|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
| Page | אות/ענף | סימן | אגרות משה שו״ע (חלק) |
| 85-86 | אות א׳ | סימן סט׳ | חושן משפט )חלק ב( |
| 87-88 | אות ב׳ |
| 89 | ענף א׳־ב׳ | סימן ס׳ | יורה דעה )חלק ב( |
| 90-93 | ענף ב׳ |
| 94-97 | ענף ג׳ |
| 98-101 | ענף ד׳ |
| 102-104 |  | סימן עא׳ | חושן משפט )חלק ב( |
| 105-107 | ענף ד׳ | סימן קעד׳ | יורה דעה )חלק ב( |
| 108-112 |  | סימן קמה׳ | יורה דעה )חלק א ( |

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| Page | Topic | Subtopic |
| 87-88, 90-92 102-104 | *‘partially-emerged fetus’* | How/when does the משׁמיא קא רדפי לה concept prevent theדין רודף  from permitting feticide or מסירה ? |
| 89-91, 96-97 | *‘fugitive with escape capability’* |
| 85, 87-88 92-93 | *‘non-emerged fetus’* | How/when does theדין רודף  permit feticide or מסירה ? |
| 89-91, 94-97 | *‘fugitive without escape capability’* |
| 94-97 | Views of ר’ יוחנן and רישׁ לקישׁ in the תלמוד ירושלמי | Must the fugitive have a “death sentence” (חייב מיתה) to permit מסירה ? |
| 98-101 | Views of ר’ יהודה and ר’ שמעון in the תוספתא | Regarding permissibility for מסירה on  the “מדינא-level” vs. the “לכתחילה-level” |
| 86-87 | The דין of יהרג ואל יעבור | Does יהרג ואל יעבור apply to killing a טריפה or a fetus? |
| 105-107 | The דין of יהרג ואל יעבור and  the מצוה of לא תעמד על דם רעך | רש״י’s explanation ofthe “*מאי חזית*” logic: *“two negative consequences  vs. one negative consequence*” |
| Placing oneself in a potential danger  to save another in a certain danger |
| 108-112 | יהרג ואל יעבור and the דין of  חבירך לחיי קודמים חייך | Dispute between רבּי עקיבא and בּן פּטורא  in the “קיטון שׁל מים” case |
| תוספות’sreasoning for יעבור ואל יהרג  in the “passive murder” case |

|  |  |
| --- | --- |
| וברמב״ם פ"א מהלכות רוצח ה״ט מפורש עוד יותר דהריגת עובר הוא רציחה ממש, שהרי כתב טעם על מה שבמקשה לילד מותר לחתוך העובר שבמעיה כדי להציל את האם מפני שהוא כרודף אחריה להורגה. והוא מדיין דחייבה תורה לכל ישראל להציל הנרדף אפילו בנפשו של רודף אפילו כשהרודף הוא קטן ואף כשרודף באונס. הרי דסובר דאף שפטור הוא, על כל פנים לענין האיסור כרציחה ממש, שלכן היה אסור להורגו אלא מחיוב הצלה אף בנפש הרודף. וכדכתב הרמב״ם אחר שכתב חיוב הצלה זו והלאו שלא לחוס על נפש הרודף, "לפיכך הורו חכמים שהעוברה שהיא מקשה לילד מותר לחתוך העובר." ובודאי בדיוק גדול כתב זה הרמב״ם למינקט שני פעמים דהוא דוקא מחמת שהעובר הוא בדין רודף, במה שנקט "לפיכך" שבכל מקום שאיתא לשון לפיכך ברמב״ם הוא בדיוק גדול שמדקדקין בזה כל רבותינו מפרשי הרמב״ם, ואחר כך נקט לאסוקי בפירוש מפני שהוא כרודף אחריה להורגה, שודאי היא רק כשביל זה סובר הרמב״ם מה שמותר להורגו. | In the (הלכות רוצח, פ”א ה”ט) רמב״ם1, it is even more evident that feticide is literally a transgression of רציחה (murder) since he states that the reason it is permitted to cut out the *‘non-emerged fetus’* to save the mother is because the fetus is a רודףafter her to kill her – which is the a derivative of the general תורה-obligation to save a prospective victim even at the expense of the רודף‘s life – and this applies even if the רודף is a minor and even if the רודףhas the status of אונס (beyond his control). Thus, even though feticide is exempt [from punishment by בית דין], the רמב״ם believes it is nonetheless included under the prohibition against murder (רציחה איסור). Therefore, it would be forbidden to kill the *‘non-emerged fetus’* if not for the obligation to save a Jew (i.e., his mother) even at the expense of the רודף’s life. This is borne out by the fact that the רמב״ם only writes, *“Therefore our Sages ruled regarding a woman in obstructed labor, that it is permitted to cut out the fetus,*” after he previously described the obligation of saving a victim (from his pursuer) and the associated prohibition (לאו) not to take pity on (לא תחוס)2 the life of a רודף. The רמב״ם certainly wrote this with great precision to tell us twice that only because the fetus has theרודף דין [is it permitted to kill him], by the fact that:  (1) the רמב״ם preceded this ruling with [the conjunctive adverb] “לפיכך” – “therefore” [which links this ruling with the previously stated לאו of לא תחוס]; and  (2) the רמב״ם followed this ruling with the explicit reasoning that the fetus is considered a רודף after his mother to kill her.  For surely the רמב״ם believes that only because of this reason it is permitted to kill the fetus. |

**(1** אגרות משה חושן משפט ח״ב, סימן סט׳ אות א׳:

1See Source 13, p. 15.

2 דברים פרק כ״ה פסוק יב

|  |  |
| --- | --- |
| ואם היה שייך שיזדמן שהריגת עובר של איזה אשה יציל נפש אחר שאינו רודפו היה אסור להורגו. דמה שפטור על הריגתו אינו כלום להורגו בשביל הצלת נפש שהיו חייבין עליו מיתה, כהא דטרפה להצלת נפש שלם כשאין הטרפה רודף. וגם פשוט שהוא בדין יהרג ואל יעבור כשאונסין שלם להרוג את הטרפה, וכן הוא להרמב״ם דין הריגת עובר שלכן דוקא מחמת שהוא רודף התירו חכמים. | If situation could arise, whereby killing a [random] woman’s fetus would save the life of an individual who is not pursued by that fetus, it would be forbidden to kill the fetus.  1The fact that feticide is exempt [from capital punishment] does not provide a rationale to kill a fetus to save the life [of a born person] whose murder would incur the death penalty – just as [we could not rationalize killing] a טריפה (a person with only transient life remaining due to either illness or injury) to save the life of a שלם(a person with normal life expectancy) when the טריפה does not pursue after the שלם. It is obvious that we would apply the דין of יהרג ואל יעבור if hooligans attempt to coerce a שלם to kill a טריפה2. In the same vein, the רמב״ם understands that killing a fetus [is forbidden, even to save a born person if he is not pursued by the fetus] and therefore [the רמב״ם states] that the Sages only permitted [killing the fetus] because he is considered a רודף. |

**(2**אגרות משה חושן משפט ח״ב, סימן סט׳ אות א׳:

1To my limited understanding, the next two sentences of אגרות משה can be explained as follows: Rav Moshe proceeds to reject a “straw man” theory, which views the rationale to kill the *‘non-emerged fetus’* to save his mother, based on the inapplicability of the מאי חזית logic. Since killing a born person is liable to capital punishment while there is no capital punishment for killing a fetus *in utero*, one could reason that theמאי חזית logic does not apply when choosing between the mother’s life and the fetus’ life (since the mother’s life empirically appears more valuable). Rav Moshe proceeds to explain why this reasoning is invalid.

2Since it is forbidden to kill a טריפה to save a שלם even though killing a שלם incurs capital punishment while killing a טריפה does not, it is evident that the disparity in liability for capital punishment (for killing these respective potential victims) does not undermine theמאי חזית logic. Therefore, killing the *‘non-emerged fetus’* to save his mother cannot be rationalized by claiming that the מאי חזית logic does not apply.

|  |  |
| --- | --- |
| דהרי כתבתי שטעם משמיא קא רדפי לה אינו טעם לומר שאינו רודף, אלא דבשביל זה שניהם רודפין כלשון הירושלמי אין את יודע מי הורג את מי, ופירושו בקרבן העדה ובפני משה אין את יודע אם הקטן רודף את האשה או האשה רודפת את הקטן, היינו דמשמיא נעשה שאי אפשר שיחיו שניהן, דכשיולד הולד תמות האשה, וכשלא יולד חי -שיצא אברין אברין -תחיה האשה. שלפיכך מניחין הדבר כמות שהוא, שזה הוי בהוציא ראשו שווו תרוייהו בהרדיפה. אבל כשעדיין העובר במעי אמו, שהעובר אינו עדיין נפש גמור, שנמצא שעל היתרון שאיכא להאם מהעובר -שהיא נפש גמור והוא עדיין אינו עדיין נפש גמור -הוי רק העובר רודף והאם אינה רודפת. לכן יש לנו להרוג את העובר מדין רודף על יתרון זה.  ובזה מדוקדק לשון המשנה סוף פ״ז דאהלות מפני שחייה קודמין לחייו, שלכאורה אין לזה מובן כדעמד בזה בתפא״י ופירושו דחוק. ולמה שבארתי הוא לשון מדוקדק היינו שמפרש שודאי גם העובר נחשב חי כדחזינן דיש גם עליו איסור לא תרצח כמו לנולד, אך מכל מקום מותר מטעם שחייה קודמין לחייו, דיש בה עדיפות לענין החיות שהיא נפש גמור שעל זה הוי רק העובר רודף ולא האשה.  1Rav Mosheis referring to his תשובה in אגרות משה יורה דעה ח״ב, סימן ס׳, ענף ב׳ (see pp. 90-92).  2see Source 16, p. 19 for the full text of the ירושלמי.  3This annotation is per Rav Moshe’s words found on p. 93  4i.e., the משנה comes to articulate that the fetus is also considered a life. | 1I have written that [the גמרא’s answer], משׁמיא קא רדפי לה *(she is pursued from Heaven),* does not mean that the fetus is not a רודף. Rather, this determines that both the mother and the *‘partially-emerged fetus’* are considered רודפים(pursuers)as the ירושלמי states“שאין את יודע מי הורג את מי”2, which is explained in the קרבן העדהandin theפני משה : *“You do not know if the fetus pursues the mother or if the mother pursues the fetus*.” [The Gemara’s expression, משׁמיא קא רדפי לה, denotes that] it was arranged by Heaven that it would be impossible for both of them to live, for if the fetus will be born alive, his mother will die and conversely, [only] if the fetus will be dismembered, his mother will live. Therefore, we remain passive after his head emerges since both are equally [engaged in] pursuit. However, while the fetus is still *in utero*, he is not yet a complete נפשׁ, and thus, regarding the ‘נפשׁ*-differential’* that the mother has over the fetus – that she is a complete נפשׁ while he is not yet a complete נפשׁ - only the fetus is a רודף and his mother is not a רודפת. Therefore, we kill the fetus based on the דין רודף that applies to this ‘*differential’.*  Accordingly, the language of the משנהin אהלות is precise: *“because her life takes priority over his life”.* Seemingly [if the fetus is not considered alive, whereupon לא תרצח does not apply], the משנה’s wording is not logical [3since *“her life has precedence over his life”* implies that he is alive except her life has a higher priority] … According to our explanation, 4the wording is precise since the fetus is certainly also considered alive as we see there is also a prohibition to kill the fetus just as [there is a prohibition to kill] a born person. Nonetheless, it is permitted [to kill the fetus] because the mother’s life has precedence over his life because of the ‘נפשׁ*-differential’* – between her complete נפשׁ [and his incomplete נפשׁ] – for which only the fetus pursues, but his mother does not. |

**(3** אגרות משה חושן משפט ח״ב, סימן סט׳ אות ב׳:

**(4**אגרות משה חושן משפט ח״ב, סימן סט׳ אות ב׳:

|  |  |
| --- | --- |
| וטעם זה נראה לפרש בכוונת רש״י סנהדרין ע״ב ע״ב דלא כתב לאו נפש הוא ואין בזה איסור רציחה אלא איסור אחר שנדחה מפני פיקוח נפש האם, או לכתוב ואין בזה איסור רציחה כל כך דלכן נדחה מפני פיקוח נפש החמורה דהאם אם סובר כן. אלא הטעם מפני דסובר דודאי איסור רציחה הוא גם בעובר, ואין חילוק מצד שפטור ההורגו ממיתה כמו שליכא חלוק בטריפה ואסור להורגן אם היה מזדמן שהריגתו הוא הצלה לאיזה נפש.  ולכן כתב רש״י רק דלאו נפש הוא, היינו כיון דכל הדין ביצא ראשו דאסור להורגו להצלת האם תנן לפי שאין דוחין נפש מפני נפש, שמשמע דאיכא בעצם טעם להתיר להורגו שהוא מחמת שהוא רודף - אבל כיון שטעם זה איכא גם על האם שהיא גם כן נחשבת רודפת את העובר -מטעם דהרדיפה הוא מחמת שמשמיא עשו שלא יוכלו שניהם לחיות- שלכן איננו יכולין לדחות נפש הולד מחמת רדיפתו בזה שאם הוא יצא שלם לא תחיה האם- מפני נפש האם לבחור שהיא תחיה והולד יהרג, שהרי אין לנו טעם לזה מצד הרדיפה דשניהם שוין. ולכן קודם שיצא ראשו דלאו נפש הוא, דוחין העובר מפני שאין שוין ברדיפתן, שהעובר רודף היתרון שבאם שהיא נפש והוא אינו נפש עדיין, שלכן ניתן להרגו ולהציל את אמו, היינו אמו ולא כיזדמן הצלה אחרת בהריגתו לאיזה נפש יהיה אסור. ונמצא שגם רש״י סובר כן. | It appears [proper] to explain that this logic is the intent of רש״יin סנהדרין [as well] since he did not write the *‘non-emerged fetus’* is not a נפשׁ and [consequently, feticide] is not a [transgression of] the prohibition against murder (רציחה איסור) but rather, another (i.e., a less severe) prohibition which is pushed aside to save the mother’s life (פיקוח נפש) ... Rather, [we must say] that reason for [this exact text in רש״י] is because he believes that certainly the רציחה איסור applies even for [killing] a fetus. 1The exemption for one who kills a fetus from the death penalty, does not provide a distinction [between pushing aside the life of a born person and a fetus] just as we do not distinguish [between a pushing aside the life of a healthy person and] a moribund person (טריפה), and it is forbidden to kill them (i.e., a fetus or a טריפה) [even] if a situation would arise whereby another person could be saved through their murder.  Therefore, רש״י only wrote that the *‘non-emerged fetus’* is not a נפשׁ (but not, *“and consequently, feticide is a less severe prohibition than murder which may be pushed aside for the mother’s* פיקוח נפש”)*.* [The reason רש״י stated *“the ‘non-emerged fetus’ is not a* נפשׁ” is to contrast this case with the *‘partially-emerged fetus’* case]. Since the משנה’s sole basis to prohibit killing the *‘partially-emerged fetus’* to save his mother is because of אין דוחין נפשׁ מפני נפשׁ, this implies that one could have rationalized a היתר to kill the *‘partially-emerged fetus’* due to his status as a רודף [after his mother]. However, this logic would also apply for the mother, i.e., she is considered a רודפת after the fetus because this pursuit situation is a product of Heaven arranging that both parties cannot survive (i.e., their respective survivals are mutually exclusive). Accordingly, his pursuit [after her, which is manifested by the fact that] if the fetus will emerge alive, his mother will not live, cannot serve as a basis to choose that she should live and that he should be killed, because they are equally [engaged in] pursuit. Accordingly, prior to the emergence of the fetus’ head, since he is not yet a [complete] נפשׁ, we push aside his life because their respective pursuits are not equal, i.e., the fetus alone pursues after the mother’s advantage [i.e., the ‘נפשׁ*-differential’,* which is manifested by the fact] that she is a [complete] נפשׁ while he is not. This is the reason it is permitted to kill the *‘non-emerged fetus’* to save his mother ... It follows that רש״י also believes [the דין רודף is the basis for killing the *‘non-emerged fetus’*]. |

1See footnotes on p. 86 for more detailed explanation.

**(5**אגרות משה יורה דעה ח״ב, סימן ס׳, ענף א׳־ב׳:

|  |  |
| --- | --- |
| ענף א׳:  ולר׳ יוחנן שסובר שאף בייחדו איש פלוני להריגה מותר, הרי צריך לומר שסובר שנחשב כבר כמסור בידם כיון שגם כשלא ימסרו הם הוא כבר כמסור בידם מאחר דכולן מסורין בידם שהוא גם כן ביניהם, ועשיה דמסירה זו לא נחשב שום מעשה מהמוסרין.  ענף ב׳:  אבל לעניות דעתי מוכרחין לומר טעם אחר בהיתר ייחדו לר׳ יוחנן ... דהא יש קושיא גדולה על ר׳ יוחנן דמתיר בייחדו למוסרו להריגה מטעם שכתב רש"י גבי שבע בן בכרי בסנהדרין דף ע"ב ד"ה יצא ראשו דההיתר היה משום דאפילו לא מסרוהו לו היה נהרג בעיר כשיתפשנה יואב והם נהרגין עמו, והוא טעם ר׳ יהודה בתוספתא תרומות פ"ז הלכה כ"ג. הא על כל פנים חיי שעה איכא -דאם לא היו מוסרין לו היה חי עד שיתפשנה יואב עוד איזה זמן - ובהמסירה נהרג תיכף, ולא גרע מגוסס שנהרגין עליו כעל כל אדם כדאיתא בסנהדרין דף ע"ח. ואם כן אין זה טעם של כלום להתיר למוסרו שיהרג עוד קודם שהיה נהרג כשיתפשנה. | *Anaf 1*: According to ר׳ יוחנן1 who believes that even if the hooligans [merely] designated a person to be killed, it is permitted [to hand him over], we must say that that he understands that the fugitive is considered as if already delivered into their hooligans’ hands. The reason for this is: If the townspeople will not deliver him, they all will be delivered into the hooligan’s hands and the fugitive is among them. Therefore, since it is like he is already delivered into their hands, the act of מסירה is not at all considered an action of delivering [a person to die].  *Anaf 2*: However, according to my humble understanding, we must state a different reason for the היתר[to hand over the designated fugitive] according to ר׳ יוחנן … For it is a perplexing question on ר׳ יוחנןwho permits turning over a designated fugitive to be killed based on the reason that רש״יin סנהדרין דף עב׳ ע״בwrote to justify handing over שבע בן בכרי - that even if they did not hand him over, he would be killed along with all the townspeople when יואב captured the city - which is the reasoning of ר׳ יהודה in the תרומות תוספתא2: [How can we reconcile this logic with the fact that] he still had חיי שׁעה (transient life) remaining, for if they did not hand him (שבע בן בכרי) over, he could have remained alive for additional time until יואב captured the city, but now that they handed him over, he was killed immediately? The murder of the fugitive should not be less severe than [the murder of] a גוסס (moribund person), which is punishable by the death penalty just as the murder of any other victim. Therefore, the above justification appears invalid to permit handing the fugitive over to be killed prior to the time that he would be killed when the city would be captured? |

1This refers to the dispute betweenר' יוחנן and רישׁ לקישׁ in the **ירושלמי** regarding the “fugitive” case (see Source10, p. 10).

2This refers to the statements of ר' יהודה and ר' שמעון in the תוספתא regarding the “fugitive” case (see Source 9, pp. 9-10).

**(6**אגרות משה יורה דעה ח״ב, סימן ס׳, ענף ב׳:

|  |  |
| --- | --- |
| ולכן מוכרחין לומר שהוא מטעם דהוי כרודף כיון שעל ידו יהרגו, ואף שאין כוונתו לרודפם שאם כן הוא רק כמשמיא קא רדפי להו כמו שאמרו בסנהדרין שם לענין עובר שיצא ראשו, צריך לומר שמועיל טעם זה רק באם היה הוא ניצול כגון שיכול לברוח ולהתחבא. שהטעם הוא דמחמת שאין כוונתו לרדוף רק שמשמיא נזדמן כן שאי אפשר להו להתקיים שניהם- דאם יצילו את זה ימות זה ואם יצילו את זה ימות זה כעובדא דהמקשה לילד ויצא ראשו באהלות פ"ז מ"ו- נחשבו כרודפים זה את זה אף שהוא הסבה בזה, כיון שהוא בלא כוונה. ולכן אי אפשר להתיר מטעם רודף, דמאי חזית להחשיב את העובר יותר רודף את האם מכפי שהאם רודפת את העובר, ואין דוחין נפש מפני נפש. אבל לא שמחמת זה דנעשה משמיא אינו בשם רודף כלל אלא שמחמת זה הוו שניהם כרודפים ומאי חזית. | Perforce, the reason [that ר’ יוחנן permits handing over the fugitive] is because he is considered a רודף since the townspeople will be killed on account of him. [One may question] since the fugitive had no intention to pursue them, [the דין רודף should not apply] because of the משׁמיא קא רדפי לה reasoning that the גמרא סנהדרין1 applied to the *‘partially-emerged fetus’?* We can answer that this  [משׁמיא קא רדפי לה] reasoning is only effective [to protect the fugitive] if he could escape and hide for the following reason: Since he has no intent to pursue, it is only Heaven Who arranged that it is impossible for both parties to coexist (i.e., their respective survivals are inversely related), for if they spare the fugitive, the townspeople will die and if they spare themselves, the fugitive will die. [Therefore, since we have no basis to call one party more of a רודף than the other, the fugitive may not be handed over]. This is analogous to the obstructed labor case following emergence of the head, where the fetus and mother are considered [equal] pursuers after each other. Although the fetus is the cause [of his mother’s danger], since he has no intent, we cannot permit [killing him] because the rationale of דין רודף is undermined by the  מאי חזית logic – *Why do you presume that the fetus pursues after his mother more than she pursues after the fetus?* Consequently, we may not push aside one life (i.e., the fetus) to save another life (i.e., the mother).  However, it is incorrect to say since *“it has been arranged by Heaven”*, the fetus does not have the status of a רודף at all. Rather, because of this [משׁמיא קא רדפי לה], both [the mother and fetus] are considered as [equal] רודפים and therefore, the  מאי חזית logic [prevents us from applying the דין רודף]. |

1See Source7, p. 8.

**(7**אגרות משה יורה דעה ח״ב, סימן ס׳, ענף ב׳:

|  |  |
| --- | --- |
| ואחרי שכתבתי עיינתי בירושלמי ומצאתי מפורש כדברי בבאור זה שלא הוי יצא ראשו בדין רודף בשבת פרק שמונה שרצים סוף ה"ד דאיתא שם  ר׳ חסדא בעי מהו להציל נפשו של גדול בנפשו של קטן פי' כשהוא רודף את הגדול, התיב ר׳ ירמיה ולא מתניתא היא יצא רובו אין נוגעיו בו שאין דוחין נפש מפני נפש, והיא קושית ר׳ חסדא בגמרא דידן על רב הונא שסבר דגם קטן הרודף ניתן להצילו בנפשו. ומשני ר׳ יוסה בי ר׳ בון בשם ר׳ חסדא שנייא היא תמן שאין את יודע מי הורג את מי, ופירשו בקרבן העדה ובפני משה אין את יודע אם הקטן רודף את האשה או האשה רודפת את הקטן -דכמו שהיא מסוכנת למות כך הולד מסוכן הוא למות -ולפיכך מניחין הדבר כמות שהוא. וכי קא מיבעיא לן כשהקטן רודף אחרי הגדול והוא אינו נרדף מהגדול עיי"ש, וכן הוא בירושלמי סנהדרין פרק בן סורר הלכה ט' ובע"ז פּ׳ אין מעמידין ה"ב, וביפה עינים בסנהדרין שם הביא גירסא מפורשת שאין אתה יודע מי רודף את מי. ולכן ברור שהוא גם כוונת הגמרא דידן בהתירוץ שאני התם דמשמיא קא רדפי לה.  ואם כן לא שייך זה אלא בששניהם רודפים שוים כגון שיכול לברוח אם לא ימסרוהו -דכשיברח הוא וינצל יהרגו בני העיר וכשימסרוהו ליהרג ינצלו בני העיר- דהוא ממש כהא דעובר שיצא ראשו. אבל באם ברור שימותו כולם כהעובדא דשבע בן בכרי לאחר איזה שעות וימים כשיתפשנה יואב, נמצא שהם רודפים אותו רק על חיי שעה והוא רודף אותם בכל חייהם. הרי נמצא שעל עיקר החיים שהוא היתרון מחיי שעה, הוא רודף אותם והם אינם רודפים אותו כלל, יש לו דין רודף אף שהוא שלא בכוונה כיון שעל כן פנים הוא הסבה, וזה טעם נכון וברור. | The ירושלמי’sreasoning why the דין רודף is not applied to the *‘partially-emerged fetus’*, accords precisely with the above explanation (on p. 68). [The  **ירושלמי** describes the case of the *‘partially-emerged fetus’*]: “**שנייא היא תמן שאין את יודע מי הורג את מי**”, 1*(that case is different because you do not know who is killing whom)* which is explained by the קרבן העדהandthe פני משה:  *“You do not know if the fetus pursues the mother or if the mother pursues the fetus.”* [The explanation is]: Just as she is endangered to die, the fetus is similarly endangered to die. Therefore, we leave the matter as it is (i.e., we remain passive). The initial question (of ר׳ חסדא in the **ירושלמי**, if we may kill a child who pursues an adult) refers to a situation where the child pursues after the adult, but the child is not pursued by the adult (whereas, in the case of the *‘partially-emerged fetus’*, the fetus and mother pursue each other equally and therefore, the דין רודףis not applied) ... It is, therefore, clear that the intent of our גמרא‘s (i.e., תלמוד בבלי) answer, משׁמיא קא רדפי לה, is equivalent [with the ירושלמי’sstatement, שאין את יודע מי הורג את מי].  Accordingly, [the concept of משׁמיא קא רדפי לה] only applies when both parties are mutually equal רודפים, as in the case where the fugitive could escape if they do not hand him over. For if he flees and is thereby spared, the townspeople will be killed and conversely, if they deliver him to be killed, the townspeople will be spared. This is identical to the *‘partially-emerged fetus’* situation [where both parties are equal רודפים]. However, if it is evident that everyone will die [even if they do not hand him over], as in the episode of שבע בן בכריwhere no one would not survive beyond several hours or days whenיואב would capture the city, the townspeople only pursue after the fugitive’s חיי שׁעה while he is רודף after all their life (חיי עולם). Thus, regarding the essential life – which is the advantage (i.e., the *‘life expectancy-differential’)* that the townspeople have over the fugitive’s חיי שׁעה, the fugitive pursues after them while they do not pursue after him at all. Thus, the fugitive has the דין רודף despite his lack of intent, since he nevertheless is the cause [of the threat to the townspeople]. |

1See Source 16, p. 19.

**(8**אגרות משה יורה דעה ח״ב, סימן ס׳, ענף ב׳:

|  |  |
| --- | --- |
| דהא כתבתי שהא דאסור להרגו משום דמשמיא קא רדפי אינו מחמת שאינו בדין רודף כיון שהוא דרך טבעי שלא בכוונת רדיפה. אלא דכיון דמשמיא רדפי לה נחשבו שניהם כרודפים זה את זה מאחר שאי אפשר שיחיו שניהם, שלכן אסור מטעם מאי חזית. ואם כן לא שייך זה אלא כשהם רודפים שוים כהא דיצא ראשו שהוא נפש גמור כמו האם. אבל בעובר שעדיין אינו נפש גמור כדחזינן שאין נהרגין עליו, ונמצא שעל היתרון של האם מהעובר שהיא נפש גמור והוא אינו עדיין נפש גמור, הוי רק העובר רודף והאם אינה רודפת. לכן יש להעובר דין רודף מחמת יתרון זה שיש להאם עליו. | I have written that when the גמרא states it is prohibited to kill the *‘partially-emerged fetus’* because of the משׁמיא קא רדפי לה reasoning, the intent is NOT that the דין רודף won’t apply because the danger occurs through natural means without [the fetus’] intent to pursue. Rather, the meaning of משׁמיא קא רדפי לה is that both parties are considered [mutually equal] רודפים after each other since it is impossible for both parties to live (i.e., their survivals are inversely related, or, mutually exclusive). Therefore, it is forbidden to [kill the fetus] because of the מאי חזית logic *(Why do you presume that the fetus pursues after his mother more than she pursues after the fetus?).* Accordingly, this only applies when both parties are mutually equal רודפים – such as the case of the *‘partially-emerged fetus’* who has the identical full נפשׁ status as his mother. However, the *‘non-emerged fetus’* still does not have a complete נפשׁ status as we deduce from the fact that one is not executed for [killing] an [unborn] fetus. Therefore, regarding the advantage (i.e., the ‘נפשׁ*-differential’)* that the mother has over the fetus – that she is a complete נפשׁ while he is not yet a complete נפשׁ – only the fetus is a רודף and his mother is not a רודפת. Therefore, דין רודף is applied to the fetus because of this advantage that the mother has over him (i.e., the ‘נפשׁ*-differential’).* |

**(9**אגרות משה יורה דעה ח״ב, סימן ס׳, ענף ב׳:

|  |  |
| --- | --- |
| וניחא לפי זה גם מה שתנן ברישא בהא דמחתכין את הולד במעיה מפני שחייה קודמין לחייו. דלכאורה לשון זה אינו מדוקדק, דהא ההיתר הוא מחמת שעדיין אינו נפש ולא נחשב עדיין חי ולא שייך לומר שחייה קודמין לחייו, שמשמע שגם הוא חי אך חייה קודמין, ועיין בתפא"י שעמד בזה ופירושו דחוק. אבל למה שבארתי ניחא דודאי גם העובר נחשב חי כדחזינן דיש גם עליו איסור לא תרצח כמו לנולד. אך שמכל מקום מותר מטעם שחייה קודמין לחייו -דהרי יש בה עדיפות לענין החיות שהיא נפש גמור -שלכן נחשכת יותר חי מהעובר. ועל יתרון זה הוי רק העובר רודף ולא האשה ולכן מותר לחותכו. וזהו מה שנראה נכון בדברי הרמב"ם ולשון המשנה. | [With the aforementioned explanation that the *‘non-emerged fetus’* is considered a life, to the extent that performing feticide violates the רציחה איסור], the משנה’s justification for killing the fetus – *“because her life takes precedence over his life*” – is precise: If the dispensation (היתר) [to kill the *‘non-emerged fetus’*] was based on the fetus not yet being a נפשׁ at all and therefore, he is not considered alive yet [and thus, feticide is not a violation of the prohibition against murder (לא תרצח)], then the משנה’s wording is imprecise since it would be illogical to say *“her life takes precedence over his life”* which implies that he is alive except her life has a higher priority.  .... However according to our explanation, [the משנה’swording] is precise since certainly a fetus is also considered alive – as we see that the prohibition of לא תרצח applies to killing him just as it applies to [killing] a born person (per אגרות משה חושן משפט ח״ב, סימן סט׳, see pp. 85, 87-88). Nevertheless, it is permitted to kill the *‘non-emerged fetus’* because the mother’s life has precedence over his life on account of her advantage (i.e., the ‘נפשׁ*-differential’)*, since she is a complete נפשׁ (whereas the fetus is not yet a complete נפשׁ) and therefore, she is considered more alive than the fetus. Regarding this advantage, only the fetus is a רודף and his mother is not a רודפת, and therefore it is permitted to cut him out. This is what appears correct from the words of the רמב״ם and the language of theמשנה. |

|  |  |
| --- | --- |
| וטעם זה הוא בייחדו לר׳ יוחנן שמותר אף שעדיין יש חיי שעה שגם כן נהרגין על רציחה כזו, משום דעל היתרון מחיי שעה הוי רק הוא רודף ולא הם, וריש לקיש (ור״ל) שפליג ואוסר בייחדו יש לומר כבּ' אופנים :  א) שסובר דלא נחשב כלל רודף כשהוא שלא בכוונת רדיפה, והיתר דעובר סגי במה שאינו עדיין נפש לבד.  ב) שגם הוא סובר כתירוץ משמיא קא רדפי כדביארתי, אבל בייחדו סובר שאין להחשיבו למי שייחדו העכו"ם להרגו לרודף כלל כיון דאין להם עליו שום חיוב מיתה רק שכך נפל בדעתם להראות אימתם ולהרוג אחד שייחדו מהסיעה, שאין זה אף סבה לרדיפה שאפשר אם לא היה זה שם היו מיחדין אחר. ולכן לא שייך להתיר כלל דאף שיהרג גם הוא עמם אחר שעה שיתפסו אותם, מכל מקום הרי יש לאסור מחמת חיי שעה. | The reason that ר’ יוחנן1 permits handing over a designated fugitive, even though he still has חיי שׁעה (transient life) which would [generally have significant legal life status to] subject his murderer to capital liability, is because only he pursues after the advantage (i.e., the ‘*life expectancy-differential’)* that the townspeople have over his חיי שׁעה while they do not [pursue after this ‘*differential’*].  With regard to the opposing view of רישׁ לקישׁ(ר״ל) to prohibit [handing over] a designated fugitive (even when he is unable to escape), one may explain with [one of] two approaches:  (1) ר״ל believes that the fugitive is not considered a רודף at all since he lacks intent to pursue. [Similarly, the *‘non-emerged fetus’* would not be considered a רודף due to his lack of intent]. Accordingly, the basis for the היתר [to kill] the fetus would be merely that he is not yet considered a נפשׁ.  (2) ר״ל also believes, per our explanation of the גמרא‘s answer, משׁמיא קא רדפי לה, [i.e., that an unintentional pursuer is considered a רודף, and we cannot kill the *‘partially-emerged fetus’* because of the “equal bidirectional pursuit” reasoning]. However, ר״ל believes that we cannot assign the status of a רודף at all to the person that the hooligans designated to kill since they have no basis to condemn him to die. It merely “fell upon” their minds to demonstrate their fearsomeness and kill a person who they singled out from the group, but this does not define him as the cause of the רדיפה [i.e., threat facing the townspeople] since if he had not been present, it is possible that the hooligans would have designated someone else. Therefore, there is no basis to permit מסירה. Although the fugitive will be killed shortly thereafter along with the townspeople when the hooligans capture them, we must forbid מסירה because [this will deprive him] of his remaining חיי שׁעה. |

- **(10**אגרות משה יורה דעה ח״ב, סימן ס׳, ענף ג׳:

1This refers to the dispute betweenר' יוחנן and רישׁ לקישׁ in the **ירושלמי** regarding the “fugitive” case (see Source10, p. 10).

|  |  |
| --- | --- |
| ואם נימא כאופן ב׳ אף שלא יהיה מחוייב מיתה מדינא אלא שהם חייבוהו מיתה בשביל איזו טענה שיש להעכו"ם עליו, נמי יהיו רשאין למוסרו, וכדאיתא כן בט"ז סק"ח1, ואף שהוא אמר בחייב מיתה למלכות מסתבר שלאו דוקא במורד במלכות אך שהוסיף גם בשל אוה"ע (אומות העולם) שהוא גם איסור חמור גם בדיני התורה, אלא אף בעכו"ם ליסטים תקיפי בעלמא שאמרו שיתנו להם פלוני שיש להם טענה עליו להרגו, שאף למלכי אוה"ע אינו חייב מיתה שלא עבר שום איסור, נמי יסבור הט"ז שרשאין למוסרו.  ואם כן איכא ראיה שגם ליסטים בעלמא כיון שהם רוצים להרגו מחמת טענה שיש להם עליו, הוא בדין רודף אף שהוא שלא בכוונת רדיפה ומותרין למוסרו גם לר״ל כמו בעובר. וכמו לר׳ יוחנן כיון שודאי באופן זה שבאין בטענה עליו, הוא הסבה להרדיפה גם להרוג אותם, שבזה מודה גם ר״ל לר׳ יוחנן.  ט"ז יורה דעה סימן קנז׳ סעיף קטן ח׳1(Source 9b, p. 57)  The ט״זsays that we deduce from the ש.ב.ב episode that if a person revolts against the non-Jewish government or commits other offenses which exposes the Jewish community to danger, we hand him over to the authorities even if they did not demand his apprehension since he since he is considered a רודף against all the other Jews because of his evil actions. | According to the second approach (on p. 72), רישׁ לקישׁ(ר״ל) will understand that even if the *‘fugitive without escape capability’* is not liable to capital punishment by a legitimate justice system, but merely the hooligans condemn him to die because of any grievance they have against him, the townspeople would also be permitted to hand him over, which is in accordance with the ט״ז1. Although the ט״ז discusses a person who is liable to death by the [legitimate] kingdom, it seems logical that his intent is not limited [to a fugitive guilty of] rebelling against the kingdom. Although the ט״ז adds the caveat that [the fugitive was guilty for crimes against] the non-Jewish government which is also a severe [violation] of Torah law [for which מסירה is permitted], nonetheless, the same would apply if [his “death sentence” was issued by unlawful] common criminals who demand that we turn him over to be killed because of their grievance against him. Although [in the latter case], the fugitive is not liable to death by a [legitimate] non-Jewish government since he has not committed any crime, the ט״ז will also believe that it is permitted to hand him over.  Therefore, … [according to ר״ל], if hooligans want to kill [the *‘fugitive without escape capability’* merely] because of their grievance against him, the דין רודף will apply to him even though he has no intention to pursue. Thus, the townspeople will be permitted to hand him over even according to ר״ל, just as [we may kill the *‘non-emerged’*] fetus. Just as ר’ יוחנן[considers the fugitive as a רודף even without a grievance since the townspeople will be killed on account of him], ר״ל will agree with  ר’ יוחנןwhen the hooligans come with a grievance against him since, in this case, the fugitive is certainly the cause of the רדיפה to kill the townspeople. |

**(11**אגרות משה יורה דעה ח״ב, סימן ס׳, ענף ג׳:

|  |  |
| --- | --- |
| וכן אף בלא טענה אבל ייחדוהו מקודם להריגה וערק להעיר ותובעים מהעיר שימסרו ובאם לאו יהרגו את כולם, הוא גם כן כחייב מיתה דכיון שכבר ייחדוהו מקודם להריגה הוא כחייב מיתה להם, שלכן ודאי הוא כרודף אף שהוא שלא בכוונה. ויודה בזה גם ר״ל לר׳ יוחנן שבאם אי אפשר לו לברוח ולהנצל אלא שודאי יהרגו כולם, שמותרין למוסרו מחמת היתרון על חיי שעה שהוא רודף אחרם ולא הם. ובאם יכול לברוח ולהנצל אף שאז יהרגו, אסור גם בזה כיון שאינו רורף ממש.  ומסתבר להחשיבו אם ידע שידעו שברח למקום זה ושהם יוכלו לתפוס את העיר ולהרוג כולם אם לא ימסרו, דהוא כרודף בכוונה אף שאינו מצד שרוצה להורגם, דפסיק רישא הוא שודאי אסור להציל עצמו בנפש חברו, ובאופן זה יהיו רשאין למסור אף ביכול לברוח, וצריך עיון לדינא. אבל אם היה חושב כשערק לעיר זו שלא יתודעו או שלא יוכלו לתפוס את העיר שלפי מחשבתו לא היה רודף, יהיה אסור למוסרו כשיכול לברוח.  וניחא עתה שלא נצטרך לומר דפליגי ר׳ יוחנן ור״ל בפלוגתא דתנאי ר׳ יהודה ור׳ שמעון בתוספתא פ״ז דתרומות הכ״ג כדכתב בתוס׳ אנשי שם דר׳ יוחנן הוא כר׳ יהודה שכיון שיהרגו כולן מותר למסור בייחדו, ור״ל כר׳ שמעון שרק בחייב מיתה דשבע בן בכרי שמרד במלכות דוד מוסרין. | Even in a case where the hooligans have no grievance against the fugitive but nonetheless, if they designated him to be killed before he fled to the city and then the hooligans demand that the townspeople hand him over or else they will kill them all, it is as if the fugitive had a “death sentence”. Since the hooligans previously designated him to be killed, it is as if he was sentenced to death by the hooligans and therefore, he is defined as a רודף even though he has no intent [to harm]. Accordingly, רישׁ לקישׁ(ר״ל) will agree with ר’ יוחנן that if he is unable to escape to safety, but rather, everyone (including the fugitive) will certainly be killed, they are permitted to hand him over because of the ‘*life expectancy-differential’* that the townspeople have over his חיי שׁעה, for which he is a רודף after them and not the reverse. However, if he can escape and be saved, even though the townspeople will then be killed, it is forbidden [to hand him over] since he is not literally a רודף(i.e., he has no intent to harm).  It is probable that if the fugitive realized that the hooligans knew where he was fleeing to, and [he also realized] that they had the ability to capture the city and kill everyone unless the townspeople would hand him over, the fugitive would be considered as a רודף with intent [to harm]. Although he lacks intent to kill them, however, since [the massacre of the townspeople] is an inevitable consequence [of him taking asylum in their city], it is certainly forbidden for him to save himself at the expense of his fellow’s life. In this situation, they would be permitted to hand him over even if he had the ability to escape. Nevertheless, this requires further analysis to decide the Halacha. However, if while fleeing to the city, the fugitive thought that the hooligans would not know where he would hide or if he thought that they lacked the ability to capture the city since, per his calculations, he was not a רודף, it is forbidden to hand him over if he could escape.  This approach helps that we are no longer compelled to explain that the dispute of ר’ יוחנן and ר״לis identical to the dispute between the Tannaim, ר’ יהודה and ר’ שמעון, in the תוספתא. This (less ideal) approach, recorded by the תוס׳ אנשי שם, understands that ר’ יוחנןaligns with  ר’ יהודהwho permits handing over the designated fugitive because everyone will be killed, whereas ר״ל aligns with ר’ שמעוןwho permits מסירה only if the fugitive is liable to a [legitimate] death penalty like שבע בן בכרי who revolted against the kingdom of דוד. |

**(12**אגרות משה יורה דעה ח״ב, סימן ס׳, ענף ג׳

|  |  |
| --- | --- |
| דלמה שבארתי באופן ב׳ דלא מצריך ר״ל חיוב מיתה אלא מה שחייב מיתה להעכו"ם הליסטים, גם לר״ל הוא כר׳ יהודה ואין להתיר אלא דוקא כשודאי יהרג גם הא כשיתפסו העיר עמהן כדלעיל. וכן מסתבר דאם חייב מיתה ממש הרי מחוייבין למוסרו לבער הרע גם בלא חשש שיהרגו . ולא היה להברייתא למיתני היתר דייחדו דהא ליכא שום היתר, דהחייב מיתה מחוייבין למוסרו לבית דין אפילו כשליכא תובעין כלל, אלא כל אחד מישראל כשרואה אחד שנגמר דינו שברח מחוייב להביאו לבית דין אם אך יכול.  וכיון שגם לר״ל אינו בחייבי מיתה ממש אלא בחייבי ליסטים, הרי מוכרח לומר דמה דתניא בברייתא בייחדו להן אחד כגון שבע בן בכרי, הוא רק דמיון בעלמא כמו לר׳ יוחנן שיהיה ייחדו כמו שהיה בשבע בן בכרי אבל לא שיהיה מחויב מיתה ממש. ופליגי רק שר׳ יוחנן סובר שהמשל דשבע בן בכרי הוא רק לעצם הייחוד, ור״ל מוסיף שהוא גם לענין כעין הייחוד דהיה שם בטענה רק אליו כמו שהיה בשבע בן בכרי, או שהיה הייחוד מקודם שברח לשם כמו שהיה בשבע בן בכרי ומטעם דבארתי. | According to how I have explained in the second approach (p. 72), that ר״ל does not require that a [legitimate] death sentence [was issued against the fugitive, to permit מסירה], but rather, even if his “death sentence” came from [a grievance of] the gentile hooligans, ר״ל also agrees with ר’ יהודה (in the תוספתא). Accordingly, [ר״ל] would not permit [מסירה] unless [the fugitive] will definitely be killed along with the townspeople when the hooligans capture the city (i.e., if he has no escape capability) as discussed above. And it is logical [that a legitimate death sentence is not required to permit מסירה], for if the fugitive was literally sentenced to die (by בית דין), the people are obligated to deliver him [to בית דין] in order to eradicate the evil, even if there is no concern that they will be killed [by refusing to hand him over]. The ברייתא (i.e., תוספתא) would not have made permissibility [for מסירה contingent] on designation [if the fugitive legitimately deserved the death penalty from בית דין], because it is not [a matter of being] permissible, but, rather, we would be obligated to deliver him to בית דין even if no one demanded [his capture]. Rather, any Jew who sees a convicted fugitive is obligated to bring him to בית דין if he has the ability.  [We have established that] ר״ל also does not require a legitimate death sentence, but rather, even if the hooligans condemned the fugitive [because of their grievance, he may still be handed over]. Therefore, when the תוספתא stated [that מסירה is permitted] if they designated an individual like שבע בן בכרי(ש.ב.ב), this is merely a general analogy. [ר״ל also understands] just like ר’ יוחנן, that the “ש.ב.ב-analogy” comes to require designation [just as ש.ב.ב was designated], but not [to mandate] that the fugitive literally must be חייב מיתה. They disagree only insomuch as ר’ יוחנן understands that the “ש.ב.ב-analogy” is merely to require designation, whereas, according to ר״ל, [the analogy comes to] additionally require designation similar to the ש.ב.ב situation where there was a grievance specific to him. Alternatively, if the designation occurred prior to the fugitive fleeing there, just like the ש.ב.ב episode, [ר״ל would also permit handing him over even without any grievance] for the reason I have explained. |

**(13**אגרות משה יורה דעה ח״ב, סימן ס׳, ענף ג

**(14**אגרות משה יורה דעה ח״ב, סימן ס׳, ענף ד׳Introduction to

Rav Moshe explains that theרמב״ם (Supplement 1, Source 8a, p. 76) rules in accordance with רישׁ לקישׁ, who, while requiring a higher level of designation than ר’ יוחנן to permit מסירה, nonetheless does not require a legitimate death sentence on the fugitive to permit מסירה. Rather, even if the hooligans unlawfully condemned him to die because of their grievance, nevertheless, he may still be handed over. Nonetheless, רמב״ם writes that on the “לכתחילה-level” *(rough translation: the ideal fulfillment level of the Halacha)*, we do not instruct the townspeople to hand over the fugitive even though the hooligans have a grievance against him (based on a story in the תלמוד ירושלמי). Rav Moshe explains that there is no dispute between ר’ יהודה and ר’ שמעון in the תוספתא(Source 9, pp. 9-10). Rather, ר’ יהודה addresses the היתר (dispensation) to hand the fugitive over on the “מדינא-level” *(rough translation: the minimal fulfillment level of the Halacha),* whereas ר’ שמעון addresses the היתר to hand him over on the לכתחילה-level*.* Everyone, however, agrees that if the fugitive’s death sentence was ordained by the תורה (e.g., based on being מורד במלכות בית דוד, rebelling against the kingdom of דוד המלך), then even on a לכתחילה-level, it would be permitted to hand him over.

Thus, Rav Moshe explains that both ר’ יהודה and ר’ שמעון agree on the exact strategy that the wise woman (who, according to the מדרש רבה, was סרח בת אשר) used to convince the townspeople to surrender שבע בן בכרי(ש.ב.ב) in order to save the entire city from destruction during יואב‘s military campaign to quash ש.ב.ב‘s revolt againstדוד המלך .   
ר’ יהודה explains that סרח בת אשר told the townspeople that ש.ב.ב is considered a רודף against them and they were therefore, permitted to hand him over, at least on the מדינא-level, even if he is not deemed a מורד במלכות.   
ר’ שמעון concurs with ר’ יהודה on this מדינא-level היתר. However, this היתר to hand him over may not be sanctioned on the לכתחילה-level (per the above רמב״ם). Both ר’ יהודה and ר’ שמעון agree that a תורה-authorized חיוב מיתה (death sentence, e.g., based on being מורד במלכות) would sanction מסירה on the לכתחילה-level. However, since the townspeople did not (or they were unsure whether to) consider ש.ב.ב’s affront on דוד המלך as aמורד במלכות (perhaps due to the relatively weakened state of the kingdom afterאבשלום*’*s revolt), they were reluctant to hand over ש.ב.ב.

The final statement in theתוספתאreads: “ר’ שמעון *said ‘So she said to them ‘anyone who rebels against the kingdom of David, is liable to execution.’”* Rav Moshe asks, why did סרח בת אשר wait until after יואב’s army attacked and demolished the city wall to convey this message? Furthermore, Rav Moshe asks: *“Since* ש.ב.ב*‘s revolt against the* מלכות בית דוד *was a sufficient basis to permit handing him over,* ר’ יהודה*’s rationale of defining the fugitive as a* רודף *against the townspeople, is superfluous?”* Therefore, Rav Moshe assumes that סרח בת אשר previously (prior to יואב*’s* attack on the city) attempted to convince the townspeople to hand ש.ב.בover since he was חייב מיתה but since they did not (definitively) consider him a מורד במלכות, they would not accede to her request. Only after they were threatened with imminent destruction, she was able to convince them by stating that even if they were correct (that ש.ב.ב was not deemed a מורד במלכות), they were still permitted to hand him over on the מדינא-level because of the דין רודף. As to their concern that this may not be sanctioned on the לכתחילה-level, she told them that their concern could be mitigated since: (1) there was merely an uncertainty (ספק) if he was a מורד במלכות, and (2) it was only a minor infraction to act based on a מדינא-level היתר. Therefore, she argued that they should rely on her judgment that ש.ב.ב indeed was חייב מיתה (i.e., in order to save the entire city from being killed along with him).

|  |  |
| --- | --- |
| ולכן צריך לומר שגם ר׳ יהודה לא פליג על ר׳ שמעון בדינא, וגם הוא סובר שאסור להורות לכתחילה בייחדוהו מלך של ליסטים. אבל אומר שהוצרכה לומר להם גם זה שמדינא היה מותר למוסרו אף אם היה מלך של ליסטים כיון שייחדוהו לר׳ יוחנן, או מטעם שייחדוהו מקודם שבא לשם והוא והם יהיו נהרגין אם לא ימסרו אותו. ומכאן מוכיח הדין שמותר בזה ואין חוששין לחיי שעה שלו, משום דעל היתרון רק הוא רודף ולא הם כדלעיל. ואף ששם היה מותר בלא זה מחמת שהיה מורד במלכות בית דוד, ואם כן מנא לו להוכיח משם היתר דייחדו כיון דלא הוצרכה שם לזה ? | Therefore, we must say that ר’ יהודה does not dispute ר’ שמעון in Halacha, i.e., ר’ יהודה also believes that on the לכתחילה (ideal fulfillment)-level, it is forbidden to convey these instructions [to hand over the fugitive] if a hooligan “king” designated the fugitive to die. However, ר’ יהודה explains that it was necessary for סרח בת אשר to tell the townspeople that on the מדינא (minimal fulfillment)-level, it was permitted for them to hand over ש.ב.ב even if only a hooligan “king” designated him according to ר’ יוחנן (who considers mere designation sufficient to permit מסירה) or since ש.ב.ב was already designated before he fled to their city (even according to רישׁ לקישׁ). [The מדינא-level היתר to hand him over] was based on the fact that ש.ב.בwould be killed along with all the townspeople even if they did not hand him over. From this, ר’ יהודה proved his Halacha [that a hooligan-designated fugitive, without escape capability] may be handed over and we are not concerned with his חיי שׁעה since he alone is a רודף against the ‘*life-expectancy-differential’* between the townspeople’s חיי עולם and his own חיי שׁעה. [However, Rav Moshe asks] since it was permitted to hand overש.ב.בbecause he was aמורד במלכות בית דוד,  [ר’ יהודה*‘*srationalebased on defining the fugitive as a רודף against the townspeople, is superfluous]? If so, how did  ר’ יהודה derive the היתר[to hand over a] designated fugitive [from the ש.ב.ב episode] if this היתרwas not needed? |

**(15**אגרות משה יורה דעה ח״ב, סימן ס׳, ענף ד׳:

**(16** אגרות משה יורה דעה ח״ב, סימן ס׳, ענף ד׳:

|  |  |
| --- | --- |
| נראה דדייק זה ר׳ יהודה מהא דמפורש בקרא שלא מסרו לשבע בן בכרי עד שהוצרך יואב לשפוך סוללה אל העיר ולאיים עליהם שבאם לא ימסרו לשבע בן בכרי ישחיתו את העיר, וגם הוצרכו העם אשר את יואב להשחית להפיל החומה. שחזינן שבני העיר בטעותם לא דנוהו למורד במלכות שחייב מיתה, ולכן לא מסרוהו ליואב לדונו כדין מורד במלכות שמחויבין למוסרו. ואם כן לא היה מועיל מה שתאמר להם שהוא חייב מיתה מחמת שכל המורד במלכות בית דוד חייב מיתה, דודאי כבר אמרה זה להם בלא האיום ולא הועילה מפני שנסתפקו אולי צדק שבע בן בכרי שהרבה נטו אחריו כמפורש בקרא. ולכן אמר ר׳ יהודה שמוכרחין לומר שאמרה להם שמדינא מותר להם למוסרו בכל אופן, אף אם צדק שבע בן בכרי כהטועים אחריו ואינו מחויב מיתה באמת, דכיון דהוא והם נהרגין יתנוהו להם ואל ימותו כולן, דאף לסיעת ליסטים מותר למוסר בייחדו. ונשאר רק מה שאסור לכתחילה שזה הוא רק איסור קל שספקו ודאי יש להורות לקולא, שלכן אף שאתם מסופקין אם יש לו דין מורד במלכות וחייב מיתה, תוכלו לסמוך עלי באיסור קל שאני אומרת שהוא חייב מיתה מטעם שהוא מורד במלכות בית דוד ומותרין אתס למוסרו לכתחילה. | It appears that ר’ יהודה concluded this from the פסוקים, from the fact the townspeople refused to give over ש.ב.ב over until after יואב’s army: (1) poured a mound against the city and threatened them that if they refused to hand over ש.ב.ב*,* the city would be destroyed, and (2) demolished the city wall. From this we see that the townspeople erroneously did not judge ש.ב.ב as a מורד במלכות who would be deserving of the death penalty because of his revolt. If they had correctly judged him a מורד במלכות, they would have been obligated to hand him over to יואב; but failing to judge him accordingly, they did not hand him over. Therefore, it would have been futile for סרח בת אשר to tell the townspeople that ש.ב.ב deserved the death penalty based on the rule that *“anyone who is* מורד במלכות בית דוד *is* חייב מיתה*.*”For she surely already said this to the townspeople before יואב threatened them and her words did not help because the townspeople were uncertain, thinking perhaps ש.ב.ב was in the right since he had many followers as the פסוקים state. Therefore, ר’ יהודה explained that we must say that סרח בת אשר said the following to the townspeople [after the walls were demolished and they faced imminent destruction]: “On the מדינא-level, you are permitted to hand him over for the following rationale: Even if ש.ב.ב had been justified as believed by those townspeople who were misled by him and he really is not חייב מיתה, you should nevertheless hand him over so that everyone will not be killed along with him just as it is permitted (מדינא) to hand over a fugitive designated by hooligans (due to the דין רודף). [In view of this מדינא-level היתר], there is only a residual לכתחילה-level prohibition, for which you should rule leniently because it is:  (1) only a minor infraction; and (2) it is questionable [if this prohibition applies – perhaps he is really is a מורד במלכות].  Even though you are uncertain whetherש.ב.ב truly has the דין of מורד במלכות and [accordingly, whether he is] חייב מיתה, you can rely on me with regard to this minor infraction (to hand him over based on the דין רודף) since I say that he is חייב מיתה because of מורד במלכות בית דוד and therefore, even on a לכתחילה-level, you would be permitted to hand him over.” |

**17)** אגרות משה יורה דעה ח״ב, סימן ס׳, ענף ד׳:

|  |  |
| --- | --- |
| וזה היתה חכמתה שמשבחה הכתוב על זה שהוצרכה לומר להם תרוייהו היתר דייחדו דר׳ יהודה וגם שמחויב מיתה מדין מורד במלכות בית דוד דאמר ר׳ שמעון. ולא פליגי כלל אלא ר׳ יהודה אמר חדא להוכיח מכאן היתר דייחדו אף בסיעת ליסטים,  ור׳ שמעון אמר חדא שלהתיר למסור לכתחילה הוצרכה לומר להם שהוא חייב מיתה. ור׳ יהודה צריך לר׳ שמעון ור׳ שמעון צריך לר׳ יהודה. | Therefore, this is why Scripture praised סרח בת אשר’s wisdom that she understood it was necessary to tell the townspeople both components [in order to convince them to hand over ש.ב.ב]: (1) ר’ יהודה*‘*s [basic מדינא-level] היתר of handing over a designated fugitive [due to the דין רודף]; and (2) that ש.ב.בwas חייב מיתה because of the דוד בית במלכות מורד דין in which case ר’ שמעון*‘*s [לכתחילה-levelהיתר to hand him over would apply]. In truth,  ר’ יהודה and ר’ שמעון do not argue at all, [but rather they both come to derive different lessons from Scripture]. ר’ יהודהderives the rule that designation [is sufficient to create the basic מדינא-level היתר], whereas ר’ שמעון understood that סרח בת אשר needed to explain them that ש.ב.בdeserved the death penalty as a   מורד במלכותin order to establish the לכתחילה-level היתר.  The explanations that both ר’ יהודה and ר’ שמעון advance [to understand סרח בת אשר’s overtures to the townspeople to hand over ש.ב.ב], are inter-dependent:   1. ר׳ יהודה needs ר׳ שמעון: Since a לכתחילה-level היתרfor מסירהrequires a תורה-authorized death sentence, ר׳ יהודה needs the Halacha derived by ר׳ שמעון, i.e., deeming the offender as aמורד במלכות provides the basis for a לכתחילה-levelהיתר*,* since סרח בת אשר would not have attempted to convince the townspeople merely with a מדינא-level overture. סרח בת אשרpresented the מדינא-level היתרto the townspeople secondarily, only after the walls were demolished following their rejection of her לכתחילה-levelהיתר overture. 2. ר׳ שמעון needs ר׳ יהודה: סרח בת אשרwould not have delayed attempting to persuade the townspeople of ש.ב.ב‘s status as a מורד במלכות until they faced imminent destruction. Therefore, when סרח בת אשרapproached the townspeople following יואב*‘*s incursion, it was to convince them that ר׳ יהודה*‘*s teaching, i.e., ש.ב.ב was deemed a רודף against the townspeople, would provide them the necessary “insurance” to accept her earlier לכתחילה-level rationale for handing over ש.ב.ב because of his status as a מורד במלכות. |

**(18** אגרות משה חושן משפט ח״ב, סימן עא׳:

|  |  |
| --- | --- |
| הנה פשוט לעניות דעתי שאסור כי להרוג עובר הוא גם כן באיסור רציחה גם לישראל כמו לבני נח, ורק לישראל אין נהרגין כמפורש בתוספות סנהדרין דף נ״ט ע״א ד״ה ליכא ליכא מידעם ובחולין דף ל״ג ע״א ד״ה אחד. ורק במקשה לילד כשאי אפשר שיחיו שניהם האם והולד, מחתכין את הולד במעיה קודם שהוציא ראשו מפני שחייה קודמין לחייו כדתנן באהלות פ״ו מ״ו .ואף להתיר לחתוך את העובר להצלת האם הוצרך הרמב״ם בפ״א מרוצח ה״ט ליתן טעם מפני שהוא כרודף אחריה להורגה, ועיין בנודע ביהודה תנינא חלק חושן משפט סימן נ״ט. הרי חזינן שהרמב״ם סובר דהוא איסור רציחה ממש אף שאין נהרגין עליו, ולא היה מותר אף להצלת האם אי לאו דהוא נחשב כרודף שהתורה התירה להציל אף בנפשו של רודף, אף שהוא קטן כדאמר ר׳ הונא בסנהדרין דף ע״ב ע״ב.  וביאור דברי הרמב״ם, שתמוה טובא -הא לענין טעם רודף אין לחלק בין יצא ראשו דגם כן הוא רודף כדהקשה ר׳ חסדא- וכיון שתירצו בגמרא שאני התם דמשמיא קא רדפי לה, גם קודם שיצא ראש אין להחשיבו רודף מטעם זה? ועיין בנודע ביהודה שם בסופו שכתב שאינו יודע תירוץ ברור לקושיא זו, ועיין בחידושי הגאון רבינו חיים הלוי זצ״ל מה שכתב דבר נכון לתרץ זה. | It is clear that [the specified prenatal genetic testing posed in the questioner’s inquiry] is prohibited because feticide is forbidden for Jews under the רציחה איסור just as for non-Jews. [The difference between Jews and non-Jews regarding the prohibition against feticide is] only that there is no capital liability for Jews as תוספות state in מס׳ סנהדרין and מס׳ חולין. Only in the obstructed labor case where it is impossible for both the mother and fetus to live, it is permitted to cut out the fetus *in utero* prior to emergence of his head because her life takes precedenceover his life, as stated in מסכת אהלות (פרק ו׳ משנה ו׳). Even to permit cutting out the fetus to save his mother,the רמב״ם needed to invoke the reasoning that the fetus is viewed as a רודף after her to kill her … Thus, we see that the רמב״ם believes that feticide is literally included in the prohibition against murder even though there is no capital liability for [killing] a fetus. It would not have been permitted [to kill the fetus *in utero*] evento save his mother if not for him being viewed as a רודף, whereupon the תורה permits saving the pursued party (נרדף) even at the expense of the רודף’s life [and this allowance to kill a רודף applies] even if he is a minor (הרודף קטן) as ר' הונא stated in סנהדרין דף עב׳ ע״ב.  The explanation of the רמב״ם is as follows: Ostensibly, his reasoning that the fetus is a רודף is very difficult, for if so, even after emergence of his head, the fetus should still be viewed as a רודף as ר' חסדאasks in the aforementioned גמרא? Moreover, once the גמראanswers משׁמיא קא רדפי לה *(she is pursued by Heaven*), then even prior to emergence of his head, the fetus should also not be considered a רודף for the same reasoning? ... Refer to the חידושי רבינו חיים הלוי על הרמב"ם where he presents a fitting concept to answer this. |

|  |  |
| --- | --- |
| ולעניות דעתי יש לתרץ בפשיטות על פי מה דאיתא בירושלמי ס״פ בן סורר על קושית ר' ירמיה שמקשה מיצא ראשו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש, שהיא קושית ר׳ חסדא בגמרא דידן. ותירץ ר׳ יוסה בי ר' בון בשם ר׳ חסדא שנייא היא תמן שאין את יודע מי הורג את מי, שפירשו דכמו דהולד נחשב רודף את האם, כן האם נחשבת רודפת את הולד כדפי׳ הפ״מ וכן בקה״ע סוף פרק שמונה שרצים עיי״ש. וזה נראה גם בכוונת תירוץ גמרא דידן דמשמיא קא רדפי לה דאין הכוונה דלכן לא נחשב הולד הרודף, דהא אין זה טעם -דכי קטן הרודף שמותר להורגו להצלת הנרדף הוא משום מעשיו -דהא אין לו דעת? אלא שהוא גזירת הכתוב דמותר להציל את הנרדף אפילו בנפשו של הרודף שלא מצד עבירתו על איסור רציחה...  ואם כן גם כשרודף באונס ברור שסובר ר׳ הונא שצריכין להרגו כדי להציל הנרדף, שלכן צריך לפרש הא דמשני משמיא קא רדפי לה כתירוץ הירושלמי -היינו שנותן הגמרא טעם על מה שלא נחשב הולד שבא באחרונה לרודף על האם - שהרי כשלא היה הולד במעיה לא היתה מסוכנת - דהוא משום דמשמיא בא שם הולד תחילה כשנתעברה ,היינו שגם הוא צריך להיות כאן והוי כבא הרדיפה משמיא על תרוייהו בשוה, דרק אחד מהם יוכל לחיות שממילא לא ידוע מי הורג את מי.  1This translation is partially in paraphrase form.  2The italicized words are from Rav Moshe’s comments (p. 104). | According to my humble understanding, we could clearly answer based on theירושלמי‘s explanation “שאין את יודע מי הורג את מי”, which means: *“You do not know if the fetus pursues the mother or if the mother pursues the fetus”* [regarding the *‘partially-emerged fetus’*]. The explanation (of the ירושלמי) is: Just as the fetus is viewed as a רודף after his mother, similarly the mother is viewed as a רודפת after the fetus, as the קרבן העדהandtheפני משה explain. This also appears to be the intent of our גמרא’s answer, משׁמיא קא רדפי לה, which does not mean that the fetus is not a רודף. [The argument that his lack of volition prevents the fetus from having a רודף status] is not reasonable, for otherwise, would you suggest the reason it is permitted to kill הרודף קטן is that his actions incur liability? [Of course not] - he has no [legal] intent! Rather, Scripture has decreed that one may save the נרדף even at expense of the רודף’s life, which is not contingent on [the pursuer intending to] transgress the רציחה איסור ...  Accordingly, even if the רודף has the status of אונס (i.e., his engagement in “pursuit” is beyond his control), ר׳ הונא clearly believes we are required to kill him to save the נרדף. Therefore, we must explain that the גמרא‘s answer משׁמיא קא רדפי לה is in accordance with the ירושלמי’sanswer. As such, 1the גמרא comes to refute the contention that the *‘partially-emerged fetus’*, who came [into existence] after his mother, is considered a [unilateral] רודף after his mother since she was not in any danger prior to his arrival in her womb. [The גמרא’srebuttal is, משׁמיא קא רדפי לה, i.e., on the contrary], the fetus’ initial arrival when she became pregnant was [directed] from Heaven [with the intention] that he also should be here, (*2i.e., with the purpose that they would both live).* Thus, [it is viewed] as if the רדיפה from Heaven befell both equally, whereupon it is only possible for one of them to live and therefore, it is not known who is killing whom. |

**(19** אגרות משה חושן משפט ח״ב, סימן עא׳

**(20**אגרות משה חושן משפט ח״ב, סימן עא׳:

|  |  |
| --- | --- |
| ומדויק לפי זה לשון הרמב"ם בהוציא ראשו שאין נוגעין בו שאין דוחין נפש ממני נפש, שמסיק וזהו טבעו של עולם. שלשון זה תמוה -לכאורה וכי טבעו של עולם הוא שהאשה תהא מקשה לילד עד להסתכן שלא תהיה אפשר לפניה אלא כשיחתכו את הולד, הא טבעו של עולם הוא שיחיו שניהם? ומצד הטבע שברא השי״ת אין לאירע זה כלל בשום אופן, אלא הוא עונש שלא כטבעו של עולם כדתנן בשבת דף ל״א ע״ב על שלשׁ עבירות נשים מתות בשעת לידתן, ואם הצילה בחתיכת העובר הוא לעונש גדול להאב ולהאם, וזה חזינן דרק לאחת מכמה אלפים אירע זה ? אבל כוונתו כדבארתי בכוונת הגמרא משמיא קא רדפי לה דהוא תירוץ רק מחמת שגם העובר מקומו כאן כמו האם עצמה אף שהוא בא באחרונה, שלכן הרדיפה בא משמיא על תרוויהו בשוה. שלכן כתב וזו טבעו של עולם -שיחיה העובר בבטנה -ואין להחשיב שביאתו היה לרדוף את האשה כשאיגלאי בשעת לידה שאי אפשר לה לחיות אם יניחוהו להולד- מאחר דבא לכאן כפי טבעו של עולם ולא היתה ביאתו לרדוף אלא שיחיו שניהם. ואחר כך גרם החטא לרדוף לאחד מהם שלא ידוע מי הורג את מי. ונמצא שלשון הירושלמי ולשון גמרא דידן ולשון הרמב״ם כולן לענין תירוץ אחד הוא דבעינן לכל אלו השלשה דברים.  1Perhaps this can be paraphrased as: His initial arrival was not as a pursuer; rather Heaven sent him here with the purpose that they would both live. | With this explanation, the רמב״ם’s language is precise. After writing that we cannot touch the *‘partially-emerged fetus’*, he concludes *“and this is the natural order of the world*.” Seemingly his language is perplexing: Is it the natural order of the world that a woman’s childbirth distress would endanger her life, in which case there would be no avenue of survival other than killing the fetus? Is it not the natural order of the world that they both should live? From the standpoint of the natural order created by Hashem, blessed be He, this should not happen under any circumstance; rather it is an unnatural punishment (or, tragedy) as the משנה in Shabbos 31b states *“because of three sins women die in childbirth*”? And if she is only saved through killing the fetus, it is a great tragedy for the father and mother, as such a situation is seen only once every several thousand births? However [we must say], the meaning of the רמב״ם is in accordance with our explanation of the גמרא’s answer, משׁמיא קא רדפי לה. Since the fetus’ place is also here (*or*: *the fetus also belongs here*) just as his mother herself [belongs here] even though he arrived [into existence] later, therefore, the רדיפה from Heaven befell both equally. Accordingly, [when] the רמב״ם wrote *“and this is the natural order of the world” -* that the fetus would be in her womb - [the רמב״ם’s intent was to instruct us] that we should not [retroactively] view the fetus’ arrival [with the purpose] to pursue his mother once it becomes evident during childbirth that she cannot live if we allow the fetus to be born. [On the contrary], since the fetus arrived here per the natural order of the world, 1his arrival was not to pursue, but rather, [with the purpose] that they would both live. Only afterward, the sin caused [Heaven] to pursue one of them in a manner that we do not know who is killing whom [and thus, we must remain passive]. Consequently, the language of the ירושלמי, our גמרא בבליand the רמב״ם all come to provide the same answer, i.e., all three expressions are needed (to teach us different facets of one concept). |

|  |  |
| --- | --- |
| ולפי הטעם שכתבתי דלאו דלא תעמוד על דם רעך הוא בדין כל הלאוין, אין לחייב לאדם ליכנס בספק סכנה להצלת חברו מודאי סכנה, דהא להנצל מעבירת כל הלאוין ודאי לא רק שאינו צריך אלא שגם אסור להכניס עצמו לספק סכנה. דאדרבה הא מחללין שבת אף לרפאות מספק סכנה וכל שכן שאסור להכניס עצמו לספק סכנה להנצל מחלול שבת ומכל הלאוין, ואם כן אין לחייבו להכניס עצמו לספק סכנה גם בשביל להציל נפש חברו. אבל מסתבר שיהיה חלוק לאו דלא תעמוד על דם רעך משאר לאוין לענין איסור, דבשאר לאוין הא אסור להכניס עצמו לספק סכנה כדי שלא יעבור אלאו כדלעיל...  אבל להציל נפש חברו אף שגם כן הוא רק באיסור לאו, יהיה מותר להכניס עצמו בספק מאחר דעל כל פנים יוצל נפש מישראל לפי מה שפרש"י בסנהדרין דף ע"ד ד"ה סברא, בטעם שיהרג ולא יעבור ברציחה - משום דכשיעבור ויהרוג והוא ינצל הרי איכא תרתי -אבוד נשמה ועבירה, וכשיהרג ולא יעבור איכא רק חדא -אבוד נשמה. דכי אמר רחמנא לעבור על המצוות משום וחי בהם משום דיקרה בעיניו נשמה של ישראל, והכא גבי רוצח כיון דסוף סוף איכא אבוד נשמה למה יהא מותר לעבור. אלמא דשוין לדין זה נפש שלו ושל חברו, וממילא שייך להתיר ספק נפש שלו בשביל ודאי נפש חברו. אבל לענין לחייב ליכנס לספק סכנה כיון שעל כל פנים הוא רק בדין לאו, אין להחמיר יותר מלשאר לאוין. | According to the reason that I have written that the negative commandment (לאו) of לא תעמד על דם רעך *(Do not stand idly by the blood of your fellow)* is no different from other prohibitions (לאוין), a person is not required to place himself in a ספק סכנה (potential danger) to save his friend from a ודאי סכנה (certain danger). By all other לאוין, not only is one not required, but he is actually forbidden to place himself in a ספק סכנה to avoid violating the עבירה. On the contrary, since we violate שׁבת to heal an ill person in a ספק סכנה situation, how much more certainly it is forbidden to place himself in a ספק סכנה to avoid violating שׁבת as well as all other לאוין. Therefore, we cannot obligate a person to place himself in a ספק סכנה to save his friend’s life. However, it is probable to distinguish the לאו of לא תעמד על דם רעך from other לאוין where one is prohibited to place himself in a ספק סכנה to avoid trangressing them. ...  However, in order to save his friend’s life, although לא תעמוד is also an ordinary לאו, it is permissible to place oneself in a ספק סכנה since at least one Jewish life will be saved [no matter what eventuality occurs]. This accords with the explanation of רשׁ״י סנהדרין דף ע״ד, ד״ה סברא - that the reason for the דין of יהרג ואל יעבור ( i.e., in the “coerced murder” case: ***α*** must be killed rather than kill ***β****)* is: “If ***α*** transgresses and kills ***β*** while he is saved, there are two negative results (“תרתי”): ***β****’*s deathand transgression of an עבירה, whereas if ***α*** gets killed and does not transgress, there is only one negative result (“חדא”): ***α****’s* death. The reason that the תורה permitted us to violate מצות based on the “וחי בהם-dispensation” is because a Jewish life is precious in the eyes of Hashem (more than His מצות). However, by the ‘coerced murder’ case, since one Jewish life will be lost in the end, why should it be permitted to transgress?” We can infer from רשׁ״י that with regard to this דין (of יהרג ואל יעבור), the respective lives of ***α*** and his friend (***β***) are equal and accordingly, one could [apply this same logic to] permit one to place himself in a ספק סכנה to save his friend from a ודאי סכנה (i.e., since the lives of ***α*** and his friend, ***β*** are equal, at least one life will be spared even if ***α*** dies in the process of rescuing ***β****).* However, we cannot obligate a person to enter into a ספק סכנה [to save his friend] since [לא תעמוד] only has the status of a לאו, we should not be more stringent than by all other לאוין. |

**(21**אגרות משה יורה דעה ח״ב, סימן קעד׳, ענף ד׳:

**(22**אגרות משה יורה דעה ח״ב, סימן קעד׳, ענף ד׳:

|  |  |
| --- | --- |
| ואף שכתבתי דאף שאין האדם מחוייב להכניס עצמו לספק סכנה בשביל הצלת נפש חברו מכל מקום רשאי, דלא דמי לענין זה לשאר לאוין שאסור, מאחר דניצול על כל פנים נפש מישראל שהוא אליבא דסברת רש"י דשוין נפש שלו ונפש של חברו -אין ראיה להתיר שיפקיר נפשו למיתה ודאית בשביל הצלת נפש אחר ממיתה ודאית. דהא הטעם דמי יימר דדמא דידך סומק טפי דלמא דמא דההוא גברא סומק טפי -הוא דבר ברור כדרואה שכן נגזר מהשי"ת ולכן אינו יכול לומר שאולי דמא דידיה סומק טפי, אף באופן שיודע שמעשיו יותר מתוקנים ממעשה חברו. ...  והוא מטעם דהגזירה מקמי שמיא בזה שהעכו"ם יצוה לו להרוג לפלניא לא נחשב שנגזר על פלוני שיהרג, דהרי על גזירה שפלוני יהרג היה נגזר שהעכו"ם יהרוג אותו ולא שיהרוג הוא לפלוני, דאין גוזרין משמיא לעבור איסורין. ובעל כרחך הגזירה משמיא היא עליו אך באופן שיכול להציל עצמו בעבירה ברציחה. ונמצא שרואה שאף שהוא תלמיד חכם ובעל מעשים והשני עם הארץ, סומק לענין הריגה זו דמא דפלוני העם הארץ להקב"ה ולא דמא דידיה אף שהוא תלמיד חכם ובעל מעשים מטעמים שלא נמסרו לבני אדם אלא הקב"ה בעצמו יודע ותמים פעלו. ולכן אסור לו להנצל ברציחה דפלניא אף עם הארץ מסברא זו ממש. | I have written that although ***α*** is not required to place himself into a ספק סכנה to save ***β*** (who is facing a ודאי סכנה), nonetheless, it is permitted [for him] to do so since one Jewish life will be saved regardless, in accordance with רש"י’s explanation that his (***α****’s*) life and the life of his friend (***β***) are equal. However, this logic cannot be used to permit ***α*** to forsake his own life to מיתה ודאית (certain death) in order to save ***β*** from his own certain death. For [just as in the “coerced murder” case] the logic of “*Why do you presume that your blood is redder? Maybe that man’s blood is redder”* (**מאי חזית**) is based on a certainty – whereby ***α*** sees that it has been decreed from Hashem [for ***α*** to die] – and therefore he has no basis to say, *“Perhaps my blood is redder than* ***β****’s blood”,* even if ***α*** knows that his actions are more virtuous than ***β****’s* actions. ....  This is predicated on the notion that when Heaven decreed for the non-Jew to order ***α*** to murder ***β***, this may not be understood as a Heavenly decree that ***β*** should be killed. For if there was a Heavenly decree for ***β*** to be killed, the decree would have been that the non-Jew (himself) would kill ***β*** rather than ***α*** [being the non-Jew’s agent for] committing the murder since Heaven does not issue decrees that prohibitions should be transgressed. By definition then, it must be that the Heavenly decree is on ***α*** [to be killed], even though he has the [unlawful] possibility of saving himself by committing murder. Therefore even if ***α*** is a תלמיד חכם and ***β*** is an עם הארץ (ignoramous), with regard to this “coerced murder” situation, ***β****’s* blood is red in the eyes of Hashem and ***α****’s* blood is not, for reasons that are not known to humans but only to Hashem Himself, Whose deeds are perfect. Therefore it is forbidden for ***α*** to save himself by murdering ***β***, even if ***β*** is an עם הארץ, because of this logic (that the Heavenly decree to die is only on ***α***). |

|  |  |
| --- | --- |
| ואם כן כשהוא להיפוך שנגזר על פלניא ליהרג ולמות והוא רוצה להצילו בסכנה ודאית שהוא ימות ויהרג תחתיו, אף שזה שנגזר עליו הוא תלמיד חכם ובעל מעשים והוא שיכול להצילו בחייו הוא עם הארץ , אסור לו להציל בחייו דהרי רואה דעתה דמא דחבריה לא סומק לענין זה ודמא דידיה סומק, שלכן אסור להצילו בסכנה ודאית של עצמו.  אבל להכניס עצמו רק לספק שאפשר שגם הוא יחיה, אין ספק שלו עושה להחשיב כנגזר ודאי על פלוני שימות, מאחר שאפשר שיוצלו שניהם. לכן אף שאין לחייבו כדלעיל על כל פנים רשאי. | Thus, in the reverse situation, where it was decreed by Heaven that ***β*** will be murdered and ***α*** wishes to save ***β*** through [his own] ודאי סכנה, whereby ***α*** would die in ***β****’s* place, (the Halacha is): Even if ***β*** is a תלמיד חכם with many good deedswhile ***α*** is an עם הארץ andis capable of saving ***β*** by sacrificing his own life, nevertheless, ***α*** is forbidden to save ***β*** through [the loss of] his own life. For ***α*** he sees that now ***β****‘*s blood is not red with regard to this situation, while his own blood is red and therefore, it is forbidden for ***α*** to save ***β*** through his own certain danger.  However, for ***α*** to place himself merely into a ספק סכּנה, where it is possible that he too will live (after rescuing ***β****),* the ספק facing ***α*** does not determine that it was definitively decreed that ***β*** should die since it is possible that both will be saved. Therefore, even though we cannot obligate ***α*** (to rescue ***β****)* as explained above, nonetheless he is permitted to do so. |

**(23** אגרות משה יורה דעה ח״ב, סימן קעד׳, ענף ד׳:

Introduction to אגרות משה יורה דעה ח״א, סימן קמה׳ **(24**

1. “קיטון שׁל מים” case in **בבא מציעא דף סב׳ ע״א**: Two travelers on a road and only one (***α***) of them has water which will enable him to survive, but if he shares it with his fellow *(****β****)*, both will die. בן פטורא says both travelers should share the water and live for a short time rather than one seeing his fellow die, whereasר׳ עקיבא maintains that the traveler with the water (***α***) should drink it all himself and live even though his fellow *(****β****)* will die, because *“Your life takes precedence over your fellow’s life” -* “חבירך לחיי קודמים חייך”, which he derives from the verse, "וחי אחיך עמך"(**ויקרא כ״ה, לו**).
2. “Passive murder” case: A hooligan orders ***α*** to either allow himself to be thrown (by the hooligan) on “baby ***β****”*thereby killing the baby, or else ***α*** will be killed. תוספות in several מסכתות state, *“****α*** *is not required to be killed [to prevent being passively used to kill* ***β****], because, on the contrary, let him say, [the reverse* מאי חזית *logic]: “Why do you presume that the blood of that person (****β****) is redder? Maybe my blood is redder”* (Supplemental Source 1, p. 51).

|  |  |
| --- | --- |
| והנכון לענ״ד דהנה צריך להבין טעם בן פטורא שבלא קרא סובר שמוטב שישתו שניהם וימותו- הא רק על רציחה הוי הדין דיהרג ואל יעבור, וגם כן הוא רק במעשה כמפורש בתוספות בכמה דוכתי, דהיכא דלא עביד מעשה כגון שמשליכין אותו על התינוק ומתמעך אינו חייב למסור עצמו, דמצי אמר אדרבה מאי חזית דדמא דחבראי סומק טפי עיי"ש בסנהדרין ע"ד וביומא פ"ב ופסחים כ"ה ויבמות נ"ד ובע"ז ע"ד. ואם כן מהיכי תיתי יתחייב למסור נפשו למות בצמא בשביל מצות צדקה ואף בשביל הצלת נפש ?  לכן צריך לומר דהנה פרש"י בסנהדרין וביומא ובפסחים בטעם הסברא שרוצח יהרג ואל יעבור, משום שלא תדחה נפש חברו דאיכא תרתי :אבוד נשמה ועברה ,מפני נפשו דליכא אלא חדא: אבוד נשמה. כי אמר רחמנא לעבור על המצות משום דיקרה בעיניו נשמה של ישראל, והכא גבי רוצח כיון דסוף סוף איכא אבוד נשמה, למה יהא מותר לעבור הלכך דבר המקום לא ניתן לידחות עיי״ש. ואם כן שייך בעצם טעם זה לא רק לאיסור רציחה אלא דאף לעבור עשה דצדקה והצלת נפש, דכיון שאם יעבור כדי שלא ימות הרי ימות השני ויהיו תרתי -אבוד נשמה ובטול עשה, ואם יקיים העשה והוא ימות לא יהיה אלא חדא. ואם כן אין לדחות דבר המקום אף בזה. | In my humble opinion, the following appears correct: We must understand the view of בן פטורא that in the absence of a Scriptural source, it is better that both [travelers] should drink and die. [This appears difficult because], the **דין** ofיהרג ואל יעבור is limited to [committing] murder (רציחה), and also, only if actively done, as תוספות state that if one remains passive, e.g., where they [threaten to] throw him (***α***) on a baby (***β***) who will be crushed, ***α*** is not obligated to sacrifice his life, because [he can counter], *“On the contrary, why do you presume that the blood of my friend (baby* ***β****) is redder”?* If so, from where does בן פטורא know that one is obligated to sacrifice his life to die from thirst to fulfill the **מצוה** ofצדקה, and even for the **מצוה** of saving a life?  Therefore, [the view of בן פטורא can be understood] based on רש״י’s explanation of the logic (i.e., the סברא of מאי חזית) why ***α*** must be killed rather than kill ***β*** (יהרג ואל יעבור): “***α*** may not push asidehis friend ***β****’s* life [to save his ownlife], since there will be ‘תרתי’ (two negative consequences): the loss of ***β****’s* life and anעבירה (i.e., רציחה),whereas if ***α*** dies, there will only be‘חדא’ (one negative consequence): the loss of ***α****’s* life [without transgressing anעבירה]*.* Theתורה only permitted us to violateמצוות [to save lives based on the ‘וחי בהם-dispensation’] because a Jewish life is precious in Hashem’s eyes (more than מצוות). However, by רציחה, since there will be a loss of life in any event, why should it be permitted to transgress? Therefore, the words of Hashem may not be pushed aside.” This logic would apply not only to the איסור רציחה, but also to violating the מצוות עשׂה of צדקה and הצלת נפשׁ (saving a life). For if ***α*** violates these מצוות עשׂה so that he would not die of thirst, ***β*** will die, resulting in “תרתי”: the loss of ***β****’s* life and abrogation (ביטול) of the מצוות עשׂה. However, if ***α*** fulfills the מצוות עשׂהand he thereby dies, there will only be “חדא” (***α****’s* death, without violating a מצוה). Therefore, [the “וחי בהם*-*dispensation” will not apply and thus], the words of Hashem [the מצוות עשׂה] cannot be set aside even in this situation (i.e., ***α*** may not drink the water even though he will thereby die). |

|  |  |
| --- | --- |
| ואם כן צריך לומר בטעם התוספות שבלא מעשה כתבו שיעבור ואל יהרג, שדוחק לומר דפליגי על טעם רש"י כיון שלא הזכירו, שהוא מטעם שלא נתחייב כלל להציל נפש אחרים כשיהרג על ידי זה. לא מבעיא מצד העשה דהשבת גופו שהוא מקרא דוהשבתו לו דנאמר באבדה דהוא כמו באבדה דאבדתו קודמת, אלא אף מלאו דלא תעמד על דם רעך נמי לא משמע שהוא אף בנפשו אלא שהוא על אופן שחייב דהוא גם לאטרוחי ומיגר אגורי כדאמר בסנהדרין דף ע"ג ולא שתחייבהו גם ליהרג כסברת התוספות דמאי חזית. וממילא כיון שליכא עליו חיוב הצלה, הוא חדא נגד חדא ולכן מסתברא דמאי חזית דדמא דחבראי סומק טפי כדכתבו התוספות.  ואם כן פשוט לעניות דעתי דאם יאנסוהו לעשות מעשה שלא יוכל להנצל כגון שנפל אחד לבור ושם סולם ואנסוהו לסלק הסולם משם, יהיה הדין דיהרג ואל יעבור דאף שאינו איסור רציחה ממש, מכל מקום גורם הוי ונחשב זה תרתי. ועיין בע״ז דף כ״ו שמשמע שאסור באלו שלא מעלין ולא מורידין לסלק הסולם, משום דלעשות מעשה לסלק אפשריות הצלה חמור ממניעת הצלה דהוי גורם במעשה למיתה וכל שכן לענין יהרג ואל יעבור שאיכא אותו טעם עצמו כמו ברציחה שאיכא תרתי. ורק בלא מעשה אך שיש עליו חיוב הצלה מוהשבתו לו ולא תעמוד על דם רעך, לא נתחייב להציל במיתת עצמו.  1Rav Moshe states that it is improbable that תוספות argue with רש״י*’*s understanding of the סברא of מאי חזית since this was never mentioned in תוספות. | Accordingly, we must explain thatתוספות’sreasoning for their ruling of יעבור ואל יהרג in the “passive murder” case [that ***α*** may passively allow himself to be thrown on baby ***β*** rather than getting himself killed, because ofthe “reverseמאי חזית logic”], is based on the fact that ***α*** is not obligated to save ***β****’s* life if he himself will thereby be killed, [based oneither of the two Scriptural sources for the מצוה to save a life]:1  (1) The עשׂה of השׁבת גופו (restoring a person’s life), derived (in **בבא קמא** **פא׳ ע״ב**) from the verse of “וַהַשֵׁבֹתוֹ לוֹ” **(דברים כ"ב, ב)** which is stated in reference to the מצוה of **השׁבת אבידה** (returning a lost item): Just as saving one’s own lost item has priority over another person’s lost item (**בבא מציעא לג׳ ע״א**), the same applies to השׁבת גופו**.**  (2) The **לאו** of **על דם רעך לא תעמד** **(ויקרא י"ט, טז):** We derive from this verse only that a person must exert himself and hire others (to save a life; **סנהדרין עג׳ ע״א**), but not that he must be killed [to save another].  Accordingly, since ***α*** has no obligation to save [***β****’s* life], it is deemed a “חדא-נגד-חדא”situation- *“one negative consequence versus one negative consequence”* (i.e., ***α****’s* life vs. ***β****’*s life, without any transgression). Therefore, it is logical that [we should say the reverse מאי חזית logic of], “*Why do you presume that the blood of his friend (****β****) is redder [than* ***α****’s blood]* ?”, as תוספות wrote.  Therefore, in my humble opinion it appears obvious, that if the hooligans attempt to coerce ***α*** to actively prevent ***β*** from being saved, e.g., if ***β*** fell into a pit which had a ladder to escape and they attempt to coerce ***α*** to remove the ladder, ***α*** is required to be killed rather than actively prevent ***β*** from saving his life (יהרג ואל יעבור). Although removal of the ladder is not literally a transgression of רציחה, nonetheless, it is considered**גרמא** (causing ***β****’s* death) and thus, it would be a “תרתי"-situation: loss of ***β****’s* lifeand ***α****’s* עבירה. It appears from **עבודה זרה דף כ״ו**regarding those who we may neither rescue from, nor throw into a pit, that it is forbidden to remove the ladder because the act of removing an avenue of escape is more severe than refusal to help, since it is actively causing death. If the act of ladder removal is forbidden regarding those who we may neither rescue nor endanger, certainly the  **דין**ofיהרג ואל יעבור would apply to this act because of the same “תרתי" reasoning that applies to actual רציחה. Only if ***α*** does not actively [cause a death] but rather, [he is coerced to passively avoid] his obligation to rescue ***β*** (based on the above two Scriptural sources), then ***α*** is not required to save ***β*** through his own death. |

**25)** אגרות משה יורה דעה ח״א, סימן קמה׳:

|  |  |
| --- | --- |
| ואם כן כשיכפוהו לאחד שישפוך המים שיש לנאסר בבית האסורים ולא יהיה לו אחרים כדי שימות בצמא, נמי הוי כסלוק הסולם שיהרג ואל יעבור משום שנחשב זה תרתי. ואם כן מה לי אנסוהו נכרים או שאנסתו הצמאון שגם הוא צמא למים שבאם לא ישתה מים אלו ימות, שגם כן יש להיות ימות ולא יעבור. ולכן סובר בן פטורא יותר שאף שהמים הם של אחד מהן, כיון שמדין צדקה מחוייב ליתן גם לחברו הוו המים כעומדין גם לחברו להנצל בהם ממיתת הצמאון, וכששותה בעצמו ואינו מניח לחבירו הרי הוא כמסלק במעשה שלא יוכל להנצל שהדין הוא שימות ולא יעבור. ומה ששניהם שותים אף ששניהם ימותו, הוא מחמת שגם השני מחוייב שלא לשתות כדי שלא יסולק אפשריות הצלתו וממילא מוכרחין שניהם לשתות ויחיו חיי שעה אף שאחר כך ימותו שניהם. וזהו טעם  בן פטורא ואין צריך קרא על זה כי הוא מוכרח מאותו הטעם עצמו דיהרג ואל יעבור ברציחה.1  ובא ר׳ עקיבא ולימד וחי אחיך עמך חייך קודמין לחיי חברך, פירוש שאין עליו חיוב צדקה כשצריך הוא עצמו להדבר כאותו צורך שצריך העני. ואם כן כיון שהמים שלו לא עמדו אלא לעצמו כיון שגם הוא מהלך בדרך. ולכן אף שכאן עושה מעשה במה ששותה ואינו מניח לחברו לשתות, הוא כבלא מעשה מאחר שאינו מחוייב ליתן. ואם כן רשאי לשתותם אף שיחסר לחברו וממילא ליכא כאן תרתי אלא חדא נגד חדא. ולכן מאי חזית דדמא דחבראי סומק טפי כסברת התוספות כשהוא בלא מעשה.  1*See bottom p. 112 for the last sentence of this paragraph* | Therefore, if they [attempt to] coerce ***α*** to pour out the water [needed to preserve the life of] ***β*** who is imprisoned in jail (and has no other water) to cause ***β*** to die of thirst, this too, is identical to removing the ladder. Thus, ***α*** must be killed rather than transgress since pouring out the water would be considered “תרתי" (loss of ***β****’s* lifeand ***α****’s* עבירה). Therefore, what difference does it make whether ***α*** faces coercion by non-Jews or coercion by thirst whereby ***α*** will die of thirst if he does not drink all the water? And thus, in the latter case too, ***α*** must die rather than transgress (i.e., ***α*** may not take water needed for ***β****’*s survival, even to save his own life). Accordingly, בן פטורא extends this logic as follows: Even in a case where the water belonged to one of them (***α***), since the**דין צדקה** obligates ***α*** to also give the water to ***β***, the water is considered set aside also for ***β*** to be saved from dying by thirst. Therefore, if ***α*** drinks it all himself and does not leave any for ***β*** to drink, it is considered like ***α*** actively removes ***β****‘s* avenue of survival, and thus, ***α*** must die rather than transgress. The reason that bothdrink even though they will both will thereby die, is because ***β*** is also obligated not to drink so as not to eliminate the possibility for ***α****’s* survival. Therefore, they are both forced to share the water and live for **חיי שׁעה** (temporary life extension until the water is exhausted) even though they will both die afterward. This is the reasoning of בן פטורא and he does not require a Scriptural source for his ruling since it is derived from the same logic which dictates the **דין** ofיהרג ואל יעבור by רציחה.  ר׳ עקיבא comes to teach: “חייך קודמים לחיי חבירך” - “וחי אחיך עמך”.  The explanation is that there is no צדקהobligationincumbent upon a person when he requires the same sustenance that the indigent person requires. Accordingly, since the water [in the קיטון שׁל מיםcase] belongs to ***α***, it is set aside only for him because he too, is traveling [and also needs the water]. Although ***α*** does an action by drinking the water and not leaving any for ***β*** to drink, it is considered as if ***α*** is passive since he is not obligated to give away the water. Therefore, ***α*** is permitted to drink [all the water] even though it will be unavailable for ***β***. Thus, [since there is no violation of a מצוה when ***α*** drinks all the water himself], this is not a “תרתי” (“two vs. one”) situation but rather a “חדא-נגד-חדא” (“one vs. one”) situation [i.e., ***α****’s* life vs. ***β****’s* life, without any transgression]. Therefore, the (reverse) מאי חזית logic of תוספות in the “passive murder” case, *i.e., “Why do you presume that the blood of my friend (****β****) is redder [than my blood]?”,* [also applies in the קיטון שׁל מים case since ***α*** saves his life in a passive fashion]. |

**26)** אגרות משה יורה דעה ח״א, סימן קמה׳:

|  |  |
| --- | --- |
| ומסתבר שגם בן פטורא מודה בדבר שצריך הוא עצמו ויש אחר עני הצריך לזה ואין בזה פיקוח נפש שלא יהיה מחוייב מדין צדקה ליתן להאחר, דלא מסתבר שיפלוג אדין אבדתו ואבדת אחרים שאבדתו קודמת. ... והטעם פשוט דהא ודאי שאסורין ליקח בעצמן בלא רשות הבעלים מדין גזל רק שעל הבעלים יש מדין צדקה חיוב ליתן להם. וכיון שצריך לעצמו אין עליו חיוב זה דמהיכי תיתי יהיה עדיף חבירו מעצמו וגם יש למילף זה מזה שאבדתו קודמת וגם הא הקרא דלא יהיה בך אביון נכתב בהלואה ובצדקה וממילא חייהן קודמין לחיי אחרים לכולי עלמא.  ורק כשימות שהוא פיקוח נפש פליג בן פטורא משום דכשאיכא פיקוח נפש הא רשאי ליקח גם בעצמו בלא רשות הבעלים דאין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש, דרק לענין תשלומין יש שמחייבי, עיין בתוס׳ ב"ק דף ס׳ ועיין ברי"ף ונ"י שם דף קי"ז וברמב"ם פ"ח מחובל ה"ב ובראב"ד שם ובחו"מ סי׳ שפ"ח סעי׳ ד׳ ובסמ"ע וש"ך שם. ונמצא שאין צורך להשני שהאחד שיש לו המים יתחייב ליתן לו אלא אדרבה האחד שיש לו המים צריך להדין שכיון שהמים שלו אין לאחרים רשות ליקח שלכן יהיה לו רשות לשתות בעצמו ולא ליתן להשני. לכן כיון דסובר דמה שכשהוא בעצמו צריך אינו מחוייב ליתן לאחר העני הוא מטעם שלא עדיף חבירו ממנו דאף אם יליף זה מקרא דלא יהיה בך אביון נמי סובר שהוא מטעם זה, לכן לא שייך זה אלא לענין שאינו מחוייב ליתן וממילא יהיה על האחר איסור גזל ויהיה לעצמו. | It is probable that בן פטורא agrees [with ר׳ עקיבא] if ***α*** (who owns the sustenance) requires the sustenance for himself and there is an indigent person (***β***) who also requires it, if there is no פיקוח נפש (abbreviated as: **פקו״נ**; for either person), that ***α*** has no צדקה-obligation to give it to ***β***. [This is based on the following]: It is improbable that בן פטורא argues on the דין that [restoring] one’s own lost item takes precedence over another person’s lost item (derived in **בבא מציעא לג׳ ע״א** from the verse,  “לא יהיה־בך אביון” - *there shall be no destitute among you*; **דברים טו׳ ד׳**). ... The reason is clear: ***β*** is forbidden to take the sustenance without ***α****’*s permission because of the דין גזל. Rather, [the **תורה** grants sustenance to ***β***] by imposing a צדקה-obligation on ***α*** to give to ***β***. But, since ***α*** needs it for himself, there is no צדקה-obligation on him because of [the following rationale]: 1*“Why should we presume that his friend* ***β****‘s* *needs take priority over his (****α****’s) own needs”*. The verse, לא יהיה־בך אביוןis stated in the **תורה**-section pertaining to lending and צדקה (and therefore, the hierarchy of prioritizing ***α****‘*s own lost item over ***β****‘*s, certainly also applies to the laws of צדקה). Therefore, everyone (i.e., even בן פטורא) would agree that [in non- **פקו״נ**situations], a person’s own needs takes priority over another person’s needs.  Only if ***β*** will die [if water is denied], בן פטורא argues [with ר׳ עקיבא] because in cases of **פקו״נ**, ***β*** is permitted to take it himself without the owner’s permission since nothing stands in the way of a person’s **פקו״נ** imperative. Only regarding [subsequent] compensation, there are opinions that require [the endangered party who took or damaged the property to save his life] to compensate [the property owner]. ... Thus, [the acquisition of the water by] ***β*** is not legally dependent on the water owner’s (***α****’*s) obligation to give it to him. On the contrary, for ***α*** to be permitted to drink [all the water] himself, he requires that ***β*** must be prohibited [based on the דין גזל] to take it, thereby exempting ***α*** from giving it away. Therefore, since בן פטורא maintains that the reason for exempting ***α*** from giving [sustenance that he himself needs] to another indigent person, is because of the “לא עדיף חברו ממנו” reasoning, this reasoning only serves to exempt him from the obligation to give it away, which [in non- **פקו״נ**situations] would create an איסור גזל on ***β*** to take it, and therefore, ***α*** may keep it himself.    1*Rav Moshe refers to this reasoning as:* “לא עדיף חברו ממנו”*,  i.e.,* ***β****‘s* *needs do not have priority over* ***α****’s needs.* |

**27)** אגרות משה יורה דעה ח״א, סימן קמה׳:

|  |  |
| --- | --- |
| אבל בהא דהמים שלא יהיה מחמת זה איסור גזל ואין צורך לחייבו ליתן אין כאן טענת שלא עדיף חברו ממנו לאסור על חברו ליקח, דהא אדרבה לא עדיף הוא מחברו וממילא יהיה עליו חיוב צדקה להניחו ליקח כיון דבעצם יש כאן מצות צדקה. וממילא אסור לו לשתות ולגרום בזה שחברו ימות דיהיה תרתי נגד חדא, ומאחר שגם חברו מחוייב ישתו שניהם לחיי שעה.  ובא ר׳ עקיבא וחידש דלא נאמר כלל מצות צדקה כשצריך בעצמו. ואינו כמחוייב רק שאין בידו לקיים כגון מצות לולב וכדומה שאף כשאין לו ודאי הוא מחוייב רק שהוא אנוס מלקיים, אלא דאינו מחוייב כלל בצדקה אלא כשיש לו יותר ממה שצריך לעצמו לאותו הצורך. ולכן אין כאן תרתי אלא חדא נגד חדא וממילא רשאי אף באלמות שלא ליתן דמאי חזית דדמא דחבראי סומק טפי כדלעיל. ומסתבר דלר׳ עקיבא יהיה אסור להשני לחטוף ולשתות דכיון דרשאי שלא להניחו ליקח אף במעשה, אם כן יכול לעכבו גם בדין גזל דאף נדחה מפני פיקוח נפש אבל הכא הא יהיה תרתי נפש וגזל נגד חדא. ועיין במהרש"א בח"א שבאם המים של שניהם גם לר׳ עקיבא ישתו שניהם כדסובר בן פטורא, ופשוט שכוונתו אף שהוא ביד אחד והוא מטעם דיהיו תרתי גזל ונפש נגד חדא כדבארתי.    ***Continuation from p. 110, end of 1st paragraph:***  ובאם לא יועילו לשניהם אף לחיי שעה ולאחד מגיע לישוב מסופקני בדעת בן פטורא ומסתבר שיודה בזה בן פטורא. | However, in this [ **פקו״נ**situation where consumption of all the water is required for each one’s survival], since there is no איסור גזל on ***β*** [to take the water], and his acquisition does not require that ***α*** be obligated to give it, the “לא עדיף חברו ממנו” reasoning cannot prohibit ***β*** from taking it, because, on the contrary, ***α****‘*s needs do not have priority over ***β****’*s needs. Therefore, ***α*** has a צדקה-obligation to let ***β*** take [the water] since fundamentally there is a מצוה of צדקה [incumbent on ***α***]. Therefore [according to בן פטורא], ***α*** is forbidden to drink [all the water] causing ***β*** to die, because this would be a “תרתי נגד חדא" (“two vs one” situation: If ***α*** drinks all the water, there is “תרתי", loss of ***β****’s* lifeand ***α****’s* עבירה, but if he gives the water to ***β***,it is merely “חדא", loss of ***α****’s* lifewithout an עבירה). And since his friend, ***β***, is also obligated [to ensure that ***α****’s* avenue of survival is not eliminated], both should drink [to survive] for**חיי שׁעה** .  ר׳ עקיבא comes to introduce the notion that the מצוה of צדקה was never stated (commanded) if he needs the sustenance for himself. This is distinct from other מצוות such as the מצוהof לולב, for which the inability to acquire a לולב renders him an אנוס (under duress), but the obligation remains. Rather, there is no מצוה of צדקה at all unless a person has more than he requires for himself. Therefore, this is not a “תרתי” situation but rather a “חדא-נגד-חדא” (“one vs. one”) situation, and therefore, ***α*** is permitted even to forcibly deny the water from ***β***, because of the (reverse) מאי חזיתlogic, *“Why do you presume that the blood of my friend (****β****) is redder?”,* as discussed above. It is also probable that according to ר׳ עקיבא, ***β*** would be forbidden to grab the water. Since ***α*** is permitted to actively prevent ***β*** from taking the water, therefore, the דין גזל will prohibit ***β*** from taking it. Even though the דין גזל generally is pushed aside for **פקו״נ**, however, this is a situation of “תרתי” (loss of ***α****’s* lifeand ***β****’s* עבירה of גזל, if ***β*** takes the water), versus “חדא” (loss of ***β****’s* life without an עבירה, if ***β*** does not take the water). Theמהרש"א states if the water is jointly owned by both people, ר׳ עקיבא will agree with בן פטורא that both must drink. It is clear that מהרש"א‘s intended application is even in a situation where the water is held by one of them. His reasoning is that [if one of them would take all the water for himself], it would be “תרתי” (loss of a lifeand theעבירה of גזל), versus “חדא” (loss of lives without an עבירה, if both drink) as I have explained.    [In the case where ***α*** solely owns the water], if [sharing the water with ***β***] will not help even to give them חיי שעה, and [by drinking all the water himself], ***α*** will reach a settled area (and be saved), I am uncertain how בן פטורא will rule. It is probable that בן פטוראwould agree [with ר׳ עקיבא] in this situation. |

**28)** אגרות משה יורה דעה ח״א, סימן קמה