



Neutralizing terrorists Being Mafkia Kiddushin

Show# 41 | October 31st 2015

מלכים ב פרק ו פסוק כ-כב

ויהי כבאם שמרון ויאמר אלישע ה' פקח את עיני אלה ויראו ויפקח יהוה את עיניהם ויראו והנה בתוך שמרון. ויאמר מלך ישראל אל אלישע כראתו אותם האכה אכה אבי. ויאמר לא תכה האשר שבית בחרבך ובקשתך אתה מכה שים לחם ומים לפניהם ויאכלו וישתו וילכו אל אדניהם.

רש"י פסוק כב

האשר שבית וגו'. וכי דרכך להרוג אותם שאתה מביא שבייה.

רד"ק פסוק כב

האשר שבית. מה דין יש לך בהם שתכה אותם וכי אתה שבית אותם בחרבך ובקשתך.

מצודת דוד פסוק כב

האשר שבית. האם הם אשר שבית אתה לשתכה בהם הלא בנס הובאו ומה לך להם.

רמב"ם הלכות מלכים פרק ו ה"א וה"ד

אין עושין מלחמה עם אדם בעולם עד שקוראין לו שלום אחד מלחמת הרשות ואחד מלחמת מצוה וכו'. ואם לא השלימו או שהשלימו ולא קבלו שבע מצות, עושין עמהם מלחמה והורגין כל הזכרים הגדולים, ובוזזין כל ממונם וטפם, ואין הורגין אשה ולא קטן שנאמר והנשים והטף זה טף של זכרים, במה דברים אמורים במלחמת הרשות שהוא עם שאר האומות, אבל שבעה עממין ועמלק שלא השלימו אין מניחין מהם נשמה שנאמר כן תעשה לכל וגו' רק מערי העמים לא תחיה כל נשמה, וכן הוא אומר בעמלק תמחה את זכר עמלק, ומנין שאינו מדבר אלא באלו שלא השלימו שנאמר לא היתה עיר אשר השלימה אל בני ישראל בלתי החוי יושבי גבעון את הכל לקחו במלחמה כי מאת ה' היתה לחזק את לבם לקראת המלחמה את ישראל למען החרים, מכלל ששלחו להם לשלום ולא קבלו. השגת הראב"ד אבל שבעה עממין ועמלק וכו'. א"א זה שבוס אלא שיכול לומר השלימו לקבל המצות.

לשונם¹⁶ ?

והנראה בזה, בהקדם מה שיש להבין
הא דאיתא ביומא [דף כ"א ע"ב] שבכית שני
חסרו חמשה דברים, והראשון מהם הוא
הארון אשר נגזו בימי יאשיהו המלך.
ולכאורה משמע דהטעם שחסר הארון בבית
שני הוא משום שנתעלם מן העין. אך לא כן
משמע במסכת שקלים [פרק ו' משנה א'].
דאיתא התם: מעשה בכהן אחד שהיה
מתעסק וראה את הרצפה שהיא משונה
מחברותיה בא ואמר לחכירו לא הספיק
לגמור הדבר עד שיצתה נשמתו וידעו כיחוד
שם הארון נגזו עכ"ל המשנה, הרי אף
שידעו איפה הארון נגזו אעפ"כ לא העלוהו
למקומו בבית קדשי הקדשים, ובהכרח
שהיתה סיבה מיוחדת שבכית שני לא יהיה
הארון במקומו. מדוע?

נראה שעולי בבל, שכנו את הבית השני,
ידעו כי לא זה הבנין אשר יעמוד לעולמים,
ואין חזרתם לארץ ישראל בתקופה זו
הגאולה השלמה. דעתם היתה כי בנין הבית
בתקופה הזאת לא נועד אלא להכין את העם
לתקופת הגלות הארוכה. על פי שורת הדין
היו הם צריכים לישאר בבבל עוד זמן רב,
אלא שראתה ההשגחה שכבר לאחר שבעים
שנה של גלות בבל כבר נטמע ונתערב רוב
העם עם הגויים, וברור כשמש היה כי אם
יתעכבו בני ישראל בגלות מאות ואלפי שנים

[מכות דף כ"ג ע"ב]: תרי"ג מצוות נאמרו
למשה בסיני¹³, אף על פי שהרבה מהם
נאמרו בערכות מואב¹⁴. ואפשר שכוונתו
[בתיבת "בסיני"] ששם ראה את הלבנה
בעמדו במצרים, אבל לענין זה מה נשתנה
סיני משאר מקומות. ועוד, הא בשעת המולד
רואים אותה כמערב, ואין סיני כמערכה של
מצרים, אלא ודאי דכוונתו ל"מראה
הנבואה" שכתב הרמב"ם, וא"כ שוב קשה
אמאי לא נפרש כפשוטו, וצ"ע.

י"ב, ב'. החדש הזה לכם ראש
חדשים¹⁵.

כתב הרמב"ן וז"ל: וכבר הזכירו
רבוחינו [ירושלמי ר"ה פרק א' הלכה ב'] זה
הענין ואמרו שמות חדשים עלו עמנו מבבל
כי מתחלה לא היו להם שמות אצלנו כו' אבל
כאשר עלינו מבבל כו' חזרנו לקרוא
החדשים שנקראים בארץ בבל להזכיר כי
שם עמדנו ומשם העלנו הש"י כי אלה
השמות ניסן אייר וזולתם שמות פרסיים ולא
ימצא רק בספרי נביאי בבל ובמגלת אסתר
וכו' עכ"ל ^{והנה יש לתמוה, מדוע באמת}
עזבו לשון התורה ונקטו לשון פרס, ובפרט
בשמות החדשים שיש בהם שמות ע"ז כגון
תמוז. ובאמת מצינו שבימי בית שני היתה
השפה המדוברת בישראל לשון ארמי, ורק
דברי תורה כתבו בלשון הקודש, והלוא
במצרים היו משבחים אותם שלא שינו את

13. באמת לפנינו לא כתוב כן אלא "תרי"ג מצוות נאמרו למשה", אבל גירסת הרמב"ם ככל מקום [הקדמה
ל"סה"מ, ריש שורש ראשון, ריש שורש ג', מ"ע א', ל"ת א'] היא "בסיני", וכן היא גירסת הר"ן בדרשותיו [דרוש
החמישי נוסח ב'] עיי"ש.

14. דברי רבינו אלו תלויים במחלוקת הראשונים, עיין ב"מ שורש א' ברמב"ן [ד"ה בראשונה בא"ד והנה שני
פרשיות וכו'], ועיי"ש בנו"כ ובחזו"א או"ח [סכ"ה].

15. עובד מחדש מפּי הכת"י ומפּי השמועה.

16. עיין בהגהות חת"ס על שו"ע או"ח [סי' פ"ה] מש"כ על ענין זה.

שאז כודאי לא יצליח העם להשאר בזהותו המיוחדת ושוב לא יהיה את מי לגאול, ולכן חמל ה' על עמו והוציאם מבבל והחזירם, באופן זמני, לארץ ישראל, ובנה להם את בית הבחירה, והכל בכדי שישוכו ויתחזקו ביסודות האמונה ויהיו מחוסנים לקראת תקופת הגלות המרה¹⁷. בכדי להדגיש ולהמחיש לעם שעדיין הם לא נגאלו וכי בעצם עדיין הם בגלות, לא העלו את הארון, מקור הקדושה בבית הראשון, ממקום שנגזז והשאירוהו במקומו, כי עדיין אין הגאולה שלמה¹⁸.

מחמת הכרתם זו, שעדיין לא הגיעה הגאולה השלמה, הנהיגו עולי בבל כמה וכמה ענינים שיהיו עושים כמו שהיו נוהגים בתקופת הגלות, להראות שבאמת תקופת גלות בבל עדיין נמשכת והבנין הנבנה אינו אלא ארעי ועתיד להחרב. מחמת זה כשעלו מבבל חזרו לקרוא את שמות החדשים בשם שנקראו בבבל, וכמו שכתב הרמב"ן: "להזכיר כי שם עמדנו ומשם העלנו הש"י", כלומר, כדי לזכור שבאמת לא נגאלו באופן

מושלם. ולכן גם לשונם נשאר בלשון הגלות — לשון ארמי, ולא חזרו לדבר בלשון הקודש, מה שהיה מראה כאילו הם נגאלו באופן סופי¹⁹. ונראה שזה גם הטעם מדוע נכתב התלמוד הירושלמי בארמית, דבשלמא הבבלי שנכתב בבבל נכתב בשפת המדינה, אבל הירושלמי שנכתב בארץ ישראל מדוע נכתב בארמית, אבל לדברינו נעשה זה מהטעם הנ"ל.

[ועיין לעיל בפרשת ויחי [מ"ט פ"י] שביארתי לפ"ז מדוע באמת לא קם מלך ממלכות בית דוד בתקופה זו, כי להעמיד מלך מזרע המלוכה היתה באותה שעה כנגד רוח המקום, כי המלכת מלך ממשפחת דוד המלך היתה מתפרשת כאילו הגיעו קץ הימים והגאולה העתידה, ולכן לא העירו חכמי ישראל לבית חשמונאים על שהמליכו עצמם אף שהיה זה באיסור וכמש"כ הרמב"ן שם, ועיי"ש].

לאור זה נבין דבר תמוה בסדר הנביאים, שהרי נבואת חגי, המתייחסת ברובה על בנין

17. בחידושו על פרקי אבות [פ"א מ"א] ביאר רבינו שחלק מהסיבה שהחזירם השי"ת לא"י אז היתה בשביל שיוכלו לאסוף ולערוך את התורה שבעל פה, כי ידעה ההשגחה שבשביל להחזיק מעמד בגלות שוב אי אפשר שתהיה התורה שבע"פ נחלתם הפרטית של חכמי התורה, אלא היא מוכרחת להיות נחלתם של כל ישראל, ולכן גם עמדו אז וגזרו על פתם ושמןם, והכל כדי להתרחק מן הגויים כדי שלא ישתקעו בתוכם במשך ימי הגלות, ועיי"ש שביאר הדברים היטב. עוד הוסיף רבינו בכמה הזדמנויות שכך עלינו להבין גם את הקמת מדינת ישראל בימינו, שלאחר החורבן הגדול והייאוש שנאחז בקרב שארית הפליטה, וכן לאור מצבם הנואש והאכזר של יהדות רוסיה, סיכב הקב"ה את הקמת המדינה כדי לחזק את הזהות היהודית ולקיים את הקשר שבין יהדות הגולה וכלל ישראל.

18. בחידושו על ספר שמואל א' [ו' פ"ב] ביאר רבינו לפ"ז מדוע אחר חורבן שילה, שהוקם המשכן בנוב וגבעון, לא הוחזר הארון למקומו אלא היה מונח בבית אבינדב עשרים שנה, והיינו משום שנוב וגבעון לא היתה גאולה שלמה אלא ארעית, ולכן עד שהחליט דוד לבנות את בית המקדש לא הזיז את הארון, ועיי"ש.

19. עוד הוסיף רבינו שזה הטעם מה שמצינו ששמותיהם של חלק מהתנאים ורוב האמוראים הם שמות ארמיים ולא שמות יהודים ואע"פ שבמצרים נשתבחו שלא שינו את שמם, והיינו מטעם הנ"ל. אבל הוסיף שבימינו אין זה נוגע, ואדרבה צריך דוקא לקרוא בשמות יהודיים וכדי שלא יבואו להתערב בגויים, אבל הם לא חששו לזה, ועיקר חששם היה שלא יפלו בזרועות היאוש כשיודע להם שעדיין לא נגאלו, ולכן הדגישו את הגלות.

בית שני, נאמרה לאחר נבואת יחזקאל המבשרת לנו על אודות בנין הבית השלישי, ואדרבה עיקר שליחותו של חגי היתה לצוות לראשי יהודה לא לצפות ולהמתין לאחרית הימים אלא לכנות בינתיים מקדש שני. אבל זה צריך ביאור, מדוע נצטווה יחזקאל על הבית השלישי קודם שנצטווה חגי על הבית השני, לאיזה צורך הקדימו את המאוחר? אמנם לפמש"כ שפיר ניהא, דנבואת יחזקאל אודות הבית השלישי בהכרח היתה צריכה להיות מוקדמת, כי זהו הבית שסימן את גאולת ישראל השלמה, ולנבואה זו ציפו בני ישראל מעת חורבן הבית הראשון — לגאולה העתידה, משא"כ חגי נצטווה על בית שני שהיה ארעי ובא בזמן גלות חלקית, ולכן נבואתו באה באחרונה, ודו"ק היטב בכל זה.²⁰

ולפי דברינו אלו יש לנו לבאר הפסוק להלן בפרשת בשלח [ט"ו פט"ז]: עד יעבר עמך ה' עד יעבר עם זו קניית, ובגמרא ברכות [דף ד' ע"א] איתא: עד יעבר עמך ה' זו ביאה ראשונה עד יעבר עם זו קניית זו ביאה שניה כו' אלא שגרם החטא, ועיי"ש, והיינו שבאמת היו צריכים רק לשני ביאות, היינו

בנין בית ראשון בימי שלמה וכנין בית שלישי בימי המשיח, אבל גרם החטא שנתערבבו ונתבלבלו בין הגויים והוצרך הקב"ה לגאלם באופן ארעי ולבנות בית שני כדי שלא ישחקעו באומות, ודו"ק.

י"ב, ה'. שה תמים זכר בן שנה יהיה לכם מן הכשבים ומן העזים תקחו.

עיינ במסורה שכתוב וז"ל: בדרגא אף שאין ב' תנועות לתביר עכ"ל. וצריך טעם, מדוע באמת טעמו בדרגא אם לפי הכללים הו"ל להטעים במרכא²¹. והנראה דפירוש הכתוב הוא: שה מן הכשבים ומן העזים תקחו תמים זכר בן שנה יהיה לכם²², וכיון שכן הוא מרוחק בפירוש המקרא, ולפיכך הטעימו אותו כאלו הוא רחוק מתמים, ודו"ק כי נכון הוא.

אבל ראיתי ביהושע [ח' פ"ט]: וישבו בין בית אל ובין העי, וכן להלן שם [פי"ב]: בין בית אל ובין העי, הרי שאין שם רק תנועה אחת ואעפ"כ מוטעם בדרגא תביר. ואפשר משום שיש תיבה שלמה באמצע הרי זה כהפסק גדול בינתיים, וצ"ע²³.

20. בהודמנות אחרת ביאר רבינו קצת באופן אחר, והיינו שבדוקא נתנבא יחזקאל על הבית השלישי קודם הנבואה על הבית השני, והיינו להראות שאע"פ שיהיה בית שני מכל מקום בהכרח הוא רק זמני ועתיד ליחרב ומשום שהרי עתיד להיות אחריו בית שלישי, ודו"ק, והן הן הדברים. עוד הוסיף רבינו בפעם אחרת, דשמעון הפקולי שסידר סדר י"ח ברכות חי בתקופת בית שני, ואעפ"כ סידר "ולירושלים עירך ברחמים תשוב", והיינו משום שגם הם ידעו שהגאולה האמיתית עדיין לא הגיעה, ולכן התפללו לזה, ודו"ק.

21. הכלל הוא שבין דרגא לתביר צריך לפחות שתי תנועות או תנועה אחת ושוא נע ובפחות מזה מטעימים במרכא ולא בדרגא.

22. בכת"י רבינו היתה חסרה התיבה "תמים", אבל ברור שצריך לכותבה כמש"כ, וכוננת רבינו היא דמכיון דלפי הפשט צריך לסרס את המקרא, דהרי תיבת "שה" שייכת לסוף הפסוק, לכן הטעמים הם כפי הפשט ולא כפי הכתיב. שו"מ במק"א בכתבי רבינו שכתב: ואולי שרמזו כאן כאילו היה חסר כאן וי"ו המחבר, דהיינו שיהיה שה מן הכשבים או מן העזים ושיהיה תמים, ודו"ק, עכ"ל. וע"ע מש"כ רבינו בחידושו עמ"ס פסחים [דף ס"ט ע"ב].

23. היינו כמו שביאר רבינו כמה פעמים [עייז בראשית י"ב פ"כ וי"ד פט"ו] שאם יש הפסק בין התיבות וכגון

מגן אברהם סימן רמד ס"ק ח

ומ"מ ראיתי שהגדולים לא רצו להתירו כי בזמן הזה אין העכו"ם מניחין לשום אדם לעשות מלאכת פרהסיא ביום חגם ואם נניח אנחנו לעשות איכא חילול השם אבל תיקון הרחוב אין נקרא ע"ש הישראל כ"כ ומ"מ במקום שאין נוהגין היתר ברחוב אין להקל

רמ"א חו"מ סי' שפח סעיף יב

מי שעוסק בזיופים וכדומה ויש לחוש שיזיק רבים, מתרין בו שלא יעשה, ואם אינו משגיח יכולין למסרו ולומר שאין אחר מתעסק בו אלא זה לבד.

רבי חיים ברלין - בספר זכרון לבעל פחד יצחק עמ' תרסח

ט) אמור מעתה, אם החכמים שהיו בזמן הש"ס לא הי' בהם כח להתיר קידושי טעות בלא גט, אנחנו יתמי דיתמי מה כחנו מה גבורתנו, להפקיע קדושין ונשואין ובעילה בלא גט. ואין לשער הקלקולים והפרצות שיוכלו לצמות מזה בדור הפרוץ הזה בעוה"ר, שיתחילו לדמות מילתא למילתא, מתחילה יתירו עפ"י אומדנא לנערות כאלה שנתפשו ברשת הצודדים להעמידם לקלון רח"ל, שהם קידושי טעות דאדעתא דהכי שיברת מהם המקדש ויניחם כאני בלב ים לא נתקדשה. ואח"כ יתירו כל אשה שהלך בעלה למדינת הים, לאמעריקא או לאפריקא ונאבד שמו וזכרו. הרי ודאי אדעתא דהכי לא נתקדשה. ואח"כ יתירו גם בהעובדא דהחות יאיר או דהחת"ס, דאם אחד יבטיח לנדן כך וכך ואח"כ יתברר שמטה ידו ואין לו לקיים הבטחתו, יאמרו שאדעתא דהכי לא נתקדשה והוי קידושי טעות ויתירו הקדושין בלא גט, ויתרבו ח"ו ממזרים בישראל.

י) ואשר התנצל כתר"ה שי' במכתבו, כי לא יבטלו הקידושין אלא ע"י ג' או ד' איתני ארץ מגאוני הדור. הרי אחרי שיוקבע הדבר בדפוס שיש כח בגאוני הדור להתיר, הרי יהא הפתח פתוח בדור הפרוץ הזה, וכל רב יאמר שגם הוא מגאוני הדור ויופרץ הדבר מאד, עד שאח"כ אי אפשר יהא לגדור הפרצה ח"ו, והקולר יהא תלוי בנו. — ע"כ האמת אגיד לאהובי שי', שתסמר שערות בשרי בזכרי את הקלקולים שיוכלו לצמות מזה בענין חמור כזה, בחומרא דאשת איש, ועליו להתיישב היטב בזה ולא יהא נבהל ומהיר להוציא היתר כזה לרשות הרבים, ולא ירד בני עמכם בזה ואני את נפשי הצלתי. והמקום יהא בעזרו ושמר רגלו מלכד ח"ו. וחכמים הזהרו בדבריכם, ודי בזה.

שו"ת נודע ביהודה מהדורא תניינא - אבן העזר סימן נ

ב"ה י"ב אד"ש תקמ"ל: תשובה שלום וישע רב וכו' ה"ה כבוד אהובי תלמידי ידידי האלוף התורני, זית שופכני, כבוד מו"ה שמואל קאסטווארי י"ץ:

מכתבך קבלתי אתמול לעתותי ערב. והנה שאלת אשה גרושה אמרה על עצמה שהיא אלמנה וניסת לכהן ואחר הנישואין כאשר נתודע להכהן שהיא גרושה ברח ממנה והניחה יושבת גלמודה כראוי לה כגמולה ומת הכהן בדרך ולו אח זקן יותר מבן שבעים ולא נודע היכן הוא והאשה יושבת עגונה זה ימים רבים. והנה כתבת מה

שמצאת לפי דעתך שערי היתר כי בודאי אין לך מום גדול מזה גרושה לכהן, והנה קידש סתם ונמצא בה מומין היא מקודשת רק מספק כמבואר בסי' ל"ט סעיף ה' ונחלקו בגמרא רב חסדא ורבא ולר"ח צריכה גט רק מדבריהם ולרבא הוי ספק קידושין ופסקו הרמב"ם והטור כרבא וכ"ז מבואר בב"ש ס"ק ט"ז, וא"כ עכ"פ אין כאן קידושי תורה ודאי, וכתבת עוד וז"ל ואף שכתב הב"ש דאם בעל הוי מקודשת ודאי מ"מ טעמא מאי משום אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות וכאן לא שייך למימר הכי דהא בלא"ה אסור לבוא עליה והבאת דברי הר"ן שהקשה כיוצא בזה לענין כתובה. ושוב כתבת דאם אין כאן קידושי כסף רק קידושי ביאה אין כאן קידושין כלל דקשה לך איך קיי"ל קידושין תופסין בחייבי לאוין והא קיי"ל כרבא דאמר במס' תמורה כל מילי דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני ולכן חרצת משפטר דדוקא קידושי כסף ושטר תופסין בח"ל שאין כאן עבירה בקידושין לחוד אבל אם קידש ח"ל בביאה לא תפסי הקידושין לרבא דאמר אי עביד לא מהני ובתמורה הקשה הגמ' על רבא מאלמנה לכה"ג ומשני לא יחלל אמר רחמנא וכו' א"כ משמע דוקא אלמנה לכה"ג אבל שאר ח"ל לא תפסי קידושי ביאה רק קידושי כסף ושטר דבזה לא אמר רחמנא לא תעביד ובאלמנה לכה"ג פריך הגמ' שפיר דמודה רבא באלמנה לכה"ג שאם קידש לוקה ומזה חרצת דבגרושה לכהן הדיוט יש חילוק בין קידושי כסף לקידושי ביאה ואחר ששפטת בדעתך שאין כאן קידושי ביאה רק קידושי כסף ואין כאן רק ספק קידושין לרבא או קידושין מדבריהם לר"ח יש לדון על היבם שהוא זקן יותר משבעים שנה שמא כבר מת והבאת ראייה מסוגיא דגיטין דף כ"ח דקאמר תרומה אגט קרמית תרומה אפשר גיטין לא אפשר ופירש"י דא"כ תתעגן כל ימיה א"כ משמע היכא דאיכא גווי להיפך שאם לא ניחוש למיתה תתעגן כל ימיה אז חיישינן שמא מת והיינו נדון דידן ואף על גב דדחי התם הך אוקימתא היינו מכח קושיא אבל מ"מ הסברא קיימת לחלק בין אפשר ללא אפשר וכ"ש בנדון דידן דליכא קידושין גמורין ע"כ טופס דברין, ובכל הדרכים הללו לא צדקת.

ובמה שכתבת בשם הב"ש טעות הוא ואמנם לא אטפל כעת בזה ולא אשיב רק על מה שכתבת צדדי ההיתר. ראשית דברך שאין לך מום גדול מזה, ובזה טעית וראה מ"ש הר"ן בכתובות דף ק' ע"ב לחלק מדוע בהיו בה מומין אין לה לא כתובה ולא תוספת ובחייבי לאוין ולא הכיר בה יש לה תוספת, משום דמומין וכן נדרים אין אדם מתפייס בהן וחזקה הוא שאינו מתפייס והיה לה להודיעו אבל ח"ל היתה סבורה שיערב עליו המקח אפי' באיסור ויתפייס ולכן סמכה ע"ז שלא להודיעו יע"ש בהר"ן הרי שאין לדמות איסור למומין. ולדעת התוס' הדבר נראה שקידושי ודאי הם אף בלא הכיר בה שהרי כתבו התוס' ביבמות דף פ"ה ע"ב בד"ה ולר"ע דהיכא דלא תפסי בה קידושין א"כ אינה אשתו ולא שייך כתובה כלל וע"ש בדבריהם. ומעתה אי ס"ד בחייבי לאוין ולא הכיר זה הוי רק ספק קידושין א"כ למה לרב הונא בכתובות דף ק"א ע"ב חייב ליתן לה כתובה הרי לענין ממון הוה לן למימר לקולא ואינה מקודשת ולא שייך כתובה כלל.

ואולי יש לחלק שהתוס' לא כתבו כן רק לר' עקיבא דאפי' גט לא צריכה אבל לדידן כיון דע"כ צריכה גט שוב קנסוהו רבנן למיתב לה כתובה. ואמנם בדברי רש"י ביבמות פ"ה ע"ב בריש העמוד בד"ה קנסו אותו כתובה פירש"י כלומר לא קנסוהו משאר כל הנשים וכו', משמע מפירושו דלא שייך למקנס לבעל כלל אלא כיון דלא קנסינן אותה הרי היא כשאר כל הנשים וממילא יש לה כתובה, וא"כ אי ס"ד בלא הכיר בה הווי רק קידושי ספק

איך אמר רב הונא דאפי' לא הכיר בה יש לה כתובה. ומה שהיה קשה לך איך קידושין תפסי בח"ל והלא קיי"ל כרבא דכל דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני ג"כ לא קשיא ולא מידי כאשר יתבאר.

ואמנם אפילו לפי דעתך ג"כ לא ידעתי מה תועלת יש בזה לנדון דידן שהיא גרושה לכהן וכי סבור אתה שמה שאמרו בתמורה חילולין הוא עושה ואינו עושה ממצרות רק על אלמנה אמרו כן ולא על גרושה וחברותיה הא ודאי פירכא הוא דהרי בהאי קרא דלא יחלל דכתיב בכה"ג אכולהו כתיב דכולהו בהאי קרא כתיבי אלמנה גרושה וחללה זונה לא יקח כי אם בתולה וגו' ולא יחלל זרעו וגו' ודרשינן חילולין עושה ואינו עושה ממצרות וא"כ גם בגרושה זונה אינו עושה ממצרות וממילא מוכח דתפסי בה קידושין ומעתה כיון דבכהן גדול תפסי קידושין בגרושה איך עלה בדעתך דבכהן הדיוט לא תפסי קידושין הא ודאי ליתא. זולת זה מה שכתבת דמודה רבא בכה"ג באלמנה שאם קידש לוקה שקר העדת ולא ראית היטב בסוגיא דקידושין דף ע"ח ע"א וכך אמר שם ומודה רבא באלמנה לכה"ג שאם בעל ולא קידש שלוקה.

ובגוף הדבר בשאר ח"ל דתפסי בהו קידושין ולא הקשה בתמורה מהם על רבא יפה אמרת ששם לא הוזכר שום איסור בקידושין דלא נאמר בהו קיחה אבל באיסורי כהונה אף דסבר רבא קידש אינו לוקה מ"מ כיון שאם קידש ובעל שוב לוקה שנים אחת משום לא יקח ואחת משום לא יחלל שפיר הקשה על רבא דאמר אי עביד לא מהני למה תפסי קידושין באלמנה לכה"ג. ולהרמב"ם בפט"ו מא"ב שכל ח"ל אינן לוקין רק דרך קידושין מ"מ כיון שאינו לוקה על הקידושין ולא נאסרו הקידושין כלל רק הביאה נאסרה כשהיא אחר קידושין לא שייך בקידושין אמר רחמנא לא תעביד.2 ומה שרצית לומר דעכ"פ קידושי ביאה לא תפסי דזה שפיר מקרי דאמר רחמנא לא תעביד. הנה אם הדבר כך למה נדחק שם בסוף הסוגיא בתמורה למצוא איכא בינייהו לרבא והרי איכא בינייהו שקידש ח"ל בביאה א"ו הא ליתא. ועוד לדבריך המקדש אשה בביאה ביוה"כ לא תהיה מקודשת וגם למ"ד דאסור למיבעל בתולה בשבת משום חובל המקדש בתולה בביאה בשבת לא תהיה מקודשת, אין כל זה אלא דברי תימא ואין חילוק בין קידושי כסף ושטר לקידושי ביאה בשום דבר והשוחט בשבת וביוה"כ שחיטתו כשרה אף שחלל שבת ויוה"כ ורחמנא אמר לא תעביד ולמה מהני שחיטתו וכבר נתעורר בזה הש"ך בח"מ סי' ר"ח לענין מוכר בשבת דלא אמר רבא אי עביד לא מהני אלא במעשה שאי אפשר לעשותו בהיתר כלל אבל במוכר בשבת אפי' היה הקנין ע"י איסור דאורייתא כמו בקוץ תאנתי וכו' מ"מ הקנין היה יכול להיות בהיתר אלא שהוא עושה באיסור בזה אי עביד מהני ובזה ממילא ניחא שוחט בשבת שהשחיטה יכולה להיות בהיתר שישחוט בחול אלא שהוא עושהו בשבת באיסור וכן הבעילה בשבת וביוה"כ כיוצא בזה.3 ומעתה גם אם קדש ח"ל בביאה גוף הקידושין היו יכולים להיות בהיתר שיקדש בכסף ושטר אלא שהוא עושה הקידושין באיסור ע"י בעילה ולכן הקידושין קיימין. באופן שאין שום פקפוק בכל חייבי לאוין בכולהו תפסי קידושין יהיו הקדושין בכסף או בשטר ובביאה כולהו תפסי בלי ספק כלל חוץ מביבמה לשוק שנחלקו רב ושמואל.4

ואמנם בזו שלא הכיר בה אין אני מחליט סברתי שיהיו קידושי ודאי אפילו לקולא שלא יהיו קידושי אחר תופסין בה והדבר צריך תלמוד, אבל אם קידושי ספק הם לא מהני לה מה שהחלוץ לא נודע מקומו איה כי נותנין לו

חזקת חיים. ומ"ש מסוגיא דגיטין דמחלק בין אפשר ללא אפשר ועבור זה דנת בשכלך דבמקום דאי אפשר אמרינן גם להיפך שמא כבר מת. ובזה אשתבשת מאד וכי סבור אתה שזה מקרי ספק שמא כבר מת אלא בגט שאני הואיל ואי אפשר לכך לא חיישינן שמא מת ודבר זה שיבוש הוא שאם היה נחשב זה ספק ואטו משום דלא אפשר נתיר ספק דאורייתא באשת איש במקום דאיתחזק איסורא אתמהה א"ו שע"פ דין לא מיחשב זה ספק כלל להיות מסופק שמא מת אך בתרומה הואיל ואפשר החמירו חומרא בעלמא אבל בגט דאי אפשר לא החמירו והניחו על הדין. וגם כ"ז לפי ההוה אמינא דלמסקנא אפילו בתרומה לא חששו כלל שמא מת אבל עכ"פ איך נימא להיפך דלהקל נימא שמא כבר מת. באופן שאשה זו תתעגן ותשב עד יוודע דבר ברור אם היבם חי או מת.

ומה שהקשית על דברי התוס' בקדושין דף ס"ח ע"ב בד"ה לא תתחתן וכו' דדלמא סוגיא דכאן הוא סוגיא לרבא דאמר אי עביד לא מהני ג"כ לא קשה ולא מידי דא"כ ה"ל למימר הניחא לרבא וכו' כדאמר הניחא לר"ש ולרוב הטרדה אקצר

ילקוט שמעוני תורה פרשת בראשית רמז ה

אלא אני ה' עושה כל נוטה שמים לבדי רוקע הארץ מיאתי, מי אתי כתיב מי היה אתי שותף בברייתו של עולם, מתחלת ברייתו של עולם נתאוה הקדוש ברוך הוא לעשות לו שותפות בתחתונים.

Soldier Arrested for Shooting Subdued Terrorist after Hebron Attack

03/24/2016

by Tova Lazaroff, Yaakov Lappin, Gil Stern Stern Hoffman

“This is a grave incident which contradicts the spirit of the IDF and what is expected of IDF soldiers and commanders,” the army said in a statement to the press.

The Military Police on Thursday arrested a soldier who was seen firing a shot to the head of an already wounded Palestinian terrorist, as he lay on his back in a Hebron street, near the Jewish Tel Rumeida neighborhood.

A volunteer for the NGO B’Tselem who lives near the scene of the incident filmed the shooting from the window of his home. It was posted online and immediately went viral, fueling condemnations from the left and right.

“The IDF expects its soldiers to behave with composure and in accordance with the rules of engagement,” Prime Minister Benjamin Netanyahu said in a statement, adding that this incident does not “represent the values of the IDF.”

Defense Minister Moshe Ya’alon said, “We must not allow, even at a time that our blood boils, this loss of control. This incident will be dealt with the utmost severity.”

IDF soldiers killed both Abdel Fattah al-Sharif and Ramzi al-Kasrawi after they stabbed a soldier guarding the road that leads to the small Tel Rumeida neighborhood. The scene right after the attack was captured on a three-minute video that opens when Sharif, 21, is still alive.

Its first scenes show Magen David Adom paramedics pushing a gurney with the wounded soldier toward an ambulance.

Two other ambulances are waiting nearby. The body of Kasrawi, 21, can be seen on the pavement near that ambulance.

The lens then moves to Sharif’s upper body and shows him lying almost lifeless on the ground. A pool of blood has formed under his head, which he moves from one side to the other at around second 17 of the video.

The lens moves back to the soldier, who is bare-chested and wounded. He sits up on the gurney for a moment and then lies back down as paramedics lift him into the ambulance.

He was later taken to Shaare Zedek Medical Center in Jerusalem to be treated for light to moderate wounds.

As the Magen David ambulance heads away from the scene, a second ambulance moves past Sharif's body, obscuring it for a moment and the viewer can hear that a shot is fired.

The ambulance continues a few paces up the road and Sharif returns to view. He is still lying on the pavement, but it appears as if he has been shot again, at point 1:55 of the video. His head is still and drawn back and fresh blood is flowing from it in three small streams down the pavement. The video then shows one of the ambulances repositioning itself near Sharif's body as soldiers and civilians walk nearby.

Everyone who was present at the scene will be questioned, IDF Spokesman Brig.-Gen. Moti Almoz told reporters about the investigation.

IDF Chief of Staff Lt.-Gen. Gadi Eisenkot and OC Central Command Maj.-Gen. Roni Numa both take a "severe view" of the shooting, Almoz said. The investigation will "not leave any fact unclear, as to why a soldier opened fire on a terrorist who is lying on the ground. We have to understand what happened in regard to orders. Soldiers, after neutralizing a threat, are supposed to provide medical treatment, even if they are terrorists. There is no room for interpretation here," he added.

Until the last shot was fired at the already downed assailant, Almoz said, the incident had been handled correctly and was under control.

The investigation will seek to understand why the additional shot was fired.

...

Meretz MK Esawi Frej also commented on the incident, saying, "The video of the soldier has proved that an IDF uniform does not guarantee human compassion." Frej called the soldier a "murderer who fired in cold blood at the head of the helpless wounded man." He added that if the soldier did not face a murder trial it would be undemocratic and improper.

His Meretz colleague, Tamar Zandberg, praised the organization B'Tselem for distributing the video. "Without B'Tselem and Breaking the Silence we would have never known or seen," Zandberg wrote on Twitter — despite the fact that military sources reported that the investigation had commenced before the video emerged.

On the right, Bayit Yehudi MK Moti Yogev said it was too soon to judge the incident, because there have been recent incidents where wounded terrorists that were thought to have been neutralized attacked soldiers.

"The goal of the terrorist is to die, and I would prefer a dead terrorist to a dead soldier," he told Army Radio.

Amnesty International said an international body would need to investigate the incident, not just the IDF.

Opposition leader Isaac Herzog said "a black flag has been raised by the incident," but he trusts that the IDF and its officers will probe the incident properly and ensure that justice is done.

Ya'alon said that the shooting did not impact Israel's overall war on terrorism in which the IDF has acted "with a steel hand against terrorists and those who send them, as soldiers on the ground did in real time today, neutralizing the terrorists in Hebron. Even then, we must not act in violation of our values and conscience.

"Even when we must strike our enemies and defeat them in war or any battle with them, our moral obligation is... to safeguard our humanity.

"We must remember the limitations of power after the enemy has been struck, and avoid immoral behavior. We must remember that our power does not only stem from our military capability, but first of all, from our moral strength.

"This is our duty, to win, and to remain human," Ya'alon said.

Herb Keinon contributed to this report.

Copyright © jpost.com

Killing a Neutralized Terrorist

The so-called “knife Intifada,” which began in September 2015, introduced a new trend of deadly Arab terrorism against Israelis, consisting mainly of random stabbing attacks throughout Israel, mostly on streets and at bus stops. In the vast majority of cases, the attacker was promptly shot by police officers, soldiers, or armed civilians who were in the vicinity of the attack or who rushed to the scene to help. Many times, the terrorist was shot dead, whereas on some occasions, he or she was incapacitated and subsequently arrested by Israel’s security forces.

This unfortunate trend precipitated a public debate concerning the appropriate protocols to follow once the terrorist has been disarmed, restrained, or incapacitated such that he no longer poses a threat. Assuming that the absence of an immediate threat is definite — for example, the terrorist’s weapon has been seized and he is unable to move — it would seem, at first glance, that there is no longer any justification to kill him. Even if it can be assumed that he wishes to resume his violent activity, once he is no longer capable of doing so, the grave prohibition against murder should seemingly apply, just as it applies to killing any other person. After all, while *halacha* quite clearly permits and requires killing a פורס — a “pursuer,” someone seeking to kill another person¹ — we might assume that once a terrorist is no longer capable of “pursuing,” he should be arrested and prosecuted like other dangerous criminals, and there is thus no reason to permit killing him.

This was, indeed, the directive issued in the fall of 2015 by then Attorney General Yehuda Weinstein.² Several prominent rabbis likewise ruled against killing a neutralized terrorist, including Rav Yaakov Ariel (Chief Rabbi of Ramat Gan) and Rav David Stav (Chief Rabbi of Shoham). Others, however — most notably, Rav Shmuel Eliyahu (Chief Rabbi of Safed) and Rav Bentzion Mutzafi (Jerusalem) — ruled that a terrorist may, and should, be killed after the attack, even after he no longer poses a threat.

This controversy erupted into a full-blown firestorm in late March 2016, when a video surfaced of an Israeli soldier in Hebron approaching and shooting

1. The law of פורס is set forth in the Mishna in *Masechet Sanhedrin* (73a). The Gemara identifies as the source of this law the comparison drawn by the Torah (*Devarim* 22:26) between one who pursues to murder and one who pursues to rape a betrothed woman, who should be killed if this is necessary to protect the woman.
2. As reported by numerous media outlets on October 26, 2015.

dead a terrorist who was lying on the ground, apparently incapacitated.³ Two terrorists had stabbed an IDF soldier, and a different soldier shot them, killing one and wounding the other. Several minutes later, another soldier was seen arriving at the scene and shooting the incapacitated terrorist. After the video was publicized, the soldier was arrested and tried for manslaughter. Much of the ensuing controversy revolved around the facts of the case, specifically the question as to whether there was still a credible threat given the possibility that the attacker may have been wearing an explosive belt underneath his thick jacket, which he was suspiciously wearing on a warm spring day. Additionally, however, this incident reignited the larger question as to whether an incapacitated terrorist should be killed.

This essay will explore the possible halachic basis for killing a neutralized terrorist to determine whether this is indeed permissible.

גברא קטילא

A possible Talmudic precedent for such a question is the Gemara's brief discussion concerning the status of a criminal attempting a burglary through an underground tunnel, upon whom the tunnel collapses in the process. The law of *הבא במחתרת*, as established by the Torah (*Shemos* 22:1–2) and explained by the Gemara (*Sanhedrin* 72a), permits a homeowner to kill an intruder, unless it is clear that the intruder has no intention of killing (such as if he is the homeowner's father). Normally, it can be assumed that a burglar anticipates a confrontation with the homeowner and thus comes prepared to kill, and, as such, the homeowner is granted the right to kill in self-defense. Amid its discussion of this law, the Gemara states that if the tunnel collapses on the intruder, he is not rescued from the tunnel, and is instead left there to die.⁴

Many authorities raised the question of why the intruder should not be rescued at this point, when presumably he no longer poses a threat. Once the tunnel has collapsed, he is, quite obviously, incapable of burglarizing the home,

3. <http://www.timesofisrael.com/idf-hebron-soldier-said-stabber-deserved-to-die-then-shot-him/>.

4. It is uncertain whether the Gemara refers here specifically to the question of desecrating Shabbos to rescue the intruder, or to the issue of rescuing him generally, even on a weekday. The *Yad Ramah* in *Sanhedrin* writes explicitly that the intruder is not rescued even on a weekday, whereas the Meiri indicates that the Gemara made this comment only in reference to the issue of Shabbos violation. Later authorities struggled to explain why there should be a difference in this regard between Shabbos and weekdays, given that the Shabbos restrictions are waived for the sake of saving human life. See *Iggeros Moshe*, Y.D. 2:151.

and he is very likely injured. Why would the *halacha* not require saving his life once he no longer poses a threat?

The Meiri suggests that this *halacha* stems from the possibility that he will still seek to kill after being rescued:

שמא כיון שיש לומר עליו שהוא משתדל בעצמו בפקוחו ולבו על גנבתו אין מפקחים.

Perhaps, since it is possible that he is trying to rescue himself and his heart is still set upon his burglary — we do not rescue.⁵

Similarly, Rav Chaim Ozer Grodzinsky writes (*Achiezer*, vol. 1, E.H. 18) that the burglar is not rescued because אפשר דאחרי פיקוח הגל יהפך לרודף — “it is possible that after the debris is removed he will turn [back] into a pursuer.” Rav Chaim Ozer proceeds to note that in a situation in which no such possibility exists, as it is certain that the burglar would no longer pose any threat after being rescued, he should, in fact, be removed from the tunnel.⁶

A different approach is taken by Rav Yerucham Perlman in his *Or Gadol* (chapter 1), where he establishes that there is no obligation to rescue a person from a situation of danger into which he knowingly put himself. The intruder is not rescued, Rav Perlman explains, because he endangered his life by attempting a burglary, knowing full well that the homeowner would try to defend himself and his property.⁷

However, Rashi, in his commentary on the Gemara, seems to point to a much different approach, one that may have crucial implications for other situations of a neutralized רודף. He writes:

כיון דניתן להרגו בלא התראה, גברא קטילא הוא משעת חתימה.

5. Before offering this suggestion, the Meiri proposes a different approach, distinguishing between a situation in which the burglar is known to be alive under the debris and a case in which it is questionable whether he is alive. Only in the second case, the Meiri suggests, does the Gemara forbid rescuing the burglar on Shabbos, given the possibility that he has already died. The obvious question arises as to why the Gemara would draw such a distinction, as Shabbos is violated even in situations of ספק פקוח נפש — a possible threat to life. See *Shiyurei Kenesses Ha-Gedola*, O.C. 329.

6. משכח"ל דמפקחים עליו אם אין לנו לחוש שיהפך אח"כ לרודף.

7. We addressed this theory at length in the first volume of *Headlines* (chapter 2), in reference to the question of whether *halacha* requires rescuing people from self-imposed danger, such as residents who knowingly ignore evacuation orders before a hurricane. This issue may bear relevance to the case of a wounded terrorist as well, regarding the question of whether a Jewish paramedic or doctor is obligated to treat him, considering that he knowingly placed himself in a dangerous position by launching a terror attack.

Since one may kill him without warning, he is a “dead man” from the moment of digging.

Rashi writes that the intruder is not rescued because he is a גברא קטילא — a “dead man” — since the *halacha* permits killing him. Once he entered the tunnel to burglarize the home, the homeowner is licensed to kill him, and thus his life no longer needs to be protected even after the tunnel’s collapse.

Rashi’s comments here are consistent with his remarks in his Torah commentary (*Shemos* 22:1), where he explains that when the Torah describes the intruder as אין לו דמים (“there is no bloodguilt”), it means, הרי הוא כמת מעיקרו — “he is like a dead person from the outset.” According to Rashi, it appears, the intruder is regarded as “dead,” and thus there is no prohibition against killing him. He retains this status as long as he remains in the tunnel, even after the tunnel has collapsed and he no longer poses a threat.

Would this concept of גברא קטילא apply to all cases of an incapacitated or restrained רודף at the scene of the crime? Should we assume that just as a burglar is regarded as a גברא קטילא even in a state of presumed incapacitation, a neutralized terrorist likewise has this status, despite no longer posing a threat?

The answer to this question becomes quite clear in light of the discussions of later *Acharonim* regarding Rashi’s comments. Rav Isser Zalman Meltzer (*Even Ha-Azel, Hilchos Geneiva* 9:13) explains Rashi’s remarks as expressing a view similar to that taken by the Meiri — namely, that the intruder still might pose a risk to the homeowner. Since the intruder had entered the tunnel with the intention to kill the homeowner, he has the presumed status of a רודף even if his capacity to kill is uncertain. According to Rav Meltzer, when Rashi describes the intruder as a גברא קטילא, he means not that no concern needs to be shown for the intruder’s life, but rather that he does not lose his status as a presumed “pursuer” as long as the possibility exists that he is capable of killing. Accordingly, Rashi would concede that if a pursuer is unquestionably and fully incapacitated, one would be required to rescue him.⁸

Rav Avraham Erlanger (*Birkas Avraham, Sanhedrin* 72b) explains Rashi differently, suggesting that since the intruder is “sentenced” to death the moment he sets out to burglarize the home, we view the tunnel’s collapse as an execution

8. In a similar vein, Rav Asher Nissan Levitan, writing in the journal *Ha-Pardes* (27:3, Kislev 5713), explains Rashi to mean that whereas one is ordinarily required to expose himself to possible danger in order to rescue someone from certain danger, this does not apply to an individual who is himself pursued. He is not obligated to risk his life by rescuing his pursuer if the pursuer might still pose a risk. Therefore, the homeowner is not required to try to rescue the intruder, given the risk entailed, whereas others indeed bear such an obligation.

of this sentence. The status of גברא קטילא does not mean that the intruder may be killed even after losing the ability to kill, but rather that he has been sentenced to death as long as he is capable of, and interested in, killing. As such, there is no obligation to rescue him after the tunnel's collapse, as this event is seen as his due punishment.⁹ Clearly, according to this reading, one may not kill a רודף after he is incapacitated and no longer able to inflict harm.

It thus emerges that even according to Rashi's interpretation of the Gemara's ruling, it cannot be applied to permit killing a רודף who no longer poses a threat.

Moreover, it is unclear whether the rules that apply in the case of הבא במחתרת are relevant to other situations of רודף as well. We find several indications that the license granted to a homeowner when confronted by an intruder extends beyond the standard halachic right to self-defense. For example, whereas *halacha* forbids killing a רודף if he can be stopped through other means,¹⁰ no such provision is mentioned in reference to a situation of הבא במחתרת. This and other distinctions have led several authorities to conclude that the authorization to kill an intruder stands separate and apart from the ordinary rule of רודף.¹¹ Therefore, even if we were to accept the notion that a homeowner may kill an intruder even after he is incapacitated, this would not necessarily apply in other situations of רודף.

ספק רודף

The most common argument advanced for allowing — and requiring — killing incapacitated terrorists is to ensure they do not commit further crimes. Arab terrorists aim to kill as many Israelis as often as they can, and they will seize every opportunity to commit their deadly crimes, without concern for the repercussions. As such, the standard measures used to deter criminals, such as the prospect of prosecution and imprisonment, or even death, do not deter many prospective terrorists; even after serving prison terms, they are likely to resume their violent activity. Advocates of killing incapacitated terrorists point to the fact that prosecution and incarceration do not, unfortunately, guarantee the prevention of future attacks, and terrorists therefore continue to pose a risk even after being restrained and taken into custody.

9. This reading of Rashi is also suggested by Rav Yisrael Grossman in *Sha'arei Teirutzin* (1).

10. רודף שהיה רודף אחר חבירו להורגו ויכול להצילו באחד מאבריו ולא הציל נהרג עליו (*Sanhedrin* 74a).

11. See Rav Asher Weiss' *Minchas Asher* (*Pesachim* 3 and *Shemos* 39), where he develops this distinction at length, noting that he disagrees in this regard with Rav Shlomo Zalman Auerbach, who equated הבא במחתרת with other situations of רודף (*Minchas Shlomo* 1:7). See also our discussion of the topic in the first volume of *Headlines*, pp. 55–57.

Indeed, various Israeli governments have released Palestinian prisoners, including avowed terrorists who proudly confessed to murdering Jews, as part of negotiation processes or in exchange for Israeli prisoners. For example, in October 2011, Israeli released 1,027 Palestinian prisoners in exchange for captured IDF soldier Gilad Shalit. Just two years later, in December 2013, Israeli intelligence agencies reported that a group of the released prisoners in Gaza formed a wing to conduct terrorist operations in the West Bank. Tragically, by the summer of 2015, six Israelis had been killed by murderous acts perpetrated or orchestrated by terrorists released as part of the Shalit deal.¹² The latter include Mahmoud Kwasmah, who was sentenced to twenty years in prison for his role in a 2004 bombing attack in Beer Sheva that killed sixteen Israelis and wounded over 100. He was released as part of the Shalit deal and sent to his home in Gaza. Two-and-half years later, in April 2014, his brother, Hussam, who lived in Hebron, sent him a request for money to fund a terrorist attack. Over the next two months, Mahmoud arranged for the transfer of 220,000 shekels to his brother. These funds paid for the kidnapping and murder of Naftali Frankel, Gilad Shaer, and Eyal Yifrach in June of that year.

In light of these tragic precedents, some have argued that every avowed Palestinian terrorist has the status of *רוֹדֵף* even after being incapacitated or detained, given his passionate desire to kill and the real possibility that he will be given the opportunity to do so. As such, it is claimed, terrorists should be killed after perpetrating an attack even after they are restrained, disarmed, or incapacitated.¹³

The validity of this argument likely hinges on the question regarding the status of a *ספק רוֹדֵף* — a person whose intent or ability to kill is uncertain. If we know of a person who might be inclined to commit a murder, but this is not certain, should he be killed, or does the law of *רוֹדֵף* apply only if the individual is clearly intending and able to kill?

The *Minchas Chinuch* (296:33) writes that one may kill a *ספק רוֹדֵף*, drawing proof from the Gemara's discussion in *Maseches Yoma* (85a) concerning the general principle of *פקוח נפש*, which allows transgressing the Torah's laws for the sake of saving a life. Rabbi Yishmael, cited in the Gemara, identifies as the source of this law the aforementioned provision of *הבא במחתרת*. The Torah allows a homeowner to kill an intruder, in violation of the prohibition of murder, due to the possible threat posed to his life, thus establishing that the Torah laws are waived when necessary to preserve a life. Although the Gemara does not accept

12. This information was reported by Israeli media outlets on July 20, 2015.

13. This was the reason given by Rav Shmuel Eliyahu for his ruling requiring killing neutralized terrorists, as reported by Arutz Sheva, October 9, 2015.

this argument, and finds a different source for the law of פקוח נפש, the *Minchas Chinuch* notes that Rabbi Yishmael's rationale is nevertheless significant and revealing. Rabbi Yishmael notes that the Torah permits killing the intruder despite the uncertainty surrounding his intentions, as it is possible that he does not plan on acting violently. This would certainly indicate that even a ספק רודף may be killed, given the risk he poses.

As noted above, however, the rules that apply in the case of הבא במחתרת do not necessarily apply to other situations of רודף, and thus we cannot necessarily draw any conclusions regarding the general law of רודף from Rabbi Yishmael's remarks.

Another possible source for allowing the killing of a ספק רודף is the startling story told in *Maseches Avoda Zara* (10b) of the Roman Emperor Antoninus. The Gemara relates that Antoninus would hold clandestine meetings with Rabbi Yehuda Ha-Nasi, during which he learned about Judaism, and in order to maintain secrecy, he would kill the servants who escorted him to each meeting. The likely reason, as *Tosfos* explain, is that Antoninus feared he would be assassinated by his officials if they learned of his close relationship with the Jewish sage. *Tosfos'* formulation is: היה ירא פן יודיעו הדבר אל השרים והיו גורמין להרגו — “He feared that perhaps they would inform the officials of this matter, and cause him to be killed.” This formulation clearly suggests that the risk was uncertain, and yet Antoninus was nevertheless justified in killing these royal servants.

Tosfos' comments may perhaps serve as the basis for the ruling of the *Sefer Chasidim* (1017) concerning a case in which Jewish travelers were attacked by bandits, but managed to defend themselves and kill their assailants. The *Sefer Chasidim* writes that if there were witnesses to the incident who might report the Jews to the authorities, in which case the Jews would be executed, the Jews may kill those witnesses. As in the case discussed by *Tosfos*, the *Sefer Chasidim* permits killing witnesses to an incident who would pose a danger if they disclose the information.

We may, however, distinguish between the case of Antoninus and other situations of ספק רודף. Rav Yaakov Reischer, in his *Iyun Yaakov*, suggests that a king is given greater license to kill potential foes in order to maintain stable rule over his kingdom. According to this view, we certainly cannot reach any conclusions with regard to general situations on the basis of *Tosfos'* comments.

Rav Avraham Reinhold (*Minchas Avraham* 42) suggests that *Tosfos* follow the surprising view of the Maharash Yafeh (Rav Shmuel Yafeh Ashkenazi), cited disapprovingly by the *Mishneh Le-Melech* (*Hilchos Melachim* 10:2), that non-Jews are not required to surrender their lives to avoid committing murder. According to the Maharash Yafeh, the provision requiring refraining from murder even at the expense of one's own life was introduced specifically with regard to Jews,

and does not apply to gentiles. Therefore, whereas a Jew would be required to disobey an order to murder even at the risk of his life, a gentile would be permitted to kill in such a case. As such, in *Tosfos'* view, Antoninus was permitted to kill his servants to protect himself even though the risk posed by his servants was uncertain.

Rav Yitzchak Zilberstein of Bnei-Brak (*Chashukei Chemed, Kesubos* 37b) relates that he asked his father-in-law, Rav Yosef Shalom Elyashiv, whether *Tosfos'* comments prove that a ספק רודף may be killed. Rav Elyashiv answered in the negative, noting that *Tosfos* also provide a second explanation for Antoninus' practice, suggesting that these servants in any event deserved execution for other offenses. Surprisingly, Rav Elyashiv posited that *Tosfos* do not offer two separate approaches, but rather make two complementary statements: since these servants were in any event guilty of certain offenses, Antoninus felt justified killing them in light of the possible risk that they posed.

While this reading of *Tosfos* certainly seems strained, it testifies to Rav Elyashiv's insistence that a potentially dangerous person may not be killed unless he poses a clear threat.

Rav Moshe Feinstein likewise ruled that a ספק רודף may not be killed (*Iggeros Moshe, C.M. 2:69:2*). He writes, צריך שיהיה כעין ודאי שהוא רודף — one must be nearly certain of the risk posed by the potential pursuer in order to be allowed to kill him.¹⁴ Rav Shlomo Zalman Auerbach, however, in a letter printed in *Nishmas Avraham* (vol. 4, p. 150), disputes Rav Moshe's ruling, noting the precedent of the הבא במחותר, who may be killed despite the uncertainty surrounding the danger he poses. This ruling is consistent with Rav Shlomo Zalman's position elsewhere that the laws of הבא במחותר serve as a model of the standard rules governing situations of רודף,¹⁵ a premise that other halachic authorities did not accept, as we noted above.

In any event, Rav Zilberstein cites Rav Elyashiv's ruling that a ספק רודף may not be killed unless there is a real possibility of risk, writing:

אין להרוג רודף אלא אם כן יש חשש רציני שיהרוג אותו, ולא בחשש רחוק.

One should not kill a pursuer unless there is a serious concern that he will kill him, but not if the chances are remote.

14. Rav Zilberstein (*Chashukei Chemed, Makkos*, 7a) speculates that Rav Moshe might concede that if a person clearly wishes to kill and it is uncertain whether he is capable of doing so, then he may be killed, even if the risk is slight. Regardless, however, Rav Zilberstein concludes that a potential pursuer may not be killed unless he clearly poses a risk.

15. See above, note 10.

In the case of an incapacitated or restrained terrorist who is or will soon be in custody, it seems clear that the risk of his one day murdering can be described as a *חשש רחוק* — a remote possibility. While there have tragically been cases of convicted terrorists who were released and subsequently resumed their acts of terror, as mentioned above, these exceptional cases do not suffice to classify the risk posed by a restrained terrorist as a *חשש רציני* — Rav Zilberstein's formulation — and certainly not as a *כעין ודאי*, the level of risk required by Rav Moshe. Therefore, as far as the laws of *רודף* are concerned, it would be difficult to permit killing a terrorist who no longer poses an immediate threat, in light of the position taken by several leading *poskim* that one may not kill a *רודף ספק*.

Even more compellingly, the argument that an incapacitated terrorist should be killed due to the future danger he poses is negated by an explicit *halacha* in the Gemara. In *Masechet Sanhedrin* (74a), the Gemara establishes that if a person is able to stop a *רודף* by incapacitating him — *יכול להצילו באחד מאבריו* — but he kills him instead, he is guilty of murder. This ruling is codified by the Rambam in *Hilchos Rotzei'ach* (1:13), albeit with the qualification that the killer is liable to death at the hands of God and is not sentenced to death by *beis din*. This *halacha* explicitly requires stopping a would-be killer through incapacitation when possible, and considers unnecessarily killing him an act of murder. Nowhere do we find that the concern of the pursuer's future recovery warrants killing him in his current state of incapacitation.

To illustrate this point, let us take the example of a person who attempts to murder someone who ruined his life, such as by destroying his business or luring his wife away from him. His attempt fails, and he is arrested. As he is led away by the police, he shouts loudly and clearly that he will one day kill the intended victim. He repeats his vow as he sits on the defendant's bench in court and hears the judge sentence him to twenty years in prison. Would anyone consider such a man a *רודף* due to his plans to commit murder twenty years down the road? If he is a *רודף*, then anyone in the courtroom would have a halachic obligation to kill him right there and then! This is clearly inconceivable. It is thus likewise inconceivable that a terrorist lying on the ground, incapacitated by a gunshot wound, would be considered a *רודף* because he might one day be released from prison and seek to resume his violent activities.

מאי חזית דדמא דידך סומק טפי

Some have suggested that the aforementioned discussion is irrelevant in the case of terrorists, as they are not subject to the ordinary rules that govern situations of a *רודף*.

Murder (along with idolatry and sexual immorality) marks an exception to

the standard rule of פקוח נפש, which allows violating Torah law for the sake of protecting one's life, even in situations of a slight risk. If one needs to commit murder to save his life, he is required to surrender his life to avoid committing this act, except in the situation of רודף, where *halacha* permits killing in self-defense. The reason why פקוח נפש does not override the prohibition of murder, as the Gemara establishes in *Maseches Sanhedrin* (74a), is מאי חזית דדמא דידך סומק — one has no right to assume that the value of his life exceeds that of the life he needs to take to protect it. As Rashi explains, פקוח נפש generally overrides Torah law because God values human life over observance of His laws, and thus this rule cannot apply to murder, when one life would need to be taken to save another. Since one life cannot be assumed to have more value than another, one cannot save his life through murder. The exception to this rule, of course, is a situation of רודף, as the Torah instructs that a pursuer must be prevented from killing his target, even if this entails taking the pursuer's life.¹⁶

Some have argued that since the only basis for forbidding murder to save a life is the rationale of מאי חזית דדמא דידך סומק טפי, it would be permissible in situations in which one's life may indeed be presumed to be more precious than someone else's. Ordinarily, we lack the authority to determine the comparative values of different people's lives, but it is conceivably possible that in certain extreme situations such assessments can be made. Thus, it has been argued that in the case of a terrorist seeking to kill innocent Jews, we may presume that the lives of his potential victims are worth more than his own. As such, the concern for human life allows — and perhaps requires — one to kill the terrorist, even though he does not pose an immediate threat, given the small chance that he might strike again in the future.

This argument is flawed on several levels. First, while emotionally we might harbor a great deal of resentment and disdain for terrorists, for very good reason, the decision of whose life is more precious than whose seems to be one that only the Almighty can make. We might apply to this argument the timeless exhortation of the prophet Yeshayahu to King Chizkiyahu, who decided not to marry after prophetically foreseeing that he would be beget a wicked son: בהדי כבשי: — “What are you doing probing God's secrets?” (*Berachos* 10a). The question as to the comparative worth of different people's lives, even if one of them is an avowed terrorist, can be answered only by the Almighty Himself.

Moreover, there are several indications that martyrdom is required for the sake of avoiding murder even when the argument of מאי חזית does not seem to apply. The Rambam rules (*Hilchos Yesodei Ha-Torah* 5:6) that if an enemy ruler demands that the Jewish community hand over one member to be killed, or else

16. See above, note 1.

the entire community will be killed, they must all be killed rather than hand over a single Jew to the enemy. According to the Rambam, this applies regardless of whether the enemy asks the Jews to choose a person to be executed or if a specific person is named.¹⁷ The Ramach, cited by the *Kesef Mishneh*, raises the question of why the people are not entitled to hand over the named individual for the sake of saving the entire group. After all, if murder is prohibited at the risk of life only because of our inability to weigh the value of one life against the other, it should be permissible in this case, when the choice is between one life and many lives. Seemingly, the Ramach argues, we may assume that the combined value of the lives of a large group exceeds that of a single person, thus warranting killing one to rescue the others.

The Rambam apparently rules that murder for פקוח נפש is forbidden even in cases in which the rationale of מאי חזית appears to be inapplicable, and it is thus forbidden to kill even for the sake of rescuing a large group of people.¹⁸

Further proof to this contention may be drawn from the Gemara's discussion (*Sanhedrin* 74a) concerning the obligation of martyrdom to avoid גילוי עריות (sins of sexual immorality). The Gemara establishes this requirement on the basis of the comparison drawn by the Torah (*Devarim* 22:26) between murder and adultery. Just as murder is forbidden even for the sake of saving a life, the Gemara deduces, גילוי עריות likewise remains forbidden even in situations of life-threatening danger (such as when a Jew is forced to commit a sexual offense at the threat of death). At first glance, this line of reasoning seems flawed. The rationale of מאי חזית is, quite obviously, irrelevant in the context of sexual immorality, when no lives are being taken. If the prohibition of murder overrides the concern for human life only because of the rationale of מאי חזית, then there is no reason to require martyrdom to avoid גילוי עריות, a requirement that is sourced in the comparison between גילוי עריות and murder. The fact that the prohibition of murder serves as a model for the prohibition of גילוי עריות in this regard would seem to prove that martyrdom is required to avoid murder even when the rationale of מאי חזית does not apply.

Indeed, the *Kesef Mishneh*, in the aforementioned passage, posits that the requirement to surrender one's life to avoid committing murder was known to *Chazal* through oral tradition, and is not dependent upon the rationale of מאי חזית. Although the Gemara points to this rationale as the reason underlying the requirement of martyrdom to avoid an act of murder, this requirement applies

17. The only exception, the Rambam rules, is when the person demanded by the enemy is guilty of a capital offense.

18. See our discussion in the first volume of *Headlines* (chapter 5) as to whether a hijacked aircraft may be shot down to prevent the hijacker from flying the plane into a building.

even when the reasoning of מאי חזית does not. On this basis, the *Kesef Mishneh* answers the question raised by the Ramach as to why one person should not be handed over to be killed in order to save a large group of people. Murder is forbidden even at the expense of one's life, regardless of whether the rationale of מאי חזית is applicable, and the group must therefore allow themselves to be killed to avoid killing a single individual.

A similar theory was posited by Rav Shimon Shkop, as cited by Rav Shmuel Rozovsky (*Zichron Shmuel*, p. 332). As mentioned, the Gemara infers from the comparison drawn by the Torah between murder and sexual immorality that the latter is also forbidden even at the threat of death. Rav Shimon suggested that once the requirement of יהרג ואל יעבור (martyrdom to avoid transgressing) is applied to גילוי ערויות based on this comparison, the comparison is then made in the opposite direction as well, such that we learn about the prohibition of murder from that of גילוי ערויות. In other words, once we have established that one must surrender his life to avoid גילוי ערויות, despite the fact that the rationale of מאי חזית is inapplicable, we then deduce from the Torah's comparison that the prohibition of murder also overrides the concern for human life even when the argument of מאי חזית is not relevant.¹⁹

These sources clearly indicate that even when we feel we are authorized to determine that one individual's life is more valuable than another, we may not commit an act of murder on the basis of this assumption.

שעת מלחמה and Osama bin Laden

There is, however, one more factor to consider, one which may perhaps render everything we have seen until now irrelevant.

From a number of sources, it appears that the standard laws governing the permissibility of killing in self-defense or to protect others do not apply in a שעת מלחמה — a time of war. When an army wages a legitimate war against an enemy, the halachic rules of engagement do not conform to the ordinary guidelines for

19. This theory appears in other sources as well. See, for example, Rav Baruch Mordechai Ezrachi's *Birkas Mordechai, Kesubos*, p. 79.

Later (p. 342), Rav Rozovsky draws proof from Rabbeinu Yona's *Sha'arei Teshuva* (3:139), where Rabbeinu Yona writes that the prohibition of מלבין פני חבריו ברבים — publicly humiliating one's fellow — falls under the category of quasi-murder (אביזרייהו דשפיכות דמים), as indicated by the Gemara (*Sota* 10b), and one must therefore surrender his life to avoid embarrassing his fellow. Clearly, the rationale of מאי חזית does not apply in such a case, where the choice is between one person's actual death and the other person's shame, yet Rabbeinu Yona requires martyrdom — thus proving that the requirement to surrender one's life to avoid an act of murder does not depend on the factor of מאי חזית.

killing; instead, they permit taking lives even in situations when this would be forbidden during peacetime.

The special status of שעת מלחמה is noted by *Tosfos* in *Maseches Avoda Zara* (26b), in explaining the surprising passage in *Maseches Sofrim* (15:10), טוב שבכניע- נים הרוג — “[Even] the best of the Canaanites should be killed.” *Tosfos* explain that this refers to times of warfare, when it is permissible, and perhaps even obligatory, to kill even “the best of the Canaanites.”²⁰ This is also the clear implication of the Rambam in *Hilchos Rotzei’ach* (4:11), where he writes:

אבל הגוים שאין בינינו ובינם מלחמה...אין מסבבים להן המיתה.

But the gentiles with whom we are not engaged in war...we do not cause them to die.

This suggests that when we are engaged in war against an enemy nation, killing is allowed. Indeed, the *Shach* (Y.D. 158:1) writes, בשעת מלחמה היו הורגין אותן בידיים — “In wartime, they would kill [gentiles] with their hands.” The *Shach* cites as his source *Tosfos’* comments explaining the ruling of טוב שבכניעים הרוג.

It remains unclear, however, how far this rule extends. Do *Tosfos* authorize killing all members of nations at war with us, or only those who pose a threat?

While it is difficult to determine *Tosfos’* intent, other *Rishonim* clearly indicate that the authorization to kill טוב שבכניעים הרוג is limited to those engaged in hostilities against the Jewish nation. The Rambam writes in *Hilchos Avodas Kochavim* (10:1), in reference to the prohibition against killing non-Jews:

אבל לאבדו בידו או לדחפו לבור וכיוצא בזה אסור מפני שאינו עושה עמנו מלחמה.

But directly killing him, or pushing him into a pit and the like, is forbidden, **since he is not waging war against us.**

The Rambam here establishes that one is allowed to kill only those gentiles engaged in warfare against the Jewish people.

Similarly, Rabbeinu Yechiel of Paris, in the famous 1240 Paris Disputation, was asked about the declaration טוב שבכניעים הרוג, and he explained that it refers specifically to enemy combatants:

טוב שבגוים במלחמה הרוג, כי אין לך אדם כשר ונאמן בהם, שכיון שבא להלחם עמך ובא להרגך השכם להרגו, ואפילו בישראל מותר.

“The best among the gentiles — kill” because there is no good, upright person among them, as **once he comes to wage war against you and**

20. In contemporary editions of *Maseches Sofrim*, it explicitly mentions שעת מלחמה.

comes to kill you, arise and kill him. This is permissible even in a case of a Jew [who seeks to kill].²¹

This understanding of הרוג טוב שבכנענים appears also in Rabbeinu Bachaye's Torah commentary (*Shemos* 14:7):

ובאור הדבר כי בשעת מלחמה בלבד הוא שמותר להרוגו כי מאחר שהוא נלחם עמך ובא כנגדך להרגך אף אתה השכם להרוגו.

This means that it is permissible to kill him only in wartime, for since he wages war against you and comes against you to kill you, you must likewise arise to kill him.

According to these sources, the dictum of הרוג טוב שבכנענים means that even an otherwise upstanding and respectable gentile must be killed when he wages war against us. Indeed, this dictum appears in the *Mechilta* (to *Shemos* 14:7) in reference to the Egyptians who pursued *Bnei Yisrael* after the Exodus. The *Mechilta* observes that the only Egyptians who still had horses in their possession at that time were those who “feared the word of God” and brought their animals into shelters in advance of the plague of hail (*Shemos* 9:20). Even these, the most God-fearing among the Egyptians, were drowned at sea because they pursued *Bnei Yisrael*, thus demonstrating the need to fight resolutely against all who wage war against us, even if these are the “best of the Canaanites.”²²

Interestingly, this question underlies, to a large extent, the controversy that arose among legal scholars following the U.S. Navy's killing of Osama bin Laden on May 2, 2011. Accounts of the raid on bin Laden's compound in Islamabad, Pakistan, indicate that he was unarmed and posed no threat to the Navy SEALs who had invaded his hideout. Nevertheless, then Attorney General Eric Holder told the Senate Judiciary Committee after the raid that killing bin Laden was legally justified because he was an enemy combatant: “If someone is an enemy combatant, it does not matter if he is unarmed or not, because lethal force is permitted against enemy fighters and commanders in the course of an ongoing armed conflict.” Similarly, the *International Business Times* cited legal expert Walter E. Dellinger as saying, “Under international law, bin Laden is an enemy combatant. And one of the points of war is that you can kill enemy combatants.”²³

21. Cited by Rav Menachem Kasher in *Torah Sheleima*, vol. 10, appendix 19. The entire text of the disputation can be found online at <http://www.daat.ac.il/daat/mahshevt/natsrut/yehiel-2.htm>.

22. See Rav Yoel Amital, “*Ma'aseh Shechem*,” at <http://shaalvim.co.il/torah/view.asp?id=38>.

23. *International Business Times*, May 7, 2011. Available at <http://www.ibtimes.com/osama-bin-laden-killing-legal-international-law-experts-divided-282739>.

By contrast, the BBC cited international law specialist Benjamin Ferencz as arguing, “Killing a captive who poses no immediate threat is a crime under military law as well as all other law.”²⁴

This controversy might serve as an intriguing test case of the question under discussion. *Tosfos*’ formulation, as we saw, might suggest that killing an enemy is acceptable during wartime even if he poses no direct threat, whereas the other sources cited state explicitly that only combatants who presently pose a threat may be killed.

Killing to Achieve a Legitimate Military Objective

Even if killing enemies who pose no direct threat is fundamentally forbidden, there are numerous sources that allow killing even non-threatening enemies when this is necessary for the purpose of achieving a legitimate military goal.

One such source is a passage in *Divrei David Turei Zahav*, the *Taz*’s work on Rashi’s Torah commentary. The Torah relates (*Bereishis* 14:18) that after Avraham went to war against the four kingdoms that had captured his nephew, he was met upon his triumphant return by Malkitzedek, who hosted a celebration in Avraham’s honor. Rashi comments that Malkitzedek brought food and wine because it was customary to bring food provisions to *יגיעי מלחמה* — weary warriors returning from battle. The *Taz* explains that Malkitzedek wanted to show that although Avraham could have rescued Lot and his property without killing enemy soldiers, Avraham was nevertheless justified in killing them because this was a legitimate war waged against an invading army. Malkitzedek publicly treated Avraham and his men as soldiers returning from war to express that the conflict they waged was an actual war, and thus the killing was justified. The *Taz* makes mention in this context of the aforementioned law of *יכול להצילו* *באחד מאבריו*, which requires stopping a *רוח* through means other than killing when this is possible. Since Avraham’s operation was carried out in the context of formal warfare, the *Taz* writes, this requirement did not apply, and Avraham was thus allowed to kill the marauders, even though he could have rescued Lot through other means.

Similarly, the Maharal of Prague, in his *Gur Aryeh* (*Bereishis* 34:13), writes that when Jews come under attack by another nation and must wage war to defend themselves, the military objectives may justify the killing of innocent enemy civilians. The Maharal advances this theory to explain Shimon and Levi’s deadly assault on the city of Shechem following the abduction and rape of their sister. Shimon and Levi regarded the crime committed against their sister as an

24. BBC, May 12, 2011. Available at <http://www.bbc.com/news/world-south-asia-13318372>.

act of aggression that warranted a military response, and in the context of formal warfare, it sometimes becomes necessary to kill innocent civilians.²⁵

Another relevant source is the Radak's commentary to *Sefer Divrei Ha-Yamim I* (22:88), where the Radak explains the reason given by the prophet for why King David was not permitted to build the *Beis Ha-Mikdash*. The prophet informed David that he could not build the Temple because of the large amount of blood that he spilled waging war,²⁶ and the Radak explains that this refers to the killing of innocent civilians. This was justified as part of David's military operations, the Radak writes, but it nevertheless disqualified him from the exalted role of building the *Beis Ha-Mikdash*. In the Radak's words:

בדמי הגויים אשר שפך אותם...אפשר שהיו בהם אנשים טובים וחסידיים ואעפ"כ לא נענש עליהם כי כונתו לכלות הרשעים שלא יפרצו בישראל ולהציל עצמו... אבל כיון שנזדמן לו שפיכות דמים לרוב מנעו מלבנות בית המקדש שהוא לשלום ולכפרת עון ולעטרת תפלה...

Among the blood of the gentiles which he shed... it is possible that there were good, upstanding people. Nevertheless, he was not punished for them, because his intention was to eliminate the wicked so they would not invade Israel and to save himself... But since it happened that he spilled a large amount of blood, he was prevented from building the *Beis Ha-Mikdash*, which is for peace, atonement of sin, and a glorious place of prayer...²⁷

The unique status of warfare is also expressed in *Sefer Shmuel I* (15:6), where we read that King Shaul urged the friendly Keini tribe to distance themselves from the Amalekites before Shaul led *Bnei Yisrael* to battle against Amalek. Shaul warned the Keini, פן אוסיפך עמו — that they might be killed together with Amalek if they remained in the vicinity. This, too, would appear to indicate that killing innocent civilians is permissible when this is necessary as part of a legitimate military conflict.²⁸

25. Significantly, Yaakov strongly condemned Shimon and Levi's violent response. Even if we accept the Maharal's halachic explanation of Shimon and Levi's assault on Shechem, Yaakov's condemnation demonstrates the severity of the matter and the extreme caution that must be exercised during warfare to minimize casualties.

26. דם לרב שפכת ומלחמות גדולות עשית, לא תבנה בית לשמי כי דמים רבים שפכת ארצה לפני.

27. The Radak's comments serve as an important expression of the Jewish ethic of warfare, which, on the one hand, recognizes the harsh realities of military conflict that often necessitate the killing of innocents, while at the same time demanding that we feel uneasy and discomfited by this unfortunate outcome. According to the Radak, David was justified in shedding innocent blood, but since this falls far short of the ideal to which we are to strive, the bloodshed disqualified him from building the *Mikdash*.

28. This proof was brought by Rav Asher Weiss, *Minchas Asher, Parshas Shoftim* (chapter

By the same token, there would conceivably be room to allow killing enemy combatants even after they flee, surrender, or no longer pose an immediate threat, if this is deemed necessary for achieving a legitimate military objective. One possible source for this conclusion, as noted by Rav Yaakov Ariel,²⁹ is King David's testimony of how he pursued his enemies until they were eliminated: ארדוף אויבי ואשיגם ולא אשוב עד כלותם (*Shmuel II* 22:38). If it is determined that killing immobilized or otherwise non-threatening combatants is a necessary measure for defeating the enemy and ensuring victory, then this is permissible, even though the combatants do not pose an immediate threat to anyone's life.

This conclusion opens the possibility of permitting killing neutralized terrorists even after they no longer pose an immediate threat. While terrorism clearly differs from conventional, battlefield combat, nevertheless, it seems reasonable to view Arab terror against Israelis as part of the ongoing war that has been waged against the State of Israel since — and, in fact, well before — its establishment. The overwhelming military superiority of the Israel Defense Forces has compelled the Arab foes of the Jewish State to resort to random knife attacks, but these attacks constitute part of the violent conflict that has unfortunately been forced upon Israel ever since it declared statehood. If, indeed, we view these attacks as part of an ongoing military campaign against the Jewish State, then the standard laws of דין do not apply. The question of whether a restrained or incapacitated terrorist should be killed then hinges on the difficult question of whether this would help Israel obtain its military objective, which is ensuring the peace and security of its citizens. To the extent to which eliminating terrorists even after incapacitation helps achieve this goal, it would be permissible.

However, since this possibility rests solely on the present state of war, the protocols for handling disabled terrorists must be made by the government, the body that is responsible for waging this war. Rav Ariel writes:

אלא שמלחמה, דווקא משום שהיא נושאת אופי ציבורי, חייבת להתנהל ע"י המלכות, או ע"י סמכות ציבורית מרכזית אחת, ולא ע"י אנשים פרטים. יתירה מזאת, הצלחתה של המלחמה מותנית ראשית כל במשמעת הפרט למסגרת הכללית. פריקת המסגרת הציבורית מסכנת את הכלל ואת הפרט גם יחד.

However, specifically because of the public nature of war, it must be waged by the government, or by a single public authority, and not by private individuals. Moreover, the war's success depends primarily upon the individual's obedience to the general framework. The breakdown

32).

29. "Ha-Intifada Be-Halacha," *Techumin*, vol. 10.

of the public framework endangers both the public and the private individual.

If we indeed view isolated, random terror attacks within the larger framework of the decades-old Arab war on Israel, then the elected government of the State of Israel is authorized to decide how to most effectively wage this war and respond to these attacks. Given the complex nature of the Arab-Israeli conflict, there is, of course, a lack of unanimity regarding the most morally and practically sound measures Israel should take to defend itself and achieve security. However, notwithstanding the ongoing and often fierce public debate in Israel as to how to best respond to Arab violence, the elected government has the right and responsibility to make these decisions and determine effective policy and protocol. This includes the protocol for handling a terrorist who no longer poses a direct threat. Numerous factors must be taken into account in reaching this decision, including the intelligence information that might be provided by a captured terrorist, diplomatic concerns, and the legitimate fear of the long-term repercussions of a law permitting killing a restrained offender. While there is certainly room for debate, the government authorized to wage this war is the body responsible for making these difficult decisions.

As such, it would seem that from a halachic standpoint, soldiers and citizens should obey the government's directives in this regard, and abide by the rules of engagement set forth by the State judiciary and military establishment.

INTERVIEW

Rav Yosef Viener on *Headlines with Dovid Lichtenstein**

If bin Laden had been captured alive, he would not be a $\gamma\tau\tau$, because he would have been brought to America, and, in the natural sequence of events, he would not have posed a danger to anyone. Unfortunately, your average terrorist in the street [in Israel] is up for political maneuvering, and down the line, after hundreds of thousands of dollars [in medical costs] and an education in jail [that will cause him] to be even more fanatical, he will be let out and will be a clear and present danger to society.

In *Sefer Melachim II* (6) there is a fascinating miracle that Elisha does when the king of Aram sent an army to get him. He was surrounded by soldiers, and he asked Hashem to smite them all with temporary blindness. He then took

them to Shomron, to the king, and he asked Hashem to open their eyes. The king of Yisrael then asked whether he should kill them, and Elisha said (6:22):

לא תכה. האשר שבית בחרבך ובקשתך אתה מכה? שים לחם ומים לפניהם ויאכלו וישתו וילכו אל אדוניהם.

Do not strike them. Do you strike those whom you capture with your sword and your bow? Place bread and water before them, and they shall eat, drink, and go back to their master.

Elisha made a political decision to give the prisoners food and let them go, and he was right. They had a few decades of peace after that. But what was Elisha telling him? That he should never kill POWs? Or that here he did not [really] capture them, [as] it was a miracle, and so he should try a different method?

Rashi says, וכי דרכך להרוג אותם שאתה מביא שבייה, It sounds like he is saying, “Do you always kill POWs? What for?” This sounds like the fallback position is not to kill POWs. The Ralbag says this quite clearly:

למה תכה אותם? האם תכה האנשים אשר תנהג בשבי בחרבך ובקשתך? אין זה ראוי, וכל שכן שאין ראוי זה באשר שבה אותם הש”י.

Why should you strike them? Would you strike the people whom you take prisoner with your sword and bow? This is improper, and it is certainly not proper in this instance, as God captured them.

But the *Metzudos David* and the Radak say the opposite — that he had no right to kill them because this was not his doing. If it were a regular battle, then he would have the right to eliminate them if he saw fit. According to this, the fallback position is that if you feel it is necessary and prudent, you can eliminate POWs. So, we have a dispute among the *mefarshim* what the fallback position is.

The Rambam in *Hilchos Melachim* (6:1) writes that before attacking, you have to tell them you’re coming [and provide them with an opportunity for a peaceful resolution]: אין עושין מלחמה עם אדם בעולם עד שקוראין לו שלום. And if they surrender and do *teshuva*, you don’t kill them... If they accept the terms, then everything is fine. But if they don’t accept the agreement, you kill all the adult males (6:4): עושין עמהם מלחמה והורגין כל הזכרים הגדולים. It is not clear whether the males are killed during battle or even afterwards. The implication is that you kill them even after they surrender.

I believe that there is ample evidence, and there are *Rishonim* who hold, that you can eliminate them, because if they came to fight, then they are dangerous and will pose a danger next time. This is certainly true of a terrorist who is not coming on his own, and terrorists become more hardened in jail and are even more dangerous when they get out...

The practical issue here is that we are not fighting an army, people who would honor a truce. This is a person who is out להשמיד ולהרוג. There's very little chance of him doing *teshuva* in the process, and he's dangerous...

D.L.: But is it true that "once a רודף, always a רודף"?

If it's a crime of passion, a one-time thing by a nice guy, then of course not. But if it's a person who says his existence is to eliminate the enemy, then yes...

There is one very important caveat.. People cannot lose sight of the fact that we need to be concerned about what אומות העולם will say [and the repercussions of such actions]. If eliminating someone when he was already down will cost more lives — we need to look at the bigger picture. [If] international opinion would not support it, and if this would have a negative impact, then we can't do it. It's a חילול ה' and it's dangerous. There could be a serious backlash. We need to consider what would work to save the most lives.

* Broadcast on 19 Marcheshvan, 5776 (October 31, 2015).