

הרב גבי אלמשעלי

**קירוב המוות ע"י האדם**

מבוא

- א. ערך חיי האדם ביחס לאורך החיים ואיכותם
  - ב. חומרת איסור 'רציחה' בתורה
  - ג. חובת 'שמירת הנפש'
  - ד. שמירת הנפש אף במצב אנוש
  - ה. האם ניתן לקצר חיי אדם הסובל ייסורים
  - ו. דין הסובל יסורים ללא סיכוי לרפואה
  - ז. בעלות האדם על גופו - האומנם
  - ח. חוות דעתו של רופא - יחס ההלכה
  - ט. אדם חשוך מרפא, המתייסר - האפשרויות הלכתיות השונות.
  - י. כללים והגדרות של פעולות שהם בבחינת 'הסרת המונע'
  - יא. קירוב מיתת הגוסס - דעת הרבנים כיום
  - יב. כפיית החולה לקבל טיפול רפואי
  - יג. מכונת הנשמה מלאכותית
  - יד. חיבור חולה גוסס למכונת הנשמה - מצוה או איסור
  - טו. התאבדות לשם מניעת יסורין.
  - טז. המותר להשתמש בגוי כדי להרוג על מנת למנוע יסורים?
  - יז. הצלת חיי שעה מול מניעת יסורין - שב ואל תעשה
  - יח. האם יש להימנע מלחבר את הגוסס למכונת הנשמה כאשר ברור שלא ינותק
  - יט. חיי שעה - מול סיכוי לרפואה וסיכון למוות מיידי
  - כ. תפילה למות החולה
- סיכום

**מבוא**

ישנם פעמים בהם מגיע אדם למצב בו הינו מעדיף את מותו מחייו. הדבר נובע בעיקר בשל מצב רפואי ו/או נפשי קשה, בו לא רואה האדם תועלת ותקווה לשיפור מצבו. ישנם אף מצבים בהם אין האדם עצמו יכול ומסוגל לשקול את העדפת המוות מאחר ומצבו הפיזי מדורדר עד כדי חוסר שפיות או חוסר הכרה ואז ישנו רצון הסובבים אותו, ובעיקר המשפחה הקרובה להקל את סבלו של האדם ולאפשר את קרוב מותו באמצעים שונים. אם כן, עולה השאלה, האם ישנם מצבים בהם דבר זה אפשרי? האם ההלכה מכירה כלל באפשרות של קירוב או זירוז המוות? בעיקר לאור הערך החשוב של "קדושת החיים" ולאור מאמרי חז"ל רבים המבטאים חשיבותן של החיים בכל מצב, כגון מאמר חז"ל (רות רבה פרשה ו, קהלת רבה פרשה ז) על הפסוק בתהילים (צ ג):

"תשב אנוש עד דכה" - עד דכדוכה של נפש".<sup>1</sup>

<sup>1</sup> ופירש המדרש, כי גם כאשר נמצאת הנפש בדכדוך עמוק יש לקוות להשבת כקדם, ע"י תפילה לבורא עולם.

### האם ישנם מצבים בהם כבודו של האדם מחייב את קרוב מיתתו?

ישנם פעמיים שהאדם הינו בבחינת מת אולם בשל אמצעים מלאכותיים - כגון מכונת הנשמה - עדיין חייו 'מוארכים' וא"כ האם ישנם מצבים בהם תהיה אפשרות לנתק האדם מהמכשירים, כאשר למשל, ברור שאין תקווה שישתקם מחוליו וכד'?

בשאלות אלו נדון בחיבור זה. נבחן האם תלויות שאלות אלו בסוגיה של 'בעלות האדם על גופו', כמו כן נרחיב בעניין כפיית חולה לקבל טיפול רפואי, האם יש מקום לכפות אותו או להניח לו לרצונו?

הסוגיה עצמה נותחה במאמרים רבים שעסקו בנושא שמכונה 'רצח מתוך רחמים'. אולם, בחיבורנו זה לא נעסוק באופן ישיר בנושא זה, אלא מתוך מסקנות החיבור נוכל להסיק גם לעניין זה.

כמו כן, בחיבור זה לא נעסוק באדם המאבד עצמו לדעת באופן אקטיבי ע"י פעולה המביאה ישירות למיתתו כגון יריה וכד', אלא נעסוק בקירוב המוות ע"י האדם ע"י נקיטה או אי נקיטה בפעולות מסוימות והן המביאות אותו לתוצאה של מוות.

חשיבות הנושא נובעת בעיקר לאור גישה המתפתחת בתרבות המערב, בה יש משקל רב לאיכות חייו של אדם. על פי גישה זו יש לבדוק את אורך חייו של אדם ביחס לאיכותם, ובהתאם לכך נוכל להסיק אם יש מקום לקרב את מות האדם או לא. גישה זו, שכפי שנראה, אין לה מקום בקרב הפוסקים, שכן המושג 'איכות חיים' הינו יחסי וככזה לא ניתן שהוא אשר ינחה/הוהוה בסיס ויסוד בתשובות לשאלות הנ"ל.

### קדושת החיים וערכם בהלכה

חיי האדם הינם ערך עליון בסולם הערכי של ההלכה היהודית. האדם נחשב ליצירה אלוקית, כמובא בספר בראשית (א כו):

"ויאמר אלוהים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו"

וכן (שם כז):

"ויברא אלוהים את האדם בצלמו בצלם אלוהים ברא אותו".

האדם הינו היצור היחיד בעולם בעל בחירה חופשית:

"ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב ואת המות ואת הרע ובחרת בחיים למען תחיה אתה וזרעך" (דברים ל טז יט).

האדם הינו התכלית והמטרה ליצירה כולה, כמבואר במדרש (בראשית רבה פרשת נח) לגבי המבול:

"כלום בראתי בהמה וחיה אלא בשביל האדם, עכשיו שאדם חטא חיה ובהמה למה לי".

כן, מבואר במשנה (קידושין פב):

"ר' שמעון בן אלעזר אומר ראית מימך חיה ועוף שיש להם אומנות והן מתפרנסין שלא בצער והלא לא נבראו אלא לשמשני ואני נבראתי לשמש את קוני".

ומכאן ההלכה במשנה (סמהדרין לו):

"כל המאבד נפש אחת מישראל מעלה עליו הכתוב כאילו איבד עולם ומלואו וכל המקיים נפש אחת מישראל מעלה עליו הכתוב כאילו קיים עולם מלא".

בנוסף לערכיותו היחסית הגבוהה של האדם ביחס ליצירה כולה, התורה הוסיפה מימד של קדושה עילאית לאדם, עת קבעה כי האדם הינו חלק אלוה ממעל<sup>2</sup>, וכמבואר בספר תהלים (ח ה-ו):

"ימה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו, ותחסרהו מעט מאלהים וכבוד והדר תעטרנהו".

#### א. ערך חיי האדם ביחס לאורך החיים ואיכותם

מאמרי חז"ל אשר הובאו לעיל המבטאים במעט את ערכם של חיי האדם, אינם תלויים באורך חיי האדם, ונראה כי אין לענין זה משקל. הדבר בא לידי ביטוי במאמרים שונים כפי שיפורט.

הוספת מרכיב 'אורך החיים' כמרכיב ב'ערכו' של האדם יביא למצב בו לא יהיו מצויים שני בני אדם שערכם שווה, היות ואין לחיי כל אחד מהם ערך מוחלט, אלא ערך יחסי, שכן, ערך האדם יוגדר ביחס לאריכות ימיו, מצב בריאותו, התועלת שלו לחברה או לקנה מידה אחר. דבר כגון זה ינעץ בהכרח תריס בין אנשים 'פחותים', להם, לכאורה, זכות מוגבלת לחיים, ובין אנשים 'עליונים', אשר ראויים יותר לימי חיים (דוגמאות להעדפה שכזאת ניתן היה לראות בתקופת הנאצים ימ"ש וכן בתפיסות עולם קדומות). אשר על כן, אוסרת ההלכה באופן מוחלט, **וואה כרצח גמור**, כל פגיעה בנפש האדם, אפילו הוא גרוע, נכה וכד', כדרישת חז"ל (סנהדרין עח.):

"ואיש כי יכה כל נפש אדם (ויקרא כד יז), כל דהוא נפש - אפילו מקצתה" (רש"י שם).

עם כל דאגתה של ההלכה להקל ביסורים, ולעיתים קרובות ע"י היתרים גדולים בכל הנוגע לשמירת מצוות, אין מקום להקנות שחרור מיסורים במחיר החיים עצמם, כפי שהתבטא דוד המלך (תהלים קיח יח):

"יסור יסרני ולמות לא נתנני".

בהלכה מצינו מקרים רבים בהם הקלו מפני צער וחולי, לדוגמה: בהלכות שבת (או"ח סימן שכט), ישנן הקלות הניתנות לחולה ללא סכנה, אשר סובל מכאבים, וחז"ל התיירו לו דברים מסויימים.

הרב יעקב עמדין ('מור וקציעה' או"ח שם) אף התייר לחולה להכניס עצמו לספק סכנת נפשות:

"אבל יש שבוחרין בספק נפשות כדי להינצל מיסורין קשין, כאותו שמוסרין עצמן לחתוך (לעשות נתוח) מפני אבן שבכיס ובגיד וחצץ הכליות הכואב אותן מאוד בצער קשה כמוות ר"ל, ולא לה מניחים אותן לעשות כחפצם בלי מוחה, מחמת שכמה פעמים נושעים ונרפאים".

אולם, לכאורה, לא מצינו כי בשל צער וחולי 'הקלו' עד כדי קיצור אורך החיים. בענייננו כותב המנחת חנוך (מצווה לד):

"אף אם יבוא אליהו ויאמר שלא יהיה לאדם חיים אלא שעה או רגע, מ"מ התורה לא חילקה בין הורג ילד שיש לו לחיות כמה שנים ובין הורג זקן בן מאה, בכל ענין ההורג חייב, אף דהוא למיתה עומד, מ"מ מחמת הרגע שיש לו עוד שיחיה, על זה חייב".

<sup>2</sup> עיין איוב לא ב.

הרב יחיאל מיכל טיקוצינסקי (גשר החיים' ח"א פרק ב עמוד טז) מסביר:  
 "דמכיון שאין שעור וגבול לערכי החיים תכליתיים, הרי שלדבר אין  
 גבול ומידה אין לסמן בו הפרש בין חלק קטן ממנו לבין רבוא  
 רבואות שלו. כי על כן אין חלוק בדין התורה בין הורג איש בריא  
 צעיר לימים לבין הורג איש גוסס זקן בן מאה".

הרמב"ם (הלכות שבת פרק ב הלכה יח) מביא:

"מי שנפלה עליו מפולת וכו' מצאוהו חי, אע"פ שנתרוצץ ואי אפשר  
 שיבריא, מפקחין עליו (את הגל, בשבת) ומוציאין אותו לחיי אותה  
 שעה".

אם כן, רואים אנו כי ניתן לחלל את השבת מתוך רצון לשמור את נפשו של הגוסס.  
 ובערוך השולחן (שם סעיף ט) נכתב:

"ואפילו אם ברור אצל הרופאים שימות, אלא שע"פ רפואות יכול  
 לחיות איזה שעות יותר, מותר לחלל את השבת, דגם לחיי שעה  
 מחללין".

ומהי הסברא לחילול שבת לחיי השעה? מסביר המאירי (פירושו למסכת יומא פה). כי  
 ישנה תועלת בחיי השעה של החולה היות ויכול הוא לעשות תשובה ומעשים טובים<sup>3</sup>  
 וחז"ל אמרו כי "יש קונה עולמו בשעה אחת" והמקרב מיתתו גם לרצונו וגם עת סובל  
 קשות, נמנע ממנו מירוק חטאיו, אשר נתקיים רק כאשר הוא מת בידי הקב"ה בזמנו.  
 ע"פ הביאור הלכה (סימן שכט ד"ה 'אליו') מדובר בטעם בלבד, כשע"פ הדין אין ההצלה  
 תלויה בקיום מצוות, אלא כי התורה ציוותה לדחות כל המצוות בשביל חייהם של  
 ישראל, כפי שנאמר (ויקרא יח ה): "וחי בהם", והוא מגיע למסקנה שאף לקטן, חרש  
 ושוטה מחללין השבת.

והתשבי"ץ (ח"א סימן נד) כתב:

"ואפי' לא יחיה אותו מסוכן מפני חלול זה אלא שעה אחת ואח"כ  
 ימות מחללין עליו שבת אפילו בשביל שעה אחת, מפני שגדול הוא  
 לפני המקיים הצלת נפשות אפי' הצלה מועטת כחיי שעה".

בענין זה נרחיב עוד בהמשך.

## ב. חומרת איסור 'רציחה' בתורה

יש פעמים שניתן ללמוד את חומרת החטא ע"פ קנה המידה של העונש אשר קבעה התורה  
 על אותו החטא. היות והתורה קבעה כי העונש על רצח הינו מיתת הרוצח ע"י ביי"ד, הרי  
 שניתן ללמוד מכך שרצח הינו מן העבירות החמורות. אולם, עונש המוות על רצח הינו  
 הרג, דהיינו בסייף, שהינו קל יותר מעונש המוות של המחלל שבת, שהוא סקילה, וא"כ  
 לכאורה חילול שבת חמור יותר מרצח, אולם מוצאים אנו שהתורה התירה לחלל את  
 השבת בכדי להציל אדם מישראל, שהרי שבת נדחית מפני פיקוח נפש, הרי שישנו חומר

<sup>3</sup> הגמרא (יומא פב:) מביאה טעמו של ר' שמעון בן מנסייה לפקוח נפש שדוחה את השבת: "חלל  
 עליו שבת אחת על מנת שישמור שבתות הרבה". לפי טעם זה, לכאורה, יש מקום להציל רק  
 כאשר ישנו סיכוי שהחולה יחזיק מעמד מעבר לשבוע אחד, וא"כ זה סותר את אשר אמרנו  
 לגבי חיי שעה! אלא שיש מהאחרונים שפרשו כי לאו דוקא שישמור שבת, אלא הכוונה לדבר  
 חיובי, וא"כ יכול בשעה קטנה גם לעשות תשובה (דברי יציב' חו"מ סימן פח). הציץ אליעזר  
 (חלק ח סימן טו בקונטרס 'משיבת נפש') מביא שכאן אין הלכה כר' שמעון בן מנסייה אלא  
 כשמואל שאומר שהטעם לכך שפקוח נפש דוחה שבת הוא "וחי בהם ולא שימות בהם".

ברצח עוד יותר מחילול שבת החמור, וכפי שהבהרנו לעיל חיי האדם מהווים ערך עליון ודוחים את מצוות התורה, על אף שהעונש עליהם חמור מאוד.

הדגשת חומרתו של פשע הרצח מצינו בדברי חז"ל (משנה סנהדרין פרק ד משנה ה) בזו הלשון:

"לפיכך נברא אדם יחידי, ללמדך שכל המאבד נפש אחת בישראל מעלה מעליו הכתוב כאילו איבד עולם מלא".

וכן על הרצח הראשון, לאחר שקין הרג את הבל - אומר לו הקב"ה (בראשית ד י):  
"דמי אחיך צועקים אלי מן האדמה"

אומר רש"י<sup>4</sup>:

"דמו ודם זרעיותיו".

עוד ניתן לעמוד על חומרת מעשה הרצח, מכך שהיא אחת משלוש העבירות שעליהם נצטוונו להרג ולא לעבור (בניגוד לכלל של "אשר יעשה אותם האדם וחי בהם"), וא"כ אע"פ שבסופו של דבר יהרג כאן אדם, הרי שרצח בידים אסור לעשות גם אם חייך יהיו תלויים מנגד.

### ג. חובת 'שמירת הנפש'

כתוצאה מההשקפה הנ"ל נקבעו בתורה ובהלכה קריטריונים מקודשים לשמירת חיי האדם, (ככתוב (דברים ד ט):

"רק השמר לך ושמור נפשך מאוד.

וכן (שם טו):

"ונשמרתם מאוד לנפשותיכם".

חז"ל למדו מכאן כי האדם חייב לשמור על חייו ועל חיי חברו כעל כל משמר. אסור לאדם להכניס את עצמו לחשש סכנה, כמבואר בגמרא (ברכות לב):

"מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך. בא הגמון אחד ונתן לו שלום ולא החזיר לו שלום, המתין לו עד שסיים תפילתו. לאחר שסיים תפילתו, אמר לו ריקא והלא כתוב בתורתכם רק השמר לך ושמור נפשך מאוד וכתוב נשמרתם מאוד לנפשותיכם וכו'"

וכן הרמב"ם (הלכות רוצח ושמירת נפש פרק יא הלכה ד):

"וכן כל מכשול שיש בו סכנת נפשות מצוות עשה להסירו ולהשמר ממנו ולהזהר בדבר יפה יפה, שנאמר: השמר לך ושמור נפשך. ואם לא הסיר והניח המכשולות המביאין לידי סכנה ביטל מצוות עשה ועבר בלא תשים דמים".

האדם אף מוזהר מפני פגיעות גופניות אשר אין בהם בכדי לסכן את חייו, כפי שפסק הרמב"ם (הלכות חובל ומזיק פרק ה הלכה א):

"אסור לאדם לחבול בעצמו ובחברו".

ובהלכות דעות (פרק ד הלכה א) הוסיף הרמב"ם אף את חובת השמירה על בריאות האדם, בכתבו:

"הואיל והיות הגוף בריא ושלם מדרכי ה' הוא, שהרי אי אפשר שיבין או ידע דבר מידיעת הבורא והוא חולה, לפיכך צריך להרחיק

<sup>4</sup> רש"י לומד זאת מהריבוי של 'דמי אחיך' ולא נאמר 'דם אחיך'.

אדם עצמו מדברים המאבדין את הגוף ולהנהיג את הגוף ועצמו בדברים המבריאים והמחלימים".  
לאור ההשקפה הנ"ל נקבע עונש חמור ביותר על המאבד עצמו לדעת, אשר דינו כרוצח, כפי שנפסק ע"י הרמב"ם (הלכות רוצח ושמירת הנפש פרק ב הלכה ב):  
"וכן ההורג את עצמו שופך דמים הוא ועוון הריגה בידו וחייב מיתה לשמים ואין בהם מיתת בית דין".  
דין זה נלמד מפרשת נח (בראשית ט ה), בה נאמר:  
"את דמכם לנפשותיכם אדרוש".  
ודרשו (שם הלכה ב):  
"זה ההורג את עצמו".

הנ"ל נובע מהתפיסה הכוללת של ההלכה כי חייו של האדם אינם רכושו הבלעדי, כפי שיובהר בהמשך, אלא, נפשו וגופו שייכים לשמיים ואין לו זכות לקפחם או לפגוע בהם.

#### ד. שמירת הנפש אף במצב אנוש

משני מקורות ניתן ללמוד עד כמה החמירו בהריגת האדם, אף במצב אנוש:  
א. מעשה שאול והנער העמלקי (שמואל א פרק לא - שמואל ב פרק א).  
הרד"ק מפרש את דברי הנער לדוד (שמואל ב א ט):

"ויאמר אלי (שאול) עמד נא עלי ומתני כי אחזתני השבץ, כי כל עוד נפשי בי, ואעמד עליו ואמתתהו - אמר שאול, כי כל כך אצטער מחמת המכה שעדיין נפשי בי, לכן אני רוצה שתקרב מיתתי".  
המדובר, אם כן, במה שמכונה 'רצח מתוך רחמים', שהרי שאול היה במצב של פצוע אנוש, סובל יסורים קשים ומבקש להמיתו, ואף על פי כן (שם פסוק טז):  
"ויאמר אליו דוד: דמך על ראשך".<sup>5</sup>  
העקרון הוא: המתה אקטיבית, מהווה רצח בכל הנסיבות ובכל התנאים.

ב. מעשה רבי חנינא בו תרדיון, שהיה אחד מעשרת הרוגי מלכות שנהרגו על ידי מלכות רומי, וכך מספרת הגמרא (ע"ז יח.):

"מצאוהו לר' חנינא בן תרדיון שהיה יושב ועוסק בתורה ומקהיל קהילות ברבים וספר תורה מונח לו בחיקו, הביאוהו וכרכוהו בספר תורה והקיפוהו בחבילי זמורות והציתו בהן את האור, והביאו ספוגין של צמר ושראום במים והניחום על לבו כדי שלא תצא נשמתו במהרה... אמרו לו תלמידיו... אף אתה פתח פיך ותכנס בך האש",<sup>6</sup>  
אמר להם מוטב שיטלנה מי שנתנה ואל יחבל הוא בעצמו".  
מהנ"ל עולה באופן חד משמעי כי 'המתה אקטיבית'<sup>7</sup> בכל תנאי ובכל מצב הינה אסורה, ודין העושה כך כדין רוצח, זאת אף על פי שסובל הגוסס יסורים נוראיים, ואין להמיתו בפועל ע"מ שיחלץ מיסוריו, גם אם הוא עצמו מבקש זאת.

<sup>5</sup> אולם יש הסוברים כי קיבל את עונשו דווקא בשל הפגיעה במלך ישראל, או בשל היותו עמלקי.

<sup>6</sup> על מנת לזרז את השריפה.  
<sup>7</sup> פתיחת הפה הינה קירוב המוות באופן אקטיבי, בעוד שבהמשך המעשה מובא שהתלין הציע לר' חנינא בן תרדיון שיוריד ממנו את הספוגין והצמר ובכך יקל עליו המוות ויזרז את השריפה, וזאת בתנאי שיבטיח לו עולם הבא, ור' חנינא הסכים, הדבר מוסבר בכך שהסרת

נכון כי ההלכה מתחשבת בצער וביסורים, כדלעיל וכפי שיובהר להלן, אך למרות זאת אין הדברים מגיעים לכדי התרת גאולה מן הסבל במחיר החיים עצמם, כפי האמור בתהילים (ק"ח ח):

"יסור יסרני יה, ולמות לא נתנני".

ועל האדם לצפות, מתוך תקווה, לישועתו של הקב"ה, עד הרגע האחרון לחייו, כפי שנאמר באיוב (יג טו): "הן יקטלני - לו איחל".

בקיום החיים בכל צורה ומצב יש משום אפשרות לחולה להתעלות מבחינה רוחנית, ע"פ ההלכה משמע כי חיי צער וייסורים טובים ממות, וכך כותב הרמב"ם (הלכות סוטה פרק ג הלכה כ):

"סוטה שיש לה זכות תלמוד תורה... ואינה מתה לשעתה אלא נימוקת והולכת וחללים כבדים באים עליה עד שתמות אחר שנה או ב' או ג' לפי זכותה".

היינו, אף המשך חיי הייסורים לסוטה נחשב לה לזכות. ואף התנא (אבות פרק ד משנה יז) כתב:

"יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא".

ואף על החולה מוטלת החובה המוסרית שלא יתייאש ושימשיך לקוות לרפואתו על אף מצבו הקשה.

הגמרא (ברכות י.) מספרת מעשה בישעיהו הנביא וחזקיהו המלך שהיו מסוכסכים ביניהם, והקב"ה רצה להביא למפגש ביניהם:

"מה עשה הקב"ה - הביא יסורים על חזקיהו, ואמר לו לישעיהו, לך לבקר את החולה, שנאמר (מלכים ב כ א) בימים ההם חלה חזקיהו למות ויבא אליו ישעיהו בן אמוץ ויאמר אליו כה אמר ה' צו לביתך כי מת אתה ולא תחיה... א"ל כבר נגזרה עליך גזירה, א"ל בן אמוץ, כלה נבואתך וצא, כך מקובלני מבית אבי אבא, אפילו חרב חדה מונחת על צוארו של אדם, אל ימנע עצמו מן הרחמים... שנאמר (איוב יג טו) הן יקטלני לו איחל".

היינו, גם אם החולה סובל יסורים, ולמרות הודעתו של הנביא על קץ החיים, המשיך המלך חזקיהו להתפלל להארכת חייו.

הרדב"ז אף הרחיב את האיסור להחשת הקץ לאדם וכלל בו אף עובר שלא בא לעולם ובאחת מתשובותיו (חלק ב סימן תרצה) נשאל כך:

"שאלה: אודיעך דעתי מעשים בכל יום במצרים בנשים שמתות מחמת לידה והולד מפרפר בטנה, והנשים מכות על בטנה כדי לקרב את מיתתו של העובר".

והשיב שודאי ראוי לגעור בנשים העושות כך, משום דמחזי כעין רציחה, ואסור להחיש את קצו של העובר אפילו כשמותו בטוח.

---

הספוגין מהווה הסרת העיכוב, דבר חיצוני ש'הולבש' ואינו נחשב למעשה אקטיבי, בבחינת 'הסרת המונע', כפי שיובהר להלן.

**ה. האם ניתן לקצר חיי אדם הסובל ייסורים**

לאור האמור לעיל נחدد את השאלה - האם מותר לקצר חיייו של חולה אשר בדרכו למיתה וסובל ייסורים נוראיים? הדילמה ברורה. מחד, אין בנמצא ערך הנעלה מהחיים, ואף ערך של 'חיי שעה' מוגדר בהלכה כחיי נצח. מאידך, גדול כבוד האדם וגדולה הדאגה להסרת הצער ממנו.

עקרון בסיסי הוא בהלכה כי חיי האדם נחשבים כערך עליון, אשר משך חיייו נקבע מאת הקב"ה ואין לאדם רשות לקפחם. במקרה של פיקוח נפש נידחים כל המצוות והאיסורים זולת עבודה זרה, גלוי עריות ושפיכות דמים (סנהדרין עד.). ערך חיי האדם הינו ללא שיעור ולכן אינם ניתנים לחלוקה. ערכם של 80 שנה שווה לדקה אחת וערכו של אדם חולה שווה לזה של אדם בריא. גישה יחסית לאיכות החיים היא שהביאה את הנאצים לחסל כ- 70 אלף חולי רוח, היות ולדעתם לא היה ערך לחייהם והיוו מטריד ציבורי. בשל כך התנגדה ההלכה לכל אפשרות של רצח גם כאשר מדובר במי שחיייו חיי שעה ובמשנה (שמחות פרק א ובשבת קנא:), נקבע כך:

"הגוסס הריהו כחי לכל דבריו... אין קושרין את לחייו... אין מזיזין

אותו... אין מאמצין את עיני הגוסס".

וכשמדובר ב'גוסס', קרי, אדם הקרוב למוות, גם לגביו חלים אותם העקרונות של קדושת חיייו והאיסור לקחתם ולקרב יציאת נפשו, כפי שכתוב בברייתא (שבת שם):

"ת"ר: המעצמו עם יציאת הנשמה - הרי זה שופך דמים".

כך פסקו להלכה בטור (יו"ד סימן שלט) ובשו"ע (שם סעיף א):

"הגוסס הרי הוא כחי לכל דבריו, אין קושרין לחייו ואין סכין אותו

ואין מדיחים אותו... ואין שומטין כר מתחתיו, ואין נותנין אותו לא

ע"ג חול וכו".

והרמ"א הוסיף בהגהותיו שם:

"וכן אסור לגרום למת שימות במהרה, כגון מי שהוא גוסס זמן ארוך

ולא יוכל להפרד, אסור להשמיט הכר והכסת מתחתיו, מכח

שאומרים שיש נוצות מקצת עופות שגורמים זה, וכן לא יזיזו

ממקומו, וכן אסור לשום מפתחות ביהכ"ס תחת ראשו כדי שיפרד,

אבל אם יש שם דבר שגורם עכוב יציאת הנפש כגון שיש סמוך לאותו

בית קול דופק כגון חוטב עצים או שיש מלח על לשונו ואלו מעכבים

יציאת הנפש מותר להסירו משם דאין בזה מעשה כלל אלא שמסיר

המונע"<sup>8</sup>.

היינו, אסור לקרב את מיתתו של הגוסס אף באם כוונתנו הינה לטובתו בכדי לפוטרו

מיסורי גסיסתו.

הרמב"ם (הלכות רוצח ושמירת נפש, פרק ב הלכות ז-ח) מסכם דברים אלו:

"אחד ההורג את הבריא, או את החולה הנוטה למוות, ואפילו הרג

את הגוסס - נהרג עליו. ואם היה גוסס בידי אדם, כגון שהכהו עד

שנטה למוות והרי הוא גוסס - ההורגו אין בית דין ממיתין אותו.

ההורג את הטרפה, אע"פ שאוכל ושתה ומהלך בשוק - הרי זה פטור

מדיני אדם. וכל אדם בחזקת שלם והורגו נהרג, עד שיוודא **בוודאי**

<sup>8</sup> במושג 'הסרת המונע' - נעסוק בהמשך.



שזה טרפה ויאמרו הרופאים שמכה זו אין לה תעלה באדם ובה ימות  
אם לא ימיתו דבר אחר".

כמו כן, ניתן לראות את חשיבותם וערכם של החיים מדיני שבת החמורים המאפשרים  
חילול שבת אף עבור מי שנפלה עליו מפולת, אע"פ שנתרוצץ ואין כל סיכוי שיבריא ואף  
אם ברור לרופאים שהוא ימות וכדברי הרמב"ם (הלכות שבת פרק ב הלכה יח<sup>9</sup>):  
"מי שנפלה עליו מפולת, ספק הוא שם ספק אינו שם, מפקחין עליו.  
מצאוהו חי אע"פ שנתרוצץ וא"א שיבריא מפקחין עליו ומוציאין  
אותו לחיי אותה שעה".

ועיי חילול השבת ניתן יהא אך להחיותו זמן קצר ביותר. היינו אורך החיים ואיכותם  
אינו מהווה מדד או עילה לקיצורם באופן מעשי.

### ו. דין הסובל יסורים ללא סיכוי לרפואה

הגוסס אשר נוטה למות, סובל יסורים קשים והרופאים נתיאשו מלרפאו, וכן חולה  
המבקש כי יגאלוהו מייסורים ויקרבו את מיתתו. האם גם בדנן נאמרה ההלכה כי "הרי  
זה שופך דמים"? מהי גישת חז"ל ליסוריו של גוסס שכזה?  
הערוד השולחן (יורה דעה סימן שלט סעיף א) כתב בטעם ההלכה:  
"וואף על פי שאנו רואים שמצטער הרבה בגסיסתו וטוב לו למות,  
מ"מ אסור לנו לעשות דבר לקרב מיתתו, והעולם ומלואו של הקב"ה  
וכך רצונו יתברך".

על פי דעה זו, יסוריו של האדם זהו רצונו של הקב"ה ונטילת חייו הם התקוממות נגד  
רצונו של הקב"ה אשר העניק לו חיים והענישו ביסורים.  
טעם זה נאמר אף גבי הלכה אחרת, אשר אין ממיתין אדם בהודאת פיו (רמב"ם הלכות  
סנהדרין פרק יח הלכה ו) והרדב"ז (על הרמב"ם שם) כתב הטעם:  
"לפי שאין נפשו של אדם קנינו אלא קנין הקב"ה כמו שנאמר (ע"פ  
דברי רש"י ביחזקאל יח ו) הנפשות לי הם".  
הובאו לעיל דברי הרמב"ם (הלכות רוצח פרק ב הלכה ז):  
"אחד ההורג את הבריא או את החולה הנוטה למות, ואפילו הרג את  
הגוסס - נהרג עליו".

מכאן נלמד ש"דין גוסס הרי הוא כחי לכל דבריו", איננו חומרא בלבד, אלא דין גמור.  
התוספות (נדה מד. ד"ה 'איהו') סוברים:

"דמכל מקום משום פקוח נפש מחללים עליו את השבת (על גוסס)  
אף על גב... דרוב גוססים למיתה... דאין מהלכים בפקוח נפש אחר  
הרוב".

ובשו"ע (או"ח סימן שכא סעיף ד) גבי מפולת בשבת, נפסק:  
"אפילו מצאוהו מרוצץ שאינו יכול לחיות אלא לפי שעה מפקחים  
ובודקים עד חוטמו".

מכאן ניתן ללמוד כמה ערך וחשיבות יש לחיי השעה, שהרי ידוע הוא, בצורה ברורה כי לא  
יחיה, ומפקחים עליו הגל לצורך חיי שעה בלבד.  
נשאלת השאלה הרי הטעם להיתר לחלל שבת לשם פיקוח נפש נלמד מהפסוק "וחי בהם",  
ודרשו חז"ל, ולא שימות בהם, א"כ, מוטב שנחלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות

<sup>9</sup> וכן עיין בכל הפרק העוסק במקרים של פיקוח נפש.

הרבה (יומא פה: ) - והלא זה בוודאי ימות ועל כן אין לומר עליו "וחי בהם" ולא שישמור שבתות הרבה. כנראה שכך היה קשה להמאירי (בית הבחירה ליומא שם) ותירץ: "התחילו לפקח ובדקו בחוטמו ומצואוהו חי, משלימין בפיקוחו, ואף שנתברר שאי אפשר לו לחיות אפילו שעה אחת, שבאותה שעה ישוב בלבו ויתודה".

טעם זה יפה אף לנושא שאנו עוסקים בו. היינו, אסור לקרב מיתתו של הגוסס אף אם יסוריו נוראיים, שמא טרם הספיק להתוודות בלבו ולחזור בתשובה טרם יפרד מהעולם, ושמא יעשה זאת דווקא באותם רגעים שאנו רוצים ליטול חייו ממנו. נציין ששאלתנו זו והתשובה עוסקים ב**מוות אקטיבי**. היינו, כאשר רוצים אנו לקצר חייו של הגוסס באופן אקטיבי, אולם כאשר מדובר בקיצור חיים **באופן פסיבי**, הדין שונה, ונעסוק בכך בהמשך. בפרקנו זה עמדנו מעט על ערכם של החיים, ואפילו חיי שעה, כאשר בעיקר ראינו שערך החיים בא לידי ביטוי באופן השמירה עליהם והחיובים הנובעים מכך.

נציין, כי אמנם מוסכם שמבחינת ההלכה, ערך החיים הינו ערך עליון כפי שהובהר ויובהר להלן, אך ישנם אסכולות הסוברות כי אין המדובר בערך מוחלט, והם סוברים כי אמנם זהו אחד מהערכים החשובים ביותר שעלינו לשמור, אבל גם ערך זה צריך לעמוד במבחני 'איכות החיים' והם דנים בשאלה האם מדובר בחיים בעלי איכות פחותה הרי שאז ייתכן כי אין להם ערך או שערכם ירוד. זוהי בעיה מחשבתית ופילוסופית<sup>10</sup> שנעסוק בה בהמשך.

#### ז. בעלות האדם על גופו - האומנם?

מיהו הבעלים על גופו של האדם? האם יכול האדם לעשות בגופו כרצונו? שאלות אלו הינן שאלות בסיסיות בבואנו לבחון את מעשיו של האדם בגופו, וכן כאשר אנו עוסקים בהתמודדות עם ערכם של החיים. ייתכן שהתשובה לשאלתנו בדבר קירוב המוות נעוצה בשאלה זו, שכן אם האדם אדון לעצמו, הרי שערכם של החיים יהיה יחסי, כל אדם ומחשבותיו ורצונותיו. נראה כי שאלתנו זו אינה פשוטה כלל וחכמינו חלוקים בענין זה. על אף הציפייה לתשובה ברורה וחד משמעית כי האדם אינו אדון לעצמו, נראה כי יש מי שחולק על דעה זו ולמחלוקת זו ישנן משמעויות שונות, כפי שנראה. הרמב"ם (הלכות רוצח פרק א הלכה ד) באשר לדין רוצח, עונה לשאלה זו בדרך אגב ומסיק אף להלכה מכך:

"ומוזהרין בית דין שלא ליקח כופר מן הרוצח ואפילו נתן כל ממון שבעולם ואפילו רצה גואל הדם לפטרו, שאין נפשו של זה הנהרג קנין גואל הדם אלא קנין הקב"ה..."

היינו, נפש האדם איננה קניינו של האדם והינה שייכת לקב"ה.

על הרמב"ם (הלכות סנהדרין פרק ח הלכה ו) שאומר:

"גזירת הכתוב היא שאין ממיתין בית דין ולא מלקין את האדם בהודאת פיו אלא על פי שנים עדים".

<sup>10</sup> ראה 'החולה הסופני' פרופ' אברהם שטיינברג, הכינוס הבינ"ל השני לרפואה, אתיקה והלכה, אסופת מאמרים, עמוד 657.

כתב הרדב"ז :

"ואפשר לתת קצת טעם לפי שאין נפשו של אדם קניינו אלא קנין הקב"ה שנאמר הנפשות לי הנה (יחזקאל יח ד) הילכך לא תועיל הודאתו בדבר שאינו שלו ומלקות פלגא דמיתה הוא, אבל ממונו הוא שלו, ומש"ה אמרינן הודאת בעל דין כמאה עדים דמי, וכי היכי דאין אדם רשאי להרוג את עצמו כן אין אדם רשאי להודות על עצמו שעשה עבירה שחייב עליה מיתה לפי שאין נפשו קניינו".

וערוך השולחן (יו"ד סימן שלט סעיף א) הביא הנמקה זו של הרדב"ז בכדי לאסור המתה מתוך רחמים, אף כשהחולה סובל יסורים קשים.

הרמב"ם (הלכות חובל ומזיק פרק ה הלכה א) כותב :

"אסור לאדם לחבול בין בעצמו בין בחבירו ולא החובל בלבד אלא כל המכה אדם כשר בישראל בין קטן בין גדול, בין איש דרך בזיון, הרי זה עובר בלא תעשה שנאמר לא יוסיף להכותו".

היינו, אין האדם הבעלים על גופו ואינו מורשה אף לחבול בעצמו. מכאן נראה כי לא מועילה כלל רשות אשר נותן חולה העומד למות לרופא לקרב את מיתתו, זאת מכיוון שהחולה איננו הבעלים על גופו, ואם התורה אסרה קירוב מיתתו של גוסס אין הבדל בכך שהחולה נתן הסכמתו לרופאו או לא.

על סמך עקרון זה מובן אף האיסור החמור של 'התאבדות', כי היות והאדם איננו הבעלים על גופו שלו הריהו לא יכול ליטול את חייו. גופו ניתן לו מאת הקב"ה רק כפקדון לצורך משימות מוגדרות, ע"י קיום המצוות, ואין לו כל זכות לפגוע בפקדון בצורה כשלהי.

בשאלתנו זו דן בהרחבה הרב זווין (בספרו 'לאור ההלכה' עמודים שי-שלה) במאמר 'משפט שייקוף לפי ההלכה', ולדבריו מדוייק הדבר מלשון השו"ע הרב (יו"ד הלכות נזקי גוף ונפש) :

"אסור להכות את חברו אפילו הוא נותן לו רשות להכותו, כי אין לאדם רשות על גופו כלל להכותו".

הדין הקובע כי אסור לאדם לחבול בעצמו מבואר במשנה ובגמרא (בבא קמא ז, : צא, :). אבל הרב בשו"ע הוסיף כי אין לאדם רשות על גופו בכלל, היינו, איננו הבעלים על גופו לעשות בגופו כרצונו.

אולם, מצינו שניים מגדולי האחרונים הסבורים כי האדם הינו הבעלים על גופו. ה'מנחת חינוך' (מצוה מח) כתב :

"ונראה לענ"ד דזה שחייבה התורה במכה אביו ואמו או בחבירו היינו דווקא בלא רשות, אבל אם אביו ואמו או חבירו אומרים לו שיכם או שיקללם, אינו עובר בלאו הזה ואינו חייב לא מלקות ולא מיתה... ואע"פ שלא מצאתי זה מפורש מ"מ הסברא נותנת כן, כן נראה לענ"ד ברור".

למנחת חינוך היה קשה מהאמור בגמרא (סנהדרין פד) :

"איבעיא להו בן מהו שיקיז דם לאביו, רב מתנא אמר ואהבת לרעך כמוך. רב דימי בר חנינא אמר מכה אדם ומכה בהמה מה מכה בהמה לרפואה פטור אף מכה אדם לרפואה פטור. רב לא שביק לבריה למשקל ליה סילוא. מרבריה דרבינא לא שביק לבריה למיפתח ליה

כוותא דילמא חביל והוה ליה שגגת איסור, אי הכי אחר נמי, אחר שגגת לאו בנו שגגת חנק".

ואם האדם הינו הבעלים על גופו ונתנית רשות מותרת, מהי בעיית הגמרא האם מותר לבן להקיז דם לאביו, ומדוע אסרו האמוראים לבניהם ליטול לו קוץ, לפתוח לו כויה או להוציא לו ליחה שמא יכשלו בשגגת חנק, והרי הסכמה מפורשת מועילה בכך? (ואכן, בשל כך טען הרב זווין שנתנית רשות לא מועילה, כי אין האדם הבעלים על גופו). המנחת חינוך תירץ שבעיית הגמרא הינה שלא ברצון האב ואעפ"כ מותר שזה לרפואה. ואף אותם אמוראים אשר לא התירו לבניהם ליטול להם קוץ וכד', היינו שיעשו חבלה שלא לצורך בשוגג שלא מרצון אביו. אבל אם האב מחל ברור דשרי.

לכאורה דברי המנחת חינוך תמוהים, שהרי הוא בעצמו סובר כי האדם הינו הבעלים על גופו ויכול להחליט מה יעשה בו, ואם כן, כיצד הסביר את בעיית הגמרא "בן מהו שיקיז דם לאביו" והעמידם שלא ברצון אביו? הרי אם האב מתנגד כי יקיזו לו דם, אין לעשות נגד רצונו. ואם נאמר שמכאן הוכחה כי לשם רפואה מותר לעשות נגד רצון האב, הרי מכאן שאין אדם הבעלים על גופו שניתן לכפותו לשם רפואה, וזה לא כדברי המנחת חינוך?

אלא, ברור שאין בכוונת המנחת חינוך לומר שהקזת דם מותרת בניגוד לרצון האב, קרי, האב מתנגד במפורש. אלא, האב לא הביע במפורש לא את הסכמתו ואף לא את סירובו, ועל כן הגמרא מסתפקת, ומתירה - כי לרפואה מותר. אבל, אם הביע האב התנגדות או הסכמה, אזי ברור כי זכאי הוא לכך כי הוא הבעלים על גופו. וכן הדין גבי אותם אמוראים אשר סירבו להרשות לבניהם לטפל בהם, אין הכוונה כי התנגדו לכך, אלא, לעצם הטפול הרפואי בגופם הסכימו, אלא, הם חששו כי ביניהם יעשו בהם חבלה שלא לצורך ולזה לא הסכימו. אבל במקרה של התנגדות מפורשת לעצם הטיפול או הסכמה מלאה, ודאי שזכותם היא לכך כי האבות הינם הבעלים על גופם, כי אם לא נאמר כך, אלא, שסירבו במפורש ובכ"ז התורה התירה, נמצא כי אין הם הבעלים על גופם, שלא כדעת המנחת חינוך וקיימת סתירה בדבריו.

גם ה'טורי אבן' (על מסכת מגילה כז.) סובר שברור שהאדם הינו הבעלים על גופו. והוכיח דבריו מהאמור במסכת בבא קמא (צג.) ובמשנה (שם צב.):

"האומר סמא את עיני קטע את ידי שבור את רגלי חייב, ע"מ לפטור חייב. קרע את כסותי שבור את כדי חייב, ע"מ לפטור - פטור".

והגמרא הקשתה שם:

"מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא?"

ולכאורה הבדל גדול בין הרישא לסיפא. שברישא, מכיוון שאין אדם רשאי לחבול בעצמו, כך גם אין הוא יכול ליתן רשות לאחרים לחבול בו ולכן גם ע"מ לפטור - חייב, ואילו בסיפא, הממון של האדם הינו ברשותו ויכול לעשות בממונו כרצונו ולכן יכול גם ליתן לאחרים רשות לעשות ברכושו כרצונו וע"מ לפטור - פטור. אשר על כן, מוכח מכאן כי הבעלים על הגוף הינו האדם ויכול הוא למחול לאחרים שיחבלו בו, כפי שיכול לעשות בממונו ולכן הקשתה הגמ' "מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא?"

עצם הראיה תמוהה, והרב זווין כבר דחה אותה. ואף הרב ורנר (במאמרו בקובץ תושבע"פ יח עמוד מא) סובר כי אין כל קשר בין האיסור לממון. האדם לא רשאי לחבול בעצמו ולכן לא רשאי ליתן לאחרים רשות לחבול בעצמו, אך אין זה אומר כי איננו יכול למחול להם על רכושו שהתחייבו לו לאחר שחבלו בו וקטעו איבר מאבריו, קרי, האדם איננו הבעלים

על גופו, אך הוא בעלים כדי למחול את חיוב הממון אשר נובע מתבלה זו. מכל מקום מצינו כי הימנחות חינוך' וכן ה'טורי אבן' מחזיקים בדעה כי האדם הינו הבעלים של גופו.

מצינו בתשובות הרדב"ז<sup>11</sup> שנשאל גבי אדם שאמדוהו כי יש לחלל עליו שבת אך הוא איננו מוכן לכך, מפני חסידות שבו. מה דינו? והרדב"ז עונה כי:

"כללא דמילתא איני רואה במעשה הזה שום חסידות אלא איבוד נשמה, הלכך מלעיטין אותו בעל כרחו או כופין אותו לעשות מה שאמדוהו, והשואל הרי זה שופך דמים ופשוט הוא".

מכאן מובן כי אין האדם הבעלים על גופו ויש לכפותו לרפואתו. אך לרב שילה רפאל<sup>12</sup> נראה כי לא מדובר בדנן באדם אשר מסרב לקבל טיפול רפואי, אלא, החולה רוצה מאוד להתרפאות ומוכן לכל טיפול, אך בשל חסידותו, חושש הוא מפני חילול שבת, ובדנן קבע הרדב"ז שכופין אותו. אך מדברי הרדב"ז אין כל ראייה, כי גם כאשר המקרה הינו באדם המסרב לקבל טיפול רפואי - כופין אותו, וניתן להוכיח זאת מדברי הרדב"ז אשר בתחילת תשובת (שם) כתב:

"ולא מיבעיא לדעת הרמב"ם ז"ל שכתב (הלכות יסודי התורה פרק ה) כל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג ונהרג ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו, אלא אפילו לדעת האומרים שמי שהיה דינו יעבור ואל יהרג ונהרג ולא עבר הרי הוא במחיצת הצדיקים ומדת חסידות הוא ולזה דעתי נוטה וכו'".

הרי שדעת הרדב"ז נוטה לכך שמי שנהרג ולא עבר במקום שהיה רשאי לכך "הרי הוא במחיצת הצדיקים עמדת חסידות הוא", ואם אין האדם הבעלים על גופו הרי אסור לו לעשות כן ונאמרה בו ההלכה "ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש" וכיצד נחשב לצדיק, אלא, ברור כי דעת הרדב"ז הינה שהאדם הינו הבעלים על גופו ובמקרה של קידוש ה' מותר לו למסור את נפשו על כך למרות שאיננו חייב. ומה שכתב שכופין, הכוונה הינה שרוצה הריפוי אך לא רוצה בחילול שבת. כאמור אף דעתו של הרדב"ז לפסוק כן.

ומצאנו תשובה נוספת של הרדב"ז<sup>13</sup> שברור ממנה כי הרדב"ז הלך לשיטתו שביכולתו של אדם ירא שמיים להחמיר על עצמו וליהרג ולא לעבור. וראינו גם במשנה ברורה (הלכות יוכ"פ סימן תריח ס"ק ה) כהאי לישנא:

"אם החולה רוצה להחמיר אחר שצריך לכך, עליו נאמר אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש".

היינו, שהחולה עצמו אין לו להחמיר על עצמו וחייב לציית לרופאיו, אך להכריחו לכך ולהאכילו בעל כורחו, לא עלה על דעתו של המשנה ברורה לומר. ובמידה ואין האדם הבעלים על גופו מדוע שלא יאכילוהו בעל כורחו? מכאן מובן שאין לעשות כן. ר' שלמה קלוגר (בספרו 'האלף לך שלמה' סימן שנא) כתב אף יותר מכך, שבספק סכנה יכול האדם להחמיר על עצמו ולהתענות בדאורייתא, נניח ביוכ"פ, וגבי אדם חשוב - ראוי

<sup>11</sup> תשובות הרדב"ז ח"ד סימן סז ד"ה 'כללא דמילתא' (אלף קלט), הובא במגן אברהם או"ח סימן שכח ס"ק ו וכן בפתחי תשובה יו"ד סימן קנה ס"ק ד.

<sup>12</sup> במאמרו 'כפיית טיפול רפואי על חולה', הרצאות בכנס הארצי ה 33 לתושבע"פ בעריכת יצחק רפאל, מוסד הרב קוק תשנ"ב.

<sup>13</sup> מובאת במג"א הלכות שבת סימן רמח ס"ק יד.

לו כי יחמיר על עצמו. אף הרב ישראל<sup>14</sup> שייך לאותם רבנים שבמיעוט המכירים בזכותו של האדם על גופו. מכל הנ"ל רואים אנו כי יש חבל של פוסקים אשר סוברים כי אדם הוא הבעלים על גופו ובמקום הצורך רשאי האדם לסרב שיאכילהו או שירפאוהו בעל כורחו. אך רוב רובם של הרבנים בדעה כי גוף האדם הינו פקדון מאת הקב"ה ואך מופקד הוא אצל האדם. אולם, נראה לי כי אין סתירה בין גישות אלו, וגם הסוברים שהאדם הוא הבעלים על גופו והוא רשאי לעשות בגופו כרצונו, אין הוא רשאי להזיק ולהשחית, כפי שאת ממונו אין הוא רשאי להשחית, אולם יש לו שקול דעת כאשר ברצונו לבצע מצוה בגופו. מצד שני גם לסוברים שהקב"ה הבעלים על גופו, הרי שניתן לאמר שנתן שקול דעת לאדם ולפעול בגופו לשם קיום מצוה - להחמיר או להקל בספק סכנה וכדומה.

#### ח. חוות דעתו של רופא - יחס ההלכה.

פעולותיו של אדם בגופו, בנוסף לתחושותיו, ייסוריו וכאביו, תלויים הם גם בחווי"ד הרפואית המוצגת לחולה, חווי"ד זו מתארת את מצבו של החולה, ויש פעמים אשר תקוותו של האדם תלויה בחווי"ד ואף ייאושו במידה וחווי"ד לא מותירה תקווה לעתיד. גם לסוברים כי אין האדם בעלים על גופו אלא הקב"ה, עדיין לחווי"ד ישנה חשיבות רבה שכן, כפי שנראה, גם לדעה זו יש פעמים שלאדם יהיה מותר לנקוט פעולות שונות שהינם בבחינת 'הסרת המונע' שכל מהותם הוא על בסיס חווי"ד רפואית. ואם כן, יש לנו לשאול ולבחון מה יחס ההלכה לחווי"ד זו ואולי אף לרפואה בכלל?  
באשר למדע הרפואה, ניתן להסיק באופן כללי כי היחס הוא חיובי וחיובי - הגמרא (בבא קמא פה.) דורשת את הפסוק (שמות כא יט):

"ורפא ירפא, כי מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות".

ורש"י (שם):

"ולא אמרינן רחמנא, מחי ואיהו מסי",

והרמב"ן (שם) דורש:

"שלא יאמר הקב"ה מוחץ ואני ארפא"

אף נפסק כך בשולחן ערוך (יורה דעה סימן שלו סעיף א):

"נתנה רשות לרופא לרפאות ומצווה היא ובכלל פיקוח נפש".

והט"ז (שם):

"קשה כיון דבאמת מצוה היא למה קרי לה תחילת רשות. ונראה דהכי היא כוונת הענין הזה, דרפואה האמיתית היא ע"פ בקשת הרחמים דמשמיה (דמן השמים) יש לו רפואה, אלא שאין האדם זוכה לכך אלא צריך (החולה) לעשות רפואה על פי טבע העולם, והוא יתברך הסכים על זה ונתן הרפואה ע"י טבע הרפואות, וזה נתינת רשות של הקב"ה, וכיון שכבר בא האדם לידי כך יש חיוב על הרופא לעשות רפואתו".

יוצא אם כן, כי הקב"ה מנהיג עולמו ע"פ דרכי הטבע ויש להסתייע בהן בכל פעולותיו של האדם, כולל, כמובן, ענייני הרפואה. באשר לחווי"ד רפואית, מצינו בסוגיות הלכתיות רבות בו הסתמכו הפוסקים על דעותיהם של הרופאים, ועל יסוד דעותיהם נפסקה ההלכה, לדוגמה: בעניין התרת האכילה לחולה ביום הכיפורים, עת השו"ע (או"ח סימן

<sup>14</sup> במאמרו 'תקרית קיביה לאור ההלכה', בספר 'התורה והמדינה' כרך ה-ו, תשיג-תשיד, עמודים קו-קט.

תריח סעיף א) פוסק כי במידה ורופא קובע כי אם לא יאכילו החולה ביוהכ"פ הרי שיתכן כי יסתכן, הרי שמאכילין אותו, כן בעניין פיקוח נפש בשבת בו נפסק ברמב"ם (הלכות שבת פרק ב הלכה א) כי חולה אשר יש בו סכנה הרי שעושין כל צרכיו בשבת, וזאת ע"פ רופא אומן. אם כן, ההלכה אכן מסתמכת על דעת הרופא.

האם ניתן ללמוד מכאן על עקרון כי יש להסתמך על דעתו של הרופא בכלל ועת הוא קובע כי אין בנמצא תרופה לחולה, בפרט?

עונה החתם סופר (שו"ת, יו"ד ב סימן קנח) כי ההלכה איננה מחשיבה את דעת הרופאים בתורת ודאי, אלא, רק בגדר ספק. וכששואל הוא את עצמו שהרי מצינו כי ההלכה אכן מסתמכת על חו"ד של הרופאים, עונה הוא כי:

"צ"ל שאינו דומה לפיקוח נפש בשבת ויוהכ"פ דדי לנו אם דיבורו עושה ספק פקוח נפש".

היינו, כאשר מדובר בפקוח נפש הרי שמספיק רק ספק בכדי לדחות איסורי שבת, אך במקרה בו יש צורך בבידור גמור, היינו, עת ההלכה דורשת קביעה ודאית, הרי שאין להסתמך על חו"ד של הרופאים כדבר וודאי, היינו, משקלה של חוות הדעת הוא משקל של ספק והיא לא תוכל להכריע במקרה שכזה.

אף הרב קוק (דעת כהן סימן קמ-קמב) מביע דעתו בזו הלשון:

"נראה שדבריהם (של הרופאים) בכלל אנו מחזיקים רק לספק, שגם בעצמם אי אפשר שיחזיקו דבריהם בתורת ודאי, שלפעמים יש שאחד וגם רבים מניחים יסוד מוסד בחכמת הרפואה וכו', ורבים מחליטים הדבר לדבר אמת, ואח"כ בר דור אחר וחקרה, שכל דבריהם מהבל המה, ומה שזה בונה זה סותר, ואין דבריהם כי אם כאסמכתא ואומדנא, א"כ יש לכל דבריהם דין ספק וכו', ולענין איסורי שבת ויוהכ"פ ועוד, נאמנים הרופאים משום שגם בספק נפשות ניתנו כל איסורי תורה להדחות".

ובשו"ת מהר"ם שיק (יורה דעה סימן ג'קנח) נשאלה השאלה מהו הדין והאם יש לסמוך על דעת הרופא כי חולה ימות בוודאי:

"שאלה, על המקשה לילד והרופא אמר שאם לא ימית ויחתוך העובר על כרחך ימותו שניהם, אם רשאים להניח לרופא לחתוך את העובר ולהציל את האישה?".

עונה מהר"ם שיק:

"אלא דכל זה אפשר לומר אם אנו יודעים בבידור שימותו שניהם. אמנם הרי זה (עובדת המיתה בוודאות) אינן נודע אלא עפ"י אמירת הרופאים, ואנן קיי"ל דאמירת הרופאים אנו חשבינן לספק, כמבואר בדברי מרן הגאון בעל חתם סופר בחיו"ד (הני"ל)".

יוצא אם כן, יש לדון בעניינינו מבחינת דין 'ספק פקוח נפש' ולא כיוודאי פיקוח נפש, כפי שהרופאים הביעו דעתם. כלומר, ע"פ ההלכה לחו"ד של רופאים במצב נתון ישנו דין של ספק ולא של וודאי, ולכן באם יחוה דעתו רופא ויאמר כי החולה במצב אנוש ואין לו כל סיכוי לחיות, הרי שאין לקבל דבריו בתורת ודאי.

ותשובתנו, אם כן, על שאלתנו הני"ל (האם חו"ד רופא תתקבל בהלכה כפי שהיא, וניתן לסמוך על חוות דעתו כי החולה ימות) הינה כי דעתו של הרופא תתקבל רק כספק, ועל כן אין ספקו זה של הרופא (למרות שהיא נאמרת על ידו בתורת ודאי) כי החולה ימות, גובר

על הוודאי, שהוא כי החולה כרגע חי, ונאמר כי הרופא טועה באבחנתו או שישתנה לפתע מצבו של החולה לטובה, וכי יתכן שחידוש רפואי יתגלה ויציל החולה.

### ט. אדם חשוד מרפא, המתייסר - האפשרויות ההלכתיות השונות.

מצינו, אם כן, שתי נטיות עקרויות, אשר באו לביטוי בדברינו עד עתה. מחד, אותם העקרונות לגבי קדושת החיים, חשיבותם, הזכות העצומה שניתנה לנו בעצם החיים וחובת האדם והרופא לשמור ולטפח הפיקדון שניתן ע"י הקב"ה - קיום החיים בגוף האנושי.

מאידך, הרצון הטבעי להקל ולהעביר כל צער וסבל מאת החולה, בפרט במצבים טרמינליים טרם המוות, וכפי שראינו במעשה של ר' חנינא בן תרדיון לעיל, ישנו מצב, לכאורה, שניתן לאפשר זאת.

ועתה, עת עומד בפנינו אדם גוסס, שרגעי חייו קצרים ולדעתם של הרופאים אין סכוי להמשך חייו, אך הוא סובל נוראות בכל רגע מחייו, קיימות בידי הרופא שלש אפשרויות עקרויות:

א. **המתתו באופן אקטיבי** - החולה סובל ומבקש מהרופא שלא יסבול יותר. באם הרופא יהרגהו הרי שישלק את סבלו במחיר החיים עצמם. אפשרות זו מבוצעת למעשה בהולנד, ולה ישנם תומכים אף במדינות מערביות אחרות.

ב. **עשיית כל מאמץ לשם הארכת חייו בכל עת ובכל תנאי** - ולהאריך החיים אף אם המשמעות הינה הארכת החיים בשנייה אחת, ואף אם המדובר בהארכת כאב בלתי נסבל. ע"פ אפשרות זו, ערך החיים היינו ערך מוחלט ועל כן הרופא יעשה כל שבדעתו וביכולתו בכדי להאריך את חייו של החולה.

ג. **האותנזיה הפסיבית**, אשר דורשת הימנעות משימוש אגרסיבי ולא שיגרתי להארכת החיים. זוהי גישת הביניים. בתנאים מסוימים, אותם יש להגדיר היטב, מותר להמנע מלהאריך חיים, אך לעולם אסור לנקוט בפעולה אשר מקצרת את חיי החולה בפועל. אם נבחר באפשרות השלישית הנ"ל, היינו, כי מותר לרופא להימנע מלהאריך את חיי החולה בשל סבלו, אך אסור לקצרו בפועל, עלינו להכריע בכל מקרה לגופו באיזה מהטיפולים האפשריים נמשיך לתת לחולה ומאיזה נמנע.

נבחן יחס ההלכה לשלוש האפשרויות הנ"ל.

### 1. המתה אקטיבית

ברור כי האפשרות הראשונה כמצויין לעיל, קרי, המתה אקטיבית, אסורה, וזאת בכל תנאי ומצב, ודין רופא הנוהג כך, כרוצח, כפי שהבהרנו לעיל. רשותו או בקשתו של החולה איננה מועילה כלל. כמו כן, אף רשות או בקשת מישהו מטעמו.

ע"פ ההלכה ברור כי איסור זה הינו בכל תנאי והמקרב מותו של החולה, אף אם בשניה אחת או בדקה אחת, הרי הוא כרוצח וכך דינו. לא מצינו שום תנאי ושום הצדקה שיהא מותר לקרב בידים, בפועל ממש, את מותו של החולה.

הנ"ל אף כאשר המדובר בייסורים קשים לחולה, ואף, כאמור, כאשר החולה עצמו מתחנן לכך.



להלן מס' דוגמאות לפסקים אלה, בנוסף למקורות אשר הובאו לעיל בענין זה. החכמת אדם (כלל קנא סעיף יד) מביא:

"אסור לגרום שימות מהרה, ואע"פ שהוא גוסס ויש צער גדול למת ולקרוביו".

הערוד השולחן (יו"ד סימן שלט סעיף ג) פוסק:

"נתבאר, שאין עושין מעשה שע"כ יקרב מיתתו... דאפילו אם לדעתם מצוה לקרב מיתתו, דטובתו הוא, כגון שהוא גוסס זמן ארוך, ורואים שיש לו יסורים גדולים, מ"מ אסור לעשות שום מעשה זה, דכך הוא רצון השי"י".

ישנו איסור גמור לפגוע בחיי אדם בכל שלב של חייו, וההורג אדם בפועל, אף בשלב הגסיסה, וכדברי הרב י. יעקובוביץ ('הפרדס' תשיז, שנה לא, חוברת א עמוד 28):

"האיש ההוא נושא עוון פלילי ושופך דמים הוא ואינו לא רופא חולים ולא מחייה המתים, אלא מתיר איסורים וממית החיים".

וכן כתב הרב שמחה קוק (תושבע"פ יח תשלז עמוד פז):

"לית דין צריך בושש כי מחמת ייסורים, אף בייסורים חמורים לא התיר מאן דהוא לקצר חיי החולה ואף בגוסס דינו כרוצח, ואין תוספת היתר, כל שהוא בבקשת החולה עצמו המבקש שיטלו נשמתו מחמת יסוריו, ואין לשמוע בקולו ואפילו בגוסס ממש כך הדין".

וכן פוסק ה"ציץ אליעזר" (חלק ה - רמת רחל פרק כט ד"ה 'אך אין'):

"ברור על פי ההלכה, שקירוב מיתה לאדם אשר עוד נשמה באפו, יהיה מצב חיותו איזה שיהיה - לרציחה ממש תחשב".

הני"ל נלמד ממעשה שאול המלך והנער (שמואל ב פרק א פסוקים ח-טז), עת לאחר שהפיל עצמו על החרב ביקש שאול מהנער, בזמן שהוא מדמם, כי יקרב את מותו. הנער עשה כן. כשסיפר על כך לדוד המלך, ציווה דוד המלך להוציאו להורג. ברור כי שאול, עת דימם, היה מת כעבור מספר דקות, ובכל זאת מעשה הנער נחשב כרצח (כפי שיפורט להלן). לעומת המקור הני"ל מצינו, לכאורה, שני מקורות שמהם משמע קצת אחרת:

א. הגמרא (נדרים כב.) מביאה:

"עולא במיסקיה (בעלותו) לארץ ישראל, איתלוו ליה תרין בני חוזאי בהדיה, (יהודים היו - רש"י), קם חד שחטיה לחבריה, אמר ליה עולא, יאות עבדי? (עשיתי טוב?); אמר ליה, אין, ופרע ליה<sup>15</sup> בית השחיתיה" (ונתיירא לומר שלא עשה יפה שמה ירהגנו- רש"י).

ומפרש הרא"ש:

"מחמת מורא החזיק ידיו וגם כדי שימהר למות".

משמע לפי הסבר הרא"ש, מאחר שידוע שבדאי ימות וסובל יסורין קשים מותר לקרב מיתתו.

ואמנם תמה על כך ר' שלמה קלוגר (ב'נדרים זירוזין' נדרים כב.) וכתב:

"והנה מדברי הרא"ש משמע שעולא היה מוכן לטובה לנהרג שימות מהר, ומוכח מזה דין חדש דהיכא דמאחר שידוע שבדאי ימות וסובל ייסורים גדולים מותר לקרב מיתתו מהר, ותמוה, דהרי קיי"ל דאפילו לחיי שעה מפקחין את הגל בשבת, וא"כ אם נתנה שבת

<sup>15</sup> נוסחא אחרת 'לך פרע'.

להדחות בשביל חיי שעה מכל שכן שאסור להמיתו מחיי שעה. ובעל כורחך דעולא עשה כן רק להחזיקו ידיו מסכנה, ולמה הוסיף הרא"ש: כדי שימות מהר?!"

**ב.** הסיפור על ר' חנינא בן תרדיון (מסכת עבודה זרה יז:), אחד מהרוגי המלכות, שהרומאים שרפוהו ובכדי להגדיל יסוריו עטופוהו בספוגי צמר רטובים והאש התמהמה מלשורפו.

מספרת הגמרא שהתליין הרומי הציע כי יסיר ספוגי הצמר ויגביר האש וכך ימות מהר יותר ויגאל מיסוריו, ושם נאמר שר"ח בן תרדיון הבטיח לו שיהיה בן העולם הבא על מעשהו זה. ושוב מדובר כאן לכאורה בהמתת חסד אקטיבית, הוא קרב בפועל מיתתו של ר' חנינא בן תרדיון כי סבל מיסורים נוראיים.

הרב משה פינשטיין (אג"מ חלק חו"מ ב סימן עג ד"ה 'ולענין סימני') אמר כי מקרה זה הוא הוראת שעה ואין זה כלל שניתן ללמוד ממנו, אולם יש הסוברים שמאחר וניתקו ממנו הספוגין ששמו עליו קודם, הרי שזהו קירוב מוות פסיבי.

מכל מקום מסקנת כל הפוסקים היא כי אין שום מקום שע"פ ההלכה מותר לקרב בפועל את מותו של האדם וגם שני מקורת אלו רואים אנו כי לא ניתן להסיק אחרת ואין לזרז מוות באופן אקטיבי בשום דרך.

## 2. הארכת החיים באופן מוחלט

ככל הנוגע לאפשרות השנייה, קרי, עשיית כל מאמץ לשם הארכת חיי הגוסס, הרי שהדעות בין פוסקי דורנו חלוקות.

ישנם פוסקים הסוברים כי קיימת חובה לעשות כל מאמץ אפשרי לשם הארכת חיים, לדוגמא הרב נ.צ. פרידמן (בשו"ת נצר מטעי סימן ל) כותב:

"לא מיבעיא, שאסור לקרב מיתתו, אלא מחוייב כל אדם בכל האופנים לחפש ולבקש רפואות וסמים לרפואתו ולהחיותו, אף עם כפי דעתו מאריך ייסוריו ולא חייו, כי צריך לקוות ולצפות לישועת ה' עד נשמתו האחרונה".

כמו כן, שו"ת ציץ אליעזר (שם סימן כח):

"יש חיוב לעשות מאמצים להצלת נפש הגוסס בדרך רפואה בכל מידי דאפשר, ולו גם לחיי שעה בלבד, כי יקרים מאוד רגעי אנוש עלי אדמות, 'ויש קונה עולמו בשעה וברגע אחד בהרהורי תשובה' (ימעבר יבק' חלק שפתי דעת פרק כו) וק"ו בן בנו של ק"ו, שמחוייבים לעשות כל מאמצי הצלה אפילו משום ספק ספיקא דספק ספיקא של הצלת הגוסס, לחברו עוד אל החיים כמיעוט דחיים".

ומצד שני ישנם פוסקים הסוברים כי ישנו איסור להאריך חייו של הגוסס הסובל יסורים, לדוגמא הגר"מ פינשטיין ('הפרדס' שנה מט חוברת ה):

"ודאי דאסור לעשות מאמצים להאריך חיי שעה באופן שיהיו ביסורים".

וכן, שו"ת ציץ אליעזר (חלק יג סימן פט אות יא):

"בכלל אסור לעשות דבר כזה, להניח עליו דברים שיגרום להארכת חייו, בהיכא דברור לנו שלא יחיה עי"ז חיים עצמיים וכל החיות שיקבל עי"כ לא יהיו מחמת עצמם גופו, ומשום כך אם עבר ועשה כן,

כשרואה לאחר מכן שסבלו רב מזה, מותר לו (ואולי גם מצווה עליו) להסיר זה ממנו, ולא שייך בזה הסברא שיהא אסור לעשות זאת מפני "דכן הוא רצון השי"ת", כי החיות הפרוביזורי שיש לו עודנה, באה לו רק ע"י מעשה בשר ודם, ולא עוד אלא דאדרבא, הארכת חיות כזאת היא עוד נגד רצון השי"ת, כדמצינו בס' חסידים, ס"י רלד שכותב וז"ל: ואין צועקים עליו בשעת יציאת הנשמה, שלא תחזור הנשמה ויסבול יסורים קשים, עת למות, למה הוצרך קוהלת לומר כך, אלא שהאדם גוסס כשנפש אדם יוצאה אין צועקים עליו שתשוב נפשו, כי אינו יכול לחיות, לפי שאין זה תלוי באדם כי אין שלטון ביום המוות עכ"ל... הרי לנו שאין לעשות פעולה להחיות, בשעה שברור לנו שהעת אצל החולה הזה הוא כבר עת למות... כי זהו נגד רצון השי"ת, שגזר אומר דאין שלטון ביום המות, ואין זה בטווח סמכותו של בשר ודם להמשיך חיות כזאת בשעה בשעה שרואים שהאדם הזה נמצא כבר במצב של "עת למות".<sup>16</sup>

### 3. המתה פסיבית - 'הסרת המונע'

לעומת דעות הפוסקים הני"ל, מצינו אף דעותיהם של פוסקים אשר לדעתם אין חיוב בהארכת החיים בכל מצב, אך אין גם אסור בכך, לדוגמא הרב י. יעקובוביץ' (שם): "מכל הני"ל נראה בעליל, שאין שום חוב מוטל עלינו להאריך חיי אדם שכבר נואש ולהמשיך יסוריו שלא בדרכי הטבע, ואדרבה בתנאים מסויימים מותר לעזור אותו לפרידת נשמתו במהרה, אלא שצריכים לעיין ולבאר בדיוק מה הם התנאים האלה למעשה... בכך במקום שתביעות ערך החיים ותביעות כבוד הבריות מתנגשות אלה באלה, אין לנו מוצא אלא להסתלק מן הדין בשב ואל תעשה ולהניח את הברירה עם מי שבידו נפש כל חי. בדר"כ ברור הדבר, שטובים חיים עם יסורים ממיתה בנעימים, כאמור - "יסור יסרני י-ה ולמות לא נתנני", אך מותר לנו להמנע מאמצעים מלאכותיים המאריכים את החיים".

גישה זו מביאה לאפשרות השלישית הני"ל, אשר כיום מכונה 'אותנזיה פאסיבית'. לאפשרות זו יש מהלכים בהלכה, אך ישומה למעשה של פרטי שיטה זו נתון במחלוקת.

בהלכה נדונה שאלה זו במסגרת המונח 'הסרת המונע'. המקור הינו פסק של בעל הספר חסידים, אשר הובא בהרחבה ב'שלטי גבורים' (על הרי"ף מו"ק פרק ד):

"ומכאן היה נראה לאסור מה שנוהגים קצת אנשים כשהמת גוסס ואין הנשמה יכולה לצאת, ששומטין הכר מתחתיו כדי שימות במהרה, שאומרים כי יש במטה נוצות שגורמים לנפש שלא תצא, וכמה פעמים צעקתי ככרוכיאה להסיר המנהג הרע ולא עלה בידו, ורבותי חלקו עלי, והר"ר נתן איש איגרא ז"ל כתב על זה להתיר,

<sup>16</sup> לכאורה מקור זה סותר את תשובת הציץ אליעזר שהובאה לעיל בענין, אולם ניתן לחלק שיש לעשות מאמץ כל עוד ניתן יהיה להגיע למצב של חיים עצמיים.

אחר כמה שנים מצאתי בספר החסידים סי' תשכ"ג סיוע לדברי, שכתב שם ז"ל, ואם הוא גוסס ואינו יכול למות עד שישימוהו במקום אחר - אל יזיזוהו משם. אמת כי דברי הספר חסידים צ"ע, כי בתחילה כתב, שאם היה איש אי' גוסס והיה אי' קרוב לאותו בית חוטב עצים ואין הנשמה יכולה לצאת- מסירין החוטב משם, דמשמע היפך ממה שכתב אח"כ, אלא שיש לתרץ הכי ולומר דודאי לעשות דבר שיגרום שלא ימות מהרה הגוסס - אסור, כגון לחטוב עצים שם, כדי שתתעכב הנשמה לצאת, או לשים מלח על לשונו כדי שלא ימות מהרה - כל זה אסור, כדמשמע שם מלשונו, וכל כיוצא בזה שדי להסיר הגרמא ההוא, אבל לעשות דבר שיגרום מיתנו מהרה וציאת נפשו- אסור, אסור נמי לשום מפתחות בית הכנסת תחת מראשותיו של גוסס כדי שימות מהרה, כי גם זה ממהר יציאת נפשו. ולפי זה אם יש שם דבר שגורם לנפשו שלא תצא- מותר להסיר אותו הגורם, ואין בכל כלום, שהרי אינו מניח אצבעו על הנר, ואינו עושה מעשה אבל להניח דבר על הגוסס או לטלטלו ממקום כדי שתצא נשמתו במהרה- נראה דודאי אסור, דהא מניח אצבעו על הנר".

זהו הבסיס לדיונים של פוסקים מאוחרים יותר, וכך פסק הרמ"א (יו"ד סימן שלט סעיף א):

"וכן אסור לגרום למת שימות מהרה, כגון מי שהוא גוסס זמן ארוך ולא יוכל להפרד - אסור להשמיט הכר והכסת מתחתיו, מכח שאומרים שיש נוצות מקצת עופות שגורמים זה, וכן לא יזיזו ממקומו, וכן אסור לשום מפתחות ביהכ"נ תחת ראש כדי שיפרד, אבל אם יש דבר שגורם עיכוב יציאת הנפש, כגון שיש סמוך לאותו בית קול דופק, כגון חוטב עצים, או שיש מלח על לשונו, אלו מעכים יציאת הנפש - מותר להסירו משם, שאין זה מעשה כלל, אלא שמסיר המונע".

מהנ"ל נלמד, בצורה ברורה, כי ישנו הבדל חשוב ועקרוני בין פעולה אשר יש בה משום מעשה של המתה בפועל - שהוא דבר האסור, ובין 'הסרת המונע', קרי, המנעות מעשיית פעולות אשר מקשות על הסתלקותה של הנשמה מהגוף, אשר לפחות באופן חלקי מוגדרת כ'אזוניה פסיבית'<sup>17</sup>.

הרב משה ולנר (במאמרו בקובץ 'התורה והמדינה' ז-ח, עמוד שיח) כתב על פסק הרמ"א הנ"ל:

"מבורר דעיקר האיסור של נגיעה בגוסס שמניח אצבעו על הנר דהיינו החלשת כח החיים הטבעי. אבל הסרת הגורם לא טבעי, אף שבזה הוא מאריך את החיים, ובסילוק המונע מקרב את המיתה, אפילו הכי אין בזה שום איסור דהרי לא החליש את כוח החיים הטבעי אלא שמסיר את הכח העל טבעי".

<sup>17</sup> עיין בהרחבה באנציקלופדיה רפואית לרב אברהם שטינברג ערך 'נוטה למות'.

ומסיק להלכה:

"חולה נואש שלפי דעת הרופאים אין לו תרופה, מותר (לחולה) להפסיק מלקחת תרופות".

ה'בית לחם יהודה' (על גליון השו"ע שם) טוען כי זה שפסקו מצד אחד כי אין לשים מלח על לשון החולה כדי להאריך חייו ומצד שני כי מותר להסיר המלח כדי שימות מהר, הוא היות ודין אחד תלוי בשני:

"ולי נראה דמותר (להסיר מלח) דהא יבוא המלח על לשונו, צ"ל כמ"ש בס"א (בסימן א) אסור להרחיק מיתתו, ואין משימין מלח על לשונו כדי שלא ימות. ע"כ נמצא שמתחלה לא עשו כהוגן שהיה מניח המלח על לשונו, ולכן מותר ליקח המלח מעל לשונו רק בנחת שלא יזיזו אבר. וכתב בספר חסידים, שאין צועקין בשעת יציאת הנשמה כדי שלא תחזור הנשמה ותסבול יסורים קשים".

מובן כי מדובר באופן שטרם הגיע זמנו של החולה למות, אלא, שיש לו יסורים גדולים ולכן רוצים למהר מיתתו טרם זמנה וזה אסור.

הנה הגענו למסקנה הברורה כי סילוק הגורם המעכב שהוא מותר, אינו דווקא זה שהונח בידים, כגרגר המלח, היות ובאמת ההיתר הינו משום שהגיעה זמנו למות באופן טבעי, ורק אותו גורם מעכב, "ולפי זה אם יש שם דבר שגורם לנפשו שלא תצא מותר להסיר אותו הגורם ואין בכך כלום", כדברי השלטי גבורים<sup>18</sup> שהובאו לעיל.

אם כן, דברי הרמ"א, אשר מקורם בדברי השלטי הגבורים<sup>18</sup> ברורים, כשהוא בא להוסיף על דברי מרן איסור קירוב מיתה שלא בפועל ובמעשה אלא ע"י פעולות סגוליות אף שהינן בבחינת גרמא בלבד, "וכן אסור לגרום למת שימות מהרה", והתיר לסלק את הגורם המונע, כחוטב העצים וגרגר המלח.

ובאשר להסרת הכר - ישנם רבים הרואים בכך גם הסרת המונע כמו גרגר מלח, אע"פ שכפי שראינו יש שאוסרים גם את זאת. ונראה לי שהאיסור אינו בשל חילוקי דעות לגבי הסרת המונע, אלא בשל החשש שיש בכך שעל ידי הוזזת הכר יגרמו למוות בידים<sup>18</sup>.

מצינו אף רמז לנ"ל במעשה רבי חנניא בן תרדיון, אשר מצד אחד אכן לא הסכים לפתוח את פיו ע"מ שתיכנס בו האש וימות במהרה, היינו, מעשה אקטיבי ישיר להחשת מיתתו, אך מצד שני הסכים כי יסירו ממנו הספוגים הרטובים וכך, בעקיפין ובדרך של הסרת המונע, לא תעוכב מיתתו.

במעשה הנ"ל של ר"ח בן תרדיון ואצל הפוסקים, אנו לומדים לא רק שהסרת המונע מותרת, אלא שלכאורה, אפילו ישנו איסור לעשיית פעולות לעיכוב יציאת הנשמה, וזאת כדי למנוע הארכת יסורים מיותרים לחולה. וכך מתבארים הדברים בפיסקה אחרת בספר חסידים (סימן רלד):

"ואין צועקים עליו בשעת יציאת הנשמה, כדי שלא תחזור הנשמה ותסבול יסורים קשים".

ישנה חובה כי נחدد את ענין ר"ח בן תרדיון גבי ההבדל בין פתיחת הפה אשר ר"ח בן תרדיון סירב לעשות, שהרי אין אדם רשאי לחבול עצמו למרות היסורים אותם הוא עובר, לעומת העובדה שהתיר לרומאי ליטול ספוגים ממנו ואף זיכהו בחיי העולם הבא על פעולתו זו.

<sup>18</sup> עיין בנושאי כלים על השו"ע יו"ד סימן שלט סעיף א.

וראוי להוסיף בזה את דברי הברייתא (סוף מסכת כלה), אשר מוסרת לנו את מעשה מסירות הנפש של ר"ח בן תרדיון בתוספת דברים:

"...עד שהיה יושב ותמיה בא קסטינר, אי"ל ר' גזרו עליך לכורכך ולשורפך בתורתך, ולישראל עמך, עמד וכרכוהו בתורתו והקיפהו חבילי זמורות, והציץ בו האור והיה האור מצטנן ומתרחק ממנו, עמד קסטינר בבהלה, אי"ל רבי, אתה הוא שגזרו לשורפך, אי"ל הו, ולמה האור מכבה, אי"ל השבעתיו בשם קוני שלא יגע בי עד שאדע אם גזרו עלי מן השמים, המתן לי שעה אחת ואודיעך, היה קסטינר יושב ותמיה, אמר, הללו שגוזרים מיתה וחיים לעצמן למה עול מלכות עליהן אי"ל קום לך וכל מה שהמלכות רוצה לעשות בי יעשה, אי"ל ריקא הסכימה עלי גזירה מן השמים ואם אין אתה הורגני הרבה והורגים יש למקום הרבה דובים וכו' אלא סוף שהמקום עתיד לפרוע דמי מידך, וידע הקסטינר שכך היא המידה, מיד עמד ונפל על פניו וכיון אבד, והשמיע קולו מתוך האש ואמר באשר תמותי אמות ושם אקבר, באשר תחיה, אחיה מיד יצתה בת קול ואמרה ר"ח בן תרדיון וקסטינר מזומנין לחיי עוה"ב".

ונראה כי יש להסביר את דברי הגמרא במסכת עבודה זרה (ענין ר"ח בן תרדיון) ואת דברי הברייתא (במסכת כלה) כמשלימים זה את זה.

הכללים אשר עולים מדברים אלו הם, כאמור, כי הסרת המונע מותרת בגוסס אך פעולה אשר מחישה את המוות- אסורה, כדין רוצח כלשון הגמרא והרמב"ם שם. יוצא, אם כן, שהסרת הנוצות הינה בבחינת הסרת המונע, ומותר, והזזה ממקומו - אסורה, שכן היא הריגה בידיים ממש "משל לנר שהוא מטפטף, כיון שנגע בו אדם מכבהו" (מסכת שמחות פרק א הלכה ד).

בעניין גרגר המלח פוסק הרמ"א (שם) כאמור, כי מותר להוציאו, אך הט"ז (שם ס"ק ב) חולק בזה ואומר:

"הלא גם שם מזיזו פיו על ידו והוה כמעמץ עיניו, וע"כ נראה לענ"ד שאין לנהוג היתר בהסרת מלח".

הנקודות הכסף-שם- חלק עליו וטען כי:

"י"ל דנענוע קל כזה - לאו כלום הוא".

נוספה לנו דעתו של ה'בית לחם יהודה' (שו"ע שם) שאם עשו מעשה של איסור ע"י הארכת חיי הגוסס מותר להסיר את מאריך החיים, שהרי ע"י ההסרה חוזר המצב קודם שנעשה מעשה האיסור. ולפי הנ"ל ניתן להסביר את מעשה ר' חנינה בן תרדיון בשתי צורות, כפי שדייקנו מלשונו של הרמ"א שלסלק את 'המונע' מיציאת הנשמה - מותר, וברור כי הספוגים היו מונע ודומים הם לקול הדופק או לנוצות אשר שומרות על הנשמה, שאלמלא הוזזת הגוסס לא היה איסור בהסרתן, כפי שפרש הט"ז. אך כשהתלמידים אמרו לר"ח בן תרדיון שיפתח את פיו ויכנס בו האש - הרי בזה יש מעשה אשר מקרב את מיתתו בפועל ועל כן השיב להם ר"ח בן תרדיון "יטלנה מי שנתנה, שאין רשאי לחבל בעצמו", אולם סילוק הספוגים - שונה, שסילוק המונע הוא ולסלק המונע מהסתלקות הנשמה - מותר. הסבר שני הינו לפי היסוד שלמדנו מדברי 'בית לחם יהודה' שיש לבדוק באם הניחו את מאריך החיים בהיתר או שמא באיסור.

ולמדנו גבי דין הוצאה להורג בתוספתא ובגמרא (סנהדרין נב). ובתוספתא סנהדרין פרק ט הלכה יא ועוד) "ברור לו מיתה יפה" והכוונה בצורת המיתה, בהקלת היסורים ובקיצור

משך הזמן המיתה, ועל כן, לכתחילה, כאשר הוציאו להורג את ר"ח בן תרדיון, הרי שעצם הנחת הספוגים, כשהם טבולים במים, על לבו, זהו מעשה שיש בו חוסר התחשבות במוצא להורג והכל בכדי שר"ח בן תרדיון יסבול כמה שיותר, ולכן, כיוון שנעשה שלא כהוגן הרי מותר לסלקו בשעת גסיסה ואילו פתיחת הפה, כנ"ל, תהווה אסור, שהרי מדובר במעשה מחודש של קירוב המיתה ואת זה לא הותר לנו לעשות. אך סילוק הדבר אשר נעשה שלא כדין - שונה, כעין הסרת גרגר המלח מהלשון באם הונח שם שלא כדין דשרי כפסק הרמ"א שם.

הרב ברוך י. רבינוביץ ('אסיא' חלק ג תשל"א) כותב לגבי פסקו הנ"ל של הרמ"א אשר מתיר להסיר את המונע:

"הלכה זו חשובה מאוד בתהליך הריפוי המודרני. במאמצים להציל את החולה מצמידים אותו לפני מותו לכל מיני מכונות להזרים חמצן ורפואות לתאי גוף. כל זמן שהגוף צמוד למכשירים הללו יכול הוא להמשיך בחיים, שהרופאים קוראים - חיים וגטטיביים (צמחיים). השאלה האם מותר לנתק את המכשירים כל זמן שיש בו סימני חיים? לפי ההלכה הנ"ל התשובה ברורה. המכשיר הזה פועל למעשה כמעכב יציאת הנפש באופן מלאכותי. חייבים איפוא לנתק את האדם מן המכונה ולהשאיר אותו במצב הטבעי עד שתצא נפשו"<sup>19</sup>.

אצל הפוסקים הובאו דוגמאות רבות אימתי חל עקרון זה, תנאי המוגדרים ועוד, אך דוגמאות אלו לקוחות מהימים בהם ניתנו הפסקים, היינו, לפני שנים רבות, אולם לגבי ישומן בימינו מעורר הדבר קשיים ומחלוקות בין הפוסקים של ימינו. בכדי להבין דיוני הפוסקים נצטט מספר מקורות, אשר מהם נלמד הגדרות ועקרונות נוספים הנוגעים והרלוונטים לענייננו.

בישורי כנסת הגדולה' (יו"ד סימן שלט סעיף ב) נכתב כך:

"נראה לי הטעם, שיש חילוק בין עושה מעשה חוץ לגופו, לעושה מעשה בגופו, והטעם דבעושה מעשה חוץ לגופו, אין כאן אלא קירוב מיתה, כה"ג שרי, אבל בעושה מעשה בגופו יש לו צער בהזזה".

וב'ערוך השולחן' (שם סעיף ד) כתב בכך:

"ולא מיבעיא לשמוט הכר מתחתיו, שבזה ראשו מזיז הרבה מגבוה לנמוך, אלא אפילו להזיזו מעט אסור, ואפילו לא יעשה מעשה בגופו כלל, אלא להניח תחת ראשו בלי הזזה כלל את מפתחות ביהכ"נ, ג"כ אסור, דסוף סוף עשה מעשה שימות מהרה, אף אם אין מעשה בגופו של הגוסס, אמנם יש דבר מן הצד שמעכב יציאת הנפש - מותר להסירו ממ"נ, אם העיכוב מצד זה - למה יסבול, דהלא זה אינו מחמת עצם גופו, ואם אין העיכוב מצד זה - הלא לא יועיל כלום, וגם הסרת המלח מלשונו לא נחשב כמעשה כלל, דנענוע קל הוא, ועוד מסתמא הניחו להאריך חייו וממילא דמותר להסירו, ויש מגמגמים בזה (עיין ט"ז ס"ק ב ונקודות הכסף ובית לחם יהודה) ובאמת אין חשש בזה".

<sup>19</sup> ראה להלן בהרחבה על נושא זה בפרק העוסק בהנשמה מלאכותית, וכפי שנראה אין הדברים פשוטים כל כך.

ע"פ הדוגמאות הנ"ל ניתן לנסח מספר כללים והגדרות של פעולות שהינן בבחינת 'הסרת המונע', ועל כן תהיינה מותרות לעשותם או להמנע מעשותם בעת גסיסתו של חולה. ואף יתירה מכך, במידה והחולה הינו בשלב גסיסתו יהא אסור להתחיל בפעולות האלו, זאת כדי שלא להאריך את חייו של הגוסס באופן מלאכותי תוך גרימת צער, ולהלן נרחיב בדיון בנושא.

### י. כללים והגדרות של פעולות שהם בבחינת 'הסרת המונע'

להלן מספר כללים והגדרות של פעולות שהינם בבחינת "הסרת המונע"<sup>20</sup> ואשר עיקריהן הובהרו לעיל.

- א. הסרתו של הגורם אשר מעכב את יציאת הנפש בתנאי שאין גורמים להנעת גופו, או חלק ממנו, של הגוסס.
- ב. הגורם אשר מעכב את יציאת הנפש לא במגע ישיר עם הגוף הגוסס, אלא, מצוי מחוץ לגופו.
- ג. בהסרת הגורם המעכב את יציאת הנפש אין קירוב או החשת המוות, אלא, רק מניעת הארכת החיים.
- ד. במידה ועשו פעולה מסויימת אשר מעכבת את יציאת הנפש שלא כדין, יש לסלק גורם זה.

ה. כל דבר אשר איננו פיזיולוגי וטבעי ואינו בבחינת מעכב יציאת הנפש.<sup>21</sup> יש אשר הבדילו בין פעולות ב'יקום ועשה' אשר הן אסורות, ובין הימנעות מפעולה, קרי 'שב ואל תעשה' כפי שהובהר.

הפוסקים דנו ספציפית במספר פעולות חשובות אשר נעשים בחולה אנוש והם מביאים דעתם באם יש להמשיך ולעשותם, להמנע מעשותם או להפסיק מעשותם אף אם כבר הוחל בעשייתם.<sup>22</sup>

**מתן מזון** - בענין זה נפסק כי יש להמשיך ולתת מזון לחולה המצוי בתרדמת, אף תוך עירוי תוך ורידי, שאם לא כן יורעב למוות, המדובר בפעולה פיזיולוגית טבעית<sup>23</sup> והפסקת מתן מזון אינה בבחינת "הסרת המונע".

**מתן תרופות** - ישנה מחלוקת בין הפוסקים: שו"ת בית יעקב (סימן נט) פסק כי תרופה מהווה עיכוב יציאת הנפש ועל כן אסור לתיתה לגוסס. שו"ת שבות יעקב (חלק ג סימן יג) חולק עליו ולדעתו מי אשר בקי ברפואות נותן אותן בכדי למנוע הגסיסה, אפילו באופן זמני - ורשאי לעשות כך.

המחלוקת הינה אף בין פוסקי זמננו, הרב י. יעקובוביץ' (לעיל סעיף ט 1) מחזיק בדעה כי תרופות אשר מחזיקות את החולה בחיים, אך אין סיכוי כי יבריאווהו, מותר לתיתם, אך אין ציווי עלינו לעשות כך. ובכך שונות התרופות ממזון, היות ואין הם פיזיולוגיות, ועל כן לדעתו ישנה חובה להאכיל, מותר לתת תרופות, אך אסור לשים מעכבים הדומים לפעולה של השמת מלח על הלשון.

<sup>20</sup> ראה בהרחבה בנושא, במאמרו של הרב דר' אברהם שטינברג 'רצח מתוך רחמים - לאור ההלכה', 'אסיא' כרך ה עמוד 5, וכן באציקלופדיה רפואית ערך 'נוטה למות'.

<sup>21</sup> ראה שו"ת 'ציץ אליעזר' חלק יג. סימן פט.

<sup>22</sup> ראה הרחבה בנושא מאמרו של דר' אברהם שטינברג לעיל.

<sup>23</sup> ראה מאמרו של הרב יעקב לוי 'נועם' כרך טז תשלג, עמוד נג ואילך.



הרב ד. וולנרד (במאמרו בקובץ 'התורה והמדינה' שם עמוד שטו). מחזיק בדיעה כי אין לתת זריקות שמרחיקות את מיתת הגוסס, אם לדעת הרופא אין אפשרות לרפאותו, וכן מותר לחולה הנואש להפסיק מלקחת תרופותיו.  
 לעומת הנ"ל כתב הרב נ.צ. פרידמן ('נצר מטעיי סימן ל) כי:  
 "שמחוייב כל אדם בכל האופנים לחפש ולבקש רפואות וסמים לרפואתו ולהחיותו, אף אם כפי דעתו מאריך יסוריו ולא חייו".

#### יא. קירוב מיתת הגוסס - דעת הרבנים כיום

רבני זמננו דנו בנושא 'קירוב מיתת הגוסס ע"י מעשה בידיים', וכפי שנראה קבעו להלכה כי אסור לקרב את מיתת הגוסס, אפילו עת הוא סובל יסורים, ומי שמקרב מיתתו הרי הוא כשופך דם.

וכך כותב הרב וולדינברג (ציץ אליעזר שם פרק כו ד"ה 'על כל פנים'):

"אין כל יסוד של היתר ואין כל רשות לרופאים להחליט על דרכי טפול מוות בחולה, יהיה מצב סבלו גרוע באשר יהיה, ותהיה החלטתם לאי יכולת הבראתו והבאת הטבה במצבו אשר תהיה, ואם תהינו לעשות חלילה כן, אף אם יתעטפו בטלית של חמלה ומעשה חסד בקיצור סבלו של ההולך למות, בכל זאת לרוצחים גמורים יחשבו, ודינם חרוץ בספרות ההלכה של תורתנו הקדושה".

ומצינו אף מספר רבנים אשר דנים לא רק בקירוב המוות ע"י מעשה בידיים בגופו של החולה, אלא, אף בקירוב מותו של החולה בשב ואל תעשה, קרי, הפסקת הטיפול הרפואי או נתוק המכונות המחוברות לחולה.

וכך כותב הרב ישראל יעקבוביץ (במאמרו 'הפרדס' שנה לא ג עמוד 16):

"ולכן בעוד שרשאים לפרוק עול יסורים מעל חולה נואש ע"י מניעת אמצעיים מלאכותיים כרפואות וסמים הדוחים שעת פטירתו, מ"מ איסור גמור הוא לפגוע בחיי האדם הנאסר לערש דוי בחבלי צער ובלי תקוה לקום ממנו".

ואף הרב דב וולנר (שם) מסכים וקובע להלכה:

"א. לגוסס, במקום שלפי דעת הרופאים אין שום אפשרות לרפואה, אין לתת זריקות כדי לרחק את המיתה בכמה שעות.  
 ב. חולה נואש שלפי דעת הרופאים אין תרופה לו, מותר להפסיק מלקחת תרופות".

ובניגוד לנ"ל, דעתו של הרב נתן צבי פרידמן ('נצר מטעיי' שם):

"לא מבעיא שאסור לקרב מיתתו (של הנוטה למות), אלא מחוייב כל אדם בכל האופנים לחפש ולבקש רפואות וסמים לרפואתו ולהחיותו, אף אם כפי דעתו מאריך יסוריו ולא חייו, כי צריך לקוות ולצפות לישועת ה' עד נשמתו האחרונה".

אם כן, דעה אחת מצינו ככל הנוגע לעשיית מעשה בקום ועשה בגופו של החולה, ודין של מעשה זה כשפיכת דם, אולם באשר לשב ואל תעשה חלוקות דעות. וכפי שנראה בהמשך, יש לכך השלכות רבות, בעיקר למכשירים השונים הקיימים היום והם בבחינת מארכי חיים, כגון מכונות הנשמה, ואתם נבחן בהמשך לאור המחלוקות וההגדרת הללו.

**יב. כפיית החולה לקבל טיפול רפואי.**

המנעות מלקבל טיפול רפואי חיוני, זו אחת הדרכים, למעשה, בה יכול האדם לנקוט על מנת לקרב את מותו, ואף אם אינו מתכוין לכך, הרי שאין ספק כי בכך הוא מקרב את מותו - ואז עולה השאלה, האם ניתן לכפות אדם לקבל טיפול רפואי? ענין כפיית החולה לקבל טיפול רפואי עולה למעשה מעצם המקור ההלכתי להזדקקות לרופאים - "ורפא ירפא" (שמות כא יט) - אומרת הגמרא (ב"ק פה. ברכות ס.).

"תנא דבי ר' ישמעאל, מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות".

ומבהיר רש"י (במסכת בבא קמא שם):

"ולא אמרינן רחמנא מחי ואיהו מסי".

היינו, אין אומרים שרצון הקב"ה להחלותו, והוא הלך ומתרפא.<sup>24</sup>

**א"כ משמע, לכאורה, שזו רשות - האם כך פני הדברים?**

מקור נוסף לחובה לרפאות מצינו בגמ' (סנהדרין עג.):

"מניין לרואה חברו שהוא טובע בנהר או חיה גוררתו או ליסטים באין עליו, שהוא חייב להצילו? ת"ל לא תעמד על דם רעך".

ושואלת הגמ':

"והא מהכא נפקא?! מהתם אבדת גופו מניין ת"ל 'והשבות לוי'?"

היינו, הרי לומדים זאת מהפסוק "והשבות לוי"? ומתרצת הגמ':

"אי מהתם הוה אמינא ה"מ בנפשיה, אבל מיטרח ומיגר אגורי אימא לא קמ"ל".

היינו שישנה חובה גם לשמור על הגוף.

לכאורה ישנו פסוק של "רפא ירפא" ומדוע יש צורך בפסוקים אותם מביאה הגמ' בסנהדרין?

היתורה תמימה' (על הפסוק) כותב שמ"רפא ירפא" ניתן ללמוד שזה רשות וע"כ יש צורך בפסוק "והשבות לוי" להורות שהריפוי הוא מצווה ואין להשתמט ממנה. וכן מביא הרשב"א (שו"ת סימן תיג):

"ומי שהשיגו החולי ואינו סומך על הנס שלא לשאול ברופאים ולהתעסק בדברים המועילים, בין בדברים הטבעיים והוא אמרו "ורפא ירפא" ואמרו ז"ל מכאן שנתנה לרופא רשות לרפאות ואומנם ניתנה רשות לאמר שאין הפך מה שהזהירה התורה בהשגחה וכו' ולא עוד אלא שאסור להיכנס בעניני הסכנות ולבטוח על הנס...".

אומנם הרמב"ן (בפירושו לתורה ויקרא כו יא) הביא שלכאורה אין חובה על החולה להתרפא וז"ל:

"... והכלל כי בהיות ישראל שלמים והם רבים לא יתנהג ענינם בטבע כלל, לא בגופן ולא בארצם, לא בכללן ולא ביחיד מהם, כי יברך ה' לחמם ומימם לא יסיר מחלה מקרבם עד שלא יצטרכו לרופא ולהשתמר בדרך מדרכי הרפאות כלל, כמו שאמר כי אני ה' רופאך, וכן היו הצדיקים עושים בזמן הנבואה גם אם יקרה עוון שיחלו, לא ידרשו ברופאים, רק בנביאים כענין חזקיהו בחלותו וכו', ומה חלק

<sup>24</sup> כך מבהיר גם תוס' (ב"ק פה. ד"ה 'שניתנה').

לרופאים בבית עושי רצון ה' אחר שהבטיח וברך את לחמך ואת מימך והסירותו מחלה מקרבך וגו'! והוא מאמרם שאין דרכם של בני אדם ברפואות אלא שנהגו, שאלו לא היה דרכם ברפואות, יחלה האדם כפי אשר יהיה עליו עונש חטאו ויתרפא ברצון ה', אבל הם נהגו ברפואות וה' הניחם למקרה הטבעים, וזו היא כוונתם באומרם "ורפא ירפא" - מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות. לא אמרו שניתנה רשות לחולה להתרפאות אלא כיוון שחלה החולה ובא להתרפאות כי נהג ברפואות והוא לא היה מעדת ה' שחלקם בחיים, אין לרופא לאסור עצמו מלרפאות... אבל ברצות ה' דרכי איש אין לו עסק ברופאים".

אולם הרדב"ז (תשובה אלף קלט, הובא בפ"ת ביו"ד סימן קנה) נשאל לגבי אחד שאמדוהו שיש לחלל עליו את השבת והוא רוצה להחמיר על עצמו, והשיב הרדב"ז כי האיש הינו חסיד שוטה ובמעשהו אין משום חסידות, אלא, איבוד נשמה ואומר: "הלכך מלעיטין אותו בעל כורחו או כופין אותו לעשות מה שאמדוהו. והשואל הרי זה שופך דמים ופשוט הוא".

הרדב"ז הביא ראיה מהר"ן שבמסכת יומא, אשר כתב כי חולה אשר יש בו סכנה וחיובים לחלל עליו את השבת, הרי אם הוא ממאן כי יחללו עליו את השבת הרי זה שופך דמים. והרדב"ז הסיק מכאן כי כופין אותו שלא ישפוך דמו שלו, אלא, יחלל שבת ויעסוק ברפואות, וזהו הדין בשל איסור כשאדם רוצה להחמיר על עצמו ולא לעבור על האיסור אשר הרופא התיר לו, הרי זה שופך דמים וכופין אותו.

זהו אף משמעות לשונו של הרמב"ן (תורת האדם ד"ה 'בפרק החובל' עמוד מא שבהוצאת מוסד הרב קוק) בו כתב כי הנמנע מלעסוק ברפואה, עת אמרו המבינים ברפואה כי יש לחלל עליו את השבת, הריהו שופך דמים, ופשטות דבריו מטיין לומר כי כופין אותו שלא לשפוך דמים, כשם שמצווה על כל אדם להציל את הנרדף מידו של הרודף אחריו להורגו. אף במגן אברהם (או"ח סימן שכח ס"ק ו) הביא את דברי הרדב"ז להלכה, שכופין על חולה לחלל עליו את השבת, למרות שהחולה רוצה להחמיר על עצמו ולא לשמוע בקולם של הרופאים.

המסקנה לדעת הפוסקים הינה, כי ברור שכל אדם חייב להציל את נפשו אם חלה ונסתכן. ואם רוצה החולה להמנע מצד חסידות, הרי זה שופך דמים וכופין אותו להציל את נפשו ולעסוק ברפואה. ואף אם אמרו הרופאים כי יש לחלל עליו את השבת או לעבור על איסורים אחרים שלחולה הותר לעבור עליהם, אלא, שחולה רוצה להחמיר - כופין אותו לעבור על האיסור, ואם החולה נמנע ולא רצה לחלל שבת הרי זה שופך דמים, וכאילו איבד עצמו לדעת.

כמו כן, ניתן לשייך את כל העניין הנ"ל למחלוקת שהובאה לעיל בענין בעלות האדם על גופו ולגזור מכך את התשובה בענין כפיית טיפול רפואי, אולם כפי שיובהר אין הדברים קשורים בהכרח לנושא, שכן עולות מסי' שאלות - אף אם האדם הינו בעלים על גופו, האם יכול בכל תנאי לסרב לקבל טיפול רפואי? האם ניתן לסמוך על שיקול דעתו בכל מצב? וכן

לשיטה השניה - אף אם אין האדם בעלים על גופו, האם נכפה טיפול רפואי בכל מקרה, גם אם החולה מתייסר? גם אם לא יקום מחוליו, גם אם יהיה לנטל על קרוביו? וכו'.<sup>25</sup> יש אם כן, לבחון באלו נסיבות מדובר וממה נובע חששו או אי רצונו של החולה לקבל טיפול רפואי. כמו כן, נראה בהמשך באיזו מידה תלויה סוגיה זו בשאלת בעלות האדם על גופו, כפי שהובהר.

### חילוקים בין נימוקי החולה המתנגד לטיפול.

נבחין בין שישה מצבים:

#### א. התנגדות מחמת צדקותו של החולה.

חולה אשר איננו רוצה לקבל טיפול לשם הצלתו מסיבות דתיות, נניח, כי איננו רוצה שיחללו עבורו שבת - הרי זה חסיד שוטה ולא שומעים לו.<sup>26</sup>

#### ב. פקוקו של החולה בטיב הטפול.

חולה אשר איננו רוצה לקבל טפול היות והטפול אשר מוצע לו איננו בדוק בעיניו, בין אם מצוי רופא המצדד בדעתו ובין אם לאו, אין לכוף אותו לקבל טפול. הנ"ל בין אם החולה סבור כי הטיפול המוצע לו זיקק לו ובין אם לדעתו הטפול לא יועיל לו, וכפי שאומר בעל מור וקציעה (סימן שכח ד"ה 'כתב מג"א'):

"נ"ל דווקא כשרוצה למנוע מהשתמש ברפואה הודאית (אף הסתמית ע"י הרופא מומחה, כודאית חשיבא) להחמיר על מצבו מחשש איסור דשבת, אבל אם נמנע מפני שאינו מחזיקה לרפואה בדוקה, אפ"י מדעת עצמו בלבד, כ"ש אם מסייעו רופא אחד (המתנגד לרופא שאומר צריך) - אין כופין".

הרב משה פיינשטיין (הובא בתחומין ה עמוד 221) מבחין בין הסיבות בגללן מתנגד החולה לטיפול (להלן בהרחבה):

"בדבר כשהחולה אינו רוצה ליקח התרופה - תלוי אם הוא מחמת יאוש או מחמת צער לפניו, ומתחשב רק עם שעה זו שאינו רוצה להצטער בה, אף שמאמין לרופאים שהוא לטובתו שיתרפא בזה, או שידעו מזה איך לרפואתו, שהוא (ההתנגדות) מעשה שטות ומעשה תינוקות - צריכין לכפותו אם אפשר להם. אבל אם הוא מחמת שאינו מאמין לרופאים - צריכין למצוא רופא שיאמין בו, ואם ליכא רופא כזה, ואי אפשר לתאר לפניו מצב המחלה ולחכות... מוכרחים הרופאים שבכאן לעשות בעל כורחיה".

והוא מוסיף תנאי לענין האחרון הנ"ל:

"אם כל החולים שבבית חולים זה סוברים שזה רפואתו".

דברים אחרונים אלו נראים, לכאורה, סותרים את דברי ה'מור וקציעה', שאם אין החולה מאמין לרופאים, לא ניתן לכופו לקבל הטפול. בפשטות כוונתו הינה, כי לעולם לא ניתן לכופו בכגון זה, אף אם כל הרופאים מתנגדים לדברי החולה (ועיין 'ספר החיים' לר' שלמה קלוגר (אוי"ח הלכות שבת סימן שכט סעיף ח) הדין ביחס שבין מספר הרופאים הסוברים שיש לעשות פעולה מסויימת לבין ההיתר לעשותה).

<sup>25</sup> ראה מאמרו של הרב שילה רפאל 'כפיית טיפול רפואי על חולה', בקובץ תושבע"פ, הרצאה בכנוס הארצי ה-33 לתושבע"ע.

<sup>26</sup> לדוגמא: שו"ת רדב"ז ח"ד תשובה אלף קמט (ס"ד).

עם זאת, סבר הרב פיינשטיין (אגרות משה, יו"ד ח"ב סימן קעד ענף ג, ראש עמוד רצ) כי ללא קשר לעמדת החולה, ישנו איסור להארכת חיי חולה טרמינאלי מתייסר: "דמסתבר דזהו הטעם שמותר להסיר דבר המעכב יציאת הנפש... שהוא משום היסורים... אלא ודאי דאסור לעשות אמצעים להאריך חיי שעה באופן שיהיו ביסורים, וסתם עכוב יציאת הנפש בגוסס הוא ביסורים".

אך פעולות אשר מקילות הייסורים ולא מקצרות חיים- כגון תרופות נגד כאבים- יש לתת לחולה וזאת ללא כל קשר לרצון החולה. דברי הרב פיינשטיין (אשר מחד גיסא מחייב לבדוק מהי סיבת ההתנגדות, אך מאידך מחייב טיפול כופה באם הרבה רופאים סוברים כך) חזרו ונשנו בתשובה שכתב בר"ח כסלו תשמו, זמן קצר לפני הסתלקותו, לרב חיים ספרונג.<sup>27</sup>

#### ג. חולה החושש מפני ייסורים

חולה אשר מתנגד לטיפול אשר יציל את חייו היות ואיננו רוצה עוד לסבול יסורים או כי הטיפול קשה והחולה מעדיף למות- יש לכוף אותו לקבל הטיפול. יצוין שגם כאשר ההלכה מתירה לכפות הטיפול על החולה, הרי שיש לעשות זאת באופן הכי פחות טראומתי עבור החולה, לדוגמא, אם החולה מסרב לאכול, עלינו להרדימו ולתת לו המוזן באמצעות זונדה או באופן אחר.

#### ד. חששו של החולה מפני נפילה לטורח ולנטל על אחרים

בספר שמואל (ב יט לג-ו) כתוב:

"וברזילי הגלעדי זקן מאוד בן שמונים שנה והוא כלכל את המלך (דוד) בישיבתו במחנים, כי איש גדול הוא מאוד. ויאמר המלך אל ברזילי: עתה עבור אתי וכלכתי אותך עמדי בירושלים. ויאמר ברזילי אל המלך: כמה ימי שני חיי כי אעלה אל המלך ירושלים? בן שמונים שנה אנכי כיום, האדע בין טוב לרע... ולמה יהיה עבדך עוד למשא אל אדוני המלך?"

מתוך הדברים ניכר כי דוד אכן קיבל את בקשתו של ברזילי והבין אותו. עם זאת, לא עולה על הדעת כי חששו של זקן מהיות לטורח על הסובבים אותו, יכול ותצדיק קיפוד חייו, על כן, חולה אשר מתנגד לטיפול מהטעם הנ"ל- אין שומעים לו. יש לשכנעו לקבל הטיפול ושהכל לטובתו וכן שלא רואים בו נטל, נהפוך הוא, כך הוא מטיל עומס רגשי על הסובבים אותו אם יסרב לקבל טיפול. במידה ולא ניתן לשכנעו, הרי דינו כדין מי שאיננו רוצה עוד בחיי יסורים מחשש לכאב, שהרי אין כל הבדל בין חשש ליסורים גופניים לבין יסורים נפשיים, ושבשניהם יש לטפל בעל כורחו

#### ה. חששו של החולה מפני הסיכון שבטיפול הנוכחי

במידה ומדובר בטיפול אשר כרוך בסכנה גדולה לחיי השעה של החולה, הרי שא"א לכפותו לקבל הטיפול, אף כי אם החולה רוצה בכך הוא רשאי לקבלו. עצם הכניסה לטיפול מחייבת רק אם הוגשה הסכמת רוב הרופאים המומחים והרב שבעיר.<sup>28</sup>

<sup>27</sup> פסקי דין רפואה ומשפט כרך א', הוצ' ועד מחוז ת"א של לשכת עוה"ד ישראל, ת"א 89 עמוד 102.

<sup>28</sup> שו"ת שבות יעקב חלק ג סימן עב.

כך פסק הרב פיינשטיין :

"ובאם יש בהרפואה עצמה איזו סכנה, אבל הרופאים נוהגין ליתן רפואה זו לחולה שיש לו מחלה מסוכנת, שמידת הסכנה של הרפואה פחותה הרבה מסכנת המחלה – אין ליתן בעל כורחיה בכל אופן".

(בהמשך נרחיב בעניין זה).

### 1. התנגדות עלומה

לעתים טעם התנגדותו של החולה עלומה, והדבר מלמד כי בפנינו חולה עם בעיה נפשית ולכן אין לשעות לדבריו, אלא, לדברי הרופא.

היסוד הנ"ל הינו בסוגיה (יומא פג.) הדנה ביחס לאכילה ביום הכפורים. ובמקרה של מחלוקת בין הרופא לחולה ששומעים לרופא. הגמרא דנה בחולה אשר איננו מנמק את דעתו (מהפשט נראה שמסרב בגלל יוה"כ) ועל כך כי מאכילים החולה שואלת הגמרא מהו הטעם? – והתירוץ הינו :

" תונבא הוא דקנקיט ליה".

ורש"י פירש :

"תונבא- שטות, אשטוררדישו"ן מחמת חוליו".

וממילא מובן, כי גם שלא ביום הכפורים, חולה אשר איננו מסביר מדוע הינו מתנגד לטפול, הרי שיש להניח כי רוח שטות מנחה אותו שלא להציל את נפשו ואין לראות בכך התנגדות אמתית ועל כן חלה גביו חובת הצלת נפשות ויש לטפל בו בעל כורחו.

### חשש לפגיעה בחולה מעצם הכפייה.

אף באותם מקרים בהם אמרנו כי יש לכופף את החולה לקבל הטפול, באם ברור כי החולה יתבעת מעצם הכפייה אזי אין לכפותו בשום פנים ואופן. כפייה כגון דא עלולה להביא נזק לחולה ובאם ימות מחמת ביעותו זה יחשב הדבר, גבי אלו אשר כפוהו לקבל הטפול, כאילו הרגוהו בידיהם, כך פוסק הרב פיינשטיין (אג"מ חלק יו"ד סימן קע"ד).

ולא זו בלבד אלא נראה כי במצב בו אין באותו הרגע חיוב מידי של הצלת הנפש, אזי א"א לכופף החולה לקבל הטפול באם ברור שגם זמן רב לאחר הכפייה יקפיד על כך החולה ולא ימחל על כך, קרי, עלבון נפשי לחולה. אם כן, במקרה בו הטפול איננו חירום אזי אין לכפות, באם יש חשש גבי אחד מהשניים הנ"ל.

הטעם : ההנחה הבסיסית הינה כי הכפייה מוצדקת, משום שמעבר לחיוב ההלכתי כי עלינו להציל אדם (או מצד דיני פיקוח נפש או מצד חובת הסיוע וההצלה של הזולת או מצד חובת החולה עצמו להציל את חייו) הרי שבסופו של דבר תתקבל אף הסכמתו ותודתו של החולה גבי הטפול הרפואי שנעשה בו לאחר שיווכח כי טוב נעשה עמו. זהו ההסבר לתוספתא (שקלים פרק א) :

"משישבו במקדש, התחילו למשכנן. משכנו ישראל על שקליהן, כדי שיהיו קורבנות צבור קריבין מהן. משל לאחד שעלתה לו מכה ברגלו, והיה הרופא כופתו ומחתך בבשרו בשביל לרפאותו. כך אמר הקב"ה: משכנו ישראל על שקליהן, כדי שיהיו קורבנות הצבור קריבין מהן".

ממילא מובן כי אם ברור שהחולה לא יסלח לעולם על הכפייה- אין לבצעו. יוצא אם כן כי פגיעה גופנית ונפשית הינן זהות ובמידה ולא סביר שהחולה ימחל עליהן, אזי אין לכפותו ולהצילו על ידי עשייה של נזק לניצול.

### חילוקי דיעות בין החולה לרופא עת החולה מציע אלטרנטיבה

שאלה נוספת אותה עלינו לשאול עצמנו הינה מה יהא הדין במקרה בו החולה לא רק שאיננו מקבל דעת רופאו, אלא, מציע אלטרנטיבה ומבקש שכך יטפלו בו, בעוד שהרופא טוען כי טיפול כזה יזיק לחולה?

אין המדובר במקרה בו הרופא אומר 'עשה' והחולה אומר 'שב ואל תעשה', אלא, החולה הוא האומר 'עשה', בעוד שהרופא אומר 'שב ואל תעשה, כי דבר זה יזיק לך'. האם שומעין לחולה או לרופא?

מצינו שני מקורות הסותרים אחד את השני:

1. בכל הנוגע לחולה בשבת נפסק (מג"א סימן שכ"ק ו):

"ואם הרופא אומר שאותה תרופה שהחולה מבקש תזיק לו - שומעין לרופא".

2. בכול הנוגע בדין ביום הכפורים נפסק (מג"א סימן תריח ס"ק ג):

"אם הרופאים אומרים שהמאכל שהחולה מבקש יזיק לו - שומעין לרופא".

מדברי מחצית השקל (סימן תריח) משמע כי יש להבחין בין תרופה (שומעין לרופא) לאוכל (שומעין לחולה). תירוץ זה דחוק משני טעמים:

ראשית, מהו הגבול אשר מפריד בין תרופה לאוכל?

שנית, האם כאשר הרופא מתנגד שהחולה יאכל אוכל כלשהו, האם איננו עושה זאת משום שיקול הדעת הרפואי שלו?

מהו הטעם, אם כן, לחלק בין תרופה לאוכל בעניין זה? נראה לדעת הרב י. שפרן (טיפול בהורים בניגוד לרצונם', תחומין יד 333) כי יש לומר: ההבדל בין אוכל ותרופה איננו בחומר אשר מרכיב אותם, אלא, במועד פעולתם בגופו של החולה. באם המדובר בבקשת חולה להליך שאמור לפעול בו מיד- יש להענות לבקשה, אף על פי שהרופא מזהירו מפני נזק עתידי, אך באם המדובר בבקשת חולה גבי הליך שלדעתו יועיל לו בעתיד- אין לשמוע לו, ועל כן באם החולה מבקש אוכל, כי כרגע הוא חש שבאם לא יאכל- ימות, הרי שהויכוח הינו בין איש ההווה (החולה) לאיש העתיד (הרופא), וכל עוד המדובר על ההווה "לב יודע מרת נפשו" ועל כן שומעים לחולה. אך לא כך גבי חולה אשר מבקש תרופה מסויימת, אשר מטרתה שיבריא מהר, ואילו הרופא טוען כי העתיד יהא הפוך מזה שהחולה מצפה לו והטפול שהחולה מבקש (אותה תרופה) עלולה להזיק לו בעתיד, וכאן הויכוח בין שניהם הינו גבי העתיד ובוויכוח כגון זה חו"ד של הרופא היא שקובעת בהיותו המומחה ואין כל דבר דחוף שעומד בפנינו בהווה ולכן בתרופה נשמע לרופא. העולה הינו כי בויכוח כנ"ל בין רופא וחולה, מה שקובע הינו משמעות הנקיטה באחת מן הדרכים על חייו המידיים של החולה, וככל שבקשת החולה הינה גבי חייו בהווה, כן ננטה יותר לומר כי ליבו יודע טוב יותר מה טוב בשבילו ולא נשמע לרופא, אלא, לחולה.

### האם כופין את החולה אף אם יש בכך כדי להסתכן?

אם גם כאשר כרוכה כפיית החולה ליטול תרופה בהסתכנותו, מותר לכופו את החולה ליקח התרופה, האם החולה חייב להסתכן? האם יש לכופו אותו, או שמא לא "נחליף סיכון בסיכון"?- עד עתה עסקנו בחולה סתם אשר מסרב להרפא ובזה נפסק שכופין, אך האם כופין גם במקום אשר ספק אם יבריא?

הרדב"ז (שו"ת חלק ג סימן תמד, תתפה) נשאל לגבי מה שכתוב גבי ריב"א אשר חלה במחלה שביגנה נפטר וחל יוהכ"פ באותם הימים. הרופאים אמרו לו כי אם יאכל אולי יחיה ואם לא יאכל בוודאי ימות. ריב"א אמר כי ברי ושמא ברי עדיף ולא רצה לאכול ומת מהמחלה. השואל שאל באם יפה עשה ריב"א, והאם ראוי ללמוד ממנו: תשובת הרדב"ז היתה כי אין ראוי ללמוד ממנו היות ואפילו לחיי שעה חוששים ודוחים בעבורם שבת ויוכ"פ, כ"ש לספק שמא יחיה ואפילו לספק שבת אחרת, היינו, אפילו לספק חיי שעה חוששים:

"לפיכך אין ראוי ללמוד ממנו, כי אפשר שריב"א ז"ל הרגיש בעצמו שאפילו יאכל ימות דלב יודע מרת נפשו, והיינו דקאמר ברי ושמא ברי עדיף, כלומר הברי שלי עדיף משמא שלכם ולפיכך לא רצה לאכול. וכבר נשאלתי על כיוצא בזה פעם אחרת והורתי דאין זו מדת חסידות".

בסוף דבריו מפנה הרדב"ז לתשובתו (בחלק א סימן אלף קלט), שם פסק כי אין זה ממידת החסידות בהמנעות החולה מלחלל שבת לרפואה שלו, וכופין אותו להרפא בעל כורחו. אם כן, לדעת ריב"א אין חיוב להתיר איסור שבת ויוכ"פ במקום שיש ספק אם הדבר יועיל, ואפילו להבנתו של הרדב"ז, במקום שלב יודע מרת נפשו והחולה חש כי ימות ולא יועיל לו שיחלל שבת וכד', מותר לו להמנע מלחלל את השבת. ואפילו לדעתו של הרדב"ז עצמו חיוב החולה לחלל את השבת הינו במקום שחילול השבת ודאי שלא יזיק רק אולי יועיל, אך במקום בו יש ספק באם יועיל או יזיק, שמא ימות מיד, בזה לא חייב הרדב"ז לחלל שבת וכד'.

ואם כן בודן, כשיש ספק באם התרופה תרפא את החולה או שימות מיד, לדברי הריב"א כפשוטם ברור כי אין חיוב על החולה להזקק לתרופה, דברי ושמא ברי עדיף. ואף להבנת הרדב"ז פשוט כי רשאי לא ליטול את התרופה במקום שלב יודע מרת נפשו שחושב שלא תועיל לו.

וכן לרדב"ז עצמו אשר כופין חולה לחלל שבת כדי להתרפא ואין מידת חסידות בנמנע לאכול ביוהכ"פ באופן שספק יועיל. אין ראייה שיחלוק על הריב"א בדין זה, כאשר יש ספק באם התרופה תועיל או תזיק, שמא ימות החולה מיד, והדבר צריך הכרע מפי פוסקי הדור.

אכן, במידה והתרופה הינה נסיונית בלבד וטרם הושלמה בדיקת כח השפעתה ורפוייה על החולה, ברור כי אין לכוף אדם לקחתה אף אם היא לא מסכנת את חייו של החולה. ואף הביא ב'מור וקציעה' (סימן שכח) שאם החולה איננו רוצה לקחת את התרופה היות ואיננו מאמין בה בשל היותה לא ודאית - אין כופין אותו. אך בתרופה ודאית - כופין אותו, שאין החולה ברשותו לאבד את עצמו.

יוצא, אם כן, שבתרופות שלא ברור באם תרפא החולה - אין כופין אותו לקחתה בשבת, ונראה דעתם שבמקום שיש חשש שימות אף ביום חול - אין כופין לקבל טיפול רפואי להצלת חייו. יש החולקים על דעתו זו כשו"ת מנחת שלמה (סימן צא).

נראה כי בענין חשוב זה ישנו משקל רב לפסיקת הרב פיינשטיין שהיה מגדולי פוסקי ימינו, על כן נביא כאן את אחת מתשובותיו (אגרות משה חשן משפט ב סימן עג) תשובה זו גם מסכמת חלק מהדברים שהבאנו עד עתה.

"...ובדבר כשהחולה אינו רוצה ליקח הרפואה: תלוי אם הוא מחמת יאוש, או מחמת שהוא צער לפניו ומתחשב רק עם שעה זו שאינו רוצה להצטער בה, אף שמאמין להרופאים שהוא לטובתו שיתרפא



בוה או שידעו מזה איך לרפאותו, שהוא מעשה שטות ומעשה תינוקות- צריכין לכפותו אם אפשר להם. אבל אם מחמת שאינו מאמין לרופאים אלו, צריכין למצא רופא שמאמין בו. ואם ליכא רופא כזה ואי אפשר (לתאר) לפניו מצב המחלה ולחכות עד שיבין שהוא לטובתו, וגם לא לשלחו כשרוצה בבי"ח וברופאים שהם בעיר אחרת- מוכרחים הרופאים שבכאן לעשות בעל כורחיה, אם כל הרופאים שבבית חולים זה סוברים שזהו רפואתו.

וגם יהיה באופן שלא יתבצעת מזה. שאם יתבעת מזה, אפילו שהוא עניין שטות, אין לעשות, כי הביעותא אפשר שיזיקהו וגם ימיתוהו, ויהיה זה כהמיתוהו בידים.

ולכן יותר טוב שלא לעשות בעל כורחיה, אף שהקרובים רוצים שיעשו לו גם בעל כרחיה. וצריכין הרופאים להתיישב בזה הרבה כשנזדמן חולה שאינו רוצה בהרפואה שעושין לו אם לכפותו כשהוא גדול, שקרוב שלא תהיה לתועלת כל כך, ולעשות בזה לשם שמים. ובאם יש בהרפואה עצמה איזו סכנה, אבל הרופאים נוהגין ליתן רפואה זו להחולה שיש לו מחלה מסוכנת שמדת סכנה של הרפואה פחותה הרבה מסכנת המחלה-אין ליתן בעל כורחיה בכל אופן.

וגם בעצם נתינת רפואה כזו שיש בה סכנה, שנוהגין הרופאים ליתן כשמחלתו מסוכנת יותר ממדת סכנה דהרפואה עצמה, דהא לא דמי הידיעה שיודעין הרופאים מאנשים בריאים וחולאים קטנים כמחויבים וחולשתא בעלמא איכא לפעמיים שהם לא מסתכנים כל כך מרפואה זו שרוצים ליתן לחולה זו על מחלתו הגדולה, ואין למילף כלום ממאורעות כאלו, וממילא אין ליתן רפואה כזו שיש בה סכנה, שהרי אפשר שלחולה כזה הוא סכנה גדולה, ורק כשאיכא ידיעה לרופאים שאף אינשי שחולים במחלה זו והם חלשים במדה זו, נמי לא נסתכנו מרפואה זו אלא מיעוט קטן טובא, אז כשסוברים הרופאים שלא פחות ממחצה חולים במחלה זו נתרפאו רשאיין ליתן רפואה זו כשהוא ברשות החולה. והרופאים צריכין להמלך טובא בהרבה רופאים וגדולים שיש שם, כי אומדנא כזו היא קשה מאד אף לרופאים גדולים".

העקרון הוא, שלמרות שישנו היתר לטפול רפואי בכפייה באותם מקרים ברורים בהם אין סכנה לחולה, הרי שבמקרה בו הפעלת כפייה שכזו עלולה להפחיד החולה עד כדי גרימת נזק לו, הרי שאין היתר לעשות כזאת ע"פ ההלכה.

לדעת הרב פיינשטיין הרי שלמעשה אין להשתמש בכוח בכדי לטפל במבוגר, וטיפול כפוי ראוי להמנע ממנו.

תשובתו השנייה עוסקת בהאכלת חולה בכוח, לדעת הרב פיינשטיין ישנה הבחנה חשובה בין מזון ונוזלים ובין תרופה, ועל כן יש להאכיל החולה המסוכן בצורה מלאכותית כל עוד שהאוכל אינו מזיק לו. לפי ההלכה, כנ"ל, ישנה אבחנה בין מניעת עיכוב המיתה של הגוסס, אשר מותרת, ובין החשת מותו, אשר אסורה.<sup>29</sup>

<sup>29</sup> ספר חסידים סימן תשכג. שלטי גיבורים מועד קטן פ"ג. הגהות הרמ"א, יורה דעה סימן שלט סעיף ה.

לגבי גוסס יש להחשיב תרופה- באותם מקרים בהם אין סיכוי שהיא תבריא את החולה- לדבר אשר מעכב את המיתה, וניתן להסירה. ברם, מזון ומים אינם נכללים בקטגוריה של דבר אשר מעכב המיתה, אפילו במקרה בו אין שום סיכוי כי הגוסס יחזור לאיתנו: "רשאין למנוע מהגוסס דבר הממשיך חייו לפי שעה... וברור הוא שאם הדבר המעכב את המיתה הוא מאכל או משקה שבלעדיו אינו יכול לחיות, ודאי אסור להסירו... ודאי אסור להרעיב גוסס כדי לקרב מיתתו"<sup>30</sup>.

לגבי מבוגר שסירב שיאכילוהו בכוח, הרב משה פיינשטיין (אג"מ חו"מ ב סימן עד) סובר: "אבל בע"כ ממש שצריך להחזיקו בכוח ולהאכילו, אין לעשות כן לגדול בר דעת כשאינו רוצה לאכול וכ"ש כשסובר שלא טוב לפניו האכילה אף שהרופא אומר שצריך לאכול ושטוב לו, משום זה שסובר שלא טוב לו האכילה הוא סכנה לחולה כשלא ישמעו לו... אבל צריכין להשפיע עליו שיעשה כצווי הרופא, ואם לאו אין שייך לעשות כלום".

בתשובתו זו מדגיש הרב את הצורך לכבד רצונו של החולה ושיש להמנע מכל טיפול כפוי אשר יש בו בכדי להרע את מצבו של החולה במקום לשפרו, המבחן סובייקטיבי דהיינו דעת החולה ולא דעת רופאיו.

### **היש קשר בין שאלת הבעלות על גופו של האדם ובין שאלת כפיית הטיפול הרפואי על החולה?**

אכן, היו שתלו השאלה האם יכולים לכוף אדם לקבל טפול, במחלוקת הפוסקים גבי השאלה האם יש לאדם בעלות על גופו.

המצדדים בהיקש טענו כי אלו הסוברים כי יש לאדם בעלות על גופו יסכימו כי בידו הזכות לקבוע מתי לטפל בגופו ומתי לא. ואילו אלו הסוברים כי אין האדם אדון על גופו, יורו כי אין בידו כל זכות לפגוע בעצמו- וממילא איננו האדון אף לקבוע מתי לא יטפלו בו. דעתו של הרב זווין ('לאור ההלכה' עמוד שי-שלח) הינה כי אין לאדם בעלות על גופו כשהוא מייסד את דבריו על 'שו"ע הרב' (חלק ה סימן סד). לעומתו סובר הרב שאול ישראלי ('התורה והמדינה שם) כי האדם הינו הבעלים על גופו, אם באופן עצמאי ואם כשותפות עם הקב"ה.

אולם כל הנ"ל איננו רלוונטי לסוגיתנו כלל, ואין כל מקום להקיש ממנו לשאלה האם יש לכוף חולה לקבל טיפול בניגוד לרצונו. לא רק לפי הרב זווין, שהרי אסור לאדם לחבול בעצמו, אלא אף אליבא דהרב ישראלי, ברור כי אסור לאדם להשחית גופו או לצערו, למרות סברתו כי הגוף של החולה הוא.

ואכן מצינו גם גבי חפציו של האדם, שברור כי הם שייכים לו והוא הבעלים עליהם- אסור לו לחבול בהם ולכלותם, וזאת בשל איסור השחיתה אשר יסודו מהפסוק (דברים כ יט): "לא תשחית את עצה לנדוח עליו גרזן".

מכאן ששאלת הבעלות לחוד ואיסור ההשחיתה לחוד, ואף הרב ישראלי מודה כי אין לאדם היתר לחבול, לא בעצמו ולא התיר לאחרים לחבול בו ולא לצוות על אחרים שלא יצילהו.

<sup>30</sup> הרב עמנואל יעקוביץ: 'בדין אם מותר לקרב מיתתו של חולה נואש הסובל יסורים קשיים', הפרדס לא (תשי"ז) חוברת א עמוד 28, חוברת ג עמוד 16.

לסיכום: השאלה באם לכוף חולה לקבל טיפול או לא, תלויה במידה רבה בשאלה מה בדיוק אומר החולה כטעם להתנגדותו, ובאילו נסיבות נפשיות הוא נתון.

### יג. מכונת הנשמה מלאכותית

אחת הדרכים המעשיות ואולי הנפוצות לקיצור חייו של אדם הנתון במצב רפואי קשה הינו ניתוק מכונות ההנשמה המלאכותיות וע"כ נעסוק בענין זה. על רקע הסוגיה של 'הסרת המונע' כפי שהובהר לעיל.

מה בדבר ניתוק ממכונת הנשמה? השאלה הינה כיצד יש להגדיר מכונת הנשמה. האם מכשיר זה אינו אלא בבחינת מעכב יציאת נפשו של החולה וניתוק הינו בבחינת הסרת המונע, או שמא יש להתייחס למכשיר כדבר פיזיולוגי או קרוב לכך, שהרי הוא מספק חמצן אל ריאותיו של החולה בדרך פיזיולוגית (אם כי באמצעי טכני)? עוד שאלה אותה עלינו לשאול את עצמנו, האם אין בעצם הפסקת פעולתו של מכשיר ההנשמה כדי הריגת חולה?

אם כן, השאלה הינה האם מכשיר ההנשמה דומה לחוטב העצים ולמלח על הלשון וכיו"ב כהגדרת החיי אדם את 'הסרת המונע' או שישנו הבדל ביניהם בכך שלגבי מלח וחטיבת עצים (רעש) מדובר בדברים אשר במהותם לא מרפאים אלא רק מעכבים את יציאת הנפש, בעוד שמכשיר ההנשמה מהווה אמצעי מעין תרופתי ותוצאות פעולותיו הינם פיזיולוגיות.

הדילמה: הפסקת המכשיר שמטרתו לטפל בחולה אנוש מותרת רק במקרים בהם אנו בטוחים כי בפעולה כזו אנו מקצרים את תהליך המוות, אך איננו מפסיקים את החיים. אך מיהו זה שמסוגל לעשות אבחנה דקה זו בין הארכת תהליך המוות?

הרבנים אשר דנו בשאלה זו התירו את הפסקת המכשיר כשהם מדמים אותה לכל אותם מעכבי יציאת הנפש ודינם כהסרת המונע, כן, היו רבנים שאף חייבו לעשות כן. הרב רבינוביץ ('אסיה' תשלו עמודים 8-197) סיכם את הבעיה כך:

"הלכה זו (של הרמ"א, יו"ד סימן שלט סעיף א) חשובה מאוד בתהליך הריפוי המודרני. על פי רוב, במאמצים להציל את החולה, מצמידים אותו לפני מותו לכל מיני מכונות להזרים חמצן ורפואות לתאי גוף. כל הזמן שהגוף צמוד למכשירים הללו יכול הוא להמשיך בחיים, שהרופאים יקראום 'חיים וגטטיביים', זמן רב מאוד. אבל אנו, אין אנו מכירים בהבדל בין 'חיים וגטטיביים' ל'חיים רציונליים' והיפעולתם.

מתעוררת, אפוא, השאלה, האם מותר לנתק את החולה מן המכשירים כל זמן שיש בו סימני חיים... זאת בעיה, שאנו נתקלים בה כמעט מידי יום ביומו בבתי החולים. הרבה רופאים שואלים, מה עליהם לעשות, כי בו ברגע שמנתקים את האדם מן המכשיר - הוא מת. האם אין בזה גרימת מוות בידיים? הרבה רופאים, בעיקר הצעירים ביניהם, מצפונם מעיק עליהם בבעיה זו. אבל מאידך גיסא, הרי גם אי אפשר להצמיד לכל חולה מכשיר כזה, וכן אי אפשר להחזיק את החולה במצב כזה צמוד למכשיר לימים אין ספור. ההלכה הנ"ל, המבחינה בין קיצור חיי הגוסס ובין הסרת המונע המעכב יציאת הנפש, היינו הארכה מלאכותית של חיי הגוסס, נותנת לנו על השאלה הזאת תשובה ברורה. המכשיר הזה פועל למעשה

כמעכב יציאת הנפש באופן מלאכותי. אחרי שהרופא יגיע למסקנה, שאין יותר חיים טבעיים באדם והוא גוסס לכל דבר, הרי אין פעולת המכשיר אלא מונעת יציאת הנפש, אינה אלא מאריכה באופן מלאכותי את המצב של גוססות. חייבים, אפוא, לנתק את האדם מן המכונה ולהשאיר אותו במצב הטבעי עד שיצא נפשו".

להלן אף תשובתו המקיפה של הרב א. י. וולדינברג (יציץ אליעזר) חלק יג סימן תשכז) בעניין בירור הגדרות הסרת המונע ונצטט מדבריו כך :

"ואם כן לפי זה בכעין נידונו שהסרת מכשיר ההנשמה המלאכותית הוא רק בבחינת הסרת דבר המעכב יציאת הנפש, ואין כל גורם של קירוב מיתה, אם היא באה אחרי המבחן הדק היטב שאין עוד פעימות לב עצמותיות ואין גם שום שליטה של ניפוח הריאות ממרכזי המוח, באופן שההסרה הינה רק בבחינה של הסרת דבר המעכב יציאת הנפש בלבד, ואין כל גורם של קירוב מיתה, צריך להיות מותר להסיר גם בידיים את מכשיר ההנשמה ולהפסיק את פעולתו, הגם שיש לו מגע עם הגוף... שגם לפי הרמ"א מותר בנידונו לעשות אפילו גם מעשה בקום ועשה כדי להסיר מכשיר - הנשימה, בהיות שעל ידי כך מפסיקים רק תנועת החיות הבאה לו מן החוץ, ואין עושים מעשה כלל שיש בה בכדי להפסיק חיות עצמית, באשר שהתברר שכבר מופסקת היא. ועוד זאת למדנו מהאמור, שאם הסירו מכשיר - הנשימה כדי לברר חיותו, או שנפסקה מאיזו סיבה שהיא, ומתברר שאין לו כבר חיות עצמי - לו מהמוח ולא מהלב, שאזי לא רק שמותר שלא לחברו עוד אל גופו, אלא שיש איסור על כך, בהיות שברור כבר שזה לא יביא לו עוד חיות עצמית ויגרום רק להארכת עיכוב נפשו בלבד, ואם עברו וחיברו - יש מן החובה להסירו...".

ובסוף התשובה המחבר מביא את הצעתו של השואל (פרופ' ד. מאיר) ומסכים עמו להלכה :

"ואני בא איפוא להצעת כב' בזה והיא : כל חולה שמובא לחדר מיון אחרי תאוונה, הרעלה, וכי' ואפילו אלה שנמעך מוחם - יש לבצע בו מיד כל פעולות ההחייאה האפשריות, כולל חיבורו לכל המכשירים הקיימים. מכשירים אלה יוצמדו לשעונים הדומים לשעוני שבת, ויופעלו לתקופות קצרות, למשל 12 או 24 שעות. בפרק זמן זה יוכלו הרופאים לבחון כל הממצאים הקליניים בסיוע כל הבדיקות העזר, כגון בדיקות מעבדה, רנטגן וכי', ולהחליט אם לחולה יש סיכוי כלשהו להשאר בחיים, ואז כשתופסק פעולתם - יפעילו אותם מחדש מיד. במידה שיתברר, למשל, כי המוח נמעך ואין לחולה כל תקווה, או שנשברה מפרקתו ויש 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 קילוס. ולפי מה שבארתי ובררתי לעיל בדברי את ההלכה הזאת, אפשר לומר שהיא גם למן מהדרין, אבל עם הוספה זאת, שגם אחרי כל הבדיקות המפורטות בהצעתו, כשתיפסק פעולתם של המכשירים ע"י

השעונים, יש לעשות עוד גם בדיקה לאת יכלתו של החולה לפעולת נשימה עצמונית ל- 10 או 20 דקות, ובמספר בדיקות חוזרות כאלה... והתברר כל הנ"ל יש לומר, דלא רק זאת שהרופא לא יהיה אזי חייב עוד להפעיל את המכשיר החדש, אלא שיהא גם אסור לעשות זאת... ולא עוד אלא שיש אפילו צד לומר, שאם עבר והפעיל - שמצוה להפסיק".

אם כך הפתרון המוצע הינו למעשה טכני באופיו, ועל כן יש לראות בו תוספת למהדרין, אם כי ברור שלדעתו מותר וצריך להפסיק את פעולת מכונת ההנשמה עת החולה הגיע למצב של 'גמר כלות הנפש'.

חשוב לציין כי כל הנ"ל בנוגע למעכבי יציאת הנפש והסרת המונע -אותנזיה פסיבית- לא נאמרו גבי חולה חסר תקוה (היות ובחולה כזה- אף שנותרו לו רק חיי שעה, חייבים לטפל בו בצורה הטובה ביותר שיש אף אם טיפול כזה יקצר את חייו, אך מצד שני ישנו סיכוי שהוא ירפאנו מהחולי או יאריך חייו מעבר למשוער- חייב לטפל בו גם בטפול כזה), אלא אם נוסף למצבו גם ההגדרה של גוסס, וכך כתב ב'ספר חסידים' (סימן תשכז):

"אם הוא גוסס ואינו יכול למות".

וכן הרמ"א:

"מי שהוא גוסס זמן ארוך".

ובמקורות אחרים מובן כי מדובר אף בשלבים מתקדמים יותר מגוסס, כגון: 'שעת יציאת הנשמה' (ספר חסידים סימן רלד), במקרים אלו, הרי שדברינו באשר להסרת המונע ולמכונת הנשמה תקפים.

דבר נוסף, שאומנם לא צויין בפירוש ע"י המקורות שדנו בכך, אך כן צויין ע"י חלק ממפרשיהם, הינו כי החולה סובל יסורים קשים והארכת חייו או מניעת מותו מוסיפים לחולה צער. ואכן זה מובן היות ודווקא מצב זה הינו גורם לקונפליקט בין השקפת קדושת החיים וערכם האין סופי ובין השאיפה למנוע סבל מבני אדם.

אם כן, דין הגרגר שמוותר להוציאו מלשונו של הגוסס הינו דומה למכונת ההנשמה המלאכותית, שהרי היתר הוצאת הגרגר מוסכם ופשוט לדעת כל הפוסקים, ללא חולק, ועיקר הטעם הינו מפני שאין זה, אלא, הסרת המונע, כן, נתבאר שגרגר המלח הושם בלשונו של החולה, כנראה, בכדי להאריך את חייו תוך כוונה למצוא מרפא למחלתו. ועכשיו, עת רואים שהחולה גוסס וגרגר המלח מאריך יסוריו, מותר לסלקו. ומכונת ההנשמה דומה לכך, שהרי חולה זה שהגיע לביה"ח במצב קשה חובר מיד למכונת ההנשמה, והחיהו בחיים מלאכותיים בכדי לנסות לטפל בו. ועתה כשנוכחו הרופאים לדעת כי אין מזור למחלתו, הרי פשוט לנתקו מהמכשיר.

והדבר מותר מק"ו, שהלוא אותם חולים בהם עסקנו בהלכה עדיין נושמים בכוחות עצמם ולמרות זו, כשרואים שנפשם רוצה לצאת, אלא, שאותו גרגר מלח מעכב, מותר לסלקו ולאפשר לו למות, וכל שכן בזמנינו שאותו חולה שקשור למכונת ההנשמה ואין ביכולתו לנשום בכוחות עצמו וכל חייו אינם באים לו, אלא, מכח המכונה.

וגבי הטעם גבי פקוח נפש של חיי שעה, כדי שיחזור החולה בתשובה, הרי שאיננו תופס בנושא דידן שהרי חולים שקשורים למכונת הנשמה הינם חסרי הכרה.

ונראה כי גם אם יחפצו הרופאים להמשיך ולהחיותו בעזרת מכונת ההנשמה, אינם רשאים לעשות כן, שהרי בארנו כי אסור להאריך את חיי הגוסס באמצעים מלאכותיים,

כגון מלח על לשונו או או חוטב העצים, כשאין יותר סיכוי לחייו. נכון כי בהלכה מדובר בגוסס החי בכוחות עצמו ולכן גם יסוריו גדולים ואילו בדין איננו מרגיש כל כאב ויסורים, אך אף על פי כן נראה כי לא זו בלבד שמותר לנתקו, אלא, שיש אף חובה לעשות כן, שהרי נפש האדם הינה קניינו של הקב"ה, כבר נטלה הקב"ה מאדם זה, שהרי מיד עם ניתוקו מהמכונה ימות החולה, וע"י הנשמה המלאכותית משאירים אנו את נשמתו בו וגורמים לנפש (ולא לגוסס) צער שאין היא יכולה להפרד מהגוף ולשוב לכור מחצבתה ולמנוחתה.

ועל כן, נראה כי הרופאים מגיעים למסקנה כי אין כל סיכוי לאדם זה להתרפאות, כי מותר לנתקו ממכונת הנשמה ללא נקיפות מצפון<sup>31</sup>.

#### יד. חיבור חולה גוסס למכונת הנשמה - מצוה או איסור?<sup>32</sup>

עסקנו בניתוק חולה ממכונת הנשמה, כאשר החיבור למכונה נעשה מתוך כוונה להצילו ולהאריך את חייו אולם עולה השאלה, האם יש מקום לא לחבר אדם למכונת הנשמה כלל כאשר ברור שלא יהיה ניתן לנתקו ממנה מבלי שימות? נבהיר זאת בעזרת דוגמא - חולה שראותיו אינן פועלות כראוי, הפתרון היחידי שנשאר לו הינו חיבורו למכונת הנשמה מלאכותית, אם יחובר ימשיך לחיות ימים ואולי אף שבועות, אלא שאז לא תהיה עוד אפשרות לנתקו מהמכונה, היות והדבר יביא למותו המיידית שכן אין סיכוי ואפשרות שמצבו ישתפר ושהוא לא יזדקק למכונה, הסיכוי כי ישאר בחיים לאחר הניתוק שואפים לאפס, -זוהי דעת הרופאים- המותר להמנע מלחברו למכונה?, או שמא אסור כלל לחברו למכונה?

לכאורה ברור כי אסור להימנע מלחברו שהרי נאמר (ויקרא יט טז): "לא תעמוד על דם רעך". אלא שראוי שנעיין במקורות שונים ונעסוק מעט בנושא הבא (התאבדות לשם מניעת ייסורין) כדי להבין ולהשליך לנושא זה.

#### טו. התאבדות לשם מניעת ייסורין

הגמרא (גיטין נז : ) אומרת :

"במתנינא תנא, מעשה בארבע מאות ילדים וילדות שנשבו בקלון. הרגישו עצמם למה הם מתבקשים, אמרו : אם אנו טובעים בים אנו באים לחיי העולם הבא? דרש להם הגדול שבהם : "אמר ה' מבשן אשיב, ממצולות ים" (תהלים סח כג) - מבשן אשיב, מבין שיני האריה. אשיב ממצולות ים, אלו שטובעים בים. כיוון ששמעו ילדות כך, קפצו כולן ונפלו לתוך הים". נשאו ילדים קל וחומר בעצמם ואמרו, מה הללו שדרכן לכך, כך אנו שאין דרכנו לכך על אחת כמה וכמה. אף הם קפצו לתוך הים. ועליהם כתוב אומר (תהלים מד כג) "כי עליך הורגנו כל היום נחשבו כצאן טבחה".

<sup>31</sup> בעניין מכונת הנשמה ראה מאמרו של הרב חיים דוד הלוי 'ניתוק חולה שאפסו סיכויו לחיות ממכונת הנשמה מלאכותית' תחומין ב עמוד 297.

<sup>32</sup> בעניין זה ראה בהרחבה מאמרו של הרב בן ציון פירר, תחומין ז עמוד 219, ומאמרו של הרב חיים דוד הלוי, תחומין ב עמוד 297.

ובתוס' (שם ד"ה 'קפצו') כתבו :

"והא דאמר במסכת העבודה זרה (יח) מוטב שיטלנה מי שנתנה ואל יחבל בעצמו, הכא היו יראים מיסורים כדאמרינן (כתובות לג) אלמלא נגדו לחנניה מישאל ועזריה, פלחי לצלמא".  
תירוך אחר מופיע אף הוא בתוספות, לגבי המקרה של ר' חנניה בן תרדיון, שם כתבו (ע"ז יח. ד"ה 'ואל יחבול בעצמו') :

"אומר ר"ת דהיכא שיראים פן יעבירו עובדי כוכבים לעבירה כגון על ידי יסורים שלא יוכל לעמוד בהם, אז הוא מצווה לחבל בעצמו כי ההוא דגיטין (נז) גבי ילדים שנשבו לקלון שהטילו עצמם לים".  
יש מי ששואל (ה'תאוות עינים' שם) היאך היה מותר לילדים לקפוץ לים והרי ר"ח בן תרדיון סירב לפתוח את פיו כדי שתיכנס בו האש וימות מהר. ואין חשש כי יסורים יביאו את הילדים לידי עבירה, היות ואין זה דומה למקרה של חנניה, מישאל ועזריה שעל ידי יסורים היו משתחוים לאנדרטא? ועל זה מתרץ בעל 'עיון יעקב' (על אתר) כי היה מותר להם ליטול את חייהם במו ידיהם כדי לחסוך מעצמם יסורים קשים ואם ר"ח בן תרדיון לא רצה לפתוח את פיו ואמר כי מוטב שיטלנה מי שנתנה ואל יחבול בעצמו, הרי זה רק ממדת חסידות ולא מעיקר הדין. אולם לדעת ר"ת משמע כי אין היתר לחבל בעצמו רק כדי לחסוך יסורים, אלא, רק במקרה שיש בו חשש שעל ידי יסורים קשים, שלא יוכל לעמד בהם, עלול הוא לעבוד עבודה זרה. ולפי דברי ר"ת הילדים עשו מה עשו כי חששו שלא יוכלו לעמוד ביסורים ויכשלו בגילוי עריות.

פירושו של בעל 'עיון יעקב' את דברי התוספות במסכת גיטין, כי מותר לאדם לחבל בעצמו בכדי לחסוך יסורים מעצמו, נותן פתחון פה להשיב האם יש היתר להמתת חסד כשהחולה, הסובל יסורים, מבקש זאת או מסכים לכך. ברור כי אין לסמוך להלכה על פרושו הנ"ל של בעל 'עיון יעקב', היות ואם נאמר שאמנם לכך התכוונו בעלי התוספות שם, הרי ר"ת אמר במפורש את ההיפך שכן משמע שרק כאשר ישנו חשש לעבירה, אז יש מקום להיתר לחבל בעצמו.

### טז. המותר להשתמש בגוי כדי להרוג על מנת למנוע יסורים?

יש מקום לעיון גבי דבריו הנ"ל של ר"ת - אם מה שאמר ר' חנינא בן תרדיון איננו ממידת חסידות בלבד, אלא כך הוא ממידת הדין, שבמקרה בו אין חשש שהיסורים יעבירו אותו על דתו אסור לחבול בעצמו, היות ויש במעשה משום שפיכות דמים - אם כך, איך זכה הרומאי לחיי עולם הבא בשל מעשהו? הרי בן נח מצווה על שפיכות דמים (אחת משבע מצוות בני נח)? אף אם כוונתו היתה לחסוך יסורים מר"ח בן תרדיון, הרי מעשהו לא היה רצוי היות ויש בזה משום שפיכות דמים שכן נח מצווה עליה? ואף על ר"ח בן תרדיון יש לשאול שהרי אדם מישראל צריך להציל ואילו ר"ח בן תרדיון שידל הנוכרי לא להצילו, אלא לקפח חיי שעה אצלו? וא"כ נראה שאף לגוי אסור להרוג בענין זה וא"כ חוזרת שאלתנו דלעיל.

### יז. הצלת חיי שעה מול מניעת יסורין - שב ואל תעשה

מעשהו של הרומאי שנטל הספוגים מליבו של ר"ח בן תרדיון - היה מותר, היות ובגוסס מותר להסיר דבר המעכב את יציאת הנשמה, כפי שמביא ה'שילטי גבורים' (על הרי"ף מו"ק פרק ד) שאם חוטבים עצים בסמוך לבית בו נמצא הגוסס והקול מעכב את יציאת הנשמה, אזי מותר להסיר את חוטב העצים כדי לא לעכב את יציאת הנשמה של הגוסס,

ואף כאן הספוגים עיכבו את יציאת הנשמה של ר"ח בן תרדיון, והיה מותר להסירם כדי שלא יעכבו את יציאת נשמתו.

אבל איך היה מותר להרבות בשלהבת? שהרי זה ברור כי הדבר אסור, כי אין שומטין את הכר מתחת לראש הגוסס כדי שימות מהר (שלטי גבורים הנ"ל) שהרי מדובר בזירוז אקטיבי ולא בהסרת המונע? אילו היינו מפרשים שהרומאי הרבה בשלהבת על ידי שהסיר הספוגים והכל בפעולה אחת, היה נמצא כאן אסמכתא לדברי 'ספר חסידים', אך מלשון הגמרא משמע כי היו שתי פעולות, וא"כ חוזרת השאלה מדוע מזומן הרומאי לחיי עולם הבא אם אכן עשה מעשה אסור ברבוי השלהבת?

לפני שנתרץ הקושיה, נאמר כי דבריו של 'ספר חסידים' כלל אינם צריכים ראייה והם מובנים מאליהם, היות וכל איש מישראל מצווה להסיר היסורים מחברו, אם זה ביכולתו, גם מטעם "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא יט יח) ואף מטעם "לא תעמוד על דם רעך" (שם טז), ואם מצווה אדם מישראל לא לקפח חיי שעה של חברו משום איסור שפיכות דמים ומצד שני מצווה להסיר יסוריו של חברו גם מטעם "ואהבת לרעך כמוך" וגם משום "לא תעמוד על דם רעך", הרי שבעת ששניהם אינם עולים בקנה אחד וניתן לקיים רק אחד מהם, כמו בגוסס, שבמידה ולא יקפחו חיי שעה שלו - יסבול, ובמידה ויצילוהו מיסוריו ע"י החשת מותו - יקפחו את חיי השעה שלו - במקרה זה נאמר "שב ואל תעשה - עדיף", ועל כן אסור לשמוט הכר מתחתיו, כי זו פעולה, ומותר להסיר את חוטב העצים כי זה מניעת העכוב. שהרי במניעה אין מעשה, כמפורט בדברי 'ספר חסידים' (שם):

"אין גורמים לאדם שלא ימות במהרה, כגון שהיה אחד גוסס והיה אחד קרוב לאותו בית חוטב עצים ואין הנשמה יכולה לצאת, מסירים החוטב משם, ואין משימים מלח על לשונו כדי שלא ימות, ואם גוסס ואומר איני יכול למות עד ששימוהו במקום אחד, אל יזיזוהו משם".

היינו, פעולה חיובית, אקטיבית - אסור. ואילו המנעות מפעולה אשר תאריך את חיי החולה ביסורין, מותר ואף מצוה.

נציין כי הרמ"א (שם סימן שלט סעיף א) כתב שמותר אף להסיר את המלח המעכב את המיתה מעל לשון הגוסס, הרי שהסיק כי מותר אף עשייה ממש ובלבד שלא יטלטל הגוסס, היינו הסרת המלח באופן זהיר, אולם הט"ז (שם) הסתייג מדבריו אלו. בכל מקרה, הסרת הספוגין כנראה שדינה כהסרת המלח וזה יהיה תלוי במחלוקת הנ"ל.

ועדיין יש לנו להבחין בין הסרת המלח, שם כבר נמצא המוות כאילו בתוך הגוף הגוסס והמלח מונע מיתה, ובין המקרה של ר"ח תרדיון, בו הגורם הממית הינו חיכוני, היינו, הספוגים מאיטים את קצב השריפה. נמצא כי הגוסס ללא גורמים חיכוניים הרי הוא מת ואילו ר"ח בן תרדיון ללא הגורמים החיכוניים הרי הוא חי, ואפשר שאז חמור יותר ענין קירוב מיתתו?

נראה שאין לראות, בעקרון, מחלוקת בין 'ספר חסידים' לרמ"א. אין כל הבדל בין הרחקת חוטב העצים ובין הרחקת המלח. שניהם בגדר מניעה, היינו שניהם בגדר גורמים חיכוניים המעכבים את המוות שכבר נימצא, ואף הסתייגותו של הט"ז הינה בשל טעמו "שעל ידי זה מזיז פיו והוה קירוב מיתה בידים" (ס"ק ב), היינו, ישנו חשש אחר, של הוזהר ולא התיחסות להסרת המלח עצמו, וא"כ הסרת המלח והרחקת חוטב העצים הינם בגדר מניעת מעכב ולא מעשה של החשת המוות.



אם כן, הרומאי הרי קיפח חיי השעה של ר"ח בן תרדיון - מדוע זכה לחיי העולם הבא? מסביר הרב פירר (במאמרו הנ"ל) שעלינו להבדיל בין גוסס "שהוא חי לכל דבר" (יו"ד שם) ובין המקרה של ר"ח בן תרדיון.

אמנם בדרך כלל אומרים בגוסס "רוב גוססין למיתה" (גיטין כח.) אבל יש והגוסס נשאר בחיים ומשום כך "הוא כחי לכל דבר", אך במקרה של ר"ח בן תרדיון אין כל סיכוי שישאר בחיים וכאן אין עוד ענין של רוב ומיעוט ובה מותר להרבות את השלהבת בכדי להצילו מיסורין. כאן אין קיפוח של חיי שעה, חיים אלו כבר אינם קרויים חיים.

אם כך, מדוע לא פתח ר' חנינא את פיו בעצמו על מנת שתיכנס בו האש? יש לומר כי גם לפי ר"ת עשה כך ממידת חסידות כפי שמסביר היעוין יעקבי על הגמרא, ר"ת שמתיר לחבל על עצמו רק במקום בו יש חשש להעברה על דת, איננו מדבר על ר"ח בן תרדיון.

ר"ת עוסק בילדים שעליהם מדובר בסוגיא בגיטין, ר"ת רק מסמיך את דבריו למאמרו של ר"ח בן תרדיון "מוטב שיטלנה מי שנתנה", אבל אין ר"ת אומר כי לר"ח בן תרדיון היה אסור לפתוח את פיו.

### **יח. האם יש להימנע מלחבר את הגוסס למכונת הנשמה כאשר ברור שלא ינותק**

נחזור כעת לשאלתנו האם חיבור גוסס למכונת הנשמה מלאכותית -כשאין עוד אפשרות לנתקו והדבר גורם לו גסיסה ממושכת המלווה ביסורים. הרי לפי 'ספר חסידים' וה'שלטי גבורים' הנ"ל מותר להסיר מעכב המוות, וברור כי מותר למנוע המעכב מלכתחילה, ואף ישנה חובה להימנע בזה, היות ואסור להביא על אדם ייסורים מיותרים אשר אין להם תכלית לטובתו, זוהי מסקנת הרב פירר במאמרו הנ"ל.

"ר"ח בן תרדיון אשר חש שאיננו כלול עוד בגדר גוסס, הבטיח חיי עולם הבא לרומאי וכן הבת קול שיצאה ואישררה את הבטחתו של ר' חנינא, אמרה למעשה שאין דינו של ר"ח כגוסס, אולם אנו לא יכולים לשער את מידת חוליו של האדם ואם יצא מגדר גוסס או לא ועל כן עלינו לדון כל מקרה כגוסס סתם, ול פי קביעתו של 'ספר חסידים' כי "שב ואל תעשה עדיף".

### **יט. חיי שעה - מול סיכוי לרפואה וסיכון למוות מיידי**

עולה השאלה באשר לחולה מסוכן אשר בפניו חיי שעה או מסי' ימים או שבועות בלבד, וכעת ישנה רפואה/תרופה אשר אם הטיפול בה יצליח, אזי החולה יתרפא מהסכנה ויוכל לחיות טווח ארוך, אולם במידה והטיפול לא יצליח, ימות החולה מיד. כיצד ננהג, האם נסכן את חיי השעה הוודאיים תמורת סיכוי לחיים ארוכים יותר, או שנאמר אין ספק מוציא מידי ודאי? מדובר למעשה בהכרעה אנושית, מוסרית ודתית, ובמידה ולא נגיע להכרעה הלכתית חד משמעית הרי ברור כי נהיה זקוקים להסכמתו של החולה בענין זה.

מעיון במקורות ניתן למצוא התלבטות בנושא בשלוש תקופות שונות ורחוקות זו מזו, כאשר ההכרעה בכלם היתה אחידה וחד משמעית.

בתקופת אחאב מתואר (מלכים ב' ז' כד-ה) שמלך ארם קיבץ את מחנהו וצר על שומרון, כאמור:

"ויהי רעב גדול בשומרון והנה צרים עליה עד היות ראש חמור בשמונים כסף ורובע הקב חריונים בחמישה כסף".

הרעב היה קשה ביותר, ומסופר כי :

"וארבעה אנשים היו מצורעים פתח השער ויאמרו איש אל רעהו מה אנחנו יושבים פה עד מתנו, אם אמרנו נבוא העיר והרעב בעיר ומתנו שם, ואם ישבנו פה ומתנו ועתה לכו ונפלה אל מחנה ארם אם יחינו נחיה ואם ימותנו ומתנו".

הרי לפנינו צורך להחליט בבעיה אשר בבסיסה דומה לבעייתנו. בסופו של דבר במקרה הנ"ל אירע נס :

"וה' השמיע את מחנה ארם קול רכב וקול סוס קול חיל גדול... ויקומו וינוסו בנשף ויעזבו את אוהליהם ואת סוסייהם..."

אך ללא הנס ע"פ הסבירות, היו הארמים הורגים את המצורעים מיד עם שבייתם, אך למרות זאת העדיפו המצורעים את ספק ההצלה, תוך סיכוי קלוש להציל את חייהם ולא בחרו בחיי שעה הוודאיים, היינו, לא העדיפו להשאיר במקומם. מכאן ניתן ללמוד לענינו כי יש להעדיף את הסכון שבטיפול רפואי נסיוני אשר צופן בחובו סיכוי הצלה לטווח ארוך, אף אם מדובר בסיכוי בעל סבירות נמוכה ולא להקפיד על חיי השעה הוודאיים, אם כי ברור שצריך שיהיה בסיס מסוים לסיכוי להינצל.

בתקופת הגמרא (ע"ז כז:). הגמרא דנה בעניין קבלת טיפול רפואי מרופא נכרי עויין, אשר עלול בסבירות גבוהה, לגרום למיתתו של החולה מחד, אולם מצד שני יש סיכוי שבעזרתו יתרפא החולה ויארץ ימים, לאחר שהגמרא דנה במידת חוליו של החולה, אומרת :

"אמר רבא אמר ר' יוחנן, ספק חי ספק מת (היינו, מדובר בחולה שאם לא יטפלו בו, ספק יחיה ספק ימות) אין מתרפאין מהם (מאותם רופאים נוכריים עוינים, היות והם בודאי יהרגו אותו מוטב כי יניחחו ללא טיפול, אולי - יחיה רש"י במקום) ודאי מת- מתרפאין מהם".

הגמרא ממשיכה ושואלת בענין זה מדוע ודאי מת מתרפאין מהם, מהרופאים הנוכרים, ומה עם חיי שעה? ומתוצאת הגמרא כי אין חוששין לחיי שעה, ומביאה אף הגמרא הוכחה לכך מסיפור ארבעת המצורעים שהבאנו לעיל.

הלכה זו אף מובאת ברמב"ם (הלכות רוצח ושמירת נפש פרק יב הלכה ט):

"אסור ליקח רפואה מן העכו"ם אלא אם כן נתיאשו ממנו שיחיה".

כאן אין הרמב"ם מתיחס לענין חיי שעה אולם בשו"ע (יו"ד סימן קנה סעיף א) הדברים ברורים יותר :

"כל מכה וחולי שיש בהם סכנה שמחללין עליהם שבת, אין מתרפאין מעכו"ם שאינו מומחה לרבים, דחישין לשפיכות דמים. ואפילו הוא ספק חי ספק מת, אין מתרפאין ממנו. אבל אם הוא ודאי מת (במידה ולא יקבל טפול רפואי- ג.א.) מתרפאין ממנו שלחיי שעה לא חיישין בהא".

א"כ רואים אנו בבירור העדפת פתרון המאפשר סיכוי מועט למרות הסכון הגדול הכרוך בכך.

בדור הקודם, דן בעל השבות יעקבי (חלק ג סימן עה הובא בפתחי תשובה יו"ד סימן קנה סעיף א) בחולה מסוכן הנוטה למות וכל הרופאים בדעה כי ימות תוך יום יומיים, אך אומרים כי יש רפואה אשר ניתן להירפא ממנה, אך אם לא תצלח הרפואה, הרי שהחולה ימות מיד, והשאלה היתה שאף שבוודאי חוששין לחיי שעה, ואפילו מי שכבר גוסס ממש,

מכל מקום בעינינו שאפשר על ידי הרפואה יתרפא, ודאי שאין חוששים לחיי שעה, והוא מסתמך בפסקו על הגמרא שהבאנו לעיל וז"ל ה'פתחי תשובה':

"...אודות חולה שהוא מסוכן למות וכל הרופאין מייאשין אותו שודאי ימות אחר יום יומיים, אך אומרים שיש עוד רפואה אחת שאפשר שיתרפא וגם אפשר להיפך אם לא יצליח, ימות מיד תוך שעה או שעתיים. אי חיישנין לחיי שעה ושב אל תעשה עדיף והשיב אף דודאי דחיישנין לחיי שעה אפילו מי שכבר גוסס ממש, ומאי טעמא אין קושרין את לחייו וכו'... וכהאי גוונא קי"ל דמחללין עליו את השבת משום חיי שעה... מ"מ בנידון דידן שאפשר שע"י רפואה זו יתרפא לגמרי ודאי לא יחשינן לחיי שעה וראיה ברורה מש"ס פרק 'מעמידין', ומכל מקום צריך להיות מתון מאוד בדבר לפקח עם רופאים מומחין שבעיר ויעשה עפ"י רוב דעות הרופאים עם הסכמת החכם שבעיר".

ה'שובות יעקב' מסייג, א"כ, את פסק ההלכה בכך שיש צורך לוודא שמדובר בטובי הרופאים ועל דעת רוב דיעותיהם וכן הסכמת החכם שבעיר, שכן מדובר בדיני נפשות והיה לכאורה עדיף לנקוט ב"שב ואל תעשה" - עדיף" שהרי בכ"ז יש חשש לחיי שעה ואסור לקרב מיתתו של אדם, וא"כ פסק להלכה כפי שהבאנו לעיל כי רק כאשר מקרב את מותו כדי שימות מהר ולא לשם רפואתו אז אנו אומרים שהוא שופך דמים אבל כאשר הדבר נובע מתוך רצון לרפואתו הרי שישנה חובה שלא לחשוש לחיי שעה ולנקוט בצעד שיש בו סיכוי כלשהו להצלתו.

א"כ, רואים אנו כי ענין זה נדון במס' תקופות, וכי ענין זה שקיים ונפוץ אצלנו כמעט מדי יום בו משתילים איברים שהנשמה תלויה בהם - כגון: לב וכבד וברור כי ניתוח כזה שלא יעלה יפה יש בו סכון למושתל ובכל זאת מאפשרים ניתוחים אלו, נדון גם בעבר, ואף אז נפסק שיש חיוניות בניתוחים ומעשים אלו.

כמו כן, יש להדגיש כי המדובר במיקרים בהם סיכויי של האדם לחיות ולהתרפא ללא התרופה או הניתוח המסוכן קלושים מאוד או אפסיים, אולם אם מדובר ב"ספק חי ספק מת", הרי שלא ננקוט בצעד זה כפי שהובהר.

### **כ. תפילה למות החולה**

עד עתה עסקנו בקירוב מותו של האדם באופן מעשי, אם באופן אקטיבי ואם ע"י 'הסרת המונע', והסקנו כאמור לעיל. אולם, עולה השאלה היש מקום להשתדל לקירוב המוות ע"י תפילה, היינו להתפלל ולבקש את מותו של החולה המתייסר? ענין זה כפי שנראה מופיע במס' מקורות בגמרא, בהם בקשו חכמים, על אדם שראו בצער, רחמים בכך שע"י מיתתו יחלץ האדם מייסוריו, וכן כפי שנראה גם בנביא מופיעות בקשות של נביאים למותם (יונה ד ג, מלכים א יט ד).

הגמרא (תענית כג.) מספרת על חוני המעגל:

"אמר ר' יוחנן: כל ימיו של אותו צדיק היה מצטער על מקרא זה 'שיר המעלות בשוב ה' היינו כחולמים' (רש"י - כחולמים נדמה גלות בבל שהיה שבעים שנה), אמר (חוני המעגל) מי איכא דניים שבעינן שניין בחלמא?! (רש"י - בתמיה, יש אדם שישן שבעים שנה בשינה

אחת!!), יומא חד הוא אזל באורחא, חזייה להדיא גברא דהוי נטע חרובא, אמר ליה: 'האי, עד כמה שנין טעין?' (כמה שנים עד שהעץ יטען פירות?) 'א"ל יעד שבעין שנין, א"ל, פשיטא לך דחייית שבעין שנין?', 'א"ל יהיא עלמא בחרובא שכחתי, כי הכי דשתלי אבהתי, שתלי נמי לבראי.' (העוה"ז מצאתיו עם חרובים - כפי ששתלו לי אבותי, אשתול גם אני לבני). יתיב קא כריך כיפתא (ישב לאכול לחם), אתא ליה שינתא, ניס, אהדרא לי משניתא, אכסי מעינא וניס שבעין שנין (נרדם), עלה סביבו סלע שכיסהו מעיני האנשים ונרדם לשבעין שנה). כי קם חזייה להווא גברא דהוא קא מלקט מיניהו, אמר ליה 'את הוא דשתלת?' 'א"ל 'בר בריה אנא' (בן בנו אני), 'א"ל 'שמע מינה דניימת שבעים שנה... אזל לביתיה, אמר ליהו 'בריה דחוני המעגל מי קיים?' (הלך לביתו, שאל אם בנו של חוני קיים?) 'א"ל 'בריה ליתא בן בנו איתא' (בנו לא קיים, בן בנו קיים), 'א"ל 'אנא חוני המעגל, לא הימניהו (לא האמינו לו), אזל לבית המדרש, שמעיניהו לרבנן דקאמרן נהירין שמעתתין כבשני חוני המעגל דכי הוי עייל לבית מדרשא כל קושיה דהוה ליה לרבנן הוה מפרך להו, 'א"ל 'אנא ניהו', לא הימניהו ולא עבדי ליה יקרא כדמבעי ליה (לא האמינו לו, ולא עשו לו כבוד כמו שצריך), חלש דעתיה בעי רחמי ומית (חלשה דעתו, ביקש רחמים ומת). אמר רבא היינו דאמרי אינשי או חברותא או מיתותא."

א"כ רואים אנו שחוני לא מצא את מקומו, ראה שאין הוא נחוץ לסובבים אותו וביקש והתפלל לקב"ה שיקצר ימיו ומת.

מקרה דומה רואים אנו גם במסכת בבא מציעא (פד.): שם מסופר על מותו של ריש לקיש ועל צערו הרב של רבי יוחנן בעקבות מותו של ריש לקיש, וכאשר ראו חכמים את צערו הרב ואת יסוריו ויסורי המצפון של רבי יוחנן:

"בעו רבנן רחמי עליה ונח נפשיה".

היינו, חכמים התפללו על מותו, ואכן מת רבי יוחנן.

אולם, באופן ברור יותר מובא בגמרא (כתובות קד.) גבי רבי אשר התיסר ביסורים קשים לפני מותו ובאו חכמים והתפללו להארכת ימיו ומספרת הגמרא:

"ההוא יומא דנח נפשיה דרבי (ביום שבו מת רבי) גזרו דרבנן תעניתא ובעו רחמי ואמרו כל מאן דאמר נח נפשיה דרבי - ידקר בחרב, סליקא אמתיה דרבי לאגרא, אמרה 'עליונים מבקשים את רבי והתחתונים מבקשים את רבי, יהי רצון שיכופו תחתונים את העליונים', כיון דחזאי כמה זימני דעייל לבית הכסא וחלץ תפילין ומנח להו וקמצטער, אמרה 'יהי רצון שיכופו עליונים את תחתונים' ולא הוו שתקי רבנן מלמבעי רחמי, שקלא כוזא, שדייא מאיגרא לארעא, אישתקו מרחמי ונח נפשי דרבי".

אמתו של רבי שראתה בצערו, שהיה כנראה חולה מעיים, התפללה למעשה שינצחו עליונים, היינו שימות, וכאשר ראתה שחכמים מתפללים ומעכבים את מיתתו, זרקה חפץ מהגג ואז שתקו חכמים כדי לבדוק מה קרה, ובזמן זה שחכמים לא התפללו, מת רבי. בעצם העובדה שלא עשו דבר לאמה ולא מחו בידה, הכירו למעשה בצידקת מעשיה וכן מכך שבשמים קיבלו את בקשתה, ניתן להסיק שטוב עשתה.

בענין זה ממש, על דברי רב דימי (נדרים מ.):

"כל שאין מבקר את החולה, אין הוא מבקש עליו רחמים לא שיחיה ולא שימות".

אומר הר"ן:

"נראה בעיני דהכי קאמר, פעמים שצריך לבקש רחמים על החולה שימות כגון שמצטער החולה בחוליו הרבה ואי אפשר לו שיחיה, כדאמרין בפרק הנושא (כתובות קד.) דכיון דחזיאי אמתיה דרבי דעל כמה זימנין לביהכ"נ ואנח תפילין וקא מצטער, אמרה 'יהי רצון שיכופו עליונים את התחתונים' כלומר דימות רבי, ומשום הכי קאמר דהמבקר את החולה מועילו בתפילתו אפי' לחיות מפני שהיא תפילה יותר מועלת, ומי שאינו מבקרו אין צורך לאמר שאינו מועילו לחיות אלא אפילו היכא דאיכא ליה הנאה במיתה, אפילו אותה זוטרת אינו מהנהו".

א"כ, רואים אנו שהר"ן קובע שיש פעמים שאנשים מתפללים למותו של אדם כדי להקל עליו מסבלו.

התפילה בעצם הינה מעשה עקיף אשר לא פוגע ישירות בחולה, וע"כ ניתן לאפשר זאת, אולם כפי שנראה יש המסתייגים מכך.

דברי הר"ן לא הובאו להלכה בטור ובשו"ע ורק מאוחר יותר נוסחו ע"י ערוך השולחן (יו"ד סימן שלה) להלכה:

"דלפעמים יש לבקש רחמים שימות, כגון שיש לו ייסורין הרבה בחוליו ואי אפשר לו שיחיה כמעשה דרבי פרק 'הנושא'".

כמו כן מצינו בספר "פחד יצחק" (ערך גוסס ז) שניסח תפילה לקירוב מיתתו של האדם החולה והמתיסר:

"אנא ה' בכח רחמיך הרבים וברוב חסדיך הגדולים, יהיו רצון מלפניך שתוציא ממסגר אסיר, נפש פלוני או פלונית ותוציאהו מיסורים במהרה בימנו והרוח תשוב אל האלוקים אשר נתנה".

בילקוט שמעוני (ילקוט שמעוני, פרשת עקב תתעא וכן במשלי תתקמג) מובאת דרך נוספת בה זירזו את המוות:

"מעשה באישה אחת שהזקינה הרבה, באת לפני ר"י בן חלפתא, אמרה לו, רבי זקנתי יותר מדי ומעכשיו חיים של ניוול הם, שאיני טועמת לא מאכל ולא משתה, ואני מבקשת להפטר מהעולם. אמר לה, במה הארכת כל כך ימים? אמרה לו, למודה אני אפילו יש לי דבר חביב אני מנחת אותו ומשכמתו לבית הכנסת בכל יום. אמר לה, מנעי עצמך מבית הכנסת שלושה ימים זה אחר זה, הלכה ועשתה כן, וביום השלישי חלתה ומתה".

אולם, ה'ציץ אליעזר' (חלק ה' רמת רחל' סימן ה) כתב לסתור ולדחות שיטות אלו המאפשרים תפילה למות החולה, ולדעתו אסור לעשות כן, ובוודאי שלא לגבי בעל וקרובים ולכל אלה אשר יש להם טרחה סביב החולה וישנו חשש שתפלתם תהיה לא מתוך כוונה להקל על החולה, אלא מתוך כוונה להקל על עצמם מצד אחד ואולי מצד שני כדי לזכות בירושת הנפטר. לכן כל עניין תפילת החולה הוא רק כאשר אדם נטול אינטרסים אישיים רואה בצערו של המת ורואה שכל מבוקשו זה למות ולהפסיק להתיסר ורק אז ניתן לנקוט בדרך זו, וכפי שהובהר יש המסתייגים מכך.

**סיכום.**

ניתן לראות כי שאלת קירוב המוות ע"י האדם עלתה, נדונה ואף נמתחה ביקורת על מעשים אלו עוד בימי קדם בתקופת שאול המלך ובתקופת התלמוד והמשנה. 'ערך החיים' כערך מוחלט מצמצם מאוד את אפשרויות קירוב המוות ע"י האדם, אולם ניתן לראות בכללים שישנם בהלכה בענין זה כי כל עוד החיים נובעים מעצמם, היינו, מכח הנשמה שבגוף האדם, הרי שלא ניתן להפסיקם. אולם, כאשר מדובר בהארכת חיים מלאכותית באמצעים חיצוניים כגון מכונת הנשמה וכד' וכאשר אין סיכוי שהאדם יתרפא, ובינתיים נמשכים ייסוריו, הרי שכאן אי אפשר לאמר שערך החיים הוא ערך מוחלט שכן החיים אינם דבר טכני בלבד אלא הם ענין מהותי, ולכן קירוב המוות ע"י 'הסרת המונע' מותרת ובשום מקרה לא קירוב באופן אקטיבי. על כן, יש מקום לכפות חולה לקבל טיפול רפואי כאשר יש סיכוי להרפא מכך כפי שהובהר.

'ערך החיים' כערך מוחלט, הוא דבר המחייב אותנו אף לשאוף לחיים ארוכים יותר גם אם הסיכוי לכך נתון בסיכון של קיצור חיים וראינו שכאשר ישנה תרופה לחולה אנוש אשר יש לה סיכוי להאריך ימיו מחד ומצד שני לקצר חייו מיד, הרי שאין חוששים לחיי שעה והשאיפה לחיים ארוכים וטובים יותר גוברת.

אולם ההלכה לא התעלמה לחלוטין מרצונו של האדם למות כאשר הוא חש שאין בכוחו להמשיך בייסוריו, וכן לא התעלמה מרצון הסובבים את החולה שלא לראות את החולה סובל מיסורים קשים, וישנו המושג תפילה למות החולה, ענין התפילה הוא בקשה של החולה או המבקרים, שיופסקו יסוריו של החולה בדרך הקשה/קלה, ותפילה זאת מבטאת למעשה שענין החיים נתון לבורא, ובענין זה ישנו הצורך לפנות לבורא ולא לעשות פעולות אקטיביות של קיצור החיים, אף שראינו הסתייגות מכך של ה'ציץ אליעזר' הרי עצם הרעיון, התפילה שנוסחה, מבטאים רצון לקיצור חיים של האנשים מחד ומאידך ידיעה שאין הדבר נתון לבני אדם.

כמו כן, ראינו כי המושג 'איכות החיים' אינו מהווה משקל מכריע בשאלה זאת שכן איכות החיים הוא עניין יחסי מאדם לאדם שלא ניתן להימדד באופן מוחלט, בעוד שקיומם של החיים הינם ערך מוחלט וע"כ כפי שראינו שכאשר מדובר באדם המתייסר ולעניין זה מצטרפים העובדות כי לא ניתן לרפואתו רק אז יהיה מותר למנוע ממנו דברים מסוימים שיקרבו את מותו, אבל דברים אלו אינם יכולים להיות אויר, מזון וכו' שהם מסממני החיים כפי שהובהר.

