

Do we punish preemptively? Sanhedrin 71b-72a, 73a - Part 1

This perek in Sanhedrin introduces the concepts of punishing preemptively - punishing the wayward son because of where his current path is leading him (נידון על שם סופו), punishing the home burglar because we presume readiness to commit murder (נידון על שם סופו), and various examples of people who are on their way to committing a capital crime and they may be stopped using lethal force (מצילין אותן בנפשו). These concepts, if expanded, can lead to an overreaching justice system, even one that punishes those who don't deserve it. Additionally, especially the final concept of מצילין אותן בנפשו can easily lead to vigilante-ism and extreme violence in the name of religion. How have we dealt with these concepts in Jewish history? Do they still apply? If so, when? Are we worried about their slippery slope potential? In part 1, we will discuss נידון על שם סופו. In part 2 (next week), we will discuss rodef.

Comments? Questions? Email dinanddaf@gmail.com

1. סנהדרין עא:-עב.

מתני' בן סורר ומומר נידון על שם סופו. ימות זכאי ואל ימות חייב, שמיתתן של רשעים – הנאה להן והנאה לעולם. לצדיקים – רע להן ורע לעולם. ויין ושינה לרשעים – הנאה להן והנאה לעולם, ולצדיקים – רע להן ורע לעולם. פיזור לרשעים – הנאה להן והנאה לעולם, ולצדיקים – רע להן ורע לעולם. פנוס לרשעים – רע להן ורע לעולם, ולצדיקים – הנאה להן והנאה לעולם. שקט לרשעים – רע להן ורע לעולם, ולצדיקים – הנאה להן והנאה לעולם.

גמ' תנא, רבי יוסי הגלילי אומר: וכי מפני שאכל זה תרטימר בשר ושתה חצי לוג ויין האיטלקי אמרה תורה יצא לבית דין ליסקל? אלא הגיעה תורה לסוף דעתו של בן סורר ומומר, שסוף מגמר נכסי אביו ומבקש למודו ואינו מוצא, ויוצא לפרשת דרכים ומלסטם את הבריות. אמרה תורה: ימות זכאי ואל ימות חייב, שמיתתן של רשעים – הנאה להם והנאה לעולם, ולצדיקים – רע להם ורע לעולם. שינה ויין לרשעים – הנאה להם והנאה לעולם, לצדיקים – רע להם ורע לעולם. שקט לרשעים – רע להם ורע לעולם, ולצדיקים – הנאה להם והנאה לעולם. פיזור לרשעים – הנאה להם והנאה לעולם, ולצדיקים – רע להם ורע לעולם.

2. ספרי דברים רח

כי יהיה לאיש בן. סורר, שתי פעמים. ומורה, שוטה. דבר אחר "סורר" מין שמורה לעצמו דרך אחרת. דבר אחר בשביל שאכל זה ממון אביו אמרת בן סורר ומורה ימות? אלא נידון על שם סופו... דבר אחר סורר על דברי אביו, ומורה על דברי אמו. סורר על דברי תורה, ומורה על דברי הנביאים. סורר על דברי עדים, ומורה על דברי דיינים.

"If a man has a rebellious son"—the term "rebellious" appears twice. "And disobedient"—a fool. Another interpretation: "Rebellious"—one who follows his own

path. Another interpretation: Should a son be sentenced to death merely for consuming his father's wealth? Rather, he is judged based on his ultimate end... Another interpretation: "Rebellious" refers to rejecting his father's words, and "disobedient" to rejecting his mother's words. "Rebellious" refers to rejecting Torah, and "disobedient" to rejecting the words of the prophets. "Rebellious" refers to rejecting the testimony of witnesses, and "disobedient" to rejecting the verdict of judges.

3. תוספתא סנהדרין יא:ז

בן סורר ומורה, וזקן ממרא על פי בית דין, והמסית והמדיח, ונביא השקר, ועדים זוממין, אין ממיתין אותן מיד אלא מעלין אותן לבית דין הגדול שבירושלם

A rebellious son, a defiant elder against the court, an inciter, a seducer, a false prophet, and false witnesses—these are not executed immediately but are brought to the Great Court in Jerusalem.

4. משנת ארץ ישראל מבוא לפרק ח' סנהדרין

את החידוש העיקרי בתחום זה חידשה כבר התורה. הוצאת הבן הסורר להורג נעשית במעמד משפטי ציבורי ולא כמעשה הנעשה בתחום המשפחה הפנימי. עם זאת חז"ל הרחיבו מאוד את המבנה המקראי. הם הרחיבו את תפקיד הקהילה. השינויים העיקריים הם:

- 1 הענקת תפקיד לקהילה כמי שמחליטה האם ההורים צודקים בתביעתם. בעוד במקרא אין לזקנים אלא תפקיד טקסי ולא נאמר שזכותם לקבוע את הדין ולמנוע הענשת הבן.
- 2 את מקום הציבור הכללי תופש בית הדין הפורמלי יותר (כלומר חכמים).
- 3 כל ההליכים נעשים במסגרת משפטית, עדים, התראה, הענשה "ייסרו אותו" וכן הלאה.
- 4 צמצום ההגדרה של מי שיכול להיהפך לבן סורר ומורה (צמצום בגיל, כמות האכילה, וכן הלאה).
- 5 התהליך כולו מכונן, לפי חכמים לרסן את זעמם של ההורים ואת חטאו של הבן. כך נפרש את מגמתה של משנה ה.
- 6 שידור שחטאו של הבן בעצם איננו גורר עונש מוות. הדבר ניכר באי הנוחות שמפגינה משנה ה' כלפי עונש המוות, וחתירה למצוא לו הנמקה שתעמוד במבחן המשפט ההלכתי והצדק ההלכתי.

The main innovation in this field was already introduced by the Torah. The execution of the rebellious son takes place in a public legal setting rather than as an internal family matter. However, the Sages significantly expanded the biblical framework. They broadened the role of the community. The main changes include:

1. Granting the community the authority to decide whether the parents' claim is justified. In the Torah, the elders have only a ceremonial role, and it is not stated that they have the right to determine the verdict or prevent the son's punishment.
2. Replacing the general public with a more formal judicial body (i.e., the sages).

3. Conducting all procedures within a legal framework, including witnesses, warnings, and punishments such as disciplinary actions ("they shall discipline him"), and so on.
4. Narrowing the definition of who qualifies as a rebellious son (restrictions on age, food consumption, etc.).
5. Structuring the entire process, according to the sages, to restrain the parents' anger and the son's transgression. This is how we interpret the intent of Mishnah 5.
6. Conveying the message that the son's sin does not necessarily warrant the death penalty. This is evident in the discomfort expressed by Mishnah 5 regarding the death penalty and its attempt to justify it within the framework of halakhic law and justice.

חז"ל קיבלו מערכת זאת. מה שהם הוסיפו למערכת המקראית היא סדרת הגבלות מרמה שנייה, שיחד יוצרות מצב בו כמעט אי אפשר להוציא בן סורר להורג. בראשית המבוא עסקנו בעמדתם המסתייגת של חז"ל מענישה של הוצאה להורג. די בהסבר זה כדי להסביר את מדיניות חז"ל. יתר על כן דומה שמדיניותם של חז"ל נבעה גם מתחושת אי המידתיות של הענישה המוצעת.

המגבלות העיקריות שהוסיפו חז"ל הן:

- 1 האב והאם צריכים לפעול ביחד.
- 2 הבן צריך לפגוע באב ובאם במידה שווה.
- 3 הגדרת גיל מצומצמת מאוד.
- 4 צורך בהתראה ואזהרה מסודרת ומשפטית.
- 5 הוספה של עבירת גניבה (שאיננה במקרא), כתנאי להחלת דין בן סורר.

בנוסף נקבעו הגבלות נוספות, שנבעו כנראה רק מהכתוב המקראי, אך אין להן משמעות ממשית על נדירות התופעה. כך למשל שני ההורים צריכים להיות בעלי זרועות ולא גדמים, לא אלמים ולא עיוורים (מ"ד). בפועל ההשפעה של הגבלות אלו על תפוצת המקרים של בן סורר ומורה, מזערית. לכל ההגבלות שהוצעו יש מקור מקראי אך דומה שהן נובעות מהרצון לצמצם את מספר המקרים האפשריים, וההישענות על המקרא היא אמצעי טכני וספרותי בלבד.

The Sages accepted this system. What they added to the biblical framework was a series of secondary restrictions that, together, made it nearly impossible to execute a rebellious son. In the introduction, we discussed the Sages' general reluctance to impose the death penalty. This explanation alone is sufficient to understand their policy. Moreover, it seems that their policy also stemmed from a sense of disproportionate punishment.

The primary restrictions added by the Sages include:

1. The father and mother must act together.
2. The son must equally offend both parents.
3. A very narrow age range is defined.
4. A formal and legally structured warning is required.
5. The addition of theft (which is not mentioned in the Torah) as a prerequisite for the rebellious son's status.

Additionally, other limitations were introduced, likely derived from the biblical text, but they had little practical impact on the rarity of such cases. For example, both parents had to be physically intact—not amputees, not mute, and not blind (Mishna 4). In practice, these restrictions had a minimal effect on the occurrence of rebellious son cases.

All the proposed restrictions have a biblical source, but it seems that their purpose was to reduce the number of possible cases, with reliance on the Torah serving merely as a technical and literary tool.

...

כאמור במשנה מובעת אי נחת מהעונש החמור. המשנה עצמה (מ"ה) מסבירה את העונש החמור בנימוק מיוחד "על שם סופו". בפירושו למשנה נראה הסברים אחרים. ריבוי ההסברים הוא ביטוי לאי נחת מהענישה. ההסברים המוצעים במקבילות הן:

- 1 רצונו האמיתי של הבן שמעדיף למות 'זכאי' כלומר על חטא קטן.
- 2 טובה לעולם שימנעו ממנו הנזקים.
- 3 טובתו האמיתית של כל רשע שבעצם שואף למות כדי לכפר על חטאיו (למרות שהוא עצמו עומד ומצהיר על רצונו לחיות, ולהמשיך בחיי החטא).
- 4 אכן ראוי שההורים יסלחו לבן

...

מבחינת התפישה ההלכתית לפנינו חתירה לצדק עתידי (הבן נידון על שם סופו), בצד מאמץ ליישם צדק קהילתי וצדק מאחה. *למונחים הללו ראו במבוא למסכת בבא קמא. הצדק הקהילתי ניכר בהגדרת הבן הסורר כמי שמפריע לקהילה ולמשפחה המורחבת, והצדק המאחה מתבטא בריסון זעם ההורים.

As stated in the Mishnah, there is clear discomfort with the severe punishment. The Mishnah itself (5) provides a special justification for the harsh punishment: "because of his ultimate end." In our interpretation of the Mishnah, we will explore alternative explanations. The multiplicity of explanations reflects discomfort with the punishment. The alternative justifications offered in parallel sources include:

1. The son's true desire is to die "innocent"—that is, before committing greater sins.

2. It is better for the world if his potential harm is prevented.
3. The true benefit of any evildoer is that he ultimately seeks death as atonement for his sins (even if he himself insists on wanting to live and continue sinning).
4. The parents should, in fact, forgive their son.

From a halakhic perspective, this reflects a pursuit of future justice (judging the son based on his presumed end) alongside an effort to implement communal justice and restorative justice. *For these terms, see the introduction to Tractate Bava Kamma.* Communal justice is evident in defining the rebellious son as a threat to the family and community, while restorative justice is seen in restraining the parents' anger.

5. תוספתא סנהדרין יא:ו

...בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות למה נכתב אלא לומר דרוש וקבל שכר...
 ...*A ben sorer u'moreh* (rebellious son) never existed and will never exist. Why then was it written? Only so that we may study it and receive reward for learning it."...

6. סנהדרין עב.

מתני' הבא במחלוקת נידון על שם סופו. ה'ה' בא במחלוקת ושבר את החבית, אם יש לו דמים – חייב, אם אין לו דמים – פטור. גמ' אמר רבא: מאי טעמא דמחלוקת? חזקה אין אדם מעמיד עצמו על ממונו, והאי מימר אמר: אי אזילנא, קאי לאפאי ולא שביק לי, ואי קאי לאפאי – קטילנא ליה. והתורה אמרה: אם בא להורגך – השכם להורגו.

7. משנת ארץ ישראל סנהדרין ח:ו

המשנה מתקשה כנראה בהבנת הרקע הדתי לעונש החמור. מהפסוק במשנה משמע שהגנב נענש במוות ללא משפט. ונשאלת השאלה הפשוטה מדוע עונשו כה חמור? הרי ב'סך הכל' זו גניבה או גזילה, ועונש מוות הוא מופרז בהקשר זה. שאלה נוספת היא מדוע לא נדרש הליך משפטי מסודר. זאת בניגוד לבן סורר ומורה שכל התפתחות בדינו מתרחשת בבית דין פורמאלי. שאלה נוספת שתועלה בהמשך הצגת המקורות מדוע לא נזכר דין התראה. גם לגבי בן סורר ומורה נשאלה שאלה זו, והמקורות מניחים, כפי שראינו, בפירושנו למשנה ד, שאכן נדרש תהליך של התראה בבית דין. ורק לאחר התראה פורמאלית ניתן להעמיד לדין, ולהעניש את הבן שסרח. במקרה של גנב במחלוקת הסבר כזה בלתי אפשרי.

The Mishnah seems to struggle with understanding the religious rationale for such a severe punishment. From the text, it appears that the thief is sentenced to death without a trial. The obvious question is why the punishment is so severe—after all, it is merely theft or robbery, and the death penalty seems excessive in this context. Another question is why no formal judicial process is required, unlike in the case of the rebellious son, where every step of the legal process occurs within a formal court. Another issue that will be raised in the discussion of the sources is why there is no requirement for

prior warning. This question also arises regarding the rebellious son, and the sources assume, as seen in our interpretation of Mishnah 4, that a formal warning in court is indeed required. Only after such a warning can the rebellious son be tried and punished. However, in the case of a thief breaking in, such an explanation is impossible.

Other Cases Where **נדר** Might Be Used

Marriage - Used in a Modern Case in Israel in 2015: See [here](#)

8. אגודה, מסכת יבמות פרק ו סימן עז

אמר רבא: נושא אדם כמה נשים והוא דאפשר בסיפוקיהו.

פעם אחת בא מעשה לידי לאה טוענת על ראובן שהוא רועה זונות והוא כופר. ופסקתי שאם תביא עדים שהוא כן יוציא ויתן – איבעית אימא קרא, איבעית אימא גמרא, איבעית אימא סברא: קרא דכתיב (בראשית לא) "אם תקח נשים על בנותי", איבעית גמרא דאמרין הכא "והוא דאפשר בסיפוקיהו" ובנדון זה כתיב (משלי כט): "ורועה זונות יאבד הון", ואיבעית אימא סברא דגרע מכל הנהו דפרק המדיר (כתובות עב ע"א).

ודווקא שיש עדים שראו אותו עם הארמאית כדרך המנאפים, אבל אם הביאו לו נכריות בנים – עבור זה לא כייפין ליה שראינו כמה נספים בלא משפט בעלילות. ודווקא שיכולה האשה לבקש עדים שיעידו מעצמם, אבל לא פסקתי להחרים על ככה דכל ישראל בחזקת כשרות עד שיִדע פסלות. גם אמרתי שיעידו העדים זה שלא בפני זה ויחקרו אותם בדרישה ובחקירה כמו על דיני נפשות.

ואחרי שפסקתי הפסק שלחו קרובי האשה תשובת הר"ם ז"ל, הועתקה מכתיבת ידו, והאריך בו מאד וכתב כל הני טעמי שכתבתי, וסוף דבריו: היכא דאיכא סהדי או כשהודה מעצמו כייפין ליה להוציא.

Can Divorce Be Enforced in the Case of a Husband Who Cheats on His Wife?

The *Agudah* (Tractate Yevamot, Chapter 6, Siman 77) writes:

Rava said: A man may marry multiple wives, provided that he can support them.

Once, a case came before me in which Leah claimed that Reuven was frequenting prostitutes, and he denied it. I ruled that if she could bring witnesses to confirm her claim, he must divorce her and give her the *ketubah*. This ruling is based on multiple sources:

- A verse from Genesis 31: "If you take other wives in addition to my daughters."

- A *Talmudic statement*: "Provided that he can support them," whereas in this case, Proverbs 29 states, "A man who associates with prostitutes will lose his wealth."
- A *logical argument*, as his actions are worse than those mentioned in *Perek HaMadir* (Ketubot 72a).

However, this applies specifically when there are witnesses who saw him with a non-Jewish woman in an adulterous manner. But if there are merely rumors of illegitimate children from foreign women, we do not compel him to divorce, as many have suffered wrongful accusations without due process. Furthermore, the wife must be able to bring witnesses who testify voluntarily; I did not rule that a public ban should be issued because all Jews are presumed to be of good character until proven otherwise. I also instructed that the witnesses testify separately and undergo thorough interrogation, as in cases of capital punishment.

After I issued my ruling, the woman's relatives sent me a response from the *RaM* (Rabbi Meir of Rothenburg), copied from his own handwriting. He elaborated on all the points I had mentioned and concluded: "Where there are witnesses or where he confesses, we compel him to divorce."

9. רמ"א הגהות על שולחן ערוך אבן העזר קנד"א

מי שהוא רועה זנות ואשתו קובלת עליו, אם יש עדות בדבר – שראו אותו עם מנאפים או שהודה – יש אומרים שכופין אותו להוציא. אבל משום שמביאין לו ילדים נכריים אין לחוש, דילמא משקרים עליו (חידושי אגודה דיבמות).

If a man is known to frequent prostitutes and his wife complains, and there is testimony—either witnesses saw him engaging in adultery or he confessed—some say we compel him to divorce. However, mere allegations of illegitimate children do not suffice, as the claims may be false (Chiddushei Agudah on Yevamot).

10. שו"ת חכם צבי סימן קלג (נידונו הוא במי שבא על אשת איש וחוזר בתשובה ואשתו תובעת ממנו גט וכתובה):

ואני אומר נשתקע הדבר ולא נאמר לכופ איש כי ינאף את אשת רעהו להוציא את אשתו בגט, ואפילו מומר לכל התורה איכא פלוגתא וכבר נודע דבמקום פלוגתא לא כייפין [...] .

ודברי חדושי אגודה שהביא הרב רמ"א אינם ענין לכאן, דהתם ברועה זנות ומוחזק לכך ועומד במרדו, ומטעם שכתב בעל האגודה דרועה זנות יאבד הון, וסופו לא יהיה בידו לפרנסה.

ואף שאין דעתי נוחה בטעם זה שיהא נידון על שם סופו כבן סורר ומורה, דחידוש הוא, מכל מקום אפילו לדברי האגודה אין הדברים אמורין אלא במוחזק לכך...

(He addressed a case where a man cheated on his wife with a married woman, later repented, and his wife demanded a divorce and *ketubah*)

I say that such a ruling should be entirely dismissed. We do not compel a man to divorce his wife simply because he committed adultery with another man's wife. Even if he is a heretic in all matters of Torah, there is a *halakhic* dispute, and where there is a dispute, we do not compel divorce.

Furthermore, the *Chiddushei Agudah* cited by the *Rema* is not relevant here, as that case concerned a man who was *known* to frequent prostitutes and persisted in his ways. The *Agudah* justified compelling divorce based on the verse 'A man who associates with prostitutes will lose his wealth,' reasoning that he would ultimately be unable to support his wife.

Even though I do not find this reasoning satisfactory—that he should be judged based on his future, like the rebellious son (*Ben Sorer U'Moreh*), which is a novelty in *halakha*—even according to the *Agudah*, this ruling applies only to one who has been *established* in such behavior...

11. שולחן ערוך חושן משפט עג"י

מי שיש לו שטר על חבירו לזמן ובא בתוך הזמן לב"ד ואמר מצאתי מנכסי פלו' ואנא ירא שאם יבואו לידי יבריחם ממני ולא אמצא מקום לגבות חובי אם רואה הדיין שום אמתלא לדבריו שלא יוכל לגבות חובו כשיגיע הזמן מצוה על הדיין לעכב הממון עד שיגיע זמן השטר וכן הדין בלוה לזמן ובתוך הזמן רואה המלו' שהלו' מבזבז נכסיו ואין לו קרקע או שהלו' רוצה לילך למדינ' הים ותובע המלו' את שלו או שיתן לו ערב שומעין לו:

If someone holds a promissory note against another person with a set due date and comes to the court before the due date, claiming, "I have found assets belonging to this debtor, and I fear that if they come into their possession, they will conceal them from me, and I will have no means to collect my debt," then if the judge sees any valid reason to believe that the creditor will be unable to collect the debt when the due date arrives, it is a *mitzvah* (obligation) for the judge to seize the assets until the due date of the promissory note.

The same applies to a debtor who has taken a loan with a set due date. If, before the due date, the lender sees that the debtor is squandering their assets and owns no real estate, or if the debtor is planning to travel overseas, and the lender demands his money or a guarantor, the court listens to his claim.

Situation #2 - Surrounded city

12. שו"ת תרומת הדשן חלק א', שמ"ה (רבי ישראל איסרלין מאוסטריה, בן המאה ה-15, מצוטט הרבה ע"י הרמ"א בשו"ע)

שאלה: חבורת ישראל דרים בעיר אחת ויהי לימים יצא תגר וחירום על העיר וכל העיר יראים ודואגים פן תלכד העיר בחזקה או בעוקבא ומפקחים לבנות ולהחזיק בדקי העיר בחפירות ובבניינים וממנים שומרים ביום ובלילה לשמור וכן שלטוני העיר קראו ג"כ ליהודים שיעזרו ויסייעו גם הם לחזק בדקי העיר ושיעמידו ג"כ שומרים לפי ערכם ונפלה מחלוקת בזה בין בני חבורה העניים רוצים שכל ההוצאות לצרכי הללו יהיו נגבים לפי שבח ממון והעשירים רוצים שיהיו נגבים לפי הנפשות ויש מהן אומרים שיהא נגבית לפי הבתים. דינא דהני מילי היכא הוא:

Question: A Jewish community resides in a certain city, and in the course of time, a state of war and emergency arises, causing fear and concern that the city might be seized either by force or through siege. The people of the city work to strengthen the city's fortifications by digging trenches and constructing walls, as well as appointing guards to protect the city day and night. The city authorities also request that the Jews contribute to the reinforcement of the city's defenses and provide guards in proportion to their population.

A dispute arises among the members of the Jewish community:

- The poor argue that all expenses for these protective measures should be collected based on wealth (i.e., according to one's financial standing).
- The wealthy argue that the expenses should be divided per capita (i.e., equally among all individuals).
- Some suggest that the expenses should be collected based on household.

What is the correct ruling in this matter?

תשובה: יראה דדברים הללו אינם נידונים על בורין בדין תורה לפי אשר נמצא בספרים לבד אלא גם צריכים נדונים לפי ראות עיני הדיין האיך הוא ענין התגר והחירום ולפי אשר הוא הציווי מן השלטונים כמו שאבאר

Answer: It seems that this matter cannot be decided solely based on Jewish law as it appears in the texts, but must also be determined according to the judgment of the local authority, taking into account the nature of the war and emergency, as well as the requirements imposed by the government, as I will explain.

ובתחילה אבאר דין התלמוד ופסקי הגאונים אשר ידעתי ומצאתי ואח"כ נחלק בדבר לפי הענין. בפ"ק דב"ב תנן כופין אותו לבנות בית שער ודלת לחצר רשב"ג אומר לא כל החצירות צריכים לבית שער כופין אותו לבנות לעיר חומה דלתיים ובריא רשב"ג אומר לא כל העיירות ראויות לחומה וקאמר עלה בגמ' בעי

מיניה ר"א מר' יוחנן כשהן גובין לפי שבח ממון הן גובין או לפי נפשות הן גובין? אמר ליה לפי שבח ממון הן גובין. ואלעזר בני קבע בה מסמרות!

First, I will clarify the ruling from the Talmud and the decisions of the Geonim that I am aware of, and then I will analyze the situation based on the specific circumstances.

In the first chapter of *Bava Batra*, the Mishnah states:

"One can be compelled to contribute to the building of a gateway and a door for the courtyard."

Rabban Shimon ben Gamliel says: *"Not all courtyards require a gateway."*

"One can be compelled to contribute to the building of a city wall, gates, and a bolt."

Rabban Shimon ben Gamliel says: *"Not all cities require a wall."*

The Gemara then raises the question: R. Elazar asked R. Yochanan: "*When they collect funds for this purpose, do they collect according to wealth or per capita?*"

Rabbi Yochanan answered: *"They collect according to wealth. And Elazar my son, fix nails in this!"*

ומסיק עלה שם באשירי דכל מילתא דלית ביה סכנות נפשות לא אזלין אלא בתר ממון וה"נ אמרינן פ' הגוזל בתרא ששירא שהיתה מהלכת במדבר ועמד עליה גייס לטורפה מחשבין לפי ממון וכן כל מה שמחדשים אומ"ה שמדות ופורענות על ישראל אפי' אם מענים אותם ביסורים ובמניע' ממאכל וממשתה גובין הכל לפי ממון דעיקר כוונתם על ההמון עכ"ל.

And the Ro"sh establishes from this that "we collect according to wealth in any situation that does not involve mortal danger. And likewise we say on Bava Kamma 116b: a caravan that was traveling in the wilderness and a group of bandits came to pillage it, they calculate based on wealth (how much ransom each member of the caravan should pay). And anything that the nations of the world innovate against the Jewish people - catastrophes or devastation - even if they torture us with torments and keep food and drink from us, we still collect ransom (from our members) based on wealth, for their main intention is for the money."

והתוס' מקשים שם מהא דאמרינן בפ' בן סורר ומורה דהבא במחירת נידון על שם סופו ומפרש רבא טעמא התם משום דחזקה אין אדם מעמיד עצמו על ממונו כו' עד מ"מ אין מחשבין בו אלא לפי ממון כיון דהגייס ברצונו אינו בא על הנפשות דאם לא יעמדו כנגדם לא יזיק לגופם הלכך לא חשיב סכנות נפשות עכ"ל...

But the Tosafists raise a difficulty (Bava Batra 7b - s.v., לפי שבה ממון הן גובין—They collect according to the monetary value) from the case of the *ba bamachteret* (a thief who tunnels into a house at night), where we say that the burglar is judged *based on their end* (i.e., the burglar is presumed to be a threat to life). Rava explains there that the reason is that "*a person will not restrain themselves from defending their property, etc.*"

However, here, since the enemy's primary intent is financial, and they will not harm the residents unless they resist, the matter is not considered a direct danger to life. Therefore, the financial burden is calculated according to wealth.

ואע"ג דנהי נמי דהיכא שבדעת הכרקום להחזיק העיר אין הורגין וממיתין בה כשילכדוהו מ"מ רגילות הוא הרבה פעמים כשבני העיר עומדים כנגדם לזרוק בהן אבנים וחצים וממיתין וחובלין בהן אח"כ אם ילכדו העיר הורגים וממיתים גם הם בבני העיר מתוך חרון אפם כדי לנקום נקמתם וא"כ הוי נמי סכנות נפשות ויגבו גם לפי הנפשות לא אמרינן הכי שהרי תירצו התוס' לעיל אהיהא דבן סורר ומורה דדוקא הבא במחתרת נידן על שם סופו אבל מה שמחשבין לצורך שמירת העיר וכן לעמוד כנגד הגייס לא דיינינן על שם סופו אלא כתחילתה שאם באין על עסקי ממון אין מחשבין רק לפי שבח ממון משום דהגייס ובני הכרקוס אם לא יעמדו כנגדם לא יזיקו לגופם כלל א"כ השמירה אינו אלא בשביל הממון שאם יתרוצו להתיאש מן הממון לא יצטרכו לדאוג על הנפשות ולא דמי לבא במחתרת דהתורה חשבה אותו לרודף שמתור להרגו ע"ש סופו דשאני התם דהתורה חסה על פקוח נפש של ישראל וכיון דאפשר והווה הוא שיהא בעל הממון נהרג חשוב אידך כרודף ואין לו דמים.

...

Even though, in cases where the besieging force intends to take control of the city, they do not necessarily kill its inhabitants upon capturing it, it is still common that when the city's residents resist, they retaliate by throwing stones and shooting arrows, causing injury and death. Later, if the city is ultimately captured, the attackers may, in their wrath, kill the inhabitants to avenge themselves. This would suggest a danger to life (*sakanat nefashot*), which might justify collecting funds for defense based on population rather than wealth.

However, we do not apply this reasoning. The Tosafists have already explained, in reference to the case of the *ben sorer u'moreh* (the rebellious son), that only a burglar (*ba bamachteret*) is judged *based on his end* (i.e., presumed to be a mortal threat). But when considering the need for city defense and resistance against an invading force, we do not judge based on potential outcomes but rather on the initial circumstances. If the attackers' primary objective is financial, then the calculation is based only on monetary value, since the besieging force and invaders would not harm the city's residents unless they resisted.

Thus, city defense is fundamentally for the protection of property. If the residents were willing to abandon their possessions, they would not have to fear for their lives. This is unlike the case of the *ba bamachteret*, where the Torah considers the intruder a *rodef* (pursuer), who may be killed because it is assumed that the homeowner will defend his property and be killed in the process. In that case, the Torah prioritizes the protection of human life, deeming the intruder a mortal threat. However, in the case of city defense, since the enemy does not initially come to kill but rather to take wealth, the financial burden should be assessed according to wealth rather than per capita.

13. משנה סנהדרין ח:ו

וְאֵלּוּ הֵן שְׁמֵי צִילִין אוֹתָן בְּנֶפֶשׁ, הַרֹדֵף אַחֵר חֲבֵרוֹ לְהַרְגּוֹ, אַחֵר הַזְכּוֹר וְאַחֵר הַנֶּעֱרָה הַמֵּאֲרָסָה. אָבֵל הַרֹדֵף אַחֵר בְּהֶמָּה, וְהַמְחַלֵּל אֶת הַשֶּׁבֶת, וְהַעוֹבֵד עֲבֹדָה זָרָה, אֵין מִצִּילִין אוֹתָן בְּנֶפֶשׁ:

14. משנת ארץ ישראל שם:

ההנמקה איננה להגן על הזולת או על החברה, אלא למנוע ממנו לחטוא.

Situation #3 - Moser

שו"ת הרא"ש יז:א

ילמדנו רבינו מה לעשות באיש אשר נתפרסם עליו שהוא מלשין ליחידים מישראל ולקהל לאנסין והוא מגזם בכל יום תמיד שילך ויאמר לאנסין על אנשים יחידים וקהלות מישראל דברים שיוכל להגיע להם מחמתם נזק בגופם או בממונם והקהל מתייראין מהאיש הזה עד מאד שהוא נצב על משמרתו כל הלילות בחצר אחד מגדולי בעלי היכולת מישמעאלים והנה ניתן להם לישראל רשות מצד המלכות בסתר לדון אותו ואם ימצא מן הדין שחייב מיתה שימיתוהו ועל זה נתקבצו ראשי הקהל והעמידו בית דין לחקור הדבר אם יתאמת הפרסום הנזכר שיקבלו העדויות ועל פיהם ידונו מה שיראה להם מקו היושר והנה יצאו לפניו עדויות שזה נוסחם העידו ראובן ושמעון בפני בית דין שנתברר להם שהאיש הזה הוא מוחזק שהוא מלשין ומסור ושהוא גזם במלשינות שקר ליהודים פעמים רבות שמהיום חדש ועד הנה בהיות דון פוטרו בכאן באישיבילייא כשהיה מגזם בכיוצא בזה גלגל עמו אחד מגדולי הקהל שיסור מזה הגיזום ושימנע ממנו ולא רצה להמנע והעידו עוד ראובן ושמעון הנזכרים שנתברר להם שהזקנים ואנשים רבים מהקהל יראים ממנו שלא ילשין הקהל לשקר וגם העידו עליו אנשים מלבד אלה שהוא מוחזק בחזקת מלשין ומסור ושגזם לפניו מלשינות פעמים רבות עתה יורנו רבינו מה דינו אם יש לדונו כדן רודף כיון שהוא הולך ומגזם עתה בהיות דון פטרו בכאן ולא רצה לחזור בו מחמת מוכיחו ואם נתן להצילו בנפשו מההיא דרב כהנא בפרק הגוזל בתרא (קי"ז).

תשובה גם כי בטלו ד' מיתות בית דין מיום שגלו סנהדרין היינו דוקא שאין לדון את האדם לחייבו מיתה על א' מהעבירות שחייבין עליהם מיתה דכיון שאין סנהדרין במקומם אין אדם שליט לדון את חברו למיתה אבל אלו דקא חשיב בסנהדרין בפרק סורר ומורה (ע"ג) שמצילין אותן בנפשן שאין נהרגין לשעבר אלא שלהבא להציל את הנרדף ממות או מפגעים אותם לא בטלו (במקום שהורשה לזה בית דין מצד המלכות כמבואר למעלה) דאין מיתתם תלויה בעדה ועדים אלא בראיית כל אדם שרואה אותם שנאמר לא תעמוד על דם רעך והרודף למסור ממון חבירו ביד אנס השוו חכמים לרודף אחרי גופו להרגו מהאי קרא בניך עולפו שכבו בראש כל חוצות כתוא מכמר מה התוא הזה כיון שנפל למכמר אין מרחמין עליו אף ממון של ישראל כיון שנפל ביד אנסין אין מרחמין עליו נוטלין היום מקצתו ולמחר כולו ולבסוף מוסרין אותו והורגין אותו אולי יודה שיש לו ממון יותר הילכך הוה ליה רודף וניתן להצילו בנפשו ובנידון זה שכתבת שהעידו עדים שבהיות דון פטרו שם שהיה מגזם להלשין ושדבר אליו א' מגדולי הקהל שיסור מן הגיזום ושימנע ממנו ולא רצה לימנע היינו לגמרי עובדא דרב כהנא בפ' הגוזל בתרא (קי"ז) דבעי לאחוו"י אתיבנא דחבריה אתא לקמיה דרב אמר ליה לא תחוי אמר ליה מחוינא ומחוינא הוה יתיב רב כהנא קמיה קם שמטיה לקועיה הכא נמי כיון שאמר לו אחד מגדולי הקהל שימנע ואמר שלא רצה להמנע מיד התחייב בנפשו לכל ישראל ואעפ"י דכתב ר"ח שאין הורגין אותן בידיים אלא מורידין אותן לבור שלא יוכלו לעלות

משם וימותו מעצמן מה שאמרו לגוי להרגו היינו כמו הורדה לבור דאינו עושה מעשה וכן ראיתי בתשובה דמסור לשקר אף שלא בשעת מעשה מותר לשכור עליו עובדי אלילים לענשו ויש מי שאוסר שלא בשעת מעשה לענשו ע"י עובדי אלילים וראיתן מדאמרינן בפ' האיש מקדש (מ"ט) על מנת שאני צדיק אפילו הוא רשע גמור מקודשת שמא הרהר תשובה בלבו ומורי ה"ר יעקב בן ה"ר יצחק דחה זאת הראיה דילמא משום חומרא דאשת איש אמרינן הכי אבל לענין מסור מקילין ביה כיון דידעינן שהוא מסור לשקר ומחמרינן להציל נפשות אביונים נקיים מספק תדע דאמר בגיטין בפ' השולח (מ"ו) ההוא גברא דזבין נפשיה ללודאי אתא לקמיה דרבי אמי אמר ליה פירקן דהא תנן (גיטין מ"ו) המוכר את עצמו ואת בניו לגוים אין פודין אותו אבל פודין את הבנים משום קלקולא וכל שכן הכא דאיכא קטלא אמרי ליה רבנן לרבי אמי האי ישראל מוחלף הוא דקא חזו ליה דקא אכיל נבלות אמר להו אימא לתיאבון הוא דקא אכיל אמרו ליה והא זימנין דאיכא איסורא והיתירא קמיה ושביק היתירא ואכיל איסורא אמר ליה זיל לא שבקי לי דאפרקינך אלמא לא אמרינן דילמא עבד תשובה עד כאן וכל שכן בנידון זה (ס"א הילכך) שלפי העדות שהיה מגזם והתרו בו ולא רצה להמנע הרי זה בשעת מעשה ורשות ביד כל אדם לענשו ואין צריך לקבל עדות בפניו ואף שלא בשעת מעשה כשדנין עליו לענשו ביד עובד אלילים אין צריך לקבל עדות בפניו כי הדבר ידוע מי שהוא מוחזק מסור ומלשין העובדי אלילים מקרבין אותו בשביל הנאתן ואלו היה צריך לקבל העדות בפניו ולדרוש ולחקור בדינו לעולם לא יעשה ממנו דין כי ינצל ע"י עובדי אלילים כי אפי' כשאנו בסכנה הוא מוסר יחידים ורבים כל שכן כשיראה עצמו בסכנת גופו שימסור בעלילות שקר ויסכן לכל ישראל.

לכך נהגו בכל תפוצת הגולה כשיש מסור מוחזק בכך ששלשה פעמים מסר ישראל או ממונם ביד אנסין שמבקשים עצה ותחבולה לבערו מן העולם משום מיגדר מילתא ושיוסרו האחרים ולא ירבו מוסרים בישראל וגם להציל כל ישראל הנרדפין מתחת ידו הילכך בנידון זה שהעידו העדים שהיה מוחזק מסור ומלשין וגם היה בשעת מעשה יפה עשו שדנוהו להענש לתלויה וכן יאבדו כל אויבי ה' ואוהביו כצאת השמש וגו' נאום הכותב אשר בן ה"ר יחיאל ז"ל.

Question:

May our teacher instruct us on what to do with a man who has been publicly known as an informer against individuals and the Jewish community, reporting them to oppressors. He continuously threatens to go and inform the authorities about individuals and communities in a way that may cause them bodily or financial harm. The community is deeply fearful of this man, as he stands guard every night in the courtyard of a powerful Ishmaelite nobleman.

Now, the Jewish community has secretly received permission from the ruling authorities to judge him, and if he is found guilty of a capital offense, to execute him. Therefore, the leaders of the community have assembled and established a court to investigate the matter. If the allegations are verified, they will accept testimonies and rule in accordance with justice.

Testimonies have been presented as follows: Reuven and Shimon testified before the court that it has been confirmed that this man is known to be an informer and a habitual traitor. They further testified that he has falsely informed against Jews multiple times. From the beginning of the new month until now, when Don Pedro was present here in Seville, he made similar false accusations. One of the prominent community leaders warned him to stop making such accusations, but he refused to desist.

Additionally, Reuven and Shimon testified that many elders and community members fear him, lest he falsely inform against them. Other individuals also testified that he has a reputation as an informer and has repeatedly made accusations in their presence.

May our teacher instruct us on his legal status—does he fall under the category of a *rodef* (pursuer), given that he continues to make threats in the presence of Don Pedro and refuses to desist when warned? And does the law allow us to save ourselves by taking his life, as derived from the case of Rav Kahana in *Bava Kamma* (117a)?

Answer:

Although the four death penalties of the Jewish court were abolished when the Sanhedrin went into exile, this applies only to cases where an individual is sentenced to death for one of the transgressions punishable by capital punishment. Since the Sanhedrin is no longer in place, no one has the authority to sentence another person to death.

However, as mentioned in *Sanhedrin* (73a), there are cases where individuals may be killed preemptively (*mitzilin oto b'nafsho*)—not for past transgressions but to prevent future harm. These cases remain applicable when sanctioned by the ruling government, as discussed earlier. Their execution does not require formal testimony and a legal tribunal but is instead based on immediate danger, as stated in *Leviticus 19:16*: “Do not stand idly by the blood of your fellow.”

The sages equated one who hands over a fellow Jew’s property to oppressive authorities with a *rodef* (pursuer), who is attempting to take a life. This is derived from the verse in *Lamentations* (2:11): “Your children have fainted, lying at the head of every street like a gazelle in a net.” Just as a gazelle caught in a trap is doomed, so too is Jewish property once it falls into the hands of oppressors. Initially, they seize a portion; later, they take everything, and eventually, they turn on the person himself, torturing and killing him to extract further wealth.

Thus, an informer (*moser*) is considered a *rodef*, and one may save himself by taking the informer’s life.

In this case, the witnesses testified that when Don Pedro was present, the informer made false accusations, and when a prominent Jewish leader warned him to stop, he refused. This is directly comparable to the case of Rav Kahana in *Bava Kamma* (117a), where someone intended to inform against another person, and Rav instructed that he be stopped by any means necessary. Rav Kahana preemptively struck him, just as the law permits in cases of *rodef*.

Rabbi Chananel wrote that while it is forbidden to execute informers outright, they may be placed in a pit from which they cannot escape and left to die naturally. When the Jewish community instructs a non-Jew to execute an informer, this is considered equivalent to placing him in a pit, as no direct action is taken by Jews themselves.

I have also seen a ruling that one may hire non-Jews to punish a false informer, even outside the immediate moment of informing, though some disagree. The dissenters base their view on *Kiddushin* (49b), where a man who declares “on condition that I am righteous” is considered possibly righteous even if he is entirely wicked, since he may have repented in his heart. However, Rabbi Yaakov ben Yitzchak refuted this proof, arguing that such a leniency only applies in cases of marital law (*ishut*), which requires extra caution, but not in the case of an informer. Since we know he is a habitual informer, we must be stringent to protect the lives of innocent Jews.

A proof of this is found in *Gittin* (46a), where a man sold himself to bandits and later sought to be redeemed. Rabbi Ami refused, citing the Mishnah that forbids redeeming such a person unless his children are at risk. The sages argued that he was a *mumar* (heretic) since he ate non-kosher food even when permissible food was available, demonstrating no repentance.

In this case, since testimony has been presented that the man is a habitual informer and that he refused to desist when warned, the ruling is clear. It was proper to judge him and to have him executed, and may all the enemies of God perish in like manner. As it is written, “But those who love Him shall shine like the sun in its strength” (*Judges* 5:31).

Thus concludes the ruling of the writer, Asher ben Rabbi Yechiel (Rosh).

This sicha was given by Harav Lichtenstein to Yeshivat Har Etzion on Monday, 20 Cheshvan 5756 (November 13, 1995). It has been translated and adapted by Rabbi Ezra Bick and Rabbi Ronnie Ziegler. Rav Lichtenstein had been in the United States during the week of the Prime Minister's murder, and this day, nine days after the assassination, was his first opportunity to address the Yeshiva.

Here was a man who grew up in the best of our institutions. A day before the murder, he could have been cited as a shining example of success and achievement, and a source of communal pride...Can we honestly say that what the murderer did was “despite” his education, in the same way that some yeshiva graduates are no longer Shabbat observers? In that case it is clear that the choice is “despite” the education. Is not here the choice, at least partly, not “despite” but “because?”

Full sicha here:

<https://etzion.org.il/en/philosophy/issues-jewish-thought/topical-issues-thought/nachpes-a-deracheynu-venachkora>

Showing that the din of rodef did not apply: R. Chaim Jachter citing Dr. Eliav Shochetman, Rav Eliyahu Henkin and R. Asher Weiss saying that it doesn't:
<https://www.koltorah.org/halachah/the-halacha-of-rodef-and-the-rabin-shooting-by-rabbi-chaim-jachter-1>