

יכיר בממזר

ר' אביעד תפוחי

מקור הדין

במשנה בקידושין (ע"ח:) מובא:

"האומר בני זה ממזר – אינו נאמן. ואפילו שניהם מודים על העובר שבמעיה ממזר הוא אינם נאמנים. רבי יהודה אומר נאמנים".

ובגמרא מתבאר מקור המחלוקת בין רבי יהודה וחכמים:

"יכיר – יכירנו לאחרים. מכאן אמר רבי יהודה נאמן אדם לומר זה בני בכור, וכשם שנאמן לומר אדם לומר זה בני בכור כך נאמן אדם לומר זה בן גרושה וזה בן חלוצה, וחכ"א אינו נאמן".

הראשונים שאלו שאלה פשוטה מאוד בדברי רבי יהודה. הרי הפסוק אומר "כי את הבכור בן השניאה יכיר לתת לו פי שניים וכו'". בפסוק נתבאר שיש כח לאב להכיר שזה בנו לענין ירושה, אם כן מנין שהתורה נתנה נאמנות לאב גם לענין לפסול את בנו כממזר או כחלל?

פירוש הרשב"ם

רשב"ם בב"ב (קכ"ז:) כותב כך:

"וסברא הוא מדכתיב יכיר, מה לי בכור מה לי דבר אחר".

ודבריו צריכים ביאור עקב שתי קושיות:

א. הנצ"ב (בפירושו לספרי פרשת כי תצא) מקשה שהרי יש כלל שאיסורא ממונא לא ילפינן (ברכות י"ט:). א"כ יש לחלק שאמנם התורה נתנה נאמנות לענין ממונא אך מנין שנתנה נאמנות גם לענין איסורים¹?

אולי ניתן ליישב את הרשב"ם אם נבין מדוע לא ילפינן איסורא ממונא²: רש"י בברכות (שם) פירש שהסברא היא משום שממון קל יותר.

1. בדרך צחות רציתי לתרץ בתחילה, שגם בהגדרת בכורה יש נפקא מינה איסורית, שהרי לעתיד לבוא תשוב העבודה במקדש להיות בבכורות, וא"כ נאמן אדם לומר שבנו בכור וישמש על גבי המזבח. א"כ מה לי מה שהאמינה אותו תורה לענין איסור של עבודה במקדש ומה לי להאמינו לענין איסור ממזרות.

2. ועיין עוד בזה באנצקלופדיה תלמודית ערך "איסורא ממונא לא ילפינן".

ויש לברר את דבריו משתי נקודות.
 א. הגמרא בקידושין (ג'): אומרת שאין ללמוד שאב יהיה זכאי גם במעשה ידיה של בתו הנערה מכך שאב מיפר נדריה, שהרי ממונא מאיסורא לא ילפינן. והרי פה לא שייך לומר שממון קיל טפי ולכן אין ללמוד מאיסורים, שהרי זכויות האב בבתו הם חומרא לבת וקולא לאב.
 ב. תוספות בב"מ (כ'): מקשים על כלל זה קושיא עקרונית, שהרי קי"ל שבאיסורים הולכים אחר הרוב ובממון לא הולכים אחר הרוב, משמע שדין הממון חמור טפי!
 ובפשטות היה אפשר לומר אחרת שאין כוונת הגמרא לומר שזה חמור מזה אלא לומר שאלו שני מישורים שונים בתורה שאין ביניהם יחס של השוואה, אלא לכל מישור יש את הכללים שלו.

אם נפרש שאלו שני מישורים שונים קשה קושיית הנצי"ב.
 אך אם נפרש כפירוש רש"י, הרי שיש לחלק ולומר שאף אם מבחינת הדינים דיני ממונות קלים יותר, אבל מבחינת נאמנות הרי הגמרא בקידושין (ס"ה): אומרת שיש גזירה שווה "דבר-דבר" המשווה בין הנאמנות שיש בממון לנאמנות שיש באיסורים, נמצא שלענין הנאמנות לא חילקה התורה בין ממונא לאיסורא. השתא דאתינן להכי גם אם אלו שני מישורים שונים, אפשר לומר שבנידון הנאמנות שהתורה השוותה במפורש ניתן ללמוד זמ"ז.

ב. יש להקשות קושיא נוספת על ההשוואה שעושה הרשב"ם, כפי שהקשה התוספות בקידושין (ע"ד), וז"ל:

"בשלמא זה בני בכור דין הוא שיהיה נאמן עליו משום דהוי טוב לולד שע"י כן יטול פי שניים, אבל לפוסלו אמאי נאמן?"

דהיינו אפשר לחלק ולומר שאמנם התורה נתנה נאמנות לאב בדבר שהוא טוב לולד שהרי אינו מרע לאף אחד³, אבל מנין לומר שיש לאב אף נאמנות להרע לבנו להופכו לממזר?

לעת זקנתו יישוב הנצי"ב את הרשב"ם בפירושו שכתב לספר השאלות (פרשת וארא סי' מ"א)⁴, ופירש את דבריו כפירוש התוספות שנביא לקמן.

3. שהרי שאר היורשים עוד לא זכו בנכסים וממילא אין הוא מרע להם בכך שנותן את נכסיו לפלוני הבכור.

4. עיין בהקדמתו שכותב שאת פירושו לספרי כתב בצעירותו, למרות שהודפס אחרי פירושו לשאלות.

פירושי התוספות

התוספות (קידושין ע"ד., וב"ב קל"ז): בארו את שיטת רבי יהודה בשני אופנים, וז"ל:

"וי"ל דהא שנאמן לומר זה בני בכור מיירי בתינוק בין הבנים דאומר על קטן שבבניו שזה בכור ואפ"ה נאמן אע"ג שע"י שהוא מעיד על זה שהוא בכור מחזיק את הגדולים לממזרים.
ורבינו אליהו מפרש דהיינו טעמא דנאמן משום דכתיב כי את הבכור בן השנואה יכיר ואמרין לעיל שנואה בנישואיה כלומר שהיא בלאו וקאי יכיר אתרוויהו – יכיר שהוא בכור ויכיר שהוא בן גרושה ...".

עתה יש לנו הבנה חדשה בדברי הרשב"ם. רשב"ם מעולם לא התכוין לומר שיש להשוות בין נאמנות בממון לנאמנות בממזרות. כוונתו היא שכיון שהאמינה תורה לאב לומר שבנו בכור ה"ה שנאמן לומר על בנו הקטן שהוא הבכור וממילא נמצא שהגדולים אינם ממנו והם ממזרים. שהרי בד"ה הקודם פירש שאירי שאחר הוחזק כבנו הבכור. ואח"כ אומר הוא "מה לי בכור מה לי דבר אחר", שבאותה אמירה עצמה יש עוד דברים שיוצאים ממילא, יוצא שמי שהוחזק כבנו הבכור הוא אינו בנו אלא ממזר.

אלא שיש לעיין בדברי תוספות עצמם.

בשלמא לפי הפירוש הראשון נמצא שבפסוק כתוב שנאמן לעשות את בנו ממזר, ומה שנאמן לעשותו חלל (בן גרושה ובן חלוצה) הוא דין שנלמד ממילא. וזה פשוט שקל וחומר הוא, שאם נאמן לעשותו ממזר ופסול לקהל כ"ש שיכול לעשותו חלל שפסול רק לכהונה⁵.

אך לפי הפירוש השני נמצא שבפסוק רק כתוב שהוא נאמן לעשותו בן השנואה. וא"כ יש להבין, הרי הסוגיא בקידושין (ס"ח.) אומרת כך:

"אי הכי שאר חייבי לאוין נמי (נאמר שאין קידושין תופסים בהם)!
אמר רב פפא חייבי לאוין בהדיא כי תהיין לאיש שתי נשים... שנואה בנישואיה, וקאמר רחמנא כי תהיין".

נמצינו למדים שהפרשה עוסקת באשה שיש בה תפיסת קידושין, שהרי כתוב "כי תהיין", ולא עוסקת בחייבי כריתות. א"כ יש להקשות איך לומד רבי יהודה

5. הנצי"ב שם מבאר מדוע רבי יהודה נקט בבריתא בן גרושה ובן חלוצה למרות שהפסוק אומר שנאמן לעשותו אפילו ממזר. שרבי יהודה בא לאפוקי מדעת בה"ג (המובא לקמן) שהאב נאמן לעשות בנו ממזר רק ע"י הכרת בכורה, שהרי בן גרושה ובן חלוצה הוא בהכרח ללא הכרת בכורה. ועיין לקמן שנביא בס"ד תירוץ לשיטת הבה"ג.

מפרשה זו שהאב נאמן אף לעשותו ממזר דהיינו לומר שנוולד מחייבי כריתות החמורים⁶?

וחשבתי לתרץ שעל כרחנו א"א להעמיד את חידוש התורה "בן השנואה יכיר" בחייבי לאוין שהרי אין שום משמעות לכך שהבן הוא מחייבי לאוין אם לא שהאב כהן ואז הבן חלל, אך בישראל בן מחייבי לאוין אינו פסול כלל. וא"כ הרי מפורש שם בסוגיא שזה דוחק להעמיד את הפרשה בכהן כפי שאמרה הגמרא: "מי כתיב כי תהיין לכהן". א"כ אם "בן השנואה יכיר" אינו ענין לחייבי לאוין שבו עוסקת הפרשה, תנהו ענין לחייבי כריתות שהאב יהיה נאמן לומר שבנו הוא מחייבי כריתות, וממילא בנו ממזר.

אך זה אינו נכון, שהרי יש נפק"מ במעמדו של הבן גם בחייבי לאוין אם איסור הלאו הוא שהאשה ממזרת, שהולד ממזר.

והרב נדב שנאור תרץ⁷ עפ"י דברי הרמב"ן (קידושין ס"ח: ד"ה "כל"). הרמב"ן מוכיח מהסוגיא בדף ס"ח: שהגמרא חוזרת בה מההסבר שהפסוק מדבר בחייבי לאוין. שהרי הגמרא שם לומדת שולד גויה לא מתייחס אחריה מכך שדורשת "כל היכא דקרינן ביה כי תהיינה קרינן ביה וילדו לו" וכו'. דהיינו ש"כי תהיינה" מתפרש פה באשה שתופסים בה קידושין לאחרים אף שלאותו אדם אינם תופסים וזה כולל אף חייבי כריתות ומוציא רק שפחה וגויה.

פסק ההלכה במחלוקת חכמים ורבי יהודה

דין זה שאב נאמן לומר על בנו שהוא ממזר הוא דעת רבי יהודה, אבל חכמים חולקים עליו וסוברים שלא נאמן על כך⁸.

כמי הלכה?

הרא"ש (קידושין ד', ט"ז) מביא שתי ראיות שהלכה כרבי יהודה.

א. בבא בתרא (קכ"ח:):

"שלח ליה רבי אבא לרב יוסף בר חמא האומר על תינוק בין הבנים נאמן...
ה"ק האומר על תינוק בין הבנים בכור הוא נאמן כרבי יהודה..."

6. ועתה מצאתי שכן הקשה התו"ט (קידושין ד', ח'), תודות לה' שזכיתי לכוון לקושיטנו. והוא תירץ שצ"ל שזו סברא שאין לחלק.

7. ואח"כ ראיתי שזכה לכוין לתירוץ הרב עובדיה יוסף שליט"א ביביע אומר (ח"ג, אהע"ז סי' א').

8. ישנה מחלוקת ראשונים האם חכמים חולקים עליו גם בדין נאמנות על בכורה לענין ירושה במקום שהוחזק אחר כבכור. אך אין זה נידון דידן כעת. ועיין בהעמק שאלה שם שהנצי"ב תולה את מחלוקת ראשונים זו בב' פירושי התוספות במוקד לנאמנות יכיר בממזר. עיי"ש.

הלכתא ככל הני שמעתתא".

מפורש בגמרא שהלכה כפי ששלח רבי אבא.

ב. יבמות (מ"ז):

"מעשה באחד שבא לפני רבי יהודה ואמר לו נתגיירתי ביני לבין עצמי, א"ל רבי יהודה יש לך עדים? אמר לו לאו. יש לך בנים? אמר לו הן. א"ל נאמן אתה לפסול עצמך ואי אתה נאמן לפסול בניך. ומי אמר רבי יהודה אבנים לא מהימן והתניא יכיר וכו'! אמר רנב"י ה"ק ליה לדבריך גוי אתה ואין עדות לגוי. רבינא אמר ה"ק ליה יש לך בנים? הן. יש לך בני בנים? הן. א"ל נאמן אתה לפסול בניך ואי אתה נאמן לפסול בני בניך. והלכתא כוותיה דרב נחמן בר יצחק".

וקשה לי על ההוכחה מהגמרא ביבמות.

הרי כשהגמרא אומרת הלכה כרנב"י ודאי שכוונתה שהלכה כמותו במה שנחלק עליו רבינא. וא"כ יש לברר במה חלק רבינא על רנב"י, הרי לכאורה צודק רנב"י כיון שהאב מודה שהוא גוי אין לו נאמנות של 'יכיר' על בנו. ואפשר לבאר שנחלקו האם נאמן לומר שנתגייר בינו לבין עצמו שהרי אין אדם משים עצמו רשע. שהרי הראשונים⁹ הקשו קושיא זו על דברי רנב"י ותרצו שני תירוצים:

א. אה"נ לא נאמן לשים את עצמו רשע והרי הוא ישראל גמור, ורק שוויה אנפשיה חתיכא דאיסורא שיהיה כגוי ולא יהיה נאמן מדין יכיר.

ב. נאמן לומר שהוא גוי כיון שאין זה רשעות להיות גוי. ויתכן שרבינא חולק ע"ז וסובר שאין לו שום נאמנות לפסול עצמו אפילו לא מצד שוויה אנפשיה, לפי שעדיין ביחס לדיני נאמנות האדם לא יכול לשים עצמו רשע ולפסול עצמו.

א"כ בהחלט יתכן לומר שכל מה שפסקה הגמרא כרנב"י הוא בענין מחלוקתו עם רבינא בדין אדם משים עצמו רשע, אבל אין לזה שייכות כלל לדעת רבי יהודה שיש נאמנות של 'יכיר' לענין פסול ממזר. שהרי מחלוקת האמוראים כלל אינה תלויה בדעת רבי יהודה אלא עומדת בפני עצמה, מה דין אדם שאומר שהוא גוי האם נאמן על כך או לא, ויש לזה השלכות לנושאים רבים ללא קשר לדין יכיר. ואין לדחות שכיון שכל הסוגיא אזלא בשיטת רבי יהודה יש לומר שגם פסק הגמרא והלכתא כרנב"י הוא בהקשר זה. כיון שאפשר להבין גם כמו שכתבתי

9. ריטב"א ועוד.

לכאורה מסתבר יותר לומר כן שהרי רבי יהודה הוא יחיד במקום רבים, ומסתבר שהלכה כחכמים.

ואין לדחות זאת מב"ב הנ"ל שם פסקה הגמרא בהדיא כרבי יהודה לענין בכורה, ששם הפסק הוא רק ביחס למה שנאמן לענין בכורה. וכפי שכותב הקרבן נתנאל על דברי הרא"ש הנ"ל בקידושין ששתי ההוכחות של הרא"ש מוסבות על שני דינים שונים. הגמרא בב"ב באה להוכיח שהלכה כרבי יהודה לענין בכורה, והגמרא ביבמות באה להוכיח שהלכה כמותו לענין פסולים. ואין להוכיח מכך שכאשר האמוראים דנים בשיטת תנא מסוים ניכר הדבר שהלכה כמותו. שזה ליתא, שהרי דברי רבי יהודה הובאו מצד שצריך שלושה בשביל גירות וזה דין המוסכם¹⁰.

דעת בה"ג ור"ת או דיון בגדר הנאמנות

בה"ג (מובא בתוס' ביבמות מ"ז, ובתוס' ב"ב קכ"ז): חידש גדר מיוחד בדין יכיר בממזר. לדעתו כיון שדין יכיר בממזר נלמד מדין יכיר בבכורה כהסבר הראשון בתוספות, ממילא לא יהיה אב נאמן על בנו שהוא ממזר אלא באופן שמכיר את אחד הבנים הקטנים כבכור.

הראשונים שציטטו את בה"ג הקשו עליו כמה קושיות:

א. תוספות מעירים מיד שלפי בה"ג אין הלכה כרבי יהודה במה שאמר שנאמן האב לומר שזה בן גרושה וכן חלוצה שהרי זה לא דבר שנובע מהכרת בכורה.
 ב. תוספות מקשים עליו מהסוגיא ביבמות שהבאנו לעיל. שהרי לפי הסוגיא מבואר שהאב לא היה נאמן להכיר את בנו כממזר רק מפני שלדבריו הוא גוי או מפני שהיו לבן זה בנים. והרי לפי בה"ג כל הדיון לא מתחיל שהרי האב רוצה לפסול את בנו מחמת פסול בגיור ולא מחמת הכרת בכורה.

הרא"ש (ב"ב ח', כ"א) שמביא את דברי בה"ג, עמל לתרץ את דבריו.

א. הפרשה הרי עוסקת במקרה שידוע שהבכור נולד מן השנואה, ולפי הסבר הגמרא מדובר בשנואה בנישואיה. ממילא כשהאב בא ואומר שבנו פלוני הוא הבכור הרי ממילא הוא גם אומר שהוא בן השנואה, דהיינו בן גרושה וחלוצה. נמצא שאכן גם פסול של בן גרושה וחלוצה נובע ממילא מהכרת בכורה.

10. הערת העורך- אצטט מהגמרא ביבמות: "והלכתא כוותיה דרב נחמן בר יצחק. והתניא: כוותיה דרבינא! ההוא לענין יכיר איתמר". א"כ לאחר שהגמרא פסקה כרנב"י הביאה שלגבי דין יכיר מקבלים את דבריו של רבינא, ממילא לא הבנתי את כל הדין ודברים שהבאת. תגובת בעל המאמר- עיין ברש"י שמסביר שביחס לישראל תניא כוותיה דרבינא שנאמן על בנו ולא על בן-בנו, ואילו ביחס לגוי הלכה כרנב"י שאין נאמנות כלל. וממילא תניא כוותיה דרבינא אינו ענין לדיון שלי בסוגיא זו.

ב. גם בגמרא ביבמות הדיון בנאמנותו של האדם נובע מהכרת בכורה. שהרי בכך שאומר שהוא גוי ובנו גוי נמצא שאין בנו מוגדר כבכור שהרי אין בכורה לגוי.

הרמב"ן (ב"ב דף קכז.) דוחה תירוץ זה וז"ל:

"ואין זה נכון, שאם רבי יהודה דוקא קאמר משום בכורה, לא אמר אלא שאם אמר על הקטן בכור הוא נאמן, אבל לא לומר אינו בכור שפסול".

כוונתו לומר שהתורה נתנה נאמנות לאב לומר באופן חיובי מי הבכור אבל לא נתנה נאמנות לומר מי לא הבכור. כמובן שכאשר האב אומר על פלוני שהוא הבכור נמצא שהשאר לא בכורים ובזה ודאי נאמן, אך צריך שהכל ינבע מאמירה חיובית מי הוא הבכור.

מין הרב אברהם שפירא זצ"ל בספרו מנחת אברהם (סי' י"ז) דוחה הסבר זה שהרי אדם יכול לומר על מי שהוחזק כבנו שאינו בנו¹¹. א"כ מדוע שלא יהיה נאמן על בנו שמוחזק כבכור לומר שאינו בכור.

אך יש לברר דבר זה. הרי דין זה לא מוזכר מפורש בש"ס, אלא כתבו הרמב"ם. הגר"א מציין שמקורו של הרמב"ם הוא מכך שרבי יהודה אומר שנאמן אדם לומר שבנו ממזר, וא"כ זה לא בנו. א"כ אולי בה"ג סובר כראשונים (המובאים לקמן) הסוברים שרבי יהודה רק דיבר באב האומר שזה בנו מחיבי כריתות, ואה"נ לא נאמן אב לומר שזה לא בנו.

אלא שזה ליתא. ואין לתרץ כך, שהרי כל מקור דבריו של בה"ג הוא מכח זה שמבין כתירוץ הראשון בתוספות, שהאב האומר על בנו הקטן שהוא בכור נמצא שאומר על הגדולים שאינם בניו אלא ממזרים. וא"כ לפי שיטת בה"ג עצמה מוכח שנאמן לומר שאינו בנו, וממילא קמה וגם ניצבה קושיית המנחת אברהם מדוע לא יהיה נאמן לומר שזה אינו בכור.

לכן מסביר המנחת אברהם שטעמו של בה"ג אינו בגלל שהלשון שלילית, אלא משום שדין הבכורה הוא נלווה לדין הפסול. דהיינו שבניגוד למקרה בו האב אומר שהבן השני הוא הבכור וממילא הראשון נפסל, בגמרא ביבמות הוא אומר שהבן גוי וממילא הוא איננו בכור, ובזה לא האמינה תורה לאב¹². ומבאר מין זצ"ל שנחלקו הרא"ש והרמב"ן בהבנת הסברא של בה"ג. לדעת הרא"ש הנאמנות היא מכח מיגו, מיגו שיש לו נאמנות על דבר אחד (שאינו

11. וכן נפסק בשו"ע חו"מ רע"ט, ב'.

12. עיי"ש בדבריו שמתרץ תירוץ נוסף לקושייה על בה"ג מהגמרא ביבמות. עיקר תירוצו הוא שכשם שאגב שנאמן על הבכורה נאמן גם על ממזרות, כך גם אגב שנאמן על עצמו שהוא גוי (מדין שויה אנפשיה) נאמן גם על בנו שהוא גוי. ועיי"ש בדבריו שהאריך בזה.

בכור) יש לו גם נאמנות על דבר אחר (שבנו גוי). ואילו הרמב"ן סובר שהנאמנות היא אך ורק על הבכורה עצמה ועל הנלווה ממנה.

ולפי מה שהעליתי לעיל אולי אפשר ליישב את בה"ג אחרת. שאמנם הלכה כרבי יהודה לענין בכורה (כמבואר בב"ב) וממילא נאמן על כל הנובע מכך, אבל אין הלכה כרבי יהודה לענין פסול ממזרות. זאת כיון שכל מה שהסוגיא פסקה שם כרנב"י איננו נוגע כלל לדעת רבי יהודה אלא רק למחלוקת הנקודתית של רנב"י ורבינא כמבואר לעיל. וממילא מה שהבינה הגמרא ביבמות שרבי יהודה דיבר גם ללא הכרת בכורה זה לא להלכה. ולכן פסק בה"ג כהבנה הפשוטה בדעת רבי יהודה שרק נאמן על הכרת בכורה והנובע ממנה¹³. ואין להקשות מכך שבה"ג הביא סוגיא זו כצורתה בהלכות מילה. שהרי לדברינו ודאי שיש דבר חשוב הנלמד מסוגיא זו- האם שוויה אנפשיה כגוי פוסל אותו מנאמנות. ואח"כ מצאתי שזכיתי לכיון לדעת גאוני עולם הגאון רע"א¹⁴ והגאון הנצי"ב בהעמק שאלה (שם פרשת וארא סי' מ"א) ותודות לה' שכוונתי לדעתם הרמה.

רע"א מוסיף להטעים איך יתכן שקי"ל כחצי מדבריו של רבי יהודה. וביאר שהבה"ג ס"ל כתירוץ השני בתוספות (ר"א מפאריש) הסובר שישנם שני לימודים שונים בפסוק. דין אחד שיכיר את הבכור, ודין שני שיכיר בן זה כבן השנואה. ומבאר הרע"א שאנן קי"ל בדעת רבי יהודה רק את הדין הראשון. וקצת יש לעיין בדבריו. מדוע צריך לבאר כר"א מפאריש, הרי לכאורה כ"ש אם נבאר כפירוש הראשון בתוספות אתי שפיר. שהרי לפירוש זה כתוב בתורה רק שהאב נאמן לומר על בנו הקטן שהוא בכור וממילא הגדול הוא ממזר, ורבי יהודה מרחיב את חידוש התורה שבכל מקרה נאמן האב לומר שהבן ממזר, ואנן קי"ל כחידוש התורה באופן המצומצם. וכן נראה לי פשט לשון הבה"ג:

"ומיגו דרחמנא הימניה לאבחונייה לבוכריה דכתיב יכיר יכירנו לאחרים ממילא קא הוי גדול ממזר".

הרמב"ם והשו"ע (אבה"ע ד', ל') ודאי לא סוברים כבה"ג. שהרי הם פסקו שהאומר על עצמו שהוא ממזר נאמן ובנו כמותו. מוכח שאפילו ללא הכרת בכורה נאמן.

13. ובה חלק עליו תוספות שהבין שהסוגיא ביבמות פסקה להלכה את ההבנה ברבי יהודה שאדם נאמן לפסול את בנו ללא הכרת בכורה.

14. קמא סימן קכ"ח. אמנם דבריו הובאו בקיצור בפת"ש (סי' ד', ס"ק ל"ז) אך התיחסותו לגמרא ביבמות הושמטה שם.

דעת ריא"ז או דיון בגבולות הנאמנות

הריא"ז (שלטי הגיבורים קידושין ל"ב. מדפי הרי"ף)¹⁵ כותב שנאמנות האב היא רק כאשר הוא מעיד על בנו שהוא ממזר כגון שהאב עצמו בא על חייבי כריתות, אבל אם הוא מעיד שזה לא בנו אלא שאשתו זינתה עם אחר לא נאמן¹⁶. ולומד זאת מלשון הפסוק העוסק בבנו דוקא.

וכדבריו נראה בפשט המשנה שכתוב "האומר זה בני ממזר"¹⁷ ולא מצינו שאומר זה על מי שאינו בנו¹⁸.

העין יצחק (קמא, אהע"ז סי' ז') מוסיף שזו גם שיטת התוספות בכתובות (י"ד). התוספות אומרים שארוסה מעוברת איננה נאמנת לומר שהעובר שברחמה הוא מהארוס כאשר הארוס מכחיש אותה כיון שר"ג אמר שהאשה נאמנת להכשיר את בנה רק כאשר אין כנגדה טענת ברי ("בברי וברי לא אמר" כתובות ט"ז). ומדוע לא אמרו התוספות יותר פשוט שהיא לא תהיה נאמנת כיון שיש לאב נאמנות מצד יכיר (כפי שהרא"ש כתב).

על חידושו של הריא"ז הקשה האבני מילואים (ד', ס"ק י"ט) הרי בגמרא ביבמות מוכח לא כך. שהרי האב טוען שהוא גוי הבא על ישראלית והולד לא מתייחס אחריו¹⁹.

ומתרץ המנחת אברהם שאין משם ראיה אלא רק לשיטת תוספות שמעמידים שטענת האב היא שהבן ממזר כיון שהוא גוי הבא על ישראלית. אך לפי פירוש

15. ומצינינים גם לספר המכריע (סי' ס"ד). וכן דעת הרשב"ץ (ח"ב, סי' י"ט. הובא באבני מילואים ד', י"ט).

16. ויש לדון בדבריו. האם כוונתו לומר שאינו נאמן לומר שאינו ממני ושאתי זינתה עם ישראל, אבל לומר סתם שאינו ממני ואיני יודע ממי הוא יהיה נאמן. או שמא אף בזה לא יהיה נאמן.

17. הערת עורך - נ"ל שדיוק זה אינו מוכרח כיון שניתן לפרש שהוא אומר על מי שהוחזק עד עכשיו כבנו שהוא ממזר. מה עוד שאת אמירתו שהבן ממזר המשנה לא פירשה וניתן לפרש גם באופן שאשתו זנתה.

תגובת בעל המאמר - דייקתי לכתוב פשט המשנה, ודאי שאין בזה ראיה מוחצת. 18. ומוכרח בדבריו לומר שלומד כפירוש השני בתוספות, שאילו לפירוש הראשון הרי נמצא שנאמן לומר שהגדולים הם אינם ממנו, וזה ליתא לשיטת הריא"ז.

19. הערת עורך - קצת קשה לי בראייתו של האבנ"מ, כיון ששם הוא טוען שהולד הוא בנו, אלא שהוא גוי וממילא הולד ממזר, ואיך ניתן להוכיח מכך שניתן להכיר ממזרות גם כשאומר שהולד אינו בנו? ואף שכן גוי אינו מיוחס אחריו, עדיין אינו כמו לומר שהולד כלל אינו בנו. ונ"ל שזו כוונתך במה שכתבת בסוף הפסקה הבאה. וכך מצאתי בדברי רע"א [בסי' שהבאת] "וא"כ ממילא מתיישבת ההיא דיבמות דר"י ס"ל דנאמן על בנו שהוא פסול, ואף דהתם בנתגיירתי אין לזה דין בנו, מ"מ י"ל דכל שאומר על בנו שהוא בדרך הולדה ממנו נאמן עליו שהוא פסול". ואם הבנתי דבריו כראוי כך גם הוא מסביר את העניין.

הרמב"ן והרשב"א שם שטענת האב שהוא ואשתו התגיירו בינם לבין עצמם נמצא שאכן טוען שהוא בנו. ועוד י"ל בפשיטות שאין זה משמעותי אם מבחינה הלכתית הבן לא מיוחס אחריו, אלא העיקר שטוען שמבחינה ביולוגית זה בנו²⁰.

בקיצוניות השניה נמצאת דעת תרומת הדשן שנפסק ברמ"א. וז"ל הרמ"א:
 "הא דאב נאמן... כגון באשתו נשואה, אבל פנויה שאומרת זה בן פלוני והוא אומר שממזר נתעברה אינו נאמן לפוסלו".

מדוייק מדבריו שבנשואה נאמן האב לומר שזה לא ממנו אלא מפלוני, ורק בפנויה אין לו נאמנות על זה.

כדעה זו נראה גם מדברי הנודע ביהודה (קמא אבה"ע סי' ד', הובא בפת"ש ס"ק ל"ו). הנוב"י דן באיש שטוען שאשתו לא הרתה ממנו, מתי תולים שמא האשה נתעברה מגוי וממילא הולד לא יהיה ממזר ודאי. ומחלק בדעת הרמב"ם שאם האב אמר זה אינו בני וממזר הוא אזי לא חוששים לגוי והולד יהיה ממזר ודאי, ורק אם אמר זה אינו בני חוששים שנתעברה מגוי. מוכח שדברי האב מועילים להגדיר את הולד של אשתו למרות שלדבריו הוא לא בנו.

דעת הרע"א היא דעת ביניים. לו פשוט שאמנם נאמן לומר שזה לא בנו אלא מאחר, אך איננו נאמן לומר ממי זה²¹. כיון שלדבריו הולד אינו בנו, אין לו יותר נאמנות כלפיו²².

נמצא שישנה מחלוקת משולשת בגבולות הנאמנות של האב ביכיר:
 האם אדם נאמן על בניו (ריא"ז) או שאדם נאמן על כל יוצא מרחם אשתו (תרומת הדשן) או שנאמן על עצמו לומר אם בעל או לא בעל (רע"א).

גם כשיטה זו לא פסקו הרמב"ם והשו"ע שהרי במפורש כתב השו"ע (ד', כ"ט):
 "האב שאומר על העובר שאינו ממנו ... נאמן לפוסלו".

20. וכוון לדעת העין יצחק (סי' ז', ס"ק ד').

21. עיין לעיל בהערות שבארנו שאין זו דעת ריא"ז.

22. ערוך השולחן (סי' ד', סע' מ') הקשה על הרע"א-

"כיון שהאמינתו תורה לומר ממזר הוא לרוב הפוסקים איך יכול לעשותו ממזר אם אינו נאמן לומר שזינתה עם מי שהולד ממנו ממזר ושמה זינתה עם גוי. וכך אמרה תורה דאיש ואשתו שילדו נאמן האיש לומר על המוחזק לבנו שאינו בנו".

ולא זכיתי להבין קושיתו, הרי בדבריו עצמם ישנם ב' ישובים לקושיתו:

א. כשער המלך- שלא חוששים לגוי כאשר האם טוענת שהולד מהבעל (וכן הביא ערוה"ש בעצמו).

ב. במקום שאין גוי נמצא (כפי שכתב הב"ש ביחס לממזר בס"ק מ"ג). ואפילו יש גויים בעיר, אם הרוב הם ישראל וידוע שהנואפים הלכו אצלה.

הרי אין אדם משים עצמו רשע!

הראשונים נזקקו בסוגיא זו לעוד דיון:
היאך נאמן האב לומר שהוא בא על גרושה וחלוצה ולכן בנו חלל²³, הרי אין אדם משים עצמו רשע?
הריטב"א בב"ב (קכ"ח:) מתרץ ג' תירוצים:
א. "כגון שאמר שוגג הייתי". דהיינו שכיון שעשה כן בשוגג, לא נקרא רשע²⁴.

ב. "גזירת הכתוב שיהיה נאמן²⁵". דהיינו שחלק מגזירת הכתוב של יכיר הוא שיש לו נאמנות גם לכל הנלווה לדבריו, אף שמדבריו עולה שהוא עשה מעשה איסור.

אין כוונת דבריו שנתנו לבעל נאמנות שאשתו תפסל מכח אמירתו כסוטה, אלא כוונתו לומר שגם במקום שיש התנגשות בין דבריו לבין חזקת כשרות של אחרים (שלו או של אשתו) התורה האמינה לו נקודתית לגבי בנו.
ג. "ואולי שאינו נאמן על עצמו דפליגין דיבוריה כההיא דפלוני רבעני לרצוני".
דהיינו כשם שהאומר פלוני רבעני לרצוני קיי"ל שאנו מחלקים את דיבורו וביחס למה שאמר שפלוני רבע ברצון אנו מאמינים לו, אך ביחס למה שאמר שהוא עצמו היה נרבע ברצון הוא לא נאמן, ה"ה כאן אנו מאמינים לאב רק על מה שאמר שזה בן גרושה אך לא נאמן במה שאמר שבעל את הגרושה במזיד²⁶.

23. הריטב"א במכוון לא מקשה מזה בני ממזר. ונראה שבזה בני ממזר פשיטא ליה שאפשר להעמיד באומר שאשתו זינתה עם אחר, ונמצא שהוא לא עבר שום איסור. רק בבן גרושה א"א לומר שאירי שאינו ממנו דא"כ הבן אינו רק חלל אלא גם ממזר.
ואין לומר שחדא מתרתי נקט, לפי שבהמשך כשעובר לדון בכך שהבעל פוסל את אשתו הוא במפורש עובר לדון במקרה של האומר זה בני ממזר.

24. הנמו"י (ב"ב נ"ו. מדפי הר"ף) הביא רק תירוץ זה. וזה נתן מקום לטעות (לת"ח חשוב בקובץ תורני מסויים) כאילו כוונת הנמו"י להלכה שרק באוקימתא כזו נאמן האב לומר שזה בני ממזר. וע"ז הקשה מהסוגיא ביבמות מאותו שבא ואמר נתגיירתי ביני לבין עצמי. ובמחכ"ת א"א לומר כן, שהרי הנמו"י עצמו מביא בהמשך דבריו (כפי שצטטנו בהמשך) שאפילו אם יאמר הבעל שהאשה הייתה מזידה לא נאמן לפסול אותה ופירוש דבריו (כ"כ הקצות חר"מ סימן רע"ט שנזכיר לקמן) שזה מטעם שפליגין דיבוריה לומר שהיא הייתה שוגגת. א"כ מוכח שהנמו"י מקבל גם את הטעם של פליגין דיבוריה לומר שהיא בשוגג למרות שהאב לא טוען כן בעצמו. ועל כרחך שהנמו"י תימצת את דברי הריטב"א שבשמו בהיא פיסקא זו ש העקרון הוא שאינו רשע כיון שבעל בשוגג וזה נכון בין אם טוען כן להדיא ובין אם אנו פליגין דיבוריה ומעמידים את דבריו באופן של שוגג.

25. וכ"כ המאירי (יבמות מ"ז.).

26. אין לפרש שנאמן שזה בן גרושה ולא נאמן שזה ממנו, שא"כ נמצא שהוא טוען שבן זה הוא אחד מהשניים - או מאשתו שזינתה תחתיו עם אחר והוא גם ממזר, או בכלל מזוג הורים אחר וע"ז ודאי אין לאדם נאמנות.

הריטב"א מוסיף בסיום דבריו נקודה משמעותית נוספת:

"ובאומר על בנו ממזר אין אשתו נאסרת ושיפסלו הבנים שיהיו לאח"כ משום בני זונה²⁷ דאמרינן שוגגת היתה. ואפילו אמר שהיא מזידה אינו נאמן עליה ולא על בניה".

בפשטות כוונתו שקשה שהרי בדבריו הוא פוסל את אשתו, ומנין יש לו נאמנות לפסול את אשתו?

ומתרץ הריטב"א שאינה נפסלת כיון שאנו מפרשים שזינתה בשוגג. ואפילו אם הבעל טוען במפורש שזינתה ברצון אינו נאמן לפוסלה. וכוונת הריטב"א שאנו פלגינן דיבוריה ונאמן רק ביחס למה שאמר שאשתו זינתה ואינו נאמן ביחס למה שאמר שזינתה ברצון.

הקצות (ח"מ רע"ט, ס"ק ד'. ובשב שמעתתא ש"ו, פט"ו) מקשה שלפי סברת הנמו"י עדיין קשה מאב האומר זה בן גרושה ובן חלוצה. שהרי בדבריו הוא פוסל את אשתו מן הכהונה ובזה לא שייך לומר שוגג.

לכאורה היה ניתן לתרץ שני תירוצים פשוטים:

אולי הפרשה בתורה עוסקת באשה שידועה כאשה שנואה (-פסולה) גם ללא עדותו של הבעל. עדותו של הבעל היא רק ליחס את הבן הפלוני אליה. ממילא ניתן לומר שגם רבי יהודה בבריתא עוסק רק במקרה כזה.

נראה שהקצות ממאן בתירוץ זה כיון שזו אוקימתא.

אך לכאורה ניתן לתרץ תירוץ נוסף מצד פלגינן דיבורא. שנאמר שאמנם זה בן מגרושה אך לא מאשתו שלפנינו אלא מגרושה אחרת שאיננה לפנינו וממילא לא פוסל אף אחת? וצריך לי עיון.

הקצות מתרץ שהאב נאמן כעד אחד באיסורים לפסול את האשה לכהונה, ומביא לכך ראיה מרמב"ם (סנהדרין ט"ז, ו') האומר כן במפורש: "אין צריך שני עדים אלא בשעת מעשה אבל האיסור עצמו בעד אחד יוחזק. כיצד? אמר עד אחד חלב כליות הוא זה... גרושה או זונה אשה זו ואכל או בעל אחר שהתרה בו הרי זה לוקה".

דהיינו שהרמב"ם סובר שפסול לכהונה לא נכלל ב'דבר שב'ערוה' המצריך עדות של שני עדים. שהרי אם אשה זו היתה ערוה גם לישראל לא היתה מספיקה עדות של עד אחד. אלא שזו מעלה מיוחדת בכהנים ולכן נכלל בכלל כל האיסורים שסגי בעד אחד.

27. ביאור דבריו- הנמו"י סובר שבני סוטה פסולים לכהונה. דעה זו הובאה להלכה בפת"ש סי' ד', ס"ק כ'.

א"כ מדוע לפסול את בנו כחלל (-בן גרושה וחלוצה) צריך חידוש התורה של יכיר, מדוע לא יספיק שהאב הוא כעד אחד?

מתרץ הקצות שיש חילוק בין פסול מקרי, שהאשה הזו היא כשרה במהותה אלא שבעקבות מקרה שהיה היא נפסלה²⁸. לבין אדם הנולד בפסול שאצלו הפסול הוא מהותי ובזה כבר צריך שני עדים.

ולא זכיתי להבין את הסברא בחילוק בין פסול גרושה לפסול חלל²⁹. הרי אם הנקודה היא שפסול לכהנים לא נחשב דבר שבערוה א"כ גם חלל לא יחשב דבר שבערוה.

אך מדברי הקצות יוצא שקושיית הנמו"י איננה כפי שהבנו בהתחלה. קושייתו איננה איך יכול לפסול אותה לכהונה שזה פשיטא שיכול, קושייתו רק איך יכול לפסול בניה (שזה פסול בעצם) ואיך יכול להפסידה כתובתה.

יש להביא קצת ראיה לדבריו מאותו דיבור בנמו"י. שהרי דברי הנמו"י הם ציטוט מהנמו"י אך בשינוי קל. שהריטב"א כתב שהבעל "אינו נאמן עליה ועל בניה". וכשצטט הנמו"י את דבריו שינה את דבריו וכתב "אינו נאמן עליה להפסידה כתובתה ולא על הבנים שילדה אח"כ לפסלם מהכהונה". אולי שינה מדברי הריטב"א כדי לאפוקי מהבנה מוטעת שאינו נאמן עליה לעשותה זונה, קמ"ל שרק לא נאמן להפסידה כתובתה שבזה הוא נוגע בדבר, אבל לעשותה זונה נאמן ככל איסורים שע"א נאמן בהם.

והעירני ידידי הרב עוזיאל שיינטופ שיש להביא הוכחה נוספת לדברי הקצות. שהרי לעיל הבאנו שהנמו"י הקשה איך נאמן אדם לומר שאשתו זינתה? ותרץ שאומר שוגגת היתה או שאנו אומרים בדבריו שזינתה בשוגג. והרי קי"ל שאשת ישראל שנאנסה אע"פ שמותרת לבעלה פסולה לכהונה (יבמות ל"ה. ובשו"ע ו', י"א), א"כ מה הועיל תירוצו של הנמו"י הרי עדיין היא פסולה לכהונה! אלא ע"כ

28. להשלמת דבריו יש לעיין גם באבני מילואים (מ"ו, ס"ק ה') שכותב שאף הרמב"ם יודה שלהעיד על אשה הנשואה לכהן שהיא גרושה צריך שני עדים כיון שבא להוציא אשה מבעלה נחשב דבר שבערוה.

מדברי רש"י (כתובות כ"ג: ד"ה "ה"ג"), נראה שע"א לא נאמן לומר שהאשה היא זונה. ודוחק לומר שאיירי דוקא בנשואה, דמה דחקו לרש"י להעמיד את הסוגיא דוקא באופן הזה. וכן הב"ש (ז', ס"ק ח') הביא כדברי רש"י אלו להלכה ולא ציין שאיירי דוקא באשה נשואה. אך יתכן שהיא גופא, מכך שהשו"ע (שהוא לשון הרמב"ם) פסק שע"א לא נאמן לומר שהיא שבויה, ניתן לדייק שע"א נאמן לומר שהיא נטמאת. וצ"ל שמ"מ ע"א מעיד שהיא שבויה לא נאמן כיון שזה רק ספק זונה ואסורה משום מעלה עשו ביוחסין (ב"ש ש"ם, ס"ק א') ולא עשו מעלה אלא כאשר יש בירור גמור שהיא נשבתה. ובזה מיושבת קושיית הט"ז שם. וקצרתי.

29. הקצות עצמו מסיים את דבריו "ואכתי צ"ע". אך לא ברור לי אם כוונתו שצ"ע בחילוק הנ"ל.

שפשיטא ליה לנמו"י שנאמן לפסול את אשתו לכהונה כע"א באיסורים וכל קושייתו היתה רק מצד בניה ומצד להפסידה כתובתה.

הנתיבות (שם) מתרץ שכיון שבידו של אדם לגרש את אשתו ולאוסרה לכהונה לכן נאמן גם לומר עליה שהיא גרושה. כמבואר בקידושין ס"ד. שהאומר על בתו הקטנה שהיא גרושה- נאמן. בהו"א רצתה הגמרא לומר שנאמן בגלל שבידו לקדשה ולגרשה וע"ז הקשתה הגמרא שאמנם בידו לקדשה אבל אין בידו לגרשה. מוכח שאם באמת בידו לגרשה, כגון באשתו, יהיה נאמן עליה לומר שהיא גרושה³⁰.

לפי דבריו יוצא שאין לבעל נאמנות של ע"א לפסול את אשתו משום זונה כיון שאינו בידו. ממילא לדבריו לכאורה יקשה הדיוקים שדייקנו מדברי הנמו"י כנ"ל. וצ"ב.

30. הערת עורך- האם נאמנותו היא שהיא גם זונה מכח מיגו שהיה אוסרה לכהונה על ידי שהיה אומר שהיא גרושה? [כיון שיש לכך נפק"מ לעניין מלקות על איסור זונה].
כמו כן יש לדון בימינו אין בידו של בעל לגרש את אשתו כיון שר"ג החרים שלא לגרש אשה בע"כ.