

סוגיה א

החיוב לרפא ולהתרפא וגבולותיו

הצגת הנושא

החיוב לרפא חולה ולהציל את נפשו מייסורים או מרדת שחת הוא לכאורה בגדר מושכל ראשון. אולם, עיון יותר מעמיק מציג בפנינו שאלות לא פשוטות: האם ובאלו תנאים מותר לכפות טיפול רפואי? האם יש הבדל בין מחלה רגילה שאין בה סכנת חיים לבין מצב של פיקוח נפש? ומה דינו של חולה סופני (טרמינלי) שאין מזור למחלתו – האם בכל מקרה ובכל מצב יש חובה להשתדל להאריך את חייו, גם אם הוא סובל ייסורים? וכיצד יש לנהוג בגוסס? מאלו סעדים רפואיים מותר להימנע ומאלו אסור? האם הפסקת פעולתו של מכשיר דינה כפעולה אקטיבית אסורה, או כהימנעות ממתן טיפול?

שאלות אלה ואחרות, שהן שאלות יסוד של אתיקה רפואית, דורשות כמובן בירור הלכתי מדויק.

עוד לפני השאלות האלה, קיימת השאלה ההלכתית-הרוחנית האם יש לחולה חובה לפנות אל רופא בשר ודם, או שמא הוא רשאי להשליך את יהבו על הקב"ה רופא כל בשר. בשאלות אלה נעסוק בע"ה בסוגיה שלפנינו.

הדיון ההלכתי

פרק ראשון: החיוב לרפא ולהתרפא

א. "מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות"

למדנו בגמ' (ברכות ס.): "הנכנס להקיז דם אומר יהי רצון מלפניך ה' א-לקי שיהא עסק זה לי לרפואה ותרפאני כי א-ל רופא נאמן אתה ורפואתך אמת, לפי

שאינן דרכן של בני אדם לרפאות¹ אלא שנהגו. אמר אביי לא לימא איניש הכי, דתני דבי ר' ישמעאל ורפא ירפא (שמות כא, יט), מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות. בפסקי הרי"ד, וכן בכ"י מינכן של הגמ', כתוב לפני "הנכנס להקיז" וכו': "ת"ר", כלומר שזוהי ברייתא, ולא מימרא², ואביי חולק על הברייתא משום שהוא סובר כתנא דבי ר' ישמעאל.

וצריך להבין מה פירוש הדעה "שאינן דרכן של בני אדם לרפאות", ומדוע הוצרך תנא דבי ר' ישמעאל לומר "מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות", מהיכא תיתי שיהא אסור? פירש"י: "שאינן דרכן של בני אדם וכו' – כלומר לא היה להם לעסוק ברפואות אלא לבקש רחמים". אך עדיין השאלה במקומה עומדת: מדוע לא לעסוק ברפואות, וכי אין האדם צריך להשתדל בכל עניניו הגשמיים, כמו פרנסה וכד', יחד עם התפילה לסייעתא דשמיא?

הברייתא דבי ר' ישמעאל מופיעה גם בב"ק פה. הגמ' דנה שם על הלשון הכפולה "ורפא ירפא", ואומרת: "ולרבנן בתראי... ריפוי דתנא ביה קרא למה לי, מיבעי ליה לכדתנא דבי ר' ישמעאל, דתניא דבי ר' ישמעאל אומר³ ורפא ירפא מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות". ופירש"י שם: "ניתנה רשות – ולא אמרינן רחמנא מחי ואיהו מסי?". והתוס' כתבו: "וא"ת והא מרפא לחודיה שמעינן ליה (פי': למה צריך לשון כפולה 'ורפא ירפא'), וי"ל דהוה אמינא הני מילי מכה בידי אדם, אבל חולי הבא בידי שמים כשמרפא נראה כסותר גזירת מלך, קמ"ל דשרי". וכ"כ הרשב"א שם. כלומר: אילו היה כתוב רק פעם אחת "ירפא" היינו אומרים שדוקא כאשר אדם הכה את חברו הוא אמור לדאוג לרפא אותו, שהרי בזה מדבר הכתוב "כי יכה איש את רעהו" וכו', אבל כאשר בא על אדם חולי בידי שמים, אין ראוי לו לעסוק ברפואות, כי הריהו כסותר גזירת מלך; קמ"ל הכפילות 'רפא ירפא' לרבות חולי הבא בידי שמים, שגם אותו מותר לרפא. ואין הדבר דומה להשתדלות לפרנסה וכיו"ב שפשוט שהיא מותרת, כי חולי הוא

1. בכ"י פריס של הגמ' הגירסה היא: להתרפות (=להתרפאות). והרמב"ן מצטט (ר' להלן): ברפואות.
2. המילים "דאמר רב אחא" הכתובות לפנינו בגמ' הן שיבוש ברור, ע' בגמ' לעיל, והגר"א מחקן, ואכן בדפו"ר אינן.
3. הלשון צריכה תיקון ל: דתנא דבי ר' ישמעאל. ובכתבי-יד אין כל המשפט מ'דתניא', ע' דק"ס.

תופעה של יציאה מסדר החיים הרגיל, והיה לנו לחוש שזהו עונש, גזירת מלך, שאין לפעול כנגדה.

על פי זה יש להבין את הדעה הסוברת שיש להתנצל ולומר: "שאין דרכן של בני אדם לרפאות אלא שנהגו". לדעה זו, החולקת על תנא דבי ר' ישמעאל, בחולי שבידי שמים באמת ראוי יותר שלא להתרפא בידי אדם (והכפילות "ורפא ירפא" נדרשת על ידי החולקים על תנא דבי ר' ישמעאל באופן אחר, כמבואר בגמ' בב"ק שם), אלא שרוב בני אדם נהגו לא לחוש לכך, והם מצרפים לתפילה אל רופא כל בשר ("יהי רצון מלפניך" וכו') גם עסק ברפואה, כי סוף סוף לא מצינו בתורה איסור מפורש לעשות כן.

בדברי ראשונים אחרים מוצאים אנו תשובות נוספות על השאלה מדוע צריך הרופא רשות לרפאות. ר' יהודה שירליאון (תלמיד ר"י) כתב בתוספותיו לברכות: "מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות - הקשה הר"ר יעקב מאורליינש, פשיטא, כי למה לא ירפאו הרופאים, והכתיב 'והשבותו לו', זו אבידת גופו, וכתיב 'לא תעמוד על דם רעך'. ותירץ כי ניתנה רשות לרופא לרפא בשכר, דקס"ד שיעשו בחינם מהאי טעמא כדפרישית" (כלומר: משום שהיא מצוה; וכוונת הדרשה היא שאילו היה כתוב רק "ירפא" הייתי חושב שאסור לרפא בשכר, והמזיק את חבירו צריך לדאוג להביא לו מי שירפאנו בחינם, קמ"ל "ורפא" שמותר לרפא בשכר, וממילא המזיק חייב לשלם לרופא). ומוסיף ר' יהודה: "ורבינו (=ר"י) אומר דאי מהתם ס"ד שירפאו חלאים הבאים על ידי אדם, אבל חלאים הבאים מעצמן אין להם לרפאות, שדומים כמבטלים גזירת המלך, קמ"ל קרא שיוכלו לרפאות". ובתוס' הרא"ש כתב את התירוץ הראשון בשם ר"י מאורליינש, ואת התירוץ השני בלשון "ולי נראה"⁴.

תירוץ נוסף מצינו בדברי הרמב"ן ב'תורת האדם' (כתבי הרמב"ן, ח"ב, עמ' מ"ב): "ומסתברא דהא דאמרינן ניתנה רשות לרופא לרפאות לומר שאינו אסור משום חשש השגגה (פי': שמא יזיק לחולה בשגגה), אי נמי שלא יאמרו הקב"ה מוחץ והוא מרפא, שאין דרכן של בני אדם ברפואות אלא שנהגו, כענין שכתוב גם בחליו לא דרש את ה' כי ברופאים, אבל האי רשות - רשות דמצוה הוא

4. ייתכן שהלשון "ולי נראה" מועתקת מקובץ תוספות שהיה לפני הרא"ש, אולי של ר"י עצמו (ר' מה שכתבנו בס' 'זכרון תרועה' עמ' 568 הערה 2). ואפשר גם שנפלה ט"ס בדבריו וצ"ל: ולר"י נראה.

לרפאות, ובכלל פיקוח נפש הוא". ונראה שלפי התירוץ הראשון אילו היה כתוב רק "ירפא" היינו חושבים שמותר לרפא רק מכה או פציעה חיצונית, הבאה כתוצאה מ"כי יכה איש את רעהו", כי רפואתה ידועה ואין חשש שיזיק, אבל מחלה פנימית שיש יותר סיכון שהרפואה תזיק לחולה – סלקא דעתך שאסור לרפא בידי אדם, קמ"ל "ורפא" שמותר⁵.

יש לשים לב שתירוץו של ר"י מאורליינש, וכן תירוץו הראשון של הרמב"ן, אינם מסבירים את דעת הברייתא החולקת על תנא דבי ר' ישמעאל ואומרת "שאיין דרכן של בני אדם לרפאות", שהרי אם הבעיה היא בכך שהרופא נוטל שכר, או בכך שהוא עלול להזיק לחולה – הרופא הוא זה שהיה צריך לומר "שאיין דרכן של בני אדם לרפאות", ולא החולה שבא להתרפא. וצריך לומר שלדעת הברייתא, אע"פ שלרופא יש מצוה לרפא כאשר אדם מבקש את עזרתו, מ"והשבותו לו", מכל מקום למתרפא אין מצוה ללכת אל הרופא, אדרבה, עליו להתנצל על כך שהוא מחפש רפואת בשר ודם במקום לבקש רחמים. וכך כותב הרמב"ן בפירושו לתורה שיובא לקמן.

והנה סיום דברי הרמב"ן, "כענין שכתוב גם בחליו לא דרש את ה' כי ברופאים", נראה כהבאת ראיה מהכתוב לדעת הברייתא, דהיינו שיש בדרישה ברופאים חסרון רוחני, אך לכאורה זה בניגוד לדעת אב"י שדחה את דברי הברייתא מפני דעת תנא דבי ר' ישמעאל. כדי להבין את פשר הדבר עלינו לפנות אל פירוש הרמב"ן לתורה, שם הוא מרחיב יותר בענין זה.

ב. מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן: מידת חסידות או שטות?

כתב הרמב"ן בפירושו לויקרא כו, יא: "בהיות ישראל שלמים והם רבים לא יתנהג עניינם בטבע כלל, לא בגופם ולא בארצם, לא בכללם ולא ביחיד מהם,

5. ור' אברהם אבן עזרא כתב על "ורפא ירפא" (שמות כא, ט): "לאות שנתן רשות לרופאים לרפא המכות והפצעים שייראו בחוץ, רק כל חולי שהוא בפנים בגוף – ביד ה' לרפאתו, וכן כתוב כי הוא יכאיב ויכבש, וכתוב באסא גם בחליו לא דרש את ה' כי ברופאים" (וע' גם בפירושו להלן כג, כה). אך אין הוא מתייחס לכפל הלשון שאותו דרשו חז"ל. בעקבות ראב"ע כתב רבנו בחיי שם: "ומה שאמרו רז"ל ורפא ירפא מכאן שניתנה רשות לרופא לרפוא לא אמרו אלא במכה שבחוץ, שהכתוב מדבר בה, אבל חולי מבפנים אין זה תלוי ביד הרופא אלא ביד הרופא כל בשר אשר בידו נפש כל חי" (וגם להלן כג, כה פירש כראב"ע).

כי יברך ה' לחמם ומימם ויסיר מחלה מקרבם עד שלא יצטרכו לרופא ולהשתמר בדרך מדרכי הרפואות כלל, כמו שאמר 'כי אני ה' רופאך', וכן היו הצדיקים עושים בזמן הנבואה, גם כי יקרה עוון שיחלו – לא ידרשו ברופאים רק בנביאים, כענין חזקיהו בחלותו, ואמר הכתוב 'גם בחליו לא דרש את ה' כי ברופאים' (דברי הימים ב' טז, יב; על אסא מלך יהודה), ואילו היה דבר הרופאים נהוג בהם, מה טעם שיזכיר הרופאים, אין האשם רק בעבור שלא דרש ה', אבל הוא כאשר יאמר אדם: לא אכל פלוני מצה כחג המצות כי אם חמץ, אבל הדורש ה' בנביא לא ידרוש ברופאים, ומה חלק לרופאים בבית עושי רצון ה' אחר שהבטיח 'וברך את לחמך ואת מימך והסירותי מחלה מקרבך'... והוא מאמרם 'שאין דרכם של בני אדם ברפואות אלא שנהגו'. אילו לא היה דרכם ברפואות, יחלה האדם כפי אשר יהיה עליו עונש חטאו, ויתרפא ברצון ה', אבל הם נהגו ברפואות, וה' הניחם למקרי הטבעים. וזוהי כוונתם באומרם 'רפא ירפא, מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות', לא אמרו שניתנה רשות לחולה להתרפאות, אלא כיון שחלה החולה ובא להתרפאות, כי נהג ברפואות והוא לא היה מעדת ה' שחלקם בחיים, אין לרופא לאסור עצמו מרפואתו, לא מפני חשש שמא ימות בידו, אחרי שהוא בקי במלאכה ההיא, ולא בעבור שיאמר כי ה' לבדו הוא רופא כל בשר, שכבר נהגו, ועל כן האנשים הניצים שהכו זה את זה באבן או באגרוף, יש על המכה תשלומי הרפואה, כי התורה לא תסמוך דיניה על הניסים, כאשר אמרה 'כי לא יחדל אביון מקרב הארץ', מדעתו שכן יהיה. אבל ברצות ה' דרכי איש – אין לו עסק ברופאים⁶.

והנה הרמב"ן מביא ראיה לשיטתו מלשון הברייתא "שאין דרכן של בני אדם ברפואות אלא שנהגו", ומתעלם מדברי אב"י "לא לימא איניש הכי". ויש להבין שלדעת הרמב"ן דברי הברייתא לפיהם במצב רוחני אידיאלי אין ראוי לעסוק ברפואות – שרירים וקיימים לגבי הצדיקים, אלא שרוב בני אדם אינם בדרגה זו, ונהגו להתרפא על ידי רופאים. על כך אומר אב"י: אם אין אתה בדרגת הצדיקים – שתוק, ואל תדבר על דרגה שאינך שייך אליה ותתנצל בכך ש"נהגו". די לך שהתורה התירה לרופא לרפאות, וממילא התירה גם לך להתרפאות. אולם מדברי הרמב"ם עולה שלא כך הבין את דברי אב"י. שנינו במש' בפסחים (ד,

6. השוה ללשון אבן עזרא (שמות כג, כה): "והנה שומר התורה אין לו צורך לרופא עם השם הנכבד", ונראה שהרמב"ן הושפע מלשונו, אך אין דבריהם שוים, ע' לעיל הערה 5.

י: "ששה דברים עשה חזקיה המלך, על שלושה הודו לו ועל שלושה לא הודו לו... גנו ספר רפואות והודו לו" [בגמ' שם (נו.) אין הדברים מופיעים כחלק מהמשנה, אלא כברייתא, וכך גם בגמ' בברכות י:; כדלקמן, והרמב"ם בפיהמ"ש בפסחים כתב שתוספתא היא שנכנסה למשנה, והוסיף שאעפ"כ הוא רוצה לפרשה, בגלל חשיבות ענייניה]. ובברכות י: למדנו: "זכר נא את אשר התהלכתי לפניך באמת ובלב שלם והטוב בעיניך עשיתי, מאי והטוב בעיניך עשיתי, אמר רב יהודה אמר רב שסמך גאולה לתפילה, ר' לוי אמר שגנו ספר רפואות, ת"ר ששה דברים עשה חזקיהו על שלושה הודו לו ועל שלושה לא הודו לו... גנו ספר רפואות והודו לו". הרמב"ם בפירוש המשנה בפסחים כתב שני פירושים על ענין גניזת ספר רפואות (הובאו לעיל בהקדמת הספר, פסקה ב'): א. ספר הרפואות הזה הכיל תרופות אליל בדרכי בעלי הטליסמאות, שהתורה אסרה לעשות כמעשיהם, והתירה רק ללמוד כדי להבין ולהורות. ב. היו בספר הזה ידיעות על סמים מזיקים ודרכי רפואתם, והיו אנשים שהשתמשו בידיעות אלה לרעה. מאחת משתי הסיבות אלה גנו חזקיהו את הספר. ומוסיף הרמב"ם, שהפירוש שהיה מקובל בזמנו הוא, שספר הרפואות שגנו חזקיהו היה ספר תרופות מועילות שחיבר שלמה המלך, וחזקיהו גנזו כי ראה שבני אדם אינם בוטחים בה' במחלותיהם, אלא פונים אל ספר הרפואות. הרמב"ם דוחה פירוש זה בשצף קצף⁷: "לפי סברתם המשובשת, השטותית, האדם אשר ירעב ויפנה אל הלחם ויאכלו, ולבטח יבריא מאותו הצער החזק, הרי כבר סר בטחונו מה'. הוי שוטים, ייאמר להם, כמו שאודה לה' בעת האוכל שהמציא לי מה שיסיר רעבוני ואחיה ואתקיים, כן אודהו על המצאת תרופה שתרפא מחלתי בעת שאשתמש בה" ויתכן שדעת הרמב"ם קשורה לשיטתו במו"נ ח"ג פי"ב בדבר מהות החומר, שאחוז מסוים מן המקרים הרעים, כמחלות וכד', הם מעצם טבעו, ולכן כמו שהרעב והאכילה שייכים לסדר החיים הרגיל, כן גם – בתדירות נמוכה – המחלה והרפואה ממנה. והראה לי בני הר"ר צבי ישראל הי"ו כי כדברי הרמב"ם נמצא ב'מדרש שמואל' (פרשה ד', וכן ב'מדרש תמורה'⁸, פרק ב'), המספר שר' ישמעאל ור' עקיבא פגשו אדם חולה שביקש מהם עצה רפואית, ויעצו לו. שאל אותם אחד שהיה עמהם: "מי הכה אותו בחולי?", אמרו לו: "הקב"ה", אמר להם: "הוא הכה ואתם

7. תרגומו, מהמקור הערבי שבכ"י קדשו של הרמב"ם.

8. מדרש קטן שנרפס לראשונה ע"י החיד"א בסוף 'שם הגדולים' ח"ב (מצוי באסופת 'בית המדרש' של ילינק ו'אוצר מדרשים' של אייזנשטיין).

מרפאין? אמרו לו: "במה מלאכתך?", אמר להם: "עובד אדמה אני", אמרו לו: "שוטה שבעולם, ממלאכתך, לא שמעת מה שכתוב אנוש כחציר ימיו, כשם שהעץ אם אינו נזבל ונתנכש ונחרש אינו עולה, ואם עלה ולא שתה מים אינו חי והוא מת, כך הגוף הוא העץ, הזבל הוא הסם, איש האדמה הוא הרופא". וע' גם בגמ' עבודה זרה נה. שר' עקיבא אמר: "יסורין בשעה שמשגרין אותן על האדם משביעין אותן שלא תלכו אלא ביום פלוני ולא תצאו אלא ביום פלוני ובשעה פלונית ועל ידי פלוני ועל ידי סם פלוני". והרמב"ן יצטרך להידחק שכל זה אמור רק בכני אדם שאינם בדרגה שיכולים לא להיזקק לרופאים.

המחלוקת בין הרמב"ם לרמב"ן היא אפוא מחלוקת חריפה ב"כוונות התורה": האם קביעת התורה "ורפא ירפא", ואמירת חז"ל בעקבותיה "מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות", משמעותן שזוהי הדרך הרצויה על פי התורה, או שאין כאן אלא "רשות" ללכת בדרך שהיא למטה מן האידיאל הרצוי. במילים אחרות: את מה שהרמב"ן רואה כמידת חסידות, רואה הרמב"ם כשטות. הרמב"ם הבין את דברי אביי "לא לימא איניש הכי" כהתנגדות לגישה האומרת "שאיין דרכן של בני אדם לרפאות". התורה התירה להתרפא, ומעתה זוהי השתדלות המוטלת על האדם, ככל שאר ההשתדלויות הגשמיות. ונראה שאת הדעה "שאיין דרכן של בני אדם לרפאות" יחס הרמב"ם לאותה שיטה של חסידים הנזכרת בבבלייתא בשבת קכא: "תני תנא קמיה דרבא בר רב הונא ההורג נחשים ועקרבים בשבת אין רוח חסידים נוחה הימנו, אמר ליה ואותם חסידים אין רוח חכמים נוחה מהם". כלומר: היתה קיימת בזמן חז"ל שיטה של חסידות האומרת שמותר לאדם להשליך את יתרו על ה' בענינים של ספק סכנה ושל חולי, אך האמוראים פסקו שלא כמותה, ואמרו שהחכמים התנגדו לה.

כעין זה למדנו בברכות לב: "ת"ר מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך, בא שר 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, וכתוב ונשמרתם מאד לנפשותיכם, כשנתתי לך שלום למה לא החזרת לי שלום, אם הייתי חותך ראשך בסייף מי היה תובע את דמך מידי⁹, אמר לו,

9. המהרש"א בח"א הקשה שהרי הפסוקים "השמר לך ושמור נפשך" ו"ונשמרתם מאד לנפשותיכם" לא נאמרו בענין שמירת הגוף, אלא הם אזהרה שלא לשכוח את מעמד הר סיני ושלא להגשים את הבורא (דברים ד, ט-טו). להלן פסקה ח' נרחיב בענין זה.

המתן לי עד שאפייסך בדברים, אמר לו אילו היית עומד לפני מלך בשר ודם ובא חבירך ונתן לך שלום היית מחזיר לו... מיד נתפייס אותו השר ונפטר אותו חסיד לביתו לשלום". והנה קודם לכן מפורש בגמ' בשם רב יוסף שמה שאמרה המש' "אפילו המלך שואל בשלומו לא ישיבנו" – אמור רק במלכי ישראל, "אבל למלכי עכו"ם פוסק". כלומר: להלכה קובע רב יוסף שאין לסמוך על הנס שיינצל כמו שניצל אותו חסיד. וכך הם דברי ר' ינאי (שבת לב.): "לעולם אל יעמוד אדם במקום סכנה לומר שעושין לו נס, שמא אין עושין לו נס, ואם עושין לו נס מנכין לו מזכויותיו".

והרמב"ן יוכל לטעון, שבענין הריגת מזיקים בשבת אין רוח חכמים נוחה מן החסידים ההם, מפני שגם החסיד צריך לדאוג שמא יזיקו המזיקים לאלה שאינם צדיקים וחסידים¹⁰. ו"אל יעמוד אדם במקום סכנה" אינו קשה על שיטת הרמב"ן, כי האיסור הוא להכניס עצמו למקום סכנה לכתחילה, אך אין מדובר על הנהגתו של מי שחלה. ובענין הגמ' בברכות יוכל הרמב"ן לומר שרב יוסף פסק לסתם בני אדם, אבל החסיד שפגע בו מלך עכו"ם רשאי לבטוח בה', כמעשה אותו חסיד שנפטר לביתו לשלום¹¹.

אולם, נראה שיש תשובה אחרת לקושיות אלה על שיטת הרמב"ן, שכן לעיל מזה ב'תורת האדם' (עמ' ל"ז) הוא כותב: "וכי חולה שיש בו סכנה ואמרו בקיאים לחלל עליו את השבת מידת חסידות היא לו שימנע עצמו? אינו אלא שופך דמים, כדאמרן הזריז הרי זה משובח והנשאל מגונה והשואל שופך דמים, מכל שכן המונע עצמו שמתחייב בנפשו". וכך כתב ב'מלחמות' לסנהדרין (יח. ברי"ף): "ולא שמענו מידת חסידות לחולה של סכנה שלא יחללו עליו את השבת, אלא המזרו משובח, והמונע עצמו מתחייב בנפשו" (וכ"כ ר' יונה תלמיד בעל 'תרומת

10. וע' בהמשך הסוגיה בברכות לג. על ר' חנינא בן דוסא והערוד.

11. ע' בבא קמא קג: ותמורה טו: ש"כל היכא דאמרין מעשה בחסיד אחד או ר' יהודה בן בבא או ר' יהודה בר' אילעאי". ואם כך הוא גם כאן, אף הרמב"ם יודה שבענין כזה של הפסקה באמצע תפילתו רשאי חסיד גדול לבטוח בה' שלא יאונה לו רע, וזהו שהגמ' הביאה את המעשה הזה אחרי פסקו של רב יוסף. אך קצת קשה הלשון "דיקא", גם אם זה מובא כציטוט דברי הגוי, ולכאורה היה לגמ' להשמיט לשון בוטה זו כנגד גדולי חכמי ישראל. ושמא מעשה זה הוא יוצא מן הכלל לגבי זהותו של "חסיד אחד", ואותו החסיד נהג שלא כהוגן, ואעפ"כ נעשה לו נס הואיל וכוונתו היתה לשם שמים. וע' תמורה שם (ובבא קמא פ). שר' יהודה בן בבא, או ר' יהודה בר' אילעאי, כן נהג בדרכי רפואה, ולא סמך על הנס (וע' שיטמ"ק ומהרש"א בח"א לבבא קמא שם).

הדשן' ב'איסור והיתר הארוך', כלל ס' אות ח'. הרי שמה שכתב הרמב"ן שהצדיקים לא היו נזקקים לרופאים – זה כאשר אין סכנת נפשות מיידית, אלא מדובר במחלה רגילה, שיכולה להתפתח ולהחמיר, ויכולה גם לחלוף ולהירפא, והצדיקים היו נשענים על תיקון רוחני ותפילה, ולא על רפואה גשמית. אבל במקרה של מחלה שכבר הידרדרה לכדי סכנת נפשות, או במקרה אחר של סכנת נפשות דחופה – הרמב"ן מודה שגם חסיד חייב לפעול בדרכים טבעיות ולדרוש ברופאים, ולא להחזיק עצמו למי שייעשה לו נס, ואם לא יעשה כן – ה' ידרוש את דמו מידו¹².

בכך ניתן להסביר גם לפי הרמב"ן את הברייתא בסנהדרין יז: "כל עיר שאין בה עשרה דברים הללו אין תלמיד חכם רשאי לדור בתוכה, בית דין... רופא ואומן" וכו', שלפי הרמב"ם היא מתפרשת היטב, שהרי גם ת"ח צריך לפנות לרופא כאשר הוא חולה, והרמב"ן יוכל לומר שהצורך ברופא הוא למקרה של חולי שהגיע לסכנת נפשות, שבו גם ת"ח וחסיד אינו רשאי להימנע מלהיזקק לרפואת בשר ודם¹³.

ג. השתדלות וסייעתא דשמיא

טענת הרמב"ן "ומה חלק לרופאים בבית עושי רצון ה' אחר שהבטיח 'וברך את לחמך ואת מימך והסירותי מחלה מקרבך' (שמות כג, כה)" – מעוררת קושי: הלא לגבי "וברך את לחמך" הרמב"ן מודה שביחד עם ברכת ה' יש צורך בהשתדלות טבעית של זריעה וקצירה ודישה וכו', ואם כן מה הראיה מ"והסירותי מחלה מקרבך" שאין צורך בהשתדלות טבעית? ונראה שהרמב"ן סומך בעיקר על הפסוק האחר שהביא: "כי אני ה' רופאך" (שם טו, כו), שאותו הוא מפרש: ואין לך צורך ברופאים. והרמב"ם יפרש שהדברים אמורים בדרך של ברכת

12. אמנם, אפשר לחלק בין מחלה שהידרדרה עד לסכנת נפשות, שבה חייב גם חסיד לפנות לרופא, שהרי רואה שהתפלל בעוד שהחולי לא היה מסוכן ולא נענה, ואם כן דינו עכשיו ככל אדם, לבין מקרה של סכנה שבאה באופן פתאומי, כמו במעשה החסיד שעמד בתפילה, שרשאי לסמוך על תפילתו.

13. ורש"י פירש שם שרופא הוא בשביל "למול תינוקות", אך פירושו דחוק, כי היה לתנא לומר 'מוהל', והרמ"ה אכן פירש כפשוטו: "כדי שימצא רופא לרפאו אם יהיה צריך לכך".

סייעתא דשמיא לטיפול הרפואי, כמו "וברך את לחמך"¹⁴. ומה שהביא הרמב"ן מהאמור באסא ש"גם בחליו לא דרש את ה' כי ברופאים" – אינו מהווה קושי לשיטת הרמב"ם, כי הכוונה היא שלא דרש את ה', אלא דרש רק ברופאים, והראוי הוא להיעזר ברופאים ביחד עם דרישת ה' ותפילה לסייעתא דשמיא. כך כתב הב"ח (יו"ד סי' של"ו): "דלפי שלא דרש בה' כלל כי אם ברופאים בלבד לכך נענש, אבל אם בטח בה' שישלח לו רפואה על ידי הרופא – מותר לדרוש ברופאים". וכבר פירש כך הרשב"א את הפסוק בתשובתו הארוכה למונטפשליר בענין דרכי האמורי ודרכי הרפואה, וז"ל (שו"ת הרשב"א, ח"א, סי' תי"ג): "ואם חל המקרה כחליים מותר להתעסק ברפואות, ובלבד שיהא לבו לשמים, וידע שאמיתת הרפואה ממנו וידרשנו, ולא שיכוון שהכל תלוי בסם הפלוני וברפואת האיש הרופא, והוא אומרו באסא 'גם בחליו לא דרש את ה' כי ברופאים', ומי שהשיגו החולי אינו סומך על הנס שלא לשאול ברופאים ולהתעסק בדברים המועילים, בין בדברים הטבעיים בין בסגולות, והוא אומרו 'רפא ירפא', ואמרו ז"ל מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות. ואומרם ניתנה רשות – שאין זה הפך מה שהזהירה התורה בהשגחה¹⁵... ולא עוד אלא שאסור להיכנס בעניני הסכנות ולבטוח על הנס, והוא אומרם שקיר נטוי מזכיר עוון¹⁶, ואמרו כל הסומך על הנס אין עושין לו נס¹⁷, ומותר לבטוח באדם והוא שלא יסור לבו מן השם, ואמרו 'ארור הגבר אשר יבטח באדם... ומן ה' יסור לבו', אך לבטוח בשם ושיעשה לו תשועה על ידי האיש הפלוני מותר ומצוה, וזה כולל כל עסקי בני האדם במלאכתם, זולתי האנשים השלמים ושזכויותיהם מרובות כמעשה דר' חנינא בן דוסא עם הערוד, שאמרו אוי לו לאדם שפגע בו ערוד ואוי לו לערוד שפגע בו ר' חנינא בן דוסא¹⁸".

14. וי"ל עוד שבפסוקים שמביא הרמב"ן הכוונה למניעת מחלה, שהיא בעיקר בידי שמים. ע' בפירוש ר' אברהם בן הרמב"ם לשמות כג, כה.

15. כלומר: שלא נחשוב שאם הקב"ה מכה אין לנו לרפא, כדברי רש"י ותוס' בב"ק והתירוץ השני של הרמב"ן שהובאו לעיל פסקה א'.

16. ברכות נה., ראש השנה טז.:

17. נוסח זה מופיע גם ב'חינוך' מצוה תקמ"ו, ומקורו לא מצאתי, ואולי הכוונה למימרת ר' ינאי בשבת לב. שהובאה לעיל.

18. ברכות לג. משמע מדברי הרשב"א שהוא הולך בשיטתו של הרמב"ן, שלאנשים השלמים מותר לא להיזקק לרפואת בשר ודם, אלא אם כן יש סכנת נפשות מיידית. וע"ע בהמשך דבריו שם.

והנה רש"י בברכות פירש לגבי גניזת ספר רפואות על ידי חזקיהו: "כדי שיבקשו רחמים", ובפסחים כתב: "לפי שלא היה לבם נכנע על חליים, אלא מתרפאין מיד" (פי': אלא פונים מיד לספר הרפואות¹⁹). ויש להבין שבאופן עקרוני פירוש זה אינו מנוגד לתפיסת הרמב"ם, שכן הרמב"ם מגנה את האומרים שיש לחולה לבטוח בה' ולא לפנות אל ספר הרפואות, ואילו רש"י אומר שחזקיהו גנז את הספר מפני שראה שבני אדם בוטחים רק בספר הרפואות ואינם מתפללים לה' כאשר הם חולים, כמעשה אסא, וגם זה מצב לא רצוי. אמנם, הרמב"ם אינו מקבל את פירוש רש"י, כי לדעתו דבר זה אינו מצדיק את גניזת הספר, שהרי הוא נחוץ לבני אדם בכל זמן, ואם שלמה המלך חיבר ספר כזה (מסורת שמובאת גם על ידי הרמב"ן בהקדמת פירושו לתורה) – הרי שיש בו צורך לבריות, והיה לחזקיהו לעורר את העם בדרך אחרת לדרוש את ה' בעת צרה, ולא לגנוז את הספר ולהסתירו מן הזקוקים לו (ואינו דומה לכיתות נחש הנחושת על ידי חזקיהו, כי הוא נצרך רק לדורו של משה, וגם הפך למכשול של אביזריהו דע"ז).

ה'חזון איש' בספר 'אמונה וביטחון' (ה, ה), הנוטה לדעת הרמב"ן, טוען כנגד שיטת הרמב"ם: א. לא היה לחז"ל לומר 'ספר רפואות' סתם, אלא להסביר מה היה בו מן האיסור וההפסד. ב. ההשוואה לבקשת מזונות צ"ע, "שהרי אמרו תני דבי ר' ישמעאל ורפא ירפא מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות... והרי מבואר דאין רפואות כמזונות, שהרי אין צריך קרא להתיר מזונות. אלא רעבון אינו עונש... אבל חולי הוא עונש וראוי להתחזק בתשובה".

באשר לטענה האחרונה – אם כוונת החזו"א שאין פסוק להתיר מזונות, או שחז"ל לא הדגישו שיש היתר לעסוק במזונות, הלא למדנו בברכות לה: "ואספת דגנך – הנהג בהן מנהג דרך ארץ", ואמנם זה נאמר ביחס לביטול תורה, אך ממילא שמעת מינה גם לגבי עצם ההשתדלות. ועוד, שההיתר מפורש כבר בבראשית: "בזעת אפריך תאכל לחם"²⁰. ובאשר לטענה הראשונה – י"ל שחכמים לא הוצרכו לפרש שהיה בו הפסד, כמו שלא פירשו לגבי "כתת נחש הנחושת".

19. אין טעם להבין את 'מתרפאין' כמובן של נרפאים. וכי עינו של חזקיהו היתה צרה ח"ו במי שנרפאו מיד ממחלתם ורצה למנוע זאת מהם? אלא ודאי ש'מתרפאין' היינו שמבקשים רפואה למחלתם, דורשים ברפואות ואינם דורשים את ה'.

20. ולעצם הטענה כנגד הרמב"ם "שהרי אין צריך קרא להתיר מזונות" – אפשר שהרמב"ם לא

וכתב עוד החזו"א שהטעם שדוקא חזקיהו גנו ספר רפואות הוא משום שדורו היה דור דעה, שמדן ועד באר שבע לא מצאו עם הארץ (סנהדרין צד:), והם, כאנשי מעלה, יכלו לא לדרוש ברופאים, כדברי הרמב"ן. והראי"ה ב'עין איה' לברכות י: כתב להפך, שברורות מעולים אין צורך להשתמש בניסים, אלא בדרך ההשתדלות הטבעית, וברורות שבהם האמונה צריכה חיזוק ראוי לא לפנות יותר מדי להשתדלות הטבעית, כדי שלא יאמרו "כחי ועוצם ידי", אלא לצפות לרחמי שמים ולניסים, ולכן אחרי דורו של אחז שהתרחק מהאמונה, ראה חזקיהו לגנוז את דרכי ההשתדלות הטבעית ברפואות, כדי שיבקשו רחמים, כדברי רש"י, אבל בדורות כתקנם יש לעסוק ברפואות בדרך הטבע, כדברי הרמב"ם.

ד. "והשבותו לו" – השב את גופו לו

לעיל פסקה א' ראינו שר' יעקב מאורליינש הקשה על "מכאן שנתנה רשות לרופא לרפאות": הלא יש מצוה על הרופא לרפא מדין "והשבותו לו", השבת גופו, ומדין "לא תעמוד על דם רעך". מקור הדברים הוא בגמ' בסנהדרין (עג.): "דתניא מנין לרואה את חברו שהוא טובע בנהר, או חיה גוררתו, או ליסטין באין עליו, שהוא חייב להצילו, ת"ל לא תעמוד על דם רעך... והא מהכא נפקא מהתם נפקא, אבידת גופו מניין, ת"ל והשבותו לו, אי מהתם הו"א הני מילי בנפשיה, אבל מיטרח ומיגר אגורי אימא לא, קמ"ל". בדוגמאות שהברייתא מביאה מדובר בסכנת נפשות מיידית, אבל בכ"ק פא: למדנו בענין התנאים שהתנה יהושע: "ת"ר הרואה חברו תועה בין הכרמים מפסיג ועולה מפסיג ויורד עד שמעלהו לעיר או לדרך". שואלת הגמ': "הא דאורייתא הוא, דתניא השבת גופו מניין ת"ל והשבותו", ועונה: "דאורייתא הוא דקאי²¹ בי מיצרי (רש"י: יקיף סביבות מצרי הכרמים ולא יעבור בתוכם ויפסידם), אתא הוא תקין דמפסיג ועולה מפסיג ויורד", ושם בפשטות אין סכנת נפשות, אלא רק צער או עינוי הגוף, וגם בזה יש מצות השבת גופו לו. וכך משמע בפירוש מדברי ר"י מאורליינש, שהרי ב"כ יכה איש את רעהו" שעליו נאמר "ורפא ירפא" אין בהכרח סכנת נפשות במכה שצריך לרפאותה. ואם היה מקום לחשוב שמצות

סבר שצריך קרא להתיר לרפא, אלא כהסברי הר"י מאורליינש או הרמב"ן ל"מכאן שנתנה רשות" הנ"ל פסקה א'.

21. המילים 'הוא דקאי' אינן ברש"י ובכתבי-יד, ע' דק"ס.

"השבת גופו מניין ת"ל והשבותו" נוהגת דוקא במי שתעה בדרך, שהרי כל גופו הוא במקרה כזה כמו אבידה שמצוה להשיבה אליו, או במי שהוא בסכנת מיתה, שגופו עלול ללכת לאיבוד כליל, כמו מי שליסטים באים עליו – מדברי ר"י מאורליינש משמע שהבין שהכתוב של השבת גופו מתכוון גם לפציעה או למחלה רגילה, והטעם הוא משום שחלק מחיוניות הגוף אבדה לו, ומצוה להשיב לו אותה.

וכך הבין גם הרמב"ם, שכן בנדרים (לח:) שנינו: "המודר הנאה מחבירו... מרפאו רפואת נפש אבל לא רפואת ממון". ובגמ' שם (מא:): "רפואת נפש – גופו, רפואת ממון – בהמתו". וכתב הרמב"ם בפיהמ"ש (ד, ד): "לא נאסר זה לגבי החולה עצמו, מפני שהיא מצוה, רצוני לומר מוטלת על הרופא מצוה לרפא חולה מישראל, וזה נכנס תחת אומרים בפירוש מאמר הכתוב 'והשבותו לו' – לרבות את גופו". ואם המדובר בסכנת נפשות אין צורך בטעם שהיא מצוה, שהרי פיקו"נ דוחה את כל התורה כולל איסור "לא יחל דברו", ובפיקו"נ אין אומרים שיעשה ע"י אחר, כי הזריז משובח, ע' הל' שבת ב, ג; ומכאן שגם הרמב"ם סובר שכל רפואת גוף, גם בלא סכנת נפשות, היא בכלל "והשבותו".

והרמב"ן כתב ב'תורת האדם' (עמ' מ"ג): "והתם תנן המודר הנאה מחבירו... מרפאהו רפואת נפשות אבל לא רפואת ממון... רפואת נפשות גופו, רפואת ממון בהמתו... אלמא מצוה דרמיא עליה עבד, והשבת אבידה דגופו היא... ולענין שכר רפואה נראה לי דמותר ליטול מהן שכר בטלה וטרחא, אבל שכר הלימוד אסור, דאבידת גופו הוא, ורחמנא אמר והשבותו לו". ממה שראינו לעיל יוצא שלשיטת הרמב"ן המצוה על הרופא לרפא חלה עליו רק באחד משני מקרים: או שהרופא רואה סכנת נפשות מיידית, או כאשר החולה מבקש את עזרתו, ואינו סומך על תיקון רוחני בלבד, שאז אפילו במחלה רגילה מצוה על הרופא לרפאו. אבל אם החולה אינו חפץ ברפואות, ואין בו סכנת נפשות מיידית – אין על הרופא מצוה לרפאו, שהרי החולה יכול לסמוך על כך ש"אבידתו" תושב לו בידי שמים.

ה. פסק השו"ע ונושאי כליו בשאלת החיוב להתרפא

לשון השו"ע יו"ד שלו, א: "נתנה התורה רשות לרופא לרפאות, ומצוה היא, ובכלל פיקוח נפש הוא". ובב"י שם מבואר שהדברים לקוחים מדברי הרמב"ן

בתורה "א שהובאו לעיל פסקה א'. וכתב הט"ז (ס"ק א'): "קשה, כיון דבאמת מצוה היא למה קרי לה תחילה רשות. ונראה דהכי הוא כוונת הענין [הזה], דרפואה האמיתית היא על פי בקשת רחמים, דמשמייא יש לו רפואה, כמ"ש 'מחצתי ואני ארפא', אלא שאין האדם זוכה לכך אלא צריך לעשות רפואה על פי טבע העולם, והוא יתברך הסכים על זה, ונתן הרפואה על ידי טבע הרפואות, וזהו נתינת רשות של הקב"ה, וכיון שכבר בא האדם לידי כך יש חיוב על הרופא לעשות רפואתו, וזה מבואר בגמ' פרק הרוואה... אמר אביי לא לימא אינש הכי דתנא דבי ר' ישמעאל ורפא ירפא מכאן שניתנה רשות לרופא לרפא, נראה פירוש הגמ' בדרך הזה... דלא לימא שכן נהגו, דגם התורה הסכימה על זה שיהא רפואה על פי הטבע, כי ירדה תורה לסוף דעת האדם שלא יהיה זכאי כל כך שתבוא רפואתו על ידי נס מן השמים... וע' ברמב"ן פרשת בחקותי האריך בענין זה של רפואות, ומדבריו משמע בפירוש 'ורפא ירפא' כמו שכתבתי". והחיד"א ב'ברכי יוסף' (שם ס"ק ב') כתב שדברי הרמב"ן הם הפך מדברי הט"ז, ושלשיטת הרמב"ן קשה הגמ' בברכות. וכוונתו שמהט"ז משמע שהענין של ריפוי רק בדרכים רוחניות הוא תיאורטי בלבד, ולמעשה התורה מסכימה שכל אדם יתרפא ע"י רפואות שהרי הקב"ה "נתן הרפואה על ידי טבע הרפואות", ואילו הרמב"ן אומר שהצדיקים אינם נזקקים לרופא, ולפי זה קשה מדוע אביי לא לימא אינש הכי, והלא צדיקים אכן אינם צריכים לנקוט ברפואות. אך יש להבין שמ"ש הט"ז "שאינ האדם זוכה לכך" – היינו סתם אדם, אבל מי שהוא בדרגה גבוהה כן זוכה, וכוונתו כדברי הרמב"ן²². ומה שהקשה הברכ"י על הרמב"ן מהגמ' כבר תירצנו לעיל פסקה ב', ע"ש.

וכתב הברכ"י: "ונראה דהאידינא אין לסמוך על הנס, וחייב החולה להתנהג בדרך העולם לקרות רופא שירפאנו, ולא כל כמיניה לשנות סוגיין דעלמא ולומר כי הוא גדול מכמה חסידי הדורות שנתרפאו ע"י רופאים, וכמעט איסור יש בדבר, אי משום יוהרא, ואי משום לסמוך אניסא במקום סכנה ולהזכיר עוונותיו בשעת חוליו". ומה שכתב ש"כמעט איסור יש בדבר", ולא איסור גמור, הוא משום שסומך על דברי הרמב"ן שכל שאין הסכנה מיידית, אע"פ שיש ספק סכנה, חסיד יכול להישען על רפואת שמים, אלא דחיישינן ליוהרא, ושמא אינו שייך לדרגה

22. עתה ראיתי שכך כתב בשו"ת 'מנחת אשר' לר"א וייס שליט"א שהופיע לא מכבר (ח"א [תשע"ג] סי' ק"כ).

זו ויזכרו עוונותיו ויסתכן. וגם למה שכתב "דהאידינא אין לסמוך" וכו' יש סמך בדברי הרמב"ן, שכן הרמב"ן כותב "בהיות ישראל שלמים והם רבים", ונראה אפוא שהדבר תלוי גם במצב הדור.

והנה הב"י ונושאי כלי השו"ע לא הזכירו את דברי הרמב"ם בפייהמ"ש. ולכאורה הואיל ויש כאן מחלוקת בין הרמב"ם לרמב"ן, הרי לפי הכלל שקבע הב"י שהלכה כשלושת עמודי ההוראה, היה לו לפסוק כרמב"ם. ובדוחק י"ל שכנגד דעת הרמב"ם העמיד את דעת הרא"ש בתוספותיו הנ"ל פסקה א', וצירף אליה את דעת הרמב"ן²³. או שמא כללו של הב"י בדבר שלושת עמודי ההוראה נקוט בידו רק לגבי מה שנפסק ב'משנה תורה', ולא לגבי פיהמ"ש²⁴, וב'משנה תורה' אין הרמב"ם אומר דברים מפורשים בענין החיוב להתרפא בדרכי הרפואה, אלא אומר באופן כללי: "הואיל והיות הגוף בריא ושלם מדרכי ה' הוא, שהרי אי אפשר שיבין או ידע והוא חולה, צריך אדם להרחיק עצמו מדברים המאבדין את הגוף ולהנהיג עצמו בדברים המכרים המחלימים, ואלו הן" וכו' (הל' דעות ד, א). וכ"כ הרמ"ה בסנהדרין יז: בענין הברייתא האומרת שת"ח צריך לדור בעיר שיש בה מרחץ: "ולא עוד אלא שיש בו רפואה לגוף, וחייב אדם להשתדל ברפואת עצמו כדי שיוכל לעסוק בתורה ובמצוות ולעסוק בעבודת בוראו דכתיב רק השמר לך ושמור נפשך". ולגבי רפואה מונעת כגון הנהגות אלה בוודאי שגם הרמב"ן מודה.

אמנם, אין ספק שהרמב"ם לא חזר בו מדעתו הנחרצת בפייהמ"ש. שכן בסוף הפרק הנ"ל כותב הרמב"ם: "וכל המנהגות הטובים האלו שאמרנו אין ראוי לנהוג בהן אלא הבריא, אבל החולה או מי שאחד מאיבריו חולה... יש לכל אחד ואחד מהן דרכים אחרות ומנהגות כפי חליו, כמו שיתבאר בספרי הרפואות... כל מקום שאין בו רופא אחד הבריא ואחד החולה אין ראוי לו לזוז מכל הדרכים שאמרנו בפרק זה... כל עיר שאין בה עשרה דברים האלו אין תלמיד חכמים רשאי לדור בתוכה,

23. אך ע' לעיל הערה 4. וגם לא ברור האם ה'בית יוסף' ראה את תוספות הרא"ש לברכות.

24. אין גם להוציא מכלל אפשרות שאישתמיטתיה דברי הרמב"ם בפייהמ"ש, ויש כמה דוגמאות לכך שהב"י אינו מזכיר את פיהמ"ש במקום שהיה יכול לפתור בעזרתו קשיים ברמב"ם. וע' בשו"ת 'אבני נזר' חו"מ סי' קצ"ג שהביא תשובה של אביו בעל 'אגודת אזוב' בעניינינו, שבה הוא מצטט את דברי הרמב"ן, ואת דברי האבן עזרא הנ"ל הערה 5, ואת דברי הב"ח הנ"ל פסקה ג', וכותב: "האבן עזרא והרמב"ן ז"ל המה רוב כנגד הב"ח ז"ל", ולא זכר שר כלל את דברי הרמב"ם בפייהמ"ש (מלבד שעצם ההעמדה למנין של ראשונים מול אחרון תמוהה).

ואלו הן, רופא ואומן" וכו'. וברור מתוך הדברים הללו שהרמב"ם סובר שעל כל חולה, ולא רק מי שחוליו מסוכן, להיזקק לרופא ולספרי הרפואות, כמו שכתב בפיהמ"ש, ולדעתו אין שום מידת חסידות בהימנעות מפנייה לדרכי הרפואה שבידי אדם, שכן כל מחלה הגורמת לאדם ירידה בתפקוד, וכל שכן קיצור ימים, מקטינה את יכולתו למלא את ייעודו בעבודת ה', וממילא עליו להשתדל לרפאה (מובן שלא בכל מחלה חייבים לטפל בתרופות. ר' דברי הרמב"ם בהקדמת המשנה עמ' מ"ח: "שהרופא הבקי כל זמן שיכול ואפשר לו לרפא במזונות – לא ירפא ברפואות". גם כיום ישנן מחלות קלות שרופאים ממליצים לגביהן להימנע מלנקוט באמצעים רפואיים, אלא לתת לגוף להתגבר עליהן, וזה לטובת בריאות הגוף לטווח הארוך. אך במחלות שבהן חוסר טיפול גורם נזקים – יש לדעת הרמב"ם חיוב לנקוט באמצעים רפואיים). ומכיון שהברכ"י פוסק שהאידנא "חייב החולה להתנהג בדרך העולם לקרות רופא שירפאנו, ולא כל כמיניה לשנות סוגיין דעלמא ולומר כי הוא גדול מכמה חסידי הדורות שנתרפאו ע"י רופאים" – הרי שהלכה למעשה התקבלה דעת הרמב"ם.

פרק שני: טיפול רפואי בכפייה

ו. כפייה על קבלת טיפול רפואי

כתב הרדב"ז בשו"ת (ח"ד, סי' אלף קל"ט וס"ז): "שאלת ממני אודיעך במי שאמדהו שצריך לחלל עליו את השבת והוא אינו רוצה שיתחלל שבת בשבילו מפני חסידות, היש בזה חסידות ושומעין לו, או אין שומעין לו? תשובה: הרי זה חסיד שוטה, והא-לקים את דמו מידו יבקש, והתורה אמרה וחי בהם ולא שימות בהם... הילכך מלעיטין אותו בעל כרחו או כופין אותו לעשות מה שאמדהו". והביאו להלכה ה'מגן אברהם' או"ח שכ"ח ס"ק ו'. ואין זה בניגוד לשיטת הרמב"ן שיש מידת חסידות בהימנעות מרפואה בידי אדם, שהרי אם מחללים עליו את השבת הרי שמדובר בפיקוח נפש שאינו סובל דיחוי, וכבר ראינו (לעיל פסקה ב') שהרמב"ן כתב שבמצב כזה שוב אין כאן מידת חסידות, "והמונע עצמו מתחייב בנפשו", וממילא כופין אותו על כך.

ובמצב שאין בו סכנת נפשות – לכאורה גם לפי הרמב"ם אין כופין על אדם טיפול רפואי, כי החיוב על האדם לרפא את עצמו אינו מצוה של תורה, אלא

שהמזמניה את רפואתו גורם לעצמו בעקיפין ירידה ביכולתו ללמוד תורה ולקיים מצוות, ולא מצינו כפייה בכגון זה. ומצד "והשבותו לו" אין חיוב על אדם להשיב אבידה לחבירו אם אינו רוצה לקבלה (בבא מציעא כה:; שו"ע חו"מ רסא, ד). מקור לענין כפייה על טיפול רפואי מצוי בתוספתא שקלים (א, ב): "משכנו ישראל על שקליהן, כדי שיהו קרבנות ציבור קרבין מהן. משל לאחד שעלתה לו מכה ברגלו, והיה הרופא כופתו ומחתך בכשרו בשביל לרפאותו, כך אמר הקב"ה, משכנו ישראל על שקליהן כדי שיהו קרבנות ציבור קרבין מהן, מפני שקרבנות הציבור מרצין ומכפרין בין ישראל לאביהם שבשמים". משמע שכמו שבי"ד כופין אדם לתת את שקלו גם אם אינו רוצה לתת, כך הרופא כופה אותו לקבל את הטיפול הרפואי גם אם אינו רוצה לקבלו. וכ"כ רבנו מיוחס בפירושו לשמות ל, יג,²⁵ בהביאו תוספתא זו: "משל לאחד שעלתה לו נומי לרגלו, וכפתו הרופא לרפאו על כרחו". וי"ל שמדובר במכה שיש בה סכנת נפשות (כגון זיהום חמור, נמק, או פגיעה בכלי דם ראשיים, ע' שבת קט. שעל מכה שעל גב הרגל מחללין את השבת).

ז. כפייה מול "ואהבת לרעך כמוך"

בענין כפייה על טיפול רפואי במקרה של סכנת חיים, כתב היעב"ץ ב'מור וקציעה' (סי' שכ"ח) שכופין את החולה לרפאותו ולהצילו מסכנה רק כאשר הרפואה גלויה ובטוחה, כגון פעולה כירורגית ברגל, אבל אם מדובר בתרופה למחלה פנימית, שגם לרופאים אין לגביה ידיעה ברורה (לפי מצב הרפואה בזמנו), רשאי החולה לסרב לקבלה, שמא תזיק לו יותר משתועיל. ולגבי רפואה גלויה ובטוחה כותב היעב"ץ שכופין אדם אפילו לקטוע לו איבר כדי להציל את חייו, והרופאים חייבים בזה משום "לא תעמוד על דם רעך", ואין זה תלוי בדעת החולה, כי אין לו רשות לאבד עצמו לדעת.

והנה מה שכתב שהרופא חייב לרפא את החולה הנתון בסכנה משום "לא תעמוד על דם רעך", אפילו אם החולה אינו רוצה בכך – הדבר אינו פשוט, וטעון הסבר, משתי סיבות: האחת כללית, הנוגעת לכל מצוה שבין אדם לחבירו, והאחרת פרטית, הנוגעת לגדר מצות "לא תעמוד על דם רעך".

נפתח בסיבה הראשונה. לכאורה כל האיסורים שבין אדם לחבירו הם במסגרת

25. נרפס ב'הצופה לחכמת ישראל' (בודפסט תרפ"ט), כרך י"ג, עמ' 155.

"ואהבת לרעך כמוך" – "דעלך סני לחברך לא תעביד" (שבת לא., ע' ספרא קדושים פרק ד, יב ופי' רבנו הלל שם), שכן בסנהדרין פד: למדנו: "דאיבעיא להו בן מהו שיקיז דם לאביו, רב מתנה אמר ואהבת לרעך כמוך, רב דימי בר חיננא אמר מכה אדם ומכה בהמה, מה מכה בהמה לרפואה פטור אף מכה אדם לרפואה פטור", ופירש"י: "ואהבת לרעך כמוך – לא הוזהרו ישראל מלעשות לחבריהם אלא דבר שאינו חפץ לעשות לעצמו". ונראה שרב דימי בר חיננא, המצריך לימוד מיוחד שחובל באביו לרפואה פטור²⁶, סובר שלגבי חבלה באביו אין דיני "ואהבת לרעך כמוך" גרידא, כי מורא אב הוקש למורא המקום (קידושין ל:), והרי זה גם איסור שבין אדם למקום²⁷.

הרי שוב דוגמא מובהקת לכך ש"כוונות התורה" מופיעות כשיקול הלכתי, והפעם בדברי אמוראים. רואים שפשוט לגמ' שמותר לאדם לחבול בחבירו לצורך רפואה, שהרי הגמ' לא שאלה מהו שיקיז אדם דם לחבירו, אלא שאלה דוקא לגבי אביו, כי איסור חבלה בחבירו, כשאר המצוות שבין אדם לחבירו, מבטא את הרעיון של "ואהבת לרעך כמוך", המתורגם למימרא "דעלך סני לחברך לא תעביד", וממילא כל שחבירו זקוק להקזה ורוצה בה – אין ספק שמותר לעשותה לו. הספק הוא לגבי חבלה באביו, האם גם היא בכלל מצוות שבין אדם לחבירו התלויות רק ב"ואהבת לרעך כמוך", או שחבלה באביו חורגת ממצוות שבין אדם לחבירו.

לכאורה יוצא לפי זה, שאם אדם אינו רוצה שיצילוהו – אין חיוב של "לא תעמוד על דם רעך", כי אילו היה המציל במקומו של זה, ולא היה רוצה שיצילו אותו – לא היה מעוניין שיתערבו במצבו, ודעלך סני לחברך לא תעביד. אלא שיש לחלק בין מי שסתם אינו רוצה שיצילו אותו ממוות, שי"ל בזה שבטלה דעתו אצל כל אדם הרוצים לחיות, והאומר אל תצילוני "תונבא הוא דנקיט ליה", ואחר זמן יודה למציל (ע' יומא פג. "רופא אומר צריך וחולה אומר אינו צריך שומעין לרופא, מאי טעמא תונבא הוא דנקיט ליה", ופירש"י: שטות מחמת חוליו), ואם כן יש בזה משום "ואהבת לרעך כמוך"; לבין מי שצריך לחתוך לו איבר וכד', שיסבול מזה כל ימיו, והוא מעדיף למות מאשר לסבול, וייתכן שגם

26. על צורת הלימוד ע' רש"י ד"ה מה מכה ואילך.

27. ע' 'מנחת חינוך' מצוה ל"ג (אות ג') שחוקר האם כיבוד אב ואם נחשבת למצוה שבין אדם לחבירו. ופלא שלא הביא את הגמ' בסנהדרין ואת דברי רש"י עליה.

המציל לא היה רוצה לסבול כך, ומאי דעלך סני לחברך לא תעביד. ואף אם נניח שרוב בני אדם היו מעדיפים לחיות ללא רגל מאשר למות, מכל מקום ישנם מצבים של פגיעה גופנית או מחלה הגורמים לחיי סבל כאלה שלגביהם ייתכן שרוב בני אדם היו בוחרים מוות מחיים. ולכאורה במצבים כאלה דוקא בהימנעות מטיפול רפואי מקיימים "ואהבת לרעך כמוך".

ונראה שסברתו של היעב"ץ היא ש"ואהבת לרעך כמוך" אינו חל על דברים האסורים על פי התורה, וכיון שהאדם מצווה לשמור על חייו, אפילו יסבול ייסורים, שהרי הוא יכול להמשיך לחיות ולקיים מצוות גם במצב זה – אין בעשיית רצונו שהוא נגד רצון התורה משום "ואהבת לרעך כמוך", וממילא יש חיוב של "לא תעמוד על דם רעך". וכמובן שאין זה דומה למה שאומרת הגמ' שמותר לבן להקיז דם לאביו, כי שם לאב עצמו בוודאי מותר להקיז דם לצורך רפואה, ואין המדובר על רצון שלו שהוא נגד רצון התורה, וממילא חלה מצות "ואהבת לרעך כמוך" לעשות רצונו, ולדעת רב מתנה היא מתירה אף לבן לעשות זאת, כי גם איסור חבלה באביו הוא בכלל מצוות שבין אדם לחבירו וגדרו כפוף לכלל של "ואהבת לרעך כמוך".

ואפשר גם שהיעב"ץ סובר שמצות "לא תעמוד על דם רעך", דהיינו המצוה להציל נפש מישראל ממוות, אינה בכלל מצוות שבין אדם לחבירו, אלא היא מצוה שבין אדם למקום, המצווה אותנו לשמור את נפשות עבדיו כדי שיוכלו לעבדו, וממילא אין מקום להתחשב בה ב"מאי דסני עלך לחברך לא תעביד". אך להלן פסקה י' נראה שיש מהאחרונים הסוברים שלא רק ש"לא תעמוד על דם רעך" היא מצוה שבין אדם לחבירו, כמו מצות השבת אבידה (ע' לעיל בתחילת פסקה ד'), אלא שכל גדרה של מצוה זו הוא לעזור לרעך כאשר הוא רוצה את עזרתך, אבל אם אין הוא רוצה להינצל ממוות – אף אם זה בניגוד למה שרוב בני אדם ככולם היו רוצים – אין עלינו חיוב להצילו מצד מצות "לא תעמוד על דם רעך". אמנם, גם לדעה זו, לאדם עצמו ודאי שיש איסור לוותר על חייו, ולכאורה מוטל עלינו להפרישו מאיסורא של איבוד חייו. אבל גרדי חיוב אפרושי מאיסורא מחייבים דיון נפרד, כדלקמן.

ח. מתי ועל מי יש חובת "אפרושי מאיסורא"?

למדנו בכתובות פו.: "אל רב כהנא לרב פפא לדידך דאמרת פריעת בעל חוב

מצוה, אמר לא ניחא לי דאי עביד מצוה מאי, א"ל תנינא במה דברים אמורים (רש"י: דלוקה ארבעים), במצות לא תעשה, אבל במצות עשה כגון שאומרין לו עשה סוכה ואינו עושה, לולב ואינו עושה, מכין אותו עד שתצא נפשו". וכתב ב'קצות החושן' (חו"מ סי' ג' אות א') שלכל עניני כפייה צריך בית דין מומחין, וצייין לתוס' בסנהדרין ב: (ד"ה ליבעי); אלא שבהודאות והלואות, שהן מילתא דשכיחא, גם בי"ד שאינן מומחין יכולים לכפות לקיים המצוה, מדין שליחותיהו דקמאי קעבדינן (גיטין פח:, ב"ק פד:). וב'נתיבות המשפט' (חו"מ שם) נחלק על ה'קצות', וכתב שכפייה על המצוות מסורה לכל אדם, וראיתו מב"ק כח. "מניין לנרצע שכלו לו ימיו ורבו מסרהב בו לצאת וחבל ועשה בו חבורה שהוא פטור, ת"ל לא תקחו כופר לשוב... בעבד שמסר לו רבו שפחה כנענית, עד האידנא התירא והשתא איסורא (רש"י: ורשאי להלקותו ולהפרישו)". והגיב על כך בעל ה'קצות' ב'משובב נתיבות' שם: "ומה שאמרו בנרצע שכלו ימיו דיכול רבו להכותו להפרישו מאיסור שפחה, היינו להפרישו מאיסור, וכן מי שרואה חבירו לובש שעטנז יכול לפושטו מעליו אפילו בשוק (ע' ברכות כ.), אבל לכופו לקיים מצות עשה, כגון מי שאינו עושה סוכה או אינו נותן צדקה, לזה צריך בי"ד דוקא, ואנן שליחותיהו דקמאי עבדינן, וגם להפרישו מאיסור נמי אינו אלא הכאה בעלמא, אבל בי"ד שכופין לקיים עשה מכין אותו עד שתצא נפשו". וכן ה'מנחת חינוך' (מצוה תקנ"ח) מחלק לענין כפייה פרטית שלא על ידי בי"ד בין מצות עשה למצות לא תעשה, ובמקום אחר (מצוה ח') כתב שגם לגבי לא תעשה, מה שאמרו בנרצע שיכול רבו להכותו – "היינו דהרשות בידו, אבל אין חיוב כלל על איש מישראל להפריש את חבירו מאיסורא עד שתצא נפשו". כלומר: החיוב על היחיד לאפרושי מאיסורא הוא מצד מצות מחאה ותוכחה²⁸, אבל לא מוטל עליו לדאוג שהדבר ייעשה בכל מחיר, כמו שמוטל על בי"ד.

והנה ה'יראים' (השלם סי' קס"ד) כתב בענין שמיטת כספים: "ואם אינו רוצה המלוה לומר משמיט אני, יכפוהו בי"ד, כדתניא בכתובות בהכותב על פריעת בעל חוב מצוה אי לא בעי למיעבד מצוה... מכין אותו עד שתצא נפשו, ונראה לי שאין הדברים הללו אלא בבי"ד של ארץ ישראל, אבל בבי"ד של חוץ לארץ

28. את הלשון "דהרשות בידו" יש להבין שמכין שיש מצוה להוכיחו, הרשות בידו לצורך זה אפילו להכותו בעלמא, וכך לא יסתרו הדברים למה שכותב במצוה תקנ"ח שכלא תעשה "מצוה על כל ישראל לכוף אותו שלא לעבור".

אינן רשאין לכופו במכין אותו, דהא דתניא מכין אותו קנסא הוא, וכל קנס דממון אין דנין בחו"ל, דאין דנין קנסות דממון בחו"ל אלא במידי דשכיחא ואית ביה חסרון כיס, כדאמרינן בב"ק בהחובל ובגיטין בהמגרש, והא לא שכיחא היא". הרי זה כדברי ה'קצות' והמנ"ח, שכפייה בכל מחיר על קיום מצות עשה מסורה רק לבי"ד, ובמילתא דלא שכיחא אינה מסורה אפילו לבי"ד בזמן הזה. יש לעיין אפוא האם הנמנע מטיפול רפואי להצלת חייו עובר על לא תעשה, כך שניתן לכל אדם להפרישו מאיסור.

לכאורה, היות שהנמנע מטיפול רפואי אינו מאבד את חייו בידיים (שאז הוא עובר על "לא תרצח"²⁹, ומצוה להפרישו מהאיסור), אלא בשב ואל תעשה, יש כאן רק מצוה עקיפה, כעין הכשר מצוה, דהיינו החיוב לשמור את חייו כדי שיוכל לעבוד את ה' ולקיים את כל המצוות³⁰. אמנם, בגמ' בברכות לב: הנ"ל פסקה ב' משמע שעובר על "השמר לך ושמור נפשך", ועל "ונשמרתם מאד לנפשותיכם", ולשון שמירה מעוררת את האפשרות שמדובר בלא תעשה, כדלקמן.

כתב הרמב"ם (הל' רוצח ושמירת נפש יא, ד): "כל מכשול שיש בו סכנת נפשות מצות עשה להסירו ולהישמר ממנו ולהיזהר בדבר יפה יפה, שנאמר השמר לך ושמור נפשך, ואם לא הסיר, והניח המכשולות המביאין לידי סכנה, ביטל מצות עשה ועבר על לא תשים דמים". והעתיקו השו"ע (חו"מ תכז, ח). וקשה: א. אם מצות עשה היא, מדוע לא מנאה הרמב"ם בכלל המצוות. ב. בהל' תפילין ד, יא ובהל' בית הבחירה ב, ג פסק הרמב"ם כו' יוחנן במנחות לו: הסובר: "השמר דעשה לאו הוא", ואם כן מדוע כתב שהעובר על "השמר לך ושמור נפשך" עובר בעשה. ואפשר שהרמב"ם סבר ש"השמר לך ושמור נפשך מאד" אסמכתא בעלמא היא לענין שמירת החיים, כי הציווי מוסב על ההמשך: "פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך וכו' (דברים ד, ט). וכן "ונשמרתם מאד לנפשותיכם" (שם פס' ט"ו) מוסב על ההמשך: "כי לא ראיתם כל תמונה". והמהרש"א בברכות (צוין לעיל פסקה ב' הערה 9) אכן הקשה איך לומדים מפסוקים אלה שמירת הנפש, הלא אין זה פשוטו של מקרא, והביא את הגמ' בשבועות לו. הלומדת מ"השמר

29. ע' להלן פסקה י' והערה 42 שם.

30. ע' להלן פסקה י' והערה 41 שם שהרז"נ גולדברג רצה לומר שהמונע רפואה מעצמו במקום סכנה עובר על "לא תעמוד על דם רעך", וע"ש מה שכתבנו לדחות סברה זו.

לך ושמור נפשך" שאסור לקלל את עצמו, וכ"כ הרמב"ם בהל' סנהדרין כו, ג: "המקלל עצמו לוקה כמי שקילל אחרים שנאמר השמר לך ושמור נפשך". ואם כן לכאורה היתה קבלה לחז"ל לדרוש כך, ואם מקלל עצמו נלמד מכאן, כל שכן המפקיר עצמו למיתה. אך ה'מנחת חינוך' (מצוה תקמ"ו, ב'קומץ המנחה') הקשה על האמור בהל' סנהדרין: הלא בהל' רוצח כתב הרמב"ם ש"השמר לך" היא מצות עשה. ועוד, אם קבלה היתה לחז"ל שזאת כוונת הכתוב, מדוע לא מנה את המקלל עצמו בלאו נפרד, כמו המקלל דיין או נשיא. והתוס' בשבועות (ד"ה ושמור) הקשו: מדוע אין לומדים מ"השמר לך ושמור נפשך" איסור לחבול בעצמו, שנחלקו בו תנאים (ב"ק צא:), כמו שלומדים איסור לקלל עצמו. ונראה מכל זה שהדרשה מ"השמר לך ושמור נפשך" היא אסמכתא בעלמא. ואיסור קללת עצמו יכול להילמד מהמקום שהמכילתא (משפטים פרשה י"ט) והספרא (קדושים פרשתא ב, יג) לומדים את איסור קללת כל אדם: "אין לי אלא דיין ונשיא, שאר כל אדם מניין, ת"ל בעמך לא תאור מכל מקום", והרי גם הוא עצמו בכלל "בעמך". ולפי זה חזרנו לומר שהמתרשל בשמירת נפשו אינו עובר בלא תעשה. ואף בעשה אינו עובר, שהרי "וחי בהם" אינו מצות עשה, ואינו נמנה במנין המצוות, אלא פירוש הפסוק "ושמרתם את חקותי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם" (ויקרא יח, ה) הוא שחוקי ה' ומשפטיו נותנים לאדם חיים, וכן שהם נדחים מפני החיים ("וחי בהם ולא שימות בהם", יומא פה:), אבל אין כאן מצות עשה פרטית לשמור את החיים. אלא סברא היא, שמי שאינו שומר את חייו, מפקיע מעצמו באופן עקיף את קיום כל המצוות. ואמנם הוא ענין חמור, ונאמר עליו "אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש, ר' אלעזר אומר מיד נפשותיכם אדרוש את דמכם" (ב"ק צא:), והר"ן בשבועות (על הרי"ף י. ד"ה מלקין) כתב שגם מי שגורם לעצמו מיתה בשב ואל תעשה, כגון המרעיב עצמו למוות, בכלל זה, אך צ"ע האם לענין כפייה דינו כדין העובר על מצות לא תעשה.

והנה ראינו שהרדב"ז וה'מגן אברהם' פסקו שהרופא יכול לכפות את החולה על טיפול רפואי המציל ממוות, ושכן משמע מתוספתא שקלים. לדעת ה'נתיבות' שכל אדם כופה גם על מצות עשה - הדבר מובן, כי המפקיר את חייו ומפקיע מעצמו את כל המצוות סברא היא שאינו עדיף ממי שמבטל מצות עשה אחת, ועוד, שהעונש "אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש" בוודאי נותן לו מעמד לפחות כשל מבטל עשה. ולדעת ה'קצות' והמנ"ח צריך לומר ש"אך את דמכם

לנפשותיכם אדרוש" מכניס אותו לגדר אפרושי מאיסורא, או שהם סוברים ש"השמר לך ושמור נפשך" היא דרשה גמורה ולא דאורייתא.

אולם, לפי האמור לעיל, בכפייה שלא על ידי בי"ד אין המדובר בכפייה בכל מחיר, אלא רק "בהכאה בעלמא" מצד ערבות ומצות תוכחה. על כן נראה, שאם מדובר בטיפול שבעקבותיו החולה יתרפא לגמרי ויחזור להיות ככל האדם – יש לעשותו גם בכפייה, והכאב של הטיפול הוא בגדר "הכאה בעלמא" לאפרושי מאיסורא. וי"ל שבזה מדברת התוספתא "מחתך בכשרו בשביל לרפאותו", דהיינו בנייתו קל של ניקוי איזור נגוע ברגל, ולא בכריתת הרגל. אבל במקרה שהחולה אמנם יינצל ממוות, אבל יישאר בעל סבל וייסורים לכל ימי חייו – הרי זו כפייה בכל מחיר, ואין זו חובה על היחיד, כמ"ש ה'מנחת חינוך': "אין חיוב כלל על איש מישראל להפריש את חבירו מאיסורא עד שתצא נפשו". [ואם מדובר במילתא דלא שכיחא, גם בי"ד בזה"ז אינו יכול להפעיל כפייה בכל מחיר, וצ"ע האם טיפול רפואי המציל ממוות ומשאיר את החולה בעל ייסורים הוא בגדר מילתא דשכיחא (בימינו אולי כן, בגלל הישגי רפואת החירום)].

ומצאתי שבשו"ת 'איגרות משה' (ח"מ, ח"ב, סי' ע"ד [תשמ"ד] אות ב-ג) התלבט בדבר חולה שאם יתנו לו טיפול רפואי מסוים יאריכו את חייו, לא לחיי שעה בלבד אלא לחיים ממושכים, אך הוא יישאר בעל ייסורים לכל שארית ימיו, האם חייבים הרופאים לרפאותו. וכתב שיש לומר בזה סברות לכאן ולכאן, והניח את הדבר לרצון החולה, ובמקרה שאין החולה יכול להביע את רצונו (כגון שהוא מחוסר הכרה, או שאינו מתקשר עם הסביבה), או שהוא קטן – הניח את הדבר לרצון משפחתו, כי רוב החולים סומכים בזה על בני משפחתם³¹. אך בהמשך אותה תשובה (אות ה') כתב: "ואם אחד אינו רוצה ניתוח שנשאר מזה בעל מום, ולדברי הרופאים לא יוכל לחיות בלא הניתוח, והוא באופן שאין לחוש לשמא ייטרף דעתו כשלא ישמעו לו... ודאי שרשאין ומצוה גדולה דחיי נפש יהיה כשיעשו לו בעל כרחו אף בכפייה דקשירת גופו". הרי שאינו רואה במצבו של בעל מום מצב של ייסורים³². אבל בס' 'שולחן שלמה – ערכי רפואה' (ח"א

31. ר' להלן הערה 34.

32. וממשיך האג"מ: "אבל לחייב לעשות כן לגדול יש מקום להסתפק, דאולי אף למ"ד שאין אדם רשאי לחבול בעצמו הוא דוקא במעשה... אבל יותר מסתבר שמחוייב כל חולה להתרפאות אף בניתוח של איברים הפנימיים". ולא הבנתי את לשונו: אם מי שאינו רוצה ניתוח מצוה לכפותו ולעשותו לו

[תשס"ו, עמ' עד-עה) הביא תשובה מכתב-יד של הרש"ז אורבך זצ"ל בדבר חולה שצריך לקטוע את ידו או את רגלו כדי להצילו ממוות, והחולה טוען שטוב מותו מחיים בלא יד או רגל, וכתב הרש"ז, כמעיר ולא כמחליט, שאפשר שהחולה רשאי לסרב לניתוח, ולנקוט בשב ואל תעשה³³. הרי שסובר שאף מצד חובת החולה עצמו יש מקום לומר שמותר להימנע מניתוח של קטיעת אחת הגפיים, אשר בלי ספק מותר סבל גופני ונפשי מסוים (שעוצמתו היא ענין אינדיבידואלי, ולב יודע מרת נפשו, ע"ש), וכל שכן שאין לאחרים לכפות אותו על כך, כפי שכתב בהמשך התשובה: "חושבני שגם במקום סכנה אי אפשר לעשות ניתוח מסוכן או לקטוע יד או רגל בלי הסכמת החולה, אף אם הרפואה בטוחה". [בענין ניתוח מסוכן שאם יצליח יציל את החולה, ואם ייכשל החולה ימות – ע' להלן בסוגיית פיקוח נפש פסקה י"ג]. ובמצב של חוסר הכרה כתב שאפשר שיש לסמוך על בני משפחתו של החולה הרוצים את טובתו ויודעים לאמוד את רצונו³⁴.

בעל כרחו, מה פירוש "אבל לחייב לעשות כן לגדול" וכו', הלא בגדול שאינו רוצה עסקינן, ועוד, מהו "למ"ד שאין אדם רשאי לחבול בעצמו", הלא מדובר במי שמסוכן למות, שבוודאי אסור לגרום מיתה לעצמו.

33. והרב ד"ר מרדכי הלפרין מסר לי שכך הורה הרש"ז למעשה בעל פה.

34. בשו"ת 'מנחת אשר' (ח"א [תשע"ג] סי' קט"ז אות ג') כתב שיש נפ"מ בין הניסוח של ה'איגרות משה' הנ"ל, שרוב החולים סומכים בזה על בני משפחתיהם, לבין הניסוח של הרש"ז, שבני המשפחה יודעים לאמוד את רצון החולה, והיא, במקרה שבני המשפחה אומרים בפירוש שאינם יודעים מה היה רצונו, אבל לדעתם צריך לנהוג באופן מסוים. האג"מ מוסר כאמור את הדבר לבני המשפחה, ומוסיף: "וכשליכא קרובים ודאי יש לסמוך על דעת הבי"ד שבעיר". בפועל נהוג כיום על פי חוק המדינה למנות אפוטרופוס – בעדיפות ראשונה: בן המשפחה הקרוב ביותר – לחולה שאינו מסוגל להביע את רצונו, וזכות ההחלטה נמסרת לו. ומן הראוי שבכל מקרה שיש לאפוטרופוס ספק, או שיש מחלוקת בין הקרובים, יתייעצו עם רב גדול ויקבלו את הכרעתו. שאלה נכבדה נוספת היא, מה הדין במצבי חירום דחופים שבהם אי אפשר להשיג את האפוטרופוס, וצריך לבצע במהירות ניתוח מציל חיים. לפי החוק במדינת ישראל סומכים במקרה כזה על הסכמת שלושה רופאים. ונראה שכך ראוי לנהוג גם לפי ההלכה, שכן רוב החולים סומכים על דעת הרופאים שיעשו את הטוב ביותר בעבורם, והצורך בשלושה רופאים מתאים לאמור בתשובת ה'שבות יעקב' בענין עשיית ניתוח מסוכן, שהפוסקים הבאים אחרי סמכו עליה (ר' להלן בסוגיית פיקוח נפש פסקה י"ג), וז"ל: "צריך להיות מתון מאד בדבר לפקח עם רופאין מומחין שבעיר על פי רוב דעות" (ואם הולכים אחר רוב דעות הרי ראוי שיהיו שלושה, כי "אין בי"ד שקול").

נמצא שדברי היעב"ץ בענין זה אינם פשוטים להלכה. ונראה שהנכון במקרה כזה הוא לשכנע את החולה בכל דרך שהדבר לטובתו, ושזכות גדולה היא לו להמשיך לחיות אפילו יהיו לו ייסורים, ואולי הסבל שיהיה בפועל קטן בהרבה ממה שנדמה לו שיהיה, אבל אם הוא בכל זאת מתנגד – אין להערים עליו ולעשות את הטיפול בלי ידיעתו והסכמתו, וכל שכן שאין לכפותו בכח³⁵.

פרק שלישי: הארכת חייו של אדם – חיוב מוחלט?

ט. הצלה לחיי שעה

שנינו בפ' יום הכיפורים (יומא פג.): "מי שנפלה עליו מפולת, ספק הוא שם ספק אינו שם, ספק חי ספק מת, ספק נכרי ספק ישראל, מפקחין עליו את הגל. מצאוהו חי מפקחין, ואם מת יניחוהו". ובגמ' (פה.): "מצאוהו חי מפקחין – מצאוהו חי פשיטא, לא צריכא דאפילו לחיי שעה". וכך פוסק הרמב"ם (הל' שבת ב, יח): "מצאוהו חי, אע"פ שנתרוצץ ואי אפשר שיבריא, מפקחין עליו ומוציאין אותו לחיי אותה שעה". ובשו"ע (אור"ח שכט, ד): "אפילו מצאוהו מרוצץ, שאינו יכול לחיות אלא לפי שעה, מפקחים". הרי ש"וחי בהם" ו"לא תעמוד על דם רעך" חלים גם כשמדובר בהארכת חייו של אדם לזמן קצר בלבד. וכתב רבנו יהונתן מלוניל בפירושו לרי"ף ביומא: "שאע"פ שנודע בוודאי שלא יהיה אחר נפלו שתי שעות, אפילו הכי מפקחין, שמא באותה שעה שיחיה יזכה לחיי העוה"ב, שישוב בתשובה". וכ"כ המאירי שם: "אע"פ שנתברר שאי אפשר לו לחיות אפילו שעה אחת, שבאותה שעה ישוב בלבו ויתודה". [ביטוי של רבנו יהונתן "שתי שעות" הוא בעקבות הביטוי "חיי שעה", דהיינו שיוכל לחיות רק שעה אחת, והמאירי מלמד ש"חיי שעה" לאו דוקא שעה שלימה, אלא זמן כלשהו, ונראה שאין ביניהם מחלוקת].

35. יש להוסיף שאפרושי מאיסורא מדין ערבות מחייבת גם לדאוג לחולה בשארית ימיו מדין אותה ערבות. המוסד הרפואי שיבצע את הטיפול בכפייה הרי לא יקבל על עצמו את עול העזרה החיונית לחולה כזה לאחר שיישלח לביתו. זאת הוא ישאיר לגורמים אחרים (משרד הרווחה וכד'). נראה על כן שהרופא אינו יכול להסתמך על דין ערבות רק לגבי צד אחד של המצב, כאשר אין בדעתו להיות אחראי גם לצדדים האחרים, במיוחד כאשר מדובר במעשה אלימות כלפי החולה.

לכאורה הנימוק שנותנים רבנו יהונתן והמאירי לדין של "אפילו לחיי שעה", דהיינו שיוכל לשוב אז בתשובה, אמור רק בשביל להסביר מדוע מחללים עליו שבת, וזאת אליבא דמ"ד שהטעם הוא "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה" (יומא פה:), וכוונתם לומר ששבתות הרבה לאו דוקא, אלא מצוות הרבה, והרהורי תשובה ווידוי לפני מותו חשובים כמצוות הרבה. אבל כשאין המדובר בחילול שבת או בעבירה אחרת לצורך ההצלה, לכאורה אין צורך בנימוק זה, אלא די ב"לא תעמוד על דם רעך". אך ר' להלן.

למדנו בגמ' גיטין ע: "אמר שמואל האי מאן דמחו ליה באלונכי דפרסאי (רש"י: שמצרפין אותן במי סם המוות), מיחייא לא חיי, אדהכי והכי ניספו ליה בשרא שמינא אגומרי וחמרא חייא, אפשר דחיי פורתא ומפקיד אביתיה. אמר רב אידי בר אבין האי מאן דבלע זיבורא, מיחייא לא חיי, אדהכי והכי נשקיה רביעתא דחלא שמזג (רש"י: חומץ חזק), אפשר דחיי פורתא ומפקיד לביתיה". ויש לתמוה, מדוע צריך את ההטעמה של "ומפקיד לביתיה", הלא בלאו הכי, אם יש לנו אפשרות להאריך את חייו אפילו מעט, מצווים אנו על "לא תעמוד על דם רעך".

ובכתובות קד. למדנו: "ההוא יומא דנח נפשיה דרבי גזרו רבנן תעניתא ובעו רחמי... סליקא אמתיה דרבי לאיגרא 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 וקא מצטער, אמרה יהי רצון שיכופו עליונים את התחתונים, ולא הוו שתקי רבנן מלמיבעי רחמי, שקלה כוזא שדייה מאיגרא לארעא, אישתיקו מרחמי ונח נפשיה". והנה אמתיה דבי רבי שהיתה חייבת במצוות כאשה, והיתה ידענית, כמפורש בר"ה כו: לא רק שלא עשתה כל מאמץ שרבי ימשיך לחיות עוד קצת, אלא שכאשר ראתה שייסוריו גוברים התפללה שימות, ואף גרמה לכך שהתפילות להארכת חייו ייפסקו. ורעק"א ב'גליון הש"ס' ציין לדברי הר"ן בנדרים (מ). לשון הגמ' שם: "כי אתא רב דימי אמר כל המבקר את החולה גורם לו שיחיה, וכל שאינו מבקר את החולה גורם לו שימות, מאי גרמא, אילימא כל המבקר את החולה מבקש עליו רחמים שיחיה, וכל שאין מבקר את החולה מבקש עליו רחמים שימות, שימות סלקא דעתך, אלא כל שאין מבקר חולה אין מבקש עליו רחמים לא שיחיה ולא שימות". וכתב הר"ן: "אין מבקש עליו רחמים לא שיחיה ולא שימות – נראה בעיני דהכי קאמר, פעמים שצריך לבקש רחמים על החולה שימות, כגון

שמצטער החולה בחליו הרבה ואי אפשר לו שיחיה, כדאמרינן בפרק הנושא דכיון דחזאי אמתיה דרבי דעל כמה זימנין לבית הכסא ואנח תפילין וקא מצטער אמרה יהי רצון שיכופו העליונים את התחתונים, כלומר דלימות רבי". הרי שהר"ן רואה במה שעשתה אמתיה דרבי מעשה נכון על פי ההלכה, ואין כאן משום "לא תעמוד על דם רעך". וקשה: אם את המרוצץ, שאינו יכול לחיות יותר משעה קלה, צריך להציל אפילו בחילול שבת, מדוע מותר להתפלל על אדם שימות שעה אחת קודם? ולכאורה יש מקום לומר: תפילה שאני. כלומר, במצב שקיצו של אדם קרוב, ואין לנו מה לעשות בדרכי פעולה טבעיות – מותר להתפלל שימות וייחסכו ייסוריו, אבל כל מעשה שיש בידינו לעשות כדי להאריך את חייו – חייבים לעשותו. אולם מהגמ' בגיטין הנ"ל שהוצרכה לטעם של "ומפקיד לביתה" לא משמע כך, אלא גם כשיש בידינו להאריך את חייו מעט לא היינו חייבים לעשות זאת אלמלא היה צריך לצוות לביתו.

י. "עת למות"

מצינו ב'ספר חסידים' (סי' תשכ"ג, מובא ב'שלטי הגיבורים' על הרי"ף, ר' להלן): "אין (נ"א: אם) גורמין לאדם שלא ימות מהרה, 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 אינו יכול למות עד שישמוהו במקום אחר אל יזיזהו משם". הרי שבעל 'ספר חסידים' אומר שלא רק שאין לעשות פעולות מלאכותיות של הארכת חייו של הגוסס, כגון נתינת מלח על לשונו, אלא שמותר להסיר בפועל את מה שמונע את מיתתו, כגון רעש חטיבת העצים. ומהלשון "ואומר אינו יכול למות" משמע שהדברים אמורים גם בגוסס שהוא בהכרה ואפילו מדבר.

ויתירה מזו מצינו במקום אחר ב'ספר חסידים' (סי' רל"ד): "אל יתנו לגוסס לאכול, כי אינו יכול לבלוע, אבל נותנין בפיו מים שמוצצין מן שלוויא³⁶ ויכתשוהו וימוצו המרק ממנו, ונותן בפיו, שיוכל לדבר. ואין צועקים עליו בשעת יציאת הנשמה, כדי שלא תחזור הנשמה ויסבול ייסורים קשים. 'עת למות', למה הוצרך קוהלת לומר כן, אלא כשאדם גוסס כשנפש אדם יוצאה אין צועקים עליו שתשוב נפשו, כי אינו יכול לחיות כי אם מעט ימים ואותן ימים יסבול

36. צמח מרפא ידוע.

ייסורים³⁷. הרי שאין לנקוט פעולה של הארכת חיים במקרה שמדובר בזמן קצר, אפילו של ימים, ובחיים של ייסורים. וצריך להבין מה בין זה לבין מי שנפלה עליו מפולת, שמצילים אותו לחיי שעה אף אם הוא מרוצץ ויכול באותה שעה ייסורים. ונראה שההבדל הוא זה: מי שגורם המיתה בא עליו באופן פתאומי, מבלי שהספיק להתכונן, מצילים אותו לחיי שעה, אפילו בייסורים, כדי שיוכל להכין עצמו על ידי תשובה ויודוי, כמו שכתבו רבנו יהונתן והמאירי. וזהו מה שאומרת הגמ' בגיטין שמי שהורעל או בלע זיכורא משתדלים שיחיה עוד קצת כדי שיוכל לצוות לביתו, דהיינו להתכונן למיתה, שזה כולל כמובן תשובה שלו עצמו. אבל מי שהמיתה לא באה עליו באופן פתאומי, אלא הוא יודע שהוא נוטה למות, וכבר שב בתשובה והתודה וציוה לביתו – בזה מותר לאדם לקבוע לגבי עצמו ש"עת למות", ועוד זמן קצר של חיי ייסורים קשים לא יוסיף לו כלום בעבודת הבורא, אדרבה, רק יזיק לו, כי הייסורים עלולים להכניס בו הרהורים של תמהון לבב ולהעביר אותו על דעת קונו, ובמצב כזה שוב אין הוא מחויב בשמירת נפשו, ולכן מצד "ואהבת לרעך כמוך" יש לעשות רצונו, ואין כאן "לא תעמוד על דם רעך". ואינו דומה למי שאינו רוצה שיקטעו לו רגל ועל ידי כך יצילו את חייו ויחיה זמן רב, והוא מעדיף למות מאשר לחיות כך, שבזה סובר היעב"ץ שאין שומעין לו כי הוא עובר על מצות ה', שהרי יוכל לחזור לחיים שיש בהם עבודת ה', ואסור לו לוותר עליהם.

מקור נוסף לענין זה היא הגמ' בעבודה זרה (יח.): "מצאוהו (הרומאים) לר' חנינא בן תרדיון שהיה יושב ועוסק בתורה ומקהיל קהילות ברבים וס"ת מונח לו בחיקו, הביאוהו וכרכוהו בס"ת והקיפוהו בחבילי זמורות והציתו בהן את האור, והביאו ספוגין של צמר ושראום במים והניחום על לבו כדי שלא תצא נשמתו מהרה... אמרו לו תלמידיו... אף אתה פתח פיך ותיכנס בכך האש, אמר להן מוטב שיטלנה מי שנתנה ואל יחבל הוא בעצמו, אמר לו קלצטונירי (פי': התליין) רבי אם אני מרבה בשלהבת ונוטל ספוגין של צמר מעל לבך אתה מביאני לחיי העוה"ב, אמר לו הן... מיד הרבה בשלהבת ונטל ספוגין של צמר מעל לבו, יצאה נשמתו במהרה, אף הוא קפץ ונפל לתוך האור, יצאה בת קול ואמרה ר' חנינא בן תרדיון

37. אין לפרש "צועקים עליו" – מתפללים עליו, כי אם התפילה תועיל להאריך את ימיו מעט ימים מניין לנו שלא תועיל גם לימים רבים. אלא הצעקה היא אמצעי טכני לעורר את כחות החיים האחרונים שנתרו בו, כעין רעש חטיבת העצים ונתינת גרגר של מלח.

וקלצטונירי מזומנין הן לחיי העוה"ב". לכאורה אינו מובן, אם ר' חנינא לא רצה לפתוח פיו אל האש משום שזוהי הריגת עצמו בידים, מדוע אמר לתליין לעשות מעשה ולקרב את מיתתו, ונחשבה זאת לתליין למצוה ולזכות? ונראה לענ"ד שההסבר הוא שהואיל והתליין כבר עבר את העבירה של הריגת ר' חנינא לפני הרגע שדיבר עמו, כי ר' חנינא כבר היה במצב שבו ודאי היה מת לאחר זמן מסוים, לפיכך כשמהר להמיתו לא עבר שוב על "לא תרצח", כי אי אפשר לעבור על רציחת אותה הנפש פעמיים, ואדרכה, מצוה עשה שקירב את מותו כדי שלא יסבול עוד (וגם הביע חרטה עמוקה על עצם הרציחה בזה שקפץ לאש, וזכה לחיי העוה"ב). אבל ר' חנינא עצמו היה מנוע מלעשות מעשה לקרב את מיתתו, הואיל והריגת גוסס הריגה היא, והוא הרי לא עבר על איסור ההריגה לפני כן³⁸.

וכך יש להבין את המעשה המסופר בנדורים כב.: "עולא במיסקיה לארעא דישראל איתלוו ליה תרין בני חוזאי בהדיה, קם חד שחטיה לחבריה, אמר ליה לעולא יאות עבדי, אמר ליה אין, ופרע ליה בית השחיטה (ר"ן: שימות מהר), כי אתא לקמיה דר' יוחנן א"ל דילמא חס ושלום אחזיקי ידי עוברי עבירה, א"ל נפשך הצלת (ר"ן: שאלמלא כן היה הורגך)". גם כאן הרוצח כבר עבר על איסור רציחה, וקירוב המיתה אינו איסור חדש לגביו, ולכן מותר היה לעולא לומר לרוצח למהר את מיתת הנרצח ובכך להציל את עצמו³⁹. מכל מקום, ממעשה ר' חנינא בן תרדיון יש ראייה ברורה שאדם אינו מחויב להאריך את חייו בחיי שעה של ייסורים אחרי שכבר התכונן למותו.

באים אנו למסקנה שלשם בירור ההלכה ומיצוי הדין יש צורך להעמיק במה שאנו מכנים בשם "כוונות התורה". שכן אם "וחי בהם" ו"לא תעמוד על דם רעך" פירושם שיש ערך מוחלט לכל רגע ורגע של חיים, לכל נשימה ונשימה,

38. שוב מצאתי שבשו"ת 'איגרות משה' (יו"ד, ח"ב, סי' קע"ד [תשכ"ח] ענף ג') התקשה כנ"ל, וכתב: "אולי דוקא לעכו"ם התיר, אף שגם הם מצווין על רציחה, ואולי באותה המיתה שממיתין אותו בני אדם כהא דר' חנינא בן תרדיון רשאים לעשות שתהיה המיתה בקלות אף שהוא קירוב זמן". ונראה שבטעם השני כוונתו למה שכתבנו. ואת הטעם הראשון, שלכאורה אינו מובן, ביאר יותר בתשובה אחרת, חו"מ, ח"ב, סי' ע"ד [תשמ"ד] אות ב', ע"ש, ולענ"ד הדברים דחוקים. ובתשובה הקודמת שם, סי' ע"ג [תשמ"ב] אות ג', כתב עוד טעם, ואף הוא דחוק לענ"ד, ע"ש.

39. וב'תפארת ישראל' למש' יומא ח, ז ('בועז' אות ג') רצה ללמוד מכאן שרוחים חיי שעה של אדם מפני חיי קיום של אדם אחר (ע' בסוגיית הפסקת הריון פסקה ד'). ולפי מה שכתבנו אין מכאן ראייה.

ערך שאינו תלוי בשום דבר – אזי בכל מקרה ובכל מצב מחויבים האדם והסובבים אותו לדאוג להמשך חייו בכל האמצעים העומדים לרשותם. אבל אם אנו מבינים ש"וחי בהם" אינה מצוה ישירה על שמירת החיים, אלא שמירת החיים היא הכשר-מצוה לעבודת ה' בכלל, ואם אנו מבינים שיש מצבים שבהם חיי שעה רוויי ייסורים קשים אינם מוסיפים כלום לעבודת ה', אלא אדרבה, עלולים רק לגרוע, כנ"ל – הרי שאדם הנתון במצב סופני ונואש כזה אינו חייב יותר לשמר את חייו⁴⁰. זאת באשר לאדם עצמו. ובאשר לסובבים אותו – אם "לא תעמוד על דם רעך" היא מצוה הכפופה ל"ואהבת לרעך כמוך", כמו שעולה מהגמ' בסנהדרין ומפירש"י שם הנ"ל פסקה ז', אזי במצב שבו אדם כבר התכוון למותו ושוב אין לו חפץ בחיי שעה הכרוכים בייסורים קשים – אין אנו חייבים להאריך את חייו, אלא אדרבה, אסור לנו לעשות כן בניגוד לרצונו, משום "ואהבת לרעך כמוך". ואם תאמר: מניין ידעו חז"ל שזאת כוונת התורה ב"לא תעמוד על דם רעך"? יש לומר, קודם כל, שכך קיבלו את פירוש המצוה ממשה רבנו (ע' בראש הקדמות הרמב"ם לפיהמ"ש ול'משנה תורה). אך נראה שאין צורך בכך, כי אפשר ללמוד את הדבר מהכתוב עצמו, שכן לבעל אוזן שומעת, משמעות הביטוי "לא תעמוד על דם רעך" היא: אל תיטוש את חבירך בצרת נפשו, עזור לו, בבחינת "אבל אשמים אנחנו על אחינו אשר ראינו צרת נפשו בהתחננו אלינו ולא שמענו" (בראשית מב, כא). אבל אם אין בפעולתך משום עזרה לרעך בעת צרתו, אדרבה, הוא כבר החליט בדעתו שהגיעה "עת למות" ומיחל שייפסקו ייסוריו ויעבור לעולם שכולו טוב – אין עליך שום חובה להאריך את חייו.

וכ"כ הרז"ג גולדברג שליט"א (ס' 'עמק הלכה – אסיא' [תשמ"ו], עמ' 72): "נראה

40. ולאפשרות ש"השמר לך ושמור נפשך" היא מצות לא תעשה על שמירת הנפש – ע' לעיל פסקה ח' – צריך לומר, לאור הראיה ממעשה ר' חנינא בן תרדיון, שהואיל והמשך הכתוב הוא "פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלבבך" – אדם המצוי בחיי שעה של ייסורים קשים שאינם מאפשרים לו לחשוב על שום דבר, שוב אינו מצווה במצוה זו. ואין זו דרישת טעמא דקרא, אלא יש גילוי מפורש בכתוב שרק באופן של "פן תשכח" הוא מצווה על שמירת חייו, ע' סנהדרין כא. "בעלמא ר' יהודה לא דריש טעמא דקרא ושאני הכא דמפרש טעמא דקרא". ומה שלמדו מ"השמר לך ושמור נפשך" איסור למקלל עצמו (שבועות לו.), י"ל שגם הוא מתאים עם המשך הפסוק, כי המביא על עצמו מיתה או ייסורים גורם לעצמו שלא יוכל לעסוק בדברי תורה וממילא ישכח את הדברים ויסורו מלבבו.

שדין הצלה לא נאמר אלא במקום שנהנה הניצול בהארכת ימיו וטוב לו שיאריכו ימיו, בזה יש דין הצלה וגם מחללינן השבת על זה, אבל במקום שטוב מותו מחייו מחמת ייסורים, או שאין לו שום תועלת בחיים שאין לו דעת כלל, בזה אין דין הצלה, על כל פנים בגוסס שאין לו אלא חיי שעה⁴¹.

וגדולה מזו מצינו שכתב ה'מנחת חינוך' במצות "לא תעמוד על דם רעך" (מצוה רל"ז, ב'קומץ המנחה): "נראה לכאורה דאם אחד מאבד עצמו לדעת ויכול אחד להצילו אפשר דאינו מוזהר על הלאו, לא מיבעיא דעל העשה והשבותו לרבות אבידת גופו ודאי אינו מצווה, כי העשה דהשבת אבידה אינה נוהגת בממון באבידה מדעת כמבואר בשו"ע חו"מ (רסא, ד), אלא אף על הלאו הזה אינו מוזהר, דמקשה הש"ס בסנהדרין שם (עג.) למה לי הלאו על טובע בנהר הא מוהשבותו לו נפקא ליה לרבות אבידת גופו, הא יכול לומר דנפ"מ במאבד עצמו לדעת דאינו מצווה על אבידת גופו כמו דאינו מצווה על אבידת ממנו מדעת, א"כ על כן כתבה התורה הלאו הזה, אלא על כרחך דגם בלאו הזה אינו מוזהר ומצווה, כן נ"ל ברור". ובס' 'כלי חמדה' (פ' כי תצא כב, א) חלק עליו, והביא את לשון שו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג סי' ל"ט) בענין הטובע בנהר: "ודבר פשוט אפילו צוח אל תצילני שמצילי", וכתב שאין ראייה מהגמ' בסנהדרין, כי גם מצד "והשבותו לו" חייב להצילו, מפני שאינו דומה לאבידת ממון שמוותר לאדם להפקיר ממנו, אבל את גופו אסור לו להפקיר, "השמר לך ושמור נפשך", ולכן אם מפקירו אנו מצווים להשיבו לו, וגם אפרושי מאיסורא הוא. והנה מה שכתב שחייבים להצילו מצד אפרושי מאיסורא – בוודאי כן הוא, שהרי המאבד עצמו לדעת עובר על "לא תרצח"⁴², ולדברי הכל כופין על כך

41. אמנם אין הוא מנמק את הדברים ממשמעות הכתוב, או מהראיה מסנהדרין הנ"ל בדבר כלל המצוות שבין אדם לחבירו, אלא מראיות ספציפיות בענין הנוטה למות כגון מעשה ר' חנינא בן תרדיון, ע"ש. ומה שרצה לומר לפני כן שם (עמ' 71) שהמונע מעצמו הצלה עובר על "לא תעמד על דם רעך" – לענ"ד אינו נראה, כי "רעך" אינו אתה, וכי גם ב"לא תעשוק את רעך" נאמר שהוא הדין לעושק את עצמו?

42. שהרי לא כתוב 'לא תרצח את רעך' (ע' בהערה הקודמת), וממילא האיסור הוא על כל רציחת נפש, ע' רמב"ם הל' רוצח א, א; שם ב, א-ג. וב'מנחת חינוך' מצוה ל"ד כתב שהמאבד עצמו לדעת אינו עובר על "לא תרצח", אלא נתחייב בדין שמים, ונפ"מ אם שבר כלים בשעת מעשה (למ"ד ממון לזה ונפשות לזה פטור), וציין לרמב"ם בפ"ב. ולענ"ד מלשון הרמב"ם בפ"א משמע שאף הוא בכלל "לא תרצח", וזה שאינו חייב בידי אדם הוא מפני שאין את מי להרוג, וממילא אם בשעת מעשה שבר את הכלים יהיו יורשיו פטורים מלשלם.

בהכאה בעלמא, ולכן כתב המהר"ם שדבר פשוט שחייבים להצילו; והמנ"ח כתב רק שבמקרה כזה אינו מצווה בעשה של "והשבותו" ואינו עובר על הלאו של "לא תעמוד", שהם לאוין התלויים ברצון חבירו, ולא כתב שאינו חייב להצילו מדין הפרשה מאיסור שבין אדם למקום⁴³. ויש לאשש את דברי המנ"ח מלשון הכתוב: "והיה עמך עד דרוש אחיך אותו והשבותו לו" (דברים כב, ב), וכמו שלענין ממון השבת האבידה תלויה ברצון המאבד, כך גם ב"והשבותו לו" לענין גופו המצוה תלויה ברצון המאבד. וכן ב"לא תעמוד על דם רעך" משמעות הכתוב היא שמדובר במי שרוצה עזרה, כנ"ל⁴⁴.

יתר על כן, גם אם אין מקבלים את דברי המנ"ח, יש לחלק בין מתאבד, שייתכן שעושה זאת מתוך רוח שטות רגעית, "תונבא הוא דנקיט ליה", ואחרי שיינצל יודה למצילו ויכיר בכך שרצונו היותר עמוק היה לחיות, וממילא חל כאן "לא תעמוד על דם רעך", לבין מי שבדעה צלולה מבקש להיפטר מחיי שעה של ייסורים.

יא. דעות פוסקי זמננו על הארכת חיי שעה

דברי 'ספר חסידים' הנ"ל בענין הארכת חיי ייסורים של חולה סופני מקובלים על פוסקי זמננו הלכה למעשה. נמסר בשם ה'חזון איש' שאמר כמה פעמים: "אדם איננו חייב להאריך חיי ייסורין שלו" (כך מסר מפיו הר"א פרכשטיין זצ"ל, הובא בס' 'רפואה והלכה הלכה למעשה', עמ' 504). ומעשה באדם אשר סבל

43. ואף שבהערה הקודמת הזכרנו שלדעת המנ"ח אין "לא תרצח" במתאבד, מכל מקום יש בו איסור ודין שמים מ"אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש", ולעיל פסקה ח' ראינו שלדעת המנ"ח נוהג באיסור זה דין אפרושי מאיסורא. שוב ראיתי שבספר 'לאור ההלכה' לרש"י ז"ל (מהדורה חדשה, תשס"ד, עמ' ת"ט) כתב כן, שהמנ"ח מודה שחייבים להצילו מדין אפרושי מאיסורא, אך הראה סתירה בדברי המנ"ח, שבס"י רל"ט כתב שלהציל את חבירו מעבירה הוא בכלל "לא תעמוד על דם רעך" ובכלל "והשבותו", שמציל את נפשו מבחינה רוחנית. ופלא הוא.

44. ובשו"ת 'איגרות משה' (יו"ד, ח"ב, סי' קע"ד [תשכ"ח] ענף ג') כתב אף הוא כ'כלי חמדה', והרעיש על דברי המנ"ח שהם "טעות גמור" ו"שרי ליה מריה", ולגבי הראיה מסנהדרין כתב: "ואף בממון אם היה מציאות כי האי גוונא שהיה עליו איסור להפקיר – נמי היו מחויבין להחזיר לו". אך הא מנלן, הלא הכתוב תולה את חיוב ההחזרה ברצון המאבד. ואם מצד אפרושי מאיסורא – המנ"ח דייק בלשונו וכתב שאינו מצווה בעשה של השבה ואינו עובר על הלאו של לא תעמוד, ולא כתב שאין חייבים להציל מטעם אפרושי מאיסורא, כנ"ל.

מדימום פנימי חשוך מרפא, והרופאים האריכו את חייו על ידי מתן מנות דם. החולה ביקש שלא ימשיכו לעשות זאת ויניחו לו למות (כלומר: שלא יחדשו את מתן הדם אחרי שהמנה הנוכחית נגמרת). שאלו את מו"ר הג"ר גדליה נדל זצ"ל, ואמר: אילו היה מדובר בתרופה שתציל את חייו, ודאי שהיה מקום לכפותו לקבלה, אבל במצב כזה אדם יכול להחליט מתוך שיקול דעת שהגיעה עת לסיים את חייו.

ובשו"ת 'איגרות משה' (יו"ד, ח"ב, סי' קע"ד [תשכ"ח] ענף ג') כתב: "דכיון שאינו לרפאותו אלא להאריך חייו איזו שעה, אם חיי השעה שיחיה על ידי האמצעים של הרופאים יהיה בייסורים – אסור". ובתשובה נוספת (חו"מ, ח"ב, סי' ע"ה [תשמ"ד] אות א'): "לרפא בסמי מרפא כשאי אפשר אלא להאריך ימי החולה על משך זמן, כשידוע שלא מרפאין... אלא מאריכין ימי החולה בייסורין, צריך להודיע זה להחולה ולשאול ממנו אם רוצה שיתנו לו רפואה דסמים אלו, שאם בחיי ייסורין רוצה יותר ממיתה צריכין ליתן לו, ואם אין החולה רוצה לחיות בייסורין אין ליתן לו סמי רפואה אלו". ובתשובה אחרת (שם, סי' ע"ג [תשמ"ב] אות א') הוסיף: "ובאינשי כי האי גוונא שהרופאים מכירין שאי אפשר לו להתרפאות... אבל אפשר ליתן לו סמי רפואה להאריך ימיו כמו שהוא נמצא עתה בייסורין – אין ליתן לו מיני תרופות, אלא יניחום כמו שהם... וחולה מסוכן שאינו יכול לנשום צריך ליתן לו חמצן, אף שהוא באופן שאי אפשר לרפאותו, שהרי הוא להקל מייסוריו, דהייסורין ממה שאי אפשר לנשום הם ייסורים גדולים והחמצן מסלקן". ובתשובה הבאה (שם, סי' ע"ד [תשמ"ד] אות ג'), המתייחסת לתשובה זו, כתב: "והנה בתשובתי להרופאים כתבתי שלחולה מסוכן שאינו יכול לנשום צריך ליתן לו חמצן אף שהוא באופן שאי אפשר לרפאותו, שהרי הוא להקל מייסוריו... וכפי זה שאל כתר"ה אם בחולים שאינם יכולים לאכול אם צריכין ליתן להו אוכל דרך הורידין כשהוא מסוכן, שהוא להאריך חייו כמו שהן בייסורין, כשנדמה לנו שאין לו ייסורין ממה שאינו אוכל. פשוט שצריך להאכילו דברים שאין מזיקין ואין מקלקלין, דוודאי מחזיקין כוחו מעט... והטעם פשוט שהאכילה הוא דבר טבעי שמוכרחין לאכול להחזיק החיות". ומסיק שמכל מקום לא יאכילוהו בכח, כי "סכנה לחולה כשלא ישמעו לו... שמטעם זה תיקנו שמתנת שכיב מרע מועלת", אלא ישכנעוהו בדברים שהוא צריך לאכול. לכאורה יש כאן שתי הצדקות שונות למתן טיפול במצב סופני הכרוך בייסורים: א. "שהרי הוא להקל מייסוריו". ב. "שהאכילה הוא דבר טבעי שמוכרחין לאכול

להחזיק החיות". אך ייתכן שמה שכתב לגבי האכלת החולה הוא כמו מה שכתב לגבי מתן חמצן, דהיינו שדבר זה מקטין את ייסוריו, גם "כשנדמה לנו שאין לו ייסורין ממה שאינו אוכל", כי באמת חיזוק הגוף על ידי האוכל מאפשר לו לסבול את הייסורים יותר בקלות. ולפי זה רק ההצדקה של הקלת הייסורים מצדיקה את הטיפול.

אולם דעת הרש"ז אירבך כאופן הראשון, שכן כתב ('מנחת שלמה', ח"א, סי' צ"א אות כ"ד): "רבים מתלבטים בשאלה זו של טיפול בחולה גוסס, יש סוברים שכשם שמחללים שבת עבור חיי שעה כך חייבים להכריח את החולה על זה, כי הוא אינו בעלים על עצמו לוותר אף על רגע אחד. אך מסתבר שאם החולה סובל מכאבים וייסורים גדולים, או אפילו סבל נפש חזק מאד, חושבני שאוכל וחמצן לנשימה חייבים ליתן לו גם נגד רצונו, אבל מותר להימנע מתרופות הגורמות סבל לחולה, אם החולה דורש את זה. אולם אם החולה ירא שמים ולא נטרפה דעתו, רצוי מאד להסביר לו שיפה שעה אחת של תשובה בעולם הזה מכל חיי העולם הבא, וכדמצינו בגמ' סוטה כ. שזה 'זכות' לסבול ג' שנים מאשר למות מיד".

ובדברים שבע"פ המובאים בשמו בספר 'נשמת אברהם' (מהדורה שניה, יו"ד, עמ' תפ"ג) אמר: "צריכים להבדיל בין טיפולים הממלאים צרכיו הטבעיים של החולה, או המקובלים כשגרתיים, ובין טיפולים שהם מחוץ לגדר השגרה... אסור להפסיק לו או למנוע ממנו חמצן או כל מזון או נוזל מזין... אין להפסיק את מתן דם או כל תרופה אחרת כגון אנטיביוטיקה הדרושה לטיפולו, גם אין למנוע ממנו דברים אלו כשהמטרה בכל זה הינה כדי לגרום למיתה יותר מהירה של החולה. אולם מאידך אין כל חיוב לטפל בחולה כזה בצורת קום ועשה כשהטיפול עצמו יגרום לו סבל רב בנוסף לייסוריו, כשהטיפול הוא מחוץ לגדר השגרה וכשאין לצפות אלא להארכת חייו במידת מה".

והנה הסברה לפיה מתן אוכל, נוזלים, חמצן, ותרופות שגרתיות, שהם צרכים טבעיים לאדם, מחויבת תמיד, ואין להימנע ממנה אפילו בשב ואל תעשה אף כשהחולה מבקש זאת - צריכה עיון. כי אמנם "הכופת את חברו והניחו ברעב עד שמת... הרי הוא רוצח ודורש דמים דורש ממנו דם" (רמב"ם הל' רוצח ושמירת נפש ג, י), אבל שם מדובר על פעולה בקום ועשה המונעת מאדם אוכל (ובחולה המוזן באופן מלאכותי, הפסקת ההזנה בידים על ידי ניתוק המכשיר יכולה להיחשב לפעולה כזאת), ואילו אנו דנים בשאלה האם מותר להימנע

מלספק לו מזון בשב ואל תעשה (כגון: לא לחדש את מנת המזון אחרי שהמנה הקודמת נגמרה), ובזה הלא היתה הסכמה שבחולה סופני הסובל ייסורים אין חיוב לעשות מעשה שיאריך את חייו כאשר אין הוא רוצה בכך, ומה לי להאריך את חייו באמצעות טיפול לא שגרתי או להאריך את חייו באמצעות מתן מזון, חמצן ותרופות. ומה שכתב הר"ן (על הרי"ף שבועות י. ד"ה מלקין) שהמרעב עצמו למוות הוא בכלל "אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש" – מדבר באדם בריא, ולא בחולה סופני אשר רשאי לומר "עת למות".

והנה לגבי חיבור מכונת הנשמה לחולה סופני שאיבד את יכולת הנשימה העצמית, מצינו בתשובה שנכתבה בשם הרי"ש אלישיב זצ"ל ('נשמת אברהם', שם, עמ' תפ"ח) אודות חולה שביקש שכאשר לא יוכל עוד לנשום בכחות עצמו לא יחברו אותו למכונת הנשמה: "מותר לחולה שאי אפשר לרפאותו, אלא אך ורק להאריך תוחלת חייו בחיי שעה, והדבר כרוך בייסורים, לוותר על הטיפול". וכן הורה בעל פה הרש"ז אוירבך (שם עמ' תפו-תפז)⁴⁵. הרי שאת החיבור למכונת הנשמה מלאכותית החשיב הרש"ז לטיפול לא שגרתי שאין חובה לעשותו, ומתן חמצן שהזכיר היינו למי שנושם בכחות עצמו אך זקוק לתוספת חמצן.

ובשם הג"ר גדליה נדל כתבנו שמותר להימנע במקרה כזה ממתן דם, ולפי הנימוק שנתן לכך, נראה שאם החולה מגלה את דעתו שאינו רוצה בשום טיפול, אף לא בהזנה מלאכותית וכד', ולפי דעת הרופאים מחלתו סופנית – יש לכבד את רצונו. ואם החולה לא הביע את רצונו, ובמצבו הסופני אינו יכול להביעו, ומתן החמצן, המזון והתרופות יקל את סבלו העכשוי, אך יאריך את ימי סבלו – בזה נראה שיש לחלק בין מתן חמצן מזון ותרופות לבין טיפולים לא שגרתיים, כי באין שיקול דעת נראה שיש ללכת אחר האינסטינקט הטבעי המיידני, וכל יצור חי כאשר אין לו מספיק אויר הוא רוצה לנשום, וכאשר הוא רעב וצמא הוא רוצה לאכול ולשתות, וכך גם לגבי תרופות המקילות את סבלו (כגון תרופות לאיזון לחץ הדם או הסוכר, אנטיביוטיקה, וכיו"ב, וכל שכן תרופות לשיכון כאבים ולהקלת סבל נפשי⁴⁶), ועלינו לעזור לו בכך.

45. ור' תשובות תלמידיו הרי"י נויבירט זצ"ל והר"א נבנצל שליט"א, שפורסמו ב'ספר אסיא', י"א, עמ' 332 ואילך, בדבר ההיתר לחולה כזה להתחבר למכונת הנשמה המופעלת לזמן מוגבל מראש (בעזרת קוצב זמן, TIMER), כדי שיוכל לבקש לא לחדש את פעולתה אחרי תקופת ניסיון.

46. שאותן יש להשתרל לתת גם למי שממאן לכל טיפול, אחרי שמסבירים לו שתרופות אלה אינן

אמנם, כל האמור הוא רק לגבי הימנעות ממתן טיפול בשב ואל תעשה, ולא לגבי הפסקת טיפול בקום ועשה, ר' להלן⁴⁷.

יב. מהי "הסרת המונע"?

ב'ספר חסידים' הנ"ל פסקה י' מצינו שמתיר לנקוט גם פעולה אקטיבית כדי למנוע הארכת חיים: "היה אחד גוסס, והיה אחד קרוב לאותו בית חוטב עצים, ואין הנשמה יכולה לצאת, מסירים החוטב משם". וצריך לברר מה ההבדל בין זה לבין האמור בהמשך שם: "ואם גוסס ואומר אינו יכול למות עד שישימוהו במקום אחר אל יזיזהו משם". בפשטות יש לומר שההבדל הוא שברישא אין מטלטלים את הגוסס עצמו, אלא מסירים גורם חיצוני לגופו המעכב את מיתנו,

מאריכות חיים אלא רק מקילות סבל. ובאשר לסיכון שתרופות משככות כאבים עלולות לקרב את מות החולה – בס' 'נשמת אברהם' (שם, עמ' תפ"ד) כתב בשם הרשו"א שאין לחוש לזה, כל שאין המדובר בפעולה אחת העלולה להמית, אלא בחשש לנזק מצטבר. ונראה שטעמו הוא שכנגד החשש הזה יש להניח שמצב המנוחה מהסבל מאריך את חיי החולה. מחבר הספר פרופ' אברהם כותב שבמקרים כאלה צריך להתייעץ בהקדם עם מומחה לתרופות משככות כאבים ו/או עם פסיכיאטר, כי ישנם כיום אמצעים תרופתיים יעילים ולא מסוכנים להפחתת סבל.

47. דעה חריגה בנוגע להארכת חיי חולה סופני מצויה בשו"ת 'ציץ אליעזר' (חי"ח סי' ס"ב ותשמ"ט). השאלה היתה לגבי ילד קטן חולה סרטן רח"ל אשר היה שרוי בלא הכרה ורצו להשתיל צינורית במוחו כדי לנקז ממנו נוזלים. אמו של הילד התנגדה לכך "מתוך הכרה שגורל בנה נחרץ ומתוך רצון לקצר את סבלו". ה'ציץ אליעזר' משיב: "פוק חזי הלכה מפורשת בשו"ע או"ח סי' שכ"ט סעיף ד' דמחללין את השבת אפילו על מי שמצאוהו מרוצץ שאינו יכול לחיות אלא לפי שעה... ועוד זאת, דהארכת חיים קצרים וקשים כאלה הוא לא רק כדי שע"י כך ישמור שבתות הרבה, וגם לא מפני שיוכל בהם לעשות תשובה ולהתוודות וכיו"ב, אלא מפני שיש חיוב כמטרה בפני עצמה לתת קיום של חיים לאיש יהודי ולו הקצרים ביותר, וגזירת תורה היא של והשבות לו, אבידת גופו... ואם ככה בשבת מכל שכן שיש חיוב על כך בימות החול לעשות מאמצים להציל גם שכאלה ולהשיב להם חיות עצמי ולו לחיי שעה בלבד, וגם לרבות אפילו כשזה כרוך בסבל... ואין להשגיח בזה על ידי נשים רחמניות". והביא ראיה מסוטה שזכות היא לה לסבול ג' שנים ולא למות מיד. דברים אלה, הרואים בכל הארכה של החיים, אפילו לפי שעה, חיוב מוחלט שאינו תלוי לא בהכרה ולא בתשובה, לא ברצון ולא בייסורים, הם מנוגדים לדברי ספר חסידים ולהכרעת כל גדולי הזמן, כנ"ל בפנים. והראיה מסוטה אינה ראייה כלל, שהרי שם מדובר בחיים של שנים בהכרה מלאה וביכולת לעשות הרבה מצוות ומעשים טובים ולכפר על חטאה. ואין לזלזל בהרגשת הלב של נשים רחמניות (אם הילד!), אשר לא פעם היא מכוונת לאמיתה של תורה.

ואילו בסיפא מדובר על הזזת גוף הגוסס עצמו. וטעם ההבדל הוא משום שכל נגיעה בגוסס המקרבת את מיתתו הריהי בגדר שפיכות דמים, כמבואר במש' בשבת (קנא:): "אין מעצמין את המת בשבת ולא בחול עם יציאת הנפש, והמעצים עם יציאת הנפש הרי זה שופך דמים". ובברייתא שם: "ת"ר המעצמו עם יציאת הנפש הרי זה שופך דמים, משל לנר שכבה והולכת, אדם מניח אצבעו עליה מיד כבתה". ובמס' שמחות (א, א-ד) למדנו: "הגוסס הרי הוא כחי לכל דבר... אין מזיזין אותו ואין מטילין אותו על גבי החול ולא על המלח עד שעה שימות... הנוגע בו ומזיזו הרי זה שופך דמים".

אבל ב'שלטי הגיבורים' למו"ק (טז: ברי"ף אות ד') מוצאים אנו הגדרה נוספת. הרי"ף הביא שם את המש' בשבת ואת האמור במס' שמחות, וכתב על כך השלטה"ג שמכאן נראה לאסור את מה שנהגו קצת אנשים לשמוט את הכר מתחת הגוסס, באומרם שהנוצות של עוף שבתוך הכר מעכבות את מיתתו. והביא ראייה לדעתו מהסיפא של 'ספר חסידים' האוסרת להזיז את הגוסס למקום אחר כדי לקרב מיתתו. ואת החילוק בין הסיפא לרישא של 'ספר חסידים' הוא מסביר כך: "דוודאי לעשות דבר שיגרום שלא ימות מהרה הגוסס אסור, כגון לחטוב עצים שם כדי שתתעכב הנשמה לצאת, או לשום מלח על לשונו כדי שלא ימות מהרה, כל זה אסור כדמשמע שם מלשונו, וכל כיוצא בזה שרי להסיר הגרמא ההוא, אבל לעשות דבר שיגרום מיתתו מהרה ויציאת נפשו אסור, והילכך אסור לזוז הגוסס ממקומו ולהניחו במקום אחר כדי שתצא נשמתו, והילכך אסור נמי לשום מפתחות בית הכנסת תחת מראשותיו של גוסס כדי שימות מהרה, כי גם זה ממחר יציאת נפשו. ולפי זה אם יש שם דבר שגורם לנפשו שלא תצא, מותר להסיר אותו הגורם ואין בכך כלום, שהרי אינו מניח אצבעו על הנר ואינו עושה מעשה, אבל להניח דבר על הגוסס, או לטלטל ממקום למקום כדי שתצא נשמתו מהרה, נראה דוודאי אסור, דהא מניח אצבעו על הנר". נראה לכאורה שאין הוא מחלק בין הזזת הגוף לבין פעולה מרחוק, אלא בין הסרת דבר המונע את המיתה, שהיא מותרת, לבין הבאת גורם המזיז את המיתה, אפילו באופן "סגולי", כגון הנחת מפתחות ביהכ"נ למראשותיו, גם ללא הזזת ראשו, שהיא אסורה (ואם השלטה"ג מודה לר"ן שלפעמים מותר להתפלל על חולה סובל שימות, צריך לומר שתפילה שאני ממעשה הנעשה בידיים). אבל אי אפשר לומר שזהו החילוק היחיד שהשלטה"ג מביא בחשבון, שהרי הוא אוסר להסיר הכר עם הנוצות מתחת מראשותיו של הגוסס, אע"פ שזוהי פעולה של הסרת המונע, ולא הבאת גורם

חדש. אלא נראה שלדעת השלטה"ג הזזת הגוסס אסורה בכל מקרה, כמפורש במס' שמחות, וזהו הטעם לאיסור שמיטת הכר, כי היא גורמת הזזת הגוסס, ובנוסף לכך אסור גם לעשות מעשה של הבאת גורם המזרז את המיתה, אפילו בלי הזזת הגוסס.

וכתב השלטה"ג שרבותיו, וכן ר' נתן מאיגרא, התירו לשמוט את כר הנוצות. ונראה שהם הבינו במס' שמחות שהזזת הגוסס אסורה רק אם נוגעים בו, כמו שנאמר שם בסיפא: "הנוגע בו ומזיזו" (והשלטה"ג הבין שוי"ו החיבור מחלקת, כמו א), אבל בטלטול עקיף כנטילת הכר מתחתיו אין איסור. או שמא הם מחלקים בין הזזת כל הגוף לבין שמיטת הכר מתחת לראשו בלבד.

כתבו הטור והשו"ע (יו"ד שלט, א): "הגוסס הרי הוא כחי לכל דבריו, אין קושרין את לחייו, ואין סכין אותו... ואין שומטין את הכר מתחתיו, ואין נותנין אותו לא על גבי חול ולא על גבי חרסית" וכו'. לשון זו לקוחה מ'תורת האדם' לרמב"ן (ענין הפטירה, עמ' נ'), שציטט כך את מס' 'אבל רבתי' (=שמחות); ולפנינו הגירסה במס' שמחות שונה, כמצוטט לעיל). והרמ"א ב'דרכי משה' הביא את ה'שלטי גיבורים', ובהגהת השו"ע פסק כדבריו, וכתב: "וכן אסור לגרום למת שימות מהרה, כגון מי שהוא גוסס זמן ארוך ולא יוכל להיפרד אסור להשמויט הכר והכסת מתחתיו מכח שאומרים שיש נוצות מקצת עופות שגורמים זה, וכן לא יזיזו ממקומו, וכן אסור לשום מפתחות בית הכנסת תחת ראשו כדי שייפרד. אבל אם יש שם דבר שגורם עיכוב 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". משמע מדבריו כנ"ל, שעשיית מעשה הממהר את המיתה אסורה אע"פ שהיא במרחק מהגוסס, שהרי על הסרת חוטב העצים כתב שהיא מותרת מפני שאין בזה מעשה כלל אלא רק הסרת המונע. וכך ביאר את דברי הרמ"א ב'ערוך השולחן' (סעיף ד'), ולפי זה כתב שהכנסת המפתחות מתחת לראשו אסורה אפילו אינה מזיזה אותו כלל. ולגבי שמיטת הכר עם הנוצות כתבו ה'דרישה' (ס"ק א') והש"ך (ס"ק ז') והט"ז (ס"ק ב') שסיבת האיסור היא טלטול הגוף או הראש, אע"פ שזוהי רק הסרת מונע. ולכאורה קשה מדוע הוצרך הרמ"א לכתוב זאת, הלא השו"ע כתב שאין שומטין את הכר מתחתיו. ותירץ ה'דרישה' שהרמ"א בא להוסיף שאף אם עושים כן לטובת הגוסס, שרואים שאינו יכול להיפרד וחושבים שזה בגלל הנוצות, אפ"ה אסור, מפני שמזיזים אותו. והט"ז הקשה איך התיר הרמ"א הסרת

המלח, הלא מזיז מעט את לשונו, וכתב שאין לעשות כן, והש"ך בנה"כ תירץ שנענוע קל כזה לאו כלום הוא (וצ"ל שעצימת העינים יותר חמורה, אולי גם מפני שמפסיק את ראייתו), וכן פסק ב'ערוך השולחן'.
וצריך עיון האם מותר להעביר את הגוסס ממקום למקום כשהוא שוכב על המיטה ללא נוע ונושאים את המיטה, או מה שמצוי כיום: כשמניעים אותה על גלגלים. כי הזזה כזאת (הדומה לאגוז בכלי וכלי צף על גבי מים, שהגמ' בשבת ה: חוקרת אם נחשב למונח), אם היא נעשית בנחת, אולי אינה גורמת לקרב את מיתתו כלל. ואכן, הרש"ז אורבך זצ"ל ('שולחן שלמה - ערכי רפואה' ח"ב עמ' כ"ב) והר"ש וזנר שליט"א ('שבט הלוי' ח"ט סי' רמ"ה [תשנ"ד]) פסקו שאם זקוקים למקומו כדי להכניס חולה מסוכן אחר על מנת להצילו - מותר להוציא את הגוסס באופן הנ"ל, כי אפילו הזזה גופו אינה אלא חשש קרוב מותו, ולא דבר ודאי, כל שכן בזו שאולי אינה הזזה כלל, והתירו אפילו להזיז איבר של הגוסס בעדינות לצורך זה (כגון שידו חרגה מהמיטה וצריך להחזירה לפני שמזיזים את המיטה).

יג. ניתוק מכשירים

לאור האמור צריך לברר מה דין הפסקת טיפול בגוסס ובחולה סופני בקום ועשה, דהיינו: ניתוק מכשירים שהחולה מחובר אליהם (בהבדל מהימנעות ממתן טיפול, או הימנעות מחידוש טיפול מחזורי, בשב ואל תעשה, שנידונה לעיל פסקה י"א). גוסס או חולה סופני המחובר לחמצן, לנוזלים, למנת דם, להזנה דרך הוריד או דרך צינור המחובר לקיבה - אסור לנתקו מהם (גם אם אין מזיזים את הגוסס כלל), אפילו לפי רצונו המפורש, כי הרי זה דומה ל"כפתו ומת ברעב", שהוא אמנם פטור (סנהדרין עז). אבל "הרי הוא רוצת, ודורש דמים דורש ממנו דם" (רמב"ם הל' רוצח ושמירת נפש ג, י), שהרי יש לו כרגע אויר ודם ומים ומזון, והוא מונעם ממנו בקום ועשה ומקרב בזה את מיתתו⁴⁸. ואינו דומה למסיר מלח מעל לשונו של הגוסס, כי אויר ודם ומזון הם תנאי חיים טבעיים בסיסיים, ומניעתם בקום ועשה היא גרם רציחה, מה שאין כן גרגר המלח, שאינו צורך

48. קל וחומר להסרת הספוגים מעל לבו של ר' חנינא בן תרדיון, ע' לעיל פסקה ט', שהיתה אסורה לתלמידיו, כי היא כקירוב האש אליו, ומסתבר שחייבים עליה מיתה כמו ב"אשקיל עליה בידקא דמיא" (חולין טז).

חיים, אלא אמצעי מלאכותי להארכת החיים לרגעים, ומניעתו אינה בכלל הריגה. ויש לעיין מה הדין לגבי תרופות. בשו"ת 'בית יעקב' (דיהרנפורט תנ"ו, סי' נ"ט) כתב שאין לתת תרופות לגוסס, כי הרי זה כמו נתינת מלח על לשונו ש'ספר חסידים' אוסר מפני שמעכב את מיתתו. ובשו"ת 'שבות יעקב' (למברג תרנ"ז, ח"א סי' י"ג) חלק עליו, וכתב שמצוה לרופא מומחה לתת לגוסס תרופות אף לחיי שעה ולחלל עליו שבת, כמו שמצוה להציל לחיי שעה את מי שנפלה עליו מפולת והוא מרוצץ, והביא ראייה גם מהגמ' שהובאה לעיל פסקה ט': "האי מאן דבלע זיבורא מיחייא לא חיי, אדהכי והכי נשקיה רביעתא דחלא שמזג אפשר דחיי פורתא ומפקיד לביתה". ולפי מה שהתבאר בפסקאות הקודמות, נראה שיש לומר כאן "מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי", דהיינו: אם המדובר בחולה סופני שכבר התכוונן למותו וציוה לביתו, ועכשיו כשהוא גוסס הארכת חיו אינה אלא הארכת סבלו – אין לתת לו תרופות, כמו שכתב ב'איגרות משה' (לעיל פסקה י'). אבל אם מדובר במי שקרהו אסון פתאומי, ואפשר לתת לו עוד זמן להרהר בתשובה ולצוות לביתו וכד', וכל שכן אם יש ספק כלשהו שמא ניתן להצילו לחיי קיום – בוודאי שצריך לנקוט בכל אמצעי הריפוי וההצלה ואף לחלל עליו שבת.

בענין המושג 'גוסס' – הגמ' (גיטין כח. ועוד) אומרת: "רוב גוססין למיתה", ומשמע שמיעוטם לחיים. הפירוש המילולי של 'גוסס' לא נתברר בגמ' ובראשונים, ויש הקושרים אותו לשורש 'גסה', שפירושו השמעת קול היוצא מהגרונ אחר אכילה (נידה סג.; דרך ארץ זוטא פ"ה), ובגוסס הכוונה לחרחרור הנשמע בנשימות העומד למות (ור' גם ההגהות בשו"ע אה"ע קכא, ז, חו"מ ריא, ב [שאיןן מהרמ"א]). אך פעמים שסימן זה אינו מעיד על מוות קרוב, אלא הוא תוצאה של מצב חירום הפיך, וזהו מה שאמרו שמיעוט גוססים לחיים⁴⁹. אבל כאשר מדובר בחולה סופני במחלה מוכרת, ויש לרופאים אפשרות לקבוע בוודאות שמותו של החולה קרוב, הרי זה כמי שמי שנפלה עליו מפולת והוא מרוצץ, "שאינו יכול לחיות אלא לפי שעה" כלשון השו"ע (שכט, ד) הנ"ל פסקה

49. הבהרה של הרב ד"ר מרדכי הלפרין: "גוססים הם חולים הנמצאים כבר באי ספיקת לב, וכתוצאה מכך מצטברים נוזלים בריאותיהם, ונשימתם מחרחרת קשות. בעבר, רוב הגוססים הללו מתו תוך שלושה ימים, ואצל המיעוט, מסיבה שאינה תמיד ידועה, הלב פתאום התחזק וחזר לפעולה יעילה יותר, הריאות התנקו, העומס על הלב הוקל, והחולה חי. כיום אין כמעט מיתה של גסיסה כזו, כי טיפולים תרופתיים גורמים ליציאת המים מהריאות".

ט', וכתב ה'משנה ברורה' (שם בה"ל ד"ה אלא) שמצבו גרוע מגוסס, כי אין בזה אפילו מיעוטא דמיעוטא לחיים.

שאלה אחרת שהתעוררה בהקשר זה היא שאלת הניתוק ממכונת הנשמה. בשו"ת 'ציץ אליעזר' (חי"ג סי' פ"ט [תשל"ו]) נשאל על ידי מנהל ביה"ח 'שערי צדק' בירושלים אודות נפגעי תאונות דרכים וכד' שחיברו אותם למכונת הנשמה מלאכותית, ואחרי בדיקות חוזרות ונשנות מתברר שאין להם נשימה עצמונית (=ספונטנית) כלל, אלא המשך פעולת הריאות הוא תוצאה של דחיפת החמצן לריאות על ידי המכונה – האם מותר להפסיק את פעולת המכונה, או לפחות לא לחדשה אם פסקה מאליה. בתשובתו מאריך ה'ציץ אליעזר' לרון בהבנת פסק הרמ"א בסי' של"ט, ולמסקנה הוא מחליט שניתוק המכונה במקרה כזה הוא בגדר הסרת המונע, אלא שלשם הידור – שמא יש עדיין נשימה עצמונית – הוא ממליץ לא לנתק אותה באמצע פעולתה, אלא רק לא לחדש את פעולתה אם פסקה. והרב ח"ד הלוי זצ"ל פסק (שו"ת 'עשה לך רב' ח"ה סי' כ"ט⁵⁰) שמותר גם לנתקו מהמכונה כאשר היא פועלת.

והנה ברור מדבריהם שהם מחשיבים לגוסס את מי שמת גזע מוחו ונשימתו העצמונית פסקה באופן בלתי הפיך, וממילא חל עליו דין "הסרת המונע". אולם אם גוסס הוא, ההשוואה בין ניתוק ההנשמה להסרת גרגר מלח אינה נראית כלל. מניעת האויר מאדם חי היא הריגתו, אף אם אין חייבין עליה, וכמו שכתב הרמב"ם על כפתו ומת ברעב, כנ"ל. מה שאין כן גרגר המלח שאינו אלא גירוי כלשהו של מערכת העצבים שאינו מצורכי האדם, וממילא הסרתו אינה הריגה⁵¹.

50. פורסם תחילה ב'תחומין', ב' [תשמ"א], עמ' 297 ואילך.

51. ב'ציץ אליעזר' חי"ד (סי' פ-פא [תשל"ח]) שב לרון בענין זה בעקבותיו קושיותיו של ד"ר א' שטיינברג (לימים הרב פרופ' א' שטיינברג, מחבר האנציקלופדיה ההלכתית הרפואית), אשר תמה איך ייתכן שמותר לנתק את ההנשמה מגוסס כאשר שיטת ה'ציץ אליעזר' היא שחייבים לעשות כל מאמץ כדי להאריך חיי גוסס בכל מצב, אפילו לחיי שעה, כמו שכתב בספרו ח"ה ('רמת רחל' סי' כ"ח [תשי"ז]) וכן במובא לעיל פסקה י"א הערה 47. תשובתו של ה'ציץ אליעזר' היתה שיש להבדיל בין גוסס שיש לו חיות עצמית לבין מי שחיותו באה לו מבחוץ על ידי פעולת מכונה. לענ"ד אין הדברים מבוססים כדי לרון על פיהם דיני נפשות, והם גם עומדים בסתירה לעמדתו של ה'ציץ אליעזר' בסוגיית קביעת המוות, לפיה המוות תלוי לא רק בהפסקת הנשימה אלא גם בחירלון סופי של פעולת הלב (ע' בסוגיית קביעת מוות והשתלת איברים פסקה ג'), כי פעולת הלב אינה תלויה באופן ישיר במוח ובנשימה (ע' בסוגייה שם הערה 3), ואם כן חיותו אינה באה לו מבחוץ.

לעומת זאת, להלן בסוגיית קביעת מוות והשתלת איברים תתברר אי"ה היטב שיטת הפוסקים לפיה מי שגזע מוחו מת ולא תהיה לו עוד נשימה עצמונית – הריהו מת לכל דבר, וממילא אין כמובן שום איסור בניתוקו מהמכונה⁵².

מסקנות להלכה

לפרק ראשון – החיוב לרפא ולהתרפא

א. חובה על החולה לנקוט באמצעים טבעיים כדי לרפא את מחלתו, ובהם פנייה לרפואה ולרופאים, ביחד עם דרישת ה' בתפילה ותשובה. הדעה לפיה יש מעלה ומידת חסידות בסמיכה על רפואה מן השמים בלבד, אינה מקובלת להלכה, לפחות לא בזמן הזה, כדברי החיד"א: "דהאידינא אין לסמוך על הנס, וחייב החולה להתנהג בדרך העולם לקרות רופא שירפאנו, ולא כל כמיניה לשנות סוגיין דעלמא ולומר כי הוא גדול מכמה חסידי הדורות שנתרפאו על ידי רופאים".

ב. לדברי הכל במחלה שיש בה סכנת נפשות חייבים לנקוט בדרכי הרפואה ואסור לסמוך על הנס, והנמנע מפנייה אל רופא הריהו מתחייב בנפשו.

ג. בכל מקרה, ולכל הדעות, רופא שחולה פונה אליו מצווה לעזור לו ולרפאותו לפי מיטב ידיעותיו הרפואיות, מדין "ואהבת לרעך כמוך", ומדין "והשבותו לו" – השב את גופו לו, ואם הוא חולה מסוכן גם מדין "לא תעמוד על דם רעך". ומותר לרופא לקבל שכר טרחה על אף שהוא עוסק במצוה.

52. הרח"ד הלוי כתב בתוך דבריו ש"חולים הקשורים למכונת הנשמה הם חסרי הכרה, בחינת צמח". אבל המצב הקרוי "צמח" (מצב וגטטיבי, SVP) הוא מצב שיש בו נשימה עצמית, ואינו שייך למצב של מות גזע המוח. בלשון בני אדם יש ערבוב מושגים בכל הנוגע למצבים של חוסר הכרה מתמשך, ויש להבחין ולהבדיל היטב בין המקרים, כי דיניהם על פי ההלכה שונים זה מזה. ע' להלן בסוגיית קביעת מוות והשתלת איברים.

לפרק שני – טיפול רפואי בכפייה

ד. אין לכפות על חולה קבלת טיפול רפואי בניגוד לרצונו, אלא אם כן מדובר בסכנת נפשות, כאשר אפשר להציל את החולה ממוות לחיים, שאז בתנאים מסוימים כופים אותו, וכדלהלן.

ה. גם בהצלה ממוות לחיים, אם החולה יישאר בעל ייסורים, גופניים או נפשיים, לשאר ימי חייו, כגון קטוע איברים, צריך לקבל את הסכמתו לטיפול הרפואי, ואם הוא קטן או שאינו יכול להביע את רצונו – את הסכמת בני משפחתו (שאחד מהם ימונה אפוטרופוס), ואם יש להם ספק או מחלוקת יבקשו הכרעת רב גדול. אם החולה אינו מסכים לטיפול, צריך להשתדל לשכנעו שזכות היא לו להמשיך לחיות ולעבוד את ה' גם אם יסבול ייסורים, אבל אם אינו משתכנע – יש להניח לו, ולא לטפל בו בעל כרחו, לא בכח ולא על ידי הערמה.

ו. חולה בסכנת חיים שאפשר בעזרת טיפול המקובל על הרופאים כטיפול בטוח להחזירו לחיים רגילים שאינם חיי ייסורים – כופים אותו לקבלו. אך יש להיזהר מכפייה בכח העלולה להבהילו ולגרום לתוצאות קשות, אלא רצוי להרדימו או להערים עליו בדרך אחרת.

ז. במצב חירום של סכנת חיים מיידית, כאשר החולה אינו יכול להביע את רצונו, כגון שהוא מחוסר הכרה, ואין אפשרות להשיג את קרוביו או לשאול רב – יש לסמוך על הסכמת שלושה רופאים לטיפול מציל חיים שעלול להשאירו בעל ייסורים, מתוך הנחה שרוב בני אדם היו סומכים במצב כזה על הרופאים.

לפרק שלישי – הארכת חייו של אדם חיוב מוחלט?

ח. חובה להציל אדם ממוות ולהמשיך את חייו אפילו לשעה קצרה, אם גורם המוות היה פתאומי, כגון תאונה, מפולת, הכשת נחש וכיו"ב, ומחללים על כך את השבת.

ט. חולה במצב סופני אשר היה לו זמן להתכונן למותו, להרהר בתשובה ולצוות לביתו, אין חיוב להאריך את חייו לזמן מה באמצעים מלאכותיים לא שגרתיים, כגון החייאה, הנשמה מלאכותית וכד', והיות שפעולות אלה כרוכות

בסבל אף אסור לעשותן (אלא אם כן החולה עצמו ביקש בעוד מועד לעשות כן, או שיש אומדן ברור שזהו רצונו).

י. חולה סופני המבקש שלא יאריכו את חיי סבלו באמצעים כלשהם, כולל הנשמה והזנה – יש לקיים את רצונו (למעט הפסקה אקטיבית של פעולת מכשירים, כמבואר בסעיף הבא). אם אין אפשרות לברר את רצונו – יש לספק לו צרכים חיוניים שגרתיים, דהיינו חמצן, מזון, נוזלים, דם ותרופות שגרתיות, וכל שכן שיש לתת לו תרופות לשיכוך כאבים ולהקלת סבל נפשי (את אלה האחרונות רצוי לתת גם לחולה שממאן לכל טיפול, אחרי שמסבירים לו שתרופות אלה אינן מאריכות חיים אלא רק מקילות את סבלו). וראוי לכל מניח צוואה, בכתב או בעל פה, שיפרט את רצונו לגבי ענינים אלה.

יא. אסור לעשות שום פעולה אקטיבית המקצרת את חייו של אדם אפילו הוא גוסס, ולכן אסור להזיז את הגוסס, לעצם את עיניו וכד', וכמו כן אין להפסיק בידים מגוסס או מחולה סופני פעולת מכשיר הנשמה, או מכשירים מספקי דם, מזון ונוזלים בעת פעולתם (ושלא בעת פעולתם – אי חידוש פעולתם תלוי באמור בסעיף הקודם). אבל מותר להפסיק רעש או גורם סביבתי אחר המעכב את יציאת הנשמה של גוסס.

יב. מותר להזיז בזהירות רבה, ולמרחק הקצר ביותר האפשרי, את מיטתו של גוסס, ואם יש צורך – גם להזיז את אחד מאיבריו, על מנת לפנות מקום לחולה מסוכן אחר הזקוק למקום זה להצלתו.