

רא קריינא דאנרתא

קצ

אם מוטל חוב להאריך חיי החולה, ועוד

בערו"י יום ב' פ' שופטים ערו"ח אגול התשל"ג.

יראה בנחמה בעיר ה' שמה בניויות ברמת, ובתורת ה' תמימה, ורחמי' המצויין מחד"ד... שלישיא ברחמי' וצללה'.

הנני הנני ממעש משתתף בצער הנדול בהסתלקות כבוד האדמו"ר זצללה"ה ניר לכת הורנוסווייפול, השי"ת ינחם אותם בתוך שארי אבלי ציון וירושלים ויהי זכרו וצללה"ה בדרך לעב.

בדבר זריקה לא חזקה שיתכן שיגשה חכמה כבר מכואר הדין כירך מ' רמ"א מיג דכדליכא אחר מותר ע"ש כהרמ"א ז"ל.



1 בעיקר היסוד דכל מה שאפשר להאריך חיי החולה ואפי' אנו אלא לחיי שנתן צורכים לעשות, אמת שגם אני ששמתי כלידחתי מימרא כזו ולא ידעתי אם זהו מבר סמכא הוא, אבל בעני ד"ז צע"ג דכר"ד מ' שלי"ש מכואר דמותר להסיר דבר המונע פטירת החולה [כשעיני' המונע יסוריו רבים] ורק מנשה בנופו אמר לעשות וא"ל לדיות שוא"ת לכאן [במקום שעיני' יהוספו לו יסורים] לא מצאתי אומר ואדרבא יש ללמוד למנוע מזה עיין בבית לחם יאודה כירך שם ד"ה מכת שאומרים, שאין לחת מלה להאריך הנסמה [ואולי נוסם שאנן] אבל לכאן כל שאנו אלא לחיי שעה ואין כו הצלה ממש דמי לדרון הנוסם שהרי הנוסם הוא כתי' דכר"ד וכ"ז צע"ג.

המקום ינחם אותם וכל המשפחה הכבודה והרוממה נחומים ככפלים ונוכה לביאת הנואל צדק ככ"א זה ינחנו משצננו.

והנני חותם בכרכת כתיבה והתיסה מוכה כספרן של צדיקים נמורים לאלתר לחיים טובים ולשליו הכיח המצפה לרחמי השי"ת ולנאולה שלמה ככ"א.

יעקב ישראל קניבסקי

ר קריינא דאנרתא

קפת

נוסח מכירת חמץ

אני משכיר המרפסת של חדר שינה ושאר מקומות הבלתי בדוקים והמקנה שתהיה"ן עד יום כ"ב ניסן.

אני מוכר כל דבר חמץ ומערכות חמץ ושיש בו חשש חמץ וגם תכלית ככלים של חמץ הכל במקח השוח כשוק.

(נוסח אחר)

ממשת חמץ ומערכות חמץ ככל מקום שהוא

וכן הממשות שדבוק ככלים [וכן תכלית ככלים] אני מוכר לגברי.

וכל המקומות שפונת שם חמץ מקומות הבלתי בדוקים משכיר לגברי עד יום שאחד הפסח.

קפט

מעשר כספים

... כודאי ענין גדול וקדוש הוא ליתן מעשר כספים ובלעדי זה כמעט שא"א לקיים מצות צדקה כד"ן וזכותה גדול מאד מלבד פירות כשרה"ן.

הכ"ח לכבוד מצות צדקה

יעקב ישראל קניבסקי

רמב"ם הלכות ביקור חולים סי' שלם

לגרום נזק שמועות מביאה, כגון מי שכוף גוסס זמן מרוב ולא יוכל להספיק, (ד) לספור
למשפט בכל הרגעת ממתניו כמעט שאומנין שיש מנהג מקנה שישומו שגורמים זה.
וכן לא יחזיק ממקומו וכן אסור לגוסס נפממות ביה תום כלשו כרי שופר. לכל אם
יש שם דבר שגורם טעם ויאלץ הנפש, כגון שיש סמון ללואה צום קול דופק כגון
מועג פליט או שיש מנהג על לעמו ולאו משכנים ויאלץ הנפש, ועמך להסיר משם
לפיכך כול משפט כלל אלא שמשכר המונע.

נשמת אברהם

המנהג הידוע²⁷: אף אם יבוא אלינו ויאמר שלא יהיה לאדם חיים אלא שעה או דגעי,
מ"ם המורה לא חלקה בין הורג ילד לשיש לו לחיות כמה שנים ובין הורג זקן בו
מאה, בכל עניי ההורג חייב אף דדווא למה עושה מ"ם מהמת הדגעי שיש לו ער
שיחיה, על זה חייב וכן מסביר הגשר החיים²⁸ שמכיון שאין שיעור ונבול לערכי
חיים הכלליים, הרי לומר שאין בו נבול ומורה אין לסמן בו הפרש בין חלק קטן
לכין דבוא רבואת שלת, כי על כן אין חילוק בבין המתודה בין הורג איש בריא צעד
לימים לכין הורג איש גוסס זקן בו מאה, וכ"כ הרב יעקובוביץ שליט"א²⁹: כי ערכם
של חיי אדם הוא לא שיעור ולפיכך אינו ניתן להחזקה וכל חלק מהם שנהג הוא
אינופני, יוצא אפוא, שלשבעים שנות חיים אותו ערך בדיוק כלשלישים שנה, או
שנה אחת או שעה אחת או שניה אחת, מנדרה קפדנית זו של קודשת חיי אדם מבוטח
לא רק על מטמטיקה צדקה או הגיון, היא מיוסדת באמת מורה על שיקולים
מוסריים. אם יגורג מרעם של חיי אדם בשל קיצו המתקרב, יפסידו חיי אדם בכלל
את ערכם המוחלט וקבלו ערך יחסי, יחסי לנבי החלחתי חיי, מצב בריאותה, תועלת
לחברה, או כל מודד שרירותי אחר, יהא או צורך לדרג בני אדם, ושני אנשים לא
יהיו לעולם בעלי ערך שיה, בדגעי שנפגע בחייו של איזה חולה שהוא על ערש מותו
משום שהם חסדי ערך, אנו פוגעים בערכם הכלתי הוגבל של חיי כל אדם ואדם
וקובעים להם מידות מוגבלים, עפ"ל, וצ"ע בדעת זקנים מבעלי החיים³⁰.

לכן קודשת חיים עצמה היא כך שאין רשות בשום אופן להקל מהיסודין והסבל
של החולה וצ"ע שיעור חיי ואפ"ל בשונה אחת, ואפ"ל אם נצחון זמנות כעבור זמן
מה ברור לחלוטין, חיי של החולה הם עדיין בעלי ערך בלתי מוגבל והרינתו היא
פשוט לא קטן מהרבה אדם בריא ביותר יג, יאע"ג שהחולה סובל יסורים וכאבים
קשים, אין לנו רשות להרוג אותו או לגרום למותו כדי שלא יסבול, ואדבא זה
לכוחה, וצ"ע במ"ם³¹ והמ"ם³²: מותר שיש לה זכות וכו' חיי ז' חולה לה ואינה
מחה לשפוח אלא נמנעת והולכת וחלואים כבדים באין עליה עד שתמות אחר שנה או
שנתיים או שלש לפי זמנה, והיא מחה בכביית כבוד ונפילה איברין, ע"כ.

ד וא"ל הגרש"ן אויערבאך שליט"א: שצדקנים כבוד מופלים המלאים

27 מצות לוי 152
28 ח"א פ"ב סי' ב תורה 3
29 תופאה והחיות ע"פ 152
30 בראשית ט' ט' מובא בב"י יורה סי' קנ"ג

11

רמב"ם הלכות ביקור חולים סי' שלם

מעצמין ענינו עד שהוצא נפשו, (ג) וכל המעמיץ עם יציאת הנפש ח"ו שופך
דמים, ואין קורעין ולא חוצצין ולא מספדין עליה, ולא מנמיץ עמו ארון
לכרת עד שימות, ואין פוחזין עליה בצדוק הדין עד שהוצא נפשו, כ"כ וי"א
לפי מנהגינו לו קרב לשיש שאינו טעם צדוק עד שחל שימות, אסור ללמד שום קרב
לכיות פחותה על למנהג שלא יקברו בו הכמה צלוצה היום ויש סכנה צדק. (ד) וכן אסור

נשמת אברהם

נכריין בהם עניני חיות אחרים, גם כדור שכתב כאן להחמיר ולא להקל, דבמקרים
אלה של האונת דרכים צדקים, בנוסף לכל הכדיקות אחרות, גם לעשות בריקה
המלוותת זהו לפני שקובעים שהחולה אמנם מת, ואין אפשר בפשטות לבוא ולהגיד
שהוא חור בו מהשתנה הקדומה בצורה כה בולטת ועקבנית בלי שהיא שליטיא
אפילו יזכיר את זה וגם לו בלאחר יד אלא ברור לי שהנאון שליטיא מדבר כאן באופן
שאין פעילות טבעית של חלב או של הריאות, והוא מחמיר ואומר שגם במקרה כזה,
כשהמחבר על נפגע כהאונת דרכים, לא החליטו שהוא מת עד שיעשו בריקה זו לזרוא
שאין קשר בין המוח והנפש.

(ג) וכל המעמיץ עם יציאת הנפש, ובמס' שמוחה מסיים: וכל הנוגע בו ח"ו
שופך דמים, למה הדבר דומה לנו המטפסין, שכיון שנוגע בו האדם מיד נכבה, וכ"כ
הרי"ף והרמב"ם²¹, וכן הובא בשכ"ח²², ובת"מ בהירושל' רע"ק כאן: ופ"ב אם יש
דליקה מוציאו אותו מהבית, עפ"ל, דהיינו אם זה לטובה הנזק, מותר להזיח, וי"ל
שאפילו אם הוא בלי הכרה מותר לעשות בו כי אולי יתעורר או אולי טעם והוא לא
למורי בלי הכרה, והמסים אתי מו"ר הגר"מ²³ גיבירים שליטיא, ואלא ספק שמוח
לדמות, או כל אדם אחר, שמתכוון לפאאנו ולעזור לו ולהציל, לנגוע בו ולהזיז לפי
הצורך, ולא רק מותר אלא גם חייב לעשות כל מה שיביכולתו כדי להציל את החולה,
דמה אפילו כזה, שאסור לו להיכנס לבית שבו נמצא גוסס²⁴, אם הוא יכול להציל
את החולה, מותר לו וגם מחוייב הוא להיכנס כדי לספל בו ולהשתחל להצילו, ולא זה
בלבד, אלא מותר לו לעשות זאת גם כשיש ספק שאולי החולה כבר מת, כי אפילו
ספק ספקא של פליקה נפש דורה אסור²⁴, ויותר מזה מותר לבנות לעשות זאת אפילו
כשנמצא במקום אדם אחר שאינו כזה שגם יודע לספל בחולה²⁵, כי לא מכל אדם
זכה חולה להתרפאות²⁶, וע"ע לקמן סי' שע ס"ק ב.

אך אם לא ניתן לעשות שום דבר כדי להצילו, או צדקנים מאר להזיח, וכמיוחד
בבית חולים, שגם הורכרים והשגרתים לא ייעשו לו, כגון בריקה לחץ דם, חום או
אפילו דופק, אם אין בה ובה תוצאת הבריקה אילו לא יביאו לשום שינוי כטיפולי.

(ד) וכן אסור לגרום הארכת חיייו של הגוסס והסובל, ומיחת דחמים — כותב

21 שו"ת סי' ב
22 קצא ע"ב
23 יורה סי' שע
24 שו"ת חת"ם יצ"ע סי' שלח; גשר החיים ח"א

סקנה ד כיון שנוטה אדם לכוות (1) אין רשאין ליפרד ממנו כדי שלא תצא נפשו והוא יהידי. (ומליל לפיכך על האדם נשטה וילכת נמתי שכלמל ויכתי עול ללל לא יוכלת כשמת כי יוכלת סמימס וימותו וכו').

סקנה ה מנהג ה' לישפוך כל המים שאובים שבשכונתו הפנה.

נ ש מ ת א ב ר ה ם

וכי ואני מביקשת להפטר מן העולם וכי, ומשכמת לבית הכנסת בכל יום, א"ל מניח עצמך מבית הכנסת שלושה ימים וכי, וביום השלישי הולתה ומתה, ע"ש.

(1) אין רשאין ליפרד ממנו. מפני שהנפש משתוממת בשעה שיוצאת מן הגוף⁴¹. וכותב הבית לחם יהודה בשם הפטר הסידים: מי שיושב לפני החולה בשעה שנוטה למות ואין שם אדם אחד שיצדע בענין המת לעין מתי תצא נפשו ויפשוט אבריו ויצצים עיניו ויצעקו בו והניח זמן התפלה, אל יצא משם להתפלל.

(2) לישפוך כל המים. כותב הש"ד⁴²: והסעם שידעו הכל שיש בו מקרה מות ולא יצטרך להודיע כמה יצאה מוציא דבה, ועד שמלאך המות מפיל במים ספת דם, עכ"ל. וכותב חולים אינו נהוג לישפוך המים בשמה שם מילתו, ולפעם הראשון של והשך בדרך שאין אנו רוצים להודיע לומר החולים שמת חולה כדי שלא יפול רווחם⁴³, אך קשה לפי הטעם השני וחלא המידא סנמא מאוסמרא. אך כל מים שנושגנו ע"י בישול או ע"י תערובות (מצצים למינוחים) או שיש להם שם לוי או הפטר ממך או מים של מצות, אין צורך לשפך⁴⁴. אך עיין בחידושי רעק"א באן שכוחת: אפילו דיעבר שלשה פה במים אולי, אסורים וכותב הערוה"ש⁴⁵: וברואי שפעם זה (השני) טפל לטעם תראשון, ותמיהני על כמה שמתמורים בזה הדבה כאילו היא גמי מפורשת וכו', והרי אפילו בסכנתו המפוארים בנה, אמרו חז"ל ג"כ הארזא דידשו בו רבים שומד פתאירי ד' וק"ץ במילתא כי האי וכי, וליה נלע"ד לחקל חרבה כדבר וכן ראיתי מנודלי תרלאה וכי, עכ"ל.

וכותב המהר"ש עגנויל⁴⁶: לגבי שפיכת המים שבשכונתו אשה שהפילה וחייל: יש לומר דרך אחר שיצא לאויר העולם דיש דוב דהוי קיימא בה שפיר לה לשפוך המים, אבל נופל קודם שיצא לאויר העולם דבוח ק"ל דמה"ת צריכה תליעה במימי ברי"ם אלנאי וקדקם שיצא לאויר העולם לכת דוב דבני קיימא הן וכי, עכ"פ נופל ממש, הוינו שהפילו אמר, דכה"ג שימת גומה"ק הדבא אחריי חייב במפורח וכי, ורוב המפוסקים המסימו כשיטתו וכי, במדומה לי שאין המנהג לישפוך את המים וכי, וע"כ המליק יש לו על מה לסמוך, עכ"ל.

41) ס"ז ס"ק ג. מהר"ם ח"ג מ"י שעה; שו"ת יורה דעה אומר ד"א
 42) ס"ק ט. יורה מ"י נב ועיין בא"ח מ"י חנה סעי א בהגה
 43) ראה מ"י שלח. ומ"ז מ"י דו סוס"ק כ"י.
 44) עיין בשו"ת חמד מצרבת אגלות מ"י קמו; 45) סעי ט.
 46) שו"ת בית יצחק יורה דעה ח"ב מ"י קנ"ג שו"ת 46) ח"ז מ"י צ"ה.

נ ש מ ת א ב ר ה ם

צרכיו הטבעיים של החולה או המקובלים כשנותרים, וכן טופלים שהם מחויב לגרד השגרה, ולכן חולה למשל, המובל מדרך שחתשש בנופו והוא קריב למהיה, על אף שיש לו יסורים וכאבים קשים, אסור להפסיק לו או למנוע ממנו המצו או כל מנוח או נוהל כוונן אחר, שלום הוא וק"ל, אם הוא סובל מסכרת, אין להפסיק את מתו האינסולין כדי שימות יותר מהר. אין להפסיק את מתו דם או כל תרופה אחרת, כגון אנטיביוטיקה, הדרושה לטיפולו. גם אין למנוע ממנו דברים אלה, כשהמטרה בכל זה אינה כדי לגרום למותו יותר מהר. אולם שארד, אין כל חיוב לטפל בחולה כזה בצורה קום ועשה כשהטיפול עצמו יגרום לו לסבל רב בנוסף ליסוריו כשהטיפול הוא מחויב לגרד השגרה ומשאין לצפת אלא להארכת חיייו במידת מה ולא לרישוי מחלואי היסורית, ובהיותו אם גם החולה אינו מסכים עקב הכאבים הקשים או הסבל הרב. עכ"ד. והגרש"ז אויערבאך שליט"א, ועיין גם לעיל מ"י קנה ס"ק ב.

וכן חולה שמצבו רדוא מיואש, שהפסיק לגשום או שלבו הפסיק לפעום, אין כל חיוב לגמור להחיותו או להאריך את חיי שעה שלא, אם זה יוסף יסורים על יסוריו⁴⁷. עוד א"ל הגר"ש: אויערבאך שליט"א: שמטת ליתו מורפיים ובהמה לחולה המוסר שהוא חייני כדי לשכך את הכאבים, אף שיודע שזה חשש שזה עלול לקרב את מותו, וזאת בתנאי שמטרת הטיפול הינה אך ורק לשכך את החולה בהכרח אלא בבחי רבות מתקדמים חיייו, אולם חולה שבמצב כזה שאפילו דווקא אחת של מורפיים עלולה להפסיק את נשימתו העצמית, אסור ליתן לו התרופה אפילו כשיש לו כאבים קשים, אלא אם כן החולה יהיה מונגש בצורה מלאוהמת⁴⁸. ועיין במאמרו של הגר"א נבנצאל שליט"א⁴⁹.

(ה) אסור להרשטס הכר והסכנת. כותב הערוה"ש⁵⁰: ביאור דבריו, דמקדים נמאיר שאין עושין מעשה שע"ז יקרבו מיתתו כמו לשמוט הכר מתחתיו, ולזה הוסיף ואפילו אם לדעתם מצוה לקרב מיתתו דטובתו היא, כגון שהוא נוטס זמן ארוך ורואים שיש לו יסורים נוראים, מ"מ אסור לעשות שום מעשה לזה דכן דתא רצון הש"י, ולא מיבעיא לשמוט הכר מתחתיו שבהו ראשו מוין הרבה מנבחה לנפוך, אלא אפילו לחיותו מצט אסור, ואפילו לא יעשו מעשה בטופי כלל אלא להניח תחת ראשו כלי החזה כלל את מפתחת בגופו של תוסס, אמנם אם יש דבר מן הצד שמעכב ציאת הנפש, מותר המעשה בגופו אם תעביב מן הצד למח יסובל, והלא זהו אינו מחמת ציאת הנפש, מותר ע"ש. ועיין היטב במעשה ד' חנינא בן תרדיון⁵¹, וכן בסוטה⁵²: אלא קנים שבה (תערך לזה), במזל שדעתו קצה עליותו, יוצאין חוץ לחומת חון מחיים, ע"כ, וכן עיין בילקוט שמעוני⁵³, הנעשה באשה אחת שהוקינה הדבה וכי ועכשיו חיים של נוהל עם

34) וראה גם בשו"ת אגני חיים מ"י קנ"ד (37) סעי ג.
 וכן במאמרו במורה א"ל הש"ס עמ' ב' (38) ע"ז י"ח ע"א.
 ובשו"ת עין אליהו ח"ב מ"י פ"ט אות י"א. (39) מו ע"ב.
 35) וראה בשו"ת צ"ח אליהו ח"ב מ"י פ"ט. (36) פ' עקב מ"י התעאל ומשלי מ"י חתקנב.
 36) אסא, סיון תשי"ב עמ' 39.

כג בדבר הליכה אחורי אשה*

קבלתי את יקרת מכתבו ונהניתי מאד ממה שמצא בלקט יושר יו"ד סי' שע"ז שכתב כזה"ל: ואמר שמותר לילך אחר אשת חבר או אחר אמו משום דבזמן הזה אין אנו מזהרין כ"כ מלילך אחר אשה, עכ"ל, ובכוונת דבריו הנראים מקופיא כתמוהים מאד נלענ"ד לפדש באופן זה. כי מצד הסכרא היו נלענ"ד המלשון השו"ע באהע"ז סי' כ"א סעי' א' "פגע" אשה בשוק משמע ראין דרכן של נשים להיות בשווקים ודק על דרך מקרה "פגע", וכידוע דלפנים היו דרכן של נשים צנועות להיות בכית כדכתיב כל כבודה בת מלך פנימה (ומפורסם מהחתי"ס דטעמא דנשים אין מדליקות לעצמן נר חנוכה הוא כרי שלא תעמורנה על פתח הבית הסמוך לרה"ר), ולכן כשהולך כנגד אשה אין החשש גרול כי יתבייש להסתכל בה שהרי היא הרגיש בכך, משא"כ לאחריה שהוא רואה ואינו נראה חיישינן טפי, ונוסף לזה גם נראה שבזמננו אין אפשר להזהר מלכת אחרי אשה, משא"כ בזמננו הרי אף אם יברח מאחורי אשה ימצא תיכף את עצמו אחורי אשה אחרת, וכמדומה לי שנשים מצויות ברחוב יותר מאנשים ומה גם בזמנינו שהפריצות מצויה הרבה ולצעדנו הפרוץ מרובה על העומד ואין מתביישים להסתכל באשה גם בפניה, ולכן היו נלענ"ד דכמקום מצוה [או] שצריך לעשות כן מצד הנימוס] אין טעם להחמיר בזמננו, ואף שכזמן התה"ד המצב היה הרבה יותר טוב מכזמננו, אבל מ"מ יתכן שגם אז כבר היו הנשים מצויות בשווקים ורחיכות ובכל מקום שהולך היו נמצא תמיד אחורי אשה ולכן כתב להקל כן נלענ"ד, וכיון רבלא"ה רגיל כי טובא שפיר מסתבר להקל כמקום מצוה.

כד בדבר ניתוח לחולה מסוכן — והטיפו"א בחולה נוסף

דע"ה דבר הילדה החולנית בת עמיתו, נלענ"ד דכיון שעל ידי הניתוח היא תישאר חי' משותקת לבל ימי חייה, וגם נוסף לזה אין ההצלה ודאית, ככגון דא מוטב להשאר בשב ואל תעשה ולהשען על רחמי ר' כי רבים רחמיו וביר אדם לא להפילה.

הן אמנם פשוט וברור דאע"ג שהחיים של משותקים ל"ע אינם כלל חיים לפי המושגים הפשוטים שלנו וקשה מאד כח הסבל של החולה וגם של משפחתו, עם כל זאת הננו מצוים וגם חייבים להשתדל בקום ועשה להארכת חייהם של משותקים, ואם הוא חולה חייבים ודאי להודרו בהצלתו וגם לחלל עליו את השבת, כי

לאוטובוס וכדו' משום חשש איסור של הליכה אחורי אשה.

ממש איסור יחוד ראורייתא על כל רגע ורגע שהם שוהים יחד גם לפני ששהו כשיעור טומאה ולאוי בשיעורא תליא מלתא, ולכן אף אם נמלכו באמצע ונתפזרו לפני ששהו כשיעור טומאה אפי"ה כבר עכרו על איסור יחוד וצריכים כפרה, וכ"ש שאם רק בדרך מקרה נכנסו לשם אנשים וע"י זה נפסק היחוד שביניהם, נלענ"ד דבכה"ג יש לדונם כעבדו ממש על איסור יחוד ולהלקותם על כך, רכמו שפשוט הוא ראם שהו כשיעור טומאה דשפיר מלקין אותם אף אם יודעים בדור שלא נטמאו ה"ג גם לוקין אף אם במקרה נתפזרו ממקום סתירתם לפני השיעור, וכמו כן במ"ש הב"ש באבן העזר סימן קט"ו סק"כ לענין עוברת על דת ראפילו ביחוד של פעם אחת היא נקראת עוברת על דת משה, נראה ראף אם קרה מקרה ונתפזרו לפני ששהתה כדי טומאה אפי"ה הו"ל בכלל עוברת על דת וכדאמרן גם יחוד של רגע אחד במקום שלפי מחשבתם שבאותו רגע היה אפשר להתמהמה ולשהות שם יחד כשיעור טומאה היינו איסור יחוד ממש ולאוי בשיעורא תליא מלתא.

בר"ם נלענ"ד לענין יחוד שלאחר קינוי דנאסרת לבעלה גם כפתוח לרה"ר ובעלה בעיר כמ"ש הרמ"א בס' קע"ח סעי' ח' מהתה"ר וכן הוא בתוס' שאנץ במס' סוטה רף כ"ה, ראף שריכים סוברים שהיא רק נאסרת משום כך אבל מ"מ איסור יחוד ממש אין ע"ז, אולם מלשון השו"ע בס' כ"ב סעיף ח' "לא יתיחד עמה אע"פ שבעלה בעיר", וכן מלשון התה"ר הנ"ל בס' דמ"ד שכתב "כיון דקונא לה מאותו האיש תוששין לה משום יחוד אפילו כשבעלה בעיר" משמע קצת דחוץ ממה שנאסרת לבעלה איכא נמי בכה"ג איסור יחוד, אך אעפ"כ חושבני דאפשר שאף אם היחוד הוא במקום שאפשר להתמהמה ולשהות שם הרבה זמן ולכוא לירי טומאה, מ"מ כיון דבעלה נמצא עכ"פ בעיר יש מקום לומר שאם הם מתיחדים לכתחלה על דעת שלא לשהות שיעור טומאה דשפיר שרי לכתחלה גם מדרבנן וצ"ע.

ומיהו אם נתיחדו במקום סתר ולא ידעו כלל שיש שם אנשים נלענ"ד ראף שלפי מתשכתב עכדו ממש על איסור יחוד מ"מ אפשר דהו"ל כנתכוין לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה כיון דנתכרר שלא שהו שם ביחידות, ורק לענין אשה שאין בעלה בעיר אלא שהיא אינה יודעת וחושבת שהוא כן נמצא בעיר מסופקני דאפשר שמוחד גם לחלה להתיחד עמה בכה"ג שגם אם המתיחד יגיד לה שבעלה איננו בעיר לא תאמין לו כיון דסו"ס אימת בעלה עלה ואין כאן איסור יחוד אע"פ שלמעשה איננו כלל בעיר. [נראה עוד לעיל סימן ל"ה אות ד.].

* מתוך תשובה להגאון מוה"ר אליעזר י. וולדינברג שליט"א — בדבר השאלה באשה חבר אם מותר לכבדה לעלות קודם

תקנה מנחת סימן צא שלמה

הענין של "חיים" אין לנו שום קנה-מידה כמה למרוד את יוקדם וחשיבותם אפילו לא בחורה ומצוות, שהרי מחללין את השבת גם על זקן חולה מוכה שחין אע"פ שהוא חרש ושוטה גמור, ואינו יכול לעשות שום מצוה ותיוו הם דק למשא וסבל גרול על משפחתו וגורם להם ביטול חורה ומצוות, ונוסף לצערם הגרול הרי הם אולי ומרדללי, אפילו הכי מצוה בגרולי ישראל להשחרל ולעסוק בהצלחתו ולהלל עליו את השבת.

ועוד יותר מזה נלענ"ר שאפילו אם החולה מצטער הרבה כאופן כזה שמצד ההלכה מצוה לבקש עליו שימות, וכמו"ש הר"ן בנדרים דף מ' ע"א והובא גם בפוסקים, מ"מ גם באותה שעה שמבקש ומתפלל לה' שהתולה ימות ג"כ חייב הוא להתעסק בהצלחתו ולהלל עליו את השבת אפילו כמה פעמים. ולעומת זה עשיר מופלג שהוא רגיל כחיי עושר וכל רכושו הולך ח"ו ונשרף והוא עומר ורואה איך שהאש אוכלת ושורפת לנגר ענינו כל רכושו והוא יסאר עני המחור על הפתחים, אפי"ה גם רק לכבות אסור אע"ג דכבו בשבת הנ"ל מלשאל"ג ואיסורו רק מדבריהם. [ישמרנו ה' ברוב רחמיו מנסינו כזה].

אב"י מ"מ הואיל וסו"ס החיים של המשותקים הם רעים ומרים, וגם יש אשר טוב להם המות מהחיים, לכן בכגון דא מסתבר שאין חייבין לעשות מעשה של נמות בקום ועשה, ובפרט בנידון דידן שגם עצם ההצלה אינו אלא ספק.



רבי מתלבטים בשאלה זו של טיפול בחולה גוסס, יש סוברים דכשם שמחללים שבת עבור חיי שעה כך חייבים להכריח את החולה על זה כי הוא אינו בעלים על עצמו לוותר אף על רגע אחת, אך מסתבר שאם החולה סובל מכאבים ויסורים גדולים או אפילו סבל נפש חזק מאוד, חושבני שאוכל וחמצן לנשימה חייבים ליתן לו גם נגר רצונו, אבל מותר להמנע מתרופות הגורמות סבל לחולה אם החולה דורש את זה. אולם אם החולה ירא שמים ולא נטרפה דעחו רצוי מאוד להסביד לו שיפה שעה אחת בתשובה בעוה"ז מכל חיי עולם הבא, וכדמצינו בג' סוטה דף כ' א' שזה "זכות" לסבול ז' שנים מאשר למות מיד.

וד' הטוב ישמרנו מכל רע ויקויים בנו והסירותי כל מחלה מקרבך ויזכנו לעבדו בשמתה ובטוב לכ כל הוי"ס

כה

בדיני אנינות ואבלות

מתעסק בצרכי המת כשהוא בעיר אחרת:

א) **בהאי** הלכתא דאנינות דאורייתא לענין אכילת קדשים ומעשר שני, אף אם ילפינן מהתם

אבילות יום ראשון, מ"מ אין לזה שום קשר להא דאונן אסור בכשר ויין ופטור מכל המצוות, וכאילו כל השם של הלכות "אונן" שכתבו הפוסקים הוא רק שם המושאל, שהרי באכילת קדשים אסור גם בשבת ויו"ט ואפילו אם הוא בבית האסורים או בעיר אחרת שמתחיל מיד להתאבל, וגם אע"ג שמתור להאכיל בשר ויין למי שאינו יודע שמת לו מת מ"מ להאכילו קדשים וראי אסור, כי הפטור ממצוות הוא רק כמי שמתו מוטל לפניו או מוטל עליו לקבורו דחשיב כעוסק במצוה דפטור מן המצוה וגם משום כבוד מתו.

ומסופקני במת שמוליכין אותו מתול"ל לארץ-ישראל דאע"ג דהקרוב שבחול"ל מתאבל מיד כשהחזיר פניו מללוות כמבואר בשו"ע יוד"ס שעה סעי' ב', מ"מ אם הוא עדיין ממשיך לדאוג ולדבר עם ארץ-ישראל בדברים הנוגעים לצרכי המת וכבודו, דלכאורה הוא עדיין אונן שאסור בכשר ויין וגם אפשר שפטור מכל המצוות עד שיפסיק לגמרי מלדבר עוד עם א"י באותם הענינים ורק אז חשיב כחזיר פניו ומתחיל להתאבל משום דכמו שפטור מן המצוות כך הוא פטור גם מלהתאבל, וכמו כן להיפך כמי שנודע לו בעיר אחרת שמת לו מת ואין דעתו כלל לנסוע לשם דאף להסוכרים מצריך חכף להתאבל מ"מ אם הוא עדיין מטפל ע"י הטלפון בענינים הנוגעים לכבודו של המת ג"כ אפשר דחשיב 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"מ נלענ"ר דמבשר ויין נכון להחמיר.

נודע ל' ממותת קרובו בעיר אחרת ואין בדעתו לנסוע לשם — מאימתי מתחיל באבלות:

ב) **מי** שנודע לו ממותת קרובו בעיר אחרת ואין בדעת האבל לנסוע לשם, דעח המשיב רב"ד בחיו"ד ס"י ע"ב דמתחיל באבילות דק משעת הקבורה, אולם חתנו וצ"ל חולק עליו וס"ל שמתחיל מיד באבלות, ודיעותיהם הובאו בשו"ע בפאת השדה אסי"ד מערכת אבילות ס"י י"ד. ונלענ"ר להעיר מהמבואר בשו"ע ס"י שעה סעי' ב' שאם מוליכין את המת לקבורו בעיר אחרת וגרול הבית הולך עמו למקום שהוא דר שם ואינו עתיד לחזור לאותם האבלים שנשארו דאע"ג שהם החזירו פניהם והיו צריכים לכאורה להתחייב מיד באבלות, ואפי"ה אם הקבורה תהא תוך ג' ימים אף גם הנשארים מונים רק משעה שנקבר, ולכאורה קשה דהן אמנם שהנשארים היו שם מקודם יחד עם גרול הבית אבל איך יתכן דמפני זה שהיו מקודם ביחד לא תחול עליהם חיוב אבלות וממתינים מלהתאבל עד לסתימת הגולל, הרי כבר נתפרדה החבילה והנשארים כבר החזירו פניהם, אך אם כהמשיב דבר יתכן שהוא מפני שהיו ראוי תמיד לילך אחר הקבורה ולכן ככה"ג שפיר נגרדים הנשארים אחר גרול הבית, אבל אם כדעת חתנו

אגרות

חושן משפט

משה

שיא

שאינשי מעלי ינהגו כד ולכן דאי צריך לקרוע כדינא. ולענין שבת כבר בארתי בתשובה ונדפסה באג"מ ח"ד על או"ח סימן ע"ט ותעיינו שם.

והנני יודים ואוהבם,

משה פיינשטיין

סימן ער

בעניני רפואת חולה שא"א לרפאותו לגמרי, ובענין סכנת חיי שעה בשביל ספק חיי עולם

כ"ג אדר שני שדמ"ח

מע"כ ידידי מחו" יקר וחביב לנו עד למאד הרה"ג מוהר"ר שלום טענדלער שליט"א.

76 א. נתנית הרופות לחולה, שא"א לרפאותו ולהקל יפודיו, רק להארכת חייו, וענין קרימה ברפואה

הנה על שאלות של כתר"ה מח"י כסלו שנה העברה נתאחרתי להשיבו מחמת מצב בדיאותי ל"ע, והנני להשיב תיכף לפי המצב אצלי ובהזמן שאפשר לפני לפי סדר מכתבך. התחלת לבקש ביאור נוסף על התשובה שכתבתי לד"ר רינגל וד"ר יעקבוביץ (וגדפסה לעיל סי' ע"ג), ובאמת לא ראיתי הנחיצות ליתר ביאור בזה, שלא היה מובן לי היכן ראה כתר"ה מקום ששייך לטעות שהרי הדין שכתבתי הוא דין מבואר ופשוט, שאם אין יודעין הרופאים שום רפואה לא רק לרפאותו אלא אף לא להקל היסורין, אלא להאריך קצת חייו כמו שהן בהיסורין, אין להם ליתן רפואות כאלו. שהרי ככה"ג חזינן מעובדא דרבי (כתובות ק"ד ע"א) שלא הועילו רבנן בתפלתם שיתרפא וגם לא לסלק יסוריו אלא שהועילה תפלתם שלא ימות ויחיה בהיסורים כמו שהם כל זמן שמתפללין, אמרה אמתיה דרבי שהיתה חכמה בתורה יה"ר שיכופו העליונים את התחתונים, וכשראתה שלא הועילה תפלתה מחמת שלא פסקו רבנן מלמביעי רחמי עשתה מעשה להשתיקם מתפלתם בשבירת כוזא ונח נפשיה, ומשמע מהגמ' שהובא זה להורות הלכה ששפיר עשתה וכדאיתא כן בר"ן בנדריים דיש דף מ' שכן סובר ר' דימי כמעשה דאמתיה דרבי, ופסק כן לדינא שכשלא מועיל התפלה להתרפאות ולהקל היסורין יש להתפלל שימות מאחר שזהו טובתו.

ואף שלא שייך למילף לענין תפלה שאין תפלותינו מתקבלות כל כך וליכא דאיה ממה שחזינן שלא הועילו

תפלותינו להתרפאות ולהקל מהיסורין ואין לנו להתפלל בשביל זה להיפוך שימות ח"ו, יש לנו למילף לחולה → שהרופאים אין יודעין שום רפואה לרפאותו ואף לא להקל היסורין רק שיודעין מרפואה להאריך קצת חייו בהיסורין כמו שהם עתה שאין ליתן רפואות כאלו, אבל פשוט שאם יועילו הרפואות עד שיוכלו להשיג רפוא גדול מהנמצאים אצל החולה שאפשר שע"ז שיארכו חייו ישיגו רופא שאפשר שידע רפואה לרפאותו יש ליתן רפואה זו אף שלא מועילה להקל היסורין אלא להאריך חייו כמו שהן בהיסורין עד שיוכלו להביא הרופא ההוא. ואין צדיכין לשאול להחולה ע"ז ואף אם החולה אינו רוצה אין לשמוע לו. אבל יש להשתדל שידצה החולה, שלהביא רופא בעל כרחו יש ג"כ חשש סכנה אבל אם אינו רוצה בשום אופן שיביאו רופא, אין לשמוע לו.

ופשוט שכן סובר הרמ"א ביו"ד סימן של"ט → סעיף א' שמתיר וגם מצריך להסיר דברים המעכבין יציאת הנפש אף שנמצא דגורמין שימות באיזה זמן קטן קודם, ופשוט שהוא מצד היסורים שיש להגוסס בזה, דבליכא יסורין הא ליכא שום טעם שיתירו אף לסלק דברים המעכבין ליציאת הנפש, אלא אדרבה היה לנו לחייב גם להכניס. אלא ודאי שהוא מצד היסורין שיש להגוסס בזה. ואף אם נימא שליכא חיוב מהקרא דרפא ירפא בכה"ג שלא שייך שיתרפא אלא להאריך ימיו כשהוא חולה לאיזו שעות ואף לימים כשא"א לרפאותו וגם לא לסלק היסורין או כשליכא יסורין מאחר דהקראי בסתמא איידו באפשר להתרפא ולילך על משענתו ואולי אין למילף מזה לרפאות כשליכא יסורין וכשלא שייך שיתרפא, מ"מ כשאין לו יסורין למה לנו להשתדל אף רק בסלוק דברים המעכבין יציאת הנפש, אלא ודאי שהוא משום דאית לו להגוסס איזו יסודין בעכוב יציאת הנפש, והיה בודאי לרבותינו הרמ"א והקודמים לו קבלה בזה. והוא נכון ואמה לדינא.

→ ופשוט שאף רופאים מומחים גדולים כשאין יודעין לרפאות מחלה זו שיש בהחולה אין להם ליתן רפואות שאין מרפאין ולא מקילין היסורין ואין מחזיקין כח החולה שיוכל לסבול, ורק אם נשקט רוחו דהחולה במה שיתן לו הרופא איזה דבר צריך ליתן לו כדחזינן שתיקנו חכמים שהועיל מתנת שכ"מ בדברים בעלמא מטעם זה. אבל אין לסמוך אפילו על רופאים הרבה שלא תועיל שום רפואה בעולם, אלא צריך להביא כל הרופאים שאפשר אף רופאים קטנים מאלו שהיו אצל החולה, כי לפעמים מכווין רופא קטן יותר מהגדולים כי אף בענינים אחרים מצינו שלפעמים לפום חורפא שבשתא (ב"מ צ"ו ע"ב) שדכר פשוט געלם כחכם

יותר גדול והכס קטן ממנו נתכווין לדין האמת וגם בעניני רפואה שייך זה עוד יותר. ובפרט ברופאים שלא כל כך ברור לעלמא מי הוא הגדול, וגם לאו מכל רופא אדם זוכה להתרפאות.

אח"כ נודע לי שכוננת כתר"ה היה שאולי שמאחר שבדין זה אנו אומדין „איכות החיים" ומתירין בשב ואל תעשה שלא לרפאות חולה, יש אולי לחוש שרשעים יקחו זה כמקור שיכולים להוסיף עוד תלוקים „באיכות החיים", לומר שאין צריך לרפאות אחד שר"ל שוטה או אחד שר"ל היה באסון והזק ונעשה כדומם וכדומה. והנה באמת לא ראיתי מקום לטעות בדברי שליכא חיוב לרפאות למי שהוא שוטה שנחלה ולמי שאינשי דלא מעלי אומרין על איזה אינשי שאין דעתם כראוי כל כך שהם רק כמו ירק שאין לרפאותן כשנחלו באיזו מחלה כשאין לו יסורין והריפוי הוא כדי שיהיה בריא ויוכל לחיות זמן הרבה, דודאי פשוט וברור וידוע לכל בן תורה ויר"ש שמחוייבין לרפאות להציל במה שאפשר לכל אדם בלא שום חלוק בחכמתו ובדעתו, ואף ענין קדימה ליכא אלא במה שתנן במתני' דסוף הוריות (י"ג ע"א), ואף באלו קשה לעשות מעשה בלא עיון גדול. ואף באופן שיודעין שלפי הדין יש קדימה ודאי הוא דוקא כששוין בזמן, ויש להרופא לילך למי שנקרא קודם שהרי תיכף נתחייב לילך לשם ולהשגי שלא נקרא עדיין לא נתחייב עד שנקרא. ורק אם השני הוא חולה קשה מהראשון יש לו לילך להשגי מאחר שהוא חולה ביותר, והכרעת דבר זה תלוי בדעת הרופא. וכן אם לחולה השני יודע הרופא איך לרפאותו ולחולה הראשון אינו יודע אלא שהוא להשקיט רוחו היה מסתבר לכאורה שיש לו לילך תחלה להחולה שיודע לו רפואה, אבל ודאי לפעמים יש להרופא לילך קודם למי שהוא רק להשקיט רוחו כשיבין מזה שהוא חולה גדול ומיואש מהרופאים כיון שלפי הדרך היה צריך הרופא לילך אצלו קודם ומוזה יש לחוש שיסתכן וצריך הרופא לעיין בהכרעתו היטב ולשם שמים לחיוב שעליו לרפא מאחר שהוא הרופא בעיר ובסביבתה, ובעיר גדולה כששני החולים הם מאלו שמחזיקין אותו לרופא שלהם.]

ב. אם יש חיוב לרפא חולה שיהיה ביסורים זמן ארוך, חולה במחלה מסוכנת שנחלה בעוד מחלה אם יש חיוב לרפאותו מהמחלה השניה אף שא"א לרפאותו מהראשונה, איך לנהוג בחולה שא"א לידע דעתו אם לרפאותו, ובמעשה דר"ה כן תרדיון

והנה כפי שאמר לי נכדי הרב הגאון ר' מרדכי שליט"א, עוד שאל כתר"ה שאלה שאינו הערה על תשובתי אלא שאלה לכו"ע, והוא שאם א"א לרפאות החולה אלא ליתן לו סמי רפואה להמשיך את חייו

כמו שהוא בחליו וביסוריו אף להרבה שנים ואף לכל השנים ששייך לחיות כדרך האינשי בזמננו אם יש חיוב לרפאותו. והנה קודם נענין בשאלה אחרת והוא אם נודמן שאפשר להאריך חייו אבל לא יתנו לו אריכות שנים רגיל, והנה אם נודמן שנעשה מסוכן במחלה שניה וכשיתרפא ממחלה השניה וישאר חי עדיין יהיה חולה במחלה הראשונה ובהיסורים שיש לו ממנה ודאי איכא חיוב לרפאותו ממחלה השניה, שודאי כולו אינשי אף כשהן חולין רוצים וצריכים להתרפאות ממחלות נוספות אף כשעדיין אין יודעין רפואה לראשונה, ואף באופן שלית לו יסורין ממנה רוצים כל אדם להתרפאות, וממילא אף כשאינש זה אין רוצה להתרפאות אין שומעין לו כיון דרצונו הוא שלא כדרך האינשי. אבל באופן שיש לו יסורין ואין יודע רפואה אף לא להקל מהיסורין שעל כעין זה נחא להו לאינשי יותר אף למנה מלחיות חיי יסורין כאלו, כדאיאת בגמ' בכחובות ל"ג ע"ב דלמא מלקות חמור, אפשר כדמסתבר לכאורה שאין מחוייבין לרפאות חולה כזה כשאינו רוצה בעניני רפואה כאלו שמאריכין חייו בחיי יסורין כאלו, ואף בסתמא כשלא שייך לידע דעת החולה יש לתלות שאין החולה רוצה וליכא החיוב לרפאותו, אבל ברובא דרובא הא יש לתחלה קרובים ואף אב ואם ואחים וכדומה העוסקים ברפואת החולה שעליהם יותר מוטל גם בדינא. אבל ודאי עצם החיוב הוא על כל אחד ואחד שיודעין מהחולה ויודעין מרופא מומחה יותר וברפואה, אבל כיון שיש לו אב ואם ואחים וקרובים ויש גם רפואות שאין בהם כמש אפשר גם שיקלקלו מוכרח כל אדם ליקח רשות מאביו ואמו ואחיו הקרובים כשיודע איזו רפואה ולא שייך שיהיה הפקר שכל אחד ואחד שסובר שיש לו רפואה לרפא בלא רשותם. ורשותם שמועיל נמי הוא דוקא בליכא רופא מומחה דבאיכא רופא מומחה צריך להביא את הרופא כל מי שאפשר לו להביא בהקדם, והרופא עצמו מחוייב לילך תיכף ולעשות כל מה שאפשר לו לפי ידיעתו, וכשאינו יודע צריכין להביא אף ממקום אחד וכל אחד מחוייב להביא, וכשצריכין להוציא ממון ואין להחולה עצמו מעות מוטל על הקרובים ביותר, אבל חיוב יש על כל בני העיר לרפאותו מקופה של צדקה וגם לילך לאסוף ע"ז כסף מבני העיר ומכל מקום ששייך להשיג על הוצאות השגת הרופא והרפואות וכל מה שצריך לרפאותו.

אבל מצינו בעובדא דר"ה בן תרדיון בע"ז דף י"ח ע"א שרחב"ת אמר שאסור לו לפתוח פיו כדי שישירף מהרה מצד איסור רציחת עצמו ולישראל אחר נמי לא התיר, דהא ודאי אם היה מותר לישראל אחר היה מותר גם לעצמו והא לא הוזכר שהיו ידיו קשורין וגם גופו שלא היה יכול להסיר את ספוגת הצמר מעליו ולא שייך שהיה ירא מהקלצטונירי דלא שייך שיעשה לו יותר בנקל מהוא עצמו, ולא שייך שיענשהו

יותר מהריגה דע"י שדיפה שהיא מיתה חמורה, אלא ודאי היה זה משום שהיה אסור לו להסיר את הספוגין הלחים שימהר מיתתו כמו שהיה אסור לפתוח פיו. ואף התלמידים היה פשיטא להו זה לאיסור ורק לפתיחת הפה היו סבורין שיותר משום דאם היה פתוח פשוט שלא היה צריך לסותמו כדי שיחיה משהו זמן יותר ביסורים גדולים של שריפת גופו, ואמר להו רחב"ת שגם לפתוח פיו מאחר שהיה סתום אסור. ומה שהתיר להקלצטונירי להרבות שלהבת ולהסיר הספוגין של צמר הלחים וגם הבטיח לו שכר בעוה"ב בשביל זה, אפשר שלא היה חש על מה שיעבור בן נח איסור רציחה מאחר שהוא טובתו והיה ראוי להבטיח לו גם שכר מאחד שהיה לו ממחירות המיתה טובה גדולה והיה מותר לו מצד הלאו דלפני עור שהוא להישראל רק לאו שבשביל היסורין שינצל מזה והוא לא יעבור במעשה, וגם אפשר שבן נח אינו אסור ברציחה שהוא לטובת הנרצח ושאינו בזה האיסור לישדאל מהאיסור לבן נח, ואולי איכא משמעות לזה מלשון תאיסור שלישידאל נאמר בלשון לא תרצח שמשמעותו כל אופן וענין דציחה אף שהוא לטובה. ובאיסור דציחה לבני נח נאמר בלשון שופך דם האדם שמשמעותו שהכוונה הוא לשפיכת הדם שאם הוא לטובתו לא שייך כל כך לשון שופך דם.

ודאי מחזיקין כחו מעט אף שהחולה בעצמו אינו מרגיש ואף העומדין ומשמשין אותו אין מרגישין ול"ד כלל לעניני סמי רפואה, והטעם פשוט שהאכילה הוא דבר טבעי שמוכרחין לאכול להחזיק החיות ושכל אדם ואף בע"ח בעלמא מוכרחין לזה ורק בחולה דחום גדול החום הוא גם מזונותיו כמפורש בגמרא יבמות ע"א ע"ב כגון דונתיה אישתא, שבוזה אין להאכילו בע"כ אלא ע"פ רופא אפילו דברים הראויים לחולים כאלו בסתמא, ודוקא בע"כ כזה שהחולה גדול ועושה זה ברצון אך לא מחמת שרוצה ממש אלא מחמת שאומרין לו וגוזרין עליו, אבל בע"כ ממש שצריך להחזיקו בכח ולהאכילו אין לעשות כן לגדול בר דעת כשאינו רוצה לאכול וכ"ש כשסובר שלא טוב לפניו האכילה אף שהרופא אומר שצריך לאכול ושטוב לו, משום זה סובר שלא טוב לו האכילה הוא סכנה לחולה כשלא ישמעו לו, דהא חזינן שאפשר להרע לשכ"מ כשלא ישמעו לו אף בדברים אחדים דמטעם זה תיקנו שמתנת שכ"מ מועלת אף בדברים בעלמא (ב"ב קמ"ז ע"ב), וכ"ש שיש לחוש בדברים הנוגע לרפואתו, אבל צריכין להשפיע עליו שיעשה כצו הרופא ואם לאו אין שייך לעשות כלום, ואם אפשר שיתנו לו באופן שלא ידע צריך ליתן לו כשידוע שהוא רופא מומחה ורבים סומכין עליו, וכשאינו ברור סמכותיה דהרופא אין ליתן להחולה גדול ובר דעת בלא ידיעתו ורצונו אלא א"כ ברור לכל שזה לא יזיקו כלל.

הארכתי לברר זה מפני שעצם בדור הענין הוא דבר גדול ובפרט שנוגע זה לפעמים רחוקים מאד גם להכריע למעשה בזה שהוא צריך עיון גדול מאד שיהיה קצת מבואר איך הוא לדינא אם יהיה נידון, אבל עצם הנידון הא הוא דבר גדול מאד בין מעצם הכרעת הדין שהוא דבר גדול ובאחריות הרבה בכל ענין שצריך עיון גדול מאד, ובין מצד שהנידון הא הוא בעניני פקוה נפש וחיי האדם ממש, וצריך לקבץ כל ת"ח שאפשר ובצרוף דופאים מזמחים ששייך שיהיו שם שאז יש לקוות שהשי"ת יתן דעה להורות בענין חמור כזה.

וכמו שהזכרתי שאל כתר"ה אם יש לחלק בין היי שעה לחיי עולם לענין חיוב לרפואת כשלא אפשר לרפואתו מיסורין אלא להאריך חייו בהיסורין כל הזמן שיחיה שאין חייבין לרפואתו כשהרפואה היא שיחיה ביסורין אותו זמן הקטן שיחיה אבל כשיתרפא לחיי עולם דהוא כדרך שחיים אינשי בזמננו חייבין לרפואתו, הנה אמת שבדברי לא הזכרתי בענין זה ובאמת לא מסתבר לחלק ובסברות בעלמא איכא למימר גם איפכא, שלכן אם יודמן ח"ו ענין כזה למעשה לא ידוע לן להכריע שא"כ תלוי זה בדעת החולה, ובקטן, תלוי זה בדעת אביו ואמו ואחים וכדומה שעליהן מטיל יותר עד שיתברר הדין למעשה על בוריו.

7 ג. אם להאכיל דרך הוריד חולה מסוכן שא"א לרפואתו ולהקל יסוריו, ואם להאכיל כן אף בע"כ

ד. בענין תפילה על החולה שימות

7 וגם העיר כתר"ה שיש לבאר יותר הדין מאמתיה דרבי בענין מניעה מתפילה וכעין שה"ן הוכיר למה שהזכרנו מזה לענין מניעה מלינת רפואה, ובודאי ראייה גדולה היא מאמתיה דרבי כיון שהיתה תפלה מקובלת ועדיף מגדולי תורה שלא ברור קבלת תפלתו, ולא ינשי כר"ח בן דוסא וכדומה שתפלתו מקובלת יעשו כפסק הר"ן שאם אין תפלתו מקובלת ידוע להו שא"א לו שוב לחיות שאז צריכין אלו אינשי להתפלל כשיש להחולה

← והנה בתשובתי להרופאים כתבתי שלחולה מסוכן שאינו יכול לנשום צריך ליתן לו חמצן (אקסידוזשען) אף שהוא באופן שא"א לרפואתו שהרי הוא להקל מיסוריו דהיסורין ממה שא"א לנשום הם יסורים גדולים והחמצן מסלקן. וכפי זה שאל כתר"ה אם בחולים שאינם יכולין לאכול אם צריכין ליתן להו אוכל דרך הודיין כשהוא מסוכן שהוא להאריך חייו כמו שהן ביסורין כשנדמה לנו שאין לו יסורין ממה שאינו אוכל. ← פשוט שצריך להאכילו דברים שאין מזיקין ואין מקלקלין

ויעלה בדעתו שאין רוצין שיתרפא יש לחוש שיגרע לו יותר מכפי החשש דשמא תקלקל הרפואה מה שלא מסתבר כלל שהוא כן על תרופות שיש אינשי דסברי שהם דבר המרפאים, אבל הוא דוקא כשאומרין שרק איכא חשש בעלמא ולא כשאומרין שיש ודאי גם סכנה בדבר, ודבר כזה יש לדון הרבה עד שיאמרו רוב האינשי דיודעין מזה את דעתם וגם בהכרעת החולה ורצונו. זהו כפי המסתבר לע"ד והשי"ת יעזרנו שלא נכשל ח"ו בכל דבר ובפרט שהוא נוגע לחשש פק"נ.

ובשאין החולה רוצה לסכן חיי שעה בשביל ספק שיתרפא מהניתוח כשגם הרופאים מסתפקין, ודאי אין להי"ב, אבל רשות להחולה ליכנס בספק חיי שעה, אבל דוקא בספק השקול אבל כשאיכא דוב לחד צד הנה כשהרוב מתרפאין וחיים מזה הוא גם מחוייב, ואם הרוב אין מתרפאין תליא, דאם ודאי אין מגרעין הזמן שהיה חי בלא הניתוח היה נמי שייך לחייב אבל קשה לסמוך על אומדנות הרופאים שלכן מסתבר שתלוי בדעת החולה ומשפחתו שאם רוצין לעשות הניתוח רשאין אבל אם אין רוצין אין לחייב, וכשרוצין אבל אין להם על הוצאות הממון שיעלה זה, רשאין לאסוף ממון גם מאינשי המתנדבין ורשאין לאסוף בסתם שהוא לעשות ניתוח לחולה עני ואין צריכין לפרש שאינו ברור שיועיל דכו"ע ידעי דבסתמא אין הרופאים יכולים לומר שהוא ודאי, וגם כיון שהחולה רוצה שיעשו הרי איכא חשש סכנה לו כשלא יעשו כדלעיל שא"כ ה"ו סכנה ממש מכפי המצב שהוא נמצא.

ובאם החולה הוא תינוק או אף גדול שאינו יודע להתליט דשאין אביו ואמו וכל המשפחה להחליט, והרשות שיש להם משום דרוב תולים סומכין על דעת האב והאם ואף על המשפחה כאחים ואחיות ובניהם שדוצים מה שיותר טוב להחולה ולבני ביתו, וכשליכא קרובים ודאי יש לסמוך על דעת הב"ד שבעיד.

ואם אחד אינו רוצה ניתוח שנשאר מזה בעל מום ולדברי הרופאים לא יוכל לחיות בלא הניתוח והוא באופן שאין לחוש לשמא יטרף דעתו כשלא ישמעו לו כגון שחשיש המיתה מהחולי בדור וטריפת הדעת כשלא ישמעו לו הוא רק ספק, וגם בלא זה הא מיתה גרוע מטריפת הדעת, וכ"ש כשאין הספקות שוות דאם לא יעשו לו הניתוח ימות ודאי וחשש טירוף הדעת הוא דק ספק וגם אולי פתוח טובא מספק ממש מאחר שאמדו לו הרופאים שיתרפא מהניתוח, ודאי שרשאין ומצוה גדולה דחיי נפש יהיה כשיעשו לו בעל כרחו אף בכפייה דקשירת גופו. אבל לחייב לעשות כן לגדול יש מקום להסתפק ראולי אף למ"ד שאין אדם רשאי לחבול בעצמו הוא דוקא במעשה, ואף שגם להתענות שמצער

יסורין למיתה כדכתב הר"ן שפעמים צריך להתפלל שימות כשהוא טוב להחולה ותוא רק בכחאי גוונא שלא נחבלו תפלות דרבנן שלאנשי דורותינו לא שייך זה אפילו לגדולי תורה אלא אולי ליחידים שלא ידוע לנו מהם. ואם ישנם יש להם לעשות כפסק הר"ן שהוא כרב דימי דפסק שיש לפעמים להתפלל שימות כעובדא דאמתיה דרבי. אבל הוא רק בתפלה ולא לקצר ימים במעשה שזה אסור אפילו כשהוא טוכתו של הנרצת, וחייב מיתת סייף כרוצה משנאה וכעס לכוונת רציחה לרעה.

ה. בענין סכון חיי שעה בשביל ספק חיי עולם, בי רשאי להחליט בזה, ואם תלוי ברצון החולה, והריו בחולה שאינו רוצה בניתוח שישאר ממנו בעל מום

ע"כ העיר כתר"ה על התשובה שכתבתי להרופאים הג"ל, ואח"כ ביקש כתר"ה שאסביר בכתב כמה תשובות ששמע בשמי מנכדי ב"א של כתר"ה. והנה בדרך כלל צריך לדון על כל דבר שמודמן ביחוד, והנה בענין אם הדין שבגמ' ע"ז דף כ"ז ע"ב שמוותרין חיי שעה בשביל ספק חיי עולם הוי רשות או חיוב, כבר כתבתי כמו שהזכרת בתשובתי בסימן ל"ו בח"ג דאג"מ דיו"ד שהוא רשות בספק השקול אבל אם הרופא משער שיועיל הניתוח או שאר עניני רפואה הוא גם מחוייב, אבל בניתוח באברים הפנימיים שיש לו לחוש מאד שהוא מקום שצריך זהירות מדובה שלכן יש חלוק גדול בין רופא לרופא מצד הזהירות הגדולה שצריך הרופא במעשה ניתוח הוה צריך שיעשה זה דוקא רופא מומחה המוחזק לעלמא במעשה ניתוחו שעושה בזהירות גדולה ובזריזות יתירה שעל רופא מומחה כזה יש לסמוך שיעשה כראוי ויתרפא בעזר השי"ת, ובאם דחופה השעה רשאי לסמוך על רופא שידוע שהוא מומחה אף שלא ידוע להם זריזותו שבסתמא הם חזוקה זריזין במלאכתם, שלכן יש לסמוך עליו כשהשעה דחופה. ואם א"א להמתין כלל כוכדחין לסמוך על כל רופא שנמצא כשהוא אומר שסם זה או שמעשה זו יועיל, ואף אם יאמר שלא ברור לו שודאי יועיל אלא שיודע שזה טוב לו ואפשר שיתרפא נמי צריך לעשות כיון שאין כאן רופא מומחה אבל דוקא כשיודעין ודאי שלא יקלקל בזה, דאם יש להסתפק שמא דבר זה עוד יקלקל אין ליתן רפואה זו אף כשאומר שאפשר שירפא, ואף כשיאמר שכפי דעתו יותר מסתבר שיועיל להתרפא כיון דאינו מומחה להכריע זה אין אמידתו כלום. אך אם החולה רוצה ליקח מה שאומר משום שמסתבר לו יותר שיתרפא מזה ואף אם החולה אומר שאף שהוא לו רק ספק רוצה ליקח אף שאיכא חשש קלקול מסתבר שאם אין יכולין להשפיע עליו שלא ירצה ליקח רפואה כזו יש ליתן לו ההחשש שיגרע כשלא ישמעו לו

עצמו בשוא"ת אסור, אולי הוא משום דכיון שהוא טבעו של אדם נחשב המגיעה מזה כמעשה וכן הוא מכל מיני מאכל ומשקין שהם צורך האדם וטבעו כך ששייך להחשיב המונע מאכילה ושתייה דמכל המינים כמעשה, אבל עניני רפואה דאין טבעו ודרכו של אדם בכך הוא איפכא דליקח ולעשות הרפואות הוא מעשה ולא הנמנע מזה שודאי אין זה מעשה אף שמחוייב ודרכו של אדם הוא להתרפאות מ"מ ודאי המונעו לאדם מלעשות חבלה בעצמו ואף המונעו מלעשות הפסד ממון לעצמו אין להחשיב זה למעשה שא"כ אפשר שאין לחייבו, אבל יותר מסתבר שמחוייב כל חולה להתרפאות אף בניתוח של אברים הפנימיים כיון שהרופא הוא מוחוק למומחה שיש לסמוך עליו בניתוחים כאלו. ואף שאינו ממש ניתוח כזה אבל הוא מומחה לעשות ניתוחים באברים הפנימיים שצריכין זהירות וזהירות טובא יש להחשיבו מומחה לכל הניתוחין שלמד ויודע איך לעשות שמן הסתם לענין הזהירות והזהירות כולן שוין למי שלמד החכמה והמלאכה, שודאי יעשה גם זו בזהירות וזהירות טובא.

והנה אחיך חתני הרב הגאון מוה"ר משה דוד שליט"א ובן אחיך נכדי הנ"ל הוסיפו עוד כמה שאלות שענית להם בתשובה מיוחדת (ונדפסה לקמן סי' ע"ה), ואשלח לכתר"ה העתק ממנו.

והנני ידו מחותנך,

משה פיינשטיין

סימן עה

בעניני רפואה דחולים שא"א לרפאותם לגמרי

ל"ג בעומר שדמ"ת

מע"כ חתני כבני אהובי הרב הגאון מוהר"ד משה דוד טענדלער שליט"א.

א. הארכת חיי צער של חולה שא"א לרפאותו

מה שהעיר כתר"ה על התשובה שכתבתי לאחיך הרה"ג ר' שלום שליט"א (ונדפסה לעיל סי' ע"ד), בחולה סרטן (קענסער) שבדרך הטבע אי אפשר שיתרפא לחיות חיי עולם היינו החיים הרגילין לסתם אינשי בזמננו רק לזמן קצר לאיזה חרשים אם צריכין ומחוייבין לרפאותו אם הזמן שיחיה יהיו חיי צער. הנה לפ"מ שנתבאר גם לרפא בסמי מדפא כשא"א אלא להאריך ימי החולה על משך זמן כשירדע שלא מרפאין אלא

שמועילין הסמי רפואה אלא להאריך ימי החולה וא"א אלא בסמים אלו שאין מדפאין אלא מאריכין ימי החולה ביסודין צריך להודיע זה להחולה ולשאל ממנו אם רוצה שיתנו לו רפואה דסמים אלו שאם בחיי יסורין רוצה יותר ממיתה, צריכין ליתן לו ואם אין החולה רוצה לחיות ביסורין אין ליתן לו סמי רפואה אלו אלא אם הוא להאריך חיינו עד שיביאו רופא יותר גדול ואפילו אין הרופא גדול אבל רוצים לשאול גם את הרופא ההוא נמי יש ליתן סמים אלו, אבל בלא זה אין ליתן להחולה סמים אלו ומעשים אלו, כיון שהאריכות ימיו יהיו בצער, ורק אם שעי"ז יהיה להם פנאי להביא רופא גדול מאלו שלפניו צריך ליתן או כשהחולה רוצה בחיים אף בחיים כאלו דחיי צער צריך ליתן לו.

ב. מה נחשב חיי שעה לענין הקדמת חולה שאפשר לרפאותו לחיי עולם

ובנך היקר נכדי הרה"ג ר' מרדכי שליט"א הוסיף שראוי להגדיר בדיוק מה נחשב חיי שעה ומה נחשב חיי עולם, הנה החלוקה הוא אם יש לפנינו שני חולים ושניהם אפשר שיתרפאו בדרך הטבע ממחלות אחרות שאירע להם, יש להקדים החולה ששייך שיתרפא שיחיה יותר משנה שהוא לא אבד חוקת חיים שלו מחולה האהר שלפי דעת הרופאים לא יחיה יותר משנה שהוא בחשיבות סרפה להרופאים ועוד גרוע שלא יוכל לחיות יותר משנה וטרפה באדם הא שייך שיחיה אפילו הרבה שנים, אבל כשהנידון הוא בשומת חיינו שלהרופאים לא יחיה יותר משתי שנים אין נוגע שוב כלום להלכה דשניהם שוין להשיבות דחוקת חיים, ואמירת הרופאים שלא יוכל לחיות לא מגרע כלום החוקת חיים שלו, וליכא בשביל זה דין קדימה וצריך הרופא לילך למי שנקרא תחלה ולמי שקרוב לביתו יותר וכששוין בזה צריך להקדים לפי סדר מתני' דהוריות (י"ג ע"א) ואם לא ידוע זה להרופא יהי גורל, כן נראה לע"ד.

ג. בענין רפוי חולה מחיי שעה לחיי שעה ארוכים יותר, בתרופה שיש בה חשש סכנה

ובדבר חולה הנ"ל שלפי מצבו לא יוכל לחיות אלא זמן קצר כבי' וג' חדשים אם דשאין או גם מחוייבין ליתן לו איזה רפואה כשאי אפשר שיחיה עי"ז כחיי האינשי שרגיל בזמננו כשאפשר שגם יסתכן עי"י רפואה זו וימות מיד או שיחיה רק ימים מועטים פחות ממה שהיה שייך לחיות בלא לקחת הרפואה, לא ידוע לי בעניותי איזה מקום לברר דבר זה, ומצד סברא בעלמא שייך לומר דדוקא ברפואה שברודה שתרפא ולכה"פ שליכא שום חשש שיסתכן מזה מותר, אבל כשאכא עי"ז איוו חשש אפשר שאינו דשאי ויחיה אסור לפ"ז רובא דרובא הניתוחין באברים

והנה כשמתה על המשבר כשהיו שוהין רק זמן הקצר דאפשר לחיות בלא נשימה לא היה מת הולד ולכן היו מותרין וגם מחוייבין לקרוע הבטן כדאמר ר"י אמר שמואל אחר שנפסק הנשימה משך זמן קצר זה, אבל כיון שהבדיקה צריך להיות בל עת זה בלא היסח הדעת התמירו להחשיב לדורות אלו לאין בקיאת להכיר במיתת האם בשיהוי רק זמן זה לומר שוראי לא היתה היסח הדעת כל העת והיא בדיקה טובה, אלא במשך זמן גדול שלא נראה שום שינוי בהנשימה סמכינן שהיתה בדיקה טובה אף שלא היתה הבדיקה כל משך זמן הזה בלא הפסק, אבל הסמיכות ע"ז הוא בזמן שכבר אי אפשר להולד לחיות, אבל לא התמידו לנו לאסור שלא לסמוך על בדיקתנו לעצום העינים וכדומה שהם מצודכי המת ושהם רק תששות בעלמא, אכל הוא דוקא אחד בדיקת כל משך הזמן שא"א לחיות בלא נשימה שהם איזה מינוטין בלא היסח הדעת כלל קודם שיעצמו העינים ושאר הדברים והנענועים וטלטולים שצריכין לעשות למת שנחשבו בסיומן של"ט סעיף א', ולכן אף שלגבי קריעת בטן האשה להוציא את הולד כתב הרמ"א שאין נוהגין עכשיו כן מ"מ לענין עצימת העינים וכדומה לא השיג הרמ"א כלום משום שגם עתה מותרין, אבל דאוי להתמיד למה שבארתי גם לענין עצימת העינים וכדומה להשהות יותר זמן שקשה לבדוק בלא הפסק אף רק איזה מינוטין, וכמדומני שנוהגין לשהות הרבה יותר משיהוי מעט שכתב הרמב"ם, שעל זה יש לסמוך כשאין רזאין שינוי בהנשימה בבדיקות איזה פעמים, אהר שבדקו משך איזה מינוטין בלא הפסק אף שיש לחוש שהיה היסח הדעת קצת כיון שאין בקיאתן.

ומה שגם הגאונים השיבו דלא קרעין לכרסה לאפוקי את הולד אף שמסתבר שהם היו בקיאים דהא הרמב"ם שהיה זמן רב אחריהם נקט דין זה למועשה, נראה שהשיבו זה למקום שהיו סתם אנשים שחששו לשמא אינם בקיאים.

ענף ג

7 ובדבר שעושין הרופאים לקיים את מי שרוצים ליטול ממנו איזה אבר שיחיה אף שלא היה ראוי כבר לחיות ע"י אמצעים מלאכותיים עד שיהיה מוכן להשתיל בחולה, נראה לע"ד דכיון שאינו לרפאותו אלא להאריך חייו אינו שעה אם חיי השעה שיחיה ע"י האמצעים של הרופאים יהיה ביטורים אסור.

וניכר זה בחוטם, וכשפסק לנשום אפשר שהוא מצד שכבר מת ואפשר שנתחזקה מחלתו עד שאין לו כח גם לנשום וזהו העלוף שחוששין, אבל כיון שאין לו כח לנשום הרי אי אפשר לו לחיות אלא זמן מועט דאיזו מינוטין וכששוהין זמן זה הוא ודאי כבר מת. וזהו הישהה המעט שמא נתעלף שכתב הרמב"ם שהוא אחר שכבר נפסק נשימתו ע"י החוטם ישנה מלעצום עיניו עד הזמן דא"א לחיות בלא נשימה, וזהו אולי כוונת החת"ס שהביא כ"ג, לא שיצא מחשש עילוף למפרע אלא דיצא מעתה אחר זמן השיהוי מחשש שמא עדיין הוא רק מעולף דהא א"א לחיות יותר בלא נשימה.

אבל א"כ הוא רק כשכל העת שצריך לשהות בדקו בלא היסח הדעת אף לרגע קטן וראו שלא נשם כל העת, אבל אם לא בדקו כל זמן הזה הרי אפשר שנתחזק מעט ונשם איזה נשימות ונחלש עוד הפעם ולא יכול לנשום וכן אפשר לימשך זמן גדול, וזהו חשש עילוף שבנדה לענין גזירת טומאת אבן מסמא בזב ובה שמתו דחיישינן לשמא לא בדקו בל הזמן שאפשר לחיות 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 שייך לגזור, וממילא לא פלוג וגזרו בכל אופן כשלא קברוהו אף כשבדקו משך זמן זה עד שימוק הבשר שברור שמת אף בלא בדיקה, אבל לעצום עיניו וכדומה לא אסרו בשביל חשש זה, ואם בדקוהו כל משך זמן זה וראו שאינו נושם מותר לעצום העינים וכדומה שיש בזה צורך להמת ולא רצו לגזור, שהרי היה נמצא שלעולם יהיה אסור לעצום העינים וכדומה מהצרכים עד שעת קבורה ממש והצורך הא יש גם תחלה, וגם לבר זה מאחר דמשמע דחשש הריגה ע"י עמוץ העינים וכדומה אינו ברוד אלא שהוא רק חשש בעלמא, ודאיה ממשיכ בנקה"כ סימן של"ט לתרין קושית הט"ז סק"ב ממה שהתיר הרמ"א הסרת מלח מעל לשונו משום דנענוע קל כזה לאו כלום הוא, וכיון שאיכא נענועים כאלו דאין עושין כלום ודאי אין לג"מ העצמת עינים וכדומה הוא ודאי הריגה אלא דהוא חשש, וה"ז שופך דמים שבמשנה הוא חשש שופך דמים דמצינו כה"ג בכמה מקומות שנאמר לשון שנדמה כפירוש ודאי אף על דבר שהוא רק ספק וחשש בעלמא, שלכן לא רצו לגזור שלא יעצמו העינים וכדומה מצורכי המת שהם רק חשש בעלמא בשביל גזירת בעלמא מאחד שבדקוהו משך הזמן שיש לחוש לחיות בלא נשימה וראו שאינו נושם.

רצ אגרות יורה דעה משה

ואף השבוי שהביא כ"ג יודה בזה, דמסתבר דזהו הטעם שמתוך להסיר דבר המעכב יציאת הנפש כשאין בזה מעשה כדאיתא ברמ"א סימן של"ט סוף סעיף א' שהוא משום היסודים, ואם היה מותר לעשות אמצעים להאריך חיי שעה אף כשיהיו לו יסודין איך היה שייך להתיר להסיר דבר המעכב יציאת הנפש הא אדרבה היו צריכין להביא הדברים שמעכבים יציאת הנפש דהא עי"ז יחיה מעט יותר, אלא ודאי ראסור לעשות אמצעים להאריך חיי שעה באופן שיהיה ביסורים, וסתם עכוב יציאת הנפש בגוסס הוא ביסורים כדמובא בבית לחם יהודה על גליון הש"ע בשם ספר חסידים בטעם שאוסר לצעוק עיי"ש, אף שלעשות מעשה לקרב מיתתו אסור כמפורש ברמ"א שם אף שהוא ביסורים והוא בדין רוצח שאסור ממש באותו אסור דלא תרצח וחייב גם מיתה כשיהרוג אדם בעל יסורים גדולים מצד דחמים עליו ואף ע"פ בקשתו, ועובדא דר"ת בן תרדיון בע"ז דף י"ח שהסכים להקלצטונירי הרבות בשלהבת ולהסיד הספוגין של צמר מעל לבו וגם נשבע לו שיביאנו לחיי עוה"ב, אולי דוקא לעכ"ם התיר אף שגם הם מצוין על דציחה, ואולי באותה המיתה שממיתין אותו בנ"א כהא דר"ת בן תרדיון רשאים לעשות שתהיה המיתה בקלות אף שהוא קרוב זמן, ועדין צ"ע בהעובדא, אבל לעשות מעשה להאריך חיי כיסורין נמי אסור, ובין שאסור לעשות זה בשביל חיי עצמו ב"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 חיייו אף רק לשעה, ולכן כרוך שאסור לעשות זה.

זמש"כ המנ"ח בקומץ מנחה מצוה רל"ז דנראה לו דאם אחד מאבד עצמו לדעת אין מחוייבין להצילו, והגאון ר' שלמה קלוגער ז"ל בחכמת שלמה בחו"מ סימן תכ"ו חידש עוד יותר שאם אין ההצלה לפי כבודו אינו מחוייב להצילו כדהביא כ"ג, פשוט במחילת כבוד גאונים אלו אשר הוא טעות גמור ושרי להו מרייהו, דדברי חכמת שלמה הא ודאי ח"ו לאומרים דאם בבוד שמים נדחה דהרי נדחו כל איסורי התורה החמורים ביותר כשבת ומאכלות אסורות מפני פקוד נפש של פחות שבפחותים ואפילו בשביל עובר עבירות לתיאבון כ"ש שנדחה כבוד בשר ודם אף של הגדול שבגדולים, ול"ד לתא דלא עשה ר"ש ק"ו

מכבוד שמים בנדרים דף ס"ו שהוא כדפי' הדא"ש שם ול"ד להשקאת סוטה שקינא לה בעלה לשם שמים ובמה שאסרה עליו בקונם היה אדרבה באיסור וגם אף לפ"ז הוצרך הגמ' להטעם דלא לידגלי למידר דהא תיבת ועוד מוחק הב"ח מטעם דבן מפורש בדש"י שם שכתב ולהכי לא דצה לטעום כי היבי דלא למידגלי למידר ואף אם נימא שלהדא"ש גודסין ועוד והם שני טעמים הרי עכ"פ צריך טעם שלא למילף מכבוד שמים, ואף בזה שאיכא טעם פליג ר' יהודה משום דסובר דמק"ו גדול כזה דמכבוד שמים לא סגי בטעמים כאלו לדחות הק"ו, ולפי הכלל דר' יהודה ור"ש הלכה כר' יהודה יש לפסוק כר' יהודה למעשה ובפרט שבבא בן בוטא משמע שסובר כוותיה דהא בדרך אותה ששברה השרגי על דישיה מחמת שחשבה בטעותה שכן ציוה לה בעלה בברכה גדולה ביותר, ואולי גם רשב"ג שרקקה אלבושיה סובר כר' יהודה דאף שמהעובדא עצמה אפשר לומר שרשב"ג לא ידע מרקיקתה ועשאה שלא בהסכמתו, אבל מהר"ן משמע שהיתה בידיעתו דהרי כתב ואייתי הכא האי עובדא לאשמועינן חסידותיה דבבא בן בוטא כי היכי דאייתי הבא עובדא דרשב"ג ודר' ישמעאל הרי מפרש דמילתא דרשב"ג היה נמי חסידות מרשב"ג ואם לא היה יודע לא היה שייך להחשיב מחסידותו, וגם מצינו דר"מ בירושלמי פ"א דסוטה עשה נמי מעשה כר' יהודה והוי ר"ש יחיד לגביהו, ובלא זה לא שייך להקל בהצלת נפשות בשביל איזה ראייה אף אם היה ראייה טובה לכאורה דלכן אין להקל גם כדברי המנ"ח אף אם היה זה ראייה לכאורה.

אבל הא אינו ראייה של כלום, דהא דלא אמר בסנהדרין דף ע"ג דצריך קרא דלא תעמוד על דם רעך להצלת גופו לזקן ואינה לפי כבודו דמקרא דהשבותו לו היינו אומדין שדינו כממון רהיה נפטר הזקן כמו בממון, הוא פשוט משום דבבה"ג היה חייב להשיב גם בממון בהא אימתי נפטר מהשבת אבדה מחמת שאינו לפי כבודו מפורש בב"מ דף ל' מכללא דרבא שהוא דוקא אבדה כנו שבשלו לא היה מחזיר משום שכבודו שוה לו יותר מהפסד הממון כזה ששוה האבדה, שלכן אם היתה האבדה שוה סך גדול שאם היתה אבדת עצמו היה מזולל בכבודו הרי הוא מחוייב להחזיר גם אבדת אחרים, וא"כ כשהוא הצלת נפש דבשביל הצלת נפש עצמו היה מזולל בכבודו נמצא שאף שהיה דין הצלת נפש רק כאבדת ממון נמי היה חייב משום דגם בממון היה חייב כה"ג שבשלו היה מחזיר, ואף אם הוא אדם שכבודו עדיף לו מחייו, הרי הוא אסור למות בשביל זלוול הכבוד

מאדם זה, שהיה מיד בסליק המכונה ימות. ואדרבא על ידי ההנשמה המלאכותית אנו משאירים בו את נפשו וגדמם לה ולנפש ולא לנוסס) צער שאין היא יכולה ליפרד ולשוב למנוחתה. לכן נראה לעניד שמותר לכס כאשר באתם לכלל החלטה בחרה שאין עמה שום ספק ופקוק שאין יותר סיכוי לאדם זה להתרפא, לנתק אותו ממכנת הנשמה, ותוכלו לעשות זאת ללא שום נקיפת מצפון. **L** והי רופא כל כשר יעמוד לימינכם ויעזור לכם להכניא מזרח ומרפא לכל הזקוקים לכך.

שמיין - סוף 7

מענה, דברי רבינו הרמ"א שמקורם ברברי הרב "שלטי הנבחרים" פשוטים וברורים, שבא להוסיף על דברי מרן איסור קידוח מיתה שלא בפועל וכמעשה, אלא ע"י פעולת סגולות אף שהן בחינת גרמא בלבד, "זוכן אסור לגרום למת שימות מהרדי" (רוק: לגרום) והכניא את שלשת הדוגמאות, הנצות, העברה למקום אחר, ומפתוח כיהכניס, שמרת עשיתם "כיד שיפטר" בלשונו. והתיר לסלק הנדם המונע. בחטיבת עצים ונריד מלח, ובמו שנתבאר לעיל.

אלא שעדיין נותר לו להכנין עומק החילוק שבין הסרת כר, להסרת נריד מלח. שכן שניהם כותנת מעכבים המונעים המחה (עיי' כטי"ז וש"ך ועוד). ולכן רבים הם המותרים הסרת הכר, וכבר כתב הרב בעל "שלטי הנבחרים" שרבותיו חלקו עליו החזירו, וכן הרי"ד איש איגרא כתב להתיר. ואף שרבינו הרמ"א פסק לאסור, הנה מצאנו לגדול שכאחרונים בעל "שירי בנהיג" (בז"ר סי' שלט בהנהגות הטור) שכתב להתיר, עיי' בדבריו כי קצר המצע מלצטט דבריו.

ג. מכונת הנשמה מלאכותית

ברור שלא כתבנו כל הנ"ל כר לכרד רין נוצות שכבר ונריד מלח, אלא שרין הגרניר שמותר להוציאו מלשון הנוסס, הוא הדמיון השלם למכונת הנשמה מלאכותית. כי היתר הוצאת גרניר המלח הוא מסכסם ופשוט לדעת כל הפוסקים ללא שום חולק, ונחבאר עיקר הטעם מפני שאין זה אלא הסרת המונע. וכבר נבאר כמרי שנגיד מלח זה הוושם כלשון החולה כנראה כר להאריך את חייו תוך תקוה למצוא מרפא למחלתו (עיי' ככית' לחס' יהודה שעל גליון השו"ע). ועתה כאשר רואים אותו נוסס, ונריד המלח מאריך יסודי נסיסתו מותר לסלקו. מענה דרי מכונת הנשמה היא רמה בדומה ממש, שתולה זה כאשר הוכא אל בית החולים במצב מסוכן קשרו אותו מיד אל מכונת הנשמה, והחיותו חיים מלאכותיים כדי לנסות לטפל בו ולרפאותו. וכאשר נוכחים הרופאים לדעת שאין מזרח למכתו, הרי פשוט שמותר לנתק את החולה מן המכשיר אליו חובר.

הדבר מותר מכל'שכן, שהלא החולים שעסקנו בהם בהלכה הם ערין נושמים בכוחות עצמם, ואעפ"י כיון שרואים שנפשמ רוצה לצאת אלא שאותו נריד מלח מעכב מנזר לסלקו ולאפשר להם למות, כ"ש כומניו שאותו חולה הקשרו למכונת הנשמה אין ביכולתו לנשום כלל בכוחות עצמו וכל חייו כאים לו רק מכה מכונת זאת.

זאת ועוד, שגם אותו טעם שכתב המאירי לפקוח נפש של חי שעה, כדי שיחוד בתשובה ויתרדה אינו חופס ברון ריחן, שכן חולים הקשורים למכונת הנשמה הם חסרי דברה בחינת צמח. אלא ששטר יוחר נראה לעניד שאם גם ירצו הרופאים להמשיך ולהחיותם כעורת מכונת הנשמה אינם רשאים לעשות כן. שהלא כבר נבאר שאסור להאריך חייו של נוסס כאמצעים מלאכותיים כגון לשים מלח על לשונו או לחטוב עצים כאשר אין יותר סיכויים לחייו. אמנם, כהלכה מורכר בנוסס החי בכוחות עצמו ולכן גם יסוריו גדולים, משא"כ ברון ריחן שאין הוא מרגיש שום כאב וצער, אעפ"י נראה לעניד שלא זו כלכר שמותר לנתקו ממכנת הנשמה. אלא שיש גם חובה לעשות כן, כי הלא נפשו של אדם שהיא קנינו של הקב"ה, כבר נטלה הקב"ה

ח"ל

משה

יורה דעה

אגרות

שצח

ע"י זה, שע"י המכונה הא שייך שינושם אף שהוא כבר מת דנשימה כזו הא לא מחשיבו כחי, הנה אם לא ניכר בו בענינים אחרים ענין חיות שנראה כלא מרגיש בכלום אף לא בדקירת מחט וכחא שקורין „קאמא“ כל זמן שהמכונה עובדת עבודתה אסור ליטול מפיו דשמא הוא חי ויהרגוהו בזה, אבל כשפסקה מלעבוד שנחסר העקסינוזען שהיה שם לא יחזירו לפיו עוד הפעם עד עבור זמן קצר כרבע שעה, שאם אינו חי כבר יפסיק מלנשום וידעו שהוא מת, ואם יחיה היינו שיראו שהוא נושם גם בלא המכונה אך בקושי ובהפסקים יחזירו המכונה עוד הפעם לפיו מיד וכה יעשו הרבה פעמים עד שיוטב מצבו או שיראו שאינו נושם בעצמו כלל שהוא מת.

אבל זהו באינשי שנחלו בידי שמים באיוו מחלה שהיא אבל באלו שהוכו בתאונת דרכים (בעקסידענט ע"י הקארס) וע"י נפילה מחלונות וכדומה שאירע שע"י התכווצות העצבים באיוו מקומות הסמוכים להריאה ולכלי הנשימה אינם יכולין לנשום וכשיעבור איוו זמן שינושמו אף רק ע"י המכונה יחפשו מקומות הנכווצים ויתחילו לנשום בעצמם שאלו אף שאין יכולין לנשום בעצמן וגם לא ניכרין בהם עניני חיות אחרים אפשר שאינם עדיין מתים, וכיון שאתה אומר שעתה איכא נסיון שרופאים גדולים יכולין לברר ע"י זריקת איוו לחלוחית בהגוף ע"י הגידים לידע שנפסק הקשר שיש להמות עם כל הגוף שאם לא יבא זה להמוח הוא ברור שאין להמוח שוב שום שייכות להגוף וגם שכבר נרקב המוח לגמרי והוי כהותו הראש בכה, 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 בדיקה זו שאם יראו שיש קשר להמות עם הגוף אף שאינו נושם יתנו המכונה בפיו אף זמן גדול, ורק כשיראו ע"י חבדיקה שאין קשר להמות עם הגוף יחליטו ע"י זה שאינו נושם למת.

וגם הערת דבאלו שלקחו מיני סם וכגון הרבה כדורי שינה שעד שיצא הסם מהגוף אינם יכולין לנשום, שלכן יש להצריך שהמכונה תהיה בפיו זמן ארוך עד שיהיה ברור שכבר אין הסם בגוף שיכולין הרופאים לבדוק זה בטפת דם שיוציאו ממנו, ואז יוכלו שלא להחזיר את המכונה לפיו עוד הפעם ויראו שאם אינו נושם כלל הוא מת ואם נושם אף רק בקושי הוא חי ויחזירו המכונה לפיו עוד הפעם.

הכו"ת חותנד אוהבד בלור"ג,

משה פיינשטיין

לבניהם ותלמידיהם איך שנהגו, ועובדא דבי ד' ינאי בע"ז דף ס"ב דינפי פירי שביעית מענינים לכאורה שייך רק בהלואה, ולא בלוקח בהקפה, דאחר שכבר נקנה להלוקח ובאותה שעה לא היה שייך לחול קדושת שביעית על פירות התשלומין שלא היה דבר בעין אף כשישלם אחר זמן אף בשביעית אף שעדיין לא אכלו הפירות לא שייך שיחולו קדושת שביעית עליהן, משא"כ בהקפה, ומה שלא קנו מהם דבי ר' ינאי אולי היה באופן שהיה אסור לקנות ועדיין צ"ע כי לא עיינתי בזה מפני שהוא ערב יו"ט.

והנני גומר בברכה כפולה
דודכם אוהבכם,

משה פיינשטיין

סימן קלב

קביעת עת המוות

בעה"י

ה' אייר תשל"ן

מע"כ חתני הנכבד והאהוב לנו כש"ת הרה"ג
מזה"ר משה דוד טענדלער שליט"א.

הנה בדבר ידיעת מיתת האדם מפורש בגמ' יומא דף פ"ה ע"א בנפל מפולת על האדם שמסקחין את הגל אפילו בשבת ובודקין עד חוטמו, ואיפסק כן ברמב"ם פ"ב משבת ה"ט ובש"ע אר"ח סימן שכ"ט סעי' ד' שאם לא הרגישו שום חיות הוא בדין מת שהוא בבדיקת הנשימה, שאף אם הנשימה קלה מאד נמי הוא בדין חי שרואין זה ע"י נוצה וע"י חתיכת נייר דקה שמשמין אצל החוטם אם לא מתנדנד הוא בתוקף מת, אבל צריך שיבדקו בזה איוו פעמים כדבארתי באגרות משה ח"ב די"ד סימן קע"ד ענף ב' בבאור דברי הרמב"ם בפ"ד אבל ה"ה שכתב ישא מעט שמא נתעלף שהוא זמן דאי אפשר לחיות בלא נשימה, והוא דוקא כשהסתכלו כל זמן זה בלא היסח הדעת אף לרגע קטן וראו שלא נשם כל העת, אבל כיון שאי אפשר לאינשי להסתכל אף משך זמן קצר בלא היסח הדעת שיש לחוש שמא נתחזק מעט ונשם איוו נשימות ונחלש עוד הפעם וזוהר ונתחזק אי אפשר לידע אלא שיבדקו איוו פעמים ואם יראו שאינו נושם זהו סימן המיתה שיש לסמוך על זה ואין להרהר ועיין בתת"ס חלק יו"ד סימן של"ח שביאר באורך.

ד זהו בסתם חולים שנקרב מצבם למיתה ולא הוצרכו למכונה שיעזרם לנשום, אבל איכא חולים גדולים שלא יכלו לנשום והניחו הרופאים בפיהם 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 Thomama 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.

F-11
Rabb. Zev Schestak - 1991

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

→ T 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 Viener Rav) maintain that artificial nutrition and hydration are medical procedures which a terminal patient may direct to be withheld.⁵⁴

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

52. *Iggerot Moshe, Choshen Mishpat*, Volume 774:3 and 73:5.

53. *Halachah Urefuah*, Volume 2, pp. 131, 186-189.

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

Rabbi Schachter bases his ruling on the opinions of *Mor Uketzivah* (by Rabbi Yakov 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 Rashba*, cited in *Beit Yosef, Choshen Mishpat* 369:26 and *Darchoi 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

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 taseh*). See footnote 33, *supra* and footnote 11.

Jewish Bioethics → Edited by Dr. Fred Rosner - Rabbi 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 societal 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.

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 hallowing 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 *pikku'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 distinctions and indeed the very vocabulary employed in drawing such distinctions is foreign to rabbinic literature. Rambam in his commentary on the Mishnah, *Psachim* 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 medicaments 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 *refu'ah bedukah*, drugs and procedures of demonstrated efficacy. (See R. Jacob Emden, *Mor u-Kri'ah* 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 avail himself of therapeutic measures which are in themselves hazardous in the hope of effecting a complete cure.

Even *boyyei 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 Halakha 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 *Hoshan 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 balakic 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 errs in treating a patient, is not worthy of his title. When the physician's knowledge fails him, he ceases to be a practitioner of

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" (*Bav Kamma* 85a). The hasidic Seer, the *Hozh 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."³

This lesson is the moral of a story told of the 19th-century Polish scholar popularly known as Reb Eisel Charif. 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 Charif 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!'"⁴

² 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

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. "Nistarim darkhei ha-Sham"—"the ways of God are hidden." He has decreed that we must love, cherish and preserve life in all its phases and guesses 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 proclivity, 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 Me'iri (Yoma 85a) finds the rationale underlying the obligation to preserve the life of even the hopelessly ill. Me'iri observes that although the moribund patient may be incapable of any physical exertion he may be privileged to experience contrition 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 *erav 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 (*Orah Hayyim* 271:1) who declares that even the simple, 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

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. Me'iri'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, sui generis, 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 *Birur Halakhah*, *Orah 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 thought 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-