



Using Torture as Means of Interrogation

Shiur# 2 | December 20th 2014

תלמוד בבלי מסכת כתובות דף פו עמוד א-ב

א"ל, תנינא: במה דברים אמורים - במצות לא תעשה, אבל במצות עשה, כגון שאומרין לו עשה סוכה ואינו עושה, לולב ואינו עושה, מכין אותו עד שתצא נפשו.

משובב נתיבות סימן ג סוס"ק א

וגם להפרישו מאיסור נמי אינו אלא הכאה בעלמא, אבל בי"ד שכופין לקיים עשה מכין אותו עד שתצא נפשו, כגון באומר סוכה איני עושה, ואילו באיסורא אין מכין עד שתצא נפשו, דלא אמרו ניתן להצילו בנפשו אלא בעבירות הידועות כגון רודף אחר נערה המאורסה או במקום שקנאין פוגעין בו, ובשאר איסורין לא ניתן להצילו בנפשו כדי להפרישו. ומזה הוכיחו בעלי מוסר הראשונים [עיין שערי תשובה לר"י השער השלישי אות י"א] דעשה חמירא מל"ת, דבעשה מכין עד שתצא נפשו. וזה ודאי אם כבר עבר על העשה אין עונשין אותו, אלא קודם שקיים העשה מכין עד שתצא נפשו בכדי לכופו לקיים העשה, ובשאר איסורי ל"ת אינו ניתן להצילו בנפשו להפרישו מאיסור נבילות וטריפות, וכל זה ברור.

חידושי הגרי"ז מסכת נזיר דף כג עמוד א

ונראה עוד בזה, דמכת מרדות חלוק ביסוד דינו ממכות של תורה, דמכת מרדות אינו חיוב על הגברא שנתחייב על עבירתו מלקות מדרבנן כמו חיוב מלקות דאורייתא שהוא חיוב ועונש על הגברא, אלא שהוא דין על הבי"ד שיש להם רשות להכותו ולרדותו על שעבר באיסור דרבנן וכדו', וכעין שב"ד מכין ועונשין למיגדר מילתא בתורת כפיה, אבל הגברא בעצמו אינו נקרא שהוא מחוייב במכת מרדות, והכי משמע מלשונות הרמב"ם בכמה מקומות שכל בענין מכת מרדות, "בי"ד מכין אותו מכות מרדות", או "יש לבי"ד להכותו מכת מרדות", וכן בפיהמ"ש כאן כתב "אמנם מכות מרדות בזה המקום זולתו ענינם תלוי לבי"ד יעשו כפי השתדלותם", ולא נזכר בדבריו בשום מקום בענין זה הלשון "חייב מכת מרדות", ומבואר בכ"ז דחייבם רמי על הבי"ד ולא על הגברא. [א"ה, ע"ע בזה בחידושי הגר"ח על הש"ס מנחות דף מא, ועי' בקובץ הערות סי' טז סק"ז עד"ז].

ולפי"ז י"ל דבמכת מרדות ל"ש כלל דין אומד, דהא מכת מרדות אינו חיוב על הגברא שיהא שייך בו אומד בשיעור חיובו, אלא דהוא דין על בי"ד שיש להם להלקותו כדי שיקבל עליו עתה וגם להבא לשמוע לדברי חכמים, ומשו"ה שייך בזה רק שיעור עד שיקבל עליו לשמוע דבריהם או עד שתצא נפשו, והיינו עד ולא עד בכלל, ועיקר החידוש הוא דאם אינו מקבל עליו מלקין אותו כמה שיוכל ללקות בלא שום שיעור ואומד עד שיבוא לפיקו"נ ואז מניחים אותו.

ולפי"ז ניחא גם קושית הר"ן על הערוך דס"ל דאף לשעבר מכין אותו עד שתצא נפשו, דא"כ חמור ד"ס מד"ת, דלמשנ"ת הרי אין ההכאה עד שתצא נפשו מדין עונש, אלא הוא רשות על בי"ד להכותו בתורת כפיה למיגדר מילתא, כדי שלא יעשה כן עוד פעם, ולכן שפיר יכולים לכפותו כדי לקבל דברי חכמים גם עד שתצא נפשו.

אמנם צ"ע מדברי הרמב"ם בפיהמ"ש בכתובות דף מט שכל "שהיה מן החיוב להלקות האדם עד שיעשה מצוה זאת שיש לו לעשותה באותו זמן או ימות", וכ"כ בסה"מ שורש יד, כל מצוה מהם כשתתחייב עשייתה יש לנו שנלקה הנמנע מלעשותה עד שימות או יעשה אותה, הרי שפירש דעד שתצא נפשו הוא בתורת עונש שהורגין אותו אם אינו מקבל וצ"ע.

רמב"ם פ"א מהל' רוצח ה"ח-ט

ענין הכתוב שכל החושב להכות חברו הכייה הממיתה אותו מצילין את הנרדף בכפו של רודף, ואם אינן יכולין מצילין אותו אף בנפשו, שנ' ב לא תחוס עינך. הרי זו מצות לא תעשה שלא לחוס על נפש הרודף. לפיכך הורו חכמים שהעובר שהיא מקשה לילד מותר לחתוך העובר במיעיה בין בסם בין ביד מפני שהוא כרודף אחריה להורגה, ואם משהוציא ראשו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש וזהו טבעו של עולם.

מאירי מסכת סנהדרין דף עב עמוד ב

עובר שהיתה מקשה לילד ונסתכנה מרוב קשויה מותר לחתוך העובר שבמעיה בין בסם בין ביד ולהוציאו חתיכות חתיכות שאין זה נקרא נפש הואיל ולא יצא לאויר העולם יצא ראשו הרי הוא כילוד ואין נוגעין בו לרעה שאין דוחין נפש מפני נפש ואין דנין אותו ברודף כדי להציל את האם הנרדפת בנפשו שמן השמים רדפוה: זה שביארנו שכל שאין שם רודף אין דוחין נפש מפני נפש לא סוף דבר באחרים שאין מצילין את זה בנפשו של זה אלא אף בעצמו אסור לו להציל עצמו בנפש חברו וכו' ובתלמוד המערב של עבודה זרה ראיתי ששאלו בפרק שני מהו לדחות נפש קטן מפני גדול וכשהשיבו להם מיצא ראשו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש הם תירצו שניא היא שאין אנו יודעין מי הורג את מי ולא נתבררה שם, ונראה שאף שאלתם במי שאמרו לו הרוג קטן זה ואם לאו נהרוג אותך אם מותר להציל עצמו בנפשו ומ"מ מסוגיא שבכאן יראה שהקטן דינו כגדול לענינים אלו שאם לא כן תהא האשה עצמה הורגתו אף ביצא ראשו, אלא שחכמי הדורות שלפנינו כתבו כן ר"ל שהאשה עצמה יכולה לחתכו שנרדף היא ונרדף מיהא במקום שאין אחרים מחזיקין את הרודפו ברודף

הוא עצמו רשאי ומ"מ מסוגית קטן הרודף אנו למדים שדינו כגדול אלא שיש לו ראייה ממנה על הטרפה וחברתה שמצילין עצמן באלו:

משנה למלך הלכות חובל ומזיק פרק ח הלכה י

א"ה עיין בדברי ה"ה הבא בפרקין שכתב כדברי הריב"ש הנז' ובתשובת הריב"ש סי' רל"ח כתב או אפשר שאין הנרדף הבא להציל את עצמו בנפשו של רודף צריך להתרות ברודף לפי שהוא בהול על נפשו להציל עצמו לולא חייבוהו להתרות כו'. וכתוב שם מכ"י של הרב המחבר ז"ל וכיוצא בזה כתבו ז"ל דהא דאמר דאם יכולין להציל באחד מאיבריו של רודף שאין הורגין אותו שדין זה לא נאמר אלא באיש אחר הבא להציל אבל הנרדף אינו מדקדק בזה.

תלמוד בבלי מסכת פסחים דף עה עמוד א

והא גבי בת כהן, דכתיב באש תשרף ואמר רב מתנה: פתילה של אבר היו עושין לה! - שאני התם, דאמר קרא באש תשרף תשרף לרבות כל שריפות הבאות מן האש, וכל שכן אש עצמה. - ונקיף לה חבילי זמורות ונקלה! - אתיא שריפה שריפה מבני אהרן, מה להלן - שריפת נשמה וגוף קיים, אף כאן שריפת נשמה וגוף קיים. - ונעביד לה חמי האור! - משום דרב נחמן. דאמר רב נחמן: **אמר קרא ואהבת לרעך כמוך - ברור לו מיתה יפה.**

רמב"ן פ' כי תצא פרק כב פסוק ו

(ו) כי יקרא קן צפור לפניך - גם זו מצוה מבוארת מן אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד (ויקרא כב כח). כי הטעם בשניהם לבלתי היות לנו לב אכזרי ולא נרחם, או שלא יתיר הכתוב לעשות השחתה לעקור המין אף על פי שהתיר השחיטה במין ההוא, והנה ההורג האם והבנים ביום אחד או לוקח אותם בהיות להם דרור לעוף כאלו יכרית המין ההוא:

שיטה מקובצת מסכת כתובות דף לג עמוד ב

אלמלי נגדוהו לחנניה מישאל ועזריה הוּו פלחו לצלמא וכו'. ובקונטרסין כתוב ז"ל אלמלא נגדוהו פי' ה"ר אליעזר דלא חייבה תורה אלא למסור עצמן למיתה כדכתיב בכל נפשך אפילו הוא נוטל את נפשך אבל להחמיר עליהם יותר ממיתה לא היו חייבים ויפה פי' ומה שהקשה עליו ר"ת ז"ל מר' עקיבא וחבריו שסרקו את בשרו במסרקות של ברזל ולא פלח. נ"ל דלא קשה מידי דהתם הכאה שיש בה קצבה הויה דכיון שסרקו את בשרו ברור הוא שימות במיתה גמורה במהרה והייה הויה כמו נוטל את נפשך. אבל הא דאמר רב אלמלי נגדוהו כו' פירושו הכאה בלא מיתה קאמר כגון שהניחום שנה או שנתיים ויכו אותם בכל יום והויה הכאה שאין לה קצבה שהיא חמירא יותר ממלקות ומיתה ובהא לא חייבתו תורה דלאו נוטל את נפשך הוא ע"כ. ולא נהירא דקרא ה"ק אפילו הוא נוטל את נפשך ובכלל הויה היסורין ומה שכתבו התוס' הוא עיקר:

רמב"ן פ' וישלח פרק לב פסוק כו

וירא כי לא יכל לו - מלאכיו גבורי כח עושי דברו, ועל כן לא יכול לו המלאך להזיקו, כי לא הורשה רק במה שעשה עמו להקע כף ירכו. ואמרו בבראשית רבה (עז ג) נגע בכל הצדיקים שעתידין להיות ממנו, זה דורו של שמד. והענין כי המאורע כלו רמז לדורותיו שיהיה דור בזרעו של יעקב יתגבר עשו עליהם עד שיהיה קרוב לקעקע ביצתו, והיה זה דור אחד בימי חכמי המשנה כדור של רבי יהודה בן בבא וחבריו, כמו שאמרו (שהש"ר ב ז) אמר רבי חייא בר אבא אם יאמר לי אדם תן נפשך על קדושת שמו של הקדוש ברוך הוא אני נותן ובלבד שיהרגוני מיד, אבל בדורו של שמד איני יכול לסבול, ומה היו עושים בדורו של שמד, היו מביאין כדוריות של ברזל ומלבנין אותן באור ונותנין אותן תחת שיחיהן ומשיאין נפשותיהן מהן. ויש דורות אחרים שעשו עמנו כזה ויותר רע מזה, והכל סבלנו ועבר עלינו, כמו שרמז ויבא יעקב שלם:

ש"ך חושן משפט סימן קסג ס"ק יח

המלך או שר שמטיל איזה דבר על עשיר א' או ב' ויש ליהודי א' כח בהיכל המלך והשר להשתדל לפוטרם אם הדבר ברור ודאי שאם יפטרם לאלו יטיל על אחרים אי רשאי להצילם לאלו או לא פסק בתשו' מהריב"ל ח"ב סי' מ' דאם כבר הטיל המלך על אנשים ידועים ופרט אותם ונלכדו ברשתו אזי אין יהודי רשאי להשתדל לפוטרן בשום ענין שיזיק לאחרים בודאי אבל אם יצא גזרה להטיל על ב' אנשים בסתם יכול יהודי להשתדל על איזה אנשים שרוצה שלא יהיו בכלל הגזירה אף שבודאי יכנסו אחרים והביא ראיה ברור' ממפיבש' בפרק הערל שהתפלל דוד עליו שלא יקלטנו הארון (אבל בעכו"ם) אמרי' דמשוא פנים יש בדבר עיין בש"ס ולענין ממון אצל העכו"ם הוי כמו נפשות כתוא מכמר והאריך ע"ש ודוק כי נכון הוא עיין בתשובת ר"א נ' חיים סי' מ"ט ובתשובת מהרשד"ם סי' ש"ד ובתשו' מהרא"ן ששון סי' מ"ח דף ע' ע"ג ובתשו' נ' לב דף ע"א וע"ב ובספר א' ריש כלל י"ב

שו"ת יביע אומר חלק י - חושן משפט סימן ו

מבצע אנטבה בהלכה

ביום כ"ט סיון תשל"ו, נחטף מטוס של חברת אייר פראנס שהיה בדרכו מפריז לישראל, על ידי מחבלים. במטוס החטוף היו הרבה נוסעים, ובתוכם מאה וארבע יהודים שהיו בדרכם לישראל. המטוס הונחת באוגנדה שהוא מרוחק ארבעת אלפים ק"מ מישראל. באוגנדה קיבלו המחבלים סיוע משלטונות אוגנדה שהם שונאי ישראל. שם שוחררו כל הנוסעים מלבד היהודים שביניהם. החוטפים הציגו אולטימטום, שבו דרשו כי בתוך ארבעים ושמונה שעות ישוחררו חבריהם, ארבעים מחבלים הכלואים בישראל, ואם לאו הם יפגעו בבני הערובה הנמצאים בידם. והועלתה השאלה, האם על פי ההלכה יש לשחרר את המחבלים הכלואים בישראל כדרישת החוטפים, על מנת להציל את חייהם של החטופים היהודים, או שמא יש לומר שמלבד שע"י כך פותחים פתח

לחטיפות נוספות כדי לסחוט שחרור מחבלים נוספים לאחר שיצליחו במזימתם זו, עוד יש לחוש שקרוב לודאי שהמחבלים אשר ישוחררו מכלאם, ינסו לחדור שנית למדינת ישראל להרוג ולרצוח אנשים נשים וטף, ונמצא שבכדי להציל את היהודים החטופים מודאי סכנה, מעמידים את היישוב, בפרט בערי הספר, עכ"פ בספק סכנה ממש.

(א) יסוד הדין מראש צורים אראנו, בתוספתא תרומות (פ"ז הכ"ג): "סיעת בני אדם שאמרו להם נכרים תנו לנו אחד מכם ונהרגוהו ואם לאו הרינו הורגים את כולכם, ייהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל. ואם ייחדוהו להן כגון שבע בן בכרי, ימסרוהו להם ואל ייהרגו, וכו', וכן הוא אומר (בשמואל - ב כ) ותבוא האשה אל כל העם בחכמתה וכו', אמרה להם הואיל והוא נהרג ואתם נהרגים תנוהו להם ואל תהרגו כולכם, דברי רבי יהודה. רבי שמעון אומר, כך אמרה להם, כל המורד במלכות בית דוד חייב מיתה". ובירושלמי (ספ"ח דתרומות): "אמר ר"ש בן לקיש, והוא שיהא חייב מיתה כשבע בן בכרי, ור' יוחנן אמר, אף על פי שאינו חייב מיתה כשבע בן בכרי". והרמב"ם (בפ"ה מהל' יסודי התורה ה"ה) כתב: "ואם ייחדוהו להם ואמרו תנו לנו פלוני או נהרוג את כולכם, אם היה מחוייב מיתה כשבע בן בכרי יתנוהו להם, ואין מורין להם כן לכתחילה, ואם אינו חייב מיתה, ייהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל". ולכאורה קשה למה פסק הרמב"ם כריש לקיש נגד רבי יוחנן, והרי בכ"מ קיי"ל הלכה כר' יוחנן לגבי ר"ל, בר מתלת (יבמות לו א). וכן הקשה בהגמ"י אות ו. ומרן הכסף משנה כתב, דה"ט משום דהוי ספק נפשות ולהחמיר שלא ימסרוהו בידי בידי עכו"ם, ושכן משמע מל' התוספתא דקתני כגון שבע בן בכרי. והאחרונים תמהו ע"ז, שמכיון דקיי"ל כר"י לגבי ר"ל, כמ"ש ביבמות (לו א), היאך נחמיר בזה ונאמר שיהרגו כולם והו"ל חומרא הבאה לידי קולא לסכן אחרים בספק נפשות. אולם בשו"ת נודע ביהודה קמא (חאה"ע סי' נט) בד"ה אמנם, כתב, שהכלל שהלכה כר' יוחנן לגבי ריש לקיש זהו רק על מה שנחלקו בתלמוד בבלי, ולא על מחלוקתם בירושלמי, ושכן מוכח דעת הרמב"ם. ע"ש. וכ"כ הגאון מלובלין בשו"ת תורת חסד (חאו"ח ס"ס יט) אליבא דבעל העיטור, דהא דקיי"ל כר' יוחנן לגבי ריש לקיש היינו לגבי מאי דפליגי בש"ס שלנו הבבלי, ולא במה דפליגי בירושלמי. ע"ש. וכ"כ עוד שם (סי' כב אות יא) בסוגרים. ע"ש.

והנה במשנה ספ"ח דתרומות: "נשים שאמרו להם נכרים תנו לנו אחת מכן ונטמאנה, ואם לאו הרינו מטמאים את כולכן, יטמאו את כולן ולא ימסרו להם נפש אחת מישראל". וכו' הר"ש, ובירושלמי מוכח שאם ייחדו להן אחת ימסרוהו, והעתיק לשון הירוש' הנ"ל. וכ"כ הר"ן בפרק בתרא דיומא (פב ב). (וכן צידד הרמ"ה בחי' לסנהדרין עב: ד"ה אמר ר"ה). ומוכח דס"ל שהלכה כר' יוחנן, שאילו לריש לקיש הרי אינה מחוייבת טומאה, וא"כ אפי' ייחדוהו אין למוסרה. וע"פ זה הסביר המהר"ח אבולעפייא בספר מקראי קודש (דק"ו ע"א) בשם המהר"ם גלאנטי, דה"ט דרבינו, משום דק"ל למה לא סיימה המשנה ואם ייחדוהו מוסרין אותה, כשם שסיימה התוספתא לגבי הריגה, א"ו דמתני' דייקא כר"ל דבענין שיהא חייב מיתה, ואילו בנשים שאינה חייבת טומאה אפי' ייחדוהו לא ימסרוהו (וע"ע בספרו עץ החיים פרשת מקץ דל"ט ע"ב). אלא דק"ק שא"כ אמאי לא תנן רבותא נשים שאמרו להן עכו"ם תנו לנו "פלונית" ונטמאנה ואם לא נטמא את כולכן יטמאו את כולן וכו', שאפי' בייחדוהו אסור למוסרה. וכן עמד בזה בס' פרי האדמה (דף ד ע"ב) ע"ד מהרח"א הנ"ל. ע"ש. ובתפארת ישראל על המשניות שם, כתב,

שמחלוקת ר"י ור"ל בירוש' באיש שאמרו להם תנו לנו פלוני ונהרגנו אי בעינן שיהיה חייב מיתה או לא, אבל באשה אם ייחדוה, לכ"ע שרי למוסרה כדי להציל את האחרות שלא יטמאו (ומשום דלא חשיבה עבירה דקרקע עולם היא. וע' בתוס' אנשי שם). ועמ"ש בשו"ת חסד לאברהם תאומים קמא (חיו"ד סי' מ"ה). ע"ש. וע' למרן הכ"מ שהביא מ"ש בתשו' הרשב"א שאפילו היתה אחת מהן מחוללת, יטמאו כולן ולא ימסרוה. ולא דמי למ"ש שאם היתה ככר של תרומה טמאה ימסרוה ולא יטמאו את כולן, דשאני ככר של תרומה שכבר נטמאה לגמרי, ומה יתן ומה יוסיף עוד טומאה בה, אבל אשה שחללה עצמה פעם אחת ונטמאה בעבירה, כל פעם שתטמא עצמה בעבירה תוסיף על חטאתה פשע, ובעת הזאת אין בינה לבין הטהורה ולא כלום, ולמה יאנסוה למוסרה להם שלא מדעתה, ועוד שמא הרהרה תשובה. ע"כ. ולשון הירוש' (ספ"ח דתרומות): "לא מסתברא אם היתה כבר טמאה, לא מסתברא אם היתה שפחה אחת". ומכאן הקשה הגאון הנוב"י בדגול מרבבה יו"ד (סי' קנז) על הרשב"א והכ"מ הנ"ל, שהרי מבואר בירוש' שאם נתחללה כבר מותר למוסרה. והגאון מהר"ש לנדא בשו"ת נוב"י תנינא (חיו"ד סי' ע"ד), העיר על דברי מר אביו הדג"מ, שנראה שהרשב"א גורס בירוש' לא מסתברא אם היתה "ככר" (תרומה) טמאה, וזהו שכ' הרשב"א: "ולא דמי למ"ש שאם היתה ככר של תרומה טמאה" וכו'. אבל לפנינו הגירסא "כבר" וכו'. ע"ש. וכ"כ הגאון מהרח"א בס' מקראי קדש (דקכ"ו ע"א). וכ"כ מרן החיד"א בס' טוב עין (סי' ח"י סוף אות צו), להעיר כן על הדג"מ, וע"ע בספרו פתח עינים (פ"ח דתרומות). וכ"כ הרה"ג ר' אברהם ענתבי בשו"ת מור ואהלות (חיו"ד סי' ה). וע"ע להגאון רבי אהרן אלפנדרי במרכבת המשנה (בפ"ה מהל' יסודי התורה). ע"ש. ובמראה הפנים על הירוש' שם העיר ג"כ מדברי הרשב"א שנראה שגורס "ככר" טמאה, ושאין לפרש דרישא "אם היתה כבר טמאה" קאי ארישא דמתני' לגבי ככרות של תרומה, וסיפא "אם היתה שפחה" קאי אסיפא דמתני' גבי נשים שא"ל נכרים וכו', דבככרות של תרומה פשיטא שאם היתה טמאה ימסרוה, ומאי קמ"ל. ומיהו אף לגירסתינו י"ל דמיירי בידוע שהיא עדיין מופקרת, דומיא דמסיק עליה נמי שאם היתה שפחה שימסרוה, שסתם שפחה מופקרת. ע"ש. ויש קצת לסייעו ממ"ש המאירי סנהדרין (עמוד רעא), שאם היתה ביניהם זונה ידועה "שעומדת על מנהגה", אפי' לא ייחדוה ימסרוה ואל יטמאו. וכ"מ בפ"ח דתרומות בדין ככר של תרומה וכו', ואמרו על זה בירוש' לא מסתברא אם היתה שם כבר טמאה. ונ"ל שאף בזונה כן, אלא שיש לפקפק שמא הרהרה תשו' בליבה. ע"כ. נמצא שבסו"ד הדר תבריה לגזיזיה וכדמסיק גם הרשב"א דחיישי' שמא הרהרה תשובה בליבה, והיינו ממה שרואה שמאיימים עליהן, והיא נמנעת מלהציל, רגל"ד שחזרה בתשובה. (ועמ"ש"כ בשו"ת יביע אומר ח"ג חאה"ע סי' ח אות ה), ובהגהות הגאון רבי דוד עראמה על הרמב"ם, העיר מדברי הירוש', לא מסתברא אם היתה כבר טמאה וכו', וכתב, ונ"ל שרבינו סובר דתלמוד דידן ס"ל דלא אמרינן לרשע עמוד וחטוא להציל חבריך, לפיכך לא הביא דברי הירוש'. ע"כ. וע' בישועות יעקב יו"ד (סי' קנז סק"ג), ובס' פרי האדמה ח"א (דף ד ע"ב), ובחי' הג"ר אליהו מגריידיץ על המשניות (ספ"ח דתרומות), ובשו"ת שמע אברהם פלאגי' (סי' י"ח), ובנחל אשכול על ס' האשכול ח"ג (ס"ו מ"ד), וי"ל ע"ד, ואכמ"ל.

ב) והנה מלבד הר"ש והר"ן דס"ל דהלכה כר"י בזה שאם ייחדוהו אף על פי שאינו חייב מיתה ימסרוהו להם ואל יהרגו, כן נראה דעת האשכול ח"ג (ס"ו מד), והסמ"ג (לאוין קסד), שהעתיקו מחלוקת ר"ל ור"י, בסתם, ולא

פסקו להדיא כר"ל, ש"מ שהלכה כר"י, כמו בכ"מ דפליגי ר"י ור"ל. (וכמ"ש מרן הב"י א"ח ס"ס תמח שכלל זה הוא בין בבבלי בין בירושלמי). וכן נראה ג"כ בסמ"ק (מצוה עז). ע"ש. וכ"כ בדעתם ז"ל בשו"ת שער אפרים (סימן עב דנ"ב ע"ד). וכן פסק בהגהות מרדכי (סוף סנהדרין) בשם ערוגת הבשם. והמאירי (סנהדרין עג עמוד ע"ר) הביא מחלוקת ר"י ור"ל, וכן, ויראה שהלכה כר"י, שהרי כל שנחלקו שניהם הלכה כמותו, וכ"ש בתלמוד שלו. ומעתה כל להצלת רבים אפילו לא נתחייב מיתה, או שנתחייב ולא בדינו, הואיל וייחדוהו מותר למוסרו, אלא שמידת חסידות להיות מתון בדבר עד דכדוכה של נפש, וכל שממהר בכך הפקיע מעליו מידת חסידות, וכמ"ש בירוש' שם, עולא בר קישב תבעתיה מלכותא, ערק ללוד גבי ריב"ל, אתון אקפון מדינתא, אמרין אי לית אתון יהבין לן אנן מחרבין מדינתא, סלק גביה ריב"ל פייסיה ויהביה לון, הוה אליהו יליף מתגלי ליה, ולא אתגלי, צם כמה צומין, אתגלי ליה, א"ל מ"ט איעכב מר, א"ל ולמסור אנא מתגלי, א"ל ולא משנה שלימה עשיתי, א"ל וכי משנת חסידים היא זו. ונ"ל שלא אמרו כן אלא על שמהיר ולא המתין עד שיראה אם יחריבו את העיר או לא. ומ"מ יש מפרשים שהיה מתרעם עליו מן הדין, ממה שלא היה חייב מיתה בדיני ישראל, ומכאן פסקו כר"ל שאמר והוא שנתחייב מיתה כשבע בן בכרי, ופירשו בו שיהא מחוייב מיתה בדיני ישראל. והדברים ברורים כדעת ראשון. ע"כ. והנה סברת המפרשים שהביא, לא אתי שפיר כד' הרמב"ם, שהרי הרמב"ם פסק שאפילו חייב מיתה כשבע בן בכרי, אין ראוי להורות כן לכתחילה. ונראה שהוא על פי הירושלמי. וע' בט"ז (סי' קנז סק"ו) שהסביר דעת הירוש' והרמב"ם בזה, משום שלא היה לו לריב"ל לעשות כן בעצמו, אלא היה לו להניח הדבר בידי המון העם שיעשו כרצונם וממילא היו מוסרים אותו וכו'. ע"ש. וזכה לכיין למה שנאמר כן בהדיא במדרש בראשית רבה (פרשה צד סימן ט) א"ל ריב"ל ולא מתני' היא וכו', אמר לו וכי משנת חסידים היא, מבעי האי מילתא מיתעבדא ע"י אחריני ולא על ידך. ע"כ. (ושו"ר שכן העיר הכנה"ג יו"ד סימן קנז הגב"י אות מה). עכ"פ למדנו שרוב הפוסקים חולקים בזה על הרמב"ם וס"ל דסגי בייחדוהו בלבד למוסרו אף על פי שאינו חייב מיתה. ולכאורה מהמעשה של שמשון (שופטים טו), משמע כדברי הפוסקים הנ"ל, שנאמר שם: "ויעלו פלשתים ויחנו ביהודה, ויאמרו אליהם איש יהודה למה עליכם עלינו, ויאמרו לאסור את שמשון עלינו לעשות לו כאשר עשה לנו, וירדו אליו שלשת אלפים מיהודה ויאמרו לשמשון הלא ידעת כי מושלים בנו פלשתים ומה זאת עשית לנו, ויאמר להם כאשר עשו לי כן עשיתי להם. ויאמרו לו לאסורך ירדנו לתתך ביד פלשתים וכו', ויאסרוהו בשנים עבתיים חדשים ויעלוהו". הרי שאע"פ שלא היה חייב מיתה, מסרוהו להם להציל נפשם מיד פלשתים. אך י"ל דשאני התם שנחשב כרודף לכלל ישראל הואיל ופלשתים היו מושלים בישראל, וע"י מעשיו עלולה סכנה להגיע לכולם, לפיכך כדן עשו כשמסרוהו (ואף כי יתכן עוד שחשבו שיינצל מידם כמו שהיה לבסוף). וכיו"ב כ' בס' חסידים (סי' תש): "שאם היה אחד מחבורת בני אדם מתקוטט עם הגויים והרג אחד מהם, וע"י כך היו כולם בסכנה מוסרים אותו לידם כדי שלא יהרגו את כולם, שהרי הוא שם את עצמו ואת כולם בסכנה". וכיו"ב פסק הרמ"ה בהגה חו"מ (סי' שפח סי"ב): "העוסק בזיופים ויש לחוש שיזיק את הרבים, מתרין בו שלא יעשה, ואם אינו משגיח יכולים למסרו" וכו'. וכ"כ עוד (בסימן תכה ס"א): "שהמסכן רבים כגון שעוסק בזיופים במקום שהמלכות מקפדת, דינו כרודף ומותר למסרו למלכות". ע"ש. וכן ראיתי להג"ר אלעזר רוקח בהגהות טורי אבן על הרמב"ם (פ"ה מהל' יסודה"ת) שהסביר כן הפוסקים דשמשון הנ"ל. ע"ש. וכ"כ הגאון יעב"ץ במגדל עוז (אבן

בוחר פנה א אות עה), שיש ללמוד מ"ש הס' חסידים מהמעשה דשמסר שנמסר לפלשתים מפני שהכניס את כולם בסכנה, ואף שי"ל שבטחו על גבורתו שיינצל מידם, כמו שאירע באמת אח"כ, מ"מ הלכה רווחת היא בישראל, שהמכניס אחרים בסכנה בפשיעה, אין חוששין לחייו ומוסרים אותו לעכו"ם, וכ"כ הט"ז ביו"ד (סי' קנז סק"ח), דלהכי נקטי "שחייב מיתה כשבע בן בכרי", לומר שאע"פ שבדין תורה לא היה מחוייב מיתה אלא מצד חוק המלכות, מ"מ מוסרים אותו אם ייחדוהו, וה"ה בזה"ז הפושע ומורד במלכות או שעוסק בזיופים וכיו"ב, פשיטא שמוסרים אותו, ואפי' לא ייחדוהו ראוי למוסרו דהו"ל כרודף וכו', וכ"פ רמ"א בחו"מ סי' תכה. ע"כ. גם הגאון האור שמח (פ"ה מיסוה"ת ה"ה) כ' זז"ל: ומה שאמרו אנשי יהודה לשמשון לאסורך באנו לתתך ביד פלשתים, אף על פי שלא היה חייב מיתה, נראה משום שהיה מסכן רבים, והו"ל כעוסק בזיופים, וכמ"ש בחו"מ סי' תכה, וזהו שאמרו לו: מה זאת עשית לנו הלא ידעת כי מושלים בנו פלשתים. ע"כ. וע"ע בפי' הגאון מלבי"ם (שופטים טו יא). ע"ש. (וע' בס' שמן המשחה ד"ג ע"ב ורע"ד, וצ"ע). ולכאורה יש ל"ר להט"ז שאפי' אינו חייב מיתה בדינו, אם חייב מיתה בדיניהם מוסרים אותו, מהמעשה של יהויקים, שהובא במדרש (ב"ר ס"פ צד), בשעה שעלה נבוכדנצר לכבוש את יהויקים, ירדו סנהדרי גדולה לקראתו, אמרו לו הגיע זמנו של הבית הזה ליחרב? אמר להם, לאו, אלא יהויקים מרד בי תנוהו לי ואלך, באו ואמרו ליהויקים, אמר להם וכי כך עושים, דוחים נפש מפני נפש? לא כן כתוב לא תסגיר עבד אל אדוניו, אמרו לו וכי לא כך עשה זקנך לשבע בן בכרי, כיון שלא שמע להם עמדו ונטלוהו ושלשלו אותו, ופייליה (בקע אותו נבוכדנצר וחילקו לאיברים). ע"כ. והרי יהויקים לא נתחייב אלא מפני שמרד בנבוכדנצר, ואפ"ה מסרוהו. אך י"ל שבלא"ה חייב מיתה היה, שהיה רשע ועובד ע"ז להכעיס, (כמ"ש בסנהדרין קג: - קד א), עד שביקש הקדוש ברוך הוא בגללו להפוך העולם לתהו ובהו, כמ"ש בסנהדרין שם. וברמב"ם (פ"ג מה"ל תשובה ה"ו). וגם הרג את הנביא אוריהו הכהן, כמ"ש בירמיה (פרק כו פסוקים כב - כג). וקי"ל (ע"ז כו ב) המינים מורדין ולא מעלין. ואיזה מין, זה העובד אלילים וכו'. (וע' בתשו' הב"ח סי' מ"ג מ"ש בזה. וע"ע בס' שמן המשחה ד"ג ע"ב, ודו"ק). ולכאורה היה נראה שהעיקר להלכה כר"י דבייחודוהו סגי אף על פי שאינו חייב מיתה, וכן נראה ממ"ש הרמ"א בהג"ה סימן קנז בזה"ל: עכו"ם שא"ל לישראל וכו', אא"כ ייחדוהו ואמרו תנו לנו פלוני, וי"א שאף בכה"ג אין למסרו אא"כ חייב מיתה כשבע בן בכרי. ע"כ. וקיי"ל בדברי מרן והרמ"א, "סתם וי"א הלכה כסתם", וכמ"ש הש"ך יו"ד (סימן רמב בקיצור כללי או"ה אות ה). וכ"כ הפמ"ג בכלליו (ריש יו"ד). ע"ש. אלא שראיתי להב"ח שהביא קו' הגמ"י על הרמב"ם על שפסק כר"ל נגד ר"י, וכו', ובתשובה הארכתי שיש להרמב"ם מסמרות נטועים ויסודות קבועים. וכ"פ האגודה. וכ"נ מדברי הרמ"א בהגה שהביא ב' הסברות, וכתב סברת הרמב"ם באחרונה, אלמא דהכי נקטינן לחומרא. ע"כ. וכ"כ בתשו' הב"ח סי' מג. ע"ש. וכ"פ הט"ז סק"ז, אבל אין זה מוכרח וכנ"ל. וכ"נ בשו"ת שער אפרים (סי' עב דנ"ב ע"ד) ע"ש. ושו"ר בחזו"א (חיו"ד סי' ט), שהביא דברי הב"ח שמד' הרמ"א נראה דנקטינן לחומרא שלא למוסרו אפי' ייחדוהו, וכ' ע"ז: "ותמוה". ונראה כוונתו כמ"ש"כ. וכן פסק התפארת ישראל במשנה (ספ"ח דתרומות), שאם ייחדוהו, הלכה כמ"ד שמוטר למוסרו אף על פי שאינו חייב מיתה. ע"ש.

ג) ובהיותי בזה ראיתי בשו"ת זרע אמת ח"ב (סי' נא דמ"ו ע"א), שהביא מ"ש מרן הכ"מ הנ"ל, דה"ט דהרמב"ם שפסק כריש לקיש נגד רבי יוחנן, דבעינן שיהיה חייב מיתה כשבע בן בכרי, משום דהוי ספק נפשות ולהחמיר שלא ימסרוהו בידיים. וכתב ע"ז, ודבריו צע"ג, חדא שאין כאן ספק, דהא קי"ל (ביבמות לו א) ר"י ור"ל הלכה כר"י בר מתלת, ועוד שע"י כך הרי כולם נהרגים, אלא נראה לי האמת בטעמו של הרמב"ם, כי בתוספתא נחלקו ר' יהודה ור' שמעון, לר' יהודה כל שהוא והם נהרגים ימסרוהו להם, משום דס"ל דהיכא דלא שייך לומר מאי חזית דדמא דידך סומק טפי וכו', הואיל וכולם בסכנת מיתה, יש למוסרו להציל עצמם. ור"ש פליג וס"ל שהכל תלוי אם הוא חייב מיתה או לא, ולכן אר"ש: "כך אמרה להם כל המורד במלכות בית דוד חייב מיתה". נמצא דהך פלוגתא דר"י ור"ל שייכא בפלוגתא דר' יהודה ור"ש, דר"י כר' יהודה ור"ל כר"ש, [א"ה], וכן חשב לומר הב"ח בתשו' סי' מג. וע"ש]. ור"י ור"ל אשתמיט מינייהו התוספתא הנ"ל, שאל"כ לימא ר"י הלכה כר' יהודה, ור"ל הלכה כר"ש, א"ו דלא ידעי לה להך ברייתא. והואיל וקי"ל רבי יהודה ור"ש הלכה כר"ש, לכן פסק הרמב"ם דבעינן שיהיה חייב מיתה כשבע בן בכרי, שאין הד' תלוי אם הוא ג"כ בסכנה או לא, אלא הכל תלוי אם הוא חייב מיתה או לא, עכת"ד. ונוראות נפלאתי שהרי תלמוד ערוך בידינו בעירובין (מו ב) ר' יהודה ור"ש הלכה כר' יהודה. וכן הוא בביצה (כז א) ובבכורות (יא א) ובירושלמי (פ"ג דתרומות ה"א). וכ"פ הרי"ף והרא"ש בעירובין שם, דאע"ג דרב פליג אהני כללי, נקטינן כוותיה דר"י, (וכ"כ בפשיטות בשו"ת הרשב"א ח"ד סי' קצד). וכבר האריך בזה היד מלאכי (כלל תקעז), והביא בידו המלאה והרחבה מכמה מקומות בש"ס ובכל הראשונים דר' יהודה ור"ש הלכה כר' יהודה. וכ"כ מרן בכ"מ בכמה מקומות בדברי הרמב"ם. (ותמה עמ"ש בב"י יו"ד סי' קיט ד"ה החשוד, דר"י ור"ש הלכה כר"ש). ושוב הביא מ"ש השיטה מקובצת פ"ד דב"ק בשם הרא"ה דר"י ור"ש הלכה כר"ש, וכתב שיחיד הוא בזה נגד רוב מנין ורוב בנין של הראשונים שפסקו כר"י, עש"ב. ואמנם בספר יעיר אמן (מער' אות י), העיר שבס' הקנה (דפ"ג ע"א), כ', ר"י ור"ש הלכה כר"ש. וכ"כ ראב"ן דקכ"ב וכו'. ע"ש. ומ"מ הדבר ברור שהלכה רווחת ברוב ככל הפוסקים דר"י ור"ש הלכה כר"י. כדאיתא להדיא בעירובין (מו ב). ושוב מצאתי להגאון ר"א פלאג' בשו"ת שמע אברהם (סי' יח דס"ג ע"א), שהשיג כן על הזרע אמת הנ"ל. ע"ש. ושוב אחז"ר שהזרע אמת עצמו הרגיש בזה בהשמטות שבסוף הספר (דקצ"ה ע"ג), והביא ד' היד מלאכי הנ"ל, ושלפ"ז נפל היסוד ונסתר הבנין, שהרי הרמב"ם עצמו פסק בכ"ד לפי הכלל ר"י ור"ש הלכה כר"י (ושם דחק עוד ליישב קצת עפ"י דרכו. וי"ל ע"ד). ע"ש. ואעיקרא ודאי שקשה לשמוע דר' יוחנן ור"ל בירוש' אשתמיט מינייהו ד' התוספתא, כי מה נדע ולא ידעו הם. וע' בשטמ"ק (כתובות כא. בדפו"י דכ"ה ע"ד), בשם תלמידי רבינו יונה שכ', ובירוש' מפרש דהנפק צריך קיום, ואף על גב דתניא בתוספתא הנפק אינו צריך קיום, איכא למימר דקים להו בירוש' דהך תוספתא לא איתניא בי רבי חייא ורבי אושעיא שבקיאם היו בעלי הירוש' בתוספתות שבידינו, כי מצויות הן בירוש' באותו הלשון עצמו. עכ"ד. וכ"כ מרן הכ"מ (בפ"א מהל' מעשר שני ה"י) בדעת הרמב"ם שהלכה כהירוש' נגד התוספתא. וע"ע להרא"ש בפסקיו (חולין פ"ב סי' ח, ויומא פ"ח רס"ה, בשם ר"צ אבן גיאת). (וע' בשדי חמד כללי הפו' סימן ב אות ה). והנכון שר"י ור"ל לא נעלמה התוספתא מעיני קדשם, אלא דס"ל לר"י שזה שאמרה להם כל המורד במלכות ב"ד חייב מיתה, מעשה שהיה כך היה, וקים ליה בדבריה מיניה, ואף בלא"ה כיון שכולם בסכנה ולא שייך ה"ט דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי, ימסרוהו לידם כיון

שייחודו. ובעיקר הקושיא על מרן הכ"מ דהא קיי"ל ר"י ור"ל הלכה כר"י, י"ל דס"ל דאפשר דהך כללא הוא רק במאי דפליגי בתלמוד שלנו ולא במאי דפליגי בירוש'. וסברא זו לא נפלאה ולא רחוקה היא, וכמו שכתבנו לעיל בשם הנוב"י קמא (חאהע"ז סי' נט) ד"ה אמנם, אליבא דהרמב"ם. וכ"כ בשו"ת תורת חסד מלובלין (חאו"ח סי' כב אות יא) בדעת בעל העיטור. ויישב עפ"י זה קושית הכ"מ פ"ה מיסוה"ת ה"ה (ויותר היה לו להעמיס כן בד' הכ"מ, אף על פי שמרן קיצר בדבריו). ע"ש. (וע' במש"כ בס' חזון עובדיה ח"ב עמוד מט), וע' בס' בן אברהם בליקוטים (דנ"ה ע"ד). ואכמ"ל. ובעיקר הסברא היכא דלא שייך הטעם שאמרו (פסחים כה א) מאי חזית דדמא דידך סומק טפי, הנה בהגהות הרמ"ך הקשה על הרמב"ם, שאע"פ שנמצא כדבריו בתוספתא, מ"מ כיון דלא שייכא הכא הסברא הנ"ל, שהרי כולם נהרגים יחד אתו, למה לא ימסרוהו. (ומרן הכ"מ כ' דלק"מ על התוספתא, אלא רק על ר"ל דס"ל דבעינן שיהיה חייב מיתה, אף על פי שייחודו, וכולם ייהרגו עמו. וע' מ"ש מהר"ח א בעץ החיים דל"ט סע"א). ומרן הכ"מ תירץ, דס"ל לר"ל דמה שאמרו סברא זו לגבי שפיכות דמים שייהרג ואל יעבור, אינו עיקר הטעם, אלא קבלה היתה בידם דבשפ"ד ייהרג ואל יעבור, אלא שנתנו טעם בסברא להיכא דשייך ה"ט, אבל אה"נ שאפי' במקום דלא שייך ה"ט הוי דינא הכי שייהרג ואל יעבור. ע"כ. וכיו"ב בתוס' (מו"ק ח. בד"ה נפקא ליה). וראה עוד בחידושי הרש"ש (ר"ה טז א). ע"ש. ובשו"ת חמדת שלמה (חאו"ח סי' לח אותיות כב - כג) כ' לתרץ, שהוקש רוצח לנערה המאורסה (כמ"ש בסנהדרין עג א) שאפי' היכא דלא שייכא סברא דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי, וכגון בייחודו, ואם לאו ייהרגו כולם, אפ"ה אסור למוסרו כדין גילוי עריות. ע"ש. וע' להגאון מהר"ם בן חביב בספרו תוספת יוהכ"פ (יומא פב ב) בד"ה ההוא דאתא לקמיה דרבא. וע"ע בשו"ת אור יצחק (סי' טו), ובשו"ת חסד לאברהם תאומים קמא (חיו"ד סימן מה), ובשו"ת אחיעזר ח"ב (סי' טז), ובשו"ת משפט כהן (סי' קמג קמד), ובס' משפטים לישראל (עמוד רלו), ודו"ק.

ד) ומעתה בנ"ד היה נראה לכאורה לומר שמכיון שע"י פעולת שחרור המחבלים הכלואים בידינו, ע"מ למוסרם בידי חבריהם החוטפים, מכניסים בספק סכנה לכמה מן התושבים בישראל, אין לעשות מעשה בידיים פעולה כזאת, אף על פי שיש בה מאידך גיסא הצלת מאה יהודים החטופים, וכדין התוספתא והירושלמי "יהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל". אולם יש לחלק בין הדין של התוספתא והירוש' לנידון שלנו, ששם עצם מסירת נפש מישראל להריגה היא פעולה אכזרית, למוסרו בידי שופכי דם נקי על מנת להציל עצמם בדמו של זה, לכן ייהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש מישראל, אבל כאן במעשה של שחרור המחבלים הכלואים, לא נעשתה פעולה המכוונת במישרים לרצח, אלא הכוונה להציל את מאת היהודים החטופים מידי שוביהם, תמורת שחרורם של אלה, ורק במקרה יש לחוש שנוסף גם הוא על צרינו, וכניסו את היישוב לספק סכנה, באופן שכזה י"ל אין ספק מוציא מידי ודאי, שהיהודים החטופים עומדים בסכנה ודאית של הוצאתם להורג אם לא נשחרר את המחבלים, דטבא להו עבדינן להו, ועושים כל מה שניתן לעשות על מנת להצילם ולשחררם. וע' בחזו"א יורה דעה (סי' סט דף קב ע"ב), שכ', ויש לעיין באחד שרואה חץ (או פצצה ורימון יד), שנזרק על קבוצה של אנשים רבים, ויכול להטותו בתנופת יד לצד אחר, ויהרג רק אחד או שנים שבצד האחר, ואלו שבצד זה ינצלו, ואם לא יעשה כן ייהרגו הרבים, ורק האחד או השנים ישארו בחיים, ונראה דלא דמי למוסרים אחד להריגה להציל

השאר, דהתם המסירה היא פעולה אכזרית למטרה של הריגת נפש, ובפעולה זו אין הצלת אחרים בטבע הפעולה, אלא המקרה גרם עכשיו הצלה לאחרים, והצלתם קשורה במה שנמסר עכשיו להריגה אחד מישראל, אבל הטיית החץ (או הפצצה ורימון היד) מצד זה לצד אחר היא בעיקרה פעולת הצלה ואינה קשורה כלל באופן ישיר בהריגת היחיד שבצד האחר, רק במקרה נמצא עכשיו בצד האחר אדם מישראל, ואפשר שיש לנו להשתדל למעט אבידת ישראל כל מה שאפשר, מאחר שאם לא יעשה כן יהרגו הרבה נפשות. והרי לולינוס ופפוס מסרו עצמם להריגה כדי להציל את ישראל, כמ"ש רש"י (תענית יח ב), ואמרו עליהם (ב"ב י ב) שאין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתן. אלא דהכא גרע שהוא הורג בידיים. ע"כ (ומיהו לכאורה בלא"ה אין ראייה מלולינוס ופפוס שהם מסרו את עצמם למיתה בשביל ישראל, ואילו כאן ע"י הטיית החץ מציל את עצמו והרבים שעמו, בהריגת אחד או שנים שבצד האחר). וה"ה לנ"ד שאין בפעולת שחרור המחבלים משום הורג בידיים, הרי הוא כמו שמטה את הרימון יד לכיוון אחר, ומונע אובדן חיים של ישראלים רבים ככל האפשר, ודאי עדיף לעשות כן מלחוב בדמם של מאת היהודים חטופי המטוס. ובפרט שאין אנו בטוחים שהמחבלים אשר ישוחררו יחזרו בעצמם לפעולות רצח בישראל, לאחר שסבלו על מזימות הרשע שלהם, והו"ל ספק וודאי, ואין ספק מוציא מידי ודאי. וראה עוד בזה להלן.

ה) ובאמת שבעצם הדבר אם חייב אדם להכניס את עצמו (ואת אחרים) בספק סכנה, כדי להציל את חבריו מודאי סכנה, יש בזה עקולי ופשוטי, ואמינא נעבור פרשתא דא ונתנייה (מגילה ד א) בס"ד, הנה ז"ל מרן הב"י בחו"מ (סי' תכו): "כתבו בהגהות מיימוניות, ומ"ש רבינו עובר על לא תעמוד על דם רעך, בירוש' מסיק שאפי' להכניס עצמו בספק סכנה חייב. ע"כ. ונ"ל שהטעם שהלה ודאי והוא ספק". עכ"ל מרן. (וכן הוא בכסף משנה סוף פ"א מהל" רוצח). והסמ"ע (שם סק"ב) כ' ע"ז, המחבר והרמ"א השמיטו דין זה, וי"ל שמכיון שהפוסקים הרי"ף והרמב"ם והרא"ש והטור לא הביאוהו בפסקיהם, מש"ה השמיטוהו גם הם. ע"כ. והנה כן מבואר בהדיא בס' איסור והיתר (כלל נט דין לח) שאין לאדם להכניס עצמו בסכנה בשביל הצלת חבריו ממיתה ודאית (וע' בהגהות זר זהב שם). ע"ש. ובשו"ת הרדב"ז ח"ג (סי' תרכה) כ', שאלת ממני על מה שראית כתוב, שאם אמר לו השלטון לישראל אחד הנח לי לקצוץ לך אבר שאינך מת ממנו או אמית את ישראל חברך. י"א שחייב להניח לקצוץ לו אבר בשביל פקוח נפש של חבריו וכו', וכתב ע"ז הרדב"ז, זו היא מדת חסידות, אבל לדין יש תשובה וכו', ותו, שמא ע"י חתיכת האבר יצא ממנו דם הרבה וימות, ומאי חזית דדמא דחבריה סומק טפי וכו', ואני ראיתי לאחד שסרטו את אזנו שריטות דקות להוציא מהם דם, ויצא ממנו דם כל כך עד שמת, והרי התורה אמרה עין תחת עין וכו', ואפ"ה אמרו חז"ל (ב"ק פד א) שזהו ממון, שאל"כ שמא ע"י כך ימות, והתורה אמרה עין תחת עין, ולא עין ונפש תחת עין, הילכך איני רואה טעם לדין זה, אלא מידת חסידות היא, ואם יש ספק סכנת נפשות בדבר, הרי זה חסיד שוטה, דספיקא דידיה עדיף מודאי דחבריה. ע"כ. והנה מ"ש השואל שראה כתוב וכו', כן הוא בפסקי מהר"ם ריקאנטי (סי' תע). וע' בהגהת מרדכי (סוף סנהדרין) שכ' בשם ערוגת הבשם, ואם אמר לו הנכרי קטע יד חברך ואם לאו קטילנא לך, אומר ר"ב שמותר לקטוע יד חבריו משום פיקוח נפש שלו, וחייב לפרוע דמי ידו. ונראה שעל אבר א' מחללין שבת, דבאבר אחד נמי איכא סכנה, כדאמרי' (בב"ק פד

(א), דילמא בהדיה דעויר עיניה נפיק נשמתיה. ואף על גב דרובא לא מייתי באבר אחד, הא קי"ל אין הולכין בפקו"נ אחר הרוב וכו'. ע"ש. ולכאורה שאני סכנת עין דשורייני דעינא באובנתא דלבא תליא, וכמ"ש בע"ז (כח ב) וע' בתוס' סוכה (כו א) ובחי' הרש"ש שם. ובמש"כ בשו"ת יביע אומר ח"ג (חיו"ד סי' כג אות כט). ע"ש. וע' להגאון מהר"א משכיל לאיתן בס' נחל איתן (פכ"א מהל' אישות הי"א), שהביא מ"ש הבאר היטב סי' קנז, שאם א"ל השלטון הנח לי לקצוץ אחד מאיבריך ואם לאו אמית את חבירך, שחייב להניח לו לקצוץ אבר. וכו' לחלוק ע"ז, והוכיח ממ"ש הרמב"ם שם שאם המניקה מתאוה לאכול דברים שיסכנו את חיי היונק, צער גופה קודם. וכו' ה"ה שחייה קודמים, אלמא אפי' בשביל צער וחולי גופה שאינו מסוכן אמרינן חייר קודמים, כ"ש שאינו חייב לקצוץ אבר מאיבריו להצלת חיי חבירו, עכת"ד. ולפמ"ש הגאון רבי דוד אופנהיים בשו"ת נשאל דוד (חאה"ע סי' ו), שי"ל שהרמב"ם מיירי בתאות מאכל שיש בה ספק סכנה, כההיא דכתובות (סא א), ומש"ה אמרינן דחייה קודמין, אין ראיה מזה נגד הריקאנטי והבאה"ט, וק"ק שלא זכר שר מדברי הרדב"ז שחולק בהדיא על הריקאנטי בזה כנ"ל. ובס' אור שמח (פ"ז מהל' רוצח ה"ח), כ', וכן מה שראיתי מביאים בשם הרדב"ז שחייב לקוץ אבר מאיבריו כדי להציל חבירו ממיתה, נ"ל שאינו כן, וקצת סעד לזה ממ"ש בסנהדרין (מד ב), וכששמעו חכמים בדבר אמרו להחזירו אי אפשר וכו', וע' בפירש"י שם, ואם איתא, היה להם לומר לעדים שיקוצו ידם הואל והם מודים שעדות שקר העידו, ומכיון שנקטעה ידם קודם מיתה, לאחר גמר דין, פטור, דבעינן לקיים בו יד העדים תהיה בו בראשונה להמיתו (סנהדרין מה ב), א"ו שאינו מחוייב לקטוע ידו להציל חבירו מסכנה. וע' בסמ"ע סי' תכ"ו. ע"כ. והנה מ"ש בשם הרדב"ז, ליתא, שאדרבה הרדב"ז חולק ע"ז, וס"ל שאינו חייב לקוץ אבר להציל חבירו ממיתה. וראיתו מסנהדרין (מד ב) יש מקום לדחות לפמ"ש הפני משה בירושלמי (פ"ו דסנהדרין ה"ג) שהמעשה היה שהעידו עליו שהרג את הנפש, ומבואר בד' הרמב"ם (פי"ד מהל' סנהדרין ה"ח), שעל עוון רציחה לא מהני נקטעה יד העדים, וביד כל אדם להמיתו. ע"ש. אבל בתוספתא פ"ט דסנהדרין כ' שהיה יוצא לסיקל, וכ"ה בפירש"י. ומ"מ י"ל שמאחר שנגמר דינו למיתה, ואין העדים יכולים לחזור בהם, שמכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, אין חייבים לקצוץ ידם כדי להצילו. והגאון יעב"ץ במגדל עוז (אבן בוחן אות פג) הביא סברת הריקאנטי הנ"ל, והעיר שבאמת לא שמענו שיחוייב אדם מישראל שאינו רודף להציל באחד מאיבריו שלו את הנרדף הנתון בסכנה, ואדרבה ההיפך שמענו וכו', ונראה דרשות היא ומצוה גרידא. גם צ"ע בסכנת אבר שלפעמים יש בו סכנה לכל הגוף וכו'. ע"ש. וע"ע בפמ"ג או"ח (סי' שכח מש"ז סק"ז), ובשו"ת אמרי בינה או"ח (סי' יג סוף אות ה), ובשו"ת אור גדול (סי' א דכ"ו ע"ד), ובשו"ת חמדת צבי (חיו"ד סי' יט אות כו והלאה).

(ו) ומה שסיים הרדב"ז בתשובה הנ"ל, שהמכניס עצמו בספק סכנה כדי להציל לחבירו מודאי סכנה הרי זה חסיד שוטה, לכאורה יש לתמוה שלא זכר כלל מדברי הגמ"י בשם הירוש' שחייב להכנס בספק סכנה להציל חבירו מודאי סכנה (ומצאתי בס' אמרי בינה חאו"ח סי' יג אות ה שתמה בזה על הרדב"ז). ולכאורה המקור לדברי הגמ"י, כמ"ש בשו"ת יד אליהו מלובלין (סי' מג דמ"ח סוף ע"ד), שהוא בירוש' (ספ"ח דתרומות): "ר' אמי איתצד בסיפסיפה (שנתפס במקום סכנה. פ"מ) א"ר יונתן יכרך המת בסדינו, אר"ש בן לקיש עד דאנא קטיל אנא מתקטיל, אנא איזיל ומשזיב ליה בחיילא (פי' הפני משה, או שאני הורג או שאני נהרג, אלך ואצילנו בכח).

אזל ופייסון ויהבון ליה. ולמד מכאן הגמ"י מעובדא דריש לקיש דהוי מעשה רב, שחייב להכנס בספק סכנה להציל חבירו מודאי סכנה. ומיהו בתשו' יד אליהו שם העיר ע"ז, שהרי ר' יונתן פליג אריש לקיש וס"ל שאינו מחויב להכנס בספק סכנה עבורו. ואף ריש לקיש י"ל דעביד הכי ממדת חסידות ולא מצד הדין, ואפשר שר' אמי היה גדול מריש לקיש, וכשהניצול גדול במעלה מן המציל מותר להכניס עצמו בספק סכנה להצילו. ע"ש. ואף שהרדב"ז לא יסבור שיש בזה מדת חסידות כלל, וכמ"ש שנקרא חסיד שוטה, י"ל דס"ל כמו שסיים היד אליהו, שדוקא בסתם אדם אין להכנס בספק סכנה בעבורו, אבל באדם גדול כזה שפיר דמי, והיינו רב אמי שנזכר בב"ב (יא ב) בעא מיניה רב הונא מרב אמי, וכתבו התוס' שם, והא דאמרינן בגיטין (נט ב) רב הונא קרי בכהני, משום דאפי' ר' אמי ור' אסי כהני חשיבי דארעא דישראל מיכף הוו כיפי לרב הונא, י"ל דרבי אמי לחוד ורב אמי לחוד. ע"כ. ומ"ש בברכות (נג ב) אמר רב אמי אמר ריש לקיש, צ"ל רבי אמי. וכ"ה בחגיגה (כד ב), ובכמה דוכתי, ודו"ק. וכיו"ב כ' בס' חסידים (סי' תרצח) שנים שהיו יושבים ובקשו אחד להרוג אחד מהם, אם אחד מהם ת"ח והשני הדיוט, מצוה להדיוט לומר הרגוני במקומו, כגון ר' ראובן בן איצטרובלי שביקש שיהרגוהו ולא את רבי עקיבא, כי היו רבים צריכים לר"ע. ע"כ. ואפשר שה"ה לתלמיד חכם שגדול ממנו יש בזה מדת חסידות להצילו ולהכנס עכ"פ בספק סכנה. ואם נפשך לומר, י"ל שאף הרדב"ז מודה שאם ע"פ הרוב יוכל להצילו, וגם את עצמו הצל יצל, מצוה וחובה להצילו, וכמ"ש הרדב"ז עצמו בח"ב, בלשונות הרמב"ם (סימן ריח), וא"כ י"ל דבכה"ג מיירי הירוש', אבל בספק שקול, ספיקא דידיה עדיף מודאי דחבריה. וכן תירץ המהר"ם שיק בספרו על המצוות (מצוה רלח) דברי הירוש' הנ"ל. ע"ש. וא"כ א"ש דברי הרדב"ז שלא הזכיר כלל דברי הירוש' שלכאורה עומדים כנגדו. וגם הלום ראיתי להגאון הנצי"ב בספרו העמק שאלה (סי' קמז אות ד) שג"כ כ' שכוונת הגמ"י בשם הירוש', לדברי הירוש' ספ"ח דתרומות הנ"ל, ודחה ג"כ ש"ל דר"ל עביד הכי ממדת חסידות. ע"ש. אלא שתירוצו זה לא יגהה מזור לד' הרדב"ז דס"ל שהעושה כן ה"ז חסיד שוטה, ומחוורתא כדשנינן מעיקרא. ובעיקר דברי הירוש', לכאורה פירוש הפני משה אינו הולם כ"כ את לשון הירוש', עד דאנא קטיל אנא מתקטיל, אלא י"ל פ' הכוונה שאמר ר"ל עד שאני הורג בלסטים הללו, אני נהרג, כי כזה וכזה תאכל החרב, ולא הועלתי כלום בהצלתו, אלא אני לוקח עמי חיל כבוד, ואז אתגבר עליהם ואצילנו מידם. ושור' מש"כ בזה בס' כלי חמדה (פרשת כי תצא דקצ"ג ע"א), ובהגהות הגר"ח הלר על ספר המצוות (עמוד קעה), ע"ש. ודו"ק.

ז) וראיתי בשו"ת יד אליהו מלובלין (סי' מג) דמ"ח ע"ג, שכ' להביא ראיה שא"צ להכניס עצמו בספק סכנה כדי להציל את חבירו מודאי סכנה, מהגמ' בנדה (סא א), הנהו בני גלילא דנפק עלייהו קלא דקטול נפשא, אתו לקמיה דר' טרפון, אמרו ליה לטמרינן מר, אמר להו היכי ניעביד, אי לא אטמרינכו חזו יתיינו, אטמרינכו, הא אמור רבנן האי לישנא בישא אף על גב דלקבולי לא מיבעי, למיחש ליה מיבעי, זילו אתון טמרו נפשיכו. וכ' התוס', אטמרינכו הא אמור רבנן האי לישנא בישא וכו', פירש בקונט', ושמא הרגתם ואסור להצילכם, ובשאלתות דרב אחאי גאון פירש, שמא הרגתם ואם אטמין אתכם חייבתם ראשי למלך, והיינו דאמרי' למיחש ליה מיבעי, שיש לחוש ללשה"ר להאמינו לגבי זה שיזהר שלא יבוא הפסד לא לו ולא לאחרים. עכ"ל. (וכ"ה בתוס' הרא"ש שם). הרי שלא רצה לסכן עצמו עבורם, אף על פי שמסתמא לא היה אצלו אלא ספק סכנה אם

יוודע הדבר למלכות, שיכול היה לטעון שלא ידע שהרגו נפש, ואצלם היה ודאי סכנה, ועכ"ז לא רצה להטמינם מספק. ובשו"ת בית יעקב סי' קד הוציא פי' התוס' מפשטו, ולא דק. ע"כ. ובס' אגודת אזוב דרושים (דף ג ע"ג), כיון מדעתו לראית היד אליהו, מההיא דנדה (סא א), וכו' שמכאן מוכח שהגמ' שלנו חולקת על הירוש' בזה (והביא ד' הסמ"ע סי' תכו הנ"ל). ולכאורה היה מקום לדחות ששם היתה אפשרות להם להטמין עצמם במקום אחר, כמו שסיים ר"ט זילו אתון טמרו נפשיכו, ולא חשיב לגבייהו ודאי סכנה. ושו"ר באגודת אזוב שם (דל"ח ע"ב) שהניף ידו שנית, והרגיש בזה, ודחה שמלשון הגמ' אי לא אטמרינכו חזו יתייכו, מוכח שלא יכלו להטמין עצמם במקום אחר אלא בדרך רחוקה מאוד, ובכל ודאי סכנה יוכל להיות ריוח והצלה ממקום אחר בדרך רחוקה. ע"כ. אולם עדיין יש לדחות ולומר שאף לאחר שיחביאם ר"ט, הרי היה חושש שיוודע למלכות, כמו שסיים בדבריו, נמצא שאף הצלתם בכך לא היתה ברורה, ומכיון שהיה ספק בהצלתם בכך, וספק ג"כ שהוא עצמו יוכנס בסכנה, לכ"ע א"צ לסכן את עצמו, ולא אמרו אלא כשמכניס עצמו בספק סכנה להצלת חברו באופן ודאי (ומש"כ בשו"ת חוות יאיר סי' קמו להוכיח מב"מ סב א, שאפי' בספק הצלה חייב להכניס עצמו בספק סכנה, אין דבריו מוכרחים, וע' להלן אות יא). וכ"כ בשו"ת עמודי אור (סי' צו ד"פ ע"א) לדחות הראיה הנ"ל, (שהביאה מהאגודת אזוב), שאף הירוש' לא קאמר אלא כשהצלת חברו ודאית וברורה, לכן עליו להכנס בספק סכנה משום ודאי סכנה של חברו (דבהא שייך לומר טעמו של הב"י שהוא ספק וחבירו ודאי), אבל כשהצלת חברו מסופקת, אין לו להכנס בספק סכנה, דספק וספק הוא, דשמא לא יועילו מעשיו, ויש ספק שימותו שניהם אם לא יועילו מעשיו, ופשיטא דלא עדיפא ספק הצלת חברו מספק סכנה שלו, ושוא"ת עדיף. ור"ט היה חושש שאם יוודע שהוא הטמינם היה מסתכן גם הוא עמהם, ובכה"ג לא ניתן הספק שלו לידחות. ע"ש. וכ"כ בפשיטות בס' כלי חמדה פר' כי תצא (דף קצב סע"ב) ע"ש. וראיתי עוד בס' טל אורות (בדרשותיו די"ח ע"ב), שהביא מ"ש הכנה"ג חו"מ סי' תכה בשם הרדב"ז, שבזה"ז שיד האומות תקיפה על ישראל, אין להציל את הנרדף בנפשו של הרודף, שנמצא המציל מכניס עצמו בסכנה, אלא יצילנו שלא בנפשו של רודף, ואם אי אפשר, יניחנו, שאין דוחים נפש מפני נפש. וכ' ע"ז הטל אורות, שלכאורה יש לתמוה ממש"כ הגמ"י בשם הירוש', הובא בב"י סי' תכו, שחייב להכניס עצמו בספק סכנה כדי להציל חברו מודאי סכנה, [וכן הקשה בנשמת חיים אבולעפייא בדרשו' די"א ע"א]. אך באמת לק"מ, דע"כ ל"ק הירוש' אלא כשהמציל נכנס "בספק" סכנה בלבד, אבל במקום סכנה ודאית לא, וכדעת הרדב"ז. [אמר המחבר, תימה שנעלם מעינו הבדולח מ"ש הרדב"ז בתשובה ח"ג סי' תרכה הנ"ל שאפי' בס' סכנה הבא להחמיר ה"ז חסיד שוטה]. אלא דאכתי קשה מההיא עובדא דנדה סא א והתוס' שם, שמשום ספק סכנה של ר"ט לא רצה להצילם מודאי סכנה, ומיהו אחר התבוננות י"ל דהירוש' מיירי בבא להציל איש הנתפס על לא חמס בכפיו, כדי שלא יישפך דם נקי, אבל בההיא דר"ט שעכ"פ יצא עליהם קול שהרגו נפש, ושמא יש בהם עון אשר חטא, מש"ה אף בספק סכנה פטור מלהציל. ע"כ. (וסמך לזה ממ"ש בס' חסידים סי' תרפג: כתוב (משלי כח יז): אדם עשוק בדם נפש עד בור ינוס אל יתמכו בו, אם בורח רוצח אליך אל תקבלהו בין יהודי בין נכרי, כמעשה דר"ט בנדה, עכ"ל. וכ"כ בשו"ת שאלת יעב"ץ ח"א סי' מג וח"ב סי' ט, ע"ש). וכן תירץ בהגהות זר זהב על האו"ה (כלל נט אות כא). וע' בשו"ת דברי יששכר (סי' קע דף קלא ע"ב), בד"ה אך. ע"ש. ועי' במנחת חינוך (מצוה רלז) שג"כ כ' שממה שהשמיטו הפוסקים ד' הירוש' ש"מ דלא ס"ל הכי.

וע"ש. וע"ע בערוך השלחן ח"מ (סי' תכו ס"ד) שג"כ כ' דמהש"ס דידן מוכח דס"ל דלא כהירוש', ע"ש). וע' בשו"ת חסד יהושע (סי' כ) וי"ל ע"ד. ודו"ק.

ח) ותבט עיני להגאון הנצי"ב בהעמק שאלה (ס"ס קכט), שהביא ההיא דנדה (סא א) להוכיח מזה להיפך מהאחרונים הנ"ל, שאילו ידע ר"ט בבירור שהיתה עלילת שקר ודאי היה נזקק לאטמוריהו, אף על גב דאי לא מסתייעא מילתא היה מסתכן ומחייב ראשו למלך, וזהו כד' הגמ"י בשם הירוש' שחייב להכניס עצמו בספק סכנה כדי להציל את חברו מודאי סכנה. ע"כ. ואין דבריו מחוורים, שנראה שאילו ידע בבירור שהיתה עלילת שקר, מסתמא היו יוצאים זכאים בבית המשפט, כי גם אינהו רחמי דינא ומלך במשפט יעמיד ארץ, ולחששא רחוקה שמא יטו את הדין ובהשפטם יצאו חייבים, וגם הוא ענוש יענש עונש מות על שהחביאם אצלו, זוהי חששא רחוקה מאוד, ובכה"ג לכ"ע צריך להכניס עצמו בחשש כזה להציל את חברו מסכנה המרחפת על ראשו. תדע שהרי בשו"ת הרדב"ז ח"ב בלשונות הרמב"ם (סי' ריח) כ', מ"ש הרמב"ם הל' רוצח פ"א כל היכול להציל ולא הציל עובר על לא תעמוד על דם רעך וכו', מיירי במי שיכול להציל להדיא בלא שיסתכן המציל כלל וכו', ולו זו בלבד אלא אפי' יש בו קצת ספק סכנה כגון שרואה אותו טובע בנהר או לסטים באים עליו או חיה רעה באה עליו, שיש בהצלת כל אלו קצת ספק סכנה, אפ"ה חייב להציל, ואפי' לא יכול להציל בגופו חייב להציל בממונו וכו', ודע שבכלל לאו זה שלא יעמוד על הפסד ממון חברו, אלא שאינו חייב להכניס עצמו בספק סכנה בשביל ממון חברו, אבל להציל נפש חברו אפי' במקום ספק סכנה חייב להציל, והכי איתא בירוש'. ע"כ. וקשה שהרדב"ז סותר עצמו למ"ש בח"ג (סי' תרכה) שהמכניס עצמו בספק סכנה להציל חברו מודאי סכנה, ה"ז חסיד שוטה. ובע"כ לומר שאף הרדב"ז מחלק בין ספק שקול של סכנה, לקצת ספק, וע"פ רוב השג ישיג והציל יציל ולא יאונה לו כל און, דבכה"ג מחית איניש נפשיה לספיקא, וכמו שסיים עוד הרדב"ז ח"ב שם: "ומ"מ אם הספק סכנה נוטה אל הודאי, או אפי' בספק מוכרע, אינו חייב למסור נפשו, דמאי חזית דדמא דחברך סומק טפי דילמא דמא דידך סומק טפי, ורק אם הספק סכנה אינו מוכרע אלא נוטה אל ההצלה והוא לא יסתכן, אם לא הציל, עבר על לא תעמוד על דם רעך", עכ"ל. וה"ז כמבואר. ובזה ניחא דס"ל להרדב"ז שאף הירושלמי לא אמר אלא כשע"פ רוב יוכל להציל בלא סכנה (וכמ"ש לעיל אות ו). וממילא נדחית ראית הנצי"ב מההיא דנדה (סא א). וכן ראיתי בס' אגודת אזוב שם, שכ' בפשיטות שאילו ידע ר"ט שהם זכאים לא היה שום חשש סכנה לר"ט מהטמנתם. ובסוף הספר בהשמטות מצא דברי הרדב"ז ח"ג (סי' תרכה) דס"ל שאין צריך להכניס עצמו לספק סכנה להציל חברו מודאי סכנה, וסיים, ומ"מ צריך לשקול הענין היטב אם יש בו ספק סכנה או לא, ולא לדקדק ביותר שמא יש סכנה, וכמ"ש (בב"מ לג א) כל המדקדק ומקיים בעצמו כך, (אפס כי לא יהיה בך אביון, שמכאן דרשו שלך קודם לשל כל אדם), סוף בא לידי כך, (כי לא יחדל אביון מקרב הארץ), וכו"ה בחו"מ סי' רסד. ע"כ. וכ"כ בערוך השולחן חו"מ (ס"ס תכו) ע"ש. ומכאן ג"כ תשובה לראית הנצי"ב, שבודאי רחוק מאוד לומר שאף אם ידע בבירור שהם זכאים, היה מתחייב בעונש מיתה על שהטמינם, אם היו יוצאים בכל זאת חייבים בדין, ולכל היותר היו מצערים אותו בלבד, והרי חובה על האדם לסבול צער כדי להציל חברו מודאי סכנה, וכמו שהוכיח במישור המג"א סי' קנו מההיא דשבת (לג ב) נשים דעתן קלות ודילמא מצערי להו ומגלי לן, אזלי וטשו

במערתא. משמע שמן הדין חייב לסבול צער כדי שלא יהרג חבירו בחנם. (וע' אמרי בינה או"ח סי' יג אות ה). וכ"כ הנצי"ב עצמו שם בסוף דבריו, והביא דברי המג"א הנ"ל, והעיר עוד שלפנינו בשאלות דרא"ג לא כ' שיחייב ראשו למלך ויסתכן, אלא שיגרמו לו צער, אבל ספק סכנה לא שמענו, וגם לדברי התוס' והרא"ש י"ל שזהו ממדת חסידות והרוצה להחמיר על עצמו רשאי, וכשיטתם בע"ז (כז ב) שגם בדין יעבור ואל יהרג רשאי להחמיר על עצמו וכו'. ע"ש. (וע"ע להלן על יתר דבריו). וע' למרן החיד"א בס' דברים אחדים (דקי"ב סוע"ד והלאה).

ט) עוד ראיתי בשו"ת יד אליהו מלובלין (סי' מג) שכ' להוכיח דלא כהירוש', ממ"ש בסנהדרין (עג א) ת"ר מנין לרודף אחר חבירו להורגו שניתן להצילו בנפשו, ת"ל לא תעמוד על דם רעך, והא להכי הוא דאתא, האי מבע"ל לכדתניא, מנין לרואה את חבירו טובע בנהר או חיה גוררתו או לסטים באים עליו שהוא חייב להציל, ת"ל לא תעמוד על דם רעך, ומשני, אה"נ, אלא ניתן להצילו בנפשו מנלן, אתיא בק"ו מנערה המאורסה, ומה נעה"מ שלא בא אלא לפוגמה אמרה תורה ואין מושיע לה הא יש מושיע לה בכל דבר שיכול להושיעה, רודף אחר חבירו להורגו עאכ"ו. והדר פריך אברייתא דמנין לרואה חבירו טובע בים וכו', ת"ל לא תעמוד על דם רעך, והא מהתם נפקא אבדת גופו מנין ת"ל והשבותו לו, ומשני, אי מהתם ה"א ה"מ בנפשיה, אבל למיטרח ולמיגר אגורי אימא לא קמ"ל. ואם איתא לדברי הירוש' טפי הול"ל שאפילו להכניס עצמו בספק סכנה חייב, אלא ודאי שא"צ לסכן עצמו מספק להציל חבירו ממיתה ודאית, עכת"ד. וכן הביא ראה זו בס' אגודת אזוב (דל"ח ע"ב). גם בשו"ת מהר"ם שיק (חיו"ד סי' קנה), הביא מש"כ הב"י בשם הירוש' שחייב להכניס עצמו בספק סכנה להציל חבירו מסכנה ודאית, והסמ"ע כ' שהפוסקים לא ס"ל הכי, וכתב, ויש לי להוכיח כן מסנהדרין עג. (כנ"ל), א"ו דהש"ס דידן פליג על הירושלמי. וכ"כ עוד המהר"ם שיק בחיבורו על המצוות (מצוה רלח דע"ה ע"א). ע"ש. וע"ע בהעמק שאלה (ס"ס קכט), ובאמרי בינה או"ח (סי' יג אות ה). ע"ש. אולם יש לדחות לפמ"ש בחי' הר"ן (סנהדרין עג א) ד"ה גמרא וכו', וא"ת וכיון שמצוה להרוג הרודף כדי שיציל הנרדף, וכדילפינן בק"ו מנערה המאורסה, למה לי קרא דלא תעמוד על דם רעך, פשיטא שהוא מצווה לטרוח בהצלת מי שטובע בנהר או לסטים באים עליו, וי"ל דמקרא דניתן להצילו בנפשו לא שמעינן אלא במי שברור לו כשמש שהוא רוצה להורגו, ובכה"ג במי שברור לו שהוא טובע בנהר אם לא יצילהו, בזה הוא שמחוייב להצילו, אבל על ספק לא שמעינן מידי, משום הכי אתא קרא דלא תעמוד על דם רעך לומר שמצוה להצילו ולטרוח בו אף על הספק. עכ"ל. (וע"ע בשו"ת הרדב"ז ח"ב בלשונות הרמב"ם סי' ריח). ולפ"ז כיון דקים לן דקרא דלא תעמוד על דם רעך מיירי בספק, בכה"ג אם יש ספק סכנה למציל, לא עדיף ספיקא דידיה מספיקא דחבריה, ומאי חזית דדמא דחבריה סומק טפי וכו', ולכן א"צ להכניס עצמו בסכנה, ומש"ה מוקי לקרא דקמ"ל דאיבעי ליה למיטרח ולאגורי, שאף בספק סכנה לחבירו חייב להצילו גם ע"י מיטרח ואגורי, ולעולם כשחבירו נמצא בודאי סכנה, צריך לסכן עצמו מספק להצלתו. ועי' בשו"ת יען אברהם (חחו"מ סי' ב), ובס' אמרי בינה או"ח (סי' יג אות ה), ובס' ערוך לנר (סנהדרין עג א), ובחידושי הבנין שלמה על סנהדרין שם. ודו"ק. [שו"ר להגר"ח הלר בס' המצות (עמוד קעה), שנגע בדברינו הנ"ל, וע' בס' כלי חמדה פר' כי תצא (דף קצב ע"ב). וי"ל ע"ד. ודו"ק].

(י) והנה בנדירים (פ ב) תניא, מעין של בני העיר, חיייהן וחיי אחרים חיייהן קודמין. (פרש"י מעין של בני העיר שנמשך והולך לעיר אחרת, ואין בו אלא כדי סיפוק שתיית בני אותה העיר, הרשות בידן לסותמו שלא ילך לעיר אחרת שלמטה הימנה, לפי שהמים שלהם הם, והמים ברשותם וחיייהם קודמין לחיי אחרים), כביסתן קודמת לכביסת אחרים, כביסתן וחיי אחרים, חיי אחרים קודמין לכביסתן, ר' יוסי אומר כביסתן קודמת לחיי אחרים, מ"ט דר"י, משום דאמר שמואל ערבוביתא דמנא מביאה לידי שעמום (פירש"י, שגעון), ומפקינן לה מדכתיב ומגרשיהם יהיו לבהמתם ולרכושם ולכל חיתם, מאי חיתם, אילימא חיה ממש, הא קי"ל חיה בכלל בהמה, אלא כביסה דאיכא צערא דערבוביתא. ע"כ. וכתב ע"ז בשאלתות דרב אחאי גאון (ס"פ ראה סימן קמז): "והלכתא כביסה הויא חיותא, וחיייהן וחיי אחרים חיייהן קודמין לחיי אחרים". וכתב הגאון הנצי"ב בהעמק שאלה (שם, אות ד), שטעם רבינו שפוסק כר' יוסי משום דשמואל קאי כוותיה, וקראי דייקי כוותיה וכו', ולכאורה במאי קמפלגי ת"ק ור"י, ונראה דהא ודאי סכנת צמא של אחרים ברורה היא שימותו בצמא, משא"כ כביסתן אפשר שיבואו לידי סכנה, וכמה בני אדם באים לידי שעמום בהעדר כביסה, אלא דמ"מ ספק סכנה הוא, וס"ל לת"ק שחייב להכנס בספק סכנה בשביל ודאי סכנה של חברו, ור' יוסי פליג ע"ז, והלכה כר' יוסי שאין להכנס בספק סכנה בשביל ודאי פיקוח נפש של חברו. ואף שבהגמ"י כ' בשם הירוש' שחייב להכנס בספק סכנה כדי להציל את חברו מודאי סכנה, כבר כתבנו לעיל בסי' קכט דההיא דר"ל בירוש' (ספ"ח דתרומות), אינה אלא ממדת חסידות, אבל הכא במילתא דמעין של בני העיר לא שייך להתחסד ולסכן קטנים דלאו בני מחילה נינהו אם אין הדין כן. עכת"ד. ומשמע דס"ל דמ"ש כביסתן וחיי אחרים כביסתן קודמת, מיירי שיש סכנה ממש לאחרים במניעת שתייתן ממעין זה, ואילו במניעת כביסה יש ספק סכנה. והנה בש"ע אה"ע (סי' פ ס"ב) איתא: "פסקו לה מזונות הראויים למינקת, והרי היא מתאוה לאכול ממאכלות אחרות, או לאכול יותר, יש מי שאומר שאין הבעל יכול לעכב מפני סכנת הולד, שצער גופה קודם, (כ"ה דעת הרמב"ם), ויש מי שאומר שיכול לעכב". וכתב ע"ז החלקת מחוקק, קשה, שאם לולד יש ספק סכנה ולה אין סכנה רק צער, מהיכא תיתי דמשום צערה תסכן הולד, ואם גם לה יש סכנה לא ידעתי מי שיחלוק ע"ז, דפשיטא דחיייה קודמין. ע"כ. ומאי דפשיטא ליה להח"מ שאין צערה דוחה סכנת אחרים, יסודתו בהררי קודש, וכמ"ש המג"א (סי' קנו) להוכיח כן מההיא דשבת (לג ב) גבי רשב"י, אמר, נשים דעתן קלות דילמא מצערי להו ומגלי לן, אזלי טשו במערתא. אלמא דמדינא חייב לסבול צער ועינוי כדי שלא יהרג חברו בחינם (וכמש"כ זאת לעיל אות ח). והגאון הנצי"ב בהעמק שאלה (סי' קכט אות ד) כ' להוכיח כן ממ"ש בסנהדרין (עג א) מנין לרואה את חברו טובע בנהר וכו' שחייב להצילו, ת"ל לא תעמוד על דם רעך, והא מהתם נפקא והשבותו לו לרבות השבת גופו, אי מהתם ה"א בנפשיה אבל מיטרח ומיגר אגורי אימא לא קמ"ל. ופירש"י, דלא תעמוד על דם רעך משמע לא תעמוד על עצמך אלא חזור על כל הצדדים שלא יאבד דם רעך. ומשמע שבכלל זה שחייב לסבול צער ולא יסתכן חברו (ותמה על המג"א שהוצרך להביא ממרחק לחמו, והרי הדין פשוט במקומו). ע"ש. אולם ראיתי להבית שמואל (סי' פ) שכ' ע"ז, וי"ל שאע"פ שמגיע לולד ספק סכנה מ"מ מותרת לאכול משום צערה, כמ"ש בנדירים (פ ב) כביסתן קודמת לחיי אחרים, ואף על פי שאין במניעת כביסה אלא צער, מיהו התם ר' יוסי הוא דס"ל הכי, ורבנן פליגי עליה, וס"ל דחיי אחרים קודמין לכביסתן, וא"כ מנ"ל לרמב"ם לפסוק כר' יוסי. ע"כ. ותימה, שאם באמת מניעת כביסה הוא צערא בעלמא, איך

יתכן לומר לסברת ר"י דצערא דידיה דוחה סכנת אחרים, וכמו שהוכיחו במישור המג"א והנצי"ב הנ"ל שצער נדחה מפני סכנת אחרים. (איברא דהגאון יעב"ץ במגדל עוז (אבן בוחן אות פג) כ', גם נראה דא"צ לסבול יסורין קשים ומרים להצלת חבריו מסכנה, דנגידא קשה ממותא, וכמו שאין רשאים למסור אחד מהם ליסורין בעלילה אם אינו חייב, ואפי' אם הם נהרגים אם לא ימסרוהו. ק"ו שאינו חייב למסור עצמו ביד גוים ליסורין בשביל הצלת חבריו מסכנה. ע"כ. וקשה מההיא דשבת (לג ב) דמשמע שהיו חייבים לסבול צער להצלה מסכנה. וי"ל שכוונת הגאון יעב"ץ שאם כבר נתפס למלכות ונמצא בסכנה, אין חיוב לחבירו למסור עצמו בקום ועשה ליסורין קשים להצלת חבריו, אבל כאן הרי ר"ש נחבא מהשלטונות, ומאליהם יתפסו את אשתו, וע"י יסורין תגלה מקום מחבואו של ר"ש ותביאנו לסכנה. וזה אסור אף להגאון יעב"ץ. (ע' באמרי בינה או"ח (סי' יג אות ה). ודו"ק). ואולי דס"ל להב"ש הנ"ל לחלק דשאני ההיא דשבת שע"י שתאמר מקום הימצאו של ר"ש שנידון למיתה, עקימת שפתים היו מעשה בכה"ג (וע' בתוס' ב"מ צ ב, בד"ה ר' יוחנן). ולכן יש חיוב לסבול יסורין קשים ולא לגלות, אבל כאן שמונעים המים מאחרים ע"י עשיית סכר, או בהמעטת המים ע"י הכביסה, חשיב גרמא ושוא"ת. (ומה שסיים הבית שמואל דמנ"ל לרמב"ם לפסוק כר' יוסי, לק"מ, דהא קמן דהשאלות פוסק כר", ובאמת שהסמ"ג (עשין עד דמ"ו רע"ד), כ' שהרמב"ם היה גורס בעירובין (מו ב) הלכה כר' יוסי מחבריו. ע"ש. וכ"ה בתוס' תענית (כח א) שהלכה כר' יוסי מחבריו. וכן גירסת הראב"ה במגילה (סי' תקעט), והאור זרוע ח"א (סימן שצ), וע' בס' יעיר און (מע' ה אות מד), ובס' נחל איתן (פי"א מהל' אישות הי"א), ובספר עמודי אש (סימן ד כלל יב), וביתר בעלי הכללים). ומ"מ מדדרשינן להאי מילתא מדכתיב ולכל חיתם, מוכח דחיותם ממש הוא, משום ערבוביתא מייתי לשעמום, וכספק סכנה דמי. וכ"מ מד' השאלות שם, וכמ"ש ג"כ הנצי"ב שם. ואין זה ענין לסתם צער בעלמא, ונראה שלזה נתכוון הבית מאיר באה"ע שם שהעיר על הב"ש שלפי המסקנא בגמ' בנדרים אין דבריו מוכרחים אף לר' יוסי. ע"כ. ומצאתי להגאון הפלאה בקונט' אחרון (סי' פ סי"ב) שכ' ע"ד הב"ש, ולפע"ד התם לא מיירי באופן שיש סכנה לבני העיר האחרת, אלא שיכולים הם להביא מים מעיר אחרת ע"י טורח גדול, או שילכו משם, תדע, שאל"כ אטו נימא דאף בודאי סכנה כביסתן קודמת לחיי אחרים, והא לא מסתבר כלל, ותו דהא קיי"ל ספק סכנה דאחרים דוחה שבת ויוה"כ, ואילו צערא דידיה לא התירו אלא בשבות דרבנן, כמ"ש ביבמות (קיד א). ותו דבגרושה מניקה קיי"ל בכתובות (ס א) שאם יש חשש סכנה כגון שהתינוק מכירה, כופה ומניקתו, וחיבת לצער עצמה ולהניקו. וגדולה מזו כ' הב"י חו"מ (סי' תכו), מהגמ"י בשם הירוש' שחייב להכניס עצמו בספק סכנה להציל חבריו מודאי סכנה, ונהי דהפוסקים המפורסמים והש"ע השמיטו דין זה, וכמו שהעיר הסמ"ע, מ"מ במקום צער בלבד בודאי דסכנה עדיפא. ע"כ. וכיו"ב כתב התפארת ישראל (בפ"ק דפאה משנה א), דהא דאמרינן בנדרים (פ ב) כביסתן קודמת לחיי אחרים, לא מיירי במקום סכנה שאם לא ישתו ימותו, אלא רק שיצטערו הרבה בצמא. וע' ב"י חו"מ סי' תכו, עכת"ד. וכ"כ כיו"ב בשו"ת אגרות משה (חיו"ד סימן קמה דף רפח ע"א). ע"ש. ואפשר שגם הרמב"ם שכ' שאין הבעל יכול לעכב בידה מפני סכנת הולד, שצער גופה קודם, לא מיירי מסכנה ממש של הולד, אלא סכנת חולי בעלמא, וכעין מ"ש ר"ת בהגמ"י (פ"ב מהל' שביתת עשור אות ה), ובאור זרוע הגדול ח"ב (סי' ר"פ). ע"ש. וע"ע בשו"ת הגרע"א (סי' ס דל"ו ע"ג) שכ' כיו"ב: "שאיין כוונת הר"ש שם דאיכא סכנה ממש או אפי' ספק סכנה, אלא שיש כאב וצער רב ואפשר שע"י צד הריחוק אחת מני אלף

תצמח מזה סכנה, שאע"פ שאין אנו דנים אותו כעת בכלל סכנה או אפי' ספק סכנה, מ"מ כיון שיש צד אפשרות לבוא לזה נקרא בלשון סכנה, וכיו"ב בשבת (מה א) כדאי ר"ש לסמוך עליו בשעת הדחק, ופירש"י, סכנה. והרי אפילו בספק סכנה גם איסור תורה נדחה ומה צריך לסמוך אדר"ש, א"ו שאין כאן גדר ספק סכנה להתיר איסור בשביל זה, ורק מכיון שיש הסתעפות סכנה על צד הריחוק, מקרי שעה"ד וסמכין אדר"ש". עכת"ד. א"נ י"ל כמ"ש הגר"ד אופנהיים בשו"ת נשאל דוד (חאה"ע סי' ו די"ג ע"ב) שהרמב"ם סובר שמשום צערא דידה מותר לה לאכול אשר תאווה נפשה, וכההיא דנדרים (פ ב) דכביסתן קודמת לחיי אחרים, ואם נפשך לומר שאני התם דאיכא חשש סכנה, כדמסיק הש"ס, דה"ט משום דערבוביתא דמאני מתיא לידי שעמומיתא, אי משום הא לא איריא, שאף צער תאוות מאכל אתיא לידי סכנה, כדאמר'י בכתובות (סא א) א"ר אשי, הוה קאימנא קמי רב כהנא ואייתו ליה גרגלידי דלפתא בחלא (חתיכות לפת בחומץ) ואי לאו דיהיב לי אסתכני, ומייתי התם עובדי טובא בכה"ג. וכן ביומא (פב א). וע"כ צ"ל כן בדברי הרמב"ם, שאל"כ תקשה קושית החלקת מחוקק באה"ע (סי' פ), עכת"ד. וע"ע במרכבת המשנה (פכ"א מהל' אישות הי"א). וע' בתפארת ישראל (סוף יומא) שכ', שמ"ש עולא (בנדרים כב א) ופרע לו בית השחיטה, כדי להציל עצמו, אף על גב דאיכא חיי שעה לאחר שנשחט חברו, משום דבגרו סכנה קיי"ל כר' יוסי בנדרים (פ ב) דכביסתן קודמת לחיי אחרים. וכ"ה דעת הרי"ף והרמב"ם שהשמיטו מ"ש הירוש' שצריך להכניס עצמו בספק סכנה כדי להציל חברו מודאי סכנה, וכמו שהעיר הסמ"ע חו"מ (סי' תכו), ואף שי"ל שאני ההיא דר' יוסי שהכביסה הגרם שלה הווי רק מניעה שלא יתן מים לחבירו, ואילו כאן ע"י אמירתו הרי הוא מקצר חייו ע"י מעשה, אפ"ה בחיי שעה לא דייקין כולי האי, וע' תוס' ע"ז (כז ב), עכת"ד. ואף בההיא דאה"ע (סי' פ סי"ב) הווי רק גרם סכנה כמ"ש הבית מאיר. וע"ע בהגהות זר זהב על האו"ה (כלל נט אות כא) שהביא ג"כ ראייה מדר' יוסי בנדרים (פ ב) שאע"פ שאין סכנת השעמום נחשבת לסכנה ברורה, ואילו לגבי האחרים יש סכנה ברורה, מ"מ אין להם ליכנס לספק סכנה עבור חבריהם, ואף רבנן לא פליגי אדר' יוסי אלא משום דס"ל שאין בכיבוס חיי נפש כלל כמ"ש הר"ן שם. עכת"ד. ולא זכר שר מדברי ההפלאה הנ"ל דבההיא דנדרים מיירי דליכא סכנה ממש, אלא יכולים להשיג מים ע"י טירחא יתירה, או שילכו משם. ומצאתי תנא דמסייע ליה לההפלאה הוא רבינו יהודה בר קלונימוס משפירא (רבו של הרוקח), בס' יחוסי תנאים ואמוראים (עמוד לד), שהביא המחלוקת של ר' יוסי ורבנן בנדרים (פ ב), וכתב, דמיירי דאפשר לבני העיר האחרת ע"י טורח להסתפק ממעין אחר, או שהם ילכו למקום אחר, דהא לר' יוסי אילו שנים מהלכים במדבר וביד אחד מהם חבית מלאה מים, ואם ישתו שניהם יחיו ויגיעו ליישוב, ואם יכבס בהם לא יספיקו לשתייה לשני, מי לא מודי ר' יוסי שמוטב שישתו שניהם ויחיו, ולא יראה במיתת חברו, מפני תענוג הכביסה שלו, והא ודאי שבכל מקום שיש פיקוח נפש ברור, צריך להשתדל להציל אפי' ע"י טורח ועינוי, אם א"א להציל בענין אחר, שכיון שניתן לחלל שבת בשביל פיקוח נפש, כ"ש שצריך לענות עצמו בשביל פקו"נ, ולפום צערא אגרא. עכת"ד. ומעתה אין מכאן שום הוכחה נגד הגמ"י בשם הירוש', ודלא כהגאון הנצי"ב ודעמיה שמפרשים הגמ' בנדרים בסכנת נפשות של אחרים ממש, וכ"כ ג"כ בשו"ת בית שלמה (ח"ב מיו"ד ס"ס צט) וע' בהערות בן המחבר שם, ודו"ק. (וע' היטב בנחל איתן פכ"א מהל' אישות הי"א. וי"ל ע"ד. ודו"ק). [וע' בס' שבט מיהודה (עמוד כ), ובשו"ת

חמדת צבי (חיו"ד סי' יט אות כז) שכל ל"ר מנדרים (פ ב), מדרבנן דר' יוסי שצער גדול נדחה מפני סכנה. וי"ל ע"ד. ואכמ"ל].

יא) ועוד יש לאלוה מלין מההיא דתניא בב"מ (סב א) שנים שהיו מהלכין בדרך וביד אחד מהם קיתון של מים, אם שותים שניהם מתים, ואם שותה אחד מהם מגיע ליישוב, דרש בן פטורא, מוטב שישתו שניהם וימותו ולא יראה אחד מהם במיתתו של חברו, עד שבא ר' עקיבא ולימד וחי אחיך עמך, חייך קודמים לחיי חברך. ובשו"ת חוות יאיר (סי' קמו) הביא מ"ש מן הכ"מ ספ"א מהל' רוצח בשם הירוש' שחייב להכנס בספק סכנה להציל נפש חברו מודאי סכנה, וכ' ע"ז, וה"נ משמע מהש"ס שלנו בב"מ (סב א) דמשמע התם דדוקא באופן שאם ישתו שניהם ימותו בודאי, משא"כ בספק י"ל ישתו שניהם, ולא ישתה הוא לבדו וימות חברו ודאי, וא"כ מוכח שחייב להכנס בספק סכנה אפי' בספק הצלה, וצ"ע. ע"כ. ובשו"ת יד אליהו מלובלין (סי' מג דמ"ט ע"ב) הביא ד' החו"י, וכ', ולענ"ד נראה דהתם איירי בספק, ר"ל שקרוב הדבר שלא יספיק לשניהם, ועכ"ז ס"ל לבן פטורא שישתו שניהם ויכנס בספק סכנה, ולא יראה את חברו מת ודאי, וע"ז חולק ר"ע דאף בכה"ג חייך קודמין, דהיינו שיחיה בודאי אף על פי שחבירו ימות, משום שחיי קודמין. עש"ב. וכיו"ב כ' הנצי"ב בהעמק שאלה (ס"ס קמז) שמחלוקת בן פטורא ור' עקיבא מיירי שאם ישתו שניהם, יחיו עכ"פ יום או יומים גם שניהם, ואולי בינתיים יזדמנו להם מים, משא"כ אם לא יתן לחבירו הרי ימות בודאי בצמא, ובא ר"ע ולימד שאף בזה וחי אחיך עמך חייך קודמין, כלומר שספק חיותו ג"כ קודמין, כמ"ש ביומא (פה ב) וחי בהם ולא שימות בהם, ודריש מהכא שאפי' ספק סכנת נפשות דוחה כל המצוות, דוחי בהם משמע שלא יבוא בשום ענין לידי סכנה, וכמ"ש התוס' בד"ה ולפקח, וה"נ הכא וחי אחיך עמך, חייך קודמין, פי', ודאי דחייך קודמין, וידוע שהלכה כר' עקיבא, וכן הובא בהרי"ף והרא"ש ב"מ שם, וכן פסק המאירי ב"מ שם, וכן באור זרוע הגדול ב"מ שם. (וע' בשו"ת משפט כהן סי' קמד, ודו"ק). וא"כ מכאן למדנו שאין להכנס לחשש סכנה בשביל ודאי פקו"נ של חברו. ע"כ. וע"ע בחי' המהר"ם שיק על המצוות (מצוה רלח) ובתשובותיו (חיו"ד סימן קנה). ע"ש. וע' לרבינו יהודה בר קלונימוס משפירא בס' יחוסי תנאים ואמוראים (עמוד לג) שהביא הסוגיא דב"מ הנ"ל, וכ', ונראה לפרש שמפני שמהלכין בדרך שניהם בספק, שבודאי אין במדבר מים לטרוח ולהביא, וס"ל לבן פטורא שכיון שאם לא ישקה את חברו בודאי ימות לעיניו, ונאמר לא תעמוד על דם רעך, וצריך כל אחד מישראל להציל את חברו מחיה ומלסטים אפי' אם הוא מסוכן בספק, ושמא ייעשה נס ויזדמנו להם מים. אבל במקום שיש ביד אחד קיתון של מים וע"י טורח גדול שיטרח חברו ימצא מים, מודה בן פטורא שאין חובתו על זה להחיותו כיון שאפשר לו לטרוח, וכמ"ש כיו"ב בנדרים (פ ב) לר' יוסי דכביסתן קודמת לחייהן של אחרים, ומיירי בכה"ג שהאחרים יכולים לטרוח ולהביא מים להחיותם. ע"ש. ויש לצדד במ"ש שרק ע"י נס יזדמנו להם מים, משמע שאין אפשרות אחרת עפ"י הטבע, וזה כמ"ש החו"י הנ"ל, וצ"ע. (ובחזו"א יו"ד (סי' סט אות ב) הסביר שטעמו של בן פטורא משום שיש חיי שעה לשניהם, שאם ישתו שניהם יחיו חיי שעה, וקיי"ל ביומא (פה א) שעל חיי שעה מפקחים את הגל, ולכן אין חיי עולם שלו דוחים חיי שעה של חברו, ואף על פי שמסכנין חיי שעה בשביל ספק הצלת חיי עולם, כמ"ש בע"ז (כז ב), הכא שאני ששניהם שוים בזכיית חיי עולם, וכל אחד שישתה יחיה חיי עולם, ובא לבכר עצמו על חברו

משום שהמים שלו, ומכיון שיש חיי שעה לשניהם אינו יכול לזכות במה שהמים שלו, ור' עקיבא סבר דמשום חייך קודמין פטור הוא מהצלת חיי שעה של חברו. ע"כ. וכיו"ב כ' בתפארת ישראל (פ"ק דפאה מ"א). וע"ע בהעמק שאלה (ס"ס קמז). אבל בשו"ת יד אליהו מלובלין (סי' מג) כ' לדחות טעם זה. ע"ש. (ומה שסיים החזו"א, שאין חברו רשאי לגזול ממנו מימיו, והוי כגזול נפשו של חברו, שאע"פ שאדם רשאי להציל עצמו בממונו של חברו, (ע' תוס' ב"ק ס: ד"ה מהו, ובשו"ת יביע אומר ח"ד חחו"מ סי' ו' אות ב), כאן הרי כבר הוכרע הדין דחייך קודמין. ע"כ. זכה לכוין לד' השיטה מקובצת (ב"מ סב א), וז"ל: ואם חטף ממנו המים ושתה, וחברו מת על ידו, חייב מיתה בדיני שמים, דמאי חזית דדמא דידיה סומק טפי, הרמ"ך. ע"ש. וע"ע בשו"ת אחיעזר ח"ב (ס"ט טז), ע"ש. ודו"ק). וע' בשו"ת אגרות משה (יו"ד סי' קמה) ובס' שבט מיהודה (עמוד יז).

(יב) ואנכי הרואה להגאון מהר"ח דוד אבולעפייא בס' נשמת חיים בדרשותיו (די"א ע"א וב'), דנקיט בתר שפולי דמרן הב"י חו"מ (סי' תכו) ע"פ הירוש' שחייב להכניס עצמו לספק סכנה כדי להציל חברו מודאי סכנה, ותמה מזה על מ"ש הכנה"ג חו"מ (סי' תכה אות יח), שאין מצוה להציל הנרדף בנפש הרודף אלא באופן שאין סכנה למציל, אבל אם יש ספק סכנה למציל אין לו להסתכן, שזהו היפך דברי הב"י בשם הירושלמי, ושוב כתב שאפשר שמודה מרן הב"י שאם ספק סכנה למציל נוטה אל הודאי פטור להציל, וכמ"ש הרדב"ז ח"ב סי' ריח הנ"ל. (ובאמת שהרדב"ז אף בספק סכנה שקול ס"ל שאסור להחמיר על עצמו להציל חברו מודאי סכנה והו"ל חסיד שוטה, ורק כשע"פ הרוב אין סכנה ויכול להציל שפיר דמי, וצ"ע א) ועפ"ז פירש הויכוח בין מרדכי ואסתר, שמרדכי ביקש שאסתר תכנס אל המלך אשר לא כדת, ותכניס עצמה בספק סכנה, להציל את ישראל מודאי סכנה של המן, והשיבה לו אסתר, דע"כ לא אמרו אלא בספק סכנה, אבל כאן הספק נוטה אל הודאי שהרי הנכנס למלך שלא כדת אחת דתו להמית וכו'. ע"ש. ולא זכר שר מדברי הסמ"ע שהפוסקים שהשמיטו דין זה ס"ל שאפי' בספק סכנה (שקול) פטור להציל חברו מודאי סכנה, שחיי קודמים. וכן פסק האיסור והיתר (כלל נט דין לח). וכ"כ באליה רבה (סי' שכט ס"ח) בשם האו"ה הנ"ל, וכ' שמכאן סתירה למ"ש הסמ"ע סי' תכו בשם הירוש' וסייעתא להש"ע שם שהשמיט ד"ז. ע"כ. וכ"פ בש"ע הגר"ז או"ח (סי' שכט ס"ח). ע"ש. והיה דאסתר לא שמה מתיא, שלהצלת כל ישראל פשיטא שהיתה צריכה לסכן עצמה בשבילם, ואפי' בודאי סכנה מצוה איכא, שאפי' להצלת אדם גדול שרבים צריכים לו, מצוה למסור נפשו עליו, אפי' בודאי סכנה, וכמ"ש בס' חסידים (סי' תתרצ), כ"ש להצלת כל ישראל ממש, ובתוכם גדולי הדור, חגי זכריה ומלאכי עזרא נחמיה דניאל חמ"ו ומרדכי וסייעתא. וכבר אמרו חז"ל (ב"ב י ב) הרוגי לוד אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתם, ופירש"י, הרוגי לוד פפוס ולוליינוס אחים שהרגם טוריינוס הרשע ע"י גזרה שנגזרה על ישראל להשמידם על שנמצאת בת המלך הרוגה וחשדו את ישראל עליה, ועמדו אחים אלו ואמרו מה לכם על ישראל אנו הרגנוה. ע"ש. (אלא ש"ל שבלא"ה הם היו בכלל הגזרה, וכמו שחילק כיו"ב רש"י סנהדרין עב: ד"ה יצא ראשו, וא"ת שבע בן בכרי וכו' ע"ש. ואסתר היתה סבורה שמכיון שהיא מבחוץ ואינה בכלל הגזרה פטורה היא מלהציל, ולכן א"ל מרדכי אל תדמי בנפשך להמלט בית המלך מכל היהודים. ואכמ"ל א) וכ"כ בהגהות זר זהב (כלל נט אות כא) שאין ראייה להגמ"י בשם הירוש' מאסתר שנכנסה אל המלך בספק סכנה, שהצלת רבים שאני, ואדרבה ממה שלא

רצתה מתחילה להכניס עצמה בספק סכנה משמע להיפך, כמו שפי' רש"י באסתר, עד שא"ל מרדכי שבלא"ה גם היא בסכנה. ע"ש. וע"ע בס' טל אורות בדרשותיו (די"ז ע"ד ודי"ח ע"א). ע"ש. וראיתי באור שמח (פ"ז מהל" רוצח ה"ח) עמ"ש הרמב"ם שם, הגולה אינו יוצא מעיר מקלטו לעולם אפילו להציל נפש בעדותו, ואפילו כל ישראל צריכים לתשועתו כיוצא בן צרויה, עד מות הכהן הגדול, אינו יוצא. ואם יצא התיר עצמו למיתה. ע"כ. וכ' ע"ז האור שמח, הוסיף רבינו טעם למה אינו יוצא והלא פקו"נ דוחה כל המצוות שבתורה, ומכ"ש פקו"נ של כל ישראל, ואסתר תוכיח, אלא שכנגד הטבע אין לנו להוסיף אחר מצות יוצר הטבע, וחוקר כליות ולב אמר כי ירדוף גואל הדם את הרוצח כי יחם לבבו, ולו אין משפט מות, וכיון שהותר דמו לגואל הדם אין לו להכניס עצמו לספק סכנה עבור הצלת חבירו מסכנה ודאית. ומכאן מוכח דלא כד' הגמ"י בשם הירוש' דתרומות שהובא בכ"מ ספ"א מהל" רוצח, ומהירושלמי עצמו אינו מוכח למעין בו היטב. ע"כ. (וכיו"ב כ' במשך חכמה (ס"פ שמות) בפסוק לך שוב מצרימה כי מתו האנשים המבקשים את נפשך, שאלמלא מתו לא היה צריך להכנס בסכנה בשביל הצלת ישראל, וכמ"ש הרמב"ם הל' רוצח הנ"ל. ע"ש). ולכאורה אכתי תקשי ליה מאסתר שסיכנה עצמה בגלל ישראל, ולמה יגרע כח הרוצח אם כל ישראל זקוקים לישועתו, ודוחק לומר דשאני אסתר שהיתה בכלל הגזרה (וכמ"ש הרב זר זהב הנ"ל), שהרי הוא עצמו כ' בתחילה "ואסתר תוכיח", ובאמת שכבר עמד על דברי האור שמח בס' כלי חמדה (ר"פ פנחס), וכ' שבמחכ"ת לא דיבר נכונה, שהדבר ברור שחובה להכניס עצמו בסכנה להצלת ישראל, ובדין הרוצח, אין הפי' בד' הרמב"ם כמ"ש האור שמח, שמפני זה לא יצא אפי' במקום פקו"נ, אלא נהפוך הוא, שגז"כ שלא יצא משם לעולם אפי' לצורך פקו"נ של כל ישראל, (א"ה, ונראה דה"ט מפני שאינו ראוי שתנתן תשועה על ידו, מאחר שאירעה תקלה על ידו והרג בשוגג. וגם אם יצא למלחמה לא תבא תשועה לישראל על ידו, שמגלגלין זכות ע"י זכאי וחובה ע"י חייב, וז"ש בשמואל - א (יד מה) היונתן ימות אשר עשה את הישועה הגדולה הזאת וכו'. והסביר הרמב"ן (ס"פ בחוקותי) שאילו היה רשע לא היה נעשה נס על ידו, שאין הקדוש ברוך הוא עושה נסים על ידי רשעים. ע"ש). לכן אם לא השגיח בדין התורה ויצא מחוץ לעיר מקלטו ונהרג ע"י גואל הדם, אינו נהרג עליו, אבל ח"ו לומר כמ"ש האור שמח שאין להכניס עצמו בספק סכנה להציל כלל ישראל מסכנה, והאור שמח עצמו הוכיח מאסתר להיפך, ואף פנחס סיכן עצמו בהריגת זמרי להצלת כלל ישראל. וזה ברור. ע"כ. ולפמ"ש"כ לעיל יש לדחות הראיה מאסתר דשאני התם שאף היא בכלל הסכנה. וע"ע בשו"ת משפט כהן (סי' קמג עמוד שח), שג"כ כ' שאין ראה מאסתר, שי"ל שמא תמצא חן בעיני המלך, ואת"ל שלא, הלא בין כה וכה אפשר שהיא תהרג עם הכלל, ולכן בכיו"ב חייבת להכניס עצמה בסכנה וכו', ואף מדין הרוגי לוד אין ראה, שגם הם בלא"ה היו נהרגים עם כלל ישראל וכו'. ומ"מ נראה שלהצלת כלל ישראל ודאי שיכול להכניס עצמו בסכנה אפי' בלא הוראת ב"ד וכו'. ע"ש. וע' בס' שבט מיהודה (עמוד כא), ובשו"ת היכל יצחק (חאו"ח סי' לט), מ"ש עוד בזה על האו"ש הנ"ל, ואכמ"ל. (ובהיכל יצחק שם פי' דברי הרמב"ם, כד' כלי חמדה הנ"ל ע"ש).

יג) והנה בכתובות (סא סע"א) אמימר ומר זוטרא ורב אשי הוו יתבי אפיתחא דבי אזגור מלכא, חליף ואזיל אטורגנא (מלצר) דמלכא, חזייה רב אשי למר זוטרא דחורי אפיה, שקל באצבעתיה ואנח ליה בפומיה, א"ל

(המלצר לרב אשי) אפסדתא לסעודתא דמלכא, אמר להו דבר אחר חזאי ביה (בשר חזיר מצורע). א"ל רבנן לרב אשי מ"ט סמכת אניסא, אמר להו חזאי רוח צרעת דפרחה עלויה. ובשיטה מקובצת שם, הביא מפירש"י במהדו' קמא, מ"ט סמכת אניסא, פי' שנתת אצבעך במאכל המלך והפסדתו, וחשבת שהקב"ה יעשה לך נס, א"ל חזאי רוח צרעת דפרחא על מר זוטרא "מרוב תאוה", ומסרתי עצמי למיתה. ע"כ. (וכן מוכח מדברי הרמב"ן בס' תורת האדם שער הסכנה דף ט סע"א). ולפ"ז לכאורה מוכח מהכא שרשאי להכניס עצמו בספק סכנה להציל חבריו מסכנה ודאית. (וביותר יל"ד ממ"ש מהרש"א בח"א דסכנת רב אשי היתה גדולה מסכנת מר זוטרא, וע' בעין יעקב שם) וי"ל דלגבי רב אשי לא חשיב נס היוצא מגדר הטבע, מאחר שהיה משוכנע בעצמו שהמאכל היה בו נגע הצרעת, וכשיבואו אליו בטרוניא, יוכיח אותם על פניהם וישימו יד לפה, ואף אם ירהיבו עוז לדבר אל המלך וימסרוהו למלכות, עמו עוז ותושיה להוכיח צדקתו ויגולל האשמה עליהם. וע' בזבחים (יט א) אמר רב אשי אמר לי רב הונא בר נתן זימנא חדא קאימנא קמי איזגדר מלכא והוה מדלי לי המיינאי ותיתייה ניהלי. (היה מתקן ומסדר את אבנטו שהיה חגור מלמעלה מכנגד אצילי ידיו והורידו למטה כדי לנאותו, רש"י). ואמר לי ממלכת כהנים וגוי קדוש כתיב בכו, כי אתאי קמיה דאמימר אמר לי אתקיים בך והיו מלכים אומניך. ע"ש. נראה שמלך חסד היה. וכיו"ב ראיתי בהגהות זר זהב (כלל נט אות כא) שהעיר מהגמ' דכתובות הנ"ל, ודחה שי"ל דשאני רב אשי שהיה מקורב למלכות כמ"ש (גיטין נט א) מימי רבי ועד רב אשי לא מצאנו תורה וגדולה במקום אחד. ע"ש. (וע' מרגליות הים סנהדרין עג. שג"כ העיר בקצרה מהגמ' דכתובות (סא א) הנ"ל). וכן ראיתי עתה להרב תורה תמימה בפרשת קדושים (יט, פסוק טז), שהביא מ"ש הב"י מהגמ"י בשם הירוש' שחייב להכניס עצמו בספק סכנה להציל חבריו מודאי סכנה, וכו' שיש להביא קצת ראייה לזה ממ"ש בברכות (לג א) במעשה של רבי חנינא בן דוסא, שהניח עקבו על פתח חורו של הערוד ויצא ונשכו, ומת הערוד, והק' המהרש"א שהרי אחז"ל (שבת לב א) שלא יעמוד במקום סכנה ואיך סמך על הנס, א"ו שמתוך שרחב"ד מלומד בניסים חשיב לדידיה ספק סכנה, ובכה"ג דעביד להציל אחרים מודאי סכנה מותר. ע"כ. ואינה ראייה כל עיקר, שהיה הדבר ברור בעיניו ומובטח לו שיעשה נס על ידו, ואין כאן אפי' ספק סכנה, וכן מצאנו אצל צדיקים כיו"ב שבטחו בזכותם ועמדו במקום סכנה, כההיא דתענית (כא א) גבי נחום איש גמזו שא"ל לתלמידיו, פנו את הכלים ואח"כ פנו את מיטתי (ששכב עליה), שכל זמן שאני בבית מובטח לכם שאין הבית נופל וכו', ובתענית (כה א) אצל אשתו של רחב"ד אף היא נכנסה ליטול מרדה מפני שהיתה מלומדת בניסים, וכהנה רבות בדברי חז"ל. וכו"כ בעין יעקב (ברכות לג א) על קו' מהרש"א, דשאני רחב"ד שהיה מובטח בעצמו שתהיה הצלה על ידו, ולכן סיכן עצמו להציל הצבור מסכנה ונזק, ולהציל רבים מסכנה מותר היה לו לעמוד במקום סכנה. ע"ש. וכיו"ב כ' מרן החיד"א בפתח עינים שם. וע"ע בזכרון שלום ברכות שם. והן עתה מצאתי בשו"ת ציץ אליעזר חלק ט (סימן מה) שנשאל אם מותר לבריא לתרום כליה מכליותיו, או אבר אחר, לשתול בגופו של חולה שיש בו סכנה, והאריך למעניתו בדברי הגמ"י בשם הירוש' והאחרונים, ודחה ראיית התורה תמימה הנ"ל כמ"ש"כ. (ושם פלפל בחכמה ע"ד האגודת אזוב ושאר אחרונים הנ"ל. ע"ש). גם הרה"ג ר' יצחק יעקב וייס בשו"ת מנחת יצחק ח"ו (סי' קג) נשאל אם מותר לתרום כליה מכליותיו להציל חולה כליות הנתון בסכנה, והביא דברי הירוש' וקצת פוסקים בענין אם רשאי להכנס בספק סכנה להציל חבריו מודאי סכנה, והרי בנייתוח יש עכ"פ ספק סכנה,

ומכ"ש שאין הצלת חבירו ברורה, לכן אין להתיר בזה. ע"ש. וע"ע בשו"ת חמדת צבי (חיו"ד סי' יט אות כו והלאה). ע"ש. [אולם בשו"ת יביע אומר חלק ט (חו"מ סי' יב) העלתי שיש להתיר בזה, כי לדברי הרופאים אחוז מועט מאד מסתכנים בניתוח הנ"ל. וכן עיקר להלכה]. (וע' בספר אות היא לעולם ח"ב דף יג ע"ב והלאה מ"ש בדין זה. ודו"ק).

יד) והנה לפי דברי הגהות מיימוני בשם הירושלמי שחייב אדם להכניס עצמו בספק סכנה כדי להציל את חבירו מודאי סכנה, לכא'ו בנ"ד עלינו לשחרר את ארבעים המחבלים הכלואים כאן אף על פי שעלול הדבר להביא לידי סכנה מחודשת מצידם, ומידי ספק לא יצאנו, בכדי להציל את היהודים החטופים מודאי סכנה, ואין לחלק ולומר דע"כ ל"ק הירוש' אלא שיכניס את עצמו בלבד בספק סכנה להצלת חבירו מודאי סכנה, אבל כאן הרי מסכנים גם את אחרים בשחרורם של אלו, ובכה"ג אין להעדיף ספק זה על הודאי. זה אינו, דזיל בטר טעמא, שכשם ששם אין ספיקו מוציא מידי ודאי סכנה של חבירו, וכמ"ש הב"י, ה"נ הכא אין ספק מוציא מידי ודאי, ומה לי הוא ומה לי אחרים. וראיה לזה ממ"ש בשו"ת מהריב"ל ח"ב (סי' מ), אודות שמעון שנתפס למלכות, ויש לאל ידו של ראובן להצילו מהתפיסה, אבל ירא שע"י כך יתפסו את לוי תחתיו, והשיב שאם הדבר ידוע שאם יימלט שמעון יקחו אחר תחתיו אסור להצילו, דמאי חזית דדמא דשמעון סומק טפי, דילמא דמא דלוי סומק טפי, אבל במקום שיש ספק בדבר כי שמא יעבור זעם ולא יקחו אחר תחתיו, אין ספק מוציא מידי ודאי, וכל המציל מצוה קא עביד, וא"ל שוא"ת עדיף, דהא בשופר ולולב ביטלו המצוה כשחל בשבת משום גזרה דשמא יעבירו ד' אמות ברה"ר, משום שוא"ת שאני (יבמות צ א). ומיהו שאני התם שעשו סייג לשבת החמורה, אבל הכא דשקולים הם אין ספק מוציא מידי ודאי. ע"ש. ודון מינה לנ"ד. (וע' בס' טל אורות בדרשותיו די"ז ע"ב שהביא ד' מהריב"ל הנ"ל, וכל שכן נראה מפירש"י פרשת מקץ: "שלחה הנער אתי ונקומה ונלכה ונחיה ולא נמות, כי בנימין ספק נתפס ספק לא נתפס, ואילו אנו כולנו מתים ברעב בודאי, אם לא נלך, מוטב שתניח את הספק ולהציל את הודאי. ואין לומר דשאני התם משום דהוי יחיד מול רבים, דלגבי פקו"נ לא שאני לן בין יחיד לרבים וכו', ע"ש). וע' בס' בית הלל יו"ד (סימן קנז) שנשאל בנערה שהעליל עליה גוי אחד שהבטיחה לו שתמיר דתה, ובשמעה ברחה לקהלה אחרת העומדת תחת ממשלת שר אחר, והגוי הלך והלשין עליה לפני השר, ואז תפס השר את הרב וראש הקהל, עד שיביאו את הנערה ויעמידה למשפט, ושלחו הרב והקהל אליו להסגיר לידם את הנערה, והיא צווחת במר נפשה שהכל עלילות שקר וכזב, ופתח לה להאי פרשתא מההיא דקיי"ל סיעת בנ"א שא"ל גוים תנו לנו אחד מכם ונהרגנו ואם לאו נהרוג את כולכם יהרגו כולם ולא ימסרו להם נפש אחת מישראל, ומאחר והיא ברחה לנפשה משם, אין למוסרה לשלטון כדי להציל את אחרים, כשהיא אינה רוצה. ולא מצינו בשום מקום שיהיה אדם מחויב להכניס את עצמו בספק סכנה להציל את חבירו מודאי סכנה, ומ"ש בסנהדרין (עג א) לא תעמוד על דם רעך אם רואה שלסטים באים עליו וכו', זהו כשיכול להצילו בודאי, ולא יהיה למציל שום חשש סכנה, (וכ"כ המאירי שם), משא"כ בכה"ג. והסמ"ע בס"ס תכו, כ', דמ"ש בהגמ"י בשם הירוש' שצריך להכניס עצמו בספק סכנה וכו', והובא בב"י, אולם הרי"ף והרמב"ם והמחבר השמיטוהו וכו', ולפ"ז פשוט דלא שייך כאן לא תעמוד על דם רעך שזהו דוקא כשאין שום ספק סכנה למציל, ואפי' לד' הגמ"י כאן לגבי הרב והקהל אין סכנה ודאית,

שהרי הם אינם חיבים בדיניהם כלום, ורק תפסום כדי להציג בפניהם הנערה, ואילו היא ספק הקרוב לודאי שיחייבוה וכו'. ע"ש. ומוכח מדבריו שלפ"ד הגמ"י בשם הירוש' בספק סכנה לאחד וודאי סכנה לאחר, אין ספק מוציא מידי ודאי של האדם השלישי, ויש למוסרה לשלטון, ולא מפליג בין כשבא למסור עצמו בספק סכנה, למסירת אדם אחר. וכן נראה מדברי החזו"א (חיו"ד סי' סט) הנ"ל אות ד, וע"ע בברכי יוסף יו"ד (סי' קנז סק"ח), ובשו"ת זרע אמת ח"ב (סי' נא), ובס' עקרי הד"ט (חיו"ד סי' יט אות ח). ע"ש. אלא דלדינא נקטינן דלא כהגמ"י בשם הירוש', דאמרינן דספיקא דידיה עדיף מודאי דחבריה, משום שכתוב וחי אחיך עמך, חייך קודמין, ובעינן שיחיה ודאי, כההיא דיומא (פה ב) גבי וחי בהם ולא שיכנס לספק סכנה. ע"ש. ולכן אין לו להשליך נפשו מנגד אפי' בספק סכנה להצלת חברו מודאי סכנה אבל כשהברירה מסורה ביד אדם שלישי להכריע בין שנים, שהאחד נתון בספק סכנה, והשני בודאי סכנה, אין הספק מוציא מידי ודאי, ויש להעדיף הצלת מי שהוא בודאי סכנה.

טו) בר מן דין נראה שבאמת עלינו לחוש יותר ויותר לסכנה המיידית של מאת היהודים החטופים, כשלהט החרב מתנופפת על ראשם, ע"י המחבלים האכזריים חוטפי המטוס המאיימים להוציאם להורג עד יום ה' ג' תמוז בשעה 2 אחה"צ, והני רשיעי גזמי ועבדי. ואילו הסכנה העתידה והעלולה להתרחש בשחרור ארבעים המחבלים הכלואים אינה עומדת כיום על הפרק באופן מידי, אלא לטווח רחוק ולאחר זמן, וילפינן להאי מילתא ממ"ש הנודע ביהודה תנינא (חיו"ד סי' רי), שאע"פ שמותר לנתח מת לצורך לימוד רפואי להחיש רפאות תעלה לחולה מסוכן הנמצא לפנינו ונגוע באותה מחלה של הנפטר, כי שמא ילמדו ע"י הניתוח לרפאת החולה, והו"ל ספק פיקו"נ ודוחה איסור ניוול המת. אבל כשאין חולה לפנינו שהוא מסוכן מאותה מחלה, אלא שע"י הניתוח ילמדו ויבינו טיב המחלה כדי להמציא רפואה לכשיבוא חולה כזה לאחר מכן, לא דחין איסור ניוול המת משום כך, שאל"כ, ונאמר שגם בכה"ג נחשב ספק פקו"נ, א"כ יהיה מותר לעשות כל מלאכת הרפואות בשבת, שחיקת ובישול סממנים והכנת כלי איזמל להקזה ולניתוח, שמא יזדמן היום איזה חולה מסוכן שצריך לזה, ולכן חלילה להתיר דבר זה, ועוד שא"כ יבואו ג"כ לנתח כל המתים כדי ללמוד מהם סידור האיברים הפנימיים מהותם ורפואתם כדי לעשות רפואה לחיים וכו'. ע"כ. וכן הסכים הגאון החתם סופר (חיו"ד סי' שלו). וע"ע בשו"ת בנין ציון ח"א (סי' קע - קעא), ובשו"ת מהר"ם שיק (חיו"ד סי' שמז - שמח), ובס' נחל אשכול ח"ב (עמוד קיט), וע"ע בשו"ת הגרע"א (סי' ס דל"ו ע"ג). וראה במש"כ בשו"ת יביע אומר ח"ג (חיו"ד סי' כג אות כו). ע"ש. וע"ע בשו"ת היכל יצחק (חאו"ח סי' לג) בענין הגדרת ספק פיקוח נפש לעתיד. ע"ש. ודון מינה ואוקי באתרין. והרי זה כמבואר. [אלא שאח"כ ברגע האחרון דחו את איומם כשנודע להם שממשלת ישראל מוכנה להכנס אתם למשא ומתן על מספר המחבלים הכלואים אשר ישוחררו מכלאם, תמורת החטופים, ובינתיים ה' הפיר עצת גוים הניא מחשבות עמים וגבר ישראל, לאחר שהושגה אורכה עד ליום ראשון הבא בצהרים, וביני וביני איתרחש ניסא, בת דינא בטל דינא].

בדין פדיון שבויים יתר על כדי דמיהן במקום סכנה

טז) ולכאורה עדיין יש לדון בנ"ד ממה ששנינו בגיטין (מה א) אין פודין את השבויים יתר על כדי דמיהן מפני תקון העולם. ובגמ', איבעיא להו, משום תיקון העולם, היינו משום דוחקא דציבורא, או משום דלא ליגרבו ולייתו טפי. (פירש"י, שלא ימסרו עכו"ם נפשם ליגרבו ולייתו טפי מפני שמוכרים אותם ביוקר. ונפ"מ בין שני הטעמים, אם יש לשבוי קרוב עשיר שרוצה לפדותו בדמים הרבה ולא יפילהו על הציבור). ת"ש דלוי בר דרגא פרקא לברתיה בתליסר אלפי דינרי זהב. אמר אביי מאן לימא לן דברצון חכמים עבד, דילמא שלא ברצון חכמים עבד. וז"ל הרמב"ם (פ"ח מהל' מתנות עניים הי"ב): "אין פודין את השבויים ביתר על כדי דמיהן מפני תיקון העולם, שלא יהיו האויבים רודפים אחריהם לשבותם". וכל מרן הכ"מ: "שפסק רבינו כהטעם דלא ליגרבו ולייתו טפי, ושכ"פ הרי"ף". וכן פסקו הטוש"ע יו"ד (סי' רנב ס"ה). ולפ"ז מקום יש בראש לומר ששחרור מספר גדול של מחבלים כמו בנ"ד, ע"י פעולתם הנועזת של חבריהם החוטפים, יעודד אותם למסור עצמם ויתאמצו לחטוף עוד מטוס שיש בו הרבה יהודים כדי לסחוט שחרור נוסף של חבריהם המחבלים הכלואים בישראל. ושייך נמי בכה"ג הטעם דדילמא ליגרבו ולייתו טפי, ועי"כ ימשיכו לסכן את חיי ישראל ביתר שאת. והנה בתוס' גיטין שם כ', וז"ל: דלא ליגרבו ולייתו, והא דתניא (כתובות נב א) נשבית והיו מבקשים עד עשרה בדמיה פעם ראשונה פודה, שאני אשתו דהויא כגופו, ועדיפא מבתו דהכא, ועל עצמו לא תיקנו שלא יפדה, שכל אשר לאיש יתן בעד נפשו. והא דאמרין לקמן בפ' הניזקין (נח א) גבי ר' יהושע בן חנניה דפרקיה להווא תינוק בממון הרבה, היינו לפי שהיה מופלג בחכמה, (כדאמר התם: "מובטחני בו שיהיה מורה הוראה בישראל, העבודה איני זז מכאן עד שאפדנו בכל ממון שפוסקים עליו, ולא זז משם עד שפדאו בדמים הרבה, ולא היו ימים מועטים עד שהורה הוראה בישראל, ומנו ר' ישמעאל בן אלישע"). א"נ בשעת חרבן הבית לא שייך דלא ליגרבו. עכ"ל התוס'. ובתוס' גיטין (נח א) כ' בההיא עובדא דרבי יהושע בן חנניה, ואף על פי שאין פודין את השבויים יותר מכדי דמיהן מפני תיקון העולם, מ"מ כשיש סכנת נפשות פודין אף ביותר מכדי דמיהן, כדאמרין לעיל (מז א) המוכר את עצמו ואת בניו לעכו"ם אין פודין אותו, אבל פודים את בניו משום קלקולא וכ"ש הכא דאיכא קטלא. א"נ משום דמופלג בחכמה היה. עכ"ל. וז"ל פסקי התוס' גיטין אות רטז: "כשיש סכנת נפשות פודים שבויים יותר מכדי דמיהן, או במופלג בחכמה". ומוכח דס"ל ששני התירוצים אמת, וכל אחד מהם כדאי להתיר. וכן פסק הגאון מהריק"ש בהגהות ערך לחם יו"ד סימן רנב ס"ד, על מ"ש מרן הש"ע שם, אבל אדם יכול לפדות עצמו בכל מה שירצה, וכן לתלמיד חכם, ואפי' אינו ת"ח עתה אלא שהוא תלמיד חריף ואפשר שיהיה אדם גדול פודים אותו בדמים הרבה, וכל ע"ז מהריק"ש: "וכן אם יש סכנה פודין אותו יותר על כדי דמיהן". ע"ש. ולפ"ז בנ"ד שיש סכנה ודאית למאה יהודים החטופים, אין לנו לחוש לדילמא ליגרבו וליתו טפי, שבמקום סכנה אין לחוש לזה כלל, ופודים אותם בכל מה שאפשר.

יז) איברא דחזי הוית להרמב"ן בחי' לגיטין (מה א) שכ' בזה"ל: ואי קשיא הא דאמרין בגיטין (נח א) העבודה לא אזוז מכאן עד שאפדנו בכל ממון שפוסקים עליו, והא אין פודין את השבויים יתר על כדי דמיהן, י"ל דהתם מיירי בשעת החורבן דליכא משום דליגרי בהו ולייתו טפי שהרי כולם הלכו בשבי. וי"א דכל היכא דאיכא חששא דמיתה פודים אותם בכל ממון שיכולים לפדותם. ולא מסתבר, דכל שבי כולהו איתנהו ביה (כמ"ש בב"ב ח ב),

ועוד דגבי אשה איכא חששא דעריות ולא חששו, ואף על פי שקרקע עולם היא, מ"מ היה להם לחוש. ומיהו מסתברא שתלמיד חכם פודין אותו בכל ממון שבעולם, שת"ח אין לנו כיוצא בו, ור' יהושע שפדאו לפי שהכיר בו שהוא תלמיד ותיק ולכן פדאו בממון הרבה. ע"כ. (וע"ע בהר"ן גיטין שם). נמצא שלדעת הרמב"ן גם במקום חשש סכנה אין פודין יותר על כדי דמיהן. ולכאורה כן משמע מפשיטותא דגמ', ומדקאמר אביי מאן לימא לן דברצון חכמים עבד וכו', ואמאי לא דחינן דהתם מיירי במקום סכנה שאז יש לפדות אפי' ביותר מכדי דמיהן. וי"ל. אולם הנה המאירי גיטין (מה א) כ', כבר ביארנו שאין פודין את השבויים יתר על כדי דמיהן, ולא משום דוחקא דצבורא הוא, אלא מטעמא דלא ליגרו בהו ולייתו טפי, הלכך אפי' בפודה עצמו או קרובים עשירים אין מרשים לפדות ביותר מכדי דמיו. אלא שמ"מ חולקים בפודה עצמו שאין מונעים אותו מכלום. (כמ"ש התוס' גיטין נב. הנ"ל, וע"ע בתוס' כתובות נב א). ויש שואלים, שהרי לקמן בפ' הניזקין אמר ר' יהושע העבודה שלא אזוז מכאן עד שאפדנו בכל ממון שיפסקו עליו, ולא זז משם עד שפדאו בממון הרבה, וי"ל שזו בשעת חרבן הבית היתה, ואין לחוש דלגרו בהו טפי, שהרי כולם גלו ונשבו. או שמא כל שיש חשש מיתה אין לדבר קצבה, ואף על פי שאמרו בב"ב (ח ב) דרך כלל, שבוי כולו איתנהו ביה, מ"מ שבי שעיקרו לממון אין בו חשש מיתה. וי"א שאותו שפדה תלמיד חכם היה, ות"ח חייבים לפדותו בכל ממון שבעולם, וליכא משום אגרוויי טפי, שתורתו משמרתו. עכת"ד. מדברי המאירי למדנו תירוץ לקושית הרמב"ן על מ"ש התוס' שבמקום סכנת מיתה פודים אותו אפי' ביותר מכדי דמיו, ולפ"ז עדיין יש לנו מקום לפסוק כדברי התוס' שבמקום סכנה פודים אותו ביתר מכדי דמיו, ואין לחוש לטעמא דליגרו בהו טפי. וכן פסק המהרש"ל בים של שלמה (פ"ד דגיטין סי' עב) וז"ל: ומהאי סוגיא דאמרינן (גיטין מז א) אבל פודין את הבנים משום קלקולא וכ"ש הכא דאיכא קטלא, שמעינן דהיכא דאיכא סכנה פודין אותו אפי' כמה פעמים. וכן הוא להדיא בטור יו"ד סי' רנ"ב. ונראה בעיני שכשם שסכנת נפש ביטלה הא דאין פודין כששנה ושילש, ה"ה נמי שביטלה הא דאין פודין את השבויים יותר מכדי דמיהן. וכן המנהג. עכ"ל. וכ"כ עוד ביש"ש שם (סי' סו) וז"ל: והאידינא אנשי ישראל גומלי חסדים בארצות תוגרמה וסביבותיה פודים את השבויים יותר ויותר מכדי דמיהן, ומוותרים על דוחקא דציבורא, ה' יוסיף להם על שכרם. גם בהיות ובעוה"ר לע"ע נתמעטו ישראל בגולה, יש לחוש על שארית הפלטה, לבל תכבה ח"ו גחלת ישראל, ומה גם לעת כזאת שמכבידין על שבויי ישראל בעינויים ויסורין קשים לכופם לעבור על דתם ולחלל שבת ויו"ט שלא לצורך, ואף יש לחוש שאם לא יפדום שמא יהרגום השובים לרוע לבבם ואכזריותם, ובסכנת נפשות פודין אפי' ביותר מכדי דמיהן, ולכן נדבה רוחם ולבבם אותם לפדות השבויים אפי' ביותר מכדי דמיהן. (והוסיף: "והנה שמעתי על מהר"ם מרוטנבורג שהיה תפוס במגדל איי - גזהם כמה שנים, והשר תבע מקהלת ישראל סך גדול, ובקשו לפדותו, ולא הניחם הרב, כי אמר, אין פודין את השבויים יותר מכדי דמיהן. ותמיהני שמאחר שהיה מופלג בחכמה ולא הניח כמותו בדורו בתורה ובחסידות, בודאי היה מותר לפדותו בכל ממון שבעולם, ואף שמרוב ענוותנותו לא רצה להחזיק עצמו ת"ח מופלג, מ"מ היה לו לחוש על ביטול תורה שלו, ובפרט שרבים צריכים לו. וצ"ל שדעתו היתה שאם יפדוהו, יש לחוש פן יעשו השרים כן לגדולי הדור בעבור רוב ממון, עד שלא יספיק ממון של כל הגולה לפדותם, ותשתכח התורה מישראל, ולכן אמר החסיד (בדרך הוראת שעה) מוטב שלא יפדוהו, ותאבד החכמה היתרה שבישראל, ממה שתאבד התורה לגמרי. והרי זה האות, שמאז פסקה

גזרה של תפיסת חכמי התורה"). עכת"ד. ולפ"ז גם בנ"ד שיש סכנה ליהודים החטופים אין לחוש לההיא דליגרו בהו ולייתו טפי.

יח) ואנכי הרואה בשו"ת מהר"ם מלובלין (סי' טו), שנשאל על אודות נער שנתפס ביד עכו"ם בטענה שתפסוהו עם זונה נכרית ורוצים לדונו למיתה, והשיב, שאע"פ שפשע בעצמו מ"מ חייבים הצבור לפדותו, שהרי אין לך פושע בעצמו יותר מהמוכר עצמו ושנה ושילש, ובכל זאת היכא דאיכא קטלא פודים אותו, כמ"ש בגיטין (מז א). וה"ה לכאן. אולם נ"ל פשוט שאין מחוייבים לפדותו יותר מכדי דמיו, דמהיכא תיתי שיעלה על הדעת לפדותו ביותר מכדי דמיו, דמאי שנא משאר שבויים חוץ מת"ח דקיי"ל אין פודין את השבויים יותר מכדי דמיהן, או משום דוחקא דצבורא, או משום כי היכי דלא ליגרבו ולייתו, וה"נ שייכי שני הטעמים. ואם משום שמבקשים להורגו, לא אשתמיט שום פוסק לכתוב ולחלק שאם רוצים להורגו שמחייבים לפדותו יותר מכדי דמיו, ואדרבה מוכח בגמ' (גיטין מז א) בדין מי שמכר עצמו ללודאי, שא"צ לפדותו יותר מכדי דמיו. ויש להביא ראיה בהדיא מהתוס' בפרק השולח (גיטין מה א) שהקשו מר' יהושע שפדאו לאותו תינוק, בממון הרבה, ותירצו מפני שהיה מופלג בחכמה, א"נ שבשעת החרבן לא שייך דליגרבו ולייתו, והרי התם תינוק קטן היה, והיה חשש שלא יטמע בין העכו"ם, וקתני אבל פודין את הבנים שלא יטמעו בין העכו"ם, וע"כ דס"ל להתוס' דהיינו בכדי דמיהן ולא יותר, ומכאן למד ר' אמי להיכא דאיכא קטלא, מכח ק"ו, ודיו לבא מן הדין להיות כנידון, שאף במקום שמבקשים להורגו אין לפדותו יותר מכדי דמיו. עכת"ד. ובס' בית הלל יו"ד (סי' רנב סק"ב) כ' ע"ז: "ושמעתי בשם הגאון מהר"ר שמואל קיידנבר (בעל תפארת שמואל) שאמר: שנעלם מעיני המהר"ם מלובלין מ"ש התוס' (גיטין נח א) שאם יש סכנת נפשות פודים אותו יותר מכדי דמיו. והוסיף, שאע"פ שיש לדחות ראיית התוס' מדין המוכר עצמו, שאפשר דבסתם שבוי יש לחוש יותר דליגרבו ולייתו, אבל האמת כדברי התוס', שאם רצו להרגו חייבים לפדותו בכל ממון שיפסקו עליו, שהרי כ' הרמב"ם (בפ"ח מהל' מתנות עניים ה"י), שהמעלים עיניו מפדיון שבויים, ה"ז עובר על לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ירך, ועל לא תעמוד על דם רעך, ועל לא ירדנו בפרך לעיניך. ונדע מאי דקיי"ל בשו"ע או"ח (סי' תרנו) שחייב אדם ליתן כל ממונו כדי שלא יעבור על איסור לא תעשה". ע"כ. ולכאורה דבריו תמוהים, שמביא ראיה מדברי הרמב"ם דמיירי בכל פדיון שבויים, והרי בכל זאת שנינו שאין פודין את השבויים יותר מכדי דמיהן, אף על פי שיש בזה איסור ל"ת. וצ"ל בכוונתו, כי בסתם שבוי יש כח ביד חכמים לעקור ד"ת בשב ואל תעשה, משום תקנת העולם כי היכי דלא ליגרבו ולייתו, ולכן תקנו שלא לפדותו יותר מכדי דמיו, אבל באופן שיש סכנת מיתה ממש, שלא מצינו במפורש שתיקנו חז"ל, ואדרבה ממעשה דר' יהושע שפדאו לאותו תינוק, וכל התוס' שבמקום סכנה לא תיקנו חז"ל, חזר הדין ככל מצות ל"ת, שחייב ליתן כל ממונו כדי שלא יעבור באיסור לא תעשה. וכמו שחילק המאירי (גיטין מה א) בין סתם שבוי, לשבוי העומד בסכנה ממש. וכנ"ל. וראיתי להגאון שערי דעה ביו"ד שם, וכן בס' בן אברהם פר' במדבר (דפ"ב סע"ד), שעמדו ג"כ על דברי הרב בית הלל הנ"ל, ולפמש"כ אתי שפיר. ומה שהעירו עוד השערי דעה והרב בן אברהם שם, דבלא"ה איסור ל"ת שהוא בשב ואל תעשה דינו כמ"ע שא"צ לבזבז כל ממונו, וכדמשמע מלשון הראב"ד שהוא בב"י (סי' תרנו), שלא אמרו אלא במ"ע בשב ואל תעשה, אבל במצות ל"ת אפילו כל ממונו, ומשמע שעיקר טעמו הוא

משום דמ"ע היא בשוא"ת, משא"כ בל"ת שהיא בקום ועשה. הא ל"ת בשוא"ת, דינו כמ"ע. עכת"ד. הנה אף על פי שכ"כ החות יאיר (ס"ס קלט), שאם השר מונע מלקבור המת, אף שהמלין את מתו עובר בל"ת, א"צ לבזבז כל ממונו משום כך, מאחר שאינו עובר על ל"ת בקום ועשה אלא בשוא"ת. ע"ש. וע"ע במור וקציעה ופמ"ג או"ח (סי' תרנו). ע"ש. אולם בשו"ת הריב"ש (סי' שפז) סוף ד"ה ונאמר, כ' בזה"ל: "ואם יאמר בעל הדין שמצות ל"ת שאין בה מעשה הרי היא בענין זה כמ"ע, כיון שאינו עובר בידיים, עליו הראיה, שאם התירו במ"ע הקלה ובשוא"ת, אין למדין למצות ל"ת אף על פי שאינה בקום ועשה, שאין למדין חמור מן הקל". ע"כ. הא קמן שהריב"ש נגידים ידבר דבל"ת אף על פי שהיא בשוא"ת, יש חומר של איסור ל"ת בקו"ע. וע' בהגהות רעק"א יו"ד (ר"ס קנז) שהעיר כן על החו"י הנ"ל מד' הריב"ש. וכן העיר הרב בית השואבה (דף צט ע"א) שדברי החו"י בזה אינם אלא מן המתמיהים, שהוא הזכיר ד' הרמ"א (ר"ס קנז), ושם ציין לדברי הריב"ש סי' שפז דס"ל דאף בל"ת שהוא בשוא"ת דינא הכי. ע"ש. וכן בשו"ת עמודי אש (סי' ד כלל ז דכ"ט ע"ד והלאה) האריך להקשות ע"ד החו"י ופמ"ג שנעלם מהם ד' הריב"ש, ושכן מוכח מדברי הב"ח והש"ך והט"ז ביו"ד סי' רלב, שאין חילוק בל"ת בין שהוא בקו"ע או בשוא"ת. ועש"ב. וע"ע בשדי חמד דברי חכמים (סי' לט). עש"ב. וע' בפתחי תשו' סי' רנב סק"ד שגם הוא כ' על הבית הלל לחלק במצות ל"ת בין כשהוא בשוא"ת או בקו"ע, וציין למ"ש בפתחי תשו' ר"ס קנז, שהביא מחלוקת האחרונים בזה, ול"ז מד' הריב"ש. ובשו"ת חתם סופר (חו"מ ס"ס קעז) כ', שלד' הסוברים שבמצות ל"ת אף בשוא"ת צריך לבזבז כל ממונו, קשה על מ"ש הרמב"ם שבפדיון שבויים המונע עצמו עובר על ל"ת דלא תעמוד על דם רעך וכו', וא"כ אמאי אמרינן בגיטין (מה א) שאין פודין את השבויים יותר מכדי דמיהן, משום דוחקא דצבורא וכו', ונ"ל דלא אמרה הר"ן שצריך לבזבז כל ממונו אלא ביחיד, אבל ציבור הנדחק, ובפרט בזמן שאוה"ע ידם תקיפה על ישראל, דוחקא דציבורא הוי בכלל פקו"נ, כמ"ש ביו"ד (ס"ס רנא). ע"כ. ולכאורה קשה, שא"כ מה הקשו התוס' מדין נשבית והיו מבקשים עד עשרה בדמיה פודה, הא התם ביחיד, וחייב לבזבז כל ממונו. וכן מאי פשיט הש"ס מדלוי בר דרגא דפרקא לברתיה, ואמר אביי דילמא לאו ברצון חכמים עבד, והא כיון שיש ביכולתו לפדותו גם אם יתן כל הון ביתו באהבה, רשאי וחייב לעשות כן, שלא יעבור על ל"ת. (והרמב"ם נמי לא כתב טעמא דדוחקא דציבורא אלא כי היכי דלא ליגרבו ולייתו), ויותר היל"ל שיש כח ביד חכמים לעקור ד"ת בשוא"ת. וכן העיר בשו"ת עמודי אש הנ"ל. וי"ל. ואכמ"ל יותר בזה. ודו"ק.

יט) ועכ"פ מ"ש מהר"ם מלובלין דלא אשתמיט שום פוסק שיחלק ויאמר שאם יש סכנת מיתה לשבוי פודין אותו יותר מכדי דמיו, בודאי שנעלם מעינו הבדולח דברי התוס' גיטין (נח א) שחילקו כן לחד תירוצא, וכמו שהעיר בצדק המהרש"ק שהובא בס' בית הלל הנ"ל, וכן הקשה הגאון מהר"י בן ג'וייא בס' טל אורות (בדרשותיו די"ח ע"ג). ע"ש. והשערי דעה יו"ד שם כ', שאין בזה השגה בעיקר הדין, שהרי התוס' כ' תירוץ אחר, משום שהיה מופלג בחכמה. וגם התוס' גיטין (מה א) לא כתבו חילוק זה וכו'. ע"ש. הנה אי מהא לא איריא, שהרי בפסקי התוס' הביאו ב' התירוצים, שבכל א' מהם פודין יותר מכדי דמיו. ומוכח שכוונת התוס' בתי' הב', שאפי' לא היתה סכנה נשקפת לחייו של התינוק כיון שהיה מופלג בחכמה שפיר דמי לפדותו יותר מכדי דמיו. וזה שלא כמ"ש בשו"ת צמח צדק (ס"ס כח) בהגהת בן המחבר, בתי' הב' של התוס', "א"נ אין פודין אפי' היכא דאיכא

סכנת נפשות א"כ היה מופלג בחכמה". ע"ש. וליתא, ואשתמיטתיה דברי הפסקי תוס' הנ"ל דס"ל להקל בשניהם. אלא שיש לנו תנא דמסייע ליה להמהר"ם מלובלין הוא הרמב"ן בחי' לגיטין (מה א) דס"ל שאף במקום סכנה אין פודין יותר מכדי דמיהן. שהתקנה היתה כוללת לכל השבויים אף על פי שמסתמא צפויים הם לסכנה, כמ"ש שבוי כולו איתנהו ביה, ולא פלוג רבנן בתקנתם, וה"ט שיש לחוש ג"כ לשמא יגרבו ולייתו טפי באיום שיהרגום אם לא יפדום בדמים מרובים. וגדולה מזו מצאנו להמאירי (ב"ק פ א) במעשה של החסיד שהיה גונח מלבו, והביאו לו עז לינק ממנה בשחרית לרפואתו, וכשבאו חבריו לברקרו, אמרו לסטים מזוין בביתו של זה ואנו באים אצלו. וכ' המאירי, ואף על פי שבמקום פקו"נ הותרו האיסורים להתרפא מהם, מ"מ דבר שנאסר מכח תקנה ומחשש פסידת אחרים ראוי להחמיר בו ביותר וכו'. ע"ש. ואמנם יש לדחות דהתם י"ל שחולה שאין בו סכנה הוי, כהיא דכתובות (ס א) גונח יונק חלב מהבהמה בשבת וכו', שלא התירו לו אלא שבות דרבנן, משום דהוי כחולה שאין בו סכנה. וכמ"ש הר"ן בשבת (קמה א). וכ"כ המהרש"א ב"ק שם. ושור"ר שכ"כ המאירי עצמו בכתובות (ס א) ובבית הבחירה לביצה (ב. עמוד ט). ולכן יפה כ' המאירי בגיטין (מה א) שבמקום סכנה לא חיישינן דליגרו בהו טפי. ופודין אותם אפי' ביתר על כדי דמיהן. ושוב מצאתי בשדי חמד (מע' א כלל קכט) שהביא מ"ש בתשו' צמח צדק סי' כח הנ"ל, שלתי' הב' של התוס' אפי' במקום סכנה אין פודין את השבויים יתר על כדי דמיהן, וכתב ע"ז, ותימה שהרי אין לך דבר העומד בפני פקו"נ, ומד' התוס' אין ראייה שי"ל הכוונה שאפי' אם לא היה חשש סכנה היקל ר' יהושע לפדותו מפני שהיה מופלג בחכמה, אבל כשיש סכנה לכ"ע פודין יותר מכדי דמיהן. וכן מוכח בפסקי תוס'. אלא דלפום ריהטא יש סעד לדברי הצמח צדק ממ"ש המאירי (ב"ק פ א) שבדבר הנאסר מכח תקנה ומחשש פסידת אחרים ראוי להחמיר ביותר, ואפי' במקום פקו"נ, והנ"ל בדין פדיון שבויים, אלא שכבר כתבנו לעיל אות טז שאף המאירי לא כ' כן מן הדין אלא ממדת חסידות. עכת"ד. ולא זכר שר מד' המאירי גיטין (מה א) שמבואר בדבריו שיש להקל במקום סכנה. וגם לא העיר מד' הר"ן והמאירי בפ' גונח דכתובות (ס א). ועמש"כ בשו"ת יביע אומר ח"ד (חחו"מ סי' ו). ואכמ"ל.

(כ) אמנם בשו"ת יד אליהו מלובלין (סי' מג דמ"ח ע"ג) כ', שאף במקום סכנה אין פודין יותר מכדי דמיו, ותי' הא' בתוס' גיטין (נח א) לא קאי אליבא דאמת, ולכן לא חילקו בזה הפוסקים, משום דשבוי כולו איתנהו ביה. ע"ש. גם בשו"ת כנסת יחזקאל (סי' לח) הביא השגת המהרש"ק והבית הלל על המהר"ם מלובלין הנ"ל, והשיג עליהם שלא עיינו כראוי. דהך תירוצא דמהני סכנה היינו דוקא לטעמא דדוחקא דצבורא, אבל לטעמא דלא ליגרבו ולייתו, אדרבה יאיימו ויבקשו להרוג את השבויים ביתר שאת כדי שיפדום ביוקר, וכיון דאנן קיי"ל כטעמא דלא ליגרבו ולייתו, וכמש"כ הרמב"ם והש"ע, אף במקום סכנה אין לפדות יותר מכדי דמיהן. ולכן התוס' בפ' השולח (מה א) לא כתבו לחלק שכשיש סכנה פודין, משום דהתם קאי לטעמא דלא ליגרבו ולייתו טפי. ומה שסיים המהר"ם מלובלין, שמשום חלול ה' יש לפדות אפי' ביותר מכדי דמיהן, היינו משום דהרי"ף והרא"ש ס"ל דבעיא דלא איפשיטא היא, ויכולים לומר הקהל קים לן כוותיהו. ע"ש. ובאמת שהמאירי (גיטין מה ב) כ' שעיקר הטעם משום דלא ליגרו בהו ולייתו טפי, ולא משום דוחקא דצבורא, ואח"כ כ' שבמקום סכנה פודין יותר מכדי דמיהן, אלמא דאף לדין דנקטינן כטעמא דלא ליגרבו ולייתו סמכינן שפיר להתיר במקום סכנה לפדות יותר מכדי

דמיהן. וכמ"ש ג"כ בפסקי התוס' הנ"ל. ואעיקרא י"ל דבנידון המהר"ם מלובלין שהיה תפוס בערכאות שדנין ע"פ משפט בדינא ודיינא, לא שייך כי היכי דלא לגרבו ולייתי טפי, ושפיר דמי לפדותו אפי' ביותר מכדי דמיו. וכ"כ סברא זו בשו"ת גור אריה יהודה (במפתחות ליו"ד סי' מד). וטענת היד אליהו מלובלין הנ"ל דסתם שבוי כולו איתנהו ביה, שהיא בעצם קושית הרמב"ן בחי' לגיטין (מה א), כבר יישרה המאירי הנ"ל שעכ"פ בסתם שבוי לצורך ממון אין בו סכנה כל כך, וכן מוכח ממ"ש הש"ך (סי' רנב סק"ט) בהא דקיי"ל בשו"ע שם "שאם היה הוא ואביו ואמו בשבי, אמו קודמת לכולם", דהיינו בשביה שאין בה סכנת נפשות, אבל כשיש סכנת נפשות חיי קודמין אף לשל אמו. ע"כ. והקשה הברכי יוסף (שם סק"ד), דהא קתני שהיו בשבי, וסתם שבוי כולו איתנהו ביה, וא"כ הו"ל במקום סכנת נפשות. ע"ש. ולפמ"ש המאירי ניחא שפיר גם ד' הש"ך. (וע' בשו"ת מהר"י וייל סי' קמט. ודו"ק). והרבנים יד אליהו וכנסת יחזקאל לא ראו דברי פסקי התוס' שעומדים כנגדם, ולא דברי הרמב"ן שמסייעם. וגם נעלם מהם דברי המהרש"ל בים של שלמה שכל היפך דבריהם, וס"ל דלקושטא דמילתא במקום סכנה פודין את השבויים יותר מכדי דמיהן. וכן פסק המהריק"ש כדברי התוס', וכן פסק הגאון רבי יהושע צונצין בשו"ת נחלה ליהושע (סי' ה), שאם יש בין השבויים ילדים קטנים, ואין השוברים רוצים להפריד ביניהם לבין הגדולים שבהם, כופים את הצבור לפדותם אפי' ביותר מכדי דמיהן, מפני שיש חשש פן יטמעו בגוים, ואפי' היכא דשייכי הני תרי טעמי דדוחקא דצבורא ולגרו בהו טפי, וכדאמרינן בגיטין (מז א) המוכר את עצמו ואת בניו, פודין את הבנים לאחר מיתת אביהם משום קלקולא, וכ"ש היכא דאיכא קטלא וכו', ואף על גב דמתני' תנן סתמא המוכר את עצמו אין פודין אותו, מ"מ אמרינן דהיכא דאיכא טעמא דטמיעה או קטלא פודין, ה"נ מאי דתנן אין פודין את השבויים יותר על כדי דמיהן היכא דאיכא טמיעה או קטלא פודין, דכיון דגבי הדדי קתני להו לית לן לפלוגי ביניהו. וטעמא דמסתבר הוא דכל היכא דאיכא טמיעה או קטלא לא חיישינן לדילמא אתו לאגרוי בהו, שאין ספק מוציא מידי ודאי, וכ"ש דלא חיישינן לטעמא דדוחקא דצבורא במקום אבוד נפשות. ואין ספק שעל זה סמכו כל הראשונים להיות פודין את השבויים יותר על כדי דמיהן. ע"כ. וכ"כ בשו"ת בית דוד (חיו"ד סימן קכ), שמדברי התוס' גיטין (נח א) יש ללמוד שבמקום סכנת נפשות או שיש חשש שיטמע בין הגוים פודין אותו אפי' ביותר מכדי דמיו, והמהריק"ש הביא דבריהם להלכה. ואף שלכאורה נראה מסתמות דברי הפוסקים שלא חילקו בזה אלמא דלא ס"ל הכי, אלא ס"ל כתירוץ הב' דמופלג בחכמה שאני. מ"מ נראה יותר שהפוסקים סמכו על מה שאמרו במי שמוכר עצמו ובקשו להורגו שפודין אותו אפי' לאחר כמה פעמים, וכן כשיש חשש טמיעה סמכו על מה שאמרו שפודין את הבנים לאחר מיתת אביהן משום קלקולא. וה"ה שבזה פודין את השבויים ביותר מכדי דמיהן. עכת"ד. וכן פסק בשו"ת גור אריה יהודה (במפתחות לחיו"ד סי' מד). וכן העלה הגאון רבי דוד קראסו בשו"ת ידי דוד (סי' נו), וכתב, שאף הרמב"ן בחידושו לגיטין (מה א) דס"ל דאיכא חשש מיתה נמי אין לפדות ביותר מכדי דמיו, גם הוא אזיל ומודה כשיש סכנה ממש ורק במקום חשש סכנה כל דלא מסתבר לומר כן, דשבי כולו איתנהו ביה. [א"ה, וכ"כ בס' משכנות יעקב דף קפו ע"ב לחלק בזה, והובא בשו"ת שמע אברהם סי' יב דמ"ג סוף ע"ד. וצע"ק.] ושוב הביא דברי המהר"ם מלובלין הנ"ל, והשיג עליו שלא ראה מ"ש התוס' גיטין (נח א) דבמקום סכנה פודין יותר מכדי דמיו. ושכן פסק המהר"י קולון (שורש ז). ושכן דעת המהרש"ל ביש"ש הנ"ל. ע"ש. וכן בס' לב מבין (בפ"ח מהל' מתנות עניים הי"ג, דק"ה ע"א), הביא להלכה דברי התוס' גיטין (נח א)

ללמוד משם לדין המוכר עצמו ובקשו להורגו שיש לפדותו אפי' ביותר מכדי דמיו. והביא ג"כ דברי הנחלה ליהושע הנ"ל. שכל שיש לחוש לטמיעה או קטלא פודין אותו ביותר מכדי דמיו. ע"ש. ויש לציין בזה גם מ"ש הרדב"ז בתשו' ח"א (סי' מ), שכל שיש לחוש לטמיעה בין האומות פודין אף ביותר מכדי דמיהן, שאין אנו פודים אלא הדת שלא יעבירום עליה, ובדרך כלל השבאים כופין את השבויים לחלל שבת ומועדים ומייסרים אותם ביסורין קשים ומרים יותר ממיתה, ואף על פי שיש מקום לבע"ד לומר שלא חילקו חכמים בזה, מ"מ י"ל דילמא לא איירי תנא בשבויים כאלה, וכיון שהדבר ספק, הנח להם לישראל שמעצמם מתנדבים לפדותם וששים ושמחים במצות פדיון שבויים. ויפה נהגו להחזיק במדת אברהם אבינו איש החסד, וכדכתיב נדיבי עמים נאספו עם אלהי אברהם. ע"כ. וע' להלן בסמוך.

כא) וכן בקדש חזיתיה להגאון רבי אברהם פלאגי בשו"ת שמע אברהם (סי' יב) שהאריך הרחיב כיד ה' הטובה עליו, והשיב על דברי המהר"ם מלובלין הנ"ל באורך, ודחה ראייתו מדברי המהר"י וייל סי' קמח - קמט [א"ה, גם בשו"ת ידי דוד קראסו הנ"ל כ' לדחות ראיית מהר"ם מד' מהר"י, וכל שמשם ראייה להיפך. וצע"ק. עש"ב]. ואחר יצא אחיו הגאון רבי יצחק פלאגי בס' יפה ללב ח"ג (סי' רנב סקו"א), והביא להקת הפוסקים בזה מערכה לקראת מערכה הנ"ל, והביא ג"כ מ"ש הרב בן אברהם (פר' במדבר דפ"ב ע"ד), שאף במקום שיש סכנה נ"ל שאין פודין ביותר מכדי דמיהן, (והוכיח כן ממ"ש ב"ב ח ב שבו כולו איתנהו ביה), והשיג עליו שלא הסתייע מד' הרמב"ן שדחה סברת התוס' (גיטין נח א) בזה. וכ"כ היד אליהו מלובלין להלכה. ומ"מ כיון שמידי פלוגתא לא נפיק כמ"ש הרב בן אברהם עצמו להלן (בפר' ראה דקט"ז סע"א), דפלוגתא דרבוותא היא היכא דאיכא סכ"נ, אם פודין ביותר מכדי דמיהן, א"כ כיון דחמירא סכנתא מאיסורא נקטינן שפודין אותם אפי' ביותר על כדי דמיהן. עכת"ד. והנה אף על פי שמצאנו תנא דמסייע ליה הוא הרדב"ז הנ"ל, שכיון שהדבר ספק הנח להם לישראל לפדות אפי' ביותר מכדי דמיהן, מ"מ יש להעיר ממ"ש הר"ן בגיטין (מה א) שטעמן של הראשונים שסתמו ולא פירשו הטעם דאין פודין את השבויים ביותר מכדי דמיהן, אי משום דוחקא דצבורא או משום דלא לגרו בהו טפי, משום דכיון דלא אפשריטא בעיין ואיכא למיחש לתקלה אין פודין, דשב ואל תעשה שאני. ע"כ. אולם י"ל דשאני היכא דאיכא סכנה ממש, עדיפא מדין סתם שבוי, וכמ"ש המאירי הנ"ל. ודמי למ"ש ג"כ שסכנה העומדת לפנינו עדיפא מהחששא של סכנה לעתיד דליגרבו ולייתו. (וכעין מ"ש הנחלה ליהושע דבכה"ג חשיב ספק וודאי, ואין ספק מוציא מידי ודאי. וכיו"ב כ' בס' מושב זקנים על התורה ר"פ וישב, שאף שידע יעקב אבינו שבניו שונאים את יוסף, שלחו אליהם להצילם מודאי סכנה שהיו בשכם והוא מקום מוכן לפורענות שיבואו לנקום נקמת אנשי שכם, ואילו יוסף הוא בספק סכנה, והודאי מוציא מידי ספק. ע"כ. וכ"ה בהדר זקנים שם בשם ר"א אבן עזרא, והובא בס' רביד הזהב פר' מקץ (פרק מג פסוק ח). ע"ש). שו"ר בשדי חמד (דברי חכמים סי' עז) שהאריך ג"כ בזה, והעיר כאמור מדברי הר"ן על מ"ש היפה ללב בזה, שגם הבית הלל כ' דספק איסורא הוא, ולחומרא (שצריך לפדותם), וכבר השיג ע"ז הרב יד שאול, ומ"מ בנ"ד שרוב הפוסקים ס"ל שבמקום סכנה פודין ביותר מכדי דמיהן, ולא מצאנו בגדולי הפוסקים שיאמרו להיפך, נראה שמצד הדין אית לן למינקט הכי. ע"כ. וא"כ אף בנ"ד י"ל שאפי' את"ל דחשיב בכה"ג ביותר מכדי דמיהן, מטעם דלא לגרו ולייתו טפי, מ"מ כשיש סכנה ממשית

בדבר, כבנ"ד, לא חיישין להאי טעמא דדילמא מגרו בהו ומייתו טפי, ובלא"ה הם עושים כל מה שביכלתם לחטוף ולהרוג ולרצוח כדי לשבש מהלך החיים הרגילים במדינת ישראל, יה"ר שחרבם תבוא בלבם וקשתותם תשברנה. ואעיקרא אין לנו להוסיף ולהכניס גם נידונו בטעם הגמ' דלא לגרבו ולייתו טפי שנאמר על תקנה מסויימת, (כי בנ"ד לא חשיב כל כך כיותר על כדי דמיהן), ומכיון דהויא רק תקנה, וקודם שתיקנו כן בודאי שהיו פודין ביותר מכדי דמיהן, אמרינן דבכה"ג שהוא ספק אם תיקנו בכלל, אוקמא אדינא. וכעין מ"ש הרשב"א בתשובה הובא בבית יוסף חו"מ (ס"ס יג). וכ"פ הרמ"א באבן העזר (סי' קיח ס"ו). וכ"כ המל"מ בפכ"א מהל' מלוה ה"א בד"ה ועוד יש לחקור. וכ"כ עוד הרבה מן האחרונים, ואסף איש טהור בשד"ח (מע' ת כלל סא). ע"ש. ודון מינה ואוקי באתרין.

בענין "מבצע יהונתן" אם הוא תואם לעמדת ההלכה

כב) לעצם המבצע שנעשה על דעת ממשלת ישראל, (וחלק ממנו נעשה גם בשבת), אם הוא תואם את עמדת ההלכה, הנה בעירובין (מה א) תניא, נכרים שצרו על עיירות ישראל אין יוצאים עליהן בכלי זיין ואין מחללים עליהם את השבת, בד"א כשבאו על עסקי ממון, אבל באו על עסקי נפשות, יוצאים עליהם בכלי זינים ומחללים עליהם את השבת, ובעיר הסמוכה לספר, אפי' לא באו אלא על עסקי תבן וקש יוצאים עליהם בכלי זינים ומחללים עליהם את השבת. וכן פסק הרמב"ם (פ"ב מהל' שבת הכ"ג): "עכו"ם שצרו על עיירות ישראל, אם באו על עסקי ממון אין מחללים עליהם את השבת, ואין עושים עמהם מלחמה, ובעיר הסמוכה לספר אפי' לא באו אלא על עסקי תבן וקש, יוצאים עליהם בכלי זיין, ומחללים עליהם את השבת. ובכל מקום אם באו על עסקי נפשות או שערכו מלחמה או שצרו סתם, יוצאים עליהם בכלי זיין, ומחללים עליהם את השבת, ומצוה על כל ישראל שיכולים לצאת ולעזור לאחיהם שבמצור, להצילם מיד העכו"ם בשבת, ואסור להתמהמה למוצאי שבת". ע"כ. וכן מרן בכ"מ, ואף על פי שלא נזכר בגמ' דין צרו סתם, כתבו רבינו משום דספק נפשות להקל. והלח"מ כ', נראה משום דקשה לו לרבינו דיוקא אדיוקא, דקתני רישא על עסקי ממון אין יוצאים, הא סתמא יוצאים, אימא סיפא על עסקי נפשות יוצאים, הא סתמא לא. ותירץ נעשה סתמא כעל עסקי נפשות. ומכאן הוציאו רבינו. ע"כ. וקשה ממ"ש מהר"ש אלגאזי בס' גופי הלכות (אות תכג) בשם כללי רבינו בצלאל אשכנזי, שמצא בשיטת קדמונים (לב"מ ל א) דלא אמרינן נעשה היכא דקתני בסיפא לשון "אבל", וה"נ הא קתני "אבל" באו על עסקי נפשות. ושו"ר להרב יד אהרן או"ח (סי' שכט) שעמד בזה על הלח"מ, ותירץ דהיכא דלא סגי בלא לשון "אבל", שפיר אמרינן נעשה וכו'. ע"ש. (וע"פ זה תירץ ג"כ הקושיא על כלל הנ"ל מקידושין ה: גבי נתן הוא ואמרה היא). ובס' יד מלאכי (כלל תפח), הביא הכלל של רבינו בצלאל אשכנזי בשטמ"ק לב"מ (פה ב) הנ"ל, והקשה עליו ממ"ש הלח"מ הנ"ל, וכן מהגמ' קידושין (ה ב). וע"ע בס' יעיר און (מע' נ אות א). ע"ש. אולם בתוספתא (פ"ג דעירובין ה"ה) איתא: "אימתי (מחללים עליהם את השבת), בזמן שבאו על עסקי נפשות, לא באו על עסקי נפשות אין מחללים עליהן את השבת". וכאן לא נאמר "אבל", ואם באנו לומר נעשה נמצא שיש לדייק איפכא. אולם בס' פרי האדמה ח"ג (די"ב ע"ג) כ', שאף כוונת הלח"מ אינה דהוי כשאר נעשה דעלמא, אלא דמכח הקושיא של הדיוק מרישא לסיפא אמרינן ספק נפשות להקל. ועפ"ז תירץ קושית הרב יד אהרן סי' שכט הנ"ל

דהא לא אמרינן נעשה היכא דקתני אבל, וכמ"ש גופי הלכות בשם ר' בצלאל אשכנזי, שאף הלח"מ ס"ל כתירוץ מרן דספק נפשות להקל. ע"ש. וכ"מ במרכבת המשנה אשכנזי שם. וע' חסדי דוד על התוספתא (פ"ג דעירובין דס"ט סע"א) ולימודי ה' (לימוד קיט). וע' בשד"ח (מע' נ כלל ג). ואכמ"ל.

כג) עכ"פ בנ"ד שאין כל ספק שבאו על עסקי נפשות, ודאי שיוצאים עליהם בכלי זיין, ומחללים עליהם שבת להצילם, אם המבצע מתוכנן היטב ע"י מומחים צבאיים, באופן שקרוב לודאי שיצליח ה' בידם להציל את החטופים באוגנדה, אף על פי שיכולות להיות הפתעות שאינן צפויות מראש, כמו שקרה בעוה"ר בילדי "מעלות", מ"מ הרי בכל מלחמה ישנן סכנות האורבות, וכזה וכזה תאכל החרב, ואפ"ה אמרו חז"ל שצריכים לצאת בכלי זיין ולחלל שבת להצלתם, ואסור להתמהמה עד למוצ"ש, כנ"ל, והתורה לא תסמוך על הנס וכמ"ש הרמב"ן. וכ"כ המנחת חינוך (מצוה תכה), שמצות הריגת שבעה עממים היא אפי' במקום סכנה, דנהי דכל המצוות נדחות במקום פקוח נפש, מ"מ מצוה זו שציותה התורה להלחם עמהם, ודרך העולם שנהרגים משני הצדדים במלחמה, וידוע שהתורה לא תסמוך על הנס, כמבואר ברמב"ן, על כרחך שדחוייה פקוח נפש במקום הזה ומצוה להרוג בהם אף כשיש סכנה בדבר. וצ"ע על מ"ש החינוך, והעובר ע"ז ובא לידו אחד מז' עממים ויכול להורגו "מבלי שישתכן" ולא הרגו ביטל מצות עשה, שנאמר כי החרם תחרימם וכו'. ע"ש. (וע' בשו"ת לבושי מרדכי מהדורא בתרא סי' קנו). וע' בשבועות (לה ב) האי מלכותא דקטלא חד משיתא בעלמא לא מענשא שנא' האלף לך שלמה, למלכותא דרקיעא, ומאתים לנוטרים את פריו למלכותא דארעא. וכ' התוס' דמיירי בהוצאה למלחמת הרשות. ולפמ"ש"כ בשו"ת משפט כהן (סי' קמג) נראה שהסכמת הצבור לבחירת ממשלה, יש לה דין מלכות. וע"ע בשו"ת חתם סופר (חאו"ח סי' רח). ומכל שכן שאין איסור בזה אם נהרגים בשעת מלחמה להציל החטופים, דהוי מלחמת מצוה. ואף לד' הרמב"ם (ספ"ו מהל' יסודי התורה) שכל: "כל שלמה שבשיר השירים קדש חוץ מהאלף לך שלמה", אלמא דלא פסקינן כשמואל הנ"ל. וע' בכ"מ שם. ועוד שאין מוציאין למלחמת הרשות אלא עפ"י בי"ד של ע"א. מ"מ במלחמת מצוה לכ"ע מצוה להציל אף כשיש סכנת נפשות, וכאן נחשב למלחמת מצוה. ויש להוסיף מ"ש עוד הרמב"ם (בפ"ב מהל' שבת הכ"ג): "ואפילו יחיד הנרדף מפני עכו"ם הרודפים אחריו להורגו מצוה להצילו ולחלל עליו את השבת, ואפ"י לתקן כלי זיין להצילו מותר". ע"כ. וכ"פ הטוש"ע (סי' שכט). ולכן גם כאן בהיות שהיה הדבר דחוף להצילם שעה אחת קודם, (בטרם יפוג תוקף האולטימטום שהוא יום ראשון בצהרים, לאחר הארכה מיום חמישי), היה מותר להטיס את כל המטוסים עם החיילים והרופאים וכל הכרוך בזה, כדי להחיש מפלט לחטופים הנצורים בבית הנתיבות של שדה התעופה באוגנדה, לשבור זרוע רשעים, ולהביא את החטופים לחוף מבטחים, ואין לומר הרי בידינו להיעתר לדרישת הטירוריסטים החוטפים לשחרר את ארבעים המחבלים מכלאם, מבלי להצטרך לחלל שבת ומבלי לסכן חיי מאת היהודים החטופים, שעכ"פ הרי יש גם בזה חשש סכנה לעתיד, הן ע"י המחבלים המשתחררים, והן שע"י ששיגו את מבוקשם יש לחוש פן יאמרו ידינו רמה, וימסרו עצמם לחטוף מטוסים נוספים על נוסעיהם היהודים, ויבואו בדרישות מופרזות כהנה וכהנה, עד שיגיע הדבר לסכנת נפשות ממש, וכעין מה שאמרו בעירובין (מה א) הנ"ל, שבעיר הסמוכה לספר אפי' באו על עסקי תבן וקש יוצאים עליהם בכלי זיין ומחללים

עליהם את השבת, (שיש לחוש שמא ילכדוה ומשם תהא נוחה הארץ ליכבש בפניהם. רש"י). ומהרא"י בעל תרומת הדשן בפסקיו (סי' קנו) כ', שבזמן הזה אפי' באו על עסקי ממון יוצאים עליהם בכלי זיין ומחללים עליהם שבת, כי ידוע שהם באים על מנת שאם לא יניחם ישראל לשלול שלל ולבוז בז יהרגוהו, והוי על עסקי נפשות. והכל לפי ראות עיניהם, תן לחכם ויחכם עוד. ע"כ. וכ"פ מרן הש"ע (בסי' שכט ס"ז). [וע' במג"א שם שהקשה, כי למה לא יניחנו ליקח הממון ולא יחלל שבת, ותירץ, ואפשר שכיון שאין אדם מעמיד עצמו על ממונו חיישינן שמא יעמוד אחד כנגדם ויהרג, ולכן מחללים שבת, "ומיהו אדם יחידי יניח ליקח ממונו ולא יחלל שבת". ע"כ. והא"ר הניח דין זה בצ"ע. וכן בס' תורת שבת סק"ו כתב, שי"ל שיש לחוש פן כשיראה בצרת נפשו שלוקחים כל ממונו לא יהיה שליט ברוחו ויעמוד כנגדם בדבר מה ומתוך כך יהרגוהו, כמו שאמרו (שבת קנג א): קים להו לרבנן דאין אדם מעמיד עצמו על ממונו, והוה ליה כספק פן יבוא לידי סכנה, וקיי"ל (בסי' תריח) שמחללין שבת ויוהכ"פ במקום שיש לחוש שיבוא לידי סכנה. וע"ע בס' משפטים לישראל דף קעה ע"א].

והנה בהתאסף ראשי עם גדולי התורה לדון בנושא הזה מבחינת ההלכה, ובתוך כדי הדיונים שהתעוררו בצדדי ההלכה, כנ"ל, הגיע ראש הממשלה מר יצחק רבין ז"ל אלינו, ובישר לנו את הבשורה המרנינה, שכבר הצליחו אנשי צה"ל לחסל את המחבלים הרשעים, ואת עוזריהם באוגנדה, ולשחרר את מאת החטופים היהודים הי"ו, והם בדרכם לארץ ישראל. תהלות לאל יתברך, אשר הגדיל חסדו ונפלאותיו עמנו ראו כל אפסי ארץ את ישועת אלוקינו, וכל אומות העולם המה ראו כן תמהו והשתוממו על גבורת ישראל, אשר מנשרים קלו מאריות גברו, והגדילו לעשות בעזיה"ת להציל לקוחים למוות, הם מאת החטופים, והביאום לישראל ברנה ושמחת עולם על ראשם. כי אין מעצור לה' להושיע ברב או במעט. ברוך פודה ומציל. כי גבר עלינו חסדו ואמת ה' לעולם הללויה. ברוך המקדש שמו ברבים.

Los Angeles Times

Cheney Gave Order to Shoot Down Jets

9/11 commission staff seems to question whether Bush OKd the command. Fighter pilots never received the vice president's directions.

June 18, 2004

Esther Schrader — Times Staff Writer

WASHINGTON — Vice President Dick Cheney was huddled with top U.S. officials in a bunker below the White House on the morning of Sept. 11, 2001, when a military aide told him that a hijacked aircraft was 80 miles from Washington and closing in fast. The aide needed to know: Did Cheney want to give warplanes scrambled over Washington orders to shoot it down?

Cheney did not hesitate. He authorized fighter aircraft “to engage the inbound plane.”

In the decision to issue a lethal order without precedent in American history — to shoot down a plane filled with American civilians — Cheney both struggled with the confusion of that morning and personified it, according to a staff report issued Thursday by the national commission investigating the terrorist attacks.

The order given by Cheney was never received by the fighter pilots, and, in the end, it came too late to interrupt the assault.

Perhaps in his haste to act — President Bush was in Florida at the time — Cheney might have shortcut White House protocol, the report said. The normal chain of command for military “engage” orders goes from the president to the secretary of Defense, and not through the vice president, it said.

Although Cheney said he conferred with the president before giving the order, the commission staff could not confirm that a phone call took place in that time frame. Several minutes after giving the order, Cheney informed Defense Secretary Donald H. Rumsfeld that he had done so.

“So we’ve got a couple of aircraft up there that have those instructions at the present time?” Rumsfeld asked.

“That is correct,” Cheney replied. “And it’s my understanding they’ve already taken a couple of aircraft out.” That understanding turned out to be mistaken.

By then, three hijacked airliners had already been crashed into the World Trade Center and the Pentagon. The airliner Cheney ordered shot down had already been

forced by passengers to crash in a Pennsylvania field. And another seemingly hostile aircraft turned out to be a medevac helicopter, headed to the Pentagon.

The events at the White House underscored the chaotic nature of a day that was filled with events the nation had never encountered and was not prepared to meet, the report said.

Just before 9 that morning, Cheney was seated in his White House office for a meeting with his speechwriter when an aide came in and told him to turn on the television. A plane had just struck the World Trade Center.

“The vice president was wondering ‘how the hell a plane could hit the World Trade Center’ when he saw a second aircraft strike the South Tower,” according to the commission staff report.

After that, things started happening quickly. According to accounts Cheney had given earlier, he called Condoleezza Rice, national security advisor; Mary Matalin, his top aide; and other advisors to his office. The group was interrupted by Secret Service agents, who grabbed Cheney and moved him “very rapidly” down several flights of stairs to a tunnel deep under the White House.

Halfway down the tunnel was a secure telephone, a bench and a television. Cheney asked to speak to the president. By the time the call was connected, according to the report, Cheney had flipped on a television to see smoke pouring out of the Pentagon.

With his wife, Lynne, who had been brought to the bunker by Secret Service agents, at his side Cheney told Bush of the three planes missing and of the hit on the Pentagon. In what would be the first of a series of counsels, he urged Bush not to return to Washington.

Bush had resisted the idea of staying away, according to the commission’s chronology. But Cheney was persuasive. After the two got off the phone, Air Force One would take off from a Florida airport with no destination in mind, its only instructions to get airborne and fly high and fast enough to reach safety.

From the command conference room in the bunker, according to witnesses, Cheney quickly sought to take charge.

Cheney has told the commission that during one call to Bush, moments after he arrived at the command center, he asked the president to decide on the rules of engagement for combat planes being deployed over Washington. Bush said he authorized that hijacked planes be shot down.

But the commission staff seemed to question whether the call took place. Its report noted that there were no logs of that phone call between Cheney and Bush. “Others nearby who were taking notes, such as the vice president’s chief of staff, [I. Lewis] Scooter Libby, who sat next to him, and Mrs. Cheney, did not note a call between the president and vice president immediately after the vice president entered the conference room,” the report said.

Lee H. Hamilton, co-chairman of the Sept. 11 commission, told reporters “there’s

no documentary evidence” that Cheney conferred with Bush before issuing the shoot-down order.

“And the only evidence you have is the statement of the president and the vice president, which was that the president gave the order to shoot down,” Hamilton said.

Among those at the conference table in the bunker was White House Deputy Chief of Staff Joshua Bolten.

According to the commission report, Bolten watched the exchanges between Cheney and his military aide as they monitored the progress of what they thought was United Airlines Flight 93. The jet actually had crashed in Pennsylvania at 10:03 a.m., but military officials did not learn of the crash until later.

Sometime between 10:10 a.m. and 10:15 a.m., the Cheney aide said the aircraft was 80 miles out and Cheney was asked for authority to shoot down the plane. He issued the order, the commission staff said. Minutes later, the military aide reported that the plane was 60 miles out and Cheney again was asked for authorization. Again, he said yes.

“And after what he called ‘a quiet moment,’ [Bolten] suggested that the vice president get in touch with the president and confirm the engage order.” The vice president is logged, at 10:18 a.m., as making a two-minute call to the president that obtained that confirmation.

Bolten, the report noted, “said he had not heard any prior conversation on the subject with the president.”

Cheney’s group got word later that a plane was down in Pennsylvania, and people in the conference room wondered whether it had been shot down at Cheney’s direction, according to the report.

About 10:30 a.m., officials with Cheney began getting reports of another hijacked plane, five to 10 miles out. Cheney issued yet another order to engage the aircraft, but it turned out to be the medevac helicopter.

Meanwhile, in the skies over Washington, two F-16s, scrambled from Virginia’s Langley Air Force Base, were armed and under the control of the North American Aerospace Defense Command. But the Langley pilots were never told why they were sent up.

“In short, while leaders in Washington believed the fighters circling above them had been instructed to ‘take out’ hostile aircraft, the only orders actually conveyed to the Langley pilots were to ‘ID type and tail’ “ — identify the aircraft and follow them, the commission concluded.

In the absence of clear guidance, the pilots didn’t know what to think.

At one point they thought they were looking for an incoming Russian missile.

“I reverted to the Russian threat,” the lead pilot told the commission staff. “I’m thinking, cruise missile threat from the sea. You know you look down and see the Pentagon burning and I thought, the bastards snuck one by us.... You couldn’t see any airplanes, and no one told us anything.”

Soon after, Cheney told Rumsfeld of his mistaken belief that “a couple” of planes had been shot down.

Rumsfeld replied: “We can’t confirm that. We’re told that one aircraft is down but we do not have a pilot report that they did it.”

Copyright © 2004. Los Angeles Times. Reprinted with permission.

Shooting Down a Hijacked Plane: Killing a Few to Save the Lives of Many

The devastating tragedy of 9/11 introduced to the world a frightening new form of terrorism — the use of hijacked planes as torpedoes to blow up crowded buildings and skyscrapers, רחמנא ליצלן. The dreadful prospect of another 9/11-style attack gives rise to the difficult and ever so painful moral and halachic question of whether a hijacked plane may be blown up to save the civilians in the targeted building. If it is certain that the hijackers are steering the plane toward a building, would it be permissible, forbidden, or obligatory to fire a missile at the plane, killing the innocent passengers on board for the sake of saving the lives of the people down below?

I. Killing One to Save Many

Our point of departure in addressing this question is the Mishna's discussion in *Terumos* (8:12) regarding a case in which enemies demand that the Jews in a town hand over a woman for them to rape, warning that they will otherwise rape all the women in the town. The Mishna rules that in such a case, the townspeople should refuse; they may not hand a woman over to the enemy even at the expense of the defilement of all of the town's women.

The Tosefta in *Terumos* (7:23) addresses the similar case of enemies who demand that the Jews hand over one person to be killed, warning that they will otherwise kill all of the townspeople. In such a case as well, the Tosefta rules that the townspeople should refuse and submit themselves to murder rather than hand over a fellow Jew. However, the Tosefta then proceeds to note a critical distinction: “אבל אם ייחדוהו להם כגון שייחדו לשבע בן בכרי יתנו להן ואל יהרגו כולן.” The Tosefta rules that if the enemy identifies a particular Jew by name and demands that he or she be handed over to be killed, then the townspeople should acquiesce. The Tosefta points to the example of Sheva ben Bichri, a man who led a failed revolt against King David. Sheva sought refuge from David's forces in the town of Avel Beis Maacha, and Yoav, David's general, demanded that the townspeople hand him over. In such a case, the Tosefta rules, the townspeople should hand over the wanted person in order to spare the rest of the city.

The Tosefta then cites Rabbi Yehuda as clarifying that this applies only if the wanted person is in the city and would also be killed along with the rest of the townspeople if they refuse to hand him over. If, however, the situation is such that the townspeople would be killed **instead of** the wanted person and not **along with** the wanted person, then they may not hand him over to save their lives. It is only when the wanted individual is condemned to be killed regardless of the townspeople's decision that they are permitted to hand him over to the enemy.

Rashi cites this Tosefta in his commentary to *Sanhedrin* (72b) in the context of a discussion regarding a woman whose life is threatened by a difficult labor. The Gemara establishes that if the infant had not yet exited the woman's body, it may be killed to save the woman's life, but once the head has emerged, the baby is considered a full-fledged living human being, and may not be killed to save the mother's life.¹ Rashi raises the question of why this case differs from the situation in which townspeople are permitted to hand over a wanted individual in order to save their lives as long as the wanted individual was specifically identified by the enemy. Seemingly, in the situation of childbirth, there is also a "named" individual — the newborn — who threatens the life of another person (the mother). Rashi explains that in the Tosefta's case, the wanted individual would be killed regardless of whether the townspeople choose to hand him over. In the case of the newborn, however, the infant's life is not at risk, and it is thus forbidden to kill the newborn to rescue the mother.²

This *halacha* is also addressed by the Talmud Yerushalmi (*Terumos* 8:10), which presents a debate between Rabbi Yochanan and Reish Lakish on the issue. Reish Lakish maintains that even if the enemy specifies a particular person by name, the townspeople may not save their lives by handing that person over. According to Reish Lakish, the people of Avel Beis Maacha were allowed to hand over Sheva ben Bichri only because he was guilty of treason and thus deserving of death. Barring such exceptional circumstances, a town may not, according to Reish Lakish, hand over a person to the enemy to save their lives, even if the enemy demands specifically that person.

At first glance, it would seem that the question of torpedoing a hijacked plane hinges on this debate among the *Amora'im*. According to Rabbi Yochanan, although the passengers are innocent and certainly not deserving to die, their lives threaten the lives of the hundreds or thousands of people in the targeted

-
1. The infant is not considered a פורס ("pursuer"), who may be killed to save the person being pursued, because, as the Gemara states, משמיה קא רדפא לה — it is God, and not the newborn infant, who threatens the woman's life.
 2. See also Rashi's commentary to *Shmuel II* 20:22.

skyscraper. Thus, just as in the case in which the enemy requests a particular resident of the town, where — according to Rabbi Yochanan — the people may hand him over since he would die either way, in our case, in which the passengers are bound to be killed regardless of whether the plane is shot down, the plane may be destroyed to spare the people below. Reish Lakish disagrees with this ruling and forbids killing a person to spare others even if he would in any event be killed.

This analysis, however, does not help us in our quest for a halachic conclusion, as no consensus has been reached among the halachic authorities on this issue. The Rambam (*Hilchos Yesodei Ha-Torah* 5:5) codifies Reish Lakish's ruling and forbids handing over a wanted individual to save the other townspeople's lives unless that wanted person is guilty of treason, as in the case of Sheva ben Bichri. The *Hagahos Maimoniyos*, as well as the *Beis Yosef* (Y.D. 157), question why the Rambam accepts Reish Lakish's view, in light of the fact that the Halacha always follows Rabbi Yochanan's rulings in his disputes with Reish Lakish. Indeed, as the *Beis Yosef* notes, the Rash and the Ran follow Rabbi Yochanan's view.³ Both opinions are cited by the Rama (Y.D. 157:1), leaving this debate unresolved.⁴

II. Whose Blood is Redder?

However, we may find a basis for allowing blowing up the plane in the *Hagahos Ha-Ramach*, who, commenting on the Rambam's ruling, questions the rationale underlying the unanimous ruling regarding a case in which no particular person is named. He notes the Gemara's comment in *Sanhedrin* (74a) that the reason why one may not kill to save his own life is מאי חזית דדמא דידך סומק טפי. Loosely translated, this means that one may not assume that his "blood his redder" — that is, that his life is more valuable — than that of his fellow. Killing another person to save one's own life reflects the presumption that his own life is worth more, and since no person can make such an assumption, the Torah forbids rescuing oneself at the expense of another human being's life.

The Ramach notes that this rationale clearly does not apply in the case in which townspeople must decide between handing over one person and being killed. Under such circumstances, we can indeed determine which misfortune is graver, as whomever the people choose to hand over to the enemy would otherwise be killed along with the rest of them. This is not a decision of whose blood is redder, but rather a decision between having one person killed or having him

3. The Meiri in *Sanhedrin* also appears to accept Rabbi Yochanan's ruling.

4. The *Bach* writes that the Rama appears to side with the Rambam's ruling, but the *Chazon Ish* (*Sanhedrin* 25, ד"ה והר"ש) notes that the *Bach*'s claim has no basis.

and many others killed. Thus, since the rationale of מאי חזית דדמא דידך סומק טפי does not apply, we should seemingly apply the standard principle allowing the suspension of Torah law for the sake of saving human life.

The *Kesef Mishneh* answers that in truth, the rationale of מאי חזית דדמא דידך סומק טפי does apply even in such a case. Any individual selected to be handed over could legitimately argue that his blood is no less “red” than that of any others, and there is thus no justification for choosing him to die over any other person in the town. As such, the townspeople have no right to choose any one person over others if he was not singled out by the enemy.

The *Kesef Mishneh* then acknowledges that his answer does not resolve the Ramach’s question as it applies to Reish Lakish’s view — that even if the enemy specifies the person whom they want to kill, the townspeople may not hand him over (unless he is deserving of execution for a crime he committed). In this case, it seems, since the individual will in any event be killed, the rationale of מאי חזית דדמא דידך סומק טפי does not apply and the townspeople should be allowed to save themselves by handing over the named individual. The *Kesef Mishneh* suggests that according to Reish Lakish, the rationale of מאי חזית דדמא דידך סומק טפי is not the real reason that one may not save himself by killing another; rather, this law was in truth transmitted through oral tradition and is therefore relevant even when the reasoning of מאי חזית דדמא דידך סומק טפי does not apply.⁵

We may also suggest an additional answer. As mentioned earlier, the Mishna applies this ruling even to situations in which the enemy demands not a life, but a woman to defile. Even in such a case, if no particular woman is named, the townspeople are forbidden from choosing a woman, even if this means that all women in the town will be defiled. This would seem to prove that this *halacha* has nothing at all to do with the issue of מאי חזית דדמא דידך סומק טפי, of whose blood is “redder.” Apparently, the Mishna and Tosefta deal here not with the

5. This answer is also given by the *Chemdas Shlomo* (O.C. 38). The question of whether or not this *halacha* is based upon מאי חזית דדמא דידך סומק טפי has been discussed at length by numerous *Acharonim* and yields several important ramifications. For example, the Meiri (*Sanhedrin* 72b) rules that if the enemy did not name a particular person, the townspeople may save themselves by handing over a טריפה (a person suffering from a terminal illness who is certain to die). He clearly works with the assumption that it is the rationale of מאי חזית דדמא דידך סומק טפי that would prevent them from handing over someone to be killed and that this rationale does not apply to a טריפה. Similarly, the *Minchas Chinuch* (295–296:24) rules that one may kill a fetus (in a manner that does not endanger the mother) in order to save his own life. (See also *Chazon Ish*, *Hilchos Rotzei’ach* 1:9; *Tiferes Yisrael*, *Boaz*, *Ohalos*, end of chapter 7; and *Iggeros Moshe*, C.M. 2:69:4, וגם לענין אונס, ד”ה) By contrast, the *Noda Bi-Yehuda* (*Tanina*, C.M. 59) rules that one may not save his life by killing a טריפה or a fetus. See below in our discussion of חיי שעה.

prohibition of רציחה (murder), but rather with a more general prohibition against assisting an enemy by handing a fellow Jew over to them to be killed or raped. Thus, even if an argument could be made to permit handing over a fellow Jew on the grounds of פקוח נפש (saving human life), as the Ramach contends, it is nevertheless forbidden due to the separate prohibition against assisting enemies bent upon killing Jews.

This analysis directly affects the question concerning a hijacked airplane. In such a case, the enemies are not demanding any action on our part, and thus there is no issue of assisting a foe. Rather, there is simply the question of whether we may kill a small number of people who are bound to die anyway in order to save a larger number of people. As the Ramach observed, it seems clear that this would be permissible, and there is thus room to argue that the plane can and should be shot down in order to save the people in the building below.

III. Killing a Fetus to Save the Mother

Another basis for authorizing shooting down the hijacked aircraft is the ruling of the *Panim Meiros* (3:8) concerning a case that appears to involve the precisely identical question. He addresses the situation in which a fetus' head has already exited the mother's body and the doctors have ascertained that the infant is bound to die, and the mother will die as well if she completes the delivery. The *Panim Meiros* rules that this situation is akin to the case described in the Tosefta in which the enemy specifies a particular person whom they seek to kill and the townspeople are allowed to hand over the wanted individual since he is going to die in any event. Similarly, if the newborn is bound to die regardless of what happens to the mother, then it may be killed so that the mother may continue living. (The *Panim Meiros* concludes on an ambivalent note, however, writing, וצ"ע להתישב בדין זה.)

Surprisingly, the *Panim Meiros* here appears to assume the view of Rabbi Yochanan — that it is indeed permissible to hand over a person wanted by the enemy if he is specified by name and would be killed either way. As noted, however, this issue is subject to a debate among the *Rishonim* and the Rama cites both opinions, seemingly leaving this question unresolved.⁶

In truth, however, we might contend that even Reish Lakish would agree in such a case that the infant may be killed for the sake of rescuing the mother. The basis for this claim is the approach taken by the *Chazon Ish* (*Sanhedrin* 25, ד"ה ירושלמי תרומת) to explain the debate between Rabbi Yochanan and Reish

6. This may be the reason for the ambivalence expressed by the *Panim Meiros* at the end of his discussion.

Lakish. He claims that according to Rabbi Yochanan, if the enemy names a person whom they want handed over, that individual attains the status of a *רוֹדֵף* (“pursuer”), as his life poses a direct threat to the rest of the townspeople. As such, he may be handed over to the gentiles, just as any *רוֹדֵף* may be killed for the purpose of rescuing his victim. Reish Lakish, however, maintains that the wanted person cannot be considered a *רוֹדֵף* unless there is a particular reason why he was chosen, such as in the case of Sheva ben Bichri, who was wanted because he instigated a rebellion. Whereas Rabbi Yochanan views the wanted person as a *רוֹדֵף* under all circumstances, since he in effect threatens the townspeople, Reish Lakish contends that he cannot be considered a *רוֹדֵף* if he was selected arbitrarily. He attains this status only if there is a substantive connection between him and the enemy’s threat. Thus, if the enemy randomly selects one person to be handed over, that person does not, in Reish Lakish’s view, obtain the status of *רוֹדֵף*.

According to this approach, it would appear that the ruling of the *Panim Meiros* could follow even Reish Lakish’s view. The newborn’s existence directly threatens the mother’s life, and as such, it has the status of a *רוֹדֵף* and may therefore be killed. This is not a random connection, but a natural, physical reality; the woman’s life is endangered by the infant, and under such circumstances, even Reish Lakish would agree that the infant should be killed to save the mother’s life.

Accordingly, in the case of a hijacked plane as well, Reish Lakish would agree that the passengers are regarded as a *רוֹדֵף* with respect to the people in the building. They were not randomly selected to die in place of the others; rather, they pose an immediate threat in light of the fact that the plane is headed toward the building and threatens its occupants and the people in the area. In this case, there is a clear and direct connection between the passengers and the threat posed to the people below, and thus according to all opinions, they have the status of *רוֹדֵף* and it would be permissible to destroy the plane to save the people on the ground.

IV. Diverting a Missile

We might also approach this issue in light of the question addressed by the *Chazon Ish* (שם ד”ה ויש לעיין) concerning the permissibility of diverting a missile away from a large group of people toward one person, so that only one life is lost. In discussing this case, the *Chazon Ish* observes that handing over a Jew to an enemy is inherently an act of cruelty which, under the circumstances, has the effect of rescuing a large number of people. In the case of a missile, the precise opposite is true — the act of diverting its path is fundamentally an act

of rescue, which happens in this situation to result in a person's death. In light of this distinction, the *Chazon Ish* suggests, even Reish Lakish would agree that one may divert a missile off course to save the lives of a large group of people, even if this would cause it to kill somebody else.⁷

The *Chazon Ish* cites in this context the story of Lulinus and Papus (which appears in Rashi's commentary to *Ta'anis* 18b), two men who falsely confessed to a murder in order to save the Jews from the government's decree. The Gemara lauds Lulinus and Papus for their selfless act, setting a clear precedent for killing a small number of people for the purpose of rescuing the lives of a large number of people. In the situation of the missile as well, we might conclude that it would be permissible to divert a missile toward one individual for the sake of rescuing the lives of many. It should be noted, however, that a clear distinction exists between the story of Lulinus and Papus and the case under discussion. Lulinus and Papus were condemned to execution along with the rest of the Jews, and thus they would have been killed even if they had not made their false confession. Their willingness to sacrifice their lives thus does not set a precedent relevant to the case of a missile, in which rescuing the large group requires killing someone who would not have otherwise been killed.⁸

It is not entirely clear how the *Chazon Ish's* distinction would affect the question concerning the hijacked aircraft. On the one hand, shooting down the plane is an act of *הצלה*, rescuing the targeted building, much like diverting a missile is an act of rescuing the targeted group of people. On the other hand, one who diverts the missile does not directly kill the victim, whereas in the case of the hijacked plane, the passengers are killed directly through the firing of a missile. We thus cannot reach any definitive conclusions regarding our question on the basis of the *Chazon Ish's* discussion.

V. חיי שעה

Another consideration that must be taken into account is the fact that shooting down the plane will cause the passengers to die several minutes earlier than they would otherwise have died. While it is true that they are going to die regardless of whether the plane is shot down or allowed to continue to its target, allowing

-
7. The *Chazon Ish* then acknowledges that the reverse argument could be made: those who hand over a Jew to the enemy do not commit a direct act of murder, whereas when one diverts a missile away from its target towards a person, he directly kills the person who is ultimately struck by the missile. When the question is viewed from this angle, we might conclude that to the contrary, even Rabbi Yochanan would agree that it would be forbidden to divert the missile.
8. This point was made by Rav Eliezer Waldenberg in *Tzitz Eliezer* (15:70).

the plane to continue flying grants them an additional few minutes of life. Do these extra moments warrant forbidding shooting down the plane, compelling us to allow it to continue into a skyscraper and to kill hundreds or thousands of civilians?

This issue appears to be subject to debate among the halachic authorities. The *Yad Avraham* commentary to the *Shulchan Aruch* (Y.D. 157:1) asserts that the Tosefta's ruling allowing the townspeople to hand over a wanted person applies only if the enemies would otherwise kill the entire town immediately. In this case, since the wanted individual would die at the same time regardless of whether he is delivered to the enemy, we allow the townspeople to rescue themselves by handing him over. If, however, refusing to hand him over will result in the townspeople's deaths at a later time, then the Tosefta's ruling does not apply, and the people may not hand the person over to be killed, as they would thereby be denying him short-term survival.

The *Yad Avraham's* ruling is predicated on the assumption that we may not sacrifice a person's *שעה חיי* — the brief period he still has to live — even for the sake of the long-term rescue of others. According to the *Yad Avraham*, no distinction is drawn between short-term and long-term rescue. Thus, just as it is forbidden to kill one person to save another, it is forbidden to deny a wanted individual the brief period in which he could still remain alive by handing him over to the enemy.

By the same token, it would be forbidden to blow up a hijacked plane in order to rescue the people below, even according to the ruling of Rabbi Yochanan. Since destroying the plane would end the passengers' lives several moments before they would otherwise be killed by the plane's collision with the building, this would amount to killing some people for the sake of rescuing others, which is clearly forbidden.

However, the *Chazon Ish* (*Sanhedrin* 25, ומש"כ בגליון) disputes the *Yad Avraham's* view and maintains that once the enemy singled out a particular person for execution, it makes no difference whether he would otherwise be killed immediately or at some future point.

This debate hinges on the question of how to classify *שעה חיי* — whether or not it is equivalent in all respects to long-term survival. A number of *Acharonim* address this question in the context of the famous debate between Rabbi Akiva and Ben Petura (*Bava Metzia* 62a) concerning the case of two people traveling in a desert, one of whom has no water while the other has enough water to sustain only one of them. Ben Petura rules that the fellow must share his water with his companion, even though they will then both die, rather than drink his entire ration to sustain himself at the expense of the other man's life. Rabbi Akiva, however, citing the verse *וחי אחיך עמך* ("Your fellow shall live with you")

— *Vayikra* 25:36), establishes the rule of לחיי חברך, which means that one's life takes precedence over his fellow's life. In his view, the traveler with the jug of water may drink as much as he needs to sustain himself, even if this results in his fellow's death.

Several *Acharonim* note that Ben Petura appears to fully equate חיי שעה with long-term survival. In his view, one may not ensure his own long-term survival at the expense of his fellow's short-term survival, and the traveler with the jug must therefore share the water with his fellow so that his fellow can live for another few moments. Although Rabbi Akiva disputes this ruling, he does so only due to the inference from the verse, וחי אחיך עמך, indicating that were it not for this inference, he would accept Ben Petura's position and require sharing the water. This discussion thus perhaps lends support to the *Yad Avraham's* view equating short-term survival with long-term survival, such that one may not save a life by killing someone who will in any event die later.

By contrast, the *Shevus Yaakov* (3:75) asserts that long-term survival indeed overrides short-term survival, drawing proof from the Gemara's ruling in *Avoda Zara* (27b). The Gemara there establishes that although it was considered dangerous to seek medical treatment from idolaters (as they were regarded as potential murderers), it was permissible to seek medical treatment from them for a terminal illness. Since the patient in any event is certain to die, he may risk his life by seeking treatment from a dangerous physician. The Gemara explains, לחיי לא חיישינן — meaning, we do not take into account the short-term survival that one potentially forfeits by taking this risk, as this brief period of life is not significant. Based on this, the *Shevus Yaakov* proves that short-term survival is not deemed halachically equivalent to long-term survival, and in some respects is considered insignificant.⁹

Clearly, however, we may distinguish between the Gemara's ruling in *Avoda Zara* and the discussion between Rabbi Akiva and Ben Petura. In *Avoda Zara*, the Gemara addresses the question of whether an individual may put **his own short-term survival** at risk for the sake of possible long-term survival. In such a case, it indeed stands to reason that the prospects of long-term survival warrant risking the patient's short-term survival. Rabbi Akiva and Ben Petura, however, address the question of whether one's long-term survival overrides **another**

9. The context of the *Shevus Yaakov's* discussion is the case of a gravely ill patient who, according to the doctors' prognosis, cannot survive in his condition for another day or two, but there is a procedure that could cure him of his illness, but might also kill him within an hour or two. The *Shevus Yaakov* draws proof from the Gemara's discussion in *Avoda Zara* that the patient may take the risk and undergo the procedure, since in any event he is going to die and the חיי שעה that he may be forfeiting is insignificant.

person's short-term survival, and the answer, in principle, is that it does not. With regard to our question, then, we might indeed draw proof from Rabbi Akiva and Ben Petura that one may not sacrifice another person's short-term survival to secure his own long-term survival, as the *Yad Avraham* claims.

As mentioned, however, the *Chazon Ish* disputes this ruling. In his view, we may indeed apply Rabbi Yochanan's ruling to our case to allow shooting down a hijacked airplane to save the people on the ground, even though this means ending the passengers' lives several minutes earlier than they would have otherwise ended.¹⁰

VI. Conclusion

Based on what we have seen, there is room to allow and even require shooting down a hijacked plane to protect the people in the targeted building. In addition to the fact that several *Rishonim* accept Rabbi Yochanan's view, allowing handing over a wanted person to rescue a town, we noted that even Reish Lakish would allow shooting down the plane, as the passengers have not been randomly "selected." Moreover, since this situation does not involve the issue of assisting an enemy threatening the Jewish people, it is likely that the entire discussion between Rabbi Yochanan and Reish Lakish does not apply and the rationale of מאי חזית is likewise inapplicable, thus warranting killing the few to rescue the many.

10. One might examine the possible relevance of the *Chazon Ish's* ruling with regard to the controversy surrounding organ transplants, which can generally be performed only when a patient is brain dead but still breathing. Contemporary halachic authorities have debated whether or not brain death constitutes halachic death such that organs may be removed from a brain dead patient. One might perhaps argue that regardless of this question, the organs may be taken because the donor's חיי שעה does not override the recipient's long-term survival. Even if we consider the brain dead patient halachically living, he is at very least טריפה and has only a short period of time left to live, in which case his short-term survival should not take precedence over other patients' long-term survival according to the *Chazon Ish's* ruling.

In truth, however, we must distinguish between the situation addressed by the *Chazon Ish*, in which the enemy has stated their intent to kill the person in question, and the case of an ill patient. Clearly, it is inconceivable that we may remove the organs of any elderly hospital patient since in any event he or she has only חיי שעה in contrast to the young patients in need of a transplant. The *Chazon Ish's* ruling was said in reference to a case in which the person is condemned to death, and thus allowing him some extra moments of life should not, according to the *Chazon Ish*, come at the expense of the lives of all the townspeople.

Israel divided over price of freedom for captive soldier Gilad Shalit

More than 1,000 Palestinian prisoners are to be released in exchange for one serviceman

*October 16, 2011. Phoebe Greenwood in Tel Aviv
The Observer, Saturday 15 October 2011*

Fresh lilies are regularly laid at a monument by the Tel Aviv Dolphinarium bearing witness to an evening in 2001 when 21 Israeli teenagers were killed while queuing outside a night-club. Another 132 were injured in the attack by Saeed Hotari, a young Palestinian suicide bomber affiliated with *Hamas*.

But last week flowers arrived more in protest than in sorrow. Husam Badran, the former head of *Hamas*'s military wing in the West Bank and instigator of the Dolphinarium attack, is expected to be among 477 Palestinian prisoners released on Tuesday in a deal to free Israeli soldier Gilad Shalit. A further 550 will be freed within two months.

"It's surreal. It's beyond belief," said one young mother angrily as she looked at the monument. "I may be the only one against it, but no good deal sees the release of 1,000 killers. People say Netanyahu showed courage in agreeing to set them free, but I say he has given in to terrorism."

Over the past five years, the parents of captive soldier Gilad Shalit have won the Israeli public with their tireless campaign to free their son, demanding the Israeli government do whatever it takes to rescue him from his captors in the Gaza Strip. *Israel* celebrated last week when they finally succeeded. But the nation's joy is tempered with grave misgivings.

To Palestinians, the 1,027 prisoners exchanged for Shalit are freedom fighters. To Israelis, they are terrorists responsible for some of the country's bloodiest atrocities. Israel wants Shalit free but is struggling to stomach the cost of his freedom.

Gustav Specht, 47, who runs a restaurant close to the Dolphinarium on Tel Aviv



Noam Shalit stands near cardboard cut-outs of his son Gilad in Jerusalem. Photograph: Ronen Zvulun/REUTERS

Beach, shares the broad public reaction as described in the Israeli media: “I think it’s the least bad result. Everyone I know is happy Gilad will be free.”

But his colleague Alon Reuvney, 28, thinks differently. His friend lost his father in a suicide attack in Jerusalem several years ago: “He heard about the release of his father’s killer on the news. No one thought to tell his family. He is very angry.”

The official list of prisoners agreed for release has not been published, but several leaked versions have appeared on Arabic news websites. Israelis recognised some of the region’s most notorious terrorists. There was Muhammad Duglas, implicated in a suicide bombing at the Sbarro pizza restaurant in Jerusalem in which 15 people were killed. Abdel Hadi Ghanem of Islamic Jihad, responsible for the 1989 attack on a public bus in which 16 Israelis died. And hundreds more like them. Others were convicted of lesser offences.

Few doubt that securing Shalit’s return has boosted prime minister *Binyamin Netanyahu*’s popularity but Jerusalem Post columnist Jonathan Spyer warns he has taken a gamble for public affection. “Within six months time, we will see terrorist attacks linked to these men who are being released. And at that point Bibi [Netanyahu] will pay a very serious price,” Spyer said. “In all of this, the Shalit family and Hamas are the winners; the Israeli public will be the loser.” Israeli terror expert Boaz Ganor agrees the release of these political prisoners has provided Hamas with legitimacy but predicts they will not pose an immediate threat to Israeli security.

Hamas, listed by the US and the UK as a terror organisation, has proved itself a pragmatic negotiating partner. By insisting on the release of prisoners from all factions, it has regained popular support across Gaza and the West Bank, undermining the Palestinian Authority midway through its UN bid for statehood. It would not serve Hamas’s interests, Ganor says, to let the situation deteriorate by allowing released prisoners to wage a campaign of terror. “But I’m not ruling out further kidnappings. This has proved so strategically effective in the past, I believe they [Hamas] would try to kidnap more Israeli soldiers and civilians to gather more power in their hands.” Boaz also said it was the prisoner swap negotiated in 1985 by Shimon Peres – 1,150 Palestinian prisoners for three Israeli soldiers captured in the Lebanon war – that ignited the first intifada.

Despite a history of militants freed in swaps killing again, Israel has always negotiated to free its soldiers. Nimrod Kahn, 33, who runs a cookery school in Tel Aviv, says, however unpalatable the deal, Israelis expect their state to make this compromise. It is a guarantee for every high-school graduate expected to devote three years to military service.

“I don’t object to the releasing of these prisoners in principle; they would be released in a peace deal sooner or later. I object to this deal because it opens the gate for blackmail,” Kahn said. “But it’s expected our state will take responsibility for its soldiers. In Israel, the soldier is the holy cow – it cannot be slaughtered under any circumstances.”

Many Terrorists for One Israeli? The Gilad Shalit Deal Through the Prism of Halacha

On June 25, 2006, IDF soldier Gilad Shalit was captured by Hamas operatives near the Kerem Shalom crossing along Israel's border with the Hamas-controlled Gaza Strip. Shalit was held captive for over five years, until October 2011, when Israel and Hamas signed an agreement brokered by Egypt whereby Shalit was returned to Israel in exchange for 1,027 prisoners held by Israel on charges of terrorist activities. The released prisoners included an operative serving twenty-nine life sentences for his participation in the infamous 2002 suicide bombing in Netanya's Park Hotel on the night of the *seder*, in which thirty Israelis were killed. Another prisoner who was released took part in the September 2003 bombing of Café Hillel in Jerusalem, which killed seven Israelis and wounded fifty-seven others. Also included in the deal were two Palestinian terrorists who were responsible for the abduction of IDF soldier Nachshon Wachsman in 1994.

The deal was met with great euphoria throughout the Jewish world, which celebrated the long-awaited release of the young prisoner. At the same time, however, the transfer triggered a great deal of controversy and criticism, as many decried the release of hundreds of terrorists whose hands are stained with the blood of innocent Jewish men, women, and children.

From a halachic standpoint, the validity of the Shalit deal must be addressed on two levels:

- 1) Does the transfer of hundreds of convicted terrorists violate the prohibition against ransoming captives for an exorbitant price, a prohibition established by the Mishna (*Gittin* 45a) and codified in the *Shulchan Aruch* (Y.D. 252:4)?
- 2) Statistically speaking, convicted terrorists have been shown to resume their deadly operations after their release from prison, and releasing security prisoners thus poses a risk to Jewish life. Does this risk make it forbidden to free terrorists in exchange for a Jewish prisoner?

I. יתר על כדי דמיהן — Ransoming Prisoners for an Exorbitant Price

The Mishna (*Gittin* 45a) forbids ransoming captives יתר על כדי דמיהן — “for more than their value” — because of “תיקון העולם.” The Gemara proposes two possible explanations for what תיקון העולם means in this context. The first possibility is דוחקא דציבורא — to avoid imposing too heavy a financial burden upon the Jewish community. In other words, there is a limit to the expense the community must incur for the sake of securing the release of a fellow Jew in captivity. The second possible explanation is דלא לגרבו ולייתו טפי — we do not wish to encourage further kidnappings. Complying with a captor’s unreasonable demands to secure a prisoner’s release provides incentive for further abductions, and it is perhaps for this reason that *Chazal* forbade paying exorbitant sums for ransom.

The practical difference between these two possibilities, the Gemara notes, is the case of a prisoner whose family has the means to pay the exorbitant ransom being demanded. If the family is prepared and able to bear the outrageous cost of the prisoner’s release, then there is no concern of דוחקא דציבורא — draining the community’s resources — and the deal would be permissible. If, however, the prohibition was enacted to avoid providing further incentive for kidnappings, then paying an exorbitant ransom would be forbidden regardless of the family’s financial capabilities. The Gemara leaves this question unresolved, noting that although there is a recorded case of a wealthy man named Levi bar Darga who ransomed his daughter for a price of 13,000 gold coins, it is uncertain whether the rabbis of the time approved of his decision.

The Rambam (*Hilchos Matnos Aniyim* 8:12) adopts the second explanation, that exorbitant ransoms are forbidden because they encourage additional kidnappings:

אין פודין את השבויים ביתר על דמיהן מפני תיקון העולם, שלא יהיו האויבים רודפין אחריהם לשבותם.

Captives may not be ransomed for more than their value, out of concern for the public welfare, so that the enemies do not chase after them to capture them.

The Rambam’s formulation is cited also in the *Shulchan Aruch* (Y.D. 252:4).¹ Thus, according to the accepted *halacha*, it would be forbidden to pay an exorbitant ransom for a captive, even if an individual or group of individuals is able and willing to incur the cost.

1. As for the reason why the Rambam and *Shulchan Aruch* decided upon this second reason, see the Ran (*Gittin* 23a in the Rif) and *Bei’ur Ha-Gra* (Y.D. 252:6).

However, some *Rishonim* qualify this ruling, claiming that it does not apply to cases of *sakana*, when the prisoner's life is in danger.

The basis for this qualification is the story told later in *Gittin* (58a) of Rabbi Yehoshua ben Chananya, who came across an impressive and promising Jewish child who was being held captive in Rome. Rabbi Yehoshua determined that the child had the potential to become a towering Torah sage, and he pledged to ransom him for whatever price the authorities set — העבודה שאיני זו מכאן עד — שאפדנו בכל ממון שפוסקין עליו. The Gemara relates that soon after making this pledge, Rabbi Yehoshua indeed paid an exorbitant sum for the child's release, and the child grew to become none other than Rabbi Yishmael ben Elisha, the famous *Kohen Gadol* and sage. Tosfos (ד"ה כל ממון שפוסקין עליו) raises the question of how to reconcile Rabbi Yehoshua's pledge with the prohibition against ransoming captives יתר על כדי דמיהן (danger to life), a captive may be ransomed at any price. Tosfos draws a comparison to the Gemara's discussion earlier in *Gittin* (44a) concerning one who sold himself as a slave to gentiles, whom a community must ransom if his life is danger, even if he repeated the offense several times. Regarding יתר על כדי דמיהן as well, Tosfos claims, this restriction does not apply in situations of life-threatening captivity. This answer is also mentioned by the Ramban and Meiri (*Gittin* 45a).

It is unclear whether Tosfos' exception is limited to situations in which the captive would certainly be killed or applies even if there is only a risk of death, but it would seem that in the case of an Israeli captive held by Hamas operatives, this question is irrelevant. An Israeli held by Hamas would certainly qualify as a case of ודאי סכנה, as the captors would not hesitate to kill a Jewish prisoner. Thus, in light of Tosfos' comments, it would appear that an Israeli prisoner may be ransomed from terrorists at any price.

However, not all halachic authorities accept Tosfos' distinction between life-threatening situations and other cases. Tosfos themselves offer an alternate answer, suggesting that Rabbi Yehoshua was prepared to pay an exorbitant price for the child's release because of his extraordinary scholarly potential (מופלג בחכמה). According to this answer, it seems, the prohibition of יתר על כדי דמיהן applies even in life-threatening situations of captivity and an exception is made only for scholars. The *Shulchan Aruch* appears to accept this second view of Tosfos:

וכן לת"ח או אפילו אינו ת"ח אלא שהוא תלמיד חריף ואפשר שיהיה אדם גדול פודים אותו בדמים מרובים.

... [And] likewise a Torah scholar or someone who is not a Torah scholar but is a gifted student and may become a great scholar is ransomed even for a high price.

Indeed, the *Pischei Teshuva* (Y.D. 252:4) cites several responsa from leading *Acharonim* who do not accept Tosfos' ruling concerning prisoners in life-threatening situations. Among the sources he cites is a responsum of the *Kenesses Yechezkel* (38), who notes that Tosfos's answer presumes that paying יתר על כדי דמיהן is forbidden because of the financial strain it imposes upon the community. From this perspective, it stands to reason that when a captive's life is in danger, the community is required to do whatever it takes to rescue him. But if we assume that the Sages forbade paying יתר על כדי דמיהן in order to avoid incentivizing abductions, then this prohibition would presumably apply even if a prisoner's life is in danger, as rescuing his life does not warrant jeopardizing the community by encouraging further kidnappings. Hence, the *Kenesses Yechezkel* writes, Tosfos' answer must follow the reason of דוחקא דציבורא; and since the *Shulchan Aruch* explicitly cites the reason that we want to avoid encouraging kidnappings, we must conclude that Tosfos' view is not accepted as normative *halacha*.²

Accordingly, the unfortunate reality that Israelis held by Hamas terrorists are in grave danger does not necessarily allow the public to secure their release יתר על כדי דמיהן.

II. The Danger of Freeing Convicted Terrorists

Another reason to forbid the release of hundreds of terrorists in exchange for a Jewish prisoner is the danger the prisoners' release could pose, in light of the statistical evidence that convicted terrorists tend to resume their nefarious activities after their release.

This issue may be compared to the question addressed by the *Shach* (C.M. 163:18) concerning a case in which a gentile ruler imposed a heavy tax upon a certain wealthy Jew and another Jew was in a position to lobby on his behalf and have him exempted, but this would result in the tax being levied upon another Jew. The *Shach* cites the Mahari Ben Lev (2:40) as ruling that if several Jews were already chosen by name to pay the stipulated sum, it is forbidden for a Jew to intervene and have them exempted if this would certainly result in the edict being transferred onto somebody else. If, however, the edict was issued but no particular person or persons were chosen, one may advocate on behalf of certain people to ensure that they are not chosen.

It would seem that this ruling may be applied to the case of terrorists who are

2. It should be noted, however, that the Meiri accepts the reason of avoiding an incentive to kidnap, and yet he also cites Tosfos' distinction between life-threatening situations and other situations of captivity.

demanding the release of prisoners in exchange for the release of a Jewish captive. Here, too, a Jew has been singled out, and the question arises as to whether the Israeli government may secure his release by subjecting other citizens to danger through the release of deadly terrorists.

Moreover, it seems clear that the *mitzva* of *pidyon shevuyim*, which requires Jews to secure the release of their fellow Jews in captivity, applies only to paying money or making efforts on behalf of the captive's release. Nowhere do we find an obligation upon the community to endanger itself for the sake of releasing a Jewish captive. The rationale of מאי חזית דדמא דידך סומק טפי — “why do you think your blood is redder” — which forbids killing someone to save one's life, presumably applies here, as well. The captive's blood should not be regarded as “redder” than anyone else's, and thus there seems to be no justification to free a Jewish prisoner at the expense of public safety.

We might go even further and argue that given the high likelihood that the released terrorists will engage in terrorism upon leaving prison and seek to take the lives of innocent Jews, Heaven forbid, one who works toward their release may be regarded as a רודף (“pursuer”). There are indications that the status of רודף applies not only to one who seeks to kill directly, but also to one who seeks to do something that will cause a person to be killed. One such source is the Rambam's ruling (*Hilchos Chovel U-Mazik* 8:10) concerning a מוסר — someone who provides the gentile authorities with information about a fellow Jew or a fellow Jew's assets:

It is permissible to kill a מוסר anywhere, even nowadays, when we cannot preside over capital cases. It is permissible to kill him before he gives over [the information], once he says, “I am now giving over so-and-so” regarding his body or his money — even a small sum of money...

The *Shuchan Aruch* codifies this *halacha* in *Choshen Mishpat* (388:10) and explains that a מוסר may be put to death because he is regarded as a רודף. Even though a מוסר does not actually seek to kill, but rather seeks to act in a way that will likely cause a fellow Jew to be killed, he is assigned the status of רודף. It might thus be argued that seeking the release of a Jewish captive in exchange for the release of dangerous terrorists might also qualify for the status of רודף and would be strictly forbidden.

III. Conclusion

In summary, then, there are three factors that must be addressed when considering the exchange of one thousand terrorists for a Jewish captive:

- 1) "Paying" one thousand terrorists for a captive would be considered יתר מכדי דמיהן, which, as we saw, is likely forbidden even to rescue a prisoner from life-threatening captivity.
- 2) The *mitzva* of *pidyon shevuyim* does not require a community to endanger itself for the sake of securing a prisoner's release.
- 3) To the contrary, freeing terrorists from jail may render someone a רודף, given the likelihood of this resulting in the death of innocent Jews, Heaven forbid.

It goes without saying that this analysis is presented only as a theoretical basis for discussion, and not for the purpose of issuing a practical halachic ruling, a responsibility which lies with the *poskim* of our generation. There are many other factors and considerations that must be taken into account when deciding issues of life and death, and this brief essay is in no way intended as a comprehensive study of this very complex and painful question that the Jewish State has unfortunately been forced to confront.

We hope and pray for the protection of our soldiers and of all בני ישראל, and for the quick and immediate release of all our imprisoned brethren, השתא, בעגלא ובזמן קריב ונאמר אמן.