

1

הלבה ורפואה

קובץ הלכה בענייני רפואי

בירורים ומחקרים בעיות רפואיות להלכה
חיובי הצלחה לחולים ומוסכנים, פיקוח נפש
והצלת נפשות. רפואי בשבת, בעיות הרופא
ובית החולים, תינוקות, משפחה ומשפט

כ ר ז ב

ໃຈສະບັບ/ຂອງເຄົກກ່າວ

**נכתב ונערץ על ידי
הרבי משה הרשלר**

לטרא מודע

·

Digitized by srujanika@gmail.com

6

בית המדרש לתורה, שיקגו

פרק יז | הוצאת המכון | רגנסברג

מכון גבומת לחילכת ותוראה

בוחרים תשע"א

1802

۱۷۸

פרק ראשון : חובת ההצלה

7. חיוב הצלה האדם למדנו במשפט סנהדרין עג א : מניין לרואה את חברו שהוא טובע בנהר או היה גוררתו או לסתים באין עלייו שהוא חייב להצילו, תיל לא תעמוד על דם רעך. וכן למדנו ממה שאמרו והשבות לו שחייב על השבת גופו, ככלומר למדרש השב את גופו לעצמו. וכן פסק הרמב"ם פ"א מהלכות רוצח הי"ד : כל יכול להציל ולא הצליל עובר על לא תעמוד על דם רעך, וכן הרואה את חברו טובע בים או לסתים באין עלייו או היה רעה באה עלייה, יוכל להצילו הוא בעצמו עובר על לא תעמוד על דם רעך".

ברם צריך לומר שאין עניין הצלה רק עבירות לאו של לא תעמוד על דם רעך, אלא שיש בת חומר של שפיכות דמים. וזה מוכחה מהא דבריהם שב א בהא לשנים שהיו מהלכים בדרך ולאחד מהן קיתון של מים בן פטורא אומר ימותו שניהם ולא יראה אחד במות חברו עד שבא ר"ע וודרש חיך קודמין. והמם אין עניין של רציחה אלא רק דין הצלה, ומ"מ בלי חידוש הפסוק של "חיך קודמין" היה גם לר"ע אסור לבעל הקיתון לשחות מפני שעל ידי שתיתיו ימנע הצילתו של חברו, וש"מ דבמקום דאיין פסוק להתייר, גם עניין הצלה בגין ירגג ולא יעבור. ועיין חי' הגרא"ח הלוי בהל' יסודי התורה פ"ה. זאת אומרת שמניעת הצלה אף שאין חיובה אלא "לאור" גרידה מכל מקום היא חמורה בכלל אסור שפיכות דמים. מיהו ראה להלן שכוחם שהמים לפניו וראוי לשחות ולהנצל לחיה שעה הוא כמנגע ממנו תמוון והרי זה בגירימת מיתה זע"י ר"ן פסחים בה א דגם "לאור" אי היה מאבירו ריחו של ע"ז כמו ולא ידבק מן החרום מאומה הוא בכלל ע"ז לדין ירגג ולא יעבור.

ב. ויש לשאול למה אמרו שבג' עבירות ירגג ואל יעבור, ואם אמרו לפולוני הרוג את פולוני ואם לאו ירגג אותו אמרו בסנהדרין עד א שיירג ולא ימית מטעםמאי חיות דלמן סומק וכו'. וברש"י שם ביאר " מפני שאתה יודע שאין מצוה עומדת מפני פיקוח נפשך אין זה דומה לשאר עבירות דמים יש כאן איבוד נפש והתמורה לא התירה לדחות את המצוות אלא מפני חיבת נפשו של ישראל וכאן עבירה נעשית ונפש אבודה, ודילמא של זה חביבה טפי ונמצא עבירה נעשית ונפש אבודה".

ולכוארה קשה כיון שחדשה תורה לחייב קודמין אם כן נאמר שהצלה שלו עדיפה וקדמת ואמנם חיות והזית, ומצד הפרשה של "חיך קודמין" נאמר דdamו שלו הו סומק טפי.

אבל אין זו קושיא משני טעמים : ראשית, דהרב"ם פירש בדעת הרמב"ם דאין סברת "מאי חיות" עיקר הסברא, אלא הדין יירג ואל יעבור הוא, משום דואמר עבירת הרציחה אינה נדחתת מפני פיקרין, ואי אפשר להציל עצמו עם

(3)

חומר עבירה ברציחה, ולפי זה לא שייך לדין שיש לרציחה זו עדיפות יתרה. אבל עיקר התירוץ שלא מצאנו חידוש הכתוב ד"חירך קודמינו" רק לעניין שבמקום דוגע להצלת נפשו אין חיוב בהצלת חברו, אבל מעולם לא חידשה תורה שהיא מותר להרוג את חברו כדי להציל את נפשו, וכל שלא נתחדש בתורה להדיא סברת חייך קודמינו אף ברציחה, אין אנו יכולים לחדש מעצמנו ותו אמרוי' הסברא דמאי חזית וכו'.

ל

פרק שני: מניעת אמצעי חילוץ

ט' א. גרמא למתה ע"י מניעת מזון ותרופות

והנה מי שמנע מזון או תרופות מאדם ברא או חולה וע"י כך מת החולה, אף שאין זו רציחה שחייבים עליה מיתה כיון שלא הרגו בידו או בכוו שזה תנאי מיוחד לגבי עונש מיתה, כמו שכותב הרמב"ם בפ"ב מהלכות רוצח ה"א כל ההרוג חברו "בידו" ה"ז נהרג בבית דין, וכן בפ"ג הי"ד ייט שמדיק הרמב"ם דוקא "שטרגו בידו או בכחו" ובא מכח הראשון מעשיו הוא רוצח שתיבר מיתה אבל מי שגורם למוותו של חברו שכפה עליו המזיהה או שכפתו עד שמת ברעב בכל אלו אין מיתהו אותו, מ"מ הרי הוא רוצח ודורש דמים דרש ממנו דם, ובפ"ב ה"ג וה"ד כתוב הרמב"ם שהשוכר הורג או עדים או שכפתו לפני הארי הו שופך דמים ועוזן הריגה בידו וחיבר מיתה לשמים ואין בהם מיתה ב"ה, וילפין דהו עבירות רציחה מינאת דמכם אדרוש מיד האדם". ואמןם אפשר שאין החיוב מגדר "לא תרצח" דברי מעשה בידו ממש אלא מדין חיוב של "שפוך דם האדם באדם" שישיך גם לגרמא, והוא שייך לדין שפיכת דמים ולא הפרשת רציחה. מ"מ משמע קצת מהרמב"ם דבכלל "עבירות רציחה" هو גם הריגה בגרמא, שכותב דמי שאין מיתהו אותו "הרי הוא רוצח" ודורש דמים דרש ממנו דם. ועיין בריב"ש סי' רלח ותעג דבגורם למיתה איقا נמי דין רודף. ולשון "שפוך דמים" נופל גם על הרציחה ממש עיין רמב"ם שם פ"א ה"ג, ומהרבבה אחרונים משמע דאיقا גם דין יহרג ואל יעבור בגרמא, [וב] "גלית מסכת" יונ"ד ס"ה נסתפק בזה, וצ"ע].

ולפיו אין ספק דכל המונע סמנים או תרופות מאדם חי ה"ז שופך דמים, אף שאין חיבר מיתה בגרמא ואם מורייד ממנו את המתkon של חמוץ או מזון אפשר דחיבר דתות "מצמצם" דילפין מרבותה שהוא בכלל רציחה או דתות בגדר "כפתור בחמה" שחיבר, וגרע מכפה עליו גיגית דפטור.

ט' ב. חסורת המונע את קירוב המיתה

בשור"ע יונ"ד סימן שלט פסק הרמ"א שמי שגוטט זמן ארוך ואינו יכול ליפרד אסור להשמיט הבר והכטת מתחתיו מכח שאומרים שיש נזנות מקטת עופות

"שגורמים זה וכן לא יזענו ממקומו, וכן אסור לשים מפתחות בהכין תחת ראשו כדי שיפרדר. אבל אם יש דבר שגורם עכום יציאת הנפש כגון שיש סיכון לאותו בית קול דופק כגון חוטב עצים או שיש מלח על לשונו, ואלו מעכבים יציאת הנפש, מותר להסירו משום דאיין זה מעשה כלל אלא שטיר המונע. ועי' ש"ד טק"ז שהביא שהלבוש הקשה מ"ש שモתר להסיר קול הדופק — והסרת הכר והכסת פסק שאסור. ותירץ הש"ך שבזמן שטיר הכר הוא מזין הגוסס ואסור להזינו שהוא במאיתו בידים, אבל להסיר המלח כתוב בנקה"כ דגנונו קל כוה לאו כלום הוא".^ל

לולכואורה נלמד מפסק השו"ע שהסרת המונע אין בו עבירה רציתה, שהרי גוסס ה"ה חייל כל דבר והחרגו חיב ומ"מ מותר להפסיק הקול ולהוריד המלה, וצ"ע דזה עלי ידי הסרת קול הדופק הוא מזור מיתתו וגודם קירוב מיתתו ומה גפ"ם בזה. ואין לומר דהחתם בחוטב עצים או במלח על לשונו אין זה גרמא של רציחה זוטא, אלא משום דחיי עניין "טגוליה" כלומר, עניין חיצוני שנפשו של אדם אינה תלואה בהם באופן טבעי, והסתרתם איננו מיתתו, רק שיש דברים שמעכבים ומונעים הנשמה לצאת ולכך מותר להסיר מניעת זו. דזה אינו דודאי יש בזה כעין פעולה רפואי של גירויים שמביאה לידי תגובות, ונוסף כעין הדגמה, אם האדם גוסס ותשוש מאד ומהיר הדם שלו איטי מאד ואני מספיק להביא דם וחמצן למוח בצורה מספקת אבל על ידי הגירויים והתגובה יש זירוז לזרימת הדם שיפעל יותר מהר ומתוק יותר ומגיבים חמוץ ודם למוח, ומתחך כך מתעכבת מיתתו מבחינה טبيعית ואני נפטר מיד, ולכואורה זה דומה קצת למתקן חמוץ שמחזק את נשימתו של החולת וממילא נקל לו יותר להמריץ את מחוזר הדם.

ומהא דרך בן תרידין (ע"ז ייח א) דחיצתו בו את האור והכיאו ספוגין של צמר ושראים במים והניחו על לבו שלא יצא נשמה, וכשאמרו לו תלמידיו פתח פיך ותבנง בך האש אל' מוטב שיטלנה מי שנתנה ולא יהבל בו בעזמו. אל' התלין רביבי אם אני ארבה בשלחתת ונוטל ספוגין של צמר מעל לבך וכבר אל' הין מיד הרבה בשלחתת ונוטל ספוגין של צמר מעל לבו וכו'. ותbam בודאי שאינו עניין להסרת המונע, שהרי אמרו לו להרבות בידים השלחתת. ובכלל אין הנידין של ר"ח בן תרידין שיק לנידון שלגנו, דנראת פשוטadam המלכות מוציאה ישראל להורג, ואם ישאלו אותנו שאפשר להרוגו במתה משונה וביסורים גדולים ע"י הריגה איטית שאף שיסבול יסורים גדולים בכלל ואת יאריבו לו את זמן מיתתו ויזא לו עוד זמן מועט לחיות, או להרוגו מיד במתה קלה ומתירה, אין ספק שנפסקת להרגו ולבורר לו מיתה קלה ויפה ללא יסורים אע"פ שבכן יתកרצו במעט ימי, וזה העובדא אצל רחבי' שנידון למיתה ע"י המלכות ובבודאי הורגים אותו, שבזה וודאי מותר לבורר שהמלכות תוכיאו למיתה מהירה, ומשוב' אמר להוריד הספוגין. מיהו כל זה לא אמרו אלא שモתר לומר לרוץ הגוי שההורגו כין שבין כך רוץחו, אבל הוא אסור להרוג את עצמו ע"פ שמןע בזה יסורים גדולים וקשה ובין כך ימות, שאסור לו להרוג את עצמו, וכן פסק בספר חזדים (ס"י שטו בהוצאה מק"ג, ובנדפס תשכ"ג) שאם יסורים גדולים באים על האדם וידוע שלא יהיה אינו יכול להרוג עצמו, וזה למדנו מר"ח בן תרידין ע"ש.^ל

כ' ג אט חייביט להמשיך באמצעי חצלה אחר שתרופאים נתיאשו ממנה

תנה כבר הזכירנו למעלה שהיוב הצלת האדם ילפין בסנהדרין עג א מנין לרואה חברו שהוא טובע בנهر וכו' שהוא חייב להצילו תיל לא תעמדו על דם רעך, והוא ילפי מהשבותו לו שאתה מצוה על אבדת גופו להшибתו, כלומר השב גופו לעצמו, ואמרי' בגם' שם שיש צריכותה דחיב לטרוח ואפלו לשבור כדי להצילו. ונראה לבארה דברוסוכן אם אין רואים שהיה בזאת השבה למצבו החינוי אפשר שאין חייבים עוד בהיוב והשבתו וכו', ואפלו אינם בחיוב של לא תעמדו וכו', וזה מן הסברא. וכעין סמך לזה היה נראה מותה, שהතורה השווותה השבת גופו לדין האבידה בממנעות, אפשר שיש סמך לסברא שם עשו כל הממצאים להציל החולה עד שיצא הספק מלבו ומתייחסים שאין יותר תועלות בממצאים אלו הרי זה דומה למצב של יושב באבדה שפטורת דין השבה. מיהו הסברא קיבועת כן ולא אמרנו אלא בعين אסמכתא לזה, אכן המצב הקובל וודאי נתון בידי הרופאים, ולפיין גם הלכה זו מסורת לשיפוטם, שככל ש מבחינה רפואית מתייחסים לראות תחולת ותועלות בממצאים, יש הרשות לתחלית להפסיק הטיפולים.

ובפיקוח נשא אף שחוושין אפילו לספק רחוק, בכ"ז היינו דווקא אם יש סיכויים לחתורד התולת לחitem, אבל אם מבחןיה רפואית נראה שגעשו כל הממצאים ואפסו מקומות למרות שיש מקרים שכשהמשיכו הממצאים החזירו התולת לתחיה, אלו מקרים רחוקים ויזאים מן הכלל שאין להם שאין עושים אפילו גדר ספק, וכעין מה שכותב בשורת חותם סופר י"ד סימן שלח שמקורה בעלמא מקרים רחוקים אחד לאלף שנים שווה יקום ואפלו מייעוטם דמייעוטם לא הו', ואינו נכון בוגדר החשין למיעוט בטיקות נשא. ועיין חיים שאל להחיד"א ח"ב סי' כה שם אחד בכמה רבבות יארע שהוא חי אין עליינו סרך איסור, ועיין גם בשורת מהר"ץ חיים סי' נב.

כ' ד. חילוק בין גרים מיתה ובין חסרת המונע

ובביאור הדברים נראה דיש לחלק, אך שכטבנו דగורמא הוא בכלל עבירת רציחה, והיינו דמה שהיota עושה בידו או בכוחו דהוי רציחה אם עושה כן בגרמא הוא עבירת רציחה, אבל מניעת הצלת אף דיש סברא דהוי גדר עבירת רציחה כמו שכותב הרמב"ם פ"ג מרוץח ה"י בבנה עליו מקום עד שמנע ממנו הרות יסודי התורה גבי קיתון לכל דיליכא קרא להתר אפלו בשווא"ת ולא עביד מעשה אייבא דין יחרג ועל יעבור ע"ש. והיינו גם מניעת הצלת הוא גדר רציחה בשווא"ת. מיהו נראה שהוא שווה דווקא אם חייביט בהצלתו שלו אבל אם אין חיבים עוד להצילו אין בעיכוב אמצעי הצללה מגדר רציחה, אלא שווה גדר מניעת הצללה

ולפיין גוסס אף שנותה למות ונתייחסו מלחהיותו הוא בגדר חי, וכל נקודה חיים הנמשכת מצד חיותו הטבעית אפלו היא חלושה מאוד עדין תורת חי עליון וכך שהארכנו בדיון גוסס בידי שמים. וכל קירוב מיתתו בידים הוא רציחה ממש וכך שפסק הר"ם פ"ב ה"ז שאפלו הרג את הגוסס נהרג עליון, שות כל חיומו,

והולוקה כל חייו של האדם אפילו הם מועטים ה'ין רוצח, והנוגע או המעצים עיניו של הגוסט גרי זה כמובן גוטל נשמהתו, וכל מה שתהייב עליו בעשו בידים מיתה אסור לעשותו בגרמא דתהייב בידי שם, ומשום כך פסק הרמ"א דאסור להסיר הכהן.

וכן נראה שאם ימנע ממנה הזנה או תרופות חיזוק שהם מצרכי האדם וימות מתווך חלישות הדעת, כיוון שמניעתו זו גדמה להרעת מצבו, או שמנע הקלה נשיםתו שמנעут ממנו התאמצות ומשמונע ממנו גורם לו ממאז יתר שמלילושים מצבו, כל אלו גרים עבירות רציתא.

אבל בוגוט שמאז מצבו הבריאותי עומד למות וכל הפעולות אינן יכולות להחזירו לחיים תקינים או להמשך חיים אפילו חולניים, אלא שהם עשויים להחיזקו ולעכב מיתחו ע"י אמצעים מלאכותיים. נראה שאין חיוב לעסוק בה, שאין זה בחיווי הצלחה ופיקוח נפש ומשעה שהרופאים נתיאשו אחריו אין חיוב בזה לארח בטיפולו שאין בו השבת גוף, [וע"י יתרוא עמ' לג שכח שהתורה אמרת לא תעמוד על דם רעך וצריך כל אחד מישראל להציל חברו אפילו הוא מסוכן בספק — ונראה שבכל דבריו שצרך שיהא ספק שיואיל האלתו]. חזו ביאור החלוקת בפסק הרמ"א שכח שמתור להפסיק קול הדפיקה, שאף שעיל ידי קול הדפיקה ישנו גירויים ותגובהות מלאכותיות שמניבירות את זרימת הדם ומתחוץ כך מתעכבת מיתתו ומאייבת את גיסתו, כיוון שמאז תיומו אין לו עוד חיות ואין לווקחים ממנה, וכיון שאין חיוב להאריך בצורה מלאכותית זו את חייו אין במוניהם אותה. בהרי זו רמו מלא טעינו שום פטולה לשחת את חיים.

ונדרן אופנות שאושרו אוינו בה הפתוחה
וירוזו מתחנו כמו מעצם את עינינו וכבודמו). ואפשר שאפילו כשייש בז' משום רפואה
של פיקוח נפש, וכן יודה צריך להזהר שלא להזינו או לעשות פעללה שתגרום
ואמנם יהא מקום לעין אם מותר לחלל עבورو השבת כיון שאין בז' מצב
במגעו איטו, וזה, זה כמו שילא פש-ט שופ שט-ט, והוא עזוז, והוא עזוז.

זיהו אסור ששוב אים בו זפאות
ברם נראה שאין מכאן היתר לומר שהיא מותר למגוע ממוון או תרוופת
וימות ברעב או הסתיידות והרעלה, וגטעה לומר כיון שבלי מזון אין בו כוח
להמשיך לחיות נמצא שאין לא גורמים מיתתו אלא מוגעים ממנו שיתחזק ומוגעים
מה שמעכב את מיתתו, וכן אם לא נלביש לו מוכנות הצלה ריאות או הנשמה נאמר
גם כן שכיוון שבין כך מה ואילו רק מעכבים מהתו אין בזה חיוב הצלה, ולפי"ז
אפשר שהיא גם מותר להוריד ממנו מוכנות גשימה וצינור חמוץ הקשור לאורי
הגשימות מיהו כל זה איינו, דהסבירא שככל צרכי האדם הרגילים שהם מגבירים
כוחו יש לנו לדון כאילו כבר השתמש בהם ונתחזק כוחו והוא ממשך חיינו
מכוחו שנתחזק. וכך בתרבנו סברא זו להלן פרק ג'adam שיש לו מיט הרוי הוא
לפנינו כאילו כבר שתה המים ונתחזק, ולפי"ז מזון ומוכנות הנשמה אפילו ניתנות
בצורה מלאכותית הרוי זה כאילו מוגע מזון ואיינו דומה לקולות הדופקים או מלח
על הלשון שאף שע"י הגירויים שממריצים באופן מלאכותי את תגובותיו מעכבים
את מיתתו אין כאן חיוק בחיותו ואין במניעתם גטילת חיים, וזה שפסק הרמ"א
שמותר להסידר המוגע. ואמן החילוק מאד דק ואין למדים זה מזה וספק נפשות
לחומרא. ל

(7)

כ' ה. מניעת אמצעי תרופה למסוכן

מיهو אם צרכים להחליף את מסכת החמצן או להכניס לווריד את צינור המזון והתרופות יש צד להסתפק לתקל שיווא דומה למעכוב המוגע, ואפשר לדלהלבת אין בידנו למחות במיל שמקל בו. אף שיש סברא לומר שכיוון שהרגל בכך אפילו ~~בשהוסך~~ ממנה הוא לבוש ונתח בוה אבל להוריד ממנה המתokin אפשר שיש בו צד רציחה בידים, ולא גרע ממצמצם או שטגר לפניו הבית שלא יכנס הרות והאויר ~~העבירה~~ רציחה יהא בידו שכל שעווה בו מעשה אפילו במי שכבר נתיאשו ממנה מ"מ הוא עדין בגדר חי.

ויש להדגיש שמה שכתנו שאם נתיאשו הרופאים להחיתו שב אין חיוב הצלחה, היינו שאף אחר המאמצים אם ימשיך לחיות קצת בכל זאת לא יחוור להכרה ולתודעה שלו, אלא ימשיך לחיות מחוטר הכרה, אז אין חשיבות לחייו שבוזדי ימות וגם חייו הקצרים אינם חשובים לדין חיוב הצלחה, אבל אם ע"י המאמצים של הרופאים לחזור להכרה ויכיר את הסביבה ואולי גם יכיר את מצבה, אף שאין לו אלא חי שעה חיבטים להציגו ולעשות כל המאמצים להמשיך את חיותו, שהי שעה חשובים להקל עליהם השבת כמו שכטבו בתוס' גזה מד ב, ובמו שסבירו במאירי ועוד שברגע אחד אפשר להקנו הרות, וכונתם שאיןמעט בחשיבות של חי שעה, ולפ"ז לא מצאנו לפטור מהיות הצלחה ואדרבא כיוון דמחל השבת עליהם ש"מ שחיבב בהצלחה.

וכל זה בחולה הנוטה למות מחלת שנימוקו הכליות או חולי הלב או זקנה ותשישות שהחולים הם במצב ירידה בטוחים, אלא שהירידה גמיש באיטיות, אבל אדם בריא שנפגע בנפילה או בתאונת הלב והריאות פועלם בצורה חולשה מאוד או הופסקו לשעתן, אם הוצמד למכוונה, ישנה אפשרות שהגוף יתאושש ויחזור לחיים תקינים ופעילות עצמאית של הלב והריאות, ומצב כזה אפשר שימוש הרבה זמן ומאוד קשה לדעת מה יהיו התוצאות, במקרה זה אם נפסיק את פעולות העוראה נגרום למות ודאי, וכיון שאין ודאות על מצבה, קשה לקבוע בוה הלוואה, ובנראה שיש לסמן על הבדיקות החזרות והנסנות אם יש סיכויים שיחזרו אליו הפעולות של החיים, ואם יש עדין רגישות חיים במוח אבי כל האיברים. אבל להחזיקו באופן תמידי במצב מלאכותי אפשר שאין חיוב לבך.

כ' ו. מחסור תקווה אם מותר להמשיך חייו בצורה מלאכותית

אם הדבר גורם קשיים לגוטס, או כשגורם צער למשפחה, כיוון שאין בהם תועלת לפיקוח והצלת נפשו אפשר שיש גם אישור בדבר, ודומה למה שאמר בספר חזדים שאין צועקים בשעת יציאת נשמה כדי שלא תחוור הנשמה ותסבול יסורים קשיים. וכונתם ליסורים של יציאת הנשמה שקשים כדארמי' בברכות ה אכפיטורי בפי ושם. אבל אם מרגיש היסורים ומגב עלייהם אפשר שעדיין אפשר להציגו, שמכיוון שהחברים רגישיים לכבים ניכר שהגוף עדין בפעולות והרגשתן ואrisk לבודק היטב אם יש סיכויים להציגו, זה תלוי בתנאים המיוחדים של כל אחד ואחד ומצביעו וניתן לשיקול דעת רפואי. ואפילו נפרש בספ"ח ליסורים ממש,

8

מ"מ דוקא בזמנםשמי שנקלע למצב זה נפטר שלא היו בידם אמצעי להצלחה אבל ביום יש הרבה אמצעים חדשים להצליל. ואפלו החuthor להעלאת ליהה ובדומה שזה היה סימן לגסיסה [עי' אבחע"ז קכא ז] והמות היה בא עפי"ר במצבים כאלה משומם שלא היה בידם להצלילו, אבל בימינו אין בית סימן קירוב מיתה ומנקין דרכי הנשימה שלא יתנק, וברוב המקרים חורר לאיתנה. ולפי"ז במסובין אף שאין לו עוד סיכויים ואין בו עוד חובה הצלחה, מ"מ עדין הוא חי והעוזם עיניו או מזינו היה כשובך דמים, ואין להיזו ממקומו אלא לצורך רפואי, או במקרה שנפלת שם דליה (ספר"ח שם). אבל אסור להיזו אפילו אם הוא טובתו של תחולת שימוש, שאין שם היתר לקרב מיתה אפילו גאנלו מיטודים. עי' ספר"ח סי' תשכט שכabb שאם גוסט אינו יכול למות עד שישימושו במקום אחר אסור להיזו ממש וזה רציחה ממש, וכל הסברות שרצו להזכיר שיש לפעמים שטוב לו מותו מהיזו אין בהם ממש. ואכן כבר בתבוננו לעמלה שאפשר שייא אסר לחילל עליו שבת, ולטפל בו כדי להניחו בנותיות.

ל

פרק שלישי: תויבי הצלחה בחוי שעה

א. חשיבות חוי שעה

בענין חוי שעה מצאנו ב' סוגיות: א. לגבי פיקוח נפש ביום א' דמפקחין עליו את הגל אפלו בשבת אפלו לחוי שעה, ומבואר דיש דין פיקו"ג לדוחות כל התורה בכדי להצליל לחוי שעה. ודין אחר שנינו בעבודה זורה בו בשבועדי' מת אם לא יוכל טיפול מותר להתרפאות אצל רופא גוי אע"פ שהשוד שירגנו יוכל לлечת אצל הגוי שהוא ירפא. ובגמרא פריך ודאי מות, האיכא חוי שעה, שהגוי מהדר להמיתו ושם יש לו עוד להיות ללא רפואי יום או יומיים (רש"י). ומשני לחוי שעה לא חיישנן, ומנא תימרא דלח"ש לא חיישנן דכתיב אם אמרנו נבא העיר והרעב בעיר ומטעו שם, והאיכא חוי שעה אלא לחוי שעה לא חיישנן, והיינו דכין דאפשר הגיעו לרוגלים מותר לסכו חוי שעה.

ויש לעין אם הביאור, דחוי שעה כשלעצמן אין להם חשיבות של חיים, ורק לענין פיקוח נפש אמרו כלל שיש בו כל רהו חיים דוחה שבת, או אפשר דגם חוי שעה יש להם חשיבות כמו חיים רגילים. דכו' כל החיים באופן יחסית הוא בגדר חוי שעה (מייהו הכא גרייעי דולדאי ימות מזוה). אלא דמותר לסכו' חוי שעה בשביל סיבובי לחוי עולם, וביחס לחוי עולם אין חוי שעה חשבי ומשו"ה לא חיישנן להן. ומצאנו שנחילקו גדו'lı' האחרונים דברע"ל "משנת חכמים" בפירושו להלכות יסודי תורה כתוב דרך מקום שיש ספק השkol שם יתרפא יתרפא למגורי לחוי עולם הכריעו דעתם להכנס לספק ולא לחוש לחוי שעה, מטעם לחוי עולם עדיפין והagrach"ע באחיעוד ח"ב טז אות י ס"ל דעתם הניתוח מוסוכן מאד וקרוב יותר

(9)

אדם בעשרה מקרים בין בואהין בין בכ"א כולן פטורין שנאמר כל נפש אדם עד שיהיה אחד שהרג כל הנפש היה לשנים שדחופו או שכבשוו וכו'. ומשמע דיש על אלו דין נפש ופטור מגזה"ב דקאי גם על הפטור דבואהין. ובפ"ב מרוצה ה"ז כתוב הרמב"םadam היה גוטס בידי אדם כיון שהוכחו עד שנטה למות וה"ה גוטס ההוירגו אין בית דין ממיתין אותו, ובה"ח כתוב שההרג את הטריפה ע"פ שאוכל ושומה ומתפרק בשוק ה"ז פטור מדיני אדם, ומשמע_DBGOSSET בידי אדם אין הפטור מצד חסרון ברציחה אלא לאין לב"ד מה לעונש משום הדבר נפש ופטור מגזה"ב, משא"כ בטריפה דהו גבריא קטילא וחיב בידי שמים. וברשב"א ב"ק נג ב כתוב דהוכחו עשרה בכ"א במקל אחד כולם חייכים ועי' באור שמה מהרמב"ם כאן מבואר שלא כרשב"א. ומשמע דהרבש"א לא דריש איש כי יכה ולא שנים ולא תחת נפשות כרמיה וראה לעיל מלשונו בכ"ק כו ב, ועי' דבר אברהם ח"א ס"ב בביור הרשב"א.

תלמוד בבבלי

פרק חמישי: דין הטריפה באדם

כ' א. גדר הטריפה בזמן הזה

בשות' ר"י מיגש הובא לעיל כתבו החילוק בין טריפה לגוטס בידי שמים, דטריפה נתחדשו בו אחד מי"ח סימני טהרתו וסופו למות גם שהוא חי ועומד על רגלו, אבל הגוטס בידי אדם לא אירע בו סימני טריפות והוא בריא בכלל יהיה אפשר שתחיה נפשו אחר זה. וכן ביד רמ"ה סנהדרין שם כתוב כי"ז דטריפה נרא ב סימני טהרתו ידיע שלא חי, אבל גוטס שלא נרא ב סימני טריפה אפשר דחיי, ונראית דאין בוה כללא ודוקא אי הויב ריעותות דaicca סמנים חתוכים ממש, אלא אפילו "מחלה" שהרופאים אומרים שוזאי ימות הויב בגדר טריפה, וכיון שקובעים שמחלה זו וודאי ימות הויב כאית ליה סימני טריפה, וכ"ה באחיזור יoid ס"י טז אותן י דמללה פנימית הויב בגדר טריפה והוירגו איננו חייב, מיהו אפשר דזה הויב לשיטת התוספות הרכמי, אבל להרשב"א שבתנו לעיל דמחלק בין גוטס בידי שמים דהויך דרך החיים, אפשר דגם מחלה פנימית כל שלא ניזוק מבחינה חייצונית הויב בכלל גוטס. מיהו אפשר שלא כתוב כן אלא בוגוטס בידי אדם דआ"ג לא אפשר דיתרפו מ"מ לא חישין אלא בטריפה, אבל אם וודאי לרופאים שימוש אפילו בידי שמים הויב בטריפה.

בימינו נראה דקשה מאוד לקבוע מי שיש לו דין טריפה, עיין רמב"ם פ"ז משחיטה היב והי"ג דכתיב דטריפה בבהמת הוא כל מה שקבעו חכמים אפילו אמרו הרופאים שאפשר שהיא לו רפואי, אבל לגבי טריפות העדים כתוב בפ"ב מהלכות רוצח ה"ז שדין הטריפה תלוי בקביעות הרופאים שמכה זו אין לה תעלת באמון ובזה ימות אם לא ימיתנו דבר אחר. משמע בדברם אין דין מיוחד מהו הטריפה ותלויה בנסיבות ובקביעות הרופאים, ולפ"ז אין בידינו סימנים

๕๑

מיוחדים לכך, חוץ מآلן שהוכירו בוגمرا (עיין יבמות קב ב) דהינו נחתכו סימנים או מגויד שנטרפ, ובומניו דרופאים מנהחים והרבה חיים, קשה לקבוע דין טריפה.

שודר שכבר כתב מרן החוז"א ביר"ד ס"ה ואבא"ז הלבות אישות סי' בז שלא ידענו טריפות באדם חוץ ממה שהוכרנו ומעשים בכל יום בזמנינו שרופאים מנהחים בבני מעיים ומתרפאים החוליםים ואפילו אומרים הרופאים שאין להם רפואה למתלה זו קשה לטמוך להשיא אשתו עט סמרק זה אולי גודמן לו סם רפואה על ידי איזה רופא. ולפי"ז ידיא גם הדין בנדון דין לגבי הצלחה חיובי הriga ופיקוח נפש. ועיי' להלן.

ג. מחלת מסוכנת בסימני טריפה

ואמנם יש להסתפק גם לגבי עניינו מהו גדר הטריפה, דוח נראת פשוט לכל מחלת אפילו מטוכנת ביותר אם יש לה רפואה ע"י ניתוח אין האדם בגדר טריפה. וכמו שאמרו בסנהדרין שם אם הרג ארט ויש סמנים עבورو ובא אחר או הוּא ופזרן פטור, מפני שככל שיש רפואה אין זה רציחת. לשם בוגمرا משמע אם אין בעיר חיב, דהיינו שמית ממבה זו ולא היה רפואה במצב זה וראי ההרגנו חיב. אבל בשאנו דנים על האדם החולה יש לעיין אם קובעים לפיה מצב המחלת הזה שלפנינו או שאנו דנים על צורת המחלת. ולמשל מחלת שבדרך כלל ידוע לנו שאפשר שיש לה רפואה, אבל לפנינו אין רופא או תרופה והוא ימות בשבייל חוסר העוראה המידית, אם אפשר לדוח את החולה כטריפה דוטכיס אין רפואה עצה, או שאנו מסתכלים מצד עצם המחלת שודם שחולה בה מצד המחלת הזאת איננו עלול למות.

מכל מקום נראה פשוט, אם יש מחלת שיש לה תרופה ורפואה ע"י ניתוח אלא שהחולה חולת לב או מחלת סברת שא"א לו לעשות ניתוח או תרופות חזקות. הרי זה כמו אין לו רפואה, דוגמיו הוא מחלת זו עם מחלת לב אצל כל האנשים אין לה רפואה.

ג. דין רציחה בטריפה

וכן יש לחקור במה שכותב הרמב"ם פ"ב מרוצח ה"ח שתורג את הטריפה פטור מדיני אדם. אם הביאור שכיוון שדומה לנגרא קטילא אין זה גדר רציחה כלל ואפילו נדייק מלשונו שחיב בדין שמים זה דין איסור אבל לא שייך כלל לחומר רציחה, או שהוא מאבירויהו של לא תרצח. ועיי' רמב"ם שם בהלכה א ובגבי הורג בוגמא שכותב שהוא שפיכות דמים ועוזן הריגה בידו וחיב מיתה בידי שמים. אפשר שסמרק בה"ח בטריפה על מה שכותב למעלה, מיהו בסברא אפשר לחלק בטריפה גברא קטילא קטל.

ובhalbות מלכים פ"ט ה"ד כתוב שב"ג שהרג עובר או טריפה או בוגמא הויל והמית מ"מ נהרג, וגשווה דיןיהם, אמן יל"ע המקור של הרמב"ם דבר"ג חיב אטריפה ומעובר בוגמא סנהדרין נח באי"א ללימוד שכן אפשר שהיה לו

חיות גמורה כשיולד אבל טריפה היה כמת. ונראת ע"פ חוספות ר' י"ד שבת קלו א שכתב שאם שהטריפה ההורגו פטור מ"מ לגבי שאר כל התורה היה חי ואשתו אין לפטור ומחייב מן החליצה [עיי' גירר אבהע"ז כלל ב ס"י ד טריפה אינה פוטר מחליצה וזוקק ליבום הם דברי תימא. וכבר תמה מאד ע"ז בחקרי לב אבהע"ז ס"י נג, שו"ר שכבר הארכו בזות האחרונים ואכמ"ל]. ומגרש ומצטרף לכל דבר שבקדושה, והביאו שאצל רציחה כתוב ומכת נפש וטריפה אינה בכלל نفس. אבל לגבי חיובי התורה בעי שיהא "אדם" או "איש" כמו שנאמר מכל תוקות האדם או איש או אשה אשר יעשו מכל גו"י ובחודאי טריפה הוא בגדר אדם.

וთנה חיובי החרינה אצל בן נח ילפי משופך דם האדם בדם דמו ישפך, ונראת שה גדר שפיכות דמים ולא בדיון רציחה, וחדשה תורה דב"נ חייב והתראותנו זו מיתהו, ובין טריפה בכלל אדם הוא מילא הוא באיסור של שופך דם האדם, והן נהרג עליון, אבל ישראל אין אסור רק ממשום מי יוכל מיד שבן אסור וישראל מותר, וזה גדר איסור שפיכות דמים ולא רציחה.

ובאיזהו שם כתוב הגרא"ע בפשיטות דעתריפה אין איסור רציחה ומוטב להעדיף רופא ישראל שאין בו רק איסור מה שא"כ ברופא גוי דאייכא בית איסור חמוץ שחייב בה מיתה ובענ"ח מצות רצאו כתוב אפשר דאצל בני נוה הו איסור חמוץ אבל לא בגדר רציחה. (ועיין מאירי סנהדרין ע' 226). ואין שם הכרע). וקצת משמע בן בתוספות נדה מד בשהשו דין עבר לדין גוסט וטריפה ומשמע שאין בו רציחה, דהרי בעבור משמע שדעת תוספות שיש רק דין איסור ולא דין רציחה, ויש לדוחות. ל

ט. טריפה יש לו דין של חי שעה

ונראת דאף דעתריפה או מי שודאי ימות שהוא בגדר טריפה כמו שבתבנו לעיל, אפשר דין בו רציחה בכל זאת יש לו דין חי שעה, דameriyi ביוםא דחיבים בהצלחו ומלחין עליון השבת, שהרי והוא עדין חי. עליי נובית חור"מ ס"י נט ותפארת צבי או"ח ס"י יד שכתחנו בפשיטות דאסור להרוג הטריפה כדי להציל השלם. {אבל בענ"ח ס"י רצאו נסתפק בזה}, וע"כ דסכרתם דין דאמרי' בירוש' תרומות פ"ה ה"ד שאמרו להם הגוים תננו להם אחד מהם ונחרגו ואם לא נהרג את כולם אם לא יתדו להם יחרגו כולם. וכחכ' במאיiri שאם יש ביןיהם טריפה מותר למוסרנו. מיהו אין זה שיקד לענינו, דהתקם בין נך הטריפה יתרוג ואין לו אפילו חי שעה, ואין שיקד בזות דוחין נפש מהמת נפש. ואין להקשות שכולין אין להם אפילו חי שעה שכולם עומדים להרוג ולפ"ז ידונו כל אחד בטריפה והוא מותר למסור אפילו הבריא. זה אינו, דהרי כל אחד אם ימסרו את חברו יש לו חי עולם ולא יותר למסור חברו כדי להציל את עצמו}. ל

וברוודף אחר הטריפה נחלקו האחرونים אם מותר להרוגו, הגרייל דיסקין האחיעזר אבהע"ז ס"י יט מקושית הגרע"א מכות תוכיתו דמותר להרוגו מיהו יש לדוחות הראה דאפשר דהטריפה עצמו ודאי מותר להרוגו. אמנם בענ"ח

(12)

הלבה ורפואה

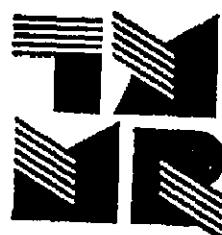
קובץ הלבה בענייני רפואי

בירורים ומחקרים בענויות רפואיות ופיקוח נפש בהלכה.
בית החולים, שבת, טומאת כהנים ודרבי ריפוי. קידוש
לחולה בשבת ויום כיפור, ברכות הנחנים וטלטול מוקצת.
בעיות משפחתיות ויחסים, כספים ופיננסים.

מפתח עניינים לכרכים א-ג

פרק ג

נכטב ונערך ע"י
הרבי משה הרשלר



בית מדרש לתורה / מכון גבוה להלכה והוראה
מכון רגנסברג
ירושלים תשמ"ג

(13)

עשו בהגן שהניחו המלה שם, لكن מותר להסבירו, אבל יזהרו שייעשו כן בנותה שלא יזינו אבר, וכחוב בס' שבט יהודה (טק"א) דהתעם הוא משום שגורם לו צער ביציאת הנפש, ואדרבה לפעמים מבקשין רחמים שימות מהר ולא יצטער וכדאיתחן באמתייה דרבינו הקדוש דאמרה עליונים מבקשים את רבוי בר' יהיר שיכופו העליונים את התהותנים מטעם דחויתה דתיא מצטער טובא נראיתא בבחובות פ' הנושא (קד. א) עכ"ד. ובאמת משמע כן מדברי הספר חסידים עצמו בס' רلد עיי"ש. וקצת קשה על הרמ"א שההשmitt בהגה האי דינה אסור לגורום שלא ימות מהרה, אחר שפק כן בדרכי משה. ואפשר לומר דזה כולל במקרה שכחוב כלא יותר להטייר מה שמנוע יציאת הנפש, שהרי אם כי טוב לו שלא ימות מהרה בודאי הי' אסור להטייר המונע, ומධוטר להטייר המונע ע"כ דעתך לו שימוש מהרה ולא יסבול ייסוריין, וממילא DNSMU'ן אסור לנגורום שלא ימות מהרה שבודאי אסור לגורום לו ייסוריין. והנה כתוב בשווית שבות יעקב (ח"א או"ח ס"י יג) דהינן דוקא אם אי אפשר למנוע הגטסה, אבל אם אפשר למנוע ממנה הגטסה ע"י דפואה ואף רק לפי שעה בודאי יש לעשות כן, וגם מחללים בעבר זה את השבת עיי"ש.

ל(ד) אסור להשמט הכר והכמתה. מקור האי דינה הוא בשלטי הגברים (פ' ואלו מגלחין) שכחוב: ומכאן היה נראה לאסור מה שנוהגים קצת אנשים כשהמת גוסט ואין הgeschma' יכולת לצאת שומטין הכר מתחתו כדי שימוש מהרה שאמורים כי יש במקרה נזונות של עופות שגורמין לנפש שלא יצא, וכמה פעמים צעקיי בכרכיא להטייר המנוגה הארץ ולא עלה בידי, ורובוי תלקו עלי והר"ד נתן איש איגרא זיל כתוב על זה להתריר עכ"ל, וצ"ע במא פלייגי, ונראה לומר דכו"ע לא פלייגי ואסור לגורום שלא ימות הגוסט מהרה, כמו כן כו"ע לא פלייגי דעתך לרקב מיתהו, ולפי זה יש לנו לומר דפליגי אי הזונה כל שהוא אמרה להשמיט הכר והכמת מתחתו השוכה הזונה ואסורה, או דילמא אמרה דהזהה כל שהיא כי האין בה לרקב מיתהו ולא חשוב כלל ולהכי מותה, ולהלכה פסק הרמ"א דאי הזונה כל שהוא אסורה ולהכי אטור להשמיט הכר והכמת מתחתיה. ומ"מ נראה דבזמננו שע"י התקומות הרפואת חיים גוטסים זמן רב, וצריכים הם לטיפול רב, מותר לנغوּם בהם ולחותיהם כל שיש אורך בטיפולם, וזה פשוט.

(ה) וכן לא יזוננו. כתוב בספר חסידים (ס' רلد): אל יתנו לגוסט לאכול כי איןנו יכול לבלען, אבל נוחניין בפיו מים שמוציאין מן שלוויא שלבג"א טנ"א בלען ייכחשו וימצאו המرك ממנה ונוחן בפיו שיוכל לדבר עכ"ל. וופשוט הוא שימושים לגוסט ע"י הזונה מלאכותית.

(ו) מותר להמירו. והנה מבואר בדברי הרמ"א כאן דאף אסור להזין אברי הגוסט מפני שע"ז עלול לקרב מיתהו, דגרם רציחה אטור, מ"מ מותר להפסיק הקול הדופק שמאכט את יציאת הנפש, ומשמע דזה מותר משום שאין זה אלא מניעת הצלת והעיר באזה יידי הרב הగאון ר' יצחק סנדר שליט"א מהא דנחלקו בן פטרוא ורעה, דחוינן ממש دائ' לאו האי קרא דוחי אחיך עמד הות אמרה לבו"ע דמניעת הצלחה הויב אביו ר' יהודא דשפ"ד, וא"כ קשה אמר' מותר מניעת הצלחה גבי גוטס, ומאי שנא מגרם רציחה אטור. ולענ"ד נראה אדרבה היא הנחתנה, שהרי במטקנא אמרה לדרע"ק דסביר דחיך קודמין לחוי חבורך דפטור מהצלת

חברו, ואע"פ דזה ברור שאמ הינו אומרים לו לאדם תגרום רציחת חברך ואם לאו נהרגו אותו דהיה הייב למסור נפשו על זה, אדם על אביזורייו דשפ"ד אמרי' דיתרג ואל יעבור, כ"ש על שפ"ד ממש, אף דהוי רק ע"י גרמא, וא"כ אמאי מותרת מניעת הצלת חברו כדי להציל את עצמו, ועל ברוח צריכים לומר דאף דמניעת הצלת הווי בבחינה אחת בגדר אביזורייו דשפ"ד, מ"מ מעשה רציחה לא אكري, ואף גרים רציחה לא הווי, וע"כ שפיר אמרי' דחיו קודמין לחיי חברו. ואם בנים אלו בת ארוחות לנו לישב מי דקשייא לנו בגמי' סנהדרין (ע"ב) דאיתא ה там: אמר רבא דחפו לבור וסולם בבור ובא אחר וסלקו ואפי' קדם הוא וסלקו פטור דבעידנא דשדייה יכול לעלות, ואמר רבא זריך חז ותריס בידו ובא אחר וגטלו פטור דבעידנא דשדייה בהיה מיפסק פסיק גיריה, ואמר רבא זריך בו חז וסמןין בידו ובא אחר ופיירן ואפי' קדם הוא ופיירן פטור דבעידנא דשדייה בהיה יכול להתרפאות הוה, אמר רב אשיה הלך אפי' סמןין בשוק עי"ש, ומושמע דכ"ש הא דהמיטק את הסולם או אם התריס וכן המפורת הסמןין הן פטוריין, ועי' ביד רמיה שם שכח דעיקר החידוש הוא בזורך חז או בזוחף לבור דעיקר המעשה הוא מעשה קמייתא, אבל השני איינו אלא מיטק סיבת ההצלחה, וקשה לי על זה מהא דאיתא בב"ק (כו, ב) הזורך כל' מראש הגג והיו תחתינו כריות וכסתות שמונעים שבירת הכליל וקדם אחר וסילקם ונפל הכליל על הקרכע ונשבר אמר רבה שנייהם פטוריים, ויש חולקים וסוברים שהמיטק את הכרמים חייב דגראמי הוא ולא גרמא (עי' בריה"ף ב"ק שם ובגמו"י), ובסנהדרין (ע"ב) איתא היהת בהמת חברו במים או בחמה וצמצם עליה עד שמתה במים או בחמתה, רביינה מחייב ק"ו מרוצצת, ורב אחא בר רב פוטר, והוא בא למעט שרוץ חייב במצמצם ולא אמרי' בן גבי נקון, ולhalbנה קייל' דחיב דהוי גראמי ובמובואר בראשונים שם, וא"כ קשייא לנו דהרי אמרי' דהמיטק את הכרמים חייב דהוי גראמי, ובמצמצם ראיינו דכל דהוי דין דגראמי בנזקין כ"ש וזה דחיב גבי נפשות, וא"כ אמאי אמרי' דהמיטק את הסולם ואת התריס וכן המפורת הסמןין הן פטוריין, הא הוי גראמי, ומאי דהוי גראמי כי"ש הוא דחיב גבי נפשות, ובשלמא לדעת המאירי שם דסביר דדין דגראמי שייך רק גבי דיני ממונות ולא גבי רציחה א"ש דין מצמצם הוא גויה"כ ולא גראמי וכלשון הר"ר דוד בונפיל: דהא מצמצם לאו משום גרמא הוא דמייטר אלא מדינה דגראמי הוא דברי היוקא ומשו"ה חייב ברוצצת עכ"ל, אף ביטק סיבת ההצלחה נימא דחיב דהא הוי גראמי. אבל לפי מה שנחtabאר שפיר מירושבת קושיא זו, דשאנכי רציחה מנזקין, דאי' דגביה נזקין אמרי' דכל דברי היוקא חייבין עליו אף אם הוא בדרך מניעת ההצלחה, ברציחה לא אמרי' בן, דמניעת סיבת ההצלחה לא הוי בגדר רציחה כלל, ולא שייך לחיב עליו אף דהוי גראמי, ואין זה עניין לגרם רציחת, דבגרם רציחה הריהו עובר על לא תרצה ואיתו שאינו חייב מיתה, אבל במניעת סיבת ההצלחה איינו עובר אלא על לאו דלא תעמוד על דם רעך, ועל זה לא שייך לחיב עליו אף דהוי גראמי, ולהכי אמרי' דהמיטק כריים וכסתות חייב גבי נזקין דהוי גראמי, ומ"מ פטור אם עושה כן גבי נפשות דאיינו אלא מניעת סיבת דוצלה, ומאי דהראשון פטור אף דמעשת קמייתא הוא. עיקד המעשה הוא משום דאיינו אלא גרמא.

45

כ' והנה בಗמ' עבودת זורת (כת. ב) אמר ר' דלחוי שעה לא חיישין ולהבי אמררי'adam ודי מות מותר להתרפאות מן הגוי, ומ' התוס' (שם בד"ה לחיי) דעתךין לטובתו דשבקין הודי למיעבד הספק, ורקשה דתא לפי מה שבארנו הוא גרט רציחה גרען מניעת הצלחה, ואמאי ייכנס בספק של גרט רציחה כדי להציל מספק, ומוכרחים ^{לומר} דסבירת התוס' היא דחוי שעה הו גדר אחר לממרי, וע"כ בקיט בגמ' הלשון לחוי שעה לא חיישין, והינו דאם טובת האדם היא שלא לחוש לתמי שעה שלו לא חיישין, ומה אמררי' דמהללים שבת אף לחוי שעה הינו דוקא היבא דהוא לטובתו, וא"כ יש לנו לומר דיש הבדל יסודי בין חי עולם לחוי שעה דבחי עולם חייבים להצילו בכל אופן ואף אם חיים אלו הם חי יסודין, אבל בחוי שעה אמררי' דהחיוב הוא רק לעשות מה שהוא לטובתו, ואם הוא במצב כזה שאידינן לטוב מותו מחייב או מוטב למנוע הצלחה. ונראה דזהו היסוד לדרכי הרמ"א דסביר לבגוט מותרת מניעת הצלחה, דכיון דרוב גוטים למיתה היי בחוי שעט, וא"כ עבדינן לטובתו, ומאחר דהhalbba היא דעתךין מה שהוא לטובתו שוב אסור לגרום שלא ימו חמירה, לטובתו היא שלא להאריך חי שעה של ייסודין, ובכל זאת גרט רציחה ודאי אסור. ומאחר שבארנו דחיי שעה הו גדר אחר לממרי שוב יש לנו לומר דבמקרים ספק הצלחת חי עולם אין חושין לחוי שעה, דחוי שעה במקום חי עולם לאו כלום הם.

והנה בזמננו לפעמים אפשר להאריך חי גסיטה ע"י אמצעים מלאכותיים אפי' לזמן רב ועולה הבעיה לפנינו האם יש לעשות כן או לא. ולפי מה שנתבאר נראה לומר דזה תלוי אם יש סיכויים להוציאו במצב גסיטה או לא,adam עדין יש אפשרות שיצא במצב זה, או אמרין לטובתו היא להשתדל בזה ואיפילו רק לחוי שעה, ומה גם אם יש אפשרות שיחזור במצב של חי עולם בודאי חייבים לעשות כל מה שאפשר להצילו, אבל אם אין שום אפשרות להוציאו ^{מצב גסיטה} או אין להשתמש באמצעים מלאכותיים להארכת מצב זה, ובאמת יש מקים לומר דאי אפשר כבר חיברו לו מכשירים מלאכותיים מפני שהשיבו דעתךין יש אפשרות להצילו ואחר זמן רואים שאין שום סיכויים להצילו Dao יהא מותר לנתק מכשירים אלו מגופו מכיוון דין בזה אלא מניעת הצלחה והוא בכלל מה שאומר הרמ"א דמותר להסיר מה שמיינע יציאת הנפש, מ"מ למעשה צע"ג בזה מכיוון אפשר דבעולה זו מקרוב מיתתו.

ל'

כ' ב. מי שאמרו לו ראיינו קרבך גוטם הימים (ז) ג' ימים צרייך להתחabil עליו (דיזדיי בכבר מת).

(ז) שלשה ימים. ראייתי מי שאמר שמכאן ראייה דהגדרות גוטס הוא מי שאינו יכול להיות ג' ימים, אבל מקור האי הלכתא לא משמע כן, שהרי כתוב הרא"ש פ' ואלו מגלחין (ס"י צז): מעשה באשה אחת שהיתה רוחקה מבعلاה מהלך ד' ימים ובאו והגידו לה הנהנו את אישך גוטס, והורה לנו רבינו מאיר ז"ל שתחabil, דאמר בפ' כל הגט השולח גט מדינת הים והניזו זקן או חולת נזון לה בחזקת שהוא קיים, וכאמר עליה בגמ' לא שננו אלא שהניזו חולת אבל גוטס לא דרוב גוטסין למיתה אמררי' דילמא מיתת כו' אבל כשאינו לפניינו והניזו גוטס תלינן

שנבר מות, א"כ בנידון זה רוב גוטstein אינט חיים שלשה ימים או ד', עכ"ל הרא"ש, והמדובר שם הביא אותה תשובה אלא לא דאצלו יש גירסה אחרת בסוף החשובה, ובתחב' א"כ בנידון זה רוב גוטstein אינט חיים שני ימים או שלשה. ובנור שלא נתקונו להגדרת הגוטס, אלא ששייערו הראשונים דרוב גוטSTEIN אינט חיים יותר משלשה ימים, וכל זה הוא כshedion לא היו אמצעים מלאכותיים לאריך חיי גטיסה, אבל עכשו דיש אפשרות להאריך מצב הגטיסה שוב אין כאן רוב דימות חור שלשה ימים, ומ"מ איקרי גוסט.

ג. אומרים ציוק הדיין עם יציאת נשמה ובשוגע לדין אמרת קורע הדabil.

ה. כיון שנטה אדם לטוח אין רשאי ליפרד ממנו כדי שלא יצא נפשו והוא יהודי (ומצוה לעמוד על האדם בשעת יציאת נשמה שנאמר ויהי עוד לנצח לא יראה השחת כי יראה חכמים ימותו וגנו).

ה. (ח) מנהג לשפון כל המים שאובים שבשכונת המת.

(ח) מנהג לשפון. כתוב הכל בו שהוא לטימן שידעו שיש שם מקרה מות ולא יהיה מודיע בפה ויהיה מוציא דבת. וצריכים להבין למה בחר דוקא בדרך זו להודיע על מות המת. ונראת דמים רומו על חיים שבלי מים אי אפשר להיות והוא הגורם להיות הצומח והחי. וכששופך המים על הארץ גבלעים בארץ זה מורה שהחיות נבעל וכבדתיב ולא עפר חשוב. ועוד יש לומר שהמנาง לשפון המים רומו להו שהנשמה שבה ליצרה, שהרי המים באים מן הארץ וכל עוד שהמים מחוברים למקורם בארץ קריים מים חיים. וכששוואבים מים מנתקים אותם מקור חייהם, ומשום הכיו אין מים שאובים מטהרין, הלכך כשהמת אדם שופכים המים לארץ להזרות שכמו שהמים הזרים למקורם בארץ כן הנשמה שהיא חלק אלוק ממול חזרה למקור חייתה וצורך בעזרו החיים.

17

JUDAISM

AND

HEALING

HALAKHIC PERSPECTIVES

by

J. DAVID BLEICH

24

Euthanasia

Until relatively recently, medical science offered all or nothing in its treatment of virtually all illnesses and defects. Either the patient responded to treatment, when treatment was available, and was cured, or else he succumbed as a result of his malady. Such dichotomous situations generated few moral dilemmas for the medical practitioner. Patients, by and large, sought treatment and physicians strained to do all that was in their power in order to effect a cure. To be sure, theologians and ethicists agonized over such questions as the moral legitimacy of euthanasia for patients who found continued existence too painful to bear and the extent to which the patient was obliged to seek extraordinary means in effecting a cure; but the number of people with regard to whom such perplexities were germane was rather small.

In recent years medical science and technology have made tremendous strides. Some diseases have been virtually eradicated; for others, effective remedies have been found. Consequently, ways and means have been developed which enable physicians to sustain life even when known cures do not exist. While heretofore untreatable conditions now respond to medical ministrations, such response is often less than total. In such cases, questions with regard to the value of the life which is preserved become very real.

The physician's practical dilemma can be stated in simple terms: to treat or not to treat. In deciding whether or not to initiate or maintain such treatment, the physician is called upon to make not only medical, but also moral determinations. There

are at least two distinguishable components which present themselves in all such quandaries. The first is a value judgment. Is it desirable that the patient be treated? Should value judgments be made with regard to the quality of life to be preserved? The second question pertains to the personal responsibilities of the physician and of the patient. Under what circumstances, and to what extent, is the physician morally obligated to persist in rendering aggressive professional care? Is the patient always obliged to seek treatment for prolonging of life even though a cure is not anticipated?

Jewish teaching with regard to these questions is shaped by the earlier-stated belief that not only is human life in general of infinite and inestimable value, but that every moment of life is of infinite value as well. Accordingly, obligations with regard to treatment and cure are one and the same, whether the person's life is likely to be prolonged for a matter of years or merely for a few seconds. An exception is made only for the case of a person in a state of *gesisaḥ*, i.e., a moribund patient (as defined by Halakhah) in whom the death process has actually begun. Thus, even on the Sabbath, efforts to free a victim buried under a collapsed building must be continued even if the victim is found in such circumstances that he cannot survive longer than a brief period of time.¹ Sectarians such as the Sadducees, who lived during the period of the Second Commonwealth, and the Karaites of the Geonic period, who challenged these provisions of Jewish law and, by implication, the value system upon which they are predicated, were branded heretics.²

Life with suffering is regarded as being, in many cases, preferable to cessation of life and with it elimination of suffering. The Talmud, *Sotah* 22a, and Maimonides, *Hilkhot Sotah* 3:20, indicate that the adulterous woman who was made to drink "the bitter waters" (Numbers 6:11-31) did not always die immediately. If she possessed other merit, though guilty of the offense with which she was charged, the waters, rather than causing her to perish immediately, produced a debilitating and degenerative state which led to a protracted termination of life. The added longevity, although accompanied by pain and suffering, is viewed as a privilege bestowed in recognition of meritorious actions. Life accompanied by pain is thus viewed as

preferable to death. It is this sentiment which is reflected in the words of the Psalmist, "The Lord has indeed chastened me, but he has not left me to die" (Psalms 118:18).

The practice of euthanasia—whether active or passive—is contrary to the teachings of Judaism. Any positive act designed to hasten the death of the patient is equated with murder in Jewish law, even if death is hastened only by a matter of moments. No matter how laudable the intentions of the person performing an act of mercy-killing may be, his deed constitutes an act of homicide.

"But your blood of your lives will I require; from the hand of every beast will I require it; and from the hand of man, from the hand of a person's brother, will I require the life of man" (Genesis 9:5). This detailed biblical prohibition against homicide contains one phrase which is an apparent redundancy. Since the phrase "from the hand of man" pronounces inculpable for the murder of his fellow-man, to what point is necessary for Scripture to reiterate "from the hand of a son's brother will I require the life of man"? Fratricide is certainly no less heinous a crime than ordinary homicide. R'akov Zevi Mecklenburg, in his commentary on the Penitential, *Ha-Ketav ve-ha-Kabbalah*, astutely comments that while brother is the antithesis of brotherly love, in some circumstances the taking of the life of one's fellow-man may be received as indeed being an act of love par excellence. Humanism, designed to put an end to unbearable suffering, is not of hatred or anger, but of concern and compassion. It precisely the taking of life, even under circumstances in which it is manifestly obvious that the perpetrator is motivated by feelings of love and brotherly compassion, which the Torah is necessary to brand as murder, pure and simple. Despite noble intent which prompts such an action, mercy-killing is scribbled as an unwarranted intervention in an area which must be governed only by God Himself. The life of man may be aimed only by the Author of life. As long as man is yet owed with a spark of life—as defined by God's eternal—man dare not presume to hasten death, no matter how eless or meaningless continued existence may appear to be. Wish law with regard to care of the dying is spelled out

with care and precision. The terminal patient, even when he is a gosse, i.e., a person who has become moribund and whose death is imminent, is regarded as a living person in every respect. One must not pry his jaws, anoint him, wash him, plug his orifices, remove the pillow from underneath him or place him on the ground.⁵ It is also forbidden to close his eyes "for whoever closes the eyes with the onset of death is a shedder of blood."⁶ Each of these acts is forbidden because the slightest movement of the patient may hasten death. As the Talmud puts it, "The matter may be compared to a flickering flame; as soon as one touches it, the light is extinguished."⁷ Accordingly, any movement or manipulation of the dying person is forbidden.

Passive euthanasia involving the omission of a therapeutic procedure, or the withholding of medication, which could sustain life is also prohibited by Jewish law. The terminal nature of an illness in no way mitigates the physician's responsibilities. The physician is charged with prolonging life no less than with effecting a cure.⁸

Elimination of pain is certainly a legitimate and laudable goal. According to some authorities it is encompassed within the general obligation to heal,⁹ it is certainly mandated by virtue of the commandment "Love thy neighbor as thyself." Yet when the dual goals of avoidance of pain and preservation of life come into conflict with one another, Judaism recognizes the paramount value and sanctity of life and, accordingly, assigns priority to preservation of life. Thus, a number of authorities have expressly stated that non-treatment or withdrawal of treatment in order for the patient to be freed from pain by death constitutes euthanasia and is not countenanced by Judaism.¹⁰ This remains the case even if the patient himself pleads to be permitted to die. As stated by one prominent authority, "Even if the patient himself cries out, 'Leave me be and do not give me any aid because for me death is preferable' everything possible must be done on behalf of the patient."¹¹

Nevertheless, everything possible should be done to alleviate the patient's suffering. This includes aggressive treatment of pain even to a degree which at present is not common in medical practice. Physicians are reluctant to use morphine in high dosages because of the danger of depression of the cerebral center responsible for respiration. The effect of such

dications is that the patient cannot control the muscles necessary for breathing. There is, however, no halakhic objection to providing such medication in order to control pain in case of terminal patients and maintaining such patients on a respirator. Similarly, there is no halakhic objection to the use of opium in the control of pain in terminal patients. The danger addiction under such circumstances is, of course, hardly a significant consideration. At present, the use of heroin is illegal for medical purposes. Judaism firmly believes that every drug in creation is designed for a purpose. Alleviation of otherwise intractable pain is a known beneficial use of heroin.

Marijuana is effective in alleviating nausea which is a side-effect of some forms of chemotherapy. There is every reason to believe that these drugs were given to man for the specific purpose of controlling pain and discomfort. Jewish teaching should enthusiastically endorse legislation legalizing the use of adequate accompanying safeguards—of these substances he treatment of terminal patients.

In discharging his responsibility with regard to prolongation life the physician must make use of any medical resources which are available. However, as shown earlier, he is not obliged to employ procedures which are themselves hazardous in nature and may potentially foreshorten the life of the patient. Nor is either the physician or the patient obligated to employ a therapy which is experimental in nature.

God's law, however, makes no distinction between "natural things" such as food or drink, and artificial means, such as drugs and medications. Rambam in his *Commentary on the Mishnah*, *Pesachim* 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 dicaments 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 heteros, intravenous infusions, and respirators; we are obliged to use them in order to prolong life.

Medication, therefore, may not be withheld from an incurable patient. Thus, for example, insulin may not be withheld in a diabetic who suffers from debilitating terminal illness in

order to hasten his demise. By the same token, Jewish law recognizes no distinction between "ordinary" and "extraordinary" modes of therapy. The obligation to preserve and prolong life requires the use of any available mode of therapy, subject to the limitations which have been discussed. Indeed, terms such as "extraordinary means" and "heroic measures" are alien to the vocabulary of rabbinic literature.

For these same reasons, Judaism cannot sanction a "living will" or the provisions of legislation such as the Natural Death Acts which have been enacted by a number of state legislatures. Such legislation is designed to bind the physician to respect the wishes of the patient, under certain conditions, to withhold or withdraw life-sustaining procedures in the event of a terminal malady. Judaism denies man the right to make judgments with regard to quality of life. The category of *pikuach nefesh* extends to human life of every description, including the feeble-minded, the mentally deranged, and even persons in a so-called vegetative state. The *mitzvah* of saving a life is neither enhanced nor diminished by virtue of the quality of life preserved. Nor, in the final analysis, does the desire of the patient to have, or not to have, his life prolonged play a role in the halakhic obligation to initiate or maintain life-sustaining procedures.⁴

Judaism does not perceive the overriding obligation to preserve life to be in any way antithetical to "death with dignity." It is Judaism which teaches that the human body must be accorded every sign of dignity in death as well as in life. But the struggle for life is never an indignity. The attempt to sustain life, by whatever means, is naught 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.

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."¹⁹ While

nventionally understood as underscoring the irony that a by wishes to be born no more than an adult wishes to die, these words today take on new meaning. They may be taken literally as an eloquent summary of the Jewish view with regard to both euthanasia and the withholding of life-staining treatment. Judaism has always taught that life, no less than death, is involuntary. Only the Creator, who bestows a gift of life, may relieve man of that life, even when it has become a burden rather than a blessing.

Although euthanasia in any form is forbidden, and the hastening of death, even by a matter of moments, is regarded as tantamount to murder, there is one situation in which treatment may be withheld from the moribund patient in order to provide for an unimpeded death. While the death of a *goses* may not be hastened, there is no obligation to perform any action which will lengthen the life of the patient in this state. The distinction between an active and a passive act applies to a *goses* and to a *goses* only. When a patient is, as it were, actually in the clutches of the angel of death and the death process has actually begun, there is no obligation to heal. Therefore, Rema permits the removal of "anything which constitutes a hindrance to the departure of the soul, such as a clattering noise or salt upon his tongue . . . since such acts involve no active hastening of death, but only the removal of the impediment."¹⁰ Some authorities not only sanction withholding of treatment but prohibit any action which may prolong the agony of a *goses*.¹¹ Other authorities (*Bi'ur Halakhah*, *Orach Chaim* 329:2, and Rabbi Eliezer Waldenberg, *Ramat Rachel*, no. 28) insist that the life of a *goses* may not be shortened even passively by withdrawal of medication. They apparently are of the opinion that withholding of medical therapy is not analogous to removal of impediment, such as a clattering noise or salt upon the tongue, which hinders the soul's departure. The latter are apparently considered to be in the category of *segulot*, i.e., non-natural and not proximately causal in nature, whereas drugs and medications are in the realm of rationally explainable, causally effective procedures. Alternatively, a distinction may be drawn between the state of *gesiyah*, during which time the patient must be treated, and the actual moment of depar-

ture of the soul from the body, at which time man should not intervene.

It cannot be overemphasized that even the earlier-cited permissive authorities sanction acts of omission only when the patient is in a state of *gesiyah*. At any earlier stage withholding of treatment is tantamount to euthanasia. What are the criteria indicative of the onset of this state? Rema defines this state as being that of the patient who "brings up a secretion in his throat on account of the narrowing of his chest."¹² Of course, if the condition is reversible there is an obligation to heal. When the condition of *gesiyah* is irreversible there is no obligation to continue treatment and, according to some authorities, even a prohibition against prolonging the life of the moribund patient.

Rema's description, while a necessary criterion of *gesiyah*, is certainly not a sufficient one. Were the patient to present this symptom but in the opinion of medical practitioners be capable of survival, he would clearly not be considered a *goses* and all usual obligations—would—remain in force. Moreover, the physiological criteria of *gesiyah* must be spelled out with care. It is surely clear that a patient whose life may be prolonged for weeks and even months is not yet moribund; the actual death process has not yet started to commence and hence the patient is not a *goses*. The halakhic provisions governing care of a *goses* may most emphatically not be applied to all who are terminally ill.

It appears that any patient who may reasonably be deemed capable of potential survival for a period of seventy-two hours cannot be considered a *goses*. If the patient is capable of surviving this length of time, the death process cannot be deemed to have commenced. It would appear that *Halakhah* assumes axiomatically that the death process or the "act of dying" cannot be longer than seventy-two hours in duration. This is evidenced by the ruling that one must commence to observe the laws of mourning three days after a relative has been observed in a state of *gesiyah*.¹³ Some authorities even permit a wife to remarry in the absence of witnesses testifying to the actual death of the husband provided that testimony is forthcoming to the effect that her husband was observed in a state of *gesiyah*. These authorities maintain that the testimony of witnesses with regard

to *gesiyah, ipso facto*, constitutes legal proof of a state of widowhood commencing three days following the onset of *gesiyah*.

It appears that this state is not determined by a patient's ability to survive for this period solely by natural means unaided by drugs or medication. The implication is that a *goses* is one who cannot, under any circumstances, be maintained alive for a period of seventy-two hours. Testimony with regard to the existence of a state of *gesiyah* as conclusive evidence of impending death implies that the state is not only irreversible but also not prolongable even by artificial means. Otherwise there would exist a legal suspicion that life may have been prolonged artificially by means of extraordinary medical treatment. The obvious conclusion to be drawn is that if it is medically feasible to prolong life, the patient is indeed not a *goses* and, therefore, in such instances there is a concomitant obligation to preserve the life of the patient as long as possible.

It follows that a specific physiological condition may or may not correspond to a state of *gesiyah* depending upon the state of medical knowledge of the day. When medical care is of no avail and the patient manifesting the symptoms described by Rema is expected to expire within seventy-two hours, he is deemed to be in the process of "dying." When, however, medication can prolong life, such medicine, in effect, delays the onset of the death process. Accordingly, the patient who receives medical treatment enabling him to survive for a period of three days or more is not yet in the process of "dying." It follows, therefore, that those responsible for his care are not relieved of their duty to minister to his needs and to postpone the onset of death by means of medical treatment.

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 on *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. He chides those who are remiss in discharging the obligation of visiting the sick, remarking of such an individual "... not only does he not aid [the patient] in living but even when [the patient] would [derive] benefit from death, even that small benefit [prayer for his demise] he does not bestow upon him."

Although man must persist in his effort 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.

Contemporary rabbinic writers point out that even after Rabbi Judah's servant expressed her feelings and conveyed information regarding her master's pain and discomfort to his disciples, they not only declined to join her in prayer for his decease but did not desist from praying for prolongation of his life.¹⁴

There is one responsum in particular which deals with the question of prayer for termination of suffering through death, but which has important implications for decision-making in general. R. Chaim Palaggi, *Chiktei Lev*, I, *Yoreh De'ah*, no. 50, accepts the view of Rabbenu Nissim but expresses an important caveat. According to this authority, only totally disinterested parties may, by even so innocuous a method as prayer, take any action which may lead to a premature termination of life. Husband, children, family, and those charged with the care of the patient, according to R. Palaggi may not pray for death. The considerations underlying this reservation are twofold in nature: (1) Those who are emotionally involved, if they are permitted even such non-physical methods of intervention as prayer, may be prompted to perform an overt act which would have the effect of shortening life and thus be tantamount to euthanasia. (2) Precisely because of their closeness to the situation, they are psychologically incapable of reaching a detached,

dispassionate, and objective decision in which considerations of patient benefit are the sole controlling motives. The human psyche is such that the intrusion of emotional involvement and subjective interest preclude a totally objective and disinterested decision.

Decisions that available therapeutic methods shall not be employed because they are hazardous or of insufficiently demonstrated efficacy, or a decision that the patient is already in a state of *gesisaḥ*, are also subject to unconscious bias because of the inability of the family and physician totally to transcend their personal and emotional involvement with the patient. It must, therefore, be stressed that Jewish scholars have long insisted that the pertinent facts be placed before a qualified rabbinic authority for adjudication on a case-by-case basis.]

NOTES

1. *Orach Chaim* 329:4.
2. See J. Hamberger, *Real Encyclopædia für Bibel und Talmud*, Supplement, II (Leipzig, 1901), p. 37; H. J. Zimmels, *Magicians, Theologians and Doctors* (London, 1952), p. 172, note 72.
3. *Yoreh De'ah* 339:1.
4. *Loc. cit.*
5. *Shabbat* 151b and *Semachot* 1:4.
6. See R. Eliezer Waldenberg, *Tzitz El'azar*, XIII, no. 87. See also R. Nachah Ze'ev Friedman, *Ha-Torah ve-ha-Medinah*, V-VI (5713-5714), 229; and R. Iser Y. Unterman, *Torah she-be-al Peh*, XI (5729), 14.
7. Cf. however, R. Isaac Liebes, *Testimot Bet Avi*, II, No. 153, p. 113. There may be room for an argument in support of withholding treatment in face of intractable pain so severe that the patient would willingly expend an entire fortune in return for its alleviation; cf. R. Abraham I. Kook, *Mishpat Cohen*, no. 144, sec. 17; and R. Moshe Feinstein, *Iggrot Mosheh*, *Yoreh De'ah*, II, no. 174, p. 294. See also *Shitah Mekubetzet*, *Ketubot* 33b, s.v. *u-be-humresin*.
8. *Tzitz El'azar*, IX, no. 47, sec. 5.
9. *Ethics of the Fathers* 4:22.
10. *Yoreh De'ah* 339:1.
11. *Teshuvot Bet Ya'akov*, no. 59; *Iggrot Mosheh*, *Yoreh De'ah*, II, no. 174. Cf. also R. Moses Isserles, *Darkei Mosheh*, *Yoreh De'ah* 339.

However, *She'arot Ya'akov*, I, no. 13; *Bi'ur Halakhah*, *Orach Chaim* 329:2; and R. Eliezer Waldenberg, *Ramat Rachel*, no. 29, see no prohibition against prolonging the life of a *goses*; the latter two authorities view prolongation by means of accepted medical treatment as obligatory.

12. Even *ha-Ezer* 121:7 and *Choshen Mishpat* 211:2. See also the

commentaries of Rambam and *Tosefot Yom Tov*, *Eruhah* 1:3.

13. *Yoreh De'ah* 339:2. See also *Derishah*, *Tur*, *Yoreh De'ah* 339:5, and *Tashuvot Bet Avi*, II, no. 153, p. 209.

14. *Ramat Rachel*, no. 5, and *Tzitz El'azar*, IX, no. 47.

חייבים על הריגתו, ונשאר בcz"ע. ולענ"ד נראה לומר דהא דפטור ההרג גוטס ביד"א אינו משומך קרוב למתה יותר מוגוטס ביד"ש, דאין חמי נמי דגוטס ביד"ש קרוב למיתה טפי וכמבוואר בדברי הרא"ש, אלא זההעם הוא כמבוואר בסוגיא דסנהדרין שם דרבנן דרשי ואיש כי יכה כל نفس אדם — עד דaicא כל نفس, היכא דעתה אותו אחר גוטס הרי הו שניות שהכו את نفس, ולא שאחד הרג כלنفس, ולהכי פטור, אבל בגוטס ביד"ש שכל המעשה געשה ע"י אדם אחד אז הוא חייב עליו, [עיין הלכה ורפואה ח"ב עמ' מ].

ל(ב) עד שתצא נפשו. התקדמות המשפט הרפואי גרמה לכך שנשתנו נסיבות המוות, ובו מגנו אשור להיוות בני אדם שב עבר היו מחליטים אותם למתים, ועל כן מוכרים לקבוע ע"פ ההלכה מהי הגדרת המוות ומה הם הטימנים המובהקים שעלו פיהם אפשר לקבוע תחולתה. בבריתא ביוםא (פה א) נחלקו תנאים מי שנפללה עליו מטולת עד היכן חייבים להסידר מעליו המפולת כדי לבדוקו אם הוא חי או לא, יש אמרים שבודקים עד חוטמו לראות אם הוא נושם ויש אמרים שבודקים עד לבו לראות אם הוא דופק, כ"ה הගרסא לפי רשי, וגירסת הריש'ת והרא"ש היא דיש אמרים שבודקים עד חוטמו ויש אמרים עד טיבورو, ומסקנת הגדרא היא דאי למד' שבודק עד לבו (או עד טיבورو — לגירסת הריש'ת) היינו בודק אם מוצאו דרך מרגלוותיו ובודקו מלמטה למעלה, אבל אם בודקו מלמעלה מלמטה איינו בזק אלא עד חוטמו, ומ"ד בבודק עד חוטמו אף אם מוצאו דרך מרגלוותיו משומם דזימניין דайн היוחנו ניכר בלבד (או בטיבورو) וניכר בחוטמו. והנה לא נתבאר מהי הבדיקה בטיבورو, ונראה פשוט שבודקים שם לראות אם הוא נושם, שהרי הטרפesh הוא העיקרי שרيري הנשימה, וניכרת הנשימה בתנועות הבטן, והכל מודים שעיקר הכרת חיותו היא בנשימתו וכדייליף לה מהא זכתי בכל אשר נשמת רוח באפיו, וכייל' דברין אם מוצאו דרך מרגלוותיו בין אם מוצאו מצד ראשו בזק עד חוטמו.

ויש לחזור בסימנים אלו האם הם רק סימני-היכר חיצוניים שעיל ידם אפשר להבחין מה קורת הפנימיות גופו של האדם או דילמא הם קוימבדיל עצמים המבחינים בין החיים למות. ומסוגיות הגמ' כמו שנתפרשת בפירושי מוכח דהדיין הוא רק על סימני-היכר בלבד, שהרי כתוב שם רשי: דמר אמר בלבד יש להבחין אם יש בו חיים כו' ומר אמר כו' דזימניין דайн חיות ניכר בלבד וניכר בחוטמו, ועוד יש להוכיח ממה שכותב הרמב"ם (פ"ד מהל' אבל ה"ה) שאסור לעמץ עיני המת עם יציאת הנפש אלא ישחה מעט שמא נתעלף, ובאר התח"ס בתשובה (י"ד סי' שלח) דכשהואמר הרמב"ם יציאת הנפש הרי הוא מתכוון להפסק-הנשימה, ותרמב"ם סמך על מש"כ בהלכות שבת (פ"ב הי"ט) שבודק עד חוטמו לראות אם עדין הוא חי, ובא הרמב"ם כאן להוציא דאית' אחר הפסק-הנשימה צריך להמתין מפני שחוושין לטעות בין מיתה לעילות, ומוכח מזה דהפסק-הנשימה אינו אלא סימני-היכר.

והנה החתח"ס שם מסתפק בסימן של הפסק-הנשימה אם מקורו הוא בנסיבות מהכמי הטבע הראשוני או שהוא הלכת למשה מסיני או שסמכו חז"ל על הפסק כל אשר נשמת רוח חיים באפיו, ועכ"פ מהייב החתח"ס לצרף לסימן זה גם שהגוף

הוא נטול-תנוועה לגמרי (וגם דופק הלב בכלל זה), ואין לסמוד על הפסיק-הנשימתי בלבד, ונראה דמקומו הוא מילשון רשיי (יומא שם בד"ה עד היכן) שכותב: אם דומה למת שאינו מזין אבריו. ורואים מדבריו דבר החתום דהפסיק-הנשימתי אין אלא סימן-היכר בלבד.

וונגה המהרש"ם ז"ל כתב בתשובה (ח"ו סי' קכד) דעתני המות דומים למאה שכותב המהרשל ביש"ש (פ' אלו טריפות סי' פ) לעניין טריפה אינה היה שלפעמים על צד אחד מכלפ טריפה היה, ובמו כן הוא לעניין מי שנפסקה נשימתו לאפשר שיירע שיחיה, ומ"מ בסתמא טומבין על בדיקת החוטם דהוי רוב גמור, ואפי' מיעוטא ליבא, ולמייעוטא דמייעוטא דאותה מני אלף לא חיישנן, ואם רואים אינה טימן של חיות בשאר אברים ואיתר עירובם או טומבינה על בדיקת החוטם, וכודאי ר' בכה"ג בביברות (מב ב) הויאל ואישתני אישתני. כלומר, היבא דמותה לפניו שנשתנה מן הרוב בדבר אחד לא סמכינן ארובה גביה, עכתר"ד המהרש"ם (וע"ע בשורית חותם הנ"ל שהלך בדרך כעין זו וביאור דברי המש' שמחות פ"ח). ומאותר שרואים דמתקנת הפטוקים היא זהפסק-הנשימנה אינו אלא סימן-היכר למות, ואחד מני אלף קם לתחיה אף אחריו הפסיק הנשימנה, יש לנו לחקור מהו הקודם-הבדיל העצמי שմבחן בין חיים למות.

וונגה תנן בפ"ק דאלולות (מ"ו): אדם אינו מטמא עד שחטא ונפשו, ואפי' מגויד ואפי' גוטס, זוקק ליבום וופטר מן היבום, מאכיל בתרומה ופוסל מן התירומה, וכן בהמה וחיה אינן מטמאין עד שתצא נפשם, הוותו ראשיהם אע"פ שמפרכסין טמאין, כגון הזנב של הלטה שהיא מפרקתה. ופשות הוא דבאת המשנה למדנו דאע"פ שתנוועות הגוף הן סימני חיים, בכל זאת כאשר הותו ראשיהם אע"פ של בעל חי אינן אנו מתחשבים בתנוועותיו כלל, והוא שאמיר דאדם שבתמה אינן מטמאין עד שחטא נפשם, היינו דאיןן מטמאין ואינן חשובים מתיים עד ששובתו בל תנוועותיהם (והיינו כמו שבאර החותם הלשון יציאת הנפש שהוכיר הרמב"ם שבדקו אותו ומזהו נטול-תנוועה ובלוי נשימה וכגן"ל), אולם כאשר הותו ראשיהם לא אייכפת לנו כלל بما שהם מתנוועים, ואף על פי שמפרכסין טמאין וחשובים כמחים, והרמב"ם באර הטעם לזה בפירוש המשנה שם כאומרו שהלטה יתנווע זגנו מאד אחר חתוכו, ואמנם יקרה זאת לקצת מני בעלי חיים כאשר לא יהיה הכל המתנווע מתפשט בכל האברים משרש והתחלה אחת, אבל תהיה מחפרdot בכל הגוף, עכ"ל.

ובא הרמב"ם להשミニינו מה שידוע לחכמי הטבע דישנם תנוועות טנוועות מהמות שבראש, ויושם תנוועות אחרות הנובעות מחותם השדרה, ורק אותן תנוועות הנובעות מהמוח שבראש קרויות חיים, אבל אותן תנוועות שאינן נובעות מהמוח שבראש לא חשובות חיים, ולהכי כאשר הותו ראשיו אין אנו משגיחים בפרקוטים הנראים אז, שהרי בודאי אינם באים מהמוח שבראש, ומה שambil ראייה מלהטאה הוא משומם דבלטאה ובשאר בעלי חיים נמכרים שכיה יותר כל מיני פרקטוטים שאינם נובעים מן המוח, ולהכי תולמים בסתמא פרקטוטיהם נובעים מן המוח, אבל היכא דברור דאותם פרקטוטים אינם נובעים מן המוח וכגון היכא שהותו ראשיו או אין משגיחים באותם פרקטוטים כלל, ובזה יתברר למי דאיתא ביום (בג' א) עדין בני

טופרדר ולא נטהא, וכן לא דמגעהן בספרי (סראת חקח טי' קכון) גיטרסר פטושאה
מהא דבזיב אשו יגעו זעוכח ערשות חשב פיטן ווים וילגאודן זעומר למש'
אחלות חגי', וע"פ דשאני משגבן אהלוות זאייר זיין זוותהן דרישוות (ודברין
הנאריך געגען חגאי' ב שם חיטקן ג עיגז), זונת זונן גטיג זוחלן (לו א) דרישוות
את הארכטונג אין שוחטונו בשורת און'ם מארכט זוחטנו פין או בריגל, ואט לא
הפרט און אמייר זעווון קווון גנו' שחייטה זוזי געלן, ומאייז גיטא אם שחת
בתחת גויא�ו זויר שחייטה נשות און לא מארכט כל גווער השהייטה או
לאחריה, וגוחיקשה חתבאותו שור (פי' יי' סקיין) נפיזוש האפה זו, דאמאי אתח
אוואר דבזונען מטובנה שלא פירטונג חשות גויאי גבלון, ווא רואים אונד דלטערנעם
אי' פאמווען בריאות אינן מארכטוט ובכל ואט אמייר זישוינען בשורת, ואון מוכח
מוח דחעיר ערבות איגן שיגן גוחלט למיזות חבונטה, ואמאו גוי מסוכנת אמייר
דבעדר פרנום גמושו הון גבלון, וחירץ חפוי מגדים (גמשנץ שם סקיין) דרוב
בחנות פורטחות עט השהייטה זיעען גטרטוטה, וועעדר פזזום חשוב ריעותא
בחוקת חיינו דרחבונא, ומײַן אמריעי דאט מיזות חבונטה בריאות קודם השהייטה
טוקאנען אוועז על זוקחת ואונדי' דזוחת בזיזים עד אחרי' זוחיקת את אט לא
פירטונג אבל אם חייח נוחונט זודם וווחיטו, טיבן זו מרע לחוקת חיים
דרחונטה, וועעדר ערבות וירע עוד יוור להזוקח חיים זועמי זונתי לריעותא, ואמריעי
דילא חייחו בחוים בשעת שחיינען וחורי גבלון, ואטיגלא זיעגן לשי' וזה דקיניאן דלן
דאט שחט את וטשונגה מלילון ולא ראת אט שירטונג או לא רחוי חבונטה טפֿק
גבלה. והוא גישומ לטיגון חבונטה מרע לחוקת חיים ואתה און אונד זודיעים אט
פירטונג או לא זורי און לנו טימן על חמsectה זויג, לבן אונד מזונטקים אם חיות
בחוים בשען שזוניג זוחוי טפֿק גרבון, ומײַן איננה חשות גויאי גבלון מאכון דילא.
ראיגו בזואו שייא שירטונג, ואין כאן חרוו זידיעותא, ולחייב ליין אלא טפֿק גבלון.

7. אם אין מוכנו אבל זו זכריות חשות טינן חיריה. זאת חסוכות החגנות חרי זה
ובדריע שוויה רווייה ונשעת שותינה וחוי ווזאי בשוויה. ואנו לא וומרם תבוננו
חרי זה נדריע שלא ויתה רווייה נשעת שחיתתו וחוי ווזאי ובלון. ואם מסוקים
אננו אם פיזייתה או לא או טק גבלון אלום לבארו זה טוועו לאו ותנן באלהות
דיסרכות ובזורה אחורי חנות וראש אינו חזות בטיגן זויה. ומומך אשם דאפשרות
לבחת לטעים אף אחוי מיהחת. וא"כ איך אנו יטולו לנוו בחולט דרפומות
חשוב כפין מוותק לחיון ועוד קשייא הוואי זיגא דחווחן אה חטמונת דמציוו
דטיגו ווזאי ואטואר זשיעור גונירות פהן צוין לנוו ישחא השוב בסימן
חיים. ואריבינו יונקין געט טלאוות. וכי פלייג חט רמאיות. אמן לטי מון
שוחבאה ואיל וzech. שווארי חנעה שאין אנו משביגו גאנזיטים הבאים אחורי
חמות בראש הווא משונם שיאנעם זזיעו מטה� שונראש. ולזונאי לא חשיבי סימן
חיט. ואיל רינסוכות וורי גווארי וויה זזיעם בריגע שקוות לשוחיבת. ובוראי דלא
וית חנעה רוצע חשוית רוחליין ניחח חנות ווישן לריל חמחות כפה וקוח.
ובאן חרי לא ווועו ראשונ וילא וווען וקשיין שנין זווען לאו, ולזונאי יש לנו לומר
דיסרכותינו אילו זונעט טונאות שמראש ולחייב זשיגו טינן זויהם. ורואיתנו מון
דאף אם עדיין לא פה חנעה טיען חשוית רבכח גאנח פל שאין בה חיון כל בך
שוחובל לפרק. ובזונ יש להפער Ach דטיגו בשיעור חרפומט. דבון דאראי דב

אתង'נעם חגוזי הוא חוא' חחיים שוב' יש' נוקום לדון מ'חו' חשיעור חמוח' של כה' וח' שיחא' חשוב זיין' מפזינען חחלטן', ובעז' חוא' דסלאיג' נשיעור עטרכות', ובאי' אידברוי רשי' (שונ' לה' א' נז'ת' ו'היילמא') שחרוי גתבן', ווילמא' לעולם שאר פרטסן לא' חוא' פרטסן אליא' נאמצע או' ויגמר שוויטן', ושאני' ווינוק דעוז' חיומית' ומרקוט' גדרון' ווע'א', חלבר אט', דראטלט' שטוויזן' זונק' שטוויז' דזוי ער'על' .

ויראה לו מצל דגניבנו והוא ובו חתומות שזיהו זה הוא נסrah והחיים
וביל זמן שבב זה קיימת חשות ואלה רוחם ובאשר למיניהם דה זה ושות ואלה נכתם
ותסימניין של טויה קוניינן אם האזען וזה או מון טן חתומות ומוניות
ומונעות אוניות שאיזן גוועית פון גוועות איזן גוועות נימן חיים שורי תנעות
אלל גוועות אוניות אף אחרי שטוטטל נון חתומות שרמות. ומוכין ליזזיג אלת יש
לטואה אף רדונא אורה, גז איזא גאנז אונזיר גזין גז, שטאות הוא עיקר חותם
השדרה. ומשם הוא שואם חמייל אלטיליא גוועה השדרה לא יתקיים מהו גזלי חמות
לא יתקיים חוגן, כי פל גאנז הוא יאנז גאנז. וכן לא יתקיים כי תבונת לא
יתקיים גאנז. על פון גאנז
גאנז גאנז גאנז גאנז גאנז גאנז גאנז גאנז גאנז גאנז גאנז גאנז גאנז גאנז
ליזה לגונא עילאה, ויתר ליזה מילא ותוקינה ואנטזיא גאנז גאנז גאנז גאנז
לפנא גאנז
גאנז גאנז גאנז גאנז גאנז גאנז גאנז גאנז גאנז גאנז גאנז גאנז גאנז
ולבא גאנז
חפודיל פזבורות אש (ו' ל'), חדע כי חאלין של ראש על גאנז שמתחל

בחות בראש, ותפלין של יד תכליות כח הנשמה והראות פועלתה שתוא בא על חי מתנווע, כי התנווע היהת האדם, ולשנים אלו בראש והורע כח התנווע, דהיינו המחללה כח התנווע שהוא מן המוח כו' לכך צוותה תורה להניא תפלין בראש ובזרוע, להיות שם ה' על הראש שם התחללה כח התנווע במאו שהוא חי כו' עכ"ל. הרי מבואר מכל אלה הדברים דמקור החיים שבגוף האדם הוא במוח שבראש, וא"כ כל זמן שיש חיים במוח עדין יש חיים, אבל אם אין חיים במוח או שמנתק המוח מן הגוף בודאי חשוב האדם כמת. ולפ"ז יש לנו לומר דאף לדופק הלב חשוב כסימן חיים (ובמו שפטק החת"ס בתשו' הניל, וכפי שימושו שמשמע שמשמע מדעת היה אומרים בגם' יומא כפי גירסת רשות'). היינו דוקא עד שלא בחבר רשות המוח ועדין יש למוח קשר עם הגוף, אבל אם נחבר רשות המוח, או שנחבר רשות הגוף שבין המוח לגוף, או בודאי לא תוי לדופק הלב סימן חיים, תדע שהרי אפשר שהלב ימשיך לדופק אף אחרי שהותו ראשו, ואנו בודאי לא חשוב בסימן חיים. א"כ יש לנו לומר כן אף היכא דນחבך בביבור גמור רשות המוח לגמרי דאו לא הו דופק הלב סימן חיים [וזו לטענו לדופק הלב הוא עצם החיים ממה שכמוה (דברים יב, כג) כי הדם הוא הנפש, שהרי אין הפירוש שם כי הדם הוא עצם הנפש, אלא שיש בה מהיות הנפש וקיומה, ובמובואר שם בתרגום יונתן: אורות אידמא הוא קיום נפשא, וע"ע מה שתירוג יונתן בויקרא (ית, יא) יושם (פסוק יד)]. והעולה לנו מכל דברינו הוא שסימני המוות המסורים לנו זמינים על פיהם סימנים מובהקים שעלייהם נובל לסיכון לגבי קביעות המוות יש זלקבע על פיהם סימנים מובהקים שעלייהם נובל לסיכון לגבי קביעות המוות יש לנו להשתמש בבדיקות הבסיס מתחכחות הן מהימנות, דהיינו שלא קם אחד מני אלפי דמצינו באלו מקרים שהבדיקות הן מהימנות, דהיינו שלא קם אחד לחתיה אחרי הראות בו הסימנים הללו, או נוכל לקבוע אלו הסימנים כסימנים המחליטים את המוות על פי ההלכה, ואין חייבים לחושש אולי ברבות הימים יקום אחד מני אלפי אלפיים לחתיה אחרי הראות בו הסימנים הללו. ובכל זאת מוכרים אנו להבחן בין מצב מיתה למצב הרדמה, כי לעיתים מופעים סימני המוות למי שהונגן חום גופו או שהוא במצב של הרדמה או אלחוּש (ע"י סמי הרדמה או אמצעי אלחוּש אחרים), ומ"מ הוא חי אחר כך, וסבירות עובדה זו היא משומ שבסקרים אלו שב המוות לפועלתו אם מקיימים את הגוף באמצעות מלאכותיים, וכן כאשר באים לקבוע את המוות צריכים לברר שאין הגוף במצבים אלה, וחששא זו בכלל בערך הויל ואישתני אישתני שהוכיר מהירוש"ם, שהרי הוכחה בנטzion שאם הגוף הוא במצב אלחוּש, הרדמה או הנמכת חום או יכול לחיות אף אחרי הראות בו כל סימני המוות אפילו למשך זמן, ובמקרה כזה חייבים לעשות הכל כדי להצילו ולהשיבו לאיתנו.]

(ג) וכן אסור לנגורום. וכן אסור לגרום שלא ימות מהרה וכמ"ש בספר חזידים (ס"י תשכג). ובדרך משה הבא דבריו להלכה, וכי' ב"ס' בית לחם יהודיה (טק"ד), והסביר למה מותר להטיר המלח מעל לשונו, שהרי מתחילה לא