



Halachos of End of Life

Show# 106 | February 25th 2017

Dovid Lichtenstein: Every moment of life is infinite.

מנחת חינוך מצוה לד אות ד

ואחד ההורג בריא או חולה אפילו גoso ביד שמים, נהרג עליו, וכן הוא בש"ס סנהדרין ע"ח ע"א ור"מ כאן פ"ב ה"ז, אף דרוב גosoין למייה, מ"מ כיון שעיטה חי ולא נעשה בו מעשה הרי הוא חי, כמו שההורג בריא אף אם יבוא אליו ויאמר שלא היה לו חיים אלא שעה או רגע, מ"מ התורה לא חילקה בין הורגילד שיש לו לחיות כמה שנים ובין הורג זקן בן מאה, בכל עניין שההורג חי חי'ב,anca נמי אף דהוא עומדת למייה, מ"מ מחמת הרגע שיש לו עוד שיחיה על זה חי'ב, וגoso כחי לכל דבר, עיין יו"ד ס"א וחוז"מ [ס"י ר"ג ס"ז].

Halachos of End of life

To view the teshuvos discussed on the show [CLICK HERE](#)

שולחן ערוך יורה דעת הלכות ביקור חולים ורפואה ונוטה למות וגoso סימן שלט סעיף א

א] הגoso הרי הוא חי לכל דבריו. אין קושרין לחייו, ואין סcin' אותו, ואין מדייחין אותו, ואין פוקקין את נקיוי, ואין שומטין הכר מתחתיו, ואין נתנין אותו על גבי חול, ולא על גבי חרסית ולא על גבי אדמה, ואין נתנין על כריסו לא קערה ולא מגירפה ולא צלחות של מים ולא גרגיר שלמלח, ואין משמעין עליו עירות, ואין שוכרין חלילין ומוקנות, ואין מעמץ עינוי עד שתצא נפשו. וכל המעמץ עם יציאת הנפש, ה"ז שופך דמים. אין קורעין ולא חולצין ולא מספידין עליו, ולא מכניסין עמו ארון לבית, עד שימושות. אין פותחין עליו בצדוק הדין, עד שתצא נפשו. הגהה: ו"א דאיין חוצבין לו כבר אף על פי שאינו עמו בבית, עד אחר שימושות (רב"ש סימן קי"ד). אסור לחצוב שם כבר להיות פתוח עד למשך שלא יקברו בו המת באותו היום, ויש סכנה בדבר (רבינו ירוחם בשם הר"י החסיד ז"ל). וכן אסור לגרום למות שימוש מהירה, כגון מי שהוא גoso זמן ארוך ולא יכול להפריד, אסור להשמט הכר והכסת מתחתיו, מכח שאומרים שיש נזנות מקצת עופות שגורמים זה וכן לא יזינו ממוקומו. וכן אסור לשום מפתחות ב"ה תחת ראשו, כדי שיفرد. אבל אם יש שם דבר שגורם עכוב יציאת הנפש, כגון שיש סמוך לאותו בית קול דופק כגון חוטב עצים או שיש מלך על לשונו ואלו מעכבים יציאת הנפש, מותר להסירו ממשם, דאיין בזה מעשה כלל, אלא שמסיר המונע (הכל בהגהת אלף פרק אלו מגלחין).

ספר חסידים סימן תשכג

אין גורמין לאדם שלא ימות מהרה כגון שהיה אחד גווע והוא אחד קרוב לוותו בבית חוטב עצים ואין הנשמה יכול לצאת מסירם החוטב משם. ואין משיימים מלח על לשונו כדי שלא יموت, ואם גווע ואומר אינו יכול למות עד שיישומו במקומ אחר אל ייזהו משם.

ערוך השולחן יורה דעת סימן שלה סעיף ג

עיקר מצות ביקור חולים הוא לעין בצרכי החולה ולעשות לו מה שצרכי כדאיתא בנדרים [מ' א] מעשה בתלמיד אחד מתלמידי ר"ע שחלה וכו' ונכנס ר"ע לבקרו ובסביל שכיבד וריבץ לפניו חייה אל' רבי החחיתני יצא ר"ע ודרש כל שאינו מבקר את החולים כאלו שופך דמים, ומה יפו החברות בכמה ערים הנקראים חברה לינה שלנים אצל החולים כל הלילה לראות מה שהם צריכים דברים ע"פ רוב משמשים לו אנשי ביתו משא"כ בלילה דאנש' בитוعمالים מעבודת היום ונשקעים בשינה באונס על כן גדול שכרכם מאד של חברי לינה, ואמרו חז"ל [שם] כל המבקר את החולה נצל מדינה של גהינט ומה שכרו בעוה"ז ד' ישרמהו מיצה"ר ויחיהו מן היסורים ויושר בארץ שיחו הכל מתכבדים בו וכו' ע"ש, וכל המבקר את החולה גורם לו שיחיה שמתפלל עליו שיחיה וכל שאינו מבקר אין מבקש עליו רחמים לא שיחיה ולא שימות דלפעמים יש לבקש רחמים שימות כגון שיש לו יסורים הרבה בחליו ואי אפשר לו שיחיה כמעשה דרבינו פ' הנושא [ר"ג שם]:

שולחן ערוך אורח חיים הלכות שבת סימן שכט סעיף ד

אפי' מצאוו מרצץ שאינם יכול לחיות אלא לפי שעה מפקחין. ובביאור הלכה שם אלא לא לפי שעה. ואף על גב שלא שיר הכא הטעם חלל שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה משום דלאו דוקא שבת ה"ה שאר מצות כמו שכותב המאירי ביום ז"ל ואעפ"י שנתרברר שאי אפשר לו לחיות אפילו שעה אחת שבאותה שעה ישוב לבבו ויתודה עכ"ל אמן באמת נראה דכל זה הוא לטעמא בעלמא אבל לדינא לא תלוי כלל למצות דין הטעם דדוחנן מצוה אחת בשבייל הרבה מצות אלא דוחנן כל המצאות בשבייל חיים של ישראל וכדייף לה שמואל מוחי בהם כדכתב הרמב"ם פ"ב מהלכות שבת שאין משפטו התורה נקמה בעולם אלא רחמים וחסד ושלום בעולם, וכן כן לכל בני דילפי לה ממזבח ומミליה וממחתרת מוכרכה דאחים של אדם קפיד רחמנא (בר מה היא דחל שבת אחת וכו'), וכן מוכרכה לומר דבר גבי תינוק מושלך ברוב א"י דמפקחין אף על פי דעת פ"ז יהיה א"י גמור ולא יקיים שם מצוהAuf"כ כיון דבקוח נפש אין הולcin אחר הרוב חיישין שמא מישראל הוא. ולפ"ז ברור דאפיקו קטן מרצץ נמי מחלין Auf"י דלא ישמר שבתות גם לא יתודה ולא יבוא לכל גדול Auf"כ מחלין וכן כן ה"ה חרש ושותה אף על גב דין בני מצות מ"מ מחלין עליהם, דהא שלא מקיימי מצוה הוא משום אונסיהם ולא נפיק מכל זה אלא ישראל מומר להכweis דעובר בمزיד אבל חרש ושותה התורה פטרינהו מחמת אונסיהם, ומלביד זה גבי חרש ושותה פשיטה דמחלין עליהם שבת דהא אפיקו

נהרגין עליהם דגם הם בכלל איש כי יכה כל נפש כל דהוא נפש כמו קטן וגם הם בכלל לא תעמוד על דם רעך כשר ישראל ובפירוש אמרה תורה לא תקלל חרש ומלךון עליון (אף על פי ישראל רשע מותר לקלל שאני התרם דכתיב ונשיא בעמר בעשה מעשה עמר) ומלךות נמי ממי מיתה הם מבואר בסנהדרין דף י'. ולא ידעת מה היה לו לבעל הלכות קטנות שנסתפק בזה אם מחלין ואם הרגין עליו ודבריו תמהים מאד עי"ש היטב. ודע עוד דה"ה גoso נמי מחלין עליו בפקוח הגל או אם רופא אומר שם מושם חי שעלה מחלין עליו וכמו כן מושץ נמי גoso הוא וגרע מגoso דליך באזה אפי'ו מיוטי דמיוט אעפ"כ משום חי שעלה מחלין עליו וכמו כן גoso, וכ"כ הא"ה בשם סמ"ג וסמן"ק וזה מצאוו חי אף על פי שנתרוץ מותו ואינו יכול לחיות כ"א מעת מפקחין עליו ומוציאין אותו לחי שעלה כדאמר במס' שמחות המעצים עיניו של מת הר' הוא שופך דמים עכ"ל. וכ"כ תוס' בנדה דף מ"ד אלא דהם באו מטעם דמיוט גosos לחיים ואין הולcin בפיקוח נפש אחר רב, ולכאורה תמהה דהא אפי'ו בודאי מות מ"מ חי שעלה יש עי' פיקוח הגל ושביל חי שעלה מפקחין, ואפשר דהთוס' כללו באזה היכי דהרופא נותן לו סימנים ואומר שיתרפא למגרי עי"ז דמותר לסמור עליו ולחיל שבת בבישולם וכדומה דמיוט גosoין לחיים וסומcin עליו בענני פק"נ אבל אם היו אמרין דאפי'ו מיוט ליכא א"כ בודאי משקר. ודע עוד שראייתי בפמ"ג שכטב דמי שהיה חי' מיתת ב"ד [בימים הקדומים] ונפל עליו הגל דמקחין עליו דהלא אין מיתין אותו בשבת וחי' שעלה יש עכ"פ, ולענ"ד לא נהירא כלל דהתורה חסה על חי' שעלה הימנו למי שחשוה על חיים שלו לאפוקי באזה דגברא קטילא הוא מחמת רשותו ולא עדיף מרועע בהמה דקה דקי"ל בי"ד קנ"ח דאין מעlein אותו מן הבור.

קרינהdagrtta ח"ב סימן תשט (מהדורא חדשה)

תשט

אם מוטל חוב להאריך חי' החולה, ועוד

בעה"י יום כ' פ' שופטים ערך אלול התשל"ג.

יראה בנהמה בעיר ח' שמה בנוות ברמה, ובתורת ח' תמיימה,
הרחה"ג המצוין מה"ר... שליט"א בחרה"צ זכללה"ה.

הנני העניamus משתחף בצערו הנדור בהסתלקות כבוד
האדמו"ר זכללה"ה ניר לבית הורנוטיפול, השית' ינחים אותם בתוך
שاري אבילי ציון וורושלים זהב' וכרו זכללה"ה ברוך לעד.

בדבר וריקה לאכ חולה שיתכן שייעשה חכורה כבר מבואר הדיין
בי"ד סי' רמ"א ס"ג דבדיליכא אחר מותר ע"ש בהרמ"א זל.

בשיiker היסוד דכל מה שאפשר להאריך חי' החולה [אפי' אינו
אלא לחי' שעהן] צרכים לעשות, אמת שם אני שמעתי בילדותי
מיימרא כו ולא ידעתו אם זה מבר סמכא הוא, אבל בשינוי דיז ציעג

קרינא דאגרתא

קצז

דביו"ד ס"י של"ט מבואר דמותר להסיר דבר המונע פטירת החוללה [כשעי"ז המונע יסוריו רבין] ורק מעשה בגופו אסור לעשות וא"כ להיות שוא"ת לכאו' [במקום שעי"ז יתוספו לו יסורים] לא מצאתי איסור ואדרבא יש ללמדן מזה עיין בבית לחם יאודה ביו"ד שם ד"ה מה שאומרים, שאין לתת מלך להאריך הנסיפה [ואולי גוסם שאנין אבל לכאו' כל שאינו אלא לחי שעה ואין בו הצלחה ממש דמי לנדון הנוסם שהרי הגוסם הוא כחי לכל דבריו וכ"ז צע"ג.

המקום ינהם אתכם וכל המשפה הכבודה והרוממה נחומיים בכפליים ונזכה לביאת הנואל צדק בב"א זה ינהנו מעצבוננו.

והנני חותם בברכת כתיבה וחתימה טובה בספרן של צדיקים גמוריים לאльтר לחיים טובים ולשלו' הכו"ח המצפה לרוחמי הישית ולגאולה שלמה בב"א.

יעקב ישראל קניבסקי

Sarah Palin Returns To ‘Death Panel’ Criticism Ahead Of Supreme Court Ruling On Health Care

June 26, 2012, 10:21 am

Sarah Palin targeted President Barack Obama's health care reform law on Monday ahead of the Supreme Court's *upcoming ruling* on the measure.

"As we wait for the impending Supreme Court decision on Obamacare, I reiterate what I wrote in my first post on this topic nearly three years ago," wrote Palin in a Facebook post titled 'Death Panel' Three Years Later." "I stand by everything I wrote in that warning to my fellow Americans because what was true then is true now, and it will remain true as we hear what the Supreme Court has to say."

The former Alaska governor continued, "It was a pretty long post, but a lot of people seem to have only read two words of it: 'death panel.' Though I was called a liar for calling it like it is, many of these accusers finally saw that Obamacare did in fact create a panel of faceless bureaucrats who have the power to make life and death decisions about health care funding. It's called the Independent Payment Advisory Board (IPAB), and its purpose all along has been to 'keep costs down' by actually denying care via price controls and typically inefficient bureaucracy. This subjective rationing of care is what I was writing about in that first post."

In 2009, Palin sparked controversy when she warned that "death panels" would result from health care reform. The claim was widely debunked.

Earlier this year, HuffPost's Jason Linkins reported on the origins of the unfounded criticism.

The Los Angeles Times points out:

Palin's rationale for claiming that the healthcare law will create "death panels" seems to have shifted over time.

Originally, she coined the term based on a component of the healthcare reform bill that would have allowed Medicare to cover end-of-life counseling by physicians, though that regulation was abandoned by the Obama administration in January 2011.

"If the Supreme Court doesn't strike down Obamacare entirely, then Congress



must act to repeal IPAB and Obamacare before it is indeed “too late,” Palin wrote on Facebook. “All of Obamacare must go one way or another.”

The Supreme Court is expected to issue a ruling on the president’s health care law on Thursday.

Copyright © Huffington Post

Obamacare and “Death Panels”: Healthcare Rationing in Halacha

One of the many controversial aspects of the revolutionary Patient Protection and Affordable Care Act (“Obamacare”) passed in 2010 is the emotionally charged question of rationing. With the government overseeing healthcare coverage, a federal agency (the Independent Payment Advisory Board) decides how the public funds allocated for healthcare should be used, and is thus authorized to determine which medications and procedures are to be provided and which are not. Critics of the program claim that the system essentially invests a group of bureaucrats with the power to decide which patients die and which will receive treatment. In the summer of 2009, former Vice Presidential candidate Sarah Palin ignited a firestorm when she accused the Affordable Care Act of establishing a “death panel” that will sentence some patients to die. She wrote on her Facebook page:

[G]overnment health care will not reduce the cost; it will simply refuse to pay the cost. And who will suffer the most when they ration care? The sick, the elderly, and the disabled, of course. The America I know and love is not one in which my parents or my baby with Down Syndrome will have to stand in front of Obama’s “death panel” so his bureaucrats can decide, based on a subjective judgment of their “level of productivity in society,” whether they are worthy of health care. Such a system is downright evil.

The accuracy of Palin’s provocative claim has been subject to much debate, but regardless, the question regarding the fair and equitable rationing of healthcare funds is a crucial subject that deserves careful analysis and consideration both from a public policy standpoint as well as from a halachic perspective.

This essay will focus on the particular question of whether priority should be given to the small minority of dangerously ill patients at the expense of the majority of patients who suffer less severe conditions. Organ transplants, for example, are exorbitantly costly, and funding such procedures for the small number of patients with organ failure necessitates denying other patients more standard treatments. Should the majority be denied public funding in favor of the minority enduring life-threatening illnesses, or should the public welfare be given priority over the small minority of gravely-ill patients?

I. Paying to Save Another Person's Life

The Gemara in *Sanhedrin* (73a) establishes the Torah obligation to rescue one's fellow from life-threatening danger on the basis of two different Biblical sources. The first is the *mitzva* of **השבת אבידה**, which requires returning lost objects to their owner. As the Gemara notes, we may logically infer from this requirement that one must also "return" to a person his life if it is threatened. Additionally, one is required to rescue his fellow from danger due to the command of **לَا תעמוד על דם רעך** ("Do not stand idly by your fellow's blood" — *Vayikra* 19:16). The Gemara explains that although this requirement is already established by the obligation of **מיטרח ומיגור**, the command of **השבת אבידה** adds the requirement of **אגורוי** — to hire people to rescue the individual in danger when necessary. For example, if a person sees his fellow drowning, but he does not know how to swim, the command of **לَا תעמוד** requires him to hire a swimmer to rescue the drowning person, a requirement that would not be included in the obligation of **השבת אבידה**.

This obligation is codified by the Rambam both in *Sefer Ha-Mitzvos* (*lo sa'aseh* 297) and *Mishneh Torah* (*Hilchos Rotze'ach* 1:14, 16).¹

In discussing this requirement, the Rosh (*siman* 2) notes that when a person spends money to rescue his fellow from danger, the beneficiary is obligated to repay him, "for a person is not obligated to rescue his fellow's life with his own money **if the rescued person has money.**"² The clear implication is that although the beneficiary must repay the one who saved him, one is obligated to pay money to rescue his fellow from danger even if the beneficiary will be unable to repay him.

This inference was made by the *Chavos Yair* (146),³ who observes that this is indeed the consensus among the *poskim* — one must rescue his fellow from danger even if the money used to do so will never be repaid. However, the *Chavos Yair* proposes that this might not necessarily be true; it is possible that

1. In *Hilchos Matnos Aniyim* (8:10), in the context of the obligation of **פדיון שבויים** (ransoming captives), the Rambam emphasizes that one who fails to perform this *mitzva* violates numerous Biblical commands, such as the commands to give charity, **ואהבת לרעך כמוך**, **לَا תעמוד על דם רעך**, and others. We might question why the Rambam does not mention these commands in reference to the general obligation to rescue people from danger even if this entails an expense, instead applying them only to the particular situation of **פדיון שבויים**. I have not seen any sources that address this question.
2. The Rosh draws proof for this position from the Gemara's ruling (*Sanhedrin* 74a) that if a person was being pursued and in the course of fleeing breaks someone else's possessions, he is required to pay for the damage. This ruling is codified by the *Tur*, and the *Sema* (426:1) raises the question of why it is not mentioned by the *Shulchan Aruch* or *Rama*.
3. See also *Tzitz Eliezer* 19:2.

just as one is not required to pay out of his own pocket for the sake of honoring his parents, one is likewise not obligated to spend money for the sake of rescuing his fellow from danger. This possibility proposed by the *Chavos Yair* is actually the view taken by the *Yad Rama* (in *Sanhedrin*). The *Yad Rama* notes that the Gemara requires only מיטרח ומיגר אגורוי — to **go through the trouble** of hiring someone to rescue the person in danger — but not to actually spend money. Thus, in his view, one is not required to incur a financial loss for the sake of rescuing his fellow.

We might explain the *Yad Rama*’s position in light of the comments of the *Minchas Chinuch* (237:2) regarding the relationship between השבת אבידה and לא תעמוד גוף. The *Minchas Chinuch* notes that according to the Gemara’s discussion, the only practical difference between the requirement of אבדת גוף (“returning” a person’s body by rescuing his life) and the command of לא תעמוד relates to the detail of מיטרח ומיגר אגורוי. In all other respects, it appears that these two *mitzvos* are identical. Thus, the obligation to rescue a person’s life is bound by the same guidelines that apply to השבת אבידה. As such, the *Minchas Chinuch* contends, just as one is not obligated to return a person’s money if he throws it away, one is similarly not required to rescue a person who knowingly endangered himself. A similar comment is made by Rav Shlomo Kluger in his *Chochmas Shlomo* (C.M. 426), where he writes that the special provision of זקן ואינו לפיקבודו, which exempts a distinguished person from returning a lost object if this entails compromising his dignity, applies also to השבת גוף. Accordingly, one is not required to rescue a life if doing so requires taking measures that are beneath one’s stature.

If the *mitzva* to rescue a life is indeed bound by the same restrictions as the *mitzva* of השבת אבידה, then we can easily understand the view of the *Yad Rama*, who argues that there is no obligation to spend money for the sake of rescuing a life. Halacha allows one to look for his own lost object before returning his fellow’s. This proves that one is not required to incur even a modest financial loss for the sake of the *mitzva* of השבת אבידה. By extension, if the obligation to rescue a life is incorporated within the *mitzva* of השבת אבידה, one is not required to spend money to fulfill this obligation.

It should be noted, however, that many *poskim* dispute this claim of the *Minchas Chinuch* and *Chochmas Shlomo* (see, for example, *Iggeros Moshe*, Y.D. 2:172).⁴ Moreover, as mentioned above, the consensus among the halachic

4. This question hinges on how we understand the Gemara’s conclusion that the prohibition of מיטרח ומיגר אגורוי על דם רע is necessary in order to add the requirement of לא תעמוד. The *Minchas Chinuch* and *Chochmas Shlomo* understood that the command of לא תעמוד essentially introduces the same obligation as אבידה גוף, adding only the detail of מיטרח ומיגר אגורוי. This appears to have been the view of the Ran, who explains that the verse לא

authorities follows the Rosh's view that one is, in fact, required to spend money to rescue his fellow; although the person who is rescued must repay the one who saved him, one must pay the necessary expenses even if he knows he will not be reimbursed.

II. How Much Must One Pay?

The question then becomes how much one is required to pay in order to save a life. Must one be prepared to surrender all his wealth and thrust himself into poverty for the sake of saving his fellow? If not, then what is the maximum expense one is required to incur for this purpose?⁵

In the context of his discussion of the laws of *arba minim* (O.C. 656:1), the *Shulchan Aruch* lays down the general rule concerning maximum required expenditures for *mitzva* observance. He writes that when it comes to a *mitzvas asei* (a positive Biblical command), one is not required to spend more than

העמוד על דם רעך does not in itself imply a requirement to spend money; the Gemara made this inference simply by virtue of the fact that the verse is otherwise superfluous. The other poskim, however, likely understood that once the Gemara interpreted לא תעוזר as introducing the requirement to spend money for the sake of rescuing one's fellow, this verse establishes a fundamentally different obligation, requiring doing all that one can to rescue his fellow from danger. Accordingly, this command has nothing at all to do with the *mitzva* of *חכמת אבידה*. This appears to have been the view of Rashi in his commentary to the Gemara, where he explains the Gemara's conclusion to mean חזר על כל צדקה שלא יאבד דם רעך. (See also *Aruch La-Ner*, who advances a much different interpretation of the Gemara's statements.)

5. One could, at first glance, draw proof from the Gemara's discussion in *Bava Basra* (3b) concerning the *halacha* forbidding a community to dismantle its synagogue before building a new one. The Gemara comments that even once the money for the new building has been collected, the first synagogue may not be demolished because the funds might be needed for the sake of פדיון שבויים. After the new building is completed, however, the first building may be demolished; we are not concerned that the new building will have to be sold to raise funds for ransom because "a person's residence is not sold." Seemingly, this proves that one does not have to sell his home for the sake of פדיון שבויים, which is often a life-saving necessity.

However, the *Shita Mekubetzes* cites Rabbeinu Yona as explaining the Gemara to mean that if funds have been collected for a new synagogue but have not yet been spent, the community might use this money to ransom a prisoner rather than going through the trouble of raising new funds. Once the building is built, however, the community would not sell it for the sake of rescuing a captive before exploring other fundraising channels. According to this interpretation, if no other sources of funding are available, then one must, indeed, even sell his home for the sake of פדיון שבויים. The *Beis Ha-Levi* (1:8), however, proves that the *Derisha* followed the straightforward reading of the Gemara that one does not have to sell his home for the sake of ransoming a captive.

one-fifth of his assets to fulfill the *mitzva*. When it comes to avoiding the violation of a Biblical prohibition, however, — *יתן כל ממונו קודם שייעבור מצות לא תעשה* (a Biblical prohibition), he should give away all of his money before violating. This rule is mentioned by the Rama, as well (Y.D. 157:1).

Applying this rule to the *mitzva* to save one’s fellow from danger, we might instinctively conclude that in light of the Torah prohibition of *לא תעמוד על דם רעך*, one would be required to spend any amount of money necessary to rescue his fellow and avoid transgressing this prohibition. On the other hand, one could argue that the distinction between *מצות לא תעשה* and *מצוות עשה* is actually a distinction between Biblical commands requiring a particular action (*קומ ועשה*) and those which require refraining from a certain action (*שׁב ואל תעשה*). If so, then although the Torah formulates the requirement to rescue one’s fellow from danger in the form of a prohibition, as a *הא*, nevertheless, for the purposes of this distinction, it qualifies as a positive command. As such, it should require an expenditure of no more than one-fifth of one’s assets.

Indeed, the *Chasam Sofer* (*hagahos to Shulchan Aruch*) writes that one is not required to spend all of his money for the sake of this *mitzva*, since it is a *mitzva* requiring an action, as opposed to forbidding a certain action.⁶ This view is also cited in the name of numerous *poskim* by the *Pischei Teshuva* (157:4; see also 357:1) and appears to be the view of the *Mishna Berura* (656:9).⁷

The *Rivash* (387), however, advances a different view, claiming that one must be prepared to surrender all his money to avoid violating a *מצוות לא תעשה*, regardless of whether it forbids a certain action or requires an action.⁸

A third view is that of *Rabbenu Yerucham*, who maintains that one is not required to surrender all of his money even to avoid violating an ordinary *מצוות לא תעשה*. In his view, only the prohibition of idolatry demands sacrificing all of one’s property, whereas this is not required to avoid other prohibitions. This view is cited by the *Vilna Gaon* in *Bei’ur Ha-Gra* (Y.D. 157:5), who notes that even *Rabbenu Yerucham* would agree that one must be prepared to sacrifice all of his money for the sake of rescuing a life in light of the Gemara’s aforementioned inference that this *mitzva* requires *מייטרין ומיגר אגורי*.

The *Chadrei Dei'a* (Y.D. 249:1) claims that the *Rambam* followed the view that one is required to spend only up to one-fifth of his assets for the sake of rescuing a life. In his commentary to the *Mishna* (beginning of *Pei'a*), the *Rambam* writes that one does not have to spend more than one-fifth of his property to ransom captives, an obligation which the *Rambam* himself says elsewhere is required

6. See also *Peri Megadim*.

7. See also *Hagahos Rabbi Akiva Eiger* and *Gilyon Maharsha*.

8. See also *Sedei Chemed* (*Ma'areches Lamed*, 107).

by force of the command of the command of דם רעך על תעמוד (Hilchos Matnos Aniyim 8:10). It appears from the Rambam's comments that this applies even if no one else is in a position to ransom the prisoner, seemingly proving that in the Rambam's view, one is not required to pay more than one-fifth of his assets to rescue a life. This point was also made by the *Halichos Eliyahu* (33).⁹

In contrast, the *Chafetz Chayim* (*Ahavas Chesed*, vol. 2, 20:2) claims that the Rambam made this comment only in regard to situations of a prisoner whose life is not threatened in captivity. If the situation is life-threatening, the *Chafetz Chayim* contends, the Rambam would certainly require spending any amount of money necessary to save the prisoner's life. The *Chafetz Chayim* draws proof from the Gemara's famous rule of חייך קודמין לחיך חברך — “Your life takes precedence over your fellow's life” — which implies that only a person's life, but not his property, overrides the obligation to rescue his fellow from life-threatening danger.¹⁰ This point is also made by the Netziv in his *Ha'amek She'ela* (38:1), where he likewise explains the Rambam as referring only to situations of captivity that are not life-threatening and draws proof to his position from the comments of the *Yerei'im*. Similarly, Rav Yaakov Emden writes (*She'eilas Ya'avetz* 1:63):

ו"ל דכשיש עניים עטופים ברעב שיש לחוש שימתו ברגעון אפילו מי שאינו לו אלא כדי פרנסתו צריך לחלק להם מה שבידיו ולא ישאיר לעצמו רק כדי חייו עד שיגיע למקום שישראל מצויים שייפרנסו או שייצטו לחזור על הפתחים אפילו לרבי עקיבא שלימד חייך קודמין לחיך חברך...

It seems to me that when there are poor people overcome by hunger who are at risk of dying of starvation, then even one who has only enough for his livelihood must share with them what he has, and not leave for

-
- 9. Similarly, the *Chochmas Adam* (145) cites the Rambam's comments in *Hilchos Matnos Aniyim*, and then notes his ruling in his commentary to *Peia* that one is not required to spend more than one-fifth of his assets to free a captive. He clearly understood that although situations of captivity are treated as life-threatening, one is nevertheless not required to spend all of his money to release his fellow from captivity, implying that one does not have to spend all his money to save a life.
 - 10. The *Chafetz Chayim*'s understanding of the Rambam's position is difficult in light of the Rambam's comments in *Hilchos Matnos Aniyim*, mentioned above, where he writes that one who fails to ransom a captive violates the prohibition of לא תעמוד על דם רעך, implying that situations of captivity are, by default, regarded as life-threatening. It should also be noted that the *Chafetz Chayim* draws proof only from the rule of חייך קודמין, and not from the Gemara's comment that the obligation of חייך קומדיין requires לא תעמוד על דם רעך. It stands to reason that in his view, the prohibition of לא תעמוד על דם רעך is treated as a *mitzvah asher*, as it requires an action (as opposed to prohibiting an action). Thus, without the inference from חייך קומדיין, it would not require sacrificing all of one's money. Indeed, we noted above that the *Chafetz Chayim* takes this approach in his *Mishna Berura*.

himself more than he needs to sustain himself until he reaches a place where there are Jews to support him, or he must go around begging — even according to Rabbi Akiva, who taught that “your life takes precedence to your fellow’s life.”

This was also the view taken by Rav Yisrael Salanter in his *Even Yisrael* (*Derush* 4, p. 16), where he writes that even in situations of possible risk to life (סִכְפָּקָ נַפְשׁוֹת), one is required to spend all he has in order to rescue the person in danger. Rav Yisrael adds that this applies even if one will not be left with enough money for his own livelihood. As long as he has enough to sustain himself in the present, he must part with all his other assets for the sake of rescuing the life of his fellow in danger. Rav Yisrael draws proof to his position from the famous debate between Rabbi Akiva and Ben Petura (*Bava Metzia* 62a) as to whether a desert traveler may drink his final ration of water to save his life while his companion dies, or if he must share it with his companion, even if this means they will both die. Rabbi Akiva maintains that one may drink his water because his life takes precedence, but Rav Yisrael notes that this is only because the traveler would otherwise not have with what to sustain himself in the present. However, if one is able to sustain himself presently, he must give all he has to rescue his fellow’s life, even though he will then be left without sustenance. Rav Yisrael thus rules that if there is a gravely ill patient who cannot afford medical treatment, even the poor are obligated to give all they have to rescue the patient.¹¹

As cited above, this is also the view of the Vilna Gaon, who claimed that even Rabbenu Yerucham would agree that one must spend all he has to save his fellow’s life.

It emerges that whereas the *Chasam Sofer* and *Chadrei Dei'a* maintain that one need not spend more than one-fifth of his assets for the sake of saving a life, numerous *poskim*, including the *Chafetz Chayim*, the Netziv, the Vilna Gaon, Rav Yaakov Emden, and Rav Yisrael Salanter, maintain that one must spend all he has for the fulfillment of this *mitzva*.¹² This position gives rise to the obvious question of how any Jew is permitted to enjoy a respectable livelihood, as there are unfortunately always fellow Jews in dire straits due to poverty or illness. It

-
- 11. It should be noted, however, that the Gemara appears to discuss a case in which the travelers would certainly die if they do not drink, while Rav Yisrael, as mentioned, applies his ruling even to situations of סִכְפָּקָ נַפְשׁוֹת.
 - 12. One might raise the question of why, according to this view, the Gemara in *Sanhedrin* infers from the command of דם רעך לֹא תַעֲמֹד עַל דָם רֵעֶךָ that one must spend money to rescue a fellow in danger. If the rule of חַיִל קַדְמֵין applies only to one’s life and not to money, then there seems to be no need to make a special inference to deduce that one must spend money to rescue a life.

would seem that according to these *poskim*, we are all required to spend all we have at all times!

Indeed, it is reported that Rav Yosef Shalom Elyashiv followed the first view, that one is not required to spend more than one-fifth of his assets to rescue his fellow from danger.¹³ Rav Shlomo Zalman Auerbach, in contrast (*Minchas Shlomo*, vol. 2, 7:4), distinguished between situations in which someone sees his fellow in immediate danger — such as when a person is drowning — and cases of people who are known to be in dire straits. In the former case, one is required to spend all he has to rescue his fellow, but in situations of ill patients and the like, we require only that each person contribute his share toward the collective effort to save those at risk. Rav Shlomo Zalman concludes, however, by questioning why this should be case and why any given individual should not be required to spend all his money to rescue his fellow in danger.

III. דוחקא דעתיבורא — The Limits of the Communal Obligation

Until now, we have focused on the individual's obligation to rescue his fellow from danger, determining whether and to what extent this *mitzva* requires one to spend money for the sake of rescuing his fellow's life. When seeking to determine the halachic guidelines relevant to establishing public healthcare policy, there is another critical factor to consider — namely, the limits of the communal obligation. Even if we accept the view that an individual is required to spend all of his money for the sake of rescuing a life, this does not necessarily authorize policymakers to tax the public as much as is needed to provide healthcare for gravely ill patients. As we will see, a number of sources speak of limits to the imposition of taxes even for life-saving causes, implying that the concern for preserving human life must be weighed against the concern for the public welfare.

Most famously, the Mishna in *Gittin* (45b) establishes that a community should not ransom Jewish captives for *יתר מכדי דמיון* (an unreasonably exorbitant sum). One of the reasons suggested by the Gemara for this rule is *דוחקא דעתיבורא* — concern for the community's financial viability. A community should not be pushed beyond reasonable financial limits even for a cause as important as *פדיון שבויים*. Thus, even according to the view that one is required to give all he has to save a life, the public is not required to impoverish itself for this purpose. As the *Chasam Sofer* explains (*Teshuvos*, C.M. 177), "A community which is

13. See *Avnei Zikaron*, p. 286. He bases his view on the aforementioned approach of the *Chavos Yair* and *Yad Rama*, noting that the Gemara requires hiring people to rescue a person from danger, but not spending all of one's money.

impoverished — especially at a time when the Jews are subjugated to the nations of the world — the impoverishing of the community is regarded as פָּקֹחַ נֶפֶשׁ.”

In a similar vein, the Rama (Y.D. 160:22) records a custom to borrow and lend on interest when this is necessary for communal needs, which are treated as פָּקֹחַ נֶפֶשׁ (saving a life). Another example is the Gemara’s ruling in *Shabbos* (42a) that a metal coal may be removed from the public domain on Shabbos. The *Behag* claims that this applies even in situations in which extinguishing the coal would constitute a Torah violation, and the *Chiddushei Ha-Ran* explains that a public risk is regarded as a life-threatening situation. Even if the coal does not pose an immediate threat to any individual, the very fact that it threatens the public renders this situation one of פָּקֹחַ נֶפֶשׁ, given the likelihood that someone’s life could be threatened, and therefore even Torah prohibitions are suspended.

Applying this theory to a public healthcare system, it would appear that compelling the public to forego routine healthcare for the benefit of those suffering from life-threatening conditions would qualify as דוחקָא דצִבּוֹרָא. For example, if treatment for 10,000 asthma patients costs the same as a liver transplant for one patient whose life is in immediate danger, we may regard the withholding of treatment for the asthmatics as דוחקָא דצִבּוֹרָא, given the likelihood that at least one of them could die if they are denied treatment. Even if we assume that an individual must give all he has for the sake of rescuing a life, the public welfare is considered פָּקֹחַ נֶפֶשׁ and should not be compromised for the sake of rescuing certain individuals.¹⁴

Comments by Rav Dovid Kahanovitz

- 1) Even if we acknowledge, as this essay has shown, that the public is not required to compromise its financial viability to save a single person’s life, here we are dealing with the question of precedence among the public itself. The issue at hand is whether a public healthcare budget should give priority to the small number of deathly ill patients or to the larger number of patients seeking medication to improve their quality of life. It does not seem reasonable to argue that the large number of patients with conditions that are not life-threatening should be treated before those whose lives are threatened.
- 2) At first glance, the *Chasam Sofer*’s contention is that the public welfare

14. It is reported that a Health Minister of the State of Israel posed this question to Rav Elyashiv, who ruled that the government’s funds are the property of the public, who are not obligated to forego on their rights to proper healthcare for the sake of the small number of seriously-ill patients.

takes precedence because it entails **ספק פקוּת נפשׁ**, a potentially life-threatening situation, as when the public welfare is compromised, there is a chance that at least one life will be threatened. But if so, then his reasoning is very difficult to understand, as it is inconceivable that rescuing a large group of people from a potentially life-threatening situation should take precedence over rescuing one individual from certain death. Indeed, the Mahari Ben Lev (2:40) writes explicitly that rescuing a person from certain danger takes precedence over a potential danger posed to the public. (This position is also cited in the name of Rav Shlomo Zalman Auerbach.) It thus seems difficult to understand the *Chasam Sofer*'s contention that an individual should not be saved from life-threatening danger if this would expose the public to possible danger.

The explanation, presumably, is that the *Chasam Sofer* made this comment specifically with regard to **פְּדִיעַן שְׁבָויִם**, which is itself a situation of **ספק סכנה**. Since it is uncertain whether the prisoner will die if he remains in captivity, the public's security should not be threatened for the sake of rescuing him. But with regard to medical treatment, it seems evident that a person whose life is in clear danger should be treated before a large number of people whose lives are only potentially at risk.

- 3) Moreover, the question facing the public healthcare system relates also to treatment for patients whose lives are not at risk at all, but who require medications to live more comfortably. Clearly, these treatments — even if they are in demand by large numbers of people — should not be given priority over life-saving procedures needed to save seriously ill patients.
- 4) Another question that needs to be addressed is a government's authority to force the public to fund healthcare for seriously ill patients. Even if individuals bear a private obligation to pay one-fifth of their assets to rescue people in danger, it is questionable whether they may be forced to do so. If the government uses its allocated healthcare budget to treat the small number of seriously ill patients, it is, in effect, forcing the public to pay for their medications, which the government would otherwise have funded. Moreover, the public would then be paying more than one-fifth of their assets for the benefit of the gravely ill. On the other hand, it is possible that according to those *poskim* who require paying any amount of money needed to rescue a person's life, the government can and should impose this burden upon its citizens.

Rabbi Moshe Feinstein

שׁו"ת אגרות משה חושן משפט חלק ב סימן עג

א. אם יש חולים שאין ליתן להם תרופות להארכת חייהם.

הנה בדבר אם יש אנשים חולים כאלו שאין ליתן להם איזה מני רפאות להאריך חייהם קצת יותר, הנה מפורש בכתבoted ריש דף ק"ד בעובדא דפטירתו של רבינו רבנן רחמי והועילה תפלהם שלא ימות אבל לא שיתרפא וכשראתה אמתיה דברי שקמצטער טובא אמרה יהיו רצון שכופו עלינו את התחthonim ולא הו שתקי רבנן מלמיבעי רחמי, שקלה כזו שדייא מאיגרא לארעה אישתייק מרחמי ונוח נפשיה דברי, ונקט זה הגם לאשמעין שאיכא לפעמים שצרי להתפלל על האדם כשמצטער ואין מעילין מני רפאות לרפאותו, והתפלות שייתרפא לא נתקבלו, שצרי להתפלל עליו שימוש, כי אמתיה דברי היתה חכמה בדיני התורה והוא למדין ממנה רבנן לפעמים, ועיין בר"ן נדרים ריש דף מ' על הא דפרש הגם הא דר' דימי דהוא אמר כל שאינו מבקר חולה אין מבקש עליו רחמים לא שיחיה ולא שימוש, כתוב דה"ק פעמים שצרי לבקש רחמים על החולה שימוש כגן שמצטער החולה בחליו הרבה וא"ל שיחיה, כדאמרין בפרק הנושא דכיוון דחזאי אמתיה דברי דקה מצטער אמרה יה"ר שכופו העליונים את התחthonim כלומר דלים רבי, ומ"ה קאמר דהמברך את החולה גורם לו שיחיה היינו שמעיל בתפלו אףלו לחיות זההו ברוב החולים וזהו שצרי המברך להתפלל ברובא דרבא פעמים,ומי שאינו מבקר אצלם מועלן לחיות אלא אףלו היכא דאייכא ליה הנאה במיתה אףלו אותה חזורתטי אינם מהנה, הרי דהה"ן מביא לדינא הא דהתפללה אמתיה דברי לבסוף כשראתה צעריה דברי טובא ותפלות דרבנן לא מתקבלות לרפאותו לגמרי ואף לא להקל יסורי אלא שיחיה כמו שהוא ביסורי, ומפרש גם בדרך דימי שלפעמים צריך המברך להתפלל שימוש כשרואין שא"א להחולת שיחיה ויש לו יסורי, ובאיישי כה"ג שהרופאים מכירין שא"א לו להתרפאות ולהחיות, ואף לא שיחיה כמו שהוא بلا יסורי אבל אפשר ליתן לו סמי רפואה להאריך ימי כמו שהוא נמצא עתהabisori, אין ליתן לו מני רפאות אלא יניחום כמו שהם, כי ליתן להם סמי רפואה שימוש ע"ז וכן לעשות איזה פעולה שיגרום לקוצר אפילו לרגע אחת הוא בחשיבות שופר דמים, אלא שהיה בשב ואל תעשה, אבל אם אייכא סמי מרפא שיקילו היסורי ולא יקצרו אף רגע מחיו צריך לעשות כשבועין אינם גוטו.

וחולה מסוכן שאינם יכול לנשום צריך ליתן לו חמוץ (אקסידזשען) אף שהוא באופן שא"א לרפאותו, שהרי הוא להקל מיסורי, דהיסורי ממה שא"א לנשום הם יסורים גדולים והחמצן מסלקן, אבל כיוון שלא יהיה ניכר אם ימות צריך להניחו בחמצן קימעה קימעה שיחיה כל פעם לשעה אחת או שתים, וכשיכלה החמצן יראו אם ח' הוא עדין יתנו עוד חמוץ לשעה או שתים, וכן כל הזמן עד כשיראו אחר שכלה החמצן איך שהוא מת, ובאופן זה לא יהיה שום מכשול לחשש איבוד נפשות ולא להתרשלות ברפאותו אפילו לח' שעיה הקצרה ביתר.

ה. אם לכפות חולה ליקח רפואה כשאינו רוצה, ובענין תרופה מסוונת.

ובדבר כשהחולה איננו רוצה ליקח הרפואה, תליי אם הוא מחלת יוש או מחלת שהוא צער לפניו ומתחשב רק עם שעה זו שאיןו רוצה להצער בה אף שמאין להרופאים שהוא לטובתו שיתרפא בזה או שידעו מזה איך לרפאותו שהוא מעשה שנות ומעשה תינוקות צריכים לכפותו אם אפשר להם, אבל אם הוא מחלת שאיןו מאמין לרופאים אלו צריכים למצא רופא שמאן בו, ואם ליכא רופא זהה ואי אפשר לפניו מצד המחלת לחכות עד שבין שהוא לטובתו וגם לא לשלו כשרוצה בבי"ח =בבית חולים= וברופאים שהם בעיר אחרת מוכרכין הרופאים שבכאן לעשות בעל כורחיה אם כל הרופאים שבבית חולים זה סוברים זההו רפואי, וגם יהיה באופן שלא יתבעת מזה שאם יתבעת מזה אפילו שהוא עני שנות אין לעשות כי הביעותוא אפשר שיזיקו וגם ימיთהו יהיה זה כמיתו בידים וכן יותר טוב שלא לעשות בעל כורחיה אף שהקרובים רוצים שייעשו לו גם בעל כורחיה, וכמובן הרופאים להתיישב בזה הרבה כשנודמן חוליה שאין רוצה בהרפואה שעושים לו אם לכפותו כשהוא גדול שקרוב שלא תהא לתועלת כל כך, ולעשות בזה לשם שמיים. ובאם יש בהרפואה עצמה איזו סכנה אבל הרופאים נהוגין ליתן רפואי זו להחולה שיש לו מחלת מסווגת שمدת סכנה של הרפואה פחותה הרבה מסכנת המחלת אין ליתן בעל כורחיה בכל אופן.

וגם בעצם נתינת רפואי כזו שיש בה סכנה שנוהגן הרופאים ליתן כמחלתו דהחולה מסווגת יותר ממדת סכנה דהרופא עצמה יש לדון, זה לא דמי הידע שידיין הרופאים מאנשים בראים וחולים קטנים כמחושבים וחולשא בעלמא שאיכא לפעים שהם לא מסתכנים כל כך רפואי זו שורצים ליתן חוליה זה על מחלתו הגדולה ואין למילך כלום ממאורעות כאלו, וממילא אין ליתן רפואי כזו שיש בה סכנה שהרי אפשר שלחוליה כזה הוא סכנה גדולה, ורק כשאיכא ידיעה לרופאים שאף אינשי שחולים במחלת זו והם חלשים במידה זו נמי לא נסתכנו רפואי זו אלא מיעוט קטן טובא אז כஸוברים הרופאים שלא פחות ממחלה חולים במחלת זו נטרפאו רשאין ליתן רפואי זו כשהוא ברשות החולה, והרופאים צריכים לישא וליתן טובא בזה הרבה רפואיים גדולים. שיש שם כי אומדנא כזו היא קשה מאד אף לרופאים גדולים.

شو"ת אגרות משה חושן משפט חלק ב סימן עד

בעניין רפואי חוליה שא"א לרפאותו לגמר, ובעניין סכנות חי' שעיה בשבייל ספק חי' עולם.

א. נתינת תרופות להחולה, שא"א לרפאותו ולהקל יסורי, רק להארכת חייו, וענן קדימה ברפואה.

הנה על שאלות של כתר"ה מה"י כסלו שנה העברת נתחרתי להשיבו מחלת מצב בריאותי ל"ע, והנני להסביר תיכף לפי המצב אצל ובזמן שאפשר לפני סדר מכתבך. התחלת לבקש ביאור נוסף על התשובה שכתבתني לד"ר רינגל וד"ר יעקבוביץ (ונדפסה לעיל ס' ע"ג), ובאמת לא ראייתי הנחיצות ליתר ביאור בזה, שלא היה מובן לי היכן ראה כתר"ה מקום שיש לטעות שחיי הדין שכתבתני הוא דין מבואר ופשט, שאם אין ידיעין הרופאים שום רפואי לא רק לרפאותו אלא אף לא להקל היסורי, אלא להאריך קצת חייו כמו שהן בהיסטוריין, אין להם ליתן רפואיות כלל. שהרי בכיה"ג חזין מעובדא דרבינו (כתובות ק"ד ע"א) שלא הוועלו רבנן בתפילהם שיתרפא

וגם לא לסלק יסורי אלא שהועילה תפלתם שלא ימות ויהי בהיסורים כמו שהם כל זמן שמתפללים, אמרה אמתיה דרבינו שהיתה חכמה בתורה יה"ר רצון= שיכפו העליונים את התחתחונים, וכשראתה שלא הועילה תפלתה מלחמת שלא פסקו רבן מלמיבע רחמי עשתה מעשה להשתיקם מתפלתם בשבירת כוזא ונח נפשיה, ומשמע מהגמ' שהובא זה להורות הלכה ששפיר עשתה וכדאיתא כן בר"ן בנדרים ריש דף מ' שכן סובר ר' דימי מעשה דامتיה דרבוי, ופסק כן לדינה שכשלא מועיל התפלה להתרפאות ולהקל היסורין יש להתפלל שימושת מאחר שהזהו טובתו.

ואף שלא שיר למילך לעניין תפלה שאין תפלוינו מתקבלות כל כך וליכא ראייה ממה שחזין שלא הועלו תפלוינו להתרפאות ולהקל מהיסורין ואין לנו להתפלל בשبيل זה להיפוך שימושת ח"ו, יש לנו למילך לחולה שהרופאים אין יודיע שום רפואה לרפאותו ואף לא להקל היסורין רק שיודען מרפואה להאריך קצת חייו בהיסורין כמו שהם עתה שאין ליתן רפאות כלל, אבל פשוט שם יעלו הרפאות עד שיוכלו להשיג רופא גדול מהנמצאים אצל החולה שאפשר שע"ז שיתארכו חייו ישיגו רופא שאפשר שידע רפואה לרפאותו יש ליתן רפואה זו אף שלא מועילה להקל היסורין אלא להאריך חייו כמו שהם בהיסורין עד שיוכלו להביא הרופא ההוא. אין צורך לשאול להחולה ע"ז ואם החולה אינו רוצה אין לשמעו לו. אבל יש להשתדל שירצה החולה, שלהbia רופא בעל כרחו יש ג"כ חשש סכנה אבל אם איינו רוצה אונן שיביאו רופא, אין לשמעו לו.

ופשוט שכן סובר הרמ"א ביו"ד סימן של"ט סעיף א' שמתיר וגם מציריך להסיר דברים המעכbin יציאת הנפש אף שנמצא דוגרמן שימוש באיזה זמן קטן קודם, פשוט שהוא מצד היסורים שיש להגoso בזה, דבליכא יסוריין הא ליכא שום טעם שיתירו אף לסלק דברים המעכbin ליציאת הנפש, אלא אדרבה היה לנו לחיב גם להכנס. אלא ודאי שהוא מצד היסוריין שיש להגoso בזה. ואף אם נימא שליכא חיב מהקרא דורפא ירפא בכ"ג שלא שיר שיתרפא אלא להאריך ימי כשהוא חולה לאיזו שעות ואף לימי כsha'a לרפאותו וגם לא לסלק היסוריין או שליכא יסוריין מאחר דהקראי בסתמא אייר'o באפשר להתרפא ולילך על משענותו ואולי אין למילך מזה לרפאות יסירתה יסוריין וכשלא שיר שיתרפא, מ"מ כשיין לו יסוריין למה לנו להשתדל אף רק בסלק דברים המעכbin יציאת הנפש, אלא ודאי דהוא ממש דאית לו להגoso איזו יסוריין בעקבות יציאת הנפש, והיה בודאי לרבותינו הרמ"א והקדומים לו קבלה בזה. והוא נכון ואמת לדינה.

ופשוט שאף רופאים מומחים גדולים כשיין לרפאות מחלת זו שיש בחולה אין להם ליתן רפאות שאין מרפאין ולא מקיים היסוריין ואין מחייבין כח החולה שיוכל לסבול, ורק אם נשקט רוחו דהחולה بما שיתן לו הרופא איזה דבר צריך ליתן לו כדחצין שתיקנו חכמים שתועיל מתנת sha'm בדברים בעלמא מטעם זה. אבל אין לסרוק אפילו על רופאים הרבה שלא תועיל שום רפואה בעולם, אלא צריך להביא כל הרופאים שאפשר אף רופאים קטנים מלאו שהיו אצל החולה, כי לפעמים מכווין רופא קטן יותר מהגדולים כי אף בעניים אחרים מצינו שלפעמים לפום חורפא שבשתא (ב"מ צ"ו ע"ב) שדבר פשוט נעלם מחכם יותר גדול וחכם קטן ממנו נתכוון לדין

האמת וגם בעניין רפואה שיר זה עוד יותר. ובפרט ברופאים שלא כל כך ברור לעלמא מי הוא הגadol, וגם לאו מכל רופא אדם זוכה להתרפות.

אח"כ נודע לי שכונת כתר"ה היה שואלי שמאחר שבדין זה אנו אומדין איקות החיים ומתיירן בשב ואל תעשה שלא לרפאות חולה, יש אולי לחוש שרשעים יקחו זה כמקור שיכולים להוסיף עוד חלוקים באיקות החיים, לומר שאין צריך לרפאות אחד שר"ל שיטה או אחד שר"ל היה באסון והזק ונעשה כdom וצדומה. והנה באמת לא ראיתי מקום לטעות בדברי שליכא חייב לרפאות למי שהוא שנהלה ולמי שאינו דלא מעלי אומרין על איזה אינשי שאין דעתם כראוי כל כך שהם רק כמו ירך שאין לרפאותו שנחלו באיזו מחלת כשאין לו יסורי והרפואי הוא כדי שהיה בריא ויכול לחיות זמן הרבה, דוידי פשוט וברור וידוע לכל בן תורה ויר"ש שמחוייבין לרפאות להצל במה שאפשר לכל אדם ללא שום חלק בחכמתו ובדעתו, אף עניין קדימה ליכא אלא במה שתן במותני' דוסף הוריות (י"ג ע"א), ואף באלו קשה לעשות מעשה ללא עין גדול. ואף באופן שיעדין שלפי הדין יש קדימה ודאי הוא דוקא כsshoin בזמן, ויש להרופה לילך למי שנקרה קודם שהרי תיכף נתחייב לילך לשם ולהשני שלא נקרה עדין לא נתחייב עד שנקרה. ורק אם השני הוא חולה קשה מהראשון יש לו לילך לשני מאחר שהוא חולה ביתר, והכרעת דבר זה תלוי בדעת הרופא. וכן אם לחולה השני יודע הרופא איך לרפאותו ולחולה הראשון אינו יודע אלא שהוא להשקי רוחו היה מסתבר לאורה שיש לו לילך תחליה להחוליה שיודיע לו רפואה, אבל ודאי לפעמים יש להרופה לילך קודם למי שהוא רק להשקי רוחו כשי ביןanza שהוא גדול ומיאש מהרופאים כיוון שלפי הדרך היה צריך הרופא לילך עצמו קודם קודם ומה זה יש לחוש שישתכן וצריך הרופא לעין בהכרעתו היטב ולשם שמיים לחוב שעליו לרפא מאחר שהוא הרופא בעיר ובסביבתה, ובעיר גדולה כsshoni החולים הם מלאו שמחזיקין אותו לרופא שלהם.

ב. אם יש חייב לרפא חולה שיחיהabisoriym zman aron, חולה במחלת מסוכנת שנחלה בעוד מחלת אם יש חייב לרפאותו מהמחלה השנייה אף שא"א לרפאותו מהראשונה, איך לנוהג בחולה שא"א לידע דעתו אם לרפאותו, ובמקרה דר"ח בן תרדין.

והנה כפי שאמր לי נגיד הרב הגאון ר' מרדי שליט"א, עוד שאל כתר"ה שאלת שאלת הערה על תשובי אלא שאלת לכ"ע, והוא שם א"א לרפאות להחולת אלא ליתן לו סמי רפואה להמשיך את חייו כמו שהוא בחילו וביסוריו אף להרבה שנים ואף לכל השנים שיש להיות כדרך האינשי בזמןנו אם יש חייב לרפאותו. והנה קודם נעין בשאלת אחרת והוא אם נזדמן שאפשר להאריך חייו אבל לא יתנו לו אריכות שנים רגיל, דהנה אם נזדמן שנעשה מסוכן במחלת שנייה וכשיתרפא ממחלת השניה וישאר חי עדין יהיה חולה במחלת הראשונה וביסורים שיש לו ממנה ודאי איך חייב לרפאותו ממחלת השניה, שודאי כולו אינו אפילו כשהן חולין רצים וצרכיהם להתרפות ממלחמות נוספת אף כשבועדיין אין יודען רפואה הראשונה, ואף באופן שלית לו יסורי ממנה רצים כל אדם להתרפות, וממילא אף כשאין זאת אין רצה להתרפות אין שומען לו כיוון דרצונו הוא שלא כדרך האינשי. אבל באופן שיש לו יסורי ואין ידוע רפואה אף לא להקל מהיסורים שעל כען זאת ניחא להו לאינשי

יותר אף למות מלחיות חי יסורין כאלו, כדייתא בגם' בכתבאות ל"ג ע"ב דדלים מלכות חמור, אפשר כדמותה לכורה שאין מחייבין לרפאות חוליה כזה כשאינו רוצה בעניין רפואי כאלו שמארכין חייו בח"י יסורין כאלו, ואף בסוגה כשלא שיר לידע דעת החולה יש לתלות שאין החולה רוצה וליכא החיוב לרפאותו, אבל ברובה דרובה הוא יש להחוליה קרובים ואף אב ואמ אחיהם וכדומה העוסקים ברפאות החוליה שעליהם יותר מוטל גם בדיינה. אבל ודאי עצם החיוב הוא על כל אחד ואחד שיודען מהחוליה יודען מרופא מומחה יותר וברפואה, אבל כיון שיש לו אב ואמ אחיהם וקרובים ויש גם רפואיות שאין בהם ממש אפשר גם שיקלקלו מוכרכ כלאדם ליקח רשות מאביו ואמו ואחיו הקרים כשיודיעו איזו רפואי ולא שיר שיהיה הפקר שככל אחד ואחד שטובר שיש לו רפואי לרפא ללא רשותם. ורשותם שמעויל נמי הוא דוקא בליך רפואי מומחה דבאייכא רפואי מומחה צריך להביא את הרפואי כל מי שאפשר לו להביא בהקדם, והרופא עצמו מחייב לילך תינוף ולעשות כל מה שאפשר לו לפוי ידיעתו, וכשאינו יודע צורך צריכין להביא אף מקום אחר וכל אחד מחייב להביאו, וכצרכיון להוציא ממון ואין להחוליה עצמו מוטל על הקרים ביותר, אבל חיוב יש על כל בני העיר לרפאותו מקופה של צדקה וגם לילך לאסוף ע"ז כסף מבני העיר ומכל מקום ששיר להציג על הוצאות השגת הרופא והרפואות וכל מה צריך לרפאותו.

אבל מצינו בעובדא דר"ח בן תרדין בע"ז דף י"ח ע"א שרחב"ת אמר שאסור לו לפתח פיו כדי שיישרף מהירה מצד איסור רציחת עצמו ולישראל אחר נמי לא התיר, דהא ודאי אם היה מותר לישראל אחר היה מותר גם לעצמו והוא לא הזכר שהיו ידי קשורין וגם גופו שלא היה יכול להטיר את ספוגת הצמר מעליו ולא שיר שהיה ירא מהקלצטוניiri דלא שיר שיעשה לו יותר בנקל מההוא עצמו, ולא שיר שיונשחו יותר מהריגה דע"י שריפה שהוא מיתה חמורה, אלא ודאי היה זה משום שהוא אסור לו להטיר את הספוגן הלחים שימחר מיתתו כמו שהוא אסור לפתח פיו. ואף התלמידים היה פשוטא להזו זה לאיסור ורק לפתיחת הפה הי סבורין שモתר משום שהוא פותח פשטן שלא היה צריך לסתומו כדי שייה משה זמן יותר ביסורים גדולים של שריפת גופו, ואם היה פותח פשוטן שלא היה צריך לסתומו כדי שייה משה זמן יותר להטיר להקלצטוניiri להרבבות שלhibitת ולhattir הספוגן של צמר הלחים וגמ הבטיח לו שכר בעוה"ב בשבייל זה, אפשר שלא היה חש על מה שייעבור בנח איסור רציחה מאחר שהוא טובתו והיה רשאי להטיח לו גם שכר מאחר שהוא לו ממהירות המיתה טוביה גודלה והוא מותר לו מצד הלאו דלפנין עור שהוא לישראל רק לאו שבשביל היסוריין שניצל מזה והוא לא יעבור במעשה, וגם אפשר שבן נח אינו אסור ברציחה שהוא לטובת הנרצח ושאני בזה האיסור לישראל לישראל מהאיסור לבן נח, ואולי אפילו משמעות לזה מלשון האיסור שלישראל נאמר בלשון לא תרצח שימושו כל אופן וענין רציחה אף שהוא לטובה. ובאיסור רציחה לבני נח נאמר בלשון שופך דם האדם שימושו שהכוונה הוא לשפיכת הדם שאמ הוא לטובתו לא שיר כל קר לשון שופך דם.

הארכתי לברר זה מפני שעצם ברור העניין הוא דבר גדול ובפרט שנוגע זה לפעמים רחוקים מאד גם להכריע המעשה בזה שהוא צריך עיון גדול מאד שייה קצת מבואר איך הוא לדינא אם יהיה נידון. אבל עצם הנידון הוא הוא דבר גדול מאד בין מעצם הכרעת הדין שהוא דבר גדול ובאחריות הרבה בכל עניין צריך עיון גדול מאד,

ובין הצד שהnidzon הוא הוא בענייני פקוח נפש וח"י האדם ממש, וצריך לקבץ כל ת"ח שאפשר ובצראף רופאים מומחים שישיר שיהיו שם שאז יש לקוות שהש"ת יתן דעה להורות בענין חמור זהה.

ג. אם להאכיל דרך הוריד חוליה מסוכן שא"א לרפאותו ולהקל יסורי, ואם להאכיל כן אף בע"כ.

והנה בתשובה להרופאים כתבתם שלחוליה מסוכן שאינו יכול לנשום צריך ליתן לו חמוץ (אקסידזשען) אף שהוא באופן שא"א לרפאותו שהרי הוא להקל מיסורי דהיסורין ממה שא"א לנשום הם יסורים גדולים והחמצן מסלון. וכפי זה שאל כתר"ה אם בחולים שאינם יכולים לאכול אם צריכה ליתן להו אוכל דרך הורידין כשהוא מסוכן שהוא להאריך חייו כמו שהן ביסורין שנדרמה לנו שאין לו יסורי ממה שאינו אוכל. פשוט צורך להאכילו דברים שאין מזיקין ואין מקלקלין דוידי מחזקיקן فهو מעט אף שהחוליה עצמה אינו מרגיש ואף העומדין ומשמשין אותן אין מרגישין ול"ד כלל לענייני סמי רפואי, והטעם פשוט שהאכילה הוא דבר טבעי שמכריחן לאכול להחזק החיות ושכל אדם ואף בע"ח בעלמא מוכרחן לזה ורק בחוליה דחום גדול החום הוא גם מזונותיו כמפורט בסוגרים הרואים לחולים במות ע"ב כגון דזנתיה אישטא, שבזה אין להאכilio בע"כ אלא ע"פ רופא אפיילו דברים הרואים לחולים בסתמא, ודוקא בע"כ כזה שהחוליה גדול ועשה זה ברצון אך לא מחמת שרוצה ממש אלא מחמת שאומרין לו וגורין עלי, אבל בע"כ ממש צורך להחזקון בכך ולהאכilio אין לעשות כן לאגדול בר דעת שאין רוצה לאכול וכ"ש כסובר שלא טוב לפניו האכילה אף שהרופא אומר צורך לאכול ושתוב לו, משומן זה כסובר שלא טוב לו האכילה הוא סכנה לחוליה כשלא ישמעו לו, דהא חזין שאפשר להרע לשכ"מ כשלא ישמעו לו אף בדברים אחרים דמטעם זה תיקנו שמנתנת שכ"מ מועלת אף בדברים בעלמא (ב"ב קמ"ז ע"ב), וכ"ש שיש לחוש בדברים הנוגע לרפאותו, אבל צריכה להשפיע עליו שיעשה צוויי הרופא ואם לאו אין שיר לעשות כלום, ואם אפשר שיתנו לו באופן שלא ידע צורך ליתן לו כשיודיעו שהוא רופא מומחה ורבים סומכין עלי, וכשאינו ברור סמכותיה דהרופא אין ליתן לחוליה גדול ובר דעת بلا ידעתו ורצוינו אלא א"כ ברור לכל שזה לא זיקו כלל.

וכמו שהזכירתי שאל כתר"ה אם יש לחלק בין חי' שעה לעניין חיוב לרפאות כשלא אפשר לרפאותו מיסורין אלא להאריך חייו בהיסורין כל הזמן שיחיה שאין חייבין לרפאותו כשהרפואה היא שיחיהabisorin אותו זמן הקטן שיחיה אבל כשיתרפא לח"י עולם דהוא דרך שחיים אישי בזמןנו חייבין לרפאותו, הנה אמרת שבבדרי לא הזזכיר בעניין זה ובאמת לא מסתבר לחלק ובסברות בעלמא איך למיימר גם איפכא, שכן אם ידמן ח"ו עניין כזה למעשה לא ידוע לנו להכריע שא"כ תלוי זה בדעת cholha, ובקטן, תלוי זה בדעת אבי וממו ואחים וכדומה שעליין מוטל יותר עד שתתברר הדין למעשה על בוריו.

ד. בעניין תפילה על החוליה שימושות.

וגם העיר כתר"ה שיש לבאר יותר הראייה מאמתיה דרבינו בעניין מניעה מתפילה וכעין שהר"ן הזכיר למה שהזכירנו מהו לעניין מניעה מליתן רפואי, ובודאי ראייה גדולה היא מאמתיה דרבינו כיון שהיא תפלה מקובלת ועדיף מגדולי תורה שלא ברור קבלת תפלה, ולאinsky כר"ח בן דוסא וכדומה שתפלה מקובלת יעשן כפסק

הר"ן שם אין תפלתו מקובלת ידוע להו שא"א לו שוב לחיות שאז צריכין אלו אינשי להתפלל כשייש להחוללהisorin لمיתה כדכתיב הר"ן שפעמים צריך להתפלל שימוש שהוא טוב להחוללה והוא רק בכחאי גונא שלא נתקבלו תפנות דרבנן שלאנשי דורותינו לא שייר זה אפילו לגודלי תורה אלא אולי לייחדים שלא ידוע לנו מהם. ואם יש להם לעשות כפסק הר"ן שהוא כרב דימי דפסק שיש לפעמים להתפלל שימוש כעובדダ דامتיה דברי. אבל הוא רק בתפלה ולא קצר ימים במעשה שזה אסור אפילו כשהוא טובתו של הנרצח, וחיב מיתת ס"ף כרוצח משנאה וכעס לכוננת רציחה לרעה.

ה. בעניין סכון חי שעה בשבייל ספק חי עולם, מי רשאי להחליט בה, ואם תלוי ברצון החולה, והדין בחולה שאינו רוצה בנסיבות שישאר ממנו בעל מום.

ע"כ העיר כתרא"ה על התשובה שכתבתית להרופאים הנ"ל, ואח"כ ביקש כתרא"ה שאסביר בכתב כמה תשיבות ששמע בשמי מנכדי ב"א בן אח= של כתרא"ה. והנה בדרך כלל צריך לדון על כל דבר שמצוין ביחיד, והנה בעניין אם הדין שבגמ' ע"ז דף כ"ז ע"ב שמותרין חי שעה בשבייל ספק חי עולם hei רשות או חיוב, כבר כתבתית כמו שהזכיר בתשובה בסימן ל"ז בח"ג DAG"מ דיו"ד שהוא רשות בספק השkol אבל אם הרופא משער שיועיל הניתוח או שאר ענייני רפואי הוא גם מחוייב, אבל בניתוח באברים הפנימיים שיש לו לחוש מכך שהוא מקום שציריך זיהירות מרובה שכן יש חלוק גדול בין רפואי לבין רופא מצד הזהירות הגדולה שציריך הרפואי במעשה ניתוח זה ציריך שיעשה זה דוקא רפואי המוחזק לעלמא במעשה ניתוח שיעשה כרופא בנסיבות גדולה ובנסיבות יתרה של רפואי מומחה כזה יש לסמור שיעשה כראוי ויתרפא בעזר הש"ת, ובאם דחוופה השעה רשאי לסמור על רפואי שידעו שהוא אף שלא ידוע להם זריזותו שבסתמא הם בחזקת זריזין במלאותם, שכן יש לסמור עליו כשהשעה דחוופה. ואם א"א להמתין כלל מוכרכין לסמור על כל רפואי שנמצא כשהוא אומר שם זה או שמעשה זו יועיל, ואף אם יאמר שלא בחר לו שודאי יועיל אלא שיודע שזה טוב לו ואפשר שיתרפא נמי ציריך לעשות כן שאין כאן רפואי מומחה אבל דוקא כשיודען ודאי שלא יקלקל בה,adam יש להסתפק שמא דבר זה עוד יקלקל אין ליתן רפואי זו אף כဆומר שאפשר שירפא, ואף כשיאמר שכפי דעתו יותר מסתבר שיועיל להתרפא כיון שאין מומחה להכריע זה אין אמירתנו כלום. אך אם החולה רוצה לקח מהဆומר משומ שמסתבר לו יותר שיתרפא מזה ואף אם החולה אומר שאף שהוא לו רק ספק רוצה לקח אף שאיכא חשש קלקל מסתבר שם אין יכולן להשפיע עליו שלא ירצה לקח רפואי כזו יש ליתן לו דהחשש שיגרע ככלא שמעו לו ויעלה בדעתו שאין רצין שיתרפא יש לחוש שיגרע לו יותר מכפי החשש דשמא תקלקל הרופאה מה שלא מסתבר כלל שהוא כן על תרופות שיש אינשי דסביר שהם דבר המרפא, אבל הוא דוקא כဆומרן שרק איכא חשש בעלמא ולא כဆומרן שיש ודאי גם סכנה בדבר, ודבר כזה יש לדון הרבה עד שיאמרו רוב האינשי דיודען מזה את דעתם וגם בהכרעת החולה ורצוינו. זהו כפי המסתבר לע"ד והש"ת יעוזנו שלא נכשל ח"ז בכל דבר ובפרט שהוא נוגע לחחש פק"נ = פקוח נפש=.

וכשאין החולה רוצה לסקן ח'י שעה בשביל ספק שייתרפה מהניתוח כigham הרופאים מסתפקין, ודאי אין לחיב' אבל רשות להחולה ליכנס בספק ח'י שעה, אבל דוקא בספק השkol אבל כשאי'הו רוב לח'ד צד הנה כשהרבות מתרפאים וח'ים מזה הוא גם מחוי'ב, ואם הרוב אין מתרפאי תלי'א, אדם ודאי אין מגערין הזמן שהיה ח'י בלא הניתוח היה נמי שי'ר לחיב' אבל קשה לסמרק על אומדן הרופאים שכן מסתבר שתלי' בדעת החולה ומשפחתו שאם רצין לעשות הניתוח רשאי אבל אם אין רצין אין לחיב'ן, וכשרצין אבל אין להם על הוצאות הממון שיעלה זה, רשאי לאסוסף ממון גם מאינשי המתנדבים ורשאי לאסוסף בסותם שהוא לעשות ניתוח לחולה עני ואין צריכין לפרש שאינו ברור שיעיל דכו"ע ידע' דבסתמא אין הרופאים יכולם לומר שהוא ודאי, וגם כיו'ן שהחוליה רוצה שייעשו הרי איכא חשש סכנה לו כשלא יעשן כדלעיל שא"כ ה'ז סכנה ממש מכפי המצב שהוא נמצא.

ובאם החוליה הוא תינוק או אף גדור שאינו יודע להחלטת רשות אביו ואמו וכל המשפחה להחלטת, והרשות שיש להם משום דרב חולים סומכין על דעת האב והאם ואף על המשפחה אחיהם ואחיות ובניהם שרוצים מה שייתור טוב להחוליה ולבני ביתו, וכshall'ca קרובים ודאי יש לסמרק על דעת הב'ד שבעיר.

ואם אחד אינו רוצה ניתוח שנשאר מזה בעל מום ולדברי הרופאים לא יוכל לחיות ללא הניתוח והוא באוף שאין לחוש לשמא יתרף דעתו כשלא ישמעו לו כגון שחשש המיתה מהחוליה ברור וטריפת הדעת כשלא ישמעו לו הוא רק ספק, וגם ללא זה הא מיתה גרווע מטריפת הדעת, וכ"ש כשהיאן הספקות שוותadam לא יעשו לו הניתוח ימות ודאי וחוש טירוף הדעת הוא רק ספק וגם אולי פחות טובה מספק ממש מאחר שאמרו לו הרופאים שייתרפה מהניתוח, ודאי שרשות ומצוה גדולה דח'י נפש יהיה כשייעשו לו בעל כrho'ו אף בכפיה דקשי'ת גופו. אבל לחיב' לעשות כן לגדור יש מקום להסתפק דאול' אף למ"ד שאין adam רשאי לחובל בעצמו הוא דוקא במעשה, ואף שgam להתונות שמצויר עצמן בשוא"ת -בשב ואל תעשה- אסור, אולי הוא משומן דכיו'ן שהוא טבעו של adam נחשב המניה מזה כמעשה וכן הוא מכל מיני מאכל ומשקין שהם צורך האדם וטבעו כך שי'ר להחשי'ב המונע מאכילה ושתייה דמל' המינים כמעשה, אבל עני' רפואה דין טבעו ודרך של adam בכר הוא איפכא דליך' וועלות הרפאות הוא מעשה ולא הנמנע מזה שודאי אין זה מעשה אף שמחוי'ב ודרך של adam הוא להתרפאות מ"מ ודאי המונע לאדם מלעשות חבלה בעצמו ואף המונע מלעשות הפסד ממן לעצמו אין להחשי'ב זה למעשה שא"כ אפשר שאין לחיב'ו, אבל יותר מסתבר שמחוי'ב כל chol'ה להתרפאות אף בניתוח של אברים הפנימיים כיון שהרופא הוא מוחזק למונחה שיש לסמרק עליו בניתוחים כאלו. ואף שאין ממש ניתוח כהה אבל הוא מומחה לעשות ניתוחים באברים הפנימיים שצרכין זהירות וזריזות טובא יש להחשי'בו מומחה לכל הניתוחין שלמד ויודע איך לעשות שמן הסותם לעני' זהירות וזריזות כלן שין למי שלמד החכמה והמלאה, שודאי יעשה גם זו בזריזות זהירות טובא.

שו"ת אגרות משה חושן משפט חלק ב סימן עה

בעני' רפואה דחול'ים שא"א לרפאותם לגמר.

א. הארכת חי' צער של חוליה שא"א לרפאוות.

מה שהעיר כתר"ה על התשובה שכתבתי לאחר הרה"ג ר' שלום שליט"א (ונדפסה לעיל ס' ע"ד), בחוליה סרטן (קענסער) שבדרך הטבעי אי אפשר שיתרפא לחיות חי' עולם הינו החיים הרגליין לסתם אינשי בזמןנו רק בזמן קצר לאיזה חדשים אם צריכין ומחייבין לרפאותו אם הזמן שיחיה יהיו חי' צער. הנה לפ"מ שנותבר גם לרפא בסמי מרפא כשא"א אלא להאריך ימי החוליה על משך זמן כדיוען שלא מרפאין אלא שמעוילין הסמי רפואה אלא להאריך ימי החוליה וא"א אלא בסמים אלו שאין מרפאין אלא מרפאיין ימי החוליה ביסורין צריך להודיע זה להחוליה ולשאול ממנו אם רוצה שיתנו לו רפואה דسمים אלו שאם בח"י יסורי רוצה יותר ממיתה, צריכין ליתן לו ואם אין החוליה רוצה לחיות ביסורין אין ליתן לו סמי רפואה אלו אלא אם הוא להאריך חייו עד שיביאו רופא יותר גדול ואפילו אין הרופא גדול אבל רוחים לשאול גם את הרופא ההוא נמי יש ליתן סמים אלו, אבל بلا זה אין ליתן לחוליה סמים אלו ומעשים אלו, כיוון שהאריכות ימי יהיו בצער, ורק אם שע"ז יהיה להם פנאי להביאו רופא גדול מalto שלפנוי צריך ליתן או כשהחוליה רוצה בח"ים אף בח"ים כאלו דחי' צער צריך ליתן לו.

ב. מה נחسب חי' שעה לעניין הקדמת חוליה שאפשר לרפאוות לח"י עולם.

ובכן היקר נכדי הרה"ג ר' מרדכי שליט"א הוסיף שראוי להגדיר בבדיקה מה נחسب חי' שעה ומה נחسب חי' עולם, הנה החלוק הוא אם יש לפנינו שני חוליות ושניהם אפשר שיתרפא בדרך הטבע ממלחמות אחרות שאירע להם, יש להקדם החוליה שישיר שיתרפא שיחיה יותר משנה שהוא לא אבד חזקת חיים שלו מחוליה האחר שלפי דעת הרופאים לא יהיה יותר משנה שהוא בחשיבות טרפה לרופאים ועוד גרווע שלא יכול לחיות יותר משנה וטרפה באדם הא שיר שיחיה אפילו הרבה שנים, אבל כשנידון הוא בשומת חייו שלהרופאים לא יהיה יותר משתי שנים אין נוגע שוב כלום להלכה דשניהם שווין לחשיבות דחזקת חיים, ואmirת הרופאים שלא יכול לחיות לא מגרע כלום החזקת חיים שלו, וליכא בשליל זה דין קדימה וצריך הרופא לילך למי שנקרה תחליה ולמי שקרוב לביתו יותר וכששין בהזה צריך להקדם לפי סדר מתני' דהוירות (ו"ג ע"א) ואם לא ידוע זה להרופא יהיו גורל, כן נראה לע"ד.

ג. בעניין רפואי חוליה מח' שעה לח' שעה ארוכים יותר, בתרופה שיש בה חשש סכנה.

ובדבר חוליה הנ"ל שלפי מצבו לא יכול לחיות אלא זמן קצר כב' וג' חדשים אם ראשין או גם מחייבין ליתן לו איזה רפואה כאשר שיחיה ע"ז כח' האינשי שרגלי בזמןנו כשאפשר שgam יסתכן ע"י רפואה זו וימות מיד או שיחיה רק ימים מועטים פחות ממה שהיא שיר לחיות ללא לקיחת הרפואה, לא ידוע לי בעניותי איזה מקום לברר דבר זה, ומצד סברא בעלמא שיר לומר דזוקא ברפואה שברורה שתרפא ולכה"פ שליכא שום חשש שישתקן מזה מותר, אבל כשאייכא ע"ז איזו חשש אפשר שאין רשי ויהי אסור לפ"ז רובה דרובא הניתוחין באברים הפנימיים וגם הרבה מאברים החיצוניים אם באופן שכבר נטפסת, שיש חשש סכנה כשבועשין ניתוחים כאלו, וגם בס"פ המدير (כתובות ע"ז ע"ב) בבעל ראתן צריך לקrhoע המוח וליטול ממש איזה שrez הוא סכנה

גדולה, אבל כיוון שהוא לרפאותו מוחלי' דסכנתא מותר להתרפא אף שהוא באופן דיש בזה סכנה אם לא יוכל ליזהר רפואי ומאחר שא"א לרפאותו ללא זה, אף שבאל זהירות טובא הוא סכנה גדולה ואפשר שלא יוכל ליזהר טובא כהראוי, מ"מ כיוון שמכורחין לעשות רפואה יכול לסמוך על מי שאומר שהוא יכול ליזהר בעשיית ולקיחת רפואה זו, ואין טעם לחלק בדבר שלא תלוי בהירות אלא שיש ספק בהרפואה עצמה מאחר שלא יכול להתרפא אלא ברפואה זו שהוא גם בחשש סכנה. אבל מסתבר שם רופא מומחה אומר מסתבר לו על איזה דבר שהוא רפואה לחולה זה אך למעשה עדיין לא נתברר ע"י רופאים שם ליכא לנו מ"י שידוע איזה רפואה אחרת ברורה לחולה זה ולא אפשר לחכות עד שנשיג איזה רופא שיש שידע איזה רפואה, יש לסמוך על סברת הרופא שלפנינו לפי חכמת הרפואה לדעתו, ומ"מ באיש שלא שיש לידע ע"פ חכמת הרפואה אין אמרתו כלום ויש מילא לחוש על כל דבר שהוא יקלקל, אבל אף שאין ע"ז ראייה מסתבר שהוא ברור לדינא.

ובהמקרה שהזיכרון שיש חוליה מסוון שאפשר ליתן לו תרופה שלשים אחוזים ימותו בתוך ז' ימים ועשרה אחוזים ימותו בעוד כמה ימים, הנה עניין אמירתה שלשים אחוזים ועשרה אחוזים שאומרים הרופאים שמתיים מרפואה זו מיד או אחר איזה ימים, היינו שבאל הרפואה הי' חיים עדין הזמן הקצר שלפי שומtan מצד המחלתה היה חי והרפואה המיתתו, הנה אין בה אמירה שתים אחוזים חולים נרפא זו אלא שאפשר שמתו יותר חולים שהיו במחלתה זו אלא שהרופאים תלו זה באיזו סבות, שאמירה זו אינו יכול אלא א"כ אמרו שישים אחוזים חולים במחלתה זו נרפא, רק אז היה נחשב ידיעה, אבל אם לית להם ידיעה צוז שנרפא אין אמירתן יכול, דאף שיש להם לרופאים לתלות בסיבות הרי עכ"פ אפשר שגם מרפואה זו מתו אלא שהיא גם עוד דבר שאפשר לתלות שזה אין לחשב כידיעה. שכן אם הששים אחוזים מתו אף שיש לתלות בהו שמתו גם מסבה אחרת יש לנו לחוש שמתו ממחלה זו, ואף אם היה להם מחלת אחרת יש לחוש ואולי יותר נוטה שמתו מרפואה זו, ואסור ליקח רפואה צוז מאחר שידעו שהוא ממית לארבעים אחוזים בודאי שזה עשווה ספק שמא גם הששים יכולים או חלק מהם גם ממחלה זו ואייכא רוב מתיים מזה ואסור ליתן רפואה זו. ומספקא יש לנו לאסור אם לא כשלפי דעת הרופאים ימוות בודאי ולפי השערתם הרפואה זו תועיל לרפאותו מותר. וארבעים אחוזים היינו לומר שיעדרן שרק ארבעים אחוזים מתיים הוא דוקא כשיעדרו ששים אחוזים נרפא לגמרי מזה או שלכה"פ לא מתיו מזה שחיים בתשوط כח הוא ג"כ ידיעה שעכ"פ לא מתיים מזה. וכל זה שישים אחוזים נרפאין ברפואה זו אבל ארבעים אחוזים מתיים מרפואה זו היינו שמצוין להם אם הוא זה דבר ברור שיש ברפואה זו גם דבר הממית לארבעים אחוזים, לא רק שאינו מרפא להם, וממילא מתיים מחמת המחלתה, אבל היה כן הרי אינו דליק וילכא טעם לאוסרה, רק אולי מחמת דסומכין על רפואה זו ואין משתדלין להשיג רפואה אחרת, הא ודאי שצרכין ליתן לו רפואה זו בשביל שישים האחוזים שנרפואיים ממנה, ואפילו בשביל מחייב שהוא נרפאין גם בשביל פחות שם מיעוטא נמי יש ליתן כליכא לפנינו רפואה עדיפה מזו, אך שלא היו יכולן לסמוך ע"ז בלבד כיוון שאיכא מיעוטא דם' אחוזים שאין מועיל לזה שכן אף שנתנו לו רפואה זו אין להם לסמוך וצריכין להשתדל להשיג רפואה האחרת הברורה אם אפשר שאיכא, אבל ודאי

שארכין ליתן רפואה זו שיש אצלם אף שמחוייבין להשמדל להציג רפואה האחראית היוטר עדיפה, ולאסור ליתן רפואה זו שבידינו מצד שמא יסמכו ע"ז ויתעצלו מלהציג האחראית הא לא שייר לגזר בפקוח נפש.

ובכן בכך שליט"א הוסיף להגדיר העניין באופן זה, אם מותר לסקן חי' שעיה דהוא לח' ימים ואף חדשם להרהור יותר חי' שעיה הינו לעוד חדשים. הנה לא ידוע לי בעניותי ברור לזה מגם', וסבירא אין להתריר זה אא"כ ליותר מיב"ח = מ"ב חדש =CDCתבתה, שאז הוא בחזקת חיים דין שוב שומות ואומדן הרופאים כלום מאחר שכבר היה בחזקת חיים. דאמירת הרופאים לא יסלק החזקת חיים ככלא יהיה לו אז מחלת מסוכנת מצד שומותם ואומדןתם דלהחזיו לחזקת חיים שהוא לו הו ודי נחשב רפואי גדול ושיר שספק חיות גמור מה ע"י הרפואה יכיר להתריר אף שיש איזה חשש על הח' שעיה, ואף שניחוש בספק השkol לאסור מ"מ כשהוא הרוב שיתרפא ודי מסתבר שיש להתריר כשי"פ ידעת הרופאים הוא הרוב שיתרפא ע"ז וייה כל השנים שיש ריחוי אינשי בדורותנו. ועודין יש לנו למצוא ראייה לדינה למעשה שייה בhoror ללא שום ספק בחסדי הש"ת.

ד. חוליה שלדעת הרופאים יהיה רק כמה ימים, ונחלת מחלת אחרת, אם חיבים לרפאותו ממנה.

ובדבר חוליה גדול שלדעת הרופאים לא יהיה אלא רק שבעה ימים או פחות ונחלת בעוד מחלת מסוכנת כמו בדלקת הריאה וכדומה אם מותר או גם חייבין לרפאותו ברפאות שמרפאין לחולה מחלת השנייה, הנה פשוט וברור שמחוייבים לרפאותו بما שאפשר לו מחלת השנייה אף שלית להו רפואה למחלת האחראית אם שייר לרפאותו מחלת זו השנייה אף שאין לנו بما לרפאותו מחלת הראשונה, וכן שכתבתה בתשובה לאחיך שליט"א, ולא ידוע לי טעם להסתפק שלא יתחייבו לרפאותו אם לא יזיק בזה מצד מחלת הראשונה, ואם האמורים אמרים שלא ידוע להם דאפשר שיזיקו תלוי אם אומרים טעם על הספק יש לחוש לדבריהם ואם אין שנראפו אינשי ברפואה זו מחלת צו ממש, והידעה שהו מחלת אחת ממש צריך שייה זה ע"י רופאים מומחים אבל כשליכא רופאים ממש וגם א"א להציג רפואי ממש מוכרכין להוליכו למקום שיש רפואי ממש, ואף שלא ידוע אם אפשר להוליכו עכ"פ צריך להוליכו כי הרי אין יכולם לעשות כלום ללא רפואי, ועד שישיגו רפואי צריך להאכילו אם החולה מרגיש צורך לצורך מה שידוע להם שהם יותר טוב לחולה, ואף שאין זה ידעה של כלום הרי א"א לעשות אחרת ומוכרכין לסמוך על ידעת סתם אינשי, אבל אסור להשתווו ותיכף כשאפשר להוליכו למקום שיש רפואי ומתעם זה אסור לדור במקום שאין שם רפואי.

ה. החלוק בין חוליה מסוכן ביותר לגוסס, ובמש"כ הש"ר דיש לגוסס חזקת חי' כשהוא לפניו.

והנה בשאלתך קראת החולה הנ"ל בלשון גוסס, ואני לא כתבתי בלשון גוסס שעלי נאמר שלא יגעו בו ולא שייר שיתנו ע"ז רפאות וגם לא רפאות למחלות אחרות וגסיסה ניכר למבינים ורגילין בין החולים, וגם א"א שייה יותר מג' ימים כמפורט בש"ע י"ד סימן של"ט סעיף ב' דמי שאמרו לו ראיינו קרוב גוסס היום שלשה ימים צריך

להתאבל עליו והוסיף הרמ"א דודאי כבר מות וכונתו בהוספה זו דהוא עדיף מסתם רובה אלא דהוא רב גדול ביותר מה שגoso אימ' ח' ג' ימים, וסביר דברוב קטן לא הי' מצריכין להתאבל מאחר שבאבלות מצינו קולות הרבה וכן הוסיף הרמ"א דודאי כבר מות הי' דמה שמחיבין להתאבל כשאמרו לו שקרבו היה גoso זה ג' ימים הוא משומם דרב גoso למתיו הוא רב גדול מאד שכן נידון אצלנו כודאי כבר מות, שכן אם ראינו שנדמה להאינשי המשמשו אותו שהוא גoso יותר משלשה ימים והוא ח' יש לנו יותר לתלות שאינם בקיין וטוען הי' במא שהחיזקוו לגוoso גם קודם ג' ימים ואם הבקאים טובא אמרו שהוא גoso קודם מג' ימים הי' איש זה בהכרח מהמייעוט אף שאינו כמייעוט שח' מושך עכ"פ ג' = גם זה= דהוא גoso וח' יותר מג' ימים ג' כ' הוא מייעוט.

(ועיין בש"ר סק"ח דכתב על הוספת הרמ"א דודאי כבר מות בזה הלשון דזוקא בעודה לפניו חשב גosouchi לכלי דבר אבל לא-CSAינו לפנינו, ואור דבריו דהוקשה לו דלישון הואuchi לכל דבר משמע שהוא אף להחזיקו לח' לא רק לעניין חיוב המצות ולגרש את אשתו, ע"ז תירץ דהוא זוקא להחזיקו לח' כשהוא בפנים ואלו הבנים והקרוביים שנמצאו שם רשאין למדוד תורה ואשתו מותרת לאכול תרומה כשהוא בא בית אף שאין רואין אותו, אבל לא אלו שהם מחוץ לבית. ואף שהיה שיר לתרץ שלא הואuchi כל שאריאין אותו לעניין דחיב' למצות וכל מעשי קיימין בין בענייני ממון בין בענייני איסור כדחיבי אינשי הבראים כדמשמע ריש' שמחות שהוא חדש גדול, ולא קאי כלל לעניין חזקת חיים, וצריך לומר דמשמע להש"ר מלישון לכל דבר שהוא מיותר מאחר דחיב' להו בבריתא כל הדברים כדמותיק שם זוקק ליבום וпотר מן היבום מכיל בתרומה ופועל מן התרומה ונוחל ומחייב פירש ממנו כבר מותן הח' בשר כבשר מן הח' וזורקין על ידו דם חטאונו ודם אשמו עד שימות', שנמצא שם שנקט גם לכל דבר הוא מיותר, אך שיש דברים שלא חשב בהדייא כגון לעניין שיכל לגרש את אשתו באמירתו וברמייזתו, ועיין שם בנחלת יעקב שהביא שר' מפרש לשון לכל דבר דהינו לעניין גטadam רמז ליתן גט לאשתו נותנן ולענין מתנה ולענין שכח מותר לננוס לבית שיש בו גoso, מ"מ הוא דחוק אלא יותר מסתבר שלא נקט הבריתא כולה דיני אלא שיר איזה דברים שלא קשה כלום כשיר שני' דברים וכ' שcashier שלשה אף שאין לנו טעם על מה שחייב למנקט, ואולי נשכח טעונה על מה שחייב בפירוש אלא רק אלו שנקט שם ואין צורך לתיבות לכל דבר בשבייל זה. ובעצם אף שנקט תיבות לכל דבר בשבייל ג' דינים אלו דיכל לגרש את אשתו ויכול ליתן מתנה ושיכל כהן ליכנס שם לא מטורץ ממש דהא עדין יקשה מ"ש הני ג' דהוסיף הר' מאל שנקט בפירוש בבריתא ונctrיך לבקש טעם על זה, ولكن מפרש הש"ר דבשביל זה אין שום צורך למינקט תיבות לכל דבר אלא שם שנקט גם לכל דבר הוא לעניין שגם מחזיקין אותו לח' אף שלצמן המועט דאכילת התרומה לא ראתה אותו משומםDicolla לסייע על מה שראתה אותו לח' קודם שהתחילה לאכול התרומה שgam בשעת אכילת התרומה היה לח', שכן הוקשה לו להש"ר על מה שמתאבלן כשאמרו לך רב שקרבו גoso זה ג' ימים מטעם דודאי כבר מות הא יש לנו להחזיקו אף לגoso בחזקת לח' כדתנייא שגoso הואuchi לכל דבר שהוא אף לעניין להחזיקו לח' גם כשאין רואין אותו, ותירץ לחלק דבעודו לפנינו היו שדעתן עליון להשגיח כשהוא לח' הואuchi לכל דבר אבל לא-CSAינו לפנינו ואין דעתנו עליון לעניין חיותו כלום אלא הוא לעניין

ידיעה בעלמא שלענין זה לא שיר עניין חזקה שלכן הוא עניין מציאות שיש למייזל לפי המסתבר שהוא ודאי כבר מות אף להתאבל עליו. זה נראה בכוונת דברי הש"ר).

ו. בעין החוב להתעסק בחולה שהרופאים אינם יודעים איך לרפאותו.

ובדבר כשיין הרופאים יודיען איך לרפאות ואף הרופאים הגדולים ביותר אומרים שלא ידוע במה לרפאות או שלדעת הרופאים ליכא רפואה, שאלת שואלי יש בכל זאת ליתן לו איזה תרופה כדי שלא יצא תקלה ח"ז להקל גם בשאר חולים, הא עכ"פ צריך לראות שלא יחסר לו כלום ממה שצריך חוליה זה לקיום חייו שאפשר לו, ולא להפקירו אלא מחויבין לראות שהיה תחת השגחת רופא מומחה לחולה צזה להאכילו דברים הטובים לפניו לקיומו בזמן שהיה אפשר לו להתקיים באופן טוב שלא יקהל ח"ז להמעיט מחיותו לא בנסיבות הזמן ולא באיכות כוחותיו. והוא כליכא מציאות שהיה שיר להחליט שאין שם תועלת במה שנחזיק כהו ואף אם יזדמן חוליה צזה שכל הרופאים שאצלינו אומרים שאין ידוע להם רפואה ואף שיאמרו השערתם שא"א לו לחיות אלא זמן קצר מוכרכין לרפאותו במה שאפשר להחזיק את כחותיו אף לפ"מ שהם סוברים בידיעה שאין ידיעתם כלום כי ביד הש"ת הוא חיות ובריאות כל אדם بلا יושש מצד אמירת הרופאים, כי מי שמתיאש מחייו הרי שיר שיתן לו לאכול דברים שקשהם לפניו אלא ידע שאין כלום באמירת הרופאים ושלכן צריך להזהר בכל הדברים שלחוליה הוא לא טוב וכדומה. והוא כן לדינה לע"ד.

וממילא לא שיר הנידון אם צריך לרפאות אף כשהרופאים אומרים שליכא רפואה לחולה זה שהרי אף שהרופאים אין יודיען מ"מ מחויבין להתעסק בו וליתן לו מה שטוב לפניו יותר לפי מצבו אף שאין יודיעם לרפאות ממש וגם לא להקל, וגם אף רק שלא יתיאש החולה מוכרכין ומחויבין להתעסק בו וליתן לו מה שטוב לפניו יותר לפי מצבו אף שאין יודיעם לרפאות ממש וגם לא להקל, וגם אף רק שלא יתיאש החולה מוכרכין ומחויבין להתעסק עמו וליתן לו סמי רפואה שהיאוש הוא המזיק היותר גדול לחולה, וכל צער אף הקטן והקל הוא מזיק לחולה, ואין לך צער יותר גדול כשבין שאין הרופאים יודיען לעשות לחולה זה כלום לרפאותו, שלכן צריכים הרופאים ליתן איזו רפואה להשקייט רוחו אך סמים כאלו שברור שלא יקהלו שכן יודיען במה לרפאות וא"א להשיג רופא היודע יותר.

Rabbi Eliezer Yehudah Waldenberg

שו"ת צץ אליעזר חלק ה - רמת רחל סימן כה

אם מותר וישנו חייב לעשות מאיצים להציל גosoם ואם מותר לחלל לשם כך את השבת (סימן של"ט) דיני גosoם סעיף א' שנינו בראש שמחות הגosoם הרי הואichi לכל דבר זוקק ליבום ופטור מן היבום וכו' ואסור לעשות לו

דבר שתקרב מיתתו וכן שנינו במשנה בשבת (הנ"א ע"ב) דהמעמץ עיניו של מת עם יציאת הנפש ה"ז שופר דמים.

(א) במסכת שבת ושמחות שם וכן ברמב"ם בפ"ד מאבל ורמב"ן בתה"א וטור ושו"ע לא נזכר רק מזה שאסור לעשות דבר המקרב מיתתו, אבל לא נזכר אם יש גם חיוב לעשות עוד מאמצים להצלת נפשו, ובפרט אם מותר משומן כך גם לחולל את השבת ממשום ס"ו = ספק ספיקא= דס"ו של הצלה, או משומן המשכנת חי' שעיה של איזה רגעים בלבד. יש לברר הדיון זהה.

(ב) בחשבי זהה במבט ראשון לדון על כך מהה שמובה במס' שבת שם באותה סוגיא עצמה, דהיינו ממה דאיתא: תניא אמר רשב"ג תינוק בן יומה חי מחלין עליו את השבת וכו' אמרה תורה חיל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה. הרי שהתרת החילול הותנה בתנאי של כדי שישמור שבתות הרבה, וא"כazon מינה הא כל שברור הדבר שלא יכול שמיירת שבת אחרת אסור לחולל עבورو משומן הצלת חי' שעיה של זמן קצר. נזכרתי מיד כי אמן האור הח"ם על התורה (שםות ל"א - ט"ז) מבאר כן בהדייא וז"ל: א"י עז"ה אימתי התרתני לך לשומר איש ישראל אפילו בערך כבוד שבת דוקא לעשות פ"י באדם שישנו בגדר עמוד לעשות, אבל מי שודאי לא יקום ולא יוכל לשבת לשומרו הגם שרפואות אלו יועילו לשעות או לימים לא יחללו עליו שבת.

אבל באמת נלפענ"ד בדברי האורה"ח ז"ל לא נאמרו זהה להלכה כי הרי ביום ד' פ"ה ע"ב דוחה הגמ' לפוטא זאת דפקו"ג = דפקוח נפש = דוחה שבת מהר קרא דושמרו וגוי עם יתר הילפות שם, משומן דעל כלחו יש פירכא דאשכחן ודאי ספק מنان, בלבד מדשמדו אל דלית ליה פירכא דיליף לה מוח' בהם ולא שימוש בהם. והכי קי"ל להלכה כשמואל דהרי פסקין דאפילו ספק פקו"ח נפש דוחה את השבת, ואףלו ביש כמה ספיקות, עיין רמב"ם בפ"ב מה' שבת ה"א ושו"ע או"ח ס"י שכ"ט. שם ברמב"ם בה"ג מביא להדייא להלכה הר' דרשה דוחה בהם ולא שימוש בהם. ומוסיף ע"ז נופך ממשו' בכתביו הא למדת שאין משפטו התורה נקמה בעולם אלא רחמים וחסד ושלום בעולם. וכבר כתוב להקשות על דברי האור הח"ם המנוח חנוך במוסך השבת במלאת הוצאה, עיין שם.

עוד זאת. כפי שמציר המנ"ח שם הרי אמרין בהדייא ביום שם בד' פ"ג ע"א במשנה דמי שנפללה עליו מפולת ספק חי' ספק מת וכו' מפקחין עליו את הgal, מצאו'ו חי' מפקחין וכו'. אמרין בגם' בד' פ"ה ע"א דלא צריכה דאפילו לח' שעיה, וכן נפסק ברמב"ם שם בה"ח בהdagiso בלשון: ומוציאין אותו לח' אותה שעיה. וכן בשו"ע שם בסע' ד' ווג"כ בהdagash לשון: שאינו יכול להיות אלא לפי שעיה. ומשמע מזה שדין זה הוא אליבא דכו"ע, כי לא מצינו בגם' מי שיחלוק על משנה זאת. ובע"כ לומר כמו שմבאר המ"ב בביביאור הלכה שם דاع"ג דלא שיר הכא טעם חיל שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה אף"ה מחלין משומן דלאו דוקא שבת ה"ה שאר מצות כמו שכתב המאירי ביום ז"ל ואף על פי שנתברר שאי אפשר לו להיות אפילו שעיה אחת שבאותה שעיה ישוב בלבבו ויתודה. ע"ש בביביאור הלכה מה שמוסיף לבאר טוב טעם דאפילו הנ"ל הוא ג"כ לטעם בעלמא אבל לדינא לא תלוי כלל בנסיבות דאיין הטעם משומן דדוחין מצוה אחת בשביל הרבה מצות, אלא דוחין כל המצוות בשביל חיות

של ישראל עין שם. וכן רأיתי שմבואר נמי הכי המהרא"ם בן חביב בספרו תוספת יה"כ על יומה, דמבקשת בczאת על ר"ש בן מנסיא דק"ק ה"ק כדי לשמר שבתות הרבה והלא אפילו לח' שעה חיישין ומחלין עליו את השבת, כדעליל, ומתרץ דיל' לשימור שבתות הרבה לאו דזוקא אלא ר"ל צוים הרבה דה' צונו ובchein שעהadam הוא חי עושא כמה מצות והם הנקראים שבתות הרבה ע"ש.

ולפענ"ד נראה להוסיף ראייה לפירושם הנ"ל מהמכoon גם לשאר מצות מלשון דברי הגמ' בשבת שם דמס'ימת דוד מלך ישראל מות אין מחלין עליו כיון שמת אדם בטל משמרות שבתות, [ולא כתוב בלשון כיון שמת אדם בטל משמרות שבתות, במגבייל ללשון הרישא] והיינו משום דגם בח' באמרם כדי לשימור שבתות הרבה ג"כ ר"ל מצות הרבה, ומשום כך מס'ימת הגמ' במגבייל לכך במת דין מחלין מכיוון שכבר בטל מן המצוות וליכא גביה הטעם של כדי לשימור מצות הרבה, והוא הסייע באגדה של בא זה ולימד על זה, על הרישא, ומתקשר לפ"ז שפיר הרישא של תינוק בן יומו חי וכו' עם הסיפה של דוד מלך ישראל מות וכו', דיזא כהסבירת טעם והיפוכו.

ובספר שו"ת פרי השדה ח"ב ס"י י"ז רأיתי שכותב להעמיד דברי האוה"ח להלכה ובוגונא דሞמר להכעיס שלא יען לשומרו עין שם, ודבריו דחוקים מאד לפענ"ד מלהעמים כן בכוונת דברי האוה"ח.

עכ"פ ראיינו כי להלכה דינה הוא דמחלין את השבת גם עברו חי' שעה בלבד, וא"כ נהדר אנפין לבירורנו אם מחללים את השבת גם עברו גוoso.

(ג) והנה בתוס' נדה ד' מ"ד ע"ב ד"ה איהו כותבים בפשיטות דמחלין את השבת על גoso ביד' אדם ומסת'יעים לכך מדאמר בפרק בתרא דזומה דין מחלין בפקו"ג אחר הרוב ע"ש. וא"כ הרי אפשר ללמד מזה בק"א שמחלין את השבת עברו גoso ביד' שמים המחוור אל הח'ם ביתר בטחון מגoso ביד' אדם, דהרי הגoso ביד' אדם ההווגו פטור והגoso ביד' שמים ההווגו נהרג עלי', ע"ש בתוס' וברמב"ם בפ"ב מרוץח ה"ז.

אלא שמצינו בשו"ת בית יעקב ס"י נ"ט שנשאל ממש כשאלתנו אם מחלין את השבת עברו גoso, ועמד על התימא על שלא נזכר זה מפורש בפוסקים, וכן מביא דברי התוס' בנדה הנ"ל, אבל כותב להקשות עליהם על ראיitem מהא דין הולcin בפקו"ג בתר רוב כי אדרבא הרי מתפרש בסוגיא שם לפי הගרסא שלפנינו ובשו"ע או"ח בס"י שכ"ט סע' ב' דכן אמרין בהזה כל דפריש מרובה פריש, וROL' דמשום כך לא הביאו הפוסקים דברי התוס' להלכה, וס"ל להלכה דין מחלין על הגoso את השבת, ומתווך שרוצה הבית יעקב לחלק את הגoso ממה דمبואר באו"ח שם סע' ד' דאפיילו מצאוו מרוץ שאיינו יכול לחיות אלא לפי שעה דג' מחלין אף על גב חזדי' לא חי' וגoso הרי מיועטא חי', כותב הבית יעקב סברא חדשה אשר יוצא ממנה גם דין חדש, והוא דבמוחו מרוץץ אייכא שפיר טעמא משום דחוושין לח' שעה, אבל בגoso אייכא לפעמים ריעוטא אם עשו לו רפואה ע"י חי' שעה שמעכבים יציאת הנפש שהרי מותר למנוע מן הגoso דבר המעכב יציאת הנפש אף על גב דעתו רקבי מיתתו כמבואר בי"ד, וא"כ אם יעשה לו רפואה יבא ריעוטא לעכב יציאת הנפש שלא ימות מהירה הילכך אין מחלין את השבת משום דיןינו נכון לעכב בגoso יציאת הנפש ע"ש.

ויצא לנו לפ"ז הלכה מוחודשת שלא רק שאין להחל את השבת עבור ח"י שעה של ג' [אם לא דיש רופא מומחה הסובר שאפשר לעשות לו רפואה שיחי ע"י ובריא ע"ז דazzi מחלין את השבת, כدمבאר הבית יעקב שם] וכן לא רק שאין חייב גם בחול לעשות מאמצים להמשכת הח"י שעה שלו, אלא גם זאת דאייסורה אינה בכר בעשיית فعلות לע יעקב יציאת הנפש של הג' משום המשכת הח"י שעה שלו. ודבר זה קורה כמה פעמים למשה שהרופא קובע שאין עוד כל תקוה להציל את הג' מרדת שחת ובכל זאת עשו בגופו فعلות רפואיות ע"י הזרקת זריקות ומצליח בכמה פעמים להמשיך חיותו של הג' בכמה שעות יותר או בכמה ימים, ולהחזיר גם את הכרתו למשך זמן זה. ולפי הבית יעקב הנ"ל יש להזהיר על כך שלא לעשות כן ועלichert כמה שיש להזהיר שהרופא כהן לא יכנס לבית ג' כהה שאין תקוה להחזירו לביראותו לשם טיפול רפואי להמשכת הח"י שעה שלו בלבד. וכדנפסק ברמ"א בס"י ש"ע דיש להחמיר מליכנס לבית שיש שם ג' [ושוב ראיית בשו"ת בית יעקב ס"י ק"ל דס"ל לאסור כלל לכך רופא מליכנס לבית הג' לדעת רמ"א זאת ולטמא משום ספק עיין שם].

(ד) אולם ראייתי בשו"ת שבות יעקב ח"א חא"ח ס"י י"ג שימוש על דברי הבית יעקב הנ"ל ודוחה קושיתו על דבריו התוס' בנדנה [מלבד זה דס"ל שם גם דאפי' אי נימא דהולcin בתור רובה] שם כתוב אכן הולcin והוא ט"ס דניכר [מ"מ חיישין לח"י שעה] וס"ל לעיקר להלכה דמחלין את השבת עbor ח"י שעה של ג', ומביא דברי האו"ה כלל נ"ט דין ל"ח שמדובר בהדיין דין מי שנתרוצץ מוחו לדין הג' ומסתייע להדין דמקחין עלייו ומציאין אותו לח"י שעה מה היא דריש שמחות אמרין המעצים עינוי הרי זה שופך דמים. ועל זה שכותב הבית יעקב לאסור לעכב יציאת הנפש, משיג עליו השבות יעקב דדבריו אינם מובנים דודאי לעכב יציאת נפש לעשות מי שאינו בקי ברפואה אסור לעשות, אבל מי שבקי ברפואה למנוע ממנו הגסיסה לפי שעה פשוטה דמותר לעשותנו. עיין שם ביתר אריכות.

וא"כ לפי דברי השבות יעקב ה"ה דמותר גם לרופא כהן לטפל בג' אפילו כשהמדובר רק לשם הצלה ח"י שעה בלבד.

כן עיין בשו"ת חותם סופר חיו"ד ס"י של"ח שכותב להשיג בחריפות על דברי תשובה בית יעקב השני שבס"י ק"ל הנ"ל וס"ל להתיר בפשיותות לכחן רופא ליכנס לבית הג' לצורך רפואיתו ואפילו אםaira שארח שהחליטו שמת מרגשים בו שום נדנוד ורפروف ימהר הכהן וחוש ויכנוס משום ס"ו דפ"ג = ספק ספיקא דפקוח נפש= עיין שם, וכן ההשיג עליו ביצה הפתוח תשובה בס"י ש"ע שם בסק"א והעליה להתיר לרופא כהן ליכנס לבית הג' לעשות לו איזה רפואי אפילו אם יש רופא אחר שאינו כהן ע"ש. וכמו"כ ראייתי בספר דברי שאל על י"ד ובספר שו"ת מהרא"ש ס"י ע"א שמרבים נמי להסביר על דברי הבית יעקב בשתי תשיבותיו הנ"ל יחד [ודוחים ג"כ קושיתו על דברי התוס' בנדנה] והעליו להלכה דלא בדבריו עיין שם.

גם האליהו הרבה על או"ח בס"י שכ"ט סק"א העלה בצ"ע דברי הבית יעקב בס"י נ"ט הנ"ל במא שallows להחל את השבת עbor ג', וכן בספר נוספת שבת בסק"ד העלה ג"כ דלא כהבית יעקב אלא דכן מחלין את השבת על

הגosoּס ו אף על גב דרכוּ גosoּס למייתה אין הולכין בפקוּן אחר הרוב גם חיישין לח' שעה גם בגosoּס, מלבד זה דס"ל שם להתוספת שבת דמייהו אם הוא גosoּס כבר ג' ימים דאי אמרין דודאי מות כבר כדאיתא ב"ד ס' של"ט ובאה"ע ס' י"ז בשם הרא"ש עיין שם, אלא דעת"ע בדבריו אחרים אלא של התוספת שבת שם, דאייה ראייה מביא מהיה דיו"ד ואה"ע, הרי שם המדבר כשיין הגosoּס לפניו ולא ידעין אם הוא עדנה במצב הגיסה, וכן אמרין דמזהה כבר גosoּס ג' ימים בודאי כבר מת ממש עתה, כדאיתא ברמ"א ב"ד שם בלשון דודאי כבר מות, עיין ש"ר סק"ח, ומשה"כ בכוגן נידונו דהגosoּס לפניו וחוזין במצבות דעתיןizia חייתה בו, ואיך נוכל לקבוע ולומר דלא כן הדבר אלא דודאי מות כבר, אם לא שנאמר דהחיות שרואים בו כבר מעתה הוא רק פרוכס לאחר מיתה, אבל לזאת אין מיהת ראייה מהיה דיו"ד ואה"ע. וכנראה שהבעל תוספת שבת פירש אחרת בכוונת דברי הרמ"א ב"ד, וכן למדתי דבר זה מדברי הדగול מרביבה באה"ע בס' י"ז במ"ש בדברי הב"ש שם ס"ק צ"ד עיין שם וכן בשבו"י שם מ"ש מג' ימים, עיין לעומת זה בחרע"א מ"ש בשם מהר"ש ואכמ"ל. גם הפרמ"ג במ"ז שם סק"ב ס"ל ג"כ בצדאת דמחליין על הגosoּס את השבת ע"ש.

עכ"פ חזין שככל הפסיקים הנ"ל מאוחדים בדעה אחת שלא כדעת הבית יעקב.

ומוביל להזכיר ככל אשר הזכינו ורך בהסתמך על דברי התוס' בנדה והאו"ה בלבד מעלה ג"כ הביאור הלכה באו"ח שם להלכה דה"ה גosoּס נמי מחלין עליו בפקוח הגל או אם רופא אומר שסמננים אלו יעלו לו להאריך רגעי חייו דהא מרצוּצ נמי גosoּס הוא וגרע מגosoּס דליך באזה אפילו מיעוטי דמייעוטיAufג' משום חי' שעה מחלין עליו וכן כמו כן גosoּס עיין שם.

(ה) וא"כ לפי"ז נלמד גם לשאלתנו דמכ"ש שיש חיוב לעשות מאמצים בחול להצלת נפש הגosoּס בדרך הרפואה בכל מיד' אפשר והוא גם לח' שעה בלבד, כי יקרים מאד רגעי אنسוש עלי' אדמות יש קונה עולמו בשעה וברגע אחד בהרהורי תשובה (מעבר יבק חלק שפטית דעת פכ"ז ע"ש). וכן בנו של ק"ז שמחוייבים לעשות כל מאמצי הצלחה אפילו משום ס"ס דס"ס של הצלת הגosoּס לחברו עוד אל הח'ים כמייעוטא דחיים.

(ו) וכשרואים שהגosoּס סובל בהרבה ומתארך זמן מיתתו ראייתי בספר פחד יצחק שכותב דנקון להתפלל למייתתו בלשון זה: אני ה' בכח רחמי' הרבים וברוב חסדי' הגודלים י"ר מלפניך שתוציא מסגר אסיר נפש פלוני או פלונית ותוציאו מייסורי ב"ב והrhoח תשוב אל האלקים אשר נתנה עכ"ל. וכן כתוב שם שיתירו כל הקבלות, ע"ש. ועם"ש לעיל בס' של"ה סע' ג' באריכות בנוגע אם מותר לבקש רחמים על חולה מסוון שאין תקופה לרפואתו שימוש ע"ש.

(ז) כן עיר באזה לעיין בספר ש"ת ציז אליעזר ח"ד מה שהשבתי בדבר היתר רפואי או נטוח מסוון לחולה מסוון, וכן חולה רוח אי מיקרי חולה מסוון עיין שם באריכות.

שו"ת ציז אליעזר חלק יג סימן פט

אם מותר לרופא לנתק את החולה ממכתיר הנשמה המלאכותית כשהוא חסר כל חיות עצמית ואין כל סיכון להצילו. או שלא יהא חייב עכ"פ להפעיל המכתיר מחדש כגון בדרך שהמכתירים יוצמדו לשעוני הדומים לשעוני שבת וויפלו לתקופות קצרות. וכשיפסיק המכתיר לפעול לא יפעלו מחדש.

תשובה. ב"ה. כ"ב סיוון תשל"ז. ירושלים עיה"ק טובב"א למכובדי פروف' ד"ר דוד מ. מאיר נ"י המנהל הכללי של בית"ח שערי צדק בירושלים שלום ורב ברכה.

יקרת מכתבו מתאריך י"ג סיוון דנא קיבלתי לנכוון בט"ז בו, עברתי בעיון על מספר שאלותיו, ותיאורו הנכוון והמדדיק יש בו בכך לסייע הרבה להגעה לידי פתרונות - הלכתיים על אף חומרתן, ויקבל נא בזה אמן את הנלענ"ד בזה.

הבעיה והשאלה המרכזיות והעיקריות של כבו' היא זאת: - אדם מובה לחדר מין לאחר תאונת דרכים קשה ויתכן שוגולגלו נמחזה לגמרי והרופאים, בכך לנטות להצילו, מהרים לבצע בו פעולות החסיה ומקשרים אותו למכתיר הנשמה מלאכותית, כי אין הוא נשם, וגם יתרן שאין לו עוד פעימות לב עצמוניות. המכתיר מספק לו חמצן ועל ידי פעולות של מכאה חשמלית מתחילה הלב לפועם. אין בהנשמה מלאכותית זו אלא פעולה טכנית של נפוח הריאות כשם שמנפחים בלון. המכתיר דוחס חמצן לתוך הריאות הן מתפשטות ויריתן סוגאת את החמצן. הלחץ במכתיר פוחת והבלון (הריאה) מתפרק. פעולה זו חוזרת על עצמה. אין שום שליטה על נפוח הריאות ממרכזי המוח כפי שקיים במצב תקין ובריא, זאת אפשר לבדוק בדרכים שונות, ביניהם - הפסקת פעולות המכתיר לדקוק ספורות בצד לראות אם החולה מתחילה לנשום בצורה עצמונית. אם אין נשימה עצמוניית מחייבים את החולה למכתיר. עתה בעבר שעوت או ימים, מתברר שהחוליה הוא חסר כל חיות עצמית. השאלה היא האם במקרה זה נחשב המכתיר כמנוע והפסקתו וניתוקו מדריכי הנשימה של החולה הוא מותר. בשעת מתן הטיפול בחדר מין אי אפשר לשקל ולהעריך במידויין את מצב החולה וחיבטים לעשות המאמץ המרבי להצילו ולהשתמש בכל המיכשור הרפואי האפשרי, רק לאחר מכן כשמתרבר במהלך הטיפול, למשל, שוגולגלו של החולה רצואה או מפרקתו שבורה, עומדת הרופא בפני הבעיה של הפסקת הטיפול. ומודגש שהשאלה היא כאשר לפי שיקול רפואי מצבו של החולה הוא אנוש ולא כל סיכון של הצלה וזאת בעיקר במקרה של המשך סבלו הקשה של החולה, ולא אפשר לו למות מיתה יפה - מיתת כבוד ולא לבוזתו על ידי הפיכתו, ללא תועלת, לייצור עם צנורות רבים המאבד את הצלם האלקטי שבו.

זאת היא תמצית השאלה. וממנה השלכות לפרטים נוספים דומים, ונבוא בע"ה לבירור ההלכה.

כבו' מזכיר בדבריו שיטת הרמ"א שמתיר הסרת - מנע. ונתחיל את דברינו באמצעות שיטת רמ"א זאת, נגש אל המקור שמשם שאב הרמ"א את דבריו, וננתח אותם לשרשיהם וענפיהם, ומתוך כך נבוא בע"ה לפסק - ההלכה על נידוננו.

(א) המחבר ביו"ד ס' של"ט סעיף א' פוסק וד"ל: הגוטו הרי הוא כהו לכל דבריו אין קשרין לחיו' ואין סcin' אותו ואין מדיחין אותו ואין פוקקין את נקייו ואין שומטין הכר מתחתיו ואין נתנין אותו על גבי חול ולא על גבי חרסית ולא על גבי אדמה ואין נתנין על כריסו לא קערה ולא מגיפה ולא צלחת של מים ולא גרגיר של מלח וכו' ואין מעצמין עניין עד שתצא נפשו וכל המאמץ עם יציאת הנפש ה"ז שופך דמים וכו'.

הרמ"א מוסיף עלה ופосק: וכן אסור לגרום למתר שימות מהרה כגון מי שהוא גוטו זמן ארוך ולא יוכל להפריד אסור להשמיט הכר והכסת מתחתיו מכח שאומרים שיש נוצאות מקצת עופות שגורמים זה, וכן לא יזיננו ממקומו, וכן אסור לשום מפתחות ב"ה תחת ראשו כדי שיפרד, אבל אם יש שם דבר שגורם עקב יציאת הנפש כגון שיש סמוך לוותו בית קול דופק כגון חוטב עצים או שיש מלח על לשונו ואלו מעכבים יציאת הנפש מותר להסירו ממש דין זהה מעשה כלל אלא שמשיר המונע עכ"ל.

למדנו מדברי הרמ"א שਮותר להסיר דבר המונע יציאת הנפש של גוטו ולא נקרא זה מעשה כלל.

אללא לא מובן עוד החילוק בין השמטת כר וכסת מתחתיו כדי להוציא הנוצאות המעכבים יציאת הנפש שאסור הרמ"א, לבין הסרת המלח מעל לשונו המעכב ג"כ יציאת הנפש שמתיר בהזה הרמ"א להסירו, הא שניהם יש להם מגע עם גופו, ואדרבא המלח שעל הלשון הוא נראה יותר מגע עם גופו.

(ב) תלמידו הגדול של הרמ"א הוא בעל הלבושים עמד על כר. בלבוש בס' של"ט סעיף א' מקשה על זה, דילמה אסור הרמ"א להשמיט הכר מתחתיו משום נוצאות הרי התם נמי אינו עושה כלום אלא שמשיר המונע. וכותב לבאר כוונת דבריו (הגם שכותב שהוא דחוק) דאפשר שהוא מפרש שסילוק הנוצאות מקרבי המיטה, ככלומר, שידוע שגם אם לא היו אותן הנוצאות תחתיו היה מאיר בഗיסה אלא שסגולות הנוצאות כר הוא שאם יזדמן שם בכר שהחוליה שוכב עליו ומסלקין אותה מתחתיו בעת שהוא גוטו מיתתו מתקרב ע"ש.

יוצא לנו לפ"י פירושו זה של הלבוש שגם השמטת כר וכסת מתחתיו עבור הוצאה הנוצה היה מותר הגם שבא בפועלתו זאת בmagic וגעגוע של הגוף, אילו סגולתה של הנוצה הייתה רק העכבות יציאת הנפש כהמלח על הלשון, וזה שהרמ"א אסור זה הוא מפני שבhocאתה ישנה לא רק פעולה של הסרת הגורם המעכב אלא שגם מקרבי ע"ז מיתתו של הגוטו אשר יש לו עוד חיות עצמאית של גוטו.

וא"כ לפ"ז בכע"ז נידוננו שהסרת מכשיר הנשמה המלאכותית היא רק בבדיקה של הסרת דבר המעכב יציאת הנפש ואין כל גורם של קירוב מיטה אם היא באחרי המבחן הדק היטב שאין עוד פעימות לב עצמותית ואין גם שום שליטה של נפוח הריאות מרכזי המוח, באופן שההסרה הוא רק בבדיקה של הסרת דבר המעכב יציאת הנפש בלבד, ואין כל גורם של קירוב מיטה, צריך להיות מותר להסיר גם בידים את מכשיר הנשמה ולהפסיק את פעילותו הגם שיש לו מגע עם הגוף.

(ג) אולם הטעז והש"ר לא ניחא להו בחילוק זה, והטעז בסק"ב אוסר באמת גם הסרת המלח בהיות שמצויד פיו על ידו והוא כמעץ עניין, והש"ר בסק"ז ובנקה"כ מחלק דבاهשפת הכר אין האיסור ממשם הנוצות אלא האיסור הוא מפני שמתנווע הגoso, אבל בהסרת המלח מעל הלשון הוא גענוו קל ולא כלום הוא.

אבל גם לפ"ד דבריהם צריך להיות מותר הפסקת והסרת המכשיר המלאכותי אם היא באה בצורה שלא מזיזים ומונענים ע"י את הגוף, וזה יכול להיות ע"י הוצאה התקע מהקייר, או ע"י סגירת הftpotor החשמלי.

גם עצם מה שאוסר הרמ"א השמתת הכר והכסות מתחתיו כדי להוציא הנוצות, איןנה הלכה שאין עליה חולק, וכדי בוואר.

(ד) דנה מקור דברי הרמ"א מה מה מדובר השלטי הגברים שמסביב להרי"ף בפ"ג דמו"ק. ומוסבים מהה על דברי הרי"ף שכותב הגoso הרי הואichi לכלי דבר אין קשורן לחיוו וכוי' ואין מעצמן את עניינו והנוגע בו הר"ז שופר דמים למה הדבר דומה לניר המתפטף שכיוון שנוגע בו אדם מיד נכה. ואלה מהה הדברים בשלימותם שכותב שם השלטי הגברים: ומכאן היה נראה לאסור מה שנוהגים קצת אנשים כשהמת גoso ואין הנשמה יכולה לצאת ששותמיין הכר מתחתיו כדי שימושה במהרה שאמורים כי יש במטה נוצאות של עופות שגורמין לנפש שלא תצא, וכמה פעמים עוקתי כרכוכיא להסיר המנעה הרע ולא עליה ביד, ורובות חלקו עלי, והר"ר נתן איש איגרא ז"ל כתב על זה להתייר, אחר כמה שנים מצאתי בספר החסידים ס' תשכ"ג סייע לדברי שכותב שם ז"ל ואם הוא גoso ואני יכול למות עד שישומו במקום אחר אל יזיזו משם. אמרת כי דברי ספר החסידים צ"ע כי בתחלת כתוב שם היה איש א' גoso והוא א' קרוב לאותו בית חוטב עצים ואין הנשמה יכולה לצאת מסירין החוטב משם, دمشע היפך מהה שכותב אח"כ, אלא שיש לתרץ הци ולומר דודאי לעשות דבר שיגרום שלא ימות מהרה הגoso אסור כגן לחטוב עצים שם כדי שתתעכב הנשמה לצאת או לשום מלח על לשונו כדי שלא ימות מהרה כל זה אסור כדמשמע שם מלשונו, וכל יצא בזה שרי להסיר הגרמא ההוא, אבל לעשות דבר שיגרום מיתתו מהרה יציאת נפשו אסור, והלך אסור לוזג הגoso ממוקומו להניחו במקום אחר כדי שתצא נשמותו והלך אסור נמי לשום מפתחות בהכ"ג תחת מראותיו של גoso כדי שימוש מהרה כי גם זה מהר יציאת נפשו, ולפי זה אם יש שם דבר שגורם לנפשו שלא יצא מותר להסיר אותו הגורם ואין בכך כלום שהרי אינם מניח אצבעו על הניר ואני עושה מעשה, אבל להניח דבר על הגoso או לטלטלו למקום כדי שתצא נשמותו מהרה נראה דודאי אסור דהא מניח אצבעו על הניר עכ"ל.

הרי לנו שדין זה של השמתת כר משום נוצה שיש בה כדי שימוש מהרה שני הדבר בפלוגתת קדמוניים, ורובותיו של הבעל שלטי הגברים וכן הר"ר נתן מאיגרא היו מתירים לעשות זאת, גם שעשה ע"כ גם מעשה להזיז ולנענע את הגoso.

(ה) אמן הרמ"א הכריע כאמור בזה כהבעל שלטי הגברים אסור לעשות כן, אבל מצינו בשירי כנה"ג על יוז"ד ס' של"ט הגה"ט או"ד שסבירא שגם הוא עוד ראה לנשים שנוהגות כן שכשחולה גoso והכר ששוכב עליו הוא

מנוצה של עופות ששמטו הכר מתחתיו שאומרות שהנוצה הזאת מעכבות את הנשמה שלא יצא, ובימי חורפו היה קורא תגר על זה שהוא שזה הוא איסור כפי הבריתא של אבל רבת, אבל אחרי שראה דברי השל"ג מה שביא בשם רבותיו ובסמך ר' נתן מאירא, וכן מ"ש בס' מטה משה בח"ה בהל"ת המת ס' א', חזר מתנגדתו /מהתנגדותו/ וכותב עוד להסביר טעם המתירים ומנהג העולם בנסיבות: שלא אמרו אבל רבת דין קושרין לחיו ולכל שאר הדברים שעשו שם אלא כשהנשמה אינה רוצה לצאת כ"כ מהרה ואין שם דבר מונעתה מלצאת אלא שלא הגיע זמן אז אין לעשות כל הדברים הללו לקרב מיתתו, אבל כשהנשמה רוצה לצאת אלא שיש דבר מונעתה מלצאת אז מותר להסיר הדבר המונע לנשמה לצאת שאין זה מקרב מיתתו שאמ לא היה הדבר ההוא הייתה יצאת, וראי' לדבר שבס' חסידים ס' תשכ"ג כתוב שם היה גoso וכוי מסירים החוטב עצים ממש, והטעם כמו שכתבי דכין שהנשמה רוצה לצאת אלא שחתיבת העצים מונעת מסירין המונע ואין שם משומ מקרב מיתתו. ומ"ש בס' הנ"ז ואם הוא גoso ועוד אין יכול לモות עד שישמוו במקום"א אין מזמן אותו שם, נ"ל הטעם שיש חילוק בין עשה מעשה חז לגופו לעשה מעשה בגופו והטעם דברעשה מעשה חז לגופו אין כאן אלא קירוב מיתה כה"ג שרי אבל בעשה מעשה בגופו יש לו צער בהזזה, א"ג שאני התם שאין שם דבר מונע מלצאת הנשמה אלא שהיא עצמה מתקשה לצאת וכן אסור בספר חסידים להזיז אותו ממוקומו עכ"ל הכה"ג.

הנה ראה ראיינו שהכה"ג צירף דעתו לדעת המתירים השמטת הכר משום הוצאה הנוצה ואף הוסיף מדידיה להסביר מנהג ההיתר שראה שנוהגים בזזה. ולפי חילוקו בין השמטת הכר לבין הדברים האסורים המפורטים באבל רבת, אשר פסקם המחבר בסעיף א', יוצא לנו שגם הדברים המפורטים שם שהנשמה מעשים בגופו של המת ממש בכל זאת לא אסור אלא משום שאין שם דבר המונעתה מלצאת אלא שלא הגיע זמן. אבל אם היה שם דבר המונעתה מלצאת אז היה מותר לעשות אפילו מעשים כאלה המנויים שם כדי להסיר עי"כ הדבר המונע לנשמה לצאת, ובנימוק, כי אין זה נקרא שמרקם מיתתו בהיות שם לא היה הדבר ההוא הייתה יצאת, ולפי זה מותר בנידונו בפשיטות גם להסיר מהחוליה מכשיר - הנשמה מגופו גם אם הדבר כrho' בעשיה של קומ ועשה בהיות והנשמה רוצה לצאת אלא שהמכשיר הזה מונע אותה מכ.

ועוד זאת רואים שהבעל כה"ג עוד מסתיע לחילוקו מההיא דס' חסידים אשר בעל שה"ג רוצה להסתיע ממש לאיסור, והוא מסתיע ממש בכיוון הפוך, והוא, מזה שמתיר הסרת חוטב העצים ממש, שהוא זה מפני שאין שם משום קירוב מיתתו אלא הסרת המונע מהנשמה שרוצה לצאת. ומההיא שהס' חסידים אסור הzzzz ממקום למקום המש הוא שמקשה שלכאו סותר א"ע, וכותב לתרץ בב' אופנים, בחילוק הראשון מחלוקת בין עשה מעשה בגופו לבין עשה מעשה חז לגופו, ובתירוץ הזה הוא נראה כמסתיג מביאורו הקודם וסביר חילוקו שכתב לחלק מההיא דאבל רבת, והרגיש בעצמו בזזה, וכן הוסיף לנמק דברי הס' חסידים בנימוק נוסף, שהוא מפני דכשועה מעשה בגופו יש לו צער בהזזה, זאת אומרת שגם קירוב מיתה בכל זאת אסור מיתה עשיית מעשה בגופו מטעמא דעתה, מפני שהגורם לו עי"כ צער. ונctrיך עוד להסביר לפי תירוץ זה, שהחילוק בין הzzzz מקום למקום שאסור לבין השמטת הכר כדי להסיר הנוצה שמותר, הוא, מפני שהzzzz מזמן ומונענו את גופו ממש ולכך אסור, ומsha"c בההיא דהشمatta הכר אינו נוגע בגופו ממש אלא מן הצד וכלאחר יד בגין

הشمatta הכר ולכך מותה. ובתירוץ השני, חזר הכהנה"ג אל כל יסוד חילוקו הקודם, ומחלוקת שנייה הtmp בזהזה ממקום למקום שאין שם שום דבר המונע מלצת הנשמה אלא שהיא עצמה מתנסה ליצאת ולכך אסור זאת בס' חסידים, והיינו, מפני שהbayot שאין שם שום דבר המונע אלא היא עצמה מתנסה ליצאת ולכך אסור זאת בס' חסידים, והיינו, מפני שהbayot שאין שם שום דבר המונע אלא היא עצמה מתנסה ליצאת, אם כן ישנה בהזהזה ממשום קרייבת מיתה ולכך אסור.

ועכ"פ בין לתירוץ הראשון ובין לתירוץ השני של הכהנה"ג מותר גם להסיר בנידונו מכשיר - הנשימה, והחילוק שיכל להיות בזה הוא כזהה כ"כ מחובר אל גוף החולה עד שצרכיהם עברו כן להזיז את החולה ממש, דהיינו לתירוץ הא' אסור, ולתירוץ הב' מותר גם זאת, וכך שיצא לנו זאת גם מעצם יסוד חילוקו המקורי של הכהנה"ג בין ההיא דאבל רבתה לבין השמטה הכר כדי להסיר הנוצה, וכן'ל.

(ג) ועוד יען בדרישה על הטור שכשלעצמם כותב לפרש שאפילו השלטי הגברים בעצמו סוברים במסקנותו שימוש להשמיט הכר ולהוציא הנוצה. ו מבאר, דاع"פ שהשלטי הגברים התחילה וכותב תחילתה נראה לאסור להסיר כר שיש בו נזות, מ"מ לבסוף כי הקשה ספר חסידים אהדי ומסיק לישב ולחלק משמע שלא אסור לבסוף כ"א להסיר המת ממוקם למקום אבל להשמיט הכר מתחתיתו בנחת כדי להסיר הגורם של הנזות אינו אסור, ומדליק שזהו שוכתב השליה"ג מתחילה לשונו בלשון: מכאן היה נראה לאסור וכו', דמשמע רק היה נראה לאסור, אבל לא קאי כן לפ"י האמת אחר היישוב שיישב דברי ספר חסידים אהדי.

והדרישה רק מוסיף וכותב שזהו דוקא לפ"י גירסת הר"ף והרמב"ם שלא גרט השמטה כר לאיסור, אבל לא לפ"י מ"ש הטור והשו"ע השמטה כר לאיסור בכל גויס, ולפי דבריהם צ"ל דמחשבה זה להזהזה ממוקם למקום דאסור עיין שם. ולפענ"ד י"ל דגם לפי דבריהם של הטור והשו"ע יש לחלק ולומר שנייה השמטה כר דהוה דבר המתכוון משא"כ כשהכוונה להסרת הנוצה דהוה דבר שאינו מתכוון הגם שהוא פסיק רישא, כי העיקר רצומו וכוונתו להוציא הנוצה ולזה כשלעצמם לא זקוק להזהזה.

[ומה שמוסיף הרמ"א באיסור השמטה כר ממשם הנוצה על דבריו השו"ע שאסור בכלל השמטה כר מתחתיתו? יעוז בדרישה לפני כן שסביר שהרמ"א בא להוסיף ולומר דאף אם ירצה להשמיט מפני צורך וטובת הגויס מפני שאינו יכול ליפרד זמן רב אף"ה אסור כיון דעשה בגופו שמזיזו ממקומו ע"ש. וכ"כ בספר שבת יהודה למחרי ע"יאש צ"ל דהרמ"א בא לומר שלא מיבעיא אם כוונת המשמש הכר הוא כדי להניחו ע"ג קרקע כמו שעושים למת אחר שימוש, אלא אף' אם כוונתו לעשות נחת רוח לחולה שהוא מצטרע הרבה בפרידת הנשמה ועושין לו זה לסלק הכר שיש בו הנזות הגורמי העיכוב עפ"כ אסור כיון דמזיז גופו עין שם, ולפלא שלא הזכיר בדבריו שכבר הקדימו הדרישה בביורו זה].

ולפי הדרישה יוצאה לנו שמעצם דברי השלטי הגברים שמשם נשאבו דברי הרמ"א אין בכלל הכוחה שיש מי שאוסר השמתת הכר כדי להוציא הנוצה, ושיש לומר שבמסקנת הדברים גם השלטי הגברים בעצם הסכים לדברי רבותי להתייר.

(ז) גם בדברי השלטי הגברים כפי שביארם הרמ"א ז"ל משתמש כאילו כותב נמי ב' חילוקים בההיא ד' חסידים, כדי שדבריו לא יהיו כסתרי אהדי, והוא, שבתחילתה כתוב לחלק בין היכא שנוח עליון, או נמצא בסמוך לו גורם שמעכב יציאת נשמותו אשר היה אסור לעשות כן (אבל אין כוונתו מפני שהשים זה כן ממש באיסור, יען להלן) כתיבת עצים או שימת מלח על לשונו, זהה מותר להסירו, בין הzzת המת ממוקמו למקום אחר שבאופן טבעי איןנו מוציא נפשו עוד [או אפילו שמנוח מתחתיוvr עט נוצה, שמלל מקום השכיבה שם היא בהיתר] שאז'i אסור להזיז הגסוס ממוקומו ולהניחו במקום אחר כדי שתצא נשמותו, באופן שלפ"ז אין הדבר תלוי בא' עשה מעשה בגופו לבין שאין עשה מעשה בגופו, ואילו לאחר מכן מסכם וכותב בלשון: ולפי זה אם יש דבר שגורם לנפשו שלא יצא מותר להוציא אותו הגורם, ובנימוק, מפני שאין בכך כלום שהרי איןנו מניח אצבעו על הנר ואין עשה מעשה, ומשמעותו הא בעשה מעשה ומניח אצבעו על הנר ס"ל ד אסור אפילו כייש עליון דבר שאסור היה להשים עליו כדי לעכב יציאת נשמותו. אבל קשה דמלשונו שכותב ולפי זה משמע שהכל חילוק אחד, והשני יוצא מהראשון. [וגם יקשה עליו מדו"ע מתיר הסרת המלח מעל לשונו, הא יש כאן הנחת האצבע על הנר. וכי שמקשים כנ"ל על הרמ"א. ועליו יקשה ביוטר שהרי כותב מפורש שהנתה האצבע עליו בלבד אסור].

ומה שמעניין ביוטר שהרמ"א בדרכי משה על הטור כמשמעות מדברי השלטי גברים, שם בעיקר הדגש על החילוק בין כמשמעות גורם שהיא אסור לעשותו כדי שיגרום שלא ימות מהרה, לבין שימושו שלא בצהה, ומסכם וכותב בלשון: אבל מותר להסיר דבר המאוחר יציאת הנפש, ואני מזכיר כלל מנימוק שיש בהזאה מפני שאין עשה מעשה, ואילו הרמ"א במאפה שלו בשו"ע בא בדבריו הבהיר מזה, הוא לא מזכיר בדבריו כלל מהחילוק בין כמשמעות או נמצא גורם שהיא אסור להישימו, או לא, ומזכיר רק החילוק בין עשה מעשה או לא, ומນמק ההיתר של הסרת חטיבת העצים שבסמור לו, וכן הסרת המלח מעל לשונו מפני דאי בהזאה מעשה כלל אלא שימוש המונע, הלא דבר הוא?

(ח) لكن נלפענ"ד לפרש שהכל תירוץ וחילוק אחד הוא, ויסוד סברת החילוק בין כמשמעות גורם שהיא אסור לעשותתו, או לא, הוא בזה, דכמשמעות גורם שהיא אסור לעשותתו, מכיוון שהוא גורם זהה שהיא אסור לעשותתו כדי שלא יموت מהרה, סימן הוא שהדבר הזה אינו מביא חיות עצמית לגסוס, ומכיון שאיןנו מביא חיות עצמית לכן מותר להסירו שהוא בהסרתו אינו מביא חיות עצמית לשום, מכיוון שהוא הגורם החיצוני שמעכב יציאת נפשו, ומשום כך מבו"ד אסור להזיזו למקום אחר, והיינו בהיות שע"כ מפסיק חיותו העצמית, דהיינו אין עליו איזה גורם חיצוני שמעכב יציאת נפשו, והוא נימוק הוא גם באיסור שימת מפתחות ביהכ"ג מראשותו, וזה שכותב בדברי השה"ג להלן מinc גם הסביר שהרי איןנו מניח אצבעו על הנר ואין עשה מעשה, ג"כ המכון

לכן"ג, והיינו, שאינו עושה מעשה של קרייבת יציאת נשמהתו וחיוות העצמית, ושםנה משימת אצבע על הנר שמכבה ע"כ עצמיות אוור.

ולפי"ז מתישבים מAMILא שפיר גם דברי הרמ"א ואין כל סתירה בין הנימוק שכותב בד"מ לבין הנימוק שכותב במפה בשו"ע, דהכל אחד הוא, ועיקר החלוקת הוא בין שבפעולתו מסיר רק הגורם החיצוני שאיננו מביא לו חיוט עצמי, ושאטור משומן כך בכלל להשים דבר זהה כדי לעכב יציאת נשמהתו, שבכח"ג מותר להסירו אפילו ישועה מעשה. לבין היכא שיש לו עדין חיוט עצמי כל שהוא, ואשר בפעולתו גורם לעשיית מעשה של קרייבת יציאת הנשמה שאסור. וזה שכותב הרמ"א בשו"ע בלשון דעת בזה מעשה כלל אלא שמסיר המונע אין כוונתו לחלק בין פעולה של שב ואל תעשה לבין פعلاה של קום ועשה במובנו הפשט, אלא כוונתו בזה מפני שבהסרת חוטב העצים שסמור לו וכן בהסרת המלח מעלה לשונו, אין בזה מעשה כלל של קרייבת יציאת הנשמה והפסקת חיוט העצמית, אלא מסיר בזה רק דבר מונע יציאת הנפש אשר הגיע כבר זמןה לצאת.

ואיסור השמטת הכר מתחתתו כדי להסיר הנזча, שאסורים שהה"ג והרמ"א, נצטרך לפרש כי שמאפרש הלבוש שהבאנו, מפני שע"ז גם מיתתו מתקרבת ואילולא כן היה מאיר עוד בגיסתו וחיוות העצמית.

ומעניין הדבר שהלבוש כמשמעות בדרכיו לשונו של הרמ"א בזה מעתיק את נימוקו שモותר להסירו בלשון: שאין זה מקרב מיתתו אלא שמסיר המונע ולא מזכיר כלל מלישנא של שאין בזה מעשה כלל, ולפי ביאורנו הנ"לأتي שפיר כי גם שכותב הרמ"א שאין בזה מעשה כוונתו ג"כ לכн"ז מפני שאין בזה מעשה של קירוב מיתה כלל אלא יש בזה מעשה של הסרת המונע בלבד.

(ט) באופן שיוצא לנו לפיה האמור שגם אליבא דהראמ"א מותר בנידונו לעשות אפילו גם מעשה בקום ועשה כדי להסיר מכשיר - הנשימה בהיות שע"כ מפסיקים רק תנועת - החיות הבאה לו מן החוץ ואין עושים מעשה כלל שיש בה בכך להפסיק חיוט עצמית, באשר שהतברר שכבר מופסקת היא.

ועוד זאת למדנו מהאמור שם הסירו מכשיר - הנשימה כדי לברר חיותו, או שנפסקה מאייה סיבה שהיא, ומתברר שאין לו כבר חיוט עצמי לא מהמוח ולא מהלב, שائي לא רק שמוותר שלא לחברו עוד אל גופו, אלא שיש איסור על כך, בהיות שברור כבר זה לא יביא לו חיוט עצמית ויגרום רק להארכת עיכוב יציאת נפשו בלבד, ואם עברו וחיבורו יש מן החובה להסירו.

[זהנה ראייתי בספר בית לחם יהודה על י"ד ס"י של"ט סק"ד שכותב להסביר טעם הרמ"א שמתיר להסיר המלח מעלה לשונו, ולהסיר קושית הט"ז, ז"ל: צ"ל כמ"ש בס"א אסור להרחק מיתתו ואין משימין מלח על לשונו כדי שלא ימות ע"כ נמצא שמתחלת עשו שלא כהוגן שהיא מניח המלח על לשונו ולכן מותר ליקח המלח מעלה לשונו רק בנסיבות שלא ייזוז אבר עכ"ל. וכל דבריו מרפzin איגרא, ראשית בסע"א שם לא כתוב במחבר מזה שאסור להרחק מיתתו ושאין משימין מלח על לשונו, ומה שכותב הוא על היפך מזה, שאסור לקרב מיתתו ושאטור משומן כן להשים גרגיר של מלח על כריסו. שנית, אילו כן שהאיסור הוא רק מפני שמתחלת עשו שלא כהוגן

והניחו באיסור. היה צריך הרמ"א לאשミニינו בczאת בהדי שיש חילוק בזה בין שמו באיסור לבין שנמצא כבר בהיתר שاذ אסור להסир, ובפרט לאשミニינו בczאת לגבי חטיבת עצים שעפ"י רוב הוא חוטב בהיתר עוד מוקדם ולא מתכוון כלל בחטיבה עבר עיכוב יציאת הנפש של גוסס. ושלישית, מה טעם יש בחילוק זה, וכי מפני שאכל שום, ושם באיסור, יחזור ויאכל שום ויסיר באיסור? ורביעית, מכיוון שמשיים וכותב שהסרת המלח מעל הלשון הוא בתנאי שישר בנהחת ולא ייזע אבר, (שהזו בעצם תירוץ של הש"ר), א"כ לא צריכיםתו לכל חילוקו הקודם בזה, ופשטן.

(ג) בירור בהיר נוסף בדברי הרמ"א, אשר יש בו גם משום סיווע רב לדברינו האמורים, נוכל לקבל גם עפ"י הסברו של הגאון בעל ערוה"ש ז"ל שראיתי שכותב בזה.

דז"ל העורה"ש בס"י של"ט סעיף ד', אחרי שמקודם לזה בסעיף ג' מעתיק פסקו של הרמ"א: ביאור דבריו דמקודם נתבאר שאין עושים מעשה שע"ז יקרבו מיתתו כמו לשמות הכר מתחתיו ולזה הוסיף דאיפלו אם לדעתם מצוה לקרב מיתתו הוא כגון שהוא גוסס זמן ארוך ורואים שיש לו יסורים גדולים מ"מ אסור לעשות שום מעשה לזה דין הוא רצון הש"י, ולא מיבעה לשמות הכר מתחתיו שבזה ראשו מזיז הרבה מגובה לנמוך, אלא איפלו להזיזו מעט אסור, ואיפלו לא יעשנו מעשה בגופו כלל אלא להניח תחת ראשו בל' הזהה כלל את מפתחות בהכ"ג ג"כ אסור דסוף סוף עושה שימוש מהרה אף אם אין המעשה בגופו של הגוסס, אמןם אם יש דבר מן הצד שמעכב יציאת הנפש מותר להסירו דממן' אם העיכוב מצד זה למה ישבול דהלא זה אינו מחמת עצם גופו, ואם אין העיכוב מצד זהلال לא יועל כלום, וגם הסרת המלח מלשונו לא נחשב כמעשה כלל דנענוו קל הוא, ועוד מסתמא הניחו להאריך חייו וממילא דמותר להסירו ויש מגוגמים בזה (עת"ז סק"ב ונקה"כ וביל"י) ובאמת אין חשש בזה עכ"ל.

נלמד איפוא מדברי העורה"ש בביאור כוונת הרמ"א שלש אלה: (א) דלעשות איזה מעשה שע"ז ימות מהרה אסור איפלו כשאין המעשה בגופו של הגוסס, (ב) بماה דברים אמרים היכא שהחיות שיש עוד הוא חיות - עצמותי אבל אם יש ספק שהחיות אינם מחמת עצם - גופו אלא משום גורם מן הצד אזי מותר להסир הגורם זהה מכח ממן' פadam העיכוב באמת משום הגורם הזה למה ניתן לו לשובל מכיוון שהחיות אינם מחמת עצם גופו, ואם אין העיכוב משום הגורם הא הסרת הגורם לא יועל כלום. (ג) היתר הסרת הגורם הוא לא רק כשבאו לו מחמת דבר אחר מן הצד, אלא איפלו אם הניחו לו על גופו איזה דבר מן החוץ (כהנחת מלח על לשונו) במטרה כדי להאריך חייו, אם לאחר מכן רואים שהזה גורם לו רק סבל בעיכוב יציאת נשמתו, מותר ג"כ להסир מעל גופו הגורם הזה, ומתרי טעמא, ראשית זהה לא נחשב כמעשה כלל דנענוו קל הוא, ועוד מכיוון שמסתמא הניחו לו זה שם במטרה להאריך חייו ממילא מותר להסירו. ונראה דכוונת העורה"ש בnimok שני זה הוא לא רק מפני שהניחו זה באיסור, אלא מפני שחיותו ע"י המלח שעל לשונו הוא חיות והארכת חיים הבאה לו שלא מחמת עצם גופו لكن הפסקת חיות כזאת אינהה נקרה הפסקת חיים ולכן מותר להסירו.

באופן שדברי העוראה"ש האמורים בהסביר דבריו הרמ"א משלימים ומחזקים את דברינו לעיל. וזאת רק להציג שבנידון שאלתנו לא נוכל להסיר מכשיר - הנשימה גם מכח ספק, כי בכך אין הממן"פ שכותב העורה"ש, מפני שאם יש עדנה ספק שאولي יש לו עוד גם חיות עצמית הרי יתכן שהמשכת חיבור מכשיר - הנשימה אל גופו יכול עוד להחזיר לו את חיותו העצמית השלימה, ופשוט.

(א) ויוצא לנו עוד ביתריה מזו, דבכלל אסור לעשות דבר כזה להניח עליו דבר שיגרום להארכת חייו בהיכא שברור לנו שלא יהיה ע"ז חיים עצמים וכל החיות שיקבל ע"כ לא יהיה מחמת עצם גופו, ומשום כך אם עבר ועשה כן כשרואה לאחר מכן שסבירו רב מזה מותר לו (ואולי גם מצוה עליו) להסיר זה ממנו, ולא שיירבה בהה הסברא שיהיא אסור לעשות זאת מפני דין הוא רצון הש"י, כי החיות הפרוביוזרי שיש לו עדנה, באה לו רק ע"ז מעשה בשר ודם, ולא עד אלא אדרבא הארכת חייו צאת הוא עוד נגד רצון הש"ת, וכదמינו בס' חסידים ס' רל"ד שכותב וזה: ואין צוקים עליו בשעת יציאת הנשמה שלא תחזור הנשמה ויסבול יסורים קשים, עת למות, למה הוצרך קהילת לומר כן אלא כשהאדם גווע CNS אדם יוצא אין צוקים עליו שתשוב נפשו כי אינו יכול לחיות כי אם מעט ימים ואוthon ימים יסבול יסורים, וכן למה לא אמר עת לחיות לפי שאין זה תלוי באדם כי אין שליטו ביום המוות עכ"ל. וכותב המפרש שם בסק"ג, דר"ל, לפי משא"כ הפ"י של עת למות, שלא יעשו פעולה שלא ימותו, דהינו שלא יצעקו עליו וכו', ובזה מתרץ דליך לא כתיב עת לחיות דמשמע שהקרא אומר שעת היא לפעמים שייעשו פעולה להחיות, ע"ז אמר זהה א"א לפי שאין זה תלוי באדם עין שם. הרוי לנו שאין לעשות פעללה להחיות בשעה שברור לנו שהעת אצל החולה זהה הוא כבר עת למות והتوزאה מהפעולה שייעשו לא היא בה כי אם להחזיק עוד נשמותו בו בדרך רופפת מספר ימים מלאים סבל יסורים, כי זהו נגד רצון הש"י שגזר אומר דין דין שליטו ביום המוות, ואין זה בטוח סמכותו שלבשר ודם להמשיך חייו צאת בשעה שרואים שהאדם הזה נמצא כבר במצב של עת - למות ושלא יוכל בשום פנים להמלט במצב זה רח"ל. וזהו אפילו כאשר לכאו' ע"ז הצעקה הוא ממשיך חיותו העצמית, ומינה دمشق"כ שאסור להמשיך את תנעטו של כזה ע"ז המשכת חיות חיוני עליו ע"ז מכשיר מבחו בשעה שברור שאינו כבר כל סיכוי להחזיר לו חיותו העצמית.

(יד) ואני בא איפוא להצעת כבו' בהה, והיא: כל חוליה הובא / המובא / לחדר מיון אחרי תאונה, הרעללה וכו', אפילו אלה שנמער מוחם - יש לבצע בו מיד כל פעולות ההחיה האפשריות, כולל חיבור לכל המכשירים הקיימים. מכשירים אלה יוצמדו לשעונים הדומים לשעוני שבת ווועלן לתקופות קצרות, למשל / שתים עשרה / או / עשרים ארבעה / שעות. בפרק זמן זה יוכלו הרופאים לבחון את כל הממצאים הקליניים בסיו"ע כל בדיקות העזר כגון בדיקות מעבדה, רנטגן וכו', ולהחליט אם לחולה יש סיכוי כלשהו להישאר בחיים, אז כשתופסק פעולהם - יפעלו אותם מחדש מיד. במידה שתתברר, למשל, כי המוח נמער ואין לחולה כל תקווה, או שנשברה מפרקתו יש נתוק שלם בין מוחו לגופו. כשיפסיק המכשיר לפעול, לא יהיה הרופא חייב להפעילו מחדש, ע"כ הצעתו.

והנה אני סומך את שתי ידי על הצעתו וקורא לה קילו. ולפי מה שביררתי וביררתי לעיל בדברי את ההלכה בהה, אפשר לומר שהוא גם למן המהדרין, אבל עם הוספה זאת. גם אחרי כל הבדיקות המפורטות בהצעתו

כשותופק פועלתם של המכשרים ע"י השעונים, יש לעשות עוד גם בדיקה לאט יכלתו של החולה לפעולות נשימה עצמוניות ל - /אחת/ או /עשרים/ דקוט, ובמספר בדיקות חוזרות כאלה (כפי שכבו' מזכיר מזה במאכתבו לפני כן). ובמקרה שיתברר שאינו יכול לעשות כן, אז כבר לא יהיה הרופא חייב להפעילו מחדש. כי אין לנו בדברי חז"ל שבדיקה חוזמת לפעולות הלב והנשימה העצמית היא הקובעת בזיה.

ובהתברר כל הנ"ז ש locator דלא רק זאת שהרופא לא יהיה חייב עוד להפעיל את המכשר מחדש. אלא שיהא גם אסור לעשות זאת. דהhibaור הנוסף יביא לכל היותר לידי תנוועה בלבד שאינו נתנתן כלום להחישיבו ע"ז כח, וזה יגרום לו רק סבל וצער בלתי ישוער, וזה בדומה למה שאסור הרמ"א בד"מ לשים מלח על לשונו שלא ימות מהרה [ולא עוד אלא שיש אפילו צד locator שם עבר והפעיל שמצווה להפסיק]. (וכפי שכבר רמזתי על כך גם לעיל בדבריו). יעון בס' דברי שאול ס' של"ט מ"ש בשם שו"ת בית יעקב שסובר שאסור לעכב יציאת הנפש. והוא משיג עליו דאף דסבירא כאן בשו"ע דמותר להסיר דבר המעכב יציאת הנפש, אבל לא שהיה איסור אם לא עשה כן. אבל עוד כותב לחלק דכאן בשו"ע מيري בגמר כלות הנפש, ולא בגoso כפי שמיiri היב" שם. ולפי"ז בכגן נידונו שהמדובר בגמר כלות הנפש א"כ יתכן שכבה"ג גם הדבר שאל יודה שיש איסור וממילא יש גם מצوها להסיר]. וזאת כפי שמסביר בספר שבט יהודה להמර"י ע"יאש ז"ל על י"ד שם שהטעם הוא משומש שגורם לו ע"כ צער ביציאת הנפש עיין שם, ומתייאר כב' במאכתבו (שהשכיל לתאר המצב הנוכחי) הרי הסבל והצער בנידונו בעיכוב יציאת הנפש הוא לאין ערוך גדול וקשה ביזורה.

ונתנה להאמר, שאין לפחות גם בהנימוק הנוסף שכותב כב', שגורמים ע"כ גם למשפחה להוצאות כלכליות גדולות, עד שמשם הרבה משפחות מגיעות ע"כ לסופו העוני, ולא כל תועלת. מובן שנימוק זה הוא רק בבחינה של: יהודה ועוד לקרא. ויה"ר שיקויים בנו מקרא שכתוב: ממתים ידר ה' ממתים מחלד חלקם בחיים וגו' (תהלים י"ז - י"ד) וכפירותם של רשי' ומצודות, שנאהיה מן המתים מידך על מטתם ומחמת שכלת זמן חייהם בעבר הצעקה, ומאותם שחלקם בח"י העולם הבא. בכבוד רב ובברכה מרובה אליעזר יהודה ולדינברג.

Rabbi Shlomo Zalman Auerbach

שו"ת מנחת שלמה חלק א סימן צא אות כד

בדבר ניתוח לחולה מסוכן - והתיפול בחולה גoso

על דבר הילדה החולנית בת עמיתו, נלענ"ד דכיון שעיל ידי הניתוח היא תישאר ח"ו משותקת לכל ימי חייה, וגם נסוף לזה אין ההצלה ודאית, בכגן דא מוטב להשאר בשב ואל תעשה ולהשען על רחמי ד' כי רבים רחמי ובירד אדם לא להפילה.

הן אמנים פשוט וברור דעתך שהח"ם של מושתקים ל"ע אינם כלל חיים לפ' המושגים פשוטים שלנו וקשה מאד כח הסבל של החולה וגם של משפטנו, עם כל זאת הנה מצוים וגם חייבים להשתדל בקום ועשה להארכת חייהם של מושתקים, ואם הוא חוליה חייבים ודאי להזרץ בהצלתו וגם לחלל עליו את השבת, כי העניין של "ח"ם" אין לנו שום קנה - מידה כמה למדוד את יוקרם וחשיבותם אפילו לא בתורה ומצוות, שהרי מחלין את השבת גם על זkan חוליה מוכחה שחין אף על פי שהוא חרש ושוטה גמור, ואינו יכול לעשות שום מצוה וח"י הם רק למשא וסובל גדול על משפטנו וגורם להם ביטול תורה ומצוות, ונוסף לצערם הגדול הרי הם אזי ומדלדי, אפילו הכי מצוה בגדיי ישראל להשתדל ולעשות בהצלתו ולחלל עליו את השבת.

ועוד יותר מזה נלענ"ד שאפילו אם החולה מצטרע הרבה באופן זהה שמצד ההלכה מצוה לבקש עליו شيءות, וכמו"ש הר"ן בנדרים דף מ' ע"א והובא גם בפוסיקם, מ"מ גם באותה שעה שմבקש ומתפלל לד' שהחוליה ימות ג"כ חייב הוא להתעסק בהצלתו ולחלל עליו את השבת אפילו כמה פעמים. ולעומת זה עשיר מופלג שהוא רגיל בח"י עשר וכל רכשו הולך ח"ז ונשרף והוא עומד וראה איך שהראש אוכלת ושורפת לנaged עיניו כל רכשו והוא שאר עני המazar על הפתחים, אף"ה גם רק לכבות אסור אף על גב دقבי בשבת הו"ל מלאכה שאינה צריכה לגופה ואייסרו רק מדבריהם. [וישמרנו ה' ברוב רחמי מנשיון זהה].

אבל מ"מ הואילoso הח"ם של המושתקים הם רעים ומרימים, וגם יש אשר טוב להם מוות מהח"ם, لكن ברגען דא מסתבר שאין חייבין לעשות מעשה של נתוח בקום ועשה, ובפרט בנידון דין שגם ההצלה אינם אלא 59.

רבים מתלבטים בשאלת זו של טיפול בחולה גויס, יש סוברים דכים שמחלים שבת עבר חי שעיהvr חייבים להזכיר את החולה על זה כי הוא אינו בעליים על עצמו לוותר אף על רגע אחת, אך מסתבר שם החולה סובל מכאבים ויסורים גדולים או אפילו סבל נפש חזק מאוד, חשבני שאוכל וחמצן לנשימה חייבים ליתן לו גם נגד רצונו, אבל מותר להמנע מתרומות הגורמות סבל לחולה אם החולה דורש את זה. אולם אם החולה ירא שמים ולא נטרפה דעתו רצוי מאוד להסביר לו שיפה שעיה אחת בתשובה בעזה'ז מכל חי העולם הבא, וכదמינו בג' סוטה דף כ' א' שעיה "זכות" לסבול ז' שנים מאשר מוות מיד.

וד' הטוב ישמרנו מכל רע ויקוים בנו וויסירותי כל מחלה מקרבע ויזכנו לעבדו בשמחה ובטוב לב כל הימים.

