

דין יכיר

פתיחה

מקור דין יכיר

היקף נאמנות האב בדין יכיר

פסיקת ההלכה

רמת הנאמנות

נאמנות לומר 'זה בני'

נאמנות לפסול ונאמנות להכשיר

נאמנות לומר 'אין זה בני'

דין יכיר כשיש בני בנים

נאמנות כלפי האישה

האם ישנה מצוות הכרת הבכור

פתיחה

ישנן מספר דרכים לדעת (לקבוע) את מעמדו ההלכתי של האדם: דרך אחת היא, חזקה, ישנה חזקת כשרות לכל אדם ואדם, וכל עוד שאין גורם שמערער אותה, אנחנו משאירים את האדם בכשרותו. דרך נוספת היא רוב, רוב בעילות אחר הבעלי וממילא אנו מייחסים את הבן לאביו. דרך נוספת היא דרך של עדות, או על ידי שני עדים או לפעמים אף עד אחד (עד אחד נאמן באיסורים). המשותף לכל הדרכים הללו, שהן שייכות לא רק בעניין יוחסין, אלא בכל התורה, שבכל התורה מצאנו הליכה אחר הרוב, ומצאנו חזקה וודאי שמצאנו עדות.

נפרט מעט את עיקר הדינים של עד אחד. פירוט זה חשוב, בכדי שנוכל להבין מה החידוש בדין יכיר שנעסוק בו במאמר זה.

בתחום הממוני אין לעד אחד מעמד, הדבר היחיד בתחום זה שניתן בו כח לעד אחד, הוא לחייב שבועה (עד אחד מחייב שבועה).

אולם ישנם תחומים שבהם נתן הכח אף לעד אחד, "אמר עולא: כל מקום שהאמינה התורה עד אחד, הרי כאן שנים" [כתובות כ"ב ע"ב]. אם כן, ישנם מקומות שהתורה נותנת לעד אחד כח של שני עדים, אלא, שלא ברור על אלו מקומות נאמר

כלל זה, וכמו כן לא ברור לאיזה עניין בדיוק הושה עולא בגמרא בכתובות, את עד אחד לשני עדים.

אנו יודעים שעד אחד נאמן באיסורים¹, האם הכלל של עולא תקף גם לגביו? הריטב"א בהתייחסו לעניין בשני מקומות סותר את עצמו, בכתובות אומר הריטב"א שכלל זה שייך גם לעד אחד באיסורים, ואילו ביבמות [פ"ח ע"ב] הוא אומר שכלל זה חל במקום שצריך שני עדים (כדבר שבערוה, כגון בקנוי וסתירה), אבל באיסורים שאין צורך בשניים מלכתחילה, אין הוא נחשב כשניים. בראשונים ובאחרונים² יש דיון לגבי עוצמת הנאמנות של עד אחד, האם הוא נאמן גם מול חזקה ('אתחזק איסורא'), ומה הדין כשהדבר בידו (כגון בתרומה, שבידו לתקן).

דיון נוסף הוא, האם עדות של עד אחד היא עדות גמורה, או שאינה עדות גמורה, אך בעלת נאמנות (ואין צורך במשפטי עדות)³. כפי שכבר ציינו, במאמר זה נעסוק בדין 'יכיר'. דין זה ייחודי ושייך אך ורק ליוחסין, ואיננו תקף במקומות אחרים.

מקור דין 'יכיר'

בתורה נאמר [דברים כ"א]:

כי את הבכור בן השנואה יכיר לתת לו פי שנים.

לומדים מכאן חז"ל, שהאב נאמן בהכרת בנו, כלומר, לאב יש נאמנות 'לקבוע' מיהו הבכור שבבניו. לכאורה זהו דין פשוט, אלא שרבות השאלות ביחס לדין זה, וכן רבות ההסתעפויות הנובעות מדין זה.

ישנן מספר שאלות שיש לשאול: מה רמת הנאמנות של האב (האם נאמן נגד עדים, חזקה), מה היקף הנאמנות שניתנה לו (רק לגבי בכורה, או גם לגבי תחומים נוספים), ועוד שאלות שיעלו בהמשך הדברים. נתחיל בבירור שתי השאלות שהעלנו,

1. עיין גיטין ב' ע"ב, וברש"י ותוספות שם.

2. עיין בראשונים על גיטין שם, ובשב שמתתא [שמעתיא ג ריש פ"א], וכן בנתיבות המשפט [סימן מ"ד, ס"ק כ"ד] ובאחרונים על גיטין.

3. עיין ט"ז [יו"ד צ"ח, ב] ואבני נזר [חומ"מ קס"ח] וכן ציונים לתורה לר"י ענגיל [כלל ה']. רבי נחמיה בגמרא ביבמות [פ"ח ע"ב] אומר שבמקום שיש עד אחד, אין עדות בדבר, ואפילו פסולים כשרים.

משום ששאלות אלו תלויות זו בזו, וכמו כן הן מרכז הדיון בדין 'יכיר', ומהן מסתעפים הדיונים הנוספים.

היקף נאמנות האב בדין 'יכיר'

ראשית נדון בהיקף הנאמנות של האב ביחס לבנו, ונברר, האם נאמנות זו מצומצמת לבכורה בלבד, או שמא יש לאב נאמנות מקיפה לגבי מעמדו ההלכתי של בנו, ואולי אף יותר מזה.

במסכת בבא בתרא [קכ"ז ע"א] נאמר:

שלחו ליה בני אקרא דאגמא לשמואל, ילמדנו רבינו, היו מוחזקין בזה שהוא בכור ואמר אביו על אחר בכור הוא, מהו?...מה נפשך, אי כרבנן סבירא ליה לישלח להו כרבנן, אי כרבי יהודה...לישלח להו כרבי יהודה, מספקא ליה אי כרבי יהודה אי כרבנן.

ממשיכה הגמרא ומפרטת מהי מחלוקת חכמים ורבי יהודה?

יכיר, יכירנו לאחרים. מכאן א"ר יהודה, נאמן אדם לומר זה בני בכור, וכשם שנאמן אדם לומר זה בני בכור, כך נאמן אדם לומר זה בן גרושה ובן חלוצה, וחכמים אומרים אינו נאמן.

הראשונים חלוקים בהבנת הלימוד של רבי יהודה, כיצד רבי יהודה הגיע למסקנה שהאב נאמן גם לפסול את בנו:

הרשב"ם [שם ע"ב] מסביר בדעת רבי יהודה שמקורו הוא סברה: 'מה לי נאמן לבכר מה לי נאמן לפסול'. לכאורה אין זו סברה פשוטה כלל וכלל, שהרי הבדל גדול הוא בין קביעת מעמד הלכתי של בכור, ובין פסילה הלכתית של הבן, שמשמעותה פגיעה בבנו. היה אפשר להעלות שכוונתו של הרשב"ם היא, שבעצם נאמנותו של האב כפולה: הוא נאמן לבכר את בנו, וממילא הוא נאמן לומר על שאר בניו שאינם בכורים, להפסידם ממון. אם כן, אומר רבי יהודה, מה לי נאמן לבכר, כלומר, להפסיד את שאר הבנים, ומה לי 'להפסיד' את בנו במובן ההלכתי.

אולם, הסבר זה נראה קשה בפשט דברי הרשב"ם, וכך קשה כשלעצמו. שהרי נישול שאר בניו מן הבכורה נעשה ממילא, ולא באופן ישיר, ועוד, שאי אפשר לומר שלבנים יש זכות בכורה, הרי זכות זו שייכת אך ורק לבכור, אם כן, אין כאן 'פסילה' של האב לגבי שאר הבנים.

אפשר לרכך מעט את הקושי שבדברי הרשב"ם, ולהסביר, שרבי יהודה סובר שכמו שנאמן לבכר את בנו אפילו מול חזקה (דאם לא כן, אין צורך בדין 'יכיר'), כך נאמן לפוסלו גם נגד חזקת הכשרות. כלומר, אנו רואים שנאמנות האב לגבי בנו היא כל כך חזקה, שנאמן הוא אף נגד חזקה, אם כן סביר להניח שהיקף נאמנותו של האב הוא רחב יותר.

תוספות [שם ע"א, ד"ה כך] לא מקבלים שזו סברא פשוטה :

תימה, לפי שנאמן לבכר יהא נאמן גם לפסול, ולומר שהוא בן גרושה או בן חלוצה?!

ובמסכת קדושין שואלים תוספות [ע"ד ע"א, ד"ה כשם] באופן ברור יותר :

...בשלמא זה בני בכור, דין הוא שיהא נאמן עליו, משום דהוי טוב לולד, שע"י כן יטול פי שנים, אבל לפוסלו אמאי נאמן?!

תוספות מחפשים מקור לדבר. בתוספות מובאות שתי אפשרויות :

א. התורה האמינתו לבכר בכל עניין, אפילו יש לו בנים גדולים נאמן לומר על הקטן שהוא בכור, על אף שהמשמעות שעושה את הגדולים ממזרים. אם כן נאמן גם לפסול ולומר שהוא בן גרושה ובן חלוצה (להלן: ב"ג וב"ח).

ב. פירוש נוסף מובא בשם **רבינו אליהו**: נאמר, "כי את הבכור בן השנואה יכיר". מכאן שנאמן האב לומר שהוא בן שנואה, ושנואה פירושו שנואה בנישואיה (כגון גרושה שנישאה לכהן).

תוספות דוחים את פירושו של רבינו אליהו, כיוון שבפשט הגמרא לא משמע כדבריו. הגמרא אומרת: "וכשם שנאמן", כלומר, נאמנותו נובעת מדין 'יכיר' שבבכורה, ואילו לפי רבינו אליהו יש לה מקור נפרד ומפורש.

נראה שניתן לבאר את הסברו של רבינו אליהו: אומר רבי יהודה, שהתורה אומרת שנאמן לומר שבנו ב"ג וב"ח, כמו שנאמן לבכר. הרי ברור הוא, שעיקר הפרשה עוסקת בקביעת הבכור, עיקר חידושה הוא, שהאב נאמן לקבוע מיהו הבכור, ובתוך עניין זה התורה רומזת שיכול גם לומר על בנו שהוא ב"ג וב"ח "כי את הבכור בן

4. כפי שהגמרא שם שואלת ביחס לחכמים: "בשלמא לרבי יהודה היינו דכתיב 'יכיר', אלא לרבנן 'יכיר' למה לי?!"

השנואה יכיר", ולפיכך אומר רבי יהודה, שאנו רואים בתורה שכשם שנאמן להכיר את בנו, כך נאמן לומר שהוא ב"ג וב"ח.

ונראה שלזה התכוונו גם **תוספות ישנים** [קדושין ע"ד ע"א, בסוף ד"ה כשם]: "והא דקאמר כשם כו' משום דפשטיה דקרא משמע דקאי טפי אהכרת בכור".

תוספות בפירושים הראשון טוענים שמצד הסברא, אין אדם נאמן לפסול את בנו, אלא שמהתורה משמע שאפילו לפסול נאמן. הבעיתיות בפירוש זה היא, שהתורה אומרת שאפשר בעקיפין לבוא ולפסול, אבל לבוא ולפסול ישירות מנין שאפשר? נקודה בעיתית נוספת היא, שאולי התורה מקבלת גם פסילה רק במסגרת הכרת הבכור, אבל סתם כך לא. לבוא ולומר בני ב"ג וב"ח, זה לא במסגרת בכורה ואולי על זה אינו נאמן.

שתי נקודות אלו שהעלנו, אינן מפריעות בהסברם של רבינו אליהו והרשב"ם, שלרבינו אליהו ישנו מקור מפורש של פסילה ישירה: "... בן השנואה יכיר". כך גם להסברו של הרשב"ם, שסובר שרבי מניח כסברה פשוטה, שאם אפשר לקבוע על הבן חלות של בכור, כך אפשר לקבוע עליו חלות של פסול, גם כן, יש כאן אמירה ישירה לגבי הבן.

היד רמ"ה מבאר גם הוא כתוספות, ומביא ראייה מהמשנה בקדושין [ע"ח ע"ב]: המשנה מביאה את דעת רבי יהודה, הסובר שנאמן לומר על בנו שהוא ממזר, וממשיכה הגמרא ומביאה את מקורו של רבי יהודה:

כדתניא, 'יכיר' - יכירנו לאחרים, מכאן אמר רבי יהודה נאמן אדם לומר, זה בני בכור, וכשם שנאמן לומר זה בני בכור, כך נאמן אדם לומר זה בן גרושה וזה בן חלוצה⁵.

אומר הרמ"ה, שאנו רואים מכאן שהנאמנות לומר על בנו שהוא ממזר, נובעת מטעם בכור.

לכאורה נראה שאין מכאן ראייה מוכחת להסברו של הרמ"ה בדעת רבי יהודה, שהרי גם הסברו של הרשב"ם נכנס יפה ללשון הגמרא, שרבי יהודה אומר שכשם שנאמן לומר על בנו שהוא בכור, כך מסברא נאמן לומר שהוא ב"ג וב"ח, וממילא נאמן לומר עליו שהוא ממזר. וכן שיטת רבינו אליהו נכנסת יפה ללשון הגמרא, וצ"ע.

5. ממילא נאמן גם כן לומר שבנו ממזר.

ישנן שתי שאלות שלכאורה אינן קשורות לעצם דין יכיר, אבל קשורות לשיטת רבי יהודה בנאמנות לפסול את בנו :

א. כיצד נאמן לגבי אשתו, לומר שהיא גרושה או חלוצה?

ב. כיצד נאמן לגבי עצמו, הרי אין אדם משים עצמו רשע (שאומר שנישא לגרושה והוא כהן)?

לשאלה הראשונה נתייחס בהרחבה בהמשך, רק נאמר בקצרה, שאפשר להעלות שמדובר שידוע שהיא גרושה או חלוצה, ולפיכך לא היה שום חידוש לגבי האישה, אלא לגבי הבן, שהאב ייחס אותו לאשה זו.

את השאלה השניה, מעלה **התוספות רי"ד** [יבמות מ"ז ע"א ד"ה ומקשה⁶]. כמו כן הוא מקשה על דבר רבי יהודה במשנה בקדושין [ע"ח ע"ב]⁷ האומר שנאמן אדם לומר שבנו ממזר, שרבי יהודה סותר את עצמו שהרי האב משים עצמו רשע כשאומר שבא על הערוה, ורבי יהודה הוא שאומר [יבמות כ"ה ע"א] - "הרגתיו, לא תנשא אשתו"? לא ניתן לתרץ שאפשר לעשות בנידון דידן פלגין דיבורא, כפי שאנו עושים במקרה של 'פלוני רבעני לרצוני', כיוון ששם אנו אומרים שאכן רבעו אך לאונסו, ואילו כאן, אם לא בא על הערוה, ממילא אין בנו ממזר.

התוספות רי"ד מיישב, שהאב אומר שלא ידע שהאישה גרושה, וכשנדע לו מיד פרש, וכן בערוה, טוען שהתחלפה לו באשתו. וכך הדין אם היה אומר לגבי הרגתיו, שלא הרג במזיד וכו'.

הרש"ש [ב"ב קכ"ז ע"ב ד"ה כן נאמן] וכן **המקנה** [קדושין ע"ח ע"ב] מיישבים באופן אחר, שידוע שנשא גרושה, ורק מעיד שזה ממנה⁸.

הריטב"א [ב"ב קכ"ז ע"ב, ד"ה וכשם] **והמאירי** [יבמות שם, ד"ה זה שביארנו] מקשרים גם את השאלה הזו לדין 'יכיר', אולם נראה שיישום הדין של הריטב"א שונה משל המאירי. ניסוחו של הריטב"א הוא :

אי נמי, גזה"כ שיהא נאמן, ואולי שאינו נאמן על עצמו, שפלגין דיבוריה, כההיא דפלוני רבעני לרצוני.

6. לגמרא עצמה נתייחס בהמשך.

7. גם לגמרא זו נתייחס בנפרד.

8. כפי שהעלנו לגבי הנאמנות על האישה עצמה.

הריטב"א מצד אחד טוען שזו גזירת הכתוב, ומצד שני משתמש בכלל של פלגינן דיבוריה (הדבר צריך עיון, שהרי לא שייך כאן 'פלגינן', כפי שהבאנו לעיל בשם התוספות רי"ד) שתקף גם במקרים אחרים, שאין בהם גזירת הכתוב. לדברי הריטב"א לא ברור מה הצורך בגזירת הכתוב, ואם יש בה צורך, לא ברור מה הצורך ב'פלגינן'.

מהמאירי משמע שכאן באופן חריג נאמן על בנו, על אף שלולי גזירת הכתוב לא היינו יכולים לקבל את עדותו, המאירי אומר:

כל לגבי בריה, רחמנא הימניה, דכתיב יכיר - יכירנו לאחרים.

אפשר להציע שתי אפשרויות למנגנון הנאמנות של האב (מה לימדה גזירת הכתוב):

א. על אף שבעצם האב לא נאמן כי 'אין אדם משים עצמו רשע', לגבי בנו הוא נאמן.⁹

ב. על אף שאי אפשר לעשות כאן 'פלגינן' (כמובא בתוספות רי"ד), אנו בכל זאת עושים 'פלגינן'.

לפי המאירי (ואולי אף לפי הריטב"א) דין יכיר מקבל תוקף גדול ממה שראינו עד עתה. אין אנו מדברים מצד היקף נאמנותו, אלא מצד עוצמת נאמנותו, ולעניין זה נתיחס בסעיף הבא.

במה חולקים חכמים?

אם נסביר את דעת רבי יהודה כרשב"ם, נראה בפשטות, שחכמים לא מקבלים את הסברה של רבי יהודה, ולפיכך האב נאמן לבכר, אבל לא נאמן לפסול.

ולפי הסברו של רבינו אליהו, חכמים מפרשים את הפסוק באופן שונה: בפסוק "כי את הבכור בן השנואה יכיר", מדובר שידוע שהוא בן השנואה, והאב רק מברר שהוא הבכור.

לדברי תוספות, אכן לא נאמן אדם לומר על בנו הקטן שהוא הבכור, ולעשות בניו הגדולים ממזרים. אם כן מה מחדש דין יכיר לדעת חכמים? מסבירה הגמרא, שבמקום וצריך היכר, האב נאמן להכירו לאחרים.

9. על אף שהוא קרוב.

נחזור לתחילת הגמרא: שאלו את שמואל מה הדין במקום שיש חזקה שאחד הבנים אינו הבכור האם נאמן האב לבכר אותו, וכיוון ששמואל הסתפק האם הלכה כחכמים או כרבי יהודה, הוא אמר שיכתבו הרשאה וכו'.

רואים מהגמרא שברור לשמואל שהשאלה האם האב נאמן מול חזקה תלויה במחלוקת רבי יהודה וחכמים, ויש לברר כיצד שאלה זו תלויה במחלוקת.

אם נבין כרשב"ם שלרבי יהודה נאמן לפסול מסברה, אין זה אומר בהכרח שרבי יהודה יאמר שנאמן גם מול חזקה, אולם לפי מה שהעלינו בסוף דברינו בדעת רשב"ם, שמכך שנאמן מול חזקה, לומד רבי יהודה שנאמן לפסול, אם כן, כל דינו של רבי יהודה נובע מהיכולת של האב מול חזקה.

לפירושו של רבינו אליהו קשה: הפסוק לימד שהאב נאמן לפסול אבל הוא לא לימד שנאמן מול חזקה.

לפי פירוש תוספות הדברים מובנים: תוספות אומרים שאנו לומדים שהאב נאמן לפסול את בנו מכך שנאמן לבכר, על אף שבכך פוסל את האחים. יש מקרים בהם האחים הם יותר ממוחזקים, הרי רואים כולם שהם גדולים, ובכל זאת האב נאמן, ומכאן ניתן לראות שלרבי יהודה האב נאמן גם מול חזקה. חכמים חולקים וסוברים שאינו נאמן (ואכן הגמרא מסבירה שהצורך בדין 'יכיר' לפי חכמים הוא במקרה ש'צריך היכרה', ולא במקרה של חזקה).

אפשר לומר בדעת רשב"ם ובדעת רבינו אליהו, שלפי רבי יהודה נאמנות האב לפסול היא בעצם מול חזקת כשרות, ומכאן נלמד שגם מול חזקות אחרות נאמן.

פסיקת ההלכה

הגמרא [דף קכ"ח ע"ב] פוסקת כרבי יהודה, ופוסק **בה"ג** [מובא בתוספות ה"ל]¹⁰, שהלכה כרבי יהודה רק כאשר האב פוסל על ידי הכרת בכורה, אבל אינו נאמן לאמר זה ב"ג וב"ח. ר"י חולק ואומר שנאמן לפסול גם בלא הכרת בכורה. מביא ר"י ראיה ממסכת יבמות [מ"ז ע"א] ממקרה שבא נכרי לרבי יהודה ואמר לו: "נתגיירתי ביני ובין עצמי", אמר לו רבי יהודה: "אתה נאמן לפסול את עצמך אבל לא את בניך". שואלת הגמרא, שהרי לרבי יהודה נאמן לומר על בנו ב"ג וב"ח, ומדוע כאן לא נאמן לפסול בניו? עונה הגמרא, שכיוון שלדבריו של אותו 'גר' הוא בעצם כותי, ואין עדות

10. כן פוסק **הסמ"ג** [מובא בשלטי הגיבורים קידושין ל"ב ע"א מדפי הר"י].

לכותי, אינו נאמן. אנו רואים מכאן, שאילולי היה אותו 'גר' כותי, היה נאמן לפסול בניו אף שלא במסגרת בכורה.

בה"ג טוען שרבי יהודה סובר שנאמן לפסול את בנו גם שלא במסגרת בכורה, אלא שאנו פוסקים כרבי יהודה, רק במסגרת בכורה. יש לברר מניין לבה"ג חלוקה זו. ניתן להעלות, שמחלוקת רבי יהודה וחכמים היא רק במסגרת בכורה (גזרת הכתוב), כלומר, רבי יהודה מעולם לא טען שנאמן לפסול את בנו שלא במסגרת בכורה, אלא רק במסגרת הכרת הבכורה. נאמנות האב היא בעצם רק לגבי בכורה, ואין לאב נאמנות לפסול את בנו. אכן, גם במקרה שעל ידי הכרת הבכורה הבן נפסל, כובד הנאמנות הוא על הכרת הבכורה. במילים אחרות: האב נאמן להכיר את בנו הבכור, גם אם ממילא נפסל בן אחר, אבל אין לו נאמנות לפסול את בנו באופן ישיר. לפי הסבר זה צריך להסביר כיצד קביעת בנו כב"ג או חלוצה קשורה למסגרת בכורה. ניתן לומר, שאכן אין זהו קשר ישיר בין הבכורה והפסילה, כמו הקשר בפסול ממזרות, שעל ידי הקביעה שהקטן בכור, ממילא אנו אומרים שהגדולים ממזרים. כאן יש קשר מקרי, במסגרת הבכורה האב קובע כי X בכור, וגם מייחס אותו לגרושה או החלוצה, כלומר, הוא אומר שכן הגרושה הוא הבכור.

רמז להבנה זאת אנו מוצאים בקרבן נתנאל [קידושין פ"ד סימן ז', אות ב], הרא"ש מביא שנפסקה הלכה במסכת ב"ב כרבי יהודה, ומביא הרא"ש גם את המקרה שביבמות שהבאנו לעיל. מסביר הקרבן נתנאל את הצורך בהבאת המקרה שביבמות:

דאי מדהאי דיש נוחלין, לא נשמע אלא בבכור. ומשום הכי מיייתי לה האי דהחולץ, דנשמע מן דא, אפילו לעניין שאר פסולים נאמן האב.

הסברו של הקרבן נתנאל הוא שמהגמרא בב"ב אפשר להבין שכל המחלוקת בין רבי יהודה וחכמים היא במסגרת בכורה: טוען רבי יהודה שנאמן האב לפסול את בנו, אבל סתם כך אינו נאמן, לכן מביא הרא"ש את הגמרא ביבמות, שבה מדובר על פסילה שאיננה במסגרת הבכורה.

גם מהרא"ש עצמו נראה, שהייתה 'הוה אמינא' כזו. הרא"ש בב"ב [פ"ח ס"ו כא] מביא את דעת בה"ג וחולק עליו, ומביא ראיות מיבמות ומקידושין, שנאמנות האב לפסול את בנו היא גם שלא במסגרת בכורה. מוסיף הרא"ש שם:

וגם מלשון ה"ג משמע דרבי יהודה אית ליה דבכל עניין מהימן, אלא דלא קי"ל כוותיה אלא על ידי הכרת בכורה.

בתחילה הרא"ש הבין בדעת בה"ג שרבי יהודה דיבר רק על פסילה במסגרת בכורה, ולכן טרח הרא"ש להוכיח שרבי יהודה דיבר גם על הכרה שלא במגרת בכורה, ובסוף מביא הרא"ש שגם מלשון בה"ג לא משמע שרבי יהודה אכן סובר כך, אלא שאנו פוסקים כרבי יהודה רק במסגרת הכרת בכורה¹¹.

מצאנו שדעת ר"ת [מובא ברמב"ן ב"ב שם, ד"ה היו מוחזקים], שרבי יהודה סובר, שנאמנות האב לומר שבנו ממזר, היא רק במקרה שאומר שבנו הקטן בכור, ואז ממילא הגדול ממזר.

הרמב"ן חולק, ולדעתו משמע מדברי רבי יהודה שדיבר בכל עניין. הוא מוכיח זאת פשט המשנה בקידושין [ע"ח ע"ב] "אפילו שניהם אומרים על העובר שבמעיה ממזר הוא", ולדעת רבי יהודה נאמנים. כמו כן הוא מוכיח זאת גם מכך שרבי יהודה נאמן לומר על בנו שהוא ב"ג או ב"ח, ודבר זה ודאי לא קשור לבכורה.

הרמב"ם [איסורי ביאה ט"ו, טז] פוסק כרבי יהודה שנאמן אדם לומר על בנו שהוא ב"ג או ב"ח, וכן לומר עליו שהוא ממזר. ומשמע שנאמן גם שלא במסגרת הכרת בכורה.

רמת הנאמנות

השאלה ששאלו את שמואל היא, מה הדין במקום שאחד האחים מוחזק כבכור. מה כוונת הגמרא בביטוי 'מוחזק'?

הרשב"ם אומר:

לאו בעדים שמעידין שראו שנולד קודם לאחיו, דאם כן אין האב נאמן, אלא בקול בעלמא, כעין שאמרנו למעלה, דהו קרי ליה בוכרא¹².

11. הזכרנו, שלכאורה, אם אנו מדברים על פסילה במסגרת הכרת בכורה, אין לנו לדבר אלא על מקרה של ממזרות, שבו כיוון שאמר על הקטן שהוא בכור, ממילא פסל את הגדולים, אבל מקרה של ב"ג וב"ח לכאורה לא שייך במסגרת בכורה, וממילא אין יכולת לאב לומר על בנו (ע"פ בה"ג) שהוא ב"ג וב"ח. אמנם, הרא"ש [שם] אומר שגם ב"ג וב"ח שייך במסגרת של הכרת בכורה, ואלו דבריו: "ומה שנאמן לומר ב"ג, היינו נמי על ידי הכרת בכורה, דכתיב: "כי את הבכור בן השנואה יכיר", ואמר מאי שנואה? שנואה בנשואיה". את דבריו מסביר הפלפולא חריפתא [אות א]: "ואהא קאמר קרא כי יכיר ויאמר שהוא בכור, אע"ג דאגלאי מלתא שהוא בן שנואה בנשואין".

12. עיין ביד רמ"ה המביא כיוון דומה.

הרשב"ם סובר אם כן, שלא ניתנה לאב נאמנות מול עדים, אלא רק נגד חזקה - קול. במילים אחרות אפשר לומר, שנאמנות האב איננה בתוקף של עדות, אלא נאמנות מיוחדת מדין 'יכיר', ולפיכך כשסותר שני עדים, אין לו נאמנות. אפשר לומר בדיוק להיפך: אם לנאמנות האב יש תוקף של עדות, בודאי שאין לתת לו כח של שני עדים, (ולכל הפחות, לא יותר משני עדי), אבל אם היא נאמנות מיוחדת מדין 'יכיר', אפשר להבין שהתורה נתנה לאב נאמנות אפילו מול שני עדים¹³.

הרמב"ן גורס בדברי רשב"ם: 'דהוא קרי ליה', כלומר האב הוא זה שהיה קורא לבנו בכור. בעקבות גרסה זו הוא מקשה, שאדרבה במקרה זה האב אינו נאמן, שהרי 'כיוון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד'¹⁴. לעומת זאת, מול שני עדים ודאי שנאמן,

13. האחרונים נחלקו האם דין 'יכיר' יוצר תוקף של עדות, או של נאמנות. הסוברים שדין 'יכיר' יוצר תוקף של עדות מביאים מספר ראיות לדבריהם:

האב אינו יכול לחזור בו ('כיוון שהגיד').

נכרי פסול להכרה, וכן רשע.

אם האב לא נאמן על חלק מדיבורו, נאמר עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה.

בעניין קרוב, הם מסבירים שהאב נאמן על אף שהוא קרוב, זו גזירת הכתוב.

לעומתם, הסוברים שדין 'יכיר' אינו נותן תוקף של עדות, מביאים ראיות נגדיות:

האב נאמן, על אף שסומך על אחרים (כפי שנראה להלן).

אין צורך בבית דין, ולכן נאמן מול עדים.

לדעתם, אי יכולת החזרה לא נובעת מהדין של 'כיוון שהגיד', אלא היא דין בייכיר' שהאב אינו

יכול לחזור בו. עיין עוד ב**אנציקלופדיה תלמודית** [עמוד תק"ג ועמוד תקנ"א].

14. דין זה נאמר בדיני עדות, אפשר אם כן להוכיח מדברי הרמב"ן שהוא סובר שלדין 'יכיר' תוקף של עדות. אמנם, ראינו בהערה הקודמת שיש אומרים שדין זה אינו קשור לעדות, אלא לדין

'יכיר', אבל מכך שהרמב"ן מתנסח בכלל של עדות (מה שבגמ' לא מופיע), משמע שדין זה נובע

מדין עדות. השאלה היא, האם שייך 'כיוון שהגיד' מחוץ לכותלי בית הדין, שהרי בגמרא [ב"ב

קכ"ז ע"ב] שמביאה את הדין שהאב לא יכול לחזור בו (אמר זה בני ואחר כך זה עבדי), מדובר

מחוץ לבית הדין ("היו עוברים בבית המכס"). אכן, בשאלה זו נחלקו אחרונים: יש אומרים

(**רעק"א**, **חת"ס**, **חזו"א**) שאין צורך בבית דין לעניין 'כיוון שהגיד', ומוכיחים מגמרא זו, ויש

אומרים (**תשובות רי"ד** [סימן צב]) שצריך בית דין, ומיישבים גמרא זו. עיין **אנציקלופדיה**

תלמודית [עמוד תקנ"א]. נראה ששורש המחלוקת הוא בטעם הדין של 'כיוון שהגיד', האם דין זה

קשור לקבלת בית דין, כלומר ברגע שבית דין מקבלים עדות, אי אפשר לשנות אותה (קשור לדין

של יקם דינא והדר דינאי, [יבמות ל"ז ע"ב]), או שדין זה קשור לנאמנות העדים, כלומר אם הם

חוזרים בהם יש חשש שקר, ולפי זה, דבר זה נכון גם שלא בבית דין. ככלל, יש לשאול אם יש

מושג של עדות מחוץ לבית דין. **מהנתיבות** [סימן ל"ח, ס"ק ב] משמע שיש מושג של עדות מחוץ

שהרי הוא לא בא מולם באופן חזיתי: הם מעידים שהבן הזה גדול, והאב אומר 'אין הכי נמי', אלא שהוא טוען שזה אינו בנו, והרי נאמן לומר על בנו שהוא ממזר [קידושין ע"ח ע"ב].

בכל אופן שיטת רשב"ם קשה: מדוע אינו נאמן, והרי הוא לא סותר את העדים? **הרשב"א** מקשה קושיא זו על רשב"ם, ומיישב, אכן במקרה כזה רשב"ם יודה שהאב נאמן, אלא שצריך להעמיד את דברי רשב"ם במקרה של תאומים, במקרה כזה אם באו שני עדים והעידו על אחד שהוא הבכור, האב לא יכול לבוא ולומר שהשני הבכור, ואותו אחד שהעידו עליו ממזר, שהרי שניהם נולדו מאותה טיפה. נראה שיש אפשרות להבנת שיטת רשב"ם:

הרשב"ם אכן סובר שהאב לא סותר את דברי העדים, הוא מודה להם שאכן פלוני הוא הגדול, רק שאינו בנו, אלא, שהאב לא נאמן לומר על פלוני שאינו בנו¹⁵, כלומר, אי - נאמנות האב מול שני עדים, אינה בגלל שהוא סותר אותם, אלא מכיוון שהמפלט היחיד שיש לו אינו בהשג ידו. כמובן שהאב אינו נאמן במקרה שהוא סותר אותם, כמקרה של תאומים שהזכיר הרשב"א.

המהרשד"ם [ח"מ ש"ד, ד"ה ולשאלה] פוסק באופן ברור, שאין האב נאמן ב'יכיר' מול שני עדים, כאשר הוא סותר אותם באופן חזיתי. הוא מדייק זאת גם מלשון הרי"ף בב"ב [נ"ו ע"ב] שכותב:

בשלמא לרבי יהודה היינו דצריך יכיר, לאשמועינן דאביו מהימן אע"פ דמוחזק באחר דבכור הוא, **על ידי קול**....

הרי"ף הוסיף את המילים 'על ידי קול', ומכאן מדוייק, שרק כשמוחזק כבכור על ידי קול נאמן האב נגד החזקה, אבל מול עדים, אינו נאמן. האם אפשר לדייק מהרי"ף, שהאב אינו נאמן מול עדים גם כאינו סותר אתם? מצד הסברא תמוה לומר שאינו נאמן, שהרי הוא לא סותר את העדים, אולם, מעצם ההדגשה של הרי"ף שנאמן דוקא על ידי קול, משמע שאינו נאמן מול עדים כלל. אולם אפשר לומר, שדוקא במוחזק על ידי קול יש חידוש גדול יותר, שכאן הוא סותר חזיתית את המוחזקות. המוחזקות אומרת שפלוני בכור, והאב טוען שאכן

לבי"ד: "...דלא שייך כאשר זמם, רק בדבר שצריך עדות בב"ד... אבל באיסורין אפילו במקום דצריך ב' עדים, מ"מ, לית ליה הגדה בב"ד...".

15. לדיון בנאמנות האב לומר 'זה לא בני' נתייחס בהמשך.

הוא בנו, אך לא הבכור. מה שאין כן כשבא מול שני עדים, הוא לא סותר את דבריהם, הוא פשוט טוען שזה אינו בנו. לפי הבנה זו, גם מול עדים (חזיתית) הוא לא נאמן, אלא שהרייף לא חש להביא זאת, כי זה דווקא פשוט יותר.

הרמב"ם [נחלות ב', יד] כותב:

... וכן אם אמר על המוחזק לנו שהוא בכורו, אינו בכור, נאמן.

לכאורה אי אפשר להוכיח מהרמב"ם לכאן או לכאן. הרמב"ם כותב את לשון הגמרא ואיננו מפרט אם האב נאמן גם מול עדים או לא.

המגיד משנה מביא את דברי הרמב"ן והרשב"א שנאמן האב מול עדים, ומסיים - "זהו דעתם". יש לבחון האם כוונתו של המ"מ שזו דעתם ולא דעת הרמב"ם, או, שכא כוונתו שזו דעתם, אך לא בנגוד לדעת הרמב"ם, אלא שמדברי הרמב"ם אי אפשר לדעת את כוונתו.

המל"מ [שם] מביא שדעת **המהריב"ל** [ח"א סוף סימן ס"ד]¹⁶ היא שאפילו במצב שהעדים אומרים שפלוני גדול, והאב מודה שהוא בנו, אלא שטוען שאינו הגדול, האב גובר על העדים¹⁷. אבל במצב שהמציאות מכחישה אותו (רואים אחד זקן ואחד צעיר), אינו נאמן.

אם כן, לשיטת המהריב"ל ודעימיה, התורה נתנה לאב נאמנות מיוחדת ביחס לבנו, שתקפה אפילו מול שני עדים. לפי פשט דבריהם, האב אכן נאמן, ומי שהאב הצביע עליו כבכור, הוא אכן הבכור הביולוגי.

אולם, אפשר ומוצגת כאן הבנה שונה בענין 'יכיר': התורה לא נתנה לאב נאמנות מציאותית, כלומר, נאמנות האב כשאומר שבנו ממזר, לשיטת רבי יהודה (וכך נפסק להלכה), אינה אומרת שבנו ממזר מבחינה מציאותית, כלומר, שבא מאיסורי עריות וכדומה, אלא שלאב יש זכות להחיל על בנו שם ממזר.

כמוכן שיש קושי בדבר: מדוע לאב ניתנה זכות שרירותית לקבוע חלויות על בניו, גם כשזה פוגע בהם? מצד שני, גם אם נאמר שזו נאמנות מציאותית, יהיה קשה: כיצד נאמן האב מול שני עדים? האם האב ניחן ברמת אמינות גבוהה, שאפילו שני עדים שהם פסגת הראיות, אינם מצלחים לגבור עליו? נתינת כח כזה לאב, כמוה כנתינת הזכות השרירותית לקבוע חלויות על בניו.

16. ועיין **בכנסת הגדולה** [רע"ז] שמביא עוד פוסקים בשיטתו של המהריב"ל.

17. עיין **סמ"ע** [חומ"ם רע"ז, ס"ק כ"ד] שמדייק מלשון הטור והשו"ע, שהאב אינו נאמן כנגד שני עדים.

ואולי יש לחלק בין הכרת בכורה ובין פסילת הבן (ובכך לצמצם את דברי המהריב"ל ודעימיה), אכן, רבי יהודה לומד מ'יכיר' שנאמן האב לפסול את בנו, אבל עדיין יש הבדל בין הכרת בכורה ופסילת הבן. בהכרת בכורה התורה נתנה לאב כח רב יותר, והוא נאמן גם מול שני עדים, אבל בפסילת הבן, האב נאמן רק מול חזקת כשרותו של הבן, אבל לא מול שני עדים.

ואולי נחלק אף יותר: בבכורה ההכרה איננה מציאותית, אלא היא החלת שם בכורה. בכורה איננה דבר מציאותי אלא 'דין', כפי שאנו מוצאים במכירת הבכורה מעשיו ליעקב, וכן בהחלפת הבכורים בלויים, אבל בפסילת הבן, היא פסילה מציאותית, ולכן, כאשר האב נסתר על ידי שני עדים, אין לו נאמנות.

יש לבחון זאת לפי שלשת ההסברים שהבאנו בדעת רבי יהודה:

לפי שיטת הרשב"ם: שיטת רשב"ם היא שלמדנו מסברה, שכמו שנאמן בהכרת בכורה כך נאמן לפסול. לפי שיטתו, לכאורה היינו אומרים, שכמו שבבכור האב נאמן לפסול גם נגד שני עדים, כך בפסילת הבן, אולם אפשר לומר, שלמדנו מסברה שכמו שנאמן האב להכיר את בכורו אפילו כנגד שני עדים, כך נאמן לפסול את בנו כנגד חזקת כשרות, אבל כשיש שני עדים, אין סברא לומר שנאמן גם לפסול.

לפי שיטת תוספות: תוספות אומרים, שכמו שנאמן להכיר את בנו הקטן כבכור וממילא נעשים בניו הגדולים ממזרים, כך נאמן גם לפסול את בנו באופן ישיר. זה אחד האופנים בו מתקיים דין יכיר. אופן נוסף הוא, מקרה שהאב עומד חזיתית מול שני עדים, ואז, מצד אחד הוא לא עושה את בניו ממזרים (שהרי הוא טוען שכולם בניו, ובכל זאת זה הבכור ולא האחר), אבל מצד שני, הוא בא מול כח של שני עדים. כאן נאמר, שרבי יהודה למד מהאופן הראשון, בו האב עושה את בניו הגדולים ממזרים, שנאמן האב גם לפסול את בניו, אבל האופן השני של כח האב מול שני עדים, הוא דין מיוחד ב'יכיר' שלא שייך בפסילת הבן.

לפי שיטת רבינו אליהו: רבינו אליהו למד מהפסוק "כי את הבכור בן השנואה יכיר". כאן נאמר כפי שאמרנו בתוספות: הנאמנות של האב לפסול את בנו ולומר שהוא ב"ג, לא קשורה לעמידה שלו מול שני העדים. העמידה מול שני העדים, באה לסתור את דבריהם לגבי הבכורה, והפסילה של הבן, היא עניין אחר (שהעדים לא מעידים עליו כלל). רבי יהודה לומד מפסילת הבן במסגרת דין 'יכיר', לפסילת הבן בכלל, אבל את תוקף דין 'יכיר' שהוא גם כנגד שני עדים לא מעתיק רבי יהודה לפסילת הבן.

אפשר לומר, שגם לסוברים שנאמנות האב היא רק כנגד קול, אבל לא כנגד עדים, יש פיצול בין הכרת בכורה ופסילת הבן, שבפסילת הבן לא נאמן האב כנגד קול, אלא רק כנגד חזקת כשרות.

העלנו, שאולי נאמנות האב בדין 'יכיר' איננה בגדר ראייה, אלא חלות שהאב מחיל על בנו, אם כן מדוע כאשר ישנה סתירה במציאות, כאשר בן אחד צעיר ואחד זקן, לא ניתנה לו הזכות?

אפשר לומר, שכאשר החלות סותרת את המציאות בצורה ברורה (מה שלא קורה בעדים), אי אפשר להחיל אותה.

אולם עדיין יש קושי (מלבד עצם העניין) בהבנה זו: מפשטי המקראות, הרי התורה מדברת על בכור קונקרטי - "כי את הבכור בן השנואה יכיר", ושם מדובר על בכור האמיתי, הביולוגי, עליו מדברת התורה, ועליו חל דין יכיר. הכרת האב היא עובדתית, מציאותית, ולא סתם החלת חלות. בכל אופן, עדיין אפשר לאמר, שמה שנלמד הוא, שהאב יכול להחיל חלויות על בנו, וצ"ב.

אפשר להציע הצעה נוספת באותן שיטות 'קיצוניות': האב נאמן גם כנגד שני עדים: התורה מצווה על האב להכיר את בן השנואה, ואפילו כנגד שני עדים (ולפחות כנגד קול), כלומר, על האב יש חיוב להכיר את בנו גם כנגד שני עדים, ואם לא ברור שבכורו הוא פלוני, על אף שהעדים אומרים אחרת, האב חייב לדבוק בעמדתו. במילים אחרות, 'יכיר' זה דין באב, הוא שייך לאב, וכמו שבאיסורים אם יבואו שני עדים ויאמרו על חתיכה מסויימת שהיא שומן. אם לו ברור שהיא חלב, אין עליו לאכול, כך בדין יכיר, אם לו ברור שזה בכורו, כך הוא חייב להתנהג, מעין דין 'שווייה אנפשיה' שמצינו בכמה מקומות¹⁸.

אכן, לגבי דין 'שווייה אנפשיה' ישנם דיונים באחרונים האם ה'נפקא מינה' היא רק לגבי אותו אדם ש'שווייה אנפשיה', או שיש לזה גם השלכות כלפי אחרים. כמו כן ישנם דיונים לגבי בית הדין, האם הם מתנהגים עם אותו אדם כמו במקרה שבאו שני עדים והעידו.

בנדון דידן, אין הכוונה שיש כאן מקבילה לדין 'שווייה אנפשיה', אלא שהמנגנון הוא דומה, ולכן, לעניין בכורה ברור הדבר שקביעת האב משליכה גם כלפי אחרים,

18. עיין רש"י כתובות ט' ע"א [ד"ה נאמן].

וכשהאב אמר על אחד מבניו שהוא הבכור, ממילא שאר בניו אינם בכורים, וממילא הם צריכים לתת לבכור פי שניים במות האב.¹⁹

נקודה חשובה הקשורה לנאמנות, לא מצד תקפה אלא מצד גדרה אנו מוצאים במסכת קידושין.

הגמרא [קידושין עד ע"א] אומרת ששלושה נאמנים בבכור:

א. החיה - לאלתר.

ב. האם - עד שבעה ימים.²⁰

ג. האב - מכאן ולעולם.

הגמרא מדברת על יולדת תאומים. עד שבעה ימים משגיחים על הבכור כדי להזמינו לברית תחילה, מכאן ואילך האחריות על האב, והאם כבר לא נותנת ליבה לכך [מאירי].

"האם כל שבעה": מסביר רש"י - שעד הברית האב לא מכיר בו²¹ (עוד לא נכנס לברית), "מכאן והילך מוטל על אביו להכירו, כדכתיב יכירי"²². מנין האב יודע שזה בנו? ברור שהאישה סיפרה לו והאישה יודעת על ידי החיה, כלומר, אין צורך שהאב יידע מעצמו²³, גם אם סיפרה לו אשתו וזה כל מקור ידיעתו יש לו דין יכירי²⁴.

19. בלי להכנס לדיון, האם חלק הבכורה ניתן מהאב [דבר אברהם ח"ד סימן כ"ז], או שהאחים הם אלו שנותנים אותו [נתיבות סימן רע"ח, סק"ט].

20. משמע מהגמרא, שנאמנות האם היא לשבעת הימים בלבד, אבל אחר כך פוסקת נאמנותה, וכך משמע לכאורה מפשטי הסוגיות, שנאמנות יכירי ניתנה לאב בלבד. **המאירי** כאן [ד"ה שלשה] מסתפק האם דבר זה נכון במקרה הספציפי של הסוגיה בו נולדו תאומים, וכיוון שאין המצווה (של מילה ופדיון) מוטלת עליה, אין היא מדקדקת מי בכור, אבל במקום שנולד לה בן אחד ואחרי זמן רב נולד אחר, אולי נאמר שהיא נאמנת בהכרת הראשון בבכור, או שמא כל נאמנות יכירי ניתנה לאב בלבד. אולם מפשט דבריו של המאירי בב"ב [קכ"ז ע"א] משמע שאין האישה נאמנת ביכירי, וכן פוסק **הרי"א**? [שלטי גבורים קדושין ל"ב ע"א מדפי הרי"א], וכן פוסק **השו"ע** [ח"מ רע"ז, יב] שנאמנת רק בשבעה ימים ראשונים.

21. **הפרישה** כותב [דע"ז, טו] שבשבעת הימים הראשונים האב אינו נאמן.

22. נקודה זו, שלכאורה משמע שיש מצווה חיובית להכיר הבן, הינה חשובה ונתייחס אליה בהמשך.

23. לכאורה מכאן אפשר לדיוק, שלדין יכירי אין תוקף של עדות (**הרב מיכאל אברהם**).

נאמנות לומר 'זה בני'

נאמנות נוספת שמצינו שיש לאב, היא הנאמנות לומר 'זה בני', ננסה לברר מה תוקפה של נאמנות זו, והאם מקורה בדין 'יכיר' שעסקנו בו לעיל. במשנה [ב"ב קל"ד ע"א] מובא: "האומר זה בני נאמן...".
ובגמרא [שם]:

זה בני נאמן למאי הלכתא? א"ר יהודה אמר שמואל, ליורשו ולפטור את אשתו מן היבוס. ליורשו פשיטא! לפטור את אשתו מן היבוס אצטריכא ליה...

הרשב"ם (וכן תוספות) מבאר - "ליורשו פשיטא":

דמיגו דאי בעי יהיב ליה במתנה כי אמר נמי בני הוא ויירשני נאמן. ואי משום נכסים הבאים לאחר מיכן אתא לאשמועינן דאע"ג דאין יכול להקנותן נאמן, הא לאו מילתא היא, דודאי אינו נאמן דהא ליכא למימר מיגו. ואע"ג דדרשינן לעיל יכיר... ה"מ גבי חלק בכורה דידיעין שהוא בנו אך אינו ידוע אם בכור... אבל היכא דלא ידעינן אי בנו הוא או לאו - לא מהימנינן ליה...²⁵

כלומר, הרשב"ם מבין שבעצם אין לאב נאמנות לומר 'זה בני'. כל הנאמנות היא לפונקציות מסוימות היוצאות מהיותו בנו, וכח הנאמנות לגביהן נובע ממיגו²⁶. לכאורה פשט הגמרא מאשש את דברי הרשב"ם, שהגמרא לגבי פטירת אשתו מן היבוס אומרת, שנאמנותו נובעת ממיגו שיכול לגרשה²⁷.
רעק"א [תשובות ח"א סימן ק'] מקשה על הרשב"ם שהוא סותר עצמו, שהרי בדף קכ"ז

24. ותמוה **השב שבע** שמעתתא [שמעתא ב', כ] לא הביא גמרא זו כראיה, אלא הלך והביא ראיה **מהבאר שבע** [סימן ק', ס"ק כ"ז], ויותר קשה על **אבי העזרי** [יבוס ג', ד] שדוחה את דברי השב שמעתתא, ואומר שאין נאמן בדים 'יכיר', אלא אם יודע מעצמו, והביא לדבריו ראיה מהגמרא ביבמות [מ"ז ע"א], ונראית ראיה דחוקה.

25. וכן **ברבינו יונה**.

26. ע"ע בדברי **הרשב"ם** [דף קכ"ו ע"ב, ד"ה האומר איש פלוני].

[ע"ב, ד"ה אינו נאמן] לגבי אדם שאמר זה בני ואח"כ אמר זה עבדי, אומרת הגמרא שאינו נאמן, ואומר הרשב"ם:

אין לנו לילך אחר טענה אחרונה, דהודאת פיו האמינה תורה במאי דאמר בני, כדכתיב יכיר, וכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד.

רעק"א נשאר בצע"ג. הרש"ש [קכ"ו ע"ב, ד"ה האומר] טוען, שהרשב"ם בדף קכ"ז ע"ב מדבר אליבא דרבי יהודה, שהלכה כמותו, ולפי רבי יהודה, כמו שנאמן לומר על בנו שהוא ממזר, כלומר, שאינו בנו, כך נאמן לומר שהוא בנו. בדף קל"ד ע"א הרשב"ם מפרש אליבא דחכמים²⁸.

מלבד הדוחק שבדברי הרש"ש, עצם ההנחה של הרש"ש שהאב נאמן לומר: 'זה לא בני', איננה פשוטה כלל וכלל, ובעז"ה נתיחס לנדון זה לקמן.

בכל אופן, אפשר להבין את הסוגיה באופן אחר. הגמרא שואלת לאיזה עניין יש חשיבות בהכרת האב לגבי פלוני שהוא בנו, ועונה הגמרא שלעניין ירושה. אומרת על זה הגמרא שפשוט שהאב נאמן לומר על אחד שהוא בנו (כרגע אנו לא עוסקים בטעם), ועונה הגמרא שיש צורך להביא זאת בגלל ייבום.

כאן יש לשאול, מה יש בייבום שאין בירושה? נראה פשוט, שבייבום ישנה השלכה ישירה לגבי האשה, והיינו חושבים שנאמנות האב לגבי בנו מצטמצמת רק לגבי בנו ותו לא, אבל לא לגבי האשה, ועל זה עונה הגמרא שיש לאב מיגו, כלומר, האב אכן לא נאמן לגבי אשתו, הוא נאמן אך ורק לגבי בנו ('החדש'), כל נאמנותו לגבי פטירת אשתו מייבום, היא מכוח מיגו שיכול לגרשה.

אם אנו אכן סוברים שיש לאדם נאמנות לומר על פלוני שהוא בנו, יש לברר מה מקורה של נאמנות זו, ואם אין לה מקור, מה הסברא בכך.

27. המאירי מביא ספרים שבהם הגרסא: "לירשו פשיטא, אי בעי למיהב ליה מי לא יהיב?", וזו ראייה חזקה לשיטת הרשב"ם, אלא שבספרים שלנו הגרסא היא: "לירשו פשיטא" ותו לא, וכן מביא המאירי שיש הרבה ספרים שגרסו כך.

28. עיין בדברי הרש"ש שם.

הרא"ש²⁹ [ב"ב פ"ח סימן ל"ט] מביא את המהר"ם שתמה על דברי הרשב"ם :

פליאה גדולה היא לומר שאם בא אדם ממדינת הים הוא ובנו ואמר זה בני, שלא יירש אותו הבן בנכסים שנפלו לו לאחר מיכן... ופירוש 'הוא ליורשו פשיטא', דמכח מתני' דפרק האומר פריך פשיטא, מדתנן יש לי בנים נאמן, דלכל הפחות מתקומא בליורשו...

לשיטת הרשב"ם, נאמנות האב נובעת ממיגו שיכול לתת לבנו במתנה. מיגו זה קיים לגבי נכסים שיש לאב עכשיו, אבל נכסים שיפלו לו לאחר מכן הוא אינו יכול להקנות לבנו. המהר"ם סובר שנאמנותו של האב לא נובעת ממיגו, אלא מסברה פשוטה. נראה שהמהר"ם לא לומד זאת מ'יכיר'. דין 'יכיר' הוא אמירה כלשהי על הבן (כפי שהרשב"ם מחלק) הידוע, ואילו כאן ישנה אמירה שזהו בן.

מהי אותה סברה שברורה למהר"ם? נראה, שישנה הנחה פשוטה שאם אדם אומר על ילד שהוא בנו, הוא כנראה בנו. אדם לא יאמר על מי שאינו בנו, שהוא בנו.

לכאורה, הדוגמא שמביא המהר"ם שונה מהמקרה במשנה. נראה שהמשנה מדברת על מקרה שהאב 'מוסיף' ילד למשפחה, ואותו ילד לא היה גר איתם, שהרי אם גר איתם, מוכח שהוא בנו (לפחות לא פחות משאר בניו). כאן ישנו חידוש: האב מגלה לנו על בן שלא ידענו על קיומו, והוא לא היה חלק מהמשפחה, אבל המהר"ם מדבר על אדם הבא ממדינת הים, והוא אוחז ילד בידו, וכאן באמת יש להניח שהוא בנו, כי אין לנו שום ריעותא לומר שאינו בנו, ואין כאן אמירה חריגה.

הראיה שמביא המהר"ם מהמשנה במסכת קידושין [ס"ד ע"א] קשה :

א. מה המשמעות באמירה 'יש לי בנים' לעניין ירושה, הרי כשיבואו יזדקק שוב לדין 'יכיר', כדי לומר שאלו הם בניו.

ב. 'יש לי בנים' נאמר רק לגבי יבום ולא לגבי ירושה, ולכן לא מובן איך יש הוה אמינא שהמשנה מדברת גם על ירושה (על פי המהר"ם בגמרא).

29. שיטת הרא"ש עצמו איננה ברורה: **קצות החושן** מצד אחד [דע"ז סק"ב] טוען שהרא"ש סובר כרמב"ם, קרי, כמהר"ם מרוטנבורג שמובא ברא"ש, שהאב נאמן גם ללא מיגו, ומצד שני **השב שמעתתא** [שמענתא ב' פ"ב] **והאבני מילואים** [ד', ס"ק כ"ב] כותבים שהרא"ש סובר כתוספות ורשב"ם. אולי זו סתירה בדברי הרא"ש עצמו, שבתשובה [כלל פ"ב] משמע כרשב"ם, ואולי צ"ל, שכאן הביא את המהר"ם, אך לא סובר כמותו.

ג. אין הנדון דומה לראיה: יש לי בנים' אינה אמירה על מישהו ספציפי. 'זה בני' היא אמירה על מישהו ספציפי העומד מולי.
המאירי [שם קל"ד ע"א] מאמץ את שיטת המהר"ם, והטעם שהוא נותן (בשם הראב"ד) הוא:

שמאחר שבחלק בכורה נאמן, אף בנכסים הבאים אחר מכן, כמו שהתבאר [קכ"ז ע"ב], כל שכן בחלק פשיטות.

נראה מכאן, שנאמנות האב לומר 'זה בני', נובעת מדין 'יכיר' שמשמעותו נאמנות לגבי בכור. המאירי לא רואה בזה חידוש גדול, שהרי כל הנפקא מינה לעניין זה שהוא בנו, הינה לעניין הירושה, ואם הוא נאמן לתת פי שנים לבנו, קל וחומר שיהיה נאמן לתת חלק פשיטות לאותו אחד שטוען שהוא בנו.
 עדיין לא מובן מדוע המקרה דגן פשוט יותר מדין 'יכיר': הרי באותה מידה שהוא מפסיד שם חלק אחד משאר בניו, כך גם כאן הירושה צריכה להתחלק לעוד בן? שאלה נוספת שיש לשאול היא מה יהיה הדין בכהן, הרי מלבד הירושה יש נפקא מינה לעניין עבודה. אם זהו בנו, הוא רשאי לעבוד בבית המקדש. לכאורה נראה מדברי המאירי שכל הנאמנות היא לגבי ירושה, ולא לגבי ענינים אחרים, וצ"ע (ראה להלן).

לפי מהר"ם ברור שהבן נחשב כהן, ויהיה רשאי לעבוד בבית המקדש.
הר"ן [שם] אומר את הדברים בצורה ברורה יותר. ראשית, הר"ן מוכיח, בעקבות הרשב"א, מהגמרא בדף קכז ע"ב, שהאב נאמן לומר 'זה בני' (בלי צורך במיגו), שהרי הגמרא אומרת: "האומר זה בני ואחר כך אמר זה עבדי, אינו נאמן", כלומר האב נאמן לומר זה בני, וכיון שכן, אינו יכול לחזור אחר כך ולומר זה עבדי. ומסביר הר"ן את תמיהת הגמרא אצלנו:

ומ"ה מקשינן פשיטא, דכיון דלרבנן נאמן לומר זה בני בכור בצריך היכרא, וכ"ש לרבי יהודה דנפקא ליה מדכתיב יכיר, הכי נמי לכו"ע נאמן לומר זה בני³⁰.

30. **בתשובות הרא"ש** [כלל פ"ב סימן א] איתא: "ולרבי יהודה, אפילו בנכסים שנפלו כשהוא גוסס, מגזרת הכתוב, דכתיב, יכיר - יכירנו לאחרים".

הר"ן מקשר באופן ברור בין דין יכיר ובין נאמנות האב לומר 'זה בני'. מסביר **הריטב"א** [שם] על פי **הרא"ה** מדוע בהכרת בכורה היינו צריכים פסוק בכדי ללמוד שהאב נאמן, ואילו כאן אין צורך בפסוק. בהכרת בכורה כולם בחזקת בניו והאב מכחיש אותם, ולכן צריך פסוק, אבל כאן שאין נגדו הכחשה כלל, פשוט שנאמן, על אף שהוא ממעט ירושת אחרים.

כלומר, בהכרת בכורה, האב מכחיש את אלו שמוחזקים כגדולים, אבל במקרה דין, אין התנגשות בין הכרת פלוני כבנו, לבין זה שהשאר הם גם בניו, אלא רק פגיעה בירושה.

אפשר להבין זאת בשני אופנים:

1. הנקודה איננה ממונית, כי אם מעמדית. כשהאב מכניס עוד בן למשפחה הוא לא משנה את מעמד האחים, בניגוד למקום שהוא אומר 'זה בכור', אז הוא מעלה אותו למעמד מעל כולם.

2. אכן האחים נפגעים ממונית כשנכנס אח חדש למשפחה, אך לא בצורה ישירה. האב רק מעיד על עוד בן נוסף. בבכורה לעומת זאת הפגיעה ישירה: הם צרכים לתת משלהם (לפי ההבנה שאת חלק הבכורה הם נותנים משלהם)³¹.

בכל אופן, גם הרא"ה מושך את הדברים לכיוון ירושה. לדעתו בעצם אין שום נפקא מינה בזה שהוא בנו, אלא לעניין הירושה, וכיוון שכן, אין סיבה להתנגד לעדותו של האב. מה יהיה הדין במקרה שהאב כהן? האם גם כאן יאמר הרא"ה שזה פשוט שהאב נאמן כי אף אחד לא סותר אותו? אפשר לומר, שאכן לעניין זה אין עדיפות למקרה זה על דין 'יכיר', וגם בכהאי גוונא היינו זקוקים לפסוק, אלא שהגמרא לא דיברה על מקרה כזה. בכל אופן, אחרי שלמדנו את דין 'יכיר', האב יהיה נאמן גם בכגון זה שהוא כהן, כמו שרבי יהודה למד מ'יכיר' לעניין ב"ג וב"ח וכדומה.

נפקא מינה שאפשר להעלות, בין הר"ן ודעימיה לבין המהר"ם, היא מה יהיה הדין במקום שיש הכחשה לאב על ידי קול, או אפילו על ידי שני עדים (אליבא דמהריב"ל)? נראה, שכאן יודה המהר"ם שהאב אינו נאמן. נאמנותו שייכת במקום שאין לו סתירה, אבל אם יש סתירה, זה כבר לא כל כך פשוט שזה בנו. אבל

31. מו"ר הרב בלומנצוויג.

לר"ן ודעימיה שלומדים זאת מדין 'יכיר', כמו ששם נאמן אף מול קול וחזקה, כך גם כאן יהיה נאמן³².

אמנם אפשר לצמצם ולומר, שרק בהכרת בכורה ישנה את הפריבילגיה שנאמן אף מול קול, וכמו שהזכרנו לעיל.

דיון מעניין מצאנו ב**נמוקי יוסף** [ב"ב ס"א ע"א מדפי הרי"ף], שבעצם מערער על הנאמנות לומר 'זה בני'. הנמוקי יוסף דוחה את אותם מפרשים שטענו, שלדעת רבי יהודה נאמן האב גם בנכסים שנפלו לאחר מכן, שהרי אם נאמן בבכורה אע"ג שמוחזק לנו הגדול כבנו, קל וחומר במקום שאין חזקה, ואפשר שזה בנו. ומסביר הנמוקי"י את טעמו:

דסברא הוא שאין אדם אומר על בנו שאינו בנו, וחזקה גדולה הוא, ואם כן, בדין הוא דנהימניה כשאמר שאינו בנו, אבל כדי להורישו, אפשר שיאמר שהוא בנו על מי שאינו בנו.

לטענתו הראשונה של הנמוקי יוסף, שאב לא אומר על מי שבנו שאינו בנו, נתייחס בהמשך. ולגבי הטיעון השני, יש מקום להסתפק האם הנמוקי יוסף חולק על המהר"ם, שהרי המהר"ם טוען כסברא פשוטה, שהאב נאמן לומר 'זה בני'. היה מקום לבוא ולומר, שהנמוקי יוסף מדבר על סיטואציה ספציפית של ירושה. במקרה כזה יש מקום לחשוש ש'האב' עושה זאת כדי להורישו, וכלשון הנמוקי יוסף: "שנהנה מאד שיירשנו זה טפי מאחר", אבל במקרה אחר, שם נאמר באופן פשוט שנאמן³³.

הרמב"ם [נחלות ב', יד] ובעקבותיו **השו"ע** [חור"מ סימן רע"ז, יב] פוסקים:

אפילו אמר האב על מי שלא הוחזק בנו כלל זהו בני, נאמן.

האור שמח [שם] מבין שהרמב"ם סובר כמהר"ם שהובא ברא"ש, אלא שהאור שמח מוכיח מהירושלמי שלא כמהר"ם והרמב"ם, ושלא כנמוקי"י:

מהירושלמי [ב"ב פ"ג ה"א] יוצא, שנאמנות 'יכיר', היא רק במי שמוחזק לנו כבנו, אלא שבסתם בני אדם יש לנו חזקה שאין אדם רוצה להעביר נחלתו לאחרים, ולכן נאמן

32. שמשמע מלשונו כמהר"ם.

33. אלא אם כן נאמר, שגם כאן יש לו אינטרס, כגון לעניין ייחוס וכדומה.

לומר 'זה בני', אבל גר אינו נאמן, כיון שרוצה להפקיע את נכסיו מדין הפקר, ולתיתם למקורב לו.

משמע מהירושלמי שאינו סובר כמהר"ם והרמב"ם, שאם כן, גם בגר היה האב נאמן, שהרי יש נאמנות פשוטה שאם אמר 'זה בני', זה בנו. כמו כן הירושלמי אינו סובר כנמוקי יוסף, שאמר בדיוק הפוך: שיש לאב אינטרס לזכות בירושה מישהו שאינו מהמשפחה.

על פי ירושלמי זה, רוצה האור שמח להוציא יסוד חדש בדין 'יכיר': כל היורשים יורשים מכוחו של האב, ולכן הנחלה באה מכוחו של האב (ולרבי יוחנן בן ברוקה, יכול האב אף להנחיל לבן בין הבנים, עיין ב"ב ק"ל ע"א). הנאמנות בדין 'יכיר' נאמרה במסגרת הירושה, ונאמנותו של האב היא להעביר מהראוי לירש, לשאינו ראוי, אבל גר שאין לו יורשים, והזכיה בנכסיו לא באה מכוחו אלא מכח הפקר, לא נאמר דין יכיר, ולכן לא נאמן לומר שזה בנו.

לפי זה, הסברו של האור שמח תואם למובא בר"ן ובתשובות הרא"ש. נאמנות האב לומר 'זה בני', נובעת מדין 'יכיר', שכל כולו שייך למסגרת ירושה.

וקשה, שהרי הלכה כרבי יהודה שנאמן האב לפסול את בנו, וזה הרי לא שייך כלל למסגרת של ירושה? ואם נאמר שזו השלכה מדין 'יכיר', שכמו שנאמן לזה כך גם לזה, אם כן, הוא הדין לגבי גר?

ואולי צריך לומר, שרק כאשר ההכרה נעשית לצורך ובהקשר של ירושה, צריך שלאב יהיה כח של מוריש, וכיוון שהגר מנסה את נאמנותו בתור מוריש, ואין לו כח של מוריש, אין לו את כח הנאמנות שמתוקף 'יכיר'.

דיון נוסף שעולה הוא הדיון שבהבדל בין פסילת הבן והכשרת הבן (ד"מ, לכהונה). נצא לדיון זה בעקבות הקצות, שמביא אותו אגב העניין שעסקנו בו עתה.

נאמנות לפסול ונאמנות להכשיר

הקצות [דע"ז, סק"ב] רוצה להוכיח מהגמרא במסכת כתובות [כ"ה ע"ב] כרשב"ם וכתוספות, שנאמנות האב באמירת 'זה בני' נובעת ממיגו. הגמרא שם אומרת, שאב שבא ואומר שזה בנו וכהן הוא, נאמן להאכילו בתרומה, אבל לא נאמן להשיאו אישה (שמא הוא ממזר או נתין - רש"י). ומסבירה הגמרא את ההבדל: לגבי תרומה נאמן, כיוון שבידו להאכילו תרומה, אבל לגבי אישה אינו נאמן, שאין זה בידו.

מוכח מכאן, אומר הקצות, שנאמנות האב לומר 'זה בני' נובעת ממיגו, שהרי אם היא נובעת מדין 'יכיר', מדוע צריך מיגו בכדי להאכילו תרומה? מוכח, שנאמנות

האב ב'יכיר' היא רק בבנו המוחזק, אבל אין לאב נאמנות לקבוע שזה בנו, אלא אם כן יש לו מיגו.

הגמרא אומרת [ב"ב קכ"ז ע"ב] שהאומר זה בני, ואחר כך אמר זה עבדי אינו נאמן, ומוכח שהאמירה 'זה בני' אכן תפסה (וגמרא זו משמשת את החולקים על הרשב"ם, כנ"ל), אך שם מדובר במוחזק לנו שהוא בנו, אלא שאין יודעים אם אמו ישראלית או שפחה.

בניגוד לכל זה מביא הקצות ירושלמי [כתובות פ"ב ה"ז] שממנו משמע, שאפילו ידוע לנו שזה בנו, אינו נאמן להכשירו לכהונה, ומשמע מהירושלמי, שלעניין ב"ג או ב"ח האב נאמן. כלומר, יוצא שהאב נאמן לפסול אבל אינו נאמן להכשיר. הקצות נשאר בצ"ע.

יש לציין, שהרי"ף והרא"ש אינם מביאים את הגמרא בכתובות. אפשר לומר, שהם סוברים שזו מחלוקת בין הסוגיות, והם פוסקים כגמרא בב"ב שנאמן גם ללא מיגו (והרא"ש לשיטתו), ואם כן, נאמן גם להשיאו אישה.

יתכן שהם סוברים שאין מחלוקת בין הסוגיות, וגם הגמרא בב"ב בנויה על מיגו (וקשה על הרא"ש בב"ב), וכיוון שפסקו את הגמרא בב"ב, לא הביאו שוב את הסוגיא בכתובות.

הרמב"ם [איסורי ביאה כ, ה] לעומת זאת, פוסק את הגמרא בכתובות, שאין האב נאמן להעלות את בנו ליוחסין, אלא אם כן יביא עדים שיעידו שזה בנו, וקשה, שהרי הרמב"ם פוסק [נחלות ב, יד] שהאב נאמן לומר 'זה בני' והוא בכור?

האחרונים טורחים ליישב את שתי השאלות שהעלה הקצות, השאלה שהעלה על הרמב"ם ודעימיה מהגמרא בכתובות, והתמיהה שעולה מהירושלמי:

ר' שמעון שקאפ [כתובות סימן כ"ח] מביא שני תירוצים: הראשון: החידוש ב'יכיר' הוא, שלאב ישנה נאמנות לברר את איכותו של בנו בנוגע לייחוסו, אבל הנאמנות היא רק לגבי הבן³⁴, ולכן מצד אחד נאמן על הבן, ולבן יש כל דין בן אצל אביו, ומצד שני, לאב אין דין אב על בנו. כאשר אדם אומר זה בני והוא בן גרושה, אין לו כח ככל אב, כיוון, שעל זה שהוא אביו (כשאמר 'זה בני') אין לו נאמנות,

אבל לעניין 'זה בני והוא בכור', האב נאמן (כדברי הרמב"ם), כיוון שמוכח שהבן גדול מאחיו (וממילא הוא בכור), או משום שלאב נאמנות לומר שהאחרים אינם בניו.

34. נרחיב בנקודה זו בהמשך.

הסבר דבריו הוא שלפי ר' שמעון, דין 'יכיר' לעניין ייחוס נאמר רק על בנו המוחזק, אבל אם אינו מוחזק, הנאמנות היא רק לגבי האמירה 'זה בני', אבל בקביעת הייחוס אינו נאמן, כיוון שאינו אביו, רק 'שהוא בנו'.

נבאר יותר את דבריו: נאמנות האב לגבי ייחוס הבן, ניתנת למי שיש יחס הדדי בינו ובין בנו, כלומר, לאדם שאפשר לומר לגביו שזה בנו, ולגבי בנו אפשר לומר שזה אביו, אבל, אם אין הדדיות, כלומר, שאי אפשר לומר על הבן שזה אביו, אלא רק לומר על האב שזה בנו, אין לאב נאמנות לגבי ייחוס. מסביר ר' שמעון כיצד נוצר מצב משונה כזה של חוסר הדדיות: כאשר כל היחס בין האב ובנו מתבסס על נאמנותו של האב. כלומר, כאשר האב בא ואמר שזה בנו, נוצר פיצול בנאמנות, אנו 'מאמינים' שזה בנו, ולכן יהיו לכך השלכות (ירושה וכדומה), אבל אנו לא 'מאמינים' שזה אביו. וכיוון שאנו 'לא מאמינים' שזה אביו, ממילא אין לאב 'כח' לקבוע את ייחוסו של הבן (בכור, בן גרושה, וכדומה).

אם כן, לא קשה על הרמב"ם מהגמרא בכתובות, שאומרת שכיוון שאינו בנו המוחזק, לא נאמן לגביו בעניין ייחוס. עם זאת, תשובה זו איננה עונה על התמיהה מהירושלמי.

בתשובתו השניה טוען ר' שמעון שיש הבדל בין הכשרת הבן ובין פסילת הבן, ולמרות התמיהה, האב נאמן דווקא לפסול ולא להכשיר.

הנחת היסוד של ר' שמעון היא, שפסילה תלויה באב בלבד, כלומר, מספיק שהאב יאמר שהוא עשה בעילת פסולה, לעומת זאת בכדי להכשיר את הבן, יש להוכיח שגם האשה בכשרות, ועל זה האב אינו נאמן, כלומר, בשביל לפסול מספיק שצד אחד יהיה פסול, לכן די שהאב אומר שהוא עשה בעילה אסורה, אבל בכדי להכשיר צריך ששני הצדדים יהיו כשרים, לשם כך האב צריך להעיד גם על האישה, ועל זה אינו נאמן³⁵.

בכל אופן, תשובה זו עונה גם על הירושלמי, שחילק בין פסילת הבן ובין הכשרת הבן³⁶.

35. יש לציין שהגור"א ליכטנשטיין לא מקבל את הנחת היסוד של ר' שמעון.

36. ר' שמעון לא בא ליישב את הירושלמי, אלא את הרמב"ם, אבל תשובה זו יפה גם לתמיהה על הירושלמי.

האמרי משה [סימן יא] מיישב בכוון דומה לתשובה הראשונה של ר' שמעון, אדם נאמן לומר שזה לא בנו (ממזר), רק כאשר הוא מוחזק כבנו, וזאת משתי סיבות:

1. כיון שעד עתה הוא מוחזק כבנו, התורה נתנה לו נאמנות לומר 'זה לא בני'.
2. ממה נפשך, הרי אם לא מאמינים לו, אז הוא בנו, ואם הוא בנו, האב נאמן מדין 'כיר'.

אבל אם בא אחד מהשוק ואומר, 'זה בני ובאתי על הערוה', מנין לנו שהוא אביו שיהיה נאמן לפסלו. יותר מכך, כל עד אחד יהיה נאמן לפסול כל אדם בטענה שהוא בנו, ופסול הוא.

לעניין בכורה יש גזירת הכתוב, שאפילו לא מוחזק לנו כבנו נאמן³⁷, אבל לגבי שאר הנאמנויות (לפסול, ולהכשיר), נאמן רק בבנו המוחזק³⁸.

האמרי משה מחזק את דבריו מהרמב"ם [אסו"ב טו, יז] שאומר לגבי ארוסה שנתעברה בבית אביה, שאם הארוס מכחיש ואומר שזה אינו בנו, הוא נאמן (והולד ממזר)³⁹, שהרי אם לא נאמן לארוס, אם כן הוא בנו, ואם הוא בנו, הוא נאמן עליו⁴⁰.

בדרך זו מיישב האמרי משה את קושיית הרא"ש [תשובות כלל פ"ב אות א] על הרמב"ם. הרמב"ם [יבום ג, ד] כותב, שמי שזנה עם אישה והיא התעברה, ואמר שהעובר שלו, הוא בנו לעניין ירושה, אבל ספק לעניין יבום. מקשה הרא"ש, אם לאב יש נאמנות שהוא בנו, ולכן יורשו, מדוע אין לו נאמנות לעניין חליצה?

37. עיין בסמ"ע [חור"מ רע"ט, סק"א] שמסיק שגם בבכורה נאמן בבנו המוחזק, ומדייק כך מהעיר שושן. אכן, הסמ"ע מעלה אפשרות שנאמן בבכורה, גם באחד שלא מוחזק כבנו.

38. חלוקה זו דומה לחלוקה שהבאנו לעיל לעניין רמת הנאמנות, שיש לחלק בין בכורה ושאר הנאמנויות.

39. עיין כתובות י"ג ע"ב ובראשונים שם.

40. אולם, נראה שהלכה זו ברמב"ם דווקא לא מחזק את דברי האמרי משה, שהרי לפי האמרי משה ברור שאב שהוחזק בבנו, עדיף על מי שלא כל כך הוחזק, אבל הרמב"ם כותב שם: "שאפילו היה בחזקת בנו, ואמר בני זה ממזר, נאמן", כלומר, הרמב"ם רואה חידוש גדול יותר בן שהוחזק, כיוון שדווקא שם לא היה מקום להאמין לאב, אבל במקום שלא הוחזק, כגון בארוס, יש סברה חזקה שנאמן.

אכן, ודאי שאי אפשר להוציא מהלכה זו, שנאמן אדם לומר 'זה בני והוא בן גרושה', אבל מלשון הרמב"ם משמע, שדווקא ככל שהבן יותר מוחזק כבנו, יש יותר חידוש בנאמנות האב, משום שזו סתירה גדולה יותר לדבריו.

על פי מה שנאמר אין קושיה, שהרי זה מקרה של אומר 'זה בני' (שהרי לא היה מוחזק כבנו), וכפי שהזכרנו, רק לעניין ירושה נאמן מגזירת הכתוב, אבל לעניין שאר דברים אינו נאמן, אלא אם כן במוחזק כבנו⁴¹.

ונראה, שהדברים מתחזקים על פי המאירי [כתובות שם, ד"ה זה שכתבנו], המאירי מביא שיש אומרים, שנאמנות האב הכהן היא מדין 'יכיר', ובכל זאת לא נאמן לעניין כהונה ויוחסין, כלומר, אותם 'יש אומרים' מודעים לזה שדין 'יכיר' פועל על עצם הנאמנות שזה בנו, אבל לגבי היחוס, פועל דין 'יכיר' רק במוחזק לנו כבנו (או רק בפוסל, כר' שמעון), ועדיין צ"ב.

נאמנות לומר 'אין זה בני'

המשנה [קדושין ע"ח ע"ב] אומרת :

האומר בני זה ממזר אינו נאמן, ואפילו שניהם מודים על העובר שבמעיה ממזר הוא אינם נאמנים. ורבי יהודה אומר, נאמנים.

רש"י [ד"ה ממזר] כותב: "שנולד לו מחייבי כריתות".

ובהמשך [ד"ה ואפילו שניהם] כותב רש"י :

האב והאם אומרים על העובר שבמעיה ממזר הוא, שאינו מן הבעל אלא מאיש אחר, אינן נאמנים...

רש"י טוען שהמשנה מדברת על שני סוגי ממזרים : ממזר של חייבי כריתות, וממזר של זנות, שנולד מזנות האישה עם אחר. רש"י מדייק זאת מלשון המשנה : הרישא מדברת על בן (מוחזק), והסיפא על עובר.

רש"י מסביר, שרבי יהודה חולק על כל המשנה, ולפיו, האב נאמן בשני הממזרים. חכמים סוברים שאינו נאמן לומר על בנו שהוא ממזר (מחייבי כריתות), כיון שהוא קרוב אצל בנו, ואינו נאמן להעיד עליו (רש"י).

הגמרא מסבירה את דעת רבי יהודה (החולק על שני החלקים במשנה - רש"י) ואומרת שרבי יהודה למד מדין 'יכיר' שהאב נאמן גם לומר זה ב"ג וב"ח⁴².

41. בתשובות נוספות לקושיית קצות החושן, עיין גרני"ט בכתובות [כ"ה ע"ב] ובמילואי חושן [שם].

42. צריך עיון : הגמרא מסבירה אליבא דחכמים מה המשמעות של 'ואפילו שניהם מודים', ואומרת הגמרא, שלא מיבעי שהאב שלא קים לו מודה, אלא אפילו האישה שקים לה מודה, לא נאמנת.

רבי יהודה, כפי שהזכרנו, חולק על שני חלקי המשנה: על ממזר של חייבי כריתות, ועל ממזר של זנות. חלקה השני של המשנה מדבר על עובר: האב טוען שהעובר שבמעי האם אינו בנו, כשמדובר על עובר שלא הוחזק לנו אף פעם כבנו, והאב כביכול מונע את היותו בנו.

מה יסבור רבי יהודה במקום שבו הוחזק כבנו, כברישא של המשנה, אבל האב לא יאמר שהוא ממזר של חייבי כריתות, אלא שאשתו זינתה, כלומר, שאינו בנו? נראה מרש"י, שבכהאי גוונא האב לא נאמן, ולכן דייק רש"י להעמיד את המשנה בממזר של חייבי כריתות. יש להסביר מדוע בכה"ג אינו נאמן. צריך לומר, שברגע שהאב אומר שזה אינו בנו, הוא בעצם מאבד את נאמנותו "כיר". כל הנאמנות היא רק לגבי בנו, והרי הוא טוען שזה לא בנו⁴³.

אם כן, מדוע נאמן האב לגבי העובר, הרי הוא טוען שאינו בנו? משמע מכאן שההבדל הוא בין בן מוחזק ובין בן שאינו מוחזק, אם הוחזק כבנו, אינו נאמן לומר שאינו בנו, אבל אם לא הוחזק, נאמן. עדיין קשה, מדוע האב נאמן כלפי מי שלא הוחזק כבנו, והאב ממשיך לטעון שהוא לא בנו? אם נאמר שיש נאמנות פשוטה לכל אדם לומר על מי שלא הוחזק כבנו שאינו בנו, מדוע רבי יהודה נזקק לדין "כיר"? צ"ע.

גם המאירי מחלק את המשנה לשני חלקים:

א. אומר על בנו שהוא מחייבי כריתות (מדייק זאת המאירי מלשון המשנה: 'האומר בני זה ממזר', אם רצונו לומר שאינו בנו (שאשתו זינתה), מדוע אומר 'בני זה').

ב. אומר על בנו שהוא מאשה אחרת, כלומר אינו בנו.

אם כן, בדעת רבי יהודה צריך לומר שהוא חולק על אחד משניים: או שהוא סובר שקים לאב, אך דבר זה אינו מסתבר, או שהוא סובר שעל אף שלא קים לאב, האב נאמן. זה מחזק את הטענה שהעלנו, שיכיר לא קשור לנאמנות, אלא שלאב יש זכויות בקביעת חלויות על בנו. אפשרות נוספת שאפשר להעלות, שרבי יהודה סובר שהאב יכול לסמוך על האשה (וכפי שהזכרנו), וחכמים סוברים שרק במכיר בעצמו נאמן. אלא שלא מסתבר שבוה הם חולקים, אלא נראה שחולקים במה שחלקו בב"ב, האם נאמן גם לפסול.

43. מעין מה שהבאנו לעיל בשם האמרי משה, רק בכיוון ההפוך.

בניגוד לרש"י, המאירי מבין שהחלק השני של המשנה כולל בתוכו גם מקרה בו הוחזק כבנו, והמשנה מחדשת שלדעת חכמים, אפילו בעובר שאין לו חזקת כשרות, האב אינו נאמן.

רבי יהודה חולק ואומר שנאמן לומר 'זה אינו בני', ולמדנו זאת מ'יכיר', שהרי כאשר אומר על הקטן שהוא הבכור, ממילא אומר על הגדולים שאינם בניו. יותר מזה אומר המאירי, שלומר 'אינו בני' (ששתי זינתה) פשוט יותר מלומר שהוא ממזר מחייבי כריתות, שהרי כאשר הוא אומר שבנו ממזר מחייבי כריתות הוא משים עצמו רשע (שבא על האסורה לו), אלא שמגזירת הכתוב של "יכיר" הוא נאמן (כפי שהזכרנו לעיל)⁴⁴.

החסבר שמביא המאירי לדעת רבי יהודה לכאורה מהוה קושיה עצומה על רש"י, שהרי אין חולק על כך שהאב נאמן מדין 'יכיר' גם בבנו הקטן, על אף שעושה בניו הגדולים ממזרים, ויותר מזה, הוא בעצם 'עושה' אותם כלא בניו. זו ראייה מוכחת שרבי יהודה טוען שנאמן לומר 'אין זה בני', ושייכיר' מהוה מקור מפורש לכך.

שלטי הגיבורים [ל"ב ע"א מדפי הרי"ף] מביא שריא"ז אומר מפורשות, שהמשנה מדברת רק על האומר שנולד מאיסורי כרת, אבל האומר שהוא מאשה אחרת, כלומר שאינו בנו, אינו נאמן:

שעל בנו האמינתו תורה, ולא על שאינו בנו, והואיל והוא בחזקת כשרות, לאו כל הימנו לפוסלו.

משמע מהריא"ז שכל הבעייתיות באמירת 'אין זה בני' היא בפסילה של הבן, כלומר, כיוון שהוא טוען שזה אינו בנו, ממילא מאבד את כוחו שנובע מדין 'יכיר', וממילא אינו נאמן לפסול את בנו בממזרות. לפי הריא"ז, אם האב יאמר 'זה לא בני, אבל לא שנולד בזנות, אלא שאומץ' וכדומה, יהיה נאמן. גם אם נאמר שאין רגילות לאמץ, והדרך היחידה לעקור את היותו בן, היא לומר שבא בזנות, יהיה דבר זה נכון רק בילד שהוחזק כבנו, אבל אם יבוא ממדינת הים עם ילד שלא הוחזק כבנו, לכאורה יהיה נאמן לומר שאינו בנו.

44. **התוספות רי"ד** ביבמות [מ"ז ע"ב ד"ה ומקשה] שואל: כיצד נאמן האב לומר שבנו ממזר, שהרי האב משים עצמו רשע, שבא על חייבי כריתות? מוכח מהשאלה, שהרי"ד ביאר את המשנה כרש"י, בחייבי כריתות.

לעיל הבאנו את הנמוקי יוסף [ב"ב ס"א ע"ב מדפי הר"ף] שטוען שאין רגילות שאב יאמר על בנו, שאינו בנו, ולכן במקום שהאב אומר זאת, חזקה שאינו בנו. הנמוקי יוסף לא תולה זאת בדין 'יכיר', ונראה שגם חכמים יסכימו לכך. צריך להסביר שהנמוקי יוסף מדבר על מקום שהאב אינו פוסל את 'בנו', כלומר שהאב לא אומר שאשתו זינתה, אבל במקום שטוען שאינו בנו, כי אשתו זינתה, חכמים ודאי יחלקו. לא ברור מהנמוקי יוסף האם הוא מבין את רעת רבי יהודה כמאירי או כרש"י והריא"ז. בכל אופן, אנו עושים שימוש בדברי נמוקי יוסף לצורך טענתנו, שהריא"ז אומר שהאב אינו נאמן במקום שפוסל את 'הבן' בלבד, אבל במקום שאינו פוסל, נאמן לומר 'זה אינו בני'.

אולם, עדיין לא נפטרנו מהקושיה שהעלנו, שהרי לפי רבי יהודה האב נאמן לבכר את בנו הקטן, על אף שבכך הוא בעצם אומר שהבנים הגדולים אינם בניו, אלא ממזרים שנולדו בעילת זנות של האם.

אפשר לומר, שלעניין זה נאמן האב רק במסגרת הכרת בכורה, שהרי כבר הזכרנו שיש מקום להסביר בדעת רבי יהודה שנאמנות האב לפסול היא רק במסגרת הכרת בכורה. אכן, הבאנו שהראשונים לא סוברים כך, אלא דעתם היא שרבי יהודה סובר שהאב נאמן לפסול גם שלא בהכרת בכורה, אבל עדיין אפשר לומר, שרש"י והריא"ז סוברים, שלעניין לומר 'זה לא בני' בפסול, נאמן רק בעקיפין, דרך הכרת בכורה. מהרמב"ם [איסורי ביאה ט"ו, יז] משמע באופן די ברור שהאב נאמן לומר 'אין זה בני'. אומר הרמב"ם:

...ואם הכחיש הארוס ואמר מעולם לא באתי עליה, הרי הולד ממזר. שאפילו היה בחזקת בנו, ואמר: 'בני זה ממזר', נאמן.

אותו ממזר שמזכיר הרמב"ם כבנו שהוחזק, הוא ממזר של זנות האם, ולא ממזר של חייבי כריתות, שהרי אם הוא ממזר של חייבי כריתות, מה משמעות דברי הרמב"ם: "שאפילו היה בחזקת..." הרי שם האב בא לפסול את בנו, ואילו כאן בעובר הוא בא לומר שאינו בנו, אלא ודאי שהרמב"ם מדבר על ממזר של זנות, ולמרות זאת נאמן האב לומר 'זה אינו בני'.

קצות החושן [רע"ז, ס"ק ב] טוען, שאותה מחלוקת שיש לגבי הנאמנות לומר 'זה בני', שלדעת הרמב"ם נאמן גם ללא מיגו, ולדעת רשב"ם במיגו, קיימת גם לגבי אומר 'זה אינו בני', כיוון ששורש אותם מחלוקות שווה: האם הנאמנות מדין 'יכיר' קיימת רק לגבי בנו המוחזק, או שהנאמנות מדין 'יכיר' רחבה יותר.

אולם, אפשר לערער על דברי קצות החושן, שהרי הנמוקי יוסף, הסובר שנאמן האב לומר 'אין זה בני', סובר שהאב אינו נאמן לאמר 'זה בני'. מדבריו נלמד כי הנאמנות לומר 'זה לא בני' אינה נובעת בהכרח מדין 'יכיר', אלא מסברה שאדם לא אומר על בנו שאינו בנו. באותה מידה אפשר לומר גם באומר 'זה בני', שהנאמנות אינה נובעת מדין 'יכיר', אלא מסברה פשוטה, כפי שמובא במהר"ם.

לסיכום הדברים: ראינו שישנה מחלוקת בראשונים, האם האב נאמן לומר 'אין זה בני', או שאינו נאמן לומר זאת. אפשרות אחת שהעלנו היא שזו מחלוקת בהיקף דין 'יכיר': האם כל תוקף הדין הוא רק במסגרת הבן המוחזק, או שתקפו רחב מכך. אפשרות שניה היא, שהנאמנות אינה נובעת מדין 'יכיר', אלא מחזקה, שאין מצוי שאב יאמר על בנו האמיתי שאינו בנו⁴⁵.

דין 'יכיר' כשיש בני בנים

הגמרא [יבמות ט"ז ע"א] אומרת:

מעשה באחד שבא לפני רבי יהודה ואמר לו, התגיירתי ביני לבין עצמי. א"ל רבי יהודה יש לך עדים? א"ל לאו, יש לך בנים? א"ל הן. נאמן אתה לפסול את עצמך, ואי אתה נאמן לפסול את בניך... רבינא אמר, הכי קאמר ליה (רבי יהודה), יש לך בנים? הן, יש לך בני בנים? הן. א"ל, נאמן אתה לפסול בניך, ואי אתה נאמן לפסול בני בניך.

יש לברר, האם מסקנת הגמרא היא, שכאשר יש לבן בנים, אין האב נאמן לגבי הבן, או שבמקרה כזה, הוא נאמן לגבי הבן אבל לא לגבי בני הבן.

תוספות [ד"ה ואין] מביאים בשם ר"י:

הכי פירושו: 'נאמן אתה לפסול בניך' - פירוש כשאין לו אלא בנים, ואין לו בני בנים. 'ואי אתה נאמן לפסול בני בניך' - כשיש לו בני בנים, אינו נאמן לפסול אפילו בניו. דאין סברא לומר שיהיו בניו פסולים, ובני בניו כשרים.

45. **רעק"א** [תשובות אה"ע סימן ק"י] קושר את הדיון של 'אינו בני' ללימודים של 'יכיר'. אומר רעק"א: רבינו אליהו שלמד מ'בן השנואה', סובר שמדובר בממזר של חייבי כריתות, אבל האב אינו נאמן לומר שאינו בנו (ממזר של זנות א"א). אבל תוספות שלומדים מהכרת הבן הקטן, ודאי

דבריו של ר"י פשוטים: אי אפשר לפצל את נאמנות האב, כך שבנו יהיה ממזר ואילו בניו יהיו כשרים, כיוון שזו סתירה⁴⁶.

כך נראה מדברי הרמב"ם [אסודי ביאה ט"ו, טז]:

ואם יש לו בני בנים, אינו נאמן לפסול בניו, ולא יפסול אלא עצמו⁴⁷.

אולם, נראה ששאלה זו תלויה במשמעות דין 'יכיר'. העלנו לעיל אפשרות שדין 'יכיר' אינו דין מציאותי, אלא כח של האב להחיל חלות על הבן, אם כן, סביר לומר, שעל אף שהבן ממזר בניו אינם ממזרים, כיוון שהאב החיל את החלות רק על הבן. אבל אם דין 'יכיר' הוא דין מציאותי, קשה לפצל ולומר, שהבן ממזר ובניו לא, כיוון שזה תרתי דסתרי.

אמנם, מצאנו בשאלות⁴⁸ [ויקרא סימן מ"ב, אות ט] שאפשר לפצל את הנאמנות, וכך יהיה האב נאמן לגבי הבן, ולא לגבי בני הבן:

... והני מילי דלית ליה זרעא להווא בנו, אבל אי אית ליה זרעא, אבנו

מהימן, אבן בנו לא מהימן למפסליה.

החלקת יואב [אה"ע סימן ל"ו] **והישועות יעקב** [אה"ע סימן ד', אות כא] מציינים שדברי השאלות לא הובאו בראשונים ולא באחרונים, והישועות יעקב אף תמה מדוע הבית יוסף והרמ"א לא הזכירו את שיטתו של השאלות.

שסוברים שאפשר לומר 'אין זה בני', שהרי כשמכיר את הקטן, עושה את הגדולים ממזרים של זנות, ואינם בניו.

46. כר"י סובר גם המאירי כאן, והקרוב נתנאל בקדושין [פ"ד, סימן ט"ז, אות ש].

47. כך פוסק השו"ע [אה"ע ד', כט]: "ואם יש בנים לבן, אינו נאמן אף על הבן". המ"מ [שם] מסביר מדוע נאמן על עצמו: "זה ברור, דשוי נפשיה חתיכה דאיסורא, ודנין בו להחמיר". אולם, הרמב"ם [נחלות ד', ב] כותב, שעל אף שלענין ייחוס אינו נאמן, לענין ירושה נאמן, ולא יירשנו. המ"מ נותן שני הסברים לדברי הרמב"ם: לענין ייחוס אי אפשר לומר שהבן פסול ובניו כשרים, אבל לענין הירושה, ממילא אין להם בה כלום כל עוד אביהם קיים, אם כן, אין הם לא מעלים ולא מורידים. הסבר נוסף הוא, שאפילו אם נאמר שיש להם זכות בירושה, כיון שבידו להפקיע מידיהם זכות זו, יש לו מיגו, מה שאין כן לענין ייחוס, שהרי אין בידו לפוסלם. מסביר המ"מ מדוע לגבי אחיו אינו נאמן לומר 'זה אינו אחי', במיגו שיכול לתת נכסיו לאחר. אומר המ"מ: כיוון שאין באחיו דין 'יכיר', למרות שיש לו מיגו, אינו נאמן לומר 'אין זה אחי', מה שאין כן בבנו, שיש לו דין יכיר, ולכן אף שיש לבנו בנים נאמן בעזרת המיגו. וכן פוסק השו"ע [ח"מ רע"ט, ב].

נראה שאפשר לדייק גם בדברי רש"י שיש פיצול בנאמנות:

...והתורה האמינתו על בנו ולא על בן בנו, אבל גבי גר אפילו אבנו אינו נאמן.

לפי רש"י, רבינא סובר שהאב נאמן בדין 'יכיר' על בנו, ואינו נאמן על בן בנו. לגבי גוי בלבד אומרת הגמרא שאין הלכה כרבינא, כלומר ששם גם על בנו אינו נאמן. אלא שמפשט הגמרא נראה שאינו נאמן על בנו, וכך דייקו חלק מהראשונים. הגמרא אומרת:

תניא נמי הכי, רבי יהודה אומר, נאמן אדם לומר על בנו קטן, ואינו נאמן על בנו גדול.

מסבירה הגמרא שכוונת הברייתא באומרה 'בנו קטן' היא שאין לו בנים, וכוונתה באומרה 'בן גדול' שיש לו בנים. רואים אם כן, שכשיש לבנו בנים אינו נאמן גם על הבן, כפי שרבי יהודה אומר: "ואינו נאמן על בנו גדול", על הבן עצמו. כך גם לגבי רש"י: **האור לציון** [ניבמות]⁴⁸ אומר שודאי שאין כוונת רש"י לומר שנאמן לגבי בנו, אלא צריך לומר שרש"י סובר כתוספות, ודבריו הם כלשון הגמרא. ראינו שבדין 'יכיר' נאמן על אף שישנה השלכה על האחים (ממזרים). מה ההבדל אם כן בין אח לבין בני בנים?

אולי תוספות כאן סוברים כרבינו אליהו שגם בהשלכה לאחים אין דין 'יכיר'⁴⁹, אולם באופן פשוט יותר ניתן לומר, שהאחים הם בניו של האב, ועליהם בדיוק ניתנה לאב נאמנות, מה שאין כן בבני בנים, שלגביהם לא ניתנה לאב נאמנות. שאלה נוספת היא מה יהיה הדין באומר על בן קטן שהוא בכורו שאז ממילא הגדול ממזר, אלא שלגדול יש בנים: האם נאמר שכיוון שאינו יכול לעשות את הגדול ממזר (כיוון שיש לו בנים), כך גם אינו יכול להכיר את הקטן? ניתן לתת שני כיוונים לתשובה:

- א. אין הכי נמי, כאן לא נאמר יכיר.
- ב. בדין התורה (חלק בכורה) נאמן גם לגבי ההשלכות על בן הבן, אבל בהרחבת דין התורה (לפסול וכדומה) נאמן רק לגבי הבן⁵⁰.

48. לגאון הרב בן ציון אבא שאול זצ"ל.

49. על פי חבורה של דביר כהן ושמואל גלייזר נ"י.

50. בשם החבורה הנ"ל.

מה דינם של בני הקטן שנולדו לו אחר כך? אם נאמר שהאב לא נאמן כלפיהם, יוצא, שביטלנו את דין 'יכיר', שהרי ברוב המקרים אותו בן קטן מביא ילדים לעולם. הפוסקים כותבים שבמקרה כזה, ודאי שהאב נאמן לגבי בנו, ולא זו בלבד, אלא שבני בנו ממזרים גם הם. ניתנו לכך טעמים שונים:

החתם סופר [אה"ע ח"ב סימן ס"ז, ד"ה ולפי"ז (הראשון)] סובר בפשטות שבני הבנים פסולים. נראה שיש בחת"ס שני נימוקים:

א. הפסילה באה ממילא, כלומר, האב (סב) לא מעיד עליהם באופן ישיר, אלא על בנו, וממילא הנולדים לבנו כמותו (וכמו שמצינו לגבי האחים הגדולים, שממילא הם ממזרים).

ב. החת"ס מוסיף: "שהבני בנים לא היה להם חזקה, ונולדו לפסול" (החת"ס אומר זאת כהשוואה לאישה, ע"ש). כלומר, כיוון שלבני הבנים מעולם לא הייתה חזקת כשרות, והם נולדו לאב פסול (מדין יכיר), נשאר עליהם שם הפסול של האב. נאמנותו של האב (סב) תופסת גם לגביהם.

החזו"א [אה"ע קל"ד, טז] מסביר מדוע אין אומרים לגבי אשת הבן: "כשם שהאב לא נאמן לפסול אותה, כך לא נאמן לגבי בנו", אלא מפצלים את הנאמנות. אומר החזו"א, שכשהאב מעיד על בנו, ופוסל גם בניו של בנו וצאצאיו, אין זה קורה ממילא, כיוון שהבן נפסל ממילא נפסלים בניו וניניו, אלא שלאב יש נאמנות לגבי בנו ולגבי כל יוצאי חלציו, כיוון שהוא אבי כל הדורות היוצאים מבנו. אמנם, דבר זה נכון לגבי דורות שבכוח, כלומר, שעדיין לא נולדו, אבל אם כבר נולד לבנו ילד, אין האב נאמן לגביו, כיוון שהתורה נתנה לו נאמנות על בנו ולא על נכדו, אך כיוון שאין עדות לחצאין, ממילא אינו נאמן גם על בנו, אבל לגבי אשת הבן, אין לנו בעיה לפצל את הנאמנות, כיוון שאשת הבן איננה שייכת למסגרת נאמנות האב, ואם כן אין כאן 'פלגינן'.

שאלה נוספת שהאחרונים עוסקים בה, היא: מדוע אין אומרים 'פלגינן דיבורא', כך שיהיה נאמן לגבי הבן ולא לגבי בני הבן?

החלקת יואב [שם] מסביר, שאומרים 'פלגינן דיבורא' רק במקום שהדבר אפשרי במציאות, אלא שכפי שהאדם מציג זאת זה בלתי אפשרי (כגון ב'פלוני רבעני לרצוני'). בנידון דידן, מציאותית אי אפשר לפצל, כיוון שאין אפשרות שהאב יהיה

ממזר ובניו לא⁵¹, אבל לגבי אימו (שלגביה אין האב נאמן, ובכל זאת הבן נפסל), אפשר לעשות פיצול במציאות, כלומר שהאם כשרה (נתעברה באמבטי), והבן פסול (עיין עוד בשערי יושר, שער ו' פי"ג)⁵².

נאמנות כלפי האישה

הגמרות דנות על נאמנות האב כלפי בנו, אך אינן מתייחסות לנאמנותו על אשתו (אם הבן). יש לתת את הדעת על כך, שהרי כשהאב אומר שבנו בן גרושה, או שבנו ממזר, בין אם מחייבי כריתות ובין אם מזנות של אשתו, יש כאן אמירה מפורשת על האישה.

העלינו את השאלה הזאת לעיל, וכן התייחסנו בעקיפין לנקודה אגב עניינים אחרים, ובכל זאת ננסה לסכם בקצרה את הנאמר לגבי עניין זה, שיש לו השלכה ישירה לתוכנו וגדרו של דין יכיר.

הריטב"א [בבא בתרא קכ"ז ע"ב] **והנמוקי יוסף** [שם נ"ד ע"א] אומרים במפורש, שאדם אינו נאמן לפסול את אשתו, וכן פוסק **הרמב"ם** [איסורי ביאה ט"ו, יז].

51. הגמרא בריש מסכת מכות [ב' ע"א], אומרת שאין עושים את העד הזומם בן גרושה ובן חלוצה, משום שנאמר "ועשיתם לו", לו ולא לזרעו. מציעה הגמרא שיפסלו אותו ולא את בניו, ודוחה הגמרא שאם כן, אין כאשר זמם (שהוא זמם גם לפסול את הזרע). מוכח מהגמרא שאין בעיה לפצל בין האב והבן, ורק מסיבה צדדית של כאשר זמם אנחנו לא מפצלים). נראה, שאין קושי, שהרי בעד זמם אנחנו לא באים להחיל על העד חלות של בן גרושה, ובוודאי שאנחנו לא באים לקבוע מציאות כזו. אם כן, אין בעיה לפצל בין האב והבן: על האב אנחנו מטילים פסול כזה, ועל הבן לא, אבל בנידון שלנו אנחנו קובעים חלות של ממזר, ואולי אף יותר מזה, אנחנו קובעים מציאותית מה מעמדו. בכהאי גוונא ודאי שאי אפשר לפצל בין האב והבן, כיוון שמעמד הבן נובע ישירות ממעמד האב.

52. כאשר עד אחד מעיד שהבעל מת, עושים 'פלגינן דיבורא', ונאמן לעניין היתר להינשא ולא לעניין ירידה לנחלה. הדבר צ"ע: הרי זה דבר בלתי אפשרי מבחינה מציאותית, שהרי אם מת, מדוע לא להוריד את היורשים לנחלה? צריך לומר, שבעד אחד אנו עושים 'פלגינן נאמנות', ולעניין היתר להינשא נאמן ולעניין ירידה לנחלה אינו, שכן לכל צורך נדרשת רמת נאמנות אחרת. ההיגיון הוא, שבעד אחד שמעיד שמת בעלה, יש סיבה אחת (מיתת הבעל) שגורמת לשתית התוצאות, ולכן אנו עושים 'פלגינן נאמנות', אבל פסול הבן, הוא עצמו שגורם לפסול הנכד, ומקרה כזה נקרא 'פלגינן בתולדה' (כלומר, פסילת נכדו היא תולדה של פסילת בנו, מה שאין כן בירידה לנחלה והיתר להינשא שאינם תלויים זה בזה) ולא עושים זאת (**הרב מיכאל אברהם**).

הטור [חור"מ רע"ט] מצטט את דברי הרמ"ה, לגבי נאמנות האב לומר על בנו שהוא עבד:

הא דמהימן בבית המכס כי חזר ואמר עבדי, הני מילי דלא אתחזק אימיה בבת ישראל, אבל אי אתחזק אימיה בבת ישראל, לאו כל כמיניה למימר עליה עבדי. דכי הימניה רחמנא אבריה, כגון דאמר בני זה ממזר הוא, דאיכא למימר אולידיה מחייבי כריתות, אי נמי כגון דידע דבר איתיתיה הוא, ואמר עליה דלאו בריה הוא⁵³, והוה ליה ממזר ממילא. אבל אעלמא לא מהימן, והאי, כיון דאיתחזק אימיה בבת ישראל, לאו כל כמיניה לאחזקה בשפחה.

הרמ"ה בעצם טוען, שנאמנותו של האב בדין 'יכיר', היא על עצמו, כלומר, האב יכול לקבוע חלויות על בנו, כל עוד הן תלויות באב, או שהן נובעות מהתנערות האב, לכן כשאומר על בנו שהוא ממזר, יש שתי אפשרויות להבין את כוונתו: או שהאב אומר 'זה בני וממזר', והאב בעצם טוען שהוא בא על אחת מחייבי כריתות (והיא איננה אשתו הנוכחית), או שהוא טוען שאין זה בנו, וזו אמירה של האב על עצמו. אין כאן אמירה על מישהו אחר, על האישה.

מה שעדיין זוקק עיון הוא, מה דינה של האישה במקום שהאב טוען שאין זה בנו, וממילא צריך לומר שאשתו זינתה.

החזו"א [אה"ע סימן נ"ט, כז] מסביר, שכאשר האב אומר 'זה אינו בני', ממילא אנו אומרים שהוא ממזר, אבל כאשר האב אומר שבנו עבד, לא מספיק שהאב יאמר שזה אינו בנו, אלא צריך שיאמר שהאב שפחה, ועל זה אין נאמנות לאב.

לפי החזו"א, לאב יש נאמנות על מאורעות הבן הנובעים ממנו, לכן נאמן לומר שהוא בנו, או שאינו בנו, אבל לומר שהוא בנו אך משפחה (וממילא אינו בנו), אינו נאמן, כיוון שכאן ישנה התייחסות לאם, שעליה אינו נאמן.

מציין החזו"א, שהטעם שאינו נאמן על הבן בכהאי גוונא, לא נובע מדין 'עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה', כפי שקורה בבני בנים⁵⁴, אלא, בכגון זה, אין כלל דין 'יכיר', ולא מתחילה שום נאמנות כלפי הבן. וע"ש בטעם הדברים.

החלוקה הזאת בין 'פלגינן נאמנות' ו'פלגינן בתולדה' מובאת באחרונים, ועיין **קובץ הערות** [יבמות סימן כ"א אות ז].

53. מוכח שסבר כרמב"ם ולא כרש"י דלעיל.

54. כך מבאר **הגר"א** [חור"מ רע"ט, סק"ז] את דברי הרמ"ה.

הפרישה [שם] כותב, שלדעת הרמ"ה הדין של ממזר הוא כדין של שפחה, ואין האב נאמן לומר, 'זה בני מאישה זו, והוא ממזר של חייבי כריתות', שהרי אינו נאמן עליה, אלא צריך לומר שהדין של ממזר של חייבי כריתות, מתקיים רק במקום שאין אמו ידועה, וכן נאמן לומר שאין זה בנו, ולא ממנו התעברה, כיוון שאין כאן אמירה על האם, אלא אמירה על עצמו, שאינו אביו של הילד.

לעומת זאת, בכל אמירה של עבדות, חייבת להיות אמירה ישירה על האישה, שהרי כשאומר 'אין זה בני ועבד הוא', הוא לא אומר רק שלא התעברה ממנו, אלא שהיא שפחה ולכן בנה עבד, ועל זה אין לו נאמנות.

נסכם: לאב אין נאמנות כלפי אשתו, ולכן כל אמירה כלפי הבן שחייבת לעבור דרך האם (האישה), לא חל עליה דין יכיר, ולכן אינו נאמן לומר על בנו שהוא עבד, שהרי לשם כך צריך לומר שהאם שפחה, וכן אינו נאמן לומר שבנו ממזר מחייבי כריתות, כיון שצריך לומר שהאם היא מחייבי כריתות (אלא במקרה שלא ידוע מי האם). עד כה עסקנו בנאמנות האב כלפי האם, ועתה נעיר בקצרה לגבי השלכה על האם, כלומר, מקרה בו אין אמירה מפורשת על האם, אלא השלכה הנובעת ממצבו של הבן.

לכאורה, כבר הזכרנו מקרה כזה, שהרי במקום שהבעל אומר 'אין זה בני', ממילא הוא אומר שאשתו זינתה, וזו לא אמירה מפורשת על האשה, אלא פועל יוצא ברור, ממצבו של הבן (ממזר).

רעק"א [אה"ע סימן ק"י] מקשה: במה שונה דין ממזר שהאב 'מחיל' על בנו, ובעקבות כך הוא מותר בממזרת (עיין ב"י רע"ח בשם הר"ן), מדין ייבום, שאינו פוטר את אשתו (רק במיגו), על אף שאמר 'זה בני'?

רעק"א דוחה תירוץ אפשרי, שהתורה האמינה בכל הקשור לאיכות הבן, ולכן מותר בממזרת, אבל לא ביתר הדברים הנוגעים לבן, כיוון שלא מצאנו חילוק כזה, וגם אין סברה לחלק בכך.

מיישב רעק"א, שהר"ן אכן סובר שהתורה האמינה רק לגבי ממזרות. תירוץ זה הוא כדברי רבינו אליהו הלומד מ'בן השנואה', אבל אין ללמוד מכאן לשאר דברים.

לפי תוספות שלומדים מ'יכיר' של הקטן, ואומרים שהתורה אינה מאמינה לחצאין, ולכן ממילא האב עושה בניו הגדולים ממזרים, כך צריך להיות הדין גם בייבום (אלא שתוספות סוברים כרשב"ם, שאין דין יכיר באומר 'זה בני', ולכן בכל זאת נזקקים למיגו).

ר' שמעון [כתובות סימן נ"ד] מבאר את מהותו של דין 'יכיר', ונראה שהדברים משתלבים עם מה שהעלינו בריש דברינו, שדין 'יכיר' איננו דין מציאותי, אלא כוח של החלת חלויות שנתנה התורה לאב לגבי בנו. אומר ר' שמעון:

אלא נראה, דכיוון דנאמנות של יכיר שהאמינה תורה, הוא רק על מציאות איכות הבן, ולא על שאר מציאות שנוגעים לדין הבן. ומשום הכי, כשאומר בני זה ממזר שהאמינה תורה, לא משום דלגבי דינים הנוגעים להבן, אנו מאמינים את האב שהאם זינתה עם אחר, רק אנו מאמינים שאותו הבן הוא ממזר, שעל זה האמינה אותו תורה, שזהו איכות של הבן... אבל על מציאות הסבה שהוא ממזר, לעולם לא האמינה תורה... ומשוי"ה, כשאומר עליה שהוא ממזר, הוא נאמן לכל העולם, ומותר בממזרת והיא מותרת להנשא אליו... אמו לא נפסלת לכהונה, דמעולם לא נתברר הזנות של אמו. וכן אשת האב אינה נפטרת לשוק על ידי אמירת זה בני, דליכא בירור על מציאות המעשה שהאב הוליד הבן הזה. והחילוק בין דין יבום לממזר שמועיל לגבי העולם, הוא פשוט וברור: דסבת היותו ממזר אוסרו בבת ישראל ומתירו בממזרת, וכיון שהאמינתו תורה על זה להכירו לכל העולם, הרי זה כמי שנתברר על ידי עדים שהוא ממזר. אבל לעניין יבום שאשתו נפטרת, אין הסיבה מפני שדין בנו עליה, דנפטרת אשתו ליבום, אלא מפני שהאב הוליד בנים ויש לו בנים, ועל זה לא נתברר כלום.

לכאורה נראה שטענתו של ר' שמעון היא, שדין 'יכיר' איננו דין מציאותי, כלומר אין לאב נאמנות לומר: 'אני הולדתי בן זה', אך יש לו נאמנות לומר שזה בנו⁵⁵. אם כן, צריך לומר שיש לאב נאמנות לומר על בנו שהוא עבד, שעל אף שאינו נאמן לטעון שהאם שפחה אין זה משנה, שהרי האב לא טוען שזה בנו מהאישה הזו, והוא גם לא נאמן לטעון כך. האב נאמן רק לקבוע את איכותו של בנו, ואם האב קבע שאיכותו של בנו היא של עבד, זו האיכות שהבן צריך לשאת. מהמשך דברי ר' שמעון לא נראה כך (לעניין בן גרושה, ע"ש), וכפי שמסיים ר"ש: "וענין זה מסובך מאוד, וצע"ג לעת הפנאי".

55. הרב מיכאל אברהם טוען שר' שמעון בעצם מדבר על 'פלאגין נאמנות' (בניגוד ל'פלאגין בתולדה', עיין לעיל הערה 48), ואם כן, יתכן שדין 'יכיר' הוא דין מציאותי, וכך גם אמר לי הרב דני וולף.

האם ישנה מצוות הכרת הבכור

כי תהיינה לאיש שתי נשים, האחת אהובה והאחת שנואה, וילדו לו בנים האהובה והשנואה, והיה הבן הבכור לשניאה... לא יוכל לבכר את בן האהובה על פני בן השנואה הבכור. כי את הבכר בן השנואה יכיר, לתת לו פי שנים... כי הוא ראשית אונו, לו משפט הבכורה.

[דברים כ"א, טו - יז]

פשט הפסוקים מדבר על סיטואציה ספציפית, בה האב נוטה להעדיף את בנו הצעיר על פני בנו הגדול לעניין הירושה.

אם כן, משמעות הפסוקים היא: אם אתה האב נוטה לבכר את בן האהובה הצעיר, אל לך לעשות כך, אלא יש עליך להכיר את בן השנואה הגדול, שלו משפט הבכורה.

לפי דברינו, לא ברורה ההתנסחות של התורה בלשון 'יכיר': מה המשמעות של אותה הכרה? לכאורה היה צריך לומר, "לא יוכל לבכר... כי אם את הבכר בן השנואה יבכר...", מדוע התורה דורשת הכרה?

פרשני המקרא מציינים את אותה נקודה, אולם בניסוחים מעט שונים:
רס"ג מפרש:

אלא חובה עליו להכיר לבני אדם את הבכר בן השניאה, כדי שיתן לו שני חלקים מכל אשר ימצא.

יש דרישה מהאב להכיר את בנו כלפי חוץ, בכדי שבעת חלוקת הירושה יעידו עליו שהוא הבכור. אולם לא ברור האם דרישה זו היא רק בסיטואציה הספציפית הזו, שיש בן שנואה ובן אהובה, או שבכל מצב שיש שני בנים שהבחנה מי משניהם הוא הבכור קשה, על האב חובה להכיר את הבכור כלפי חוץ, בכדי שתתקיים מצוות הבכורה.

החזקוני מפרש:

לפי שדרכו של אדם כשאינו רוצה לגמול חסד עם קרובו, עושה עצמו כאילו אינו מכירו... בה זה ולמד, שלזה יעשה הכירה, או יאמר בפני אנשים כי הוא הבכור, אם הוא במקום שאין מכירין.

מהחזקוני משמע שהדרישה של 'יכיר', היא נקודתית במקום שהאב רוצה לדחות את בנו הבכור, כלומר, במקום שהוא לא רוצה לגמול חסד עם בנו. אולם, אפשר לומר שבא פסוק זה ולימד על הכלל, שבכל מקרה על האב לעשות היכר, בכדי להוכיח שאין הוא מתכוון לדחות את בנו בכורו, על אף שלכאורה אין שום סיבה וחשש לכך.

מהו אופן ההכרה? החזקוני מביא שני אופנים:

א. "יעשה הכרה", משמע שההכרה היא בינו לבין בנו.

ב. "יאמר בפני אנשים שהוא הבכור", הכרה כלפי חוץ, במקום שלא יודעים

מיהו הבכור⁵⁶.

האם צריך את שני אופני ההכרה, או שמספיק אחד מהאופנים? משמע מהחזקוני, שאת האופן הראשון צריך בכל מקרה, כלומר, צריך שהבן יידע שהוא הבכור, ואת האופן השני, של ההכרה כלפי חוץ, צריך רק במקום ולא יודעים מיהו הבכור.

עדיין לא ברור דיו, מה הצורך בשתי ההכרות: בשלמא ההכרה כלפי חוץ נצרכת בכדי שבשעת החלוקה יבואו ויעידו מיהו הבכור, אבל מה תכנה של ההכרה הפנימית, בין האב והבן, ומה הצורך בהכרה זו? אולי אפשר לומר, שאכן ההכרה של האב בפני הבן, אין לה משמעות ראייתית, וכל משמעותה היא, שהאב יפנים את העובדה שזה הבכור, וממילא האב לא ינסה לבכר את בנו הצעיר (על ידי מתנות בחייו וכדומה).

נראה פשוט, שמצוות ההכרה איננה מצוה עצמאית, אלא הכשר מצווה למצוות ההנחלה הכפולה לבכור, וכך כותב הרמב"ן:

מצות עשה שינחילנו פי שנים, והנה המשוה את הבכור לאחיו בנחלתו, עובר בעשה ובלא תעשה... וכל שכן אם לא רצה להודיע שהוא הבכור וטען שהוא פשוט, והנחילו כאחד מבניו...

56. גם האבן עזרא מביא חלוקה זו.

הרמב"ם בספר המצוות לא הביא מצוות הנחלת פי שניים, והרמב"ן שם בהשגותיו [מצוה יב] כותב שיש בזה משום לאו של 'לא יוכל לבכר', ומוסיף הרמב"ן שיש בזה גם עשה:

והנראה שיש בזה עוד מצות עשה, שאמר יתעלה: "כי את הבכור בן השנואה יכיר לתת לו פי שנים". וגם זו מצוה, שהוא חייב להכירו ולתת לו פי שנים...

הניסוח ברמב"ן הוא "להכירו ולתת לו פי שנים", כלומר, אין עניין בעצם ההכרה כשלעצמה, אלא בהכרה המובילה לנתינת פי שניים לבכור⁵⁷.

57. **קצות החושן** [רפ"א, ס"ק א' בסופו] מקשה על הרמב"ן: מדוע לא ענתה הגמרא [ב"ב קכ"ז ע"ב] על שאלתה מה הצורך בהכרה לדעת חכמים, שהצורך הוא מצוה, שאם לא נודע לנו מיהו הבכור, האב יכירו, ויודיע מיהו? הוא השאיר את הקושיה בצ"ע, ועיין **באור שמח** [נחלות ב', יד בסופו] שמיישב קושיה זו.

