



# Reb Dovid Feinstein

Show# 298 | Nov 21<sup>st</sup> 2020

## רמב"ם הלכות עבודה זרה פרק א הלכה ג

כיון שנגמל איתן זה התחיל לשוטט בדעתו והוא קטן והתחיל לחשוב ביום ובלילה והיה תמיהה היאך אפשר שיהיה הגלגל הזה נוהג תמיד ולא יהיה לו מנהיג ומי יסבב אותו, כי אי אפשר שיסבב את עצמו, ולא היה לו מלמד ולא מודיע דבר אלא מושקע באור כשדים בין עובדי כוכבים הטפשים ואביו ואמו וכל העם עובדי כוכבים והוא עובד עמהם ולבו משוטט ומבין עד שהשיג דרך האמת והבין קו הצדק מתבוננתו הנכונה, וידע שיש שם אלוה אחד והוא מנהיג הגלגל והוא ברא הכל ואין בכל הנמצא אלוה חוץ ממנו, וידע שכל העולם טועים ודבר שגרם להם לטעות זה שעובדים את הכוכבים ואת הצורות עד שאבד האמת מדעתם, ובן ארבעים שנה הכיר אברהם את בוראו, כיון שהכיר וידע התחיל להשיב תשובות על בני אור כשדים ולערוך דין עמהם ולומר שאין זו דרך האמת שאתם הולכים בה ושיבר הצלמים והתחיל להודיע לעם שאין ראוי לעבוד אלא לאלוה העולם ולו ראוי להשתחוות ולהקריב ולנסך כדי שיכירוהו כל הברואים הבאים, וראוי לאבד ולשבר כל הצורות כדי שלא יטעו בהן כל העם כמו אלו שהם מדמים שאין שם אלוה אלא אלו. כיון שגבר עליהם בראיותיו בקש המלך להורגו ונעשה לו נס ויצא לחרן, והתחיל לעמוד ולקורא בקול גדול לכל העולם ולהודיעם שיש שם אלוה אחד לכל העולם ולו ראוי לעבוד, והיה מהלך וקורא ומקבץ העם מעיר לעיר ומממלכה לממלכה עד שהגיע לארץ כנען והוא קורא שנאמר ויקרא שם בשם ה' אל עולם, וכיון שהיו העם מתקבצין אליו ושואלין לו על דבריו היה מודיע לכל אחד ואחד כפי דעתו עד שיחזירוהו לדרך האמת עד שנתקבצו אליו אלפים ורבבות והם אנשי בית אברהם ושתל בלבם העיקר הגדול הזה וחבר בו ספרים והודיעו ליצחק בנו, וישב יצחק מלמד ומזהיר, ויצחק הודיע ליעקב ומינהו ללמד וישב מלמד ומחזיק כל הנלוים אליו, ויעקב אבינו למד בניו כולם והבדיל לוי ומינהו ראש והושיבו בישיבה ללמד דרך השם ולשמור מצות אברהם, וצוה את בניו שלא יפסיקו מבני לוי ממונה אחר ממונה כדי שלא תשכח הלמוד, והיה הדבר הולך ומתגבר בבני יעקב ובנלוים עליהם ונעשית בעולם אומה שהיא יודעת את ה', עד שארכו הימים לישראל במצרים וחזרו ללמוד מעשיהן ולעבוד כוכבים כמותן חוץ משבט לוי שעמד במצות אבות, ומעולם לא עבד שבט לוי עבודת כוכבים, וכמעט קט היה העיקר ששתל אברהם נעקר וחזרין בני יעקב לטעות העולם ותעיותן, ומאהבת ה' אותנו ומשמרו את השבועה לאברהם אבינו עשה משה רבינו רבן של כל הנביאים ושלחו, כיון שנתנבא משה רבינו ובחר ה' ישראל לנחלה הכתירן במצות והודיעם דרך עבודתו ומה יהיה משפט עבודת כוכבים וכל הטועים אחריה.

## **מדרש רבה פרשת בראשית פרשה ח סימן ג –ז**

ויאמר אלהים נעשה אדם, במי נמלך וכו' רבי יהושע דסכנין בשם רבי שמואל אמר בנפשותן של צדיקים נמלך.

## **תלמוד בבלי מסכת סנהדרין דף צג עמוד א**

אמר רבי תנחום בר חנילאי: בשעה שיצאו חנניה מישאל ועזריה מכבשן האש וכו' ורבנן להיכן אזלו וכו' ורבי יוחנן אמר: עלו לארץ ישראל, ונשאו נשים והולידו בנים ובנות.

## Answers to the Questions

מושב זקנים על התורה

**בפ"ק אלא י"ל כיון שמסתמא עושים מריבה אינם צדיקים. ותלך לדרוש את י"י. פר"ש למדרשו של שם הלכה. וא"ת למה לא הלכה למדרשו של אברהם. וי"ל שלא לצער את אברהם. אי"נ י"ל שהלכה אצל שם ועבר לשאול להם אם היתה יכולה לשתות סם שהיתה יולדת. והשיבו לה הצער שיש ליך משום שני בנים שבבטנך היא חשבה בדעתה משום חבת בנו.**

רד"ק בראשית פרשת תולדות פרק כה פסוק כב

ותלך לדרוש את ה' - יש בדרז"ל (ב"ר ס"ג) שהלכה לבית מדרשו של שם לדרוש את ה' מאת שם מהו הדבר הזה שקרה לה; ויאומן כי שם היה חי שהרי היה אחר אברהם אבינו ל"א שנה; ואם הוא מלכי צדק היה בירושלים ולמה נאמר שהניחה אברהם אבינו שהיתה עמו והיה נביא גדול והלכה לירושלים אל שם לדרוש את ה'; כי אברהם אבינו חי עד שהיו יעקב ועשו בני ט"ו שנה. ומה שאמר ותלך לדרוש את ה', אולי אברהם היה יושב בבית אחד עם קטורה ובניה.

אמרי שפר לבן מהר"ם חלואה

**ותלך לדרוש את ה'. לבית מדרשו של שם ועבר<sup>53</sup>. ולמה לא שאלה לבעלה שיוודעת שהיה חכם ונביא<sup>54</sup>, שלא לצערו פן יאמר בשלו הצער הגדול הזה עליה שהתפללתי עליה שתהר ועל ידי תפלתי נתעברה. או שהעלימה ממנו הענין כדי שלא ישנאנה בראותה שהיא משונה בהריונה משאר הנשים ותלך לדרוש את ה'<sup>55</sup>.**

שפתי חכמים בראשית פרשת תולדות פרק כה פסוק כב

דאם לא כן ותדרוש את ה' מיבעי ליה מאי ותלך, והלא מלא כל הארץ כבודו, ואין סברא שהלכה לבית מדרשו של עבר בזמן שהיה שם קיים דהוא היה בן בנו של שם, ואין להקשות למה לא הלכה אצל אברהם שהרי גם הוא היה נביא, ויש לומר דהקב"ה סובב כן להעלים מאברהם ענין ההריון שלא יצטער, שהרי מת אברהם קודם שיצא עשו לתרבות רעה כדי שתהא מיתתו בשיבה טובה:

## גור אריה בראשית פרשת תולדות פרק כה פסוק כב

לבית מדרשו של שם. והא דלא שאלה את יצחק או את אברהם, יש לומר דהיתה רבקה סבורה דשמה בשביל חטא יש לה צער העבור כל כך, שאמרו רבותינו ז"ל כי הנשים הצדקניות לא היו בפתקא של חוה, כדאיתא בפרק קמא דסוטה (יב.), דהם יולדות בלא צער עבור ולידה, והיתה מתיירא שתתגנה בעיני בעלה, או שיאמר אברהם ליצחק שאינה הגונה לו, וישא אחרת או יגרשנה:

## העמק דבר בראשית פרשת תולדות פרק כה פסוק כב

ותלך לדרוש את ה'. העיקר כפרש"י ורשב"ם לשאול את הנביא דעת ה' ורצונו בזה, ולא כרמב"ן ז"ל שפי' תפלה, וכמש"כ בשמות י"ח ט"ו במשמעות דרישת אלקים, ומכאן מוכח ג"כ הכי, דאלו תפלה לא היה לה לילך למקום אחר, והרי נתקבלה תפלת יצחק כאן, אלא לדרוש מנביא שהוא רואה מה שבנסתר ונעלם, וכלשון הכתוב בס' שמואל א' [ט' ט'] כי לנביא היום יקרא לפניו הרואה, פי' שהיה שני אופני נביא, אחד מה שמדבר עמו ה' לשעה, והוא מלשון ניב שפתים כי הוא מדבר הרבה וכמש"כ לעיל כ' מקרא ז', והשני הרואה דברים נעלמים ברוח הקדש, וזה האופן היה נקרא רואה, ואברהם היה נביא באופן הראשון לבד, מש"ה הלכה לאדם גדול שידעה כי הוא רואה ויודע:

## תורה שלמה אות צ

בהשפטו. [פט] ברכות לא: דרשו כן בקרא וחנה היא מדברת על לבה. [צ] בתיב"ע ות"י כאן לבי מדרשא דשם רבא, וכ"ה ברש"י ומדרש אגדה, ובמדרש הגדול הלכה לה אצל שם הגדול וי"א אצל מדרשו של עבר. וי"ג בב"ר לבית מדרשו של שם ועבר. וכ"ה בוח"א קלו: ובשכל טוב לדרוש ה' לבקש רחמים על העובר ואע"פ שאברהם קיים הלכה אצל זקנים לצמדך שכל המקבל פני זקן שברור, כאלו מקבל פני שכינה. ובפי' הסור מתרץ שלא רצתה לצער את

## **Selected audio from our listeners**

### **Comments on the Show**

**Comments on the show 1** *click here*

**Comments on the show 2** *click here*

**Comments on the show 3** *click here*

**Comments on the show 4** *click here*

**Comments on the show 5** *click here*

**Comments on the show 6** *click here*

**Comments on the show 7** *click here*

**Comments on the show 8** *click here*

**Comments on the show 9** *click here*

**Comments on the show 10** *click here*

**Comments on the show 11** *click here*

## **Answers to the Questions**

**Answers to the Question 1** *click here*

**Answers to the Question 2** *click here*

**Answers to the Question 3** *click here*

**Answers to the Question 4** *click here*

**Answers to the Question 5** *click here*

**Answers to the Question 6** *click here*

**Answers to the Question 7** *click here*

## **Comments on Previous Shows**

**Show 246 – Beis Din Should they allow Toanim?**

**Comments on the show 1 *click here***

## Selected emails from our listeners

### Answers to the Questions

Hi Rabbi Lichtenstein,

I would like to answer this week's riddle & give thanks for your podcast. I really appreciate the work you do.

So you asked why would Rivka go to Sheim as opposed to Avraham or Yitzchok?

I would like to answer that not always does every Nevuha automatically go to top person of generation for certain reasons (Eldod and Maydod & Chulda & Yirmiyahu)

The reason Hashem would not reveal this to Avraham is that Rashi says Avraham died 5 years earlier to not see Esav become a Rasha so it would not be logical to reveal this to Avraham in a Nevua.

The reason Hashem did not reveal to Yitzchok is he was Eisav's father and if he would know Esav destiny pre-birth it would make Yitzchok skeptical and not love Esav. Men have less patience and less Rachmones.

Rivka on the other hand was a mother and we know women have more Rachmones on their children

Isaac Sprecher

-----

ע' בספר פרוש הטור על התורה ז"ל, ואולי לא רצתה לילך לאברהם אע"פ שעדין היה חי, שלא רצתה להודיע לו צערה.

הצלחה

Rabbi Baruch Fried

-----



## Comments on the Show

The other Tzadik in Tanach

Al Michram BaKesef Tzadiik.

Amos 2:6. See Midrash for the connection between Noach and Yosef, both fed the world.

Great show — keep up the good work.

Bsuros Toivos.

P.S. A show on the Rambam would be appropriate: the original controversy; Brisk and the Rambam; Sfardim and Rambam; Chabad and Rambam; etc.

Yosef Marcus

-----

Hi, in regards to the latest podcast

Two things should be taken to note

1. [https://hods.org/halachic-issues/videos/video\\_rdfenstein/rabbidovidfeinstein/](https://hods.org/halachic-issues/videos/video_rdfenstein/rabbidovidfeinstein/)
2. I attach from the book of Moshe Sherer on this topic

Nochum Shmaryohu Zajac

-----

Dear Headlines,

My name is Tova Gantz, and I am a Mexican Jewish Woman. I happen to be an avid listener of your show and it is truly fantastic. You always have speakers from all over the world, so I am here to suggest a Speaker for your show. His name is Rabbi Jaime Leizorek.

He is a very young Rabbi, who happens to be quite popular and also has accomplished many things. For example, from what I hear, he is only 28 and is the main Rabbi for Aish HaTorah of México for the Shul and for the outreach, has already like 4 degrees, works as a life coach, and also is a Professor for three of the most prestigious universities here in México City. He works a lot in Kiruv, but lately has been trending popular also in the religious communities and dealing with kids who have philosophical and practical Judaism issues.

I think that you can talk to him about a few things but two of them is regarding the idea of accomplishing a lot in life, although he is very young, I hear from his wife and others that his childhood so pretty and also, he is probably the youngest professors in all three universities. Also, I think a very relevant topic for your crowd is this balance of being part of the secular and non-Jewish world, the Kiddush Hashem that you can do in the Universities and also the challenges that they face etc...

Your thoughts?

Warmest Regards

And I got to say that I love your show! Keep up the great work!

Tova Gantz

AS MEDICAL SCIENCE AND TECHNOLOGY HAVE ADVANCED AND made it possible to dramatically extend the lives of people who would

## **End-of-Life Issues**

have died in former times, end-of-life issues, including the rationing of medical resources, have gained ever greater prominence. Those policy debates are fraught with implications for Torah-observant Jews. Not surprisingly, then, such issues occupied a good deal of Rabbi Sherer's time in the last two and a half decades of his life.

---

11. Chaim David Ziskind, "The Medical Ethic of End-of-Life Decisions," *Journal of Jewish Ethics* 11 (1981): 1-11.

Traditionally, death was defined as the cessation of breathing and heart function, but with advances in the ability to maintain patients for long periods of time on respirators, many doctors began pushing for a new definition of death based on the cessation of brain activity or cessation of spontaneous breathing. Advances in transplants of vital organs gave further impetus to the push for redefinition of death, as many of those organs cannot be transplanted unless they are harvested while the "deceased" is still breathing with the aid of a respirator and his heart is still beating.

The challenge for Torah Jews, however, is that many halachic authorities do not endorse the concept of "brain death," defined as the irreversible cessation of the entire brain function, including the brain stem. Even for those authorities who do accept brain death in theory, it is questionable whether the testing required to establish brain death in terms of halachah is embodied in statute or employed by doctors. Furthermore, there remains the issue of whether doctors can be relied upon to apply the stringent standards required by halachah. A final problem is that some of the tests required to establish brain death would be forbidden to perform on a patient with the status of a *goses* (someone whose death is imminent), who may not be touched lest death thereby be hastened.<sup>12</sup>

In 1975 a "brain death" statute was introduced into the New York State legislature late in the term. Only a message of necessity from the governor would have made it possible for the legislation to be debated and passed before the legislature recessed. Though Rabbi Sherer convinced Governor Carey not to issue such a message of necessity (see Chapter 13), Dr. Kevin Cahill, Carey's closest friend and health czar, told Rabbi Sherer at the time that the issue would not go away.

And indeed "brain death" legislation was introduced again the following term. Rabbi Sherer focused his efforts on obtaining a "religious exemption" in the bill for those patients who for religious reasons reject

---

12. In a November 6, 1991 letter to *The Jewish Observer*, Dr. Joseph S. Jeret, an Orthodox neurologist, described an experiment on 50 patients given apnea tests, a standard part of the determination of a patient's ability to breathe spontaneously. That experiment showed that roughly one-third developed a drop in blood pressure, which carries a risk of mortality. Dr. Jeret discussed the issue with Rabbi Avrohom S. Abraham, M.D., who conferred with Rabbi Shlomo Zalman Auerbach. And the latter ruled the apnea test would be *assur* since most such patients have the status of a *goses*.

In Rabbi Sherer's diary entry of May 12, 1976, he recorded a conversation with Rabbi Moshe Feinstein, in which he asked whether a "blood flow" test has any significance for a patient breathing through a respirator. Rabbi Feinstein replied, "Definitely not, ... the test could not be performed altogether since the person is after all a *goses*."

"brain death" as the proper standard. Those efforts were frustrated, however, by a report that Rabbi Moshe Feinstein supported the "brain death" bill.

On May 17, Rabbi Sherer received a call from Assemblyman Leonard Silverman, who was the legislative point man on Agudath Israel's request for a religious exemption. Silverman said that the head of the Assembly Health Committee, Assemblyman Miller, had told him that Rabbi Sherer was wrong: Rabbi Feinstein accepts "brain death" as a definition of death. A week later, May 24, Silverman called again to inform Rabbi Sherer that Dr. Veith, a member of the doctors' committee advising Dr. Cahill on the bill, claimed that Rabbi Feinstein does not support a religious exemption.

Quite apart from the importance of the issue itself, the legislative deliberations had become a personal crisis for Rabbi Sherer: His stature in Albany derived in large part from the fact that he spoke as the undisputed voice of the Moetzes Gedolei Ha'Torah, and his integrity was unquestioned. Now, for the first time, his credibility had been publicly challenged. Insinuations that he had misled legislators about Rabbi Feinstein's position threatened to undermine his credibility in Albany, and had they remained unrefuted, would have greatly tarnished his reputation and undermined his standing as the spokesman for the Torah leadership.

Rabbi Sherer reported to Rabbi Feinstein, who responded with a letter to Assemblyman Miller, in whose committee the bill was pending. He wrote, "The bill, as written, is and always has been unacceptable." Rabbi Feinstein described the cessation of spontaneous respiration as the sole criterion of death, and added the crucial caveat that it is forbidden to remove a patient from a respirator to ascertain whether there is spontaneous respiration.

If all his specific requirements were not introduced into the bill, Rabbi Feinstein wrote, "I strongly endorse and support the religious exemption clause ... a concept which is in keeping with religious rights and social ethics." Rabbi Feinstein expanded on the phrase "religious rights and social ethics," in a *teshuvah* (responsum) dated 8 *Shevat* 5737 (1977):

In accordance with the Law of the Torah it is impossible under any circumstances for even a great Torah scholar to compel any person to accept his opinion with regard to matters pertaining to [said person's] body or soul, [and particularly,] with regard to the deter-

mination of death because in accordance with [the scholar's] opinion [the patient] is already dead. Nor may any state or government declare that its opinion must be accepted. Rather the patient and his relatives must determine this, upon consultation with a great scholar who is competent in this matter, that is, provide that their [determination] is not contrary to the Torah.

Therefore, since our country, the United States of America, does not wish, Heaven forbid, to force any person to violate his religion, [i.e.,] the Torah, [the legislators] should incorporate a specific section in whatever [legislation] they may enact for themselves [which shall provide] that the patient himself and his relatives shall not be bound, if they do not so desire, with regard to whatever [the government] may establish with regard to this [matter] since this is [a matter] which pertains to [a person's] body and soul.

By 1986, almost every state in the United States had accepted a "brain death" standard. New Jersey was one of the few exceptions. In 1984, Governor Thomas Kean vetoed a "brain death" bill because of its failure to include the religious exemption, for which Agudath Israel's New Jersey representative Rabbi Yaakov Dombroff had lobbied. Eventually, New Jersey would be the first state to enact a full religious exemption to the use of the "brain death" standard.<sup>13</sup> In New York, brain death became the standard of death in 1984 by virtue of a decision of the Court of Appeals, the state's highest court.

In 1987, the New York State Department of Health promulgated a regulation requiring health-care providers to establish written policies for the determination of death that would include "a procedure for the reasonable accommodation of the individual's moral or religious objection to the determination ...." While in certain respects the regulation fell far short of the absolute exemption that Chaim Dovid Zwiebel had urged upon the State Task Force on Life and the Law in testimony the previous year, it contained a number of salutary provisions.<sup>14</sup>

13. That legislation was based on the recommendations of the New Jersey Task Force on Life and the Law. Chaim Dovid Zwiebel testified before the Task Force.

14. Just such an exemption was embodied in a bill that passed the legislature in 1987, with the sponsorship of Assemblyman Sheldon Silver, Assemblyman Sam Colman, and State Sen. Eugene Levy. That bill provided that "no decision or decisions with respect to an individual to commence or terminate life support treatment ... shall employ a definition of death that would be contrary to the religious beliefs ... of such individual." But Governor Cuomo let the legislation die without signing it.

In a meeting in the Agudah offices with Rabbi Sherer, Rabbi J. David Bleich, and Chaim Dovid



On the other hand, the regulation did contain certain provisions for which Agudath Israel had long lobbied. One was that health care providers make reasonable attempts to contact next of kin prior to the determination of death to enable them to express their objections. The timing was crucial, for if the objection were only expressed after a determination of death, insurance companies would likely not cover any subsequent treatment.

The Supreme Court's 1990 *Cruzan* case, involving a woman who was in a permanent vegetative state as a result of a car accident, triggered a new flurry of activity concerning end-of-life issues. Nancy Cruzan's parents had sued the state of Missouri to have her food and water cut off, arguing that she would never have wanted to live for such a pro-

---

Zwiebel, State Health Commissioner David Axelrod promised that the regulation he would draft on the subject would be better than the legislation that did not pass. Under the bill, insurance providers might have argued that a brain dead patient has "died," and is therefore no longer covered by insurance, and that the statute only grants an exemption, for religious reasons, from the hospital terminating life support. Axelrod, whose parents came from the same town in Ukraine as Rabbi Sherer's and who had a very close relationship with him, promised to remove that ambiguity, and to make clear that such a patient is not considered "dead" under state law.

longed period of time in her current condition. By a narrow 5-4 vote the Supreme Court ruled for the state and against Ms. Cruzan's parents.

The *Cruzan* case brought the macabre term "the right to die" to the forefront of public discourse and focused the nation on the issue of who should make decisions about the preservation of life for those unable to do so themselves. A national movement came into being to encourage people to specify while still fully competent their wishes as to a wide range of treatment issues that might one day arise. That could be done either through a "living will," in which the person attempted to anticipate a series of end-of-life medical decisions that might arise and express his or her wishes in advance, or by virtue of a "health care proxy," in which a person appoints an agent to make those decisions in the event of incapacity.

When New York State was deliberating a Health Care Agents and Proxies Act, Chaim Dovid Zwiebel testified against the proposed legislation on the grounds that it conferred on third parties appointed as health care proxies too much discretion to decide that a patient should die. But after passage of the Act, Agudath Israel immediately began working on its own Living Will/Health Care Proxy as a means of protecting the rights of Orthodox Jews to ensure that their end-of-life medical treatment and the post-mortem treatment of their bodies conform with halachah.<sup>15</sup>

The basic health care proxy developed by Agudath Israel is elegant in its simplicity.<sup>16</sup> In its basic outline, the Agudath Israel health care proxy directs the designated agent to make all the relevant health care and post-mortem decisions in accordance with halachah, as determined by the rabbi(s) designated on the health care proxy. In theory, the Agudath Israel proxy is perfectly suitable for any Orthodox Jew no matter what his or her position on any disputed halachic issue, such as the standard to be applied in determination of death, because it takes absolutely no stand on any such issue.

It makes no effort to anticipate all the questions that may arise in the treatment of terminally ill patients. As Zwiebel explained in his *Jewish Observer* article outlining the Agudath Israel proxy, the Moetzes Gedolei HaTorah concluded "that the range of halachic issues was too great, the changes in medical technology too rapid, the *sheilos* (halachic

15. Chaim Dovid Zwiebel, "The 'Halachic Health Care Proxy': An Insurance Policy With Unique Benefits," *The Jewish Observer*, September 1990, pp. 11, 17 fn. 5.

16. The Health Care Proxy has been adopted on a state-by-state basis to comply with the various legal requirements of the state in question.



questions) too dependent upon individual circumstances, to presume to identify in advance the precise course of action to be taken under all future hypothetical situations."<sup>17</sup>

Nor did the Agudath Israel health care proxy take any stand on the myriad of halachic issues about which there is considerable disparity between recognized halachic authorities. Rather, it sought to ensure only that the relevant halachic decisions are made by the same rabbi with whom the patient would have consulted had he or she been competent to do so.

Indeed when Rabbi Sherer first discussed the Agudath Israel health care proxy with Rabbi Marc Angel, then president of the RCA, the latter expressed great enthusiasm for what Agudath Israel had done. Rabbi Angel wrote to Rabbi Sherer on December 10, 1990 that the RCA would like to circulate the Agudath Israel proxy. Subsequently, Rabbi Angel informed Rabbi Sherer that Rabbi Moshe Tendler, the chairman of the RCA's Medical Ethics Committee, was preparing his own form that would be circulated by the RCA, but not as a document officially endorsed by the RCA.<sup>18</sup>

At its 1991 convention, however, the RCA released and endorsed a proxy written by Rabbi Tendler. In both form and substance, the RCA proxy differed greatly from the Agudath Israel proxy. Most notably, the RCA proxy endorsed in no uncertain terms "brain death," as the standard for determination of death.<sup>19</sup> In addition, the RCA proxy specifically encouraged those using the form to declare their desire to donate their life-saving organs for transplant in the event of "brain death." It thus assumed, as a matter of settled halachah, that the existing tests for the determination of brain death for patients on respirators were sufficient for purposes of halachah, that doctors could be trusted to administer the necessary tests, and that the tests could be administered without any danger of hastening the death of a *goses*.

In another radical departure from the Agudath Israel health care proxy, the RCA Proxy included a general directive that described four possible scenarios and ten different treatments for each scenario that the holder of the proxy could declare I Want/I Do Not Want. Those boxes thus allowed

17. Chaim Dovid Zwiebel, "The 'Halachic Health Care Proxy': An Insurance Policy With Unique Benefits," *The Jewish Observer*, September 1990, pp. 11, 18.

18. Rabbi Moshe Sherer to Rabbi Marc D. Angel, 9 *Tammuz* 5751 (June 21, 1991).

19. The following discussion of the RCA health care proxy draws on Chaim Dovid Zwiebel's article, "A Matter of Life and Death: Organ Transplants and the New RCA 'Health Care Proxy,'" *The Jewish Observer*, Summer 1991, pp. 11-14.

the proxy holder to declare in advance that he declines virtually all life-sustaining procedures in certain circumstances. And the proxy states baldly, "a quality of life that is burdensome to the patient may justify passive euthanasia ... [i.e., the denial of life-sustaining food or treatment]."

The RCA health care proxy was subsequently critiqued in *The Jewish Observer* by Chaim Dovid Zwiebel, with its author Rabbi Tendler afforded an opportunity to respond,<sup>20</sup> and a final response by Zwiebel. Zwiebel repeatedly emphasized that the Agudath Israel Living Will/Health Care Proxy took no position on the hotly disputed issue of "brain death," and thus was suitable for any observant Jew. His second piece did, however, contain a *psak*, from the two greatest *poskim* then living, Rabbi Shlomo Zalman Auerbach and Rabbi Yosef Shalom Elyashiv, rejecting the brain death standard as a basis for organ transplantation.

The second prong of Zwiebel's critique was aimed at the RCA proxy's endorsement of "passive euthanasia," in certain circumstances, based on the patient's quality of life. That position was in starker contrast to the traditionally accepted principle that "sanctity of life" supersedes "quality of life" as the key halachic determinant. Zwiebel noted — and Rabbi Tendler agreed — that at least some of the procedures that the RCA form allowed a person to decline in advance would be required by halachah, according to every recognized *posek* in the world.

Zwiebel's critique of the RCA proxy drew a predictable avalanche of responses. The next issue of *The Jewish Observer*<sup>21</sup> carried a letter from Dr. Yoel Jakobovits, a physician and son of Rabbi Immanuel Jakobovits, the then-chief rabbi of the British Commonwealth and himself a world-recognized expert in the area of medical ethics. The thrust of Dr. Jakobovits's letter was to critique the "living will" aspect of the RCA proxy, which encouraged perfectly healthy people to anticipate a number of health scenarios that might one day arise.

Dr. Jakobovits described the whole concept of living wills as arising directly "from contemporary secular notions of personal autonomy, individual rights, and self-determination ...," and encouraged Jewish doctors, lawyers, and rabbis to do everything possible to discourage such trends. In particular, he found the whole concept of making blanket halachic statements "well before the circumstances of the *she'eilah*

---

20. Rabbi Sherer had earlier afforded Rabbi Tendler an opportunity to present his views in support of brain death as the standard of death and against a religious exemption to brain death statutes, on public policy grounds, to the Moetzes Gedolei HaTorah in October 1987.

21. "'A Matter of Life and Death' — Revisted," *The Jewish Observer*, October 1991, pp. 14-15.

have occurred, let alone been asked" to undermine the proper decision-making authority of both rabbis and physicians. The proper solution, he urged, was the simplest possible health care proxy, like that developed by Agudath Israel, in which the document directs the agent and physicians to the rabbi or rabbis to be consulted with regard to issues involving a terminal patient.

Subsequently, the RCA recognized that its health care proxy was not universally accepted. Its president Rabbi Marc Angel sent a letter to its membership acknowledging that "there are great rabbinic authorities – including members of the current RCA Va'ad Halachah Commission – who do not accept brain death and who do not allow organ transplants," and he offered to make the Agudath Israel form available to RCA members.<sup>22</sup>

Though Chaim Dovid Zwiebel was the public face of the health care proxy debate, Rabbi Sherer was heavily involved at every stage. Even after the public debate ended, he continued to be besieged by increasingly vitriolic attacks on his protégé. Rabbi Sherer adamantly defended Zwiebel and cut off any further correspondence on the issue. Such staunch support was something that Agudath Israel employees could always count on, especially those thrust into the crossfire of public debate.

Agudath Israel was not able to find solutions to all the end-of-life issues raised by advances in medical technology, and indeed the issues have only become more complicated and pressing in the years since Rabbi Sherer's passing. It did, however, succeed in obtaining some form of "religious exemption" in a number of states with large Jewish populations and in passing a variety of health care statutes mandating that the religious beliefs of the patient be taken into consideration when health care decisions are being made by others on the patient's behalf. And finally, with the development of the Living Will/Health Care Proxy, Agudath Israel provided Torah Jews with a powerful tool to ensure that end-of-life decisions concerning them would be made in accordance with halachah.

In short, Agudath Israel fulfilled Rabbi Sherer's second priority in *shtadlanus*: protecting the ability of religious Jews to live in accord with halachah.

---

22. Rabbi Angel, however, erroneously characterized the Agudath Israel form as not accepting either brain death or organ transplants. In fact, one of the crucial features of the Agudath Israel form was that it studiously avoided adopting any halachic position on disputed matters, but rather required each individual to designate the halachic authority who would make those decisions for him in the event of his incapacity.

## רמ"א יורה דעה הלכות כבוד אב ואם סימן רמ סעיף כה

הגה: וכן אם האב מוחה בבן לישא איזו אשה שיחפוץ בה הבן, א"צ לשמוע אל האב (מהרי"ק שורש קס"ו).

טו

דיני כיסוי הדם סי' כח

### נשמת אברהם

ומסוכן, אם ודאי ימות ללא הטיפול ובטיפול יש סיכוי - אפילו מועט - להבריאו, כי לחיי שעה לא חיישינן<sup>27</sup>.  
ב. ילד בריא.

מהאמור לעיל ס"ק (2), יהיה אסור לעשות מחקר בגופו של קטן בריא כשיהיה לו כאב או צער מהניסוי - וכ"ש אם יהיה בו סכנה אפילו כל שהיא - כי אין לו כל תועלת מהניסוי. ואפילו אם הוא בגיל שהוא בר-דעת, כל שלא הגיע לגיל מצוות - לא מועילה הסכמתו.

וכתב לי הגרש"ז אויערבאך זצ"ל להסכים עם מה שכתבתי והוסיף: גם מותר לחתוך ממנו אצבע עבור סכנה של הצלת חיים, עכ"ל. עוד אמר הגאון זצ"ל בתשובה לשאלתו של מו"ר הגרי"י נויבירט שליט"א האם צריכים אישורם של ההורים: **אין** להם **בעלות** על הילד, ואפילו האב, שיכול לקדש את בתו הקטנה לכל מי שהוא חפץ, **אין לו** בעלות **עליה**, עכ"ד. גם דברתי עם הגרי"ש אלישיב שליט"א וכן דעתו שאין היתר לעשות מחקר בילד פחות מגיל 13 ולא מועילה הסכמתו או הסכמת הוריו. ולדעתו גם **אין** היתר לקחת עוד מעט דם מילד חולה למטרת מחקר כשבין כה וכה לוקחים ממנו דם לבדיקות, ולא כפי שכתבתי בס"ק א לעיל בהסכמתו של הגרש"ז אויערבאך זצ"ל.

3. מחקר בקטנים או שומים.

א. קטן חולה (וח"ה מבוגר שאינו בר-דעת):

(1) **אין כל כאב או צער לקטן.** אין איסור לבדוק הפרשותיו, כגון שתן או צואה, בבדיקות מעבדה. וכן אם צריכים לקחת ממנו דם לשם בדיקה כחלק מטיפולו, מותר גם לקחת קצת יותר באותו זמן כדי לבצע בו בדיקות לשם המחקר. וראה להלן סוס"ק ב.

(2) **יש צער לקטן החולה בעצם ביצוע**

המחקר. אם המחקר הוא לטובתו כך שהוא בעצמו ייהנה מתוצאותיו, נראה שמותר לעשות זאת כל זמן שהצער או הכאב קטן, מדין זכין לאדם שלא בפניו. אך אם המחקר יגרום לו כאב או צער והוא בעצמו לא ייהנה מתוצאותיו אלא רק חולים אחרים, אין לבצע אותו על גופו. וראה בכרך ד חחו"מ<sup>26</sup> מה שכתב לי הגרש"ז אויערבאך זצ"ל.

(3) **יש קצת סכנה לקטן בביצוע המחקר.**

אם הסכנה קטנה לעומת התועלת שהוא עצמו עשוי להפיק מהניסוי, מותר לעשות זאת, כי גם בכל טיפול יש סכנה ומותר לטפל בקטן כשהסיכון שבטיפול הוא קטן לעומת התועלת הצפויה מאותו טיפול. אך אם הסכנה גדולה וכ"ש אם התועלת הוא רק לחולה אחר - אסור, ולא מועילה הסכמת הוריו.

(4) **הקטן נמצא במצב של חולה שיש בו**

סכנה. מותר גם לבצע טיפול שהוא ניסיוני

## שו"ת מלמד להועיל חלק ב (יורה דעה) סימן קד

שאלה: אי חיוב על הרופא לעשות חתוך לרפואה (אפערטיאן) /נתוח/ גם אם האבות של תינוק החולה לא ירצו בכך וזאת השאלה נחלקת א. אם הרופא חושב שהאפערטיאן מביאה רפואה, ב. אם גם לבו מגמגם שתפעול האפערטיאן פעולה טובה, אמנם בלא אפערטיאן בודאי ימות.

תשובה: הנה אי שרי לדחות ספק חיי שעה מפני ספק חיי עולם כבר פסק בשו"ת שבות יעקב ח"ג סי' ע"ה בחולה אחד שהרופאים אמרו שבודאי ימות תוך יום או יומים אך יש עוד רפואה אחת שאפשר שיתרפא מחלי' וגם אפשר להיפך שאם לא תצליח ח"ו ימות מיד, ופסק שם דמותר לעשות רפואה זו, אף דפשיטא דאסור לקרב מיתת ישראל וכל המקרב המיתה אפילו רגע ה"ז שופך דמים, מ"מ אם אפשר שע"י רפואה זו יתרפא לגמרי לא חיישינן לחיי שעה והביא ראיות ברורות ובפרט מסוגיא דע"ז דף כ"ז ע"ב, ומסיק דעכ"פ אין לעשות כן הרופא כפשוטו אלא יש להתייעץ עם רופאין מומחין שבעיר ויעשו עפ"י רוב דיעות דהיינו רובא דמינכר שהוא כפל (חד בתרי) וע' מה שהובא בס' ארחות חיים לסי' שכ"ח סעיף י'. **ומעתה כיון דשרי לעשות אפערטיאן כזו א"כ בודאי דעת אביו ואמו לא מעלה ולא מוריד דאיתא בי"ד סי' של"ו דיש חיוב על הרופא לרפאות ואם מונע עצמו הרי זה שופך דמים ולא מצינו בכל התורה כולה שיש לאב ואם רשות לסכן נפש ילדיהם ולמנוע הרופא מלרפאותם.** זה הוא הדין תורה, ודינא דמלכותא איני יודע באופן זה.

## שו"ת אגרות משה יורה דעה חלק ד סימן כד אות ד

### אם לנתח חולה מסוכן על כורחו

ואם יש חולה שצריך ניתוח להצילו, ויש רוב גדול שיצליח הניתוח, יש לעשות לו הניתוח גם כנגד רצונו כל זמן שאין חשש שעצם מה שכך מכריחים אותו יגרום לו סכנה גדולה יותר.

### תשובות והנהגות כרך ג סימן שסה

#### שאלה: אישור רפואי ל"המתת חסד" בחולה שאינו - יהודי

נשאלתי ביוהנסבורג מרופא ירא שמים מנהל בית חולים לנכרים לבד, ונמצא שם עכו"ם חשוך מרפא שמתפתל ביסורים, ואין לו אלא חיי שעה, והוא וכן קרוביו דורשים להתחסד עמו ולהמיתו בסמים, והרופאים הסכימו, רק זקוקים לחתימת המנהל על מצבו שמאשר את הדברים ואז יבצעו הפעולה להמיתו, והמנהל שהוא ירא שמים מפקפק אף שהחולה עכו"ם ומותר לפי דיניהם שמה המתת "חסד", הלוא ע"פ דין תורה בן נח אסור לו להרוג עכו"ם אפילו טרפה, וחייב על כך מיתה וכמבואר ברמב"ם פ"ט דמלכים ה"ד, ואם אסור לעכו"ם בודאי אסור לישראל לעשות כן דמי איכא מידי שלעכו"ם אסור ולישראל שרי (חולין לג א), וא"כ אסור לו גם לגרום הריגת עכו"ם, ועוד הלוא מכשיל הרופאים עכו"ם לעבור על מצות בני נח, ולהכשיל אסור לבן נח כמו אבר מן החי שאסור

מה"ת להאכיל לעכו"ם מדין לפני עור וכמבואר בע"ז (ו ב), ולדבריו כל זמן שאינו חותם לא יבצעו הפעולה, רק לדבריו אם יתקש עלול להזיק לו בסכוייו להתקדם במעמדו, רק רוצה לשמוע, ומוכן ומזומן לקיים דין תורה.

ועובדא שמעתי אצל מרן הגריז"ס זצ"ל (הגאב"ד דבריסק) שנתבקש בראש השנה לבוא מיד לבית הסוהר בפקודת הממשלה שעומדים להרוג יהודי רוצח וניתן לו זכות להתודות בטרם הריגתו לפני רב העיר, והשלטונות דחקו מאד למרן זצ"ל שיבוא מיד, אבל דעתו היה דכיון דעל ידי שבא הוא מחיש וגורם מיתתו צריך מסירות נפש לא לבוא, ודחה אותם בלך ושוב לך ושוב, ובשום אופן לא רצה להופיע, עד שבדרך נס ממש נדחה מיתתו, וכעין זה הרופא שלפנינו שואל האם עכ"פ מחוייב לדחות לא לגרום רצח או אינו מחוייב כיון שבדיניהם מותר, ואני נמצא כאן כאומן בלי כלים, שאין לי ספרים לעיין בהם, רק אען ואומר חלקי, ומה' אבקש שלא אכשל בדבר הלכה, וההכרעה מסורה לבעלי הוראה לבד.

והנה האיסור לישראל להרוג עכו"ם הוא חמור מאד, ומקורו מפסוק שופך דם האדם באדם דמו יישפך, ו"האדם" היינו אפילו עכו"ם וכמבואר בתוס' יבמות סא. (ד"ה ואין העכו"ם קרויים אדם), רק דרשין וכי יזיד איש על רעהו שאין בעכו"ם חיוב מיתה, ולכן אין בזה חומר רציחה, וכן מפורש בכ"מ פ"ב דרוצח (הלכה י"א) שחייבין מיתה בידי שמים על רציחת עכו"ם, וכן ב"משך חכמה" על התורה פרשת משפטים שיש בזה איסור תורה, ואף שבמנ"ח (ריש מצוה ל"ד) פשיטא ליה דהמכילתא שמביא הכ"מ שדינו מסור לשמים וחייב מיתה בידי שמים על הריגת עכו"ם מיירי בגר תושב דוקא, ולא שייך בזמן הזה שאין דין גר תושב, דבריו תמוהין, שמלבד שהמכילתא משמע דמיירי בגוי, שבעיקר האיסור שופך דם האדם באדם לפני מתן תורה כל באי עולם בכלל שזהו בכלל איסורי בן נח, ובמתן תורה מבואר במכילתא שהקילה תורה בעונשו לישראל, אבל האיסור בגוי קיים ודינו מסור לשמים, ואם כן האיסור בכל גוי ולא רק לגר תושב.

ובמנ"ח שם פשיטא ליה עוד דכיון דשורש האיסור לאבד עצמו לדעת הוא מקרא דשופך דם האדם שלא נשנית, אין איסור לעכו"ם לאבד עצמו לדעת לשפוך דם עצמו, והיינו לשיטתו שאין איסור רציחה ממתן תורה בעכו"ם מפסוק זה, אבל לדברינו שיש האיסור ונתמעטו רק לעונש בידי אדם, האיסור בבן נח גם לרצוח עצמו, ובצלם אלקים עשה את האדם כולל העכו"ם ואין לו רשות להשחיתו.

ולפי זה לדברי המנ"ח יש כאן פתח להתיר, שמצד הישראל אין איסור להרוג עכו"ם כשאינו גר תושב, ומצד העכו"ם שמוזהר לא להרוג עכו"ם אחר, אפשר דמאחר שמותר לו לשפוך דם עצמו, ע"כ מפרשין דבעכו"ם גדר האיסור הוא כגזל דנפשות שלוקח ממנו נשמתו, וברצונו מותר גם לאחר, ועיין במושב זקנים על התורה (ט - ה) דנראה כן.

אמנם דבריו תמוהין, שהאיסור על ישראל שלא להרוג כל עכו"ם וכמ"ש לעיל, ואם כן מסברא אף אם רק גורם רציחה אסור וכמבואר ברמב"ם (פ"ב דרוצח ה"ג) דשופך דם האדם עוברים אפילו שוכר אחרים ודינו מסור לשמים, וראוי לו למנוע כאן השחתת צלם אלקים אף שהעכו"ם מוכן לכך כשהוא הגורם המכריע.

אמנם מאידך בדברינו לעיל נמצא טעם להתיר, מאחר שלפני דיניהם שמה אין איסור המתת חסד, רק אנו מדין

תורה אסור לנו לגרום מיתתו, הלוא העכו"ם החולה אינו שומר ז' מצות ועובר באיסור עבודה זרה כשמאמין בדתו וחייב מיתה, והתוס' בע"ז (סד: ד"ה איזהו) תמהו למה בעכו"ם לא מעלין ולא מורידין הלוא חייב מיתה, ותירצו שאין חיוב מיתה כל זמן שלא דנהו, ונראה דמהאי טעמא אמנם אין חיוב מיתה, והיינו לעשות מעשה ולהרגו, אבל כשרצונו בכך ומגיע לו חיוב מיתה שהוא כעובד ע"ז ודאי מותר, שהלוא בלאו הכי חייב מדין תורה ולא נקרא הישראל רוצח.

ובעיקר הדין בעכו"ם שבזמנינו אם דינם כעובדי ע"ז כבר דנו בזה הפוסקים, כיון שבעכו"ם אין חיוב אמונה רק לא לעבוד ע"ז ואין הם מצווים לכמה פוסקים על השיתוף (עיין ברמ"א ס"ס קנ"ו), אבל האחרונים והנוב"י ועוד העלו שאף הם מצווים על השיתוף וממילא עוברים הם על ז' מצוות, וכל שכן אלו כאן בדרום אפריקא באמונתם הטפילה, אין אנו מחוייבין למנוע לעכו"ם לבצע, שדינם כעובדי ע"ז ואין חיוב למנוע להורגם כשרצונם בכך שמתייסרים. (ובמק"א הבאתי שהנצרות איננה רק שיתוף, רק מגשמים אלקינו ית"ש בתוארים עם בן ואמא וכדומה, ולכן גרע ודינם שוה לכל עכו"ם).

וביותר אני מצדד בעיקר איסור שופך דם האדם שזהו השורש לאסור רציחה בעכו"ם, שיסודה כששופך דם סתם והיינו באכזריות כעין שפיכות דמים דרציחה, ומאבד עצמו לדעת אם אסור בעכו"ם וכמבואר בפרשת נח היינו מפני שזהו זלזול בצלם אלקים שגם עכו"ם מוזהר על זה, אבל כשכוונתו לטובה להציל חולה הנוטה למות מיסורים כמוות כאן המכונה "המתת חסד" לא נכלל עכו"ם באסור זה, ומתיישב בזה מה שמצדדים בתוס' בסנהדרין (נט. ד"ה מי איכא מידי) שגם בעכו"ם שרינן להרוג עובר כדי להציל האם, אף שבעכו"ם חייבין מיתה על הריגת עובר ואין דוחין נפש בשביל נפש, והיינו משום שכאשר שכוונתו להציל לא נקרא רציחה בעכו"ם. ומצינו כעין זה בחזון איש (סנהדרין כ"ה) בירה חץ או פצצה שיהרוג כמה אנשים ומטהו לצד אחר שרק איש אחד ייהרג, מצדד להתיר, ולא דמי לתנו לנו אחד שאסור אפילו יהרגו כולם שכאן המעשה גופא הצלה ע"ש היטב ולא נקרא שפיכות דמים דרצח, ובעכו"ם נראה גדר האסור שפיכות דמים דרצח כפשוטו.

ותתיישב בזה קושיית הגאון "חלקת יואב" היאך דנו תמר למיתה כשהיתה מעוברת, והלוא הר"ן בפ"ג דחולין מפרש הטעם שהורגים אשה מעוברת בבית דין ואין חוששין לולד דהוא משום דהריגת העובר לא נקרא רצח, ואם כן לפני מתן תורה שדינם כבני נח שחייבין מוות גם על הריגת עובר, היה אסור להרוג את תמר מפני העובר והיאך רצו להרוג אותה והניח בקושיא, ולפי דברינו כיון שאין הכוונה להתאכזר ברצח, אלא שהורגין האם וממילא ולדה עמה כה"ג אין אסור בבן נח או לפני מתן תורה וצ"ב.

ויש להעיר ולתמוה על דברי מהרי"ט שדן בענין להתעסק להפיל עובר בגויה, שבמקום אחד (צ"ט) נראה שמיקל מאד אף בישראלית, ובמק"א (צ"ז) הוא גופא מחמיר, ויש הרבה תמיהות בזה בדברי המהרי"ט, רק ברור כשמש לדידן שאיסור חמור בישראל להרוג עובר, ואין היתר כשאין סכנה לאם, משא"כ בבן נח דשורש האיסור שפיכות דמים, יש לקיים דברינו דהיינו דוקא שפיכות דמים כמשמעו, אבל כשהכוונה טובה ולא מתכוון לרצוח אין בזה איסור תורה, והוא הדין בהמתת חסד שנעשה בכוונה טובה, וע"פ בקשת הנרצח כדי שלא יתמשכו יסורי החולי

הממית יש לומר דלא נקרא שופך דם כשהוא טרפה ועומד למות ואין איסור תורה.

ולמעשה צידדתי למנהל לחתום, שאם לא יחתום לדבריו יסלקו אותו ויאבד פרנסתו, ונראה להתיר שמצידו אין בזה איסור לגרום מיתה לעכו"ם כיון שמדינא הגוי חייב מיתה, ומצד לפני עור שמכשיל העכו"ם שמזזהר, האיסור לעכו"ם רפיא טובא, ראשית מסברא לא נקרא לעכו"ם "שופך דם" כפשוטו, כיון שנעשה לטובתו וברצונו וכמ"ש, ואין יסוד ברור לאסור, וכ"ש שהוא טרפה שדברי הרמב"ם שחייבין ע"ז מיתה הם חידוש ואין להם יסוד בש"ס, די ש לומר שדוקא עובר חייבין עליו כיון שעומד לחיות, אבל טרפה לא נקרא חי שחיותו זוטא וכמבואר ברמב"ם (פ"ה דעבודת יוה"כ הלכה י"ח) ובשאר ראשונים לא מצינו שחייבין בעכו"ם על טריפה, וכאן הוא חולה בסרטן ונעשה טריפה, אין בעכו"ם איסור להורגו אלא לרמב"ם שחידש כן וצע"ג. (ועיין רמ"א ס"ס של"ד ביו"ד שנהגו להקל לא למחות בעוברי עבירה כשיש לחוש שיעמדו על גופינו ומאדינו, כאן להפריע לרופאים לבצע זממם במקום שיפסיד פרנסתו אינו מוכח כלל).

ואף דמצינו דשאל המלך שהרגו גוי גר עמלקי (שלא היה לו דין גר צדק כדאיתא במכילתא) ע"פ בקשת שאול שפחד מיסורים נוראים, והגוי נענש עליו על ידי דוד המלך וכמבואר בשמואל (א - ט"ו) שהרגו על כך, ומשמע שאסור לב"נ להרוג אפילו מתכוין לטובתו, יש לחלק דשם הרג ישראל ולכן אסור כדיני ישראל אבל לעכו"ם יש לומר דמותר, והטעם שבישראל הקדוש ברוך הוא מקפיד על חיי יהודי אפילו רגע, ובעכו"ם התורה מקפידה על הזלזול בצלם אלקים, ולכן כה"ג שרי, ומאידך גיסא יש להחמיר שבעכו"ם אפילו הרג טרפה חייב וכמבואר ברמב"ם פ"ט דמלכים (ה"ד), ובמק"א הסברנו בשם מרן הגריז"ס זצ"ל (הגאב"ד דבריסק) שבישראל טרפה הוי שפיכות דמים ממש ומ"מ אינו נהרג, ובעכו"ם כה"ג נהרג, ולדברינו יש בזה הסבר, דעכו"ם שנהרג על הזלזול בצלם אלקים, חייב גם על טרפה שאכזריות להורגו, אבל בישראל שחיובו על חייו שסילקו, בטרפה דחיי פורתא אין חיוב.

ולפי זה לכאורה יש להתיר לו לחתום, ויש להוסיף עוד סניף להיתר שאינו רק מאשר מצב החולה שמעכשיו תלוי ברצון קרוביו, והוא רק כהסרת מונע, ובזה אינו מוכח שיש איסור לפני עור, די ש לצדד דאם אחד מונע עכו"ם מעבירה והוא מסלק העכו"ם מלפניו שאינו בכלל "לא תתן מכשול" כיון שהוא ע"ד הסרת המונע וצ"ב, ואכמ"ל. וכן יש לצרף מה שהרמב"ם לא הביא הברייטא באבר מן החי שאסור להכשיל עכו"ם, ולכן בנידון שלפנינו דעתי להורות לו בזה היתר וכמש"נ, אבל ההכרעה מסורה לגדולי הוראה דוקא כמ"ש, ושמעתי שחכ"א כתב תשובה לאסור וצ"ב.

וכל זה מפני שלדבריו חוק המדינה להתיר, ואי אפשר לאחלופי בישראל, שהבית חולים הוא רק לעכו"ם (שחורים), אבל בבית חולים שמטפלים ביהודים וגויים, יש לצדד שאין לתת יד לבצע המתת חסד אף לעכו"ם, שעלולים פעם להוכיח ממעשיו לעשות כן גם ביהודים, ואצלינו זהו עון רצח ממש, מלבד שיש חילול השם בזה, וכ"ש בבתי חולים שבעיקרם הם של יהודים בודאי אין להסכים להמתת חסד לעכו"ם חולה השוהה שם אף שמתעקשים שרצונם בכך, חייבים לידע שאצלינו הדבר אסור בהחלט.



# רצח מתוך רחמים לאור ההלכה

מאת

הרב שמואל ברוך ורנר

לפני שאנו ניגשים לדון על בעיית המורה זו, מן החובה להקדים מילים אחדות על איסור רצח לפי השקפת תורתנו הקדושה, על חומרת הלאו לא תרצח שנאמר בסעי'. רטט עובר על המעיין במקורות ההלכה על חטא הרצח. רגילים אנו לראות כקנה מידה את גודל החטא לפי העונש שקבעה התורה על זה, ומכיון שהתורה הענישה את הרוצח במיתה על ידי בית דין הרי שאפשר ללמוד מזה שהוא מן העבירות החמורות ביותר. ואמנם עונש מות שנותנים לרוצח הוא הרג, שהוא קל מעונשו של מחלל שבת שנידון בסקילה, עונש מות החמור מהרג. אבל מאידך אנו רואים שמותר לחלל שבת להציל נפש מישראל, ששבת נדחית מפני פקוח נפש, הרי שיש חומר ברציחה עוד יותר מחילול שבת החמור.

וחז"ל הדגישו חומרת החטא באמרם, „לפיכך נברא אדם יחידי, ללמדך שכל המאבד נפש אחת מישראל מעלה עליו הכתוב כאילו איבד עולם מלא" וכו' ודמו ודם זרעותיו צועקים מן האדמה (סנהדרין לו א).

ובמיוחד אנו יכולים לעמוד על חומרתו של חטא רציחה, שהלא הוא משלש עבירות—שעליהם נצטוינו „יהרג ואל יעבור" שאם אומרים לישראל עבור על אחת מהן או תהרג החובה עליו להימנע ולא לעבור. וזה חומר מכל מצוות שבתורה, שאם רוצים להכריח לאנוס אדם מישראל לעבור על אחת מהנה או שיהרג, יעבור ואל יתרג, שכן צייתה תורה, „אשר יעשה אותם האדם וחי בהם" ודרשו חז"ל וחי בהם ולא שימות בהם (רמב"ם פ"ה מהל' יסודי התורה). הרי שאלו השלש העבירות, עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים, הן שונות בחומרתן מכל עבירות שבתורה עד שהחובה לבחור במות מאשר לעבור על אחת מהן.

ואמסור בזה מרגניתא טבא ששמעתי מכ"ק חותני מרן הגאון רבי יעקב משה חרל"פ זצ"ל, בשם החידושי הרי"מ. שהרגיש בסוגיא דסנהדרין עד א, מקור הלכות אלו, לומדת הגמרא על עבודה זרה וגילוי עריות שיהרג ואל יעבור מפסוקים שבתורה, ואילו על שפיכות דמים שזה לא כתוב בתורה אלא סברא הוא, „מי יאמר לך דדמא דידך סומק טפי דילמא דמא דההוא גברא סומק טפי" ופירש רש"י שם, „מי יודע שיהא דמך חביב ונאה ליוצרך יותר מדם חברך" כלומר אינך יכול לקבוע מי יותר חשוב לפני הקב"ה, נצייר לנו דוגמא שגוי צוה לגאון וצדיק להרוג יהודי פשוט אחרת יהרוג הגוי את הצדיק, עליו להחליט יהרג ואל יעבור ימסור עצמו להריגה ואל יתרוג את היהודי הפשוט, והגימיק הוא כי אין מי שיודע מי חביב ונאה ליוצר נפשות, אין אתנו יודע להעריך יקרת ערכו של יהודי שומר תורה ומצוה, וזה אינו ממידת חסידות אלא זוהי הלכה ביסודי תורה (ברמב"ם) וזוהי השקפה עקרונית על הערכת חייו של כל יהודי כשר, עד שכל אחד חייב למסור נפשו עבורו ולא לעבור על שפיכות דמים. ועתה לנידוננו. הבעיית רצח מתוך רחמים, השאלה הלא היא, כאשר דהריגה תגאל

את החולה מסבלו, האם גם זה רצח יקרא, האם באופן שהמשך החיים יגרום לו רק סבל וצער האם מותר אז לקפח את חייו מתוך רצון כן של רגשות רחמים, למען שחררו מכאביו, וסבלו הגופניים והנפשיים, או שגם זה נכלל באיסור רצח התמור, וכבר דנו בזה רבים ונאמרו על זה השקפות שונות. אנסה נא לברר דעת תורה בבעיא זו (במידת הזמן העומד לרשותי).

ויאמר מיד, כי זה ברור כשמש, שאם החולה בעצמו, רוצה להמשיך בחיי סבל, ומתנגד לקירוב מיתתו, אין כל ספק שאסור לקרב מיתתו, וזהו רצח גמור, גזול נפש חברו, ויבואר בהמשך דברינו.

השאלה היא רק, באופן שהחולה מבקש, מתחנן לגאול אותו מסבלו, כי סקע בו כח הסבל ומעתיר שישחררו אותו מסבלו, האם מותר לשמוע בקולו או לא.

ולכאורה ישאל השואל הלא האדם הוא הבעלים על גופו, והוא הוא הקובע את גורלו, וכשם שעל רכושו הוא זכאי להחליט לשמור או לאבד, לקיים או להשחית, ככל העולה על רוחו. כן הוא הקובע על גורל גופו לחיים או למות, ומי הבעלים על גופו יותר ממנו.

אבל האמת שאין הדבר כן. האדם אינו בעלים על רוחו ונשמתו, זהו רכושו של יוצר הנפשות, רוחו ונשמתו הוא חלק א-לקי ממעל, ואין לאדם בעלות בזה יותר מאחרים ולכן אסור לאדם לאבד את עצמו לדעת, „אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש“ אמרו חז"ל להביא החונק את עצמו (וראה אמנם במנחת חינוך מצוה לד שכתב שהמאבד את עצמו לדעת אינו בכלל אזהרת לא תרצח. אבל לא כן מפורש בפסיקתא רבתי פכ"ד לא תרצח לא תתרצח (התפעל) שגם המתרצח היינו ההורג את עצמו הוא בכלל אזהרת לא תרצח).

וגם זה ברור, ללא כל ספק, שאסור לאבד את עצמו לדעת גם כאשר גברו עליו כאביו, ואף במצב הקשה ביותר מוזהרים על איסור לאבד את עצמו לדעת. „בעל כרחך אתה חי“ וזה מפורש בסוגיית הגמרא בעבודה זרה דף יח א, והואיל ואנו נישא וניתן בסוגיא זו נעתיק בקצרה הצריך לענינו.

בעובדא של רבי חנינא בן תרדיון. שמלכות רומי הרשעה והציאו להורג באכזריות נוראה על שהקהיל קהילות ברבים ולמדם תורה. הקיפוהו בתבילי זמורות והציתו בהן את האור, והביאו ספוגין של צמר ושראום במים והניחום על לבו שלא תצא נשמתו מהרה וכו' אמרו לו תלמידיו אף אתה פתח פיה ותכנס בך האש. אמר להם „מוטב שיטלנה מי שנתנה ואל יחבול הוא בעצמו“. הרי הדברים מפורשים שאף בזמן סבל נורא, כשמפרפר ביסוריו העצומים גם אז אסור לו לאבד את עצמו לדעת, לחבל בעצמו. לעשות איזה פעולה קטנה כפתיחת הפה שיכנס האש ויקרב מיתתו, מוטב שיטלנה מי שנתנה, בעל הנשמה, ואל יחבול הוא בעצמו.

ועתה אל השאלה, על אף שהוא בעצמו אסור לו לקרב מיתתו, האם מותר לאחרים לעשות זאת. ומדוע. הבה ונלמוד זה מהמשך הסוגיא הג"ל בעובדא דרבי חנינא בן תרדיון. הגמרא מספרת: אמר לו קלצטונירי (הממונה על רחב"ת מטעם מלכות רומי) „רבי אם אני מרבה בשלהבת ונוטל ספוגין של צמר מעל לברך, אתה מביאני לחיי עולם הבא. אמר לו הן. — השבע לי. — נשבע לו. מיד הרבה בשלהבת ונטל ספוגין של צמר מעל לבו. יצאה נשמתו במהרה. אף הוא (הקלצטונירי) קפץ ונפל לתוך האור, יצאה בת קול ואמרה רבי חנינא בן תרדיון וקלצטונירי מוזמנין הם לחיי העולם הבא“.

ולכאורה מבואר מתוך סוגיא זו פתרון לבעייתנו, אם מותר להרוג מתוך רחמים, שתרי הקלצטונירי שאל את רחב"ת אם יקרב את מותו יזכה לחיי עולם הבא ורבי חנינא בן תרדיון הבטיח לו על כך, ואף נשבע לו, וגם יצאה בת קול ואמר שרחב"ת וקלצטונירי מזומנים לחיי עולם הבא, והרי מעשיו של הקלצטונירי היה רצח מתוך רחמים, ונזכר לשבח, ואף זכה על ידי מעשה זה לחיי עולם הבא, ואם יש איסור בדבר איך יתכן שעבור מעשה רצח יזכה לתשלום נעלה ונשגב כזה חיי עולם הבא.

אבל מענין ומפליא הדבר שבספר הנביאים אנו מוצאים מעשה דומה לזו של רחב"ת ושם המסקנא הפוכה מזו של הקלצטונירי עד שנידון למות כרוצח, הלא הוא המעשה של שאול המלך (שמואל-א לא ושמואל-ב א) במלחמתו עם פלשתים שפגעו בו המורים, ויאמר שאול לנושא כליו שלף חרבך ודקרני בה פן יבואו הערלים האלה ודקרני והתעללו בי. ולא אבה נושא כליו כי ירא מאד ויקח שאול את החרב ויפל עליה" ובשמואל-ב א, מסופר, והנה איש בא מן המחנה מעם שאול וכו' ויהי בבואו אל דוד וכו' ויאמר לו אי מזה תבוא ויאמר אליו ממחנה ישראל נמלטתי וכו' ויאמר דוד אל הנער המגיד לו איך ידעת כי מת שאול וכו' ויאמר הנער המגיד לו נקרא נקריתי בהר הגלבע והנה שאול בשען על חניתו וכו' ויאמר לי מי אתה ואמר אליו עמלקי אנכי, ויאמר אלי עמד נא עלי ומתתני כי אחזני השבץ וכו' ואעמוד עליו ואמתתהו כי ידעת כי לא יחיה אחרי נפלו וכו' ויקרא דוד לאחד מהנערים ויאמר גש פגע בו ויכהו וימת. ויאמר אליו דוד דמך על ראשך כי פיך ענה בך לאמר אנכי מתתי את משיח ה'".

והדברים מפליאים, הלא המעשה שעשה הנער הגר העמלקי בהרגו את שאול המלך היתה לפי בקשתו של שאול, אחרי שסבל מהמורים שפגעו בו, וכמו שאמר לו כי אחזני השבץ והנער נהג במעשיהו כמו שעשה הקלצטונירי ברבי חנינא בן תרדיון שהרגו לפי בקשתו להקל את סבלו. ומדוע האחרון נזכר לשבח ולחיי עולם הבא. ואילו הנער שהרג את שאול נתחייב מיתה כרוצח, הלא שניהם הרגו מתוך רחמנות לגאול את נפשות הסובלות מכאובים. ולמה יתיחסו בצורה קיצונית שונה זה מזה. זה להריגה וזה פירש לחיי עולם הבא.

בכדי לעמוד על השוני שבשתי עובדות אלו. נקדים בירור דומה לרצח, איסור חבלה. — החובל בחבירו עובר על האזהרה שבתורה, "לא יוסיף להכותו" ולכן החובל חייב מלקות כעובר על שאר לאוין שבתורה, וזה ברור אם החבלה היא לטובת הנחבל תרי זו לא רק מותרת אלא גם מצוה יש בה. כמו רופא המנתח את החולה הזקוק לכך, מקיים מצות פקוח נפש, השאלה היא כאשר התבלה איננה לטובת או לתועלת הנחבל אלא שהנחבל מבקש שיחבלו בו, האם זה מותר או שגם זה כלול באיסור לא יוסיף להכותו, כי הלא לענין רציחה באופן שאין זה לטובת הנהרג אם אינו סובל ממחלה או מכאב, אף שמבקש שירצחו אותו נפש אין שומעין לו, אבל השאלה היא עדיין לענין חבלה אם מותר לשמוע בקול הנחבל ולחבול בו כבקשתו, אף שאין זה לטובתו, ונחלקו בזה גדולי האחרונים רבותינו שבארץ ישראל. המתירי בירב רבה של צפת והרלב"ח רבה של ירושלים והדברים ארוכים בקונטרס הסמיכה שבסוף ספר שו"ת מהרלב"ח, ובאחרונה דנו בזה הגרש"י זיין שליט"א בספרו לאור דהלכה (סוף הספר) והגרא"י אונטרמן זצ"ל בספרו שבט מיהודה שער א, סט"ז. ובכמה דברים הקדימם כבר הגרי"פ פרלא זצ"ל בביאוריו לספר המצוות לרס"ג ח"ב (ל"ת מז"מח) והאריך בזה.

ובתוך דבריו כתב להוכיח מהא דשלהי פרק החובל (ב"ק צב א) האומר סמא את עיני, קטע את ידי, שבר את רגלי חייב, על מנת לפטור חייב, קרע את כסותי, שבר את כדי חייב, על מנת לפטור פטור. ופריך הגמרא מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא, ושקיל וטרי הגמרא לפלוגי בין רישא לסיפא. ולכאורה בפשטות ניחא דלא דמיא רישא לסיפא, ולא ראי זה כראי זה. דברישא כיון דאין אדם רשאי לחבול בעצמו ואין לאדם רשות על גופו לענין חבלה כמו על גופו של אחרים אינו יכול ליתן רשות להכותו ולפעעו מה שהוא עצמו אין לו רשות לעשותו לכן אין בידו למחול לו דמי הנזק שיתחייב לו המזיק אחר שזיקנו בקטיעת ידו ושבירת רגלו, מה שאין כן בסיפא בקרע את כסותי שבר את כדי כיון דשלו הם וברשותו הם כשאמר לו על מנת לפטור הוי כנותן לו כסותו וכליו מעכשו במתנה לעשות בהם כרצונו לכן פטור, עכ"ד.

אמנם נראה דאין מכאן הכרח, ולא קשה מידי. דהא דאין אדם רשאי לחבול בעצמו היינו משום האיסור שעל זה אינו יכול להרשות גם לאחרים שיחבלו בו, אבל לגבי תשלומי ממון הנזק שנעשה על ידי החבלה הלא זה הוא שלו, והוא בעלים עליו כמו על כסותו וכדו, וכשם שיכול לפטור את המזיק ממנו שלא יתחייב בהזיקו כן יכול לוותר שלא יתחייב החובל בגופו בתשלומי הממון עבור החבלה. ואין זה מחילה על החיוב שאחר כך אלא שהבעלים יכולים להרשות לחבירו שלא יתחייב בתשלומין על היוזק החבלה ושפיר פריך הגמרא מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא, אף שאסור לחבול בחבירו גם ברשותו לבקשתו.

ויש לחקור ביסוד האיסור של חבלה גם כאשר הנחבל נותן לו רשות על כך כמו שביארנו, אם האיסור הוא משום דאין אדם רשאי לחבול בעצמו, ואין לו רשות על גופו שירשה ויתן רשות לאחר, דבר שהוא בעצמו אסור כנ"ל. או שהאיסור דלא יוסיף להכותו כולל כל גוונא בין ברשות הנחבל ובין שלא ברשותו.

ולכן יש להסתפק בבן נח שגם הוא מצוה שלא יחבול חבירו או ישראל. ואזהרתו הוא משום שנצטווה על „דינים“ ואיסור חבלה בכלל כמו שכתב בחידושי סנהדרין המיוחסים להר"ן (דף נח), „דמדין גזל מייתנין לה דמה לי חבל בגופיה מה לי חבל בממונו“, מה הדין אם הנחבל מרשה לחבירו הבן נח שיחבול בו אם הוא מוותר על כך, וזה תלוי בחקירתנו הקודמת דאם האיסור לחבול בחבירו אף כאשר הנחבל מרשהו על כך הוא משום דאין לנחבל רשות על גופו שיוכל להרשות לחבול בו, זה שייך גם בבן נח החובל. שאף אם נתנו לו רשות עדיין איסורו במקומו עומד, ומה לי אם מרשה לישראל לחבול בעצמו או שמרשה לבן נח, אבל אם נאמר דלכן אסור לחבול גם ברשות הנחבל משום שכך גדרו של איסור הלאו דלא יוסיף להכותו שהוא כולל כל גוונא בין ברשות הנחבל בין שלא ברשות. אם כן יש לומר דזה שייך בישראל שאזהרת איסורי החבלה הוא משום לא יוסיף להכותו, אבל בבן נח שאזהרתו הוא משום שנצטווה על הדינים שכשם שאסור לגזול מחבירו כך אסור לחבול בו וכמו שכתב הר"ן הג"ל אם כי יש לומר דכמו בדין גזל אין איסור אלא כשגזל שלא ברצון הנגזל, כך בחבלה אין האיסור אלא בחובל שלא ברצון הנחבל, דכך גדרו של דינים שעליהם נצטוו בני נח שלא להרע לאחרים נגד רצונם וכשנותנים לו רשות אין בן נח מצוה על כך (וכל שכן כאשר חבלה היא לטובת הנחבל והוא מבקש לעשות לו כן שאין כאן איסור לגבי בן נח).

ואף אם נחליט שכן הוא איסור חבלה בדיני בן נח, שהוא מעין איסור גזל, עדיין יש לדון לענין רציחה שבן נח מוזהר עליו, אם הוא מצווה על רצח כזה אשר הנרצח מבקש מהב"נ שיתרגנו לגאול אותו מסבלו, שישראל מוזהר על זה והוי רצח גמור וחייב מיתה על כך ואזהרת לא תרצח כולל ומקיף כל מיני רצח, גם רצח מתוך רחמים, אך לגבי בן נח יש לדון אם איסור רציחה הוא בכלל דינים שמצווה עליהם וכגזל וחבלה כנ"ל, שבהם אם נותנים לו לב"נ רשות אין כאן גזל ואין כאן חבלה, כמו גם לענין רציחה אם אזהרתו מגדר דינים, כאשר חבירו נותן לו רשות ומבקשו שירחם עליו וימחר מיתתו אין ב"נ מוזהר על רצח מעין זה, כמו בגזילה וחבלה, והיה נראה לומר לכאורה דרציחה ושפיכות דמים מצווה הבן נח בכל גוונא, ואין אזהרתו בכלל דינים אלא אזהרה מיוחדת היא הכוללת ומקיפה גם כשנותנים לו רשות, ואף כאשר הרצח הוא מתוך רחמים. אולם בחידושי הר"ן סנהדרין שם כתב להדיא שגם שפיכות דמים הוא בכלל דינים כחבלה, עד שמקשה שם למה מנו שפיכות דמים לחד ודינים לחד, עיי"ש.

ומעתה אנו עומדים על השגתי שבין מעשה הריגת שאול המלך למעשה דרבי חנינא בן תרדיון. דהלא הקלצטונירי בן נח היה ואף שמוזהר על שפיכות דמים הלא ביארנו שאזהרתו על שפיכות דמים הוא מגדר דינים, כמו שמוזהר על גזילה וחבלה, וכשם שבגזילה אם הנגזל מודיע לו מראש שמרשה לו לקחת ממנו אין זה גזל, כן אם הנחבל מרשה לחבול בו אין על הבן נח איסור חבלה. אף שישראל מוזהר גם באופן זה שלא יחבול, וכן לענין שפיכות דמים במקום שהנרצח מטרפר ביסורי מות ומבקש להקל ממנו כאביו ולקרב את מיתתו, כנ"ל. חלוק בזה דיני ישראל מדיני בן נח, שישראל נהרג גם על רצח מתוך רחמים, ואילו בן נח אינו מוזהר על כך. ולזאת הקלצטונירי כאשר שאל את רבי חנינא בן תרדיון אם הוא ירבה בשלהבת, ויטול הספוגין של צמר מעל לבו אם יזכה לחיי עולם הבא, הבטיח לו רבי חנינא בן תרדיון ואף גשבע לו כי הלא הקלצטונירי הבן נח אינו מצווה על שפיכות דמים כאשר הם לטובת ולהקלת הנהרג ונעשים לפי עתירתו ובקשתו, מתוך מה שבה כנה וטהורה לטובתו ולבקשתו של רבי חנינא בן תרדיון, אבל רבי חנינא בן תרדיון עצמו אסור היה לו לקרב את מיתת עצמו כדין מאבד את עצמו לדעת, וכרצח יחשב כי לגבי ישראל לא הותרה רציחה להקלת הכאבים, וההורג את הגוסס חייב מיתה וכן אסור לגוסס עצמו לגרום לכך שימות מהרה וזה בכלל האזהרה דלא תרצח לא תרצח, כנ"ל.

ומכאן תשובה על דין מות שדוד דן לגר העמלקי בהריגתו את שאול המלך, כי הוא העמלקי גר צדק היה כמו שכתב הרמב"ם פי"ח מסנהדרין ה"ו ולכן על אף ששאל בקש זאת ממנו, וגם ראה כי אחוזו השבץ ועשה מה שעשה מתוך רחמים ולטובתו של הנרצח, בכל זאת רוצח הוא, שופך דמים הוא, כי זה גדר הרציחה שישראל מצווים עליו, ומשום כך לא אבה נושא כליו של שאול לשלוח בו יד על אף בקשתו הנמרצת של שאול המלך, "כי ירא מאד" מאיסור שפיכות דמים החמור.

ומה שיש לשאול על שאול שאמר לנושא כליו, "שלף חרבך ודקרני בה פן יבואו הערלים האלה והתעללו בי" והלא נושא כליו ישראל כשר היה כי כל המשימות שבישראל אינו אלא מקרב אחיך ולא תוכל לשים עליך איש נכרי. ואיך טעה אליו שאול המלך להיות רוצח ולהכותו נפש.

ועוד זאת יש לבאר התנתגותו של שאול המלך שהפיל עצמו על הרבו ולא חשש מאיסור איבוד לדעת וכמו שאמר באותו מצב רבי חנינא בן תרדיון „מוטב שיטלנה מי שנתנה ואל יחבול הוא בעצמו“.

תשובה לשאלות אלו אנו מצאים במדרש רבה (בראשית לד) „אך את דמכם לנפשתיכם אדרוש — אך להביא את החונק עצמו, יכול כשאול תלמוד לומר אך“ הרי שחזו"ל קבעו כי שאול המלך אינו ח"ו בכלל מאבד עצמו לדעת, ופירשו רבותינו בעלי התוספות בפירושם על התורה שם: „אם הוא ירא שלא יוכל בעצמו לעמוד בנסיון ח"ל אך, כי בשעת השמד יכול למסור נפשו למיתה ולהרוג עצמו. וכן בשאול בן קיש שאמר לערו שלף חרבך ודקרני בה“.

מבואר מדבריהם ששאול המלך עשה מה שעשה מפני שהיה מתירא שהפלשתים יעבירוהו על דת. ובמצב כזה היה רשאי להציע לנושא כליו לשלוף חרבו וידקור אותו, ולא היה בזה חשש איבוד לדעת ולא רציחה הואיל והדבר נעשה כדי להצילו שלא יעבירוהו על הדת. וכן מפורש בדברי בעלי התוספות שם שמסיימים: „ומכאן מביאין ראיה אותן ששוחטין התינוק בשעת הגזירה“ (עיין בדק הבית למרן הב"י יו"ד סי' קנו).

והדברים מבוארים ומדוייקים בפסוקים שם. כי בשמואל-א לא, נאמר: „ויאמר שאול לנושא כליו שלף חרבך ודקרני בה פן יבואו הערלים האלה ודקרני והתעללו בי“, הרי שהביע נימוקו מפני חשש שהערלים (הפלשתים) ידקרוהו והתעללו בו יתכן שכוונתו היתה שיאנסוהו לעבור על דת כדברי בעלי התוספות הג"ל, שבאופן זה מותר. אבל שאול לא עימק את בקשתו מפני שהוא סובל מכאובים כדברי הנער הגר העמלקי שאמר לדוד ששאול אמר לו „עמד נא עלי ומתני כי אחזני השבץ“ שכאילו ח"ו בקשתו היתה לגאול אותו מסבל השבץ זה לא היה נכון, והנער בדה לו זה מלבו, כי שאול לא היה מבקש להמיתו מפני נימוק זה, כי הוא נגד ההלכה, כי גם במצב של סבל אסור לאבד את עצמו לדעת (כמו שאמר רבי חנינא בן תרדיון) וכן אסור לאחרים להורגו מתוך רחמים, כי גם זה רצח הוא כמו שביארנו אבל הואיל והנער הגר העמלקי הצהיר כן לפני דוד דן אותו דוד למיתה, „כי פיך ענה בך“ לפי דבריו מגיע לו מיתה על שהרג את שאול על אף שעשה כן מתוך רחמים.

#### בסיכום:

- א. אסור לחבול בחבירו אף כאשר הוא מבקש ממנו זאת.
- ב. אסור לקרב מיתתו אף כאשר הוא מפרטר בכאביו ויטוריו, והמיתה תגאול אותו מסבלו הרב, ואף אם עשה כן מתוך רחמים רוצח הוא.
- ג. ואין צריך לומר כאשר החולה מתנגד לפעולה שיקרב את מיתתו, ורוצה להמשיך בחיים על אף סבלו, המקרב מיתתו הרי זה רוצח, הגוזל את נפשו.
- ד. אף אם החולה מבקש שיקרבו את מיתתו להקלת סבלו, גם באופן זה נקרא רצח והעושה כן חייב מיתה.
- ה. גם החולה בעצמו אסור לו לגרום קירוב מיתתו כאשר סקע בו כח הסבל ואם עשה כן הרי זה עובר על אזהרת לא תרצח לא תרצח.
- ו. גם גוי מצווה על שפיכות דמים וההורג חולה לגאול אותו מסבלו גם

זה שפיכות דמים, כאשר החולה רוצה להמשיך בחיים, והעובר על זה הרי הוא רוצה הגזול את נפשו.

ז. אם החולה מבקש ממנו לגאול אותו מיסוריו, יתכן שבן נח אינו מצווה על כך אם כל כוונתו כנים וטהורים ועושה מתוך רחמים וחמלה, כרצונו של החולה.

עמדנו על השוני שבמשפטים בין ישראל לעמים בפרטים אחדים. ויצויין שבשני מישורים חלוקים ושונים משפטי ישראל ממשפטיהם. גם במצוות שהם מצווים עליהם מה' כשבע מצוות אינם דומים למצוות שנצטוו ישראל בתורת משה בכלליהם ובפרטיהם. לדוגמא הם נהרגים בהודאת עצמם ועל פי עד אחד (עיין רמב"ם פ"ט מהלכות מלכים) ובמה שנצטוו על הדינים נחלקו בזה רבותינו הראשונים, לדעת הרמב"ן בנמוקיו (פרשת וישלח) נצטוו לדון כמשפט ישראל, וזה דלא כשיטת הרמב"ם שהזכרנו, ע"ש. הרמב"א בתשובותיו סימן י אחרי שמביא סוגית הגמ' בסנהדרין נו ב, מפרש את הלימודים שדרשו לחייב בן נח על הדינים וכתב שם בזה הלשון: כי הוא ברור כשמש בצדדים כי רבי יוחנן הלומד דינים מויצו סובר שבן נח אינו מצווה רק לשמור המנהג המדיני ולדון בין איש ובין אחיו ובין גרו משפט יושר. אבל אינו בדרך דיני ישראל שמסרם לנו משה מסיני רק הוא חוק צימוסי וכו' ורבי יצחק רוח אחרת עמו ולימד דינים מאלהים בג"ש דונקרב בעל הבית וכו' כלומר שסובר שדיני בן נח הן אותן דינים שנצטוו ישראל בסיני וכו' ע"ש וראה בספר מרגליות הים להגאון רבי ראובן בר' משה מרגליות זצ"ל שם.

וכאמור מצווים הם לחוקק חוקים נימוסים משפטים ישרים וצודקים, וכאשר מלך או מנהיג או מועצת מדינה, מחוקקת חוקים הנוגדים לצדק ויושר, משפטים אכזריים משוללי מוסר, הרי זה הפשע הגדול ביותר המסכן את האנושיות כולה. וכשאנו מעיינים במעשי סדום ועמורה ועונשם הכבד נשאלת השאלה מה חטאתם כי גדלה ומה צעקתה, וכי משום שלא החזיקו יד עני ואביון מגיע להם עונש כעיר הנדחת להרוג כולם אנשים נשים וטף, וכל הערים האלה הושחתו, גפרית ומלח שרפה כל ארצה, וכי משום שלא קיימו מצוות צדקה מגיע עונש כזה.

אכן הוא הדבר אשר אמרנו, עונשם היה על חוקקם חוקי און, משפטי רשע, להתאכזר על עניים ואורחים וקבעו חוק שהעובר על חוקי רשע אלו, וירחם על עני יכניס אורח דמו בראשו, עבריין הוא, פושע הוא, והענישו לעובר על חוקי רשע בעונשים אכזריים (כמפורש במדרש על בתו של לוט).

ואין צורך להרחיק לכת לדורות קדומים. בתקופתנו אנו, בתקופת הקידמה והציביליזציה כביכול נקבעו חוקי נירנברג. התאספו משפטנים אנשי מדע ובשם התרבות חקקו חוקי רשע להשמיד באכזריות כחיתי טרף וכאילו מתוך רחמים וחמלה על „יצורים" אלו — לא תשכת, אות הרצח לא יסור מעל מצחם ולא ימחק לעולם.

ואחרי דור המבול מדם קם דור הפלגה שכאילו מתוך אידיאלים נשגבים אמרו לבנות מגדל אשר ראשו יגיע השמים, מגדל האו"מ, והנה מקום המשפט שם הרשע החלטות שמקורם בהשחתת המידות ורשעות.

חכינו, ציפינו, שנות אלפיים לשיבת בנים לגבולם, ובחסידי ה' זכינו לימים גדולים. קיבוץ גלויות באופן חלקי שחרור עול גלויות, הקמת המדינה, קוינו לתחית

הרב שמואל ברוך ורנר : רצח מתוך רחמים לאור ההלכה מה

רוח ישראל, הערכים המקודשים, שמשפטי תורתנו הקדושה ישלוט במדינה, ומה גדולה האכזבה אשר אנו שעלינו אמרו הגויים מי גוי גדול אשר לו חוקים ומשפטים צדיקים, אנו מחקים משפטי העמים זכמקולקלים שבהם, מחוקקים משפטים נגד התורה ומוסר היהדות. כמה מעליב ומכאיב הצעת החוק של הפסקת הריון, שפירושו מרשים רצח עוברים, שפיכות דמים לשם הטבת והקלת מצב הרוצח, כמה אכזריות טמון בחוק זה.

בחושך זה האופף אותנו מאיר ניצוץ אור ממשפטי התורה בסמכות שניתנה לבתי הדין הרבניים. לצערינו בשטח קטן במידה מצומצמת, אבל יש לראות בזה שלב חשוב של התחלת שלטון משפטי תורתנו הקדושה בציון.

ציון במשפט תפדה, מפרש הטור (בח"מ ס"א) שבזכות המשפט, ציון תפדה, והשיבה שופטיך כבראשונה, אמן.



## Rabbi Raphael Ehrenpreis

### שו"ת אגרות משה אבן העזר חלק א סימן קד

בדבר צואת האשה על כספיה שהיו לה בבאנך ליתן מהם גם לצדקה וכו' ועצם הצואה כיון שנמסרה לדינא דמלכותא שודאי יעשו כדבריה אף שהיא מתנה לאחר מיתה ואין קנין לאח"מ שכבר אינו שלה שמסתבר שלא יועיל בכגון זה הא דדינא דמלכותא דינא שתוכל ליתן דבר שאינו שלה וכו'.

אך בעצם מסתבר לע"ד שצואה כזו שודאי יתקיים כדברי המצוה בדינא דמלכותא א"צ קנין שאין לך קנין גדול מזה. וממילא כיון שא"צ קנין מועיל מדינא אף נגד היורשין אף שהוא מתנה לאחר מיתה. וראיה גדולה לזה מהא דמפורש בב"ב דף קל"א לאביי שלא נתחדש בהתנאי ב"ד דבנין דיכרין אינון ירתון אלא מה שקנו אף שלא היו בעולם אבל בשאר דברים הוא כדינא ולכן הוכיח ר' נתן שהוא כר' יוחנן בן ברוקא ואמר אפי' בבריא שיכול להוריש ודחה בהדר אמר אביי שאפי' כרבנן אתיא משום דנתקן ביחד עם תקנת בנן נוקבן שאיכא גם לשון מתנה בתוך כדי דבור, וא"כ הוא מתנה אלאחר מיתה ממש כעין ירושה דהא לא טרפה ממשעבדי ובשביל זה תקנו לשון ירתון. ואם היה כותב זה אף בלא תנאי ב"ד היה מועיל אם היה יכול להקנות לדבר שלא בא לעולם ולפי' הקונטרס שהביאו התוס' שם קנו באמת בלא תנאי ב"ד משום דסובר דאין בזה חסרון דלא היו בעולם כיון שאין המתנה באה אלא לאח"מ שכבר הבנים הם בעולם אף שהיה זה בעודו בריא ולא הושלש. בשלמא אם היה זה לריב"ב לא היה קשה כלום דהא עושהו רק ליורש שזה יכול אף בבריא וממילא יורש הנכסים אבל לרבנן שהוא מתנה קשה איך יכול ליתן אלאחר מיתה בבריא.

ולכן צריך לומר דבר חדש דכיון שא"צ קנין מטעם דכתב בעת הקידושין או הנישואין דהן דברים הנקנים באמירה מועילה צואה כזו, משום דיכול אדם ליתן מתנה כזו שיהיה לה דין ירושה היינו שיקנה ברגע המיתה דזה פירש למיתה וזה פירש לחיים ואף שגם היורשין יורשין אז דכיון שלא הופסק אף רגע בין השלו לקנין המקבל ברשות היורשין יכול ליתן שיומסר תיכף משלו לרשות המקבל. אבל הוא רק כשא"צ קנין דבצריך קנין הלא עכ"פ אינו אז בעולם להקנות וממילא נשאר של היורשין שאין צריכין להקנותו. וא"כ גם בצואה שנמסרה לדינא דמלכותא שיעשו ודאי כדבריה שאין לך גמ"ד גדול מזה וא"צ קנין יקנה המקבל תיכף בלא הפסק רשות אחר, שיכול זה ליתן.

ובזה יש לתרץ שיטת הקונטרס ממה שהקשו התוס' מריש מי שמת דאמר דלדבר שלא בא לעולם אינו מועיל אף דכשילדה כבר העובר בעולם, דודאי גם להקונטרס אינו יכול ליתן למי שלא בא לעולם אף שיהיה בעת המתנה דהא אח"כ אינו מקנהו אבל כוונתו הוא רק בדבר שא"צ קנין כמו לריב"ב לעשותו יורש או בדברים הנקנים באמירה שא"צ להקנותו לכן יקנה כשיבא בעולם דאז אין שום חסרון. וא"כ הוא רק כשבאו לעולם בעת שהוא עדין שלו שיכולין אז לקנותו אבל בריש מי שמת בשכ"מ שאמר כשתלד אשתו זכר אחר מיתתו יטול מנה נהי שיהיה אז בעולם אבל הא כבר נעשו הנכסים של היורשין ואינו שייך שיקנה של אחרים מצד צואתו לכן אין לו לקנות. א"כ לפי' הקונטרס ודאי צריך לומר כן.

זוהו טעם גדול למה שבארץ הזאת נוהגים לסמוך על צואות כאלו ואין חוששין מליקח המעות לצדקה ואם כי לא נחתו לזה מ"מ כיוונו האמת ואם אינם נביאים בני נביאים הם.

וכן העיר הרב בלייך בקובץ Tradition (תרגום חפשי) לחילופין ניתן למעון שהחוסר יכולת אינו מחמת מניעה פיזית או הלכתית לעשות את המעשה אלא מכיוון שלמת אין בעלות על הנכס ולא יכול להקנותו. נראה שהשיקול הנ"ל, ולא הסברא של אגרות משה, הוא הסיבה העקרית לזה שאינו יכול לתכנן את רכושו לאחר מותו.<sup>10</sup>

וציין גם לשו"ת לב אריה (ח"ב סימן נו) שהשיג בן על רבנו, וז"ל לכאורה דברי

ומצאתי בקובץ דרכי הוראה (ח"ו עמ' קלו) מה שתמה הרב אשר ווייס על הוראה זו, וז"ל ולא ירדתי לסוף דעתו כלל דמ"מ לא הקנה מחיים... ומש"כ הגאון שם דאין קנין לאחר מיתה אבל בכה"ג שא"צ קנין מהני גם לאחר מיתה, תמוה מאד לענ"ד דמה שאין קנין לאחר מיתה אינו משום חסרון במעשה הקנין אלא משום דכיון שמת עבר ובטל מן העולם ואין לו בעלות ושלטון והממון כבר של יורשיו ומה יהני בזה הא דדינא דמלכותא, סוף דבר דברי האגרות משה תימה הם בעיני ולא ידעתי להולמן עכ"ל.

וכן מצאתי בקובץ הישר והטוב (ח"ה עמ' קלט) שקשה להוציא ממון עפ"י דברי רבנו כי כבר תמהו עליו מגדולי זמנינו כיצד ניתן לקנות אחר מות המוריש, וכן ממו משמיה דהגרי"ש אלישיב שפקפק בזה.

הגאון [אג"מ] צריכין ביאור, דנהי דלא בעינן מעשה הקנין דיש כאן גמירות דעת מוחלטת בלי מעשה הקנין וזה פועל חלות הקנין, אבל כיון שחלות הקנין חל עם מיתתו ובשעה שכבר מת אינו בר הכי לפעול קנין עכ"ל.

## שו"ת אגרות משה אורח חיים חלק ה סימן ט אות ב

### כתובה שנכתבה ביום והחופה היתה בלילה, אם כשרה מחמת שהיו עסוקין באותו עניין

בדבר כתובה שכתבה ביום והחופה תהא בלילה, בזמננו שמקדשין תחת החופה, תהיה פסולה אף שעסוקין באותו עניין. דהא דאיתא בגיטין דף י"ח ע"א בכתובה שנכתבה ביום ונחתמה בלילה, כשעסוקין באותו ענין כשר, הוא רק בזמננו שהיו מקדשין הרבה זמן קודם שהיו הנישואין, דשייך להתחייב כתובה גם קודם הנישואין, ואיכא גם מ"ד דסובר דארוסה יש לה כתובה, אבל לכו"ע יכול לכתוב לה כתובה גם באירוסין. ובתוס' ב"מ דף י"ז ע"ב ד"ה מן, סברי דליכא בעצם מאן דסבירא ליה דארוסה לית לה כתובה עיין שם. דלכן כשרין בעסוקין באותו ענין. אבל בזמננו שהקידושין הם כשכבר הם תחת החופה, שא"כ לא שייך כלל עניין כתובה, דלא שייך חיוב כתובה לאשה פנויה, שלכן הוא מוקדם כשהזמן יהיה כתוב כשעת הקנין והחתימה. ואם אירע שכתבו וחתמו ביום בחשבם שהחופה תהיה קודם הלילה, ואח"כ אירע שנתאחרה החופה, צריכין לכתוב כתובה אחרת בזמן הקידושין שתחת החופה. והקניין, אין קפידיא מתי נעשית. ואף שרבותינו מפרשי הש"ע בחו"מ סימן מ"ג סעיף ט"ז לא הזכירו חילוק עיין בש"ך שם ס"ק ל"ד שנקט דין דגמ' מ"מ פשוט לע"ד כדכתבתי.

## **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 זימני 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.

## **שולחן ערוך ורמ"א יורה דעה הלכות נדה סימן קצ סעיף י**

כתם שנמצא על דבר שאינו מקבל טומאה לא גזרו עליו וכו' וכן כתם שנמצא על בגד צבוע טהורה. לפיכך תלבש האשה בגדי צבעונין כדי להצילה מכתמים).

## **רמ"א יורה דעה הלכות נדה סימן קצו סעיף ג**

ומנהג כשר הוא כשהאשה פוסקת בטהרה שתרחץ ולובשת לבנים.