

9

[Text in column 1, top section]

[Text in column 1, middle section]

[Text in column 1, bottom section]

[Text in column 1, very bottom section]

[Text in column 2, top section]

[Text in column 2, middle section]

[Text in column 2, bottom section]

[Text in column 2, very bottom section]

[Text in column 3, top section]

[Text in column 3, middle section]

[Text in column 3, bottom section]

[Text in column 3, very bottom section]



...הוא יבין... וזהו המושג...

הוא יבין... וזהו המושג... המושג הוא...

הוא יבין... וזהו המושג... המושג הוא...

הוא יבין... וזהו המושג... המושג הוא...

הוא יבין... וזהו המושג... המושג הוא...

...הוא יבין... וזהו המושג...

הוא יבין... וזהו המושג... המושג הוא...

הוא יבין... וזהו המושג... המושג הוא...

הוא יבין... וזהו המושג... המושג הוא...

הוא יבין... וזהו המושג... המושג הוא...

...הוא יבין... וזהו המושג...

הוא יבין... וזהו המושג... המושג הוא...

הוא יבין... וזהו המושג... המושג הוא...

הוא יבין... וזהו המושג... המושג הוא...

הוא יבין... וזהו המושג... המושג הוא...

פירוש ל... אורח חיים

כב. בדבר הליכה אחרי אשה*

קבלתי את יקרת מכתבו ונהניתי מאד ממה שמצא בלקט יושב יידי סי' שע"י שכתב בזה"ל: ואמר שמוחל לילך אחר אשה חכר או אחר אמו משום דבזמן הזה אין אנו מותרין כ"כ מליילך אחר אשה, עכ"ל, ובכוונה דבריו הנראים מקופיא כמסתיה מאד נלע"ד הפרש באופן זה, כי מצד הסברא הי' נלע"ד שה' דמלשון הש"ע באהע"ז סי' כ"א טע"י אי' "פגע" אשה בשוק משמע דאין דוכן של נשים לזינת בשוקים ורק על דרך מקרה "פגע", וכידוע דלפנים הי' דוכן של נשים צנועות לזינת בבית כדתיב כל כבודה בת מלך פניה (ומפורסם מהות"ס דטעמא דנשים אין מדילקות לעצמן נר הנזכה הוא כרי שלא העמודה על פת הבית הסמוך לרה"ז), ולכן כשהולך כנגד אשה אין החשש גדול כי יחבייש להסתכל בה שהרי היא חגיגה בכך, משא"כ לאוריה שהוא רואה ואינו נראה דיישינן טפי, ונוסף לזה גם נראה שבזמננו הי' אפשר להזהר מלכת אחרי אשה, משא"כ בזמננו הי' אף אם יוכת' ומדומה לי שנשים מצויות ברחוב יותר מאנשים ומה גם כזמננו שהפריעות מצויה הרבה ולעצמנו הפרוץ מרובה על העומד ואין מחביישים להסתכל באשה גם בפניה, ולכן הי' נלע"ד דבמקום מצוה [או שצריך לישורן כן מצד הנימוס] אין טעם להחמיר בזמננו, ואף שבזמן החת"ד המצב היה הרבה יותר טוב מבזמננו, אבל מ"מ יתכן שגם אז כבר היו הנשים מצויות בשוקים והחובות וכל מקום שהולך הי' נמצא חמיר אחורי אשה ולכן כתב להקל כן נלע"ד, וכיון דכלא"ה נרגל כי טובא שפיר מסתכר להקל במקום מצוה.

כב. בדבר נתינת דחוקה למכונן — והתפטרות בחוליה נוסף

על דבר הלידה החולנית בת עמינתו, נלע"ד דכיון שעל ידי הניתוח היא תישאר ח"י משוחקת לכל ימי חייה, וגם נוסף לזה אין ההצלה רדאית, כמנון דא' מוטב להשאר בשב ואל תעשה ולהשען על רחמי ד' כי רבים ורחמי וביד אדם לא להפילה. דין אמנם פשוט וכבוד דאע"ג שהחיים של משוחקים לי"ע אינם וכלל חיים לפי המושגים הפשוטים שלנו וקשה מאד כח הסכל של החוליה וגם של משפחה, עם כל זאת הנוג מצויות וגם חייבים להשתדל בקום ועשה להארכת הימים של משוחקים, ואם הוא חולה חייבים ודאי להודוד בהצלחתו וגם לחלל יעליו את השבת, כי לאטובים וכו' משום חשש איסור של הליכה אחרי אשה.

ממש איסור יחוד דאורייתא על כל רגע ורגע שהם שוחקים יחד גם לפני ששהו כשיעור טומאה ולא בשיעורא חליא מלוא, ולכן אף אם נמלכו באמצע ונתפודו לפני ששהו כשיעור טומאה אפי"ה כבר עברו על איסור יחוד וצריכים פסיה, וכ"ש שאם רק בדרך מקרה נכנסו לשם אנשים וע"י זה נפסק היחוד שביניהם, נלע"ד ונכתיב"ג יש לדונם כעברו ממש על איסור יחוד ולהלקותם על כך, דכמו שפשוט הוא דאם שהו כשיעור טומאה דשפיר מלקין אותם אף אם יודעים כבוד שלא נטמאו הי"ג גם לוקין אין אם במקרה נתפודו במקום סחירות לפני השיעור, וכמו כן במ"ש דה"ש באבן העזר סימן קט"ז סק"כ לענין עוברת על דת דאפילו ביחוד של פסם אחת היא נקראת עוברת על דת משה, נראה דאף אם קרה מקרה נתפודו לפני ששהוה כרי טומאה אפי"ה ח"ל בכלל עוברת על דת וכדאמרו דגם יחוד של רגע אחד במקום שלפי מתשבתם שבאותו רגע היה אפשר להמתמה ולשהוה שם יחוד כשיעור טומאה היינו איסור יחוד ממש ולא בשיעורא חליא מלוא.

בד"ס נלע"ד לענין יחוד שלאחר קניי דנאסרה לבעלה גם בפטוח לרה"ד ובעלה בעיר כמרי"ש הרמב"א כסי' קע"ח טע"י ח' מהתה"ד וכן הוא בחוסי שאנן במסי' סוטה דף כ"ה, דאף שדרכים סוכרים שהיא רק נאסרה משום כך אבל מ"מ איסור יחוד ממש אין ע"י, אולם מלשון השו"ע כסי' כ"ב סעיף ח' "לא יתחד עמה אע"פ שבעלה בעיר", וכן מלשון התה"ד הני"ל כסי' רמ"ד שבה"י יצ"ח דקנא לה מאותו האיש חוששין לה משום יחוד אפילו שבעלה בעיר" משמע קצת דחוק ממה שנאסרה לבעלה אינא נמי כבה"ג איסור יחוד, אך אעפ"כ חושבני דאפשר שאף אם תיחדו הוא במקום שאפשר להתמהמה ולשהוה שם הרבה זמן ולבוא לידי טומאה, מ"מ כיון דבעלה נמצא עכ"פ בעיר יש מקום למר שאם הם מתוחדים לכתחלה על דעת שלא לשהוה שיעור טומאה דשפיר שרי לכתחלה גם מדרבנן וע"ע.

ומיודו אם תיחדו במקום סחר ולא ידעו כלל שיש שם אנשים נלע"ד דאף שלפי מחשבתם עברו ממש על איסור יחוד מ"מ אפשר דה"ל כמכונן לאכול כשר חזיר ועלה בידו בש"י טלה כיון דמכובד שלא שהו שם בחיודות, ורק לענין אשה שאין בעלה בעיר אלא שהיא אינה יודעת, והיטבה שהוא כן נמצא בעיר מטופקני דאפשר שמתור גם לחמלה להיחיד עמה כבה"ג שגם אם המתוחד יצ"ד לה שבעלה אינו בעיר לא תאמרו לו כיון דסרי"ס אימת בעלה עלה ואין כאן איסור יחוד אע"פ שלמעשה אינו כלל בעיר. [וראה עוד לעיל סימן ל"ח אות ד'].
* מתוך תשובה לנשואן אליעזר י. ולידועבד שליט"א

— בדבר השאלה באשת חבר אם מותר לכבדה לעלות קודם

שלמה

סמן צא

מנחת

תקנה

אבילות יום ראשון, מ"ג אין לזה שום קשר לזה דאנון אסור בכשר ויין ופטור מכל המצוות ונאילו כל השם של הלכות "אונן" שכתבו הפוסקים הוא רק שם המושאל, שהרי באבילות קדשים אסור גם בשבת וי"ט ואפילו אם הוא בבית האסורים או בעיר אחרת שמתחיל מיד להתאבל, וגם אע"כ שמתור להתאביל בשם ויין למי שאינו יודע שמת לו מת מ"ג להתאביל קדשים ודאי אסור, כי הפטור ממצוות הוא רק במי שמתו מעט לפניו או מוטל עליו לקוברו וחדשיב כעוסק במצוה דפטור מן המצוה וגם משום כבוד המת.

ומבוספני כמה שטולליכין אותו מחו"ל לארץ-ישראל ראע"כ דהקדוב שבחז"ל מחאבל מיד כשהחזיר פניו מללוות כמבואר בשו"ע י"ד סי' שע"ה סי' ב', מ"ג אם הוא עדיין ממשיך לדאוג ולדבר עם ארץ-ישראל בדברים הנוגעים לצרכי המה וכבודו, וללאורה הוא עדיין אנון שאסור בבשר ויין וגם אפשר שפטור מכל המצוות עד שיפסיק לגמרי מלדבר עוד עם א"י באהם הנוגעים ורק אז חדשיב כהחזיר פניו ומתחיל להתאבל משום דכמו שפטור מן המצוות כך הוא פטור גם מלהתאבל, וכמו כן להיפך במי שנודע לו בעיר אחרת שמת לו מת ואין להיפך כלל לנסוע לשם דאף להטורבים שצריך חיוב להתאבל מ"ג אם הוא עדיין מטפל ע"י הטלפון בענינים הנוגעים לכבודו של המת ג"כ אפשר דחדשיב כל אותו הזמן כאונן, אך אפשר דכיון שאין המת לפניו ולא יחא גנאי למת דינו רק כעוסק במצוה דאינו פטור מן המצוות אם אפשר לקיים שניהם, ומ"ג ולעני"ד דמכשר ויין נכון להתמיר.

נודע לו משהיה קרובו בעיר אחרת ואין בדעתו לנסוע לשם — פאומתי פתחיה באבילות:

כ **מי** שנודע לו משהיה קרובו בעיר אחרת ואין בדעתו האבל לנסוע לשם, דעת ה"משגיב דברי" בחי"ד חתנו זצ"ל חולק עליו וס"ל שמתחיל מיד באבילות, ודיעותיהם הובאו בשו"ח בפאת השדה אסי"ד מערכת אבילות סי' י"ד, ונלע"ד להעיר מהמבואר בשו"ע סי' שע"ה סי' ב' שאם מוליצין את המת לקוברו בעיר אחרת וגדול הבית הולך צמנו למקום שהוא רד שם ואינו עתיד לחזור לאותם האבלים שנשארו ראע"כ שהם החזירו פניהם והיו צריכים לכאורה להתחייב מיד באבילות, ואפי"ה אם הקבורה תהא תוך ג' ימים אף גם הנשארים מונים רק משעה שקבור, ולכאורה קשה דתן אמנם שהנשארים היו שם ומקום יחד עם גדול הבית אבל אין יתכן דמפני זה שהיו מקודם ביחד לא חתול עליהם חייב אבילות ומחויבים מלהתאבל עד לסתימת הגולל, הרי כבר נתפרדה החכימה והנשארים כבר החזירו פניהם, אך אם בהמשיב דבר יתכן שהוא מפני שהו"י ואין המיד לילך אחר הקבורה ולכן כבד"ה שפיר גוררים הנשארים אחר גדול הבית, אבל אם כדעת חתנו

הענין של "חיים" אין לנו שום קנה-מידה כמה למדוד את יוקום והשיבותם אפילו לא בחורה ומצוות, שהרי מחללין את השבת גם על זקן חולה מוכה שחזין אע"כ שהוא חרש ושוטה גמור, ואינו יכול לעשות שום מצוה וחיי"ה רק למשא וסבל גדול על משפחתו ונורם להם ביטול חורה ומצוות, ונוסף לעצם הגדול הרי הם אויל ומלדל"י, אפילו ה"י מצוה בגדולי ישראל להשתול ולעסוק בהצלתו ולהלל עליו את השבת.

ועוד יורה מזה ולעני"ד שאפילו אם החולה מצטער הרבה באופן כזה שמצד ההלכה מצוה לבקש עליו שמות, וכמ"ש הרי"ב בנדרים דף מ' ע"א והובא גם בפוסקים, מ"ג גם באותה שעה שמבקש ומתפלל לו שהחולה ימות ג"כ חייב היה להתעסק בהצלתו ולהלל עליו את השבת אפילו כמה פעמים, ולעומת זה עשיר מופלג שהוא רגיל בחיי עושר וכל רכושו הולך ח"י ונשיף והוא עומד ורואה איד שהדאש אוכלת ושרופת לנגד עיניו כל רכושו והוא ישאר עני המחור על המפתח, אפי"ה גם רק לכבות אסור אע"כ דכתיב בשבת הוי"ל מלשאגל"ג ואסורו רק מלכרייהם. [ישמרתו בשבת הוי"ל כדרכי המעין ומסין כותן].

אבל מ"ג הואיל וסו"ס החיים של המשותקים הם רעים ומרים, וגם יש אשר טוב להם המות מהחיים, לכן ככונן דא מסתבר שאין חייבין לעשות מעשה של נחת כקום ועשה, וכפ"ט בנידון דידן שגם עצם ההצלה אינו אלא ספק.

*

רבים מתלכטים בשאלה זו של טיפול בחולה גוסס, יש סוברים דכשם שמתללים שבת עובר חיי' ל' שעה כך חייבים להכריח את החולה על זה כי הוא אינו בעלים על עצמו לחיות אף על רגע אחת, אך מסתבר שאם החולה סובל מכאבים ויסורים גדולים או אפילו סבל נפש חזק מאוד, חושבני שאוכל וחמצן להשימה חייבים לחתן לו גם נגד רצונו, אבל מותר להמנע מתרופות המורמות סבל לחולה אם החולה ורדש את זה, אולם אם החולה ירא שמים ולא נטרפה דעתו רצוי מאוד להסביר לו שיפה שעה אחת בתשובה כעשה"כ מכל חיי' עולם הבא, וכדמצינו כ"ג מוטה דף כ' א' שהו "וכות" לסכול י' שנים מאשר למות מיד.

ד הטוב ישמרתו מכל רע ויקריים בנו והסיריותו כל מחולה מקורבן ויזכנו לעבדו כשמתה וכטוב לכ כל הימים

י

כ"ה בדיני אוננות ואבילות

מתעסק בצרכי המת כשהוא בעיר אחרת: (א) **בדאי** הליכא דאנינה דאורייתא לענין אבילות קשיים ומעשר שני, אף אם ילפינן מהתם

אגרות

לשר

שיא

שאנישי בעלי יתנו. כל הלכו דאני צדיק לקויע כדניא. ולענין שבת כבר בארתי בתשובה ונדפסה באג"מ ד"ה על אידיה סימן ע"ש ותענית שם.

הנני גרדים ואחמם.

משה פיינשטיין

מכתב ער

בעניני רפואת חולה שאיני לרפאותו לגמלי, ובענין סכנת חיי שעה בשביל ספק חיי עולם

כ"ג אדר שני שדמ"ה

משיכ ידי מורי יקר התיב לנו עד למאד הרה"צ מהר"ל שלום טענדלער שליט"א.

79

א. נתינת תרופות לחולה, שאיני לרפאותו ולחלק יסורתי רק להארבת חיי וקנין קריימה ברפואת

זנה על שאלות של כמ"ה מח"ה כסלו שנת ה'תרכ"ה נתאחרתי להשיבו מחמת מצב בריאותי ל"ע.

לפני לפי סדר מכתבי. החלתי לכתב ביאר נוסח על התשובה שכתיבתי ל"ד"ר רינגל ו"ד"ר יעקבוביץ. (ונדפסה לעיל סי' ע"ג), ובאמת לא ראיתי התוצאות לילך ביאר

בוה. שלא היה מובן לי הוכיח ראה כמ"ה מקום ששייך לטעות שח"י חזין שכתבתי הוא דין מבורא ופשוט, שאם אין יודיען הרופאים שום רפואה לא. רק לרפאותו

אלא את לא. להקל המסורתי, אלא להאריך קצת חיינו כמו שהן בהיסטוריא. אין להם לימן רפואות כאלו. שהרי

במ"ה חזינו משובדא דרבי. (כמבואר ק"ל ע"ה) שלא חזינו רבנו בתפלהם שיהרפא גם לא. לסקל יסורתי

אלא שהועילה תפלהם שלא ימות וזוהי בהיסטוריא כמו שהם כל זמן שמתפללין. אמרה אמנות דרבי: שהיתה

תכמה בחורד יח"ד. שיכופו העליונים את החתונתים. וכשראיתו שלא העיילו. תפלתו מתמת שלא פסקו רבנו מלמבועי. רחמי. עשה מעשה. להשתקם מתפלהם

בשביבה כזו וגו' בפשיטת ומשמע מהנל. שהוציא זה לחרות חלטה ששפיר עשהה וכדאיתא כו ב"ר"ן בברייתא

ריש דף מ' שכו סוכר ה' דימג כמעשה דאמתיה. דרבי ופסק כו. לדינא שכשלא מועיל. תפלה. להתרפאות ולחלק היסורין ש להתפלל שימות מאתר שותו טובתי.

ואת שלא שייך למקלף לענין תפלה שאין תפלתו מתקבלת כל כך וליכא ראה ממה שהזינו שלא תועיל

תפלתו וגו' להתרפאות ולחלק מהיסורין ואין לנו להתפלל בשביל זה להיפוך שימות ח"י. יש לנו למקלף לחולה - שהרופאים אין יודיען שום רפואה לרפאותו ואף לא להקל היסורין רק שיודיעו מהפאה. ולאריך קצת חיינו בהיסורין כמו שהם עתה שאין לימן רפואות כאלו, אבל פשוט שאם יועילו הרפואות עד שיזכילו לחשיג רופא גדול מתמצאים אצל החולה שאפשר שיעיין שיחארכו חיינו ישיגו רופא שאפשר שידע רפואה לרפאותו יש לימן רפואה זו אף שלא מועילה להקל היסורין אלא להאריך חיינו כמו שהן בהיסורין עד שיזכילו להביא הרופא הזוא. ואין צריכין לשאול לחולה ע"י ואף אם החולה אינו רוצה אין לשמוע לו. אבל יש להשתדל שימצא חולה, שלהביא רופא בעל כרחו יש ע"כ חשש סכנה אבל אם אינו רוצה בשום אופן שיביאו רופא, אין לשמוע לו.

ופשוט שכו סוכר הרב"ה ביו"ד סימן שלי"ט - טעיה א' שמחיר וגו' מצריך להסיר דברים המעכבין יציאת הנפש אף שנמצא דגורמין שימות באיזה זמן קטן קודם, ופשוט שהוא מצד היסורים שיש להגוסס בוה דבליכא יסורין הא ליכא שום טעם שיחזיר אף לסלק דברים המעכבין ליציאת הנפש, אלא אדרבה היה לנו לחייב גם להכניס. אלא וזאי שהוא מצד היסורין שיש להגוסס בוה ואף אם נמצא שלכא חייב מהקרא דרופא רופא כמ"ה שלא שייך שיהרפא אלא להאריך ימיו כשהוא חולה לאינו שעות ואף לימים כשא"א לרפאותו וגו' לא לסלק היסורין או כשליכא יסורין מאור דמקראי במתנא איירי באפשר להרפא ולילך על משנתו ואולי אין למקלף מזה לרפאות כשליכא יסורין וכשלא שייך שיהרפא, מי"מ כשאין לו יסורין למה לנו להשתדל אף רק בסלקו דברים המעכבין יציאת הנפש, אלא וזאי דהוא משום דאית לו להגוסס אינו יסורין בעכו"ב יציאת הנפש, והיה בודאי לרבתינו הרמ"ה והקודמים לו קבלת בוה. והוא גברו. ואמת לדינא.

ופשוט שאף רופאים מנמחים גדלים כשאין יודיען לרפאות מחלה זו שיש בהחלה אין להם לימן רפואות שאין מרפאין ולא מקילין היסורין ואין מחזיקין בה החולה שיוכל לסבול. ורק אם נשקט רוחו דהחולה במה שימן לו הרופא איזה דבר צריך לימן לו בדתוהו שתקפו חכמים שמועיל מתנה שכ"מ בדברים בעלמא משעם זה אבל אין לסמול אפילו על רופאים הרבה שלא תועיל שום רפואה בעולם, אלא צריך להביא כל הרופאים שאפשר אף. רופאים קטנים. מאלו שהיו אצל החולה, כי לפעמים מכוין רופא קטן יותר מהגדולים כי את בנינונים אחרים מצינו שלפעמים לפום חרפא שבשתא (כ"מ. צ"ל ע"ב) שדבר פשוט נעלים מחכם

משה

משפט

אגרות

שיב

כמו שהוא: בולין וביטורין אף להרכיב שנים ואף לכל השנים ששייר. לחייה כדרך האינשי בומנו אם יש חיוב לרפאות. והנה קודם נעניין בשאלה אחת והיא אם נודמן שאפשר להאריך וזיי אבל לא יתנו לו אריכות שנים רגיל, דהנה אם נודמן שנגעשה מסוכן במחלה שניה וכשיהרפא ממחלה השניה וישאר חי עדיין יקרה חולה במחלה הראשונה ובזיסורים שיש לו ממנה ודאי איכא חיוב לרפאותו ממחלה השניה, שודאי כולו אינשי אף כשהן חולין רוצים וצדיקים להרפאות ממחלה גוספת אף כשעדיין אין יודעין רפואת לראשונה, ואף באופן שלית לו יסורין ממנה רוצים כל אדם להרפאות ולמילא: אף כשאינש זה אין רוצה להתרפאות אין שומעין לו כיון דרצונו הוא שלא כדרך האינשי. אבל באופן שיש לו יסורין ואין יודע רפואת אף לא להקל מהיסורין שעל כעין זה נמצא לוח לאינשי יותר אף למת לקחייתו חיי יסורין כאלו, כראיאת בוגמ בכמובנה ל"ג ע"כ דלמלא מלקוח חמור, אפשר כדמסובר לכאורה שאין מתווייבין לרפאות חולה כוח כשאין רוצה בעניני רפואתו כאלו שמאייילין חייו בחיי יסורין כאלו, ואף בסתמא כשלא שייר לידע דעת החולה יש להלות שאין החולה רוצה וליכא החיוב לרפאותו, אבל ברובא דרובא הוא יש להחולה קרובים ואף אם ואם ואחים וכדומה העוסקים ברפואת החולה שעליהם יותר מוטל גם בדנא. אבל ודאי עצם החיוב הוא על כל אחד ואחד שיודעין מהחולה וידעין מרופא מומחה יותר וברפואתו, אבל כיון שיש לו אב ואם ואחים וקרובים ויש גם רפואות שאין בהם ממש אפשר גם שיקלקלו מוכרח כל אדם לקחת ולשת מאביו ואמו ואחיו הקרובים כשיודעו איך רפואתו ולא שייר שיהיה הפקר שכל אחד ואחד שסובר שיש לו רפואת לרפא בלא רשותם, וישותם שמועיל ונמי הוא דוקא בליכא רופא מומחה דבאיכא רופא מומחה צריך להביא את הרופא כל מי שאפשר לו להביא בהקדמ, והרופא עצמו מחוייב לילך חיבה ולעשות כל מה שאפשר לו לפי ידיעתו, וכשאינו יודע צדיכין להביא אף במקום אחר וכל אחד מחוייב להביא, צדיכין להביא אף ממוקם אחר וכל אחד מחוייב להביא, וכשצדיכין להוציא ממנו ואין להחולה עצמו מענה מוטל על הקרובים ביותר, אבל חיוב יש על כל בני העיר לרפאותו מקופת של צדקה וגם לילך לאסוף עיז כסף מבני העיר ומכל מקום ששייר להשיג על הוצאת השבת הרופא והרפאות וכל מה שצריך לרפאותו.

אבל מצינו בעובדא דר"ח בן הרדיין בעיז דהו י"ח ע"כ שדח"ת אמר שאסור לו לפתוח פני כרי שלשרף מחלה מצד איסור רציחת עצמו ולישראל אחר נמי לא חומר, דהא ודאי אם היה מותר לישרף אחר גמלין מהחלה מצד איסור רציחת עצמו ולישראל אחר היה מותר גם לעצמו והא לא חומר שחיי דיון קשורין וגם גופו שלא היה יכול להסיר את ספוגת הצמר מעליו ולא שייר שחיה ג"כ מהקלצטונגיל דלא שייר שיעשה לו יותר בנקל מהוא עצמו, ולא שייר שיענשהו

יותר גדול וחסד קטן ממנו נחמין לדין האמת וגם בעניני רפואת שייר זה עול יותר, ובפרט ברופאים שלא כל כך ברור לעלמא מי הוא הנדול, וגם לא מכל רופא אדם זוכה להרפאות.

אח"כ נודע לי שכתבתו כתי"ה היה שאולי שמאור

שבידין זה אנו אומדין, איכות החיים" ומתירין בשב ואל תנישה שלא לרפאות חולה, יש אולי לחוש שישנים יקחו זה כמקור שיכולים להוסיף עוד חלוקים, באיכות החיים", לומר שאין צריך לרפאות אחד שר"ל שוטה או אחד שר"ל היה באסור הוזהר ונעשה כדומם וכדומה. והנה באמת לא ראיתי מקום לשנות בדברי שלכא חיוב לרפאות למי שהוא שוטה שחולה ולמי שאינשי ולא מעיל אומדין על אזה אינשי שאין דעתם כראוי כל כך שהם רק כמו ירק שאין לרפאותו כשהוא באין מחלה כשאין לו יסורין והרפוי הוא כדי שיהיה ברוא ויכול לחיות נמו הרבה, ודאי פשוט וברור וידוע לכל בן תורה ויר"ש שמחוייבין לרפאות להציל במה שאפשר לכל אדם בלא שום חלוק בהכמות ובעתו, ואף ענין קדימה ליכא אלא במה שחנן במחתי' דסוף תורות (י"ג ע"כ), ואף באלו קשה לעשות מעשה בלא עיון גדול, ואף באופן שיודעין שלפי הדין יש קדימה ודאי הוא דוקא כששוין בוגמ, ויש להרופא לילך למי שנקרא קודם שהיה חיבה נחוייב לילך לשם ולהשגי שלא נקרא עדיין לא נחתייב עד שנקרא, ורק אם השגי הוא חולה קשה מהיאותו יש לו לילך להשגי מאחר שהוא חולה ביותר, והכרעה דבר זה חלוי בעת הרפואה, וכן אם לחולה השגי יודע הרופא אף לרפאותו ולחולה הרפואה אינו יודע אלא שהוא להשקיש רוחו היה מסתבר לכאורה שיש לו לילך החלה להחולה שיודע לו רפואתו, אבל ודאי לפעמים יש להרופא לילך קודם למי שהוא רק להשקיש רוחו כשיבין מזה שהוא חולה גדול ומיאוש מהרופאים כיון שלפי הדרך היה צריך הרופא לילך אצלו קודם ומנה יש לחוש שיהתכן וצריך הרופא לעיין בהכרעתו היטב ולשם שמים לחיוב שעליו לרפא מאחר שהוא הרופא בעיר ובסביבתה, ובשיר גדולה כששני החולים הם מאלו שמחוייבין אותו לרופא שלהם]

ב. אם יש חיוב לרפא חולה שחיה ביטורין וזמן ארוך חולה במחלה מסוכנת שחולה בעור מחלה אם יש חיוב לרפאותו מהמחלה השניה אף שאינשי לרפאותו מהראשונה, אף לנהוג בחולה שאינשי לידע דעתו אם לרפאותו, ובמעשה דר"ח בן הרדיין

והנה כפי שאמר לי גברי' הרב הגאון ד' מדרעי שלישיטא, עוד שאלו כתי"ה שאלה שאינו הערה על משוברים אלא שאלה לכונעי, והוא שאם אינשי לרפאותו להחולה אלא לימן לו סמי רפואת להמשיך את חייו

דוראי מחוקקין כחזי מעט אפי שהחלה בעצמו אנו מרגיש ואף העומדין ומשמקין אותו אין מרגשין וליד כלל לעיני סמי רפואה, והטעם פשוט שהאכילה וזאת דבר טבעי שמכרחין לאכול לחזיק החיות ושבכל אדם ואף טבעי בעלמא מוכרחין לזה ורק בחולה דחום גדול החום הוא גם מונחתיזי כמפורש בגמרא כמות צ"ע א"כ כגון דונחתי אשחא, שבוה אין להאכילי בע"ע אלא צ"ע רופא אפילו דברים הרואים לחולים כאלו בסמא, חדקא בע"ע כזה שהחולה גדול ועושה זה ברצון אך לא מחמת שרוצה נמש אלא מחמת שאומקין לו וגודרין עליו, אבל בע"ע ממש שצריך להחזיק בכח ולהאכילי ופ"ש כשסובר שלא טוב לפניו האכילה אף שהרופא אומר שצריך לאכול ושטוב לו, משום זה סובר שלא טוב לו האכילה הוא סכנה לחולה כשלא ישמענו לו דחא הויגו שאפשר להרע לשכ"מ כשלא ישמענו לו אף בדברים אחרים דמטעם זה תקינו שמחנת שכ"מ מוצילת אף בדברים בעלמא (ב"ב קמ"ז ע"ב), וכ"ש שיש לחוש בדברים הנוגע לרפואתו, אבל צריכין להגשיע עליו שינשה כצ"ע הרופא ואם לאו אין שייך לצטות כלום, ואם אפשר שיחמו לו באופן שלא ידע צריך ליתן לו כשידיע שהוא רופא מומחה ורבים סומכין עליו, וכשאנו ברור סמכותיה דהרופא אין ליתן לחולה גדול, ובר דעת בלא ידיעתו ורצונו אלא אי"כ ברור לכל שזה לא יזיקו כלל.

וכמו שהזכרתי שאל כחיה"ה אם יש לחלץ בין הוי שעת לחיי עולם לענין חייב לרפואה כשלא אפשר לרפואתו מוסריקין אלא לחאריק חייק בהיסורין כל הזמן שחיה שאין חייבין להפאנתו כשהרפואה היא שחיה בליסורין אותו זמן תקפו שיחיה אבל כשיחלפה לחיי עולם דחוא כורד שחיים אינשי בומני חייבין לרפואתו, והנה אמת שבדברי לא הזכרתי בענין זה ובאמת לא מסתבר לחלץ ובספרות בעלמא איכא למימר גם איפכא, שלכן אם ידמו חיי ענין כזה למעשה לא ידוע לו להכריע שא"כ חלוי זה בדעת החולה, ובקסן, חלוי זה ברעה אכיו ואמו ואחוס וכדומה שעליהן מוטל יותר עד שיחברר חייק למעשה על בורין.

י. בענין הפילה על החולה שימות

1. וזו העיר כחיה"ה שיש לבאר יותר הראיה מאמתה לרבי בענין מניעה מתפילה וכעין שה"י"ן הזכיר למה שהזכרנו מה לענין מניעה מלינת רפואה, ובודאי ראיה גדולה היא מאמתה דרבי כיין שהיחה הפלחה מקובלת ועדיק מגדולי חזריה שלא ברור קבלת הפלחה, ולאנשי כר"י"ה בן דוסא וכדומה שתפלתו מקובלת יעשו כפסק חר"י"ן שאם אין הפלתו מקובלת ידוע לזה שא"א לו שוב לחיות שאז צריכין אל אנשי להחפיל כשיש לחולה

יותר מחרטה דע"י שר"פה שהיא מיתה חמורה, אלא ודאי היה זה משום שחיה אסור לו להסיר את הפסוקין הלחים שעתה מלינתו כמי שחיה אסור לפנות פניו, ואף התלמידים היה פשיטא לזה זה לאיסור ורק לפתיחה חפה חיי סבורין שמותר משום דאם חיי פתוח פשוט שלא חיי צריך לסתמו כרי שיחיה משהו זמן יותר ביסורים גדולים של שריפת גופו, ואמר לזה רחבי"ה שגם לפתוח פני מאתר שחיה סתום אסור, ומה שהחיר להקלעטגורי לחיכות שלוחת ולחסי' זמפוקין של צמר הלחים וגם תבטיח לו שכר בעוה"ב בשביל זה אפשר שלא חיי חש על מה שיעבור בו נח איסור רצוחה מאתר שהוא טובתו וחיי רשאי להבטיח לו גם שכה מאתר שחיה לו ממתירות המיתה טובה גדולה והיה מותר לו מצד הלאו דלפני עור שהוא להשראל רק לא שבשביל היסורין שינצל מהו והוא לא יעבור במעשה, וגם אפשר שבו נח אינו אסור בריחה שהוא לטובת הנציה ושאי בה האיסור לישראל מהאיסור לבן נח, ואלו איכא משמעות לזה מלשון ואיסור שלירשאל נאמר בלשון לא פריעה שמשמעותו כל אופן וננע רצוחה אף שהוא לטובה, ובאיסור רצוחה לבני נח נאמר בלשון שופך דם האדם שמשמעותו שתכונה הוא לשפיכת הדם שאם הוא לטובתו לא שייך כל כל לשון שופך דם.

והארכתי לכרר זה מפני שיעם ברור הענין הוא דבר גדול ונפרט שנוגע זה לפעמים דחוקים נאמר גם להכריע למעשה כזה שהוא צריך עיון גדול מאד שיחיה קצת מבואר אין הוא לייצא אם יהיה נדון, אבל עצם הנדון זה הוא דבר גדול מאד בין מעצם הכרעה חיי שהוא דבר גדול ובאחריות הרבה בכל ענין שצריך עיון גדול מאד, ובין מצד שהנדון זה הוא בעניני פקוח נפש חיי האדם ממש, וצריך לקבץ כל חיי שאפשר ובצורה רופאים מומחים ששייך שיהיו שם שאז יש לקוות שהשי"ת יתן דעת להורות בענין חמור כזה.

2. אם להאכיל דרך הוריד חולה כסופן שא"א לרפואתו ולהפיל ופריק, ואם להאכיל כן אף בע"ע

והנה בתשובתי להרופאים חכמי שחולה מסוכן שאינו יכול לגשום צריך ליתן לו חמץ (אקסידהשע) אף שהוא באופן שא"א לרפואתו שהרי הוא לחלץ מוסריקין דהיסורין ממת שא"א לגשום הם יסורים גדולים והחמץ בסלקן, וכפי זה שאל כחיה"ה אם בחולים שאינם יכולין לאכול אם צריכין ליתן לזה אוכל ז"ך חרדיין כשזוא מסוכן שהוא לחאריק, חיי כמו שהו ביסורין כשברמה לנ שאין לו יסורין ממה שאינו אוכל, פשוט שצריך להאכילו דברים שאין מוזיקין ואין מקלקלין

משה

משפט

חושן

שיר

ויעלה בלעתה שאין רוצין שיתרפא יש לחוש שיגרע לו יותר מכפי החשש דשמוא תקלקל הרפואה מה שלא מסתבר כלל שהוא כן על תרופת שיש אינשי דסברי שהם דבר המתרפאים אבל הוא דוקא כשאומרים שרק איכא חשש בעלמא ולא כשאומרים שיש ודאי גם ככה בדבר, ולכך כהו ישי ללון הרבה ער שיאמרו רוב האנשי דידעיין מזה את דעתם וגם בהכרעת החולה ורצונם זהו כפי המסתבר לעיני המשייית יעוררו שלא נכשל חיי ככל דכר וכפרט שהוא נוגע לחשש פסיי.

וכשאין החולה רוצה לסכן חיי שעה בשביל ספק שיתרפא מהניתוח כשגם הרופאים מסתפקין ודאי אין לחייב אבל רשות לחולה ליכנס בספק חיי שעה, אבל דוקא בספק השקול אבל כשאכא רוב לחך צד מהו כשהרוב מרפאין חיים מהו הוא גם מהחייב, ואם תרוב אין מרפאין חליא, דאם ודאי אין מגרעין הומו שהיה חי בלא הניתוח היה נמי שייך לחייב אבל קשה לסמך על אומדנות הרופאים שלכן מסתבר שהחולה בדעת החולה ומשפחתו שאם רוצין לעשות הניתוח לרפאין אבל אם אין רוצין אין לחייבן, וכשרוצין אבל אין להם על הוצאת הממונ שיעלה זה, לרפאין לאסוף ממנו גם מאינשי הממנדבין ורפאין לאסוף כמים שהוא לעשות ניתוח לחולה עני ואין צדיכין לפרש שאינו בדרך שיעעיל וכי"ע ידעי דבסתמא אין הרופאים יכולים לומר שהוא דאי, וגם כיון שהחולה רוצה שיעשו חיי איכא חשש סכנה לו כשלא יעשו כדלעיל שאי"כ תי"ז סכנה ממשי המצב שהוא נמצא.

וכאם החולה הוא חינוק או אין גדול שאינו ידעי לחלול שראין אביו ואמו וכל המשפחה לחלול; והרשות שיש להם משום דרוב חולים סומכין על דעת האב והאם ואף על המשפחה כאחים ואחיות ובניהם שרוצים מה שיותר טוב לחולה ולבני ביתו, וכשלא יארכו קרובים ודאי יש לסמוך על דעת הב"ד שבעיר.

ואם אחד ארעו רוצה ניתוח שנושא מזה בעל מים ולדברי הרופאים לא יוכל לחיות בלא הניתוח הוא באופן שאין לחוש לשמא יסרח דעתו כשלא ישמעו לו כגון שחשש המיתה מהחולי ברור וסריפת הדעת כשלא ישמעו לו הוא רק ספק, וגם בלא זה הוא מצוה גרוע מטורפת הדעת, וכי"ש כשאין הספקות שוות דאם לא יעשו לו הניתוח ימות ודאי וחשש טירוף הדעת הוא רק ספק וגם אולי פחות טובא מספק ממש מאחר שאמר לו הרופאים שיתרפא מהניתוח, ודאי שרפאין ונמצה גדולה דחיל נפש יהיה כשיעשו לו בעל כרחו אף בכפה דקשייית גופי אבל לחייב לעשות כן לגדול יש מקום להסתפק דאולי אף למי"ד שאין אדם רשאי לחפול בעצמו הוא דוקא במעשהו ואף שגם להתענות שמצער

יסוריין למיתה כדכתב תרי"ז שפעמים צריך להחפיל שימות כשהוא טוב לחולה הוא רק בפואי גוונא שלא בתקבול תפלות דרבנן שלאנשי דזרחינו לא שייך זה אפילו לגדולי חוריה אלא אולי לחודים שלא ידעי לנו מהם, ואם ישנם יש להם לעשות כפסי הר"ן שהוא כרב דימי דפסק שיש לפעמים להחפיל שימות כעובדא דאמתיה דרבי, אבל הוא רק בחפלה ולא לקצר נפש במעשה שיהו אסור אפילו כשהוא טובתו של הנרצח וחייב מיתה סייף כרצח משנאה וכעס לכוונה וציהת לרשע

ה בענין סכין חיי שעה בשביל ספק חיי עולם, פי רשאי לחלול בזה דאם תלוי בפיין החולה והחיי בחולה שאינו רוצה בנחת שישאר ממנו בעל מים ע"כ העיר כתי"ה על התשובה שכתבתי לחרופאים

תה"ל, ואח"כ בקיש כתי"ה שאספיר בכת כמה תשובות ששמע בשמי מבדי בי"א של כתי"ה. והנה בדרך כלל צריך לדון על כל דבר שמדמין ביהוד, והנה בענין אס הדין שבגמ' עיי' דה כ"ז ע"כ שמתורקין חיי שעה בשביל ספק חיי עולם חיי רשות או חובה, וכבר כתבתי כמו שתזכרת בתשובתי בסימן ל"ו בחי"ג דאג"מ דיי"ד שהוא רשות בספק השקול אבל אם הרפא משער שיועיל הניתוח או שאר עניי רפואה הוא גם מחוייב, אבל בניתוח באברים הפנימיים שיש לו לחוש מאד שהוא מקום שצריך חזירות מרובה שלכן יש חלוק גדול בין רופא לרופא מצד החזירות הגדולה שצריך הרפא במעשה ניתוח זהו צריך שיעשה זה דוקא רופא מומחה המוחק לעלמא במעשה ניתוחו שיעשה בחזירות גדולה ובחזירות יתירה שעל רופא מומחה כות יש לסמוך שיעשה כראוי וחרפא בעור חשיית, וכאם דחופה השעה רשאי לסמוך על רופא שידע שהוא מומחה אף שלא ידעי להם ריאותו שבסתמא הם בחזקת רייון במלאכתם, שלכן יש לסמוך עליו כשהשעה דחופה, ואם אי"א להמתין כלל מוכרחין לסמוך על כל רופא שנמצא כשהוא אומר שסם זה או שמועשה זו יועיל ואף אם אמר שלא בריר לו שחדי יועיל אלא שיריע שיהו טוב לו ואפשר שיתרפא נמי צריך לעשות כיון שאין כאן רופא מומחה אבל דוקא כשירדעין ודאי שלא יקלקל בזה, דאם יש להסתפק שמא דבר זה עדי יקלקל אין ליתן רפואה זו אף כשאומר שאפשר שירפא, ואף כשיאמר שכפי דעתו יותר מסתבר שיועיל להרפא כיון דאינו מומחה להכריע זה אין אמירתו כלום, אך אם תמולה רוצה לקח מה שאומר שמוסמך לו יותר שיתרפא מזה ואף אם החולה אומר שאף שהוא לו-רק ספק רוצה לקח אף שאיכא חשש קלקול מסתבר שאם אין יכולין להתפעל עליו שלא יצוה לקח רפואה כיון יש ליתן לו דחשש שיגרע כשלא ישמעו לו

שמועילי דסמי רפואה אלא להאריך ימי החולה וא"א אלא במים אלו שאין מרפאין אלא מאריכיכי ימי החולה בסורין צריך לחרשע זה. להחולה ולשאול ממנו אם רצה שיתנו לו רפואה דסמים אלו שאם בחיי סורין רצה: יתן ממלתו צריכי. ליתן לו זאם אין החולה רוצה לחיות בסורין אין ליתן לו סמי רפואה אלו אלא אם הוא להאריך חיי עד שיביא רפואתו גדול ואפילו אין הרופא גדול אבל רוצים לשאל גם אם הרופא התוה נמי יש ליתן סמים אלו אבל בלא זה אין ליתן. להחולה סמים אלו ומעשים אלו כיון שהאריכות נמני יתני בצער ורק אם שעי"י יהיה להם פנאי להביא רופא גדול מאלו שלפני צריך ליתן או כשתחלה רוצה ברוים אף ברוים כאלו דחיי צער צריך ליתן לו.

ב מה נחשב חיי שעה לענין הקדמת חולה שאפשר להפארו לחיי עולם

ובכל זיקר נכדי הרה"צ ר' מרדכי שלישי"א חסידו שראוי להמיר בדיקו מה נחשב חיי שעה ומה נחשב חיי עולם, הנה החלוק הוא אם יש לפנינו שני חולים ושניהם אפשר שיתרפאו בדרך הטבע משחלה אחתה שאינע עליהם יש להקדים החולה ששייך שיתרפא שיקרא יתור משנת שהוא לא אבל חוקת חיים שלו מחילה האחר שלפי דעת הרופאים לא יהיה יותר משנה שהוא בתשיבות סופה להרפואים ועוד גרוע שלא יוכל לחיות יותר משנה וטרפה באדם הא שייך שחיות אפילו חרבה שולם אבל כשתחילון הוא בשוה חיי שיתרפאם לא יהיה יותר משתי שנים אין נוגע שוב כלום להלכה ושניהם שוין להשיבות דחוקת חיים ואמרת הרופאים שלא יוכל לחיות לא מגרע כלום החוקת חיים שלו וליכא בשביל זה דין קדימתו וצריך הרופא לילך למי שנקרא החלה ולמי שקרוב לביהו יתור וכששוין בזה צריך להקדים לפי סדר מחיי דחוריות (יי"ג ע"א) ואם לא יודע זה להרפא יהי גורל כן נראה לעיני.

ג בענין רפוי חולה מחיי שעה לחיי שעה ארופים יתור בהרפוא שישי כה חשב סכנה

ובדבר חולה הנ"ל שלפי מצבו לא יוכל לחיות אלא זמן קצר כפי זקן הדיים אם רשאי או גם מהניכין ליתן לו איה רפואה כשאי אפשר שחיות עיי"י רפואה זו וימות מיד או שחיה רק ימים מועטים עיי"י רפואה זו וימות מיד או שחיה בלא לקחת הרפואה לא רוצה לי בעניותי איות מקום לברר דבר זה ומצר סברא בעלמא שייך לומר דדוקא ברפואה שפירוה שתרפא ולקדיש שלכא שום חשב שיסתכן מות מותר אבל כשאכא עיי"י אית חשב אפשר שאינו רשאי ויהיה אסור לפ"י רובא דרובא הניתוחין באברים

עצמו בשוא"ת אסור, אולי הוא משום דכיון שחזא טבעו של אדם נחשב המניעה מות כמעשה: וכן הוא מכל מיני מאכל ומשקין שהם צורך האדם וטבעו כך ששייך להחשיב המניעה מאכילה ושחיה דמכל המינים כמעשה אבל עניני רפואה דאין טבעו ודרכו של אדם בכך הוא איפכא וליקח ולעשות הרפואה הוא מעשה ולא הנמנע מזה שדאי אין זה מעשה אף שמהוייב ודרכו של אדם הוא להתרפא מ"מ ודאי המנועו לאדם מלעשות הנהגה בעצמו יאף המנועו מלעשות הפסד ממנו לעצמו אין להתשיב זה למעשה שא"כ אפשר שאין לחייבו אבל יותר מסתבר שמחוייב כל חולה להתרפאות אף בניתוח של אברים הפנימיים כיון שהרופא הוא מחזיק למנוחה שיש לסמוך עליו בניתוחים כאלו ואף שאינו ממש ניתוח כוח אבל הוא מנוחה לעשות ניתוחים באברים הפנימיים שאריכיני זחירות וזקנות טובא יש לחשובו מנוחה לכל הניתוחין שלמד יודיע איד לעשות שמו חסות לענין הזחירות החירות כולן שוין למי שלמד החכמה והמלאכה שודאי ישנה גם זו בזקנות וזחירות טובא.

הנה אחיר חמני הרב הגאון מוה"ר' משה דוד שלישי"א וכו' אחיר נכדי הנ"ל הוסיפו עד כמה שאלות שעצמתי לום במשונה מיוחדת (ובדפסה לקמן סי' ע"ד) ואשלו לכת"ר' העתק ממנו.

והנני יודין מחמתני.

משה פיינשטיין

פנינו ע"ה

בעניני רפואה דחולים שא"א לרפאותם לגמרי

לי"ג בעומר שדמ"ח
מע"כ חתני נבני אהובי חרב הגאון מוה"ר' משה דוד טענדלער שלישי"א.

א. הארכת חיי צער של חולה שא"א לרפאותו

מה שהעיר כתר"ח על החשובה שכתבתי לאחיר הרה"ג ר' שלום שלישי"א (ובדפסה לעיל סי' ע"ד) בחולה סרטן (קענסער) שברודו הטבע אי אפשר שיתרפא לחיות חיי עולם חיינו החיים הרגילין לסתם אינשי בזמנו רק לזמן קצר לאיות חדשים אם צריכין ומחוייבין לרפאותו אם חמוץ שחיות יהיו חיי צער. הנה לפ"ע שנחבאר גם לרפא במי רופא כשא"א אלא להתאריך ימי החולה על משר זמן כשידוע שלא מרפאין אלא

והנה כשמתה על המשכב כשהיו שוחזין רק ומן הקצר דאפשר להיות בלא נשימה לא היה מה חולד ולכן היו מותרין וגם מחזיקין לקרוע הכסן כדאמר ר"י אמר שמואל אחר שנפסק הנשימה משך זמן קצר וה' אבל כיון שהבדיקה צריך להיות כל עת זה בלא היסח הדעת החמירו להחשיב לדורות אלו לאין בקיאות להכיר במדת האם בשהיו רק זמן זה לומר שודאי לא הייתה היסח הדעת כל הנח והיא בדיקה טובה אלא במשך זמן גדול שלא נראה שום שינוי בהנשימה סמכינו. שריתת בדיקה טובה אף שלא הייתה הבדיקה כל משך זמן הזה בלא חפסק, אבל הסמיכות ע"י הוא בזמן שכבר אי אפשר להחליף לחיות. אבל לא החמירו לנו לאסור שלא לסמוך על בדיקתנו לעצום העינים וכדומה שהם מצורכי המה ושהם רק חששות בעלמא. אבל הוא דקא אחר בדיקת כל משך הזמן שא"א לחיות בלא נשימה שהם ציור מניטון בלא היסח הדעת כלל קודם שעצמן העינים ושאר הדברים והנעניעים וטלסלים שצריך לעשות למה שנוחשבו בסופן של"ט סעיף א', ולכן אף שלגבי קריעת בטן האשה להוציא את הילד כתב הרמ"א שאין נותרין עצמיו כן מ"מ לענין עצמות העינים וכדומה לא השיג הרמ"א כלום משום שגם עתה מותרין, אבל ראוי להחמיר למה שבארתו גם לענין עצמות העינים וכדומה להשהות יותר זמן שקשה לבדוק בלא חפסק אף רק איה מניטון, וכמדומני שנהגין לשהות הרבה יותר משהיו מעט שכח הרמב"ם. שעל זה יש לסמוך כשאין דואר שינוי בהנשימה בבדיקת איה פעמים, אחר שבדקן משך איה מניטון בלא חפסק אף שיש לחוש שהיה היסח הדעת קצת כיון שאין בקיאות.

ומה שגם הגאונים השיבו דלא קריענו לכתם לאפקי את חולד אף שמסתבר שהם היו בקיאים דהא הרמב"ם שהיה זמן רב אחריהם נקט דין זה למעשה, נראה שהשיבו זה למקום שהיו טהם אנשים שחששו לשמא אינם בקיאים.

ענף ג

7 ובדבר שעושין הרופאים לקיים את מי שרוצים ליטול ממנו איה אבר שחזיה אף שלא היה ראוי כבר לחיות ע"י אמצעים פלאכותיים. עד שיהיה מוכן להשתל בחולה, נראה לע"ד דכיון שאינו לפאחו אלא להאריך חייו אינו שעתה אם חיי השעה שיהיה ע"י האמצעים של הרופאים יהיה ביטורים אסור.

וניכר זה בחוטם, וכשפסק לנשום אפשר שהוא מצד שכבר מה ואפשר שנתחזקה מחלתו עד שאין לו כח גם לנשום שהוא העליף שחוששין, אבל כיון שאין לו כח לנשום ח"י אי אפשר לו להיות אלא זמן מועט דאיו מניטון וכשהיו זמן זה הוא ודאי כבר מה. והנה הישנה המעט שמא נתחילף שכח הרמב"ם שהוא אחר שכבר נפסק נשימתו ע"י החוטם ישהה מלעצום עיניו עד הזמן דא"א להיות בלא נשימה. והנה אולי כוונה החת"ס שהביא כ"א, לא שיצא מחשש עילוף למפדע אלא דיצא מנחה אחר זמן השיחוי מחשש שמא עדיין הוא רק מעולף דהא א"א להיות יותר בלא נשימה.

אבל איך הוא רק כשכל העת שצריך לשהות בדקו בלא היסח הדעת אף לדגל קטן וראו שלא נשם כל העת, אבל אם לא בדקו כל זמן הזה ח"י אפשר שנתחזק מעט ונשם. איה נשימות וחלש עזר הפעם ולא יכול לנשום וכן אפשר לימשך זמן גדול, והנה חשש עילוף שבבדה לענין גזירת טומאת אבן מסמא בוב ובה שמתו דחיישינן לשמא לא בדקו כל הזמן שאפשר להיות בלא נשימה, דהרי אפשר לא היה צורך לבדוק כי עדיין לא הספיקו לקוברו וכשיבואו לקוברו יבדקו כל משך זמן זה, ולכן אף שנמשך זמן דימים שלא קברוהו שייד לגזור, וממילא לא פלוג גזרו בכל אופן כשלא קברוהו אף כשבדקו משך זמן זה עד שימוק הבער שברור שמת אף בלא בדיקה, אבל לעצום עיניו וכדומה לא אסרו בשביל חשש זה ואם בודקוהו כל משך זמן זה וראו שאינו נשם מותר לעצום העינים וכדומה שיש בזה צורך להמת ולא רצו לגזור, שהרי היה נמצא שלעולם יהיה אסור לעצום העינים וכדומה מהארכים עד שעת קבורה ממש והצורך זה יש גם חזקה, וגם לכך זה מאחר דמשמע דחוש תריגה עמוך העינים וכדומה אינו ברור אלא שהוא רק חשש בעלמא, וראיה ממש"ל במק"ל סימן שלישי לתוך קושית הט"ז סק"ב כמה שהחרי הרמ"א חסרת מלה מעל לשוננו משום דנענוע קל כזה לאו כלום הוא, וכיון שאיכא נענועים כאלו דאין עושין כלום ודאי אין לומר דהעצמת עינים וכדומה הוא דהיינו אלא דהוא חוש, ה"י שופר דמים שבמשתה הוא חוש שופר דמים ומצינו כה"א בכמה מקומות שונאמר לשון שנרמה כפירוש ודאי אף על דבר שהוא רק טפק וחוש בעלמא. שלכן לא רצו לגזור שלא יעצמו העינים וכדומה מצורכי המה שהם רק חוש בעלמא בשביל גזירה בעלמא מאחר שבדקוהו משך הזמן שיש לחוש לחיות בלא נשימה וראו שאינו נשם.

כ ש ה

יורה דעה

אגרות

רצ

מכבוד שמנים בנדרים דף ס"ז שהוא כדפי הרא"ש שם ולי"ד להשאטא סוטה שקינא לה בעלה לשם שמנים ובמה שאמרה עליה בקונם היה אדרבה באיסור וגם אף לפי"ז הוצרך הגמ' להטעם ולא לירגלי למיזדוזה ומה נועד מחק הב"ח מטעם זמן מפורש כדפי"ש שם שכתב ולהכי לא רצה לטעום כי הני דלא למיזרגלי למיזדוזה ואף אם נימא שלחרא"ש גורסין ונעוד והם שני טעמים הרי עכ"פ צריך טעם שלא למילף נכבוד שמנים. ואף בזה שאיכא טעם פליג ר' יהודה משום דסובר דמקי"ז גדול כוח דמכבוד שמנים לא סגי בטעמים כאלו לדחות הקי"ג ולפי הכלל דר' יהודה ור"ש הלכה כר' יהודה יש לפסוק כר' יהודה למעשה ובפרט שבבא בן בוטא משמע שסובר כותיה דהא ברך אותה ששברה השרגי על רישיה מחמת שחשבה בטעותה שכן ציזה לה בעלה בברכה גדולה בןתתל ואולי גם רשבי"ג שרקתה אלבוטיה סובר בןתתל ואלו גם מצייני דר"ג בירושלמי פ"א דסוטה עשה נמי מעשה כר' יהודה והרי ר"ש יחיד לגביהו. וכלא זה לא שייך לומר בהצלה נפשות בשביל איהו ראיה אף אם היה ראיה טובה לכאורה דלכן אין להקל גם כדברי המפני"ח אף אם היה זה ראיה לכאורה.

אבל הא אינו ראיה של כלום דהא דלא אמר בסנהדרין דף ע"ג דצריך קרא דלא תעמוד על דם רעך להצלת גופו ולקון ואינה לפי כבודו דמקרא דהקשבתו לו היינו אומרים שדינו כממון דהיה נפטר חזק כמו בממון הוא פשוט משום דבמח"ג היה חייב להשיב גם בממון בזה אימתי נפטר מהשבת אבדה מהמת שאינו לפי כבודו מפורש ב"ב דף ל' אכלילא דרבא שהוה דוקא אבדה כוונ שבשילו לא היה מחזיר משום שכבודו שוה לו יותר מהפסד הממון כוונ ששוה האבדה שלכן אם היתה האבדה שוה סך גדול שאם היתה אבדה עצמו היה מולול בכבודו הרי הוא מחוייב להחזיר גם אבדה אחרים וא"כ כשהוא הצלה נפש דבשביל הצלה נפש עצמו היה מולול בכבודו נמצא שאף שהיה זין הצלה נפש רק כאבדת ממון נמי הנה חייב משום דגם בממון היה חייב כה"ג שבשילו היה מחזיר. ואף אם הוא אדם שכבודו עדיף לו מחייה הרי הוא אסור למות בשביל זולת המכור

ואף השבוי"י שהביא כ"ג יורה בזה דמסתבר דהוה תטעם שמוותר להסיר דבר המעכב יציאת הנפש בשאין בזה מעשה כדאימא ברמ"א סימן של"ט סוף סעיף א' שהא משום היסורים ואם היה מותר לעשות אמצעים להאר"ך חיי שעה אף כשהיו לו יסורין א"ך היה שייך להחיל להסיר דבר המעכב יציאת הנפש הא אדרבה ה"ו צריכין להביא הדברים שמעכבים יציאת הנפש דהא עי"ז יחיה מעט יותר אלא ודאי דאסור לעשות אמצעים להאר"ך חיי שעה באופן שיהיה ביסורים וסתם עכוב יציאת הנפש בנוסס הוא ביסורים כדמוכא בבית לחם יהודה על גליון הש"ע בשם ספר חסידים בטעם שאוסר לצעוק עיי"ש. אף שלעשות מעשה לקרב מיחמו אסור במפורש ברמ"א שם אף שהוא ביסורים והוא בדין רוצח שאסור ממש באחוו איסור ולא תרצה חייב גם מיתה כשהיה רוג אדם בעל יסורים גדולים מצד הדמים עליו ואף עי"ש בקמתו ועובדא דר"ח בן מרדיון בעי"ז דף י"ח שהסכים להקלצטונתו להרבות בשלהבת ולהסיר הספוגין של צמר מעל לכו וגם נשבע לו שיביאנו לחיי עוה"ב אולי דוקא לעכ"ם חמ"ד אף שגם הם מצויין על רציחה ואולי באותה המיתה שממיתין אותו בנ"א כהא דר"ח בן מרדיון רשאים לעשות שחיהו המיתה בקלות אף שהוא קירוב זמן ועי"ז צ"ע בהעובדא אבל לעשות מעשה להאר"ך חייין ביסורין נמי אסור וכיון שאסור לעשות זה בשביל חיי עצמו ר"ש שאסור לעשות זה בשביל חיי אחרים. ומה שיאמרו הרופאים שאינו מרגיש כבר ביסורין אין להאמינם כי אפשר לא שייך שידעו זה דהא משמע שעכוב יציאת הנפש הוא ביסורים אף שלא ניכר לנו. וגם אם האמת שלא יהיה לו יסורין הרי יהיה אסור להפסיק הרפואה ממי שרוצים ליטול ממנו האבר מאחר דיאריכו חיי אף רק לשעה ולכן כרוך שאסור לעשות זה.

ומשי"כ המפני"ח בקומץ מנחה מצוה רל"ז דנראה לו דאם אחד מאבד עצמו לדעת אין מחוייבין להצילו והנאוה ר' שלמה קלוזנער ז"ל בתכמת שלמה בחי"מ סימן תכ"ז חידש עוד יותר שאם אין ההצלה לפי כבודו אינו מחוייב להצילו כדכתיב כ"ג. פשוט במחילה כבר גאונים אלו אשר הוא טעות גמור ושרי להו מריילתו דדברי חכמת שלמה הא ודאי ח"ו לאומנם דאם כבוד שמנים נדחה דהרי נדחו כל איסורי התורה והמורלים ביותר כשבת ומאכלות אסורות מפני פקוח נפש של פוות שבפוחתים ואפילו בשביל עובר עבירות להיאבדו ר"ש שנדחת כבר בשר ודם אף של המדל שבנגדללים. ולי"ז להא דלא עשה ר"ש ק"ז

תחייתו - חלק 7

מענה, דברי רבינו הרמ"א שמקורם בדברי הרב "שלטי הגבורים" פשוטים וברורים, שבא להוסיף על דברי מרן איסור קירוב מיתה שלא בפועל ובמעשה, אלא ע"י פעולות סגוליות אף שהן בחינת גרמא בלבד, "וכן אסור לגרום למת שימות מהרה" (דוק: לגרום) והביא את שלשת הדוגמאות, הנוצות, העברה למקום אחר, ומפתחות ביהכנסים, שמטרת עשייתם "כדי שיפטר" כלשונו. והתיר לסלק הגורם המונע, כחטיבת עצים וגרגיר מלח, וכמו שנתבאר לעיל.

אלא שעדיין נותר לנו להבין עומק החילוק שבין הסרת כר, להסרת גרגיר מלח, שכן שניהם בחינת מעכבים המונעים המיתה (עין בט"ז ושי"ך ועוד). ולכן רבים הם המתירים הסרת הכר, וכבר כתב הרב בעל "שלטי הגבורים" שרבותיו חלקו עליו והתירו, וכן הרי"ד איש איגרא כתב להתיר, ואף שרבינו הרמ"א פסק לאסור, הנה מצאנו לגדול שבאחרונים בעל "שיירי בנה"ג" (בי"ד סי' שלט בהגהות הטור) שכתב להתיר, עיין בדבריו כי קצר המצע מלצטט דבריו.

ו. מכונת הנשמה מלאכותית

ברור שלא כתבנו כל הנ"ל כדי לברר דין נוצות שבכר וגרגיר מלח, אלא שדין הגרגיר שמוותר להוציאו מלשון הגוסס, הוא הרמיון השלם למכונת הנשמה מלאכותית. כי היתר הוצאת גרגיר המלח הוא מוסכם ופשוט לדעת כל הפוסקים ללא שום חולק, ונתבאר עיקר הטעם מפני שאין זה אלא הסרת המונע. וכבר נתבאר כמובן שגרגיר מלח זה הושם בלשון החולה כנראה כדי להאריך את חייו תוך תקוה למצוא מרפא למחלתו (עיין בבית לחם יהודה שעל גליון השו"ע), ועתה כאשר רואים אותו גוסס, וגרגיר המלח מאריך יסורי גסיסתו מותר לסלקו. מעתה הרי מכונת הנשמה היא דומה בדומה ממש, שחולה זה כאשר הובא אל בית החולים במצב מסוכן קשרו אותו מיד אל מכונת הנשמה, והחייבו חיים מלאכותיים כדי לנסות לטפל בו ולרפאותו. וכאשר נוכחים הרופאים לדעת שאין מזור למכתו, הרי פשוט שמוותר לנתק את החולה מן המכשיר אליו חובר.

והדבר מותר מכל-שכן, שהלא החולים שעסקנו בהם בהלכה הם עדיין נושמים בכוחות עצמם, ואעפ"כ כיון שרואים שנפשם רוצה לצאת אלא שאותו גרגיר מלח מעכב מותר לסלקו ולאפשר להם למות, כ"ש בזמנינו שאותו חולה הקשור למכונת הנשמה אין ביכולתו לנשום כלל בכחות עצמו וכל חייו באים לו רק מכח מכונה זאת.

זאת ועוד, שגם אותו טעם שכתב המאירי לפקוח נפש של חי שעה, כדי שיהזור בתשובה ויתורה אינו תופס בנדון דידן, שכן חולים הקשורים למכונת הנשמה הם חסרי הכרה בחינת צמח.

אלא שעוד יותר נראה לענין שאם גם ירצו הרופאים להמשיך ולהחיותם בעזרת מכונת הנשמה אינם רשאים לעשות כן, שהלא כבר נתבאר שאסור להאריך חייו של גוסס באמצעים מלאכותיים כגון לשים מלח על לשונו או לחטוב עצים כאשר אין יותר סיכויים לחייו. אמנם, בהלכה מדובר בגוסס החי בכחות עצמו ולכן גם יסוריו גדולים, משא"כ בנדון דידן שאין הוא מרגיש שום כאב וצער, אעפ"כ נראה לענין שלא זו בלבד שמוותר לנתקו ממכונת הנשמה, אלא שיש גם חובה לעשות כן, כי הלא נפשו של אדם שהיא קנינו של הקב"ה, כבר נטלה הקב"ה

מאדם זה, שהרי מיד בסילוק המכונה ימות. ואדרבא על ידי ההנשמה המלאכותית אנו משאירים בו את נפשו וגורמים לה (לנפש ולא לגוסס) צער שאין היא יכולה ליפטר ולשוב למנוחתה. ולכן נראה לענין שמוותר לכם כאשר באתם לכלל החלטה ברורה שאין עמה שום ספק ופקפוק שאין יותר סיכוי לאדם זה להתרפא, לנתק אותו ממכונת הנשמה, ותוכלו לעשות זאת ללא שום נקיפת מצפון.

והי' רופא כל בשר יעמוד לימינכם ויעזור לכם להביא מזור ומרפא לכל הזקוקים לכך.

ח"ל

משה יורה דעה אגרות שעה

עיי' ות' שע"י המכונה הוא שייד שיגשום אף שהוא כבר מת דגשימה כו' זה לא מחשיבו כחי' הנה אם לא ניכר בו בענינים אחרים ענין חיות שנראה כלא מרגיש בכלום אף לא בדקירת מחט וכמה שקורין "מאמא" כל זמן שהמכונה עובדת עבודתה אסור לישל מפני דשמה הוא חי וההגותו בה' אבל כשפסקה מלעבוד שנתמך העסקיגועני שחיה שם לא יחזירו לפני עוד הפעם עד עבור זמן קצת כדב'ע שעת' שאם אינו חי כבר יפסיק מלגשום וידעו שהוא מת' ואם יחיה היינו שיראו שהוא נושם גם בלא המכונה אך בקישי וכהפסקים יחזירו המכונה עוד הפעם לפני מיר וכה יעשו הרבה פעמים עד שיקטב מצבו או שיראו שאינו נושם בעצמו כלל שהוא מת'.

אבל זהו באישי שנחלו כירי שמים באינו מחלה שחיה אבל כאלו שחוכו בחאונת דרכים (בעסקיגועני ע"י המקאים) וע"י נפילה מחלונות וכדומה שארע שע"י התכונות העצבים באיזה מקומות המפוכים להריאה ולכלי הנשימה אנם יכולין לגשום וכשיעבור איהו זמן שינושום אף רק ע"י המכונה יתפשטו מקומות הנחוצים ויתחילו לגשום בעצמם שאלו אף שאין יכולין לגשום בעצמם וגם לא ניכרין בהם עניני חיות אחרים אפשר שאינם עדיין חיים' וכיון שאהה אמר שמהה איכא נטיון שרופאים גדולים יכולין לברר ע"י זריקת איזו לתלחת' בהגוף ע"י הגזרים לידע שנפסק הקשר שיש להמחה עם כל הגוף שאם לא יבא זה להמחה הוא ברור שאין להמחה שוב שום שייכות להגוף וגם שכבר נרקב המוח לגמרי והיו כחותו הראש בנת' שא"כ יש לנו להחמיר באלו שאף שאינו מרגיש כבר בכלום אף לא ע"י דקירת מחט ואף שאינו נושם כלל בלא המכונה שלא יחליטו שהוא מת עד שיעשו דקירה זו שאם יראו קישי קשר להמחה עם הגוף אף שאינו נושם יתנו המכונה בפני אף זמן גדול' ורק כשיראו ע"י הדריקה שאין קשר להמחה עם הגוף יחליטו ע"י זה שאינו נושם למת.

וגם הערת' דבאלו שלקחו מיני עם וכוון הרבה כדורי שיגיה שעד שיצא חם מהגוף אינם יכולין לנשום' שלכן יש להצטרף שהמכונה חיה בפני זמן ארוך עד שהיה ברור שכבר אין חם' בהגוף שיכולין הרופאים לברוק זה בטפת דם שיוציאו למנה' ואז יוכלו שלא לתחזיר את המכונה לפני עוד הפעם ויראו שאם אינו נושם כלל הוא מת ואם נושם אף רק בקישי הוא חי וחזירו המכונה לפני עוד הפעם.

הכ"ח חומר אחרך בל"ה. משה פיינשטיין

לבניהם ותלמידיהם אף שנתנו. ועובדא דבי ר' ינאי בעי' דף ס"ב דינפי פירי שביעית מענינים לכאורה שייד' רק בהלואה ולא בלוקח בתקפת' דאחר שכבר נקנה להלוקח ובאותה שעה לא היה שייד לחול קדושת שביעית על פירות' המחלומין שלא היה דבר בעין אף כשישלים אחר זמן אף בשביעית אף שעריון לא אכלו הפירות לא שייר שיחלו קדושת שביעית עליהם' משא"כ בהקפת' ומה שלא קנו מהם דבי ר' ינאי אולי היה באופן שיהיה אסור לקנות ועדיין צ"ע כי לא עיינתו בזה מפני שהוא ערב יריש'.

והנני גומר בברכה כפולה ודרכם אהבהם, משה פיינשטיין

סימן קל"ב

קביעת עת המוות

בעה"ח ה' אייר תשל"ג מעי"כ חתני הנכבד והאהוב לנו כש"ח הרב"ח מוהר"ר משה דוד טענדלער שליט"א.

הנה ברבר ידעית מוחת האדם מפורש בגמ' ינאי דף פ"ח ע"א בשבת ובדקין עד חטמנו' ואיפסק כן בהמב"ם פ"ב משבת ה"ט ובשיע' אר"ח סימן שבי"ט סעי' ד' שאם לא הרגישו שום חיות הוא ברין מת שהוא בבדיקת הנשימה' שאף אם הנשימה קלה מאד נמי הוא ברין חי שראוין זה ע"י נוצה וע"ל חתיכת נייר דקת שמשימין אצל החוטם אם לא מתנדב' הוא בחתקת מת אבל צריך שיבדוק בזה איהו פעמים כדבארתי באברות משה ח"ב דילי"ד סימן קע"ד ענה ב' בבאר דברי הרמב"ם בפ"ד אבל ח"ה שכתב ישזה מעט שמא נחטלה שחיה זמן דאי אפשר לחיות בלא נשימה' והוא דוקא כשהמחלה כל זמן זה בלא הוסח הדעת אף לדעי קטן וראו שלא נושם כל העת' אבל כיון שאי אפשר לאישי להסתכל אף משך זמן קצר בלא היסח הדעת שיש לחוש שמא נחטקו מעט נושם איהו נשימות נחלה עד הפנים וחזר ונחטקו אי אפשר לידע אלא שיבדוק איהו פעמים ואם יראו שאינו נושם זה סימן המיתה שיש לסמוך על זה ואין להרהר ועיין בחת"ס חלק ירי"ד סימן של"ח שביאר באורך'.

ד' זהו בסתם חולים שנקרב מצבם למיתה ולא הוצרכו למכונה שיעזרום לנשום' אבל איכא חולים גדולים שלא יכלו לנשום והניתו הרופאים בפניהם מכונה שנושם

Perhaps the most cogent argument of ethicists who oppose termination of artificial feeding to stable, comatose patients is the "slippery slope" theory. Simply put, in situations where the patient has not provided advance directives, any decision to terminate his or her medical therapy, including artificial feeding, would tend to be subjective. Who determines the quality of life of a patient in a persistent vegetative state, if, in fact, such a state can accurately be diagnosed?⁵⁰ More importantly, would a decision to terminate treatment in this case ultimately lead to decisions to terminate the treatment of mentally incompetent patients? Where do we draw the line? If one "pulls the plug" on a comatose patient because he has become a vegetable with no human qualities, why not terminate life-sustaining treatment to a terminal, severely retarded patient who has been no more than a vegetable since birth? If, however, one subscribes to the "sanctity of life" position, the line is clear: man cannot properly assess the value or relative quality of life. We must necessarily conclude, by virtue of the very existence of the mentally and physically-retarded, that the value of human life is determined by G-d. "Quality of life" is a subjective determination which often leads to the dangers of the slippery slope. "Sanctity of life," however, is the unequivocal position that all human life is valuable and that life-sustaining efforts can only be suspended under clearly-defined guidelines. As we indicated at the outset, the danger of the quality-of-life, slippery-slope rationale is particularly

apply only to conscious, sentient patients who are capable of recognizing and appreciating such care, not to comatose patients. The degree of discomfort felt by comatose patients who are deprived of nutrition is somewhat of a gray area. See also Thomasma and Brumlik, "Ethical Issues in the Treatment of Patients with a Remitting Vegetative State," *Am. J. Med.* 373 (1984).
Dr. Elizabeth Kubler-Ross, the well-known psychiatrist, was asked whether unconscious patients in a coma should be given intravenous feedings. She noted that, in her experience, a great many unconscious patients in comas who were fed intravenously are now healthy and fully-functioning individuals. However, if brain waves indicate death, she maintains that intravenous feedings should be stopped. See E. Kubler-Ross, *Questions and Answers on Death and Dying*, p. 81 (1974).
50. Steinboch, "Recovery from Persistent Vegetative State: The Case of Carrie Coons," *Hastings Center Report*, July-August 1989, at 14, 15.

acute in our society, where critical-care beds are at a premium and cost-factors may unduly influence triage decisions.⁵¹

VII. Tube-Feeding in Halacha

→ The late internationally-renowned halachic authority Rabbi Moshe Feinstein, in a series of responsa on medical issues, discussed the question of feeding a terminally-ill patient intravenously. He maintains that providing proper nutrition is imperative, even in situations where intravenous feeding might only prolong a life of pain. The only exception to this rule would be where artificial nutrition would be medically contraindicated. Rabbi Feinstein further declares that this procedure is so vital that it may be administered involuntarily. He distinguishes, however, between involuntary feeding, where the patient disagrees with the doctor's orders, but ultimately consents, and force-feeding, where he protests or must be physically restrained in order to be fed. In the latter, Rabbi Feinstein posits that the psycho-trauma experienced by a dying patient whose wishes are thwarted might hasten his death (see *Bava Batra 147b*).⁵²

A major authority in Israel, Rabbi Shlomo Zalman Auerbach, considers artificial nutrition to be routine, "ordinary" treatment which may not be refused or withdrawn, as one might do with "extraordinary" treatment. Consequently, a dying patient, suffering from metastatic cancer, must receive oxygen and the artificial nutrition and hydration which he requires — even if he is suffering and in great pain. Rabbi Auerbach compares these treatments to providing insulin, blood transfusions, and antibiotics, which may not be withdrawn, even in cases of terminal patients.⁵³

Rabbi Herschel Schachter and Rabbi Chaskel Horowitz (the Wiener Rav) maintain that artificial nutrition and hydration are medical procedures which a terminal patient may direct to be withheld.^{53a}

51. See, *supra*, *Jewish Ethical Perspectives*, p.1.

52. *Iggerot Moshe, Choshen Mishpat*, Volume 7, 74:3 and 73:5.

53. *Halachah Urefuah*, Volume 2, pp. 131, 188-189.

53a. Personal communication to this writer. Rabbi Schachter's sources are cited in

VIII. Conclusions

With few exceptions, the halachic imperative to preserve life supersedes quality of life considerations in Jewish medical ethics. Indeed, quality of life decisions are perceived, in many cases, as nothing less than sanctioned euthanasia. Sanctity of life advocates assert that life — even that of a terminal, demented old man — is of infinite value. In practical terms, we may not disconnect such an individual already on a respirator from that machine in favor of a young accident victim with a more favorable long-term prognosis. The imperative to preserve and prolong life, wherever possible, should be uppermost in making medical decisions. However, in cases of terminal illness where the decision to utilize certain treatments, surgery, or therapies may possibly increase the patient's pain or be considered medically futile, then the patient, according to many decisions, would be entitled to reject such treatment in advance. Additionally, a critically ill patient might be exempt from safeguarding his health as a bailee would in cases of extreme hardship.

CPR and other resuscitation procedures are generally considered to be "extraordinary" means of reviving individuals who experience cardiac arrest. In the elderly, CPR is clearly a seriously invasive procedure which may even result in the breaking of brittle bones during its compression phase. Moreover, there is much debate in the medical literature about the efficacy of CPR in the elderly, where only a small percentage of those resuscitated survive for any substantial length of time. Nonetheless, halacha declares that, in the absence of a DNR (Do Not Resuscitate) order, the medical staff is required to resuscitate an elderly patient. The sanctity of each second of human life makes every life-prolonging effort worthwhile — our own subjective, quality-of-life

which would respect directives to "pull the tube," against their better moral/halachic judgment. In these cases, the halachic concern of actively withdrawing the tube (*kum v'aseh*) might be mitigated somewhat by maintaining the tubes in place, but not refilling them with the nutrients at the scheduled times — an act of omission (*shev ve'al ta'aseh*). See footnote 33, *supra* and footnote 11.

Rabbi Schachter bases his ruling on the opinions of Mor *Uketziyah* (by Rabbi Yaakov Emden) on *Shulchan Aruch, Orach Chaim* 328. It is R. Emden's opinion that the obligation to save lives is comparable to the obligation to restore articles (*hashavat aveidah*). Just as one who is in extreme discomfort is not required to return a lost article, so may a suffering, terminal patient refuse medical treatment to restore his lost health. Rabbi Schachter also finds difficulty with Rabbi Auerbach's contention that one must provide a dying patient, who is suffering, with nutrition and hydration against his will, while simultaneously praying for his demise to spare him any further suffering.

Rabbi Horowitz, a noted authority in the Chassidic community, issued his decision on behalf of the Aishel Avraham Resident Health Facility in Williamsburg. He considers artificial nutrition and hydration to be a medical therapy on par with other surgical procedures, which may be refused by critically ill, terminal patients. Rabbi Horowitz also advances a novel rationale to permit withdrawal of feeding tubes — "the law of the land prevails (lit, is the law)."⁵⁴

the *Beit-Yitzchak Journal*, 5746. Rabbi Horowitz issued his ruling, based on sources cited in this article, on behalf of the Aishel Avraham Facility in Williamsburg:

54. In the Talmud, this principle is known as *dina d'malchuta dina*. Since the law of the land recognizes the rights of individuals to write advance directives to both withhold and withdraw artificial nutrition and hydration, Jewish law must respect these rights as well. Rabbi Horowitz' application of this "law of the land" principle is somewhat dubious. In the Talmud, this principle is operative only in civil law and pertains to royal edicts regarding property rights; it is not employed in capital cases or in life-and-death issues (*Gittin* 10b and *Nedarim* 28a). Moreover, even in civil law, only "royal" edicts are considered — not laws and statutes administered by the courts. (*Responsa of the Kashba*, cited in *Beit Yosef, Choshen Mishpat* 369:26 and *Darchei Moshe* 369:3). Finally, the analogy of the "law of the land" would respect the rights of individuals to issue advance directives to withdraw tube-feeding, it would not mandate that any institution whose official policies conflict with such directives honor them, where that institution has duly informed the resident of its tube-feeding policy prior to admission.

Regrettably, many Jewish homes have felt compelled to adopt a policy

In the Jewish tradition the value with which human life is regarded is maximized far beyond the value placed upon human life either in the Christian tradition or in Anglo-Saxon common law. In Jewish law and moral teaching life is a supreme value and its preservation takes precedence over virtually all other considerations. Human life is not regarded as a good to be preserved as a condition of other values, but as an absolute basic and precious good in its own stead. Even life accompanied by suffering is regarded as being preferable to death. (See *Sotah* 20a).

Man does not possess absolute title to his life or his body. He is charged with preserving, dignifying, and allowing that life. He is obliged to seek food and sustenance in order to safeguard the life he has been granted; when falling victim to illness or disease he is obliged to seek a cure in order to sustain life. The category of *piku'ah nefesh* (preservation of life) extends to human life of every description and classification including the feeble-minded, the mentally deranged and yes, even a person in a so-called vegetative state. *Shabbat* laws and the like are suspended on behalf of such persons even though there may be no chance for them ever to serve either God or fellow man. The mitzvah of saving a life is neither enhanced nor diminished by virtue of the quality of the life preserved.

Distinctions between natural and artificial means, between ordinary and extraordinary procedures, and between non-heroic and heroic measures recur within the Catholic tradition, but no precisely parallel categories exist within Jewish law. Judaism knows no such such distinctions is foreign to rabbinic literature. Rabbam in his commentary on the Mishnah, *Rosh* 4:9, draws a cogent parallel between food and medication. God created food and water; we are obliged to use them in staving off hunger and thirst. God created drugs and medications and endowed man with the intelligence necessary to discover their medicinal properties; we are obliged to use them in warding off illness and disease. Similarly, God provided the materials and the technology which make possible catheters, intravenous infusions, and respirators; we are obliged to use them in order to prolong life.

Judaism does recognize situations in which certain forms of medical intervention are not mandatory. This is so not because such procedures involve expense, inconvenience, or hardship, but because they are not part of an accepted therapeutic protocol. The obligation to heal is limited to the use of a *retz'ah bekhayeh*, drugs and procedures of demonstrated efficacy. (See R. Jacob Emden, *Mor u-Ketziv* 338). Man must use the full range of benefits made available by science; but he is not obliged to experiment with untried and unproven measures. Nor is he obliged to wait himself of therapeutic measures which are in themselves hazardous in the hope of effecting a complete cure.

Jewish Bioethics - Edited by Dr. Fred ... Rabb: J. D. Bleich

physically or mentally defective it could be destroyed with impunity up to the moment of "birth." This proposal was made, in all earnestness, by Dr. James Watson, codiscoverer of the double-helix in DNA. Situation ethicist Joseph Fletcher counsels that such infants should not be considered human children but should rather be viewed as "reproductive failures." And so the game continues.

Quite apart from theological considerations, definitions of death which, in reality, are value judgments in disguise are fraught with danger. Who is to decide at which stage of physical or mental deterioration life is no longer worthwhile? It is but a short step from the notion of "brain death" to the formulation of a definition of death centering around "social death," that is, an individual's capacity to serve as a useful member of society. It is entirely conceivable that eventually the concept of death will be broadened to include a person who consumes more of society's resources than he produces. Such a person is not productive and, from a social perspective, his life appears to be hardly worth preserving. Fears such as these should not be dismissed as absurd. England's eminent biologist and Nobel Prize laureate, Dr. Francis Crick, has already advanced beyond this point in advocating compulsory death for all at the age of eighty as part of a "new ethical system based on modern science."

Human civilization has in the past witnessed attempts to make the right to life subservient to other values. Exposure of the aged to the elements was practiced by primitive societies; infanticide was not at all uncommon in 18th-century England; the Nazis broadened their infamous "final solution" to encompass the mentally ill and feeble-minded. Each policy was undertaken in the name of enhancing the quality and dignity of human life. This is a road which men have trodden in the past. The achievement was never dignity, but ignominy.

It is quite true that man has the power to prolong life far beyond the point at which it ceases to be either productive or pleasurable. Not infrequently, the patient, if capable of expressing his desires and allowed to follow his own inclinations, would opt for termination of a life which has become a burden both to others and to himself. Judaism, however, teaches that man does not enjoy the right of self-determination with regard to questions of life and death. Generations ago our Sages wrote, "Against your will you live; against your will you die." While conventionally understood as underscoring the irony that a baby wishes to be born no more than an adult wishes to die, these words today take on new meaning. They may be taken quite literally as an eloquent summary of the Jewish view with regard to both euthanasia and the withholding of life-sustaining treatment. Judaism has always taught that life, no less than death, is involuntary. Only the Creator who bestows the gift of life may relieve man of that life even when it has become a burden rather than a blessing.

26

the healing arts. Our teachers went one step further: They taught that a physician who declines to make use of his skills is not a physician; they admonished that a physician who gives up his patient as hopeless is not a physician. "And he shall surely heal—From here it is derived that the physician is granted permission to heal" (Bava Kamma 85a). The hasidic Seer, the Hatzk of Lublin, added a pithy comment: "The Torah gives permission to heal. It does not give the physician dispensation to refrain from healing because in his opinion the patient's condition is hopeless."

This lesson is the moral of a story told of the 19th-century Polish scholar, popularly known as Reb Eisel Chait. The venerable Rabbi was afflicted with a severe illness and was attended by an eminent specialist. As the disease progressed beyond hope of cure, the physician informed the Rabbi's family of the gravity of the situation. He also informed them that he therefore felt justified in withdrawing from the case. The doctor's grave prognosis notwithstanding, Reb Eisel Chait recovered completely. Sometime later, the physician chanced to come upon the Rabbi in the street. The doctor stopped in his tracks in astonishment and exclaimed, "Rabbi, have you come back from the other world?" The Rabbi responded, "You are indeed correct. I have returned from the other world. Moreover, I did you a great favor while I was there. An angel ushered me in to a large chamber. At the far end of the room was a door and lined up in front of the door were a large number of well-dressed, dignified and intelligent-looking men. These men were proceeding through the doorway in a single file. I asked the angel who these men were and where the door led. He informed me that the door was the entrance to the netherworld and that the men passing through those portals were those of whom the Mishnah says, "The best of physicians merits Gehinnom." Much to my surprise, I noticed that you too were standing in the line about to proceed through the door. I immediately approached the angel and told him: "Remove that man immediately! He is no doctor. He does not treat patients; he abandons them!"

To depict any human condition as hopeless is to miss entirely the spiritual dimension of human existence. Dr. John Shepherd, a neurosurgeon at Nassau County Medical Center, claims the cure of at least two comatose patients whose vital signs were even more discouraging than those of Karen Quinlan—but that is not the point. Even were it true that medical diagnoses and prognoses are infallible, the decision to terminate treatment is not a medical decision; it is the determination of a moral question. That the physician possesses specialized knowledge and unique skills is unquestionable. However, his professional training guarantees neither heightened moral sensitivity nor enhanced acumen. He may quite legitimately draw medical conclusions with regard to anticipated effects of the application or withholding of various therapeutic procedures. But the decision to

Even *hayei sha'ah*, a short, transitory period of existence, is of such inestimable value that man is not obliged to gamble with precious moments of life, even in the hope of achieving health and longevity. The physician's duty does not end when he is incapable of restoring the lost health of his patient. The obligation, "and you shall restore it to him" (Deuteronomy 22:2) refers, in its medical context, not simply to the restoration of health but to the restoration of even a single moment of life. Again, Shabbat and other laws are suspended even when it is known with certainty that human medicine offers no hope of a cure or restoration to health. Ritual obligations and restrictions are suspended as long as there is the possibility that life may be prolonged even for a matter of moments.

The sole exception to these principles which Halakah recognizes is the case of a *goses*, a moribund patient actually in the midst of death throes.² The physiological criteria indicative of such a condition must be spelled out with care. (See Rema, *Evan ha-Ezer* 121:7 and Hoshen Mishpat 221:2). It is surely clear that a patient whose life may be prolonged for weeks and even months is not yet moribund; the death process has not yet started to commence and hence the patient is not a *goses*. The halakic provisions governing care of a *goses* may most emphatically not be applied to all who are terminally ill.

The aggressiveness with which Judaism teaches that life must be preserved is not at all incompatible with the awareness that the human condition is such that there are circumstances in which man would prefer death to life. The Gemara, *Ketubot* 104a, reports that Rabbi Judah the Prince, redactor of the Mishnah, was afflicted by what appears to have been an incurable and debilitating intestinal disorder. He had a female servant who is depicted in rabbinic writings as a woman of exemplary piety and moral character. This woman is reported to have prayed for his death. On the basis of this narrative, the thirteenth-century authority, Rabbenu Nissim of Gerondi, in his commentary to *Nedarim* 40a, states that it is permissible, and even praiseworthy, to pray for the death of a patient who is gravely ill and in extreme pain.

Although man must persist in his efforts to prolong life he may, nevertheless, express human needs and concerns through the medium of prayer. There is no contradiction whatsoever between acting upon an existing obligation and pleading to be relieved of further responsibility. Man may beseech God to relieve him from divinely imposed obligations when they appear to exceed human endurance. But the ultimate decision is God's and God's alone. There are times when God's answer to prayer is in the negative. But this, too, is an answer.

In the *Republic* (I, 340), Plato observes that a physician, at the time that he enters in treating a patient, is not worthy of his title. When the physician's knowledge falls him, he ceases to be a practitioner of

every moment of life is of inestimable value. Here was a dramatic unfolding of the lesson that every moment of life carries with it the opportunity for the performance of yet one more mitzvah.

No scientist has ever determined the absolute (as distinct from recordable) threshold of psychic activity. No clinical experiment has ever been conducted to determine at what level of consciousness a comatose patient becomes incapable of remorse and repentance. But, even if possible, such an undertaking would be irrelevant. Meiri's rationale adds a measure of understanding but does not establish the parameters of the halakhic obligation. Halakhic ramifications frequently remain operative even in situations in which the reasoning upon which they are grounded is not strictly applicable. Halakhah acquires a sanctity, *mitzvat*, of its own. Human life, regardless of its quality and, indeed, of its potential for even the most minimal fulfillment of mitzvot, is endowed with sanctity. (See *Be'ur Halakhah, Orach Hayyim 329:4*.)

The coining of the phrase "death with dignity" by advocates of passive euthanasia was a stroke of genius. Opponents of such practices are immediately disarmed. Everyone respects "rights" and no one decries "dignity." Yet, while repeated use of a glib phrase by the press and media may influence attitudes, the coining of a cliché is not the same as making a case. Is sickness or frailty, however tragic, really an indignity? Is the struggle for life, in any form, an indignity? Is it not specious to insinuate that the attempt to sustain life is aught but the expression of the highest regard for the precious nature of the gift of life and of the dignity in which it is held?

There is a definite conflict between the ethical teachings of Judaism and the prevalent moral climate. Unfortunately, Jews are prone to celebrate Jewish things though when it coincides with what chances to be in vogue and to ignore it when it runs counter to ideas or practices heralded by the dominant culture. Judaism has something to say—and to teach—about all moral issues. Jewishness is more than a matter of ethnic identity and Judaism more than perfunctory performance of ritual. Jews who take their Jewishness seriously must necessarily search for the uniquely Jewish answers to the dilemmas of life and death which emerge from the Jewish tradition. Judaism teaches that man is denied the right to make judgments with regard to quality of life. Man is never called upon to determine whether life is worth living—that is a question over which God remains sole arbiter. J

Notes

1. Indeed the Supreme Court of New Jersey, in the Matter of Karen Quinlan, 70 N.J. 10, 355 A.2d, 647, subsequently stated, "Under the law as it then stood, Judge Muir was correct in declining to authorize withdrawal of the respirator" and found it necessary to reevaluate applicable judicial considerations. For the effect of this deci-

proceed or not to proceed is a moral, not a medical, decision. From the fact that a condition is medically hopeless it does not follow that the remaining span of life is devoid of meaning. "Nisvatum darkhei ha-Shem"—"the ways of God are hidden." He has decreed that we must love, cherish and preserve life in all its phases and give sense until the very onset of death. While even terminal life is undoubtedly endowed with other meaning and value as well, subservience to the divine decree and fulfillment of God's commandment is, in itself, a matter of highest meaning.

The sanctity of human life is not predicated upon hedonistic productivity, pragmatic utility or even upon the potential for service to one's fellow man. The telos of human existence is service of God and the performance of His commandments. It is in this explanation of human existence that Meiri (Yoma 85a) finds the rationale underlying the obligation to preserve the life of even the hopelessly ill. Meiri observes that although the moribund patient may be incapable of any physical exertion he may be privileged to experience contentment and utilize the precious final moments of life for the achievement of true repentance.

One personal experience lives vividly in my mind. My family and I had travelled some distance to attend a family simhah (celebration). Arriving on *erev Shabbat* we were grieved to learn that an elderly relative had experienced renal failure and was in a critical condition. At the hospital I requested and was shown the patient's medical chart. It was readily apparent that the patient was not being treated aggressively and, indeed, none of several available forms of therapy had been instituted. I immediately telephoned the attending physician and demanded an explanation. In reply I was informed that the doctors were unanimous in their opinion that the patient was terminal though they could not predict how long she might survive in a comatose state. The doctor could see no point in prolonging life under such conditions. As a matter of Halakhah I had no choice but to insist upon the administration of therapeutically indicated medication. However, the decision, humanly speaking, was not an easy one. But then an incident occurred which put the entire matter into a different perspective.

Late Shabbat afternoon I returned from *minhah* and, although the patient had been totally unresponsive for over thirty-six hours, I walked into the hospital room and said "Gut Shabbos" in a loud voice. I was greeted in response by the flickering of an eyelid and, in a weak but clear voice, the words "Gut Shabbos" in return. At that moment there flashed across my mind the comments of Rav Akiva Eger (*Orach Hayyim 271:1*) who declares that even the simplest, standard Shabbat greeting expressed by one Jew to another constitutes a fulfillment of the mitzvah: "Remember the Sabbath day to keep it holy." At that moment I realized not only intellectually, but also emotionally, that