספיק כדי לשנות מעמדו המגדרי של האדם.

## הגאון רב יעקב אריאל שליט"א

כמו בעל שאילת שאול, גם הגאון ר' יעקב אריאל (באהלה של תורה, חלק ו, סימן טו) סובר שרק איברי ההולדה קובעים את המגדר של אדם.<sup>62</sup> כמו רבים אחרים, גם הוא מוכיח דעתו מדין אנדרוגינוס, אבל הוא גם מוכיח שיטתו משני מקורות חדשים ומעניינים: דין איילוניות ואיסור השחתת זקן.

נעיין בדבריו אחד לאחד:

### איילוניות<sup>63</sup>

הרב אריאל נשאל מה דינו של אדם שיש לו איברי הולדה של אשה אבל כרומוזומים של גבר (XY), האם אזלינן בתר הכרומוזומים ודינו כאיש או בתר איברי ההולדה ודינו כאשה. תשובתו חד משמעית, אזלינן אך

<sup>61</sup> במשנת אברהם (סטוארט. בכורות מד ע"ב) הבין אחרת, ואנוכי לא כן עמדי.

<sup>62</sup> הוא אינו לוקח עמדה ביחס לדיון אם זה מוגבל לאיברי הולדה טבעיים או שכן הדין גם באיברי הולדה מלאכותיים.

<sup>63</sup> לגבי איות המילה "איילוניות" אין אחידות במקורות. יש הכותבים אותה בשתי יודי"ן (איילוניות) ויש שכותבים אותה רק ביו"ד אחת (אילוניות). אף שהאיות הנכון הוא אילוניות, בדרך כלל השארתי את האיות כפי שהוא במקור שאני מצטט, בלי שום תיקון. לכאורה זה תלוי בפירוש המילה. לפי חז"ל המקור הוא אייל אבל בערוך (ערך אילוניות) הציע בעל הערוך השלם שעל פי פשוטו המילה אילוניות נגזרת מהמילה "אילן", כאשה מוכת עץ שאינה יולדת, וגרס אילוניות ביו"ד אחת ובחיריק תחת האל"ף [בהערת בעל שולחן הערוך (ערך אילוניות, אות פה) ציין שלכאורה זה גם דעת רב האי גאון].

ורק בתר אברי ההולדה ולכן "אשה זו היא אשה לכל דבר". ההחלטיות מבוססת על הסוגיה של אנדרוגינוס הנ"ל. לדעתו, משם יוצא ברור ש"מין נקבע על פי אברי ההולדה בלבד".

כתימוכין לשיטתו הוא מציין גם לסוגיה של איילונית (יבמות פ ע"ב, כתובות ריש יא ע"ב, שו"ע אבהע"ז סי' קע"ב). איילונית, כידוע, היא מישהי שביחס לאיברי ההולדה נולדה כאשה אבל בהמשך ההתבגרות מתפתחת אצלה כמה סממנים לא נשיים; "אין לה דדים, מתקשה בשעת תשמיש, אין לה שפולי מעים כנשים, קולה עבה ואינה נכרת בין איש לאשה". כלומר, יש לה איברי הולדה נשיים אבל מנגד יש חלקים אחרים בגופה שאינם תואמים הגדרה מגדרית זו. מעמדה המגדרי של האיילונית מהווה תימוכין לשיטתו שההלכה קובעת מגדר לפי איברי ההולדה ומתעלמת משאר סממנים. וז"ל:

ואפילו איילונית שכל הסימנים מעידים שהיא גבר ולא אשה, ושמה מעיד עליה "אילונית", וכדברי הגמ' (כתובות יא א) "אילונית-דוכרנית דלא ילדה". וברש"י (שם לה ב) "אילונית-שאין לה סימני נערות לעולם ואינה יולדת לשון איל זכר דוכרניתא דלא ילדה". ובכל זאת מי שהכיר בה ונשאה היא אשתו לכל דבר (כמבואר ביבמות יב א וראה רש"י שם ד"ה כאן שהכיר בה); ומותרת לו גם בחיי אישות ולא חיישין למשכב זכור (דבר האסור באנדרוגינוס - עיין יבמות פג ב); הוא חייב בכתובתה; היא אסורה על כל העולם כאשת איש; וכל דיני אשה חלים עליה ...

לדעתו, העובדה שאיילונית דינה כאשה לכל דבר מוכיחה ש"הדבר היחיד הקובע מין האדם היא אברי ההולדה החיצוניים". ההלכה מתעלמת מסממנים מגדריים אחרים אפילו אם הם עומדים בסתירה לאיברי ההולדה ולא מתחשבת בהם כלל. לכן מסקנתו שבמקרה של אדם עם איברי הולדה נשיים וכרומוזומים של זכר, הדין מחייב להתעלם לגמרי מהכרומוזומים הגבריים ולהתייחס אליה כאשה לכל דבר, בין לקולא בין לחומרא.<sup>64</sup>

<sup>64</sup> גם בשו"ת אשר חנן (כרך שישי ושביעי אבה"ע סי עט) הביא ראייה זו. לטענתו איילונית היא "אשה אבל עם סימנים של איש ... צור[ת]ה החיצונית כאיש למעט אבר הנקבות ולא ניכר ההבדל בקולה מאיש [ו]עדיון חל עליה ציווי של אשה וכאמור ה"ה במצוות השיכות לה ולא מצינו בפוסקים שאמרו אחרת שמחוייבת במצוות כאיש".

ההתעלמות ממעמד המגדרי של הכרומוזומים, ממשיך הרב אריאל, אינו גזירת הכתוב, אלא טעם יש בדבר. ההצדקה להתעלם היא משום ש"ההלכה מתחשבת בעיקר במראית העין. אין לדין אלא מה שעניו רואות. הכרומוזומים הם סמויים מן העין הבלתי מזוינת, לכן לא הם הקובעים". כלומר, נכון שאשה עם כרומוזומים של איש היתה יכולה להיחשב, לכל הפחות חלקית, כאיש כיוון שכמה מחלקי גופה הם של איש, אבל ההלכה מתעלמת ממצאות פיזית זו כיון שהכרומוזומים אין נראים לעין, ולדבר שאינו ניכר לעיניים אין שום מעמד הלכתי. בעיני ההלכה הוא לא קיים בכלל.

מקריאת דבריו ברור שהרב אריאל ער עד כמה יש חידוש בדבריו -- שהלכה יכולה להתעלם ממצאות אמיתית. גודל החידוש מחייב אותו לבסס דבריו ולכן בהמשך הוא מאריך טובא בהוכחות שאכן כן הדין. הוא מציין תשע דוגמאות בהן רואים שההלכה אכן לא מייחסת שום מעמד הלכתי למציאות פיזית שאינה נראית לעין.

עם כל ההוכחות, סברתו, שאשה זו אינה דינה כאיש כלל כיוון שאין העין יכולה לראות את הכרומוזומים הגבריים שלה, עדיין צריכה עיון. גם ההשוואה למקומות אחרים בהם אין מעמד הלכתי לדבר הסמוי מן העין אינה מושלמת. בכמה מן הדוגמאות אין הדמיון עולה יפה ויש לחלק בין הדברים. אבל, אפילו אם נניח שסברתו נכונה, עצם דבריו צריכים עיון גדול, שהרי הם סותרים את עצמם מיניה וביה. הוא הרי מוכיח מדינה של האיילונית שרק איברי ההולדה קובעים מעמד המגדרי של בני אדם. האיילונית נחשבת לאשה אף על פי שיש לה סממנים גופניים של איש. אבל לפי דבריו הנ"ל, הא גופא קשיא, למה באמת אכן אין דין איילונית כאיש כתוצאה מאותן איברים שהן כאיש. הרי הסיבה שהוא מכריע שלא להתחשב בכרומוזומים היא משום שהם אינם נראים לעין. אם כן, תינח כרומוזומים, אבל סממנים גבריים של האיילונית הרי כן נראים לעין, ואם כן מהי ההצדקה להתעלם מהן, הרי הם גלויים לכל עין שרואה אותה או אוזן ששומעת אותה.

אמנם, אם כן הדרא קושיא לדוכתא, למה אכן איילונית דינה כאשה גמורה, לכל הפחות היה צריך להיות דינה כעין אנדרוגינוס, כיוון שחלקי גופה מפולגים. אבל האמת היא שעיון ודקדוק בדברי הפוסקים והמפרשים מוכיח שהדרך בה הבין הרב אריאל את מצבה הפיזי של האיילונית אינו נכון. חלקי גופה אינם מפולגים מגדרית, בין איש לאשה. היא אינה חצי איש וחצי אשה (ובניסוח בעל אשר חנן הנ"ל: "[היא] אשה אבל עם סימנים של איש... צורה החיצונית [שלה] כאיש למעט אבר הנקבות ולא ניכר ההבדל בקולה מאיש").

איילונית היא כולה אשה, שכמה מאיבריה הנקביים הם בלתי תקינים, משהו פגום ולא כשיר, אבל אותם איברים פגומים אינם איברי איש כלל. היא אשה לכל דבר ועל פי כל מדד.

נכון שהגמרא בכתובות (יא ע"א) מפרשת שמקור השם איילונית הוא משום שאשה כזאת היא דוכרנית, ומפרש רש"י (יבמות יב ע"א, ד"ה צרת אילונית): "אילונית דוכרניתא דלא ילדה לשון איל זכר מן הצאן". הרי שמקור השם של אשה כזאת ("אילונית") הוא משום שהיא דומה לזכר, מכל מקום ברור שהיא אינה זכר ממש, כאשר מוכח מדיוק לשון הפוסקים והמפרשים. הם מדגישים שאילונית אינה אשה מושלמת, אבל היא איננה איש. דקדוק דברי רש"י עצמם מוכיח כן. כשרש"י רוצה להסביר למה שמה דוכרניתא, כלומר זכר, הוא אינו מצביע על חלקי גופה הזכריים, כי אם לזה שהיא אינה מולידה. מבנה גופה כשלעצמו אינו מחיל עליה דין של איש. גופה אינו של איש אלא של אשה עם איברים משונים.

הרשב"א (גיטין מו ע"א ד"ה המוציא) כתב ש"אילונית אינה אשה", וכע"ז ברמב"ם (אישות פרק כד הל' ח) "שאין שם [בנישואי איילונית] אישות גמורה". שניהם דייקו בלשונם, משהו חסר ולא תקין בנשיותן אבל לא שהן גברים במקצת.

כן הוא גם משמעות דברי הרמב"ם (פירוש המשנה יבמות פרק א משנה א):

ואילונית היא דוכרנית המיוחסת לאיל והוא זכר הצאן והיא לא תלד מצד המזג שלה וסימניה הם שאין לה שדים כמו שדי נשים ולא יצמח שער בשטח גופה וקולה עב עד שאין הפרש בין קולה לקול האנשים ואותו מקום אינו בולט בגופה ועל זה הענין פירשו באומרו אין לה שפול מעים כנשים ומצינו מי שטעה בזה וחשב בו שאינו מסימני אילונית אבל הוא דבר נמצא ברוב הנשים וקשה עליה תשמיש האדם ולא תמצא בזה תאווה.

היא לא איש, היא רק משונה משאר נשים.

כדברים אלו כתב גם בעל גליא מסכת (חלק א אבן העזר סימן ח אות טז): "באיילונית לא נאמר עבה כאיש אלא מסיים שאינה ניכרת בין אשה לאיש פי' שקולה משונה מטבעי שארי קולות עד שא"א לעשות הפרש בערך קול כזה בין אשה לאיש." חסר בקולה את הייחוד שיש לקול אשה היא אינה נשמעת כאשה.

וז"ל הפרי השדה (חלק א סי' נב): "ומה שקולה עבה כזכר אין זה סימן אנדרוגנס אלא סימן אילונית כמבואר להדיא ביבמות (דף פ' ע"ב) וברמב"ם פ"ב מהל' אישות ובש"ע אהע"ז סי' קעב, והלכך אשה זו מותרת להנשא משני פנים, האחד שאין זאת אנדרוגינוס כלל...!". הקול של האיילונית שונה מהרגיל אבל אינה קול של איש.

דברים ברוח דומה מטין משמיה דהגרי"ז: "דכל אותם סימני אילונית הם סתירה ליופי, ואילונית בטבעה כעורה היא" (פלפולא חריפתא על התורה פרשת חיי שרה, ד"ה ולפי זה נראה לבאר בשם הגרי"ז). היינו שהנשיות שלה אינה שלמה, אבל אין בה שום סממן של איש. כעין ראייה יש לדבריו מהגמרא בכתובות (פה ע"א). שם נאמר שקול עבה באשה הוי מום מכח הפסוק בשיר השירים (פרק ב פסוק יד) כי קולך ערב ומראך נאוה, היינו שקול עבה הוא חוסר ביופיה של אשה אבל אינה בהכרח סימן לגבריות.

בעל רוח אליהו (ולדמן - פרק מ סימן א) ציין שהאחרונים דנו כבר בגדר דינה של האיילונית אי ענינה הוא להיותה כאשה רגילה ואלא שמום יש לה שאינה יכולה לילד, או שמכיון שאינה יכולה לילד לכן חסר בה בשם אשה שלה. שני הצדדים הם: או שהיא אשה שלימה בעלת מום או שמהו חסר בנשיות שלה, אבל אין מאן דאמר הסובר שאותן חלקי הגוף השונים מהרגיל הם איברים גבריים.

ובזה יש ליישב דבר פליאה בפירוש הגמרא. אחד הסימנים הוא שהיא מתקשה בשעת תשמיש, והמפרשים רובם ככולם מפרשים שהכוונה כמו שכתב הרמב"ם בפירוש המשנה הנ"ל ש"קשה עליה תשמיש האדם ולא תמצא בזה תאוה". וכעין זה ברש"י (יבמות פ' ע"ב). ולכאורה יקשה למה לא פירשו הדבר כפשוטו, שאבר מין שלה מתקשה כמו של איש, פירוש שמתאים יותר עם המונח "מתקשה" בשעת תשמיש. (ובספר אמרי חמודות, יבמות שם) אכן העיר בזה ולדעתו זו אכן פירוש הדברים, וז"ל:



וראיתי לדייק על הדבור מתקשה בשעת תשמיש, לאו דוקא שתשמיש קשה לה כרש"י, אלא גם מתקשה כזכר ממש מתוך שאין לה שיפולי מעים כנשים... ובאילונית מתוך שקולה עבה ואינה ניכרת בין איש לאשה ואין לה דדים הרי מקום זה הנקרא כף או תפוח לא רק שאינו מתמעך אלא אפילו מתקשה, ומזדקר בשעת תשמיש כמו הגיד אצל הזכר וזה גם כוונת הגמרא 'ומתקשה בשעת תשמיש'.

לפי דברינו אתי שפיר. רש"י, רמב"ם ושאר המפרשים מיאנו בפירוש זה משום שאילונית אינה איש, איבריה אינם מתפקדים בכלל כאיברי איש, היא אשה לגמרי שמשום איזו סיבה היא אינה שלמה, פיזית ונפשית. לדוגמא: אין לה תאוות תשמיש. חוסר התאוה איננה סממן נשי או גברי, הוא רק מסמן אשה עם רגשות שאינם מתפקדים כדבעי.

אם כנים דברינו נפלה בבירא ראיית הרב אריאל ובעל אשר חנן מאיילונית. אי אפשר להוכיח כלום מדינה של איילונית לגבי אדם עם גוף מפולג שכמה מאיבריו הם נשיים במובהק וכמה מהם הם גבריים במובהק. איילונית אין לה שום סממנים גבריים.<sup>65</sup>

בנוסף, אפילו אם נקבל הבנת הרב אריאל עדיין יש לומר שאין משם ראיה לנידון דידן. אין דמיון בין אדם שמשנה איברי גופו לבין אדם שנולד עם איברים המנוגדים מגדרית; כי יש הבדל בין שינוי טבעי לשינוי מלאכותי. יש מקום לומר ששינוי טבעי מההולדה מסמן בלבול וערבוב של סדרי הטבע, משא"כ כשאדם משנה אבריו בכוונה תחילה, אולי כן יש בכוח שינויים כאלו להשפיע על מעמדו המגדרי.

## השחתת זקן

בנוסף לשתי ראיות הנ"ל (אנדרוגינוס ואיילונית), הרב אריאל מביא ראיה שלישית מדין השחתת זקן, וז"ל:

---

<sup>65</sup> (יוצא מן הכלל הוא בעל הספר אלמשרד אלכאפי ("המדריך המספיק") מאת הפרשן רבי תנחום ב"ר יוסף הירושלמי, ערך אילונית. הוא קורא את האיילונית "אשה גברית". עד כמה שידי מגעת נראה לי שיחיד הוא בזה.)

...ובקידושין (לה ב) למדו מ"זקנך" - ולא זקן אשתך, שאין בזקנה של אשה איסור השחתה; למרות שלטומאת נגעים אמרו זקן אשה והסריס שהעלו שער - הרי הן כזקן לכל דבריהם. מבואר אפוא שאשה המגדלת זקן (ומשמע אפילו זקן גברי גדול, דבר המעיד כנראה על כרומוזמים זכריים) דינה כאשה ומותר לה להשחית את זקנה. ורק לענין נגעים דינה הושווה לאיש, ואף זאת בגלל ריבוי מיוחד.

הוכחת הרב אריאל, שמאפיינים זכריים המכחישים את איבר המין הנשי אינם מספיקים כדי לשנות את זהותה המגדרית, בנויה על שתי הנחות: א) הגמרא מתייחסת גם לאשה שיש לה "זקן גברי גדול, דבר המעיד כנראה על כרומוזמים זכריים". ב) הלימוד מהמילה "זקנך" הוא שאין בזקנה של אשה איסור השחתה.

מעיון מדוקדק בסוגיה עולה ששתי ההנחות אינן עולות יפה עם פשט הסוגיה.

א) אין שום סיבה להניח שהגמרא מתייחסת גם למקרה החריג של אשה שנתמלא זקנה כאיש, כתוצאה משיבוש של כרומוזמים. בפשטות מדובר באשה שבאופן טבעי גדלו שערות בסנטרה, וכדמשמע מדברי רש"י (ד"ה ולא) "שהעלתה זקן". גם מדיוק לשון הטור, המחבר ושאר פוסקים לכאורה משמע כן. הם מחילים את הפטור מהשחתת זקן על אשה ש"יש לה זקן", בפשטות, המילים "יש לה" מצביעות על אשה שזקנה גדל באופן טבעי. נכון, זה לא דבר שקורה באופן רגיל, אבל, בעיני חז"ל זה מקרה שאכן יכול לקרות, כדמוכח מדיון הירושלמי (כתובות פרק ז, הל' ז) אם זקן באשה הוא מום.<sup>66</sup>

יתרה מזאת, התבונה שמגדר איכשהו קשור לכרומוזמים היא מודרנית למדי. בעת העתיקה לא ידעו שהכרומוזמים של איש שונים מזו של אשה ושחריגות פיזיות יכולות להיות תוצאה של חריגות בכרומוזמים. לכן אפילו אם נקבל הנחת הרב אריאל שמדובר גם באשה שיש לה "זקן גברי", דרשת הפסוק השוללת מזקן כזה מעמדו ההלכתי של זקן לא מספיקה כדי להסיק דבר מה על תוקפם ההלכתי של כרומוזמים ביחס למגדר. בעיני חז"ל אדם כזה הוא אשה גמורה עם חריגות צורנית; יש לה שערות בסדר גודל של זקן על הסנטר. זו אינה תוצאה של שינוי הורמונלי.

<sup>66</sup> עי' מה שהאריך בזה באפרקסטא דעניא (חלק א, סי' קפ).

ב) גם ההנחה השנייה שהמילה "זקנך" מלמדת שאשה שיש לה זקן מותרת להשחיתה, גם היא צ"ע טובא. הוא מבין שהדיון בגמרא הוא על מקרה של אשה עם זקן, האם מותר להשחיתו או לא. לפי הנראה לא כן הבינו הראשונים הסוגיה.

על שאלת הגמרא מנ"ל שאשה לא איתנהו בהשחתה, הגמרא מציעה שני מקורות, אחד סברא ואחד קרא. **הסברא היא:** "נשי לא איתנהו בהשחתה דהא לא אית להו זקן". כלומר, מסתבר שהאיסור שאסרה תורה להשחית את הזקן נאמר רק ביחס לאנשים, לא לנשים, כיוון שהמציאות בכלל לא שייך אצלן; אין להן זקן. **הקרא הוא:** "זקנך", זקן שלך ולא זקן שלה.

אף על פי שהגמרא העמידה את שני המקורות באותו מעמד, מכל מקום יש הבדל משמעותי ביניהם. אם המקור הוא הקרא, הרי שהכוונה שאשה מופקעת מהאיסור; התורה אוסרת להשחית זקן של איש, אבל זקן שגדל על סנטרה של אשה מופקע מאיסור זה, עליו לא נאמר האיסור. אבל אם המקור הוא הסברא, אז פשוט שהכוונה אחרת. הסברא מלמדת אותנו שאין היתכנות פרקטית להחיל עליהן את האיסור. לחדד את ההבדל: הקרא לכאורה מדבר על אשה עם זקן -- על אותה אשה נאמר הפטור, אין על האשה הזאת איסור להשחית את זקנה; האיסור נאמרה לו, לא לה. משא"כ הסברא מתייחסת לאשה בלי זקן (כלומר לכל הנשים): כיון שלנשים אין זקן, ממילא כשהתורה מדברת על השחתת זקן, נמען האיסור הוא הגברים, לא הנשים

ברור שהוכחת הרב אריאל נכון רק אם מקור הפטור הוא הפסוק.

גזירת הכתוב שאשה מותרת להשחית את זקנה, ולפי רב אריאל היינו אפילו כשיש לה "זקן גברי גדול, דבר המעיד כנראה על כרומוזומים זכריים". אם לאשה כזאת אכן מותר להשחית זקנה, על כרחך משום שדינה כאשה, לא כאיש. לא כן הדבר אם ההוכחה לפטור נשים מאיסור השחתת זקן היא הסברא. מדין זה אי אפשר להוכיח לגבי מעמדה של אשה בעלת סממניים גבריים. הסברא לא מתירה לאשה להשחית זקנה, הסברא רק אומרת שלא על נשים נאמר האיסור, משום שאין לו מקום

במציאות. היא לא מלמדת אותנו כלום על מקרה שבה כן יש לאשה זקן; יתכן שאשה כזאת כן תהיה אסורה להשחית זקנה.

בקצרה: אם המקור הוא הקרא, ראיית הרב אריאל (לשיטתו שמדובר גם בזקן מלאכותי) קיימת (לכאורה), ואם המקור הוא הסברא אין כאן ראייה כלל. נחזי אנן למסקנה איזה מקור נכון, הקרא או הסברא.

עיון בראשונים מציע לנו תשובה ברורה. הרמב"ם במפורש נקט את הסברא כמקור הדין ואינו מזכיר כלל את המקרא. הוא כותב (הלכות עבודת כוכבים פרק יב הל' ב): "ואשה שאינה בבל תשחית, לפי שאין לה זקן אינה בבל תקיף". הוא לא מציין שום פסוק כמקור דבריו, אלא סברא. כמו כן הט"ז (יורה דעה סי' קפא סק"ב) והש"ך (שם סק"ה) גם כן הביאו רק את הסברא, לא את הפסוק. תוספות (שבועות כב ע"ב ד"ה איבעית אימא) לוקחים את זה צעד הלאה. לדעתם אין שני מקורות, הסברא הוא המקור היחיד, מטרת הפסק הוא רק לחזק את הסברא.<sup>67</sup>

כיוון שכן, על כרחך פשט הסוגיא הוא שכשהגמרא אומרת על אשה שאינה בכלל השחתת זקן, מדובר על אשה שאין לה זקן, לא על אשה שיש לה זקן כאיש, וזה נכון גם לראיה מהקרא. כיוון שהקרא "זקנך" אינו בא אלא לחזק את הסברא, על כרחך הקרא מתייחס לאותו מקרה שהסברא דנה בו, היינו לאשה רגילה שאין לה זקן. "זקנך" ולא זקן אשתך, הכוונה שלא מדובר בזקן אשתך כיוון שאין לה זקן, ולא כמו שהבין הרב אריאל שהכוונה הוא שהזקן שיש לה אין לה דין זקן כיון שהוא אשה.

לפי זה אין מכאן ראייה כלל לגבי שאלת מעמדה של אשה שפיתחה סממנים של איש, שמפניה צץ זקן כאיש. במקרה כזה אכן יחול איסור השחתת זקן. אכן כן כתב במפורש הגאון ר' אלחנן וסרמן בקובץ הערות על יבמות (סי' יא אות ג): "דאילו היה אפשר למצוא אשה שיש לה זקן, היתה חייבת

---

<sup>67</sup> כפי שציינו האחרונים, תוספות זה נעלם מעיני פני יהושע (קידושין שם).

בהקפה<sup>68</sup>. היינו שהפסוק והסברא שניהם מלמדים אותנו שאשה מופקעת מבל תשחית, משום שזה לא שייך בה. ר' אלחנן אינו יחידאה בזה, והרבה אחרונים הבינו כך את מהלך הסוגיה.

גם הגאון ר' יגאל בצלאל שפרן (תחומין כא) דוחה מכל וכל, בדברים קשים וחריפים<sup>69</sup>, את תוקפו ההלכתי של שינוי פיזי חלקי, אבל הוא אינו מביא שום ראיה לדבריו.

## עוד ראיה לחיוב

בנוסף לראיות שהבאתי לעיל, שמוכיחים כי גם שינוי חלקי בכוחו לקבוע מגדר, חשבתי להביא קצת ראיה מהסוגיה בנדה (כא ע"א).

במשנה נחלקו ר' מאיר ורבנן לגבי אשה המפלת כמין בהמה. לרבי מאיר טמאה לידה בכל מצב, ולחכמים טמאה לידה רק אם היה לוולד צורת אדם. בהמשך הסוגיה (כג ע"ב) מבארת הגמרא שלרבנן "צורת אדם" היינו הפרצוף, רק אם פרצוף הפנים דומה לאדם -- האשה טמאה לידה. אם הפרצוף אינו דומה לאדם, אף אם שאר הגוף כן דומה, אינה טמאה.<sup>70</sup> בפרצוף גופא יש מחלוקת אם האשה טמאה אפילו אם מקצת הפרצוף דומה לאדם, או דווקא כאשר כולו דומה לאדם.<sup>71</sup> דעת הרמב"ם (איסורי ביאה פרק י הלכה ט) כסברא האחרונה, שצריך שיהא כולו דומה. אבל הוא ממשיך לפרש, על פי הסוגיה, שכולו אין הכוונה לכולו ממש, כי אם למצח, גבינים, עיניים ולסתות. כשאלו דומים לאדם, האשה טמאה אפילו אם הפה, האזניים והאף הם כשל בהמה. בהלכה הבאה יש מחלוקת רמב"ם וראב"ד לגבי נחש. רמב"ם סובר שהמפלת נחש טמאה לידה "מפני שגלגל עיניו עגול כשל אדם", והראב"ד חולק מכיוון שלדעתו דין זה סותר מה שנאמר בהלכה הקודמת שההשוואה חלקית אינו מספיק.

---

<sup>68</sup> ר' אלחנן שם מוסיף שזה נכון דווקא באישה שגידלה "זקן", כמו איש, וזקן כזה אכן יהיה אסור להשחית, אבל "זקן אשה לא מיקרי זקן". אחרונים אחרים גם כן הציעו חילוק זה. למעשה יהיה צריך עיון, איך מבחינים מתי הזקן שיש לה הוא זקן איש שאסור בהשחיתה ומתי הם שערות בעלמא.

<sup>69</sup> "למרות שאישה זו נוטלת הורמונים של גבר - אם תבוא למשל לבית הכנסת, אין להתיר לה לשבת בעזרת הגברים, ובשום אופן אין להעלותה לתורה כבקשתה. יש לנהוג בה כבאישה חולה מבחינה נפשית לכל דבר ועניין".

<sup>70</sup> "דפרצוף בני אדם עיקר" (ריטב"א, שם ד"ה הכל מודים).

<sup>71</sup> זו הבנת רש"י ורמב"ם בסוגיה, שהמחלוקת בדף כג ע"ב הוא אליבא דרבנן. ר"ת ועוד ראשונים הבינו את הסוגיה אחרת.

לא נוכל להעמיק בפרטי הסוגיה המסובכים, שהסתבכו בהם הראשונים והאחרונים, ובכל זאת נראה לי שהוא יכולה להשליך טיפת אור על הנידון שלנו. לפי חכמים, אם מה שיוצא מרחמה של האשה נראה כבהמה היא טהורה. לידת בהמה אינה מחילה טומאה, רק לידת בני אדם, ואפילו הכי אם מה שיצא מגופה יש כמה איברים הדומים לבני אדם, אף אם שאר הגוף מראהו כבהמה -- הדבר נידון כבן אדם. הרי שחלקי גוף בודדים יש בכוחם להחיל מעמד הלכתי שמתאים לאותו איבר.

יתרה מזאת, כד מעיינין בדבר, החידוש כאן הוא אפילו יותר גדול. קשה לומר שאותו דבר שיצאה מרחמה של האשה ונראה כבהמה באמת בהמה הוא. בן אדם אינו יכול להוליד בהמה, כל הנולד לאדם הוא אדם.<sup>72</sup> על כרחך הסברא היא שמהותית הדבר הנולד בעיקרון הוא בן אדם, כמולידו, אבל לפי חכמים החולקים על ר' מאיר, לגבי כמה דיני תורה המחזה שבו נפגשים קובע את המעמד לגבי אותם דינים. אם הדבר הנולד מופיע בתור צורת בהמה, מעמדו ההלכתי הוא של בהמה, מה שאין כן אם המסתכל רואה אדם -- אפילו אם הוא רק אדם במקצת, מעמדו של הדבר נקבע בהתאם ודין כבן אדם.<sup>73</sup>

מאידיך, אולי גם לר' מאיר יש קצת ראייה לענייננו. הרי בגמרא (כב ע"ב-כג ע"א) יש מחלוקת לגבי טעמיה דר' מאיר. שמואל סבר שהוא יליף לה מגז"ש, ורבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן ור' ינאי חולקים עליו ואומרים שמקור שיטת ר' מאיר הוא סברא. המפלת בהמה טמאה, כיוון שיש משהו מן המשותף בין עיני בני אדם לעיני בהמה.<sup>74</sup> הרי שלר' יוחנן ור' ינאי גם לפי ר' מאיר, כמו לחכמים, רק כשהנולד נראה, לפחות חלקית, כמו בן אדם, דינו כבן אדם. המחלוקת בין ר' מאיר ורבנן היא רק בשאלה הכמותית, מה גודל ההשוואה הנצרכת כדי שנוכל לומר שמעמדו ההלכתי של הדבר הנולד הוא זה של בן אדם.

---

<sup>72</sup> "עד כאן לא קאמרי רבנן אלא לענין שאין אמו טמאה לידה אבל לא לסבב לו מיתה" (שו"ת תשובה מאהבה, חלק א סי' נג). היינו שבמהותו ברור שהנולד דינו כבן אדם. זו גם הבנת החזו"א (יו"ד סימן קי אות ד): "הכא דנולד מאשה לכו"ע לאו בהמה הוא אלא כאדם". כן משמע גם מדברי תוספות הרא"ש (כג ע"א, ד"ה למימרא). לדעתו, אפילו לר' ירמיה המנסה לשרטט את גבולות ההגדרה המעמדית היה ברור שהדבר הנולד מטמא באוהל כבן אדם. וז"ל: "דמילתא דפשיטא הוא כיון דאמו טמאה לידה טמא כמו נפל". כלומר, שבמהותו אין ספק שהנולד דינו כבן אדם.

<sup>73</sup> אך צ"ע אם מה שרואים אכן קובע למה יש הבדל בין האיברים, כלומר למה דווקא הראש, והרי בראש גם כן אין מעמד כל החלקים שווה.

<sup>74</sup> כן משמע מדברי הרשב"א (ד"ה הא) ותוס' הרא"ש (כד ע"ב, ד"ה המפלת). שניהם סבורים שהמחלוקת בין שמואל לרב יוחנן ורב ינאי הוא עקרונית, אם מקורו של ר' מאיר הוא מקרא או מסברא. החת"ס והמהרש"א (כד ע"ב) סבורים שלכו"ע עיקר המקור של ר' מאיר הוא הגז"ש, וסברת רב יוחנן ורב ינאי בא רק לאשש את המקור המקראי.

אם הבנתנו בסוגיה זו נכונה, יש לצדד שמסקנת סוגיה זו יש לה השלכות לדיון שלנו, לגבי דינו של אדם שעבר רק שינוי פיזי חלקי: לכאורה יש להוכיח מכאן שאפילו השוואה חלקית של חלקי הגוף בכוחה לקבוע מעמד הלכתי על כל הגוף.

לכאורה היה נראה שכן.

אבל כד מעיינין בה שפיר עולה שאין המקרים לגמרי מתאימים. בשלמא לגבי המפלת בהמה הדבר מוזר; באופן טבעי אשה מולידה בני אדם, לא בהמות. לכן, כל זמן שיש אפילו קצת ראייה שלפחות חלקית הנולד הוא אכן מה שהוא היה צריך להיות, אז סמכינן עליהו. בנידון שלנו המציאות מאוד שונה. אנו מדברים על מישהו שחלקי גופם הם בסתירה אלו לאלו, כמה מאיבריהם של איש וכמה של אשה. כאן, אפילו נאמץ את העמדה שלכל איבר כשלעצמו בכוחו להחיל מעמד הלכתי גורף על הגוף (כמו דאמרינן במפלת בהמה), הרי האיברים סותרים אחד לשני. במקרה של סתירה מנא ידעינן הי אלימא ובתר איזה מחלקי הגוף אזלינן.

איך שיהיה, מהראיות שהבאתי לעיל כן מוכח שיש דעות בין הפוסקים הסוברים שמגדר אינו תלוי רק באיבר המין.

## לסכם

בראשונים ובאחרונים המובהקים לא נמצא שום דיון בנושא שלנו, כיוון שבזמניהם לא היה שייך דבר כזה. בדרך הטבע אי אפשר היה לבני אדם להפוך ולשנות המגדר בהם נולדו. יוצא מן הכלל הוא רבי אברהם אבן עזרא בשם רבנו חננאל, שמפרש את האיסור לזכר לשכב עם זכר אחר "משכבי אשה", היינו שאסור לו להכניס איבר מין שלו לגופו של איש אחר בדרך משכבי אשה, הכוונה "כי יש מי שיחדש בגופו כצורת בשר אשה". היינו שלדעתו מדובר באדם שאיכשהו ברא לעצמו איברי הולדה של אשה, ואדם כזה עדיין דינו כאיש ולכן אם אדם אחר בא עליו דרך נקבתו חייב משום משכב זכר.

כפי שאמרנו, קשה לומר בברירות על איזה מקרה רבנו חננאל מדבר. לא מסתבר שהוא מדבר על מישהו שסתם עיקם איבר מינו הזכר שיראה כאיבר הולדה נקבי. שינוי מלאכותי ובלתי בר קיימא כזה ברור לא מחיל

על האיבר דין איבר של אישה, להצדיק התיאור "משכבי אשה". מאידך גיסא, קשה להאמין שמדובר בניתוח ממש. בלתי סביר שבימיו כבר ידעו לבצע ניתוח כעין זה. ממילא, אין ללמוד מדברי חננאל כלום לענייננו כיוון שאי אפשר לוודא את המציאות שעליה סובבים דבריו.

אם כן, בהעדר התייחסות ישירות בפוסקים לנידון שלנו, נדרשנו לדון באמצעות אנלוגיות ממקורות שאינם עוסקים ישירות בסוגייתנו, מהם נוכל להסיק מסקנות לגבי הנושא שלנו.

הסוגיות על אנדרוגינוס שופכות אור רב בנידון שלנו. משם יוצא ברור שמין הוא ענין פיזי ספציפי. איברי ההולדה של אדם הם הקובעים מגדר. איש עם איבר הולדה של זכר הוא איש, וכן להיפך. אבל אחרי העיון העלינו שתי תהיות עקרוניות:

(א) אם איבר הולדה אכן קובע מגדר, האם זה דווקא האיבר הטבעי והמולד, או ששינוי האיבר גורר עמו שינוי מעמדו המגדרי של המנותח.

כאשר פסקי זמננו מצדדים לכאן או לכאן, בדרך כלל (או תמיד) מסקנתם בנויה על סברות משניות, בלי שיביאו ראיה מפורש לדעתם. ואני עני, נבער מדעת, הצעתי שלכאורה יש ראיה מדברי רבנו יונה שניתוח בכוחו להחיל מגדר חדש על בן אדם, אפילו אם הוא אינו המגדר בו נולד -- כיון ד"אזלינן בתר השתא". בנידון דידן אנו שואלים מה מעמדו המגדרי של אדם שלפנים היו לו איברי הולדה של מין אחד ובהמשך שינה את איברי ההולדה למין ההפוך, אם אזלינן בתר השתא -- דינו המגדרי כאותו מין קיים. כלומר, אין עלינו לוודא או להתמודד עם מעמדם הקודם, שהוא חסר חשיבות.

כל זה לגבי מי שעבר שינוי פיזי כליל, עד שמבנה גופו הפך ממין אחד למשנהו.

משם המשכנו לעיין מה הדין במי שבחר לא לעשות שינוי כה דרסטי בגופו, אלא השאיר איבר מינו בו נולד כמות שהוא, אבל ביצע שינויים פיזיים או הורמונליים, או שרגשית יש אי הלימה בין מגדרו הפיזי להבנתו העצמית. האם גם במקרה כזה יש מקרים שבהם דינם כמגדר החדש?



לדעתי התשובה קשורה בשאלה מהותית על כוחו של איבר המין לקבוע מגדר; האם הוא סיבה או סימן. אם הוא סיבה, ברור שאין בכוח שום איבר חוץ ממנו לקבוע מעמדו המגדרי של האדם. משא"כ אם איבר ההולדה הוא רק סימן ואשנב למעמדו המגדרי של אדם, הרי שבמקרים מסוימים יש כוח בסימנים אחרים לקבוע מעמדו המגדרי של אדם -- אפילו אם הם סותרים את מה שנראה על פי איברי המין.

תשובתנו לשאלה זו היא חיובית. במקרים מסוימים יש בכוחם של סימנים אחרים לקבוע מגדר של אדם. עיקר ראייתנו הוא מזה שהרבה פוסקים מדברים על מושג של "כח זכרות" ובדומה לו מושג של "כח נקבות". היינו שלדעתם חוץ מאיברי ההולדה יש גם דברים אחרים הקובעים מגדר והם קובעים מגדר גם כשהסימנים האחרים סותרים מגדרית את ה"סימן" של איבר המין.

מה שנשאר עמום הוא מה בדיוק הכוונה "כוח זכרות" או "כח נקבות". ברור שאם הסימנים הם פיזיים, אז יש להם מעמד של "כח". כלומר, אם איש עם איבר מין של זכר גידל שדיים או אפילו רק עבר שינוי הורמונלי, ברור שאם עמוק בתוך נפשו הוא מזדהה עם המגדר האחר, שאינו מתאים את מגדרו של איבר המין, אזלין בטר "הכוח" הסותר. היינו שדינו כמו המגדר של שאר האיברים, לא של איבר ההולדה. מה שפחות ברור הוא מה יהיה הדין של אדם שלא שינה את גופו כלל, ופיזית נשאר בדיוק כמו שנולד, אבל עמוק עמוק בתוך נפשו הוא מרגיש הפוך מזה, יש לו מה שנקרא אי הלימה מגדרית (gender dysphoria). נפשית ורגשית הוא מרגיש ההיפך הגמור ממבנה גופו הפיזי.

לפענ"ד, לאותם הפוסקים הנ"ל, ברור שגם במקרים כאלו יש בכוח הסימנים האחרים להכריח את סימן איבר המין -- בתנאי שאכן הסימן המנוגד הוא ברור וודאי. כלומר, שברי לנו שהסימן הסותר הוא אכן סתירה וניגוד לאיבר המין, שהאדם באמת ובצדק הינו מגדר אחר ושונה.

ער אני שרף כזה הוא גבוה מאוד וגם עמום מאוד; מה בדיוק הגבולות של "ברי" הנצרך כאן, ומה הן הכלים הקובעים שאכן האדם שעומד לפנינו מרגיש "באמת ובצדק" כמו מגדר אחר מזו של איבר מינו. אלו הם גבולות שעל ההלכה לשרטט ולקבוע בהן מסמרות.

## למסקנה :

א) שינוי איבר מין משנה מעמדו המגדרי של אדם לכל דבר: מנהגים (באיזו צד של המחיצה עליו לעמוד), מצוות התלויות במגדר (ציצית, תפילין וכדומה) וגם לגבי דיני אישות (אם נולדו עם איבר מין זכרי ושינה איברו לאיבר מין נקבי מותר לו להינשא לאיש, וכן להיפך: אשה שהפכה איבר מינה מאשה לאיש מעתה דינה כאיש לכל דבר ושכיבה עם איש אחר יחשב כמשכב זכר).

ב) מי שלא שינה איבר מינו אבל יש לו סימנים מובהקים, פיזיים (כגון שדיים לאיש או זקן וכדומה לאשה), הורמונליים או רגשיים ונפשיים, אם הדבר ברור שאלו אכן מסמנים משהו הפוך מאיבר מינם, זהות מגדרם נקבעת על פי אותם סימנים לבד ומגדר איבר ההולדה לא משנה כלל.

אבל כאן לבי מהסס קצת ולכן אני מוכן לסייג ולומר רק לגבי הקטגוריות א' וב' (מחיצה ומצוות מגדריות) אבל לא לגבי קטגוריה ג' (דיני אישות). אני משוכנע שאכן הוכחנו שיש פוסקים המכירים בסממנים אחרים, לא באיבר המין, לגבי קביעת מגדר, אכל מכל מקום, לגבי חייבי כריתות לבי נוקפי עדיין.

שלהי דקייטא תשפ"א  
ויהי רצון שלא יצא מכשול מתחת ידי,  
הצב"י יששכר כ"ץ

כל דברי נאמרו על מישהו שמזדהה באחד משני המגדרים אבל הוא שונה מהמגדר בהם נולדו. כידוע, בימינו יש כאלו שאינם מזדהים עם אף מגדר, מה שנקרא non-binary. אלו הם אנשים שבאמת ובתמים מרגישים ששני הקטבים, איש/אשה או זכר/נקבה בכלל לא מבטא הרגשתם הפנימית ביחס למגדר.

נושא זה מחייב עיון נפרד ומתעמק כשלעצמה. בינתיים רק אציין כמה מקורות ביחס למעמד זו וכשאפנה אשנה פירקא דא.

לפי הרמב"ן (יבמות פג ע"א, והלכות בכורות להרמב"ן פרק ו, כלפי סופו) ההלכה אכן מכירה במעמד כזו. לדעתו, לר' יוסי האומר (יבמות שם) שאנדרוגינוס הוא בריה בפני עצמה הכוונה שהוא מגדר שלישי ויחיד.<sup>75</sup> דינו אינו לא כזכר ולא כנקיבה, אלא כמין ומגדר בפני עצמו.<sup>76</sup> להלכה יש דיון ארוך ומעמיק בשיטתו, אלו מימינים ואלו משמאילים, אלו שדוחים דברין מכל וכל ואלו שמקבלים דבריו ומאמצים שיטתו להלכה ולמעשה.

כמובן, מציאות הלכתית כזו מעלה השאלה של מעמדם כלפי שמירת מצוות: האם הם חייבים במצוות בכלל, ואם כן, כאיש, כאשה, כשניהם, וכו'.

האחרונים לא הרבו לדבר בזה, אבל עד כמה שידי מגעת כן מצאתי כמה פוסקים המתייחסים לזה: עי' פרמ"ג, (פתיחה כוללת כלל ב אות כו), יד חזקה על הרמב"ם (הל' סוכה פרק ו' הלכה יג), באר היטב (אורח חיים סי' יז סק"ג), שערי תשובה שם (סקי"ג) וברכי יוסף (סי' תרמ אות ב). יש לעיין גם באבני נזר (יורה דעה סי'

---

<sup>75</sup> ז"ל "הוא בריה מין בפני עצמו דלאו זכר ולא נקבה; לפי שלא הכריעו עליו בסימנין של איש לעשותו כאיש, ולא בסימנין של אשה לעשותו כאשה, לפיכך הוציאו מכלל שניהם ועשאוהו בריה בפני עצמו. לא אמרו שלא הכירו, אלא שלא הכריעו, שאין נקבה אלא במוכרעת בסימנין לנקיבה, ואין זכר אלא במוכרע לזכרות, הלכך מינא [בפני עצמו הוא]"

<sup>76</sup> לפי פשוטו כוונתו הוא שהאנדרוגינוס אינו זכר או נקבה כלל וכפי הנראה כן הבינו דבריו רוב ככל הפוסקים והמפרשים. יוצא מן הכלל הוא הקרן אורה (יבמות פג עמוד א, ד"ה אבל). הוא סבר שלפי הרמב"ן אותו בריה בפני עצמו אינו זכר גמור או נקיבה גמורה. כלומר, לפי הבנתו האנדרוגינוס לא הוצא מהקוטב המגדרי של זכר ונקיבה אלא שהזהותו הדו-מגדרית של איש ואשה לוקה בחסר, הוא לא זכר גמור ולא נקבה גמורה.

ת--בעיקר באות ג), מהר"ם שיק (או"ח סי' לב), וחזון איש (יורה דעה סימן קטז סק"א וסק"ב). הגאון בעל שבילי דוד האריך בזה טובא בכמה מקומות בחיבורו ועיקר דבריו נמצאים באבן העזר (סי' קעב סק"ב)