



Ebola Virus- Is it permissible risk your life to save others

Shiur# 4 | January 3rd 2015

[To see the Headlines article on this topic click here](#)

בית יוסף חושן משפט סימן תכו

וכתבו הגהות מיימונית (דפ' קושטא) עבר על לא תעמוד וכו' בירושלמי מסיק אפילו להכניס עצמו בספק סכנה חייב ע"כ ונראה שהטעם מפני שהלה ודאי והוא ספק.

תלמוד ירושלמי מסכת תרומות פרק ח הלכה ד

רבי אימי איתצד בסיפסיה אמר ר' יונתן יכרך המת בסדינו אמר ר' שמעון בן לקיש עד דאנא קטיל אנא מתקטיל אנא איזיל ומשיזיב ליה בחיילא אזל ופיסון ויהבוניה ליה.

שו"ת רדב"ז חלק ג סימן תרכז - אלף נב

שאלת ממני אודיעך דעתי על מה שראית כתוב אם אמר השלטון לישראל הנח לי לקצץ אבר אחד שאינך מת ממנו או אמית ישראל חברך. יש אומרים שחייב להניח לקצץ האבר הואיל ואינו מת והראיה מדאמרין בע"ז חש בעיניו מותר לכוחלה בשבת ומפרש טעמא משום דשורייני דעינא בלבא תליא משמע הא אבר אחר לא והשתא יבוא הנדון מק"ו ומה שבת החמורה שאין אבר אחד דוחה אותה היא נדחית מפני פקוח נפש אבר אחד שנדחה מפני השבת אינו דין שתדחה מפני פקוח נפש ורצית לדעת אם יש לסמוך על טעם זה:

תשובה זו מדת חסידות אבל לדין יש תשובה מה לסכנת אבר דשבת שכן אונס דאתי משמיא ולפיכך אין סכנת אבר דוחה שבת אבל שיביא הוא האונס עליו מפני חבירו לא שמענו. ותו דילמא ע"י חתיכת אבר אעפ"י שאין הנשמה תלויה בו שמא יצא ממנו דם הרבה וימות ומאי חזית דדם חבירו סומק טפי דילמא דמא דידיה סומק טפי. ואני ראיתי אחד שמת ע"י שסרטו את אזנו שריטות דקות להוציא מהם דם ויצא כ"כ עד שמת והרי אין לך באדם אבר קל כאוזן וכ"ש אם יחתכו אותו. ותו דמה לשבת שכן הוא ואיבריו חייבין לשמור את השבת ואי לאו דאמר קרא וחי בהם ולא שימות בהם הוה אמינא אפילו על חולי שיש בו סכנה אין מחללין את השבת תאמר בחבירו שאינו מחוייב למסור עצמו על הצלתו אף על גב דחייב להצילו בממונו אבל לא בסכנת איבריו. ותו דאין עונשין מדין ק"ו ואין לך עונש גדול מזה שאתה אומר שיחתוך אחד מאיבריו מדין ק"ו והשתא ומה מלקות אין עונשין מדין ק"ו כ"ד חתיכת אבר.

ותו דהתורה אמרה פצע תחת פצע כויה תחת כויה ואפ"ה חששו שמא ע"י הכוייה ימות והתורה אמרה עין תחת עין ולא נפש ועין תחת עין ולכך אמרו שמשלם ממון והדבר ברור שיותר רחוק הוא שימות מן הכויה יותר מעל ידי חתיכת אבר ואפ"ה חיישינן לה כ"ש בנ"ד. תדע דסכנת אבר חמירא דהא התירו לחלל עליה את השבת בכל מלאכות שהם מדבריהם אפילו ע"י ישראל. ותו דכתיב דרכיה דרכי נועם וצריך שמשפטי תורתנו יהיו מסכימים אל השכל והסברא ואיך יעלה על דעתנו שיניח אדם לסמא את עינו או לחתוך את ידו או רגלו כדי שלא ימיתו את חבירו הלכך איני רואה טעם לדין זה אלא מדת חסידות ואשרי חלקו מי שיוכל לעמוד בזה ואם יש ספק סכנת נפשות הרי זה חסיד שוטה דספיקא דידיה עדיף מוודאי דחבריה. והנראה לע"ד כתבתי:

To see the article in Headlines relevant to the Radvaz [click here](#)

ספר חסידים סימן תרצח

שנים שיושבים ובקשו אויבים להרוג אחד מהם אם אחד תלמיד חכם והשני הדיוט מצוה להדיוט לומר הרגוני ולא חבירי כר' ראובן בן איצטרובלי שבקש שיהרגוהו ולא לר' עקיבא כי רבים היו צריכים לר' עקיבא.

תלמוד בבלי מסכת תענית דף יח עמוד ב

מאי טוריינוס? אמרו: כשבקש טוריינוס להרוג את לולינוס ופפוס אחיו בלודקיא, אמר להם: אם מעמו של חנניה מישאל ועזריה אתם - יבא אליהם ויציל אתכם מידי כדרך שהציל את חנניה מישאל ועזריה מיד נבוכדנצר. אמרו לו: חנניה מישאל ועזריה צדיקים גמורין היו, וראויין היו ליעשות להם נס, ונבוכדנצר מלך הגון היה, וראוי לעשות נס על ידו. ואותו רשע הדיוט הוא, ואינו ראוי לעשות נס על ידו. ואנו נתחייבנו כליה למקום, ואם אין אתה הורגנו - הרבה הורגים יש לו למקום, והרבה דובין ואריות יש לו למקום בעולמו שפוגעין בנו והורגין אותנו. אלא לא מסרנו הקדוש ברוך הוא בידך אלא שעתיד ליפרע דמינו מידך. אף על פי כן הרגן מיד. אמרו: לא זזו משם עד שבאו דיופלי מרומי ופצעו את מוחו בגיזרין. **ופרש"י** בלודקיא - היא לוד, והיינו דאמרין בכל דוכתא (בבא בתרא י', ב): הרוגי לוד אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתן בגן עדן, ויש אומרין: שנהרגו על בתו של מלך שנמצאת הרוגה, ואמרו: היהודים הרגוהו, וגזרו גזרה על שונאיהן של ישראל, ועמדו אלו ופדו את ישראל, ואמרו: אנו הרגנוהו, והרג המלך לאלו בלבד.

מנחת חינוך מצוה תכה אות ג

ונוהגת מצוה זו בכל איש מישראל, הן אנשים והן נשים כמבואר בש"ס סוטה מ"ד ע"ב דמלחמות מצוה אפילו כלה מחופתה וכו'. וכתב הרב המחבר והעובר על זה ובא לידו ויכול להרגו מבלי שיסתכן בדבר ולא הרגו ביטל עשה זה. וצ"ע, דנהי דכל המצוות נדחות מפני הסכנה, מ"מ מצוה זו התורה ציותה ללחום עמהם, וידוע דהתורה לא תסמוך דיניה על הנס כמבואר ברמב"ן [במדבר ה', כ'], ובדרך העולם נהרגים משני הצדדים בעת

מלחמה, א"כ חזינן דהתורה גזרה ללחום עמהם אף דהיא סכנה, וא"כ דחוייה סכנה במקום הזה ומצוה להרוג אותו אף שיסתכן, וצ"ע.

תלמוד בבלי מסכת בבא מציעא דף קיב עמוד א

לכדתניא: ואליו הוא נשא את נפשו, מפני מה עלה זה בכבש ונתלה באילן ומסר את עצמו למיתה - לא על שכרו.

שו"ת ציץ אליעזר חלק ט סימן מה

אם יש חיוב או מצוה כל שהיא לאדם בריא לנדב אבר מאבריו בכדי לשתלו בגוף אדם מסוכן ולהצילו עי"כ ממיתה. ואם אין חיוב או מצוה בכך אם מותר עכ"פ לנדב בכזאת ולרופא לבצע זאת או שיש גם איסור על כך.

יש לברר אם מותר לאדם לנדב אבר משלו בכדי להרכיבו ולשתלו בגוף אדם מסוכן הנוטה למות, כגון שהמסוכן מחוסר כבר מב' כליותיו והוא רוצה לנדב שהרופא יוציא ממנו כליה אחת וישתלה בגוף האדם המסוכן ועי"כ יצילנו מרדת שחת (כפי שקראנו בזמן האחרון שאשה אחת נדבה כאן בארץ כליה אחת מכליותיה והרופאים שתלו אותה בגופת בנה ועי"ז הצילוה ממות). והשאלה מתחלקת לשתיים, הן לנדב אבר שהוצאתו ממנו כרוך בספק סכנת נפשות, והן אפילו לנדב אבר כזה שהוצאתו ממנו אינו כרוך כלל בספק סכנה. ואילו דבר ההצלה היה כרוך רק בנדבתו של האדם הזה בלבד את האבר שלו, אזי תהיה השאלה לא רק אם מותר לו לעשות זאת אלא אם גם החיוב עליו לעשות זאת לתת להוריד ולהוציא ממנו האבר בכדי להציל עי"כ את חברו ממות בטוח, או שאינו מחויב בכך לא להכניס א"ע עבור כן בספק סכנה וגם לא להחסיר ממנו אבר אפילו אם הדבר לא יהא כרוך בספק סכנה כלל. וכמו"כ מקום הספק בזה הוא שאפילו אם נאמר שאדם מותר, או אפילו מחויב, להכניס א"ע לספק סכנה בכדי להציל חברו מודאי סכנה, אבל אולי זהו כשמייתת להצד שינצל לא יחסר ממנו דבר אבל לא כשבכל גוונא שהוא יחסיר ממנו עי"כ אבר מאבריו.

(א) והנה בנוגע אם מחויב להכניס א"ע לספק סכנה כדי להציל חברו מסכנה ודאית, הבית יוסף בטור חו"מ סי' תכ"ו מביא בשם הגהות מיימונית שכתב בשם הירושלמי דמסיק אפילו להכניס עצמו בספק סכנה חייב. והב"י מסביר זאת דנראה שהטעם מפני שהלה ודאי והוא ספק וכל המקיים נפש אחת מישראל כאילו קיים עולם מלא.

(ב) אף על פי שהב"י הביא זאת בסתמא כאילו אין חולק בדבר מכל מקום השמיט דין זה משלחנו הטהור. ועמד על כך הסמ"ע בחו"מ שם סי' תכ"ו סק"ב וכתב לתרץ די"ל כיון דהפוסקים הרי"ף והרמב"ם והרא"ש והטור לא הביאו זה בפסקיהן מ"ה השמיטוהו ג"כ ע"ש. ויש להוסיף ע"ז דלפי מה שמבאר הב"ח בטור שם דברי הרמב"ם שכותב בלשון ויכול להצילו ישנה עוד הוכחה מלשוננו זה של הרמב"ם דס"ל דדוקא בדאין ספק שיכול להצילו אבל אינו חייב להכניס עצמו בספק סכנה להצלת חברו עיין שם.

(ג) והערוך השלחן כותב בזה בחו"מ שם סעיף ד' וז"ל: הפוסקים הביאו בשם ירושלמי דחייב אדם להכניס א"ע לספק סכנה כדי להציל חבריו והראשונים השמיטו זה מפני שבש"ס שלנו מוכח שאינו חייב להכניס א"ע ומיהו הכל לפי הענין ויש לשקול הענין בפלס ולא לשמור א"ע יותר מדאי עכ"ל. והנה לא פירש הערוה"ש איך שבש"ס שלנו מוכח שאינו חייב להכניס א"ע, ודלא כהירושלמי, ואיה מקור מוצאו. אך נראה בעליל שדבריו לקוחים מדברי הפ"ת שם בסק"ב שכותב בכזאת בשם ספר אגודת אזוב מהגאון מהר"ם זאב זצ"ל שכתב טעם נכון מה דהרי"ף והרמב"ם והרא"ש והטור לא הביאו דברי הירושלמי בזה, משום דס"ל דתלמודא דידן פליג על הירושלמי בהא. וכן שכתב גם זאת דאולם צריך לשקול הענין היטב אם יש בו ספק סכנה ולא לדקדק ביותר וכו' ע"ש. ברם לא ציין לנו הפ"ת מאיזה מקום בתלמודא דידן הוכיח זאת הגאון בעל אגודת אזוב דמוכח משם דפליג על הירושלמי בהא.

(ד) ועיינתי בגוף דברי ספר אגודת אזוב (דרושים) בד' ג' ע"ב וראיתי שראיתו היא מדברי הגמ' בנדה ד' ס"א ע"א דאיתא: הנהו בני גלילא דנפק עלייהו קלא דקטול נפשא אתו לקמיה דרבי טרפון אמרו ליה לטמרינן מר, אמר להו היכי נעביד אי לא אטמריכו חזו יתייכו, אטמרינכו הא אמרו רבנן האי לישנא בישא אף על גב דלקבולי לא מבעי מיחש ליה מבעי, זילו טמרו נפשיכו, וכתבו התוס' והרא"ש בשם השאילתות למיחש מבעי' אם הרגתם חייבתם ראשי למלך שהתרה מלקבל רוצחים, הרי שמנע רבי טרפון להצילם משום הספק סכנה שיכול להיות באם שיהי' הקול אמת, אלמא דאינו מחויב להכנס בסק /בספק/ סכנה בשביל הצלת חבריו. ובד' ל"ח מדפי הספר הוסיף הגאון בעל אגודת אזוב להסביר ראיתו זאת, דמדכתב השאילתות שמא הרגתם וכו' מבואר שאם יצאו זכאין שלא הרגו לא היה שום חשש סכנה לר"ט מהטמנה זו וכל החשש הוא רק אם יצאו חייבין, ואם איתא שמחויב להכנס בספק סכנה בשביל הצלת חבריו היה מחויב להטמין אותם בממ"נ שאם יצאו זכאין שלא הרגו אין כאן אפי' חשש סכנה לר"ט בהטמנה זו וכל החשש הוא רק שמא יצאו חייבים שהרגו אכתי הי' לו להטמינם משום שאז הם בודאי סכנה והוא בספק שמא לא יתגלה הדבר שהטמינם עיין שם.

אבל יש להנדז בראי' זאת, דראשית כפי שהרגיש האגודת אזוב בעצמו ראיתו היא רק לפי פי' השאילתות אבל לפי פירושו של רש"י שם, ליכא לראיתו כלל, דרש"י מפרש הכונה באופן אחר לגמרי, דשמא הרגתם ואסור להציל אתכם. אמנם ראיתי בערוך לנר שרוצה להסב דברי רש"י ג"כ אל הכוונה הנז' של השאילתות, ומפרש דמ"ש רש"י ואסור להציל אתכם אין הפי' שע"פ דין תורה אסור להצילכם אלא ע"פ חק המלכות וא"כ אכנס בסכנה או אפילו ע"פ ד"ת ע"ז אסור להצילכם אם אבא לידי סכנה ע"ש, אבל פשטות דברי רש"י אינן מטין אל כונה זאת, כדמוכח מהתוס' והרא"ש שם וכן במאירי. אלא ר"ל בפשטות דאם הרגו אסור להצילם בגלל זה הדבר בעצמו שרצחו, וכך פירש הס"ח ס' תרפ"ג ובהסתמכו על מקרא כתוב (במשלי כ"ח - י"ז) אדם עשוק בדם נפש עד בור ינוס אל יתמכו בו, וכך פירשו בכונת דברי רש"י בשו"ת חות יאיר ס' קמ"ו ושו"ת יעב"ץ ח"ב ס' ט' עיין שם. ושנית, אפי' לפי' השאילתות היד הדוחה נותנת לדחות ולומר דהתם שאני מפני שהם במעשיהם גרמו לעצמם להכנס בסכנה ומשום כך אין חיוב לאחרים להכנס עבור הצלתם בספק סכנה. ובגדולה מזו ראיתי בהעמק שאלה על השאילתות שאילתא קכ"ט אות ד' שמעובדא זאת דר"ט רוצה להוכיח לאידך גיסא שכן יש

חיוב להכנס בספק סכנה בכדי להציל חברו מסכנה ודאית, והוא, דמדקאמר ר"ט (לפי גירסת השאילתות שם) דילמא איתא למילתא, משמע, שהא אם היה ברור לר' טרפון שאינו אלא עלילת שקר הי' מזדקק למטמרינהו אף על גב שאי לא מסתייע מילתא הי' מסתכן בעצמו ומחייב ראשו והיינו כמש"כ בהגה"מ דמחויב ליכנס בספק סכנת נפשות בשביל ודאי פקוח נפש של חברו ע"ש. ושלישית, גירסת השאילתות שם כפי שלפנינו היא: דילמא איתא למילתא ולא מסתייעא מילתיכו וגרימתון צערא לדילי נמי אזילו אתון אטמירו נפשיכו. ויוצא מזה שפחדו של ר"ט היה לא דילמא יסתכן עי"כ, אלא דילמא יגרמו לו צער, והרי בשביל צער אין אף אחד שיסבור שיכול להמנע משום כך מלהציל חברו מסכנה, וכדהעיר מזה בהעמק שאלה שם. ובע"כ צריכים לומר שהשאילתות פירש שגם להם לא היה חשש לפיקו"נ אלא לדילמא יצערום ומשום כך מנע ר"ט א"ע מלתת להם מחסה לשמא יצערו גם לו, וזהו לשון וגרימתון צערי לדילי נמי, והיינו לדילי ולדידכו, או דהפירוש הוא כדמפרש העמק שאלה שם דמירי שהיו יכולים לאטמורי גם בלעדו אלא שהיה טוב לפניהם וקל הדבר אם ר"ט היה מזדקק להם וכו' עיין שם, וא"כ אין מזה בכלל ראי' להיכא שהמדובר על סכנת חברו (ובספר ערך לחם למהריק"ש ז"ל יו"ד סי' קנ"ז סעיף ג' ראיתי שמיזג ב' הפירושים של רש"י ותוס' יחד וכותב בלשון: מי שהוא ספק שהרג את הנפש אסור להחביאו אלא הוא יחביא את עצמו וכן אם היה בהחבאה ספק סכנת נפשות למחביא רש"י ותוס' נדה ד' ס"א ע"א עכ"ל. ויש להאריך).

(ה) מאידך גם הראי' מהירושלמי לאידך גיסא שצריך להכניס א"ע בספק סכנה כדי להציל חברו מסכנה ודאית ג"כ אינה מוכרחת. דז"ל הירושלמי בפ"ח דתרומות ה"ד: רבי אימי איתצד בסיפסופה [במקום סכנה] אמר ר' יונתן יכרך המת בסדינו [נתיימש ממנו] אמר ר' שמעון בן לקיש עד דאנא קטיל אנא מתקטיל (או אני אהרוג או אני נהרג) אנא איזיל ומשיזיב ליה בחיילא וכו'. הרי דרשב"ל עבד עובדא בנפשיה ליכנס בספק סכנה כדי להציל את רב אימי מודאי סכנה. כזו היא ראית הגה"מ מהירושלמי. אבל יש לדחות בתרתי ולומר, דראשית י"ל דר' יונתן פליג עליה ולכך מנע א"ע מללכת להציל ואמר יכרך המת בסכינו /בסדינו/, ואין איפוא ראי' שהלכה כר"ל בזה ולא כר' יונתן, ושנית יתכן שר"ל עשה זאת משום מדת חסידות ואין על כך הוכחה מזה לומר שיש גם חיוב על כך, ור' יונתן יתכן שסבר לפי"ז שאסור זה מדינא ולכן אין לומר בזה לעשות משום מדת חסידות, וכהאופן הב' כותב גם לפרש בהעמק שאלה שם דר"ל לא פליג על ר' יונתן בדינא אלא החמיר על עצמו ע"ש.

(ו) והלום ראיתי בפ"י תורה תמימה עה"ת פ' קדושים (י"ט - ט"ז) שכותב להביא ראי' להצד שאדם כן מחויב להכניס עצמו לספק סכנה למען הצלת חברו מההיא מעשה דערוד בברכות ד' ל"ג ע"א שמקשה המהרש"א דאיך הכניס ר' חנינא בן דוסא עצמו במקום סכנה ונשאר בקושיא, וכותב על כן לפרש דלפני רחב"ד היתה העמידה על חורו של הערוד ספק סכנה כיון שהיה רגיל בנסים כדאמרינן בתענית ד' כ"ד ובעוד כ"מ באגדות שהיה מלומד בנסים, ולכן מכיון שלפני אחרים הי' הערוד ודאי סכנה הכניס רחב"ד א"ע בזה, וא"כ הרי מבואר דמחויב אדם להכניס עצמו בספק סכנה כדי להציל חברו מודאי סכנה, ולא שייך בזה לומר אין למדין מן האגדות, אחרי שזה מעשה שהיה עיין שם.

ולענ"ד נראה דאפשר לדחות ראייה זאת בנקל ולומר דמכיון דרחב"ד היה מלומד בנסים ומובטח לו שהקב"ה יעשה רצונו א"כ הו"ל המקום הזה לגבי דידיה כאין בו סכנה כלל, וכך ראיתי באמת בספר פתח עינים להחיד"א ז"ל שכותב בכה"ג ליישב קושית המהרש"א, ועי"כ לפרש גם דברי הגמ' בתענית ד' כ' ע"ב איך שר"ה הכניס את רב אדא בר אהבה בההיא ביתא רעיעא דהו"ל שם חמרא וכו' ובתר דנפיק נפל ביתא ע"ש באריכות. ויש לציין דעי"ז תתיישב גם העובדא ברב אחא בר יעקב בקדושין ד' כ"ט ע"ב כיעו"ש, ולא עוד אלא דלדעתי יש הכרח לפרש כך, משום דאילו היה ספק בדבר אזי לא היה הדבר יכול להחשב רק לספק סכנה, אלא היה נחשב זה כמכניס א"ע לודאי סכנה, והוא בהיות דהספק הזה דשמא ינצל אינו ספק בגדר הטבע אלא למעלה מגדר המושג הטבעי ולכן ספק כזה אינו יכול להחשב לספק להוריד עי"כ הודאי סכנה שנחשב זה בגדר הטבעי, והיה אסור לו איפוא להכניס א"ע למקום כזה שנחשב ע"פ דין כודאי מסוכן, ובכה"ג מצינו בשו"ת חתם סופר חיו"ד סי' של"ח בד"ה וע"ד הברייתא, שמבאר שמעשים ומקראים נפלאים שחוץ להיקש הטבעי אינם נכנסים בגדר של חוששים למיעוט בפק"נ עיין שם, וא"כ ה"ה נמי שאינם נכנסים בגדר של ספק למעט הסכנה המוחשית הודאית, ואיך הכניס רחב"ד א"ע לכך? ובע"כ שמוכרחים לבאר עובדת רחב"ד כנ"ל, וכפי שמבאר גם הפתח עינים, וא"כ יורדת ממילא ראיתו של התורה תמימה.

(ז) ולעומת כל האמור גדולה היא אבל הראיה הנוספת שכותב האגודת אזוב שם בד' ל"ח ע"ב להביא תלמודא דידן ס"ל דאסור להכניס א"ע בספק סכנה כדי להציל חברו מודאי סכנה. והוא, מדברי הגמ' בסנהדרין ד' ל"ח ע"א דאיתא: גופא מנין לרואה את חברו שהוא טובע בנהר או חיה גוררתו או לסטין באין עליו שהוא חייב להצילו ת"ל לא תעמוד על דם רעך, והא מהכא נפקא מהתם נפקא אבידת גופו מנין ת"ל והשבותו לו, אי מהתם הוה אמינא ה"מ בנפשיה אבל מיטרח ומיגר אגורי אימא לא, קמ"ל. ואם איתא דאפילו בספק סכנת נפשו נמי חייב להצילו עדיפא הו"ל למימר דקמ"ל דאפילו בספק סכנת נפשו נמי חייב להצילו וכו' אלא ודאי דוקא מטרח ואגורי הוא דמחייב אבל לא להכניס נפשו בספק סכנה דכיון דאינו מחויב להכנס בודאי סכנה דחיי קודמין כדאיתא בב"מ ס"ב א"כ הוא בכלל וחי בהם וביומא פ"ה דרשינן וחי בהם ודאי ולא ספק עיין שם. והכי ראיתי גם בערוך לנר על סנהדרין שכותב נמי בכזאת להוכיח מהך סוגיא דש"ס דילן פליג על הירושלמי וס"ל דבספק נפשות א"צ להכניס א"ע כדי להציל חברו, ודוחק א"ע לתרץ דלהב"י מפרשינן פירוש הגמ' כמו שפירש הר"ן דמיתורא דל"ת דרשינן מיגר אגורי ולא ממשמעות ולכן שפיר מצרכינן לפי התירוץ והשבותו ובאמת הקושי' הי' והשבותו ל"ל. ומסיים בעצמו גם זאת, דאבל רש"י דלא פירש הכי י"ל דסובר באמת כדעת הרי"ף והרמב"ם ושאר פוסקים שלא הביאו הך דין דב"י עיין שם. ויעוין ביד רמה בסנהדרין שם שמבאר נמי בהדיא שקושית הגמ' היתה דלא תעמוד ל"ל והתירוץ הוא דלא מיתורא דרשינן אלא ממשמעותא דקרא דלא תעמוד, כלומר לא תעמיד עצמך כלל אלא חזר אחת הצלתו ובכל ענין שאתה יכול להצילו ע"ש.

(ח) ברם מה שמוסיף עוד האגודת אזוב שם לכתוב שדבר ראיתו בזה היא במכ"ש לפמ"ש הסמ"ע מפאת הסברא שחייב להצילו מטעם דחבירו הוא בסכנת ודאי ואיהו בספק סכנה [אגב. לא הסמ"ע הוא שכותב זאת הסברא כ"א הב"י בטור שם והסמ"ע משמו הוא דמעתיק זאת כיעו"ש], א"כ קרא למה לי דחייב למטרח ואגורי

הא מצינו גבי ממון בש"ש שחייב למטרח ואגורי להציל בהמת המפקיד כדאי' בפ' האומנין ד' צ"ג ואינו מחויב להכניס עצמו בספק סכנה וכ"ש זה שחייב להכניס גופו בספק סכנה ממונו לא כ"ש אלא ודאי דוקא מטרח ואגורי הוא דמחייב אבל לא להכניס נפשו בספק סכנה עיין שם, על ראי' זאת יש להנדז לפענ"ד, דקושיתו הנז' הרי יש עדנה להקשות אליבא דכו"ע, דדל הק"ו מספק סכנה הרי יש עוד ק"ו מזה גופא דבכאן המדובר בהצלת גופו ובשם בפ' האומנין המדובר בהצלת ממונו ואם להצלת ממונו חייב למטרח ואגורי מכ"ש להצלת גופו, ובע"כ דגופא דדינא פירכא דאין ללמוד כלל מההיא דהאומנין דש"ש שאני שקיבל עליו וחייב עצמו לכך, וא"כ ליכא גם לק"ו של האגודת אזוב אליבא דהסמ"ע, דשם שאני שהתחייב על כך בקבלו עליו להיות ש"ש, וזה שלא חייב גם להכניס א"ע לספק סכנה כדי להציל בהמת חבירו הוא משום דחייב כזה לא קיבל על עצמו וחייב תורה הרי בודאי דליכא להכניס א"ע לספק סכנה לשם הצלת ממון חבירו ואיכא עוד איסורא על כך, ומשא"כ בהצלת גופו של חבירו דאע"ג דאיכא חיוב תורה להשבת גופו של חבירו, אבל הייתי אומר דמ"מ לעשות גם פעולות להפעיל גם אחרים להצילו ולמיטרח ואיגורי זה כבר לא מחויב. אפילו אם הדבר לא כרוך כבר באיזה סכנה שהיא, להכי איצטריך ריבויא דקרא שמחויב גם בזה למטרח ואיגורי.

ובעצם יש באמת להקשות כקושיא זאת גם על גופא דברייתא דאיתא: אבדת גופו מנין ת"ל והשבותו לו. ופרש"י אבדת גופו כגון נטבע בנהר וכו', וקשה דלמ"ל ריבויא לכך תיפוק ליה דנלמד זאת מק"ו מטמונו דאם ממונו חייב להחזיר כ"ש גופו. ובכאן אדרבא הקושיא תתיישב אליבא דהגה"מ ודעימי', דסבר דמחויב אפילו להכנס לס"נ בכדי להציל חבירו מודאי סכנה, דזה הרי לא נלמד בק"ו מממונו דמשום הצלת ממון חבירו הרי בודאי דאינו מחויב גלל כן להכנס לספק סכנה, כמובן.

ומצאתי בספר שו"ת ברית יעקב חחו"מ סי' ק"ב שמקשה באמת כזאת על הברייתא דלמה לי קרא להכי כיון דממונו מחויב להשיב א"כ כ"ש גופו דמחויב להשיב, ומתרץ דיש לומר דבעינן קרא להני גווני דפטור להחזיר אבידת ממונו כגון בזקן ואינו לפי כבודו או בשלו מרובה משל חבירו דאינו חייב להשיב אבידתו אבל בהשבת גופו חייב ולזה בעי קרא דוהשבותו לו עיין שם. אך יש לעיין על תירוץ זה דמה שייך בכאן הפטור של זקן ואינו לפי כבודו הא הרי דינא הוא דכל שבשלו מחזיר בשל חבירו נמי מחזיר ובהשבת גופו הרי ודאי מחזיר בשלו אילו קרה בכזה לאשתו ולבניו וכדומה, [יעוין מ"ש להעיר בדומה לזה על הגרש"ק ז"ל לעיל סימן י"ז פי"א אות ב' ע"ש] וגם מה שייך בשאלת השבת גופו ענין של שלו מרובה משל חבירו.

וראיתי בספר מרגליות הים על סנהדרין שמביא קושי' זאת להקשות גם בשם מפרש אחר, וכותב מדידיה לתרץ דיתכן לפרש דמיירי כשרואה אדם תועה בדרך שאינו בסכנת נפש אלא שישהה הרבה שעות עד שימצא הדרך הישרה וכו' ע"ש, אך תירוץ זה לא יעלה ארוכה אליבא דרש"י דמפרש בהדיא שהמכוון שאבידת גופו היינו כגון נטבע בנהר. אם לא שנאמר שרש"י רק לדוגמא נקט בזה אבל באמת כלול בזה גם תועה בדרך אף על פי שאינו בסכנת נפש, וכך מצינו באמת שרש"י בעצמו מבאר אל כוונה זאת בב"ק ד' פ"א ע"ב דכותב והשבותו, את גופו משמע שאם טעה חברך אתה צריך להעלותו לדרך ע"ש, ולפי מסקנת הגמ' שלמדים זאת גם מקרא דלא

תעמוד בודאי צריכים לומר זאת שקרא דוהשבותו אתא להיכא דליכא ס"נ, וכדראיתי בספר חמרא וחיי על סנהדרין שמביא בשם תלמידי הר"ף ז"ל שכתבו להקשות דלמה לי קרא דוהשבותו לו כיון דכתיב לא תעמוד, ותיצו דאצטריך למיכתב והשבותו לו לאשמועין דחייב להצילו בכל ענין אפילו היכא דאינו כי אם תועה דס"ד דלא הוי אלא דוקא היכא דרוצים להרוג אותו ע"ש. ועל ההו"א אפשר גם לתרץ דמילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא, וזה שהגמ' לא הקשתה ותיצוה בכזאת מפני שהוא לפי המסקנא לא צריכנא לכך וכנ"ל.

עוד עולה בדעתי לתרץ דיש לומר דאיצטריך קרא לאבידת גופו אפילו היכא דמאבד עצמו לדעת דרבו הסוברים דאפילו בכה"ג חייבים להצילו [עיין מ"ש בזה בספרי שו"ת צ"א ח"ח סי' ט"ו פ"ד אותיות ג' ד'] דבכה"ג בממון אין חיוב להציל (כמבואר בב"מ ד' כ"ה ע"ב וברמב"ם פ"א מאבידה ה"א וח"מ סי' רס"א סעיף ד') וא"כ על כגון דא אין ק"ו ושפיר איצטריך לזה ריבויא דקרא.

(ט) כ"ז בנוגע ומסביב לראיה הנוספת, אבל הראיה היסודית של הגאון בעל אגודת אזוב מההיא דסנהדרין דאין חיוב להכנס לספק סכנה חזקה היא וכנ"ל. ואחרי רואי ראיתי שגם המהר"ם שיק ז"ל בחיבורו על המצוות מצוה רל"ח כותב להשיג על ההג"מ מסוגיא זאת דסנהדרין, וכמ"כ כותב לתמוה שם על גוף הדין של הגה"מ דהא משום ספק נפשות הותר אפילו לחלל שבת מקרא דוחי בהם דהיינו שהתורה לא ציוותה מצות במקום שיש ספק סכנה ואיך אפשר שציוותה התורה לא תעמוד על דם רעך להכניס עצמו לספק סכנה הרי במקום סכנה לא ציוותה התורה, ואפילו בשפ"ד אמרינן רק מסברא מאי חזית וכו' אבל להכניס עצמו בספק סכנה איך אפשר [וכ"כ לתמוה המנ"ח מצוה רל"ז עיין שם], ודברי הירושלמי כותב שם המהר"ם שיק לבאר דג"כ לא קאמר בחשש סכנה ממש וספק השקול אלא דאיכא חשש עפ"י המיעוט וסובר הירושלמי כרב דאזיל גם בדיני נפשות בתר רוב וכו'. ועכ"פ הכריח שם דמכיון דהדין הזה דצריך למיטרח ומיגר פסקו כל הפוסקים והוא מוכרח רק מכח יתורא עכ"ח דלא קיי"ל כירושלמי ע"ש.

וכמו"כ כותב המהר"ם שיק לומר דנראה דזהו פלוגתא דר"ע וב"פ בב"מ ד' ס"ב, דב"פ אומר מוטב שימותו שניהם ואל יראה במיתת חבירו היינו בגוונא דאיהו ספק וחבירו ודאי, ור"ע פליג ויליף מוחי אחיך עמך שחייך קודמין לחיי חבירך, והלכתא כר"ע עיין שם, ובנקודה זאת ראיתי שגם העמק שאלה שאילתא קמ"ז אות ד' כתב נמי לבאר דפליגי בהכי ר"ע וב"פ, וכן עוד תנאים דמביא שם, והכריע דהלכה כר"ע שאין להכנס לחשש ס"נ בשביל ודאי פ"נ של חבירו עיין שם.

(י) וראה זה מצאתי בחידושי המאירי על סנהדרין שהדגיש לבאר שדיברת הגמ' היא כשלא צפוי לו סכנה בלכתו להציל חבירו, וכותב בלשון: מי שראה חברו טובע בנהר או חיה גוררתו או לסטים באים עליו חייב להשתדל בהצלתו, ולא סוף דבר בעצמו אם הוא יכול בלא סכנה שהרי על אבדת ממונו חייב על אבדת גופו לא כל שכן אלא אף על ידי אחרים והוא שישכור שכירים ופועלים ובקיאים באותן הדברים להצילו עכ"ל. הרי נלמד גם מדברי המאירי שס"ל נמי בפשיטות שכל המדובר בחיוב הצלת חבירו הנתון בסכנה הוא כשלמציל לא יהא צפוי מזה שום סכנה.

ועוד זאת נלמד מדבריו דס"ל שחיוב ההצלה בזה למדים בעצם מק"ו מאבידת ממונו. וצריכים לפרש איפוא גם לדידה דזה שהגמ' הוצרכה לרבות זאת מוהשבותו כנ"ל משום דאע"ג דאתינן זאת בק"ו טרח וכתב לה קרא, או כיתר הפירושים שכתבנו בזה.

(יא) עוד זאת מוסיף וכותב האגודת אזוב שם בהשמטות שבסוה"ס וז"ל: שוב ראיתי בתשובת הרדב"ז ח"ג סי' תרכ"ה שנשאל שם בענין אם מחויב להניח לחתוך ממנו אבר אחד שאין בו סכנה בשביל הצלת חברו מן המיתה, והשיב שאינו מחויב בזה זולת ממדת חסידות וסיים בלשונו אולם אם יש ספק סכנת נפשות הר"ז חסיד שוטה דספיקא דידי' עדיף מודאי דחבריה עכ"ל הגם שכתב כן בפשיטות מסברא דנפשי' גם לא ראה הירושלמי שהביא הסמ"ע להפך הלא גם הרי"ף והרא"ש השמיטו הירושלמי הזה כמ"ש הסמ"ע ונתבאר בראיות נכונות מהש"ס דילן הפך הירושלמי כנ"ל, אולם צריך לשקול הענין היטב אם יש בו ספק סכנה ולא לדקדק ביותר כאותה שאמרו ס"פ א"מ ד' ל"ג גבי שלך קודם לכל אדם שכל המדקדק בעצמו כך סוף בא לידי כך וכ"ה בש"ע ח"מ סי' רס"ד ע"ש עכ"ל האגודת אזוב (והובא מזה בקצרה בפ"ת חו"מ שם ובפ"ת יו"ד סי' קנ"ז ס"ק ט"ו עיין שם).

ושם בשו"ת רדב"ז (לפנינו סי' תרכ"ז) מסביר ענין זה שאין חיוב על האדם לתת אבר מאבריו כדי להציל חברו מסכנה, בטו"ט מפני שאע"ג דחייב להצילו בממונו אבל אינו מחויב למסור עצמו על הצלתו גם לא בסכנת אבריו, ותו דכתיב דרכיה דרכי נועם וצריך שמשפטי תורתנו יהיו מסכימים אל השכל והסברא ואיך יעלה על דעתנו שיניח אדם לסמא את עינו או לחתוך את ידו או רגלו כדי שלא ימיתו את חברו. וכלפי השואל שכתב לו שיש אומרים שחייב להניח לקצץ האבר הואיל ואינו מת והראיה מדאמרין בע"ז חש בעיניו מותר לכוחלה בשבת ומפרש טעמא משום דשורייני דעינא בליבא תליא משמע הא אבר אחר לא, והשתא יבוא הנדון מק"ו ומה שבת החמורה שאין אבר אחד דוחה אותה היא נדחית מפני פקו"נ אבר אחד שנדחה מפני השבת אינו דין שתדחה מפני פקו"נ. עונה לו הרדב"ז ודוחה ק"ו זה מכמה אנפין, ומתרכזים לארבעה. ראשית, מה לסכנת אבר דשבת שכן אונס דאתי משמיא ולפיכך אין סכנת אבר דוחה שבת שיביא הוא האונס עליו מפני חברו לא שמענו, ותו דילמא ע"י חתיכת אבר אף על פי שאין הנשמה תלויה בו שמא יצא ממנו דם הרבה וימות ומאי חזית וכו', ותו דמה לשבת שכן הוא ואבריו חייבין לשמור את השבת ואי לאו דאמר קרא וחי בהם ולא שימות בהם הו"א אפי' על חולי שיב"ס אין מחללין את השבת תאמר בחבירו שאינו מחויב למסור עצמו על הצלתו, ותו דאין עונשין מדין ק"ו והשתא ומה מלקות אין עונשין מדין ק"ו כ"ש חתיכת אבר עיין שם.

הרי למדנו מדברי הרדב"ז כמה וכמה הלכתא גבירתא: (א) שהיה פשוט ליה הדבר כביעתא בכותחא שאין כל חיוב לאדם להכניס א"ע בספק סכנה כדי להציל את חברו הנתון בסכנה, ולא עוד אלא דהעושה כן הר"ז חסיד שוטה. ורק לא בירר אם עובר גם על איסור של גדר מאעל"ד בהיות ומכניס א"ע לספק סכנה. (ב) דפשוט ליה גם זאת שאין כל חיוב על האדם לתת להפסיד ממנו איזה אבר שהוא מאבריו בכדי להציל עי"כ את חברו מודאי סכנה דאין זה דרכי נועם ונימק את הדבר בכמה וכמה סברות, ונחית בזה רק חדא דרגא דהרוצה לעשות זאת

לא בשם חסיד שוטה יכונה אלא אדרבא מדת חסידות היא זאת. (ג) אף על פי שכאמור מי שרוצה לעשות זאת לנדב להפסיד איזה אבר מאבריו עבור הצלת חבריו מדת חסידות היא זאת, מ"מ היינו דוקא כשלא כרוך בדבר ספק נפשות, דאל"כ הרי תו הו"ל חסיד שוטה.

ובאמת יש לעיין מתי יצויר הדבר שנאמר שזאת מדת חסידות ולא נקרא חסיד שוטה, הא הרי הרדב"ז שם מאריך בדבריו לבאר שכל הפסדת אבר מאדם כרוך בספק סכנה ואפילו חתיכת אוזן ומוכיח זאת מדרשת עין תחת עין וכייה תחת כויה שהמכוון לממון וכן ממה שראה בזה במציאות החיים, וצריך לומר שסבר הרדב"ז שאעפ"י כשיבואו לשאול לנו נגדיר הכל בגדר ספק סכנה מ"מ לא נדקדק על כך למי שרוצה לנדב מרצון לבו כל אבר שאין הנשמה תלויה בו, וביותר, כל אבר שאינו מן החלל ולפנים נתיר לו להתנדב ונאמר לו שלא יקרא עי"כ חסיד שוטה כ"א זוהי דרגא גדולה של מדת חסידות, כי כל חתיכת אבר חיצוני כפי שדשו בו רבים וכפי המקובל בין הרופאים אינו כרוך בדרך כלל ואעפ"י רוב בספק סכנה, אבל כל חתיכת אבר שמן החלל ולפנים הכרוך בדרך כלל ובסתמא בספק סכנה אז כמוהו כמכניס א"ע לספק סכנה ובשם חסיד שוטה יקרא, וזהו שרואים שהרדב"ז שם ברצותו לתת דוגמא של חתיכת אבר שאינו מחויב בו ויש בו מיהת בהתנדבותו משום מדת חסידות נותן דוגמא של סימיו עין או חתיכת יד או רגל, שהוא אבר חיצוני, וגם ע"ז מדגיש לכתוב שאם יקבעו שיש בזה ספק סכנת נפשות הר"ז חסיד שוטה דספיקא דידיה עדיף מודאי דחבריה.

(יב) ויש לציין דדעת הש"ך ביו"ד סי' קנ"ז סק"ג להקל בסכנת אבר כשאונסים אותו לעבור על איסור תורה או לחתוך ממנו אבר ולומר דדמי לסכנת נפש ומותר לו לעבור כדי שלא יקצצו לו האבר, וכ"כ גם הפרמ"ג ביו"ד סי' שכ"ח במ"ז סק"ז, ורק כותב לחלק בזה בין שאר איסורים לאיסור שבת. וכמו"כ מביא שם הפרמ"ג דברי הרדב"ז הנ"ל בתשו' וסתים לפסוק כוותיה, ועפ"י דבריו שם כותב להקל גם בשבת כשרוצים לקצוץ לו אבר מטעם ספק נפשות עיין שם. ואפילו בסכנת אבר בלבד ישנם ג"כ כמה ראשונים הסוברים להקל גם באיסור שבת, יעוין מה שהארכתי בזה בספרי שו"ת ציץ אליעזר ח"ח סימן ט"ו פרק י' עיין שם. ועיין מ"ש בזה גם בשו"ת האלף לך שלמה חיו"ד סי' ר' עיין שם והדברים ארוכים.

[ויעוין בגליוני הש"ס להגר"י אנג'יל כתובות ד' ל"ב שכותב להסתפק חיסרון אבר וחיסרון כל ממונו מה גדול יותר, ומאריך בסברות לכאן ולכאן עיין שם, וכמו"כ בספר החיים להגר"ש קלוגר ז"ל כותב לומר עפ"י דרשת חז"ל (בברכות ד' ס"א ע"ב ועוד) בכל מאדך אם יש לך שממונו חביב עליו מגופו לכך נאמר בכל מאדך, דאיש כזה שממונו חביב עליו מגופו אינו מחויב לתת כל ממונו באם כופין עליו לעבור על שאר עבירות חוץ מהג' ע"ש, אך כבר כתב להשיג עליו בתוקף באשל אברהם על או"ח מהדו"ת סי' תרנ"ו, וכותב שם שהתווכח על כך פא"פ עם הגרש"ק ז"ל, וכפי המשתקף משם משווי הגרש"ק ז"ל הדרנא ביה, עיין שם, ומה שמזכיר שם שבכעין זה כבר כתב לומר גם בספר תוס' יוה"כ למהר"מ בן חביב ז"ל, ע"ש, כבר הובא מזה גם בספר דרכי תשובה יו"ד סי' קנ"ז סק"ט ז, וכותב שם שבס' פני מבין על סנהדרין הביאו ודחה דבריו דמדברי כל הראשונים לא נראה כן אלא סתמא קאמרי ומשמע דבכל גוונא מחויב למסור כל ממונו ולא יעבור עיין שם.

וכמו"כ יש להעיר דהגר"א ז"ל על ברכות מבאר הביאור של יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו לא לענין מיתה, אלא הכוונה לענין טרחת גופו, שממונו חביב עליו מגופו פי' שיעשה מצוה בגופו יותר ממה שיעשה מצוה בממונו כי ממונו חביב עליו יותר מטורח גופו וכו' ע"ש, ובפירוש הרר"א /הגר"א/ עיין שם. ועל דרך זאת כותב גם הח"ס על התורה פ' ואתחנן, ויעוין מ"ש בזה גם בספר וידבר משה עה"ת בפ' הנז' בהלכה למשה עיין שם. ולפי"ז אין בכלל מקום לכל הדיוקים מההיא דרשא דבכל מאדך.

ועוד זאת ראיתי בספר אבני נזר יו"ד ח"א סי' קכ"ח שמביא ששמע להקשות ע"ז דאמרינן אם יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו לכך נאמר בכל מאדך, הא אפי' שאר עבירות אינם נדחים משום ממון כמבואר בפוסקים, וכותב לתרץ דכיון דקיי"ל העובד ע"ז מאהבה ויראה פטור משום דאין לבו לע"ז, ע"כ הו"א דאפי' משום ממון יהי' מותר לעבור וקיל משאר עבירות ע"ש ביתר אריכות, וגם לפי"ז ליכא נמי ממילא לדייק הדיוקים האמורים, ואכמ"ל יותר מזה].

(יב) ויתכן לומר, וקרוב הדבר לודאי שכן הדבר, שאפילו להגה"מ ודעימי' דסברי דיש לו לאדם ליכנס לס"נ כדי להציל חבירו מסכנה ודאית. מ"מ יודו מיהת שאין לו לאדם לתת להוריד לו אבר מאבריו בכדי להציל חבירו, ואפילו אם היה הדבר תלוי רק בדידיה, והחילוק בזה ברור דבלהכניס עצמו לספק סכנה סברי הני רבנן דאין לו לחוש לכך בהיות שהולך לעשות מצוה גדולה של הצלת נפש ויש לו על כן לבטוח בזה שלא יאונה לו כל רע ויצא שלם בגופו, אבל משא"כ בהורדת אבר הרי אין ספק בדבר שיחסר לו עי"כ האבר, ועל כן גם הם יודו שאין זה דרכי נועם לחייב את האדם בכך, והכל כפי שמסביר בזה הרדב"ז (וגם כשמוציאים ממון להצלת חבירו חייבו הפוסקים להחזיר זאת אח"כ למציל, יעו"ש ביד רמ"ה סנהדרין ומאירי ועוד. וכמה עמלו הבונים להתיר להציל עצמו בממון חבירו גלל הטעם שניתן להשבה, יעוין מה שציינתי בזה לעיל סי' י"ז פ"ו אות ב' ע"ש. וכ"ז לא שייך בהחסרת אבר מחבירו שלא ניתן להשבה).

(יג) זאת תורת העולה. דבמקום שיש ודאי ספק פיקוח נפש יש להכריע שאסור לו לאדם לנדב אבר מאבריו בכדי לשותלו בגופו של חבירו ולהצילו עי"כ מסכנה ודאית, והעושה כן הר"ז חסיד שוטה, וישנו איפוא איסור על כך גם על הרופא המבצע שלא לסכן בקו"ע דמו של זה בכדי להציל דמו של חבירו (ועל אחת כמה כשגם דבר ההצלה שקול בספק) דמאי חזית וכו', ואם יקרה אסון והאיש הזה ימות גלל /בגלל/ הוצאת האבר ממנו נראה דדם יחשב לרופא שביצע זאת ודמו ידרש ממנו. ובמקום שאין ספק סכנה נשקפת לעין אזי אף על פי שאין כל חיוב ולא מצוה על שום אדם לנדב אבר כל שהוא מאבריו כדי לשתלו בגופו של חבירו ולהצילו עי"כ ממיתה, מ"מ המנדב זאת למדת חסידות יחשב לו זאת, ואם מנדב בלב שלם וגמור (עיין ב"ק ד' צ' ורמב"ם פ"ה מחובל ומזיק הי"א וטור וחו"מ סי' תכ"א סעיף י"ב) מותר לרופא לבצע זאת.

וכפי שאמרו לי הרופאים (כשהרצאתי לפניהם על נושא זה) הוצאת כליה וכדומה מהאברים הפנימיים מאדם אף על פי שהוא בריא כרוך בסתמא בספק סכנה. ועל כן אין להתנדב על כך בסתמא ואין לרופא לבצע זאת, אא"כ סגל חבורה של רופאים מומחים יחליטו אחרי עיון מדוקדק שהדבר לא כרוך בספק סכנת נפש למנדב, וכולי האי

ואולי +להכרעה שהכרעתי בפנים דבמקום שיש ודאי ספק פיקוח נפש יש מקום לאיסור לאדם לנדב למטרה האמורה אבר מאבריו. התחשבתי שיתכן שאם הנצרך לכך הוא ת"ח דאעפ"י שגם בכה"ג אין חיוב על מי שהוא למסור או לסכן נפשו עבורו אבל מצוה ועכ"פ רשות לסכן א"ע עבורו יש בזה, ועל כן בדומה למקרה שאירע שאשה רוצה להכניס א"ע לספק סכנה לנדב אחת מכליותיה להצלת בנה הלומד תורה שמחוסר ב' הכליות ל"ע, אפשר לומר דמותר לה לעשות זאת ואין כל איסור לסייע בכך ואולי יש עוד מצוה בזה. וחילי דידי ממה שראיתי בספר חסידים סימן תרצ"ח שכותב: שנים שיושבים ובקשו אויבים להרוג אחד מהם אם אחד תלמיד חכם והשני הדיוט מצוה להדיוט לומר הרגוני ולא חברי כר' ראובן בן איצטרובלי שבקש שיהרגוהו ולא לר' עקיבא כי רבים היו צריכים לר"ע עיין שם והובא זה גם בשיורי כנה"ג יו"ד סי' קנ"ז הגהב"י אות ל"ה, וכן במג"ע להיעב"ץ ז"ל באבן בוחן פנה א' אות ע"ח. ועוד זאת הוסיף לכתוב היעב"ץ שם באות פ"ה (עפ"י הס"ח הנ"ל) דביודע בבירור שחבירו ת"ח כשר וצדיק יותר ממנו (וכן בשביל אביו ורבו) רשאי למסור עצמו להריגה להצילו מרצון פשוט ומאהבה שאינה תלויה בדבר. וכמו"כ נטה להתיר כשהאב זקן וא"א לו לקיים עוד מצות פ"ו והבן אדם כשר לפחות אפי' אינו גדול כמוהו ולא ממלא מקומו, או שהוא ילד קטן שעדיין לא התנכר במעלליו עיין שם, ויש עוד הרבה לעיין בזה להלכה. אך עכ"פ יש מקום ללמוד מזה להתיר על כגון דא כשהסכנה אינה ודאית, וכשהמדע הרפואי אומר שהדעה הנותנת היא ששניהם ישארו עי"כ בחיים. לעומת זה לדברים שביארנו בפנים שאין כל חיוב על אדם לנדב אבר מאבריו להצלת חברו. עיין במג"ע שם באבן בוחן פנה א' אות ס"ג שכותב נמי בכזאת שאין אדם מחויב להציל באחד מאבריו את הנרדף מזולתו, ואפילו בזיוני דגופא לא מידחי, וכן מעיר גם מזה שהערתי בפנים דבסכנת אבר לפעמים יש בו סכנת כל הגוף ואף על פי שאינו מאברים ראשיים המטריפים, וכמו"כ כותב דגם יסורין קשים ומרים נראה שא"צ לסבול בשביל הצלת חברו דנגידא קשי ממותא וכמו שאין רשאי למסרו ליסורין בעלילה אם אינו חייב אפילו הן נהרגין אם לא יתנוהו, ק"ו שאין אדם חייב למסור עצמו ביד גוים ליסורין בשביל הצלת חברו עיין שם, ונלמד מזה בכל הדומה לזה. ופשוט.

רמב"ם הלכות יסודי התורה פרק ה הלכה א

כל א בית ישראל מצווין על קדוש השם הגדול הזה שנאמר ונקדשתי בתוך בני ישראל, ומוזהרין שלא לחללו שנאמר ולא תחללו את שם קדשי, כיצד כשיעמוד עובד כוכבים ויאנוס את ישראל לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה או יהרגנו יעבור ואל יהרג שנאמר במצות אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, וחי בהם ולא שימות בהם, ואם מת ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו. **ובהלכה ד** כל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג ונהרג ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו. **ובכס"מ שם** סובר רבינו שכשאמרו בגמרא יעבור ואל יהרג פירוש צריך לעבור כדי שלא יהרג. אבל שלמים וכן רבים סוברים דאם נהרג ולא עבר צדקה תחשב לו. ונראה שמפרשים יעבור ואל יהרג הרשות בידו לעבור כדי שלא יהרג. וכתב בנימוקי יוסף דאפילו לפי סברת רבינו אם הוא אדם גדול וחסיד ירא שמים ורואה שהדור פרוץ בכך רשאי לקדש את השם ולמסור עצמו אפילו על מצוה קלה כדי שיראו העם ולמדו ליראה את השם ולאהבו בכל לבם.

סימן נא

מכירת נרות לבית ע"ז^א

המורה נבוכים

שני עמודי ההוראה האלה. ואולם הטעם שכתב הרמ"א להחיר^ב, הנה הרוחה צתשובת מעיל נדקה סי' כ"צ יראה לכאורה שאין לסמוך על זה^ג. ומכל מקום הרי הש"ך (שם סק"ו) מתיר מטעם אחר, אם יוכל לקנות אלל אחר. ומכל מקום אם רוצה לפרוש מזה משום שמנה ושמנה דשמנה, כבר זכרו הרמ"א שם (סי' קל"ט סט"ו) כאשר ראית.

ויוסף ה' לברך אותך, כחפצך וחפץ אוהבך
הק' מאיר א"ש

שפעת שלום וברכה, לאהובי בן גיסי הרבני המופלא ירא ושלם, כש"ת מו"ה מוענדל ראזנער, אבן יקר בק"ק מונקאטש יע"א.

מכתבך הגיעני, ותהי לי לקורת רוח צראותי כי מדקדק במסחרך לצלתי היות זו נדנד חיסור. יהיה ה' עמך, וילליחך בכל דרכיך בהיתר וצנחת.

ובגוף הדבר, הלא ראית מה שכתבו הרמ"א והש"ך צסימן (קנ"ג) [קנ"א ס"א], ופשוט שאין למחות זיד אחרים, כיון שיש לסמוך על

סימן נב

האם מותר לשלם לאדם כדי שילך לצבא

רני כסף יחפון וירצה ללכת אל הצבא. ולפי הנראה גם צמדינת פולין יתאמנו לעשות כן אם יש לאל ידם, ואין פונה פה לחסור. ואם אולי העלימו עין מפני שאין לאל ידם למנוח תקנה אחרת, אכן מה נענה צתריהו. ולא אכחד כי לא היה צלצי להשיצ מאומה על זה, אבל כאשר ראיתי מוסר כתב זה אמר לי כי ציקש מעכ"ת ממנו כי יראה להשיג תשובה על זה ממני, וחששתי כי אולי מניעת תשובתי פוגם לכבודו צעיני מוסר כתב זה,

בעזה"י, אור ליום ה' י"ג שבט, תר"א לפ"ק.

שלום וכל טוב להרב המאוה"ג, המופלא ומופלאג בחריפות ובקיאות, כקש"ת מו"ה יצחק נ"י, האבדק"ק טאש יע"א, «וכעת אבדק"ק בערנצאז».

מכתבו הגיעני, וארח כי הנהו מפקפק על מה שנהגו מכמה שנים צארך הזאת לפני גדולי ישראל, ומאז התאמנו למנוח גבר, אשר צעד

מאורי האש

א. על פי הנכתב במפתח שבדפוס הראשון.

ב. הרמ"א שם הביא מחלוקת אם להתיר באופן שיכולים לקנות במקום אחר וסיים דנהגו להקל. ובש"ך סק"ז הביא שבדרכי משה מבואר דטעם המנהג להקל הוא כי ס"ל דבני נח לא הוזהרו על השיתוף, כמובא באו"ח סימן קנ"ז לענין קבלת שבועה מגוי.

ג. במעיל צדקה שם כתב דודאי הוזהרו בני נח שלא לעבוד ע"ז בשיתוף, וכונת תוס' היא רק לענין שבועה דמותר להם לשתף שם שמים עם דבר אחר בשבועתם אם אין כוונתם לע"ז, ואינם כישראל שנאסר להם להשבע בשם ה' יחד עם עוד דבר, ולפי"ז אין שייך ההיתר אלא לענין שבועה.

לזאת באחי בדברי אלה, אף כי אפפוני דברים אחרים למעשה.

ואומר כי לפענ"ד נראה דהיתר גמור ומנוה היא לעשות כן, כי זולת זה אי אפשר לעשות בענין שיהיה טוב בעיני ה' ואנשים. ואין זה דומה למשנתנו (תרומות פ"ח מ"ב) דעכו"ס שאמרו חנו לנו כו' ואל ימקרו נפש מישראל^(א), לא מצעיא בעת שלום כומנינו בחסד ד' וודאי אין כאן בית מיחוש, דהרי אין מכריחים אותם כלל לעבור על דת תורתנו הקדושה, הן באכילה, שאם ירצה שלא לאכול מפת בגס ויין משתייהם אין מכריח אותם כלל, ואין שום איסור שהוא מוכרח, רק כי לפעמים מוכרח ללכת חוץ לתחום, וגם אולי לישא זיין וחפציו עמו בשבת, והרי השו"ע פסק בפשיטות באו"ח סי' רמ"ח סעי' ד' ציונאים צשיירא צמדבר והכל יודעים שהם צריכים לחלל את השבת כו' ציום א' צ' ג' מותרים, והוא דעת הריצ"ש צסי' ק"א, ודעת התשצ"ץ צח"א סי' כ"א, והוא הרצי דוראן שהזכיר הריצ"ש צריש דבריו, יעיין שם.

היתר ג' ימים קודם השבת

מעשה, אלו ההולכים לצבא, אם יצוא עת נסיעתם צש"ק והם מוכרחים ללכת, פיקוח נפש דוחה אוחו, ואין צהליכתם עתה לצבא שום חשש איסור, לדעת הריצ"ש והתשצ"ץ שפסקו הבית יוסף והרמ"א כמותן, אם ירצו להשמר משאר איסורים, אפילו ילכו לצבא ולצבא צמנין הפקודים צערב שבת, אין חשש אם לא ינרכו ללכת למחר צשבת חוץ לתחום. ואם האנשים ההמה לתאות נפשם, מתעבים נפשם באיסור, עוונותם על עצמותם, ואין לנו למנוע צעבור זה לשכרם, כי לא לזה נשכרו. לזה צרור לפענ"ד כי יש מנוה רבה לעשות כן לשכור אנשים, ולא לאמר שיקחו כרצונם ח"ו.

ואף גם בעת המלחמה, מכל מקום נראה כי אין היוצא למלחמה כמאצד עצמו לדעת ח"ו, דאם כן היה מלחמת רשות כמוסר עצמו לסכנה, ועובר על ונשמרתם (דברים ז, טו), ולא היה אדונינו דוד המלך ע"ה מרצה צמלחמות הרשות^(ב). וצטוה דף מ"ד ע"ב מלחמת בית דוד לרווחה דברי הכל רשות, יעיין שם צרש"י, ומבואר שם דלא מקרי אפילו עוסק צמנוה לפוטרו מן המנוה, וצריך לומר דלא מקרי אפילו עוסק צצרכי הרבים, דמבואר [צשו"ע או"ח] צסי' ע' סעיף ד' דפטור מקריאת שמע, וצ"ע, ואפילו הכי לא היה דוד המלך ע"ה נמנע ממלחמה. ויעיין צקוף צצועת העדות (צצועות ל"ה ע"ב), וצתוס' שם (ד"ה דקטלא)^(ג).

מכניס עצמו לסכנה

הוכחה להיתר מצרי על העיירות

ודרך דאין צרין על העיירות, כתב המאור (שם) דמקום סכנה נינהו. ולכאורה מוכרח דמיירי צמלחמת הרשות, דאי לדבר מנוה היה מותר אפילו צערב שבת, דומיא דאין מפליגין כו'. וכן כתבו הריצ"ש והתשצ"ץ דלצורך מנוה מותר ללכת צשיירא, אף על פי שודאי יחלל שבת. והוא פשוט לדעת הרז"ה. הרי דמותר ללחום מלחמת הרשות. ומשמע מן הסתם אף על פי שאין אורים ותומים, כמו צצית שני שחקרו אורים ותומים (יומא כ"א ע"ב).

מאורי האש

א. כנראה כונת רבינו לדברי הגמ' שם, מלכותא דקטלא חד משייתא לא מיענשא, שנאמר ברמי שלי לפני האלף לך שלמה, למלכותא דרקיעא, ומאתיים לנוטרים את פרו, למלכותא דארעא. ובתוס' שם כתבו, בהוצאה למלחמת הרשות קאמר. ומכאן כתבו כמה מחברים דדעת רבינו היא דכל שאין חשש הסכנה יותר משישית מותר, וראה בילקוט הערות אות ג'.

ואף גם בזמן שהיו אורים ותומים, לא ילאו מספק סכנה, דהרי כל היוכל למלחמת כו' (שבת נ"ו ע"א).

וקצת קשה אמאי לא אמר בקוטה דף מ"ד (ע"ב) נפקא מינה אם מותר לצור למעוטי נכרים תוך ג' ימים קודם שבת². [ו] [כ]ן יש לעיין אמאי לא מחלק שם בשבת (י"ט ע"א), בצרין על העיירות, בין רשות למנוה³. ואולי משום זה אינו מותר רק כשיפסוק עמו לשבות⁴, וזה אי אפשר בצרין על העירות. וזה קצת סמך לדעת הרמב"ם (פ"ל משנת הי"ג) שפסק כרבי. והיינו שפסק הרמב"ם (שם) בין מלחמת מנוה ובין הרשות, ולא כתב דמלחמת מנוה אפילו בערב שבת מותר, משום דאי אפשר לפסוק עמו במלחמה⁵.

לצור בע"ש
במלחמת
מצוה

ובן בזמן בית שני, נראה דלא נמנעו מלכי בית חשמונאי הכשרים ללאת למלחמה לרוחה. ויעוין

בגיטין דף מ"ז ע"א תוס' ד"ה ר"ל, שכתבו לא היה מולול בעצמו כל כך, ולא כתבו לא היה עושה איסור כזה, משמע מפני שסמך על (חכמינו) [חכמתו] לא עצד איסורא, אף דלפי הנראה לא היה הללתו צרור כל כך.

ונהי דלמסור צעל כרחו נראה וודאי כי איסור חמור הוא, וכמו שכתב מהר"ש צנודע ביהודה תנינא (י"ד) צסי' ע"ד, מכל מקום לשכור אנשים מדעתם, כיון דאי אפשר למסור הדבר לנכרים שיקחו כחפצם, כי יקחו גם לומדי תורת ה' אשר מן הדין אין עליהם עול הזה (י"ד סי' רמ"ג ס"ב⁶), אם כן השכירות להעמיד אנשים מדעתם מותר, ומנוה לפענ"ד.

וה' בחסדו ישמרינו, ויעזרינו על דבר כבוד שמו, ויקבץ נדחינו במהרה.

דברי
הק' מאיר א"ש

סימן נג

אכילת בהמה שנרבעה ע"י גוי

בעזה"י, יום ד' י"ד תמוז, שנת ת"ר לפ"ק, אונגוואר יע"א.
שלום וכל טוב, לכבוד הרבני המופלא, החרוץ ושנון, מו"ה ישראל עוזר נ"י.

מכתבו הגיעני. והן אמנת כי הכתיבה עלי למשא אחרי כי אני טרוד מכל זד, ומכל מקום אמרתי להשיב לך בקננה, אודות שאשה אחת צאה אל הרפת הצקרה, ותרל ערל אחד רוצע לפרתה, והוא גם כן הודה לפני השר כי הרע לעשות קן,

מאורי האש

ב. בסוטה שם, מלחמות יהושע לכבש דברי הכל חובה, מלחמות בית דוד לרווחה דברי הכל רשות, כי פליגי למעוטי עובדי כוכבים דלא ליתי עלייהו, מר קרי ליה מצוה ומר קרי רשות, נפקא מינה לעוסק במצוה שפטור מן המצוה.

ג. וכדעת רבי בשבת י"ט ע"א. והיינו רק כשמפליג בתוך ג' ימים לדבר מצוה, אבל קודם ג' ימים א"צ להתנות, כמבואר ברמב"ם שם וכפשטות כל הפוסקים [אמנם בב"ח סי' רמ"ח סק"ב צידד שאף קודם ג' ימים צריך להתנות ובאליה רבה שם סק"ה הביא כן מהראב"ן ריש סימן ס', ועי' תורת חיים שם סק"ה ובית ארוזים ס"ק ע'].

ד. אמנם בירושלמי בשבת שם פ"א ה"ח כתב דבמלחמת מצוה מותר לצור אפילו בשבת עצמה, וכ"כ בטור סימן רמ"ט.

שו"ת נודע ביהודה מהדורא תניינא - יורה דעה סימן י

תשובה שלום להאי צורב, העוסק בחקי חורב, ה"ה כבוד אהובי האלוף התורני מוהר"ר גומפריכט אפנהיים י"ץ :
מכתבו קבלתי ואם אינני מכירו ולא ידענא ליה אך אשר בא לשאל שאילתא ומשתעי בלישנא דחכמתא הנני משיב לכל שואל. ושורש שאלתו איש אחד אשר זכהו השם בנחלה רחבה ויש לו כפרים ויערות אשר בהיערות תרמוש כל חיתו יער אם מותר לו לילך בעצמו לירות בקנה שריפה לצוד ציד או אם אסור לישראל לעשות דבר זה אי משום צער בעלי חיים אי משום בל תשחית וכו' ומי שהוא איש הצריך לזה ופרנסתו מצידה כזו בזה לא שייך אכזריות והרי שוחטין בהמות וחיות ועופות וממיתים דגים לצורך האדם ומה לי טהורים שיאכל מבשרם ומה לי טמאים שיאכל ויפרנס עצמו מדמי עורותיהן וכל בעלי חיים ניתנו לאדם לכל צרכיו, אבל מי שאין זה לצורך פרנסתו ואין עיקר כוונתו כלל בשביל פרנסתו הוא אכזריות. ועד כאן דברתי מצד יושר ההנהגה שראוי לאדם להרחיק מזה ועכשיו אני אומר אפילו איסורא איכא שהרי כל העוסקים בזה צריכין להכנס ביערות ולהכניס עצמם בסכנות גדולות במקום גדודי חיות ורחמנא אמר ונשמרתם מאוד לנפשותיכם, ומי לנו גדול ואומן בקי בצידה יותר מעשו שהכתוב העיד עליו ויהי עשו איש יודע ציד וכו' ופוק חזי מה אמר הוא על עצמו הנה אנכי הולך למות וגו' ואין מקרא יוצא מידי פשוטו שהיינו שהוא מסתכן בכל יום בין גדודי חיות וכן פירשו הרמב"ן, ומעתה איך יכניס עצמו איש יהודי למקום גדודי חיות רעות, ואף גם בזה מי שהוא עני ועושה זו למחייתו לזה התורה התירה כמו כל סוחרי ימים מעבר לים שכל מה שהוא לצורך מחייתו ופרנסתו אין ברירה והתורה אמרה ואליו הוא נושא את נפשו ואמרו רז"ל מפני מה זה עלה בכבש ונתלה באילן ומסר עצמו למיתה לא על שכרו כו', אבל מי שאין עיקר כוונתו למחייתו ומתאות לבו הוא הולך אל מקום גדודי חיות ומכניס עצמו בסכנה הרי זה עובר על ונשמרתם מאוד כו'. וז"ל הרמב"ם בפ' י"ב מהל' רוצח ושמירת נפש הלכה וי"ו וכן אסור לאדם לעבור תחת קיר נטוי כו' וכן כל כיוצא באלו ושאר הסכנות אסור לעבור במקומן.

To see the Headlines article regarding the Shalit deal relevant to the above [click here](#)

שאלה א'

1234567

אם מותר להציל עצמו, ועי'ז יגרום שיהרג חברו

שאלה: ביום ט"ז אלול תש"א, 8 ספטמבר שנת 1941 למספרם, בא לליטא המחבל הידוע של כמה וכמה גיטאות, "אובערפירער" של חס. ס. געקע, שחיסל בסופו של דבר גם את גיטו קובנה.

שמו המנואץ של רשע מרושע גרמני זה הלך לפניו כרוצח שואף דם ^{אוצר החכמה} מטדרגה ראשונה ודבר בואו לליטא עורר בהלה גדולה בין כלואי הגיטו, כי מיד לבואו הוציא להורג מספר יהודים, ואז נתעוררה שאלת הכרטיסים הלכנים שהיו ידועים לשמצה בשם, "יארדאן שייך".

וזה הדבר, המפקד הגרמני ימ"ש על עניני גיטו קובנה, יארדאן, נתן צו למועצת הזקנים של הגיטא הידוע בכינו, "עלטסטען-ראט" שעליהם גחלק בין בעלי המלאכה הנמצאים בגיטא 5000 כרטיסים לבנים שמסר להם ורק לאלה תינתן הרשות להשאיר בגיטו עם משפחותיהם והיתר יחוסלו.

ובעת ההיא נמצאו בגיטו כשלושים אלף יהודים וביניהם כעשרת אלפים בעלי מלאכה.

אין לתאר את המהומה והבהלה שפרצה בגיטו בין בעלי המלאכה, כי כל אחד מהם רצה לזכות בכרטיס לבן כזה בידעו שאם לא יזכה להשיג כרטיס כזה גורלו וגורל משפחתו חתום.

כל בעלי המלאכה שבגיטו צבאו בהמוניהם על מועצת הזקנים בכדי לזכות בכרטיס לבן, ורבים מהם חטפו כרטיסים בכוח.

ביחוד גברה הבהלה ביום ד' כ"ה אלול לאחר שנודע שהגרמנים הקיפו את הגיטו מכל צדדיו ובכל מבואותיו הופקדו משמרות של חיילים ומסביב לחומת הגיטו הועמדו קני מכונות ירייה והגרמנים ימ"ש וקלגסיהם הליטאים עמדו הכן כדי לעשות הרג ביהודים.

כמו כן נודע שבגיטו הקטן פרצו גרמנים מזוינים לתוך בתי היהודים גירשו אותם החוצה כחמת רצח וכינסו אותם במגרש בשוק ועשו שם מיון של היהודים, אלה שהיו להם כרטיסים לבנים הועמדו עם משפחותיהם לחוד ואלה שלא היו להם כרטיסים כאלה הועמדו עם משפחותיהם לחוד.

ואז בתוך המולת הבהלה נשאלתי שאלה גורלית, האם מותר למועצת הזקנים של הגיטו לקחת את הכרטיסים ולחלקם כפי הצו שנתן להם צורר יהודי זה, יארדאן, כי הלא בכל כרטיס שהם מחלקים לאחד מבעלי המלאכה הם דוחים בעל מלאכה אחר ומוסרים אותו למלכות הרשעה הגרמנית ימ"ש שיעשו בו כרצונם, ואם כן הם דוחים בזה נפש מפני נפש, ומאי חזית דדמא דהאי שחלקו לו כרטיס לבן סומק טפי, דילמא דמא דהאי שלא חלקו לו כרטיס לבן סומק טפי.

ועוד נשאלתי, האם יאות עבדי אלה שחוטפים כרטיסים לבנים כדי להציל את נפשם, כי הלא בזה שהם חוטפים לעצמם, יארדאן שייך" הם דוחים נפש יהודי אחר ומונעים את הצלתו והצלת משפחתו, ומאי חזית דדמא דידך סומק טפי דילמא דמא דחברך סומק טפי.

תשובה: בירושלמי פרק ה' דתרומות הלכה ד' גרסינן, חני סיעות בני אדם שהיו מהלכין בדרך פגעו להן גויים ואמרו תנו לנו אחד מכם ונהרוג אותו ואם לאו הרי אנו הורגים את כולכם אפילו כולן נהרגים לא ימסרו נפש אחת מישראל ייחדו להן אחד כגון שבע בן בכרי ימסרו אותו ואל ייהרגו, אמר ר' שמעון בן לקיש והוא שיהא חייב מיתה כשבע בן בכרי ורבי יוחנן אמר אף על פי שאינו חייב מיתה כשבע בן בכרי.

עולא בר קושב תבעתיה מלכותא, ערק ואזיל ליה ללוד גבי ריב"ל, אתון ואקפון מדינתא, אמרו להן, אין לית אתון יהבון לי הלן אנן מחרבין

מדינתא, סלק גביה ריב"ל ופייסיה ויהביה לון, והוה אליהו זכור לטוב יליף מתגלי עלוי, ולא אתגלי, וצם כמה צומין ואתגלי עלוי, אמר ליה ולמסורות אני נגלה, אמר ליה ולא משנה עשיתי, אמר ליה ודו משנת החסידים, עיי"ש, ועי' גם כן בתוספתא תרומות פרק ז', ותוספתא זו הוא מקור הברייתא דתני בירושלמי.

והנה הרמב"ם בפרק ה' מהלכות יסודי התורה הלכה ה' פסק, וכן אמרו להם עובדי כוכבים תנו לנו אחד מכם ונהרגנו ואם לאו נהרוג כולכם, יהרגו כולם ואל ימסרו להם גפש אחת מישראל, ואם יחדוהו להם ואמרו תנו לנו פלוני או נהרוג את כולכם, אם היה מחוייב מיתה כשבע בן בכרי יתנו אותו להם, ואין מורין להם כן לכתחלה, ואם אינו חייב מיתה יהרגו כולן ואל ימסרו להם גפש אחת מישראל.

ועיי' במראה הפנים שם בירושלמי שכתב, תני סיעות בני אדם כו' כהן תוספתא פסק הרמב"ם שם וכן אמרו להם גוים תנו לנו אחד מכם וכו' ואם יחדוהו להם כו' אם היה מחוייב מיתה כשבע בן בכרי יתנו אותו כו', וזה קשה דפסק כר"ל דהכא נגד ר' יוחנן דהלכתא כותיה לגביה דר"ל ובהגה' מי' שם נשאר הדבר בצ"ע, ולענ"ד כל מה שנאמר בזה היה דוחק, והיותר נכון דגי' אחרת היה לו וז"ל וגריס הא דר' יוחנן בדר"ל והא דר"ל בדר' יוחנן, עכ"ל במראה הפנים שם.

אולם הכסף משנה דעת אחרת לו בביאור דברי הרמב"ם, עיי"ש שכתב, ופסק רבינו כר"ל אע"ג דמן הסתם לא קיימ"ל כוותיה לגבי ר' יוחנן, משום דהוי ספק גפשות ולהחמיר דלא ימסרוהו בידיים ביד העובדי כוכבים, ועוד דמתניתא מסייעא לו דקתני כשבע בן בכרי, משמע כשחייב מיתה כמותו דוקא כו' משמע דאי לאו הכי לא היו רשאים למוסרו לו, וסובר רבינו דההוא בר נש דריב"ל היה חייב מיתה כשבע בן בכרי ואפ"ה לא איתגלי ליה אליה מפני שמסרו וא"ל וזו משנת חסידים היא, אלמלא דלכתחלה אין מורים כן.

והנה הרמ"א בשו"ע יו"ד סי' קנ"ז סעיף א' כתב, עובדי כוכבים שאמרו לישראל תנו לנו אחד מכם ונהרגנו לא יתנו להם אחד מהם אלא אם

כן יחדוהו ואמרו תנו לנו פלוני (משנה פ"ח דתרומות והרמב"ם פ"ה מהלכות יסודי התורה) ויש אומרים דאפילו בכהאי גוונא אין למסרו אלא אם כן חייב מיתה כשבע בן בכרי (ב"י בשם רש"י ור"ן).

ויש לתמוה על המציין של דברי הרמ"א הפלא ופלא, חדא שעל הדין הראשון של הרמ"א ציין, משנה פ"ח דתרומות, והרי לא מצינו משנה כזאת בפ"ח דתרומות וכל מקורו של דין זה הוא תוספתא בפ"ז דתרומות ולא משנה, אלא שבירושלמי ס"ח דתרומות הובאה תוספת זו «תני סיעות בני אדם וכו'» וכמו שהעתקתי.

ועוד, שעל הדין השני של הרמ"א ציין, ב"י בשם רש"י ור"ן, וציון זה הוא עוד יותר תמוה, דבשלמא מה שציין את הרמב"ם על הדין הראשון, אף על פי שלכאורה ציון זה הוא מיותר מכיון שדין זה הוא תוספתא מפורשת, נוכל ליישב בדוחק, שכוונתו היא לומר שהדין הזה שפסק הרמ"א מקורו בפ"ח דתרומות וגם הרמב"ם פסק כן, אבל מה שציין שמקורו של הדין השני של הרמ"א הוא ב"י בשם רש"י ור"ן, זה לגמרי תמוה. דמה ראה להשמיט בציונו את הרמב"ם שפסק בפ"ה מהלכות יסודי התורה בהדיא כמו היש אומרים שהביא הרמ"א.

על כל פנים מבואר דאם לא יחדוהו לכולי עלמא אין למסור להם אחד מישראל, ואפילו אם יחדוהו שיטת הרמב"ם והיש אומרים שהביא הרמ"א שרק אם הוא חייב מיתה כשבע בן בכרי, מותר למוסרו להם, הא לאו הכי אפילו אם יחדוהו אסור למוסרו להם, ואפילו כשיחדוהו והוא חייב מיתה כשבע בן בכרי דעת הרמב"ם היא, שאף על פי שמצד הדין מוסרין אותו להם, אף על פי כן «אין מורין להם כן לכתחלה» וכמו שהבאתי לעיל את לשונו, ומקורו של הרמב"ם בזה הוא הך עובדא דריב"ל דלא איתגלי ליה אליהו מפני שמסרו לעולא בר קושב, כדאיתא בירושלמי שם.

וע"י שם בט"ז בשו"ע יו"ד סק"ז שכתב בסופו, ונראה לי שעיקר החטא היה במה שריב"ל עצמו הלך ומסרו והיה לו להניח הדבר ביד המון

העם שיעשו מה שירצו, וממילא היו מוסרים אותו, והוא לא היה לו לומר כלום, ועל זה אמר אליהו, לאו משנת חסידים היא, כלומר שלא על החסידים נשנה כן שהם בעצמם יעשוה, אלא יניחו הדבר כמות שהוא, ועל כן פסק הרמב"ם שאין מורין כן לכתחלה אלא יניחו הדבר וכמו שירצו, זהו נראה לי נכון בחי' הירושלמי וברמב"ם, ולענין הלכה יש לנו לפסוק כן כר"ל ולא ימסרוהו אלא אם כן חייב מיתה כשבע בן בכרי כדעה השניה שהביא רמ"א כאן וכן פסק מו"ח ז"ל.

ועי' גם כן בבאר היטב בסוף סק"ט שכתב, ועוד נראה לי דבמקום שאין רשאים למסור אותו אין חילוק בין שמוסרין אותו למיתה או לשאר יסורים או אפילו לממון אין מוסרין אותו, דכיון שנפל ביד עובדי כוכבים שוב אין מרחמין עליו, עכ"ל.

ובנודע ביהודא מהדורא תניינא חי"ד סי' ע"ד בתשובה מבן המחבר הוא כותב, היוצא מזה דעכ"פ אליבא דכ"ע אם אינו כמעשה דשבע בן בכרי אסור למסור להם אחד אפילו אם יחדו לפלוני, עיי"ש בתשובה נפלאה זו.

מכ"ל זאת נראה דבודאי אסור להם למועצת הזקנים לחלק את הכרטיסים הלבנים הללו, כי הרי על ידי כך הם מוסרים יהודים אחרים למיתה, כיון שהגרמנים הארורים ימ"ש לא יחדו את היהודים שהם רוצים שימסרו לידם, ואפילו אם היו מיחדים את היהודים שהם רוצים בהם, הרי יהודים אלה אינם חייבים מיתה כשבע בן בכרי, ואם אינו כמעשה דשבע בן בכרי הרי לדעת הרמב"ם והיש אומרים שהביא הרמ"א אסור למסור להם נפש אחת מישראל ועל אחת כמה וכמה שאסור למסור להם ציבור גדול למיתה ר"ל.

ואף אי נימא שלא ברור בכל המאה אחוזו שהיהודים שימסרו לידיהם יוצאו להורג, מכל מקום הרי כתב הבאר היטב שהבאתי, דבמקום שאין רשאים למסור אותו לידם אין חילוק בין שמוסרין אותו למיתה או לשאר יסורים ואפילו לממון אין מוסרים אותו לידם, דכיון שנפל ביד עובדי כוכבים שוב מרחמין עליו, ואם כן על אחת כמה וכמה אין מוסרים יהודים לידי הרוצחים הטמאים ימ"ש שהוחזקו במעשי רציחתם.

לכן לכאורה יש להורות שאסור להם למועצת הזקנים לחלק את הכרטיסים הלבנים הללו ועל ידי כך למסור יהודים אחרים למיתה וליסורים בידי הגרמנים, אלא מוטב להם להניח את הדבר כמות שהוא, וכעין מה שהעלה הט"ז שהבאתי, שפסק דלכתחילה אפילו כשיחדוהו והוא חייב מיתה כשבע בן בכרי, גם כן יש להניח הדבר כמות שהוא.

אכן שבתי וראיתי בשו"ע חו"מ סי' קס"ג ס"ק י"ח בש"ך שכתב, המלך או שר שמטיל איזה דבר על עשיר אחד או ב' ויש ליהודי אחד כוח בהיכל המלך והשר להשתדל לפוטרם, אם הדבר ברור ודאי שאם יפטרם לאלו יטיל על אחרים אי רשאי להצילם או לא, פסק בתשובת מהריב"ל ח"ב סי' מ' דאם כבר הטיל המלך על אנשים ידועים ופרט אותם ונלכדו ברשתו אזי יהודי רשאי להשתדל לפטרן בשום ענין שיזיק לאחרים בודאי, אבל אם יצאה גזירה להטיל על ב' אנשים בסתם יכול יהודי להשתדל על איזה אנשים שרוצה שלא יהיו בכלל הגזירה אף שבודאי יכנסו אחרים, והביא ראיה ברורה ממפיבשת בפרק הערל שהתפלל דוד עליהם שלא יקטלנו הארון כו' עיי"ש.

אם כן לפי זה נראה דנידון דידן דומה ממש למה שכתב מהריב"ל בסוף דבריו, שהרי בנידון דידן לא ניתפסו ונפרטו אנשים ידועים שעליהם להמסר בידי הגרמנים אלא הגזירה יצאה בסתם על אלה שלא יהיו להם כרטיסים לבנים, אם כן בנידון זה ודאי שהרשות ביד מועצת הזקנים להשתדל על איזה אנשים שירצו שלא יהיו בכלל הגזירה אף שבודאי יכנסו אחרים, וכמו שהעלה מהריב"ל בסוף תשובתו הנ"ל.

ואף שיש לבעל דין לחלוק ולומר דמאחר שהגרמנים הארורים ימ"ש מסרו למועצת הזקנים 5000 כרטיסים לבנים, אם כן ממילא דומה הוא כאילו הם מטילים את גזירתם מפורש על אלה היהודים שאין להם כרטיסים לבנים פאלה, וכל זמן שאין ליהודי כרטיס לבן הרי הוא בכלל הגזירה, וכשיחלקו לו כרטיס לבן הרי בזה הוטל הגזירה על אחרים, ואם כן דומה הוא למה שכתב מהריב"ל בתחילת תשובתו דבאופן זה אין יהודי רשאי להשתדל לפטרן בשום ענין שיזיק לאחרים.

מכל מקום נראה מצד הסברה דנידון דידן אינו דומה למה שהעלה מהריב"ל בתחילת תשובתו, כיון דסוף כל סוף לא פורטו האנשים שיזכו בכרטיסים הלבנים מפורש שהם תפוסים ועומדים במיוחד להמסר ליד הגרמנים, אלא אדרבה יותר מסתבר לדמות נידון דידן לסוף תשובת מהריב"ל, היינו להיכא שיצאה גזירה להטיל על ב' אנשים בסתם, שהעלה שם שיכול יהודי להשתדל על איזה אנשים שרוצה שלא יהיו בכלל הגזירה אף שבודאי יכנסו אחרים במקומם, ואם כן נידון דידן נמי דינא הכי, דאין כסברה לחלק ביניהם.

אח"ת 1234567

אוצר החכמה

ולזאת מותר להם למועצת הזקנים לחלק את הכרטיסים הלבנים לפי ראות עיניהם אף שבודאי יכנסו אחרים במקומם וכמו שהעלה שם מהריב"ל בסוף תשובתו הנ"ל.

וכמו כן לזאת מצאתי בהאי עובדא דאתא קמיה מרן הגאון ר' אברהם דובער כהנא שפירא זצ"ל הגאב"ד דקובנה, וזה הרבר ביום ו' מרחשון תש"ב הוציאה ממשלת הזדון הגרמנית צו למועצת הזקנים שידביקו מודעה בחוצות הגיטו שביום ח' מרחשון (26 לאוקטובר 1941) על כל כלואי הגיטו אנשים נשים וטף לרבות חולים וזקנים להקהל במגרש הידוע בשם "דעמאקראטא פלאץ", ושום אדם מישראל אסור לו להשאר בבית אותו זמן.

ומועצת הזקנים שלחה מיד משלחת של 4 אנשים להגאב"ד דקובנה ונפשם בשאלתם, אם עליהם להשמע לצו הגרמני ולהדביק את המודעה הנ"ל או לא, כי לפי הידיעות שישנן בידם יוצאו חלק ניכר מהאנשים הנקהלים במגרש הזה להורג.

השעה היתה מאוחרת בלילה כשהמשלחת הזאת באה לבית הרב לשאול אם שאלתם והגאב"ד זצ"ל כבר נרדם במטתו, ובכל זאת למרות שהגאב"ד זצ"ל כבר היה אז זקן ומצב בריאותו לא היה איתן ביותר, נכנסה הרבנית אליו והודיעה לו את דבר בואה של המשלחת.

הוא קם ממטתו מיד והמשלחת מסרה לו על המתרחש בשעה זו בגיטו, לשמע

הגזירה החדשה הזאת החל הגאב"ד לרעוד בכל גופו מרוב צער עד שכמעט עמד להתעלף, והיה צורך לעודדו בטיפות „וואליריאן“.

הגאב"ד דקובנה זצ"ל בהיותו חדור רגש האחריות הגדולה הרובצת עליו כמנהיג עדתו ובידעו את רוע משמעות הגזירה הזאת אמר למשלחת, כי ההסטוריה היהודית הארוכה העקובה בדם, יודעת מגזירות כאלה, ואף על פי כן הוא אינו יכול מיד להודיע להם את חוות דעתו בענין חמור זה.

בלי"ה הזה לא חזר לשנתו אלא חיפש בספרים ועיין בהלכה חמורה זאת, ואחרי ישוב דעת ארוך הוא הודיע להם אם פסק הדין בזה הלשון, אם יצאה גזירה על קהלה מישראל להשמידה ר"ל, וישנה האפשרות על ידו אמצעים שונים להציל מקצתם של עדה זאת, מוכרחים ראשי העדה לאזור עוז בנפשם ולעשות מעשה מתוך האחריות המוטלת עליהם, הם צריכים לנקוט את כל האמצעים האפשריים ולהציל כל כמה שניתן להציל.

ואם כן לזאת גם בנידון שאלתנו שהגזירה הוטלה על כל העדה, נראה שמוטלת החובה על ראשי הציבור להציל כל כמה שאפשר, ומכיון שניתן להציל מספר אנשים על ידי הכרטיסים הלבנים, על מועצת הזקנים להתאזר בגבורה ובעוז ולחלק את הכרטיסים הללו כפי ראות עיניהם, מאחר שיש כאן ענין של הצלה צריכים הם להציל בכל מידי דאפשר.

ובנידון השאלה השניה אם מותר להם לבעלי המלאכה לחטוף בזרוע את הכרטיסים הללו, אף על פי שעל ידי כך דומה הוא כאילו הם מצילים את עצמם בנפש זולתם, ומאי הזית דדמא דידך סומק טפי דילמא דמא דחברך סומק טפי, בנידון זה נראה לומר.

דהנה בשו"ע חו"מ סי' שפ"ח בסוף סעיף ב' כתב הרמ"א, היה רואה נזק בא עליו מותר להציל עצמו אף על פי שעל ידי זה בא הנזק לאחר (נ"י פ' לשותפין).

מעתה לפי זה ודאי דמותר להם לבעלי הזרוע לחטוף בכוח את הכרטיסים הלבנים בכדי להציל את עצמם, אף על פי שעל ידי כך הם יגרמו נזק וצרה לאחרים, דהרי זה דומה ממש לדינו של הרמ"א.

אכן הסמ"ע שם בסק"י כתב על דברי הרמ"א הללו, היה רואה נזק בא עליו כו', שם בנ"י סיים וכתב דאם כבר בא עליו אסור לסלקו ממנו כשגורם בזה היזק לחבירו עיי"ש, ואם כן לפי זה אפשר לומר דנידון דידן הוי כאילו כבר בא עליו הנזק, שהרי כל כלואי הגיטו תפוסים בידי הגרמנים הארורים לעשות בהם כרצונם, והוי ממש כאילו הנזק כבר בא עליהם, ובאופן זה הלא סיים הנ"י וכתב דאסור לסלק ממנו את הנזק כשהוא גורם על ידי כך נזק לחבירו, וממילא דינא הוא שאסור להם לבעלי זרוע הללו לחטוף את הכרטיסים ולסלק מעצמם על ידי כך את הנזק כיון שבזה הם יגרמו נזק לאחרים. והנה כבר הבאתי לעיל מה דאיתא בשו"ע חו"מ סי' קס"ג ס"ק י"ח בש"ך, שכתב, המלך או שר שמטיל איזה דבר על עשיר אחד או ב' ויש ליהודי אחד כח בהיכל המלך והשר להשתדל לפוטרם אם הדבר ברור ודאי שאם יפטרם לאלו יטיל על אחרים אי רשאי להצילם לאללו או לא, פסק בתשובת מהריב"ל ח"ב סי' מ' דאם כבר הטיל המלך על אנשים ידועים ופרט אותם וגלכדו ברשתו אזי אין יהודי רשאי להשתדל לפטרן בשום ענין שיזיק לאחרים בודאי אבל אם יצאה גזירה להטיל על ב' אנשים בסתם יכול יהודי להשתדל על איזה אנשים שרוצה שלא יהיו בכלל הגזירה אף שבודאי יכנסו אחרים והביא ראייה ברורה ממפיבשת בפרק הערל שהתפלל דוד עליהם שלא יקטלנו הארון כו' עיי"ש.

ולפי מה שכתבתי אי אפשר גם כן לדמות נידון דידן לתשובת מהריב"ל זאת ולומר, דלפי מה שהעלה מהריב"ל בסוף דבריו דאם יצאה גזירה על ב' אנשים בסתם יכול יהודי להשתדל על איזה אנשים שרוצה שלא יהיו בכלל הגזירה, אם כן הוא הדין בנידון דידן יכולים בעלי הזרוע מבין בעלי המלאכה, להשתדל ולעשות כל טעדיקי שיש בידם וגם לחטוף את הכרטיסים הלבנים בכוח כדי שהם לא יהיו בכלל הגזירה אף שבודאי שעל ידי כך יכנסו אחרים בכלל גזירה זו במקומם.

דלפי מה שכתבתי אין גידון שאלתנו דומה כלל לתשובת מהריב"ל הנ"ל, דמהריב"ל איירי שהשתדלות היא לפני שהם נתפסו, בזה אית ליה שמותר להשתדל על איזה אנשים שלא יהיו בכלל הגזירה, מה שאין כן אם כבר נתפסו אנשים מחמת גזירה זו, ודאי שאסור להשתדל להוציאם ועל ידי כך לגרום שהגזירה תחול על יהודים אחרים, ובנידון רידן הלא אפשר לומר כמו שהעליתי שכל דעת בני ישראל הכלואים בתו דהגיטו חשובים כנתפסים ועומדים ובכללם גם בעלי הזרוע הללו, ואם כן ממילא אסור להם לחסל מעצמם את הגזירה הזו על ידי שיחטפו בכוח זרועם את הכרטיסים הלבנים ולהטיל על ידי כך את כל רוע הגזירה על אחרים.

וראיתי בתשובת נודע ביהודה הנ"ל שכתב, ובאמת תמיה לי טובא על הש"ך בסי' קס"ג שהביא ממרחק לחמו מתשובת מהר"י בן לב הנ"ל, הלא דבר זה מפורש בש"ע ברמ"א סימן שפ"ח סוף סעיף ב' דאם אדם רואה נזק בא עליו מותר להציל עצמו אף על פי שעל ידי זה הנזק בא לאחר עכ"ל, הרי ממש כפסק של מהר"י בן לב .

ואפשר ליישב דמהרמ"א לקמן נשמע דאותו אדם עצמו כשרואה את הנזק בא עליו דמותר להציל עצמו אבל שיהיה לאחרים רשות להשתדל עבורו לא שמענו ולכך הביא הש"ך דברי מהר"י בן לב ופסק דגם אחרים יכולים להשתדל עבורו אם עדיין לא בא הנזק וראייתו מדוד שהתפלל על מפיושת שלא יקטלנו הארון, עכ"ל הנוב"י שם, והובאו דבריו גם כן ביד אברהם הנדפס בגליון יו"ד בסי' קנ"ו עיי"ש.

וי"ש לתמוה על שהנוב"י אינו מזכיר שם את דברי הסמ"ע בסק"י שהעלה בשם הנ"י דאם הנזק כבר בא עליו אז אפילו הוא עצמו אסור לו לסלק עצמו מן הנזק אם יגרום בזה שהנזק יחול על אחרים.

ודגה בבא מציעא סב.) איתא, שנים שהיו מהלכין בדרך וביד אחר מהן קיתון של מים אם שותין שניהם מתים ואם שותה אחד מהן מגיע לישוב, דרש בן פטורא מוטב שישתו שניהם וימותו ואל יראה אחד מהם

במיתתו של חברו, עד שבא ר' עקיבא ולימד, וחי אחיך עמך, חייך קודמים לחיי חברך.

ולכאורה דברי בן פטורא צריכין למודעי, דבשלמא היכא דאונסין אותו להרוג את הנפש אמרינן דדינא הוא דיהרג ואל יעבור, דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי דילמא דמא דחברך סומק טפי, אבל הכא הרי חברו בין כך ובין כך ימות אם ישתו שניהם ולא שייך כאן כלל לומר מאי חזית וכו' שהרי חברו בין כך ובין כך ימות, ואם כן מן הדין צריך לומר בזה חייך קודמים.

ולכאורה היה אפשר לומר דגם בזה שייך סברת מאי חזית וכו' שהרי אם שותין שניהם יאריך בזה את חיי חברו לכמה שעות על כל פנים, ואם ישתה הוא עצמו הלא על ידי זה יקדים את מיתת חברו, לכן גם על חיי שעה של חברו אמרינן מאי חזית דדמא דידך סומק טפי דילמא דמא דחברך סומק טפי.

אמנם לאחר העיון נראה, דסברה זו אינה דודאי חיי עצמו כולם עדיפי מבחי שעה דחבריה, ולא שייך כאן לגמרי לומר סברת מאי חזית וכו'.

וקוטב מחלוקתם הוא בזה, דבן פטורא אית ליה, דבזה שהוא עצמו שותה חשיב כאילו הוא עושה מעשה במיתת חברו, ורק היכא שהוא בגדר של שב ואל תעשה שייך לומר חייך קודמים לחיי חברך, אבל כאן במה שישתה עצמו הוי בגדר של קום ועשה, כלומר שהוא עושה מעשה במיתת חברו על ידי שתיתו, ולכן אית ליה לבן פטורא, מוטב שישתו שניהם וימותו ואל יראה אחד מהם במיתתו של חברו, „יראה אחד“ מהם דייקא, היינו שעל ידי שתיתו הוא רואה במיתתו של חברו.

ור' עקיבא אית ליה דגם כאן הוי גדר של שב ואל תעשה, דשתית עצמו לא נחשב לעושה מעשה במיתת חברו כיון שהמים הם שלו, ולכל היותר הוא רק גורם למיתת חברו על ידי שב ואל תעשה במה שאינו

נותן לו לשתות מן המים, ולכן אית ליה דאמרינן כאן חייך קודמים לחיי חברך.

וראייתי אחר כך בחידושי אגדות של מהרש"א שם שכתב, וחי אחיך עמך חייך קודמין וכו' דמלת עמך משמע שיהא הוא טפל לך, ונראה לפי הדרש דרבי עקיבא דאם היה הקיתון של מים של שניהם דמודה ר' עקיבא לבן פטורא דשניהם ימותו ואל יראה כו', ואפשר דהיינו טעמא כדאמרינן דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי מדמא דחברך וק"ל, עיי"ש.

וביאור דברי המהרש"א הוא דהיכא דהקיתון של מים הוא של שניהם ורק האחד ישתה, ודאי דחשיב זה גדר של קום ועשה וכעושה מעשה במיתתו של חברו דאמרינן בזה מאי חזית דדמא דידך סומק טפי דילמא דמא דחברך סומק טפי, והוא כסברה שדללינו.

מכל זאת מבואר בהדיא דהיכא שהוא בגדר של קום ועשה היינו שהוא עושה מעשה שעל ידו הוא גורם למיתתו של חברו, כולי עלמא לא פליגי דאמרינן בזה מאי חזית וכו', ואם כן בנידון שאלתנו בדבר חטיפת הכרטיסים הלבנים בזרוע ודאי שנחשב הדבר כעושה מעשה שעל ידו הוא גורם למיתת חברו דשייך בזה לומר מאי חזית דדמא דידך סומק טפי דילמא דאמ דחברך סומק טפי.

כן היה נראה להורות לפום ריהטא, אבל לפי מה שהעליתי לעיל להלכה שמותר להם למועצת הזקנים לחלק את הכרטיסים הלבנים, מפני שיש כאן ענין של הצלה, אם כן לפי זה נראה דכל שכן הוא דמותר לכל אחד מבעלי המלאכה להיות עביד דינא לנפשיה ולחטוף אפילו בזרוע לעצמו כרטיס לבן בכדי להציל את עצמו ומשפחתו, כן נראה לי וכן הוריתי להם.

Headlines Two



Doctor Contracts Ebola in Sierra Leone, Will be Flown to Nebraska for Treatment

November 13, 2014

A surgeon from Sierra Leone and a permanent resident of the United States who contracted Ebola while working in West Africa will be flown to the United States to receive treatment for the deadly virus, according to a government official.

Dr. Martin Salia is expected to arrive in the United States on Saturday and will receive treatment at Nebraska Medical Center, the official told ABC News.

It is unclear how he contracted Ebola, but the official said he was in Sierra Leone at the time.

A hospital spokesman would only say that he would soon be evaluated for possible treatment. He would not give any other details.

In a statement, Jen Psaki, a spokeswoman for the State Department, said they were working “in consultation with the Centers for Disease Control and Prevention” and were “in touch with the family of a U.S. legal permanent resident working in Sierra Leone who has contracted Ebola.

“His wife, who resides in Maryland, has asked the State Department to investigate whether he is well enough to be transported back to the University of Nebraska Medical Center for treatment,” the statement added.

This comes two days after Dr. Craig Spencer, who contracted Ebola treating patients in West Africa, was discharged from a New York City hospital Ebola-free. Spencer, 33, who treated Ebola patients in Guinea for Doctors Without Borders, spent 20 days in isolation at Bellevue Hospital in Manhattan after testing positive for Ebola there on Oct. 23.

Spencer was the fourth person to be diagnosed with Ebola in the United States and the ninth Ebola patient to be treated in this country. Only Thomas Eric Duncan, the Liberian national who was diagnosed in Dallas, Texas, in late September, has died of the virus in the United States.



Dr. Craig Spencer is seen in this undated LinkedIn profile photo.

FAMILY & HEALTH

More than 5,000 people have died in the Ebola outbreak that is ravaging parts of West Africa, the World Health Organization reported on Wednesday.

This is the largest Ebola outbreak ever recorded — the vast majority in the West African countries of Liberia, Guinea and Sierra Leone.

Copyright © abcnews.go.com

Ebola: May a Doctor Endanger Himself by Treating Patients?

The 2014 Ebola outbreak in West Africa was the largest such epidemic in history, with over 28,000 cases of the disease reported and over 11,000 deaths confirmed, mainly in Guinea, Liberia, and Sierra Leone. The Ebola virus causes internal and external hemorrhaging, resulting in the death of an estimated 50% of patients. It is very contagious, transmitted through virtually all bodily fluids, including saliva, sweat, urine, vomit, and blood. As bleeding and vomiting are common symptoms of the disease, it can spread rapidly. There is currently no vaccine to immunize against the Ebola virus, or specific medication to cure patients. However, Ebola mortality rates can be significantly reduced through intensive treatment of the symptoms and rehydration therapy to compensate for lost fluids.

Several humanitarian organizations, such as Doctors Without Borders, sent healthcare professionals to West Africa to treat patients and help curb the spread of the deadly disease. Unfortunately, several professionals contracted the disease over the course of their work. New York resident Dr. Craig Spencer, a physician at New York Presbyterian Hospital who worked in Guinea as part of Doctors Without Borders, returned to the United States on October 17, 2014. Several days later, on October 23, he was rushed to Bellevue Hospital Center after developing a high fever. After testing positive for Ebola, he was placed in isolation. Thankfully, Dr. Spencer was discharged from the hospital twenty days later, on November 11, with a clean bill of health.

The humanitarian disaster wrought by the Ebola epidemic, and the sense of duty felt by many in the international healthcare community who wanted to help, raises the difficult question of whether one should expose himself to risk for the sake of saving lives. Treating Ebola patients was an urgent necessity both for the patients and for the world at large, which could have otherwise faced an international epidemic. Thus, the professionals who endangered themselves for the sake of treating patients were, rightfully, hailed as courageous heroes. From a halachic standpoint, however, the question arises as to whether one is permitted to put his life at risk in order to save others. Would it have been permissible for a physician to travel to West Africa to treat patients, or would it have been forbidden for him to risk his life for this purpose?

השמר לך ושמור נפשך מאד

The prohibition against exposing oneself to danger is explicitly codified by the Rambam in *Hilchos Rotzei'ach* (11:4), where he writes that one is required to remove all life-threatening hazards from his property and protect himself from them:

כל מכשול שיש בו סכנת נפשות מצות עשה להסירו ולהשמר ממנו ולהזהר בדבר יפה יפה...

Any hazard that poses a risk to life — there is an affirmative command to eliminate it, to protect oneself from it, and to exercise extreme care with regard to it...

The Rambam writes that one who has in his possession something dangerous violates the command of השמר לך ושמור נפשך מאד — “Guard yourself, and protect your life vigilantly” (*Devarim* 4:9) — as well as the prohibition of ולא תשים דמים — “Do not place bloodguilt upon your home” (*Devarim* 22:8). The source for this interpretation of the first of these verses as referring to protecting oneself from harm is a story told by the Gemara in *Maseches Berachos* (32b) about a certain pious man who refused to interrupt his prayer to respond to the greeting of a government official. The official questioned the man’s refusal to return his greeting, as he thereby endangered his life, in violation of השמר לך ושמור נפשך מאד.

In the next paragraph (11:5), the Rambam writes that “the Sages forbade” various kinds of dangerous activities. The Rambam proceeds to list such activities, including drinking water that may have been contaminated with toxins. Later (12:6), the Rambam lists other forbidden dangerous activities, such as walking on an unstable bridge or next to an unstable wall. Both passages are cited by the *Shulchan Aruch* (C.M. 427:8–9).

Several *Acharonim* noted the apparent contradiction in the Rambam’s comments, as he cites a Biblical source for this prohibition, while also establishing that “the Sages forbade” engaging in dangerous activities, suggesting that this prohibition applies only on the level of Rabbinic enactment, as opposed to Torah law.¹ The *Be’er Ha-Gola* (C.M. 427:70) suggests that this prohibition is in fact Rabbinic in origin; the verse cited by the Gemara — and the Rambam — was intended merely as an אסמכתא (an allusion in the Biblical text to a law enacted later by *Chazal*). By contrast, Rav Alexander Sender Shor (*Tevuos Shor* 13) writes that the prohibition against engaging in dangerous activities clearly applies on the level of Torah law, as evidenced by the common Rabbinic dictum חמירא סכנתא — matters of safety and health are treated more seriously than halachic

1. See *Minchas Chinuch*, mitzva 547; *Kiryas Sefer* in *Hilchos Rotzei'ach*; *Sema*, C.M. 427:12; and *Chasam Sofer*, *Avoda Zara* 30a.

violations. The Rambam writes אסרו חכמים — that these activities were proscribed by the Sages — only because these prohibitions are not stated explicitly by the Torah, but are rather established on the basis of *Chazal's* exegesis of the imperative רק השמר לך ושמור נפשך מאד. The Rambam did not mean that these prohibitions were introduced by the Sages, but rather that the Sages interpreted the Biblical text as forbidding such activities.²

ספק סכנה

Regardless, it is clear that *halacha* forbids knowingly entering into a dangerous situation, either on the level of Torah law or by force of Rabbinic enactment, and the question thus becomes whether this prohibition is overridden by the concern for human life. Certainly, one is not required — or even allowed — to surrender his life to save another (unless he is ordered to kill or be killed). But in the case of an infectious disease, the doctors are asked not to surrender their lives, but to expose themselves to risk. Is this exposure permissible for the sake of saving patients who would otherwise die, or does the halachic obligation to care for one's own physical wellbeing override the obligation to save human life?

At first glance, this question hinges on the well-known debate among the *poskim* as to whether one may or should place himself in a situation in which he might lose his life in order to rescue someone who would otherwise definitely lose his life. The *Beis Yosef* (C.M. 426), citing the *Hagahos Maimoniyos*, rules that *halacha* requires rescuing someone who would otherwise certainly die, even if this entails endangering oneself. As long as the rescuer needs to place himself in a situation of only ספק סכנה — in which he is exposed to the risk of death, as opposed to a situation in which he would certainly die — he is required to act to rescue a person who would otherwise definitely die. The *Sema* (426:2), however, notes that other *poskim* seem to disagree, and do not require a person to endanger himself in order to rescue somebody from death. The Radbaz, in one of his responsa (3:627), writes that it is forbidden to endanger oneself to rescue another person, and one who does so falls under the category of חסיד שוטה (a “pious fool”).

2. The context of the *Tevuos Shor's* discussion is the prohibition of בל תשקצרו (Vayikra 11:43), which *Chazal* understood as forbidding activities that are deemed revolting. In reference to this prohibition as well, the Rambam speaks of *Chazal* proscribing these activities: אסרו חכמים מאכלות ומשקין שנפש רוב בני אדם קיהה מהן. This led several *Acharonim* to conclude that the Rambam considered this a Rabbinic prohibition. The *Tevuos Shor* contends, however, that the Rambam in fact speaks here of a Torah prohibition; the Rambam writes that the Sages forbade these activities only because they are established on the basis of *Chazal's* interpretation of the verse.

Elsewhere (*Shu"t Le-Leshonos Ha-Rambam, Hilchos Rotzeiach* 1:14), the Radbaz concedes that if the risk is slight, then one must expose himself to the danger for the sake of rescuing his fellow. The Radbaz adds that for this reason *Chazal* establish the obligation to rescue one's fellow from danger with the example of הרואה חבירו טובע בנהר — where someone is drowning. Jumping into a river to save someone from drowning entails a small degree of risk, and *Chazal* therefore noted this example in order to instruct that the obligation to rescue someone from danger applies even when this entails exposing oneself to slight danger.

Seemingly, the permissibility of a healthcare professional traveling to areas ravaged by the Ebola epidemic to treat patients would depend upon this debate. Ebola patients who do not receive adequate medical care would all but certainly die, whereas the doctors who treat them only face the possibility of contracting the virus. At first glance, this situation is a classic example of exposing oneself to danger for the sake of rescuing people from certain death, and the *halacha* would thus depend on the different views cited above.

Upon further consideration, however, it would appear that even the *Sema* and Radbaz would concede that treating contagious patients is permissible, and perhaps even obligatory. To explain why, we need to explore the precise parameters of the prohibition against exposing oneself to danger.

Why is Overseas Travel Permitted?

It is clear from the examples of dangerous activity given by the Rambam that this prohibition applies even to situations in which the risk of danger is remote. The Rambam mentions in his list drinking from natural bodies of water in the dark of night, when one cannot check to see if leeches are present in the water; drinking water that had been left uncovered, and thus may have been poisoned with a snake's venom; placing coins in one's mouth, which is deemed hazardous because they may have been infected with germs; and keeping a knife thrust into a fruit or vegetable such that its blade is concealed, which could endanger somebody who leans on the fruit or vegetable. In all these examples, there is only a remote possibility of life-threatening danger, and yet the Rambam forbids these actions because they expose one (or others) to danger.³

3. Rav Zevulun Graz, former Chief Rabbi of Rechovot, offered a clever insight to explain why in virtually all areas of *halacha* we may rely on a statistical majority (רוב) to permit that which might perhaps be forbidden, yet when it comes to matters involving personal safety, we must avoid even remote chances of harm. The Ramban (*Chullin* 2b) writes that hallowed food — *teruma* and sacrifices — is not subject to the rule of ברשות ברשות ספק טומאה ברשות

How can we reconcile this prohibition with the fact that since time immemorial, people have engaged in potentially dangerous activities that were deemed perfectly acceptable? The *Shulchan Aruch* (O.C. 219:1), based on the Gemara (*Berachos* 54b), lists the four types of people who must recite ברכת הגומל to thank God for protecting them from harm, two of which are those who traveled through a desert and those who traveled overseas. The clear assumption, of course, is that these are considered dangerous situations in which one depends upon the Almighty's special protection. Thus, upon emerging safely from these situations, one is required to offer a special blessing of thanksgiving. Yet, nowhere in halachic literature do we find any mention of a prohibition against traveling due to the dangers involved! Indeed, the *Shulchan Aruch* (O.C. 248) addresses the prohibition against embarking on a sea voyage close to Shabbos, clearly indicating that traveling at other times is perfectly acceptable.⁴ Why is one allowed to travel, if this is considered dangerous?⁵

This question was already raised by Rav Malkiel Tzvi Tannenbaum of Lomza (*Divrei Malkiel* 5:35), and he concedes that it is unclear where the line is drawn between permissible and forbidden exposure to danger:

הרי מצינו שיורדי הים צריכים להודות...משום דשכיחא סכנתא, ומ"מ ודאי מותר לירד בים ולא מיקרי מאבד עצמו לדעת. ואם צריך לירד לים כדי לקיים איזה מצוה בודאי מחוייב לירד ואסור לו למנוע משום חשש סכנה. הרי חזינן שמותר להכניס א"ע בחשש סכנה היכא שאינו רק חשש בעלמא. ויש להאריך בזה ולבאר הגבול לזה, אך אין העת מסכמת.

We find, after all, that sea travelers are required to thank [God upon the safe completion of their voyage]...because danger is common [when traveling by sea], yet it is certainly permissible to sail at sea, and this

הרבים טהור. Normally, when uncertainty arises concerning a person or object's status of purity, we may consider it pure if this occurred in a public location. When it comes to *teruma* and sacrifices, the Ramban asserted, this rule does not suffice, because the Torah (*Bamidbar* 18:8) commands משמרת תרומות — that we must safeguard hallowed food. Whenever the Torah requires “guarding” something, we must avoid even situations of uncertainty. By the same token, then, when the Torah commands us to safeguard our personal wellbeing — השמר לך ושמור נפשך מאד — it means that we must avoid even potential hazards.

4. This point is made by the *Shem Aryeh*, in the passage cited below.
5. The Talmud Yerushalmi (*Pesachim* 4:1) cites the view of Rabbi Yehuda, who forbids traveling overseas, and the commentators explain this ruling as based upon the risk of danger. However, the *Ohel Moshe* (1) asserts that Rabbi Yehuda speaks of very specific instances, when sea voyages are especially dangerous. Regardless, the commentators to *Maseches Moed Katan* (14a) note that the Talmud Bavli understood Rabbi Yehuda as forbidding not sea travel per se, but rather leaving *Eretz Yisrael*. In any event, common practice clearly permits overseas travel.

is not considered knowingly killing oneself. And if one must travel by sea to fulfill a certain *mitzva*, he is certainly obligated to travel, and it is forbidden for him to refrain because of the possible danger. We thus see that it is permissible to place oneself in a situation of possible danger, as long as there is only a remote risk. Elaboration is needed to explain the limits in this regard, but time does not allow.

Traveling overseas is not dangerous enough to be forbidden, but it remains unclear just how dangerous something must be to be prohibited by force of the command of רק השמר לך.

Other sources also indicate that *halacha* permits placing oneself in situations that present a very slight risk. The *Magen Avraham* (316:23) condemns those who allowed killing a certain type of lizard on Shabbos, noting the very low level of risk posed by this creature. Similarly, Rav Aryeh Leibush Lifshitz, in a responsum published in his *Shem Aryeh* (Y.D. 28), notes that in *Sefer Chasidim* Rabbeinu Yehuda Ha-Chasid lists numerous activities from which one should refrain due to safety concerns, yet these are not mentioned in later halachic works. The *Shem Aryeh* suggests that since the risk presented by these activities is very slight, they are not strictly prohibited.

However, in contradistinction to the *Divrei Malkiel*, the *Elya Rabba* (O.C. 219) asserts that sea travel is actually **more** dangerous than activities that *halacha* forbids due to danger. The *Elya Rabba* notes that *halacha* does not require reciting ברכת הגומל after safely emerging from other dangerous situations, such as passing underneath an unsteady wall or walking over an unsteady bridge. The *Elya Rabba* explains that the level of risk in these situations is not high enough to warrant an obligation to give praise upon emerging safely. According to the *Elya Rabba*, then, passing under an unstable wall, which *halacha* clearly forbids, is less dangerous than traveling overseas, which *halacha* clearly permits. How can we explain this anomaly?

מנהגו של עולם

The answer to this question is expressed by the *Shem Aryeh* in the aforementioned responsum:

ודע דאף בדברים שיש בהם סכנה, מ"מ בדבר שהוא מנהגו של עולם ודרך הכרח אין לחוש, דהרי ארבעה צריכים להודות, וב' מהם הולכי מדברות והולכי ימים. הרי דאיכא בהם סכנה, ומ"מ מותר לפרוש בספינה ולילך במדבר... ולמה לא נאסור משום סכנה... אלא ודאי דבדברים כאלו אשר הם לצורך העולם אין איסור כלל.

You should know that when it comes to things that entail danger

— nevertheless, if it is something that is the way of the world and a necessity, there is no concern. After all, “four people are required to give thanks,” and two of them are desert travelers and travelers at sea. Thus, they entail danger, and yet it is permissible to voyage out to sea and to travel in the desert... Why do we not forbid [this] due to danger?... Rather, it is clear that when it comes to things such as these, which are necessary for the world, there is no prohibition whatsoever.

Although traveling overseas and through deserts is considered dangerous, it is nevertheless permissible because it falls under the category of מנהגו של עולם — common and conventional human activity. Societies establish which behaviors and activities are acceptable despite their posing certain risks, and *halacha* does not forbid such activities.

One simple example might be highway driving, which clearly entails some degree of danger due to the possibility of fatal accidents, yet has been accepted by modern society as an essential part of day-to-day living. Since travel is regarded as a vital part of life, it is permissible, even though it poses greater danger than other activities that *halacha* forbids, since they can be avoided without disrupting one’s normal mode of living.

This approach was similarly formulated by Rav Elchanan Wasserman (*Kovetz Shiurim, Kesubos* #136) in explaining the Gemara’s remark in several contexts that שומר פתאים ה’ — certain potentially dangerous practices are permissible because “God protects the fool-hearted.”⁶ Rav Elchanan writes:

צ”ל דאין האדם חייב להמנע ממנהג דרך ארץ, וממילא הוי כאילו אין בידו לשמור את עצמו, ואז נשמר מן השמיים. אבל היכא שבידו להזהר אינו בכלל פתאים, ואם לא ישמור את עצמו הוא מתחייב בנפשו ולא יהא משומר מן השמיים.

We must explain that a person is not required to refrain from ordinary conduct, and hence one is considered unable to protect himself, and he is then protected by God. But when one is able to be careful, he is not in the category of the “fool-hearted,” and if he does not protect himself, he puts his life at risk and will not be protected by God.

When we engage in dangerous activities that are accepted as part of daily living, we are not considered to be acting recklessly. Rather, we are considered as having been placed in a potentially dangerous situation against our will, and we may thus rely on God’s protection.⁷

6. The source of the phrase שומר פתאים ה’ is *Tehillim* 116:6.

7. This approach is also developed at length by Rav Yehuda Unterman, *Shevet Mi-Yehuda*, vol. 1, *Mahadura Kama*, p. 50. Additionally, it is cited in the name of the *Chazon Ish* by

Applying this principle to the area of professional healthcare, it would certainly appear that treating contagious patients would be permissible — and perhaps even obligatory — in light of the fact that this falls under the category of מנהגו של עולם — conventional practice. Despite the risk entailed, it is accepted that healthcare professionals treat contagious patients, obviously taking reasonable precautions, and it is thus permissible, if not obligatory, for the sake of saving lives.

אליו הוא נושא את נפשו

Another reason to permit physicians to treat infected patients arises from the Gemara's comment in *Maseches Bava Metziah* (112a) that appears to permit one to risk his life for the sake of earning a livelihood. The Torah in *Sefer Devarim* (24:15) issues the command to pay one's workers on time, and explains, כי עני הוא — literally, “for he is poor, and he makes his life dependent on it [his salary].” The Gemara explains the phrase אליו הוא נושא את נפשו to mean that an employee, in many instances, is forced to risk his life in order to satisfy his responsibilities to his employer and earn his wages:

מפני מה עלה זה בכבש ונתלה באילן ומסר עצמו למיתה – לא על שכרו?

For what did this [worker] climb up a ramp and hang onto a tree, subjecting himself to [the risk of] death — was it not for his wages?

As Rashi explains, certain jobs — such as harvesting fruits from trees — require climbing to high places and risking one's life, and thus an employer who fails to pay his workers commits a grave offense. The clear implication of the Gemara's comment is that it is acceptable for an employee to put himself at risk when this is necessary to earn his wages.

This point is made by Rav Eliezer Waldenberg (*Tzitz Eliezer* 9:17, *Kuntres Refua Be-Shabbos* 5:9), who concludes that one may place himself in a potentially

Rav Avraham Farbstein. Rav Yehoshua Neuwirth (*Shemiras Shabbos Ke-Hilchasa*, ch. 32, n. 2) also advances this theory, noting that this was the view of Rav Shlomo Zalman Auerbach. It should be noted, however, that the formulation in *Shemiras Shabbos Ke-Hilchasa* differs somewhat from the way it is presented in the aforementioned sources. Rav Neuwirth asserts that the determining factor is whether people commonly consider the given activity dangerous, rather than whether the activity is regarded as part of ordinary life. This subtle but significant distinction could yield important ramifications, particularly with regard to the question at hand concerning treating contagious patients, which on the one hand is considered part and parcel of the medical profession and a physician's responsibility, but yet is regarded as a dangerous activity.

hazardous situation when this is required for his profession, as in the case of a doctor treating contagious patients. Rav Waldenberg writes:

נלפענ"ד דבהיות דהרופא עושה כן ליטפל בחולים עבור פרנסתו א"כ מותר לו משום כך ליכנס גם בספק סכנה, ובדומה למה שהתירה תורה לפועל ליכנס למקומות סכנה עבור פרנסתו כדכתיב ואליו הוא נושא את נפשו...הרי דמותר לאדם למסור את עצמו למיתה דהיינו ליכנס למקומות מסוכנים שיתכן שיהרג שם לשם פרנסתו...וא"כ ה"ה גם ברופא העובד לשם פרנסה, ובפרט כשחוק המדינה הוא שאם לא יתנהג בכזאת ויתרשל ליטפל בחולים כאלה ישללו ממנו רשיונו ותישלל פרנסתו ממנו.

It seems, in my humble opinion, that since a physician treats patients for the sake of his livelihood, he is allowed to expose himself to potential risk for this purpose, similar to the Torah's allowing a worker to enter dangerous places for his livelihood, as it says, ואליו הוא נושא את נפשו... indicating that it is permissible for a person to expose himself to the risk of death — meaning, to enter dangerous places, where he might be killed — for the sake of his livelihood... Therefore, the same would apply to a physician who works for his livelihood, especially when the country's laws are such that if he does not conduct himself this way, but rather neglects the treatment of these patients, his license will be revoked and he will lose his livelihood.

This point is also made by Rav Moshe Feinstein (*Iggeros Moshe*, C.M. 1:104), who permits earning a livelihood from an athletic career, even if one plays a sport that entails a small risk to one's life or to the lives of other players. Citing the Gemara's comments concerning an employee's exposing himself to risk for his job, Rav Moshe asserts that for the sake of earning a living, one may expose himself to a level of risk, and even expose others to risk, as long as they chose to place themselves in that situation, as is the case when playing professional sports.

Rav Moshe makes reference in this context to a responsum of the *Noda Be-Yehuda* (*Mahadura Tinyana*, Y.D. 10), who forbids hunting for sport, both because of its unbecoming nature and due to the life-threatening dangers entailed, but then adds that hunting is allowed for the sake of earning a living:

מי שהוא עני ועושה זו למחייתו, לזה התורה התירה כמו כל סוחר ימים מעבר לים שכל מה שהוא לצורך מחייתו ופרנסתו אין ברירה, והתורה אמרה ואליו הוא נושא את נפשו.

Someone who is poor and does this for his sustenance — this the Torah allowed, as is the case regarding all merchants who sail overseas, because

regarding all that is required for one's sustenance and livelihood, there is no alternative, and the Torah said, ואליו הוא נושא את נפשו.

The reason for this exception likely relates to the aforementioned principle — namely, that one is permitted to expose himself to risks that have been societally accepted as part of normal life. Certain occupations that are necessary for the greater good entail a degree of risk, and society has accepted these risks for the benefit of both the employers and employees, as well as for the benefit of people generally. Therefore, for example, *halacha* allows roofers to install rooftops and construction workers to work on scaffoldings near the top of skyscrapers, and homeowners and contractors are allowed to commission this kind of labor, despite the hazards involved. Since such jobs are integral to modern living and are deemed acceptable by society, they are halachically permissible.

By the same token, society looks to and relies upon doctors to treat infectious diseases and contain deadly outbreaks of illness. Exposure to infected patients is, of course, an unavoidable component of this process, and so the risk of infection is one that has been accepted as part of normal life. It would thus stand to reason that a doctor may, and in fact should, treat infected patients even if this entails exposing himself to the risk of contracting the disease.

Rav Asher Weiss⁸

I am writing to you quickly, due to the urgency of the matter.

A Jewish doctor who specializes in microbiology was offered to join a medical delegation that is going to Africa to treat patients infected with the Ebola virus. Is it permissible for him to join, and is he commanded to do so, or is it perhaps forbidden for him to join because he is not allowed to endanger himself to save others? He says that the risk of contracting the disease is about 8%. This virus is especially dangerous, and thus far, about half the people who were infected by the disease have died.

I have already addressed at length in several contexts the important question of whether a person is allowed to expose himself to a certain degree of risk in order to save his fellow from grave danger. I explained, based on the responsa of the Radbaz, that three different categories exist in this regard:

- 1) When dealing with a remote, negligible risk, whereas one's fellow faces grave danger, it is certainly permissible to endanger oneself, and this constitutes a *מדת חסידות* (measure of piety). It may possibly even be obligatory.

8. In a letter written to this author; translated from Hebrew.

- 2) When dealing with a real danger, but where it is more likely that he will be safe, then it is permissible to endanger oneself, but this is certainly not obligatory.
- 3) When dealing with an actual risk, then even if one's fellow is in greater danger, it is forbidden to put himself at risk.

As I have elaborated on this subject in several places in my books, I will not elaborate here; you can access the information there (*Shu"t Minchas Asher* 1:115; *Minchas Asher, Bamidbar*, 73).

Regarding that which you wrote, that perhaps he is allowed to endanger himself in order to earn a livelihood, as written in the *Noda Be-Yehuda (Tinyana, Y.D. 10)* — I have already expressed my view in several places (*Minchas Asher, Devarim* 7; *Minchas Asher, Shabbos* 87:2; *Haggadas Minchas Asher, Sha'arei Teshuva* 19:3) that in truth, there is no specific dispensation allowing one to endanger himself for his livelihood. After all, nowhere do we find that earning a living overrides the concern for human life. Rather, there is a general rule that one is permitted to expose himself to a certain degree of risk in order to improve his quality of life, and one is therefore permitted to climb a tree and set sail in the ocean for the purpose of his livelihood. Indeed, this happens every day, as people engage in all kinds of activities that entail some small degree of risk for enjoyment, such as riding motorcycles, parachuting from planes, skiing, and many other such activities that certainly expose one to greater risk than staying at home or walking. Since this entails only a remote risk, there is no prohibition.

However, I do not believe this is relevant to our issue, as anything that poses a risk of several percentages is a discernible risk and is forbidden.

Therefore, it would seem, at first glance, that the man should not join this delegation.

I wonder, however, if there is truly an 8% chance of infection. Seemingly, the main risk factor is people's negligence in taking the protective measures necessary to avoid infection, and if a person strictly and carefully abides by appropriate safeguards, I would imagine that the danger is very remote. If, indeed, it can be determined that he can take safety measures that would lower the risk of infection to a minimum, it would seem that there is room to allow him to join the delegation in order to save human life and be מקדש שם שמיים.

יה"ר שלא ניכשל בדבר הלכה

With much admiration and with blessings for a good, sweet year,

Asher Weiss

Exchange with Rav Yitzchak Zilberstein *shlit"a*⁹

I was approached with a question by a physician who lives in our area and has great expertise in the field of infectious diseases (microbiology), and who was asked by his hospital's administration to travel together with a delegation of doctors to an African country to treat patients infected with the Ebola disease, as the country [the United States] has taken upon itself, together with several other countries, to send doctors to treat this dreadful disease in order to prevent it from spreading and to treat and cure the patients who have already been infected. Based on what he told me, someone who is infected with this disease faces grave danger, as so far approximately 50% of the infected patients have died. This physician, who is religiously observant, asked whether it is forbidden for him to expose himself to possible danger due to the chance that he will be at risk (in his view, the chance of a doctor contracting the disease from patients under his care is approximately 8%), and he would be in violation of אך את דמכם וכו' . While there are those (*Beis Yosef*, citing the *Hagahos Maimoniyos*) who maintain that one is even required to place himself in a situation of possible danger to save a fellow Jew — and even among those who disagree, some consider such a person “pious” for doing so — nevertheless, we are dealing here with rescuing non-Jews (who are not idol-worshippers), and so perhaps it is halachically forbidden for him to get involved in this.

When he came to me, I noted that his refusal to travel with the delegation might cause a חילול ה' and possibly arouse enmity. He responded, however, that in his view, there is no reason why it would be known that his reason is because he is a religiously observant Jew.

It also occurred to me that perhaps this should be allowed because this is his livelihood, and we might apply to this case that which *Chazal* said in *Bava Metzia* (112), $\text{מפני מה עלה זה בכבש וכו'}$, as discussed by the *Noda Be-Yehuda*, *Mahadura Tinyana*, Y.D. 10.

I have therefore brought this question before the Rav *shlit"a* to receive his guidance and דעת תורה . And even if his conclusion is that this is forbidden, nevertheless, perhaps we must be concerned about the possibility of arousing enmity, though I am uncertain if this concern is grounds for allowing him to endanger himself.

Respectfully,
Dovid Lichtenstein

9. Elul 5764 (2014). Translated from Hebrew.

Rav Zilberstein's response:

An 8% risk that the doctor will become ill is considered a possible danger. Although the risk is not great, nevertheless, one must be concerned and one cannot belittle such a risk. The *Mishkenos Yaakov* (Y.D. 17, in the context of the risk of abrasions and *tarfus*) writes that a 10% chance qualifies as *מיעוט המצוי* (a minority occurrence that is common) [meaning, if ten of a group of 100 animals are found to be *tereifos*, this is considered a *מיעוט המצוי* and all the animals must be examined]. I heard from my teacher and father-in-law, Rav Yosef Shalom Elyashiv *zt"l*, that a 5% chance would likely be considered a *מיעוט שאינו מצוי* (uncommon minority) [and less than that would be a minority that is not common at all].

Although the *poskim* disagree as to whether it is permissible for a person to place himself in a situation of possible danger to save another person facing certain danger, and the *Mishna Berura* (329:19) rules that one is not obligated to place himself in a situation of possible danger to save his fellow from certain danger, nevertheless, he added, citing *poskim* (*Pischei Teshuva*, C.M. 426), that the situation must be carefully assessed to determine whether there is truly a possible risk, but one should not be too exacting, as the saying goes, *המדקדק עצמו, בכך בא לידי כך* (if a person is too concerned about something, it will happen).

In this case, where the risk is 8%, which is a risk of danger but not a great risk, a person should expose himself to this amount of risk for the sake of saving a fellow Jew from certain danger.

Similarly, the *Noda Be-Yehuda* (*Tinyana*, Y.D. 10) allowed hunting animals for the purposes of livelihood, despite the dangers entailed. For no one was greater and more proficient in hunting than Esav, of whom the verse testifies, "Esav was a man who knew hunting, a man of the field" (*Bereishis* 25:27), and yet he said about himself, "Behold, I am going to die" (25:32), and the Ramban explained the plain meaning of this to be that Esav endangered himself every day among the legions of animals. This is because the Torah allows endangering oneself for the sake of livelihood, just as it is permissible for merchants to cross oceans for their livelihood. The Torah (*Devarim* 24:15) says, *ואליו הוא נושא*, and *Chazal* explain in *Bava Metzia* (112a), "For what did this [worker] climb up a ramp and hang onto a tree, subjecting himself to death — was it not for his wages?"

A similar question was posed to my teacher and father-in-law, Rav Yosef Shalom Elyashiv *zt"l* — as mentioned in *Chashukei Chemed* on *Bava Metzia* (112b) — as to whether a Rosh Yeshiva was allowed to travel on a road that was targeted by shooting attacks in order to teach students, which was necessary for his livelihood. He replied that since it says in *Bava Metzia* (112a) about an

employee, *וואליו הוא נושא את נפשו*, we see that the Torah permits a worker to endanger himself somewhat for the purpose of his livelihood, for this is the decree of the King of the world. In a similar vein, it is explained in *Iggeros Moshe* (C.M. 1:104) that it is permissible to earn a living through ball-playing, as they said, *וואליו הוא נושא את נפשו*.

In our case, however, the question concerns a doctor who has a livelihood, and he wants to endanger himself in order to earn extra money. May a person put himself in danger even under such circumstances?

The answer is that it is permissible, because even extra livelihood is considered a *mitzva*, just as a person is permitted to leave *Eretz Yisrael* for the purposes of his livelihood, and it is permissible to leave even to earn extra money. As explained in *Mo'ed Katan* (14), one who goes on a trip abroad and returns on *Chol Ha-Mo'ed* may not cut his hair, even if he was unable to do so on Erev Yom Tov, since he was not allowed to leave. If, however, he had left for the purposes of his livelihood, even just to earn extra money, then he is allowed to cut his hair.

Similarly, the *Shulchan Aruch* (O.C. 248:4) draws halachic distinctions between one who leaves by boat or in a caravan on Erev Shabbos for the purpose of a *mitzva*, and one who leaves to tend to optional matters. The Rama writes that leaving for business is considered leaving for the sake of a *mitzva*, and the *Mishna Berura* (248:34) adds that this includes traveling to earn extra money.

Conclusion: If the risk is only 8%, then strictly speaking, it is permissible for the physician to travel with a medical delegation to try to stop the plague. However, if he would ask for our advice, we would advise him not to go, because 8% is not a small risk.

Headlines Two



Nepal's Organ Trail: How Traffickers Steal Kidneys

July 15, 2015

Sugam Pokharel

Kathmandu, Nepal (CNN)

On the streets of Kathmandu, the sight of people begging for kidney treatment has become common.

The capital of Nepal is no different from many places in the world where aging populations, poor diets and no health insurance systems mean increased organ disease.

The organ in highest demand is the kidney and black market traffickers are meeting that demand. Up to 7,000 kidneys are obtained illegally every year, according to a report by Global Financial Integrity.

Organ trafficking is an illegal, yet thriving trade around the globe.

That same report shows the illegal organ trade generates profits between \$514 million to \$1 billion a year...



Two brothers who were duped by kidney traffickers show their scars

Nepal's 'kidney bank'

We traveled to Kavre, a tiny district close to Kathmandu, and what activists and authorities say is a ground zero for the black market organ trade in Nepal.

Here, kidney trafficking rackets – well organized and well funded – dupe the poor and uneducated into giving away a piece of themselves.

The district has developed an unfortunate reputation as the “kidney bank of Nepal.”

For more than 20 years, activists say, people from villages in Kavre have been the primary source of kidneys for sick and desperate patients throughout Nepal. But now the numbers are being tracked.

In the last five years more than 300 people have been reported to be victims of kidney traffickers in this district alone, according to Forum for Protection of People's

Rights, a Kathmandu-based non-profit human rights organization. Some activists say the number is much higher.

“Social stigma and threats from traffickers keep many victims from coming forward,” said Rajendra Ghimire, a human rights lawyer, and director of Forum for Protection of People’s Rights.

‘The meat will grow back’

Nawaraj Pariyar is one of the many victims of kidney traffickers.

Like many in Kavre, Pariyar makes a living from selling cattle milk and doing seasonal labor jobs on nearby farms. Poor and uneducated, all he has is two cows, a house and a tiny plot of land.

Pariyar used to visit Kathmandu to find construction work. He was on a site in 2000 when the foreman approached him with a dubious offer: if he let doctors cut out a “hunk of meat” from his body, he would be given 30 lakhs — about \$30,000. What he wasn’t told: the piece of “meat” was actually his kidney.

“The foreman told me that the meat will grow back,” Pariyar said.

“Then I thought, ‘If the meat will regrow again, and I get about \$30,000, why not?’”

“What if I die?” Pariyar remembers asking the foreman.

The foreman assured Pariyar that nothing would happen. He was given good food and clothes, and was even taken to see a movie.

Then he was escorted to a hospital in Chennai, a southern state of India. Traffickers assigned a fake name to Pariyar and told the hospital he was a relative of the recipient. The traffickers, Pariyar says, had all the fake documents ready to prove his false identity.

“At the hospital, the doctor asked me if the recipient was my sister. I was told by the traffickers to say yes. So I did,” Pariyar said.

“I heard them repeatedly saying ‘kidney’. But I had no idea what ‘kidney’ meant. I only knew Mirgaula (the Nepali term for kidney.)

“Since I didn’t know the local language, I couldn’t understand any conversation between the trafficker and the hospital staff.”

Pariyar was discharged and sent home with about 20,000 Nepali rupees — less than one percent of the agreed amount — and a promise he would have the rest shortly.

He never received any more money and never found the trafficker.

“After I came back to Nepal, I had a doubt. So, I went to the doctor. That’s when I found out I am missing a kidney,” Pariyar said.

Pariyar is now sick and getting worse by the day. He has a urinary problem and constant severe back pain.

But he cannot afford a trip to the doctor and is afraid he will die. “If I die I can only hope for the government to take care of my two children. I don’t know if I will die today or tomorrow. I’m just counting my days,” Pariyar said.

Pariyar's experience is one of many similar stories we heard in Kavre. Understanding the economic situation in this district is the key to understanding why so many people here easily fall prey to kidney traffickers.

There are hardly any other economic opportunities other than subsistence farming and rearing livestock. One bad harvest or a big medical bill can easily ruin families.

"The main reason is poverty and lack of awareness. It is very easy for the traffickers to brainwash the villagers. Also, the villages in Kavre are close to the capital and are easily accessible," Ghimire said...

The attention to this problem is growing in Kavre. Kidney trafficking stories are making headlines on the local and national newspapers.

But for victims like Pariyar and others, the media attention is too late.

Copyright © edition.cnn.com

Why is it Forbidden to Steal a Kidney?

The crime of organ trafficking has a storied history — including both truth and fiction. Already in 1994, the organization Human Rights Watch published a report confirming allegations that the Chinese government killed political dissidents for the purpose of harvesting their organs for the benefit of patients in need of transplants. Since then, urban legends have abounded of nefarious conspiracies to steal organs. In 1997, for example, rumors circulated that a crime gang in New Orleans was planning to drug visitors to the city’s annual Mardi Gras festivities in order to steal their kidneys — a rumor that had no basis in reality. However, while many of the stories that have made their rounds were discovered to be hoaxes, credible investigative reports have been published drawing attention to the unfortunate phenomenon of illicit organ trafficking. In 2012, the British newspaper *The Guardian* reported that worldwide, an organ is sold illegally every hour.¹ More recently, in the summer of 2015, CNN featured on its webpage an investigative report about organ trafficking in Nepal, with fraudsters luring desperate, illiterate peasants into agreeing to have a kidney removed for a handsome amount of money, only a small fraction of which is actually paid.²

Law of Necessity

While we intuitively and rightly react to such schemes with revulsion and contempt, the question arises, from a technical, halachic viewpoint, as to why illegal organ trafficking would be forbidden. A fundamental halachic principle establishes that the concern for saving a human life overrides virtually all Torah precepts, the only exceptions being the prohibitions of idolatry, murder and sexual immorality. Seemingly, then, prohibitions such as theft, inflicting bodily harm and other criminal activities should be waived when this is needed for a life-saving purpose. It would thus stand to reason, at first glance, that when a kidney patient’s life is at stake, strict ethical violations such as theft, fraud and even unwanted organ removal would be allowed. Clearly, however, the prospect of taking advantage of the needy by promising them money for a kidney, not

1. “Illegal Kidney Trade Booms as New Organ is ‘Sold Every Hour,’” *The Guardian*, May 27, 2012.
2. See media article above.

to mention forcefully removing a kidney, as a halachically-sanctioned means of saving a life seems morally unthinkable.

This tension between legal flexibility under dire circumstances and the need to maintain law and order parallels the unresolved question regarding the “law of necessity,” which exempts or exculpates offenders who committed crimes due to an emergency situation. A classic case would be a driver exceeding the speed limit or driving through a red light to bring a patient to the emergency room. New York State, for example, states that an action which would normally constitute a criminal offense is considered legally justifiable if “such conduct is necessary as an emergency measure to avoid an imminent public or private injury which is about to occur by reason of a situation occasioned or developed through no fault of the actor, and which is of such gravity that, according to ordinary standards of intelligence and morality, the desirability and urgency of avoiding such injury clearly outweigh the desirability of avoiding the injury sought to be prevented by the statute defining the offense in issue.”

Interestingly, the law of necessity was not always recognized in English law as a legitimate legal defense. In 1975, Lord Alfred Denning ruled that a driver of a fire engine would be punishable for running through a red light even if he saw a man by a window in a burning house down the block crying desperately for help. Four years earlier, Lord Denning rejected the law of necessity as a defense for people who desperately needed housing and entered empty homes owned by the local authority. He explained, “...if hunger was once allowed to be an excuse for stealing, it would open a door through which all kinds of lawlessness and disorder would pass... If homelessness were once admitted as a defense to trespass, no one’s house could be safe. Necessity would open a door which no man could shut. It would not only be those in extreme need who would enter. There would be others who would imagine that they were in need, or would invent a need, so as to gain entry.”

Halacha, of course, recognizes the law of necessity and thus permits Torah violations for the purpose of saving lives. Far less clear, however, is how *halacha* balances this intuitively just legal provision with the need to avoid “lawlessness and disorder.” In other words, what are the limits on the degree of “lawlessness” permitted in situations of mortal danger? Which crimes would be allowed for the purpose of saving a life, and which crimes must be avoided even at the expense of human life?

Destroying Property to Save One’s Life

The Gemara in *Maseches Bava Kama* (60b) addresses this question in the context of the story told of King David, who was threatened by Philistine soldiers

hiding in a barley field. David posed the question of whether it was permissible to set the field ablaze in order to protect himself, and the answer was given that this was allowed only because of his royal authority, which permits blazing a trail when necessary. Ordinarily, however, אסור להציל עצמו בממון חבירו — it is forbidden for a person to save himself by destroying somebody else's property.

Rashi, as many *Acharonim* noted,³ appears to follow the straightforward reading of the Gemara, according to which *halacha* requires one to surrender his life rather than destroy property that belongs to another person. Rashi writes, איכא איסורא לאיניש בעלמא — it is prohibited for people other than kings to destroy property for a life-saving purpose.

Tosfos and the Rosh, however, explain the Gemara differently, claiming that it is unquestionably permissible to cause somebody a financial loss for a life-saving purpose, and the Gemara speaks only of the requirement to compensate the property owner afterward. According to this view, as the *Tosfos Ha-Rosh* explains, the question posed by King David was whether he was permitted to set the field ablaze without any intention to repay the owner, or whether he needed to commit to repay. He was certain that *halacha* allowed him to destroy the field, but he wondered whether he needed to destroy the property with the intention of fully compensating the owner. This view of *Tosfos* and the Rosh is supported by the parallel account in the Talmud Yerushalmi (*Sanhedrin* 2:5), which states explicitly that King David's question related only to the responsibility to compensate the owner for the damage.⁴

The *Tur* (C.M. 359) follows the position of his father, the Rosh, and writes that one may seize another person's property in order to save his life, and the *Shulchan Aruch* (C.M. 359:4) rules accordingly.

Interestingly, Rav Moshe Feinstein, in *Iggeros Moshe* (Y.D. 1:214) dismisses the conventional understanding of Rashi's view, according to which seizing or destroying another's property is forbidden even for a life-saving purpose. Rav Moshe insists that such a position is untenable, in light of the universally accepted axiom permitting all Torah violations for the sake of preserving human life, except for only the three cardinal sins of murder, idolatry and sexual immorality. In Rav Moshe's view, Rashi understood that the ambushed Philistines posed only a very slight risk to King David's life, and thus it would have been forbidden to destroy the field if not for the special privileges granted to kings. Alternatively, Rav Moshe suggests, King David perhaps trusted with full confidence that God would save him, and thus it was not vitally necessary to burn

3. See Rav Yehuda Rosanes, *Parshas Derachim*, 19; Rav Yaakov Ettlinger, *Binyan Tziyon*, 167.

4. פשיטא ליה לאביד וליתן דמים.

down the field. If so, the Gemara's discussion relates to King David's unique circumstances, and does not establish any kind of precedent that can inform normative halachic practice.

Likewise, Rav Asher Weiss (*Minchas Asher, Vayikra*, 50) outright rejected the possibility that *halacha* would forbid theft or property damage for the sake of saving one's life. He contended that according to Rashi's understanding, King David had other options available for averting the threat posed by the Philistines, such as stationing guards around the site or erecting a makeshift fence. The question he posed was whether or not he was required to pursue those other options, just as *halacha* requires avoiding Torah violations to whatever extent possible in situations of life-threatening danger. One might have thought that utilizing somebody's property to save a life does not constitute formal, halachic "theft" at all, and thus it would be allowed even when one has other options. The conclusion, however, was that theft resembles other Torah prohibitions in this regard, and must be avoided even in situations of life-threatening danger unless one sees no other options for rescuing his life.

Surrendering One's Life to Avoid Theft

The precise opposite view is taken by Rav Yaakov Ettlinger, in a series of responsa published in his *Binyan Tziyon* (1:167–171). Rav Ettlinger discusses Rashi's view at length, and insists that the straightforward reading of the Gemara supports the position that the concern for human life does not override the prohibition against theft. He proceeds to demonstrate on the basis of other Talmudic passages that this issue is subject to a debate among the *Tannaim*. One such source is the story told in *Maseches Yoma* (83b) of Rabbi Yehuda, who forcefully seized food from a shepherd when he desperately needed food due to a dire medical condition. Rabbi Yossi, who had accompanied Rabbi Yehuda during this incident, expressed disapproval of Rabbi Yehuda's action. Rav Ettlinger understands from this account that the question of whether the concern for human life permits theft is subject to a debate between Rabbi Yehuda and Rabbi Yossi. Rashi followed Rabbi Yossi's stringent ruling, Rav Ettlinger suggests, because the Gemara elsewhere (*Eiruvim* 46b) establishes that *halacha* sides with Rabbi Yossi in his debates with Rabbi Yehuda.

Rav Ettlinger goes even further, qualifying the lenient ruling of the *Shulchan Aruch*. He notes that the *Shulchan Aruch* permits stealing or destroying property to save one's life only if he intends to compensate the property's owner:

אפילו הוא בסכנת מות וצריך לגזול את חבירו כדי להציל נפשו, צריך שלא יקחנו אלא על דעת לשלם.

Even if one is in mortal danger and must steal from his fellow in order to save his life, he must take it only with the intent to repay.

The implication is that if one has no intention to repay, or if he knows that he will be unable to repay, then he must surrender his life to avoid stealing or damaging property. Rav Ettliger thus asserts that *Tosfos* and the Rosh fundamentally agree with Rashi, that one may not steal to save a life. However, they maintain that if one seizes or destroys property with the intention of repaying, the temporary loss of property does not qualify as “theft” that overrides the concern for human life, and it is thus permissible.

On the basis of this inference, Rav Ettliger ruled that it is forbidden to perform an autopsy for a life-saving purpose, such as to study the effects of a fatal illness on a deceased patient’s body in order to determine how to effectively treat another patient stricken with the same illness. Since one cannot ever “repay” a deceased person for the dishonor of opening his corpse, this is forbidden even at the expense of human life.

Rav Ettliger’s ruling gives rise to the question of why theft or property damage differs from other Torah violations which are overridden by the concern for human life. If we routinely permit patients, caregivers, ambulance drivers and physicians to violate Shabbos — a prohibition that ordinarily constitutes a capital offense — why would we tell a patient that he must die rather than steal medication?

Rav Ettliger himself addresses this question (in *siman* 171), and explains that God relieves us of our duties to Him for the sake of saving a life, but not of our elementary responsibilities to our fellow man. One of the sources establishing the rule of פקוח נפש, which allows violating the Torah to save a life, is the verse in *Sefer Vayikra* (18:5), ושמרתם את חקותי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, — “You shall observe My statutes and My laws which a person shall perform and live by them.” The Gemara (*Yoma* 85b) famously comments that the purpose of God’s laws is that וחי בהם — we should live, and not lose our lives. Rav Ettliger notes, however, that this rule is said only in regard to משפטי ואת חקותי — “My statutes and My laws” — our obligations to the Almighty, but not our obligations to other people. These laws are not subject to the condition of וחי בהם, and must be observed even at the risk of one’s life.

A different approach is taken by Rav Shlomo Kluger, in *Ha-Elef Lecha Shlomo* (Y.D. 200), where he considers the possibility that theft is forbidden even for the sake of saving a life (though he leaves this issue unresolved). Rav Kluger notes a different reason mentioned by the Gemara for the rule of פקוח נפש, namely, the rationale of שבתות הרבה כדי שישמור שבת אחת — “Desecrate one Shabbos on his behalf so he can observe many Shabbosos.” God prefers that the

Torah's laws be temporarily suspended, and His honor thereby compromised, so that the endangered individual can be saved and thereby continue living, performing *mitzvos*, and bringing honor to the Almighty. But when it comes to interpersonal offenses, it does not help the victim that the endangered person survives and continues living a life of Torah devotion. For the Almighty, it is worth compromising His honor for a brief period for the benefit, so-to-speak, of a lifetime of religious observance, but for people, there is no such calculus. Therefore, interpersonal offenses that cannot be reversed through monetary compensation are not allowed even for the sake of preserving life.

Rav Ettlinger also alludes to a different explanation. In his first responsum on the subject (167), he addresses a question posed by many writers, regarding the source of the requirement to surrender one's life to avoid murder. The Gemara (*Yoma* 82b) cites Rava's famous axiom, מאי חזית דדמא דידך סומק טפי — "Why do you think that your blood is redder?" The reason why murder is forbidden even at the expense of one's life, Rava explains, is because nobody can ever assume that his life is more valuable than any other person's life. Seemingly, the need for such a rationale to forbid murder to preserve one's life proves that other interpersonal offenses are suspended for the sake of human life. After all, if even theft is forbidden for life-saving purposes, then clearly this is true of murder, as well. Rava's remark seems to suggest that murder is unique, as all other interpersonal offenses, like virtually all Torah laws, are suspended when human life is at risk. Rav Ettlinger responds, יש לומר דרבא קושטא קאמר, דהא הוי נפש חבירו. This seems to mean that Rava's remark regarding murder in truth applies even to theft. A person's material assets are part of his "soul," in that they sustain his life. Seizing somebody's property is, to some degree, akin to taking part of his "life," and thus the rationale of מאי חזית דדמא דידך סומק טפי establishes that both murder and theft are forbidden even in the face of life-threatening danger.⁵ (Rav Ettlinger also offers a second answer, suggesting that Rava's rationale is necessary to establish that one may not volunteer to surrender his life for the sake of rescuing his fellow. The principle of מאי חזית דדמא דידך סומק טפי expresses that one may not kill to save his life even if the other fellow is prepared to be killed for this purpose.⁶)

5. The Maharsham (5:54) advances this theory in presenting the view that although one may steal to save his life, especially pious people are entitled to surrender their lives to avoid theft. He writes that stealing is a degree of "murder," in that it diminishes from the victim's sustenance, and thus the rule of פקוח נפש does not apply to theft just as it does not apply to murder.

6. We might also suggest a different answer to this question, distinguishing between cases where one's life is endangered by another person, who forces him to commit a transgression at the threat of death, and cases where one needs to commit a violation to save himself from an illness or some similar situation. When a person commits a violation

Numerous other *poskim*, however, disagree with this ruling. As mentioned earlier, Rav Moshe Feinstein and Rav Asher Weiss claimed that even Rashi accepts the view permitting seizing another person's property to save one's life. Likewise, the Maharsham (5:54) rules explicitly that a person dying of starvation may steal food even though he will be unable to repay the owner.⁷ This is also the position taken by Rav Yehuda Ayash, in his *Beis Yehuda* (Y.D. 47). The Maharsham explains that when the *Shulchan Aruch* forbids seizing somebody's property for a life-saving purpose without the intention of repaying, it refers only to one who has the means of repaying afterward but from the outset refuses to do so. If, however, one is in a situation where he needs to steal to save his life and does not have the means of repaying, he is allowed to steal, in direct contradistinction to Rav Ettlinger's position.⁸

under coercion, we can legally divorce the action from the individual, such that the offense is not attributable to him at all. He is not merely exempt from culpability, but rather altogether dissociated from the act. (The basis for such a theory is the Rambam's famous ruling in *Hilchos Yesodei Ha-Torah* 5:4 that one who violates one of the three cardinal sins due to religious coercion is not liable to punishment, despite the fact that he was obligated to surrender his life to avoid the transgression. This contrasts with the Rambam's ruling in *Hilchos Yesodei Ha-Torah* 5:6, where the Rambam rules that one is liable to punishment if he violated one of the three cardinal sins in order to heal himself.) Therefore, one might have considered permitting murder when it is performed under duress, since such an act does not legally constitute a formal act of murder. The rationale of מאי חזית instructs that killing must be avoided even in situations of coercion, given our inability to consider one person's life more valuable than another person's. For this reason, Rava found it necessary to resort to the argument of מאי חזית, as one might have otherwise assumed that a person being forced to kill by an oppressor would be allowed to kill to save his life.

7. However, as mentioned in note 5, the Maharsham allows surrendering one's life to avoid theft as a measure of special piety.
8. It is worth reflecting on the broader implications of this discussion. The fact that a recognized halachic authority ruled as a matter of practical *halacha* that one may not commit an interpersonal offense even for the sake of saving his life underscores the primary importance that Judaism accords to the Torah's code of interpersonal conduct, which exceeds that of other fundamental components of Jewish life such as Shabbos and *kashrus*. The all-too-common phenomenon of ostensibly observant Jews who meticulously follow ritualistic *halacha* but allow themselves to lie, cheat, steal, gossip and offend people is unfortunate not only because of the defamation it causes to the Jewish people and the Jewish faith, but also because it reflects a grotesquely distorted perception of how God wants us to live. Our interpersonal obligations form the basis and foundation upon which our ritual obligations rest, and thus, according to one view, compromising ethics and integrity is no less severe a breach than idolatry, as it undermines the core essence of the Jewish religion.

Inflicting Bodily Harm to Save a Life

Both these positions give rise to difficult questions. According to the view of the Maharsham, that *halacha* allows stealing for the sake of saving a life, we must ask whether this would apply also to inflicting bodily harm. It hardly seems plausible, for example, that if the only eligible kidney donor for a certain patient refuses to donate his kidney, the patient (or anybody else) is permitted to drug the person and remove the kidney against his will. Even if this could be done in a manner that guarantees no danger to his life, we would intuitively recoil at such a possibility. Indeed, while there is some discussion among the *poskim* as to whether one is required to subject himself to bodily harm for the sake of saving another person's life,⁹ it seems clear that one may not cause another person bodily harm against his will to save a life. The question, then, arises, if the principle of *נפיקו נפש* applies to interpersonal offenses, then why would we not allow inflicting non-life-threatening bodily harm to save a life? While we certainly understand that one may not endanger somebody's life to save another person's life, why would it not be permissible to inflict physical harm that does not endanger the victim's life when this is necessary to save another person? Seemingly, this intuitive law is acceptable only if we accept Rav Ettlenger's premise that one may steal for a life-saving purpose only if he is able and willing to repay. Bodily harm can never be fully compensated, and so understandably, according to Rav Ettlenger, one may not save his life by physically injuring another person. According to the other *poskim*, however, this intuition seems difficult to defend.

On the other hand, Rav Ettlenger's position also appears to suffer from a significant flaw, one which is reflected in a comment made by a different scholar, some five centuries earlier. The Rashba, in one of his responsa (4:17), advances a simple logical argument to prove the permissibility of stealing to save one's life. If a dehydrated desert traveler on the brink of death suddenly meets another traveler with water to spare, the second traveler would be halachically required to share his water with the first to save his life, as mandated by the Torah prohibition of *לא תעמוד על דם רעך* — "Do not stand idly by your fellow's blood" (*Vayikra* 19:16). As the Gemara (*Sanhedrin* 73a) notes, this verse introduces the obligation to rescue one's fellow from life-threatening danger, an obligation which applies even when this entails financial sacrifice. In light of this obligation, one would certainly be required to share his water with somebody dying of dehydration. In fact, according to the view of Ben Petura — which is not accepted as *halacha* — even if one has only enough water to sustain his own life, he must share his small remaining portion of water with his fellow traveler (*Bava Metzia* 62a).

9. For a summary of the various opinions, see *Nishmas Avraham*, vol. 2, pp. 112–113.

It is inconceivable, the Rashba contends, that one would be required to share his water with a dying wayfarer, but if that dying wayfarer sees somebody's water and the owner is not present, he would be forbidden from taking it. The dehydrated traveler is not stealing water at all; rather, he takes that which the Torah commands his fellow to give him. How could this possibly be forbidden?

We might sharpen the Rashba's argument in light of the Gemara's discussion in *Maseches Kiddushin* (8b) concerning the possibility of effecting *kiddushin* (betrothal) by saving a woman's life. The case addressed by the Gemara is where a dangerous dog runs after a woman, and a man throws food at the dog to rescue her. The question becomes whether the man could betroth the woman with the value of the favor he performs at that moment. The Gemara dismisses this possibility, noting, "She can say to him: 'You are obligated by the Torah to save me!'" In other words, this method of betrothal is ineffective because the man gives the woman something she already deserved by force of Torah law. As the man was in a position to feed the dog and thereby rescue the woman, Torah law required doing so, despite the financial expense entailed. The money and effort he expended was already hers, in a sense, and thus he did not give her anything of value for the purpose of betrothal. The Gemara's ruling would certainly suggest that life-saving assistance is something that is owed to an endangered individual by somebody capable of helping him. As such, as the Rashba argued, it seems difficult to imagine that the individual would be forbidden from seizing the means of assistance on his own accord.

This anomaly noted by the Rashba seems to be a fatal flaw in Rav Ettlinger's position. In his view, a pauper dying of starvation may not steal food if he would be unable to repay — even though the person from whom he wishes to steal is obligated by Torah law to feed him.

We might therefore suggest a third, more nuanced, position.¹⁰ Namely, Rav Ettlinger is fundamentally correct, that interpersonal offenses are not overridden by the concern for human life, and the Maharsham is also correct that it is permissible for one to steal to save his life. The reason one may take another person's property to save his life — even if he will be unable to repay — is because that other person bears the obligation to save him and even to spend money for this purpose. This law is based not upon the principle of *פקוח נפש*, which suspends Torah law for the sake of preserving human life, but rather upon the command of *לא תעמוד על דם רעך*, which requires helping people in danger when one is in a position to do so.¹¹

10. The basic thrust of the theory developed here is based upon Rav Shmuel Rozovsky's analysis in *Zichron Shmuel*, 83.

11. This approach is taken by the Ra'avad (cited in *Shita Mekubetzes, Bava Kama* 117b). He

On this basis, we can explain the intuitive distinction between financial and physical harm. While the Gemara explicitly requires spending money when necessary to rescue somebody from danger, it is questionable whether one must endure physical harm for the sake of rescuing his fellow. As briefly noted earlier, this issue is subject to debate. The consensus, however, appears to follow the view of the Radbaz, who wrote a responsum (3:627) expressing the view that *halacha* does not require subjecting oneself to physical harm to save another person's life. He writes that although one may not violate Shabbos to avoid physical danger that is not life threatening, one is not required to knowingly place himself in such danger for the sake of saving somebody from death. The Radbaz gives several reasons for his ruling, primarily the fact that causing oneself physical harm can, in many instances, expose him to some degree of life-threatening risk. Additionally, he writes:

דכתיב דרכיה דרכי נועם, וצריך שמשפטי תורתנו יהיו מסכימים אל השכל והסברא. ואיך
יעלה על דעתנו שיניח אדם לסמא את עינו או לחתוך את ידו או רגלו כדי שלא ימיתו את
חבירו?

It is written (*Mishlei* 3:17), “Its ways are ways of pleasantness” — and the Torah's laws must be agreeable to intellect and logic. How can we imagine that a person should allow his eye to be blinded, or his arm or leg to be severed, so that his fellow not be killed?

The Radbaz asserts that our intuitive sense of morality and logic precludes the possibility of a requirement to cause oneself physical harm — even harm that does not threaten his life — for the sake of saving another person. (He concedes, however, that one may expose himself to such harm as a measure of exceptional piety.)

Accordingly, it would seem, whereas *halacha* would allow theft for the sake of saving one's life, it would be forbidden to cause another person bodily harm even for a life-saving purpose. Since we are not required to sacrifice our physical wellbeing for the sake of rescuing a fellow Jew, an endangered individual is not entitled to rescue himself by physically injuring another person.

writes that one is allowed to save himself by seizing another person's property because of the other person's obligation to rescue him, and for this reason, one may seize the property only once the other person is aware of the life-threatening situation. The Ra'avad argues that the obligation to rescue a person in danger takes effect only when one learns of the person's situation, and thus one may save himself with another person's property only if that other person knows of his predicament and thus bears the obligation to rescue him.

How Much May One Steal?

This perspective, viewing the right to steal property to save one's life as a product of the owner's obligation to rescue the other person, would, presumably, affect the question of how much an endangered person is entitled to steal. Let us imagine a case of a gravely ill patient who cannot afford to pay for the medical procedure he needs to cure his fatal disease, and who happens to work in a bank. Armed with a key to the vaults and the codes of all the various alarms, he could easily steal the valuables of any of the bank's clients without getting caught. Would it be permissible for him to steal a customer's assets, leaving that customer broke and financially ruined?

In light of what we have seen, this would depend on a difficult question with which many *poskim* have grappled: how much money is one obligated to spend for the sake of saving a fellow Jew's life? Is a person required to part with all his assets and subject himself to poverty for the sake of rescuing a fellow Jew from danger? Or is there some limit to the extent of our financial responsibility to help those facing life-threatening situations?¹²

The basic rule that applies regarding expenditures for *mitzvos* is that one must spend up to one-fifth of his assets for the sake of fulfilling a *mitzvas asei* (affirmative Biblical command), and to spend all the money he has to avoid transgressing a *mitzvas lo sa'aseh* (Biblical prohibition). This rule is explicitly codified by the *Shulchan Aruch* (O.C. 656:1), and noted as well by the Rama (Y.D. 157:1). Accordingly, at first glance, one should be required to sacrifice all his possessions for the sake of saving somebody in danger, in order to avoid transgressing the prohibition of לא תעמוד על דם רעך.

Several *poskim*,¹³ however, dispute this conclusion, arguing that a *mitzvas lo sa'aseh* which requires performing an action, as opposed to avoiding an action, is treated as a *mitzvas asei* in this regard. Meaning, if the Torah formulates an affirmative command as a prohibition, then this command is classified as a *mitzvas asei*, and thus requires an expenditure of no more than one-fifth of one's assets. As the command of לא תעמוד על דם רעך is observed through action, by intervening to rescue one's fellow, it falls under the category of *mitzvos asei* with respect to the issue of maximum expenditure. Hence, according to this view, one does not need to spend more than one-fifth of his assets to rescue a person in danger.

12. This question is addressed at length in the first volume of *Headlines* (pp. 24–28), in the context of our discussion of the halachic considerations applicable to the rationing of healthcare. We present here just a brief overview of the sources relevant to this question.

13. See *Pischei Teshuva*, Y.D. 157:4, 357:1.

This question has not been conclusively resolved, as several different opinions exist among the later *poskim*. The *Chafetz Chayim*, in *Ahavas Chesed* (vol. 2, 20:2), ruled that one must spend all his money for the sake of saving a life, drawing proof from the famous rule of חייך קודמין לחיי חברך — “your life takes precedence over your fellow’s life” (*Bava Metzia* 62a). This rabbinic adage suggests that one is not required to sacrifice his life to save another person, but every other sacrifice — including sacrificing all his property — is required for this purpose. This position was also taken by Rav Yisrael Salanter, in *Even Yisrael* (*Derush* 4, p. 16). By contrast, it is told that Rav Yosef Shalom Elyashiv ruled that the *mitzva* of saving people from danger does not require spending more than one-fifth of one’s assets.¹⁴

Rav Shlomo Zalman Auerbach, in his *Minchas Shlomo* (vol. 2, 7:4), draws an important distinction in this regard between different situations of mortal danger. He suggests that when a person is the only one capable of rescuing somebody, then he must spend everything he has to save the endangered individual. For example, if kidnappers threaten to kill their hostage if a certain person does not immediately hand over all his savings, he must comply, despite the financial ruin he will endure. In most cases, however, such as when an ill patient cannot afford a desperately-needed procedure, no single individual can be viewed as the sole prospective savior. Under such circumstances, Rav Shlomo Zalman asserts, the obligation falls upon the Jewish community collectively, and each person must contribute in accordance with his financial situation and ability to assist.

Accordingly, it would seem that when only one particular person is capable of rescuing somebody in danger, one may steal all of that person’s assets if this is necessary to help the endangered individual. If, however, somebody simply needs a sum of money to rescue his life, he would not be entitled to steal at all, since no single individual bears the obligation to save him.

Conclusion

Let us now turn our attention to several specific examples of life-threatening situations, and try to determine which crimes would be allowed under these different circumstances in light of what we have seen:

- A patient facing immediate danger who urgently requires food or medication may steal what he needs, provided that he does not thereby endanger somebody else. For example, an asthma patient suffering an attack and has no money with him would be permitted, if he has no alternative, to steal

14. *Avnei Zikaron*, p. 286.

an inhaler from a nearby store, as the store's owner is in a unique position to rescue the patient's life and therefore bears the obligation to do so. The patient would not be allowed to steal another patient's inhaler, unless he can immediately return it, as this would pose a risk to that other patient who might need the inhaler at any moment.

- A patient in need of a large sum of money for a life-saving medical procedure may not steal money to pay for the procedure. Since no individual person bears the obligation to single-handedly rescue the patient, the patient is not entitled to take money from any given person.
- One may not inflict physical harm to rescue his own life, as the generally accepted view is that one is not required to endure bodily harm to save another person. As such, it would be forbidden to secretly remove an organ from somebody's body, no matter how urgently a patient requires a transplant, and even if it can be ascertained that the other person's life will not be endangered by the loss of that organ.
- Stealing organs from an organ bank is forbidden because one thereby endangers the lives of other patients in need of transplants, given the limited supply of harvested organs. When there is a limited supply of blood for transfusions, it would likewise be forbidden to steal blood from a blood bank.
- Rav Yitzchak Zilberstein (*Shiurei Torah Le-Rof'im*, 2:129) addressed the question of whether a surgeon may secretly take blood while performing surgery on a patient whose blood type matched that of a different patient in desperate need of a life-saving transfusion. The case involved a patient who was undergoing surgery and had refused to give blood to save a fellow patient despite the doctor's assurances that donating blood posed no health risk whatsoever. Rav Zilberstein ruled that the surgeon may secretly take the patient's blood, as long as the patient had been informed that a different patient needed his blood to survive.¹⁵ It appears that taking a person's blood — assuming, of course, that this poses no risk at all of any sort of physical harm — is akin to stealing money, as opposed to causing physical injury, since the body's blood supply replenishes itself and thus the loss of blood has no effect at all on the person's body. As such, it is permissible to “steal” blood from a patient during surgery. However, one would not be allowed to forcefully inject a needle into a person's body to take blood for a life-saving purpose, as he thereby creates a wound in the body which the person would otherwise not have to suffer.
- Falsely promising large sums of money to a needy person in exchange

15. This condition is based on the view of the Ra'avad referenced above, note 12.

for his organ, even when it is desperately needed to save a dying patient, would certainly be forbidden. Since the pauper agreed to donate his organ only for the stipulated sum, taking the organ without the intention of paying constitutes theft, and stealing a part of a person's body to save a life is not permitted, because, as we have seen, one bears no obligation to compromise his physical wellbeing to save a life.

- If armed traffickers force a physician to remove an organ from a coerced donor, he must surrender his life to avoid performing the procedure, as one is not allowed to inflict bodily harm on another person in order to save his life.

Headlines One

theguardian | TheObserver

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

ISRAEL

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 פרדין 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.