



# End of Life Issues

Show# 36 | September 19<sup>th</sup> 2015

## שו"ת אגרות משה יורה דעה חלק ב סימן קמו

בענין סימני מיתה כ"ד מנ"א תש"ל. מע"כ ידידי הרב הגאון מהר"ר חיים דובער גולעווסקי שליט"א.

מה שאומרים הרופאים שסימני חיות ומיתה הוא בהמוח שאם לפי השערותיהם אין המוח פועל פעולתו הוא כבר נחשב למת אף שעדיין הוא נושם וכתר"ה האריך לסתור זה, ודמיון כתר"ה למה שאר"ה בחולין דף מ"ה מוח זה דחוט השדרה אינו מעלה ואינו מוריד, לא מובן לי בתרתי דהתם איירי במוח דחוט השדרה והרופאים על המוח שבראש, ואולי לענין זה גרע מוח שבראש, ועוד דהתם איירי רק לענין נפסק אבל המוח קיים ובריא, דאם המוח נתמך ונתמסמס טרפה כמפורש התם, וכן במוח הראש טרפה בנשפך כמים או כדוגם, ואף שהטרפות הוא מצד דסופו לנקב את הקרום, עכ"פ איכא טרפות במוח בין במוח הראש בין במוח שבחוט השדרה, ולכן אפשר שזה עושה שלא יפעל פעולתו בגוף שהוא כמיתה להרופאים. אבל האמת ודאי שלא זה שפסק המוח לפעול הוא מיתה דכל זמן שהוא נושם הוא חי, רק זה שפסק המוח לפעול פעולתו הוא דבר שיביא למיתה שיפסוק לנשום, ואפשר כיון שעדיין הוא חי שאיכא מיני סמים בעולם מהידועים לאינשי או שעדיין אינם ידועים שיעשו שהמוח יחזור לפעול פעולתו, וכן שייך להתפלל להשי"ת שירפאנו שהוא רק בחשיבות חולה ומסוכן שרשאים להתפלל ולא שהוא בחשיבות מת שאסור להתפלל מפני שהוא תפלת שוא. שלכן פשוט שההורגו הוא רוצח וחייב מיתה אם ליכא חסרון המטריף בהמוח, דהא לא הוזכר בגמ' ובפוסקים שיהיה סימן חיות במוח, ולא שייך לומר נשתנו הטבעים בזה, דגם בימי חז"ל היה המוח פועל הפעולות כמו בזמננו וכל חיות האדם היה בא ממנו ומ"מ לא היה נחשב מת בפסיקת פעולת המוח, וכמו כן הוא ברור שגם בזמננו הוא כן.

ומה שכתר"ה דן להקל באם הרופאים רואים תגובות בעלעקטריק ראדיאגרם לומר שאינו כלום ונחשב מת אם אך הפסיק לנשום, ודימה זה למה שמותרין לאכול כל דברים שנתחמצו אף שידוע שמתחמצים ע"י תולעים שרואים אותם במיקראסקאפ, מפני שהתורה לא אסרה אלא תולעים ושקצים ורמשים שנראו לעינים כדשמע מפי זקנו הגאון ר' שמחה זעליג זצ"ל אשר כן אמר הגאון ר' חיים הלוי מבריסק זצ"ל, ובעצם לא היה צריך להביא מדברים שנתחמצו דהא כל האויר מלא משקצים ורמשים כאלו, ובכל נשימה ונשימה בולע האדם כמה אלפים ואולי מיליונים מהם ובהכרח שאינם בכלל השקצים ורמשים שנאסרו בתורה, וכן דימה למה שזקנו הגרש"ז ז"ל אמר שאין להתחשב במראות דמים עם מיקראסקאפ, וכן לא ברבוע של תפילין ופגימת סכין לשחיטה וכדומה, שג"כ הוא דין ברור ופשוט שלא שייך להסתפק כלל, ואף אנחנו קטני קטנים ידענו זה לדבר

פשוט שא"צ לפנים. כי לא הוזכר זה בגמ' וכל הדורות הכשרים הגאונים והצדיקים והחסידים לא השתמשו במיקראסקאפ, וברור שהם קיימו כל דיני התורה ולא נכשלו בשום דבר אף באונס, אבל לדמות לזה חשיבות מיתה לומר דהאדם לומר שאף שרואים הרופאים ע"י עלעקטריק ראדיאגראם שאיכא תגובות לב נחשב מת, נראה לע"ד שאינו כן. דהחת"ס בתשובה הובא בפ"ת יו"ד סימן שנ"ז סק"א כתב דהא דאיתא במסכת שמחות פ"ח ה"א פוקדין על המתים עד ג' ימים ומעשה שפקדו אחד וחי כ"ה שנים, הוא שאיכא מציאות רחוק מאד דלכן אין בזה משום דרכי האמורי, אבל הוא רחוק אפילו ממיעוטא דמיעוטא דלכן אין לחוש לזה ומותר לקוברו תיכף כשפסקה נשימתו דאף שהוא ענין פק"נ אין לנו לחוש לדבר רחוק כזה. וא"כ במי שרואין העלעקטריק ראדיאגראם שיש לו איזה חיות הרי על אופן זה ליכא שוב אפילו רוב לומר שהוא מת, ואולי גם מיעוט ליכא והוא החי ממש אף שאינו נושם, כאיש ההוא שנקבר בהכרך מחמת שפסקה נשימתו וחי אח"כ כ"ה שנה, מאחר דאיכא עכ"פ איזה מציאות, וזהו ג"כ היחידי דאיכא במציאות זה. ולכן יהיה אסור לקבוע לאיש כזה ואדרבה יהיו מחוייבים להשתדל ברפואות אם אפשר ומסתבר שגם בשבת.

(ואגב אכתוב אשר בענין מדידת רבוע של התפילין גם בלא זה לא שייך להצריך מיקראסקאפ, דהא הרבוע איתא /או"ח/ בסימן ל"ב סעיף ל"ט דהיינו שיהיה ריבוען מכוון ארכו כרחבו כדי שיהא להם אותו אלכסון שאמרו חז"ל כל אמתא בריבועא אמתא ותרי חומשיי באלכסונא, וזהו דבר שליכא במציאות דהא אין החשבון דאמתא ותרי חומשיי מכוון כדכתב המג"א ס"ק נ"ט מתוס' סוכה דף ח' ד"ה כל אמתא וכן הוא בתוס' עירובין דף נ"ז, ובהכרח שהכוונה שכשר גם ריבוע כזה ונמצא שכשר גם לכתחלה תפילין שהן מרובעין ממש שאין האלכסון מכוון עד הריבוע שאינו מכוון שהוא באלכסון המכוון בתרי חומשיי יותר, (ודברי הט"ז /או"ח סי' ל"ב/ ס"ק ל"ג לכאורה תמוהין שכתב פי' בריבוע גמור שארכו כרחבו ממש שיערו חכמים כל השיעור שיש לו יש לו באלכסון ב' חומשין נוסף, דהוא דלא כהאמת ואישתמיטתיה מיניה דברי התוס', ואולי כוונתו רק כדכתב הפמ"ג במשבצות דהוא למעט כל שארכו יותר על רחבו אף שיש בו לפי חשבון האורך והרוחב כמו שהיה החשבון בריבוע ממש), וא"כ כשיעשה ריבוע ע"י מיקראסקאפ הרי לא יהיה האלכסון תרי חומשיי יותר בדיוק אלא טפי פורתא, ואף שג"כ כשר אבל ליכא שום מעלה. וגם אף בלא זה נמי הא איתא בבכורות דף י"ז שהקשה הגמ' למ"ד א"א לצמצם אף במעשה דבנ"א ממתת הכלים ומדת המזבח, ותורץ שאני התם דרחמנא אמר עביד ובכל היכי דמצית למעבד ניחא לו, ופרש"י ולעולם לא צמצמו יפה, ובא"א לצמצם הרי אפשר שהוא מעט יותר ואפשר שהוא מעט פחות ואפשר גם שהוא מצומצם, ובהכרח שכולן הכשיר רחמנא לכתחלה, וכן ודאי הוא גם בריבוע דתפילין שג"כ הא א"א לצמצם ואיך שנראה לעין הוא הריבוע הכשר לכתחלה אף שכלפי שמיא אינו מצומצם. ופלא על מש"כ כתר"ה שהגרי"ז הלוי זצ"ל היה סבור שיש מעלה כשימדדו ריבוע דתפילין במיקראסקאפ).

והנה לא מובן לי מה שכתר"ה כתב שהמעין היטב בדברי המחבר, יראה שמפרש דהרמב"ם אינו פוסק שהחוטם והנשימה עיקר חיות האדם רק שמחמיר בפק"נ שצריכים לבדוק עד החוטם, וכוונת כתר"ה ודאי אינו על לשון המחבר בש"ע אלא על לשון המחבר בכ"מ פ"ב משבת הי"ט ובב"י /או"ח סי' שכ"ט כתב משום דספק נפשות להקל, והא אם אין הרמב"ם סובר שהעיקר הוא בחוטם איך פוסק דלעולם הוא רק בחוטם כדאר"פ

דמלמעלה למטה לכו"ע שוב א"צ לבדוק, ואף שלא הזכיר הרמב"ם בפירושו הוא משום דלפי מה שסתם בדקו עד חוטמו ולא מצא בו נשמה מניחין אותו שם שכבר מת, הוא כהזכיר שבין לקולא בין לחומרא הוא עד חוטמו, והמחבר בש"ע /או"ח/ סימן שכ"ט סעיף ד' הזכיר בפירושו ל"ש פגעו בראשו תחלה ל"ש פגעו ברגליו תחלה. ומש"כ הכ"מ משום דספק נפשות להקל הוא טעם לפי גירסתו כהרי"ף שת"ק אמר עד טיבורו והי"א עד חוטמו דלא כהמ"מ דגרס כגירסא שלנו דת"ק אמר עד חוטמו. הוקשה לו מ"ט פסק כהי"א דיותר היה ראוי לפסוק כת"ק, ונתן טעם משום דספק נפשות להקל, ובמחלוקתם ליכא קולא לת"ק דהא אר"פ דלכו"ע כיון דבדק לו עד חוטמו שוב א"צ, ות"ק פליג רק שמחמיר דאם בדקו עד טיבורו אסור לבדוק יותר, משום דגם בטיבורו אפשר להכיר שמת ודאי, ולכן כיון שספק נפשות להקל הוא לגמרי כהי"א. וליכא קושיא כלל ממה שפסק הרמב"ם בעגלה ערופה שמודדין מחוטמו כר"ע בפ"ט מרוצח ה"ט ופי' בפירושו למתני' בסוטה מקום שאיפת הרוח הוא הצורך הגדול בחיות לפי שנאמר כל אשר נשמת רוח חיים באפיו, שכן ודאי סובר גם בבדיקה דנפלה מפולת בשבת שהוא ודאי מת כשבדקו עד חוטמו ולא מצאו בו נשמה, ובין בחבורו ובין בפירושו הזכיר רק החומרא שא"צ לבדוק יותר דודאי הוא מת והקולא פשיטא ממילא.

אבל ברור ופשוט שאין החוטם האבר שהוא נותן החיות בהאדם, וגם אינו מאברים שהנשמה תלויה בו כלל, אלא דהמוח והלב הם אלו הנותנים חיות להאדם וגם שיהיה לו שייך לנשום ע"י פוטמו /חוטמו/, ורק הוא האבר שדרך שם נעשה מעשה הנשימה שבאין ע"י המוח והלב, ואית לנו הסימן חיות רק ע"י החוטם אף שלא הוא הנותן ענין הנשימה, משום שאין אנו מכירים היטב בלב ובטבור וכ"ש שאין מכירין במוח, וכוונת הקרא דנשמת רוח חיים באפיו לא על עצם רוח החיים שזה ודאי ליכא בחוטם, אלא הרוח חיים שאנו רואין איכא באפיו אף שלא נראה באברים הגדולים אברי התנועה, וגם אחר שלא ניכר גם בדפיקת הלב ולא ניכר בטבור, שלכן נמצא שלענין פקוח הגל בשבת תלוי רק בחוטם. וליכא שום סתירה מהזוהר שמביא החכ"צ שהלב הוא נותן החיות והכח לכל האברים ומהרמב"ם בספר מורה נבוכים. ולא מובן כלל מה שהפנים מאירות הקשה על הרמב"ם שסותר דבריו, וכי היה סבור שהחוטם הוא אבר שנותן הכח והחיות הא אינו אף אבר שהנשמה תלויה בו כלל. ואין צורך להסבר החכ"צ שפעמים א"א לשמוע דפיקת הלב מפני שהלב תחת החזה ומרוב חולשה א"א להכיר אם עודנו בחיים, וכוונתו מפני שהדפיקה היא נמוכה ביותר, דאף אם נימא שנפסק הדפיקה ממש עדיין הוא נותן כח חיות מעט להגוף דלכן הוא נושם בחוטמו עדיין. ומש"כ הרמב"ם דאם ינוח הלב כהרף עין ימות ויבטלו כל תנועותיו, אין כוונת הרמב"ם על הפסק דפיקה אלא על הפסק עבודתו ליתן חיות להאברים, שהדפיקה הוא רק סימן לעבודת הלב ואירע שעובד הלב עבודתו ולא ניכר סימן זה דדפיקה כשהלב הוא בחולשה, והפסק עבודתו לגמרי ניכר בפסיקת הנשימה מהחוטם.

ואולי מה שהוצרך החכ"צ לסברתו הוא מחמת שסובר דאם אך הלב לא הפסיק עבודתו היה ודאי נשמע הדפיקה, לכן כתב שכל זמן שנושם בחוטמו איכא ודאי דפיקה בלב אבל מאחר שעובד בחולשה הוי קול הדפיקה נמוך מאד עד שלא נשמע כלל מאחר שהוא תחת החזה, ואף שאין הכרח לזה אפשר שהוא כן. וזהו כוונת החכ"צ והביא הא דרש"י לראיה לפירושו, שלא בחוטם תליא החיות אלא לענין ההיכר שאיכא יותר בחוטם

מבלב. ולא מובן לי היכן ראה כתר"ה מה שמסיק, נמצא שלהחכ"צ ישנו סימן אחד של חיות וזה הלב ולפ"ז אדם שהלב פועם דינו כחי ואדם שהלב נפסק דינו כמת אולם בלי נשימה הלב אינו פועל והוא מת תיכף, דאין זה כוונת החכ"צ אלא כדכתבתי שהחיות לכל האברים נותן הלב כדהביא מזוהר ומרמב"ם במו"נ, וגם זה שאיכא ענין הנשימה ע"י החוטם הוא מהלב, וכשפוסק הלב מלעבוד לגמרי נפסק תנועת כל האברים וגם הנשימה מהחוטם נפסק, אבל כל זמן שעובד הלב אף בחולשה גדולה באופן ששאר אברים לא מתנועענים איכא עדיין חיות בנשימה דהחוטם שהוא אבר האחרון מלהפסיק, והוא סובר שכיון שעובד אף בחולשה איכא גם דפיקה אך חלושה מאד שלא נשמע לנו כדלעיל.

והנה לפ"מ שכתב החת"ס דבעצם איכא מציאות שאף אחר שלא נשם בחוטמו הוא חי כדחזינן מהא דשמחות, אך שהוא מיעוט רחוק טובא שאף לפק"נ אין חוששין, היה נראה לפרש מחלוקת דהתנאי דחד תנא סובר עד חוטמו וחד תנא סובר עד לבו ועד טיבורו, דלתרווייהו גם הבדיקה בלב כשרואין שאינו דופק כלל הוא נמי סימן גדול שאינו חי, שאף שאיכא מציאות רחוק טובא שאיכא מי שהוא חי לא היה לנו לחוש לזה אף לפק"נ, אבל כשיחיה בלי נשימה בחוטם הוא יותר רחוק כדאר"פ דבזה כו"ע מודו דשוב אינו צריך לבדוק, ופליגי בזה דהאומר עד לבו ועד טיבורו סובר דכיון דגם מציאות כזה דיהיה חי בלא דפיקה הוא דבר רחוק טובא אין לחלל שבת דהא אין לחוש למיעוט רחוק זה אף לפק"נ, והאומר עד חוטמו סובר דכיון שאפשר לנו לבדוק עד חוטמו שהוא יותר רחוק המציאות שיהיה חי מחוייבין אנו במה שאפשר לנו לברר יותר אף לחלל שבת, דחלול שבת לא נחשב כא"א לברר כיון שנדחה לענין פק"נ, דאין למילף ממה שהותר לנו לקוברו בסימן זה דליכא נשימה מטעם דהוא רחוק המציאות דהתם א"א לנו עתה לברר יותר, שגם כשאפשר לנו לברר לא נחוש שלכן אף בשבת יש לחוש ולבדוק.

ויהיה ניחא לפ"ז מה שהוצרך המ"מ לומר בטעם הרמב"ם דפסק עד חוטמו דהוא משום דת"ק אמר עד חוטמו שיש לפסוק כת"ק נגד י"א שפליג עליו, שמשמע שאם היתה הגירסא להיפוך כהגירסא דכתב הכ"מ לא היה לו טעם במה שפסק הרמב"ם עד חוטמו כהי"א נגד ת"ק, והא יש לפסוק בכל אופן עד חוטמו אף שהוא דעת הי"א משום דספק נפשות להקל. וזה נראה בכוונת הכ"מ דודאי היה ידוע להכ"מ שאיכא מי מרבתינו שגרסי כהמ"מ, דהא כן הוא גירסא דידן שודאי היה זה גירסת רש"י ותוס' שלכן ליכא קושיא על המ"מ ולא הי"ל להכ"מ לכתוב שאינו כן, אלא הי"ל להכ"מ לכתוב זהו לפי גירסתנו אבל לפי נוסחא דידן בגמרא שהוא כהי"א טעמו משום דספק נפשות להקל, ולכן נראה דהואינו כן שכתב הכ"מ הוא שפליג על המ"מ שסובר דאין בזה הטעם דספק נפשות להקל, משום דהרי בזה הוא המחלוקת אם יש בזה דין ספק נפשות להקל, דהאומר עד לבו ועד טיבורו סובר דכיון דדבר רחוק הוא שאף לפק"נ אין לחוש דכן הא מוכרח לסבור גם האומר עד חוטמו דאל"כ היה אסור לקבור מתים עד שיתעכל הבשר, ולכן גם בהסימן דליכא דפיקה בלב וכן הסימן בטבור הוא דבר רחוק שיהיה חי ואין לחוש לזה לחלל שבת, והאומר עד חוטמו סובר דכיון דאפשר לברר זה מחללין גם שבת כדלעיל, ונמצא שבשביל כלל זה דספק נפשות להקל אין להכריע הדין שיהיה עד חוטמו כיון שמ"ד עד לבו ועד טיבורו סובר שאין בכאן כלל זה, לכן הוא דוקא מחמת שהרמב"ם גורס דת"ק הוא האומר עד חוטמו פסק הרמב"ם עד

חוטמו, ואם היתה גירסתו שת"ק אומר עד לבו ועד טיבורו היה פוסק לחומרא.

ועל זה פליג הכ"מ וכתב שאינו כן דלפי נוסחא דידן פסק כ"א ובהכרח שטעמו שהכריע הרמב"ם לפסוק עד חוטמו הוא משום דספק נפשות להקל. ויש לפרש אליבא דהכ"מ בתרי אנפי, (א) דמצד זה מפרש דלי"א דפליגי על הת"ק ומצריך עד חוטמו הוא משום דסברי דמה שלא נשמע דפיקת הלב ולא ניכר סימן חיות בהטבור אינו סימן כל כך דהוא במדרגת מיעוט כזה שחוששין לפק"נ ומחללין ע"ז שבת, ורק כשליכא נשימה בחוטמו הוא דבר רחוק מאד שאין לחוש אפילו לפק"נ, שלכן הוא ודאי בהכלל דספק נפשות להקל ככל המחלוקות והספקות שדנין אם הוא פק"נ שהספק הוא להקל. (ב) דגם להכ"מ אף מה שלא נשמע דפיקת הלב ולא נראה הסימן בטבור הוא סימן גדול שמי שחי הוא דבר רחוק מאד שאינו במדרגת מיעוט שיש לחוש בפק"נ, אך מ"מ סברי הי"א דכיון שאפשר לברר יותר מחללין גם שבת כדלעיל שחלול שבת לא מחשיב כלא אפשר לברר יותר מאחר שנדחית לפק"נ, ומ"מ סובר הרמב"ם דגם במחלוקת זו הוא בכלל ספק נפשות להקל להכריע לפסוק עד חוטמו לקולא.

וטעמו נראה דכיון דמסיק רבא דעיקר הלמוד דפק"נ דוחה שבת הוא מקרא דדריש ר"י אמר שמואל וחי בהם ולא שימות בהם, הוא כמפרש הקרא דשבת אין לה לגרום מיתה יותר מימות החול דאדרבה השבת היא המביאה חיות, ולכן כיון שבימות החול יש לנו לעשות כל מה שאפשר לנו לברר יש לנו לעשות גם בשבת, ות"ק סובר כאחד משאר הטעמים שבגמ' יומא דף פ"ה שאמרו תנאי וסברי שיש למילף אף לספק פק"נ, דלא כדחיית רבא דכולהו אשכחן ודאי ספק מנלן, וקרא דר' יונתן בן יוסף היא מסורה בידכם אין פירכא דרבא גדולה כל כך, דהא פירוש הקרא שדרשינן היא מסורה בידכם הוא לעשות כטוב לחיינו, ובודאי גם בשביל ספק טוב לחיינו לחלל את השבת. ונראה דמטעם זה כתב רש"י בדיוק בהפירכא דרבא על דרשת ר' יונתן בן יוסף הא דמסיק ולא אתם מסורין בידה, דע"ז שייך למיפרק דאולי אין מסורין בידה למות ודאי, אבל על תחלת דברי ר' יונתן בן יוסף היא מסורה בידכם ליכא למיפרך. וכוונת רבא בפירכא גם על הא דר' יונתן בן יוסף הוא דעכ"פ היא גרועה מדרשת וחי בהם, משום שאפשר דמה שמסיק ר' יונתן בן יוסף ולא אתם מסורין בידה הוא עיקר המשמעות. ולכן ת"ק סובר דהיא מסורה בידכם הוא עיקר המשמעות, ושייך זה גם לדרוש לדחות שבת בשביל ספק וגם בשביל מיעוט קטן שיש לנו לחוש ולא לדבר רחוק שאין לנו לחוש אף לפק"נ, אבל מ"מ הא דכשאפשר לברר יש לנו לברר אף מציאות רחוק שאין לחוש אף לפק"נ כשא"א לברר, אין לדרוש מזה שהיא מסורה בידנו לחלל שבת מאחר שבעצם גם אנו אין לחוש לזה. ולכן מאחר שמסיק רבא כר"י אמר שמואל שהוא מקרא דוחי בהם וכן כתב הרמב"ם שם בה"ג, יש לפסוק כהי"א דהוא עד חוטמו גם בשבת שאין השבת מחשיב ללא אפשר לברר מאחר שבמציאות אפשר לברר יותר וכן היו עושין בחול יש לעשות גם בשבת. ואולי בשביל זה כתב הרי"ף ביומא שם /דף פ"ה/ ומנא לן דפק"נ דחי שבת אר"י אמר שמואל וחי בהם כדי לפסוק מצד זה כהי"א עד חוטמו שנקט סמוך לעיל מזה.

ולפירוש ראשון אליבא דהכ"מ אפשר אף בחול לא יצריך ת"ק לבדוק יותר מעד לבו ועד טיבורו, ולפירוש הב' לא

יפלוג ת"ק בחול אלא בשבת, ומסתבר יותר לפרש בהכ"מ כפירוש הב'.

ולמה שכתבתי לא שייך המחלוקת דלענין פקוח הגל בשבת להא דפליגי ר"א ור"ע במדידת עיר הקרובה לענין ע"ע בסוטה דף מ"ה, דהא ודאי לכו"ע הרי עיקר חיותא שאנו רואין הוא בחוטמו, ועיקר חיותא ליתן החיות והכח בהאברים הוא הלב והמוח, ולא הטבור ששניהן אין בו. ומוכרחין לומר שלענין ע"ע = עגלה ערופה = לכו"ע אין דנין מי הם האברים הנותנים החיות והכח למדוד מהם, אלא הנידון הוא בשם חלל, דהוא לענין המת שנמצא הוא במה שניכר ונראה לאינשי שהוא מת דזהו בחוטמו כדמסיק ר"פ דכו"ע מודו, ולכן אף להאומר בפקוח הגל שבודקין עד הלב ועד הטבור משום דכבר סגי בזה שהבקיאים הכירו מהם שהוא מת להפסיק מלחלל שבת, יש לו להודות לענין ע"ע דיש למדוד ממקום שהוא סימן יותר גדול ושגם הוא ניכר יותר לאינשי דא"צ ע"ז בקיאים. וזה טעם ר"ע ואפשר שמודה לו אף המ"ד לגבי פקוח הגל בשבת עד לבו ועד טיבורו.

אבל אפשר שנקרא חלל על שם אלו שגרמו שיהרג שהוא כדתנן במתני' שם על מה שאומרים זקני ב"ד ידינו לא שפכו את הדם הזה שהוא שלא בא לידינו ופטרנוהו בלא מזונות, שנמצא שהמזונות שהם בבטן שהוא באמצעות הגוף הם גרמו שיהרג ועל שם זה נקרא חלל, שהוא מקום הטבור, וזה סובר ר"א ולכן סובר שמוודדין מטיבורו. ועיין בפירוש המשנה שם שכתב הרמב"ם בטעם ר"א עיקר החיות טיבורו לפי שהוא אמצעות הגוף הכולל כלי המזון שבהם נמשך המאכל, ופשוט שכוונתו הוא כדבארתי, דהא א"א לומר שהאכילה והשתיה שאפשר לחיות כמה ימים בלא אכילה ולהרמב"ם פ"ה משבועות ה"כ הוא עד שבעת ימים, ובלא נשימה א"א לחיות אפילו זמן מועט, שיחשיב ר"א אברי המזון לעיקר החיות יותר מהחוטם, אלא ודאי הוא כדכתבתי, וכוונת עיקר חיותא בטיבורו שאמר הגמ' לר"א הוא עיקר מה שחסר לאדם לחיותו והוא משתדל להשיגו והוא מוסר נפשו ע"ז הוא המזונות שהם באמצעות גופו הכולל כלי המזון שבשביל זה נהרג. אך הגמ' שרצה לומר שם לימא כי הני תנאי והיה סבור שהוא כאבא שאול שהולד נוצר מטיבורו, היה חושב שר"א אזיל בתר מה שנוצר שזהו עיקר חשיבות הגוף, ודחה דלענין חשיבות חלל תלוי בחיותא ממש, שא"כ יש למדוד מחוטמו, ובהכרח שטעמו דר"א אף שלא פי' כלום בגמ' הוא כדכתבתי ושכן משמע מפירוש הרמב"ם, והוא טעם מובן שלא הוצרך הגמ' לפרש אחר שדחה שלא נטעה מצד שבתרוייהו הוא מהטבור שהוא מטעם אחד אלא שהוא מטעם אחר המובן אליבא דר"א. ולא קשה כלום למה שכתבתי על החכ"צ שודאי הלב הוא עיקר נותן החיות, וכן ודאי המוח נמי הוא עיקר נותן החיות שבכלל זה הוא גם הנשימה דרך החוטם כדלעיל.

ולפ"מ שכתבתי מהא דהחת"ס שאיכא מציאות רחוק טובא שאפשר שיהיה חי בלא נשימה כלל אף איזה ימים כהא דאיתא במסכת שמחות, ואולי שמעינן זה מר"מ יבמות דף קכ"א דאמר מעשה באחד שנפל לבור הגדול ועלה לאחר ג' ימים, ופרש"י דסובר ר"מ אדם יכול לחיות ולשהות במים יום או יומים אף שבמים ליכא נשימה, שזה ודאי דבר תמוה נגד מעשים בכל יום שהנטבעים במים הם בזמן קצר בחלק קטן משעה, אבל הוא מציאות דבר הרחוק טובא שאפשר שיהיה חי בלא נשימה איזה ימים, וסובר ר"מ מחמת זה דיש להחמיר באיסור אשת איש אף למציאות רחוק הזה שאין חוששין אף לפק"נ, ור' יוסי סובר שבשהיה קצת הזמן שהוא כידיעתנו בשיעור

שתצא נפשם במים שא"א לנשום אין להחמיר גם לאיסור אשת איש מאחר דמציאות רחוק הוא שאין חוששין אף לפק"נ ולא חמיר איסור א"א מפק"נ. ואין לנו לדחוק ולפרש שפליגי במציאות. ואולי גם כוונת רש"י אינו דפליג ר"מ וסובר דאיכא מיעוט שחיין גם בלא נשימה או שבמים עדיף ור' יוסי סובר דליכא שום אדם שאפשר לו לחיות בלא נשימה לא ביבשה ולא במים, אלא שלכו"ע איכא מציאות רחוק טובא שאפשר לחיות בלא נשימה וגם כשהוא במים שאין לחוש לזה אף לפק"נ מדחייבה תורה לקבור תיכף כשרואין שאינו נושם בחוטמו, אבל ר"מ סובר דלאיסור א"א יש להחמיר ור' יוסי סובר דאין לחוש אף לאיסור א"א.

עכ"פ לדינא כיון שאיכא מציאות שיהיה חי אף בלא נשימה איזה ימים וכ"ש שאיכא מציאות לזמן קצר ואם באותו זמן שניטל ממנו הלב חי עדיין והספיקו להכניס לתוכו לב אחר שנמשך מזה חיותו איזה חדשים ודאי יש לו דיני אדם חי. וא"צ לטעם כתר"ה. אבל פשוט וברור שאסור לעשות כמו שהתחילו איזה רופאים דהוא רציחה ממש כדכתבתי ונתפרסם בעולם.

ומה שדן כתר"ה בקונטרס השני בענין נאמנות לרופאים יפה ביאר כתר"ה שיטות רבותינו בזה, ויש הרבה לעורר בזה אבל אין עתותי בידי. אבל מה שבהתחלת הקונטרס משמע שהוא נוגע גם לענין השתלת לב של אחר דהרי בזה הותחל הקונטרס אף שלא גמר דבריו בזה, וזה פשוט וברור שאף אם יש לב מוכן של אחד שנהרג ודאי ומת קודם שהוציאו הלב ממנו שליכא משום רציחה על זה שלקחו ממנו הלב אסור דאין נאמנים כלל על האומדנא שלהם בשני הדברים לא על אומדנא שלהם שבלב החולה שלו לא יחיה ולא שבלב שישתלו בו יחיה, דהרי ראינו שאינם בקיאים בזה שטעו בכל המעשים שנעשו, וגם שהם מטעין במזיד, דהא כל האנשים שהרופאים שתלו בהם לב של אחרים מתו בזמן קצר, ובלב החולה שהיה להם ברור שהיתה האפשרות לחיות זמן גדול יותר מהלב שהשתילו בו, ולכן כל הרופאים שעשו זה היו רוצחים גמורים, וברוב הפעמים אף כשהלב היה חלוש וחולה לא היה עדיין טרפה והיו חייבים גם מיתה אם היה בזמן שדנים דיני נפשות, ואין מה לפלפל בזה כלל. והנני ידידו דוש"ת באהבה. משה פיינשטיין.

### **שו"ת אגרות משה יורה דעה חלק ג סימן קלב**

קביעת עת המוות בעה"י ה' אייר תשל"ו מע"כ חתני הנכבד והאהוב לנו כש"ת הרה"ג מוהר"ר משה דוד טענדלער שליט"א.

הנה בדבר ידיעת מיתת האדם מפורש בגמ' יומא דף פ"ה ע"א בנפל מפולת על האדם שמפקחין את הגל אפילו בשבת ובודקין עד חוטמו, ואיפסק כן ברמב"ם פ"ב משבת הי"ט ובש"ע או"ח סימן שכ"ט סעי' ד' שאם לא הרגישו שום חיות הוא בדין מת שהוא בבדיקת הנשימה, שאף אם הנשימה קלה מאד נמי הוא בדין חי שרואין זה ע"י נוצה וע"י חתיכת נייר דקה שמשימין אצל החוטם אם לא מתנדנד הוא בחזקת מת, אבל צריך שיבדקו בזה איזה פעמים כדבארתי באגרות משה ח"ב דיו"ד סימן קע"ד ענף ב' בבאור דברי הרמב"ם בפ"ד אבל ה"ה שכתב ישא מעט שמא נתעלף שהוא זמן דאי אפשר לחיות בלא נשימה, והוא דוקא כשהסתכלו כל זמן זה

בלא היסח הדעת אף לרגע קטן וראו שלא נשם כל העת, אבל כיון שאי אפשר לאינשי להסתכל אף משך זמן קצר בלא היסח הדעת שיש לחוש שמא נתחזק מעט ונשם איזה נשימות ונחלש עוד הפעם וחזר ונתחזק אי אפשר לידע אלא שיבדקו איזה פעמים ואם יראו שאינו נושם זהו סימן המיתה שיש לסמוך על זה ואין להרהר ועיין בחת"ס חלק יו"ד סימן של"ח שביאר באורך.

זהו בסתם חולים שנקרב מצבם למיתה ולא הוצרכו למכונה שיעזרם לנשום, אבל איכא חולים גדולים שלא יכלו לנשום והניחו הרופאים בפיהם מכונה שנושם ע"י זה, שע"י המכונה הא שייך שינשום אף שהוא כבר מת דנשימה כזו הא לא מחשיבו כחי, הנה אם לא ניכר בו בענינים אחרים ענין חיות שנראה כלא מרגיש בכלום אף לא בדקירת מחט וכהא שקורין קאמא כל זמן שהמכונה עובדת עבודתה אסור ליטול מפיו דשמא הוא חי ויהרגוהו בזה, אבל כשפסקה מלעבוד שנחסר העקסינזען /החמצן/ שהיה שם לא יחזירו לפיו עוד הפעם עד עבור זמן קצר כרבע שעה, שאם אינו חי כבר יפסיק מלנשום וידעו שהוא מת, ואם יחיה היינו שיראו שהוא נושם גם בלא המכונה אך בקושי ובהפסקים יחזירו המכונה עוד הפעם לפיו מיד וכה יעשו הרבה פעמים עד שיוטב מצבו או שיראו שאינו נושם בעצמו כלל שהוא מת.

אבל זהו באינשי שנחלו בידי שמים באיזו מחלה שהיא אבל באלו שהוכו בתאונת דרכים (בעקסידענט ע"י הקארס) וע"י נפילה מחלונות וכדומה שאירע שע"י התכווצות העצבים באיזה מקומות הסמוכים להריאה ולכלי הנשימה אינם יכולין לנשום וכשיעבור איזה זמן שינשומו אף רק ע"י המכונה יתפשטו מקומות הנכווצים ויתחילו לנשום בעצמם שאלו אף שאין יכולין לנשום בעצמן וגם לא ניכרין בהם עניני חיות אחרים אפשר שאינם עדיין מתים, וכיון שאתה אומר שעתה איכא נסיון שרופאים גדולים יכולין לברר ע"י זריקת איזו לחלוחית בהגוף ע"י הגידים לידע שנפסק הקשר שיש להמוח עם כל הגוף שאם לא יבא זה להמוח הוא ברור שאין להמוח שוב שום שייכות להגוף וגם שכבר נרקב המוח לגמרי והוי כהותז הראש בכח, שא"כ יש לנו להחמיר באלו שאף שאינו מרגיש כבר בכלום אף לא ע"י דקירת מחט ואף שאינו נושם כלל בלא המכונה שלא יחליטו שהוא מת עד שיעשו בדיקה זו שאם יראו שיש קשר להמוח עם הגוף אף שאינו נושם יתנו המכונה בפיו אף זמן גדול, ורק כשיראו ע"י הבדיקה שאין קשר להמוח עם הגוף יחליטו ע"י זה שאינו נושם למת.

וגם הערת דבאלו שלקחו מיני סם וכגון הרבה כדורי שינה שעד שיצא הסם מהגוף אינם יכולין לנשום, שלכן יש להצריך שהמכונה תהיה בפיו זמן ארוך עד שיהיה ברור שכבר אין הסם בגוף שיכולין הרופאים לבדוק זה בטפת דם שיוציאו ממנו, ואז יוכלו שלא להחזיר את המכונה לפיו עוד הפעם ויראו שאם אינו נושם כלל הוא מת ואם נושם אף רק בקושי הוא חי ויחזירו המכונה לפיו עוד הפעם. הכו"ח חותנך אוהבך בלו"נ, משה פיינשטיין.

**שו"ת אגרות משה יורה דעה חלק ד סימן נד**



קביעת עת המוות

ר"ח כסלו תשמ"ה

למע"כ ידידי הנכבד מוהר"ר ד"ר ש"ש באנדי שליט"א נכדו של האי גברא רבא הגאון מוהר"ר יוסף ברויאר זצ"ל

א. אם מה שמכנים הרופאים מיתת המוח נחשב מיתה

הנה נכדי הרה"ג מוהר"ר מרדכי טענדלער שליט"א, דיבר אתי באריכות בכמה מהספיקות והחקירות שנתחדשו אצל ידידי, מחמת הכרעת הפסק של הערכאות הראשיות בנוא יארק, לקבל את מה שמכונה אצלם "מיתת המוח" כהגדרת מיתה.

למעשה, כפי ששמעתי מחתני הרב הגאון מוהר"ר משה דוד טענדלער שליט"א, הערכאות קיבלו רק את הגדרת המוות שהיא גם צודקת לדינא, הגדרה שקוראים לה הרופאים "הארבערד קריטיריא" (התנאים לקביעת ההפסקה המוחלטת והסופית של פעולת המוח, שנקראת מיתת המוח, שהתקבלו בהארבערד), שנחשב ממש כ"נחתך ראשו" ר"ל של החולה, שכאשר מתקיימים תנאי הארבערד המוח כבר ממש מתעכל ר"ל.

והנה אף שהלב עדיין יכול לדחוף לכמה ימים, מ"מ כל זמן שאין להחולה כח נשימה עצמאית נחשב כמת, וכדיבארתי בתשובתי באגרות משה יו"ד ח"ג סימן קל"ב.

### רמ"א סי' תרנו ס"א

הגה: ומי שאין לו אתרוג, או שאר מצוה עוברת א"צ לבזבז עליה רב, וכמו שאמרו: המבזבז אל יבזבז יותר מחומש, אפילו ז מצוה, ודוקא מצות עשה אבל לא תעשה יתן כל ממונו קודם שיעבור.

### הגהות חת"ס שם

רמ"כ : (שם בהניח ס"א) אבל לא תעשה. נ"ב לפעניד לאו במצות עשה ולית תליא מלתא אלא או קום ועבור או שב ואל תעשה אשר ע"כ לאכול מידות פשרויות מוזיקת ושמעונו מילת וישמע

### תלמוד בבלי מסכת סוטה דף מו עמוד ב

תניא: היא לוז שצובעין בה תכלת, היא לוז שבא סנחריב ולא בבלה, נבוכדנצר ולא החריבה, ואף מלאך המות אין לו רשות לעבור בה, אלא זקנים שבה בזמן שדעתן קצה עליהן - יוצאין חוץ לחומה והן מתים.

## דרש משה פרשת מסעי

כי הרים הוא יחניף את הארץ [לה לג]. צריך להבין פי' הלשון „יחניף“, שלכאורה אינו

שייך לפירוש חניפה שבכל מקום. והנכון לענ"ד דאף דכל המלכיות מקפידות על שפיכות דמים מ"מ יש חלוק גדול בין קפידתם לאיסור ש"ד שבתורה, דקפידת המלכיות הוא מצד ישוב העולם כמפורש באבות [פ"ג מ"ב] וכידוע, ולכן אם נדמה לו שאדרבה חברו מקלקל ישוב העולם לפי דעתו הסכלה, הורג לחברו, ומצד זה יש מלחמות בעולם, ועוד מצדיקים עצמם בחשבם שלא פעלו עול אלא עוד תקנו בזה, וגם ודאי אין מקפידין על חיי שעה כלל ולא על חיי זקן, כידוע שאין הרופאים משתדלים כ"כ בעד זקן, אבל איסור התורה הוא מצד חשיבות האדם, ולכן אף שאין צורך בו לישוב העולם נמי אסור להורגו באותו החומר עצמו, ואף לשוטה ואף לחיי שעה ישנו אותו האיסור עצמו, ומותר בשביל זה לחלל שבת. נמצא כשאחד הורג חברו מחמת שלפי דעתו מקלקל ישוב העולם הוא מחניף לארץ כפשוטו, שלפי דעתו האדם הוא טפל לארץ, ולא כהאמת שהוא דרך התורה שאדרבה הארץ טפל להאדם.

### תלמוד בבלי מסכת כתובות דף קד עמוד א

ההוא יומא דנח נפשיה דרבי, גזרו רבנן תעניתא ובעו רחמי, ואמרי: כל מאן דאמר נח נפשיה דר', ידקר בחרב. סליקא אמתיה דרבי לאיגרא, אמרה: עליוני' מבקשין את רבי והתחתוני' מבקשין את רבי, יהי רצון שיכופו תחתונים את העליונים. כיון דחזאי כמה זימיני דעייל לבית הכסא, וחלץ תפילין ומנח להו וקמצטער, אמרה: יהי רצון שיכופו עליונים את התחתונים. ולא הוו שתקי רבנן מלמיבעי רחמי, שקלה כוזא שדייא מאיגרא [לארעא], אישתיקו מרחמי ונח נפשיה דרבי.

## קריינא דאגרתא ח"ב סימן תצט (מהדורא חדשה)

### תצט

## אם מוטל חוב להאריך חיי החולה, ועוד

בעיקר היסוד דכל מה שאפשר להאריך חיי החולה נאפי' אינו אלא לחיי שעה] צריכים לעשות, אמת שגם אני שמעתי בילדותי מימרא כזו ולא ידעתי אם זהו מבר סמכא הוא, אבל בעיני ד"ז צע"ג

דביו"ד סי' של"ט מבואר דמותר להסיר דבר המונע פמירת החולה [כשעי"ז המונע יסוריו רבים] ורק מעשה בגופו אסור לעשות וא"כ להיות שוא"ת לכאו' [במקום שעי"ז יתוספו לו יסורים] לא מצאתי איסור ואדרבא יש ללמוד למנוע מזה עיין בבית לחם יאודה ביו"ד שם ד"ה מכח שאומרים, שאין לתת מלח להאריך הגסיסה נואולי גוסס שאנין אבל לכאו' כל שאינו אלא לחיי שעה ואין בו הצלה ממש דמי לנדון הגוסס שהרי הגוסס הוא כחי לכל דבריו וכ"ז צע"ג.

### Dovid Lichtenstein: Doing partial Teshuva

## רמב"ם הלכות תשובה פרק ב הלכה ב

ומה היא התשובה הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד שנאמר יעזוב רשע דרכו וגו', וכן יתנחם על שעבר שנאמר כי אחרי שובי נחמתי, ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם שנאמר ולא נאמר עוד אלהינו למעשה ידינו וגו', וצריך להתודות בשפתיו ולומר עניינות אלו שגמר בלבו.

## ספר חובות הלבבות שער ז - שער התשובה סוף פרק ז

וממפסידי התשובה ג"כ שיהיה השב שב מקצת עוונותיו ומתמיד על קצתם, כמו, שיצא מן העברות שבינו ובין המקום, וישוב מהם ולא יצא ממה שיש בינו ובין בני אדם מגזל ואונאה וגנבה והדומה לזה וכו', ואמרו רז"ל בענין הזה אדם שיש בידו עברה ומתודה ואינו חוזר בו למה הוא דומה למי שתופס שרץ בידו אפילו טובל בכל מימות שבעולם לא עלתה לו טבילה, זרקו מידו עלתה לו טבילה שנאמר ומודה ועוזב ירוחם.

## בית אלוקים למבי"ט שער התשובה פרק יב

ואחר שנתבאר ענין התשובה כי היא החרטה ועזיבת החטא, נאמר כי אינם כשאר המצות שהעושה חלק המצוה אין לו חלק שכר המצוה, כמו שתאמר מצות ציצית הוא בד' הכנפות והעושה ציצית בג' כנפות לבד, אינו מקיים ג' חלקי המצוה שהרי ד' ציציות מעכבין זה את זה והרי הוא כאילו לא עשה שום דבר, ואולם התשובה גם כי אינה שלימה עד שתהיה בחרטה לשעבר ועזיבת החטא לעתיד, עם כל זה החרטה לבד בלי עזיבת החטא

מועיל קצת, וכן עזיבת החטא בלי חרטה, וכמו שמצינו באחאב שנכנע מלפני ה' במה שקרע בגדיו וצם ושכב בשק, שנראה כמתחרט על מה שעשה, ולא עזב כל חטאיו, ועם כל זה הועיל לו, כדכתיב (מלכים א' כ"א) יען כי נכנע מפני לא אביא הרעה בימיו וגו', וכן מצינו באנשי נינוה ששבו לעתיד שעזבו החטא, ולא נתחרטו על העבר, כי אפילו באזהרת המלך לעם אמר (יונה ג') וישובו איש מדרכו הרעה ומן החמס אשר בכפיהם, אשר כפי הנראה כי החמס אשר עודנו בכפם לא בלעוהו הוא שהיו מחזירים ולא הגזל הנאכל שקשה להשיבו, ויותר מזה א"ר יוחנן (בירושלמי תענית פ"ב) מה שהיה בכף ידיהם החזירו בשידה תיבה ומגדל לא החזירו. ולזה אמר הכתוב וירא אלהים וגו' כי שבו מדרכם הרעה שהוא עזיבת החטא לעתיד לבד, ועם כל זה הועיל להם שנחם האלהים על הרעה אשר דבר לעשות ולא עשה, ומפני כי תשובתם זו לא היתה שלימה כנזכר, אמר הכתוב על הרעה אשר דבר לעשות להם ולא עשה, כלומר על מה שדבר עוד מ' יום ונינוה נהפכת הוא שנחם ולא עשה בסוף הארבעים, אלא האריך להם עד שתהיה תשובתם שלימה, ואפילו בהשבתו אל לבו לשוב בלי קיום שום חלק מב' חלקי התשובה ההכרחיים מיקל האדם מעונש, וכמו שלמד הר"ן ז"ל דבר זה בסוף דרש ועתה ישראל מפסוק והשבות אל לבבך בכל הגוים, שהוא ההשבה ללב לשוב, ושבת עד ה' אלהיך היא התשובה בפועל, ושב ה' אלהיך את שבותך הוא שכר ההשבה ללב שיתנך לרחמים לפני שוביך, ויהיה ושב מלשון בשובה ונחת, ואמר ושב וקבצך מכל העמים שישלים הגאולה מכל וכל חלף עבודתו שהשלים חק התשובה וכמו שביאר שם:

### **אהל יעקב- מגיד מדובנא דרושים על ימים נוראים**

ולכן אנחנו מוכרחים להקדים וכבר המלצנו בזה שכתבו ז"ל על הבקשה האחרונה אשר בתפלת אבינו מלכנו לומר אותה בחשאי אבינו מלכנו חננו ועננו כי אין בנו מעשים כו'. ממש ע"פ דרך אחד בא אל החנות לקנות סחורה על מלבוש, והיא מדבר עם הסוחר כמה מקחו מכל מדה, והסוחר אומר כך וכך והוא עונה ואומר: כי ראוי לו לפחות ממקח זה עד כי נתפשר עמו לתת לו כך וכך בעד כל אמה, אח"כ כאשר נתן לו הסוחר את הסחורה לחש לו על אזניו כי אין לו עתה מעות לשלם. כן כל התפלות והבקשות

אשר בתפלת אבינו מלכנו אנו אומרים בקול ואבינו מלכנו האחרון חננו ועננו כי אין בנו מעשים לשלם אנו אומרים בחשאי:

### **תלמוד בבלי מסכת יומא דף פה עמוד ב**

עבירות שבין אדם למקום - יום הכפורים מכפר, עבירות שבין אדם לחבירו - אין יום הכפורים מכפר, עד שירצה את חבירו. דרש רבי אלעזר בן עזריה: מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו עבירות שבין אדם למקום - יום הכפורים מכפר, עבירות שבין אדם לחבירו - אין יום הכפורים מכפר, עד שירצה את חבירו. אמר רבי עקיבא: אשריכם ישראל, לפני מי אתם מטהרין, מי מטהר אתכם - אביכם שבשמים, שנאמר וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם ואומר מקוה ישראל (ה') מה מקוה מטהר את הטמאים - אף הקדוש ברוך הוא מטהר את ישראל.



אמר ר"ע אשריכם ישראל לפני מי אתם מטהרים וכו' מה מקוה וכו'. עקידה שער סג. בינה לעתים דרוש יא ד"ה את זו. מהר"ל נצח ישראל עמ' רד, דרשות עמ' פד. משך חכמה ויקרא ח'ז. מכתב מאליהו-א 134 261 ב 55 88 99 ג 283. משנת רבי אהרן ח"ב רמג רמד רמו. שפתי חיים מועדים ח"א רסו שט.

לפני מי אתם מטהרין כו'. ולכאורה אין זה מפורש צקרא דמייתי ומה ענין דמיון הטהרה לזריקת מים הוא מצואר כי טומאת יצה"ר שנקרא טמא כמ"ש [תהלים נא] לב טהור צרא לי וגו' מכלל דאיכא טמא שהוא מסית את האדם לנד הטומאה שהיא טומאת מת כמ"ש [שם לו] לופה רשע ללדיק ומצקש להמיתו וכמו שטומאת מת צעי

הואת מי מטאת וגם טהרה צמי מקוה כן צעי צטומאת יצה"ר טהרה לגוף ולנפש וכמו שהז"ה היא מן הטהור על הטמא ע"י אחר והטבילה צמים ע"י עצמו לפני הטהור כן הדצר הזה וזרקתי עליכם מים וגו' היינו מן הטהור הקצ"ה על הטמא לטהר הנשמה וטהרתם מכל טומאותיכם היא טומאת הגוף ו"ש לפני מי אתם

אמר רבי עקיבא: אשריכם ישראל! לפני מי אתם מטהרין? ומי מטהר אתכם? אביכם שבשמים, שנאמר (יחזקאל לו) "וְזָרַקְתִּי

עליכם מים טהורים וטהרתם, מפל טמאותיכם ומפל גלוליתכם אטהר אתכם". ואומר (ירמיה יז) "מקוה ישראל ה'", מה המקוה מטהר את הטמאים - אף הקדוש ברוך הוא מטהר את ישראל.

עיון יעקב

אשריכם ישראל. כלומר כיון שעתיד הקדוש ברוך הוא בעצמו לטהר אתכם ויהיה גאולה שלימה שאין טומאת גלות אחריו [יחזקאל לו] ונתן לכם לב חדש:

ליקוטים

הדעת כפרה זו מסורה לה' אלהינו והנגלות היינו הודונו הנגלים אל השכל ועבר עליהם באות נפשו לנו ולבנינו מסור סוד התשובה ועלינו לתקן מה שקלקלנו. או העושה במזיד היינו האומר אחטא ויום פפור מכפר בודאי אין יו"כ מכפר זהו שאמר [יומא פה:] האומר אחטא ויום כפורים מכפר כו' כי העושה בשגגה הם העבירות שבין אדם למקום ב"ה כי אין שום אדם יודע בו שהוא שוגג בלתי ה' לבדו הבוחן לבות הוא היודע כי שגגה היא לו וזו לבד יום הכפורים מכפר אך עבירות שבין אדם לחבירו הוא המזיד שהכל מכירין בו שמזיד הוא אין יום הכפורים מכפר לפי שנאמר לפני ה' היינו אותו חטא שאינו נגלה כי אם לפני ה' והיינו השוגג הנעשה מצד החומר שהוא המלבוש שנשתמש בו שלא כדרכו לו לבד נתנה כפרת יו"כ זה בעינו וסיגוף אך המזיד הנעשה ברצון השכל לזה אין יום כפורים מכפר. נשמע מזה שיום כפורים זה בא לכפר על החומר לתקנו מחלודת העון עד אשר ישוב גם הוא להיות רוחני כי החומר הוא הלוקח בהקפה לפיכך

הרי"ף

שבין אדם למקום בתנאי שתטהרו אתם בני האדם מעבירות שביניכם לביניכם דהיינו עבירות שבין אדם לחברו ואם לא תטהרו בעבירות שבין אדם לחברו גם יוה"כ לא יכפר לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ה' שהם בין אדם למקום וזהו שאמר את זו דרש רבי אלעזר שהוא הדקדוק הזה שדייק בכתוב: אמר ר"ע. נ"ל דר' עקיבא פליג אדרשא דדריש רבי אלעזר וסבר שמה שאמר הכתוב לפני ה' תטהרו הוא שבא הכתוב לשבח לישראל ואומר כיון שביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם אשריכם ישראל כי לפני ה' תטהרו שהוא לומר דעו מעלתכם ואושר שלכם לפני מי אתם מטהרים לפני אדון עולם ה' אשר בחר בכם להיות קרובים אליו וא"כ אע"פ שלא ירצה האדם לחברו בעבירות שבינו לבינו אין טהרתן של ישראל תלויה בכך וראיה לדבר שאין טהרת ישראל תלויה בכפרת אדם לבין חברו שהרי מי מטהר אתכם אביכם שבשמים כי הוא המטהר ולא האדם וכיון שכן היאך תתעכב טהרת הקב"ה בשביל האדם שאין בידו לטהר ושמא גם לחטאתו שהכעיס לחברו יטהר הקב"ה אתכם לכולכם לחוטא עם חברו ולחברו שחטא עמו הלא הוא אביכם של כולכם הוא המטהר אתכם מכל גלוליתכם אשר חטאתם כולכם אע"פ שלא ירצה לחברו ועוד ירמוז מי

מטהר אתכם אביכם שבשמים כלומר דלא תימא שיוה"כ הוא המכפר דמשום הכי תיסק אדעתין למימר דאין יוה"כ מכפר במקצת ובזמן שאין בידו של אדם עבירות שבין אדם לחברו אז יוה"כ מכפר עבירות שבין אדם למקום אבל בזמן שלא נתכפרו עבירות שבין אדם לחברו גם אין יוה"כ מכפר במקצת דהיינו עבירות שבין אדם למקום אלא המטהר אתכם אינו יוה"כ אלא הקב"ה שהוא אביכם שבשמים הוא המטהר אתכם וכיון שהקב"ה הוא המטהר הוא יטהר על עבירות שבין אדם למקום אע"פ שלא רצה את חברו ואינו מעכב טהרתו של הקב"ה על עבירות שחטא למקום שנאמר וזרקתי עליכם וטהרתם מכל חטאתיכם הרי כאן שהקב"ה הוא המטהר וכיון שכולכם זקוקים לטהרתו איך תהיה תלויה טהרת האדם בשביל מה שחטא עם חברו וכ"ת גם מהאי קרא איכא למימר דאין הקב"ה מטהר אפילו עבירות שבין אדם למקום עד שירצה את חברו דכתיב וטהרתם מכל טומאותיכם ומכל גלוליתכם אטהר אתכם ומדכפל הטהרה בהאי קרא הוא לדרוש בזמן שאתם ביניכם לבין חבריכם תהיה רצויה טהרתם דהיינו שירצה האחד לחברו אז ומכל גלוליתכם שביניכם למקום אטהר אתכם לזה הביא פסוק אחר ואומר מקוה ישראל ה' הרי כאן שהקב"ה מטהר לישראל כמקוה ומה מקוה מטהר כל

ענף יוסף

לה רבי יוסי הכהן אמר לה אמשול לך משל למה הדבר דומה לאדם שנושה בחבירו מנה וקבע לו זמן בפני המלך ונשבע לו בחיי המלך. הגיע הזמן ולא פרעו בא לפייס את המלך. ואמר לו עלבונני מחול לך. לך ופייס את חבירו. ה"נ כאן בעבירות שבין אדם למקום כאן בעבירות שבין אדם לחברו ע"כ. והרי לפי המשל עשה באיחור ההלואה ב' חטאות. אחד לחברו ואחד להמלך. והמלך מחל לו עלבוננו מיד אחר הפיוס אע"פ שעדיין לא פייס לחבירו וע"ז קאמר ה"נ כאן בעבירות שבין אדם למקום כו' משמע שחלק המקום יכופר לו אחר התשובה והפיוס אע"פ שלא פייס את חברו ואפשר שרבי אלעזר בן עזריה ס"ל כתיורין ר"ע שם כאן קודם גזר דין כו' ע"ש:

עין יוסף

בר"ף. ואפשר שכוונת דבריהם כי העבירות נחלקים לשני חלקים. החלק האחד בהעבירות שבין אדם למקום וחלק השני העבירות שבין אדם לחברו כגון גניבה רציחה כו'. והנה העבירות האלו נחלקים גם לשתיים. א' שחוטא לאדם שנגב אותו או רצחו. והנה אם עשה תשובה על העבירות שבין אדם למקום לבד מוחל לו הקב"ה מיד. אבל אם עושה תשובה על גניבה או רציחה וכדומה אין הקב"ה מוחל לו גם חלקו כל זמן שלא פייס את חברו על החלק שנוגע לחברו: לפני מי אתם מטהרין כו'. כי טומאת יצה"ר שנקרא טמא כמ"ש [תהלים נא] לב טהור ברא לי וגו' מכלל דאיכא טמא שהוא מסית את האדם לצד הטומאה שהיא טומאת מת כמ"ש

בדרב הונא. דכיון שחטא תרי זמני שוב אין מספיקין זידו לעשות תשובה לפי שהעבירה דומה עליו כהיתר: לימא דלא ברבי. דאמר [לעיל] אפילו זלא תשובה מכפר: אגב שאני. מאחר שעליו הוא סומך לחטוא אינו מכפר:

והכתיב ופללו אלהים. וקא סלקא דעתך ופללו לשון תפלה ופיוס הוא שהקב"ה מפללו ומפייסו ומכפר עליו: מאן אלהים דיינא. והאי ופללו מלשון ונתן צפלילים [שמות כא] הדיין ישפוט ציניהס: אי הכי. דפללו דקרא לשון משפט נינהו: אימא סיפא מי יתפלל לו. מי ישפטנו צציל המקוס וכי אין שלוחים הרצה למקוס ליפרע ממנו: הכי קאמר. אין הכי נמי דפלול דקרא לשון פיוס והכי קאמר אס יחטא איש לאיש ופללו לחברו וירצהו אלהים ימחול לו ואס לה' יחטא איש מי יתפלל צעדו אס אינו שז מעצירות שזידו כך היה עלי הכהן מוכיח את צניו שיטובו מרעמס:

דף פז. \* אַחְטָא וְאַשׁוּב', אַחְטָא וְאַשׁוּב' - תְּרִי זִמְנֵי לְמָה לִי? - בְּדָרְב הוּנָא [אָמַר רַב], דְּאָמַר רַב הוּנָא [אָמַר רַב]: א פִּינָן שְׁעֵבַר אָדָם עֲבָרָה וְשִׁנְיָה בָּהּ - הִתְרָה לוֹ. הִתְרָה לוֹ - סָלְקָא דְעֵתָךְ? ! אֵלָא נַעֲשִׂית לוֹ כְּהִתַּר. אַחְטָא וְיִוֵּם הַכַּפּוּרִים מְכַפֵּר - אֵין יוֹם הַכַּפּוּרִים מְכַפֵּר. לִימָא מִתְּנִיתִין דְּלָא כְּרַבִּי, דְּתַנְיָא: ב [רַבִּי אוֹמַר]: עַל כָּל עֲבֻרוֹת שְׁבִיתוּרָה - בֵּין עֲשָׂה תְּשׁוּבָה, בֵּין לֹא עֲשָׂה תְּשׁוּבָה, יוֹם הַכַּפּוּרִים מְכַפֵּר! אֶפְלוּ תִימָא רַבִּי - אַגַּב שְׁאֲנִי. רַמִּי לִיהַ רַב יוֹסֵף בַּר חֲבִי לְרַבִּי אֲבָהוּ: תַּנּוּן: עֲבֻרוֹת שְׁבִין אָדָם לְחֲבֵרוֹ - אֵין יוֹם הַכַּפּוּרִים מְכַפֵּר, עַד שְׂיִרְצָה אֶת חֲבֵרוֹ, דְּכָתִיב (וַיִּקְרָא טז) "מִכֹּל חַטָּאתֵיכֶם לִפְנֵי ה' תִּטְהָרוּ", וְהָא כָּתִיב (ש"א ב) "אִם יִחַטָּא אִישׁ לְאִישׁ, וּפְלָלוּ אֱלֹהִים! מַאי "אֱלֹהִים"? - דִּינָא. אִי הָכִי, אִימָא סִיפָא (שס) "וְאִם לֹה' יִחַטָּא

מטהרים מטומאת הגוף וסומך גם אקרא דמייתי לעיל לפני ה' תטהרו ומי מטהר אתכם מטומאת הנשמה ומפרש לה ונתתי לכם לב חדש [יחזקאל לו] היא טהרת הגוף ורוח חדשה היא טהרת הנשמה ועד"ז לב טהור צרא וגו' ורוח נכון וגו':

ופללו אלהים כו' אי הכי אימא כו'. ה"ק אס יחטוא כו' עיין פי"ה הסוגיא צפרש"י והוא דחוק דמי הכריחו לומר דפלל ויתפלל חדא ליטנא הוא אס מלשון פלילות ומשפט ואס מלשון תפלה ואימא דפלל מלשון משפט הוא ויתפלל מלשון תפלה הוא ולא תקשי ליה מידי ונראה לפרש דצין המקשה וצין המתקן מפרשי ליה פלל מלשון משפט ויתפלל מלשון תפלה וה"ק והא כתיב אס יחטוא איש לאיש ופללו אלהים שהקב"ה דן ציניהס ליפרע מאותו איש שחטא נגד חברו העונס כפי החטא וצמתני קתני דאין מתכפר לו עד שירצה את חברו ומשני מאן אלהים דיינא דע"י שדן

א לעיל פו ע"ז ושס נסמן: ב שזועות יג ע"א כריתות ז ע"א:

ציונים

בין עשה תשובה בין לא עשה תשובה יוהכ"פ מכפר. אלשיך עה"ת ויקרא טזג. משנת רבי אהרן ח"ג רכ. שפתי חיים מועדים ח"א רסה רפז שיד.

אם יחטא איש לאיש ופללו אלקים. עקידה שער סג.

ליקוטים

פתח רבי עקיבא דבריו באשרי לומר אשריכם ישראל שאתם זוכים למעלה רמה זו שגם החומר הנגור מארץ טמאה גם הוא יטהר אחרי אשר שוטף ומורק במים טהורים נעשה יקר מזולל עד אשר גם הוא יעמד חי לפני ה' במקום טהרה ולא עוד אלא אפילו הקב"ה שהוא טהור יזה מים טהורים עליו לטהר את החומר מטומאתו וזה מעלה עצומה שלא זכו אליה שום נברא שיצא טהור מטמא כמ"ש [איוב יד] מי יתן טהור מטמא לא אחד היינו הקב"ה שהוא יחידו של עולם עושה מטמא טהור כדי שיזכה מלבוש זה גם הוא להיות במדרגת הנפש כמו שזכו לזה אליהו וחנוך ורבי יהושע שעלו למרום בגוף ונפש. והמשיל טהרה זו במורש שבה היה הכהן הגדול טובל חמשה טבילות ביום זה כנגד חמשה עגויים של יום זה. דהיינו אכילה ושתייה. וסיכה. ומגעל. ורחיצה. ותשמיש. וכנגד ה' עבודות של יום זה כנגד זה יש לנו חמש תפלות. ועשרה קירושין שהיה הכ"ג מקדש ידיו ורגליו כנגד עשרה חלקי הנפש והגוף כי חלקי הנפש חמשה והם המשותף. החמדה. השומר. הזוכר. החושב. וחלקי הגוף

איש, מי יתפלל לו? ! אלא הכי קאמר: "אם יחטא איש לאיש - ופללו" - אלהים ימחול לו, "וואם לה' יחטא איש, מי יתפלל לו"? - תשובה ומעשים טובים.

הרי"ף

ואשוב אחטא ואשוב הכל בבת אחת לפי שכל שלא חטא ב' פעמים במעשה ובכופעל לא סגי אמירתו למנוע ממנו התשובה. ועל כרחין הכי מפרשא דאמר אחטא ואשוב וחטא ועשה תשובה וחזר וחסר פעם אחרת ואמר אחטא ואשוב וחזר וחטא אין מספיקין בידו בפעם השניה לעשות תשובה לפי שעבר ושנה ונעשה לו כהיתר כי הוא חושב שכיון שעשה תשובה בפעם האחד לא תזכר לו חטאתו עוד ואין בידו אלא החטא שחטא עכשיו לכך אין מספיקין בידו לעשות תשובה וחטאתו נגדו תמיד אבל האומר אחטא וחטא וחזר ואמר אחטא אין מונעים ממנו התשובה אף על פי שחטא כי אינו נעשה לו כהיתר אלא השונה לחטוא אחר שעשה תשובה מהחטא הראשון אבל כל שלא עשה תשובה אע"פ שחטא ק' פעם זה אחר זה מספיקין בידו לעשות תשובה על כל החטאות שחטא: רמי ליה רב יוסף תנן וכו'. וקשה למאי דס"ד דפללו הוא לשון תפלה ופיוס הקב"ה מפללו ומפייסו ומכפר עליו הוה ליה לאקשווי

מיני טמאים דאע"פ שיש טמא חמור כגון זב שצריך להביא קרבן כדי לאכול בקדשים ולא הועילה לו הטבילה שעשה ואע"פ שאינה מועילה הטבילה לענין הקרבן מ"מ מועילה לענין הטומאה ומה מקוה מטהר כל הטמאים אפילו שהם זקוקים עדיין להביא קרבן גם הקב"ה מטהר את ישראל אע"פ שעדיין הם זקוקים לכפרת חברו שירצהו מ"מ אין זה מעכב לזה והקב"ה מטהר את ישראל בין שיהיו מרוצים לחבריהם ובין שלא יהיו מרוצים ויש לתת סמך לסברת ר"ע שהרי אמרו בברייתא [יומא פה:] רבי אומר יוה"כ מכפר אע"פ שלא עשה תשובה וא"כ ק"ו אם יוה"כ מכפר עבירות שבין אדם למקום אע"פ שלא עשה תשובה לפני הקב"ה כ"ש שיכפר יוה"כ אע"פ שלא עשה תשובה מהעבירות שבין אדם לחברו דהיינו לרצות את חברו: אחטא ואשוב תרי זמני כדרב הונא עבר עבירה ושנה בה וכו'. ותימה דא"כ היל"ל האומר אחטא ב' פעמים אין מספיקין בידו לעשות תשובה ונראה לי דלא מיירי דאמר אחטא

עין יוסף

[תהלים לו] צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו וכמו שבטומאת מת בעי הזאת מי חטאת וגם טהרה במי מקוה. כן בעי בטומאת יצה"ר טהרה לגוף ולנפש. ולזה הביא פסוק וזרקתי עליכם וגו' ופסוק מקוה ישראל ה'. מה מקוה כו':

## תלמוד בבלי מסכת ברכות דף כו עמוד א

זב שראה קרי, ונדה שפלטה שכבת זרע, והמשמשת שראתה נדה - צריכין טבילה

### ויקרא רבה פרשת צו פרשה י אות ה

ויצא קין וכו' ר' הונא בשם רבי חנינא בר יצחק אמר יצא שמח כמה דתימר (שמות ד) וגם הנה הוא יוצא לקראתך וראך ושמח כיון שיצא פגע בו אדם הראשון אמר לו מה נעשה בדיןך אמר לו עשיתי תשובה ונתפשרתי כיון ששמע אדם הראשון כך התחיל טופח על פניו אמר לו כל כך היא כחה של תשובה ולא הייתי יודע באותה שעה אמר אדם הראשון (תהלים צב) מזמור שיר ליום השבת.

### אור ישראל מכתב ו

ובזאת כפרת עונות ביוהכ"פ התלוי בתשובה, היא עזיבת החטא תכבר מאד, אל ירף האדם לעשות הכנה ליוהכ"פ לכה"פ בבחי' הקלות, היינו לעסוק בעשי"ת בעניני התשובה לכה"פ בבחי' הקלות, לילך לבית המוסר בלילה בעת פנוי מעסקיו, ללמוד מוסר בהתפעלות הנפש כמעט בכל לילה, אשר יולד מזה איזה בחי' כהה [דונקעלע] לקבלת לימוד המוסר בלו"נ לכה"פ בש"ק [סניף ללימוד הגמ' כנ"ל] ולרוץ איזה פעמים בשבוע, לכה"פ על איזה מינוטין, למען לא ישכית רושם הכהה הפסק הזמן כנ"ל, ולהרגיל את עצמו להשקיף על דרכיו, להרגיש להבחין בין קל לכבד, אשר לכה"פ יעזרהו המוסרי, לשמור התורה

### תלמוד בבלי מסכת תענית דף כ עמוד א-ב

תנו רבנן: לעולם יהא אדם רך כקנה ואל יהא קשה כארז. מעשה שבא רבי אלעזר ברבי שמעון ממגדל גדור מבית רבו, והיה רכוב על חמור ומטייל על שפת נהר, ושמח שמחה גדולה, והיתה דעתו גסה עליו מפני שלמד תורה הרבה. נזדמן לו אדם אחד שהיה מכוער ביותר. אמר לו: שלום עליך רבי! ולא החזיר לו. אמר לו: ריקה, כמה מכוער אותו האיש! שמא כל בני עירך מכוערין כמותך? אמר לו: איני יודע, אלא לך ואמור לאומן שעשאני כמה מכוער כלי זה שעשית. כיון שידע בעצמו שחטא ירד מן החמור ונשתטח לפניו, ואמר לו: נענית לך, מחול לי! - אמר לו: איני מחול לך עד שתלך לאומן שעשאני ואמור לו כמה מכוער כלי זה שעשית. היה מטייל אחריו עד שהגיע לעירו. יצאו בני עירו לקראתו, והיו אומרים לו: שלום עליך רבי רבי, מורי מורי! אמר להם: למי אתם קורין רבי רבי? - אמרו לו: לזה שמטייל אחרך. אמר להם: אם זה רבי - אל ירבו כמותו בישראל. - אמרו לו:



מפני מה? - אמר להם: כך וכך עשה לי. - אמרו לו: אף על פי כן, מחול לו, שאדם גדול בתורה הוא. אמר להם: בשבילכם הריני מוחל לו. ובלבד שלא יהא רגיל לעשות כן. מיד נכנס רבי אלעזר בן רבי שמעון ודרש: לעולם יהא אדם רך כקנה ואל יהא קשה כארז, ולפיכך זכה קנה ליטול הימנה קולמוס לכתוב בו ספר תורה תפילין ומזוזות.

### קרן אורה מסכת תענית דף כ עמוד ב

גמרא, נזדמן לו אדם אחד כו', אמר כמה מכוער כו', אמר לו איני מוחל לך עד שתלך לאומן שעשאני כו'. ידוע כי עיקר נתינת התורה הקדושה לא לצורך תיקון ישראל לבד נתנה, אלא אם לתקן כל ברואיו יתברך, ויעלה לרצון לפניו מעשה כל הברואים, כמו שנאמר (שמות יט, ב - ו) והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ ואתם תהיו לי, יכוין כי לא ניכר הסגולה ואוצר חביב אם ח"ו אין לבעל הסגולה אלא זאת הסגולה, אכן אם יש לבעל הסגולה עוד דברים יקרים ונכבדים והסגולה חביבה אליו מכל אז יוכשר להקרות בשם סגולה, כמו כן בכל עת שהברואים אינן על שלימותן, וכל הימים ההם אשר הרשעים מכעיסין ובאין ואין בהם קורא בשם ה' איננו ניכר חשיבות עם סגולתו, ועיקר רצון הקדוש הוא שעל ידי עסק התורה יתקנו כל הבריות וכולם יקראו בשם ה' לבד, כאשר אנחנו מצפים לגאולה השלימה במהרה בימינו, ועם ה' יהיו כולם קודש לה' ראשית תבואת כל הברואים, כמו שנאמר (ישעיה סא, ו) ואתם כהני ה' תקראו כו', וזה שנאמר והייתם לי סגולה מכל העמים, וא"ת איזה חשיבות היא זאת להיות סגולה מכל העמים, לזה נאמר כי לי כל הארץ, כי על ידי העסק התורה שלכם כל הארץ יהיו לי, כי כולם יתקנו ויבאו לתכלית בריאותן. ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש, מזה נראה שעסק התורה העיקר בזה להזריח מאורה לזולתו גם כן ולהביא אל השלימות, ולא ח"ו להתגדר בה לאמר לי לבדי ניתנה הארץ, כי בזה הוא נותן מחסור בברואיו ח"ו, ועיקר שלימות התורה הוא להשלים הבריאה ולא יהיה בה שום חסרון, וזה שאמרו ז"ל (נדרים לח א) אין השכינה שורה אלא על חכם גבור עשיר ועניו, כי אחרי כל המעלות אם ח"ו מחמת זאת יתן מחסור לזולתו כל מעלותיו לחסר תבואנו, על כן צריכה מדת ענוה להיות עמהם, ובלעדה כולם כאין, ולזה בשביל שהיתה דעתו של ר"א גסה עליו נזדמן לו אדם שהיה מכוער ביותר לנסותו אם יתן בו חסרון, או תורתו יעמוד לו שלא ליתן חסרון בשום בריה, ואדרבה להשלים את הכל לתכלית, ולא עמד בנסיון והתחיל לבזותו ולספר בחסרונו, והשיב לו האיש לך לאומן שעשאני, לרמוז לו כי כל החכמה שלמד הוא ח"ו בלא יועיל אם על ידי זה הוא נותן חסרון בבריות, ועיקר לימוד ועסק התורה הוא לעלות חן כל הברואים בעיני יוצרן על ידי אור תורתו אשר יזריח עליהם, וזה שסידר בן זומא במשנתו (אבות פ"ד מ"א) אחר חכם גבור ועשיר איזהו מכובד המכבד את הבריות, כי זהו כבודו של מקום ברוך הוא, כמו שנאמר (ש"א ב, ל) כי מכבדי אכבד.

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

June 26, 2012, 10:21 am

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

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



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

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

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

The Los Angeles Times *points out*:

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

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

“If the Supreme Court doesn’t strike down Obamacare entirely, then Congress

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

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

Copyright © Huffington Post

# Obamacare and “Death Panels”: Healthcare Rationing in Halacha

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

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

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

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

## I. Paying to Save Another Person's Life

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## II. How Much Must One Pay?

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6. See also *Peri Megadim*.

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

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



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

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

נ"ל דכשיש עניים עטופים ברעב שיש לחוש שימותו ברעבון אפילו מי שאין לו אלא כדי פרנסתו צריך לחלק להם מה שבידו ולא ישאיר לעצמו רק כדי חייו עד שיגיע למקום שישראל מצויים שיפרנסהו או שיצטרך לחזור על הפתחים אפילו לרבי עקיבא שלימד חייך קודמין לחיי חברך...

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### III. דוחקא דציבורא — The Limits of the Communal Obligation

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

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

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

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

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

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

### Comments by Rav Dovid Kahanovitz

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

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

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

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

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