

הוא הגורם לניוול, אלא היא עצמה במה שנתחייבה מיתה הביאה עליה כל הרעה הזאת, משא"כ כאן הרי כל הצער שלהם הוא על ידו, אם אמנם גם הוא לא אשם בזה, ומ"מ הרי על ידו הוא, והרי בכיוצא בזה, כשמקשה לילד, הרמב"ם מחשיבו כרודף, והוא מטעם הנ"ל, אי"כ ודאי שהוא מותר.

ובגונא שהרוב שילד חסר דעה ל"ע, אם כי בזה מחמת צער דידיה אולי לא שייך כי אין שוטה נפגע (שבת י"ג:), מ"מ הן בכה"ג עיקר הנימוק של כדי שישמור וכו' לא קיים. ואם אמנם בכל פקו"נ לא קפדינן אהא, היינו מפני שנלמד מקרא דוחי בהם שהקפדה היא על עיקר החיות מצד עצמה, בעובר הרי לא מכח וחי בהם הוא אלא רק מצד כדי שישמור הוא דאתינן עלה, גם לפי הבה"ג וכנ"ל ממילא באופן שממילא לא יוכל לקיים מצוות, טעם זה אינו קיים כלל. וגם כאן יש להוסיף צער ההורים ובני המשפחה, שבה במדה שהוא עצמו אינו מרגיש, באותה מדה ופי כמה יותר מזה, גדול צערם של הקרובים. מכל זה נראה שתהא מותרת ההפלה במקרים אלה ר"ל, כל שלדעת הרופאים המומחים רוב הולדות הם בעלי מומים גדולים או חסרי דעה, ה' ישמרנו.

וכתבתי כ"ז כפי הנלענ"ד להלכה, ולמעשה צריך לשמוע חות דעת הגדולים.

סימן לג: חיתון במקרה של מחלה מסוכנת במשפחות

נשאלתי על מי שיש במשפחתו שני חולים במחלה מסוכנת ל"ע ובאים לשדך לו אשה, שגם במשפחתה יש שני חולים במחלה זו, האם מותר לו להשתדך עמה?

זוה הנלענ"ד:

א.

בשו"ע (אהע"ז סי' ב', ז'): לא ישא אדם אשה ממשפחת מצורעים וכו' והוא שהחזק ג' פעמים. והוא מלשון הרמב"ם עפ"י מימרא דרבא יבמות ס"ד: והובא גם ברי"ף שם שמסיק בזה: אבל בתרי זמני **אקראי** בעלמא הוא, עכ"ל. הרי לכאורה בפשיטות בניד"ד כיון שבכל צד אין אלא תרי זמני, תלינן זאת באקראי בעלמא, וממילא פשוט שגם בהנשאם ז"ל אין מקום לצרף מקרי החולי שבשתי המשפחות להדדי, כיון שכל אחד אנו תולים במקרה, הרי אין לזה משמעות כל אחד בפני עצמו, וממילא אין גם מקום לצירוף.

אכן בבאר היטב שם כבר העיר ממה שנפסק להלכה בשו"ע (יו"ד סי' רס"ג, ג') שגם באחיות (ולא רק באשה עצמה) **בתרי** זמני הוי חזקה, אי"כ למה צריך כאן ג' זמני בדוקא. ובפתי"ש שם מביא לחלק בין שהחזקה היא להחזק **במשפחה** ובהא הוא שאמרו כאן דבעינן ג' זמני דוקא. והוא עפ"י שחילק כן בנמוק"י. **ואחיות** הוי כאילו החזקה היא עצמה, ע"כ גם בתרי זמני הוי חזקה. שוב הביא שם שברשב"א מבואר שלרבא גם באחיות אין זה מתחזק אלא בג' זמני. וצ"ל שהשו"ע שפסק במילה ששתי אחיות מחזקות ס"ל בע"כ דהנמוק"י בדוקא נקט משפחה ומחלק בין אחיות לשאר המשפחה, והכא דלא ישא ממשפחת מצורעין וכו' המדובר על משפחה בדוקא, ולא על אחיות ואחים, שזהו כמו היא עצמה. כן צ"ל לכאורה. ופוסק שלא כרשב"א ולחומרא.

והנה נראה פשוט דכשם שאחיות מחזקות בתרי זמני ה"ה **אם** ואחות (או אח, בכל מיני מחלות חוץ ממחלות דם, עיי"ש בשו"ע), שהרי הא דאחיות מחזקות אין זה אלא מפני שאנו תולים זאת **בירושה**, וא"כ אם חזינן הריעותא באם, ודאי שיש לתלות זאת בתורשה, ולא שנא שתי אחיות מאם ואחות, דמיחשב נמי כתרי זמני שנקטינן דהוי חזקה לאיסור. וא"כ בניד"ד אם החולים במחלה הוי אחד ההורים ואח או אחות הוי חזקה בתרי זמני, וגם בלי צירוף אסור.

אכן אם בשני הצדדים הוי המצב כך, לכאורה היה מקום לומר דנמצא קלקולם תיקונם, דכיון שגם אצל החתן הוי חזקה דתרי זמני, אי"כ י"ל דשוב אין עליו איסור לקחת אשה שיש בה חזקה זו, כי גם אם יקח ממשפחת בריאים עכ"פ יש בזה חזקה של חולי מצדו (וצ"ע אם בכה"ג מותר לה לאשה להנשא לו כשאין אצלה חולי, דבלשון הגמרא והשו"ע לא נזכר האיסור אלא על **האיש**, אך לכאורה אין מקום לחלק מאחר שזו מחלה מסוכנת. אך אפ"ל כיון שהוא מצוה על פו"ר אין לו להמנע גם בשיש חשש חולי, ומכיון שאין עליו איסור שוב גם עליה אין איסור. משא"כ במקרה של מחלה מצד האשה הרי אין עליה מצוה להנשא כלל כיון שאינה מצווה, ואכתי צ"ע). וע"כ גם ממשפחת חולים מותר. אך אין זה נכון, חדא שאף שאתחזיק אצל הבעל מ"מ **אין זה ודאי** שיוליד בעלי חולי, דשמא יהיו דומים לאחרים במשפחה שאין להם חולי זה, ולא אמרו אלא שלא ישא ממשפחת נכפין וכו' מצד **חשש**, אבל לא שיש כאן ודאות, דספק סכנה נמי אסור. וא"כ כשנשוא זה אשה שגם במשפחתה יש מהלה זו שנתחזקה, הרי הוא **מגדיל** החשש על הילדים פי שנים, ומה"ת לומר שזה איננו בכל האיסור. ותו, דמאי דנקטינן לענין מילה וכן הכא בנישואין דבתרי זמני הוי חזקה, ואילו בשור המועד הרי לכו"ע אינו נעשה מועד אלא בשלש נגיחות, כמבואר בתורה, ובחז"ל ואין חולק בזה כמש"כ התוס' בסוגין, הרי זה כהסבר הנמוק"י וז"ל: משום דהא מילתא דספיקא היא, אי הוי חזקה בתרי זמני או לא, הלכך גבי נשואין דסכנתא אזלינן לחומרא וה"ה למילה וכו' אבל וסתות דרבנן נינהו אזלינן לקולא, וכן גבי שור המועד שאין מוציאין ממון מהזקתו אלא בדבר ברור, ולפיכך אזלינן לקולא, עכ"ל. וביאור דבריו צ"ל, דאין הפירוש **שלבנן** נסתפק אי לחזקה בעי תלתא זמני או דסגי בשנים, שהרי שור המועד הוא מדין **תורה**, ומי איכא ספיקא כלפי שמיא, אלא הכונה דאין ע"ז קביעות מוחלטת, יש שזה מתחזק בתרי זמני ויש שאינו מתחזק אלא בתלתא. **ועל כל מקרה לחוד** הרי הדבר בספק אי איתחזיק בתרי זמני או לא. וע"כ במועד שזה ספק ממונא אזלינן לקולא מעיקר דין התורה, וממילא אי איתחזיק במשפחת הבעל תרי זמני, אין להתיר לו לישא אשה שאצלה ג"כ איתחזיק בתרי זמני (ומכש"כ אי אצלה איתחזיק בתלתא זמני) מצד שבין כך הרי איתחזיק אצלו, דהרי באמת לא מתחזיק בתרי זמני אלא מספק, וא"כ הרי יתכן שבמשפחתו באמת עדיין

לא איתחזיק, ואילו במשפחה כן איתחזיק, דכנ"ל הרי אין לזה קביעות. ואיבעי לן למיזל לחומרא שמא במשפחה איתחזיק בתרי זימני ובמשפחה לא, באופן שגם בזה חל עליו הדין שלא ישא ממשפחה חולי.

ב.

אכן מש"כ בביאור סתירת פסקי השו"ע עפ"י הפ"ת, שמה שנקט הנמוק"י לחלק בין ריעותא בדידה דבתרי זימני מהזקינן, משא"כ בריעותא דמשפחה דבעינן שיתחזק בתלת זימני דוקא, כונתו דריעותא באחיות הוי כריעותא בדידה ממש, ואשר ע"כ פסק דאחיות מחזקות לענין מילה גם בתרי זימני, וחולק על הרשב"א בזה, והשו"ע פסק כהנמוק"י, זה א"א להאמר כלל, דדברי הרשב"א **מוכרחים מתוך הגמרא** דסוגין דז"ל: אמר רבא השתא דאמרת אחיות מחזקות, לא ישא אדם אשה לא ממשפחת נכפין ולא ממשפחת מצורעין והוא דאיתחזיק בתלתא זימני. ואי נימא דסיום דברי רבא לא קאי באחיות אלא רק על משפחה, ואילו אחיות גם בתרי זימני איתחזיק דחשיבי כאילו הריעותא בה עצמה, א"כ איך למד רבא מהא דאחיות להא דמשפחה, והרי מריעותא דאיכא באשה עצמה לא יכול היה ללמוד על ריעותא במשפחה דהרי כך אמר "השתא דאמרת אחיות מחזקות", אבל אם נאמר שגם ריעותא דאחיות זה כאילו ריעותא בה עצמה, הרי כשם שא"א ללמוד מריעותא דידה, כן א"א ללמוד מריעותא דאחיות דהוי נמי כדידה. בפרט שכנ"ל יש הבדל גם במספר, דבדידה ובאחיותיה **בתרי** זימני סגי, ואילו על ריעותא דמשפחה לא בא רבא ללמוד אלא על **תלתא** זימני. וא"כ הרי דברי הרשב"א דמשוה אחיות למשפחה בדברי רבא הם מוכרחים, ולא יתכן כלל לומר שהנמוק"י פליג עליה. וכן הדבר יוצא מוכרח מתוך הרי"ף שם שלא הביא לענין מילה אלא המקרה שהאשה היא **עצמה** הוחזקה, והשמיט הא דאחיות מחזקות. ותו הביא הא דרבא דלא ישא אשה ממשפחת חולי, והוא דאיתחזיק בתלתא זימני. ובשלמא אם נאמר שאחיות היינו משפחה, וגם שם לא איתחזיק אלא בגי' זימני, כי אז מובן שלא היה צריך להביא הא שאחיות מחזקות לענין מילה, שהרי זה כלול בדברי רבא, שכל המשפחה מחזקת וכש"כ אחיות. אבל אי נימא דאחיות גם בתרי זימני איתחזיק, תמוה למה השמיט הרי"ף הלכה זו שאחיות הוי בדומה לה, הרי בגמרא אמרו בזה "הא קמ"ל דאחיות מחזקות", א"כ הרי חידוש יש בדבר, וכן רבא לא התבסס בדבריו אלא על חידוש זה "השתא דאמרת אחיות מחזקות" ואיך השמיט הרי"ף את הדין המיוחד הזה, אע"כ כנ"ל כהרשב"א. ולפי"ז מה שפוסק השו"ע דלא ישא ממשפחת נכפין רק באיתחזיק תלת זימני, אין הבדל בין אחים ואחיות לשאר בני המשפחה, דרק בגי' זימני איתחזיק, ופסק השו"ע לענין מילה צ"ע טובא.

ג.

ברם מאידך גם לרשב"א לכאורה הגמרא תמוהה. דלעיל מזה שם מיייתי מהא דר' יוחנן מעשה בדי' אחיות וכו' להוכיח מזה דעת ר"ג דבגי' זימני דוקא הוי חזקה, ודחי: ודלמא אי אתיא שלישיית נמי הוה אמר לה וכו' ודלמא הא קמ"ל דאחיות מחזקות. ואי איתא דהא **דאחיות** מחזקות הוא רק **בתלתא** זימני ושלא כמו ריעותא בדידה עצמה, אפילו למי"ד דבדידה בתרי זימני נמי הוי חזקה, א"כ הרי בפשיטות הו"ל לדחות, דלעולם ס"ל בריעותא דידה בתרי זימני אלא דהכא שהחזקה היא ע"י האחיות ע"כ בעינן תלתא זימני דוקא. ובע"כ להאי תירוצא אחיות מחזקות ממש דומיא דידה דלמי"ד בתרי זימני בדידה ה"ה באחיותיה, וה"ז דלא כהרשב"א, ודלא כדהוכחנו שדבריו מוכרחים וצ"ע לכאורה.

ומה שיצא מוכרח מתוך כל הנ"ל **שהתרצן** שדחה ההוכחה מהברייתא, **ורבא** שלמד מהא דר"י דגם משפחה מחזקת, **פליגי אהדדי**, דלדעת התרצן אחיות מחזקות דומיא דידה ממש, ולמי"ד בתרי זימני הוי חזקה בדידה ה"ה באחיותיה, ולדידה באמת א"א ללמוד לענין ריעותא דמשפחה, כי אחיות הוי דומיא דידה ממש. ורבא בא לחלוק (ויתכן שלא אמר דבריו כלל בהמשך דברי התרצן ולא עליה קאי, אלא הגמרא היא שצירפה את שתי המימראות שבאותו ענין זל"ז), ודעת רבא היא, שיש **שני** סוגי איתחזיק: ע"י **עצמה** ממש, כהא דאמר התם שהתינוקות **שלה** הראשונים מתו מחמת מילה, ובהא הוא דאיפלגו רבי ור"ג אי בתרי זימני אי בתלתא; ויש גם התחזקות שע"י **האחיות** וה"ה ע"י שאר בני המשפחה, דלרבא אחיות ומשפחה היינו הך, ובכוליהו לא איתחזיק **אליבא דכו"ע** אלא בתלתא זימני. וזהו לדעתו המקרה שמסר ר"י שבא לפני ר"ג. ומבוארים יפה דברי הגמרא ואין סתירה לדברי הרשב"א, כי לא אמר הרשב"א דבריו אלא אליבא דרבא, משא"כ לפי התרצן הראשון ודאי חילוק יש בין אחיות למשפחה, ובריעותא דמשפחה אין לנו כלל ראייה גם לאיתחזיק בתלתא זימני לדידה, כי אחיות ה"ז דומיא דידה ממש וכנ"ל.

ולפי"ז נראה ליישב פסקי השו"ע ברוחא, דלהלכה בדבר זה שהוא ספק סכנתא נוקט להחמיר **ככל הדעות**. וע"כ פסק באחיות לענין מילה דבתרי זימני איתחזיק, והיינו לחשוש לדעת התרצן הראשון, שאחיות הוי כמו ריעותא דבדידה ממש, וע"כ למאי דנקטינן לחומרא דבתרי זימני הוי חזקה, ה"ה דאחיות נמי מחזקי בתרי זימני. אכן במשפחה דלדעת התרצן הראשון אין לנו כלל התחזקות, בזה נקטינן לחומרא כדעת **רבא** שגם משפחה מחזקת, בתלת זימני מיהת. ע"כ העתיק בשו"ע הא דרבא דלא ישא ממשפחת נכפין וכו' כדעת רבא, אכן הוא רק בתלת זימני, דהרי דברי רבא לא יעמדו א"כ נחלק בין ריעותא דידה לריעותא ממקום אחר, דבבא לה ממקום אחר לכו"ע לא איתחזיק אלא בתלתא זימני. באופן שלמסקנת ההלכה, זיל הכא לחומרא והכא לחומרא, באחיות בתרי זימני איתחזיק, ובמשפחה **בתלת** זימני עכ"פ, נמי הוי חזקה. וא"כ הרי דברי השו"ע מיושבים, שבמילה המדובר באחיות, ע"כ נקט איתחזיק בתרי זימני, ואילו בהא דלא ישא אשה וכו' המדובר בפסול משפחה, ע"כ נקט דוקא בתלתא זימני.

ומעתה בניד"ד דשאלתנו, בגונא דלא איתחזיק באחים ואחיות בתרי זימני לא בצד החתן ולא בצד האשה, אלא רק מצד קרובי משפחה יותר מרוחקים, כל עוד דלא איתחזיק בכל צד בתלתא זימני תלינן במקרה, וממילא אין מקום לחשוש גם בחיתון, כי אין כאן מה שיצטרף לחשש. אכן אי הוי ריעותא באחים ואחיות, או באחד האחים והאב או האם, דכנ"ל ה"ז דומה לריעותא דאחים. גם בתרי זימני הוי חזקה, וממילא יהא אסור לו לנושאה, אפילו

אם גם במשפחתו יש דבר דומה, ואדרבא בכה"ג גריעא טפי, שע"י שיקח ממשפחת בריאים יתכן שינצל מפורענות זו שבמשפחתו. (אלא שכנ"ל הדבר בספק לגבי **זידה**, אם בכה"ג מותר לה להנשא לו).

ד.

אכן עצם דברי רבא שבא כנ"ל לחלק בין ריעותא דגופא, שבזה איכא למ"ד בתרי זימני הוי חזקה, לבין ריעותא דבני משפחה (דלרבא גם אחיות בכלל זה) שבזה כו"ע מודו דרק בתלתא זימני איתחזיק, דבר זה צ"ע. דעל סמך מה נבוא לחלק ולעשות פשרה בדבר, והרי ממנ"פ, אי ננקוט שריעותא דמשפחה נמי הוי ריעותא, עלינו לומר דגם בתרי זימני הוי איתחזיק ריעותא, ואי ממשפחה לא מחזקינן ריעותא, משום מה בתלתא זימני נחזיק, והרי אין אלו אלא דברי נביאות. דהרי מהא מימרא דר"י בפס"ד של ר"ג אין ראייה, דשמא הא אחרנייתא וס"ל לר"ג דרק בתלת זימני איתחזיק, וגם אילו היה ראייה מהא דר"ג, הא גופא קשיא מנ"ל לר"ג עצמו חילוק זה, שאינו כלל בסברא וכנ"ל:

וראייתי בחת"ס (ח"ו סי' ע"י) שציין הגמרא חולין צ"ה: דילף התם מקרא דיוסף איננו ושמעון איננו ואת בנימן תקחו דחשש מצד איתחזיק בו זימני, וכן ציין שם מקור לבי' זימני מהא דיהודא שאמר פן ימות גם הוא כאחיו מצד חשש דקטלנית כדפירש"י שם. והחילוק, שביהודא הוי הריעותא בה **עצמה**, ע"כ חיישינן גם בתרי זימני, משא"כ בבני יעקב הוי רק החזקת ריעותא בתלתא זימני דתליא **במשפחה**. אך דבריו יאותו רק אם נאמר דאחים ואחיות הוי גדר משפחה, אולם הן לפי פסק השי"ע הנ"ל, ריעותא כאחיות הוי כמו ריעותא דעצמה. ובר מן דין יש להעיר, דהרי מה שקרה לבניו תלה יעקב במזלו הוא, וא"כ הוי כבי' תינוקות של אותה אשה, דבזה לכו"ע בתרי זימני הוי חזקה, וצ"ע.

[בגמרא חולין הנ"ל נ"ל המקור לפסק הלכה דהרמב"ם לענין קטלנית שאם נשאת לא תצא, שנלאו כל המפרשים למצא מקורו. אבל לפי הנ"ל י"ל דהנה מבואר בראשונים בסוגין דיבמות דנקטה כמ"ד מזל גורם (ולא מעין), ממילא ה"ז רק בגדר ניחוש שהוא ג"כ ענין של מזל. ובחולין הרי מבואר שניחוש אסור וסימן מותר, והיינו שלראות הניחוש כבירור מוחלט אסור. ומ"מ יש לראותו כסימן שראוי להתחשב בו לכתחלה. וע"כ לכתחילה לא ישא דהוי סימן, ומ"מ אם נשא לא יוציא, שהרי ניחוש אסור, ואילו היה הדין שיוציא היה זה כאילו הדבר ברור בעינינו.]

עוד יש להבין מש"כ המהרי"ט (יו"ד סי' ל"א, והו"ד בהגהות הגרע"א ליו"ד סי' רס"ג הנ"ל) דאעפ"י דבמילה בתרי זימני הוי חזקה, אי **עברו** ומלו את השלישי **וחי**, שוב **נתבטלה** החזקה, "ול"ד לוסתות ושור המועד, דהתם בקביעות הוסת תליא מילתא". והדברים סתומים ומחוסרי הבנה, מאחר דנקטינן דלחומרא בתרי זימני נמי הוי חזקה, למה לא נצריך לחזרה ג"כ תרי זימני. ומה **שחילק** מוסתות ושור המועד אינו מובן, שאי הוי חזקה בתרי זימני הוי תרי כתלתא, וצ"ע. כן אין מובנים כלל דברי הנמוק"י שהובאו לעיל שכי' "דהא מילתא **דספיקא** היא אי הוי חזקה בתרי זימני או לא", שנתבאר לעיל שכונתו בהכרח שאין קביעות לדבר, לפעמים ה"ז חזקה בתרי זימני ולפעמים בשלש. אך **אם אין קביעות בדבר הרי אין כאן חזקה כלל**, ואפילו ספק חזקה ל"ש, כי חזקה הרי פירושה **שנקבעה** הסיבה, אבל בתרי זימני הרי הסבה יכולה להיות מקרית, ואם אמנם זה גם יכול להיות לא מקרי, אך הרי גם בפעם אחת יתכן שזה לא מיקרי אלא בגלל סבה, אלא שכיון שאין לנו יסוד מספיק לומר שזה לא מקרי, אין כאן אף ספק הוחזק א"כ במה עדיף תרי שאנו קורים לזה **ספק הוחזק**, ולשון הגמרא (ב"מ ק"ו): דלרבי בתרי זימני **הוי חזקה**, משמע שזוהי **ממש** חזקה, ואילו לפי הסבר הנמוק"י שייך לומר רק שתרי זימני **מערערים** את החזקה או את הרוב ועושה הדבר **ספק**, **אבל** ל"ש לומר שזוהי חזקות וכ"ז צ"ע רב.

ה.

ונ"ל בהסבר הדברים, דהנה כשקורה לפנינו דבר פעם שלא כרגיל, אנו על סמך החזקה או הרוב, תולים זאת **במקרה**, פירוש הדבר - בעטיה של איזושהי סיבה **חיצונית**, שאינה מונחת בטבעו של הדבר עצמו, וע"כ אין שום יסוד לחשוש שיקרה עוד פעם כזה, כיון שאין **בעצם** הדבר שום סבה לסטיה מהרגיל, אין מקום לחשש. אכן אם קרה הדבר פעמיים, כי אז למ"ד בתרי זימני הוי חזקה, פירוש הדבר **שבטוח** שיש כאן **בעצם הדבר** סבה הגורמת, ולא רק משהו חיצוני מקרי, כי המקרה לא יתמיד, ולומר שזה קרה עכשו בעטיה של סבה אחרת ג"כ אין לנו יסוד, וע"כ יותר יש לתלות הדבר בסבה פנימית. אכן אעפ"י שברור לנו מעתה שיש כאן גורם פנימי, הרי עדיין **יתכן** שגורם זה צריך גם **תנאים** מסוימים בכדי שיוכל לפעול את פעולתו. לדוגמא: במתו התינוקות מחמת מילה, אי מתו שנים אנו תולים זאת **במשפחה**, שיש משפחה דרפי דמה, ושלא כרגיל בעולם. אכן עדיין לא ברור לנו שמא גם במשפחה זו אין הסטיה כל כך חזקה מהרגיל עד כדי לפעול ללא גורם מסייע, ויתכן שכאן פעל גורם או גורמים נוספים כל פעם אחר כגון תזונה בלתי נאותה, או אקלים לא נוח, וכיו"ב. וע"כ לגבי פעם אחרת יש להסתפק שמא הוא צריך גורם נוסף, שאין שום יסוד לומר שאז ג"כ יזדמנו תנאים אלה, וע"כ אין זה אלא ספק. **וזהו פירוש דברי הנמוק"י** שקורא לזה ספק חזקה, לא שיש לנו ספק בעצם התחזקות השינוי שזה נחשב **לודאי** וכנ"ל, רק שהספק הוא אם בכוח השינוי לפעול **מכוח עצמו**. וע"כ רק היכא שזה לחומרא אמרינן איתחזיק בתרי זימני. משא"כ בלהוציא ממון כמו בשור המועד אזלינן לקולא מספק. שאם אמנם אנו קובעים **בודאות** ששור זה נוח להתרגל ולגווח, מ"מ שמא אין זה אלא כשיש לפניו איזושהי סבה להתרגל, אבל לא שיגח סתם. אכן אם נגח ג' פעמים, כי אז מזה שהתורה מחייבת ככה"ג לשלם אנו למדים, ששוב אין מקום לתלות בשל סבה חיצונית, כי מאחר שעכ"פ היו ג' פעמים סבות שגרמו לו שיגח, שוב זה **הפך לטבע**, ומעתה הרי הוא כבר ודאי מסוגל לגווח גם ללא שום סבה. וכן בוסתות, בתרי זימני עדיין אפשר לומר שזה תלוי אמנם בטבע אשה זו, אולם לא רק בזה כ"א גם בהצטרף לזה איזה שהם תנאים חיצוניים, כי מאחר שעכ"פ היו ג' פעמים סבות קבעה ג' פעמים, הרי הגוף התרגל לכך והשתרש בו נוהג זה, שמעכשו גם אם סבות אלו הנוספות נסתלקו, הגוף כבר קבע אורחו.

ובזה יוסברו לנו יפה דברי המהרי"ט הנ"ל בחילוקו בין איתחזיק בתרי זימני לאיתחזיק בתלתא לענין חזרה. דבאיתחזיק בתרי זימני, הרי כנ"ל עדיין הדבר בספק אם הסבה הפנימית מספקת או שרק בהצטרף עמה תנאי

מסוים מקרי הסבה הפנימית פועלת, וע"כ במלו השלישי וחי, הרי הוכח לפנינו עיי"ז שהסבה הפנימית כשלעצמה לחוד אינה יכולה לפעול, שעיי"ז יוסבר לנו מה שהפעם לא מת, כי התנאי או, התנאים הנוספים לא היו כאן. משא"כ אילו היתה כאן רק הסבה הפנימית פועלת ללא תנאי נוסף, כי אז לא מובן משו"מ השלישי נשאר בחיים. וכ"ז הוא רק בחזקה של תרי זימני. משא"כ בחזקה של ג' זימני, הרי ל"ש להסביר זאת בצורך של צירוף תנאים נוספים, כי מה בכך - עכ"פ הרי כבר נשתרשה אצל אשה זו המחלה דרפי דמה וכנ"ל, וע"כ כל עוד שאין חזרה ג' זימני דאז חזינן שנתרפאה, מה שמלה ולא מת תלינן במקרה, ואילו הרגיל אצל אשה זו היא דוקא ה'רפי דמה', וע"כ בתרי זימני מהני **חדא** זימנא שמלה ולא מת, משא"כ במי שהחזקה ג' זימני בעינן חזרה ג"כ דוקא **תלתא** זימני. ואלה הם דברי המהרי"ט "ול"ד לוטות ושור המועד דהתם בקביעות הוסיף תליא מילתא", כלומר **שעצם הקביעות**, ויהיה הגורם אשר יהיה, קובע להם את ההרגל הזה. משא"כ בתרי זימני שזה לא מצד ההרגל שהני זימני פועלים, אלא משום שזה משמש הוכחה, והוכחה זו אינה אלא מסופקת ביחס לצורה של צירוף תנאים מסוימים וכנ"ל.

בקצרה יאמר: בתרי זימני הרי זה בא **להוכיח** על עובדא קיימת, בעוד שבתלתא זימני בכוחם **ליצור עובדא**. במקרה שזה פועל בתור הוכחה הרי זו יכולה להסתיר עיי"ז מקרה נוסף שאינו תואם את ההוכחה, אולם אם זה יוצר עובדא, זו לא תתבטל **אא"כ תוצר עובדא שכנגד**, וזהו רק אם תהיה חזרה של תלתא זימני.

ונ"ל שעוד נפ"מ בדבר: מאחר שתלתא זימני יצרו עובדא, וזו אינה מתבטלת אא"כ הג' זימני שסותרים אותה, באים באופן שכזה שאפשר לראות אותם **כחזרה**, משא"כ אם הם עומדים לחוד יהיה זה עדיין בגדר ספק, ובספק סכנה נלך לחומרא. לדוגמא: בהיו כאן שבע אחיות, שלש ראשונות מלו ולא מתו, ושלוש האחרונות מלו ומתו, דהשביעית אסור לה למול, דבכה"ג אין לתלות הא דלא מתו אצל הראשונות שהוריהם חזרו והבריאו כשהולידום, כיון שהיו ראשונות להוריהן. משא"כ בכה"ג עצמו בד' אחיות, הראשונה מלה ולא מת ושוב מלו שתיים ומתו, הרביעית מותר לה למול, כי עיי"ז שהראשונה מלה ולא מת מוכיחה שיש כאן גורם נוסף, ואין יסוד לומר שגורם זה ישנו גם אצל הרביעית ויש להעמידה על חזקה ורובא דעלמא.

1.

ומעתה נבין יפה את דברי רבא בחידושו, וכפי שנוקט הרשב"א בפירוש דבריו (שהם מוכרחים וכנ"ל), שהן באחיות והן במשפחה אין זה מתחזק אלא **בתלת** זימני. ואעפ"י שרבא עצמו בסוף הסוגיא נוקט שהלכה כרבי דבתרי זימני הוי חזקה בכל מקום שיש שם ס' סכנתא. והתקשינו דמנין לו מין עשיית פשרה ללא יסוד, דאף דבדידה בתרי זימני הוי חזקה, במשפחה בעינן דוקא ג', והרי ממנ"פ, אם מחזיקים מאחיות וממשפחה לדידה תיהוי בתרי זימני, ואי לא - מנלן דבתלתא הוי חזקה. אכן לפי הנ"ל הדבר פשוט, כי מאחר דרבא משהו ריעותא דאחיות לריעותא דמשפחה, תרי זימני לא סגי, דכנגד התרי זימני של אחיות איכא בני משפחה אחרים (ואפילו בחד סגי כנ"ל מהמהרי"ט) שאין בהם מחלה זו, א"כ הרי הוכחת הני תרי בטלה ובנ"ל. וע"כ מוכרח דוקא איתחזיק בתלתא זימני, דאז מה שיש כנגד זה במשפחה, אחרים שאין בהם מחלה זו לא סגי לבטל את האיתחזיק, דעכ"פ מידי ספק לא יצא, כיון שלפנינו עובדא ברורה עכ"פ שיש במשפחה זו המחלה, הרי כל אחד בספק עומד, ואין מוציא מספק זה אא"כ נוכל לתלות דחזרה והדרה בריא, אבל בלא זה - לא.

וכל זה לרבא שלומד מאחיות על כל המשפחה, ואינו רואה הריעותא דאחיות כריעותא דידה ממש. אכן לדעת התרצן הראשון דכנ"ל, הרי חולק על רבא ומשוה אחיות לריעותא דידה ממש, ולא ילפינן לדעתו על המשפחה כולה, א"כ גם מה שיש במשפחה אחרים שאין בהם המחלה אינה סותרת ההוכחה דאחיות שהיא כריעותא דגופה, ממילא בתרי זימני נמי סגי, וכמו בריעותא דידה ממש. ע"כ התרצן הראשון הוכרח לומר שלעולם גם בתרי זימני הוי איתחזיק עיי"ז האחיות ומעשה שהיה כך היה, וקמ"ל רק דאחיות נמי מחזקות כמו בדידה ממש וכנ"ל.

ולהלכה, הרי"ף כנראה פוסק רק כרבא, ע"כ לא הביא הא דאחיות, כי לרבא רק בתלתא זימני נעשית מוחזקת עיי"ז האחיות. משא"כ השו"ע שפוסק לאיסור למול גם עיי"ז שתי אחיות, היינו שחושש לחומרא גם לדעת התרצן הראשון. והא דלא ישא ממשפחת נכפין שפסק שהוא רק בתלתא זימני, הוא כנ"ל רק בריעותא **דמשפחה**, שכאן פסק לחומרא כדעת רבא. ומ"מ בעינן תלתא זימני דוקא, שאל"כ הרי המקרים האחרים שבמשפחה שהם בריאים סותרים את ההוכחה של התרתי וכנ"ל.

מסקנא דמילתא לנדי"ד לכאורה היא, דאם החולי הוא באחים או אחיות, וכן באחד מאלו ואחד מההורים, הדבר תלוי בהבדלי פסקי ההלכה שבין הרי"ף לבין הב"י, ובס' סכנתא ודאי בעינן למיזל לחומרא כדעת השו"ע, שגם הוא הכריע כן מצד ס' סכנה. אכן אם המחלה לא נתגלתה אלא באחד מבני המשפחה האחרים, לכאורה פשוט דאליבא דכו"ע רק בתלת זימני איתחזיק וכיון שבנדי"ד אצל כל אחד מהצדדים לא איתחזיק אלא תרי זימני ה"ז מותר. כן היה נראה לכאורה.

2.

אכן אחר העיון נראה שלא כן, ובנדי"ד לכו"ע גם לדעת הרי"ף החיתון אסור וגם בגונא שאין הריעותא באחים ואחיות אלא בבני משפחה יותר מרוחקים. כי מאחר שנתברר לעיל שתלת זימני לא רק משמשות הוכחה על עובדא קיימת אלא גם יוצרות עובדא, הרי כאן התרי זימני שיש בכל צד מוכיחות לנו עכ"פ שיש בשניהם גורם המחלה, אלא שיתכן כנ"ל שהוא צריך לתנאי נוסף בכדי לבא לידי גילוי, אכן לגבי הצאצאים יש כאן **הצטרפות** הגורמים **משני הצדדים** יחד, שכנ"ל הרי בכל שיש תלת זימני זה בעצמו מהוה השתרשות והתחזקות הריעותא, לפעול מעתה גם בלי גורמים ותנאים נוספים. א"כ לגבי הצאצאים הריעותות של שני הצדדים של ההורים פועלים להעברת המחלה, וה"ז בחשש סכנתא שיש ללכת לחומרא. ע"כ נראה דכל כה"ג שיש שני מקרי אותה מחלה מסוכנת בשנים מהמשפחה, וכש"כ אם זהו באחד מהאחים ואחד מההורים או בשנים מהאחים שלא יאות להתחתן זב"ז מגדר סכנתא דחמירא מאיסורא. והנלענ"ד כתבתי.



סימן לד : ניתוחי מתים.

נברר בזה שלש נקודות מאותה שאלה עמוקה ומסועפת והן: א. איסור הלנת המת. ב. השארת חלקים בלי קבורה. ג. ניוול המת. וזה יצא ראשונה:

א. איסור הלנת המת

א.

בגמרא סנהדרין (מ"ו): נסתפקו אם אמר לא תקברוני אם שומעים לו או לא. ולא נפשט. והרמב"ם (פי"ב מה' אבל ה"א) פסק לחומרא "שהקבורה מצוה שנאמר כי קבר תקברנו". ועיי"ש בנו"כ שביאר נימוקו. ולפי"ז יוצא שהסכמת האדם בחייו למסירת גופתו לצרכי חקירות מדעיות, באופן שתשאר בלא קבורה לגמרי ודאי שאינה מועילה. אם לא שנדון מצד שאלת פקו"נ, שכאמור לא נגע בזה במסגרת מאמרנו זה. אך בקצרה נעיר כי באופן רגיל אין צריך גם לשם חקירות מדעיות אלא זמן קצר, ואין בשום אופן הכרח למטרה זו לוותר בכלל על הקבורה.

אולם מה שיש להסתפק, אם גילה הסכמתו שלא יקברוהו אלא לאחר כמה ימים אם לזה מועילה הסכמתו או לא. שהרי גם איסור ישנו להלין המת כמבואר במשנה סנהדרין (מ"ו): וכמו שפסק הרמב"ם (פט"ו מסנהדרין ה"ח) וכן בשו"ע (יו"ד ס" שני"ז, א'), ומלשון הגמרא הני"ל וכן הרמב"ם לא ראינו במפורש שאין שומעין לו, אלא כשאמר לא תקברוני, דהיינו שכלל וכלל לא יקברוהו, אבל לא הזכירו מפורש ענין זה כשאומר לא תקברוני היום אלא למחר וליום אחר. מאידך מצינו **שמותר** להלין לכבודו (גמרא ורמב"ם הני"ל). אולם גם מזה אין ראיה, שכבר נתבאר בגמרא טעמו, משום שכל איסור הלנה הוא בדומה לתלוי שיש בזה בזיון, משא"כ כשמלינים לכבודו. א"כ אין מזה ראיה לנידון שאין בהלנה משום כבודו, אלא רק שגילה דעתו שלא איכפת לו בזה. אא"כ נאמר שגם זה לכבוד הוא לו, מה שקשה להכריע, כיון שעצם העובדא יש בה מהבזיון ולא מהכבוד.

וקוטב השאלה היא לפי"מ שנקטו התוס' בפשיטות (שם מ"ו: ד"ה קבורה) שאם הדיון הוא רק מחמת בזיון המת לחוד ודאי ששומעין לו, וא"כ יש לברר איסור זה של הלנת שאר מתים ע"ג קרקע מה ענין בזיונו, אם הוא מצד בזיון כלפי מעלה דוגמת איסור הלנה דתלוי או בזיון דבני משפחה, ואם כך הדבר הרי אין שומעים לו וכמו באומר לא תקברוני כלל כמבואר שם בגמרא. או אולי אין איסור הלנה חמור בטעמו כמו עיקר הקבורה בכלל. שכאן אין זה אלא מצד בזיון האדם המת עצמו, שזה מראה שלא איכפת לו בו, אבל אין בזה משום בזיון של בני המשפחה או כלפי מעלה, ולפי"ז שורת הדין ששומעין לו וכמו שהבאנו מהתוס' שנוקטים כן בפשיטות.

ב.

הן אמנם יש מקום לבעל דין לטעון, מה מקום לספק זה. הרי לפי הגמרא שהבאנו נתרבה איסור הלנה של כל המתים ואף ע"ג קרקע "דומיא דתלוי" ש"מ מזה שהתורה רואה בזה **אותו הבזיון ממש** כמו בהרוגי ביי"ד, והיינו בזיון כלפי מעלה, ומה"ת לומר שכאן הוא בזיון מסוג אחר. אולם הדבר אינו כ"כ פשוט: א) הרמב"ם בהעתקתו הלכות אלו נותן מקום לומר שאין האיסורים של הלנת הנהרגים ושאר המתים מאותו הטעם שכי"כ שם: כיצד מצות הנתלן וכו' ותולהו סמוך לשקיעה"ח ומתירים אותו מיד ואם לן עוברים עליו בלי"ת שנאמר ולא תלין נבלתו על העץ. ומצות עשה לקבר את כל הרוגי ביי"ד ביום ההריגה שנא' כי קבר תקברנו ביום ההוא. ולא הרוגי ביי"ד בלבד אלא כל המלין את מתו עובר בלי"ת, עכ"ל.

הנה רואים אנו שהרמב"ם שיכל את ידיו, התחיל הדין בלי"ת לענין הנתלים, ושוב כתב לדין זה של כל הרוגי ביי"ד לקבורה למצות **עשה**, ושוב לענין כל אדם פסק שעובר בלי"ת על אי-הקבורה, ולא הזכיר דינו לענין מצ"ע.

ונראה ברור מזה שמבדיל בין הרוגי ביי"ד לכל אדם בנוגע ללי"ת ואולי גם בנוגע למ"ע, שבהרוגי ביי"ד לא נתרבה לענין איסור לי"ת, אלא באופן שתלוי על העץ וכמפורש בדברי הכתוב "לא תלין נבלתו על העץ כי קלת א-לקים תלוי", וכל שהורידוהו מהעץ ומוטל בקרקע, אף שלא קברוהו אין עובר עליו שוב בלי"ת זה. אלא שמ"מ חובה מוטלת שלא להשהותו והוא מדין **אחר**, מכח מצות **עשה** של "קבר תקברנו". ולענין שאר מתים שאינם תלויים ולא מתו ברשעים עיי' ביי"ד נתרבה מכח ריבוי מיוחד של "תקברנו", שיש בו דין **הלנה** למרות שאינם תלוי, וממילא אין בו עיקר הטעם שמשום זה נתחייבו שלא להלינו גם בהרוגי ביי"ד. וטעם זה של הקפדת התורה על הלנת כל המתים, אינו קיים כנראה בהרוגי ביי"ד מחמת רשעים, ועיי"כ בהם אין האיסור של הלנה אלא על העץ דוקא. שומעים אנו שהתנאים לאיסור הלנה של הרוגי ביי"ד ושל כל המתים הם אחרים, וא"כ יש מקום לומר שגם מה שאמרו בגמרא שריבוי של שאר מתים הוא ג"כ מחמת בזיון, אינו מ"מ אותו הבזיון ממש של הרוגי ביי"ד, שאם הוא אותו בזיון ממש, לא היה מקום לחלק בדיניהם, אלא שכונת הגמרא רק לומר שיש גם בכל המתים יסוד של בזיון, אולם לא בדיוק אותו הבזיון עצמו, אלא הוא בזיון **המת** עצמו ולא בזיון כלפי מעלה.

הא חדא ועוד: אם גם איסור הלנה יש בו משום בזיון כלפי מעלה, באופן שודאי גם אם אמר להלינו לא נאבה ולא נשמע לו, מה מקום היה לספק הגמרא אם אמר לא תקברוני, ואם קבורה משום כפרה או משום בזיון, ובזיון הר"ז בזיון של בני המשפחה או של כל ישראל כמשי"כ התוס' והרמב"ן, והרי לפי"ז יש בו בזיון יותר גדול וחשוב והוא הבזיון כלפי מעלה, וא"כ הרי ודאי אין שומעין לו ונגע בזה קצת מרן הגריא"ה (זצ"ל) במאמרו ב"קול תורה" (תשי"ז) עיי"ש.