

עבודה סמינריונית במוסד :

האוניברסיטה הפתוחה

קורס 10202 - הלכה והגות: קווי יסוד
במשנתו של הרמב"ם

כותרת משנה

מגיש :

ת.ז. :

תאריך :

תוכן עניינים

3	מבוא
4	1. הלכה, משפט ומוסר
7	1.1 שיקולים אתיים בפסיקת ההלכה
9	2. המתת חסד כסוגיה אתית
16	3. ערך החיים בדין העברי
19	4. המתת חסד בהלכה
20	4.1 הדעה המחמירה
22	4.2 הדעה המקילה
25	סיכום
26	ביבליוגרפיה
26	מקורות ראשוניים
26	ספרות מחקר

מבוא

המפגש של קהילות מסורתיות עם המודרנה יצר קשיים רבים משני הצדדים: הקהילה המסורתית התקשתה להשתלב בעולם החדש, ואילו העולם החדש התקשה להכיל את מטען העבר. דבר זה מקבל משנה תוקף כשמדובר במסורות דתיות. מטבעה הדת שמרנית מאד ביחס לחיובים שהיא מטילה על מאמיניה, בייחוד כשמדובר בדתות מבוססות טקסטים מקודשים. הדת היהודית, שהנה דת אורתופרקטית שמנהלת את חיי המאמינים בהתאם לתכתיבי ההלכה, התמודדה, ועודנה מתמודדת, עם אתגרים רבים הקשורים לתמורות שחלו במציאות האנושית בתקופה המודרנית. אך ישנם מקרים שבהם לא רק שאין התנגשות בין החשיבה הדתית לבין המודרנה אלא השפעה וקביעת גדרים. הסוגיה של המתת חסד היא מהמקרים האלו שבהם החקיקה והאתיקה הרפואית יכולות להסתייע בתובנות של פוסקי ההלכה ולפעול לפיהן.

מדינת ישראל, חוק החולה הנוטה למות, התשס"ו-2005, מתיר במצבים מסוימים להימנע ממתן טיפול רפואי לחולה הנוטה למות (במידה ויש עמידה בתנאים להימנעות מהטיפול אשר רשומים בחוק) אך אוסר במפורש בסעיפים 19 ו-20 הן המתה במעשה באמצעות טיפול רפואי (המתת חסד) והן סיוע רפואי להתאבדות¹. עבודה זו תבחן את עמדת ההלכה כלפי חסד ותשונה בינה לבין עמדות אתיות שנידונו בנושא. שאלת המחקר שתנחה את העבודה היא "באילו נסיבות ניתן לחקל על האיסור ליטול חיו של אדם?", אך לצד השאלה הזו יופיעו הרבה שאלות משנה שיכוונו את העבודה. החלק הראשון של העבודה יציג את הקשר שבין הלכה לחשיבה משפטית. לאחר מכן יבוא פרק שיציג את המתת חסד מהיבט אתי. לאחר מכן יבחן ערך החיים במחשבת היהדות ולאחר מכן ייבחנו העמדות ההלכתיות כלפי המתת חסד.

¹ צדוק, 2009

1.הלכה, משפט ומוסר

המערכת ההלכתית היא בעיקרו של דבר מערכת משפטית. במדרשי ההלכה והאגדה עמדו חז"ל על הזיקה העמוקה של כל חלקי התורה אל החלק המשפטי שבה: "כל התורה כולה תלויה במשפט, לכן נתן הקב"ה דינין אחר עשרת הדברות".² לפיכך השיח ההלכתי מתייחס אל טענות בעלות אופי נורמטיבי, וכשיש דיון בתורת המשפט על נושאים מתחום ההכרה זה נעשה רק דרך גררה. הדיין, באשר הוא עוסק בשיפוט נורמטיבי, אינו מתייחס אל האמת כפי שהפילוסוף או המדען מתייחסים אליה:

האמת העשויה להתגלות לשופט, שנקרא להלן בשם 'אמת שיפוטית' שונה מן האמת הפילוסופית, המדעית, הדתית וההיסטורית. אין אנו עוסקים באותה האמת הצרופה אשר הפילוסופים מנסים לחדור לעמקי סודותיה; ולא באותה אמת דוגמטית או מיטפיסית שהיא עניין לאמונה: ואף לא באמת מדעית נסיונית או באמת אמנותית או באמת היסטורית קא עסקינן — אם כי יש כמה מקבילות בין האמיתות השונות והאמת השיפוטית [...] הצד השווה בינה לבין אמת מדעית הוא שכוון כן זו בנויה על הנחות וראיות אובייקטיביות.³

על אף שההלכה שייכת למסגרת דתית, סוג החשיבה שמנחה אותה איננו דתי אלא משפטי. פוסק הלכה לא יכול להביא כראייה לעמדתו סודות שהתגלו לו משמיים אלא עליו להצג ראיות משפטיות לטענותיו.⁴ בתפיסה שרואה את המעשה השיפוטי כשייך לתחום ההכרה ניתן לדבר על פסיקה משפטית אמתית או שקרית. ואכן, היו גישות בקרב חכמי הלכה ותאורטיקנים של המשפט שגרסו שישנם חוקים טבעיים, שדי להביט במציאות כדי להכירם. לפי גשה זו, כל יצור בעל תבונה יכול להגיע לאמת

² שמות רבה ל, טו.

³ כהן, 1991, עמ' 114.

⁴ בבא מציעא נט, ב.

המשפטית הצודקת. גישה זו הייתה שלטת בזמן הקדום והעת העתיקה,⁵ והיא ככל הנראה חלק ממערך אמונות כולל יותר שאפיין את הזמנים ההם:

נקודת המוצא היא השלב שבו אין מבחינים בין חוקי טבע לחוקים נורמטיביים. אינך מבחין בין עונשים שהטילו עליך אנשים אחרים אם הפרת איסור נורמטיבי, לבין חוויות בלתי נעימות שסבלת מסביבתך הטבעית [...] חוויות אלו עשויות להוליך להבחנה מודעת בין חוקים נורמטיביים הנאכפים בידי אדם, המיוסדים על החלטות או מוסכמות, לבין סדירות טבעיות שאין לו שליטה עליהן [...] בהתפתחות הפילוסופיה היוונית שניות זו של עובדות ונורמות באה לידי ביטוי במושגי הניגוד שבין טבע למוסכמה - פיסיס ונומוס⁶

בעת העתיקה, טרם שנערכה ההבחנה הטילה, נתפסו חוקי הטבע וחוקי החברה באופן שווה. בשפה המצרית, לדוגמה, נטבע המונח "מאאת" והוא הונח בבסיסם של חוקים וחוזים, שירים וסיפורים ואפילו בלחשים ותפילות. לפי המיתולוגיה המצרית, ה"מאאת" הוא עיקרון הצדק, אך הוא גם התגלמות היופי והטוב: "המונח 'מאאת' ציין בעת ובעונה אחת גם 'צדק' וגם 'סדר', תוך התייחסות הן לסדר החברתי והן לסדר הקוסמי בעולם".⁷ במסורות המסופוטמיות השונות שימשו המילים 'קיתוס' (אמת) ו'מישרוס' (יושר, מישרים) כצרוף-כבול,⁸ באופן שאין להפריד את האחת מהשנייה. כשם שניתן באמצעות השכל והחושים להכיר בעובדה, כך ניתן באמצעותם להכיר באמת השפוטית.

כפי שפופר ציין, חכמי יוון חילקו בין מעשים שמחויב לעשותם או להימנע מהם על פי טבע לבין כאלו שנאסרו על פי חוק או מנהג.⁹ עמדה זו לא פסחה אף על המשפט הרומי, אשר הבחין בין MALUM IN SE ("רע בו"). הכוונה היא לדבר רע מצד עצמו) לבין MALUM PROHIBITUM ("רע כי נאסר" – מוסכמה).

⁵ במידה מסוימת, אם כי לא לגמרי זהה, זו הגישה של המשפט הטבעי (Jus naturalis). ראו כהן, שם.

⁶ פופר, התשס"ה, עמוד 63.

⁷ מישר, תשס"ז, עמ' 16.

⁸ כמו במקרא: אמת וצדקה.

⁹ הבחנה זו מתייחסת בעיקר לבני הדור השני של הסופיסטים ביוון: קרטילוס, אנטיפון והיפאס איש אליס. ראו כסנופון "זכרונות" 4.4.6 ו-13.4.3; שקולניקוב, 1981, עמ' 166.

לפיכך ישנם דברים שרעים ממהותם ויש דברים שהם רעים רק כי החוק אסר אותם. בעקבות השפעתה של התרבות היוונית, הבחנה זו חדרה לתרבויות שונות, ואף לכאלו שקדמו מבחינה כרונולוגית לתרבות יוון. דבר זה משתקף הן בחוקים והן בספרות העמים.

בספר מקבים, למשל, ישנו דיאלוג בין אנטיוכוס לאדם יהודי. על שאלתו של אנטיוכוס: "מדוע מואס אתה באכילת הבשר הטוב מאוד של החיה הזאת בעוד שהטבע הוא מעניק הטובה?"¹⁰, משיב היהודי: "אין אנו אוכלים בשר טמא, כי מאמינים אנו כי אף שהתורה היא דבר אלהים, יודעים אנו שהבורא מתחשב בנו גם לפי הטבע".¹¹ היהודי מכיר את ההבחנה בין חוק לטבע, והוא טוען כי "אף שהתורה היא דבר אלהים", כלומר חוק שניתן על ידי מחוקק, הרי שהיא תואמת את הטבע. העמדה שמוצגת כאן מקבלת את הדיכוטומיה בין חוק טבע למנהג, אולם היא קובעת שדבר האל תואם את שניהם.¹² לצד קביעה זו קיימת אצל חז"ל גם גישה אחרת, שמקבלת הן את ההבדל בין טבע לחוק והן את הפער שביניהם:

את משפטי תעשו" (ויקרא יח, ד'): דברים שאלמלא לא נכתבו, דין הוא שיכתבו, ואלו הן: עבודה זרה, וגילוי עריות, ושפיכות דמים, וגזל וברכת השם. "ואת חקתי תשמרו": דברים שהשטן ואומות העולם משיבין עליהן, ואלו הן: אכילת חזיר, ולבישת שעטנז, וחליצת יבמה, וטהרת מצורע ושעיר המשתלח. ושמא תאמר: מעשה תוהו הם! תלמוד לומר, "אני ה'!" אני ה' חקקתיו ואין לך רשות להרהר בהן.¹³

החילוק בין אמת מדעית לאמת שיפוטית לא אומר שמושג האמת לא רלוונטי בחשיבה משפטית בכלל. תנאי הכרחי לקיומו של מנגנון צודק הוא שמנגנון זה יישען על חקירת האמת. לפי דין התורה כדי

¹⁰ מקבים ד, ה.

¹¹ שם, שם, כה.

¹² ספר 'מקבים ב' נכתב ביוונית, וההיסטוריון שכתבו היה נטוע בתרבות ההלניסטית. על כן לא נמנע הוא שהתשובה שהוא שם בפיו של אליעזר היהודי הייתה בבחינת מענה ליווני מתוך תפיסת עולם יוונית, ואילו הוא כשלעצמו סבר שגם כשאין החוק תואם לטבע, יש לדכא את הטבע כדי להישמע לחוק.

¹³ בבלי, יומא סז, ב. מובא בשינויים קלים גם בספרא קדושים כ, כו; וברש"י בראשית כו, ה.

להרשיע בפלילים ישנו חיוב לדעת שהדין אכן דין אמת הוא: "הנה אמת נכון הדבר".¹⁴ אלא שהאמת השיפוטית דנה על אורח חייהם של בני אדם בחברה נתונה, ואין היא מתייחסת להכרת המציאות כשלעצמה. המפגש בין שני סוגי האמתות האלו מתרחש כששופט נדרש להכריע בשאלה משפטית אשר למצב העניינים האובייקטיבי ישנו השלכה לגביה. מהיבט זה, ההלכה מצויה איפשהו בין עולם המשפט לבין האתיקה.

1.1 שיקולים אתיים בפסיקת ההלכה

המערכת המשפטית שונה אפוא ממערכות חשיבה אחרות, גם אם יש לה מן המשותף אתן.¹⁵ השאלה אם ההלכה יכולה להתחשב בשיקולים אתיים נדונה רבות בספרות ההלכתית והאקדמית. כפי שצוין לעיל, ישנן קביעות שגם ללא המערכת ההלכתית היו מגיעים אליהן. ערך חיי האדם שייך לקטגוריה הזו. בכל החברות האנושיות המוכרות לנו האיסור על רצח והריגה מקובל, גם אם לא נקבע כך במסגרת הלכתית.¹⁶ ההלכה אם כן דנה בסוגיות אתיות שנידונו גם בהקשרים אחרים, חוץ הלכתיים, והיא קובעת את עמדתה לגביהם מתוך התחשבות בדברי התורה ובהיגדים של חז"ל.¹⁷

מרבית הדיונים על כך במקורות נידונו בהקשר של תוקף הממצאים, ופחות נדרשו לשאלה אם מותר להשתמש בממצאים שלא הועברו במסורת הדורות. ברמת העיקרון חכמים נטו להסתמך על סברות הגיוניות ולא שללו אותן: "אמר רב שמואל בר נחמני מניין להמוציא מחבירו עליו הראיה? שנאמר "מי בעל דברים יגש אליהם", יגיש ראייה אליהם. מתקיף לה רב אשי: הא למה לי קרא? סברא הוא".¹⁸ רב אשי התקיף את רב שמואל בר נחמני כשהוא נשען על פסוק במקום להשתמש בהיגיון, משום שלדעתו כשסברה מחייבת דבר-מה אין צורך בראייה מהכתוב. יתרה מזאת: ישנם תחומים בהם מתבטל הכלל

¹⁴ דברים יג, טו; יז, ד. למרות שבמקורו דין זה חל על שני עניינים ספציפיים, עיר נידחת ועבודת אלילים, חז"ל הרחיבו אותו לכל דיני נפשות. ראו סנהדרין מ, א; אורבאך, 1969; כהן, שם, עמ' 115.

¹⁵ שרלו, 2009.

¹⁶ שפירא, 2007.

¹⁷ שגיא, 2006.

¹⁸ בבא קמא מו, ב.

ההלכתי "אחרי רבים להטות" ותחת זאת ישנה מלכתחילה עדיפות לסברה או לאומדנות. בדיני ממונות, למשל, מה שקובע שייך לדיני חזקות¹⁹ ולכן נקבע כי במצב של התנגשות בין רוב לבין חזקה "לא אזלינן בתר רובא".²⁰ גם אם ההלכה מוצגת על ידי הוגי דעות מסוימים כנובעת מתוך עקרוניתיה הפנימיים, אין כל ספק שפוסקי הלכה מערבים שיקולים מוסריים בפסיקתם.²¹

¹⁹ בהלכה תְּזַקָּה היא מדד שלפיו מכריעים במקרי ספיקות. מבחינה משפטית, ההלכה מניחה דברים מסוימים לגבי בני אדם או חפצים. הנחות אלו נשארות בגדר נכונות כל עוד לא הוכח אחרת.

²⁰ בבא בתרא צג, א. אמנם דבר זה היה שנוי במחלוקת בין רב לשמואל, אך מכיוון ש"הלכתא כרב באיסורי וכשמואל בממוני" הלכה כשמואל. אולם ראו גם קידושין פ, א.

²¹ שרלו, 2009.

2. המתת חסד כסוגיה אתית

האתיקה היא תחום שמתעסק בבחירות מוסריות ובטיבו של השיקול המוסרי.²² היא מעוררת דילמות הנובעות מהתנגשות בין מחויבויות שונות. האתיקה לא מתמקדת רק בהבדל שבין טוב לרוע, אלא גם, ולעתים בעיקר, בהבדל שבין טוב לטוב. כשערך מסוים מתנגש עם ערך אחר האתיקה בוחנת את השיקולים השונים התומכים בכל אחד מהם.²³ האתיקה היא שם גג להרבה גישות שונות ונבדלות המנסות להתמודד עם דילמות כאלו. ישנן שיטות אתיות הבוחנות כל מעשה בהתאם לעיקרון מנחה, ללא תלות בתוצאתו. גישות אלו מכונות דאונטולוגיות והן מתעלמות מהעמדה האישית של סוכן הפעולה ובוחנות את הצו האתי כשלעצמו. גישות אחרות מתמקדות בתוצאה של הפעולה המוסרית, והן בוחנות כל פעולה בהקשר הנסיבתי שלה. גישות אלו מכונות גישות תועלתיות למוסר. לפי גישות כאלו פעולה שמסבה יותר תועלת או אושר למספר גבוה של אנשים היא מוסרית יותר מאלו המספקות תוצאות פחותות יותר בתועלתן.²⁴ היחס בין השיטות השונות ובחינת הצידוקים של כל אחת מהן שייכת לתחום העיסוק המטה אתי.²⁵

אחת הדילמות האתיות בחברה המודרנית נוגעת להפרה של זכויות הפרט והכלל בהקשרים שונים. דוגמה אחת לדילמה כזו, הנעה בין דילמה אתית לסוגיה משפטית, היא זו הנוגעת להמתת חסד. השאלות האתיות שסוגיה זו מעלה הן רבות ומורכבות. הגישות כלפי המתת חסד תלויות בהנחות היסוד של הגישה האתית שבוחנת את הנושא.²⁶

היחס אל מטופלים בתרדמת בלתי הפיכה הוא אחד המקרים הרבים המראים עד כמה קשים המצב המשפטי, ההתלבטויות האתיות והשאלה בדבר רצונותיהם וזכויותיהם של

²² וורנוק, תשנ"ט.

²³ פרלמן, תשמ"א.

²⁴ Fergusona, Thornley & Gibb, 2016

²⁵ וורנוק, תשנ"ט.

²⁶ שגיא, 2012.

אנשים על ערש דווי או במצב בלתי הפיך של חוסר הכרה. למי יש פתחון פה וזכות החלטה?
ואיזה מרחב פעולה יש לרופא? האם מותר לרופאים להביא מטופלים גוססים אל קצם
בהפסקת הטיפול (המתת חסד פסיבית)? האם הם רשאים לתת למטופל משככי כאבים
חזקים, אף על פי שהם יודעים שכתוצאה מהטיפול הזה הוא עלול למות מהר יותר (המתת
חסד עקיפה)? האם הרופא רשאי, לבקשתו המפורשת של המטופל, לסייע לו לסיים את
חייו (סיוע להתאבדות)? ולבסוף: האם הוא רשאי, לבקשתו של המטופל, להמית אותו
באמצעות תרופה או זריקת רעל (המתת חסד אקטיבית)?²⁷

אלו רק מקצת השאלות שעולות בקשר לסוגייה של המתת חסד. שאלות נוספות נוגעות ליחס שבין ערך
החיים, שמקובל כאקסיומה שהוא מוחלט, לבין מקומה של סמכות בחברה. מי הוא זה שיש בידו את
הסמכות להכריע מי יחייה ומי ימות? האם שאלת הסמכות תלויה ביחס שלנו כלפי החיים, או שמא אין
קשר בין הדברים?²⁸

במהלך ההיסטוריה התפתחו כמה שיטות אתיות, ולמעשה לכל חברה בזמן נתון היו קודים אתיים משל
עצמה. לעתים קשה להבחין בין אתיקה לבין חוק, גם בחברות אוראליות וגם בחברות שיש להם מסורת
כתובה של חוקים.²⁹ מכל מקום, לאחר אלפי שנים שבהן חברות חיו על פי תכתיבים אתיים מסוימים,
את העיסוק המעמיק באתיקה החלו פילוסופים ביוון העתיקה. המפורסמים שבין הוגי הדעות ביוון
נחלקו בינם לבין עצמם לגבי טיבו של המעשה המוסרי. אחת השיטות שהשפיעו על עולם ההגות והמעש
הייתה האתיקה של אריסטו, הפילוסוף היווני. האתיקה של אריסטו נשענת על עיקרון האמצע שלפיו
עשיית צדק היא דבר-מה שעומד באמצע בין עשיית עוול לסבילתו.³⁰ כשנבחן את סוגיית המתת חסד
בהתאם לשיטת המוסר של אריסטו נגיע למסקנה מסוימת, אך זו לא תהיה בהכרח המסקנה שתקבל
כשנניח שיטה מוסרית אחרת.

²⁷ פרכט, 2011, עמ' 173.

²⁸ ברנדס, 2013.

²⁹ וורנוק, תשנ"ט.

³⁰ אריסטו, 1985, עמ' 123.

תפיסתו של אריסטו את היחסים החברתיים במסגרת החברה היא תפיסה מורכבת שלוקחת בחשבון שיקולים שונים. נקודת המוצא של אריסטו היא שהאדם הוא יצור חברתי מטבעו, והוא טען כי האומות והמדינות הן פרי הטבע.³¹ מדינה היא שותפות בין אזרחים והיא מבוססת על שותפויות זעירות יותר: ממשק הבית, דרך הספר ועד למדינה.³² יש היררכיות פנימיות ביחסים בן הקבוצות המרכיבות את החברה, אך בסופו של דבר למדינה יש תכלית משותפת וכללית. מדינה ראויה היא כזו שמאפשרת את קידום האושר של אזרחיה, בהתאם להקשר ולטיבם של האזרחים.³³

לפי הגדרותיו של אריסטו, החוק מהווה מסגרת לפעולות צודקות ולעוולות.³⁴ אדם המפר את החוקים עושה עוול ואדם השומר עליהם הרי הוא צדיק.³⁵ אך אריסטו לא בחן מעשים בצורה המנותקת מההקשר ומהמניעים שלהם. למניע ולמטרה של הפעולה יש רלוונטיות רבה בסיווג האתי שלה.³⁶ כשנשאלת השאלה אם מותר לסיים חייו של אדם או לא נראה כי אריסטו היה בוחן את השאלה הזו מבעד לעניינים משפטיים. בעת העתיקה הקו בין מוסר למשפט לא היה חד כמו שנעשה לאחר התפתחותו של המשפט הפוזיטיבי, ולכן נראה כי העמדות המשפטיות של הוגי דעות מהעבר ניתנות לבחינה גם דרך עיניים משפטיות.

אריסטו הציג תחשיב מורכב שדרכו ניתן לבחון את המעמד האתי של מעשה מסוים. הוא יכול היה לסווג אותו מעשה כצודק או כמעוול בהתאם להקשר שלו. כשבני החברה רואים לנכון לנטול נפש של

³¹ אריסטו, 2009, עמ' 13.

³² שפירא, 2007.

³³ בדומה לסוקרטס ולאפלטון לפניו, אריסטו קיבל את ההבחנה בין חוק למוסר ובין נורמה לטבע, והוא סבר שיש אנשים שנועדו מטבעם לשלוט ואחרים שמטבעם להיות מונהגים ולהישלט. אמנם אריסטו התלבט בשאלה אם מעמדם של העבדים תקף מכוחם של חוקים בלבד או שמא הוא תוצר של הטבע, אך הוא לא התלבט לגבי כך שישנם כאלו שמעמדם בפוליס צריך להיות גבוה יותר משל אחרים, מתוקף היותם טובים יותר.

³⁴ אריסטו, 1985, עמ' 110.

³⁵ שם, עמ' 111.

³⁶ שם, עמ' 114.

אדם, על פי רוב יש לקבל את קביעתם. אולם אנו יודעים שמבחינה היסטורית אריסטו האמין שהחלטת הרוב יכולה לבצע עוול, ולכן סביר להניח שהוא לא היה מקבל את קביעת החברה בכל מצב.³⁷

בחינה אתית מאפשרת גישה נוספת. גישה כזו הציע הוגה הדעות ג'ון סטיוארט מיל. לפי גישה זו, יש לבחון מעשים בהתאם לתועלת שהם מספקים. מעשה המביא תועלת לכמות רבה יותר של אנשים, ושטיבה של התועלת עוצמתית יותר, הרי הוא מעשה ראוי.³⁸ מיל סבר שמטרתו של המוסר היא לספק כמה שיותר אושר ורווחה לחברה ולכן המדד למוסריותו של מעשה כפופה לתועלת שהרוב יפיק ממנו.³⁹ לפי תפיסתו של מיל, החברה אינה אלא אוסף של אינדיבידואלים, אולם כל אחד מאותם אינדיבידואלים נאלץ לוותר על אי אלו טובין חברתיים כדי להגדיל את האושר והרווחה של הכלל.

מיל נחשב להוגה תועלתן, ומשמעות הדבר היא שגישתו המוסרית אינה מתחשבת בערכים שנובעים מבירור מושגי של תכנים, אלא היא שיטה שבוחנת מעשה מוסרי בהתאם לתועלת שהוא מביא לכמה שיותר אנשים. מיל במפורש טוען שהקריטריון שלו אינו חל על הפרט, כך שבוחנים כיצד מעשה מסוים מגדיל את סיפוקו, אלא כקריטריון לחברה כולה.⁴⁰ הגישה של מיל בהקשר של המתת חסד מעלה קשיים. קשה לדעת האם מותו של אדם שסובל, שלכן אנו מעוניינים להפסיק את חייו, מביאה לתועלת או לצער. כיצד ניתן למדוד אושר של אדם? אולי הכאבים שיש לחולחל הנוטה למות חזקים כל כך שטוב מותו מחייו. אך לאחר שניטול את חייו, האם הצער של בני משפחתו הוא חלק מהתחשיב המוסרי או לא? קשה לתת מענה לשאלה זו מתוך כתביו של מיל.⁴¹

הגישה של אריסטו ושל מיל שונות אחת מהשנייה, אולם הן שייכות לאותו הלך רוח מבחינה זו ששניהם מסכימים שמעשה נבחן על פי ההקשר שלו ושלמטרותיו יש רלוונטיות בהערכתו. גישה שונה לגמרי הציג הפילוסוף עמנואל קאנט. קאנט האמין שלתבונה האנושית יש יכולת לנסח עקרונות מוסריים תקפים

³⁷ אריסטו סבר שהחברה האתונאית הוציאה את סוקרטס להורג שלא בצדק אמנם לא מדובר בהמתת חסד, אך הקשר בין טובת החברה לבין חיי הפרט ברור. להרחבה ראו ליבס, תשל"ג.

³⁸ מיל, 1930, עמ' 16.

³⁹ שם, עמ' 37.

⁴⁰ שם, עמ' 27.

⁴¹ כהן, 1991.

ובכך לכוון חברה תבונית. חברה זו תיצור עתיד טוב שבו ישרור שלום נצחי בין האומות.⁴² קאנט טען שמעשה מוסרי הוא אוניברסלי והוא לא תלוי בהקשר ובנסיבות. הוא ניסח את הצו הקטגורי שלו במילים "עשה מעשיך רק על פי אותו כלל אשר, בקבלך אותו, תוכל לרצות גם כן כי יהיה לחוק כללי".⁴³ קאנט לא ניסח משנה סדורה של כללים אתיים אלא הוא רק הגדיר את תוכנו של הצו המוסרי מבחינה צורנית. לפי הגדרתו, מעשה מוסרי אינו נמדד בתוצאותיו ולא בתועלת שהוא מפיך אלא רק בתקפות שלו. קאנט הוסיף להגדיר הזו את הקביעה יש לראות כל אדם כתכלית לעצמו, ואין להתייחס לבני אדם כאמצעים לסיפוק צרכים. הצו אסר התבונה קובעת שזה לא מוסרי ליטול נפש, אזי שלהקשר אין כל נגיעה בדבר והמעשה יהיה אסור מוסרית בכל מצב. לפיכך נראה כי לפי הצו הקטגורי של קאנט, המתת חסד היא דבר שאינו מתאפשר מוסרית. הצו הקטגורי מחייב לפעול באופן שבו כל אדם מבצע את מעשיו כך שהיה רוצה שכולם ינהגו כמוהו.⁴⁴

אנו רואים אפוא כי ביחס להמתת חסד השיטות המוסריות הרבנות ניתנות לחלוקה קטגורית: שיטות הבוחנות את הכדאיות וגישות הקובעות צו מוסרי. שאלת הכדאיות בהערכת חיי אדם היא שאלה עתיקה שהועלתה בדיונים דתיים, אתיים ומשפטיים כבר בעת העתיקה.⁴⁵ אנשי אתיקה מודרניים הרחיבו את היריעה והם יצרו שילובים שונים, במינונים שונים, בין עמדות תועלתיות לעמדות דאונטולוגיות.

דוגמה לדילמה אתית הנובעת לכדאיות החיים עולה בהקשר של הפריית מלאכותיות. הנימוקים המשתמשים את המתנגדים נשענים על השערות לגבי טובת הילד והגורל הצפוי לו. כלומר שיקול

⁴² קאנט הבין את מפעל הנאורות כעניין עקרוני בתרבות המערבית, דבר שאמור לשנות את מצב האדם בצורה משמעותית. בשבילו הנאורות היא בשלות האדם והשלב האחרון בהתבגרותו, ומשמעותה שחרור רוח האדם מהבורות והטעות. האדם מכיר את הטבע ולא פחות חשוב מזה – את התודעה האנושית עצמה. סיסמתו של קאנט הייתה: "העז לדעת!".

⁴³ קאנט, 2002, עמ' 77.

⁴⁴ לצד הגישות האלו נהגו שיטות רבות אחרות. לכל שיטה אתית יש את המגרעות והיתרונות שלה, אך השיטות הנ"ל הן מהמוכרות ביותר. על פי רוב ניתן לסווג מעשה מוסרי בהתאם לאחת מהשיטות האלו וכך לקבוע מה היחס הראוי כלפיו.

⁴⁵ "תנו רבנן: שתי שנים ומחצה נחלקו בית שמאי ובית הלל. הללו אומרים: נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא, והללו אומרים: נוח לו לאדם שנברא יותר משלא נברא. נמנו וגמרו: נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא, עכשיו שנברא יפפש במעשיו". תלמוד בבלי, מסכת ערובין יג, ב.

הכדאיות נכנס לדיון האתי. הטענה היא שילד שנולד ליתמות מתוכננת, למשפחה חד הורית, לצד ההשלכות הפסיכולוגיות שעלולות להתעורר לאור הידיעה שהוא בא לעולם כשאביו כבר נפטר, יסבול ולכן עדיף לא להביאו לעולם מלכתחילה. המענה לשאלה זו תלוי ברקע המוסרי שמונח בבסיס הדיון. אלו האוחזים במוסר אוטיליטרי יוכלו לחפש את הנימוק המשכנע לפתירת הדילמה. אולם אלו המשגינים את תפיסתם המוסרית על ערכים לא יוכלו לעשות כך.⁴⁶

סוגיה זו מהווה מקרה פרטי של בעיה רחבה יותר הנוגעת להערכת חיי האדם. שאלה זו יכולה לעלות גם במקרים של דילמה לגבי המתת חסד של חולים סופניים, ובמקרים מסוימים אף לגבי ענישת אסירים. האם חייהם ראויים? השאלה עשויה לקבל מענה רק במידה שמניחים הנחות יסוד מסוימות והופכים את הדיון לכזה שמערב הנמקות רציונליות. במצב כזה יכולים להיות נימוקים משכנעים לכל אחת העמדות שיועלו במהלכו של דיון

אם יעלה מישהו את השאלה: האם כדאי לקיים את חייו של אדם שהיה ל"צמח" - תתחייב מיד כתשובה השאלה: מהי הכדאיות של חייד, אדוני? הלא לעצם קיומו של אדם אין שום הנמקה רציונאלית: אתה אינך קיים משום שיש הנמקה לקיומך, אלא אתה קיים משום שאתה קיים... אם יתחיל מישהו לתהות על קנקנה של ההנחה הסתמית שיש לאדם זכות לחיות ושאינן אדם רשאי ליטול ממנו את חייו; ואם יגיד לי: אמנם כן, אבל בתנאים ובנסיבות שבהם ניטל מן החיים ערכם והם הפכו לסבל, בטל האיסור - מיד אציג לו את השאלה: מדוע אסור לי ליטול את חייד, הנראים לי חסרי ערך? הוא יענה: אין אתה רשאי ליטול את חיי משום שמוסכם שאין לנגוע בחיי אדם, ללא תלות בערך המיוחד להם. מיד אגיד לו: אם אין אתה יכול לנמק נימוק רציונאלי את תקפותו של איסור זה לגביך, כיצד תוכל לנמק את ביטולו לגבי אדם אחר - משום שחייו, כביכול, אינם "כדאיים" עוד? מדוע אינני רוצח אותך, כשאין חייד מוצאים חן בעיניי? משום שאני - כרבים בינינו - בדעה הסתמית שאין ליטול חיי של אדם. אם אגיד: לא אטול חיי של אדם, בתנאי שיוגד לי הנימוק לאיסור זה - יתברר שאין לכך נימוק, ואז אטול חיי של אדם.⁴⁷

⁴⁶ שגיא, 2012.

⁴⁷ ליבוביץ, תשמ"ז.

העמדה המוצגת על ידי ליבוביץ עונה לשאלה באילו נסיבות טובת האדם היא שלא לבוא לעולם או באיזה נסיבות ראוי שיעזוב. עמדתו היא שלשום חיים אין נימוק רציונלי מלבד העובדה שכחברה אנו מעריכים את חיי האדם.⁴⁸ הרי גם אישים שהצליחו בחייהם ידעו רגעי צער ומצוקה, ולעתים אלו שמהווים השראה לכל באי עולם עברו בעצמם חיים קשים. ובכלל, כיצד ניתן למדוד קושי מול הנאה בהערכת חיים? האם חיים ראויים הם חיים שכמות ההנאה שבהם גדולה מכמות הצער? ומה תהיה הערכנו לחיים מלאי משמעות אך רוויי צער? יתר על כן, בפועל המוות מעיב על כל הישג שהושג בחיים; ועם זאת איננו אומרים שטוב מותם של אלו שמתו מחייהם. כל זאת מפני שלא ניתן להעריך חיים במונחים של כדאיות. חברה שרואה בבחירה בחיים ערך לא יכולה לערבב את תפיסתה הערכית עם שיקולים תועלתיים.⁴⁹

לאחר דיונים רבים במשורר המוסר, במדינת ישראל נקבע חוק מפורט, שהנו למעשה אחד מהמקפים והיסודיים בעולם המערבי. קבוצה של רבנים פילוסופים ואנשי משפט ניסחו את "הצעת חוק: החולה הנוטה למות, התשס"ב 2002". הביטוי "החולה הנוטה למות" החליף בהצעתם את המונח "חולה סופני" מתוך הנחה שזהו מונח לא אתי. לטענת הועדה אין זה מתפקידו של אף אחד לקבוע את אורך חייו של אדם, גם לא של רופאים. בהצעת החוק הועלו כמה נושאים: כשירותו של החולה לקבל החלטות, חולים בגירים וקטינים, צוואה בחיים, מתן הנחיות רפואיות מקדימות, יפוי כוח להחלטה על סיום חיים, המעמד של מטפלים, בני משפחה, ידידים, אנשי דת וועדות אתיות.

הוועדה הבחינה בין טיפול רציף, כמו מכונת הנשמה, לטיפול בדיד, כגון הקרנות, טיפולים כימותרפיים או דיאליזה. בטיפול רציף אסרה הועדה התערבות ולכן אין היתר לנתק את החולה מהמכשירים. אולם הוועדה התירה בעקיפין להשתמש בשעון שבת, כך שלאחר מחזור אחד כשהמכשיר ייפסק מותר יהיה לא לחברו מחדש. חשוב לזכור כי המוסר ההומניסטי מייחס חשיבות רבה לאוטונומיה של הפרט, ולכן במקרים מסוימים תישקל דעתו של החולה גם כשהיא מתנגשת עם עקרונות אתיים מופשטים.⁵⁰

⁴⁸ ליבוביץ, תשמ"ז.

⁴⁹ שם.

⁵⁰ Pellegrino and Thomasma, 1988

3. ערך החיים בדין העברי

כפי שהוזכר, להלכה יש עמדות משלה לגבי סוגיות שלעיתים שייכות לתחום המשפט או לאתיקה. לגבי המתת חסד, הסוגיה נבחנת בהלכה לאור הערכתה את חיי האדם. אמנם הערכה זו אינה בלתי תלויה בשיקולים מטפיסיים שונים, אך הנימוקים שמובאים בהלכה הם משפטיים לחלוטין.⁵¹ ישנן לא מעט סוגיות הדנות בערכם של החיים בספרות התורנית.⁵² סוגיות אלו בוחנות הן את יחסו של אדם לחיי עצמו והן את יחסו לחיי זולתו. ההלכה נפסקה לאחר מחלוקות רבות שהתקיימו בין חכמים וישנן סוגיות שההכרעה לגביהן אינה חד משמעית גם היום. נקודת המוצא של ההלכה היא מה שנאמר בתורה לגבי החיים: "העידותי בכס היום, את השמיים ואת הארץ החיים והמוות נתתי לפניך, הברכה והקללה; ובחרת בחיים למען תחיה אתה וזרעך".⁵³ הבחירה בחיים היא צו שמוטל על מושאי החוק. חשיבותם של החיים רבה עד שפיקוח נפש דוחה את רוב המצוות שבתורה:

ר' שמעון בן מנסיא אומר (שמות לא, טז) 'ושמרו בני ישראל את השבת', אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה. א"ר יהודה אמר שמואל, אי הואי התם הוה אמינא דידי עדיפא מדידהו (ויקרא יח, ה) 'וחי בהם', ולא שימות בהם.⁵⁴

⁵¹ גילת, 1992.

⁵² אורבאך, 11969.

⁵³ דברים ל, 19.

⁵⁴ תלמוד בבלי, מסכת יומא פה, ב.

ההלכה קבעה שגם מצוות חשובות, שמגדירות את יהדותו של אדם, נדחות מפני פיקוח נפש,⁵⁵ והיא מגלה יחס שלילי ביותר לאדם המאבד עצמו לדעת.⁵⁶ לגבי נטילת נפש של אדם בזדון, פשוטו של מקרא, כפי שהובן על ידי מוני המצוות, אוסר זאת, ובעשרת הדברות המקרא מגדיר רצח כל מקרה שבו אדם נוטל את נפש חברו בכוונה תחילה.⁵⁷ בספרות ההלכתית, בעקבות דברי חז"ל, הוגדר רצח בקריטריונים הבאים:

כל הורג נפש אדם מישראל – עובר בלא תעשה, שנאמר "לא תרצח". ואם רצח בזדון בפני עדים - מיתתו בסיף, שנאמר "נקום ינקם". מפי השמועה למדו שזו מיתת סיף; בין שהרג את חברו בברזל, בין ששרפו באש – מיתתו בסיף.⁵⁸

העיסוק בערך החיים מבחינה מוסרית ומשפטית חלש על תחומים רבים הקרובים לסוגיית הרצח. כך, לדוגמה, העדפת חיי הזולת על פני חיי האדם עצמו נידונה במחלוקת אחת והמסקנה ההלכתית שהוצגה במקורות היא שחיי האדם קודמים לחיי חברו:

שנים שהיו מהלכין בדרך וביד אחד מהן קיתון של מים אם שותין שניהם מתים ואם שותה אחד מהן מגיע לישוב דרש בן פטורא מוטב שישתו שניהם וימותו ואל יראה אחד מהם במיתתו של חברו עד שבא ר' עקיבא ולימד וחי אחיך עמך חייך קודמים לחיי חברך.⁵⁹

⁵⁵ שו"ת תשב"ץ חלק ד (חוט המשולש) טור ב סימן ז: "והלא פקוח נפש דוחה כל מצות התורה". שו"ת חתם סופר, חלק יו"ד, סימן רמה: "הרי פיקוח נפש דוחה כל התורה כולה חוץ מג' עבירות כידוע". בשו"ת אבני נזר חלק חו"מ סימן קצג: "נראה הא פקוח נפש דוחה כל האיסורים". על דברים כאלו כתב הרמב"ם: "ואסור להתמהמה בחילול שבת לחולה שיש בו סכנה, שנאמר אשר יעשה אותם האדם וחי בהם ולא שימות בהם, הא למדת שאין משפטי התורה נקמה בעולם אלא רחמים וחסד ושלוה בעולם. ואלו המינים שאומרים שזה חילול שבת ואסור, עליהן הכתוב אומר וגם אני נתתי להם חוקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם" (יחזקאל כ, כה). משנה תורה, הלכות שבת ב, ג. וכן כתב: "כל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג ונהרג ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו". הלכות יסודי תורה ה, ד. לעמדה אחרת ראו תוספות עבודה זרה כז, ב.

⁵⁶ "המאבד את עצמו בדעת אין מתעסקין עמו בכל דבר. רבי ישמעאל אומר, קורין עליו הוי נשלחה, הוי נשלחה. אמר לו רבי עקיבא הנח לו בסתמו, אל תברכהו ואל תקללהו. אין קורעין ואין חולצין ואין מספדין עליו". מסכת שמחות ב, א.

⁵⁷ שמות כ, 12; רמב"ם, ספר המצוות לאו רפט; ספר החינוך מצווה לד.

⁵⁸ רמב"ם, משנה תורה, הלכות רוצח ושמירת הנפש א, א.

⁵⁹ תלמוד בבלי, מסכת בבא מציעא סב, א.

ההלכה בוחנת מעבר לכך גם את התנאים שבהם לא רק מותר ליטול נפש של אדם אלא חובה לעשות זאת.⁶⁰ לדוגמה, במקרה שבו אדם מבקש לרצוח אדם אחר, כל יהודי מצווה להציל את הנרדף על ידי הריגת הרודף. הדיון על מצב כזה משולב בתלמוד עם דיון על החובה להציל אדם שנמצא בסכנה:

תנו רבנן: מניין לרודף אחר חברו להרגו שניתן להצילו בנפשו? תלמוד לומר: לא תעמד על דם רעך. והא להכי הוא דאתא? האי מבעי ליה, לכדתניא: מניין לרואה את חברו שהוא טובע בנהר, או הליה גוררתו, או לסטין באין עליו, שהוא חייב להצילו? תלמוד לומר: "לא תעמד על דם רעך"? אין הכי נמי.⁶¹

החשיבות של חיי האדם במסגרת היהדות כה רבה עד שיש שאמרו שאין שום היתר בשום מצב להפסיק חיים של אדם.⁶² הגישה היסודית כלפי החיים מהווה נקודת מוצא, אך ההלכה היהודית משלבת בין שיקולים ערכיים לבין שיקולים פרגמטיים, ולכן הדיונים שהחלו בתלמוד ונמשכו על ידי פוסקי ההלכה ערכו חלוקות בין מצבים שונים.⁶³ לא כל הזמנים שווים ולכן יש מקרים שבהם ההלכה מתירה דבר מסוים, למרות שבמישור העקרוני הוא סותר את עקרונותיה. הגמישות של ההלכה מאפשרת אפוא להקל בסיטואציות שונות כדי לאפשר חיים תקינים. בדברים הבאים ייבחנו ההגדרות והחלוקות ההלכתיות בנוגע להמתת חסד וההיבטים השונים המעורבים בכך.

⁶⁰ אורבאך, 1969.

⁶¹ תלמוד בבלי, מסכת סנהדרין עג, א.

⁶² Thomasma, 1999

⁶³ אלבק, 1999.

4. המתת חסד בהלכה

המקור שממנו יוצאים כל פוסקי ההלכה לבחינת הסוגיה של המתת חסד מצוי בדברי התלמודים, הבבלי והירושלמי. בגמרא הובא בקצרה הדין לגבי אדם שסופו קרב, ומהניסוח נראה שהיא החמירה בדבר עד כדי כך שאפילו אם האדם מצוי בעיצומו של תהליך המיתה אין לזרז אותו: "המעצים עיני המת עם יציאת הנפש, הרי זה שופך דמים".⁶⁴ מהמשך הגמרא משתמע שאדם העומד למות ובא אדם אחר וקירב את מיתתו אפילו ברגע אחד קצר זה כמו שהוא שפך את דמו, ואין חילוק בין אדם כזה לבן אדם שהרג תינוק שזה עתה נולד: "תנו רבנן: המעצמו עם יציאת הנפש הרי זה שופך דמים, משל לנר שכבה והולכת אדם מניח אצבעו עליה מיד כבתה".⁶⁵ גם בירושלמי נאמרו דברים דומים: "אין מאמצין את המת בשבת ולא בחול עם יציאת נפש. וכל המאמץ עם יציאת נפש הרי זה שופך דמים".⁶⁶

למרות האמור, בגמרא לא הובאה הגדרה ברורה לחיי שעה, ולכן גם אם אין חילוק מבחינה מעשית בין חולה הנוטה למות לבין אדם שנמצא במלוא אונו, עדיין מבחינה הלכתית ומשפטית נעשו ניסיונות לברר את ההגדרות הרלוונטיות מכיוון שחולה שכל הרופאים פה אחד מסכימים שאי אפשר להצילו ניתן למצוא היתרים להסיר דבר שמונע ממנו למות, ואילו במצבים אחרים הדבר ייאסר.⁶⁷ היו כאלו שקבעו שחיי שעה דומים לטרפה מצד זה שאם אדם לא יחיה עם מחלתו מעל 12 חודשים יש להחשיבו כחולה הנוטה למות.⁶⁸ אחרים חילקו בין גוסס לבין חי שעה וקבעו שגוסס עוד עשוי להינצל ואילו חי שעה רק מיעוט ממיעוט עשוי לשרוד.⁶⁹

⁶⁴ תלמוד בבלי, מסכת שבת קנא, ב.

⁶⁵ תלמוד בבלי, מסכת שבת קנא, ב.

⁶⁶ ירושלמי מסכת שבת, פרק כג; צב, ה"ה. ראו בנוסף הרי"ף על מסכת מועד קטן טז, ב ופסקי הרא"ש ג סימן עה.

⁶⁷ כהן-אלמגור, 2002.

⁶⁸ חכמת שלמה יורה דעה, סי' קנא ס"א; שו"ת אגרות משה, חושן משפט ח"ב סי' עה אות ב.

⁶⁹ הרב ישראל מאיר הכהן מראדין, ביאור ההלכה סי' שכט ס"ד.

4.1 הדעה המחמירה

העמדה העקרונית של ההלכה היא שאסור ליטול נפשו של אדם בשום מצב, גם אם האדם סובל ייסורים קשים וגם אם הוא מבקש זאת בעצמו.⁷⁰ אדם שמפסיק את חייו של אדם אחר, בין אם מדובר בקרוב משפחה, בחבר או ברופא, וגם אם הדבר נעשה מתוך חמלה גדולה, הרי הוא שופך דמים ודינו כרוצח לכל דבר ועניין. דין תורה במצב כזה הוא גזר דין מוות: "אחד ההורג את הבריא או את החולה הנוטה למות, ואפילו הרג את הגוסס, נהרג עליו".⁷¹

עמדתם של הפוסקים המחמירים היא שאין לשום אדם סמכות לקצר את חיי זולתו. אין כלל שאלה לגבי הפסקת חיים במצבים רגילים, אך הפסיקה קובעת שגם כשמדובר בחולה הנוטה למות אין להחיש את מותו בצורה אקטיבית. לאחר דיונים רבים בספרות ההלכה, דיונים שנמשכו מאות שנים, בשולחן ערוך נפסקה הלכה האוסרת להתעסק עם גוסס באופן שיחיש את מותו:

הגוסס הרי הוא כחי לכל דבריו. אין קושרין לחייו, ואין סכין אותו, ואין מדיחין אותו, ואין פוקקין את נקביו, ואין שומטין הכר מתחתיו, ואין נותנין אותו על גבי חול ולא על גבי חרסית ולא על גבי אדמה. ואין נותנין על כריסו לא קערה ולא מגריפה ולא צלוחית של מים ולא גרגיר של מלח. ואין משמיעין עליו עיירות, ואין שוכרין הלילין ומקוננות, ואין מעמצין עיניו עד שתצא נפשו. וכל המעמץ עם יציאת הנפש הרי זה שופך דמים.⁷²

הקביעה של שולחן ערוך שלפיה גוסס הוא כחי לכל דבר בעצם קובעת שכל עיסוק עם משך חייו זהה לרצח. מהלכה זו משתמע שאין כל היתר לקצר את חיי הגוסס, גם אם הוא סובל ייסורים קשים ומרים. אולם מה המצב במקרה שבו הרופאים אינם מקצרים את חייו של האדם אלא רק נמנעים מהארכתם?

⁷⁰ רובין, 1999.

⁷¹ רמב"ם, משנה תורה, הלכות רוצח ב, ז, על פי תלמוד בבלי, מסכת שבת קנא, א; מסכת סנהדרין עה, א.

⁷² שולחן ערוך, יורה דעה, סימן שלט, א.

הפוסקים המחמירים טוענים שגם דבר זה הוא אסור. לפי העמדה הזו, אין שום חילוק בין צורות הטיפול השונות. הרופא מחויב להאריך את חיי האדם ללא כל תלות בשאלת הכדאיות בחיים שכאלה.⁷³ היו פוסקים שקבעו בצורה חד משמעית שגם במצב של תרדמת, שבה הגוסס חסר הכרה לחלוטין, הרופאים מחויבים להעניק לו טיפול מסור כמו שהם מעניקים לבחור צעיר, כולל החייאה אם הדבר נצרך.⁷⁴ גם אם האדם יסבול, גם אם הוא בוודאות עומד למות עוד זמן קצר, הרופא חייב להתייחס אליו כאל אדם חי, ואין הבדל בין גוסס הסובל מייסורים בגיל 100 לבין תינוק בריא בן יומו.⁷⁵ מהיבט זה, גם על חולה כזה חלה החובה לדחות מצוות מפני פיקוח נפש.⁷⁶ עמדה זו דומה לצו הקטגורי בתורת המוסר שלפיו אין להתחשב כלל בהקשר ובתוצאות של פעולה מוסרית אלא מרגע שנקבע שדבר מסוים אינו מוסרי אזי שהוא אסור בכל הקשר.⁷⁷ קביעה עקרונית זו נפסקה להלכה על ידי כמה פוסקים,⁷⁸ ומכאן משתמע שערך החיים אינו תלוי באורך שלהם או באיכותם.⁷⁹

⁷³ כהן-אלמגור, 2002.

⁷⁴ כהן-אלמגור, 2002.

⁷⁵ שו"ת ציץ אליעזר ח"ה קונ' רמת רחל סי' כה

⁷⁶ כך כתב בביאור הלכה סי' שכט סע' ד: "ודע עוד, דה"ה גוסס נמי מחללין עליו בפקוח הגל או אם רופא אומר שסממנים אלו יועילו לו להאריך רגעי חייו".

⁷⁷ וינריב, 2008.

⁷⁸ הרמב"ם, משנה תורה הלכות יסודי התורה ה, ה; שולחן ערוך יורה דעה סי' קנז סעיף א.

⁷⁹ רובין, 1999.

4.2 הדעה המקילה

גם פוסקי הלכה שנחשבים למקלים בסוגיה של המתת חסד אינם חולקים על עקרונות היסוד של התורה וההלכה. לא נמצא שום פוסק שהציג היתרים חריגים בנושא הזה. אולם, עם זאת, ישנם פוסקים שמדקדקים בדברי קודמיהם ומסיקים מהתלמוד ומהפסיקה שיש מקרים שבהם מותר להקל על סבלו של אדם ולהסיר את הגורמים שמעכבים את יציאת נשמתו.⁸⁰ למעשה בדבר זה גם פוסקי הלכה שהחמירו מאד בנוגע להמתת חסד לא אמרו את דבריהם אלא על פעולה אקטיבית. למעשה כשמדובר בהסרת המעכב את המוות גם הדעה המחמירה קובעת שלא מדובר כאן ברצח ושהדבר מתאפשר בסיטואציות מסוימות:

הגוסס (פירוש, המעלה לחה בגרונו מפני צרות החזה, וזה יקרה סמוך למיתה, ולשון גוסס הוא מלשון מגיס בקדרה, שהלחה מתהפכת בגרונו, כמו המגיס בקדרה)... הרי הוא כחי לכל דבריו. ולכן אסור לגע בו, שכל הנוגע בו, הרי זה שופך דמים. למה הדבר דומה? לנר מטפטף, שכיון שנוגע בו אדם, מיד נכבה. ואף-על-פי שהוא גוסס זמן ארך ויש צער גדול לו ולקרוביו, מכל מקום אסור לגרם שימות מהרה, כגון להשמיט הכר והכסת מתחתיו, מחמת שאומרים, שיש נוצות מקצת עופות שגורמים לעכב את המיתה, או לשום מפתחות בית-הכנסת תחת ראשו, כל זה אסור. אבל אם יש שם דבר שגורם עכב יציאת הנפש, כגון קול דופק וכיוצא בזה, מתר להסירו, דאין בזה מעשה, אלא שמסיר את המונע ואינו נוגע בו.⁸¹

החילוקים השונים בין הפוסקים הם מהו המצב שמתיר זאת. היו פוסקים שקבעו שישורים קשים הופכים את החיים לבלתי נסבלים ולכן אדם רשאי לדחות טיפול מאריך חיים.⁸² בתנ"ך ובתלמוד

⁸⁰ שטינברג, 2003.

⁸¹ קיצור שולחן ערוך קצד, א.

⁸² שו"ת אגרות משה, חושן משפט, ח"ב סי' עד אות ב.

מובאות דוגמאות לאנשים שקצו בחייהם וביקשו למות, כגון שאול,⁸³ אליהו,⁸⁴ יונה,⁸⁵ וחוני המעגל.⁸⁶ במקומות מסוימים ראינו שחכמים ביקשו רחמים על אדם שסבל כדי שימות, והגמרא אף מספרת שנענו לבקשתם.⁸⁷ בחלק האגדי שבתלמוד, שאינו מובא להלכה, מובא סיפור שממחיש שלעתים הייסורים קשים וניתן להסיר גורם שמונע מהנפש לצאת:

ההוא יומא דנח נפשיה דרבי גזרו רבנן תעניתא ובעו רחמי ואמרי כל מאן דאמר נח נפשיה דרי ידקר בחרב סליקא אמתיה דרבי לאיגרא אמרה עליונים מבקשין את רבי והתחתונים 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 מלמבעי רחמי שקלה כוזא שדייא מאיגרא לארעא אישתיקו מרחמי ונח נפשיה דרבי. אמרו ליח רבנן לבר קפרא, זיל עיין. אזל, אשכחיה דנח נפשיה, קרעיה ללבושיה ואהדריה לקרעיה לאחוריה. פתח ואמר: אראלים ומצוקים אחזו בארון הקדש נצחו אראלים את המצוקים ונשבה ארון הקדש.⁸⁸

עדויות אלו אמנם אינן מובאות להלכה, אך הן מורים על רוחו של החוק: בהנחת התנאים הנכונים, ניתן למצוא פסיקה שתקל על סבלו של אדם.⁸⁹ לא בנטילת חייו, אלא בהסרת הגורמים שמונעים ממנו למות. הפוסקים שחיפשו את ההתירים האלו עשו זאת משום שהם חשו לסבלו של החולה, והם הניחו הנחה מטה הלכתית שלפיה גם האות הכתובה לא באה כדי לגרום סבל לאדם אלא כדי לשפר את החיים.⁹⁰

⁸³ שמואל א לא, 4.

⁸⁴ מלכים א יט, 4.

⁸⁵ יונה ג, 3.

⁸⁶ תלמוד בבלי, מסכת תענית כג, א.

⁸⁷ תלמוד בבלי, מסכת תענית כג א; בבא מציעא פד, א; תלמוד ירושלמי, מסכת שבת יט, ב.

⁸⁸ תלמוד בבלי, מסכת כתובות קד, א.

⁸⁹ על היחס שבין החוק היבש לבין רוח החוק, או התרבות שבתוכה צומח החוק, ראו קאבר, 2012.

⁹⁰ גילת, 1992.

פוסקים מסוימים חיפשו הקלות שעוקפות את האיסור בכך שיימצאו תנאים שעוקפים את ההלכה הפסוקה. לדוגמה, היו כאלו שבחנו את השאלה אם דינו של יהודי זהה לדינו של גוי לעניין זה. היו כאלו שטענו שאין כל חלוקה ביניהם והיו אחרים שקבעו שלגוי מותר להפסיק את חייו של יהודי כשהוא מבקש ממנו להפסיק את ייסוריו.⁹¹

מדברים אלו נראה כי הקביעה שאסור לבני אדם לחוקק חוק שמקצר את חיי האדם כי אין להם בעלות על החיים אינה כה מוחלטת. יתר על כן, יש מקרים שבהם ההלכה מלכתחילה מורה ליטול את חייו של אדם, לעתים בגין פשעים מסוימים שכלל לא מעורבת בהם הריגה. למשל לפי ההלכה העקרונית, גם על חילול שבת, לאחר שהוא נעשה בהתראת עדים, אדם צריך להיהרג על ידי הסנהדרין. אמנם ההלכה קובעת שאסור לגרום לו ייסורים תוך כדי הריגתו, ולכן משקים אותו בשיכר כדי שלא תיטרף עליו דעתו, אך לאחר שהאדם שיכור נוטלים את נפשו.⁹²

הפסיקה מתמודדת אפוא עם עקרונות שונים ומטה ליישב ביניהם. ערך חיי האדם נתפס כערך עליון, ולכן אין הקלות לגביו, אך במקרים שבהם אדם סובל מאד, הפוסקים חיפשו את הדרכים שבהם ניתן להקל על סבלו בלי לעבור על ההלכה. עמדתם של הפוסקים המקלים מזכירה את עמדתו של אריסטו שלפיה השיקול המוסרי צריך להתחשב הן בעקרונות מנחים והן בתוצאות המעשה. לעתים התוצאה של המעשה חיובית, ולכן גם אם היא מנוגדת לעיקרון מנחה, יש לחפש את הדרכים לממש אותה בלי לוותר על העיקרון.

⁹¹ שו"ת אגרות משה, חושן משפט ח"ב סי' עג אות ג; הרב ש.ב. ורנר, תורה שבעל פה, יח, תשל"ו.

⁹² תלמוד בבלי, מסכת סנהדרין מג, א; מדרש תנחומא, פקודי, ב; רמב"ם, משנה תורה, הלכות סנהדרין יג, ב.

סיכום

עבודה זו בחנה את סוגיית המתת חסד מכמה היבטים. כפי שהוצג במהלכה, סוגיה זו שייכת לתחומי דעת שונים, החל מאתיקה, דרך משפטים ועד לספרות ההלכתית. התשובות שהועלו על ידי הוגי דעות שונים דומות במקרים רבים לאלו שהועלו בספרות ההלכתית. מעבר לקשר שבין ההלכה לאתיקה ולמשפט, בהקשר זה, הסוגיה של המתת חסד היא מעין צומת שבו נפגשים כמה סוגיות הלכתיות שונות. לצד השאלה בדבר ערך החיים, המתת חסד מערבת גם שיקולים הנוגעים לבעלות האדם על גופו. רק לאחר שבוחנים את כל ההקשרים שבתוכם מתקבל שיקול דעת לגבי המתת חסד ניתן להגיע למסקנה הלכתית תקינה.⁹³ שונה הדבר בנוגע לנטלת נפשו של אדם. כל הפוסקים מסכימים שאין שום היתר בשום מצב ליטול את נפשו של האדם. אולם הפוסקים חלוקים לגבי מניעה של הארכת חיים. במדינת ישראל ובחוק הישראלי נעשה מעין שילוב בין עמדות הומניסטיות לבין העמדה ההלכתית, ונראה כי סוגיה זו מראה על היתרונות שיש בשיתוף פעולה כזה.

⁹³ כך, לדוגמה, נחלקו פוסקים אם אדם רשאי לבקש מזולתו שיכה אותו. פוסקים נחלקו בדבריו וחיפשו ראיות מהתלמודים שיוכיחו את עמדתם. "האומר סמא את עיני קטע את ידי שבר את רגלי – חייב, ואפילו אם אמר על מנת לפטור – חייב". תלמוד בבלי, מסכת בבא קמא צב, א. לדעה שונה ראו הרב שלמה יוסף זווין, לאור ההלכה, עמ' שיח. ראו בנוסף סנהדרין פד, ב; ראו גם טורי אבן, על תלמוד בבלי, מסכת מגילה כו א; שו"ת הריב"ש סימן תפד; שולחן ערוך הרב, הלכות נזקי גוף ונפש, ס"ד; שו"ת אגרות משה, אורח חיים ח"ג סי' עח; הרב שילה רפאל, תורה שבעל פה, לג, תשנ"ב, עמ' עד.

ביבליוגרפיה

מקורות ראשוניים

- אריסטו. *אתיקה ניקומאכית*. ירושלים ותל אביב: הוצאת שוקן. 1985.
- מיל, ג' ס'. *על התועלתיות*. ירושלים: מאגנס. 1930.
- כסנופון. *זיכרונות*. תרגום והערות מבוא: אריה סימון. י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית. תש"ך.
- קאנט, ע'. (2002). *הנחת יסוד למטאפיזיקה של המידות*. ירושלים: מאגנס.
- הרב יוסף קארו. *שולחן ערוך*. ניו יורק. תשס"ו.
- הרמב"ם. *משנה תורה*. מהדורת הרב קאפח. מכון משי"ה. תשס"א.
- הרב שילה רפאל. *תורה שבעל פה*. תשנ"ב.
- ספר מקבים. תרגום אברהם כהנא. ירושלים: הוצאת מסדה. תשכ"ב.

ספרות מחקר

- אורבאך, א', א' חז"ל – אמונות ודעות. ירושלים: מאגנס. 1969.
- אלבק, ש'. *מבוא למשפט העברי בימי התלמוד*. הוצאת אוניברסיטת בר אילן. 1999.
- ברנדס, י'. *יהדות וזכויות אדם: בין צלם אלוהים לגוי קדוש*. המכון הישראלי לדמוקרטיה ע"ר. 2013.
- גילת, י', ד'. *פרקים בהשתלשלות ההלכה*. הוצאת אוניברסיטת בר אילן. 1992.
- וורנוק, ג', ג'. *הפילוסופיה המוסרית בת זמננו*. ירושלים: מאגנס. תשנ"ט.
- וינריב, א'. *בעיות בפילוסופיה של המוסר – יחידה 1*. תל אביב: הוצאת אוניברסיטה הפתוחה. 2008.
- כהן, ח'. *המשפט*. ירושלים: מוסד ביאליק. 1991.

כהן-אלמגור, ר' (עורך). *דילמות באתיקה רפואית*. רעננה: מכון ון ליר בירושלים הקיבוץ המאוחד.
2002.

ליבוניץ, י'. *על המתת חסד*. בתוך: *בין מדע לפילוסופיה*. ירושלים. תשמ"ז.

ליבס, י'. *הקדמה לאתיקה ניקומאכית*. הוצאת שוקן. תש"יג.

פופר, ק'. *החברה הפתוחה ואויביה*. הוצאת שלם. ירושלים. התשס"ה.

פרכט, ד'. *מי אני? מה אני?: מסע פילוסופי מרתק אל עצמנו*. מטר הוצאה לאור בע"מ. 2011.

פרלמן, ח'. *על הצדק: מסות על המוסר ועל המשפט* (תרגום מצרפתית: יוסף אור). ירושלים: הוצאת מאגנס. תשמ"א.

צדוק, ד'. *סיוע רפואי להתאבדות של חולה הנוטה למות*. הוצאת הכנסת – מרכז המחקר והמידע. 2009.

קאבר, ר'. *נומוס ונרטיב: להביא את המשיח באמצעות החוק*. הוצאת שלם. 2012.

רובין, נ'. *קץ החיים*. רעננה: הקיבוץ המאוחד. 1998.

שגיא, א'. *בין דת למוסר*. סדרת הלל בן חיים. 2006.

שגיא, א'. *מול אחרים ואחרות: אתיקה של הנסיגה הפנימית*. רעננה: הקיבוץ המאוחד. 2012.

שטינברג, א'. *הבסיס ההלכתי להצעת "חוק החולה הנוטה למות"*. אסיא, עא-עב; כרך יח, ג-ד. 2003.

שפירא, ע'. *תורת המשפט: פרקי מבוא*. תל אביב: בורסי, הוצאה לאור של ספרי משפט. 2007.

שרלו, י'. *בצלמו: האדם הברוא בצלם*. ירושלים: הוצאת ראובן מס בע"מ. 2009.

שקולניקוב, ש'. *תולדות הפילוסופיה היוונית: הפילוסופים הקדם-סוקראטיים*. תל אביב: יחדיו. 1981.

מישר, י'. *בדמותו – רעיון השוויון מעזרא עד ניטשה*. ירושלים: כרמל. תשמ"ז.

Pellegrino ED and Thomasma DC: *For the Patient's Good*, Oxford University Press, 1988