



Jewish Medical Ethics I

Informed Consent and Elective Procedures

Rabbi Roy Feldman

מענין דוקטורים ורפואות הרבה לדבר עמנו מאד ויהי מנגה מאד מאד ענין רפואות ודוקטורים ומזהיר מאד מאד לכל מי שרוצה לחוס על חייו ועל חיי זרעו ובגייביתו שיתרחק עצמו מאד בתכלית הרחוק מלעסוק חס ושלום ברפואות ודוקטורים. ואפלו מי

וספר שפשהיה בקהלת קדש למברג, שהוא מקום קבוץ ודוקטורים גדולים, העיד לפניו דוקטור גדול בעצמו שטוב להתרחק מרפואות ודוקטורים בתכלית הרחוק. ואמר שפבר חקרו כל-כף בתכמת הדוקטוריא עד שעבשו אינם יודעים כלל וכלל לא כי מרבוי חקירתם בבר ראוי שאי אפשר לחקר ולברר אמתת הדברים על מכוונם. גם יש מחלוקות גדולות ביניהם בעניני הרפואות. ובקהלת קדש למברג

נמצא שאי אפשר לסמוך על הדוקטורים מאחר שהם בעצמם מבבלבלים מאד מאד בתכמה זו ואי אפשר להם לעמוד על האמת לאמתו. ואידך ימסר חייו בידם שהוא תלוי בחוט השערה

בבא קמא פה.

מיבעי ליה לכדתנא רבי ר' ישמעאל דתניא ^א רבי ר' ישמעאל אומר ^ב ורפא ירפא ^ג מכאן שניתן רשות לרופא לרפאות ת"ר מנין שאם עלו בו צמחים מחמת המכה ונסתרה המכה שחייב לרפאותו וחייב ליתן לו שבתו ת"ל רק ^ד שבתו יתן ורפא ירפא יכול אפילו שלא מחמת המכה ת"ל רק ר' יוסי בר יהודה אומר אף מחמת המכה פטור שנאמר רק איכא דאמרי אף מחמת

נתנה רשות לרופאים ^ה לרפאות. ולא אמרינן רחמנא מתי ואיהו מסי:

As it is taught in a *baraita* that the school of Rabbi Yishmael says: When the verse states: "And shall cause him to be thoroughly healed [*verappo yerappe*]" ([Exodus 21:19](#)), it is derived from here that permission is granted to a doctor to heal, and it is not considered to be an intervention counter to the will of God.

כמו שאמדוהו: **שניתנה** רשות לרופא לרפאות. וא"ת והא מרפא לחודיה שמעינן ליה וי"ל דה"א ה"מ מכה צדי אדם אצל חולי הצא צדי שמים כשמרפא נראה כקוטר גזירת המלך קמ"ל דשרי: **עבר** על דברי

Medical paternalism

From Wikipedia, the free encyclopedia

Medical paternalism is a set of attitudes and practices in [medicine](#) in which a [physician](#) determines that a [patient's](#) wishes or choices should not be honored. These practices were current through the early to mid 20th century, and were characterised by a [paternalistic](#) attitude, [surrogate decision-making](#) and a lack of respect for patient [autonomy](#).^[1] It is almost exclusively undertaken with the intention of benefiting the patient, although this is not always the case. In the past, paternalism was considered an absolute medical necessity, as there was little to no public understanding of medical procedures and practices. However, in recent years, paternalism has become limited and blind faith in doctors' decisions has come to be frowned upon.^[2]

By the end of the 20th century and into the 21st, paternalistic medicine was increasingly seen as inappropriate in the West with guidance from professional bodies such as the [General Medical Council](#) indicating that it is ethically unsupportable.^[3]

Informed consent is a process for getting permission before conducting a healthcare intervention on a person, or for disclosing personal information. A [health care provider](#) may ask a patient to [consent](#) to receive [therapy](#) before providing it, or a [clinical researcher](#) may ask a [research participant](#) before enrolling that person into a [clinical trial](#). Informed consent is collected according to guidelines from the fields of [medical ethics](#) and [research ethics](#).

Medical history[[edit](#)]

Historians cite a series of medical guidelines to trace the history of informed consent in medical practice.

[The Hippocratic Oath](#), a 500 BC Greek text, was the first set of Western writings giving guidelines for the conduct of medical professionals. It advises that physicians conceal most information from patients to give the patients the best care.^{[10]:61} The rationale is a [beneficence](#) model for care—the doctor knows better than the patient, and therefore should direct the patient's care, because the patient is not likely to have better ideas than the doctor.^{[10]:61}

[Henri de Mondeville](#), a French surgeon who in the 14th century, wrote about medical practice. He traced his ideas to the Hippocratic Oath.^{[10]:63}^[11]^[12] Among his recommendations were that doctors "promise a cure to every patient" in hopes that the good prognosis would inspire a good outcome to treatment.^{[10]:63} Mondeville never mentioned getting consent, but did emphasize the need for the patient to have confidence in the doctor.^{[10]:63} He also advised that when deciding therapeutically unimportant details the doctor should meet the patients' requests "so far as they do not interfere with treatment".^[13]

[Benjamin Rush](#) was an 18th-century United States physician who was influenced by the [Age of Enlightenment](#) cultural movement.^{[10]:65} Because of this, he advised that doctors ought to share as much information as possible with patients. He recommended that doctors educate the public and respect a patient's informed decision to accept therapy.^{[10]:65} There is no evidence that he supported seeking a consent from patients.^{[10]:65} In a lecture titled "On the duties of patients to their physicians", he stated that patients should be strictly obedient to the physician's orders; this was representative of much of his writings.^{[10]:65} John Gregory, Rush's teacher, wrote similar views that a doctor could best practice beneficence by making decisions for the patients without their consent.^{[10]:66}^[14]

[Thomas Percival](#) was a British physician who published a book called *Medical Ethics* in 1803.^{[10]:68} Percival was a student of the works of Gregory and various earlier Hippocratic physicians.^{[10]:68} Like all previous works, Percival's *Medical Ethics* makes no mention of soliciting for the consent of patients or respecting their decisions.^{[10]:68} Percival said that patients have a right to truth, but when the physician could provide better treatment by lying or withholding information, he advised that the physician do as he thought best.^{[10]:68}

When the [American Medical Association](#) was founded they in 1847 produced a work called the first edition of the *American Medical Association Code of Medical Ethics*.^{[10]:69} Many sections of this book are verbatim copies of passages from Percival's *Medical Ethics*.^{[10]:69} A new concept in this book was the idea that physicians should fully disclose all patient details truthfully when talking to other physicians, but the text does not also apply this idea to disclosing information to patients.^{[10]:70} Through this text, Percival's ideas became pervasive guidelines throughout the United States as other texts were derived from them.^{[10]:70}

הלכות רוצח ושמירת נפש

הדם להמית את אביו אלא בית דין ממיתין אותו. ואחד הזכר ואחד הנקבה בגאולת הדם: ד' ומוזהרין בית דין בשלא ליקח כופר מן הרוצח. ואפילו נתן כל ממון שבעולם ואפילו רצה גואל הדם לפוטרו. שאין נפשו של זה הנהרג קנין גואל הדם אלא קנין הקב"ה שנאמר ולא תקחו כופר לנפש רוצח. ואין לך דבר שהקפידה תורה עליו כשפיכות דמים שנאמר ולא

Maimonides, Laws of the Murderer 1:4

And the court is warned not to take a ransom from the murderer, even if they give all of the money in the world, and even if the redeemer of blood wishes to exempt them. For the life of this person who was killed is not the possession of the redeemer of blood but rather the possession of the Holy One Blessed be He as it says, "Do not take a ransom for the life of a murderer."

הלכות חובל ומזיק פרק חמישי

א אסור ילאדם לחבול בין בעצמו בין בחבירו. ולא החובל בלבו אלא כל המכה אדם כשר מִישראל בין קטן בין גדול בין איש בין אשה דרך *נציון הרי זה עובר בלא תעשה שנאמר לא יוסיף להכותו אם הזהירה תורה מלהוסיף בהכאת החוטא קל וחומר למכה את הצדיק: ב אפילו להגביה ידו על חבירו אסור וכל המגביה ידו על חבירו אע"פ

Maimonides, Laws of Injury, 5:1

A man is forbidden to injure himself or another. Not only one who inflicts a wound, but anyone who strikes a worthy Jew, whether an adult or a minor, whether a man or a woman, breaks a prohibitive law, as it is written: "He must not lash him excessively" (Deuteronomy 25:3). If the Torah has warned against excess in lashing an offender, how much more should this apply to striking an innocent man.

משפט שיילוק לפי ההלכה

עד היום הזה נחשבות יצירותיו של שקספיר בכלל, וזו של "הסוחר מווינציה" בפרט, לאספקלריה שבה משתקפות לא דמויות בודדות של אנשים, אלא טפוסים ובניי-אב. ביחוד רגילים, בצדק או שלא בצדק, לראות בשיילוק קלסתר פנים של טפוס יהודי, וכבר נוצרה ספרות רחבה בכמה שפות מסביב לדמות דיוקנו של שיילוק. הללו מהללים והללו מחללים. אלה רואים בו גבור הרוח, שרגש הכבוד שלו, שנפגע קשה לפרקים תכופים על-ידי אנטוניוס, הזקיקו, כשבא המקרה לידו, להפקיר את ממונו ובלבד שיוכל להתנקם ממעליבו, ואחרים רואים בו שפל-נפש ומשחת-המדות. וכשם שנחלקו המבקרים השונים על תכונת נפשו של שיילוק, כך נחלקו על מגמתו של שקספיר עצמו ביצירתו זו. אולם על פרט אחד לא עמדו המבקרים כל עיקר. שיילוק הגיש את שטר החוזה שלו בפני בית המשפט שבווינציה, שבעיקר הדבר הכיר בקיומו ותוקפו של השטר, אלא שחפש דרכים עקלקלות ועלילות דברים לתפוס את שיילוק ברשת. מה היה פסק-הדין אילו היה שיילוק מגיש את תביעתו על יסוד אותו החוזה המשונה לפני בית דין של ישראל? האם יש ערך מנקודת המשפט התלמודי לשטר-ההתחייבות של שיילוק-אנטוניוס? ופרט זה חשוב מאד. אם המשפט היהודי שולל חלותו של שטר חוזה כזה, אזי אנו אומרים: נתכוין שיילוק למה שנתכוין, אבל הדחיפה הפסיכית למעשהו באה לו מן החוץ, מתוך השפעת החוקים הווינציאניים. היהדות שוללת התחייבויות כאלו, ואינה נותנת להן ערך משפטי. הושפע שיילוק לכך לא מהחינוך היהודי, אלא מזה של סביבתו הנכרית.

כח החיים של גוף האדם איננו שלו, של האדם – זוהי הנקודה. לא בלבד שהאדם אסור לאבד את חייו, כולם או מקצתם, אלא שאין החיים הללו שלו כלל. אם הוא מוכר או נותן או ממשכן את בשר גופו לחתיכה ולקציצה למי שהוא, הרי זה כאילו מקנה דבר שאינו שלו, שאין הקנין נתפס כלל. "ה' נתן וה' לקח" איננה מליצה של תנחומין גרידא, אלא שזוהי הגדרת המציאות. נתן הקב"ה את החיים להאדם שישתמש בהם, אבל לא שיהיו קנויים לו לעשות בהם כאדם העושה בתוך שלו. לקחת את החיים בחזרה אפשר רק למי שנתנם, להקב"ה, ולא לאדם עצמו. איננו בעל-הבית, במובן זה, על עצמו!

מנין היסוד להנחה זו מבחינה ההלכותית?

העירני לראשונה על יסוד זה לשונו של אדמו"ר הזקן, בעל ה"תניא", בשלחן-ערוך שלו. שהאדם אסור לחבול בעצמו – מבואר במשנה וגמרא²¹ ובפוסקים²², אלא שבמקום שבכל אותם המקורות כתוב ש"אינו רשאי" או ש"אסור", הנה ניסח הרב²³ דין זה בלשון זו: "אסור להכות את חברו אפילו הוא נותן לו רשות להכותו כי אין לאדם רשות על גופו כלל להכותו...". הבליע הרב בנעימה, דרך-אגב, נקודה נפלאה: "אין לאדם רשות על גופו כלל"!

ובאמת אף עיקר דינו של הרב, שהאיסור להכות את חברו הוא גם באופן כשחבירו נותן לו רשות על כך, עיקר דין זה אינו מבואר לא בסוגיית הגמרא ולא בפוסקים. מה שמבואר במשנה²⁴, שהאומר סמא את עיני על מנת לפטור חייב, אינו ענין לזה, כי שם הנדון הוא על חיוב התשלומין ולא על איסור הפעולה. אדרבה, אם משם ראייה, הלא מבואר בגמרא ובפוסקים הטעם, מפני שאינו מוחל בלב שלם, ובחבלה שאין בה משום ראשי אברים אם אמר לכתחילה על מנת לפטור פטור באמת (וראה שם פרטי הדינים), ולענין האיסור שבדבר, הרי מפרש הרב שלא מועיל כל רשות כלל.

אבל יש להביא ראיה לדברי הרב מסנהדרין²⁵: "איבעיא להו: בן מהו שיקיז דם לאביו?" ופשטו שם שלרפואה מותר. ואם נאמר שכשנותן לו רשות מותר לחבול בו, מה היא הבעיא בהקזת דם, ולמה צריכים הטעם של רפואה, הרי בלאו הכי מותר, כיון שנותן לו רשות. ואין לומר, שדוקא בבן על אביו לא מועיל רשות, אבל במכה סתם אדם, שהוא איסור אחר, מ"לא יוסיף להכותו", תועיל נתינת רשות, שהרי שם בגמרא²⁶ הביאו ברייתא ממכילתא, שגם הלאו של הכאת אביו ואמו הוא מ"לא יוסיף", כי הפסוק "מכה אביו ואמו מות יומת" מדבר רק על העונש, ואין עונשין אלא אם כן מזהירין, ואזהרתו מלאו זה עצמו של "לא יוסיף".

דאיבעיא להו בן מהו שיקיז דם לאביו רב מתנא אמר (ויקרא י"ח) ואהבת לרעך כמוך רב דימי בר חנינא אמר מכה אדם ומכה בהמה מה מכה בהמה לרפואה פטור אף מכה אדם לרפואה פטור

Sanhedrin 84b:

What is the halakha with regard to whether a son may let blood for his father? Is he liable for wounding his father? **Rav Mattana says** that it is written: **"And you shall love your neighbor as yourself"** ([Leviticus 19:18](#)); just as one would want others to heal him when the need arises, one must heal others when the need arises. It is prohibited for one to do to others only those actions that he would not want done to him. Therefore, it is permitted for one to heal his father even if the procedure entails wounding him. **Rav Dimi bar Hinnana says:** This is derived from the juxtaposition between **one who strikes a person and one who strikes an animal. Just as one who strikes an animal for medical purposes is exempt** from paying restitution, **so too, one who strikes a person for medical purposes is exempt** from liability.

תשובה: הנה בשו"ת הרדב"ז (ח"ד סי' סז — אלף קלט) כתב גבי מי שאינו רוצה שיחללו שבת בשביל רפואתו שכופין אותו שיתרפא, וכן פסק להלכה במשנה ברורה (שכת ו), ועי' במור וקציעה (ר"ס שכת) שכתב דברים כדברונות בענין זה, וז"ל: בחולי ומכה שבגלוי שיש לרופא ידיעה ודאית והכרה ברורה בהם ועוסק בתרופה בדוקה וגמורה ודאי לעולם כופין לחולה המסרב במקום סכנה בכל ענין ואופן שנתנה תורה רשות לרופא לרפאותו עכ"ל. (וע"ע בשו"ת מלמד להועיל (יר"ד סי' קד) שכתב דהיכא דהרופאים אומרים שיש לעשות ניתוח או להשתמש באיזה תרופה והורי הילד אינם רוצים לשמוע לדעת הרופאים אין משגיחים בדעת ההורים ועושים כדבעי). והטעם פשוט הוא לפמ"ש הרמב"ם בפ"א מהל' רוצח ה"ד וז"ל: ומוזהרין בי"ד שלא ליקח כופר מן הרוצח, ואפילו נתן כל ממון שבעולם ואפילו רצה גואל הדם לפוטרו, שאין נפשו של זה הנהרג קנין גואל הדם אלא קנין הקב"ה כו' עכ"ל, וכ"כ הרדב"ז בפ"ה מהל' סנהדרין ה"ו דהא דאין ממיתין אדם ע"פ הודאת עצמו הוא לפי שאין נפשו של האדם קנינו אלא קנין הקב"ה שנא' הן כל הנפשות לי הנה וגו'. וע"ע בשו"ע הרב (הל' נזקי גוף ונפש

רכז) דחולה הרוח הוי חולה שיש בו סכנה, וא"כ פשוט הוא דבנידון דידן שכל הליכותיה מביאות אותה לידי סכנה וגם יש לה צורך בטיפול רפואי בודאי דכופין אותה לקבל טיפול רפואי ופיקוח השומר אותה מסכנה.

ציץ אליעזר חי"א

ז) ברור הדבר בלי צל של ספק שבכל אופן שהוא איך שלא נפרש כוונת הרמב"ן עה"ת, אין להעלות על הדעת כלל להורות או להתיר למי שהוא שיוורה היתר לעצמו שלא לדרוש בחלותו ברופאים וברפואות או שלא לחלל עבורו את השבת עבור כן למרות היותו חושבי"ס, ולא עוד אלא דגם כופין אותו על כך כן לחלל, כדפוסק המג"א בסי' שכ"ה סק"ו דאפילו כשרופא אחד אומר שיש סכנה וא' אומר שאין סכנה שאפ"ה אם לא רצה החולה לקבל התרופה, שיש בה חילול שבת, כופין אותו. וקולעים הדברים של

CONCEPTS OF AUTONOMY IN JEWISH MEDICAL ETHICS

David Shatz

Jewish Law Annual, 1997,

Thus, the "ownership" thesis is a way of restating the fact we must obey Jewish law about our bodies; it cannot determine the *content* of what the Halakhah rules in a particular case. The Halakhah has to be determined by jurisprudential reasoning, not an invocation of theology. "Ownership" provides only an argument for obeying God *once* He has spoken.²⁰ Socrates

Let us now consider the argument that Judaism denies autonomy because, in sharp contrast to bioethicists, it licenses *kefiyyah* (coercion) to medical treatment. If medical treatment can be coerced, how can there be room for autonomy?²⁴

The basic reply to this question is that medical treatment can be coerced only in cases where there is a suitably weighty risk/benefit ratio. If some risk-

free procedure (a medication, say) will cure a life-threatening condition, then a patient who refuses the treatment is coerced into accepting it. But where the risk/benefit ratio is more complex, Jewish law does not coerce medical treatment, and the patient may decide how to proceed. In earlier times, medical modalities were simple, the alternatives clear and uncomplicated: take treatment X, or die. In modern times, modalities have proliferated, and alternatives are anything but simple.²⁵ Already in the Talmud, though, we find Rabbi refusing two medications for eye disease, saying "I cannot endure it," and accepting only a third treatment (*Bava Metzi'a* 85b). Whereas Rabbi, it is true, chose *some* treatment, sometimes no treatment might be as reasonable as treatment.

Let us spell this out more precisely. In some cases, there is great risk if medical treatment is not proffered, while the risks involved are negligible and the likely benefits to life expectancy are enormous. Here Jewish law will coerce the patient to undergo the procedure, and will not grant the patient autonomy.²⁶ In other cases, the procedure is very risky, while forgoing the procedure does not involve significant risk or benefit. Here, a person is prohibited from undertaking the procedure. Finally, there is a grey area, a "permissible" zone, where uncertainty infects the decision-making. There is such-and-such a percentage of risk if the procedure is not done, such-and-such a likelihood of benefit if the procedure is done, such-and-such a percentage of risk if the procedure is done. Assuming each of the percentages involved is non-negligible, Jewish law leaves the decision in the patient's hands. "Procedures which involve any significant risk features are always discretionary rather than mandatory."²⁷ So, for example, it is often up to the individual whether to undergo an operation that might leave him dead on the table but holds out the hope of curing him or significantly extending longevity; whether, in other words, he should risk his *hayyei sha'ah* (the anticipated short life span if nothing is done) with the prospect of attaining *hayyei olam* (normal longevity) if a procedure is performed.

Indeed, the reasons why Halakhah leaves a "permissible" zone in cases of risky medical interventions may be quite prosaic, having nothing to do with embracing autonomy as a value. In cases of complex risk/benefit ratios, Halakhah has little choice but to leave risky decisions in patient hands. For one thing, there is no unique rational decision in cases of uncertainty. Hence a *posek* would not have a basis for mandating a particular decision. For another, suppose there were some "best" rational course. If rabbis and doctors were to impose as a mandate whatever course they thought was best in these conditions of uncertainty, bereaved family members would regularly scream that by letting rabbis and doctors, rather than patients, make decisions about what the most rational course is, the Halakhah killed their loved one, who may have had different preferences and calculations than the rabbis and doctors. These epistemological and sociological problems suffice to warrant a discretionary area in the case of risky procedures. If so, rationality and authenticity need not be required.

הפסיקה בשאלה זו חייבת להתייחס להיבטים רבים של המציאות, כגון: עד כמה הימנעות מטיפול משמעה מוות מידתי; עד כמה גדולים סיכויי הטיפול להציל את אדם; איזו פגיעה באיכות החיים מתחייבת כתוצאה מהטיפול ואיזו פגיעה באיכות החיים קיימת ללא טיפול; עד כמה הטיפול כרוך בייסורים; מהם הנימוקים בהם האדם מנמק את סירובו להתמודד על חייו; מהם הסיכויים השונים לכל התפתחות כתוצאה מהניתוח, ועד כמה גדול הפער בין מה שהחולה חושש ממנו ובין ההערכה הרפואית, ועוד ועוד.

דרך כקנה ואל יהא קשה כארו מעשה^ט שבא רבי אלעזר (בן ר'') שמעון ממגדל גדור מבית רבו והיה רכוב על החמור ומטייל על שפת נהר ושמה שמחה גדולה והיתה דעתו גסה עליו מפני שלמד תורה הרבה

An incident occurred in which Rabbi Elazar, son of Rabbi Shimon, came from Migdal Gedor, from his rabbi's house, and he was riding on a donkey and strolling on the bank of the river. And he was very happy, and his head was swollen with pride because he had studied much Torah. He happened upon an exceedingly ugly person, who said to him: Greetings to you, my rabbi, but Rabbi Elazar did not return his greeting. Instead, Rabbi Elazar said to him: Worthless [reika] person, how ugly is that man. Are all the people of your city as ugly as you? The man said to him: I do not know, but you should go and say to the Craftsman Who made me: How ugly is the vessel you made. When Rabbi Elazar realized that he had sinned and insulted this man merely on account of his appearance, he descended from his donkey and prostrated himself before him, and he said to the man: I have sinned against you; forgive me. The man said to him: I will not forgive you go until you go to the Craftsman Who made me and say: How ugly is the vessel you made. He walked behind the man, trying to appease him, until they reached Rabbi Elazar's city. The people of his city came out to greet him, saying to him: Greetings to you, my rabbi, my rabbi, my master, my master. The man said to them:

Who are you calling my rabbi, my rabbi? They said to him: To this man, who is walking behind you. He said to them: If this man is a rabbi, may there not be many like him among the Jewish people. They asked him: For what reason do you say this? He said to them: He did such and such to me. They said to him: Even so, forgive him, as he is a great Torah scholar. He said to them: For your sakes I forgive him, provided that he accepts upon himself not to become accustomed to behave like this

נודמן לו אדם אחד שהיה מכוער ביותר אמר לו שלום עליך רבי ולא החזיר לו אמר לו ריקה כמה מכוער אותו האיש שמא כל בני עירך מכוערין כמותך אמר לו איני יודע אלא לך ואמור לאומן שעשאני כמה מכוער כלי זה שעשית כיון שידע בעצמו שחמא ירד מן החמור ונשתטח לפניו ואמר לו נענית לך מחול לי אמר לו איני מחול לך עד שתלך לאומן שעשאני ואמור לו כמה מכוער כלי זה שעשית היה מטייל אחריו עד שהגיע לעירו יצאו בני עירו לקראתו והיו אומרים לו שלום עליך רבי רבי מורי מורי אמר להם למי אתם קורין רבי רבי אמרו לו לזה שמטייל אחרך אמר להם אם זה רבי אל ירבו כמותו בישראל אמרו לו מפני מה אמר להם כך וכך עשה^ט לי אמרו לו אעפ"כ מחול לו שאדם גדול בתורה הוא אמר להם בשבילכם הריני מחול לו ובלבד שלא יהא

ציץ אליעזר חי"א

סימן מא

ש ו " ת

דנעלה מכל ספק שאסור לו לאדם בהחלט להכניס את עצמו עבויי כך לשום סכנה כל שהיא הכרוך בדרך כלל בכל ניתוח שהוא, ובכאן כפול הוא ע"פ רוב הניתוח, האחד בחלק הגוף שמשם מוציאים חתיכת העור והשני במקום שרוצים להרכיבו, ואך מגוחך הוא לבוא ולהציע

אולם אם בנידון של השערי צדק פשוט להתיר כפי מנהגן של ישראל בזה, אבל יש לדעתי השלכות לחידושו זה בנוגע לניתוחים פלסטיים שמבצעים כעת הרופאים אצל הרבה בני אדם לשם יפוי אבריהם וכדו' באין שום מחלה או כאב, ויש מקום גדול לטענה זאת שלא על כגון דא הוא שנתנה תורה רשות לרופא לרפאות [אם אפילו נקרא זה בשם „לרפאות“], ואין רשות לבני אדם לתת לרופאים לחבול בעצמם לשם מטרה זאת, וגם אין רשות לרופא לבצע זאת, ויש לדעת ולהאמין כי אין צייר כאלקינו והוא ית"ש צר והטביע לכאור"א מיצוריו בצלמו ובדמותו ההולמת לו ועליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע.

המדרשות, ורק באופן מליצי יש להשיב ע"ז בדברי שהע"ה שהטיף ברוח ד' אשר בקרבנו ואמר: שקר החן והבל היופי אשה יראת ד' היא תתהלל, וכל אשר

לרעד כמוך, וא"כ ברור דאין לך אלא חידושו במקום שהחבלה באה כדי לרפאות ולהשיב אבידת גופו, ויוצא מכלל זה חבלה לשם גוי ויופי שאין בה כל השבה של אבידת הגוף אם כי לחבול כדי לשנותו לפי טעמו ולהתחכם על הצורה שחקק בו יוצרו או כדי לחדש

אמרין „החשק אין לו עינים“, ואפילו התייפות מן השמים ע"י תפלה מצינו בחז"ל תענית ד' כ"ג ע"ב שלא עלה הדבר יפה עד שחזרה לקדמותה, ואם אין להטריח את הקונה לשנות את הטבע (יעו"ש במהרש"א ד"ה עמי היתה) על אחת כמה שאין לו לאדם להתחכם בעצמו לשנות הטבע בפעולות כאלה, והר"ו כאומר לאומן שעשאו „כמה מכוער כלי זה שעשית“ (עיין תענית ד' כ' ע"ב).

Rabbi Akiva **said to him: You did not say anything**, i.e., this claim will not exempt you. **One who injures himself, although it is not permitted for him to do so, is nevertheless exempt** from any sort of penalty, but **others who injured him are liable** to pay him.

צ: החובל

ובא לפני רבי עקיבא א"ל (6) לזו אני נותן ד' מאות זה א"ל לא אמרת כלום 7 החובל בעצמו אף על פי שאינו רשאי פטור אחרים שחבלו בו חייבים והקוצץ נטעויותיו אף

Rather, it must be that this is a dispute between *tanna'im*, as there is a *tanna* who says that it is not permitted for a person to injure himself, and there is a *tanna* who says that it is permitted for a person to injure himself.

צא: החובל

את מוחו אלא תנאי היא דאיכא למ"ד אין אדם רשאי לחבל בעצמו ואיכא מ"ד אדם רשאי לחבל בעצמו מאן תנא דשמעת

קטלא שאני אלא האי תנא הוא דתניא מקדעין על המת ולא מדרכי האמורי אמר רבי אלעזר שמעתי שהמקדע על

המת יותר מדאי לוקה 8 משום כל תשחית וכ"ש גופו ודלמא בגדים שאני דפסידא דלא הדר הוא כי הא דרבי יוחנן 9 קרי למאני מכבודתא ורב חסדא כד הוה מסגי בניי הזמי והנא מדלי להו למאניה אמר 10 זה מעלה ארוכה וזה אינו מעלה ארוכה אלא האי תנא הוא דתניא 11 אמר ר"א הקפר ברבי מה ת"ל 12 וכפר עליו מאשר חטא על הנפש וכי באיזה נפש חטא זה אלא שציער עצמו מן היין והלא דברים ק"ו ומה זה שלא ציער עצמו אלא מן היין נקרא חוטא המצער עצמו מכל דבר על אחת כמה וכמה: הקוצץ נטעויותיו [וכו']: תני רבה בר בר חנה קמיה דרב ישרי

The Gemara suggests: **Rather**, it is the opinion of **this tanna**, as it is taught in a *baraita*: **One may rend garments in anguish over one who died, and it is not considered of the ways of the Amorites**, but a Jewish custom. **Rabbi Elazar says: I heard that one who rends his garments excessively over one who died is flogged for** having transgressed the prohibition of: **Do not destroy** (see [Deuteronomy 20:19](#)). The Gemara suggests: **And all the more so** it is the case that according to Rabbi Elazar one who injures **his body** in anguish transgresses this prohibition. The Gemara rejects this suggestion: **But perhaps garments are different, in that tearing them is a loss that is irreversible, like that practice of Rabbi Yohanan**, who would refer to his garments as: **My honor**, and like that practice of Rav Hisda, who, **when he would walk among thorns and shrubs, would raise his clothing** despite the fact that his skin would get scratched by the thorns. **He said** in explanation of his actions: **This flesh will heal** if scratched, **but that garment will not heal** if torn. Similarly, perhaps it is prohibited to rend one's garments, but it is permitted to injure oneself. **Rather**, it is **this tanna**, as it is taught in a *baraita*: **Rabbi Elazar HaKappar the Distinguished said: What is the meaning when the verse states with regard to a nazirite: "And he shall atone for him for sinning by the soul"** ([Numbers 6:11](#))? **And with which soul did this person sin** by becoming a nazirite? **Rather**, in **that he afflicted himself** by abstaining **from wine** he is considered to have sinned with his own soul, and he must bring a sin-offering for the naziriteship itself, for causing his body to suffer. **And are these matters not inferred a fortiori: And just as this person who afflicted himself by abstaining only from wine is nevertheless called a sinner, one who afflicts himself by abstaining from everything**, through fasting or other acts of mortification, **all the more so** is he described as a sinner? Consequently, Rabbi Elazar HaKappar holds that one may not harm himself in any manner.

הלכות חובל וחובל פרק חמישי

א אסור לאדם לחבול בין בעצמו בין בחבירו. ולא החובל בלבד אלא כל המכה אדם כשר מִישראל בין קטן בין גדול בין איש בין אשה דרך נציון הרי זה עובר בלא תעשה שנאמר לא יוסיף להכותו אם הזהירה תורה מלהוסיף בהכאת החוטא קל וחומר למכה את הצדיק: **ב** אפילו להגביה ידו על חבירו אסור וכל המגביה ידו על חבירו אע"פ

Maimonides, Laws of Injury, 5:1

A man is forbidden to injure himself or another. Not only one who inflicts a wound, but anyone who strikes a worthy Jew, whether an adult or a minor, whether a man or a woman, breaks a prohibitive law, as it is written: "He must not lash him excessively" (Deuteronomy 25:3). If the Torah has warned against excess in lashing an offender, how much more should this apply to striking an innocent man.

סימן טו

אם נערה מותרת ליפות עצמה ע"י גתוח שהוא חבלה בגופה

כ' אדר תשכ"ד.

נשאלתי בנערה שדחזה ליפות עצמה כדי שיקפצו עליה לקדשה ע"י מה שהמציאו עתה הרופאים ע"י גתוח שהוא חבלה בגופה אם מותרת מצד תאסור לחבול בעצמו. והנה בתוס' ב"ק דף צ"א

אבל הרמב"ם הא כתב ברפ"ה מחובל באיסור הכאה לאדם כשר מִישראל שהוא במכה דרך נציון ולחד גירסא דרך בויון עיי"ש, וא"כ בעובדא זו שהתבלה הוא ליפותה הרי אינו דרך נציון ובויון שלא שייך תאסור ואם במכה חבירו הוא רק דרך נציון ובויון גם במכה בעצמו אין לאסור כשהוא ליפות שאינו דרך נציון ובויון. ומה שדייק ידיר הרב הגאון

יש להביא ראיה לשיטת הרמב"ם שהוא דאמר בב"ק שם ר"ח כד היה מסגי ביני היזמי והגא מדלי להו למאניה אמר זה מעלה ארוכה וזה אינו מעלה ארוכה ואם כל חובל חייב איך היה מותר לו לילך ביני היזמי והגא בלא בגדים שיחבול בעצמו הא יעבור תאסור חובל בעצמו ואף שאינו מתבין הא היה פסיק רישיה ודחוק לומר דהיה באופן שלא היה פ"ר, ולכן צריך לומר דתאסור חובל הוא רק דרך נציון וכיון שזוהי הליכתו לצורך הרי אין זה דרך נציון וליכא תאסור. ונצטרך לומר דלצורך תאסור הוא דברים שעושה אותם לסוגת צער כגון שמקדע על המת שהוא להצטער ביותר כצד צערו על המת ורצוה להשחית, אבל לפ"ז גם בחובל בעצמו כמסרט על המת יש לאסור שהרצון הנצור הוא הצער מזה שזוהי דרך נציון ובויון שזה אסור אף שהוא לצורך דהרצון להצטער נחשב לו צורך, דבכל אופן אסרה תורה.

ולכן גרסת מזה שיש לחתיר לתעורר ליפות עצמה אף שהוא ע"י חבלה כיון שאינו דרך נציון ובויון אלא אדרבה לטובתה