

רצח מתוך רחמים – לאור ההלכה

ד"ר אברהם שטינברג

הקדמה

התקדמות הרפואה והתפתחותה בשנים האחרונות הביאו להטבת הבריאות והארכת החיים, ואין ספק שהחיוב בהתקדמות זו הוא רב ועצום. אך יחד עם זאת, הביאה התפתחות זו להחמרת בעיות מוסריות ולחידודן, ואחד העניינים הבולטים בתחום זה הוא האוטנוזיה – רצח מתוך רחמים.

נושא זה חשוב וחיוני בעבודתו היום-יומית של הרופא ומהווה מוקד לדיון והתעניינות של הציבור בכללותו. אך, בעצם, אין הוא חידוש של תקופתנו. לקיי השתמש לראשונה במונח „אוטנוזיה“ בנידון שלנו כבר בשנת 1869¹, ובספרות העתונאית הכללית נמצא כבר דיון על בעיה זו ב-1873². יתר על כן, כבר בתקופת הפילוסופים היווניים ובימי הביניים היו דעות ודיונים הנוגעים לענייננו, וגם בספרות הנצרות מוצאים אנו התייחסות לבעיתנו (וראה לקמן ביחס לדעות אלו). כמובן, שגם בהלכה ובספרות המחשבה היהודית ניתנה הדעת על ענין זה, כפי שיבואר בהרחבה לקמן.

יחד עם זאת חלה החמרה גוברת והולכת בבעיה הזו בעשרים השנים האחרונות – מבחינה מוסרית ומעשית כאחת. התקדמות הרפואה, אשר נתנה בידי הרופא אמצעים אבחנתיים וטיפוליים משוכללים ביותר (תרופות, השתלת אברים, דיאליזה, קוצבי-לב, מכשירי הנשמה, ועוד), איפשרה להאריך את חיי האדם – אמנם לא בלי גבול, אך הרחק מעבר למה שניתן היה לעשות עד לפני עשרות שנים בודדות.

ברם, דא עקא, לא תמיד עצם הארכת החיים מביאה עמה שיפור באיכותם של החיים, ולפעמים מדובר בהארכת חיים של אדם רחוק למיטה, חסר הכרה, חסר שליטה על פעולותיו הפיזיולוגיות הבסיסיות וחסר תקוה – לפי הידע באותו זמן – לחזור ולתפקד ככל אדם.

המצבים הבעייתיים כוללים בעיקר החיאת יילודים בעלי מומים גופניים ונפשיים קשים, חולי נפש קשים, – ללא תקוה להבראתם, וחולים אנושים, כמתואר בפיסקה הקודמת. כך שלמעשה ניתן לומר, שהבעיה מבחינה כמותית נוגעת בעיקרה לשני קצות החיים – התקופה הניאונטלית (היילודים הדפקטיביים) והתקופה הגריאטרית (החולה האנוש בסוף חייו). אך, כמובן, מבחינה איכותית ועקרונית יכולה הבעיה להתעורר בכל שלב של החיים.

1 Lecky: *European Morals*, vol. I, 233, XI

2 F. Rosner: *Modern Medicine and Jewish Law*, New York: ראה: 1972, p. 107

במצבים קשים אלו נתון הרופא בין הפטיש והסדן מבחינה מוסרית. שהרי גם המשך הטיפול בחולה האנוש וצורת הטיפול, וגם הפסקת הטיפול או המתת החולה הסובל מהווים החלטות מעשיות, ואין הרופא יכול לבחור בברירה של חוסר החלטה — כי בנידון דידן גם זהו החלטה בעלת משמעות מעשית.

הארכת חיי חולה אנוש, ובעיקר כזה הסובל ייסורים קשים, מעוררת בעיות רפואיות, רגשיות, מוסריות, חוקיות וכלכליות קשות. הבעיה נוגעת לא רק לחולה עצמו, אלא גם למשפחתו ולמכריו, וכן לרופא המטפל ולצוות הרפואי — סיעודי המתעסק עמו.

אי לכך לא פלא הדבר, כי בנושא זה נמצא דיונים נרחבים בין רופאים³, אנשי דת⁴, משפטנים⁵, וגם הדיוטות מעל דפי העתונות היומית⁶, המחווים דעתם בעקבות מאורעות ומקרים בולטים ודרמטיים בסוגיא זו.

3 הספרות הרפואית מקצועית מלאה בספרים, מאמרים ומכתבים למערכת הנוגעים לבעיתנו, ובעיקר במשך 20 השנים האחרונות, ויקצר המצע מלהביא את כל המקורות הללו. אכן ברצוני לציין מספר מראי מקומות על דיווחים של ועדות רפואיות ובין מקצועיות שונות, שהוקמו במיוחד לצורך בירור, ליכון והסקת מסקנות בנידון דידן:

a Lancet, 1:220, 1971

b AMA: Standards for CPR and Emergency Cardiac Care. JAMA, 227: suppl: 864, 1974

c A.R. Jonsen: Critical Issues in New-Born Intensive Care; A Conference Report and Policy Proposal. Pediatrics, 55:756, 1975.

d Critical Care Committee of the Massachusetts General Hospital, a Report: Optimum Care of the Hopelessly Ill Patients. New Engl J Med, 295:362, 1976

e Proceedings of the Ad Hoc Committee on Ethics and Survival, in J. pediat 88:890, 1976

וראה עוד ברשימת המקורות בספרו של רוזנר (הערה 2), עמ' 121—123, ובספר של א. קאמפל, דילמות מוסריות ברפואה (בתרגומו של חנן רותם), 1977, עמ' 154—157.

4 עמדת ההלכה — ראה לקמן.

הכנסיה הקתולית גילתה תמיד התנגדות נמרצת לרצח מתוך רחמים — החל מאבי הכנסיה אגוסטינוס במאה הרביעית, דרך הפילוסוף תומאס אקווינס במאה הי"ג, ועד גילוי הדעת של "הלשכה הרומית הקדושה" מ־1940, המגנה מעשה ה"המתה היפה". מאידך, הותרה האותנוזיה הפסיכית ע"י האפיפיור פיוס ה־12 בשנת חייו האחרונה ב־1957. הארכיבישוף מקנטרברי ב־1936 סייג את התנגדותו המוחלטת להמתה מתוך רחמים בכך שבמקרים קיצוניים יש להשאיר את ההחלטה בידי מקצוע הרפואה. מאידך אצל הפרוטסטנטים אין אחדות דעות בנידון, אך רבים נוטים להתיר את האותנוזיה. (ראה כל זה בספרו של הרב ע. יעקובוביץ, הרפואה והיהדות, ירושלים תשכ"ו, עמ' 153—154, ובספרו של

הרופא העובד בבית-החולים נתקל לעתים די קרובות בבעיה הקשה הזו ועליו להחליט אם וכיצד להמשיך בטיפול של חולה אנוש או יילוד בעל מום. והנה במרבית המקרים ההחלטה מתקבלת ע"י הרופא המטפל או ע"י הצוות המחלקתי — לפי מצפונם והבנתם, ללא דיונים בין-דיסציפלינריים ומבלי שהדבר מגיע לידיעת רשויות השיפוט ודעת הקהל.

אכן, מדי פעם מגיעים לידיעת הציבור הרחב פרסומים של מקרים דרמטיים, ובעקבותיהם מתעוררים מחדש הדיונים והיכוחים בעד או נגד האוטונוזיה.

רשימת המקרים שפורסמו כבעיות בתחום זה בספרות הרפואית, המשפטית והציבורית היא גדולה מאד.⁷ אכן, שני מקרים נכנסו לספרות הרפואית והעולמית, והפכו למוקד בינלאומי של דיון בבעיתנו.

אחד המקרים הראשונים בספרות הרפואית, שעורר דיון רחב בהיבטיו המוסריים הנוגעים לעניננו הוא, "המקרה של ג'ונס הופקינס"⁸. מדובר היה ביילוד מונוגלואידי עם היצרות התריסריון, אשר הוריו סירבו להסכים לגיתוח

E. Welty, A Handbook of Christian Social Ethics, II Edinburgh 1963, p. 130. ; וראה : 114—115 ; מחבר זה מתנגד בכל תוקף לאוטונוזיה אקטיבית, גם בסבל רב וגם אם מבקש זאת החולה.

5 סכום המצב המשפטי בעולם ראה בספרו של פ. רוזנר, עמ' 109—112. וראה עוד : R. Kaplan, Euthanasia Legislation, a Survey and a Model Act, Am J Law Med. 2:41, 1976

בארץ — פסק דינו של השופט המחוזי בת"א, מר ח. בנטל — מדינת ישראל נגד עליזה בת אברהם הרמן, ת. פ. 555/75 (הובא אצל י. וינברגר, רצח מתוך רחמים בהלכה היהודית, דיני ישראל, ז, תשל"ו, עמ' ק"א). כמוכן שהספרות המשפטית היא רחבה בהרבה ולא הבאתי אלא מספר דוגמאות.

6 ראה הערה 42 בספרו של פ. רוזנר, עמ' 123. וראה בעתון Life מאוגוסט 1972, שבו פורסם משאל שנערך בקרב 41,000 מקוראיו, ומתוכם 90% ענו שיש להרשות לחולה במצב טרימינלי לסרב לקבל טיפול, אשר יאריך את חייו באופן מלאכותי וביסורים. כמוכן, שהריון מעל דפי העתונות העולמית הוא רחב בהרבה, ולא הבאתי אלא דוגמאות בודדות.

7 דוגמאות ראה בספרו של פ. רוזנר, עמ' 109—108; ויינברגר, שם, (הערה 5) עמ' ק—ק"ב ; י. חלה, מידע לרופא, 11 אוגוסט 1977, עמ' 22 ; R.A. McCormick, JAMA ; 229:172, 1974 ; R.S.Duff & A.G.M. Campbell, Pediatrics, 57:487, 1976 ועוד.

J.M. Gustafson, Prospect Biol. Med., 16:529, 1973 8

ולתיקון המום במערכת העיכול, והתינוק נפטר. כל מי שדן במאורע זה — לא הצדיק את ההחלטה⁹.

המקרה השני — המפורסם ביותר בנידונו — הוא עניינה של קרן קווינגלן. למעשה עובדות המקרה אינן נדירות ברפואה היום-יומית, ולא פעם נתקלים הרופאים בבעיות דומות. על אף זאת זכה מקרה זה לפרסום מלא באמצעי התקשורת ולדיונים רפואיים, מוסריים ומשפטיים נרחבים, עקב הגיעו לדיון מפורט וממושך בערכאות המשפטיות במדינת ניו-ג'רסי שבארה"ב.

פרטי המקרה הם כדלקמן: קרן קווינגלן, בת 21, נמצאה בדירתה מחוסרת הכרה. ידידיה הנשימו אותה מפה לפה מרגע שמצאה עד הגיעה לבית החולים. הסיבה למצבה לא היתה ברורה, אך הועלתה השערה שהיתה זו תוצאה של שימוש מופרז בסמים ובאלכוהול. בקבלתה לבית החולים היתה שרויה בתירדמת (COMA) עמוקה — אישונים ללא תגובה וחוסר תגובה לכאב. הנערה חוברת למכשיר הנשמה, ומשחלפו מספר חדשים והכרתה לא שבה אליה, ביקשו הוריה החורגים שינתקה ממכשיר הנשמה, כדי שתוכל למות. הרופאים המטפלים סירבו לעשות זאת, ועל כן פנתה המשפחה לבית המשפט בנפת מגוריהם בבקשה למנותם אפוטרופסים על החולה, ושתינתן להם הרשות להחליט על ניתוקה מהמכשירים המקיימים את חייה באופן מלאכותי. בבית המשפט הופיעו עדים רבים — מומחים רפואיים במקצועות שונים, אנשי דת ואחרים — ובית משפט זה דחה את עתירת המשפחה.

המשפחה ערערה לפני בית המשפט העליון של מדינת ניו-ג'רסי. בית משפט זה בהרכב של 7 שופטים, דן למעלה מחדשיים בסוגיא זו, ולבסוף קבל את הערעור ומינה את ההורים כאפוטרופסים על הנערה. לפי דרישתם גותקה הנערה מן המכשיר, אך להפתעת הכל היא המשיכה לגשום באופן ספונטאני. היא ממשיכה להיות מחוסרת הכרה, שוכבת בתנוחה מקופלת וספסטית, ניוונה דרך זונדה בתכשיר בעל ערך קלורי גבוה ומקבלת טיפול אנטיביוטי וסיעודי. מאמרים רבים — רפואיים, משפטיים, פילוסופיים ופובליציסטיים — פורסמו סביב מקרה זה וסביב ההחלטות המנומקות של בתי המשפט.

שקולים כלליים בעד ונגד

בדיוני בית המשפט הזה, ובעשרות ומאות המאמרים והדיונים סביב בעייתנו באופן כללי, נידונו היבטים מוסריים שונים ומגוונים בעד המתה מתוך רחמים ונגדה. יש הרואים את הבעיה הפילוסופית הבסיסית בקונפליקט בין שתי גישות — גישה אחת המתייחסת לחיים כערך עליון בפני עצמו, שיש לשמרו בכל מחיר, וגישה אחרת המתייחסת בעיקר לאיכות החיים, ומכאן שאם ישנה פגיעה רצינית באיכות החיים, או טפול שתוצאותיו נחשבות גרועות ממות — יש לאפשר בנתונים מסויימים לבחור במוות. יש המתייחסים לאותנזיה כאבור עצמי לדעת או כרצח, ויש הרואים בכך מעשה חסד והצלה. יש החוששים

9 ראה: R.A. McCormick, To Save or Let Die, JAMA, 229:172, 1974

מפני טעויות באבחנה ואפשרויות של שינויים פתאומיים במצב החולה, או מצב הרפואה. אחרים מעוררים בעיות של שיפוט, הכרעה והחלטה — מי זכאי להחליט על מעשה אותנויה — האדם עצמו, הרופא המטפל, בית המשפט? ומה דינם של קטינים, בלתי שפויים, מחוסרי הכרה? מאידך, אם הוחלט להמשיך הטיפול — עד מתי יש לעשות זאת, וכמה מאמצים ומשאבים יש להשקיע במעשה הארכת החיים? א.

נתונים סטטיסטיים

כל אלו הם רק חלק מהבעיות המוסריות, הפילוסופיות והמשפטיות, ובחלק ההלכתי ארחיב את הדיבור על היבטים שונים הנוגעים לשיקולים הלכתיים-מוסריים. מענין לציין, שבסטטיסטיקה בין רופאים¹⁰ נמצא, כי 87% היו בעד אותנויה נגטיבית, כלומר הימנעות מטיפול שיאריך את החיים, ו-80% מהם העידו, שאכן נוהגים הם כך בפועל. רק 15% היו בעד המתה פעילה ע"י שימוש בתרופות. גם בין הציבור הרחב — ב-90% — קיימת נטיה דומה להרשות הפסקת טיפול בחולה אנוש^{10א}. בסטטיסטיקה אחרת נמצא, שמתוך 300 מיתות ביחידה לטיפול גמרץ ביילודים — 14% מתו עקב הפסקת טיפול מכוונת במטרה להפסיק את הארכת חייהם. מתוכם חלק סבל מאנומליות רבות, אחרים סבלו מטריסומיות, מחלות לבריאיה קשות, הפרעות במערכת העצבים המרכזית ומניגומיאלוזלה¹¹.

הגדרות ומינוחים

והנה בכל הדיונים הנוגעים לענינו מוצאים אנו הגדרות שונות ומינוחים מגוונים, אשר בחלקם אינם מדויקים כל צרכם ומגבירים את הבלבול ואי-ההבנה. המונח המקובל — אותנויה — מקורו בשתי מלים יווניות: eu = טוב (במובן קל), thanatos = מוות, דהיינו מיתה טובה או מיתה קלה. הראשון שהשתמש במונח זה לצורך הנושא שלנו היה, כאמור, לקי, בשנת 1869¹². מינוח המעשה לשפות מקובלות נעשה ע"י אנשים שונים בהתאם להשקפותיהם — המחייבים צעד זה קוראים לו „שחרור מתוך רחמים“ או „אותנויה משחררת“ — מבלי להשתמש במונחים של הרג. יש המצרפים את המלה „המתה“. מאידך,

9א וראה עוד בנידון בספרו של קאמפל (הערה 3), עמ' 127-128 נימוקים כלליים שונים נגד אותנויה אקטיבית.

R.H. Williams. Arch Intern Med, 124:215, 1969 10

10א ראה הסקר בעתון Life הערה 6 לעיל.

R.S. Duff et al., Moral and Ethical Dilemmas in the Special Care Nursery, New Engl J Med., 289:890, 1973

12 ראה הערה 1. לעיל. יש לציין, שמונח זה מקביל למונח התלמודי „מיתה יפה“ — אך אין כוונתיהם זהות וענייניהם שונים — כפי שיבואר להלן.

השוללים מעשה זה מכנים אותו בצורה ברורה יותר „רצח מתוך חמלה” וכיוצא בזה.

הגדרות חשובות לעניננו הם — אותנזיה פסיבית או נגטיבית ואותנזיה אקטיבית או פוזיטיבית.

אותנזיה פסיבית מתחלקת לשניים: א. לא להתחיל בטיפול חדש כשמופע סיבוך חדש, כגון אנטיביוטיקה נגד דלקת ריאות בחולה סרטני טרמינלי; ב. להפסיק אמצעים, שכבר הוחל בשימושם מקודם.

אותנזיה אקטיבית מתאפיינת במתן תרופה או טיפול שמטרתם ופעולתם היא החשת המוות.

שני הדברים דלעיל יכולים להיות רצוניים — היינו לאחר הבעת רצונו והסכמתו של החולה לבצועם, ויכולים להיות בלתי-רצוניים.

הקונפליקט של הרופא ביחס לחולה הטרמינלי הסובל מתבטא מצד אחד בהארכת סבלו עקב הארכת חייו, ומאידך רציחתו בפעולה ישירה. אותנזיה פסיבית נחשבת בעיני רבים כהחלטה רוחנית אקטיבית ללא ביצוע מעשה רציחה ומהווה מעין מצב ביניים מבחינה מצפונית.

מונחים רבים אחרים נטבעו ביחס לבעיתנו, אך אין הם משמעותיים ומדויקים די צרכם.¹³

ב ה ל כ ה

עמדת ההלכה ביחס לשאלתנו לא נידונה בהרחבה רבה בספרות הפסיקה והשאלות ותשובות, ולא נידונה ישירות בתלמוד ובנושאי כליו. יש להניח, שמעשים כאלו היו נדירים וזרים לרוח היהדות, ולכן לא הגיעו לידי דיון מפורט. יחד עם זאת קיימים מקורות קדומים גותנים חומר למחשבה ולליבון הבעיה, אשר אכן על פיהן נידונה השאלה בעיקר בין רבני חכמי דורנו.

ברצוני להציג ולהבהיר את גישת ההלכה לפי עקרונות בסיסיים:

א. ראשית וקודם לכל, לפי השקפת ההלכה ערכם של חיי האדם הוא ללא שיעור, ולפיכך אינם ניתנים לחלוקה. כל חלק וחלק מהם הוא אינסופי, ועל כן ערכם של שבעים שנה שוה בדיוק לשניה אחת, וערכו של חולה שוה

13 הרי מספר דוגמאות: א) „קדושת החיים” — בעל משמעות רק במובן הדתי, לאותם המאמינים שהחיים הם יצירת הקב"ה ופקודון בידו. מבחינה פילוסופית המונח בלתי מדויק — ראה: K.D. Clauser, "The Sanctity of Life": An Analysis of a Concept, *Ann Intern Med* 78:119, 1973 ב) „מוות בכבוד” — מונח חסר ערך ומשמעות, וראה התקפתו של עורך עתון רפואי חשוב: F.J. Ingelfinger, Editorial: Empty Slogan for the Dying, *New Engl J Med*, 17 Oct. 1974, p.845 ג) „טיפולים שגרתיים ובלתי-שגרתיים” — איזה טיפול מוגדר כך או אחרת? הדברים משתנים מיום ליום, וממוסד רפואי אחד למשנהו, ולכן קשה להחליט איזה טיפול הוא הרואי ובלתי-שגרתי, ואיזהו הטיפול השגרתי והמקובל.

לבריא¹⁴. החיים אינם ניתנים ליחסיות ולמניפולציה. ערכם של החיים הוא ערך בפני עצמו, וקדושתם עומדת מעל לכל, ואפילו מעל כל המצוות (פרט לג' — גילוי עריות, שפיכות דמים ועבודה זרה). כך קובעת המשנה¹⁵: „לפיכך נברא אדם יחיד, ללמדך שכל המאבד נפש אחת מישראל, מעלה עליו הכתוב כאילו איבד עולם מלא, וכל המקיים נפש אחת מישראל, מעלה עליו הכתוב כאלו קיים עולם מלא“. עצם קיומו של האדם, עובדת היותו קיים כיצור חי — אין לה יסוד מוסדי כל שהוא, אלא היא נתון טבעי, וזהו אחד מהעקרונות שהם בעלי משמעות עצומה ותקיפות רבה כל עוד אין מהרהרים אחריהם, ואילו כל הרהור אחרי משמעותן — מבטלם. באותו רגע שאנו מסכימים לאיזשהו קריטריון של יחסיות וחלוקה בערכיות של החיים, נוצרת אפלייה מסוכנת בין אנשים פחותים לבין אנשים עליונים. אם אנו מקבלים את ההנחה שאסור ליטול חיים — הריהו חל גם על חיים של שניות ודקות, ואם אנו מחפשים רציונליזציה וחלוקה — לעולם לא נדע מהו הגבול שבו מותר או אסור ליטול חיים. גישה יחסית באיכות החיים ובערכיותם הביאה לתורתו של אפלטון¹⁶, שאין להשאיר נכים בחיים עקב היותם מעמסה וטרחה על החברה, שיטה שהתקבלה הלכה למעשה במדינת ספרטה היוונית. ולא רחוקה היא מהתפיסה הנאצית לחסל את חולי הרוח, שכידוע רצחו 70 אלף חולי נפש (לאו דוקא יהודים), מכיון שלדעתם אין ערך לחייהם והם מהווים מטרד ציבורי, או לעצם הנאציזם הגזעני, הרואה איכות ירודה של חיי גזע אנושי מסויים, ואשר על כן ניתן להשמידו. אי לכך התנגדה היהדות מאז ומעולם לדיסקרימינציה לגבי רצח מבחינת הזמן, וכך נקבע במשנה¹⁷: „הגוסס הריהו כחי לכל דבריו... אין קושרין את לחייו... אין מזיזין אותו... אין מאמצין את עיני הגוסס...“.

כל הפעולות האלו — ופעולות נוספות שפורטו בשולחן ערוך¹⁸, נאסרו מפני שהן עלולות לקרב ולהחיש את מותו של הגוסס. משל יפה משלו חכמים¹⁹: „שהיה רבי מאיר אומר, משל לבר שהוא מטפטף, כיון שנגע בו אדם — מכבהו. כך כל המעמץ את עיני הגוסס מעלין עליו כאלו נוטל נשמתו“.

הנה המדובר פה ב„גוסס“ שהגדרתו הוא אדם הקרוב למיתה²⁰, ולפי

14 ראה בספר „גשר החיים“ להר״מ טוקצינסקי, תש״ך, כרך א', פ"ב, עמ' ט"ו, המוכיח עקרון זה מהגמ' ב"ק, כ"ו, ב', וראה בהרפואה והיהדות, עמ' 152.

15 משנה סנהדרין, פ"ד, מ"ה. וראה הסברו של א. א. אורבך, תרביץ מ', תשל"א, עמ' 268. 16 אפלטון, המדינה, 3, 405.

17 שמחות פ"א, ה"א—ה"ו; שבת קנ"א, ע"ב.

18 בשולחן ערוך, יו"ד, של"ט, א' — הרבה פרטים בנידון, ובהרפואה והיהדות, עמ' 149, הסברים לפעולות אלו. וכן ראה באנציקלופדיה תלמודית, ערך גוסס.

19 שמחות פ"א, ה"ד; שבת קנ"א ב.

20 ראה ברמ"א אה"ע, קכ"א, ס"ו ובחז"מ, רי"א, ס"ב — מקור השם. וראה בהרחבה באנציקלופדיה תלמודית, כרך ה'. ערך גוסס.

הערכה אחת ²¹ משך הזמן המקסימלי של מצב זה הוא שלושה ימים לפני המוות. אך גם כאשר רגעי חייו של האדם מצומצמים עוד יותר — חלים אותם עקרונות של קדושת חייו והאיסור ליטלם ולקרב יציאתם כמבואר בברייתא ²²: „תנו רבנן, המעצמו עם יציאת הנשמה — הרי זה שופך דמים“.

והנה הרמב"ם ²³ סיכם הלכות אלו: „אחד ההורג את הבריא, או את החולה הנוטה למות, ואפילו הרג את הגוסס — נהרג עליו. ואם היה גוסס בידי אדם, כגון שהכהו עד שנטה למות והרי הוא גוסס — ההורגו אין בית דין ממיתין אותו. ההורג את הטריפה, אע"פ שאוכל ושותה ומהלך בשוק — הרי זה פטור מדיני אדם. וכל אדם בחוקת שלם והורגו נהרג, עד שיוודא בודאי שזה טריפה ויאמרו הרופאים שמכה זו אין לה תעלה באדם ובה ימות אם לא ימיתנו דבר אחר“.

הנה כאן לפנינו הגדרה חדשה לנידונו (המבוססת על הדיון בגמרא ²⁴), היינו השוני בדינו של אדם „טריפה“ ו„גוסס בידי אדם“, לעומת כל אדם חולה וגוסס סתם. ביחס להגדרת טריפה לגבי אדם מצינו מחלוקת יסודית בין הרמב"ם לרש"י — לשיטת רש"י ההגדרה היא וזהה לטריפה בבהמה ואין בין טריפת אדם וטריפת בהמה ולא כלום. לעומתו מבדיל הרמב"ם בין השניים, ולדעתו טריפה באדם מובנה כל פציעה במכה ממיתה, גם לא במקום ובצורה הגורמת להגדרת טריפה בבהמה. ומאידך פציעה בצורה שלא ממיתה, גם אם היא במקום ובצורה שבבהמה היא טריפה — איננה מטריפה את האדם ²⁵. לפיכך אם הרג הרופא אדם שכבר נעשה טריפה ע"י ניתוח באיברים שכמוהם נקב מטריף בבהמה, אך הרופאים קובעים שלא ימות כעת מחמת ניתוח זה — הרי לרש"י פטור ממיתה בידי אדם, כי טריפה הרג, ולהרמב"ם — חייב, כי איננו טריפה לפי הגדרתו. מאידך, אם המית חולה שנפצע במכה של מות, אבל לא במקום ובצורה שמטריף בבהמה (כגון פציעה שתגרום לאלח-דם) — לרש"י חייב, כי לא היה טריפה לפי הגדרתו, ולהרמב"ם — פטור. אולם אם הרג חולה אנוש סתם, ואפילו הוא גוסס, ואין לו סימני טריפות — חייב לכל הדעות כדין רוצח ²⁶.

ומעניין לציין את ביאורו של המנחת חינוך ²⁷, שזה שהורג את הטריפה פטור מדיני אדם אינו מטעם שסופו למות, כלומר, אין כאן הערכה שונה

21 ראה פרישה, יו"ד, של"ט, ה. וראה לקמן הערה 128.

22 שבת קנ"א, ב.

23 רמב"ם, הל' רוצח ושמירת הנפש, פ"ב, ה"ו—ה"ח. וראה גם באנציקלופדיה תלמודית, ערך גוסס.

24 סנהדרין ע"ח, א.

25 ראה שו"ת מהר"ם שיק, חיו"ד, סי' רמ"ג; חו"א, יו"ד, סי' ה, אות ב'. וראה גם בשו"ת חת"ס, חיו"ד, סי' נ"ב.

26 הרב י. יאקאבאוויטש, הפרס, שנה ל"א, חוב' א', תשי"ז, עמ' 28; שם, חוב' ג', עמ' 16.

27 מצוה ל"ד.

ופחותה של איכות חייו וקביעה ערכית יחסית, שהרי כל אדם עומד למות, אלא שכך היא גזירת הכתוב, ללא טעם מובן לנו. ומוסיף המנחת חינוך שבאופן עקרוני „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".

ברם, איך שלא תהיה הגדרת הטריפה באדם — אין הפטור אלא ממיתה בידי אדם, אך עדיין חייב בידי שמים, היינו במובן מוסרי אין הבדל בין טריפה לשאר האדם.

ועד כמה חשובים להלכה חיים — אפילו כלשהם — נוכל ללמוד מהדין, שיש לחלל שבת אפילו עבור מי שנפלה עליו מפולת, אע"פ שנתרוצץ ואי— אפשר שיבריא, ואפילו ברור לרופאים שימות וע"י חילול השבת ניתן יהא להחיותו אפילו זמן קצר ביותר, ואפילו המדובר הוא בקטן, חרש ושוטה — בכל זאת מחללין את השבת עבור חיי שעה אלו²⁸.

והנה משני מקורות ראשוניים אנו יכולים ללמוד עד כמה החמירו בהריגת הנוולת גם במצבי ייאוש.

המקרה הראשון בתנ"ך של רצח מתוך רחמים הוא במעשה שאול והנער העמלקי²⁹. כאשר סיפר הנער לדוד: „ויאמר אלי [שאול] עמד נא עלי ומתתני כי אחזני השבץ, כי כל עוד נפשי בי, ואעמד עליו ואמתתהו". וביאר הרד"ק: „אמר שאול, כי כל כך אצטער מחמת המכה שעדיין נפשי בי, לכך אני רוצה שתקרב מיתתי" — היינו כל הסממנים שעליהם מדובר בזמננו ביחס לרצח מתוך רחמים — פצוע אנרש, הסובל ייסורים קשים ומבקש להמיתו, ובכל זאת פסק דוד: „איך לא יראת לשלוח ידך לשחת את משיח ה' — ויקרא דוד לאחד הנערים ויאמר גש פגע בו, ויכהו וימת". היינו דוד התייחס למעשה זה של הנער כרצח — וענש אותו בהתאם³⁰. והנה, יש דעות שמעשהו של שאול לא

28 עיין יומא, פ"ה, ע"א; רמב"ם, שבת, פ"ב, ה"ח; ש"ת תשב"ץ, ח"א, סי' נ"ד; שו"ע, או"ח, סי' שכ"ט, ס"ד ובבאור הלכה, שם.

אמנם יתכן, שבמצבים קיצוניים כמו התזת הראש, או חלוקת הגוף לשנים, וכן כל המצבים המתוארים ברמב"ם, טומאת מת, פ"א, ה"ו, שאדם כזה, אף כי עדיין מפרפר הוא נחשב כמת — אין ההורגו חייב, וראה: מ. ד. וולגר, התורה והמדינה, כרך ז-ח, עמ' שט"ו ואילך. וכן ראה מאמרו של א. בן-זמרה, סיני, פ', כסלו-טבת תשל"ו, עמ' קס"ב — שנוטה להתיר המתת גוסס, טריפה או חיי שעה, או לסייע בהמתתם בתנאים האיומים של השואה, אם ברור הוא כי בלאו הכי ימות גם האנוס וגם קרבנו, עיי"ש.

29 שמואל ב, א', ו-ט"ו.

30 אמנם הרמב"ם פסק, שמעשהו של דוד היה בבחינת הוראת שעה או דין מלכות (הלי' סנהדרין, פ"ח, ה"ו). וכן ביאר המלבי"ם על הפסוק שם. אך הוראת השעה היתה ביחס

היה בגדר האיסור של אבוד עצמי לדעת (ראה לקמן), ואילו המית עצמו, לא היה לו עוון, ובכל זאת נחשב הדבר לרצח כאשר נעשה ע"י מישהו אחר, וזאת על פי העקרון שהמתה אקטיבית מהווה רצח בכל הנסיבות ובכל התנאים.

מקור ראשוני נוסף הוא עניינו של רבי חנינא בן תרדיון, אחד מעשרת הרוגי מלכות, אשר הוקף בספוגים רטובים של צמר, וכך העלוהו הרומאים על המוקד. כשתלמידיו הציעו לו לפתוח פיו כדי למהר את מותו ע"י כניסת האש לגופו, אמר: „מוטב שיטלנה מי שנתנה ואל יחבול הוא בעצמו”³¹, היינו קירוב מיתה ע"י מעשה ישיר אסורה, אפילו בתנאים הקשים שבהם עמד. מכל האמור עד כה יוצא באופן ברור, שהמתה אקטיבית בכל תנאי ובכל מצב אסורה ודינה כדיון רציחה. והנה, לפי כל המקורות משמע, שדין זה נכון גם כאשר סובל הגופם ייסורים קשים — אין להמיתו בפועל כדי לחלצו מיסוריו גם אם הוא עצמו מבקש זאת.

גישת ההלכה והתחשבותה בצער וביסורין יש לה מקום גם בנידוננו, וכפי שיבואר לקמן, אך למרות כל זאת, „אין דין ישראל יכול להתיר גאולה מן הסבל במחיר החיים עצמם, ככתוב, „יסור יסרני ה' — ולמות לא נתנני” (תהלים קי"ח, י"ח)³². וצריך האדם לקוות ולצפות לישועת ה' עד הרגע האחרון ככתוב 'הן יקטלני — לו איהלי' (איוב י"ג).

לאור זאת, ברורה דעתם של כל הפוסקים לאסור אותנוזיה אקטיבית, גם בנוכחות ייסורים קשים, והרי מספר דוגמאות לפסקי הלכה כאלו:

„אסור לגרום שימות מהרה, ואע"פ שהוא גוסס ויש צער גדול למת ולקרוביו”³³; „נתבאר, שאין עושינן 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 לזה, דכך הוא רצון הש"י”³⁴; איסור גמור הוא לפגוע בחיי אדם בכל שלב, ומי שהורג אדם בפועל, גם בשלב הגסיסה, „האיש ההוא נושא עוון פלילי ושופך דמים הוא ואינו לא רופא חולים ולא מחיה המתים, אלא מתיר איסורים וממית החיים”³⁵; „לית דין צריך בושש כי מחמת יסורים, אף ביסורים חמורים לא התיר מאן

להודאת פיו של הנער, שבדרכי אין ממיתים עליה, ולא ביחס לעצם מעשהו של הנער, שבמובן מוסרי נחשב כרצח גמור, וראה: וינברגר, דיני ישראל, כרך ז', תשל"ו, עמ' קט"ז.

31 ע"ז, י"ח, א'. וראה וינברגר, שם, שלשון „מוטב” הוא לדינא ולא ממידת החסידות, וראה שם הוכחותיו לכך.

32 הרפואה והיהדות, עמ' 152.

33 חכמת אדם, כלל קנ"א, סי"ד.

34 ערוך השולחן, יו"ד, שלי"ט, ס"ג.

35 הרב י. יאקאבאוויטש, הפרדס, שם (הערה 26).

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" 36: „ברור על פי ההלכה, שקירוב מיתה לאדם אשר עוד נשמה באפו, יהיה מצב חיותו איזה שיהיה — לרציחה ממש תחשב" 37.

הנה, ברור לאור כל זאת שרופא אשר המית בפועל גוסס מתייסר, אף אם עשה זאת מתוך רחמים ורגשי חמלה, הרי דינו כרוצח לכל דבר. ועל פי ההלכה גם ברור שלא מועילה נתינת רשות, ואפילו בקשה ותחינה של החולה המתייסר שיטלו את חייו. (כך משמע ממעשה שאול, וראה לקמן בהרחבה). לפי זה ברור, שלא מועילה העצה המקובלת כיום בספרות האתיקה הרפואית, שלפיה יכתוב כל אדם, „צוואה" בחייו כשהוא בהכרה מלאה, שאם יהיה מעורב בתאונה או מחלה כלשהי שתוצאותיה יהיו סבל רב וחיים וגטטיביים גרידא, הריהו מייפה מראש כוחו של אפוטרופוס או הרופא להמיתו. מאידך, אותן נוסחאות המבקשות רק להימנע מהארכת החיים במצבים קיצוניים כאלו, יתכן שאינן נוגדות את ההלכה, וכפי שיבואר לקמן, אך במקרים כאלו אין צורך בהן, כי ההלכה בנידון אינה תלויה בהסכמה מראש של החולה 38.

ב. העקרון השני הנוגע לעניינו הוא, שאין האדם בעלים על גופו כדי להזיק לעצמו. עקרון זה הוא הבסיס להלכה, שאסור לאדם לחבול בעצמו 39. יתר

36 הרב ש. קוק, תורה שבעל פה, י"ח, תשל"ו, עמ' פ"ז.

37 שו"ת צ"ץ אליעזר, ח"ה, קונ' רמת רחל, סי' כ"ט. וראה עוד: ש. ורנר, תורה שבעל פה, י"ח, תשל"ו, עמ' פ"ב; ג. טעלושקין, אור המורה, שנה ח', ניסן תשכ"א, עמ' 20; י. מעסקין, הפרנס, שנה כ"ה, חוב' ב', עמ' 17; ח. צימרמן, שבילין, אייר תשכ"ג, גליון ה', עמ' ל"ד, ועוד.

יוצא דופן בענין זה הוא פירושו התמוה של הרא"ש לנדרים, כ"ב ע"א, שממנו משמע, שאם ידוע שבדאי ימות וסובל יסורים קשים — מותר לקרב מיתתו בפועל. וכבר הקשה עליו ר"ש קלוגר, בנדרי זירוזין, שם ונשאר בצ"ע. — ראה וינברגר, דיני ישראל, שם. עמ' קי"ח. וראה באריכות בתפארת ישראל, יומא, פ"ח, בועז, אות ג'. במאמר אחד נידון מצב שבו הבן מתבקש ע"י אביו הגוסס, הסובל יסורים, לקרב את מיתתו, ומסקנתו: „אין שום פקפוק ונדנדו שיש כאן איזה היתר ח"ו, ואסור בכל האופנים, כ"ש בנו, ובפרט שיש רופאים אחרים וכוונתו להזיק רעל הממיתו מיד, אסור לעשות שום מעשה המקרב מיתתו" (ח. צימרמן, שבילין, שם).

38 דוגמאות ל„צוואות" כאלו ראה:

W. Modell, New Engl J Med, 290:907, 1974;

(תרגום של נוסח זה בהרפואה, פ"ז, עמ' 421)

S. Bok, New Engl J Med, 295:367, 1976;

ואגב, רעיון ה„צוואות" נכנס כחוק במדינת קליפורניה, הוא חוק המות הטבעי, ונכנס

לתוקף ב"1977. 1. 1 — ראה: מידע לרופא, 11, אוגוסט 1977, עמ' 23.

39 ב"ק, צ' ב; רמב"ם, חובל ומזיק, פ"ה, ה"א; שו"ע חו"מ, ת"כ, ל"א.

על כן, לא מועילה גם רשותו לחברו להכותו, וכפי שנפסק בשולחן ערוך של בעל התניא⁴⁰: „אסור להכות את חברו, אפילו הוא נותן רשות להכותו, כי אין לאדם רשות על גופו כלל להכותו“.

ואם נכון דין ועקרון זה בהכאת גרידא, על אחת כמה וכמה שנכון הוא לגבי הריגה ונטילת נשמה. וכך פוסק הרמב"ם⁴¹: „ומוזהרין ביי"ד שלא ליקח כופר מן הרוצח... שאין נפשו של זה הנהרג קנין גואל הדם אלא קנין הקב"ה“.

ובאופן דומה מסביר הרדב"ז⁴² את ההלכה, שאין הורגים ואין מלקין אדם על פי הודאת עצמו, „לפי שאין נפשו של אדם קניינו אלא קנין הקב"ה, שנאמר (יחזקאל יח, ד) 'הנפשות לי הנה', הלכך לא תועיל הודאתו בדבר שאיננו שלו“.

ואמנם אחד מגדולי הפוסקים האחרונים אכן משתמש בהנמקה זו של הרדב"ז לאסור את ההמתה מתוך רחמים גם כשסובל יסורים קשים⁴³. ובהתאם לכך קבע הפייטן: „הנשמה לך — והגוף שלך“.

(ומה שמותר לאדם למכור עצמו לעבד — אין הוא מוכר את גופו, כי על כך אין לו בעלות, אלא הוא מוכר את הזכות שניתנה לו להשתמש בגופו לצרכיו⁴⁴).

והנה על סמך עקרון זה מובן גם האיסור החמור של איבוד עצמי לדעת — שהרי אין האדם בעלים על גופו כדי ליטול את חייו. גופו של האדם נמסר לו כפקדון לצורך מילוי משימות מוגדרות ע"י מצוות התורה והמוסר, אך אין לו זכות לפגוע בפקדון זה בצורה כלשהי.

המאבד עצמו לדעת — אין לו חלק לעולם הבא^{44א}, ויש הרואים במעשה זה פשע החמור אפילו מרציחה^{44ב}. הברייתא במסכת שמחות⁴⁵, הרמב"ם⁴⁶

40 שו"ע הרב, חלק ה', הלכות נזקי גוף ונפש, ס"ד. וראה בענין זה גם בשו"ת הריב"ש, סי' תפ"ד; טורי אבן, מגילה, כ"ז ע"א; מנחת חינוך, מ' מ"ח; יד אפרים, סי' י"ד; הרב ש. ורנר, תורה שבעל פה, י"ח, תש"ו, עמ' ל"ח ואילך.

41 הלכות רוצח ושמירת הנפש, פ"א, ה"ד.

42 רדב"ז על הרמב"ם, ה"ל סנהדרין, פ"י, ה"ו.

43 ערוך השולחן, יו"ד של"ט, ס"א.

44 הרב נ. טעלוסקין, אור המזרח, שם, (הערה 37) וראה באריכות המחלוקת בין הרב זוין (לאור ההלכה, עמ' שי"ח—ש"ל) והרב ישראלי (התורה והמדינה, קובץ ה—ו, עמ' ק"ו ואילך; שם, ז—ח, עמ' של"א ואילך) — בענין בעלות האדם על גופו בעיקר ביחס למשפט שילוק השקספירי — על פי ההלכה.

44א מימרא רוחות בספרות המאוחרת, שאיננה מצויה במקורות התלמודיים שבידינו. וראה צ"ץ אליעזר, ח"ו, סי' מ"ט, פ"א שהאריך בברור הלכה זו. וכן בספרו אבן יעקב, סי' א.

44ב ראה לקמן, הערות 75—76.

45 שמחות, פ"ב, ה"א—ה"ה.

46 רמב"ם, הלכות אבל, פ"א, ה"א.

והשולחן ערוך⁴⁷ פירטו את האיסור וההלכות הקשורות במאבד עצמו לדעת. והנה יסוד האיסור נלמד מהלאו של „לא תרצח“ — לא תרצח⁴⁸, או מהפסוק „ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש“ (בראשית ט, ה) — להביא את החונק עצמו⁴⁹ — מכאן שאיסור זה יסודו ובסיסו ברציחה. ומאחר והמאבד עצמו לדעת הוא חוטא, כמובן שלא מועילה בקשתו שאחר יסייעו במעשה כזה.

יחד עם זאת מצינו בהלכה דיונים ביחס למצבים יוצאי דופן שונים, שבהם לא נחשב האיבוד העצמי לדעת כעברה. הנה בתנ”ך מצינו ארבעה אישים שהתאבדו לדעת — שמשון (שופטים טז, ל) שאול ונושא—כליו (שמו”א לא, ד—ה) ואחיתופל (שמו”ב יז, כג).

ביחס לאחד מהם — שאול מלך ישראל — מצינו ספרות הלכתית ורעיונית נרחבת הדנה במעשהו. רובם מצדיקים ומזכים אותו, ומיעוטם מגנים את פעולתו. כבר המדרש⁴⁹ ממעט את מעשהו של שאול מאיבוד עצמי לדעת, הנלמד מהפסוק „ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש“. והסבירו רבותינו בעלי—התוספות⁵⁰ „שאם ירא אדם שמא יעשו לו ייסורים קשים שלא יוכל לסבול ולעמוד בנסיון — שיוכל להרוג עצמו“. יתר על כן, ממדרש אחר משמע שמעשהו של שאול נעשה אפילו בעצתו של הנביא שמואל: „שאמר שמואל לשאול, אם אתה שומע לעצתי ליפול בחרב, תהא מיתתך כפרה עליך... ושמע שאול לעצתו ונהרג הוא ובניו עמו“⁵¹. ואם כן לדעות אלו, כאשר קיימים ייסורים קשים, אין, לכאורה, איסור באיבוד עצמי לדעת. ואכן, כך פסק בתשובות בשמים ראש⁵² (המיוחס לרא”ש), באחד שחסר לחם ובגדים ומאס בחייו, שאם המית עצמו, אינו נקרא מאבד עצמו לדעת — כל שעושה כן מרבויו צרותיו, דאגות וייסורים, או עוני גמור.

דעה זו עוררה פולמוס הלכתי בין האחרונים — אם יש לקבלה להלכה או לא. החתם סופר⁵³ חולק על כך וכותב: „אפילו המיצר ביותר וסובל צרות

47 שו”ע יו”ד, שמה”ה, ס”א. וראה עוד בגשר החיים, ח”א, פכ”ה ואנציקלופדיה יודאיקה, ערך Suicide, באריכות.

48 פסיקתא רבתי, פכ”ה, ודלא כהמנחת חינוך במ’ ל”ד, שכתב שהמאבד עצמו לדעת אינו בכלל רוצח, וכבר השיב עליו הר”י פערלא בהגהותיו מהפסיקתא הנ”ל. וראה עוד בנידון בשו”ת הלכות קטנות, ח”ב, סי’ רל”א; בית מאיר, יו”ד, סי’ רט”ו; הרב ש. קוק, תורה שבעל פה, י”ה, תשל”ו, עמ’ פ”ב ואילך.

49 בראשית רבה, פ”ה, ל”ד, י”ג.

50 על הפסוק בראשית ט, ה. וראה עוד ב”י, טור יו”ד, סי’ קנ”ז ושו”ע יו”ד שמה”ה, ג. וראה גירסת הרמב”ן בתורת האדם: „כגון שאול מלך ישראל שאיבד עצמו, אלא שהיה האיבוד מותר לו“.

51 ילקוט שמעוני, שמואל, רמז קמ”א. וראה מחלקתו של הרב גורן והרב נריה בנידון, באור המורה, תמוז—אלול תש”ך וטבת תשכ”א.

52 שו”ת בשמים ראש, סי’ שמה”ה; דבריו הובאו בפתחי תשובה, יו”ד שמה”ה, ס”ב.

53 שו”ת חת”ס, חאה”ע, ח”א, סי’ ס”ט וחיו”ד, סי’ שכ”ו. וראה גם ב”הר אבל”, ענף אחד

ויסורים קשים... רוצח הוא ומת ברשעו, ובוה נזדייף ספר בשמים ראש, סי' שמ"ה⁵⁴. מאידך בשו"ת שואל ומשיב⁵⁵ חולק על דעת החת"ס זסומך להלכה על פסקו של הבשמים ראש, וכן פסק המהרש"ם⁵⁶: „גראה לדינא, דאם עשה כן מפני יסורים וכדומה, איננו בכלל מאבד עצמו לדעת“.

מאידך, מצאנו דעות המצדיקות את מעשהו של שאלו רק בנתונים המיוחדים שלו, ובכך מצמצמים מאד את טווח ההיתר של איבוד עצמי לדעת. כך משמע מפירושו של המהרש"ל⁵⁷, שגם כשמתיירא שיפול בידי גוים ויסבול יסורים קשים — אסור להמית עצמו, ורק לשאול הותר המעשה, כי היה חשש שרבים מבני ישראל יפלו ברוחם כשיראו בצרת מלכם ויפלו כמה רבבות מישראל, או משום ששאלו היה משיח ה', ואין ראוי שימות בידי הערלים ויעשו בו מיתת עיגוי ובזיון, והוא חילול ה' בדת אמונתנו“. ואמנם קיימת ספרות הלכתית רחבה בשאלה של איבוד עצמי לדעת בתקופת השמד והקרבות, והחשש שאם יפלו בשבי לא יוכלו לעמוד בנסיון עקב היסורים הקשים — האם זו סיבה להתאבדות?⁵⁸

עשרה, המפקפק במקוריות הפסק הזה. ובאמת ברפוס האחרון של הבשמים ראש הושמטה כל התשובה הזו וכל סימן שמ"ה.

54 בענין ייחוס ספר זה לרא"ש קיימת ספרות מחקרית רבה: ז. לנדסברג, זאב יטרוף, 1793, היה הראשון שהוכיח כי שאלו לויין—ברלין זיף למעשה את הספר וייחסו לרא"ש כדי להכניס את דעותיו כברי סמכא, ואחריו התקיפו בחריפות ר' מרדכי בנעט בשו"ת פרשת מרדכי, סי' ה. וראה בהרחבה: ר. מרגליות, ר' שאלו לויין מוזיף הספר בשמים ראש, ארשת תש"ד; שדי חמה, כללי הפוסקים, סי' י"א, אות ז.

55 שו"ת שואל ומשיב, מהדו"ק, ח"ג, סי' רי"ז.

56 שו"ת מהרש"ם, ח"ג, חיו"ה, סי' מ"ט. וכן משמע דעת הפתחי תשובה, שם, ושו"ת בית אפרים, חיו"ה, סי' ג"ו.

57 יש"ש, ב"ק, פ"ח, סי' ג"ט.

58 ראה בדעת זקנים מבעלי התוספות לבראשית, שם, דיון ארוך, וכן ביש"ש, שם. ומצינו דוגמאות היסטוריות אחדות, שסביבן נידונה השאלה, כגון המעשה המתואר בגיטין, ג"ז ב': „תנא, מעשה בדי' מאות ילדים וילדות שנשבו לקלון, הרגישו בעצמן למה הם מתבקשים... כיון ששמעו ילדות כך קפצו כולן ונפלו לתוך הים“. וראה בתוס' שם, ד"ה קפצו; ב"י, ב"ה, טור יו"ד קנ"ז; יש"ש, שם; שבט מיהודה, שער א', פט"ו. דוגמא אחרת הוא מעשה ההתאבדויות של אנשי מצדה (בשנת 73 לספירתם) המתואר ע"י יוספוס פלביוס, מלחמות היהודים, ז', ש"כ — וראה דיון על כך ע"י רבינוביץ, סיני, ג"ה, 1964. עמ' שכ"ט ואילך; ומחלוקתם של הרבנים גורן ונריה באור המזרח, שם. וראה באריכות מאמרו של א. בן-זמרה, סיני, פ', כסלו—טבת תשל"ז, עמ' קע"ג — שמאריך בדיון בעניינים אלו וזן בדיני מאבד עצמו לדעת בזמן השואה ובנתונים הקשים והמיוחדים של תקופה איומה זו; וראה עוד מאמרו של הרב גורן במחניים, פ"ו, 1964, עמ' 7—12 — להצדקת התאבדותם של חאיר וויינשטיין ומשה ברזני בכלא הבריטי בירושלים ב'1947.

ולבסוף קיימות דעות, שבאמת מעשהו של שאול — אפילו בנתונים המיוחדים שלו — שלא ברצון חכמים היה⁵⁹.

יחד עם זאת, נראה בכל זאת שלפי ההלכה קיימים מצבים קשים, שבהם האיבוד העצמי לדעת מותר הוא, וכבר מנה אחד מגדולי האחרונים שורה של מקרים המתוארים בתלמוד, שהתירו להם גדולי עולם להתאבד כדי להמנע מעבירה, או כדי לעשות תשובה⁶⁰. אך ברור, שהמצבים המצדיקים מעשה התאבדות צריכים להיות קשים וקיצוניים, ברם באופן עקרוני ורעיוני אסורה ההתאבדות באיסור חמור, שהרי, כפי שהוכחנו לעיל, אין האדם בעלים על גופו כדי להזיק לעצמו, וכך פוסק הרמב"ם⁶¹: „ההורג את עצמו — שופך דמים הוא ועוון הריגה בידו“.

יש לציין, שגישה עקרונית זו איננה נחלת כולם, ותפיסת עולם המשפט היא: „כל בוגר זכאי להחליט מה ייעשה בגופו“⁶². מרבית האסכולות המשפטיות בעולם אינן רואות בנסיון התאבדות עברה פלילית. אכן במדינת ישראל, כל מי שמנסה להרוג את עצמו אשם בעוון פלילי וצפוי לעונש מאסר עד שלוש שנים או לקנס⁶³. והנה, לאותן שיטות שהאדם בעלים על גופו גם ביחס להחלטה של קיצור חייו ונטילתם, מתעוררות בעיות של החלטה לגבי קטינים, בלתי-שפויים ומחוסרי-הכרה — מי רשאי להחליט עבורם לגבי אותנויה — הורים, אפוטרופוס, בית המשפט, הרופא? ⁶⁴ אכן, לפי ההלכה אין התלבטות כזו, שהרי כולם שוים ביחס לאיסור המוחלט של הריגה בפועל (וראה לקמן ביחס לאותנויה פסיבית).

ג. העקרון השלישי נוגע להגדרת תפקידו של הרופא. לפי השקפת התורה הרופא הוא שליח של הקב"ה כדי לרפא את החולה⁶⁵, אך אין לו כל מינוי ולא

59 אורחות חיים, ח"ב, עמ' 26, הובא בב"ה, טויו"ד, קנ"ז; דעת זקנים בעלי התוספות, בראשית, שם.

60 ראה שו"ת בית אפרים, חיו"ד, סי' נ"ו — שמביא את מעשי שאול וד' מאות הילדים, וכן ר"ח בר אשי — קידושין, פ"א, ב'; ר' צדוק ורב כהנא — קידושין, מ' ע"א; וכן המאמר בברכות, מ"ג, ב' — נוח לאדם שיפיל עצמו לתוך כבשן האש ואל ילבין פני חברו ברבים.

61 רמב"ם, רוצה, פ"ב, ה"ב-ה"ג.

62 ראה: כרמי, אסיא י"ג, תשל"ו, עמ' 11, והערתי שם, עמ' 25.

63 סעיף 225(1) לפקודת החוק הפלילי, 1936. וראה באנציקלופדיה עברית, ע' התאבדות.

64 ראה לדוגמא:

R. Duff et al., New Engl J Med 289:890, 1973

F.J. Ingelfinger, New Engl J Med 289:914-915, 1973

A.R. Jonsen et al., Pediatrics, 55:756, 1975

R. Duff & A.G.M. Campbell, Pediatrics, 57:487-493, 1976

65 ראה מאמרי באסיא י"ח, תשל"ח, עמ' 4 ואילך, ומאמרי ביקורות, ה, תשל"ח, עמ' 401-413.

רשות להשתמש בידיעותיו הרפואיות כדי לקצר חיים ולסלקם. העושה כך — למעשה מועל בשליחותו ופועל במישור שאיננו בתחומי סמכויותיו. „המשתמש ברפואה כדי לקצר ימיו של אדם ולהספיק בידו לברוח מגורלו — אי לאו במקום קידוש השם — זה לא שמענו, לא בתורה שבכתב ולא בתורה שבע"פ⁶⁶“. הרופא מצווה וחיוב להביא חיים יפים לאדם ולא מיתה יפה. יתר על כן, ניתן לומר שכל עניין האותנזיה הופנה אל הרופאים כנראה רק בגלל השכיחות שבה נתקלים הרופאים בבעיה זו. ברם, למעשה נוגעת היא לכל אדם וניתן להביא דוגמאות רבות, שבהם תתעורר הבעיה — ולא דוקא אצל הרופא. כגון צמא ההולך במדבר ואין לו מים — האם להורגו מתוך חמלה? או תינוק שנולד עם מומים קשים ופיגור שכלי והאם האהבת הורגת אותו מתוך חמלה (מעשים שקרו לאחרונה בעקבות אסון התלידומיד) וכיוצא באלה.

ד. העקרון הרביעי נוגע לקבילות השיקולים וההכרעות הרפואיות ולמידת נאמנות הרופא והרפואה בכלל, ובענין כה חיוני כעצם החיים — בפרט.

שאלת נאמנות הרופאים בהלכה היא בעיה מסובכת ונדונה בהרחבה רבה בכל ספרות ההלכה⁶⁷. שאלת נאמנות הרופאים נוגעת להלכות רבות ונידונה ביחס אליהם⁶⁸. מסקנות מרבית הפוסקים — כפי שבאה לידי ביטוי בפסקו של הרב קוק⁶⁹ היא: „שדבריהם בכלל אנו מחזיקים רק לספק, שגם בעצמם אי אפשר שיחזיקו דבריהם בתורת ודאי, שלפעמים יש שאחד וגם רבים מגיחים יסוד מוסד בחכמת הרפואה... ואח"כ בא דור אחר וחקרה... ומה שזה בונה זה סותר... אם כן יש לכל דבריהם דין ספק“. והנה כאשר הדבר נוגע לטובת החיים, הצלתם והמשכתם, מסתמכת ההלכה גם על קביעת ספק של הרפואה ודוחה איסורי תורה (כגון שבת ויום הכיפורים) מפני ספק פקוח נפש אך כאשר המצב הוא הפוך, היינו שקביעת הרופאים נוגעת לקיצור החיים ונטילתם, ברור שאין לסמוך בודאות על הכרעה רפואית כזו.

יתר על כן, בנושא נידוננו כבר הועלו בהרחבה ההיבטים המוסריים הנוגעים לקביעת הרופא ביחס לפרוגנוזה הפטלית של החולה הנתון. האם אין כל אפשרות לטעות באבחנה ובפרוגנוזה, שנקבעה ביחס לחולה מסויים? האם אין כל אפשרות לשינוי פתאומי לטובה במצבו של החולה, שלא נלקח בחשבון

66 י. יאקאבאוויטש, הפרדס, שם (הערה 26). וראה עוד: נ. טעלושקין, אור המזרח, שם (הערה 37), וראה גם: נ. צ. פרידמן, צו החיים, התורה והמדינה, קובץ ה-1, תשי"ג — תשי"ד, עמ' רכ"ז ואילך.

67 המקורות החשובים והמאספים בשאלה זו, ראה: שו"ת חת"ס, חיו"ד, סי' קע"ה; שו"ת דעת כהן, סי' ק"מ — קמ"ב; שו"ת מקדשי השם, סי' פ"ו — תשובה מבעל החזון נחום; שו"ת דברי חיים, ח"ב, חיו"ד, סי' ע"א; י. ז. כהנא, סיני, כ"ה, תשי"ג, עמ' ס"ג ואילך; שדה חמד, מערכת יוה"כ"פ, סי' ג'; הרפואה והיהדות, פרק 20.

68 לדוגמא: פקוח נפש בשבת; התרה לחולה לאכול ביוה"כ"פ; קביעת נידה; בידינו רוצח; קביעת רגע המות; בהלכות מילה; בקביעת עונשים ונויקים; ועוד.

69 שו"ת דעת כהן, שם. (הערה 67).

מראש? האם לא יתכן חירוש רפואי, שעשוי להציל את החולה, שעד לחידוש זה נחשב כחסר סיכויים לחיות? שיקולים אלו הם כמובן מוסריים כלליים, שכל רופא הניצב בפני ההחלטה הקשה של אותנזיה מתלבט בהם. אך מבחינה הלכתית יש להם משנה תוקף ועוז לאור כל העקרונות שמגית לעיל.

ה. העקרון החמישי מתקשר למעשה לעקרון הראשון, שלפיו יש בקיום החיים בכל צורה ובכל מצב משום זכות ואפשרות להתעלות רוחנית נוספת. על פי השקפת התורה גם חיי צער וייסורים מובחרים הם מהמוות, וכך מוכח הדבר מלשון המשנה⁷⁰ וכדברי הרמב"ם⁷¹: „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” — הרי שגם המשך חיי יסורים, כפי שמתואר לגבי סוטה זו — נחשב לה לזכות. ואכן כך הגדיר לנו התנא⁷²: „יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא”.

והנה גם מצד החולה ישנה חובה מוסרית לא להתייאש, אלא להמשיך ולקוות לחיים עלי אדמות, וכפי שמספרת הגמרא⁷³ את מעשה ישעיהו וחזקיהו: „מה עשה הקב"ה — הביא יסורים על חזקיהו, ואמר לו לישעיהו, לך לבקר את החולה, שנאמר (מל"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) 'הן יקטלני לו איחל'. ” רואים אנו, אפוא, שגם בעת יסורים, ולמרות הודעת הנביא על קץ החיים, המשיך חזקיהו המלך להתפלל להארכת חייו.

„תועלת” נוספת בהמשך הארכת החיים היא האפשרות לזכות ולחזור בתשובה מלאה ושלמה, כפי שקבעו חז"ל⁷⁴: „יש קונה עולמו בשעה אחת”. ובפרט גדולה וחשובה תועלת זו ברגעי החיים האחרונים של היהודי. ומענין לציין את הסברו של החתם—סופר⁷⁵, שלכן מאבד עצמו לדעת גרוע מרוצה, „משום כי כל החטאים מתמרקים בשעת מיתה וזה חוטא במיתתו, באותו דבר שהיה לו לכפרה הוא חוטא ומורד, על כן מתעוררים עליו כל

70 משנה סוטה, כ"ב, ע"ב.

71 רמב"ם, ה"ל סוטה, פ"ג, ה"כ. וראה גם בתויו"ט, סוטה פ"א, מ"ט, ובשו"ת צ"ח אליעזר, ח"ה, רמת רחל, ס"י כ"ט, וח"י, ס"י כ"ה, פ"ו, אות ה'.

72 אבות, פ"ד, מ"ז.

73 ברכות י', א.

74 ע"ז י', א. וראה מאירי, יומא, פ"ח, שביאר את דין פיקוח הגל בשבת וגודל ערכם של חיי שעה בכך שיכל לעשות תשובה ומעשים טובים בחלק נוסף זה של חייו. וראה מ"ב, או"ח, שכ"ט.

75 בפירושו על התורה, ריש פרשת ויצא.

עוונותיו". ומי שמקרב מיתתו — גם לרצונו, וגם כשסובל יסורים קשים — נמנע ממנו מירוק חטאיו ופשעיו, שנתקיים רק כאשר מת בידי הקב"ה בעתו ובזמנו ⁷⁶.

ואמנם ראוי לציין, שעקרון הארכת החיים עקב ערכיותם וחשיבותם נוסחו גם בחלק משבועת הרופאים הקלאסיות. לדוגמא: „ולא למסוך סם המות לכל איש ואשה להמית רעהו" (מתוך שבועת אספ הרופא); „מעולם לא נתתי משקה מוות" (שבועת אמטוס לוזיטנוס); „ואם יבוא לידי איזה חולה שקרבה עת פקודתו ואנושה מכתו, יהי רצון שלא אגרום קירוב מיתתו ח"ו אפילו רגע אחד, אלא למדני לתת לו סמים לקיים נשמתו בו עד שבא שעתו" (תפילת הרופאים מבעלי השם) ⁷⁷.

ו. העקרון הששי הוא, לכאורה, הפוך ומנוגד לעקרונות שנאמרו עד כה, אך למעשה הוא משלים את התמונה ומביא לפתרונות הלכתיים והנחיות מוסריות בנידוננו, השונים במקצת ממה שניתן היה להסיק מהנאמר עד כה. עקרון זה הוא ההתחשבות בצער ובסבל האנושי. כבר ראינו לעיל, שאפילו מעשה התאבדות מותר במצבים קיצוניים של צער וסבל ⁷⁸. יתר על כן, עצם המונח „מיתה יפה" הוא מונח תלמודי ⁷⁹, וכמובן קדם בהרבה למונח אותנזיה ⁸⁰. המקורות התלמודיים הקפידו על כבוד הבריות וחסו על סבלו של האדם, אפילו אם הוא פושע שנתחייב מיתה, היינו כל אחת מארבע מיתות בית דין, כי עליו דרשו חז"ל ⁷⁹: „ואהבת לרעך כמוך — ברור לו מיתה יפה", ופירש רש"י — שימות מהר. מאותה סיבה חייבה ההלכה להשקות את הנידון למות קורט של לבונה בכוס של יין, כדי שתיטרף דעתו וכדי שלא יצטער ⁸¹.

אך יש לציין ולהדגיש, שהמושג „מיתה יפה" בתלמוד איננו זהה למונח המודרני של אותנזיה, דהיינו לא מדובר בהמתה מתוך רחמים, אלא הכוונה היא לרחמים בעת ההמתה, שהרי, כפי שראינו לעיל, לא יתכן להתיר גאולה מן הסבל ע"י לקיחת עצם החיים בפועל ובידיים, גם בזמן יסורים קשים.

76 בציץ אליעזר, ח"י, שם, אות ד'.

77 ראה נוסח שבועות אלו בספר אסיא, בעריכתי, תשל"ו, עמ' 249—258. נוסחה דומה מצוייה גם בשבועת היפוקראטס: „לעולם לא אספק סם ממות, גם אם אתבקש לכך, כן לא אתן שום עצה בכיוון זה" — וראה ביחס לפסיקה זו בהרפואה והיהדות, עמ' 153.

78 גם בין אנשי מוסר נוצרים יש כאלו שהסכימו להתרת התאבדות במצבים מסויימים, ראה הרפואה והיהדות, עמ' 152.

79 ב"ק, נ"א, א'; סנהדרין, מ"ה, א.

80 ראה הערה 12 לעיל.

81 סנהדרין, מ"ג, א'; שמחות פ"ב, ה"ז; רמב"ם, הל' סנהדרין, פ"ג, ה"ב. וראה גם: Preuss, *Biblisch-Talmudische Medizin*, 1911 p. 277

וראה הערת הרב יעקובוביץ, הרפואה והיהדות, עמ' 130, הערה 52.

יחד עם זאת מהווה גישה הומניסטית זו נקודה חשובה בהיבטים שונים של בעיתנו, ובפתרון הבעיה בדרכים אחדות, וכפי שיבואר לקמן⁸².

הקונפליקט ההלכתי

למעשה ניתן לסכם את הקונפליקט בבעיתנו לפי השקפת התורה בשתי הנטיות הבסיסיות, שבאו לידי בטוי בעקרונות דלעיל: מצד אחד אותם עקרונות ביחס לקדושת החיים, חשיבותם וערכם האיזן-סופיים, הזכות העצומה של עצם החיים והחובה של האדם והרופא לשמור ולטפח את הפקדון שניתן בידו — קיום החיים בגוף האנושי. מאידך — הרצון והשאיפה העזים להקל ולהסיר כל צער וסבל, שבא לידי בטוי בהלכות רבות ומגוונות⁸³, בפרט במצבים טרמינליים לפני המוות, כפי שהתבאר לעיל.

והנה כאשר עומד לפנינו אדם גוסס, שרגעי חייו מועטים, ולפי שקולי הרופאים אין סיכויים להמשך חייו, ויחד עם זאת הוא סובל בכל רגע מרגעי חייו הנותרים, קיימות בידי הרופא שלוש אפשרויות עקרוניות:

א. להמית את החולה הסובל באופן אקטיבי, ועי"כ להסיר את סבלו במחיר עצם החיים; ב. לעשות כל מאמץ על מנת להאריך את חייו, וכיום — ע"י שימוש באמצעי ההחיה והטיפול המשוכללים — ניתן להביא להארכה משמעותית, מבחינת הזמן, של חיים כאלו; ג. לנקוט בשיטות האותנזיה הפסיבית, שבקוים כלליים דורשת הימנעות משימוש אגרסיבי ובלתי שגרתי להארכת החיים, ומאידך נדרשת מניעה מכל פעולה ישירה בקיצור החיים.

דרכי פתרון — לאור ההלכה

והנה כפי שהובהר עד כה, ברור מעל כל צל של ספק, שהאפשרויות הראשונה, דהיינו המתה אקטיבית, אסורה על פי ההלכה בכל תנאי, בכל צורה ובכל מצב. רופא המקצר בפועל חייו של אדם, גם אם עשה זאת עקב סבל קשה ממשוא וגם אם קיצר את החיים בפועל בשניה אחת — דינו כרוצח לכל דבר. יתר על כן, כפי שהובהר לעיל, לא מועילה כלל רשותו, בקשתו, ואפילו דרישתו של החולה עצמו, או כל אדם אחר הבא מכוחו, לבצע את ההמתה האקטיבית. ואם המית החולה את עצמו — הריהו מאבד עצמו לדעת, ואם עשה זאת אדם אחר — הריהו רוצח. לאור זאת ברור שלא מועילות לפי ההלכה כל ה"צוואות" וההוראות מחיים, המוצעות כפתרון לבעיה במצבים הקשים האלו, אם כוונתם להתיר המתה אקטיבית⁸⁴.

82 מעניין לציין, שבזכות על אותנזיה יש דוקא דעות שכיום אין הסבל הטרמינלי מהווה עילה להמתה, עקב האפשרות בשימוש בתכשירי הרגעה, שטטוש ומניעת הכאבים, ראה *Lancet*, 1:220, 1971. וראה לקמן ביחס ההלכה לשימוש בתכשירי הרגעה במצבים טרמינליים. וראה עוד בהערה 84.

83 ראה דוגמאות רבות ב"הרפואה והיהדות", פרק שמיני.

84 כל זה סוכם בהרחבה לעיל, לפי העקרונות השונים. מעניין לציין כאן את דבריו של

באשר לאפשרות השניה, היינו הארכת חיי גוסס בכל המאמץ האפשרי, מצינו דעות חלוקות בין פוסקי דורנו. יש הסבורים, שקיימת חובה לעשות כל מאמץ להארכת כל חיים. לדוגמא: „לא מיבעיא, שאסור לקרב מיתתו, אלא מחוייב כל אדם בכל האופנים לחפש ולבקש רפואות וסמים לרפואתו ולהחיותו, אף אם כפי דעתו מאריך ייסוריו ולא חיו, כי צריך לקוות ולצפות לישועת ה' עד נשמתו האחרונה”⁸⁵. וכן: „יש חיוב לעשות מאמצים להצלת נפש הגוסס בדרך הרפואה בכל מידי דאפשר, ולו גם לחיי שעה בלבד, כי יקרים מאד רגעי אנוש עלי אדמות, זיש קונה עולמו בשעה וברגע אחד בהרהורי תשובה” (מעבר יבק, חלק שפתי דעת, פכ”ו, עי”ש) וק”ו בן-בנו של ק”ו, שמחוייבים לעשות כל מאמצי הצלה אפילו משום ס”ס דס”ס של הצלת הגוסס לחברו עוד אל החיים כמיעוטא דחיים”⁸⁶.

מאידך, יש הסבורים שאסור להאריך חיי גוסס הסובל ייסורים, לדוגמא: „ודאי דאסור לעשות אמצעים להאריך חיי שעה באופן שיהיו ביסורים”⁸⁷, וכן: „לגוסס, במקרים שלפי דעת הרופאים אין שום אפשרות לרפואה, אין לתת זריקות כדי לרחק את המיתה בכמה שעות”⁸⁸ וכן: „בכלל אסור לעשות דבר כזה, להניח עליו דבר שיגרום להארכת חיו, בהיכא דברור לנו שלא יהיה 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 מצוה עליו) להסיר זה ממנו, ולא שייך בזה הסברא שהיא אסור לעשות זאת מפני דכן הוא רצון הש”י, כי החיות הפרוביוזרי 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, סי’ רל”ד שכותב וז”ל: ואין צועקים עליו בשעת יציאת נשמה, שלא תחזור הנשמה ויסבול יסורים קשים, עת למות, למה הוצרך קוהלת לומר כך, אלא כשאדם גוסס כשנפש אדם יוצאה אין צועקים עליו שתשוב נפשו,

קאמפבל (הערה 3), עמ’ 130: „על כל פנים, תכופות נראה כי מצוקה וסבל בלתי נסבלים בכמה מחלות אנושות נחשבו בקלות רבה מדי לגזירה שאי-אפשר למנוע אותה. תוצאה חיובית של המסע למען אותנטיה וולונטרית היתה הגברת המאמצים לפיתוח אמצעים חדשים לטיפול בגווע וטכניקות חדשות להפגת הכאב”.

85 שו”ת נצר מטעי, סי’ ל’ (וכן בהתורה והמדינה, ה-ו, תשי”ג-תשי”ד, עמ’ רכ”ז).

86 שו”ת ציץ אליעזר, ח”ה, רמת רחל, סי’ כ”ח; וראה שם, שדן באריכות במחלוקת בין השו”ת בית יעקב, סי’ נ”ט, לבין השו”ת שבות יעקב, ח”א, חאר”ה, סי’ י”ג. עיי”ש. וראה עוד; הרב ש. קוק, תורה שבעל פה, שם, (הערה 48); י. וינברגר, דיני ישראל, ז, תשל”ו, עמ’ צ”ט ואילך.

87 הגר”מ פיינשטיין, הפרדס, שנה מ”ט, חוברת ה’, עיקר ראייתו הוא מדין הסרת המונע (שיבואר להלן), ואם היה מותר להאריך חיי שעה אף ביסורים, איך מותר להסיר מונע יציאת הנפש.

88 הרב ד. מ. וולגר, התורה והמדינה, ז-ח, עמ’ שט”ו ואילך.

כי אינו יכול לחיות, כי אם מעט ימים ואותן ימים יסבול יסורים, וכן למה לא אמר עת 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 הזו הוא כבר עת למות... כי זהו נגד רצון הש"י, שגור אומר דאין שלטון ביום המוות, ואין זה בטוח סמכותו של בשר ודם להמשיך חיות כזאת בשעה שרואים שהאדם הזה נמצא כבר במצב של 'עת למות'!"⁸⁸א.

לעומת דעות אלו, קיימות דעות ביניים בין רבני דורנו, שלפיהן אמנם אין חיוב בהארכת חיים בכל מצב, אך גם אין איסור בכך⁸⁹. ויפה הגדיר את הדברים אחד מרבני דורנו⁹⁰: „מכל הנ"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... ובכן 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 אשר בידו נפש כל חי. בדר"כ ברור הדבר, שטובים חיים עם יסורים ממיחה בנעימים, כאמור — יסור יסרני י"ה ולמות לא נתנני, אך מותר לנו להימנע מאמצעים מלאכותיים המאריכים את החיים”.

ואמנם גישה זו מביאה אותנו לאפשרות השלישית, המכונה כיום בשם אותנזיה פסיבית. דרך זו יש לה מהלכים בהלכה, ובכמה עקרונות הנוגעים לשיטה זו מצינו דיון מפורט. אך היישום הלכה למעשה של פרטי השיטה הזו נתון למחלוקת, ולא כל צעד בדרך ההתחתים המצפוניים של שיטה זו ברור ומוגדר כל צרכו.

והנה בהלכה נדונה שאלה זו סביב המונח „הסרת המונע”. מקור הדיון הוא פסק של בעל הספר חסידים⁹¹, שהובא בהרחבה בשלטי גבורים⁹². עקב חשיבות הדברים הריני מעתיק את דברי השלטי גבורים בשלימותם: „ומכאן היה נראה לאסור מה שנוהגים קצת אנשים כשהמת גוסס ואין הנשמה יכלה

88 שו"ת ציץ אליעזר, חי"ג, סי' פ"ט, אות י"א. ולכאורה תשובתו זו מנוגדת לגישתו ולפסקיו בחלקים הקודמים, ראה הערה 86, וכן ח"ט, סי' מ"ז, פירוט דעתו של המחבר בענין זה יובא אי"ה בגליון הבא של אסיא.

89 ראה: הרב ש. א. טוירק, הפרדס, שנה ג', חוברת י', עמ' 11, שמסתמך בעיקר על דעת הבאור הלכה, אי"ה, שכ"ט, ס"ד, בד"ה אלא לפי שעה. וכן ראה:

M. Tendler, The Mount Sinai Hospital and Medical Center Symposium on Medicine and Halacha; Halacha and Care of the Terminally Ill, Part I, Oc. 1975; Part II, February 1976.

90 הרב י. יאקאבאוויטש, הפרדס, שם, (הערה 26).

91 ספר חסידים, סימן תשכ"ג. וראה הערה 98 לקמן.

92 שלטי גבורים סביב לרי"ף, מועד קטן, ט"ז, ב'.

לצאת, ששומטין הכר מתחתיו כדי שימות במהרה, שאומרים כי יש במטה נוצות של עופות שגורמים לנפש שלא תצא⁹³, וכמה פעמים צעקתי ככרוכיאי להסיר המנהג הרע ולא עלה בידי, ורבתי חלקו עלי, והר"ר נתן איש איגרא ז"ל כתב על זה להתיר, אחר כמה שנים מצאתי בספר החסידים סי' תשכ"ג סיוע לדברי, שכתב שם ז"ל, ואם הוא גוסס ואינו יכול למות עד שישמיהו במקום אחר — אל יזוהו משם. אמת כי דברי הספר חסידים צ"ע, כי בתחילה כתב, שאם היה איש א' גוסס והיה א' קרוב לאותו בית חוטב עצים ואין הגשמה יכלה 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 הגשמה לצאת, או לשים מלח על לשונו כדי שלא ימות מהרה — כל זה אסור, כדמשמע שם מלשוננו, וכל כיוצא בזה שרי להסיר הגרמא ההוא, אבל לעשות דבר שיגרום מיתתו מהרה ויציאת נפשו — אסור, והלכך אסור לזווג הגוסס ממקומו להניחו במקום אחר, כדי שתצא נשמתו, והלכך אסור גמי 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 בכך כלום, שהרי אינו מניח אצבעו על הנר, ואינו עושה מעשה, אבל להניח דבר על הגוסס או לטלטלו ממקום למקום כדי שתצא נשמתו מהרה — נראה דודאי אסור, דהא מניח אצבעו על הנר".

יסודות אלו של בעל ספר החסידים והשלטי גבורים היוו בסיס לדיון של פוסקים מאוחרים יותר, וכן פסק הרמ"א⁹⁴: „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 יזווגו ממקומו, וכן אסור לשום מפתחות ביהכ"ג תחת ראשו כדי שיפרד, אבל אם יש שם דבר שגורם עיכוב יציאת הנפש, כגון שיש סמוך לאותו בית קול דופק, כגון חוטב עצים, או שיש מלח על לשונו, אלו מעכבים יציאת הנפש — מותר להסירו משם, שאין זה מעשה כלל, אלא שמסיר המונע"⁹⁵.

והנה מדברים אלו למדים אנו בבירור, שיש הבדל עקרוני בין פעולה שיש בה משום מעשה המתה בפועל — שאסור, לבין „הסרת המונע“, דהיינו הימנעות מעשיית פעולות מסוימות המקשות על הסתלקות הגשמה מן הגוף, אשר לפחות באופן חלקי מוגדרות כיום כאותגויה פסיבית. ואכן, רמז לחלוקה

93 ראה בהרפואה והיהדות, עמ' 149, ביחס לאמונה זו, ואמונות אחרות המוזכרות כאן ביחס לעיכוב יציאת הנפש.

94 הגהת הרמ"א, יו"ד, של"ט, א'.

95 ביחס לחילוק כיון הסרת המלח שמותר, לבין השמטת הכר והכסת שאסור — ראה בדיוניהם של בעל הלבושים על הרמ"א, שם; הט"ז בסק"ב; הש"ך בסק"ז, ובנקה"כ; בשירי כנה"ג על יו"ד, סי' של"ט ס"ב; בית לחם יהודה על הרמ"א, שם; וערוך השולחן, יו"ד, של"ט, ד'.

זו ניתן למצוא כבר במקור התלמודי במעשה של רבי חנינא בן תרדיון⁹⁶, אשר מצד אחד לא הסכים לפתוח את פיו כדי שתכנס בו האש במהרה, דהיינו מעשה אקטיבי ישיר להחשת המיתה, ומאידך הסכים שיסירו את הספוגים הרטובים מעל גופו, ובכך, בעקיפין ובדרך הסרת המונע, לא תתעכב מיתתו⁹⁷.

והנה במעשה הזה — ובתיאורי הפוסקים שהובאו לעיל — למדים אנו לא רק את העניין שהסרת המונע — מותר, אלא שלכאורה, אפילו אסור לעשות פעולות לעיכוב יציאת הנשמה, כדי למנוע הארכת יסורים מיותרים לחולה. וכן מתבארים הדברים ביתר שאת בפיסקה אחרת בספר חסידים⁹⁸: „ואין צועקים עליו בשעת יציאת הנשמה, כדי שלא תחזור הנשמה ותסכול יסורים קשים“.

זהו, אפוא, העקרון של „הסרת המונע“, ובדיוני הפוסקים הובאו דוגמאות רבות מתי חל עקרון זה, ובאיזה תנאים מוגדרים מעשים מסויימים במינוח זה. ברם, דא עקא, שכל הדוגמאות לקוחות מאמונות והשקפות שרווחו בזמן מתן הפסקים, וזהגדרות הללו ויישומן המעשי לפעולות ומעשים רפואיים מקובלים בימינו מעוררים קשיים הגדרתיים, ומחלוקות בין הפוסקים והחוקרים בני זמננו. על מנת להבין את דיוני הפוסקים הללו, יש צורך לצטט עוד מספר מקורות, שמהם נלמד הגדרות ועקרונות נוספים, הרלוונטיים לענייננו.

בשיורי כנסת הגדולה⁹⁹ כתב: „נראה לי הטעם, שיש חילוק בין עושה מעשה חוץ לגופו, לעושה מעשה בגופו, והטעם דבעושה מעשה חוץ לגופו, אין

96 ראה הערה 31 לעיל.

97 ראה: י. יאקאבאוויטש, הפרדס, שם; מ. טנדלר, שם (הערה 89); הרב ש. קוק, תורה שבעל-פה, שם (הערה 48); וראה עוד באריכות על מעשה זה: שו"ת ציץ אליעזר, ח"ד, סי' י"ג; עמוד הימיני, סי' ל"ג, אות ב'.

והנה הרב ורנר, בתורה שבעל-פה, שם (הערה 40) — רוצה להוכיח מהשואת ענין שאול ורבי חנינא בן תרדיון, שבו נח לא מוזהר על רצח מתוך רחמים, אע"פ ששפיכות דמים היא אחת ממי מצוות בני נח, ולכן הותר מעשהו של הקלצטונירי בעניינו של רבי חנינא בן תרדיון, אך יהודי אסור בזה. והעמלקי במעשה שאול היה, לדעתו של הרב ורנר, גר צדק. אך קשה לקבל חלוקה זו, ולאור ההבדל במעשים בין אותנויה אקטיבית לפסיבית, אין צורך בתירוץ זה.

ומעניין לציין עוד נקודה בהלכה המבדילה בין רצח אקטיבי ופסיבי, ללא קשר למצב רפואי וסבל גופני, והוא הדין שאסור להרוג את חברו גם אם יהרגוהו (יומא, פ"ה, א), כי זה משלוש עבירות שיהרג ואל יעבור, וזהו מעשה רצח אקטיבי, ומאידך הלכה כר"ע נגד בן פטורה בשנים שהלכו במדבר, (ב"מ, ס"ב, א'), שיותר לו לשתות את המים אע"פ שחברו ימות, כי זהו בעצם רצח פסיבי.

98 ספר חסידים, סי' רל"ד. וראה בהרחבה ענין זה בשו"ת ציץ אליעזר, ח"ג, סי' פ"ט, וראה בספר חסידים, סי' תס"ז, שלכאורה סותר שיטתו בסי' רל"ד וסי' תשכ"ג, ועי' במקור חסד על ספר חסידים, שם.

99 יו"ד, שלי"ט, ב'.

כאן אלא קירוב מיתה, כה"ג שרי, אבל בעושה מעשה בגופו יש לו צער בהזוה"ו ובערוך השולחן¹⁰⁰ כתב: „ולא מיבעיא לשמוט הכר מתחתיו, שבוה ראשו מזיו הרבה מגבוה לנמוך, אלא אפילו להזיזו מעט אסור, ואפילו לא יעשה מעשה בגופו כלל, אלא להניח תחת ראשו בלי הזוה כלל את מפתחות ביהכ"ז ג"כ אסור, דסוף סוף עשה מעשה שימות מהרה, אף אם אין מעשה בגופו של הגוסס, אמנם אם יש דבר מן הצד שמעכב יציאת הנפש — מותר להסירו ממ"ג, 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, דבענוע קל הוא, ועוד מסתמא הניחו להאריך חייו וממילא דמותר להסירו, ויש מגמגמים בזה (עט"ז סק"ב ונקה"כ ובל"י) ובאמת אין חשש בזה“.

ולבסוף אצטט את דבריו של הבית לחם יהודה¹⁰¹, שכתב בהסבר הסתירה ברמ"א, שמתיר הסרת המלח מעל לשונו של הגוסס, ומאידך פסק לאסור השמת המלח על לשונו, והסביר: „צ"ל כמ"ש בס"א אסור להרחיק מיתו ואין משימין מלח על לשונו כדי שלא ימות, ע"כ נמצא שמתחלה עשו שלא כהוגן שהיה מביח המלח על לשונו, ולכן מותר ליקח המלח מעל לשונו רק בנחת שלא יזיזו איבר“.

והנה ניתן לנסח, על פי דוגמאות הפוסקים דלעיל, מספר כללים והגדרות של פעולות שהן רק בבחינת „הסרת המזונע“, וממילא תהיינה מותרות לעשות או להימנע מעשייתן בעת הגסיסה. יתר על כן, כפי שראינו לעיל, אם אמנם החולה הוא בשלב גסיסה, היא אסור להתחיל בפעולות אלו, על מנת לא להאריך את חייו באופן מלאכותי ובגרימת צער. אך יש לציין, שבניגוד לתפיסות והגדרות של רופאים וחוקרים מאומות העולם, שהבדילו בין פייפול שגרתית ולא-שגרתית, והתקשו בהגדרה ספציפית של הפעולות להיכן הן נכללות¹⁰² לא מצינו בהלכה גדרים אלו. על כן, אין להתחשב בסוג הפעולה אם היא נחשבת באותו זמן ובאותו מקום כשגרתית או בלתי-שגרתית, אלא יש לבחון את הפעולה לפי ההגדרות הבאות:

א. בהסרת הגורם המעכב את יציאת הנפש אין אנו גורמים להנעת גופו של הגוסס או חלק ממנו;

ב. הגורם המעכב את יציאת הנפש אינו במגע ישיר עם גופו של הגוסס, אלא נמצא מחוץ לגופו;

ג. בהסרת הגורם המעכב את יציאת הנפש אין קירוב והחשת המיתה אלא רק מניעה בהארכת החיים;

100 יו"ד, שלי"ט, ד.

101 בית לחם יהודה, יו"ד, שלי"ט סק"ד. וראה בשו"ת ציץ אליעזר, חי"ג, סי' פ"ט אות ט', שדחה את שיטתו זו.

102 ראה הערב 13-ג לעיל.

ד. אם עשו פעולה המעכבת את יציאת הנפש שלא כדיון, יש לסלק את הגורם הזה;

ה. כל דבר שאיננו פיזיולוגי ומכבי הוא בבחינת מעכב יציאת הנפש¹⁰³.

ו. יש שהבדילו בין פעולה בקום ועשה — שאסורה, לבין המנעות מהפעולה, היינו שב ואל תעשה.

יש להדגיש, שלא כל הפוסקים הצריכו את כל הגדרים הללו כדי להכליל פעולות שונות בגדר מעכב יציאת הנפש. ועל כן בבחינת פעולות שונות הנעשות לגוסס מתחשבים פוסקים שונים רק בחלק מגדרים אלו ודבר זה מצריך עדיין עיון וברור באיזה מהגדרים משתמשים, ומדוע אין משתמשים בגדרים האחרים.

והנה הפוסקים דנו באופן ספציפי במספר פעולות חשובות הנעשות בחולה האנוש ומחווים דעתם אם יש להמשיך בעשייתם, להימנע מעשייתם או להפסיקם, גם אם כבר החלו בעשייתם.

פעולת אחת היא מתן מזון. בענין זה ברור, שיש להמשיך ולתת מזון לחולה עם תירדמת — דינו כהרעבה למוות. הוצאת העירוני איננה, אפוא, זוהי פעולה פיזיולוגית—טבעית. ואכן, כך היא ההלכה, שהריגה ע"י הרעבה דינה כרצח¹⁰⁴. מדין זה למד אחד החוקרים¹⁰⁵, שהפסקת עירוני תוך—ורידו לחולה עם תירדמת — דינו כהרעבה למוות. הוצאת העירוני איננה, אפוא, הסרת המונע, כי זוהי פעולה פיזיולוגית כמו מזון; אכן, אותו מחבר נוטה לומר, שאם נגמר הגוזל בבקבוק העירוני מותר להימנע מלחדשו, שאין כאן כל מעשה בידיים בקירוב המוות, ולכן לא ניתן להגדירו בגדרי רוצח.

ברם עדיין נשאר מקום ספק בענין זה, ועדיין יש לחקור מה הדין בהזנה תוך—ורידית, שהתחדשה רק בשנים האחרונות, ועדיין לא מקובלת כשיטה שיגרתית במתן עירוני תוך—ורידית. אך ללא ספק זהו מזון ממש, והטיפול בו הופך כבר עכשיו לדבר שבשגרה, במצבים שלא ניתן להאכיל חולה דרך הפה. ובפרט, שכפי שהוברר לעיל, אין ענין השגרה מהווה גדר ותנאי בטפול בחולה אנוש. באותה מידה יש לחקור בשאלת מתן דם לחולה כזה, שאמנם זהו חומר פיזיולוגי, אך מאידך גתניתו בדרך הוריד איננה טבעית. ברם, לדעתי ברור שסילוק הדם לאחר שהוחל בנתינתו, איננו הסרת המונע גרידא, אך יש ליעין אם לכתחילה צריך להתחיל במתן דם במצב טרמינגלי.

103 ראה באריכות שו"ת ציץ אליעזר, חלק י"ג, סי' פ"ט, וכן מאמרו של יעקב לוי, נועם ט"ז, תשל"ג, עמ' נ"ג ואילך.

104 ע"י סנהדרין, ע"ז, א', ורמב"ם, רוצח, פ"ג, ה"י. וכן פסק הרב ד. צ. קצבורג, תלפיות, כרך ל', 1923, עמ' 66, והרב י. יאקאבאוויטש, הפרדס, שם.

105 י. לוי, נועם, שם.

פעולה שניה היא מתן המצן לחולה הזקוק לכך. לא מצאתי מי שדן בשאלה זו בהלכה, אך נראה שגם זוהי פעולה פיזיולוגית נחוצה ואין להפסיק אותה¹⁰⁵.

פעולה שלישית היא מתן תרופות. הנה בשאלה זו מצינו מחלוקת בין הפוסקים. יש מי שפסק¹⁰⁶, שתרופה מהווה עיכוב יציאת הנפש, ולכן אסור לתת לתת אותה לגוסס. ויש מי שחלק עליו¹⁰⁷ וסבור, שמי שבקי ברפואות ונותן אותן כדי למנוע את הגסיסה, אפילו באופן זמני — רשאי לעשות זאת. מחלוקת זו נמשכת גם בין רבני דורנו. אחד הפוסקים¹⁰⁸ כתב, שתרופות המחזיקות את החולה בחיים, אך אין סיכוי שיבריאוהו, מותר לתת אותן, אך אין אנו מצויים לעשות כך, ובכך שונות התרופות ממוזן, כי אין הן פיזיולוגיות, אך שונות הן גם ממלח על הלשון, שהוא רק עכוב מקרי. על כן, לדעתו, חובה להאכיל, מותר לתת תרופות, ואסור לשים מלח על הלשון או מעכבים הדומים לפעולה זו. ופוסק אחר כתב¹⁰⁹, שאין לתת זריקות כדי להרחיק את מיתתו של הגוסס, אם לדעת הרופאים אין אפשרות לריפוי, וכן מותר לחולה נואש להפסיק לקחת תרופות. ומסתמך בזה על דברי היעב"ץ, שבמקום שהרופא בעצמו אינו יודע ומנסה בתרופות — אשרי הנמנע מהם, ואינו בוטח ברופא בשר ודם, ומניח הדבר בידי רופא חינם הנאמן.

לעומתם כתב פוסק אחר¹¹⁰, „שמחוייב כל אדם בכל האופנים לחפש ולבקש רפואות וסמים לרפואתו ולהחיותו, אף אם כפי דעתו מאריך יסוריו ולא חייו“.

והנה כל זה מדובר בתרופות הניתנות לעצם המחלה, שבגללה החולה נוטה למות. אך מה הדין בתרופות הציתנות למחלות אחרות הפוגעות בחולה האנוש, ואשר הן מסוגלות לרפא את אותן המחלות המשניות, מבלי לרפא את המחלה היסודית, ובכך הן אמנם מאריכות את חיי החולה, מבלי לרפא את מחלתו היסודית, אך יחד עם זאת הן יעילות למטרות המשניות שלשמן הן ניתנות — גם בחולה שאיננו על סף המוות.

בשאלה זו דגו כמה מרבני דורנו, בהתייחסם למצב שבו החולה האנוש סובל גם מפצרת ומקבל טיפול באינסולין. האם מותר להפסיק טיפול זה ובכך בעקיפין להחיש את המוות עקב תוספת מחלת הסכרת — או לא? אחד הפוסקים¹¹¹ דורש להמשיך בטיפול באינסולין, כי אין רשות לרופא להסתלק

105 א שוב ראיתי שרמזו לכך הרב טנדלר (ראה הערה 89 לעיל), ולדעתו גם חמצן וגם מתן מזון דרך הוריד מותר להפסיקם, כדון מסיר המונע, ודבריו צ"ע.

106 שו"ת בית יעקב, סי' נ"ט.

107 שו"ת שבות יעקב, חלק ג', סי' י"ג. וראה בגליון מהרש"א, יו"ד, של"ט, א', ובשו"ת ציץ אליעזר, ח"ה, רמת רחל, סי' כ"ח, שהאריכו במחלוקת זו.

108 הרב י. יאקאבאוויטש, הפרנס, שם.

109 הרב ד. וולגר, התורה והמדינה, שם (הערה 88).

110 הרב נ. צ. פרידמן, נצר מטעי, שם (הערה 85).

111 הרב נ. טעלושקין, אור המזרח, שם (הערה 37).

מהחובה המוטלת עליו לרפא, ורק כשמעכב יציאת הנפש איננו רפואה כלל, כמו חוטב העצים — מותר להסירו.

מאיך פוסק אחר¹⁰⁸ כתב „דאין לערער על הסרת אותו סם (דהיינו האינסולין) המעכב מיתתו, ואפילו הוא איננו עוד גוסס ממש, כיון שכל עסק ברפואה שא"א לה להביא לידי בריאות אינו חובה אלא רק רשות“.

והנה בעיה קשה יותר היא הטיפול באנטיביוטיקה בדלקות קשות המופיעות בשלבי החיים האחרונים (בעיקר דלקת-ריאות המתוארת כ„ידידתו של החולה הטורמינלי“, ואלח-דם), באשר הזיהומים הללו אמנם משניים הם, אך מלווים כמעט בקביעות את החולים הכרוניים והטרמינליים ומאחר ואין התרופות מהוות פעולות פיזיולוגיות וטבעיות, יש מקום לשקול הימנעות מנתינתם במצבים סופיים כאלה¹¹¹.

שאלה נוספת, שמתעוררת ביחס לתרופות היא מתן תרופות ארנקה, כגון מורפיזם, שאמנם מקילות על הסבל והיסורים, אך אינן מרפאות את עצם המחלה, ומאיך עלולות להחיש את המיתה¹¹². באופן עקרוני, האיסור לשכך כאבים נוגד את השקפת עולמה של היהדות¹¹³, וכפי שכבר ציינתי לעיל¹¹⁴ נפסק להלכה, שיש להשקות את הנידון למוות סם, כדי שתיטרף דעתו ולא יחוש בצער. ואם כן, לא כל שכן שיש למנוע סבל וצער מיהודי שאיננו פושע ונידון למוות. ואמנם כך נפסק לאחרונה ע"י אחד הפוסקים הבולטים בדורנו¹¹⁵, שאם ניתנים תכשירי הרגעה אלו במטרה להקל על הסבל והיסורים, הגם שמאיך מוזיקים הם ועלולים לקרב את המיתה — מותר לתיתם, כי גם זה בכלל ריפוי ייחשב, בתנאי שלא נעשה הדבר במטרה ובכוונה לקרב את המיתה¹¹⁶.

111 שאלה זו מעסיקה, כמובן רופאים רבים עקב חומרתה ושכיחותה הרבה. ראה לדוגמא: J.N. Agate, Let me go in peace, Contact, 38 suppl; 28—36, 1972

112 שאלה עתיקה היא ביחס לטיפול תרופתי או נתוחי, שאמנם עשוי לרפא את החולה, אך מאיך עלול להחיש את מיתתו — ראה: שו"ת שבות יעקב, ח"ב, סי' ע"ה; שם, ח"א, סי' י"ג; גליון מהרש"א, יו"ד, קנ"ה, א' (הובא בפת"ש, יו"ד, של"ט סק"א); שו"ת אחיעזר, חיו"ד, סי' ט"ו; שו"ת מלמד להועיל, חיו"ד, סי' ק"ד; שו"ת בנין ציון, סי' קי"א; בית מאיר, יו"ד, של"ט; שו"ת ציץ אליעזר, ח"ג, סי' פ"ח, ועוד.

113 ראה דיון ביחס לשכוך כאבים בזמן לידה:

H.J. Zimmels, Magicians, Theologians and Doctors, London 1952, p. 7
זאת בניגוד להשקפת הדת הנוצרית, ראה יעקובוביץ, הרפואה והיהדות, עמ' 129—130.

114 ראה הערה 81 לעיל.

115 שו"ת ציץ אליעזר, ח"ג, סי' פ"ו. וראה עוד בנידון שאלה זו במאמרו של הרב מ. ד. חולנר, התורה והמדעינה, שם. וראה בסוף התשובה בציץ אליעזר, שם, חיוק דעה זו גם מהשקפה רפואית, כפי שכותב שם פרופ' ד. מאיר, עיי"ש.

116 ושוב יש לציין, שהשקפה זו היא בניגוד לעמדת הדת הקתולית, האוסרת שימוש בסמי

השאלה הבאה בנושא דידן היא אחת הבעיות המוסריות הכבדות ביותר ברפואה המודרנית, והיא שאלת הניתוק ממכונת ההנשמה. ראינו כבר לעיל מיקוד הבעיה מבחינה מוסרית ומשפטית במקרים דרמטיים וקיצוניים, אך השאלה מתעוררת בתדירות גדולה יותר מן המתפרסם בעתונות הכללית, ועל כן חשובה קביעה הלכתית-מוסרית ברורה.

הבעיה העיקרית העומדת בפני הפוסקים היא כיצד להגדיר את מכונת — ההנשמה — האם אין המכשיר הזה אלא בבחינת מעכב יציאת הנפש וניתוקו הוא בבחינת מסיר המונע, או שיש להתייחס לפעולתו של המכשיר כדבר פיזיולוגי או קרוב אליו, שהרי הוא מספק חמצן ומפעיל את הריאות בדרך פיזיולוגית, אם כי באמצעי טכני? שאלה נוספת היא, האם אין בעצם הפסקת פעולת המכשיר הזה משום הריגת החולה, שהרי לעתים קרובות אין אפשרות ודאית לקבוע את מידת חיותו של האדם המחובר למכשיר ההנשמה בעת פעולת המכשיר, והבדיקה אם החולה חי או מת נעשית ע"י בדיקת פעולת הלב והנשימה בעת הניתוק של החולה מהמכשיר.

אם כן, מוקד הבעיה מבחינה הלכתית הוא, האם מכשיר ההנשמה דומה לחוטב העצים ולמלח על הלשון וכיו"ב, או שבכל זאת קיים הבדל יסודי, כי בעוד שבדוגמאות המתוארות ע"י הפוסקים מדובר במעשים ובתכשירים שבמהותם אינם מרפאים אלא מעכבים את יציאת הנפש, הרי המכשיר הנידון מהווה אמצעי טרפויטי ותוצאות פעולותיו הן פיזיולוגיות. ויפה הגדיר את הדילמה המוסרית אחד החוקרים¹¹⁷, שהפסקת מכשיר שמטרתו וכוונתו לספל בחולה אנוש מותרת רק אם בטוחים אנו שבפעולה כזו מקצרים אנו את תהליך המוות, אך לא מפסיקים את החיים. אך מי מסוגל לעשות את האבחנה הדקה הזו בין הארכת החיים לבין הארכת תהליך המוות?

ומעניין לציין, שדווקא בין הרופאים שדנו בשאלה זו¹¹⁸ ישנה מגמה להחמיר ולאסור הפסקת המכונה, בעוד שהרבנים שדנו בשאלה זו התירו הפסקתה ודימו אותה לכל מעכבי יציאת הנפש ודינה כהסרת המונע. ולא רק שהתירו הפסקתה — אלא יש מי שאפילו מחייב לעשות כן. כך מסכם את הבעיה הרב רבינוביץ¹¹⁹: „הלכה זו [של הרמ"א, יו"ד, של"ט, א] חשובה

הרגעה וטשטוש לפני המות — בין מות טבעי ובין הוצאה להורג, ראה בהרפואה והיהדות, שם.

וראה בספר דילמות מוסריות ברפואה (הערה 3), עמ' 81—84 על עקרון ה"תוצאה הכפולה", המגדיר את ההבדל בין תוצאה מכוונת (הפגת הכאב) לבין תוצאה מותרת (קיצור חיי החולה) — הנובעת מהפעולה המותרת.

F. Rosner. *Modern Medicine and Jewish Law*, p. 121 117
118 י. לוי, נועם, ט"ו, תשל"ג, עמ' נ"ג ואילך, שסבור כי מכונת הנשמה היא יותר פיזיולוגית לקיום החיים בניגוד לחוטב העצים, וכן יש לראות בהפסקתה פעולה ישירה בהמתת החולה.

119 הרב ב. רבינוביץ, ספר אסיא, תשל"ו, עמ' 197—198.

מאד בתהליך הריפוי המודרני. על פי רוב, במאמצים להציל את החולה, מצמידים אותו לפני מותו לכל מיני מכונות להזרים חמצן ורפואות לתאי הגוף. כל זמן שהגוף צמוד למכשירים הללו יכול הוא להמשיך בחיים, שהרופאים יקראום — חיים וגטטיביים, זמן רב מאד. אבל אנו, אין אנו מכירים בהבדל בין חיים וגטטיביים לחיים רציונליים והיפעלותיים. מתעוררת, אפוא, השאלה, האם מותר לנתק את החולה מן המכשירים כל זמן שיש בו סימני חיים? ... זאת בעיה, שאנו נתקלים בה כמעט מדי 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 הג"ל, המבחינה בין קיצור חיי הגוסס ובין הסרת המונע המעכב יציאת הנפש, היינו הארכה מלאכותית של חיי הגוסס, בנתנת לנו על השאלה הזאת תשובה ברורה. המכשיר הזה פועל למעשה כמעכב יציאת הנפש באופן מלאכותי. אחרי שהרופא הגיע 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 שתצא נפשו"¹²⁰.

לאחרונה התפרסמה תשובה מקיפה בשאלה זו ע"י הרב א. י. וולדינברג¹²¹, אשר מאריך בבירור הגדרות הסרת המונע ומסיק: „ואם כן לפי זה בכעין נידוננו 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 היא 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“. ולהלן מוסיף המחבר: „שגם לפי הרמ"א מותר בנידוננו לעשות אפילו גם מעשה בקום ועשה כדי להסיר מכשיר—הנשימה, בהיות שעי"כ 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 מאיוו סיבה שהיא, ומתברר שאין לו כבר חיות עצמי — לא מהמוח ולא מהלב, שאזי לא רק שמותר שלא לחברו עוד אל גופו, אלא שיש איסור על כך,

120 וראה עוד מאמרו של הרב מונק ב"שערים", כ"ד כסלו תשכ"ח, וראה נועם, י"ב, עמ' ש"ט.

121 שו"ת ציץ אליעזר, ח"ג, סי' פ"ט. בגליון הבא של אסיא יובאו א"ה דברי הבהרה של המחבר על דעתו זו.

בהיות שברור כבר שזה לא יביא לו עוד חיות עצמית ויגרום רק להארכת עיכוב יציאת נפשו בלבד, ואם עברו וחיברו — יש מן החובה להסיר". ובסוף תשובתו מביא המחבר את הצעת השואל (הלא הוא פרופ' ד. מאיר, מנהל ביה"ח „שערי צדק" בירושלים) ומסכים עמו להלכה, ועקב חשיבותם של הדברים הנני מעתיקים באריכות: „ואני בא אפוא להצעת כב' בזה והיא: כל חולה שמובא לחדר מיון אחרי תאונה, הרעלה, וכו', 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 את כל הממצאים הקליניים בסיוע כל בדיקות העור, כגון בדיקות מעבדה, רנטגן וכו', ולהחליט אם לחולה יש סיכוי כלשהו להישאר בחיים, ואז כשתופסק פעולתם — יפעילו אותם מחדש מיד. במידה שיתברר, למשל, כי המוח נמעך ואין לחולה כל תקוה, או שנשברה מפרקתו ויש נתוק שלם בין מוחו לגופו, כשיפסק המכשיר לפעול — לא יהיה הרופא חייב להפעילו מחדש, ע"כ הצעתו. והנה אני סומך את שתי ידי על הצעתו וקורא לה קילוס. ולפי מה שביארתי ובררתי לעיל בדברי את ההלכה הזאת, אפשר לומר שהיא גם למן המהדרין, אבל עם הוספה זאת, שגם אחרי כל הבדיקות המפורטות בהצעתו, כשתפסק 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... ובהתברר כל הנ"ז יש לומר, דלא רק זאת שהרופא לא יהיה אזי חייב עוד להפעיל את המכשיר מחדש, אלא שיהא גם אסור לעשות זאת... ולא עוד אלא שיש אפילו צד לומר, שאם עבר והפעיל — שמצוה להפסיק".

והנה הפתרון המוצע הוא למעשה טכני במהותו, אך יש לו, כידוע, מקום בשיקולי ההלכה בדיני גרמא בענינים שונים, ולכן יש לראות בו תוספת „מן המהדרין", אך ברור שלדעת הפוסק הנ"ל מותר וצריך להפסיק את מכוונת ההנשמה כאשר החולה הגיע למצב של „גמר כלות הנפש".

והנה ברור, שכל הדיונים ביחס למעכבי יציאת הנפש והסרת המונע, או במלים אחרות — אותגויה פסיבית, לא נאמרו בחולה חסר תקוה גרידא¹²², אלא אם נוסף לפרוגנוזה הפטלית הוא בגדר גוסס¹²³. יתר על כן, במקורות אחדים

122 כי בחולה חסר תקוה גרידא אף שנותרו לו רק חיי שעה, חייבים לטפל בו בכל עון, גם אם טפול זה יקצר את חייו, אך מאידך יש סיכוי שהוא ירפאנו מחוליו או יאריך חייו מעבר למה שמשערים — חייבים לטפל בו גם בטפול כזה — וראה הערה 112 לעיל.

123 כך כתב בספר חסידים, סי' תשכ"ג — „אם הוא גוסס ואינו יכול למות", וכן בשלטי גבורים, שם: „כשהמת גוסס ואין הנשמה יכלה לצאת", וכן הרמ"א, שם: „מי שהוא גוסס זמן ארוך" וכו'. ועי' במאמרו של י. וינברגר, דיני ישראל, שם, שיחס דיניהם

משמע, שמדובר אפילו בשלבים מתקדמים יותר מגוסס, כגון „שעת יציאת הנשמה“¹²⁴, או „גמר כלות הנפש“¹²⁵. תנאי גוסס, שאמנם לא צוין במפורש ע"י כל המקורות שדנו בענינו, אך צוין ע"י חלק ממפרשיהם, הוא שהחולה סובל יסורים קשים והארכת חיו או מניעת מותו מוסיפים צער ועינוי גוסס¹²⁶. ואמנם דבר זה מסתבר לאור העקרונות שמנתי לעיל, באשר דוקא מצב זה של סבל ויסורים הוא הגורם לקונפליקט בין ההשקפה של קדושת החיים וערכיותם האינ-סופית לבין השאיפה למנוע סבל וצער מבני-אדם. אך מה הדין במקרה של גוסס שאיננו סובל, כגון שהוא בתירדמת עמוקה, או שהצליחו הרופאים לשכך את כל כאביו ע"י תרופות¹²⁷ — האם גם במקרה כזה יהא הדין כך, ומותר (ואולי צריך) להסיר את המונע ליציאת הנפש?

יש לציין, שכל המונחים הנזכרים, היינו גוסס, שעת יציאת הנשמה או גמר כלות הנפש, אשר חשיבותם ההלכתיים היא גדולה ורבה — אינם מוגדרים כלל באופן מעשי, ולא מצאתי מי שהגדירם בצורה כזו שניתן לפעול על פיהם הלכה למעשה¹²⁸. דבר זה גורם לבלבול ואי בהירות בדיוני הפוסקים, ונחוצה הגדרה ברורה בנידון. שהרי הרבה פרטי דינים נאמרו ביחס למצב זה, אך יישומם המעשי בלתי אפשרי כל עוד לא ברור מהו המצב באופן רפואי — ביולוגי שדיברו בו חכמים. ניתן לומר, איפוא, ששורש הבעיה מבחינה מעשית הוא הגדרת המונחים והמושגים שדברו בהם חכמים בנידוננו על מנת שהרופא יוכל ליישם את ההלכה למעשה.

אלו של הרמ"א וספר חסידים שלבים מאוחרים יותר — ולא כך, כי בפירוש הגדירו דבריהם ביחס לגוסס, ומה שנקטו לשון „יציאת נשמה“ לא דברו על שעת יציאת הנשמה, אלא על ענוב יציאת הנשמה, או חוסר אפשרותה לצאת, ויש הבדל בין הדברים הללו.

124 ספר חסידים, סי' רל"ד.

125 דברי שאול, יו"ד, שלי"ט, וראה שו"ת ציץ אליעזר, חי"ג, סוף סי' פ"ט. ויש להדגיש שתוארו של בעל שו"ת ציץ אליעזר מדבר אפילו במצב של מות גמור, היינו הפסקת נשימה והפסקת פעולת הלב — ובגליון הבא של אסיא יובאו דברי הבהרה נוספים לדעתו.

126 ע"י שבט יהודה, יו"ד, שלי"ט, ועוד.

127 ראה הערה 82 לעיל.

128 אמנם ביחס לגוסס מצינו מי שהגדיר זאת שלושה ימים לפני המוות (ראה הערה 21 לעיל), אך ברור שהגדרה כזאת היא רק רטרופקטיבית, כי קשה מאד במקרים רבים, ובפרט באותם חולים המחוברים למכשירי החייה משוכללים, להעריך מראש את משך החיים הנותר. וכיחס ליציאת הנפש, מצינו בשו"ת חת"ס, האו"ח, סי' קצ"ט, שכתב: „אמנם שיהוי יציאת הנשמה לא הזכירו חז"ל כמה, כי היה פשוט להם, אך אין אתנו יודע עד מה“.

והנה מצינו עוד דרך אפשרית להקל ולשחרר את הגוסס הסובל מיסוריו, והוא ע"י תפילות ופגולות לקירוב מיתתו, כך נמצא כמה דוגמאות, שבקשו חכמים רחמים על גוסס חולה — ומת¹²⁹. ומקור בסיסי להיתר התפילה לקירוב מיתת גוסס סובל מצינו בדברי אחד הראשונים¹³⁰, הלא הוא הר"ן, שכתב: „פעמים שצריך לבקש רחמים על החולה שימות, כגון שמצטער החולה בחליו הרבה, ואי—אפשר לו שיחיה, כדאמרינן בפרק הנושא (כתובות קד, א) דכיון דחזאי אמתיה דרבי, דעל כמה זימנין לבית הכסא ואנח תפילין וקא מצטער, אמרה יהי רצון שיכופו העליונים את התחתונים, כלומר דלימות רביי”¹³¹. מענין לציין, שדברי הר"ן הללו לא הובאו להלכה בדברי הטור, השולחן—ערוך ונושאי—כליהם, אלא רק מאוחר יותר נוסחו הדברים להלכה בערוך השולחן¹³²: „דלפעמים יש לבקש רחמים שימות, כגון שיש לו יסורים הרבה בחליו ואי אפשר לו שיחיה, כמעשה דרבי, פ' הנושא”. והנה מצינו כבר בתנ"ך דוגמאות, שבמצבים קשים התפללו נביאים על עצמם שיקח ה' את נפשם, כגון אליהו¹³³ ויונה¹³⁴, ומכאן למד אחד האחרונים¹³⁵, שאם מצטער הגוסס מאד — הרי כשם שמותר לו להתפלל על עצמו שימות כמו שעשו אליהו ויונה, כך גם מותר לחברו לבקש עליו רחמים שימות. ומצינו בפחד יצחק, שניסח תפילה לקירוב מיתת גוסס הסובל יסורים: „אנא ה', בכוח רחמך הרבים וברוב חסדיך הגדולים, יהי רצון מלפניך שתוציא ממסגר אסיר, נפש פלוני או פלונית, ותוציאהו מיסורים ב"ב והרוח תשוב אל האלקים אשר נתנה”.

ובדרך של פגולה מצינו בילקוט¹³⁶ את הסיפור הבא: „מעשה באשה אחת שהוקינה הרבה, באת לפני ר"י בן חלפתא, אמרה לו, רבי, זקנתי יותר מדאי ומעכשיו חיים של ניוול הם, שאיני טועמת לא מאכל ולא משתה, ואני מבקשת להיפטר מן העולם, אמר לה, במה הארכת כל כך ימים, אמרה לו, למודה אני

129 ראה לדוגמא — תענית, כ"ג, א; בבא מציא, פ"ד, א. ועי' בנפש חיה, (להג"ר מרגליות) סי' רצ"ב, שהביא דוגמאות אלו, ועי' בדבריו, שם.

130 ר"ן, נדרים, מ, א. דברי הר"ן הנ"ל הובאו ע"י אחרונים רבים העוסקים בשאלה זו, כגון בתפארת ישראל, יומא, פ"ח מ"ז, בבוז; שאלת שלום והעמק שאלה על שאלתות, ויקרא, צ"ג; שו"ת חקקי לב, ח"א, חיו"ד, סי' ג' — אשר הובא בכל בו על אבלות, פ"א, סי' א, אות ט, ובשו"ת ציץ אליעזר, ח"ב, רמת רחל, סי' ה', עי"ש — ועי' במהרש"א, נדרים, שם, מה שהקשה על הר"ן.

131 ועי' בהעמק שאלה, שם, שמוכיח כדעת הר"ן מגמ' ר"ה, י"ז, א. ובציץ אליעזר, שם, דחה ראיתו זו. וראה בנזק, ו', תשכ"ג, עמ' רפ"ט — עוד מקורות לענייננו.

132 ערוה"ש, יו"ד, של"ה, ב. וראה בציץ אליעזר, שם.

133 מלכים א, י"ט, ד: „וישאל את נפשו למות, ויאמר רב עתה ה' קח נפשי”.

134 יונה, ג': „ועתה ה' קח נא את נפשי ממני”.

135 תפארת יעקב, על תפארת ישראל, יומא, שם.

136 ילקוט: שמעוני, עקב, תתע"א, ומשלי, תתקמ"ג ועי' במדרש תלפיות, ענף בית הכנסת, ובשו"ת ציץ אליעזר, ח"ט, סי' מ"ז.

אפילו יש לי דבר חביב אני מנחת אותו ומשכמת לבית הכנסת בכל יום, אמר לה, מנעי עצמך מבית הכנסת שלשה ימים זה אחר זה, הלכה ועשתה כן, וביום השלישי חלתה ומתה".

אמנם אחד מחשובי רבני דורנו האריך בכמה תשובות¹³⁷ לסתור ולדחות שיטות אלו, ולדעתו יש לפקפק בכל עצם יסוד ההיתר להתפלל לקירוב מיתתו של אדם, אף אם הוא גוסס וסובל ייסורים, ובודאי שאסור לעשות כן לבעל, לבנים, לקרובים ולכל אלה שיש להם איזה טרחה והטרדה סביב החולה. „ולכל אלה יש להם לכל היותר להיות בשב ואל תעשה, לא להתפלל לא לצד זה ולא לצד זה, וה' הטוב בעיניו יעשה".

מסקנות :

הבעיה שהוצגה באריכות — הלא היא שאלת הטיפול או ההימנעות מטיפול בחולה טרמינלי הסובל ייסורים קשים — דורשת פתרון והנחיה ברורה מצד גדולי הפוסקים, כיצד לנהוג בכל מקרה. דבר זה חשוב ביותר עקב נגיעתו בעצם החיים של האדם ובאחד השלבים הקשים, המייגעים והמדכאים ביותר בחייו — הן לו עצמו והן לסובבים אותו ודואגים לו.

יתר על כן, הבעיה הזו היא שכיחה ומצויה, וחריפותה והיקפה הולכים וגדלים מיום ליום, ועל כן נחוצה הנחיה הלכתית מוסכמת וברורה¹³⁸.

גיתן לסכם מספר מסקנות והנחיות להלכה, אך לא למעשה, כדלקמן :

א. אסור להמית באופן פעיל שום אדם, בכל צורה, בכל מצב ובכל תנאי, והעושה כן דינו כרוצח.

ב. איסור זה של אותנזיה אקטיבית חל גם במצב שהחולה ו/או קרוביו סובלים ייסורים קשים, וגם אם מבקש הוא עצמו שיטלו את חייו.

137 שו"ת ציץ אליעזר, ח"ה, רמת רחל, סי' ה' : שם, ח"ו, סי' מ"ט, פי"ג, אות א' : שם, ח"ט, סי' מ"ז. ומוכיח דעתו בין השאר, מספר ישרי לב, חיו"ד, אות ח', סק"ז, וראה דיוניו באריכות בנקודה זו.

138 גם בין אומות העולם מצונו מבוכה וחלוקי דעות ביחס לפתרונות נכונים, על פי מצפונם והרגשתם, הן בין הרופאים והן בין המשפטנים.

והרי מקורות אחדים להצעות של פתרונות מפורטים בספרות הרפואית :

a A.M.A., JAMA, 227:728, 1974

b S. Bok, New Engl J Med, 295:367, 1976

c R.S. Duff. & A.G.M. Campbell, Pediatrics, 57:487, 1976

d A.R. Jonsen et al., Pediatrics, 55:756, 1975

e M.T. Rabkin et al., New Engl J. Med, 295:364, 1976

f A.M. Waldman, J. Pediatrics, 88:890, 1976

ג. במצב של ייסורים קשים ובלתי-נסבלים, כשלא ניתן להקל על החולה את סבלו, יש פוסקים הסוברים שאיבוד עצמי לדעת בנתונים אלו לא ייחשב לעברה, ויש החולקים על כך.

ד. אין לעשות מאמצים ופעולות מיוחדות המכוונות להארכת חיי גוסס, שהרופאים סבורים שאין סיכויים לחייו, ויחד עם זאת הוא סובל צער ויסורים קשים. יש פוסקים האוסרים לעשות פעולות אלו בנתונים הנ"ל, אך מיעוט הפוסקים מחייבים כל מאמץ להארכת חייו בכל מצב ובכל תנאי.

ה. אותנויה פסיבית, המתבטאת בהסרת גורמים ופעולות המונעות ומעכבות יציאת הנפש — מותרת, ויש הסוברים, שאף מצוה לעשותה.

ו. הפוסקים ניסחו תנאים וכללים שונים להגדרת פעולות המעכבות יציאת הנפש, והתייחסו לשלבים שונים בקץ החיים ביישום פעולות אלו.

עקב חומרת הנושא, לא מלאני לבי להביא כאן דברי סיכום והכרעה בענינים המעשיים והספציפיים (ערוי, תרופות, דם, מכשיר הנשמה וכיו"ב) שיש חובה לבצעם או להימנע מעשייתם בחולה הגוסס, והקורא מתבקש לעיין בגוף המאמר, בו נידונו נושאים אלו.

ח. נחוצה הגדרה ברורה ומעשית של המצבים השונים בשלבי החיים הסופיים, שלגביהם ישקלו הרופאים עם הפוסקים כיצד לנהוג בכל פעולה.