

## List of Supplemental Sections

Supplement	Title	Pages
Supplement 1	Additional Sources/References	51-62B
Supplement 2	אגרות משה: Rav Moshe Feinstein's Explanation of the Obstructed Labor and Fugitive Cases and the דיין יהרג ואל יעבור of	63-90
Supplement 3	חידושי רבינו חיים הלוי על הרמב"ם: Explanation of the Obstructed Labor Case	91-94
Supplement 4	אבי עזרי על הרמב"ם: Rav Elazar Menachem Man Shach's Explanation of the Obstructed Labor Case	95-99

**Supplement 1:** Additional Sources/References

Source No.(s)	Pages No.(s)	Source	Source Subject
1	51	תוספות יומא, דף פב' ע"א	"Passive Murder" Case
2	51	רש"י סנהדרין דף עב' ע"ב	Obstructed Labor and Fugitive Cases
3	52	מנחת חינוך, מצוה רצו	יהרג ואל יעבור בשפיכת דמים
4	53	תוספתא תרומות פ"ז ה"כ	Fugitive Case
5	54	חסדי דוד על תוספתא תרומות	Fugitive Case
6a-c	54-55	ספר מצוות גדול ודינא דחיי	Obstructed Labor Case
7a-b	55	ירושלמי מס' שבת פני משה, ירושלמי מס' סנהדרין	Obstructed Labor Case
8a-c	56	רמב"ם, הל' יסודי התורה פ"ה, ה"ה כסף משנה ולחם משנה	Fugitive Case
9a-b	57	שולחן ערוך יורה דעה, סי' קנז ס"א ט"ז ס"ק ח'	Fugitive Case
10	57-58	חזון איש על מס' סנהדרין	Fugitive Case
11	58	נשמת אברהם - חשן משפט	Rav Shlomo Zalman Auerbach <i>Halachic decision (Psak) regarding MPR</i>
12	59-60	חידושי רבי שלמה היימן	יהרג ואל יעבור בשפיכת דמים
13	60-61	דברי יששכר - חושן משפט	Obstructed Labor Case
14	61	אבן האזל על הרמב"ם	Obstructed Labor Case
15	61-62	תוספות מס' נדה דף מד ע"א	פיקוח נפש of a fetus on Shabbat
16	62-62A	יד המלך על הרמב"ם	פיקוח נפש of a fetus on Shabbat
17	62A-62B	שו"ת משנה הלכות	פיקוח נפש of a fetus on Shabbat

## Supplement 1: Additional Sources/References

### 1) תוספות יומא, דף פב' ע"א, ד"ה מה רוצח יהרג ואל יעבור:

<p>By רוצח (the "coerced murder" case), the reason why <math>\alpha</math> must be killed is because of [the logic of] "<i>why do you presume that your blood is redder etc.</i>", and this only applies in a situation where <math>\alpha</math> does an action [to kill <math>\beta</math>]. However, if <math>\alpha</math> does not perform an action, for example, they want to throw <math>\alpha</math> on baby <math>\beta</math> to kill him (i.e., to kill the baby), but if <math>\alpha</math> will resist them, they will kill him or any similar scenario, <math>\alpha</math> is not required to be killed [to prevent being passively used to kill <math>\beta</math>], because, on the contrary, let him say, "<i>why do you presume that that the blood of that person (<math>\beta</math>) blood is redder? Maybe my blood is redder.</i>"</p>	<p>ורוצח גופיה דיהרג היינו משום דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי וכו'. והני מילי היכא דעביד מעשה אבל אי לא עביד מעשה כגון שרוצים להפילו על התינוק כדי להורגו ואם יעכב על ידם יהרגוהו וכל כי האי גוונא אין לו ליהרג, דאדרבה נימא מאי חזית דדמא דידה סומק טפי דילמא דמא דידי סומק טפי.</p>
---	--

### 2) רש"י סנהדרין דף עב ע"ב, ד"ה יצא ראשו:

<p>This is referring to a woman who is having difficulty giving birth and her life is endangered. The first section of the Mishna states that the midwife extends her hand, cuts him and removes him limb-by-limb. As long as he (i.e., the fetus) has not emerged into the air of the world, he is not a נפש and it is permitted to kill him to save his mother. However, once his head has emerged, we may not touch him (i.e., we do not intervene) to kill him since he is [legally] considered a born person and we may not push aside one life on account of another life. One may ask that in the שבוע בן בכרי (abbreviated as: "ב.ב.ש") episode where (<i>Shmuel II 20</i> states) "His head shall be thrown to you," they pushed aside one life (i.e., ב.ב.ש's life) on account of other lives (i.e., the townspeople's lives)?</p> <p>[Answer: The ב.ב.ש episode has two unique distinctions from the 'partially-emerged fetus' case:]</p> <p>(1) There, even if they did not hand him (i.e., ב.ב.ש) over, he would have been killed in the city when יואב would capture it and they (i.e., the townspeople) would have been killed along with him. But if he could have been saved (i.e., if he could escape), even though the townspeople would consequently be killed, they would not have been permitted to hand him over to save themselves.</p> <p>(2) Another answer is: [They were permitted to hand over ב.ב.ש] because he revolted against the kingdom. So it is explained in the תוספתא.</p>	<p>באשה המקשה לילד ומסוכנת. וקתני רישא החיה פושטת ידה וחותרתו ומוציאתו לאברים, דכל זמן שלא יצא לאויר העולם לאו נפש הוא וניתן להורגו ולהציל את אמו. אבל יצא ראשו אין נוגעים בו להורגו דהוה ליה כילוד ואין דוחין נפש מפני נפש. ואם תאמר מעשה דשבוע בן בכרי (שמואל ב כ) הנה ראשו מושלך אליך דדחו נפש מפני נפש ? התם משום דאפילו לא מסרוהו לו היה נהרג בעיר כשיתפשנה יואב והן נהרגין עמו אבל אם היה הוא ניצול אע"פ שהן נהרגין לא היו רשאים למסרו כדי להציל עצמן. אי נמי משום דמורד במלכות הוה והכי מפרש לה בתוספתא.</p>
---	---

<p>The גמרא סנהדרין explains that if a prospective victim is pursued by a minor (קטן הרודף), he may be saved by taking the minor's life. The משנה אהליות states in the case of obstructed labor, that we dismember the fetus <i>in utero</i> to save the mother. Once the fetus' head emerges, however, we may not touch him because of נפש מפני נפש. אין דוחין נפש מפני נפש. The גמרא asks why [don't we kill the fetus even after his head emerges] since he is a רודף after his mother? The גמרא answers, "שאני התם דמשמייא קא רדפי לה" – <i>The (obstructed labor) case is different because she is pursued from Heaven</i>. Hence, the fetus is not a רודף and therefore it is forbidden to save one life by taking another since נפש מפני נפש is not pushed aside (to save another life).</p>	<p>דהנה מבואר בסנהדרין שם דאף קטן הרודף ניתן להצילו בנפשו. ומקשה הש"ס ממשנה דאהלות דאשה שהיה מקשה לילד, החיה פושטת את ידה וחותרת אותו לאברים להציל את האשה, יצא ראשו אין נוגעין בו מפני שאין דוחין נפש מפני נפש, ואמאי הא הוי ליה רודף? ומשני הש"ס שאני הכא דמשמייא קרדפי לה, ואם כן לא הוי רודף, ואסור להציל נפש עם נפש אחר כי שפיכת דמים אינו נדחה.</p>
<p>In the רישא (i.e., the first section of the משנה which discusses the 'non-emerged fetus' case), the reason we may cut out the fetus to save his mother is: As long as his head has not yet emerged, he is not a נפש as רש"י explains. Even though feticide is forbidden as תוספות דף נ"ט in תוספות (including feticide) are pushed aside to save the [mother's] endangered life (פיקוח נפש). Only a life (נפש) is not pushed aside [to save another endangered life] due to the סברא of מאי חזית. However, the מאי חזית logic does not apply to a fetus since it is not yet a נפש. The תורה only forbade feticide as any other (non-murder) transgression, but it is not נשפיכת דמים [and therefore, this less severe transgression may be pushed aside for the mother's נפש פיקוח].</p>	<p>וברישא הטעם דכל זמן שלא יצא ראשו לא הוי נפש, על כן חותכין אותו להציל האם וכדפירש רש"י שם. אף דאסור להרוג העוברין גם כן כמבואר בדף נ"ט בתוספות שם, מכל מקום כל עבירות נדחות מפני סכנת נפשות, אך נפש אינו נדחה מחמת הסברא דמאי חזית, אבל עובר לא שייך מאי חזית כי לא הוי נפש, רק התורה אסרה כמו איסור אחר, אבל לא הוי שפיכת דמים.</p>
<p>This prohibition (against giving over a Jew to be killed by gentiles) is an "ancillary form" of נשפיכת דמים since a מוסר (one who hands over a Jew to gentiles) is not liable to the death penalty [by the Jewish courts], but rather, transgresses [the prohibition of] "Do not stand [idly] by the blood of your fellow."</p>	<p>והנה דין זה הוי אביזרא דשפיכת דמים כי המוסר אינו חייב מיתה רק עובר על לא תעמוד על דם רעך.</p>
<p>It appears to me with regard to the fugitive situation, that even if the hooligans did not designate [any victim], nevertheless, if a טריפה (a person with only transient life remaining) is among the townspeople, since he is not called a נפש, they are permitted to hand him over to save themselves because סברא of מאי חזית does not apply since the townspeople's blood certainly is more red. And even if we say [as the משנה כסף (see Source 8b, p. 56)], that חז"ל had a tradition [for the יעבור דין by murder even where the סברא of מאי חזית does not apply], nonetheless, this [טריפה] is not considered נשפיכת דמים as mentioned above. [Therefore, it would be permitted to hand over a טריפה even if no one was designated].</p>	<p>והנה נראה לי דבדין זה אף אם לא יחדו, מכל מקום אם היה טריפה ביניהם כיון דכבר כתבתי דלא איקרי נפש כלל, אם כן מותר למוסרו ולהציל עצמם דלא שייך הסברא דמאי חזית כו' דודאי דמיהם סומק טפי וגם הקבלה ביד, מכל מקום זה לא מיקרי שפיכת דמים כנזכר לעיל.</p>

## Supplement 1: Additional Sources/References

### 4) תוספתא מסכת תרומות פרק ז הלכה כ':

חסדי דוד על התוספתא and עץ יוסף על בראשית רבה פרק צד' Explanation is based on the		
<p>If a group of people [were accosted by] gentiles who said to them, "Give us one of you and we will kill him; and if not, we will kill all of you": Let them all be killed, and they may not hand over one Jewish life to them (even if the gentiles designated him).</p>	<p>סיעה של בני אדם שאמרו להם גוים "תנו לנו אחד מכם ונהרגוהו ואם לאו הרי אנו הורגין את כולכם" יהרגו כולן ואל ימסרו להן נפש אחת מישראל.</p>	<b>I</b>
<p>But if they (the gentiles) designated someone (a "fugitive") in the manner that they designated בכרי שבע בן בכרי (ש.ב.ב), they should hand him over rather than all being put to death.</p>	<p>אבל אם ייחדוהו להם כגון שיחדו לשבע בן בכרי, יתנו להן ואל יהרגו כולן.</p>	<b>II</b>
<p><b>Explanation:</b> <b>Statement II</b> comes to limit the scope of <b>Statement I</b>, i.e., <b>Statement I</b> only intended to forbid handing over a designated fugitive if the designation is unlike that of the ש.ב.ב case. However, if the designation of the fugitive is analogous to that of the ש.ב.ב case ("ש.ב.ב-esque" designation), the townspeople may hand him over to save themselves.</p>		
<p>רבי יהודה said: When does this [<b>Statement I</b> - that they may not hand over a designated fugitive] apply? Only if the fugitive is in the exterior [and he is able to escape] while the *townspeople are in the interior [and are unable to escape]. However, if both he and they (fugitive and townspeople) are in the interior, since [no one can escape and consequently] both he and they will be killed, they should hand him over to them rather than all being killed.</p>	<p>אמר רבי יהודה במה דברים אמורים בזמן שהוא מבחוץ *והן מבפנים. אבל בזמן שהוא מבפנים והן מבפנים הואיל והוא נהרג והן נהרגין, יתנוהו להן ואל יהרגו כולן.</p>	<b>III</b>
<p>*לפי גירסת הגר"א והעץ יוסף; אבל לפי חסדי דוד הוא להיפך.</p>		
<p><b>Explanation:</b> רבי יהודה defines the nature of the "ש.ב.ב-esque" designation in <b>Statement II</b>, where it is permitted to hand over the fugitive, i.e., it is a case where both the designated fugitive and townspeople are in an inescapable position, e.g., in the interior of the city. Since everyone, including the fugitive, will be killed when the gentiles attack just as in the ש.ב.ב episode, they may surrender him. By contrast, <b>Statement I</b> refers to a case where the designated fugitive can escape, e.g., he is in the exterior of the city while the townspeople are in the interior; therefore, they may not hand him over even though they will be killed.</p>		
<p>As it states "And the woman approached all the people with her wisdom" (II Shmuel, Ch. 20). She said to them, "Since he (ש.ב.ב) will be killed and you will be killed, give him over to them (יואב's army) so that all of you will not be killed."</p>	<p>וכן הוא אומר "ותבא האשה אל כל העם בחכמתה" אמרה להן "הואיל והוא נהרג ואתם נהרגין תנוהו להם ואל תהרגו כולכם".</p>	<b>IV</b>
<p><b>Explanation:</b> This is a continuation of רבי יהודה's words in which he explains the reasoning of the wise woman who convinced the townspeople to surrender ש.ב.ב to יואב, i.e., she reasoned that since everyone, including ש.ב.ב, is in an inescapable position and will inevitably be killed when יואב's army invades the city, it is permitted to hand him over to save the townspeople.</p>		
<p>רבי שמעון said: So she said to them, "Anyone who rebels against the kingdom of David, is liable to execution."</p>	<p>רבי שמעון אומר כך אמרה להם "כל המורד במלכות בית דוד חייב מיתה."</p>	<b>V</b>
<p><b>Explanation:</b> רבי שמעון offers a different definition for the nature of the "ש.ב.ב-esque" designation in <b>Statement II</b> where it is permitted to hand over the fugitive, i.e., it is a case where the designated fugitive is subject to the death penalty just as ש.ב.ב was, and therefore, the townspeople may hand him over to the gentiles. By contrast, <b>Statement I</b> refers to a fugitive who is not subject to the death penalty, and therefore, they may not hand him over even though they will all be killed.</p>		

**(5) חסדי דוד על תוספתא תרומות:**

<p>(This refers to the statements of רבי יהודה and רבי שמעון in the תוספתא):</p> <p>This is what רבי יהודה is stating: When is it forbidden to surrender [even a designated] fugitive? Only if the fugitive is in the *inner sector, i.e., he is hidden and concealed from the idolator's sight so that they cannot find him, while the townspeople are in the outer sector [and are more exposed to attack]. Consequently, if the townspeople don't surrender him, they will be killed and he will escape. In such cases, even though the idolators designated him, it is forbidden [to surrender him] because of the logic of מאי חזית - <i>Why should the townspeople presume their blood is redder; maybe that fugitive's blood is redder?</i> Even though the townspeople are many people while he is a one person, perhaps the blood of this one person is more red than the blood of all of them. However, if everyone is in equal danger, e.g., they all are in the inner sector so that when the hooligans come, they will kill the fugitive along with the townspeople, then if he was designated, it is permitted [to hand him over] ... because the logic of מאי חזית does not apply when they all are an equal state of danger.</p> <p>However, רבי שמעון believes that the permissibility [for מסירה] is not contingent on [both parties facing equal danger]. Rather, if the designated fugitive deserves capital punishment (חייב מיתה), even if he could escape and the townspeople will [consequently] be killed, it is permitted to hand him over because מאי חזית does not apply since he is חייב מיתה. This is the analogy to the שבוע בן בכרי episode [i.e., the fugitive must be חייב מיתה].</p>	<p>והכי קאמר רבי יהודה, במה דברים אמורים שאסור על כל פנים למסרו, בזמן שהוא *מבפנים שהוא טמון וסמוי מן העין שהעכו"ם אינם יכולים למצאו, והן מבחוץ, ונמצא שאם לא ימסרו אותו, הן נהרגים והוא נמלט, אז אפילו יחדוהו להם, אסור מטעמא דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי דילמא דמא דההוא גברא סומק טפי כדאמרינן בעלמא (יומא דף פ"ב ע"ב). ואפילו שהם רבים והוא יחיד, דילמא דמא דההוא יחיד סומק טפי מכולהו. אבל אם כולם שוין בסכנה כגון שכולם מבפנים ... שאם יבאו עכו"ם הורגים אותו ואותם, אז אם יחדוהו, הוא דשרי ... דהא לא שייך טעמא דמאי חזית וכו' כשכולם שוין בסכנה. ורבי שמעון סבר דלא תלי כלל שריותא בהכי, אלא שאם אותו שיחדוהו הוא חייב מיתה, אפילו היה הוא נמלט והן נהרגים שרי, דהכא לא שייך מאי חזית וכו' הואיל והוא חייב מיתה, ובזה בא הדמיון משבוע בן בכרי.</p>
<p>(עץ יוסף and the גר"א *This version is the opposite of that on p. 53 (which was based on the</p>	

**(6) ספר מצוות גדול (סמ"ג) ודינא דחיי:**

<p>If one pursues after his fellow to kill him, even if the pursuer is a minor, every Jewish person is commanded to save the pursued person from the pursuer, even by [taking] the life of the pursuer.</p> <p>On this basis, our Sages in Tractate Ohalot ruled regarding a woman who is having difficulty giving birth, that it is permitted to cut out the fetus <i>in utero</i>, either medically or manually, because the fetus is considered a pursuer after her to kill her. However, if his head has emerged, we may not touch him since we may not push aside one life on account of another life and this is the natural order of the world.</p>	<p>6a) סמ"ג, מצות עשה עז': הרודף אחר חברו להרגו אפילו היה הנרדף קטן הרי כל ישראל מצווין להציל הנרדף מיד הרודף ואפילו בנפשו של רודף.</p> <p>6b) סמ"ג, לאווין קסד: לפיכך שנו חכמים במסכת אהלות כך שהעוברא שהיא מקשה לילד מותר לחתוך העובר במעיה בין בסם בין ביד מפני שהוא כרודף אחריה להרגה. ואם הוציא ראשו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש וזהו טבעו של עולם.</p>
--	--

## Supplement 1: Additional Sources/References

<p><b>Because he is considered a רודף after her to kill her:</b> Since he is not emerging, he is a רודף. However, once his head emerges, we may not touch him. Since he wants to emerge, there is no רודף present because this [situation that threatens his mother's life] is the natural order of the world. Even though she is having difficulty giving birth (and is endangered), it is Heaven that pursues her as stated in סנהדרין. Not only are others (i.e., those attending to the mother forbidden to kill the emerging fetus), but even the mother herself is forbidden to save herself at the expense of the fetus' life because whenever a person does not have the status of a רודף, [we apply the דין of] נפש מפני נפש. This applies even [to forbid saving] many people [at the expense] of one individual's life as it is stated in the ירושלמי and the Rav, the author (of the ספר מצוות גדול) recorded in לאווין קסד: "If a group of people [was accosted by] gentiles who said to them, 'give us one of you so that we may kill him and if not, we will kill you all,' they must all be killed rather than give over one Jewish life." We learn from here that even to save oneself, and even [to sacrifice] one individual's life in order to save many lives, [the דין is]: אין דוחין נפש מפני נפש. [This applies] even [to prohibit sacrificing] a child [to save] an adult.</p>	<p>6c) <u>דינא דחיי על סמ"ג, לאווין קסד:</u>  <b>מפני שהוא כרודף אחריה להורגה:</b> דכיון דאינו יוצא הרי הוא רודף, אבל משהוציא את ראשו אין נוגעין בו דכיון שהוא רוצה לצאת, אין כאן רודף דזהו טבעו של עולם. ואף על פי שמתקשה לילד, משמיא קא רדפי לה וכמו שאמרו בפרק בן סורר ומורה. ולא דוקא אחרים אלא אפילו היולדת עצמה אסור לה להציל עצמה בנפש הולד דכל שאין שם רודף, אין דוחין נפש מפני נפש, ואפילו רבים בנפש יחיד, וכדאמרינן בירושלמי, והביאו הרב המחבר בסמוך לאווין קס"ה: סיעה של בני אדם ואמרו להם גוים תנו לנו אחד מכם ונהרגהו ואם לאו הרי אנו הורגין את כולכם, יהרגו כולם ואל ימסרו נפש אחד מישראל. למדנו מכאן שאף בהצלת עצמו ואף יחיד בהצלת רבים, אין דוחין נפש מפני נפש, ואפילו קטן מפני גדול.</p>
---	---

## 7) תלמוד ירושלמי שבת פרק יד, הלכה ד (Ner LeElef Resources):

<p>Rav Chisda asked, Can you save an adult [who is being pursued] by killing a child [pursuer]? Rav Yirmiya answered, Is this not addressed in the following משנה: "If most [of the fetus] has emerged we may not touch him because we may not push aside one life on account of another?" Rav Yosse son of Rav Bon, quoting Rav Chisda said, That case [of the emerging fetus] is different because you do not know who is killing whom.</p>	<p>7a) <u>תלמוד ירושלמי:</u>  רב חסדא פצי מהו להציל נפשו של גדול בנפשו של קטן? התיב רב ירמיה ולא מתני היא, יצא רובו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש? רב יוסה בי רב בון פשם רב חסדא שנייא היא תמן שאין את יודע מי הורג את מי.</p>
<p>That case is different for we cannot deem the emerging fetus a רודף because you do not know who is killing whom. The explanation is: Just as the mother is endangered and facing imminent death because of the fetus, so too, the fetus faces imminent death due to her difficult labor. Thus, we could deem her a רודפת after the fetus just as we could deem him a רודף after her. As a result, we leave things as they are and we may not touch [the fetus].</p>	<p>7b) <u>פני משה לירושלמי סנהדרין פרק ח הלכה ט:</u>  שנייא היא תמן דלא קרי ליה רודף שהרי אין את יודע מי הורג את מי. כלומר כמו שהיא מסוכנת ועומדת למות מחמת הולד כן נמי הולד עומד למות מחמת קושי לידתה. ויש לקרוא לה רודפת אחריו כמו שהוא רודף אחריה, הילכך מניחין כמות שהוא ואין נוגעין בו.</p>

<p>Similarly, if gentiles told [a group of Jews], "Give us one of you and we will kill him; and if not, we will kill all of you": Let them all be killed and they may not give over one Jewish life to them. However, if they designated someone and said, "Give us <i>so-and-so</i>, or we will kill all of you": If the person is liable to the death penalty (חייב מיתה) like בכרי שבע בן בכרי, they may give him over to them. However, at the ideal level of <i>Halacha</i> (לכתחלה), this instruction is not conveyed to them. If he is not is liable to the death penalty, let them all be killed and they may not give over one Jewish life to them.</p>	<p>(8a) רמב"ם: וכן אם אמרו להם עובדי כוכבים תנו לנו אחד מכם ונהרגנו ואם לאו נהרוג כולכם, יהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל. ואם יחזיקו להם ואמרו תנו לנו פלוני או נהרוג את כולכם, אם היה מחויב מיתה כשבע בן בכרי יתנו אותו להם, ואין מורין להם כן לכתחלה. ואם אינו חייב מיתה יהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל.</p>
<p>The רמב"ם wrote that although the תוספתא stated the same as the רמב"ם, he does not understand the reasoning [why it is forbidden to give over the Jew to the gentiles] since the גמרא פסחים stated that the reasoning (סברא) for the יעבור דין by murder is, "Why do you presume that your blood is more red" (מאי חזית). However, in this case, this reasoning does not apply since they will kill everyone including the designated person. Therefore [seemingly], it would be preferable that he alone be killed so that everyone else will not be killed?</p> <p>[The כסף משנה responds to the רמב"ם's question]: But if a question is to be asked, it can be posed to ריש לקיש who states (in the ירושלמי) that even if the gentiles designated a person, if he is not חייב מיתה, he may not be given over: Here, indeed, the סברא of, "Why do you presume that your blood is more red," does not apply since the designated person will be killed along with everyone else if they do not give him over? Perhaps one can suggest that ריש לקיש believes that when the גמרא states that the reason for the יעבור דין by murder is a סברא, this is the not the primary reason [for the דין]. Rather, חז"ל had a tradition for the דין of יעבור דמים by murder (murder) and they merely attributed a reason based on a סברא where applicable. However, in truth, even where this reason does not apply, the דין remains the same, i.e., יעבור דמים.</p>	<p>(8b) כסף משנה על הרמב"ם הנ"ל: כתב הרמ"ך אף על פי שנמצא בתוספתא כדבריו לא ידענא טעמא מאי דהא מסיק בגמרא (פסחים כ"ה) דמשום הכי אמרינן בשפיכת דמים יהרג ואל יעבור דסברא הוא מאי חזית דדמא דידך סומק טפי והכא ליכא האי סברא דהא יהרגו כלם והוא עצמו ומוטב שיהרג הוא עצמו ואל יהרגו כלם. ... אבל אי קשיא על ריש לקיש קשיא דאמר שאף על פי שיחזיקו להם אם אינו חייב מיתה לא ימסרוהו דהא ליכא הכא סברא דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי שהרי הוא והם נהרגים אם לא ימסרוהו. ואפשר לומר דסבירא ליה לריש לקיש ששנינו דבשפיכת דמים סברא הוא אינו עיקר הטעם דקבלה היתה בידם דשפיכת דמים יהרג ואל יעבור אלא שנתנו טעם מסברא להיכא דשייך אבל אין הכי נמי דאפילו היכא דלא שייך האי טעמא הוי דינא הכי דיהרג ואל יעבור.</p>
<p>It is possible to present a "forced" answer [to the רמב"ם's question]: There [i.e., in the ירושלמי], it refers to a fugitive case where there was a potential for a "narrow escape" where not everyone would be killed; therefore they may not hand over over any person. When the גמרא said [in the "coerced murder" case], he (β) had no possibility of escape if they do not kill him (α). Therefore, [the גמרא] needed the reasoning of מאי חזית. [The fugitive case is not a true "life-vs.-life" situation and therefore, it operates under a different set of rules than the "coerced murder" case which is a true "life-vs.-life" situation].</p>	<p>(8c) לחם משנה על הרמב"ם הנ"ל: ואפשר לומר בדוחק דהתם מיירי שיש להם שום צד להמלט בדוחק ולא יהרגו כלם ולהכי לא ימסרו נפש אחת דאולי ימלטו אבל מאי דאמרינן בגמרא מאי חזית דדמא דהאי כו הוא היכא דאין לו שום צד להמלט אם לא יהרגוהו ולכך הוצרך לטעם דמאי חזית דדמא דידך וכו וכל זה דוחק.</p>



## Supplement 1: Additional Sources/References

### 9) שלחן ערוך יורה דעה סימן קנז', סעיף א':

<p>If gentiles told [a group of] Jews, "Give us one of you to and we will kill him [and if not, we will kill all of you]": They may not give over any of them to them (i.e., to the gentiles) unless they designated someone and said, "Give us <i>so-and-so</i>." Other opinions state that even in this situation (where they designated one person), they may not give him over unless he is liable to the death penalty (חייב מיתה) like שבע בן בכרי (ש.ב.ב.) שבע בן בכרי.</p>	<p>9a) רמ"א: עובדי כוכבים שאמרו לישראל: תנו לנו אחד מכם ונהרגנו, לא יתנו להם אחד מהם, אלא אם כן יחדוהו ואמרו תנו לנו פלוני. ויש אומרים דאפילו בכהאי גונא אין למסרו, אלא אם כן חייב מיתה כשבע בן בכרי</p>
<p>It appears that the reason [the תוספתא] chose ש.ב.ב. as the paradigm is: Even though according to strict תורה law, he was not liable for capital punishment; rather [he was liable] only through the laws of the kingdom since he rebelled against King David, nonetheless, we apprehend him [and hand him over] if they designated him. From this, we deduce regarding our times, if a person revolts against the kingdom with criminal intent, we hand him over. The same applies with other offenses that a person commits with regularity such as one who engages in forgery or other activities that cause danger (to the Jewish community) – it is obvious that we hand him over. Moreover, it is proper to hand him (a forger or similar criminal) over even if the authorities did not designate him [for capture] since he is considered a רודף against all the other Jews because of his evil actions that he does with criminal intent.</p>	<p>9b) ט"ז שם, סעיף קטן ח': נראה דלהכי נקטיה כשבע בן בכרי, דאף על פי דבדין תורה לא היה חייב מיתה אלא מצד חוק המלכות שמרד בדוד, מכל מקום מוסרין אותו אם יחדוהו. ומינה אף בזמנינו, מי שפושע ומורד במלכות שלו, מוסרין אותו, והוא הדין בשאר עבירות שאחד מוחזק בהם כגון עוסק בזיופין או שאר דברים שיש בהם סכנה, פשיטא שמוסרין אותו. ומן הראוי למסור אותו אפילו אם לא יחדוהו כיון שהוא כמו רודף לשאר ישראל על ידי מעשיו הרעים שעושה בפשיעה. כן נראה לי בזה.</p>

### 10) חזון איש, סנהדרין סימן כה':

<p>This is the ruling for groups of people ... even if all will be killed, they may not give over even one Jewish life. But if they designated someone, like ש.ב.ב. etc. ... ריש לקיש said, "This is providing he is חייב מיתה like ש.ב.ב. was." But רבי יוחנן said, "This applies even if he is not חייב מיתה like ש.ב.ב." It appears that when ריש לקיש said he must be חייב מיתה, this does not mean that his liability for death (חיוב מיתה) was mandated by [his violation of] תורה law, for if this was the case, all Jews would be obligated to surrender him to uphold the תורה law. Moreover, not only if his type of מיתה was a תורה-mandated execution via a בית דין, but even if his death sentence was a consequence of rebelling against the (Jewish?) king, everyone would be obligated to surrender him. Therefore, in a situation where the gentiles said, "Give us one person and we will kill him", if among the townspeople, there was one person who was convicted (and condemned) to die by a Jewish בית דין or if the king sentenced him to death, we may surrender the condemned person even if the gentiles did not designate him. Perforce, the ברייתא refers to a person who was not חייב מיתה according to Jewish law.</p>	<p>ירושלמי תרומות פ"ח ה"ד: סיעת בני אדם כו' אפילו כולן נהרגין לא ימסרו נפש אחת מישראל. יחדו להן כגון שבע בן בכרי כו'. אמר ריש לקיש והוא שיהא חייב מיתה כשבע בן בכרי. ור' יוחנן אמר אף על פי שאינו חייב מיתה כשבע בן בכרי. נראה דהא דאמר ריש לקיש והוא שיהא חייב, אין פירושו שיהא חייב מיתה בדיני התורה, דאם כן חייבין כל ישראל למסרו לקיים בו דין התורה. ואפילו אם אין חייב מיתה מחמת חייבי מיתת בית דין שבתורה, אלא חייב מיתה מחמת מורד במלכות נמי חייבין כולם למסרו. ואם כן אם אמרו תנו לנו אחד ונהרגהו ויש ביניהם אחד שנגמר דינו למיתה בבית דין של ישראל או שדנו המלך להריגה, מוסרין את זה שנגמר דינו אפילו לא יחדוהו. ועל כרחך הבריייתא באינו חייב מיתה בדיני ישראל.</p>
--	--

## Supplement 1: Additional Sources/References

<p>believes that [מסירה is permitted] only if the gentiles designated [a specific fugitive] who [they “judged” to be] deserving of death. Since his concealment among the townspeople will result in the gentiles killing everyone, the designated person is considered as a רודף. Although he does not have a full legal status of a רודף since he is hiding only to save his life, nonetheless, the townspeople are not required to sacrifice their lives since he is the cause [of their impending doom] and therefore, they are permitted to hand him over. However, if the gentiles have no connection to (i.e., no specific claim against) any of the townspeople; but they merely arbitrarily picked one of them [to die], all of them must be killed rather than surrendering him to be killed. Even though he is now the cause for all them getting killed, since the designation was done randomly, he is not called a רודף. However, רבי יוחנן believes that we judge the situation based on the current state and as such, he is the current cause of everyone being subject to death.</p>	<p>אלא ריש לקיש סבר דדוקא שזה שמיחדין אותו חייב מיתה אליהן, ונמצא שזה שמיחדין אותו הוא כרודף שעל ידי זה שהוא נמלט בתוכן, יהרגו את כולן. ואף שאין בו דין רודף מן הדין כיון שעושה להציל את נפשו, מכל מקום אין חייבין כולם למסור נפשם כיון שהוא הגורם, ומותרין למוסרו. אבל אם אין להם זיקה לשום אחד מהן, רק בשרירות לבם הראו על אחד מהן, יהרגו כולם ואל ימסרוהו להריגה. אף על גב דהשתא הוא הגורם להריגת כולם, מכל מקום כיון דנעשה הדבר במקרה, לא מקרי רודף. ור' יוחנן סבר דבתר השתא אזלינן ועכשיו הוא הגורם להריגת כולם.</p>
--	---

### 11) נשמת אברהם חשן משפט סימן תכה:

<p>In an inquiry concerning a sextuplet pregnancy case, the <i>Gaon, Rav Shlomo Zalman Auerbach, ZT”L</i> told me that it was permitted to reduce a portion of fetuses to save the others. In another case where doctors believed that a quadruplet pregnancy would become inviable due to the mother’s narrow pelvis, the <i>Gaon, ZT”L</i> permitted reduction of one or two fetuses, as the situation required. The <i>Gaon, ZT”L</i> explained me that in cases where the pregnancy is at high risk due to multiple fetuses, each of the fetuses has the status of a רודף and therefore the physicians are permitted to select those fetuses for reduction whose termination will cause the least risk of aborting the entire pregnancy. He also agreed that this is permissible even beyond 40 days, based on the opinion of contemporary physicians that the optimal time for performing reduction is between 9-12 weeks of gestational age. The <i>Gaon, Rav Yosef Sholom Elyashiv, Shlita (now ZT”L)</i>, told me since the doctors state there is a risk in a quadruplet pregnancy that all the fetuses will be miscarried, it is permitted to reduce. On the other hand, it is known to me that the <i>Gaon (Rav Elyashiv), Shlita</i>, forbade reducing a triplet pregnancy.</p>	<p>בשאלה של ששיה אמר לי הגרש"ז אויערבאך זצ"ל שמותר לגרום להפלה חלק מהעוברים כדי להציל האחרים. במקרה אחר באשה עם רביעיה דעת הרופאים שלא תוכל להמשיך עם הריונה עקב האגן הקטן והתיר הגאון זצ"ל שיפילו אחד או שנים מהעוברים לפי הצורך. הסביר לי הגאון זצ"ל שבמקרה של הריון בסיכון גבוה עקב ריבוי עוברים כל אחד מהעוברים יש לו דין של רודף ולכן מותר לרופא להרוג חלק מהם בזריקה בבחירת אותם לפי שיקול רופאי שהריגתם יגרום לסיכוי הקטן ביותר של הפלת כולם. והוא זצ"ל גם הסכים שמותר לעשות זאת אחרי ארבעים יום (מבחינת רפואי הזמן האופטימי לבצע דילול הוא בין תשע לשתיים-עשרה שבועות של הריון). ואמר לי הגר"ש אלישיב שליט"א שכיון שהרופאים אומרים שיש סכנה ברביעיה שתפיל את כולם, מותר לדלל. מאידך ידוע לי שהגאון שליט"א אסר דילול בשלישיה.</p>
---	--

**12) חידושי רבי שלמה היימן, מס' כתובות: סימן ב': בענין יהרג ואל יעבור:**

<p>in many locations and the ר"א"ש write that we only apply the דין of יהרג ואל יעבור to the sin of murder when he performs an action (i.e., the "coerced murder" case). However, in the "passive murder" case, if they order a person (<math>\alpha</math>) to allow himself to be thrown on a baby (<math>\beta</math>) who will be crushed, then the דין of יהרג ואל יעבור does not apply since he does not perform an action. ... It is explained in the ספר חידושי רבינו חיים הלוי that <math>\alpha</math> would not transgress the prohibition of murder (in the "passive murder" case) since the hooligan who throws <math>\alpha</math> (onto <math>\beta</math>) is the murderer, whereas <math>\alpha</math> commits no transgression and he is merely like a stone.</p>	<p>ובתוס' בכמה מקומות וברא"ש ... וברציחה בודאי ליכא דינא דיהרג ואל יעבור רק היכא דעושה מעשה אבל אם אומרים לאדם הנח לזרוק אותך על התינוק שיתמעך, בזה ליכא דינא דיהרג ואל יעבור כיון דלא עביד מעשה ... ובספר חידושי רבינו חיים הלוי סימן א' ביאר ... דשם ליכא כלל עבירה דרציחה דהזורק הוא הרוצח והוא אינו עובר כלל ואינו אלא כאבן בעלמא.</p>
<p>The סברא of מאי חזית means that (in the "coerced murder" case), the obligation to rescue <math>\beta</math> and the מצוה of פיקוח נפש for <math>\beta</math>'s life are incumbent upon <math>\alpha</math>, and thus, we say to <math>\alpha</math>: "Why should you presume that your blood is more red to push aside <math>\beta</math>'s life on account of your own life?" If <math>\alpha</math> would take <math>\beta</math>'s life, he would violate the מצוה of פיקוח נפש (saving the life of) <math>\beta</math> [which is untenable] since [the "dispensation" to violate מצות for his own] פיקוח נפש does not allow pushing aside one life for the sake of another life. Thus, the foundation of the דין of יהרג ואל יעבור is based on נפש מפני נפש. Similarly, the רמב"ם says "because we do not destroy a life for the sake of another life."</p>	<p>אלא דסברת מאי חזית הוא לומר דאיכא כאן דין הצלה ומצות פיקוח נפש גם על נפש חברו ומאי חזית דדמא דידך סומק טפי לדחות נפש חברו משום נפשך. ושמאבד נפש חברו, הוא עובר על מצות פקוח נפש חברו כיון שאין בגדר פיקוח נפש לדחות נפש מפני נפש. ... נמצא דיסוד הדין דאין דוחין נפש מפני נפש. וכן לשון הרמב"ם שאין מאבדין נפש מפני נפש.</p>
<p>The reasoning of the גמרא יומא (that attempts to derive the allowance to desecrate שבת for פיקוח נפש from the allowance to kill a רודף) is as follows: When a רודף pursues after the life of the נרדף, the תורה frees (the נרדף and anyone else) from the obligation to save the life of the רודף. Since there is no מצוה to save the life of the רודף, the סברא of מאי חזית is undermined and therefore, the פיקוח נפש of the נרדף indeed pushes aside the life of the רודף (although generally, one person's פיקוח נפש imperative cannot push aside another person's פיקוח נפש imperative).</p>	<p>ולחכי סברת הגמרא דברודף בשעה שרודף נפש הנרדף, פטרה התורה מלהציל ולפקח את נפש הרודף, ומשום הכי שפיר דוחה פיקוח נפש הנרדף את נפש הרודף כיון דעל הרודף ליכא מצות הצלה ונסתלקו סברת מאי חזית. ואם משום איסור רציחה, על זה אמרינן דפיקוח נפש דוחה איסור רציחה.</p>
<p>Accordingly, the תוספות's words can be well understood. For we could ask a question regarding the "passive murder" case: If they order <math>\alpha</math> to allow himself to be thrown on baby <math>\beta</math>, even though <math>\alpha</math> would not violate the prohibition against murder, but nonetheless the obligation to rescue <math>\beta</math>, i.e., attending to <math>\beta</math>'s פיקוח נפש, is incumbent upon <math>\alpha</math>? Consequently, if <math>\alpha</math> will allow himself to be thrown, he would be pushing aside baby <math>\beta</math>'s life to save himself (and thus, why is <math>\alpha</math> not obligated to sacrifice his own life by actively resisting, in order to save <math>\beta</math>)? We can answer by establishing a clear distinction (between the "coerced murder" and the "passive murder" cases): Only if <math>\alpha</math> performs an action by killing <math>\beta</math> to save himself, this is called pushing aside his friend's life to save his own life and for such cases we say נפש מפני נפש.</p>	<p>ולפי זה מבואר היטב דברי התוס' הנ"ל דנחתי להסתפק גם באומרים לאדם הנח לזרוק אותך על התינוק שיתמעך, אף דאינו עובר על איסור רציחה, אבל מכל מקום חל עליו דין הצלה ופיקוח נפש על נפש התינוק, ובזה מניח לזרוק הרי דוחה נפש התינוק כדי להציל עצמו? ומסקי לחלק היטב דדוקא כעושה מעשה והורג חברו להציל עצמו, זה מקרי שדוחה נפש חברו מפני נפשו, ועל זה אמרינן אין דוחין נפש מפני נפש.</p>

## Supplement 1: Additional Sources/References

However, if they want to throw  $\alpha$  on baby  $\beta$  and thus, the baby is now in danger, then the question is reversed – whether  $\alpha$  is obligated to sacrifice his life to save baby  $\beta$  (rather than whether  $\alpha$  is allowed to kill  $\beta$  to save himself). In such cases, we say: “On the contrary, why should you ( $\alpha$ ) presume that  $\beta$ ’s blood is more red to [require you to] push aside your life on account of his life?” When  $\alpha$  does an action, it is called pushing aside his friend  $\beta$ ’s life to save his own life. However, if there is no action, it is considered that his friend  $\beta$ ’s life is pushed aside by itself and  $\alpha$  is not obligated to push aside his own life to save his friend’s life.

אבל כשרוצה לזרוק על התינוק אלא התינוק הוא בסכנה, והשאילה הוא להיפך אם מחויב הוא למסור את נפשו כדי להציל את התינוק, על זה אמרינן אדרבה מאי חזית דדמא דחבריה סומק טפי לדחות את נפשך מפני נפש חבריך. וכשעושה מעשה, מקרי שדוחה נפש חבריך כדי להציל את נפשו. אבל בלא מעשה אז מקרי שנפש חבריך נדחת ממילא והוא אינה מחויב למסור ולדחות נפשו כדי להציל נפש חבריך.

### 13 דברי יששכר, חושן משפט, סימן קסח:

We must say that performing feticide to save the mother is only permitted, per the  $\text{רמב"ם}$  and  $\text{שלחן ערוך}$ , based on the fetus having a  $\text{רודף}$  status. If you will ask: If so, even if his head emerges, let us say the same (i.e., the ‘*partially-emerged fetus*’ should also have a  $\text{רודף}$  status)? [The answer is] there appears to be a sound distinction: Prior to his emergence into the world, the fetus is called a  $\text{רודף}$  based on the following: (1) the fetus is not yet called a “complete” person since we see that feticide does not incur capital liability; (2) the fetus wants to become a “complete” person through the endangerment of his mother. Completing his gestation at the expense of his mother’s peril is itself considered  $\text{רדיפה}$  (pursuit).

ועל כרחק דהא דמותר הכא רק כדמפרש ברמב"ם ומחבר מפני שהוא כרודף. ואי קשיא דאם כן אפילו יצא רובו או ראשו, גם כן נימא כן? נראה סברא גמורה בזה דקודם שיצא לאויר העולם, כיון העובר עדיין אינו נקרא שלם שאין נהרגין עליו, והוא רוצה להעשות אדם שלם על ידי סכנת אמו, חשיב רודף שזה בעצמו הרדיפה שהולך לגמור הרתו על ידי סכנתה.

However, when the gestation has completed and his head emerges, he is now a “complete” person just as his mother is and he now wishes to leave, but his mother prevents him (i.e., she needs him to be killed so that she can live). Both of them are now “complete” people and each one pursues after the other. Consequently, neither are called  $\text{רודפים}$  and if she dies,  $\text{she is pursued from Heaven}$  - since the fetus is not doing anything, but rather, this is the natural order of the world (טבעו של עולם). [The message of  $\text{משמיא קא רדפי לה}$  is to disabuse the notion that there is a disparity in the degree of  $\text{רדיפה}$  between the fetus and his mother, i.e.,] we should not say that the fetus is an active  $\text{רודף}$  whereas his mother is a passive  $\text{רודפת}$ . Therefore, the  $\text{גמרא}$  states “ $\text{משמיא קא רדפי לה}$ ” to indicate that the fetus is also passive – because it is  $\text{טבעו של עולם}$ .

אבל כשהוא נגמר והוציא ראשו, דעכשיו הוא אדם שלם כמו אמו אלא שרוצה לצאת ואמו המונעת אותו, ושניהם בני אדם שלמים וזה רודף לזו וזו לזה. ממילא שניהם אינם נקראים רודפים, ואם תמות משמיא הוא דרדפי לה שזה אינו עושה כלום אלא טבעו של עולם הוא. פירוש דלא תימא דזה רודף בידים והיא בשב ואל תעשה, וידוע דבשפיכת דמים חמור קום ועשה משב ואל תעשה. על זה אומר דגם העובר חשיב שב ואל תעשה דטבעו של עולם הוא.

The words of the Talmud Yerushalmi, “ $\text{שאינ את יודע מי הורג את מי}$ ”, (we do not know who is killing whom) and that of the Talmud Bavli, “ $\text{משמיא קא רדפי לה}$ ”, are essentially the same. The  $\text{גמרא}$  challenged  $\text{ר' הונא}$ ’s position, i.e., if a minor can have a  $\text{רודף}$  status, then, the ‘*partially-emerged fetus*’ should be considered a  $\text{רודף}$ ? This question was based on an assumption that the fetus actively pursues his mother while she [only] passively pursues him.

ואלו דברי הירושלמי סוף פרק בן סורר ומורה שאין את יודע מי הורג את מי. ודברי הגמרא דסנהדרין (דף ע"ב, ע"ב) שאמרו משמיא הוא דרדפי לה הן דברי הירושלמי דמתחלה הקשו בגמרא הא רודף הוא דהולד נראה כעושה בידים והיא רודפת אותו בשב ואל תעשה,

## Supplement 1: Additional Sources/References

<p>Accordingly, the גמרא asks, the fetus should be considered the greater רודף?</p> <p>Thereupon, the גמרא answers "משמיה קא רדפי לה" and therefore, the fetus is also not deemed as actively pursuing, but rather, this is טבעו של עולם.</p> <p>Therefore, the two respective pursuits (רדיפות) are equal (and we must take a passive approach to avoid killing one to save the other). This applies only after his head emerges. However, prior to emergence of his head, the fetus is not a "complete" person, and thus, the fetus is considered the (definitive) רודף since the two respective pursuits (רדיפות) are not equal.</p>	<p>אם כן הוא חשיב יותר רודף. על כן משני משמיה רדפי לה שגם הוא אינו עושה מעשה אלא טבעו של עולם הוא, אם כן שני הרדיפות שווים. וכל זה כשהוציא ראשו, אבל סוף סוף קודם שהוציא ראשו ועדיין אינו אדם שלם, אין שום טעם אלא מפני שהוא כרודף וכמו שכתבנו לעיל, דעכשיו אין שניהם שווים.</p>
---	--

### 14) אבן האזל על הרמב"ם, הל' רוצח, פ"א ה"ט:

<p>Therefore, even though there is the reasoning of "דמשמיה קא רדפי לה", as the רמב"ם writes "זהו טבעו של עולם" – "this is the natural order of the world", this does not mean to say that [the fetus] is not a רודף at all.</p> <p>Rather, because this is the natural way of the world, they (the fetus and his mother) are both רודפים against each other. [In fact], because the woman is closing the [path] to exit in front of the fetus, she is restricting (i.e., blocking his route to life), and thus, she also is a רוצח.</p>	<p>ולכן אף כאן דאיכא טעמא דמשמיה קא רדפי, וכמו שכתב הרמב"ם שזהו טבעו של עולם, אין הכונה דאינו רודף כלל, אלא דכיון דזהו טבעו של עולם הויין שניהם רודפים זה על זה - דהאשה במה שהיא סותמת בפני העובר מלצאת הוי מצמצם דהוי נמי רוצח.</p>
--	--

### 15) תוספות מס' נדה דף מד' ע"א, ד"ה איהו מיי:

<p>A one-day old baby boy ... inherits and bequeaths and one who kills him is liable (i.e., he incurs capital punishment).</p>	<p><u>משנה מס' נדה דף מג' ע"ב:</u> תינוק בן יום אחד ... ונוחל ומנחיל וההורגו חייב.</p>
<p><u>תוספות:</u> <i>Tosfot offer two divergent positions (A and B) concerning the liability for killing a fetus in utero after the death of his mother:</i></p>	
<p><b>Position A:</b> From the Mishnah's teaching that one who kills a one-day old baby is liable, [i.e., incurs capital punishment, we deduce that] one is not [liable for killing] a fetus. This applies [i.e., one is not liable for killing a fetus] even [after] his mother was killed or sat on the birthstool, as stated in the Mishnah in Ohalos (7:6), "If a woman's life becomes endangered during childbirth, we cut out the fetus limb by limb. If his head has emerged, we may not push aside one life (i.e., the fetus) on account of another life (i.e., the mother)."</p>	<p>ומיהא בן יום אחד ההורגו חייב דקתני אבל עובר לא, היינו אפילו נהרגה או ישבה על המשבר עד שיצא ראשו כדתנן במסכת אהלות, ומייתי לה בפרק בן סורר ומורה (סנהדרין עב:) אשה המקשה חותך אבר אבר יצא ראשו אין דוחין נפש מפני נפש.</p>
<p><i>Since the fetus' life is pushed aside for his mother's life, we can infer that he is not deemed a "נפש" before his head emerges and therefore, one who kills him would not be liable to capital punishment (which requires that the victim be deemed a "נפש"). In Position A, Tosfot assume that this exemption from punishment would apply even to one who killed the fetus after the death of his mother (as long as his head has not emerged).</i></p>	
<p><b>Position B:</b> Alternatively, perhaps only when his mother is alive, one who kills the fetus before his head emerges is not liable, because his existence depends partly on his mother's life (i.e., he has no independent life). However, if she has died, one is liable [for subsequently killing the fetus even before his head emerges] because he is as if resting in a box (i.e., he has independent life since his deceased mother cannot support his life).</p>	<p>ומיהו אפשר דדוקא היכא דאמו חיה לא מייחב הורגו עד שיצא ראשו שתלוי קצת בחיות אמו, אבל היכא דמתה חייב משום דכמונה בקופסא דמי.</p>

## Supplement 1: Additional Sources/References

<p><sup>1</sup>Tosfot ask the following question according to <b>Position A</b> which believes the fetus has no independent life (i.e., he is not deemed a "נפש") before his head emerges and therefore, killing him even after his mother's death will not incur capital punishment.</p>	
<p>If you will say that it is <sup>2</sup>permitted to kill the fetus <i>in utero</i> even if his mother died because he is not considered like resting in a box (i.e., he does not have independent life), why are we מחלל שבת (violate Shabbat) by carrying a knife through the public domain to open the [deceased] mother [to extricate and rescue the trapped fetus], as proven in the Gemara Erchin (7b)?</p>	<p>ואם תאמר אם תמצא לומר <sup>2</sup>דמותו להורגו בבטן אפילו מתה אמו ולא הוי כמונח בקופסא אמאי מחללין עליו את השבת שמביאין סכין דרך רשות הרבים לקרוע האם כדמוכה בפ קמא דערכין (ז:)?</p>
<p>In the following answer, Tosfot prove that the liability for capital punishment for murdering a person and the dispensation (היתר) to be מחלל for a person's נפש פיקוח (imperative to save an endangered life), are not interdependent:</p>	
<p>[Even according to <b>Position A</b>], because of נפש פיקוח, we are מחלל שבת [to extricate the fetus] even though it is <sup>2</sup>permitted to kill him [<i>in utero</i>]. This is analogous to the ruling that one who kills a גוסס (person in a near-death state induced by human violence) does not incur capital punishment because the majority of גוססים will die. And yet, we are מחלל שבת to rescue a גוסס, because, with regard to נפש פיקוח, we do not follow the majority (i.e., we are not constrained by the law of probability) as stated in Yoma (84b).</p>	<p>ויש לומר דמכל מקום משום פקוח נפש מחללין עליו את השבת אף על גב <sup>2</sup>דמותו להרגו דהא גוסס בידי אדם ההורגו פטור כדאמר פרק הנשרפין (סנהדרין עה.) דרוב גוססים למיתה, ומחללין את השבת עליו כדאמר פרק בתרא דיומא (ד פד:) דאין מהלכין בפקוח נפש אחר הרוב.</p>
<p><b>Conclusion:</b> The legal standards for 1) capital punishment for committing murder; and 2) פיקוח נפש on Shabbat, are not interdependent, since we are מחלל שבת to rescue a גוסס although one is not liable for killing him. Therefore, even if one is not liable for killing a fetus after his mother's death, nonetheless, we still are מחלל שבת for his נפש פיקוח.</p>	

<sup>1</sup>This explanation of Tosfot is according to the משנה הלכות שו"ת (Source 17, pp. 62A-62B);

<sup>2</sup>The Yad HaMelech (Source 16) states that this expression ("permitted") is not precise and should be interpreted as "not liable".

### 16 יד המלך על הרמב"ם, הלכות שבת פ"ב, הל' יח' (Question on Tosfot, Niddah 44a, Source 15, pp. 61-62)

<p>Tosfot's answer is very difficult, for they have proven that the היתר to be מחלל שבת (for a person's נפש פיקוח) and [the legal consequences of] murdering [the same individual] are not interdependent, since we are מחלל שבת for a גוסס even though there is no capital liability for his murder. But what proof can one bring from a גוסס to a fetus <i>in utero</i>? A גוסס has חיי שעה (potential for temporary life) for which חילול שבת is sanctioned (i.e., we are מחלל שבת even for temporary life extension). <sup>3</sup>The potential for extending the חיי שעה of the גוסס is the factor that drives the היתר for חילול שבת to save him. However, this factor, i.e., חיי שעה, does not exist for fetus <i>in utero</i>, for whom the היתר for חילול שבת is only based on his potential for future life. If we are not concerned for the future life of the fetus, [to the extent] that it is permitted to kill him, how could we be מחלל שבת on behalf of such life?</p>	<p>אמנם תירוצם של תוספות הוא תמוה דהמה הוכיחו בתירוצם דאין ההיתר הריגה עם חילול שבת תלוי זה בזה מגוסס דההורגו פטור, ואפילו הכי מחללין שבת על הגוסס כדאמרן בפרק בתרא דיומא (דף פ"ה) דאין הולכין בפיקוח נפש אחר הרוב. ומאי ראייה יש מגוסס לעובר במעי אמו, והלא גוסס יש בו חיי שעה, ובשביל חיי שעה אלה נאמר ונשנית בפירוש במשנה דמחללין את השבת, ואין לחיי שעה אלה שום ענין כלל עם מה דמותו או אסור להורגו. מה שאין כן בעובר במעי אמו דאין בו חיי שעה ורק בשביל חייו העתידות לבא אנו מחללין שבת. ואם מותר להורגו ואין חוששין לחייו העתידים, איך נחלל שבת עבור כך?</p>
---	--

<sup>3</sup>The two italicized sentences are not a literal translation and are an approximation of what the Yad HaMelech is saying.

## Supplement 1: Additional Sources/References

Tosfot ask, "If you will say it is permitted to kill a fetus *in utero* ... why are we **שבת** מחלל (to save the fetus' life)?" This reading of Tosfot is very difficult, because [if taken literally], their answer is completely ineffective – what proof can they derive from the גוסס (i.e., that it is permitted to kill the same person whose **נפש** פיקוח pushes aside Shabbat)? Certainly it is forbidden **לכתחלה** (before the fact) to kill a גוסס; perhaps the very reason we are permitted to be **שבת** מחלל for the **נפש** פיקוח of a גוסס is because [the sanctity of his life is sufficiently grave that] killing him is forbidden **לכתחלה** ? However, if we are permitted to kill a fetus *in utero*, the mind cannot fathom that we could be **שבת** מחלל to save him? ... Perforce, we must explain that when Tosfot wrote, "[If you will say] it is permitted [to kill the fetus] *in utero*," this was an imprecise writing. Rather, the intent of Tosfot's words is, "[If you will say] one who kills the fetus has no liability [for capital punishment, how could we be **שבת** מחלל for his **נפש** פיקוח?" To answer this question, Tosfot brought a proof from the גוסס, i.e., although his killer is not liable, nonetheless we are **שבת** מחלל for his **נפש** פיקוח.

ודע ... לשון התוס' ... דכתבו בקושיתם אם נאמר דמותר להורגו בבטן אפילו מתה אמו ולא הוי כמונה בקופסא אמאי מחללין עליו את השבת ... תמוה דלפי דבריהם לא תירצו מאומה דמה ראייה הביאו מגוסס הלא גוסס בודאי אסור לכתחילה להורגו, ויכול להיות דבשביל כך דאסור על כל פנים להורגו לכתחילה מחללין את השבת. אבל עובר בבטן אם מותר להורגו לכתחילה, אינו מקובל על הדעת כלל דיהיה מחללין על הצלתו את השבת? ... ומוכרחים אנו לומר דהא דכתבו התוס' דמותר בבטן לא דוקא, וכונתם הוא דההורגו אנו חייב עליו מאומה. ועל זה הביאו ראייה מגוסס דגם בגוסס ההורגו פטור ומחללין עליו את השבת.

### (17) שו"ת משנה הלכות, חלק ה סימן רלג :*(Explanation of Tosfot, Niddah 44a, Source 15, pp. 61-62)*

Therefore, it appears that when Tosfot wrote, "*If you will say it is permitted to kill the fetus in utero even after his mother dies ...,*" this comes to [potentially retract] what Tosfot previously stated [in **Position B** which believes that] one is only exempt [from the death penalty] for killing the fetus if the mother is alive, but if she has died, feticide is punishable. This is what Tosfot now addresses, i.e., "*If we would [wish to retract Position B and] instead, we will not distinguish between during the mother's life or after her death, i.e., just as when she is alive, feticide is not subject to capital punishment but still is forbidden, the same is true after her death, [why then, may we be **שבת** מחלל to extricate the fetus after her death?]*" Thus, the [phrase beginning with] "*אם תמצא לומר*" merely comes to negate the notion that one is liable for the death penalty [for killing the fetus after his mother's death], but Tosfot's intent was not [to say] feticide is permitted initially (**לכתחלה**). This understanding of Tosfot is evident from their proof [that punishment for murder is unrelated to the **היתר** to be **שבת** מחלל for **נפש** פיקוח] from the fact that killing a גוסס does not incur the death penalty. Certainly, killing a גוסס is only exempt from punishment, but it is nonetheless forbidden. If killing the fetus is permitted **לכתחלה**, what proof can be brought from the גוסס whose murder is merely not punishable but still forbidden? Perforce, when Tosfot used the word "*מותר*", it was to negate the previous notion (i.e. **Position B**) that the fetus is considered "resting in a basket" whose death is subject to capital punishment, but Tosfot did not thereby intend that it is permitted to kill him **לכתחלה**.

ולכן נראה דמה שכתבו וא"ת וכו' דמותר להרגו בבטן אמו אפילו מתה אמו וכו', קאי אמה שכתבו שם בסמוך דדוקא דהיכא דאמו חיה לא מחייב ההורגו אבל אמו מתה מחייב ההורגו. על זה הוסיפו דאפילו נימא דאמו מתה נמי הדין כמו באמו חיה ולא מחללין בין חיה למתה, ואם כן כמו שאמרו בחיה דאינו חייב ההורגו אבל לכתחלה אסור להורגו, הכי נמי באמו מתה הדין כן. ומה שאמרו ואם תמצא לומר אמו מתה מותר להרגו אין הכוונה דמותר לכתחלה אלא כמו שכתבו לעיל באמו חיה והיינו שאין מחללין בין חיה למתה, ולא באו כאן אלא לדחות דלא הוה חייב מיתה ממש כמונה בקופסא. וראיה נמי ממה שהביאו לעצמן ראייה בסמוך מגוסס בידי אדם דההורגו פטור, ופשוט דהיינו פטור אבל אסור, ואם כן אי נימא דעובר מותר לכתחלה אם כן מאי ראייה מיייתי לעצמו מגוסס דפטור אבל אסור? והיינו על כרחך דמה שאמרו מותר היינו רק דכיון דרצו לעיל לומר דכמונה בקופסא וחייב קאמרו אם תמצא לומר דמותר ואינו חייב, אבל אין כוונתם דמותר לכתחלה.

## Supplement 1: Additional Sources/References

<p>Under further reflection, when Tosfot stated “אם תמצא לומר”, they were taking a polar opposite approach (from <b>Position B</b>). Earlier (in <b>Position B</b>), they suggested greater legal leniency for killing a fetus while the mother is alive than for feticide after her death. The logical basis [for <b>Position B</b>] is: As long as the mother is alive, the fetus [has the legal status] as a limb of his mother, i.e., he does not have independent life and therefore [feticide is] analogous to injuring the mother’s limb which is forbidden but not liable [for capital punishment] and consequently, one pays monetary damages [for causing a woman to miscarry]. However, [<b>Position B</b> maintains that] once the mother dies, the fetus has independent existence because his mother has no life and he is like “resting in a box”. Consequently, [the prohibition of feticide] is more severe [after his mother’s death] since it is based on the fetus’ own [independent existence and therefore, incurs capital punishment].</p>	<p>שנית נראה דהתוס' בהא דואם תמצא לומר הולכים בסברא מהיפוך להיפוך, פירוש דמתחלה היה נראה להו מסברא דהיכא דאמו חיה קיל הוא להורגו משמטה אמו. והסברא לזה דכל שאמו חיה הרי עובר ירך אמו הוא ואין לו חיות עצמי ואם כן הוי דוגמא דחותך אבר אחד מאמו ולא כהורג נפש, דאף דאסור לחבול מכל מקום פטור אבל אסור ולכן משלם דמי וולדות. אבל מתה אמו חמור דכיון דכבר מתה האם, אם כן חיותו חיות בפני עצמו הוא אלא הוי כמונה ומוסגר בקופסא דאסור להרגו מצד עצמו.</p>
<p>[After stating <b>Position B</b>], Tosfot reverse their position (i.e., a 180° turn), i.e., let us posit [as <b>Position A</b> does] that the opposite is true: There is a greater logical basis to prohibit killing the fetus while his mother is alive because the majority of pregnant women deliver viable infants. Accordingly, logic dictates that although one does not incur capital punishment because of the uncertainty that the fetus may not be viable, nevertheless, at least we prohibit [killing the fetus]. However [<b>Position A</b> posits], if the mother has died, even if the fetus currently has life, this is not [legally considered] life at all because he certainly cannot survive in his current status and will die in a matter of minutes. Consequently, in this situation (i.e., after the mother’s death), [<b>Position A</b> posits] it should be permissible, even לכתחלה to kill the fetus to hasten his death .... However, this would only be true if his mother has died, but if his mother is alive, the prohibition against killing the fetus would remain in force according to either [<b>Position A</b> or <b>Position B</b>]. This appears proper according to the poverty of my understanding.</p>	<p>שוב כתבו התוס' דאדרבה נימא סברא להיפוך דכל שאמו חיה וחי הולד ובודאי יצא לאויר העולם דרוב נשים יולדות ולד של קימא, ולכן אית לן סברא לאסור על כל פנים אפילו נימא דאינו חייב מיתה דעל כל פנים ספק הוה דיילמא נפל היא. אבל במתה אמו אפילו נראה בו עוד חיות, מכל מקום לאו חיות הוא כלל שהרי ודאי לא יחיה שהרי אי אפשר לו לחיות כן כמו שהוא, ובודאי ימות בעוד כמה רגעים. ממילא כי האי גוונא מותר אפילו לכתחלה להורגו ולקרב מיתתו ... אלא דכל זה דוקא באמו מתה, אבל באמו חיה נשארה הסברא בין כך ובין כך דאסור להרוג העובר, וזה לפי עניות דעתי נכון.</p>
<p>Accordingly, this is the explanation of Tosfot: “If you will say it is permitted to kill the fetus in utero <u>even</u> (“אפילו”) after his mother dies ...”, i.e., unlike <b>Position B</b> which imposes capital punishment for killing a fetus after his mother’s death, but instead you will <u>even</u> permit feticide after the mother’s death (i.e., per <b>Position A</b>) etc ...”. The word “אפילו” is not to be interpreted [in the manner of] other commentaries: “Not only is it permitted to kill the fetus when she is alive, but it is even permitted after her death.” Rather, certainly while the mother is alive, fundamental logic [dictates that killing a fetus] is prohibited as stated. Accordingly, the meaning of the word “אפילו” is: “If you will reject [<b>Position B</b> which treats feticide] after the mother’s death more stringently and instead, you [i.e., <b>Position A</b>, view post-maternal death] <u>even</u> more leniently [than during the mother’s life when it is merely not punishable], such that you will permit [feticide after her death, why then, may we violate Shabbat to rescue the fetus ...?]. But Heaven forbid, [that Tosfot intended] to permit [killing the fetus] when his mother is alive as discussed above, and thus, [Tosfot’s wording] fits well.</p>	<p>ונמצא הכי פירושו וא"ת אם תמצא לומר דמותר להורגו בבטן אפילו במתה אמו, כלומר לא כמו דסלקא דעתא לומר במתה אמו חייב ההורגו אלא מותר להורגו אפילו כשמתה אמו. והאי תיבת אפילו אתי להוציא ממה שאמרו דלא תהא כמונה בקופסא אבל לא קאי אלפני פניו שכשאמו חיה כל שכן שיהא פטור כמו שהבינו האחרונים, אלא הא ודאי כדקאי קאי דודאי כשאמו חיה איכא סברא פשוטה לאיסור. אלא להוציא בא מסברא שרצה לומר דכשמתה אמו חמור, ועכשיו חוזר מסברא זו דאדרבה כשמתה אמו קיל הוא ומותר לכתחלה. אבל כשאמו חיה חס ושלום דמותר וכנזכר לעיל ואתי שפיר.</p>



**Supplement 2:** אגרות משה: Rav Moshe Feinstein's Explanation:

שפיכת דמים by יהרג ואל יעבור of דין The Obstructed Labor and Fugitive Cases and the

Page	אות/ענף	סימן	אגרות משה שו"ע (חלק)
63-64	אות א'	סימן סט'	חושן משפט (חלק ב)
65-66	אות ב'		
67	ענף א"ב'	סימן ס'	יורה דעה (חלק ב)
68-71	ענף ב'		
72-75	ענף ג'		
76-79	ענף ד'		
80-82		סימן עא'	חושן משפט (חלק ב)
83-85	ענף ד'	סימן קעד'	יורה דעה (חלק ב)
86-90		סימן קמה'	יורה דעה (חלק א)

**Supplement 2: אגרות משה: Rav Moshe Feinstein's Explanation:**

The Obstructed Labor and Fugitive Cases and the דין of יעבור ואל יהרג by שפיכת דמים

Page	Topic	Subtopic
65-66, 68-70, 81-82	<i>'partially-emerged fetus'</i>	How/when does the concept of <i>קא רדפי לה</i> prevent the דין רודף from permitting feticide or מסירה ?
67-69	<i>'fugitive with escape capability'</i>	
63, 65-66, 70-71, 80	<i>'non-emerged fetus'</i>	How/when does the דין רודף permit feticide or מסירה ?
67, 69	<i>'fugitive without escape capability'</i>	
72-75	Views of ר' יוחנן and ר' לקיש in the תלמוד ירושלמי	Must the fugitive have a "death sentence" to permit מסירה (חייב מיתה)?
76-79	Views of ר' שמעון and ר' יהודה in the תוספתא	Regarding permissibility for מסירה on the "מדינא-level" vs. the "לכתחילה-level"
64	The דין of יעבור ואל יהרג	Does יהרג ואל יעבור apply to killing a טריפה or a fetus?
83-85	The דין of יעבור ואל יהרג and לא תעמד על דם רעך of מצוה	רש"י's explanation of the "מאי חזית" logic: "two negative consequences vs. one negative consequence"
		Placing oneself in a potential danger to save another in a certain danger
86-90	The דין of יהרג ואל יעבור and חיך קודמים לחיי חבירך	Dispute between רבי עקיבא and בן פטורא in the "קטון של מים" case
		יעבור ואל יהרג's reasoning for יהרג in the "passive murder" case

**(1) אגרות משה חושן משפט ח"ב, סימן סט' אות א':**

In the (פ"א ה"ט) <sup>1</sup>רמב"ם (הלכות רוצח, פ"א ה"ט) it is even more evident that feticide is literally a transgression of רציחה (murder) since he states that the reason it is permitted to cut out the 'non-emerged fetus' to save the mother is because the fetus is a רודף after her to kill her – which is the a derivative of the general תורה-obligation to save a prospective victim even at the expense of the רודף's life – and this applies even if the רודף is a minor and even if the רודף has the status of אונס (beyond his control). Thus, even though feticide is exempt [from punishment by דין (בית דין)], the רמב"ם believes it is nonetheless included under the prohibition against murder (איסור רציחה).

Therefore, it would be forbidden to kill the 'non-emerged fetus' if not for the obligation to save a Jew (i.e., his mother) even at the expense of the רודף's life. This is borne out by the fact that the רמב"ם only writes, *"Therefore our Sages ruled regarding a woman in obstructed labor, that it is permitted to cut out the fetus,"* after he previously described the obligation of saving a victim (from his pursuer) and the associated prohibition (לא) not to take pity on (לא תחוס) <sup>2</sup>the life of a רודף. The רמב"ם certainly wrote this with great precision to tell us twice that only because the fetus has the דין רודף [is it permitted to kill him], by the fact that:

(1) the רמב"ם preceded this ruling with [the conjunctive adverb] "לפיכך" – "therefore" [which links this ruling with the previously stated לא תחוס of לא]; and

(2) the רמב"ם followed this ruling with the explicit reasoning that the fetus is considered a רודף after his mother to kill her.

For surely the רמב"ם believes that only because of this reason it is permitted to kill the fetus.

וברמב"ם פ"א מהלכות רוצח ה"ט מפורש עוד יותר דהריגת עובר הוא רציחה ממש, שהרי כתב טעם על מה שבמקשה לילד מותר לחתוך העובר שבמעיה כדי להציל את האם מפני שהוא כרודף אחריה להורגה. והוא מדיין דחייבה תורה לכל ישראל להציל הנרדף אפילו בנפשו של רודף אפילו כשהרודף הוא קטן ואף כשרודף באונס. הרי דסובר דאף שפטור הוא, על כל פנים לענין האיסור כרציחה ממש, שלכן היה אסור להורגו אלא מחיוב הצלה אף בנפש הרודף. וכדכתב הרמב"ם אחר שכתב חיוב הצלה זו והלאו שלא לחוס על נפש הרודף, "לפיכך הורו חכמים שהעובר שהיא מקשה לילד מותר לחתוך העובר". ובודאי בדיוק גדול כתב זה הרמב"ם למינקט שני פעמים דהוא דוקא מחמת שהעובר הוא בדין רודף, במה שנקט "לפיכך" שבכל מקום שאיתא לשון לפיכך ברמב"ם הוא בדיוק גדול שמדקדקין בזה כל רבותינו מפרשי הרמב"ם, ואחר כך נקט לאסוקי בפירוש מפני שהוא כרודף אחריה להורגה, שודאי היא רק כשביל זה סובר הרמב"ם מה שמותר להורגו.

<sup>1</sup>See Source 13, p. 14.

<sup>2</sup>דברים פרק כ"ה פסוק יב

**(2) אגרות משה חושן משפט ח"ב, סימן סט' אות א':**

If situation could arise, whereby killing a [random] woman's fetus would save the life of an individual who is not pursued by that fetus, it would be forbidden to kill the fetus.

<sup>1</sup>The fact that feticide is exempt [from capital punishment] does not provide a rationale to kill a fetus to save the life [of a born person] whose murder would incur the death penalty – just as [we could not rationalize killing] a טריפה (a person with only transient life remaining due to either illness or injury) to save the life of a שלם (a person with normal life expectancy) when the טריפה does not pursue after the שלם. It is obvious that we would apply the דין of יעבור ואל יהרג if hooligans attempt to coerce a שלם to kill a טריפה.<sup>2</sup> In the same vein, the רמב"ם understands that killing a fetus [is forbidden, even to save a born person if he is not pursued by the fetus] and therefore [the רמב"ם states] that the Sages only permitted [killing the fetus] because he is considered a רודף.

ואם היה שייך שיזדמן שהריגת עובר של איזה אשה יציל נפש אחר שאינו רודפו היה אסור להורגו. דמה שפטור על הריגתו אינו כלום להורגו בשביל הצלת נפש שהיו חייבין עליו מיתה, כהא דטרפה להצלת נפש שלם כשאין הטרפה רודף. וגם פשוט שהוא בדין יהרג ואל יעבור כשאונסין שלם להרוג את הטרפה, וכן הוא להרמב"ם דין הריגת עובר שלכן דוקא מחמת שהוא רודף התירו חכמים.

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

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

**(3) אגרות משה חושן משפט ח"ב, סימן סט' אות ב':**

מִשְׁמִיא קָא רַדְפִּי לָהּ, [the גמרא's answer], <sup>1</sup>I have written that (she is pursued from Heaven), does not mean that the fetus is not a רודף. Rather, this determines that both the mother and the 'partially-emerged fetus' are considered רודפים (pursuers) as the ירושלמי states <sup>2</sup>"שֶׁאִין אֶת יוֹדֵעַ מִי הוֹרֵג אֶת מִי", which is explained in the קרבן העדה and in the פני משה: "You do not know if the fetus pursues the mother or if the mother pursues the fetus." [The Gemara's expression, מִשְׁמִיא קָא רַדְפִּי לָהּ, denotes that] it was arranged by Heaven that it would be impossible for both of them to live, for if the fetus will be born alive, his mother will die and conversely, [only] if the fetus will be dismembered, his mother will live. Therefore, we remain passive after his head emerges since both are equally [engaged in] pursuit. However, while the fetus is still *in utero*, he is not yet a complete נֶפֶשׁ, and thus, regarding the 'נֶפֶשׁ-differential' that the mother has over the fetus – that she is a complete נֶפֶשׁ while he is not yet a complete נֶפֶשׁ – only the fetus is a רודף and his mother is not a רודפת. Therefore, we kill the fetus based on the דין רודף that applies to this 'differential'.

Accordingly, the language of the משנה in אהלות is precise: "because her life takes priority over his life". Seemingly [if the fetus is not considered alive, whereupon לא תרצה does not apply], the משנה's wording is not logical [<sup>3</sup>since "her life has precedence over his life" implies that he is alive except her life has a higher priority] ... According to our explanation, <sup>4</sup>the wording is precise since the fetus is certainly also considered alive as we see there is also a prohibition to kill the fetus just as [there is a prohibition to kill] a born person. Nonetheless, it is permitted [to kill the fetus] because the mother's life has precedence over his life because of the 'נֶפֶשׁ-differential' – between her complete נֶפֶשׁ [and his incomplete נֶפֶשׁ] – for which only the fetus pursues, but his mother does not.

דהרי כתבתי שטעם משמיא קא רדפי לה אינו טעם לומר שאינו רודף, אלא דבשביל זה שניהם רודפין כלשון הירושלמי אין את יודע מי הורג את מי, ופירושו בקרבן העדה ובפני משה אין את יודע אם הקטן רודף את האשה או האשה רודפת את הקטן, היינו דמשמיא נעשה שאי אפשר שיחיו שניהם, דכשילד הולד תמות האשה, וכשלא יולד חי – שיצא אברין אברין – תחיה האשה. שלפיכך מניחין הדבר כמות שהוא, שזה הוי בהוציא ראשו שווי תרויהו בהרדיפה. אבל כשעדיין העובר במעי אמו, שהעובר אינו עדיין נפש גמור, שנמצא שעל היתרון שאיכא להאם מהעובר – שהיא נפש גמור והוא עדיין אינו עדיין נפש גמור – הוי רק העובר רודף והאם אינה רודפת. לכן יש לנו להרוג את העובר מדין רודף על יתרון זה.

ובזה מדוקדק לשון המשנה סוף פ"ז דאהלות מפני שחייה קודמין לחייו, שלכאורה אין לזה מובן כדעמד בזה בתפא"י ופירושו דחוק. ולמה שבארתי הוא לשון מדוקדק היינו שמפרש שודאי גם העובר נחשב חי כדחזינן דיש גם עליו איסור לא תרצח כמו לנולד, אך מכל מקום מותר מטעם שחייה קודמין לחייו, דיש בה עדיפות לענין החיות שהיא נפש גמור שעל זה הוי רק העובר רודף ולא האשה.

<sup>1</sup>Rav Moshe is referring to his תשובה in יורה דעה (see pp. 68-71).  
אגרות משה יורה דעה in תשובה

<sup>2</sup>See Source 16, p. 17 for the full text of the ירושלמי.

<sup>3</sup>This annotation is per Rav Moshe's words found on p. 71.

<sup>4</sup>i.e., the משנה comes to articulate that the fetus is also considered a life.

It appears [proper] to explain that this logic is the intent of רש"י in סנהדרין [as well] since he did not write the 'non-emerged fetus' is not a נפש and [consequently, feticide] is not a [transgression of] the prohibition against murder (איסור רציחה) but rather, another (i.e., a less severe) prohibition which is pushed aside to save the mother's life (פיקוח נפש) ... Rather, [we must say] that reason for [this exact text in רש"י] is because he believes that certainly the איסור רציחה applies even for [killing] a fetus.<sup>1</sup> The exemption for one who kills a fetus from the death penalty, does not provide a distinction [between pushing aside the life of a born person and a fetus] just as we do not distinguish [between a pushing aside the life of a healthy person and] a moribund person (טריפה), and it is forbidden to kill them (i.e., a fetus or a טריפה) [even] if a situation would arise whereby another person could be saved through their murder.

Therefore, רש"י only wrote that the 'non-emerged fetus' is not a נפש (but not, "and consequently, feticide is a less severe prohibition than murder which may be pushed aside for the mother's נפש"). [The reason רש"י stated "the 'non-emerged fetus' is not a נפש" is to contrast this case with the 'partially-emerged fetus' case]. Since the משנה's sole basis to prohibit killing the 'partially-emerged fetus' to save his mother is because of אין דוחין נפש מפני נפש, this implies that one could have rationalized a רודף [after his mother]. However, this logic would also apply for the mother, i.e., she is considered a רודפת after the fetus because this pursuit situation is a product of Heaven arranging that both parties cannot survive (i.e., their respective survivals are mutually exclusive). Accordingly, his pursuit [after her, which is manifested by the fact that] if the fetus will emerge alive, his mother will not live, cannot serve as a basis to choose that she should live and that he should be killed, because they are equally [engaged in] pursuit. Accordingly, prior to the emergence of the fetus' head, since he is not yet a [complete] נפש, we push aside his life because their respective pursuits are not equal, i.e., the fetus alone pursues after the mother's advantage [i.e., the 'נפש-differential', which is manifested by the fact] that she is a [complete] נפש while he is not. This is the reason it is permitted to kill the 'non-emerged fetus' to save his mother ... It follows that רש"י also believes [the דין רודף is the basis for killing the 'non-emerged fetus'].

וטעם זה נראה לפרש בכוונת רש"י סנהדרין ע"ב ע"ב דלא כתב לאו נפש הוא ואין בזה איסור רציחה אלא איסור אחר שנדחה מפני פיקוח נפש האם, או לכתוב ואין בזה איסור רציחה כל כך דלכן נדחה מפני פיקוח נפש החמורה דהאם אם סובר כן. אלא הטעם מפני דסובר דודאי איסור רציחה הוא גם בעובר, ואין חילוק מצד שפטור ההורגו ממיתה כמו שליכא חלוק בטריפה ואסור להורגן אם היה מזדמן שהריגתו הוא הצלה לאיזה נפש.

ולכן כתב רש"י רק דלאו נפש הוא, היינו כיון דכל הדין ביצא ראשו דאסור להורגו להצלת האם תנן לפי שאין דוחין נפש מפני נפש, שמשמע דאיכא בעצם טעם להתיר להורגו שהוא מחמת שהוא רודף - אבל כיון שטעם זה איכא גם על האם שהיא גם כן נחשבת רודפת את העובר - מטעם דהרדיפה הוא מחמת שמשמא עשו שלא יוכלו שניהם לחיות - שלכן איננו יכולין לדחות נפש הולד מחמת רדיפתו בזה שאם הוא יצא שלם לא תחיה האם - מפני נפש האם לבחור שהיא תחיה והולד יהרג, שהרי אין לנו טעם לזה מצד הרדיפה דשניהם שוין. ולכן קודם שיצא ראשו דלאו נפש הוא, דוחין העובר מפני שאין שוין ברדיפתו, שהעובר רודף היתרון שבאם שהיא נפש והוא אינו נפש עדיין, שלכן ניתן להרגו ולהציל את אמו, היינו אמו ולא כיזדמן הצלה אחרת בהריגתו לאיזה נפש יהיה אסור. ונמצא שגם רש"י סובר כן.

<sup>1</sup>See footnotes on p. 64 for more detailed explanation.

**(5) אגרות משה יורה דעה ח"ב, סימן ס', ענף א'ב':**

Anaf 1: According to ר' יוחנן <sup>1</sup> who believes that even if the hooligans [merely] designated a person to be killed, it is permitted [to hand him over], we must say that that he understands that the fugitive is considered as if already delivered into their hooligans' hands. The reason for this is: If the townspeople will not deliver him, they all will be delivered into the hooligan's hands and the fugitive is among them. Therefore, since it is like he is already delivered into their hands, the act of מסירה is not at all considered an action of delivering [a person to die].

Anaf 2: However, according to my humble understanding, we must state a different reason for the היתר [to hand over the designated fugitive] according to ר' יוחנן ... For it is a perplexing question on ר' יוחנן who permits turning over a designated fugitive to be killed based on the reason that רש"י in דף סנהדרין דף - that even if they did not hand him over, he would be killed along with all the townspeople when יואב captured the city - which is the reasoning of ר' יהודה in the תוספתא תרומות <sup>2</sup>: [How can we reconcile this logic with the fact that] he still had חיי שעה (transient life) remaining, for if they did not hand him (שבע בן בכרי) over, he could have remained alive for additional time until יואב captured the city, but now that they handed him over, he was killed immediately? The murder of the fugitive should not be less severe than [the murder of] a גוסס (moribund person), which is punishable by the death penalty just as the murder of any other victim. Therefore, the above justification appears invalid to permit handing the fugitive over to be killed prior to the time that he would be killed when the city would be captured?

**ענף א':**

ולר' יוחנן שסובר שאף בייחוד איש פלוני להריגה מותר, הרי צריך לומר שסובר שנחשב כבר כמסור בידם כיון שגם כשלא ימסרו הם הוא כבר כמסור בידם מאחר דכולן מסורין בידם שהוא גם כן ביניהם, ועשיה דמסירה זו לא נחשב שום מעשה מהמסורין.

**ענף ב':**

אבל לעניות דעתי מוכרחין לומר טעם אחר בהיתר ייחודו לר' יוחנן ... דהא יש קושיא גדולה על ר' יוחנן דמתיר בייחודו למסרו להריגה מטעם שכתב רש"י גבי שבע בן בכרי בסנהדרין דף ע"ב ד"ה יצא ראשו דההיתר היה משום דאפילו לא מסרוהו לו היה נהרג בעיר כשיתפשנה יואב והם נהרגין עמו, והוא טעם ר' יהודה בתוספתא תרומות פ"ז הלכה כ"ג. הא על כל פנים חיי שעה איכא - דאם לא היו מסורין לו היה חי עד שיתפשנה יואב עוד איזה זמן - ובהמסירה נהרג תיכף, ולא גרע מגוסס שנהרגין עליו כעל כל אדם כדאיתא בסנהדרין דף ע"ח. ואם כן אין זה טעם של כלום להתיר למסרו שיהרג עוד קודם שהיה נהרג כשיתפשנה.

<sup>1</sup>This refers to the dispute between ר' יוחנן and ריש לקיש in the ירושלמי regarding the "fugitive" case (see Source 10, p. 10).

<sup>2</sup>This refers to the statements of ר' שמעון and ר' יהודה in the תוספתא regarding the "fugitive" case (see Source 9, pp. 9-10).

**(6) אגרות משה יורה דעה ח"ב, סימן ס', ענף ב':**

Perforce, the reason [that יוחנן ר' permits handing over the fugitive] is because he is considered a רודף since the townspeople will be killed on account of him. [One may question] since the fugitive had no intention to pursue them, [the דין רודף should not apply] because of the לה רדפי reasoning that the <sup>1</sup>גמרא סנהדרין applied to the 'partially-emerged fetus'? We can answer that this [משימא קא רדפי לה] reasoning is only effective [to protect the fugitive] if he could escape and hide for the following reason: Since he has no intent to pursue, it is only Heaven Who arranged that it is impossible for both parties to coexist (i.e., their respective survivals are inversely related), for if they spare the fugitive, the townspeople will die and if they spare themselves, the fugitive will die.

[Therefore, since we have no basis to call one party more of a רודף than the other, the fugitive may not be handed over]. This is analogous to the obstructed labor case following emergence of the head, where the fetus and mother are considered [equal] pursuers after each other. Although the fetus is the cause [of his mother's danger], since he has no intent, we cannot permit [killing him] because the rationale of דין רודף is undermined by the logic – *Why do you presume that the fetus pursues after his mother more than she pursues after the fetus?* Consequently, we may not push aside one life (i.e., the fetus) to save another life (i.e., the mother). However, it is incorrect to say since "*it has been arranged by Heaven*", the fetus does not have the status of a רודף at all. Rather, because of this [משימא קא רדפי לה], both [the mother and fetus] are considered as [equal] רודפים and therefore, the [דין רודף] logic [prevents us from applying the דין רודף].

ולכן מוכרחין לומר שהוא מטעם דהוי כרודף כיון שעל ידו יהרגו, ואף שאין כוונתו לרודפם שאם כן הוא רק כמשימא קא רדפי להו כמו שאמרו בסנהדרין שם לענין עובר שיצא ראשו, צריך לומר שמועיל טעם זה רק באם היה הוא ניצול כגון שיכול לברוח ולהתחבא. שהטעם הוא דמחמת שאין כוונתו לרדוף רק שמשימא נזדמן כן שאי אפשר להו להתקיים שניהם - דאם יצילו את זה ימות זה ואם יצילו את זה ימות זה כעובדא דהמקשה לילד ויצא ראשו באהלות פ"ז מ"ו - נחשבו כרודפים זה את זה אף שהוא הסבה בזה, כיון שהוא בלא כוונה. ולכן אי אפשר להתיר מטעם רודף, דמאי חזית להחשיב את העובר יותר רודף את האם מכפי שהאם רודפת את העובר, ואין דוחין נפש מפני נפש. אבל לא שמחמת זה דנעשה משימא אינו בשם רודף כלל אלא שמחמת זה הוו שניהם כרודפים ומאי חזית.

<sup>1</sup>See Source 7, p. 8.



The ירושלמי's reasoning why the דין רודף is not applied to the 'partially-emerged fetus', accords precisely with the above explanation (on p. 68). [The ירושלמי describes the case of the 'partially-emerged fetus': "שנייא היא תמן שאין את יודע מי הורג את" (that case is different because you do not know who is killing whom) which is explained by the קרבן העדה and the משה פני: "You do not know if the fetus pursues the mother or if the mother pursues the fetus." [The explanation is]: Just as she is endangered to die, the fetus is similarly endangered to die. Therefore, we leave the matter as it is (i.e., we remain passive). The initial question (of חסדא in the ירושלמי, if we may kill a child who pursues an adult) refers to a situation where the child pursues after the adult, but the child is not pursued by the adult (whereas, in the case of the 'partially-emerged fetus', the fetus and mother pursue each other equally and therefore, the דין רודף is not applied) ... It is, therefore, clear that the intent of our גמרא's (i.e., תלמוד בבלי) answer, משמאי קא רדפי לה, is equivalent [with the ירושלמי's statement, שאין את יודע מי הורג את מי].

Accordingly, [the concept of משמאי קא רדפי לה] only applies when both parties are mutually equal רודפים, as in the case where the fugitive could escape if they do not hand him over. For if he flees and is thereby spared, the townspeople will be killed and conversely, if they deliver him to be killed, the townspeople will be spared. This is identical to the 'partially-emerged fetus' situation [where both parties are equal רודפים]. However, if it is evident that everyone will die [even if they do not hand him over], as in the episode of בכרי where no one would not survive beyond several hours or days when יואב would capture the city, the townspeople only pursue after the fugitive's שעה חיי while he is רודף after all their life (חיי עולם). Thus, regarding the essential life – which is the advantage (i.e., the 'life expectancy-differential') that the townspeople have over the fugitive's שעה חיי, the fugitive pursues after them while they do not pursue after him at all. Thus, the fugitive has the דין רודף despite his lack of intent, since he nevertheless is the cause [of the threat to the townspeople].

ואחרי שכתבתי עיינתי בירושלמי ומצאתי מפורש כדברי בבאור זה שלא הוי יצא ראשו בדין רודף בשבת פרק שמונה שרצים סוף ה"ד דאיתא שם ר' חסדא בעי מהו להציל נפשו של גדול בנפשו של קטן פי כשהוא רודף את הגדול, התיב ר' ירמיה ולא מתניתא היא יצא רובו אין נוגעיו בו שאין דוחין נפש מפני נפש, והיא קושית ר' חסדא בגמרא דידן על רב הונא שסבר דגם קטן הרודף ניתן להצילו בנפשו. ומשני ר' יוסה בי ר' בון בשם ר' חסדא שנייא היא תמן שאין את יודע מי הורג את מי, ופירשו בקרבן העדה ובפני משה אין את יודע אם הקטן רודף את האשה או האשה רודפת את הקטן - דכמו שהיא מסוכנת למות כך הולד מסוכן הוא למות - ולפיכך מניחין הדבר כמות שהוא. וכי קא מיבעיא לן כשהקטן רודף אחרי הגדול והוא אינו נרדף מהגדול עיי"ש, וכן הוא בירושלמי סנהדרין פרק בן סורר הלכ' ה' ט ובע"ז פ' אין מעמידין ה"ב, וביפה עינים בסנהדרין שם הביא גירסא מפורשת שאין אתה יודע מי רודף את מי. ולכן ברור שהוא גם כוונת הגמרא דידן בהתירוץ שאני התם דמשמאי קא רדפי לה. ואם כן לא שייך זה אלא בששניהם רודפים שוים כגון שיכול לברוח אם לא ימסרוהו - דכשיברח הוא וינצל יהרגו בני העיר וכשימסרוהו ליהרג ינצלו בני העיר - דהוא ממש כהא דעובר שיצא ראשו. אבל באם ברור שימותו כולם כהעובדא דשבע בן בכרי לאחר איזה שעות וימים כשיתפשנה יואב, נמצא שהם רודפים אותו רק על חיי שעה והוא רודף אותם בכל חייהם. הרי נמצא שעל עיקר החיים שהוא היתרון מחיי שעה, הוא רודף אותם והם אינם רודפים אותו כלל, יש לו דין רודף אף שהוא שלא בכוונה כיון שעל כן פנים הוא הסבה, וזה טעם נכון וברור.

<sup>1</sup>See Source 16, p. 17.

I have written that when the גמרא states it is prohibited to kill the 'partially-emerged fetus' because of the רדפי לה reasoning, the intent is NOT that the דין רודף won't apply because the danger occurs through natural means without [the fetus'] intent to pursue. Rather, the meaning of רדפי לה is that both parties are considered [mutually equal] רודפים after each other since it is impossible for both parties to live (i.e., their survivals are inversely related, or, mutually exclusive). Therefore, it is forbidden to [kill the fetus] because of the מאי חזית logic (*Why do you presume that the fetus pursues after his mother more than she pursues after the fetus?*). Accordingly, this only applies when both parties are mutually equal רודפים – such as the case of the 'partially-emerged fetus' who has the identical full נפש status as his mother. However, the 'non-emerged fetus' still does not have a complete נפש status as we deduce from the fact that one is not executed for [killing] an [unborn] fetus. Therefore, regarding the advantage (i.e., the 'נפש-differential') that the mother has over the fetus – that she is a complete נפש while he is not yet a complete נפש – only the fetus is a רודף and his mother is not a רודפת. Therefore, דין רודף is applied to the fetus because of this advantage that the mother has over him (i.e., the 'נפש-differential').

דהא כתבתי שהא דאסור להרגו משום דמשמיהא קא רדפי אינו מחמת שאינו בדין רודף כיון שהוא דרך טבעי שלא בכוונת רדיפה. אלא דכיון דמשמיהא רדפי לה נחשבו שניהם כרודפים זה את זה מאחר שאי אפשר שיחיו שניהם, שלכן אסור מטעם מאי חזית. ואם כן לא שייך זה אלא כשהם רודפים שוים כהא דיצא ראשו שהוא נפש גמור כמו האם. אבל בעובר שעדיין אינו נפש גמור כדחזינן שאין נהרגין עליו, ונמצא שעל היתרון של האם מהעובר שהיא נפש גמור והוא אינו עדיין נפש גמור, הוי רק העובר רודף והאם אינה רודפת. לכן יש להעובר דין רודף מחמת יתרון זה שיש להאם עליו.

**(9) אגרות משה יורה דעה ח"ב, סימן ס', ענף ב':**

[With the aforementioned explanation that the 'non-emerged fetus' is considered a life, to the extent that performing feticide violates the [איסור רציחה], the משנה's justification for killing the fetus – "because her life takes precedence over his life" – is precise: If the dispensation [to kill the 'non-emerged fetus'] was based on the fetus not yet being a נפש at all and therefore, he is not considered alive yet [in which case feticide is not a violation of the prohibition against murder (לא תרצח)], then the משנה's wording is imprecise since it would be illogical to say "her life takes precedence over his life" which implies that he is alive except her life has a higher priority.

.... However according to our explanation, [the משנה's wording] is precise since certainly a fetus is also considered alive – as we see that the prohibition of לא תרצח applies to killing him just as it applies to [killing] a born person (per סימן סט', see אגרות משה חושן משפט ח"ב, סימן סט' p. 63). Nevertheless, it is permitted to kill the 'non-emerged fetus' because the mother's life has precedence over his life on account of her advantage (i.e., the 'differential-נפש'), since she is a complete נפש (whereas the fetus is not yet a complete נפש) and therefore, she is considered more alive than the fetus. Regarding this advantage, only the fetus is a רודף and his mother is not a רודפת, and therefore it is permitted to cut him out. This is what appears correct from the words of the רמב"ם and the language of the משנה.

וניחא לפי זה גם מה שתנן ברישא בהא דמחתכין את הולד במעיה מפני שחייה קודמין לחייו. דלכאורה לשון זה אינו מדוקדק, דהא ההיתר הוא מחמת שעדיין אינו נפש ולא נחשב עדיין חי ולא שייך לומר שחייה קודמין לחייו, שמשמע שגם הוא חי אך חייה קודמין, ועיין בתפא"י שעמד בזה ופירושו דחוק. אבל למה שבארתי ניהא דודאי גם העובר נחשב חי כדחזינן דיש גם עליו איסור לא תרצח כמו לנולד. אך שמכל מקום מותר מטעם שחייה קודמין לחייו - דהרי יש בה עדיפות לענין החיות שהיא נפש גמור - שלכן נחשכת יותר חי מהעובר. ועל יתרון זה הוי רק העובר רודף ולא האשה ולכן מותר לחותכו. וזהו מה שנראה נכון בדברי הרמב"ם ולשון המשנה.

**10 - אגרות משה יורה דעה ח"ב, סימן ס', ענף ג':**

The reason that ר' יוחנן<sup>1</sup> permits handing over a designated fugitive, even though he still has חיי נשעה (transient life) which would [generally have significant legal life status to] subject his murderer to capital liability, is because only he pursues after the advantage (i.e., the 'life expectancy-differential') that the townspeople have over his חיי נשעה while they do not [pursue after this 'differential'].

With regard to the opposing view of ר"ל (ר"ל) to prohibit [handing over] a designated fugitive (even when he is unable to escape), one may explain with [one of] two approaches:

(1) ר"ל believes that the fugitive is not considered a רודף at all since he lacks intent to pursue. [Similarly, the 'non-emerged fetus' would not be considered a רודף due to his lack of intent]. Accordingly, the basis for the היתר [to kill] the fetus would be merely that he is not yet considered a נפש.

(2) ר"ל also believes, per our explanation of the גמרא's answer, מנשמיא קא רדפי לה, [i.e., that an unintentional pursuer is considered a רודף, and we cannot kill the 'partially-emerged fetus' because of the "equal bidirectional pursuit" reasoning]. However, ר"ל believes that we cannot assign the status of a רודף at all to the person that the hooligans designated to kill since they have no basis to condemn him to die. It merely "fell upon" their minds to demonstrate their fearsomeness and kill a person who they singled out from the group, but this does not define him as the cause of the רדיפה [i.e., threat facing the townspeople] since if he had not been present, it is possible that the hooligans would have designated someone else. Therefore, there is no basis to permit מסירה. Although the fugitive will be killed shortly thereafter along with the townspeople when the hooligans capture them, we must forbid מסירה because [this will deprive him] of his remaining חיי נשעה.

וטעם זה הוא בייחוד לר' יוחנן שמותר אף שעדיין יש חיי נשעה שגם כן נהרגין על רציחה כזו, משום דעל היתרון מחיי נשעה הוי רק הוא רודף ולא הם, וריש לקיש (ור"ל) שפליג ואוסר בייחודו יש לומר כב אופנים:

(א) שסובר דלא נחשב כלל רודף כשהוא שלא בכוונת רדיפה, והיתר דעובר סגי במה שאינו עדיין נפש לבד.

(ב) שגם הוא סובר כתירוץ משמיא קא רדפי כדביארתי, אבל בייחודו סובר שאין להחשיבו למי שייחודו העכו"ם להרגו לרודף כלל כיון דאין להם עליו שום חיוב מיתה רק שכך נפל בדעתם להראות אימתם ולהרוג אחד שייחודו מהסיעה, שאין זה אף סבה לרדיפה שאפשר אם לא היה זה שם היו מיחדין אחר. ולכן לא שייך להתיר כלל דאף שיהרג גם הוא עמם אחר נשעה שיתפסו אותם, מכל מקום הרי יש לאסור מחמת חיי נשעה.

<sup>1</sup>This refers to the dispute between ר' יוחנן and ריש לקיש in the ירושלמי regarding the "fugitive" case (see Source 10, p. 10).

**11) אגרות משה יורה דעה ח"ב, סימן ס', ענף ג':**

(ר"ל) ריש לקיש (on p. 72), will understand that even if the *'fugitive without escape capability'* is not liable to capital punishment by a legitimate justice system, but merely the hooligans condemn him to die because of any grievance they have against him, the townspeople would also be permitted to hand him over, which is in accordance with the ט"ז<sup>1</sup>. Although the ט"ז discusses a person who is liable to death by the [legitimate] kingdom, it seems logical that his intent is not limited [to a fugitive guilty of] rebelling against the kingdom. Although the ט"ז adds the caveat that [the fugitive was guilty for crimes against] the non-Jewish government which is also a severe [violation] of Torah law [for which מסירה is permitted], nonetheless, the same would apply if [his "death sentence" was issued by unlawful] common criminals who demand that we turn him over to be killed because of their grievance against him. Although [in the latter case], the fugitive is not liable to death by a [legitimate] non-Jewish government since he has not committed any crime, the ט"ז will also believe that it is permitted to hand him over.

Therefore, ... [according to ר"ל], if hooligans want to kill [the *'fugitive without escape capability'* merely] because of their grievance against him, the דין רודף will apply to him even though he has no intention to pursue. Thus, the townspeople will be permitted to hand him over even according to ר"ל, just as [we may kill the *'non-emerged'*] fetus. Just as ר' יוחנן [considers the fugitive as a רודף even without a grievance since the townspeople will be killed on account of him], ר"ל will agree with ר' יוחנן when the hooligans come with a grievance against him since, in this case, the fugitive is certainly the cause of the רדיפה to kill the townspeople.

ואם נימא כאופן ב' אף שלא יהיה מחוייב מיתה מדינא אלא שהם חייבוהו מיתה בשביל איזו טענה שיש להעכו"ם עליו, נמי יהיו רשאים למוסרו, וכדאיתא כן בט"ז סק"ח<sup>1</sup>, ואף שהוא אמר בחייב מיתה למלכות מסתבר שלא דוקא במורד במלכות אך שהוסיף גם בשל אוה"ע (אומות העולם) שהוא גם איסור חמור גם בדיני התורה, אלא אף בעכו"ם ליסטים תקיפי בעלמא שאמרו שיתנו להם פלוני שיש להם טענה עליו להרגו, שאף למלכי אוה"ע אינו חייב מיתה שלא עבר שום איסור, נמי יסבור הט"ז שרשאים למוסרו.

ואם כן איכא ראייה שגם ליסטים בעלמא כיון שהם רוצים להרגו מחמת טענה שיש להם עליו, הוא בדין רודף אף שהוא שלא בכוונת רדיפה ומותרין למוסרו גם לר"ל כמו בעובר. וכמו לר' יוחנן כיון שודאי באופן זה שבאין בטענה עליו, הוא הסבה להרדיפה גם להרוג אותם, שבזה מודה גם ר"ל לר' יוחנן.

<sup>1</sup>ט"ז יורה דעה סימן קנז' סעיף קטן ח' (Source 9b, p. 57)

The ט"ז says that we deduce from the ש.ב.ב. episode that if a person revolts against the non-Jewish government or commits other offenses which exposes the Jewish community to danger, we hand him over to the authorities even if they did not demand his apprehension since he is considered a רודף against all the other Jews because of his evil actions.

**(12) אגרות משה יורה דעה ח"ב, סימן ס', ענף ג'**

Even in a case where the hooligans have no grievance against the fugitive but nonetheless, if they designated him to be killed before he fled to the city and then the hooligans demand that the townspeople hand him over or else they will kill them all, it is as if the fugitive had a "death sentence". Since the hooligans previously designated him to be killed, it is as if he was sentenced to death by the hooligans and therefore, he is defined as a רודף even though he has no intent [to harm]. Accordingly, ר"ל (ר"ל) ריש לקיש will agree with ר' יוחנן that if he is unable to escape to safety, but rather, everyone (including the fugitive) will certainly be killed, they are permitted to hand him over because of the 'life expectancy-differential' that the townspeople have over his שעה חיי, for which he is a רודף after them and not the reverse. However, if he can escape and be saved, even though the townspeople will then be killed, it is forbidden [to hand him over] since he is not literally a רודף (i.e., he has no intent to harm).

It is probable that if the fugitive realized that the hooligans knew where he was fleeing to, and [he also realized] that they had the ability to capture the city and kill everyone unless the townspeople would hand him over, the fugitive would be considered as a רודף with intent [to harm]. Although he lacks intent to kill them, however, since [the massacre of the townspeople] is an inevitable consequence [of him taking asylum in their city], it is certainly forbidden for him to save himself at the expense of his fellow's life. In this situation, they would be permitted to hand him over even if he had the ability to escape. Nevertheless, this requires further analysis to decide the Halacha. However, if while fleeing to the city, the fugitive thought that the hooligans would not know where he would hide or if he thought that they lacked the ability to capture the city since, per his calculations, he was not a רודף, it is forbidden to hand him over if he could escape.

This approach helps that we are no longer compelled to explain that the dispute of ר' יוחנן and ר"ל is identical to the dispute between the Tannaim, ר' שמעון and ר' יהודה. This (less ideal) approach, recorded by the תוס' אנשי שם, understands that ר' יוחנן aligns with ר' יהודה who permits handing over the designated fugitive because everyone will be killed, whereas ר"ל aligns with ר' שמעון who permits מסירה only if the fugitive is liable to a [legitimate] death penalty like בכרי שבע בן בכרי who revolted against the kingdom of דוד.

וכן אף בלא טענה אבל ייחודו מקודם להריגה וערק להעיר ותובעים מהעיר שימסרו ובאם לאו יהרגו את כולם, הוא גם כן כחייב מיתה דכיון שכבר ייחודו מקודם להריגה הוא כחייב מיתה להם, שלכן ודאי הוא כרודף אף שהוא שלא בכוונה. ויודה בזה גם ר"ל לר' יוחנן שבאם אי אפשר לו לברוח ולהנצל אלא שודאי יהרגו כולם, שמותרין למוסרו מחמת היתרון על חיי שעה שהוא רודף אחרם ולא הם. ובאם יכול לברוח ולהנצל אף שאז יהרגו, אסור גם בזה כיון שאינו רודף ממש.

ומסתבר להחשיבו אם ידע שידעו שברח למקום זה ושהם יוכלו לתפוס את העיר ולהרוג כולם אם לא ימסרו, דהוא כרודף בכוונה אף שאינו מצד שרוצה להורגם, דפסיק רישא הוא שודאי אסור להציל עצמו בנפש חברו, ובאופן זה יהיו רשאים למסור אף ביכול לברוח, וצריך עיון לדינא. אבל אם היה חושב כשערק לעיר זו שלא יתודעו או שלא יוכלו לתפוס את העיר שלפי מחשבתו לא היה רודף, יהיה אסור למוסרו כשיכול לברוח.

וניחא עתה שלא נצטרך לומר דפליגי ר' יוחנן ור"ל בפלוגתא דתנאי ר' יהודה ור' שמעון בתוספתא פ"ז דתרומות הכ"ג כדכתב בתוס' אנשי שם דר' יוחנן הוא כר' יהודה שכיון שיהרגו כולן מותר למסור בייחודו, ור"ל כר' שמעון שרק בחייב מיתה דשבע בן בכרי שמרד במלכות דוד מוסריין.

According to how I have explained in the second approach (p. 72), that ר"ל does not require that a [legitimate] death sentence [was issued against the fugitive, to permit מסירה], but rather, even if his "death sentence" came from [a grievance of] the gentile hooligans, ר"ל also agrees with ר' יהודה (in the תוספתא). Accordingly, [ר"ל] would not permit [מסירה] unless [the fugitive] will definitely be killed along with the townspeople when the hooligans capture the city (i.e., if he has no escape capability) as discussed above. And it is logical [that a legitimate death sentence is not required to permit מסירה], for if the fugitive was literally sentenced to die (by בית דין), the people are obligated to deliver him [to בית דין] in order to eradicate the evil, even if there is no concern that they will be killed [by refusing to hand him over]. The ברייתא (i.e., תוספתא) would not have made permissibility [for מסירה contingent] on designation [if the fugitive legitimately deserved the death penalty from בית דין, because it is not [a matter of being] permissible, but, rather, we would be obligated to deliver him to בית דין even if no one demanded [his capture]. Rather, any Jew who sees a convicted fugitive is obligated to bring him to בית דין if he has the ability.

[We have established that] ר"ל also does not require a legitimate death sentence, but rather, even if the hooligans condemned the fugitive [because of their grievance, he may still be handed over]. Therefore, when the תוספתא stated [that מסירה is permitted] if they designated an individual like שכב בן בכרי (ש.ב.ב.), this is merely a general analogy. [ר"ל also understands] just like יוחנן ר', that the "ש.ב.ב.-analogy" comes to require designation [just as ש.ב.ב. was designated], but not [to mandate] that the fugitive literally must be חייב מיתה. They disagree only inasmuch as ר' יוחנן understands that the "ש.ב.ב.-analogy" is merely to require designation, whereas, according to ר"ל, [the analogy comes to] additionally require designation similar to the ש.ב.ב. situation where there was a grievance specific to him. Alternatively, if the designation occurred prior to the fugitive fleeing there, just like the ש.ב.ב. episode, ר"ל would also permit handing him over even without any grievance] for the reason I have explained.

דלמה שבארתי באופן ב' דלא מצריך ר"ל חיוב מיתה אלא מה שחייב מיתה להעכו"ם הליסטים, גם לר"ל הוא כר' יהודה ואין להתיר אלא דוקא כשודאי יהרג גם הא כשיתפסו העיר עמהן כדלעיל. וכן מסתבר דאם חייב מיתה ממש הרי מחוייבין למוסרו לבער הרע גם בלא חשש שיהרגו. ולא היה להברייא למיתני היתר דייחוד דהא ליכא שום היתר, דהחייב מיתה מחוייבין למוסרו לבית דין אפילו כשליכא תובעין כלל, אלא כל אחד מישראל כשרואה אחד שנגמר דינו שברח מחוייב להביאו לבית דין אם אך יכול.

וכיון שגם לר"ל אינו בחייבי מיתה ממש אלא בחייבי ליסטים, הרי מוכרח לומר דמה דתניא בברייתא בייחוד להן אחד כגון שבע בן בכרי, הוא רק דמיון בעלמא כמו לר' יוחנן שיהיה ייחודו כמו שהיה בשבע בן בכרי אבל לא שיהיה מחויב מיתה ממש. ופליגי רק שר יוחנן סובר שהמשל דשבע בן בכרי הוא רק לעצם הייחוד, ור"ל מוסיף שהוא גם לענין כעין הייחוד דהיה שם בטענה רק אליו כמו שהיה בשבע בן בכרי, או שהיה הייחוד מקודם שברח לשם כמו שהיה בשבע בן בכרי ומטעם דבארתי.

**(14) אגרות משה יורה דעה ח"ב, סימן ס', ענף ד' Introduction to**

Rav Moshe explains that the רמב"ם (Supplemental Source 8a, p. 56) rules in accordance with ריש לקיש, who, while requiring a higher level of designation than ר' יוחנן to permit מסירה, nonetheless does not require a legitimate death sentence on the fugitive to permit מסירה. Rather, even if the hooligans unlawfully condemned him to die because of their grievance, nevertheless, he may still be handed over. Nonetheless, רמב"ם writes that on the "לכתחילה-level" (*rough translation: the ideal fulfillment level of the Halacha*), we do not instruct the townspeople to hand over the fugitive even though the hooligans have a grievance against him (based on a story in the תלמוד ירושלמי). Rav Moshe explains that there is no dispute between ר' יהודה and ר' שמעון in the תוספתא (Source 9, pp. 9-10). Rather, ר' יהודה addresses the היתר (dispensation) to hand the fugitive over on the "מדינא-level" (*rough translation: the minimal fulfillment level of the Halacha*), whereas ר' שמעון addresses the היתר to hand him over on the לכתחילה-level. Everyone, however, agrees that if the fugitive's death sentence was ordained by the תורה (e.g., based on being מורד במלכות בית דוד, rebelling against the kingdom of דוד המלך), then even on a לכתחילה-level, it would be permitted to hand him over.

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

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



**(15) אגרות משה יורה דעה ח"ב, סימן ס', ענף ד':**

Therefore, we must say that ר' יהודה does not dispute ר' in Halacha, i.e., ר' יהודה also believes that on the (ideal fulfillment)-level, it is forbidden to convey these instructions [to hand over the fugitive] if a hooligan "king" designated the fugitive to die. However, ר' יהודה explains that it was necessary for סרה בת אשר to tell the townspeople that on the מדינא (minimal fulfillment)-level, it was permitted for them to hand over ב.ב.ש. even if only a hooligan "king" designated him according to ר' יוחנן (who considers mere designation sufficient to permit מסירה) or since ב.ב.ש. was already designated before he fled to their city (even according to ריש לקיש). [The היתר to hand him over] was based on the fact that ב.ב.ש. would be killed along with all the townspeople even if they did not hand him over. From this, ר' יהודה proved his Halacha [that a hooligan-designated fugitive, without escape capability] may be handed over and we are not concerned with his שעה חיי since he alone is a רודף against the 'life-expectancy-differential' between the townspeople's חיי עולם and his own שעה חיי. [However, Rav Moshe asks] since it was permitted to hand over ב.ב.ש. because he was a מורד במלכות בית דוד, רודף against the townspeople, is superfluous]? If so, how did ר' יהודה derive the היתר [to hand over a] designated fugitive [from the ב.ב.ש. episode] if this היתר was not needed?

ולכן צריך לומר שגם ר' יהודה לא פליג על ר' שמעון בדינא, וגם הוא סובר שאסור להורות לכתחילה בייחודו מלך של ליסטים. אבל אומר שהוצרכה לומר להם גם זה שמדינא היה מותר למסרו אף אם היה מלך של ליסטים כיון שייחודו לר' יוחנן, או מטעם שייחודו מקודם שבא לשם והוא והם יהיו נהרגין אם לא ימסרו אותו. ומכאן מוכיח הדין שמותר בזה ואין חוששין לחיי שעה שלו, משום דעל היתרון רק הוא רודף ולא הם כדלעיל. ואף ששם היה מותר בלא זה מחמת שהיה מורד במלכות בית דוד, ואם כן מנא לו להוכיח משם היתר דייחודו כיון דלא הוצרכה שם לזה ?

It appears that ר' יהודה concluded this from the פסוקים, from the fact the townspeople refused to give over ב.ב.ש. over until after ב.ב.ש.'s army: (1) poured a mound against the city and threatened them that if they refused to hand over ב.ב.ש., the city would be destroyed, and (2) demolished the city wall. From this we see that the townspeople erroneously did not judge ב.ב.ש. as a מורד במלכות who would be deserving of the death penalty because of his revolt. If they had correctly judged him a מורד במלכות, they would have been obligated to hand him over to יואב; but failing to judge him accordingly, they did not hand him over. Therefore, it would have been futile for ב.ב.ש. to tell the townspeople that סרה בת אשר deserved the death penalty based on the rule that *"anyone who is מורד במלכות בית דוד is חייב מיתה"*. For she surely already said this to the townspeople before יואב threatened them and her words did not help because the townspeople were uncertain, thinking perhaps ב.ב.ש. was in the right since he had many followers as the פסוקים state. Therefore, ר' יהודה explained that we must say that ב.ב.ש. said the following to the townspeople [after the walls were demolished and they faced imminent destruction]: "On the level, you are permitted to hand him over for the following rationale: Even if ב.ב.ש. had been justified as believed by those townspeople who were misled by him and he really is not חייב מיתה, you should nevertheless hand him over so that everyone will not be killed along with him just as it is permitted (מדינא) to hand over a fugitive designated by hooligans (due to the רודף). [In view of this level, there is only a residual level, for which you should rule leniently because it is: (1) only a minor infraction; and (2) it is questionable [if this prohibition applies – perhaps he is really is a מורד במלכות]. Even though you are uncertain whether ב.ב.ש. truly has the דין of מורד במלכות and [accordingly, whether he is] חייב מיתה, you can rely on me with regard to this minor infraction (to hand him over based on the רודף) since I say that he is חייב מיתה because of מורד במלכות בית דוד and therefore, even on a level, you would be permitted to hand him over."

נראה דדייק זה ר' יהודה מהא דמפורש בקרא שלא מסרו לשבע בן בכרי עד שהוצרך יואב לשפוך סוללה אל העיר ולאיים עליהם שבאם לא ימסרו לשבע בן בכרי ישחיתו את העיר, וגם הוצרכו העם אשר את יואב להשחית להפיל החומה. שחזינו שבני העיר בטעותם לא דנוהו למורד במלכות שחייב מיתה, ולכן לא מסרוהו ליואב לדונו כדין מורד במלכות שמחויבין למסרו. ואם כן לא היה מועיל מה שתאמר להם שהוא חייב מיתה מחמת שכל המורד במלכות בית דוד חייב מיתה, דודאי כבר אמרה זה להם בלא האיום ולא הועילה מפני שנסתפקו אולי צדק שבע בן בכרי שהרבה נטו אחריו כמפורש בקרא. ולכן אמר ר' יהודה שמוכרחין לומר שאמרה להם שמדינא מותר להם למסרו בכל אופן, אף אם צדק שבע בן בכרי כהטועים אחריו ואינו מחויב מיתה באמת, דכיון דהוא והם נהרגין יתנוהו להם ואל ימותו כולן, דאף לסיעת ליסטים מותר למוסר בייחודו. ונשאר רק מה שאסור לכתחילה שזה הוא רק איסור קל שספקו ודאי יש להורות לקולא, שלכן אף שאתם מסופקין אם יש לו דין מורד במלכות וחייב מיתה, תוכלו לסמוך עלי באיסור קל שאני אומרת שהוא חייב מיתה מטעם שהוא מורד במלכות בית דוד ומותרין אתם למוסרו לכתחילה.

Therefore, this is why Scripture praised סרה בת אשר's wisdom that she understood it was necessary to tell the townspeople both components [in order to convince them to hand over ב.ש.ב.]:  
 (1) שמעון ר' יהודה [basic-מדינא-level] of handing over a designated fugitive [due to the רודף]; and (2) that ב.ש.ב. was חייב מיתה because of the דין מורד במלכות בית דוד in which case שמעון ר' יהודה [level-לכתחילה] to hand him over would apply]. In truth, שמעון ר' and ר' יהודה do not argue at all, [but rather they both come to derive different lessons from Scripture]. ר' יהודה derives the rule that designation [is sufficient to create the basic-מדינא-level], whereas שמעון ר' understood that סרה בת אשר needed to explain them that ב.ש.ב. deserved the death penalty as a מורד במלכות in order to establish the level-לכתחילה. The explanations that both שמעון ר' and ר' יהודה advance [to understand אשר בת סרה's overtures to the townspeople to hand over ב.ש.ב.], are inter-dependent:

- 1) ר' יהודה needs שמעון ר': Since a level-לכתחילה for מסירה requires a תורה-authorized death sentence, ר' יהודה needs the Halacha derived by שמעון ר', i.e., deeming the offender as a מורד במלכות provides the basis for a level-לכתחילה, since סרה בת אשר would not have attempted to convince the townspeople merely with a מדינא-level overture. סרה בת אשר presented the מדינא-level היתר to the townspeople secondarily, only after the walls were demolished following their rejection of her level-לכתחילה overture.
- 2) ר' יהודה needs שמעון ר': סרה בת אשר would not have delayed attempting to persuade the townspeople of ב.ש.ב.'s status as a מורד במלכות until they faced imminent destruction. Therefore, when סרה בת אשר approached the townspeople following יואב's incursion, it was to convince them that ר' יהודה's teaching, i.e., ב.ש.ב. was deemed a רודף against the townspeople, would provide them the necessary "insurance" to accept her earlier level-לכתחילה rationale for handing over ב.ש.ב. because of his status as a מורד במלכות.

וזה היתה חכמתה שמשבחה הכתוב על זה שהוצרכה לומר להם תרוייהו היתר דייחדו דר' יהודה וגם שמחויב מיתה מדין מורד במלכות בית דוד דאמר ר' שמעון. ולא פליגי כלל אלא ר' יהודה אמר חדא להוכיח מכאן היתר דייחדו אף בסיעת ליסטים, ור' שמעון אמר חדא שלהתיר למסור לכתחילה הוצרכה לומר להם שהוא חייב מיתה. ור' יהודה צריך לר' שמעון ור' שמעון צריך לר' יהודה.

**(18) אגרות משה חושן משפט ח"ב, סימן ע"א:**

It is clear that [the specified prenatal genetic testing posed in the questioner's inquiry] is prohibited because feticide is forbidden for Jews under the איסור רציחה just as for non-Jews. [The difference between Jews and non-Jews regarding the prohibition against feticide is] only that there is no capital liability for Jews as תוספות state in מס' סנהדרין and מס' חולין. Only in the obstructed labor case where it is impossible for both the mother and fetus to live, it is permitted to cut out the fetus *in utero* prior to emergence of his head because her life takes precedence over his life, as stated in (פרק ו' משנה ו'). Even to permit cutting out the fetus to save his mother, the רמב"ם needed to invoke the reasoning that the fetus is viewed as a רודף after her to kill her ... Thus, we see that the רמב"ם believes that feticide is literally included in the prohibition against murder even though there is no capital liability for [killing] a fetus. It would not have been permitted [to kill the fetus *in utero*] even to save his mother if not for him being viewed as a רודף, whereupon the תורה permits saving the pursued party (נרדף) even at the expense of the רודף's life [and this allowance to kill a רודף applies] even if he is a minor (סנהדרין דף ע"ב ע"ב) as הונא stated in (קטן הרודף).

The explanation of the רמב"ם is as follows: Ostensibly, his reasoning that the fetus is a רודף is very difficult, for if so, even after emergence of his head, the fetus should still be viewed as a רודף as חסדא asks in the aforementioned גמרא. Moreover, once the גמרא answers לה רדפי לה (*she is pursued by Heaven*), then even prior to emergence of his head, the fetus should also not be considered a רודף for the same reasoning? ... Refer to the חידושי רבינו חיים הלוי על הרמב"ם where he presents a fitting concept to answer this.

הנה פשוט לעניות דעתי שאסור כי להרוג עובר הוא גם כן באיסור רציחה גם לישראל כמו לבני נח, ורק לישראל אין נהרגין כמפורש בתוספות סנהדרין דף נ"ט ע"א ד"ה ליכא ליכא מידעם ובחולין דף ל"ג ע"א ד"ה אחד. ורק במקשה לילד כשאי אפשר שיחיו שניהם האם והולד, מחתכין את הולד במעיה קודם שהוציא ראשו מפני שחייה קודמין לחייו כדתנן באהלות פ"ו מ"ו. ואף להתיר לחתוך את העובר להצלת האם הוצרך הרמב"ם בפ"א מרוצח ה"ט ליתן טעם מפני שהוא כרודף אחריה להורגה, ועיין בנודע ביהודה תנינא חלק חושן משפט סימן נ"ט. הרי חזינו שהרמב"ם סובר שהוא איסור רציחה ממש אף שאין נהרגין עליו, ולא היה מותר אף להצלת האם אי לאו שהוא נחשב כרודף שהתורה התירה להציל אף בנפשו של רודף, אף שהוא קטן כדאמר ר' הונא בסנהדרין דף ע"ב ע"ב.

וביאר דברי הרמב"ם, שתמוה טובא - הא לענין טעם רודף אין לחלק בין יצא ראשו דגם כן הוא רודף כדהקשה ר' חסדא - וכיון שתירצו בגמרא שאני התם דמשמיא קא רדפי לה, גם קודם שיצא ראשו אין להחשיבו רודף מטעם זה? ועיין בנודע ביהודה שם בסופו שכתב שאינו יודע תירוץ ברור לקושיא זו, ועיין בחידושי הגאון רבינו חיים הלוי זצ"ל מה שכתב דבר נכון לתרץ זה.

According to my humble understanding, we could clearly answer based on the ירושלמי's explanation "שאינ את יודע מי הורג את מי", which means: "You do not know if the fetus pursues the mother or if the mother pursues the fetus" [regarding the 'partially-emerged fetus']. The explanation (of the ירושלמי) is: Just as the fetus is viewed as a רודף after his mother, similarly the mother is viewed as a רודפת after the fetus, as the קרבן העדה and the פני משה explain. This also appears to be the intent of our גמרא's answer, משמאי קא רדפי לה, which does not mean that the fetus is not a רודף. [The argument that his lack of volition prevents the fetus from having a רודף status] is not reasonable, for otherwise, would you suggest the reason it is permitted to kill הרודף is that his actions incur liability? [Of course not] - he has no [legal] intent! Rather, Scripture has decreed that one may save the נרדף even at expense of the רודף's life, which is not contingent on [the pursuer intending to] transgress the רציחה ...

Accordingly, even if the רודף has the status of אונס (i.e., his engagement in "pursuit" is beyond his control), הונא clearly believes we are required to kill him to save the נרדף. Therefore, we must explain that the משמאי קא רדפי לה is in accordance with the ירושלמי's answer. As such, <sup>1</sup>the גמרא comes to refute the contention that the 'partially-emerged fetus', who came [into existence] after his mother, is considered a [unilateral] רודף after his mother since she was not in any danger prior to his arrival in her womb. [The גמרא's rebuttal is, משמאי קא רדפי לה, i.e., on the contrary], the fetus' initial arrival when she became pregnant was [directed] from Heaven [with the intention] that he also should be here, (<sup>2</sup>i.e., with the purpose that they would both live). Thus, [it is viewed] as if the רדיפה from Heaven befell both equally, whereupon it is only possible for one of them to live and therefore, it is not known who is killing whom.

ולעניות דעתי יש לתרץ בפשיטות על פי מה דאיתא בירושלמי ס"פ בן סורר על קושית ר ירמיה שמקשה מיצא ראשו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש, שהיא קושית ר' חסדא בגמרא דידן. ותירץ ר יוסה בי ר בון בשם ר' חסדא שנייא היא תמן שאין את יודע מי הורג את מי, שפירשו דכמו דהולד נחשב רודף את האם, כן האם נחשבת רודפת את הולד כדפי' הפ"מ וכן בקה"ע סוף פרק שמונה שרצים עיי"ש. וזה נראה גם בכוונת תירוץ גמרא דידן דמשמאי קא רדפי לה דאין הכוונה דלכן לא נחשב הולד הרודף, דהא אין זה טעם - דכי קטן הרודף שמותר להורגו להצלת הנרדף הוא משום מעשיו - דהא אין לו דעת? אלא שהוא גזירת הכתוב דמותר להציל את הנרדף אפילו בנפשו של הרודף שלא מצד עבירתו על איסור רציחה ...

ואם כן גם כשרודף באונס ברור שסובר ר הונא שצריכין להרגו כדי להציל הנרדף, שלכן צריך לפרש הא דמשני משמאי קא רדפי לה כתירוץ הירושלמי - היינו שנותן הגמרא טעם על מה שלא נחשב הולד שבא באחרונה לרודף על האם - שהרי כשלא היה הולד במעיה לא היתה מסוכנת - דהוא משום דמשמאי בא שם הולד תחילה כשנתעברה, היינו שגם הוא צריך להיות כאן והוי כבא הרדיפה משמאי על תרוייהו בשוה, דרק אחד מהם יוכל לחיות שממילא לא ידוע מי הורג את מי.

<sup>1</sup>This translation is partially in paraphrase form.

<sup>2</sup>These italicized words are from Rav Moshe's comments (p. 82).

With this explanation, the רמב"ם's language is precise. After writing that we cannot touch the *'partially-emerged fetus'*, he concludes *"and this is the natural order of the world."* Seemingly his language is perplexing: Is it the natural order of the world that a woman's childbirth distress would endanger her life, in which case there would be no avenue of survival other than killing the fetus? Is it not the natural order of the world that they both should live? From the standpoint of the natural order created by Hashem, blessed be He, this should not happen under any circumstance; rather it is an unnatural punishment (or, tragedy) as the משנה in Shabbos 31b states *"because of three sins women die in childbirth"*? And if she is only saved through killing the fetus, it is a great tragedy for the father and mother, as such a situation is seen only once every several thousand births? However [we must say], the meaning of the רמב"ם is in accordance with our explanation of the גמרא's answer, משמאי קא רדפי לה. Since the fetus' place is also here (or: the fetus also belongs here) just as his mother herself [belongs here] even though he arrived [into existence] later, therefore, the רדיפה from Heaven befell both equally. Accordingly, [when] the רמב"ם wrote *"and this is the natural order of the world"* - that the fetus would be in her womb - [the רמב"ם's intent was to instruct us] that we should not [retroactively] view the fetus' arrival [with the purpose] to pursue his mother once it becomes evident during childbirth that she cannot live if we allow the fetus to be born. [On the contrary], since the fetus arrived here per the natural order of the world, <sup>1</sup>his arrival was not to pursue, but rather, [with the purpose] that they would both live. Only afterward, the sin caused [Heaven] to pursue one of them in a manner that we do not know who is killing whom [and thus, we must remain passive]. Consequently, the language of the גמרא, our בבלי, and the רמב"ם all come to provide the same answer, i.e., all three expressions are needed (to teach us different facets of one concept).

ומדויק לפי זה לשון הרמב"ם בהוציא ראשו שאין נוגעין בו שאין דוחין נפש ממני נפש, שמסיק וזהו טבעו של עולם. שלשון זה תמוה - לכאורה וכי טבעו של עולם הוא שהאשה תהא מקשה לילד עד להסתכן שלא תהיה אפשר לפניה אלא כשיחתכו את הולד, הא טבעו של עולם הוא שיחיו שניהם? ומצד הטבע שברא השי"ת אין לאירע זה כלל בשום אופן, אלא הוא עונש שלא כטבעו של עולם כדתנן בשבת דף ל"א ע"ב על שלש עבירות נשים מתות בשעת לידתן, ואם הציילה בחתיכת העובר הוא לעונש גדול להאב ולהאם, וזה חזינן דרך לאחת מכמה אלפים אירע זה? אבל כוונתו כדבארתי בכוונת הגמרא משמאי קא רדפי לה דהוא תירוץ רק מחמת שגם העובר מקומו כאן כמו האם עצמה אף שהוא בא באחרונה, שלכן הרדיפה בא משמאי על תרואתו בשוה. שלכן כתב וזו טבעו של עולם - שיחיה העובר בבטנה - ואין להחשיב שביאתו היה לרדוף את האשה כשאיגלאי בשעת לידה שאי אפשר לה לחיות אם יניחוהו להולד - מאחר דבא לכאן כפי טבעו של עולם ולא היתה ביאתו לרדוף אלא שיחיו שניהם. ואחר כך גרם החטא לרדוף לאחד מהם שלא ידוע מי הורג את מי. ונמצא שלשון הירושלמי ולשון גמרא דידן ולשון הרמב"ם כולן לענין תירוץ אחד הוא דבעינן לכל אלו השלשה דברים.

<sup>1</sup>Perhaps this can be paraphrased as: His initial arrival was not as a pursuer; rather Heaven sent him here with the purpose that they would both live.

אבל להציל נפש חברו אף שגם כן הוא רק באיסור לאו, יהיה מותר להכניס עצמו בספק מאחר דעל כל פנים יוצל נפש מישראל לפי מה שפרש"י בסנהדרין דף ע"ד ד"ה סברא, בטעם שיהרג ולא יעבור ברציחה - משום דכשיעבור ויהרוג והוא ינצל הרי איכא תרתי - אבוד נשמה ועבירה, וכשיהרג ולא יעבור איכא רק חדא - אבוד נשמה. דכי אמר רחמנא לעבור על המצוות משום וחי בהם משום דיקרה בעיניו נשמה של ישראל, והכא גבי רוצח כיון דסוף סוף איכא אבוד נשמה למה יהא מותר לעבור. אלמא דשוינ לדין זה נפש שלו ושל חברו, וממילא שייך להתיר ספק נפש שלו בשביל ודאי נפש חברו. אבל לענין לחייב ליכנס לספק סכנה כיון שעל כל פנים הוא רק בדין לאו, אין להחמיר יותר מלשאר לאויו.

I have written that although  $\alpha$  is not required to place himself into a ספק סכנה to save  $\beta$  (who is facing a סכנה), nonetheless, it is permitted [for him] to do so since one Jewish life will be saved regardless, in accordance with ר"ש's explanation that his ( $\alpha$ 's) life and the life of his friend ( $\beta$ ) are equal. However, this logic cannot be used to permit  $\alpha$  to forsake his own life to מיתה ודאית (certain death) in order to save  $\beta$  from his own certain death. For [just as in the "coerced murder" case] the logic of "*Why do you presume that your blood is redder? Maybe that man's blood is redder*" (מאי חזית) is based on a certainty – whereby  $\alpha$  sees that it has been decreed from Hashem [for  $\alpha$  to die] – and therefore he has no basis to say, "*Perhaps my blood is redder than  $\beta$ 's blood*", even if  $\alpha$  knows that his actions are more virtuous than  $\beta$ 's actions. ....

This is predicated on the notion that when Heaven decreed for the non-Jew to order  $\alpha$  to murder  $\beta$ , this may not be understood as a Heavenly decree that  $\beta$  should be killed. For if there was a Heavenly decree for  $\beta$  to be killed, the decree would have been that the non-Jew (himself) would kill  $\beta$  rather than  $\alpha$  [being the non-Jew's agent for] committing the murder since Heaven does not issue decrees that prohibitions should be transgressed. By definition then, it must be that the Heavenly decree is on  $\alpha$  [to be killed], even though he has the [unlawful] possibility of saving himself by committing murder. Therefore even if  $\alpha$  is a חכם and  $\beta$  is an עמ הארץ (ignoramus), with regard to this "coerced murder" situation,  $\beta$ 's blood is red in the eyes of Hashem and  $\alpha$ 's blood is not, for reasons that are not known to humans but only to Hashem Himself, Whose deeds are perfect. Therefore it is forbidden for  $\alpha$  to save himself by murdering  $\beta$ , even if  $\beta$  is an עמ הארץ, because of this logic (that the Heavenly decree to die is only on  $\alpha$ ).

ואף שכתבתי דאף שאין האדם מחוייב להכניס עצמו לספק סכנה בשביל הצלת נפש חברו מכל מקום רשאי, דלא דמי לענין זה לשאר לאוין שאסור, מאחר דניצול על כל פנים נפש מישראל שהוא אליבא דסברת רש"י דשוין נפש שלו ונפש של חברו - אין ראייה להתיר שיפקיר נפשו למיתה ודאית בשביל הצלת נפש אחר ממיתה ודאית. דהא הטעם דמי יימר דדמא דידך סומק טפי דלמא דמא דההוא גברא סומק טפי - הוא דבר ברור כדוראה שכן נגזר מהשי"ת ולכן אינו יכול לומר שאולי דמא ידידיה סומק טפי, אף באופן שיודע שמעשיו יותר מתוקנים ממעשה חברו. ...

והוא מטעם דהגזירה מקמי שמיא בזה שהעכו"ם יצוה לו להרוג לפלניא לא נחשב שנגזר על פלוני שיהרג, דהרי על גזירה שפלוני יהרג היה נגזר שהעכו"ם יהרוג אותו ולא שיהרוג הוא לפלוני, דאין גוזרין משמיא לעבור איסורין. ובעל כרחך הגזירה משמיא היא עליו אך באופן שיכול להציל עצמו בעבירה ברציחה. ונמצא שרואה שאף שהוא תלמיד חכם ובעל מעשים והשני עם הארץ, סומק לענין הריגה זו דמא דפלוני העם הארץ להקב"ה ולא דמא ידידיה אף שהוא תלמיד חכם ובעל מעשים מטעמים שלא נמסרו לבני אדם אלא הקב"ה בעצמו יודע ותמים פעלו. ולכן אסור לו להנצל ברציחה דפלניא אף עם הארץ מסברא זו ממש.



Thus, in the reverse situation, where it was decreed by Heaven that  $\beta$  will be murdered and  $\alpha$  wishes to save  $\beta$  through [his own] ודאי סכנה, whereby  $\alpha$  would die in  $\beta$ 's place, (the Halacha is): Even if  $\beta$  is a תלמיד חכם with many good deeds while  $\alpha$  is an עמ הארץ and is capable of saving  $\beta$  by sacrificing his own life, nevertheless,  $\alpha$  is forbidden to save  $\beta$  through [the loss of] his own life. For  $\alpha$  he sees that now  $\beta$ 's blood is not red with regard to this situation, while his own blood is red and therefore, it is forbidden for  $\alpha$  to save  $\beta$  through his own certain danger.

However, for  $\alpha$  to place himself merely into a ספק סכנה, where it is possible that he too will live (after rescuing  $\beta$ ), the ספק facing  $\alpha$  does not determine that it was definitively decreed that  $\beta$  should die since it is possible that both will be saved. Therefore, even though we cannot obligate  $\alpha$  (to rescue  $\beta$ ) as explained above, nonetheless he is permitted to do so.

ואם כן כשהוא להיפוך שנגזר על פלניא ליהרג ולמות והוא רוצה להצילו בסכנה ודאית שהוא ימות ויהרג תחתיו, אף שזה שנגזר עליו הוא תלמיד חכם ובעל מעשים והוא שיכול להצילו בחייו הוא עם הארץ, אסור לו להציל בחייו דהרי רואה דעתה דמא דחבריה לא סומק לענין זה ודמא דידיה סומק, שלכן אסור להצילו בסכנה ודאית של עצמו.

אבל להכניס עצמו רק לספק שאפשר שגם הוא יחיה, אין ספק שלו עושה להחשיב כנגזר ודאי על פלוני שימות, מאחר שאפשר שיוצלו שניהם. לכן אף שאין לחייבו כדלעיל על כל פנים רשאי.

**24** אגרות משה יורה דעה ח"א, סימן קמה Introduction to

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

In my humble opinion, the following appears correct: We must understand the view of בן פטורא that in the absence of a Scriptural source, it is better that both [travelers] should drink and die. [This appears difficult because], the דין of יעבור ואל יהרג is limited to [committing] murder (רציחה), and also, only if actively done, as תוספות state that if one remains passive, e.g., where they [threaten to] throw him ( $\alpha$ ) on a baby ( $\beta$ ) who will be crushed,  $\alpha$  is not obligated to sacrifice his life, because [he can counter], "On the contrary, why do you presume that the blood of my friend (baby  $\beta$ ) is redder"? If so, from where does בן פטורא know that one is obligated to sacrifice his life to die from thirst to fulfill the מצוה of מצדקה, and even for the מצוה of saving a life?

Therefore, [the view of בן פטורא can be understood] based on רש"י's explanation of the logic (i.e., the מאי חזית סברא) why  $\alpha$  must be killed rather than kill  $\beta$  (יעבור ואל יהרג): " $\alpha$  may not push aside his friend  $\beta$ 's life [to save his own life], since there will be 'תרת' (two negative consequences): the loss of  $\beta$ 's life and an עבירה (i.e., רציחה), whereas if  $\alpha$  dies, there will only be 'חדא' (one negative consequence): the loss of  $\alpha$ 's life [without transgressing an עבירה]. The תורה only permitted us to violate מצוות [to save lives based on the 'הם-dispensation'] because a Jewish life is precious in Hashem's eyes (more than מצוות). However, by רציחה, since there will be a loss of life in any event, why should it be permitted to transgress? Therefore, the words of Hashem may not be pushed aside." This logic would apply not only to the רציחה, but also to violating the מצוות עשה of מצדקה and הצלת נפש (saving a life). For if  $\alpha$  violates these מצוות עשה so that he would not die of thirst,  $\beta$  will die, resulting in "תרת": the loss of  $\beta$ 's life and abrogation (ביטול) of the מצוות עשה. However, if  $\alpha$  fulfills the מצוות עשה and he thereby dies, there will only be "חדא" ( $\alpha$ 's death, without violating a מצוה). Therefore, [the "הם-dispensation" will not apply and thus], the words of Hashem [the מצוות עשה] cannot be set aside even in this situation (i.e.,  $\alpha$  may not drink the water even though he will thereby die).

והנכון לעניות דעתי דהנה צריך להבין טעם בן פטורא שבלא קרא סובר שמוטב שישתו שניהם וימותו - הא רק על רציחה הוי הדין דיהרג ואל יעבור, וגם כן הוא רק במעשה כמפורש בתוספות בכמה דוכתי, דהיכא דלא עביד מעשה כגון שמשליכין אותו על התינוק ומתמעך אינו חייב למסור עצמו, דמצי אמר אדרבה מאי חזית דדמא דחבראי סומק טפי עיי"ש בסנהדרין דף ע"ד וביומא דף פ"ב ופסחים דף כ"ה ויבמות דף נ"ד ובע"ז דף ע"ד. ואם כן מהיכי תיתי יתחייב למסור נפשו למות בצמא בשביל מצות צדקה ואף בשביל הצלת נפש?

לכן צריך לומר דהנה פרש"י בסנהדרין וביומא ובפסחים בטעם הסברא שרוצה יהרג ואל יעבור, משום שלא תדחה נפש חברו דאיכא תרתי - אבוד נשמה ועברה, מפני נפשו דליכא אלא חדא - אבוד נשמה. דכי אמר רחמנא לעבור על המצות משום דיקרה בעיניו נשמה של ישראל, והכא גבי רוצח כיון דסוף סוף איכא אבוד נשמה, למה יהא מותר לעבור הלכך דבר המקום לא ניתן לידחות עיי"ש. ואם כן שייך בעצם טעם זה לא רק לאיסור רציחה אלא דאף לעבור עשה דצדקה והצלת נפש, דכיון שאם יעבור כדי שלא ימות הרי ימות השני ויהיו תרתי - אבוד נשמה ובטול עשה, ואם יקיים העשה והוא ימות לא יהיה אלא חדא. ואם כן אין לדחות דבר המקום אף בזה.

Accordingly, we must explain that תוספות's reasoning for their ruling of יהרג ואל יעבור in the "passive murder" case [that  $\alpha$  may passively allow himself to be thrown on baby  $\beta$  rather than getting himself killed, because of the reverse מאי חזית logic], is based on the fact that  $\alpha$  is not obligated to save  $\beta$ 's life if he himself will thereby be killed, [from either of the two Scriptural sources for the מצוה to save a life]:<sup>1</sup>

(1) The עשה of השבת גופו (restoring a person's life), derived (in דברים כ"ב, ב) "וְהִשְׁבַּתוּ לוֹ" (בבא קמא פא' ע"ב) which is stated in reference to the מצוה of השבת אבידה (returning a lost item): Just as saving one's own lost item has priority over another person's lost item (השבת גופו), the same applies to ג' ע"א (בבא מציעא לג' ע"א).

(2) The ויקרא י"ט, טז: (ויקרא י"ט, טז) לא תעמד על דם רעך לאו (2) We derive from this verse only that a person must exert himself and hire others (to save a life; סנהדרין עג' ע"א), but not that he must be killed [to save another].

Accordingly, since  $\alpha$  has no obligation to save [ $\beta$ 's life], it is deemed a "חדא-נגד-חדא" situation - "one negative consequence versus one negative consequence" (i.e.,  $\alpha$ 's life vs.  $\beta$ 's life, without any transgression). Therefore, it is logical that [we should say the reverse logic of], "Why do you presume that the blood of his friend ( $\beta$ ) is redder [than  $\alpha$ 's blood]?", as תוספות wrote.

Therefore, in my humble opinion it appears obvious, that if the hooligans attempt to coerce  $\alpha$  to actively prevent  $\beta$  from being saved, e.g., if  $\beta$  fell into a pit which had a ladder to escape and they attempt to coerce  $\alpha$  to remove the ladder,  $\alpha$  is required to be killed rather than actively prevent  $\beta$  from saving his life (יהרג ואל יעבור). Although removal of the ladder is not literally a transgression of רציחה, nonetheless, it is considered גרמא (causing  $\beta$ 's death) and thus, it would be a "תרת" situation: loss of  $\beta$ 's life and  $\alpha$ 's עבירה. It appears from כ"ו דף regarding those who we may neither rescue from, nor throw into a pit, that it is forbidden to remove the ladder because the act of removing an avenue of escape is more severe than refusal to help, since it is actively causing death. If the act of ladder removal is forbidden regarding those who we may neither rescue nor endanger, certainly the דין of יעבור ואל יהרג would apply to this act because of the same "תרת" reasoning that applies to actual רציחה. Only if  $\alpha$  does not actively [cause a death] but rather, [he is coerced to passively avoid] his obligation to rescue  $\beta$  (based on the above two Scriptural sources), then  $\alpha$  is not required to save  $\beta$  through his own death.

ואם כן צריך לומר בטעם התוספות שבלא מעשה כתבו שיעבור ואל יהרג, שדוחק לומר דפליגי על טעם רש"י כיון שלא הזכירו, שהוא מטעם שלא נתחייב כלל להציל נפש אחרים כשיהרג על ידי זה. לא מבעיא מצד העשה דהשבת גופו שהוא מקרא דהשבתו לו דנאמר באבדה דהוא כמו באבדה דאבדתו קודמת, אלא אף מלאו דלא תעמד על דם רעך נמי לא משמע שהוא אף בנפשו אלא שהוא על אופן שחייב דהוא גם לאטרוחי ומיגר אגורי כדאמר בסנהדרין דף ע"ג ולא שתחייבהו גם ליהרג כסברת התוספות דמאי חזית. וממילא כיון שליכא עליו חיוב הצלה, הוא חדא נגד חדא ולכן מסתברא דמאי חזית דדמא דחבראי סומק טפי כדכתבו התוספות.

ואם כן פשוט לעניות דעתי דאם יאנסוהו לעשות מעשה שלא יוכל להנצל כגון שנפל אחד לבור ושם סולם ואנסוהו לסלק הסולם משם, יהיה הדין דיהרג ואל יעבור דאף שאינו איסור רציחה ממש, מכל מקום גורם הוי ונחשב זה תרתי. ועיין בע"ז דף כ"ו שמשמע שאסור באלו שלא מעלין ולא מורידין לסלק הסולם, משום דלעשות מעשה לסלק אפשריות הצלה חמור ממניעת הצלה דהוי גורם במעשה למיתה וכל שכן לענין יהרג ואל יעבור שאיכא אותו טעם עצמו כמו ברציחה שאיכא תרתי. ורק בלא מעשה אך שיש עליו חיוב הצלה מוהשבתו לו ולא תעמוד על דם רעך, לא נתחייב להציל במיתת עצמו.

<sup>1</sup>Rav Moshe states that it is improbable that תוספות argue with מאי חזית of סברא of רש"י's understanding of this was never mentioned in תוספות.

Therefore, if they [attempt to] coerce  $\alpha$  to pour out the water [needed to preserve the life of]  $\beta$  who is imprisoned in jail (and has no other water) to cause  $\beta$  to die of thirst, this too, is identical to removing the ladder. Thus,  $\alpha$  must be killed rather than transgress since pouring out the water would be considered "תרת" (loss of  $\beta$ 's life and  $\alpha$ 's עבירה). Therefore, what difference does it make whether  $\alpha$  faces coercion by non-Jews or coercion by thirst whereby  $\alpha$  will die of thirst if he does not drink all the water? And thus, in the latter case too,  $\alpha$  must die rather than transgress (i.e.,  $\alpha$  may not take water needed for  $\beta$ 's survival, even to save his own life).

Accordingly, בן פטורא extends this logic as follows: Even in a case where the water belonged to one of them ( $\alpha$ ), since the דין צדקה obligates  $\alpha$  to also give the water to  $\beta$ , the water is considered set aside also for  $\beta$  to be saved from dying by thirst. Therefore, if  $\alpha$  drinks it all himself and does not leave any for  $\beta$  to drink, it is considered like  $\alpha$  actively removes  $\beta$ 's avenue of survival, and thus,  $\alpha$  must die rather than transgress. The reason that both drink even though they will both will thereby die, is because  $\beta$  is also obligated not to drink so as not to eliminate the possibility for  $\alpha$ 's survival. Therefore, they are both forced to share the water and live for שעה (temporary life extension until the water is exhausted) even though they will both die afterward. This is the reasoning of בן פטורא and he does not require a Scriptural source for his ruling since it is derived from the same logic which dictates the דין of יעבור ואל יהרג by רציחה.

"וחי אחיך עמך" - "חייך קודמים לחיי חבירך" ר' עקיבא comes to teach:

The explanation is that there is no צדקה obligation incumbent upon a person when he requires the same sustenance that the indigent person requires.

Accordingly, since the water [in the קיטון של מים case] belongs to  $\alpha$ , it is set aside only for him because he too, is traveling [and also needs the water].

Although  $\alpha$  does an action by drinking the water and not leaving any for  $\beta$  to drink, it is considered as if  $\alpha$  is passive since he is not obligated to give away the water. Therefore,  $\alpha$  is permitted to drink [all the water] even though it will be unavailable for  $\beta$ . Thus, [since there is no violation of a מצוה when  $\alpha$  drinks all the water himself], this is not a "תרת" ("two vs. one") situation but rather a "חדא-נגד-חדא" ("one vs. one") situation [i.e.,  $\alpha$ 's life vs.  $\beta$ 's life, without any transgression]. Therefore, the (reverse) logic of תוספות in the "passive murder" case, i.e., "Why do you presume that the blood of my friend ( $\beta$ ) is redder [than my blood]?", [also applies in the קיטון של מים case since  $\alpha$  saves his life in a passive fashion].

ואם כן כשיכפוהו לאחד שישפוך המים שיש לנאסר בבית האסורים ולא יהיה לו אחרים כדי שימות בצמא, נמי הוי כסלוק הסולם שיהרג ואל יעבור משום שנחשב זה תרתי. ואם כן מה לי אנסוהו נכרים או שאנסתו הצמאון שגם הוא צמא למים שבאם לא ישתה מים אלו ימות, שגם כן יש להיות ימות ולא יעבור. ולכן סובר בן פטורא יותר שאף שהמים הם של אחד מהן, כיון שמדין צדקה מחוייב ליתן גם לחברו הוו המים כעומדין גם לחברו להנצל בהם ממיתת הצמאון, וכששותה בעצמו ואינו מניח לחבירו הרי הוא כמסלק במעשה שלא יוכל להנצל שהדין הוא שימות ולא יעבור. ומה ששניהם שותים אף ששניהם ימותו, הוא מחמת שגם השני מחוייב שלא לשתות כדי שלא יסולק אפשרות הצלתו וממילא מוכרחין שניהם לשתות ויחיו חיי שעה אף שאחר כך ימותו שניהם. וזהו טעם בן פטורא ואין צריך קרא על זה כי הוא מוכרח מאותו הטעם עצמו דיהרג ואל יעבור ברציחה.<sup>1</sup>

ובא ר' עקיבא ולימד וחי אחיך עמך חייך קודמין לחיי חברך, פירוש שאין עליו חיוב צדקה כשצריך הוא עצמו להדבר כאותו צורך שצריך העני. ואם כן כיון שהמים שלו לא עמדו אלא לעצמו כיון שגם הוא מהלך בדרך. ולכן אף שכאן עושה מעשה במה ששותה ואינו מניח לחברו לשתות, הוא כבלא מעשה מאחר שאינו מחוייב ליתן. ואם כן רשאי לשתותם אף שיחסר לחברו וממילא ליכא כאן תרתי אלא חדא נגד חדא. ולכן מאי חזית דדמא דחבראי סומק טפי כסברת התוספות כשהוא בלא מעשה.

<sup>1</sup>See bottom p. 90 for the last sentence of this paragraph

It is probable that  $\alpha$  agrees [with  $\beta$  עקיבא בן פטורא] if  $\alpha$  (who owns the sustenance) requires the sustenance for himself and there is an indigent person ( $\beta$ ) who also requires it, if there is no פיקוח נפש (abbreviated as: פקו"נ; for either person), that  $\alpha$  has no צדקה-obligation to give it to  $\beta$ . [This is based on the following]: It is improbable that  $\alpha$  argues on the דין that [restoring] one's own lost item takes precedence over another person's lost item (derived in ע"א לג' בבא מציעא from the verse, (דברים טו' ד' - "לא יהיה־בך אביון" - *there shall be no destitute among you*; ... The reason is clear:  $\beta$  is forbidden to take the sustenance without  $\alpha$ 's permission because of the גזל דין. Rather, [the תורה grants sustenance to  $\beta$ ] by imposing a צדקה-obligation on  $\alpha$  to give to  $\beta$ . But, since  $\alpha$  needs it for himself, there is no צדקה-obligation on him because of [the following rationale]: <sup>1</sup>"Why should we presume that his friend  $\beta$ 's needs take priority over his ( $\alpha$ 's) own needs". The verse, לא יהיה־בך אביון is stated in the תורה-section pertaining to lending and צדקה (and therefore, the hierarchy of prioritizing  $\alpha$ 's own lost item over  $\beta$ 's, certainly also applies to the laws of צדקה). Therefore, everyone (i.e., even  $\alpha$  בן פטורא) would agree that [in non-פקו"נ situations], a person's own needs takes priority over another person's needs.

Only if  $\beta$  will die [if water is denied],  $\alpha$  argues [with עקיבא בן פטורא] because in cases of פקו"נ,  $\beta$  is permitted to take it himself without the owner's permission since nothing stands in the way of a person's פקו"נ imperative. Only regarding [subsequent] compensation, there are opinions that require [the endangered party who took or damaged the property to save his life] to compensate [the property owner]. ... Thus, [the acquisition of the water by]  $\beta$  is not legally dependent on the water owner's ( $\alpha$ 's) obligation to give it to him. On the contrary, for  $\alpha$  to be permitted to drink [all the water] himself, he requires that  $\beta$  must be prohibited [based on the גזל דין] to take it, thereby exempting  $\alpha$  from giving it away. Therefore, since  $\alpha$  בן פטורא maintains that the reason for exempting  $\alpha$  from giving [sustenance that he himself needs] to another indigent person, is because of the "לא עדיף חברו ממנו" reasoning, this reasoning only serves to exempt him from the obligation to give it away, which [in non-פקו"נ situations] would create an איסור גזל on  $\beta$  to take it, and therefore,  $\alpha$  may keep it himself.

<sup>1</sup>Rav Moshe refers to this reasoning as: "לא עדיף חברו ממנו", i.e.,  $\beta$ 's needs do not have priority over  $\alpha$ 's needs.

ומסתבר שגם בן פטורא מודה בדבר שצריך הוא עצמו ויש אחר עני הצריך לזה ואין בזה פיקוח נפש שלא יהיה מחוייב מדין צדקה ליתן להאחר, דלא מסתבר שיפלוג אדין אבדתו ואבדת אחרים שאבדתו קודמת. ... והטעם פשוט דהא ודאי שאסורין ליקח בעצמן בלא רשות הבעלים מדין גזל רק שעל הבעלים יש מדין צדקה חיוב ליתן להם. וכיון שצריך לעצמו אין עליו חיוב זה דמהיכי תיתי יהיה עדיף חבירו מעצמו וגם יש למילף זה מזה שאבדתו קודמת וגם הא הקרא דלא יהיה בך אביון נכתב בהלואה ובצדקה וממילא חייב קודמין לחיי אחרים לכולי עלמא.

ורק כשימות שהוא פיקוח נפש פליג בן פטורא משום דכשאיכא פיקוח נפש הא רשאי ליקח גם בעצמו בלא רשות הבעלים דאין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש, דרק לענין תשלומין יש שמחייבי, עיין בתוס ב"ק דף ס' ועיין ברי"ף ונ"י שם דף קי"ז וברמב"ם פ"ה מחובל ה"ב ובראב"ד שם ובחז"מ סי' שפ"ח סעי' ד' ובסמ"ע ושא"ך שם. ונמצא שאין צורך להשני שהאחד שיש לו המים יתחייב ליתן לו אלא אדרבה האחד שיש לו המים צריך להדין שכיון שהמים שלו אין לאחרים רשות ליקח שלכן יהיה לו רשות לשתות בעצמו ולא ליתן להשני. לכן כיון דסובר דמה שכשהוא בעצמו צריך אינו מחוייב ליתן לאחר העני הוא מטעם שלא עדיף חבירו ממנו דאף אם יליף זה מקרא דלא יהיה בך אביון נמי סובר שהוא מטעם זה, לכן לא שייך זה אלא לענין שאינו מחוייב ליתן וממילא יהיה על האחר איסור גזל ויהיה לעצמו.

However, in this [פקו"נ] situation where consumption of all the water is required for each one's survival], since there is no איסור גזל on  $\beta$  [to take the water], and his acquisition does not require that  $\alpha$  be obligated to give it, the "לא עדיף חברו ממנו" reasoning cannot prohibit  $\beta$  from taking it, because, on the contrary,  $\alpha$ 's needs do not have priority over  $\beta$ 's needs. Therefore,  $\alpha$  has a צדקה-obligation to let  $\beta$  take [the water] since fundamentally there is a מצוה of צדקה [incumbent on  $\alpha$ ]. Therefore [according to פטורא],  $\alpha$  is forbidden to drink [all the water] causing  $\beta$  to die, because this would be a "תרתני נגד חדא" ("two vs one" situation: If  $\alpha$  drinks all the water, there is "תרתני", loss of  $\beta$ 's life and  $\alpha$ 's עבירה, but if he gives the water to  $\beta$ , it is merely "חדא", loss of  $\alpha$ 's life without an עבירה). And since his friend,  $\beta$ , is also obligated [to ensure that  $\alpha$ 's avenue of survival is not eliminated], both should drink [to survive] for חיי שעה.

$\alpha$  comes to introduce the notion that the מצוה of צדקה was never stated (commanded) if he needs the sustenance for himself. This is distinct from other מצוות such as the מצוה of לולב, for which the inability to acquire a לולב renders him an אנוס (under duress), but the obligation remains. Rather, there is no מצוה of צדקה at all unless a person has more than he requires for himself. Therefore, this is not a "תרתני" situation but rather a "חדא-נגד-חדא" ("one vs. one") situation, and therefore,  $\alpha$  is permitted even to forcibly deny the water from  $\beta$ , because of the (reverse) מאי חזית logic, "Why do you presume that the blood of my friend ( $\beta$ ) is redder?", as discussed above. It is also probable that according to  $\beta$ ,  $\beta$  would be forbidden to grab the water. Since  $\alpha$  is permitted to actively prevent  $\beta$  from taking the water, therefore, the דין גזל will prohibit  $\beta$  from taking it. Even though the דין גזל generally is pushed aside for פקו"נ, however, this is a situation of "תרתני" (loss of  $\alpha$ 's life and  $\beta$ 's עבירה of גזל, if  $\beta$  takes the water), versus "חדא" (loss of  $\beta$ 's life without an עבירה, if  $\beta$  does not take the water). The מהרש"א states if the water is jointly owned by both people,  $\alpha$  will agree with פטורא בן that both must drink. It is clear that  $\alpha$ 's intended application is even in a situation where the water is held by one of them. His reasoning is that [if one of them would take all the water for himself], it would be "תרתני" (loss of a life and the עבירה of גזל), versus "חדא" (loss of lives without an עבירה, if both drink) as I have explained.

[In the case where  $\alpha$  solely owns the water], if [sharing the water with  $\beta$ ] will not help even to give them חיי שעה, and [by drinking all the water himself],  $\alpha$  will reach a settled area (and be saved), I am uncertain how פטורא בן will rule. It is probable that  $\alpha$  would agree [with  $\beta$ ] in this situation.

אבל בהא דהמים שלא יהיה מחמת זה איסור גזל ואין צורך לחייבו ליתן אין כאן טענת שלא עדיף חברו ממנו לאסור על חברו ליקח, דהא אדרבה לא עדיף הוא מחברו וממילא יהיה עליו חיוב צדקה להניחו ליקח כיון דבעצם יש כאן מצות צדקה. וממילא אסור לו לשתות ולגרום בזה שחברו ימות דיהיה תרתני נגד חדא, ומאחר שגם חברו מחוייב ישתו שניהם לחיי שעה.

ובא ר' עקיבא ויחידש דלא נאמר כלל מצות צדקה כשצריך בעצמו. ואינו כמחוייב רק שאין בידו לקיים כגון מצות לולב וכדומה שאף כשאין לו ודאי הוא מחוייב רק שהוא אנוס מלקיים, אלא דאינו מחוייב כלל בצדקה אלא כשיש לו יותר ממה שצריך לעצמו לאותו הצורך. ולכן אין כאן תרתני אלא חדא נגד חדא וממילא רשאי אף באלמות שלא ליתן דמאי חזית דדמא דחבראי סומק טפי כדלעיל. ומסתבר דלר' עקיבא יהיה אסור להשני לחטוף ולשתות דכיון דרשאי שלא להניחו ליקח אף במעשה, אם כן יכול לעכבו גם בדין גזל דאף נדחה מפני פיקוח נפש אבל הכא הא יהיה תרתני נפש וגזל נגד חדא. ועיין במהרש"א בח"א שבאם המים של שניהם גם לר' עקיבא ישתו שניהם כדסובר בן פטורא, ופשוט שכוונתו אף שהוא ביד אחד והוא מטעם דיהיו תרתני גזל ונפש נגד חדא כדבארתי.

**Continuation from p. 88, end of 1<sup>st</sup> paragraph:**

ובאם לא יועילו לשניהם אף לחיי שעה ולאחד מגיע לשוב מסופקי בדעת בן פטורא ומסתבר שיודה בזה בן פטורא.

(Rav Chaim initially quotes the Rambam that is cited as Source 13 on p. 14).

The commentaries question the רמב"ם's words from the *Gemara Sanhedrin 72b* (Source 7, p. 8): *If a child pursues his fellow, (the fellow) may be saved at the cost of the child's life ....*

*challenged from a Mishnah: If the fetus' head has emerged we may not touch him for we may not push aside one person's life on account of another person's life. But why not kill the baby – he is a pursuer? [The Gemara answers]: It is different there because she is pursued from Heaven.*

Thus, [it appears that] the fetus is not a רודף and this is also reflected in the concluding remarks of the above רמב"ם, i.e., the reason we do not push aside the fetus' life to save his mother's life is, "זהו טבעו של עולם" (*this is the nature of the world*), implying that he is not a רודף. If so, how could the רמב"ם state that the reason we kill the 'non-emerged fetus' is that he is a רודף – since in reality he is not considered a רודף [based on: "*this is the nature of the world*"]. The Mishna's reason for (permitting) killing the 'non-emerged fetus' must be because he is not yet a נפש which dictates that he may be pushed aside to save his mother's life (פיקוח נפש) just as all prohibitions that the תורה pushes aside for פיקוח נפש. However, applying the דין רודף as the basis for killing the 'non-emerged fetus' – as the רמב"ם does – is problematic since the status of רודף should be unaffected by whether his head has emerged or not?

It appears that the רמב"ם understands that the תורה's authorization for killing the רודף is based on the דין (i.e., the imperative) of saving the life of the נרדף (pursued person) (i.e., הצלת הנרדף). The underlying principle is that the life of the נרדף is pushed aside for the sake of the פיקוח נפש of the נרדף.

[Rav Chaim adduces a proof to this from שאול בן יונתן בן שאול's ruling that killing a רודף is liable to capital punishment if the נרדף could have been saved by striking the רודף in a non-vital organ. Thus, killing the רודף is authorized only if it is the sole option to save the נרדף].

וכבר הקשו על זה מהא דאיתא בסנהדרין דף ע"ב [ע"ב] אמר רב הונא קטן הרודף ניתן להצילו בנפשו וכו'. איתיביה רב חסדא לרב הונא יצא ראשו אין נוגעין בו לפי שאין דוחין נפש מפני נפש. ואמאי רודף הוא ? שאני התם דמשמיה קא רדפי לה.

הרי דלא הוי רודף, והרי כן הוא סיום דברי הרמב"ם גם כן דלהכי ביצא ראשו אין דוחין נפש מפני נפש משום דזהו טבעו של עולם, רוצה לומר ועל כן לא הוי רודף. ואם כן איך כתב הרמב"ם דלהכי בלא יצא ראשו הורגין העובר מפני שהוא רודף כיון דבאמת לא חשיב רודף ? ובטעם המשנה צריך לומר דלהכי בלא יצא ראשו הורגין אותו משום דעדיין לא הוי נפש ונדחה מפני פקוח נפשה של האם ככל הדברים שנדחין מפני פקוח נפש. אבל מה שכתב הרמב"ם דלהכי הורגין אותו משום דין רודף צריך עיון, דברודף הרי ליכא נפקא מינה בין יצא ראשו ללא יצא ראשו ? וצריך עיון.

וביאור דעת הרמב"ם בזה נראה, דהנה יסוד דין הריגת הרודף הלא הוא מדין הצלת הנרדף, ועיקרו הוא שנפש הרודף נדחה מפני פקוח נפשו של הנרדף, וכדתניא בסנהדרין דף ע"ד [ע"א] רבי יונתן בן שאול אומר רודף שהיה רודף אחר חברו להרגו ויכול להצילו באחד מאבריו ולא הציל נהרג עליו, הרי דכל ההריגה של רודף היא רק להציל את הנרדף.

In all other life versus life cases, we rule אין דוחין נפש מפני נפש.

The exception is רודף, where the תורה issues a directive that his life shall be pushed aside. This is the meaning of the רמב"ם in stating *"This is one of the negative מצוות – not to take pity on the life of a רודף"*, i.e., that we do not apply the principle of אין דוחין נפש מפני נפש, and this is intent of the תורה's institution of the נרדף – that the רודף's life is pushed aside to save the נרדף.

There are two possible ways to view the nature of the תורה's authorization of הצלת הנרדף at the expense of the רודף's life:

(1) The הצלת הנרדף is authorized via the general principle of פיקוח נפש in the תורה (i.e., one's imperative has precedence over all מצוות). The תורה's creation of the דין רודף was merely to exclude the רודף from the protection afforded by the principle of אין דוחין נפש מפני נפש, thereby allowing his life to be pushed aside for the פיקוח נפש of the נרדף via the general principle of the תורה.

(2) The הצלה is a new directive of life saving (הצלה) unique to a pursued person, which is subsumed within the תורה's institution of the דין רודף, independent of the general פיקוח נפש principle of the תורה. ...

[Rav Chaim adduces proofs that the second understanding of the דין רודף is the correct one and this, indeed, is the רמב"ם's view] ...

According to this (i.e., the directive of הצלת הנרדף is included in the דין רודף), it appears that the רמב"ם wrote the rationale that the fetus is as a רודף after her to kill her, for the following reason: From the standpoint of the general פיקוח נפש principle of the תורה, the fetus has the status of a נפש and accordingly, he would be protected under the rubric of אין דוחין נפש מפני נפש, so that his life should not be pushed aside on account of other lives.

אלא דהלא בכל מקום אין דוחין נפש מפני נפש והכא ברודף הוי גזירת הכתוב דנפשו נדחה, והרי זה הלא שכתב הרמב"ם שלא לחוס על נפש הרודף, רוצה לומר דלא נדון בזה לומר שאין דוחין נפש מפני נפש, אלא כך הוא הגזירת הכתוב שנפש הרודף נדחה.

אלא דאכתי יש להסתפק, אם כל הגזירת הכתוב דרודף הוא רק בעצמו של הרודף שידחה בפני פקוח נפשו של הנרדף, אבל עיקר ההצלה של הנרדף היא משום דין פקוח נפש של כל התורה כולה, או דנימא דגם עיקר ההצלה של הנרדף היא מהך גזירת הכתוב של רודף, והוא דין הצלה בפני עצמו של נרדף מלבד דין פקוח נפש של כל התורה, וצריך עיון.

[ונראה דכן הוא כאופן השני שכתבנו, דהרי בסוגיא שם מבואר דילפינן דין רודף מקרא דשופך דם האדם באדם דמו ישפך, הרי דיש דין זה גם בבני נח, דפרשה זו הלא נאמרה לנח, וכן הוא להדיא בסנהדרין דף נ"ז [ע"ב] דחשיב להך דיכול להציל באחד מאבריו בכיוצא בזה דנכרי בנכרי כמו ישראל, וכן הוא ברמב"ם בפ"ט מהל' מלכים עיין שם, הרי להדיא דאם אינו יכול להציל באחד מאבריו מצילין אותו בנפשו של רודף גם בבני נח, והרי לא מצינו דין פקוח נפש בבן נח, אלא ודאי דהוי גזירת הכתוב בפני עצמו להציל הנרדף בנפשו של רודף, ואין זה שייך לפקוח נפש דכל התורה כולה, ושייך זה גם בבן נח, דהוא בכלל דינין. והלא יסוד הך דינא של רודף אחר חבירו להרגו ילפינן לה בסנהדרין דף ע"ג [ע"א] מעריות ומקרא דאין מושיע לה, מה שאין זה שייך כלל לדין פקוח נפש של כל התורה כולה, אלא ודאי דהוי דין בפני עצמו, דין הצלה של נרדף, אם להריגה אם לעריות].

אשר לפי זה נראה לומר בדעת הרמב"ם, דלהכי הוא שכתב טעמא דהעובר הוא כרודף אחריה להרגה, משום דסבירא ליה דבדין פקוח נפש של כל התורה כולה באמת הוי דינא דגם עובר הוא בכלל נפש ואינו נדחה מפני נפש אחרים.



Accordingly, unless the fetus is a רודף, we cannot save any other life at the fetus' expense. Therefore, we cannot use the general principle of the תורה to save the mother's life, if by doing so, the fetus' life would be pushed aside. Only by using the special directive of הצלת הנרדף that is subsumed under the תורה, the fetus' life may be pushed aside to save his mother's life. This explains why the רמב"ם wrote the reason that the fetus is considered a רודף after her to kill her.

The following appears to be the basis why the general principle of the תורה will not allow us to push aside the fetus' life to save his mother: The תורה that pushes aside prohibitions is derived from "וחי בהם ולא שימות בהם". Thus, any individual for whom the "dispensation-וחי בהם" pushes aside prohibitions [to save his life], cannot be pushed aside for the sake of another life.

[Rav Chaim discusses this idea in detail, reflecting on the opinions of various Rishonim whether שבת חילול (desecration of Shabbat) and other transgressions may be pushed aside to save an endangered 'non-emerged fetus'].

All Rishonim agree that when "the birthing stool" stage of childbirth has been reached (prior to emergence), the fetus is included in the "dispensation-וחי בהם", enabling the fetus' מצות to push aside all פיקוח נפש. Therefore, his life may not be pushed aside for the sake of another person's פיקוח נפש. This presents a difficulty: The Mishna permits us to kill the 'non-emerged fetus' to save his mother. [However, since the fetus' פיקוח נפש is covered by the "dispensation-וחי בהם" even before his emergence, why is his life pushed aside to save his mother?]. Therefore, the רמב"ם explains that the special הצלת הנרדף directive that is subsumed under the תורה dictates that [the incomplete life of a 'non-emerged'] fetus may be pushed aside for the sake of the פיקוח נפש of a complete life (נפש הגמור). Therefore, the fetus may be killed to save his mother since this special הצלת הנרדף stipulation departs from general פיקוח נפש principle of the תורה.

ואם באנו להציל נפש בנפשו של העובר היכא דלא הוי רודף הוי דינא דאין מצילין, ועל כן גם הכא אם באנו לדון משום דין פקוח נפש של כל התורה, לא היה העובר נדחה מפני נפשה של האם. ורק בדין הצלה האמורה בנרדף הוא דהוי דינא דעובר נדחה בהצלה זו, וזהו שכתב הרמב"ם טעמא דהרי הוא כרודף אחריה להרגה.

ויסוד דבר זה נראה נלמד, משום דהרי הא דפקוח נפש דוחה כל התורה כולה הא ילפינן לה ביומא דף פ"ה [ע"ב] מקרא דוחי בהם ולא שימות בהם, ואם כן כל שנכלל בכלל וחי בהם ודוחה את האיסורין הרי לא נכלל בכלל הנידחין.

[והנה כבר נחלקו הראשונים בהא דתנן ביומא דף פ"ב עוברא שהריחה מאכילין אותה עד שתשוב נפשה, אם הוא מחמת סכנת עובר או מחמת סכנת האם, ולהנך דסבירא להו דהוא מפני סכנת העובר הרי מבואר דעובר גם כן נכלל בכלל וחי בהם לדחות את האיסורין מפני פקוח נפשו, ואם כן ממילא הרי מוכרח דלא ניתן עובר לידחות מפני פקוח נפש של אחרים, כיון דגם הוא בכלל וחי בהם. ואפילו אם דעת הרמב"ם היא דפקוח נפש דעובר אינו דוחה את האיסורין, מכל מקום גם כן י"ל, דאף על גב דכל זמן שלא נולד ולא נגמר חיותו אינו דוחה את האיסורין, אבל כל זה לענין לדחות את האיסורין, אבל לענין להיות נדחה גם עובר בכלל נפש, והרי הוא נכלל בכלל וחי בהם לענין שלא להיות נדחה בפני פקוח נפש. ועוד דבישבה על המשבר הרי מבואר בערכין דף ז' [ע"א] דהוי גופא אחרינא ונגמר חיותו באנפי נפשיה, ומבואר שם עוד דמחללין עליו את השבת, וברא"ש פ' יוה"כ מבואר דאף באמו חיה מכל מקום מחללין עליו את השבת, כיון דחי הוא באנפי נפשיה ודלת הוא דאחידא באפיה].

ואם כן הרי בישבה על המשבר לכולי עלמא דהוא בכלל וחי בהם ופקוח נפשו דוחה כל התורה, וממילא דאינו נדחה מפני פקוח נפש דאחרים. ואם כן הא קשה הא דתנן דחותכין את העובר שבמעיה אם לא יצא ראשו? ועל כן מפרש הרמב"ם דהוא דין מסויים בדין הצלה האמורה בנרדף דעובר נדחה בפני נפש הגמור, ולהכי הוא שחותכין אותו בהצלת האם, ושאיני מכל פקוח נפש דעלמא.

This explains why the רמב"ם wrote the reason that the fetus is considered a רודף after her to kill her.

However, according to this explanation, the Mishna (in Ohalot) requires explanation. Since the reasoning משמיה קא רדפי לה indicates that the fetus is not a רודף, the reason the '*partially-emerged fetus*' is not pushed aside for his mother's life is because there is no דין רודף. If so, why do we kill the '*non-emerged fetus*' for the sake of the הנרדף, since the same reasoning should also dictate that there is no דין רודף prior to birth?

The above question necessitates the following explanation: Despite the reasoning משמיה קא רדפי לה, the fetus still retains a דין רודף (i.e., status of רודף). Even though the Torah's דין רודף was fundamentally created for the הצלת הנרדף, the principle of אין דוחין if not would prevent implementation of the הצלת הנרדף for the liability incurred by the רודף (i.e., the חיוב רודף). [Thus, for a volitional רודף who attempts to commit murder, the חיוב רודף removes the barrier of אין דוחין וכו' and therefore, we save the נרדף by pushing aside the רודף's life]. However, the reasoning משמיה קא רדפי לה removes the חיוב רודף from a non-volitional רודף (i.e., the רודף \*עובר הרודף) and thus, the principle of אין דוחין נפש מפני נפש will apply to protect him from being killed. Nonetheless, משמיה קא רדפי, despite removing the חיוב רודף, does not remove the דין רודף and associated directive of the הצלת הנרדף. Therefore, prior to emergence, the fetus' life is pushed aside on account of his mother's life as a function of the דין רודף alone, even without the חיוב רודף. This is because the directive (subsumed under the דין רודף) alone dictates that a fetus' (incomplete) נפש is pushed aside for the sake of a complete נפש (i.e., the mother). By contrast, after his head emerges, the principle of אין דוחין נפש מפני נפש can only be subverted through synergistic effect of the חיוב רודף component which does not exist here for [a non-volitional הרודף \*עובר] due to the reasoning משמיה קא רדפי לה.

\*עובר הרודף = fetus who "pursues" (after his mother)

וזהו שכתב טעמא שהרי הוא כרודף אחריה להרגה, וכמו שנתבאר.

אלא דלפי זה גם עצם משנתנו צריך עיון, דמאחר דמשמיה קא רדפי לה ולא הוי רודף כלל, ואשר משום זה ביצא ראשו אין נוגעין בו ולא אמרינן שתדחה נפשו בשביל נפש האם משום דלא הוי רודף כלל, ואם כן אמאי בלא יצא ראשו הורגין אותו משום דין הצלת הנרדף כיון דאין כאן דין רודף כלל, וצריך עיון.

ואשר יראה מוכרח בזה דבאמת אף על גב דמשמיה קא רדפי לה, מכל מקום לא פקע מהעובר עצם דין רודף בשביל זה ודין רודף ביה. אלא דבאמת נהי דעיקר דין רודף הוא הצלתו של נרדף, מכל מקום הא דלא דיינינן עליה הך דאין דוחין נפש מפני נפש הא ודאי דהוי דין חיובא ברודף. אשר על כן לזה הוא דמהניא הא דמשמיה קא רדפי לה להפקיע מיני חיוב זה, וממילא דדיינינן ביה הא דאין דוחין נפש מפני נפש, אבל מכל מקום עיקר דין רודף והצלת נרדף לא פקע בזה, וממילא דהדר דינא גבי עובר דנדחה בפני האם משום דבדין הצלת נרדף הוי דינא דעובר נדחה בפני נפש הגמור, וזהו דתנן דעד שלא יצא ראשו חותכין אותו, ונפשו נדחה מעצם דין רודף גם בלא חיובא דרודף. מה שאין כן ביצא ראשו אין נוגעין בו משום דאין דוחין נפש מפני נפש כי אם בצירוף חיובא דרודף, והכא לית ביה הך חיובא משום דמשמיה קא רדפי לה.

It appears that two aspects are included in the דין רודף:

- 1) The specific rule that applies to a רודף, i.e., that it is permitted to save the נרדף (prospective victim) at the expense of the רודף's life. This is independent of the דין פיקוח נפש (general rule of saving the life) of the נרדף. This aspect of דין רודף applies when the pursuit (רדיפה) entails an act of attempted murder (מעשה רציחה); it is a legal consequence (חיוב) that devolves on the רודף (because of his criminal activity);
- 2) The general rule of פיקוח נפש (saving a life at risk): Even if the pursuer is not engaged in attempted murder (רציחה); nonetheless, if the פיקוח נפש situation facing the נרדף came about because of the pursuer (even without criminal intent), he has a דין רודף which means that the imperative of the פיקוח נפש pushes aside (overrides) the פיקוח נפש of the רודף. This works through the principle of דחייה (pushing aside). Just as the prohibitions of the entire תורה are pushed aside by פיקוח נפש, similarly the פיקוח נפש of the רודף is pushed aside by the imperative of the פיקוח נפש.

The רמב"ם wrote (Source 13, p. 14): ... *"It is permitted to cut the fetus in utero, either medically or manually because the fetus is considered a רודף after the mother to kill her. However, once the fetus' head emerges, one may not touch him since we may not push aside one life on account of another life and this is the nature of the world."* The commentaries raised the following question: If the fetus is not considered a רודף because of the reasoning ("she is pursued from Heaven") in the גמרא סנהדרין and similarly, as the רמב"ם writes, *"וזהו טבעו של עולם"* (this is the nature of the world), then even prior to emergence of the head, why are we permitted to kill the fetus on the basis of the דין רודף?

אולם נראה שתירתי איכללא בדין רודף, האחד כמו שנתבאר הדין המסויים שיש ברודף שניתן להצילו בנפשו, ולא משום פיקוח נפש של הנרדף, וזהו כשהוא רודף על מעשה רציחה והוא דין וחיוב שחל על הרודף. ושנית שנלמד מזה אם אינו רודף על מעשה רציחה, אלא אם יש פיקוח נפש על ידו, יש לו דין רודף לענין שפיקוח נפש דוחה את פיקוח נפש של הרודף, והוא מדין דחיה כמו שפיקוח נפש דוחה איסורי כל התורה, כן נדחה פיקוח נפש של זה הרודף.

וזה בהא שכתב הרמב"ם כאן בהלכה ט' אף זו מצות לא תעשה שלא לחוס על נפש הרודף. לפיכך הורו חכמים שהעובר שהיא מקשה לילד מותר לחתוך העובר במיעיה בין בסם בין ביד מפני שהוא כרודף אחריה להורגה. ואם משהוציא ראשו, אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש וזהו טבעו של עולם עכ"ל. וכבר הקשו על זה, דאם אין רודף משום דמשיא קא רדפי לה כדאיתא בסנהדרין דף ע"ב ב' וכמו שכתב הרמב"ם שזהו טבעו של עולם, אם כן אף בלא הוציא ראשו מדוע הורגין אותו משום דין רודף?

Thus, it appears that the רמב"ם believes fundamentally that (killing) a fetus is legally considered רציחה (murder) since the fetus is a נפש. This is borne out by the fact that a non-Jew (בן נח) is subject to the death penalty for feticide (as the רמב"ם writes in הלכות מלכים – which, in turn, is because feticide is considered רציחה, notwithstanding the fact that a Jew is not punished for performing feticide. Therefore, (since feticide is considered רציחה), a בן נח who performs feticide is liable for capital punishment because the mere admonition (not to commit one of the seven Noachite commandments) warrants the death penalty for a בן נח. In the same manner, the רמב"ם rules that a בן נח is subject to the death penalty for killing a טריפה (person with only transient life remaining) – because killing a טריפה is included under the תורה's admonition against רציחה, with the caveat that this offense is not punishable for a Jew. Therefore, a בן נח, who is subject to the death penalty merely if there is an admonition, would be punished for killing a טריפה, and the same logic applies for feticide.

The רמב"ם understands that the משמיה קא רדפי לה reasoning means there is no act of רציחה committed by the fetus, but rather it is similar to the "passive murder" case\* – i.e., it is as if the emerging fetus is being thrown on the mother (killing her). In truth, even in the "passive murder" case when they threaten to throw  $\alpha$  on top of baby  $\beta$  who will be crushed, even though there is no act of רציחה by  $\alpha$  – rather, the entire action is done by the hooligan who throws  $\alpha$  – nonetheless,  $\alpha$  has a דין רודף since, in the end,  $\beta$  will be killed through him. The only reason why  $\alpha$  is not obligated to sacrifice his life not to be thrown on  $\beta$  is because this pursuit (רדיפה) does not entail an act of רציחה (since the act is done entirely by the hooligan). Rather, the entire רדיפה (in the "passive murder" case) merely entails the second aspect of דין רודף, i.e., (passive) רדיפה against the נפש פיקוח imperative of  $\beta$ . Therefore, the דין is "מאי הזית" (*Why should you presume that the blood of his friend,  $\beta$ , is more red?*), since, after all,  $\alpha$  also has a נפש פיקוח imperative (as stated in, יבמות דף נג: תוספות ד"ה אין אונס and therefore, he is not obligated to actively sacrifice his own life. For this reason,  $\alpha$  is not (practically) considered a רודף.

ועל כן נראה שהרמב"ם סובר שמעיקר הדין אף על עובר יש דין רציחה ונפש הוא, והרי הדין שכן נח נהרג על העוברין כמו שכתב הרמב"ם בפ"ט מהלכות מלכים ה"ד, והוא משום שרציחה היא זו, אלא שאין עונשין עליו. ועל כן בבן נח שאזהרתו זו היא מיתתו נהרג, וכמו שסובר שם הרמב"ם שכן נח נהרג על הטריפה ומשום שאזהרת רציחה יש כאן אלא שאיתמעט מעונש, ולכן בן נח נהרג מכיון שיש אזהרה יש גם עונש, וכן הוא בעובר.

ועל כן סובר הרמב"ם שהסברא דמשמיה קא רדפי לה, פירושה שאין כאן מעשה רציחה מהעובר והרי זה כמו שזורקין אותו על האם, ובאמת אף בעלמא כשרוצין לזרוק אדם על התינוק ויתמעך, אף שאין כאן מעשה רציחה מהנזרק אלא כל המעשה עושה הזורק, מכל מקום יש לו להזורק דין רודף שהרי סוף סוף על ידו יהרג התינוק, אלא מה שאין מחויב למסור נפשו, הוא משום דכיון שאין כאן רדיפה על מעשה רציחה, שהמעשה עושה הזורק, אלא הרדיפה היא על פיקוח נפש של התינוק שיתמעך, הדין הוא מאי חזית דדמא דחבריה סומק טפי, והרי יש גם פיקוח נפש שלו, וכמו שכתבו התוס' בריש הבא על יבמות. ועל כן אין מחויב למסור עצמו, ומהאי טעמא לא חשבינן ליה לרודף.

\*The "passive murder" case is where the hooligan orders  $\alpha$  to remain passive and allow himself to be thrown on baby  $\beta$  who will thereby be crushed to death, or else  $\alpha$  will be killed. תוספות states that  $\alpha$  may remain passive since he is not required to save another person's life by actively forfeiting his own life.

Here too, because of the *reasoning*, we view the *'partially-emerged fetus'* as if he is being thrown on his mother and he does no act of *רציחה*. Even though the fetus is a *רודף* against the imperative of the mother, this is counter-balanced by the imperative of the mother, this is counter-balanced by the imperative of the mother, because if the fetus does not emerge intact, his own *נפש* is imperiled. Therefore, the fetus is not required to sacrifice himself and he does not have the *Halachic* status of a *רודף*.

However, if the fetus' head has not yet emerged, there are two considerations:

- 1) From the perspective of the mother's *נפש* imperative pushing aside prohibitions (*איסורים*): This would not allow us to kill the fetus to save his mother for the following reason: Since there is a prohibition of murder (*איסור רציחה*) to kill the fetus, this *איסור* can never be overridden on account of the mother's *נפש* because whenever there is an *איסור רציחה*, the *סברא* of *מאי חזית* applies (*Why should we presume that the mother's blood is redder?*). Furthermore, even though killing the mother is subject to the death penalty whereas killing a fetus is not, nonetheless, since feticide is included under the *איסור רציחה*, both the fetus and mother are equal with regard to the *איסור רציחה* and thus, *מאי חזית* would apply (to protect the fetus' life from being pushed aside).
- 2) However, from the perspective of the fetus, he is confronted by the opposing outcomes:
  - the danger to the mother's life if the fetus emerges intact, and conversely,
  - the danger to his own life if he does not emerge intact,
 and moreover, there would be no act of *רציחה* no matter which outcome occurred. In this case, certainly the imperative of a born person takes precedence, i.e., the blood of a born person is redder than the blood of an unborn person, because the murder of a born person is punishable by death whereas the murder of an unborn person is not. Therefore, the *דין* is that the fetus should not emerge (intact) and if he tries to emerge, he is a *רודף* and therefore it is permitted to kill him even with our own hands. Since the fetus is obligated to sacrifice his life by not emerging, thus, (by trying to emerge), he is a *רודף* after the imperative of the mother even without an act of *רציחה*.

וכן כאן גבי עובר כהוציא ראשו, משמיה קא רדפי לה וכמו שזורקין אותו עליה ואין שום מעשה רציחה מהעובר, ואף שעל כל פנים רודף הוא על פיקוח נפשה של האם, אבל שוב חוזר הסברא מאי חזית, דהלא אם לא יצא בהכרח שגם יש פיקוח נפש של העובר וממילא אין למסור עצמו ואין עליו שם רודף.

מה שאין כן אם לא הוציא ראשו שאף שלהרוג בידים את העובר אסור כדי להציל האם משום פיקוח נפשה, דכיון שיש איסור רציחה על העובר, איסור רציחה לא הותרה משום פיקוח נפש, ואם יש כאן איסור רציחה יש כאן הסברא דמאי חזית דהאם סומק טפי, ואף שעל אמו חייבין עליה מי שהורגה, ועל העובר אין חייבין עליו, מכל מקום יש כאן איסור רציחה ובאיסור רציחה הם שווין ויש כאן מאי חזית.

מכל מקום לענין העובר בעצמו כשיש לפניו הפיקוח נפש של האם אם יצא, ואם לא יצא יש פיקוח נפשו, ואין מעשה רציחה בשום צד, אז בודאי הדין שפיקוח נפש של ילוד קודם, וטפי סומק דמא דילוד משאינו ילוד שהרי על ילוד חייבין עליו ועל שאינו ילוד אין חייבין עליו, וממילא הדין שלא יצא, ושוב ממילא כשיוצא רודף הוא ומותר אף להרגו בידים, מכיון שמחוייב למסור עצמו שלא יצא, והוא רודף על פיקוח נפש של האם אף בלא מעשה רציחה.

[Rav Shach initially cites the גמרא סנהדרין (Source 7, p. 8) and the רמב"ם (Source 13, p. 14). The גמרא's answer, "משמיה קא רדפי לה", is similar to the רמב"ם's words, "וזהו טבעו של עולם" ... It is difficult, however, according to the רמב"ם who writes the reason the 'non-emerged fetus' is killed is that he is a רודף after his mother: Why don't we apply the same logic to kill the 'partially-emerged fetus' as well? It appears that the רמב"ם believes, that if not for the רודף, it would be forbidden to kill the fetus since he is also considered a נפש with respect to the איסור רציחה (prohibition against murder). In this vein, we see that a non-Jew is killed for feticide as the רמב"ם writes. Furthermore, there are opinions among the *Rishonim* that a pregnant woman would eat on סכנה (life endangerment) to the fetus. even when there is only a יום כיפור. Accordingly, even a fetus is included in the rule of "והי בהם ולא שימות" (he should live by the מצות and not die by them) - the dispensation to push aside איסורים (prohibitions) for פיקוח נפש (saving lives). Therefore, the איסור רציחה of the mother cannot push aside the פיקוח נפש in feticide ...

The rule of פיקוח נפש מפני נפש applies to a ('non-emerged') fetus and thus, we say "מאי חזית" - Why should the mother's blood be redder than the fetus' blood? Moreover, the principle that the איסור רציחה cannot be suspended for פיקוח נפש is not contingent on the "מאי חזית" logic. Rather, the Halacha is that all איסורים (prohibitions) are suspended for פיקוח נפש, except for the איסור רציחה under which killing a fetus is subsumed, despite not being subject to punishment ...

The רמב"ם rules in the case where gentiles demand "give us one of you and we will kill him; otherwise we will kill all of you", that they must all be killed rather than give over one Jewish soul. Even if the hooligans designated a victim (fugitive), the townspeople may not hand him over unless he was deserving of the death penalty just as בכרי שבע בן בכרי.

ומשני משום דמשמיה קמרדפי לה - הרי שאין זה רודף, וכמו שכתוב הרמב"ם "זהו טבעו של עולם" - שזהו הפירוש "משמיה קמרדפי לה" כמו שכתוב כאן הכסף משנה ... והרמב"ם שכתב משום שרודף הוא, קשה אם כן גם בהוציא ראשו אמאי אין הורגין אותו. ונראה בזה דהרמב"ם סובר שבלא דין רודף, אין להרוג את העובר, שגם העובר נקרא נפש לענין איסור רציחה. והרי בן נח נהרג על העוברין, כמפורש בהרמב"ם פ"ט מהלכות מלכים ה"ד. וגם שיטות הראשונים ביומא דפ"ב גבי עוברת שריחה שמאכילין אותה עד שתשוב נפשה, שאף אם אין סכנת האם רק משום סכנת העובר נדחה איסורין. ועל כן גם עובר בכלל מה שנאמר "והי בהם ולא שימות בהם" לדחות האיסורין. ומשום כך אין פיקוח נפש של האם דוחה איסור רציחה של העובר ...

ושייך ביה הדין דאין דוחין נפש מפני נפש, ומאי חזית דדמא דידך סומק טפי מדמא דהעובר. ועוד יותר שבאמת להלכה אין איסור רציחה נדחית מפני פיקוח נפש לאו מהטעם מאי חזית, אלא שהלכה היא שכל איסורין נדחין מפני פיקוח נפש חוץ מאיסור רציחה. ועל כן מאחר שגם על עובר יש איסור רציחה אלא שאין עונשין עליו ...

והרי הרמב"ם פוסק בפ"ה מהלכות יסודי התורה הלכה ה' באם אמרו להם עכו"ם (גוים) "תנו לנו אחד מכם ונהרגהו ואם לאו נהרג כולכם", יהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל. ואף אם יחדוהו אין מוסרין אותו אם לא שהיה מחויב כשבע בן בכרי.

In this situation, the סברא of מאי חזית certainly does not apply since he will be killed whether or not they hand the victim over. Even though the only lives that can be saved are those of the townspeople, nonetheless, they may not hand him over and they are forbidden to cause or assist in an act of murder even though their own lives are endangered. Thus, we see that the פיקוח נפש איסור רציחה cannot be suspended for anyone's נפש. In a similar vein, since there is an איסור רציחה against killing a fetus, it cannot be suspended for the mother's נפש פיקוח נפש.

Therefore, we are forced to say that the only reason the 'non-emerged fetus' is killed is because he is a רודף after his mother. By contrast, the reason we don't kill the 'partially-emerged fetus' is because of the reasoning, which is similar to the רמב"ם's words, "וזהו טבעו של עולם". This can be explained according to the statement, "שאינ את יודע מי הורג את מי" (you do not know who is killing whom), in the ירושלמי, i.e., just as the 'partially-emerged fetus' is considered a רודף after his mother, she is also considered a רודף after the fetus.

The explanation of the רמב"ם's words, "וזהו טבעו של עולם" (this is the nature of the world), is that the fetus proceeds according to his natural (ordained) order and therefore, his mother is also deemed as pursuing after him. Therefore, we cannot establish that the fetus is a רודף after her since she equally is a רודפת after him. Since the two of them are רודפים against each other, we cannot kill one person ( $\alpha$ ) to save a second person ( $\beta$ ) since  $\beta$  is also a רודף and he would incur capital liability for killing  $\alpha$ . ....

This only applies following the emergence of the fetus' head when he is considered born, such that killing him is punishable by death and his life is rescued at the expense of a רודף's life. However, prior to the emergence of the head, the fetus does not have the status of a נרדף to be rescued at the expense of a רודף's life, for the following reason: Even if a perpetrator already killed a fetus, he is not be liable to the death penalty; therefore, certainly a fetus is not eligible to be rescued by taking the life of a רודף (who has not yet killed) ... Accordingly, one who pursues after a fetus to kill him does not have a דין רודף, whereas the fetus does have a דין רודף. Therefore, it is proper [to decide the Halacha] to save the mother by taking the life of the 'non-emerged fetus' because of his status as a רודף.

ובאופן זה אין כאן הסברא דמאי חזית דהרי בין שימסרו אותו ובין שלא ימסרו אותו יהרגו, ויש כאן רק פיקוח נפש של השאר, ואפילו הכי אין מוסרין אותו, ואסור להם לעשות ולגרומ למעשה ולסייע לזה, אף שיש פיקוח נפש. הרי מוכח מפורש שאין איסור רציחה נדחית מפני פיקוח נפש. ואם כן גם בעובר שיש עליו איסור רציחה, אינו נותר מפני פיקוח נפש של האם.

ובהכרח שמה שחזיתין העובר הוא רק משום דין רודף. והא שאם הוציא ראשו אין הורגין ואין הוא רודף משום דמשמיה קא רדפי לה, נראה לפי מה שכתוב כאן הרמב"ם "וזהו טבעו של עולם". והביאור הוא, דהנה הירושלמי בסנהדרין פרק בן סורר ... "שהרי אין את יודע מי הורג את מי", והכוונה שכמו שהוא חשוב לרודף עליה, כך היא נחשבת לרודף על העובר.

וזהו ביאור האי שכתב הרמב"ם וזהו טבעו של עולם - שהוא הולך לפי טבעו ודרכו והיא הרודפת עליו, וזהו משמיה קא רדפי לה. ואם כן אין לקבוע שהוא רודף עליה, שכמו כן היא רודפת עליה העובר. ומאחר ששניהם רודפין אחד על השני, אין להרוג את האחד להציל השני, שהרי גם השני רודף הוא ויש עליו חיוב מיתה ....

וכל זה הוא בשהוציא ראשו שהוא כילוד וההורגו חייב מיתה, ומי שרודף אחריו מצילין אותו בנפשו של הרודף. מה שאין כן אם לא הוציא ראשו שההורג פטור ממיתה, ודאי שאין עליו גם דין נרדף להצילו בנפש הרודף. ... ואם כן מי שרודף אחר העובר להרגו, אין עליו דין רודף, והעובר כשלא הוציא ראשו יש עליו דין רודף. ועל כן שפיר מצילין האשה בנפש העובר משום שרודף הוא.