ועפי״ז א״ש לשון הרמב״ם שהוא מדוקדק ביותר דברישא דקאי באב שאמר קדשתי את בתי, דהכל מתבסס על דברי האב גרידא, א״כ המדובר שעדיין לא נכנסה לחופה אח״כ, שאם נכנסה לחופה הרי זה כבר גם כמודה היא, וה״ז כאשה שאמרה נתקדשתי ובזה לא יתכן הוחזק, דבקידושין לא שייך מעשה, שבא אחר דיבור האב שיחזיק זה בחזקת מקודשת, ע״כ לא כתב או שהוחזק. וע״כ גם דן על עונש סקילה דהרי החיוב בארוסה שזינתה היא סקילה, אכן בסיפא כשהמדובר מצד דברי האשה שאומרת נתקדשה יש לדון גם על הוחזק דהיינו כשנשאת אח״כ. דאז שפיר נעשית על פי מה שאמרה קודם שנתקדשה, דהנשואין מחזיקין אותה כאשת איש. אכן כיון שהמוחזק נעשה רק ע״י נשואין, הרי בזה אין כבר דין סקילה אלא הרג, כדין אשת איש שזינתה, ע״כ כ׳ בזה הרמב״ם הלשון ״אינה נהרגת״ דכיון דכאן ישנן שתי אפשרויות לחייב הן ע״י עדים והן ע״י שהחזיקה עצמה כאשת איש ע״י שנכנסה לחופה לא פסיקא ליה לכתוב בזה דין סקילה ונקט דין הריגה שכולל כל האופנים.

כט.

מסקנת הדברים העולה מכל האמור לעיל:

א) קיי״ל עד אחד נאמן באיסורים ואין צריך שיעיד עדותו בבי״ד, אף לא שתתקבל עדותו בבי״ד. ומיד שהעיד נקבע הדבר כפי שהעיד בו עליו אם לא הכחיש, כדלהלן.

ב) אין עד אחד יכול לחזור בו מדיבורו אא״כ נתן אמתלא לדבריו, ואף בזה אין הבדל היכן העיד עדותו הראשונה והיכן חוזר בו מדבריו. ובין בבי״ד ובין שלא בבי״ד אינו יכול לחזור בו ולומר מבודה אני ואילו ע״י אמתלא חוזר.

ג) עד אחד שאמר מת בעלה בין בבי״ד בין שלא בבי״ד, אינו יכול לחזור בו ולומר מבודה אני אבל ע״י אמתלא חוזר.

ד) אמר עד אחד לאיסור האשה כגון שזקוקה ליבום, אין ע״א נאמן לאסור האשה אבל אם היתה גם בלעדי דבריו בחזקת איסור, אם אמר דברים אלה בבי״ד א״י לחזור בו לומר מבודה אני. אבל אם אמר זאת שלא בבי״ד יכול לחזור בו ולומר מבודה אני, שאין אדם מדקדק בדבריו הנאמרים חוץ לבי״ד כשאין בדבריו משום נאמנות.

ה) בשני ענינים נתנה תורה לאב תורת נאמנות כשני עדים בבניו: בקידושי הבת עד שתתבגר ובהכרת בכורה וכן בכשרות בניו ופסולם.

ו) נחלקו הראשונים בנאמנות קביעת הגיל של הבן והבת שהנפ״מ מזה לעריות ולקידושין. לדעת התוס׳ הנאמנות בזה היא מדין ע״א באיסורים ולפי״ז אין נאמנות האב אלא מדין נאמנות עד אחד דעלמא. לדעת השל״ג וכן נראית דעת הרמב״ם אין ע״א נאמן בזה. אולם האב נאמן כשם שהוא נאמן לכשרות בניו ולפסולם.

ז) נקטינן להלכה שאין נאמנות האב בזה שנתנה לו תורה נאמנות שני עדים אלא לענין האיסור אבל לא לעונשין הנובעים מזה.

ח) אמר ע״א על החתיכה שהיא חלב, וכל כיו״ב, ואכלה מישהו, לדעת הרמב״ם לוקה הלה ואעפ״י שלא הוחזק ל׳ יום, כי נאמנות ע״א לענין קביעת האיסור היא נאמנות מוחלטת. ולדעת התוס׳ נראה שאינו לוקה. וכדרך שאמרנו בנאמנות האב, שאינו אלא לענין האיסור ולא למכות ועונשין הנובעים מזה.

ט) זה שאמרנו שלדעת התוס׳ אינו לוקה, גם אם עברו ל׳ יום מאז העיד העד עדותו אינו לוקה. ולא אמרו סוקלין על חזקות אלא כשבמשך זמן זה נעשים מעשים המחזיקים את הללו בשאר בשר. ואין הדבר כן בדיבור בעלמא.

י) עד אחד בהכחשה לא כלום. וזהו בין שהכחישו בדיבור בין שהכחישו במעשה כגון שאמר אחד לאחר שנדר בנזירות ועשה הלה מיד מעשה שהנזיר אסור בו, כגון טימא הלה עצמו למתים או ששתה יין ה״ז כמכחישו בדיבור. אכן אם נהג בנזירות דהיינו ששתק ולא עשה מעשה המכחיש דברי העד לדעת הרמב״ם ה״ז לוקה, אם אח״כ טימא עצמו, וכל כיו״ב.

יא) נחלקו חכמי פרובנציה באב שאמר דברים שנאמן בהם כשני עדים, אם יכול לחזור בו ע״י אמתלא. יש מהם שאומרים, כיון שאין לו נאמנות מוחלטת כשני עדים שהרי לעונשין אינו נאמן יכול לחזור ע״י אמתלא, ויש הסוברים, שלגבי האיסור נאמנותו מוחלטת כשני עדים, וע״כ א״י לחזור אפילו ע״י אמתלא, כדרך שני עדים שהעידו בבי״ד דקיי״ל כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד.

ואין הבדל במחלוקתם זו בין שאומר דבריו בבי״ד בין שאומרם חוץ לבי״ד. דנאמנות האב אינה צריכה בי״ד. ע״כ בפני בי״ד ושלא בפני בי״ד שוים הם. (עו״ר לעיל סי׳ נו-נז).

סימן פח: עיונים בדין ״יכיר״ והמסתעף מזה

א. תוכן הנאמנות של דין ״יכיר״
ב. בביאור שיטת הרא״ש והנמוק״י בדין ״יכיר״
ג. עוד בביאור דעת ר׳ יהודה לפי הנמוק״י

א. תוכן הנאמנות של דין ״יכיר״

א. בשב שמעתתא (ש״ב, סי׳ כ) הביא משי״כ הרמב״ם (פ״ג מה׳ יבום ה׳ ד): מי שזינה עם הפנוי׳ או עם א״א ונתעברה, ואמרה זה העובר ממנו הוא, ואפילו הוא מודה לה, אע״פ שהוא בנו לירושה, הרי זה ספק לענין יבום, שכמו שזינתה עמו כך זינתה עם איש אחר, וכו׳. ובתשו׳ הרא״ש (כלל פ״ב, א) כ׳ ע״ז שדבריו תמוהים, מאחר שקראהו ספק, למה

כ׳ שיורשו ומוציא מחזקת יורשים הודאים. ואי משום שהאב נאמן על בנו כר׳ יהודא, א״כ לענין חליצה נמי יהא נאמן, וכו׳. ע״כ.

ב. ותירץ הש״ש דברי הרמב״ם עפ״י מש״כ הב״ש דנאמנות האב היא גם כשסומך על אחר. וזה נלמד ממש״נ ״יכיר״ שיש תורת נאמנות לאב. אכן לא נתנה התורה תו״נ אלא כלפי הבן. משא״כ לגבי אשתו לפוטרה מן החליצה ע״ז לא נתנה התורה תו״נ. ע״כ אינו נאמן לענין חליצה. [והא דנאמן אדם לומר יש לי בנים לפוטרה מחליצה (ב״ב קל״ד ב) הוא רק, כמבואר שם, משום שבידו לגרשה. וזה שייך רק כשאומר זאת מכוח ידיעת עצמו. משא״כ כאן דכל עיקר נאמנותו מה שסומך על אחר (שהרי הוא אינו יכול לדעת, שמא זינתה גם עם אחר והעובר איננו שלו, אלא שסומך עליה) בזה לא מהני המיגו שבידו לגרשה. שאכן אנו מאמינים לו שהוא סומך עליה ומאמינה. אך הן אנו איננו מאמינים לה, מטעם שכתב הרמב״ם. ע״כ לא מהני בזה מה שבידו לגרשה.]

ג. והרא״ש שהקשה על הרמב״ם, זה משום שסובר כהרשב״ם והתוס׳ (ב״ב קל״ד ב) דאין למדים מ״יכיר״ שיהא נאמן לומר על מי שאינו ידוע כבנו שהוא בנו, ועל כן בנידון זה שהמדובר להכירו בבנו, אין לו תור״נ כלל. ואילו הרמב״ם חולק גם בזה וס״ל דנאמן גם להכירו כבנו מתורת ״יכיר״ כמבואר בדבריו (פ״ב מה׳ נחלות הי״ד והובא בשו״ע סי׳ רע״ז). עכת״ד.

ד. אך אין זה מספיק להבין השגת הרא״ש. שהרי הוא הקשה מכוח ממנ״פ, שגם אם נאמר שהאב נאמן מכוח ״יכיר״ כר׳ יהודה, אמאי לא נאמינהו לפוטרה מחליצה, וכנ״ל. פירוש, שגם לשיטת הרמב״ם, שסובר שגם בכה״ג שאין ידוע נאמן להכירו בתור בן, נמי הוקשה לו שלפ״ז היה לו גם להאמינו לחליצה. ובזה הן שפיר נתבאר בש״ש שכשסמוך על אחר בנאמנותו, לא שייך להאמינו, כי לגבי הפטור של אשתו הוא רק מצד מיגו דבידו לגרשה, וזה לא קיים בכה״ג שסומך על אחר. וצ״ע.

ה. עוד העיר הש״ש בסוף דבריו על עיקר חידושו של הב״ש הנ״ל, שנאמן מדין יכיר גם כשסומך על אחר. דא״כ מה הקשו בגמרא בסוגין (ב״ב קכ״ז ב) לדעת רבנן שסוברים שאין לאב נאמנות נגד חזקה (כשהוחזק אחר ולא זה שמעיד עליו) דא״כ ״יכיר״ למה לי, תיפוק לי׳ שנאמן בזה מפני שבידו לתת לו הנכסים במתנה. והרי שפיר צריך קרא שנאמן גם בכה״ג שסומך על אחר, שבזה ל״ש להאמינו מכוח ה״בידו״, כנ״ל בש״ש, דאמנם אנו מאמינים לאב שמאמינו לפלוני, אבל אנחנו אין לנו אימון בו, א״כ מה יועילנו זה שמכוח המיגו שבידו אנו מאמינים לו שהוא נותן בו אימון.

וע״ז תירץ די״ל, דעד כאן לא חידש הב״ש שהאב נאמן גם כשסומך על אחר, אלא לדעת ר׳ יהודא שסובר שנאמן גם נגד חזקה, דמזה למדים דהוא הדין, כשאינו יודע מכוח ידיעה עצמית, אלא ממה שסומך על אחר. משא״כ לרבנן כשם שאינו נאמן נגד חזקה, כן אי״נ בהסתמכות על אחר.

ו. אבל תירוצו דחוק, כמו שהרגיש בעצמו, דיש לדחות זאת משני פנים. מצד אחד, אין ללמוד מנאמנות נגד חזקה לנאמנות בסמיכות על אחר. ועדים יוכיחו, שנאמנים להעיד גם נגד חזקה, ואילו כשאומרים עדותם מתוך הסתמכות על מה שמאמינים למי שאמר להם, הרי זה עד מפי עד שאין נאמנים. וגרוע ענין זה טפי מעד מפי עד. שאילו היו בי״ד שומעים בעצמם מפי העד שמעידים משמו היו מקבלים עדותו, כשהוא עד כשר. ואילו כאן הרי המדובר שסומך על האשה, שאילו היא עצמה מעידה (כפי שבאמת המדובר בזה ברמב״ם) אין היא נאמנת.

מאידך י״ל, דאם אמנם לר׳ יהודא ילפינן ממש״כ ״יכיר״ דנאמן בכל גווני גם כשסומך על אחר, א״כ לא מצינו בזה מחלוקת נוספת בין ר״י לרבנן, שלא נחלקו עליו אלא כשאומר האב נגד חזקה, אבל בשלא הוחזק מאומה, דגם לדידהו אמרה תורה ״יכיר״ שהאב נאמן, יהא נאמן גם כשסומך על אחר, דבזה הרי נאמר ״יכיר״ שמשמעותו לפי הב״ש כוללת גם נאמנות בשסומך על אחר. ומנ״ל לגמרא לחדש מחלוקת נוספת בין רבנן לר׳ יהודה בענין זה וצ״ע.

ז. והנלע״ד בכל הנ״ל. דהנה יש לחקור בנאמנות זו שהעניקה תורה לאב ממש״כ ״יכיר״ שבתור עד אחד דעלמא לא היה נאמן, בפרט שבה לא הגבילה תורה נאמנות האב, שגם אם הוא בגדר חשוד לעדות, מ״מ בזה נאמר ״יכיר״ לקבל דבריו, מה תוכן נאמנות זו, אם היא מגדרי נאמנות דעדות, כמו שהאמינה תורה לשני עדים, וכמו שהאמינה תורה לעד אחד באיסורים, דאנן סמכינן על עדות זו, וקובעים שאנו מקבלים שאכן כך הוא הדבר, כשם שהעידו, וזה מגזה״כ שחידשה תורה להאמין בזה לאב, (אולי מצד אומדנא שלא יגידו שקר בענין זה). או דנאמר דלעולם אנו איננו משתכנעים כלל ממה שקבע את זה כבכור, שאכן כך הוא האמת, אלא שהתורה קבעה שזוהי נאמנות כלפי עצמו, דהיינו שענייני המשפחה הם בחינת רשותו היחיד של האדם, שאין לנו (כלומר, גם בי״ד) להתערב בדבר. וזהו מגדר מה שמצינו במקום אחר (כריתות) ״אדם נאמן על עצמו״. וכמו שבענין ממון אמרינן הודאת בע״ד כמאה עדים, שהוא מתורת נאמנות כדהוכיח בקצוה״ח (סי׳ לד, ד) שנאמן שם גם נגד עדים כשרים ונאמנים. וכמו דאמרינן בענין איסורים שוי׳ אנפשי׳ חד״א, שהוא ג״כ מהיסוד הזה של נאמנות אדם על עצמו.

[וכיוצא בזה כ׳ הפנ״י בשם הרשב״א והמהרש״א בכתובות (דף כ״ב ב) בענין תרי ותרי, (אעפ״י שמה״ת אמרינן אוקי אחזקה) בניסת לא׳ מעדיה ואומרת ברי לי, שלא תצא, אעפ״י שלגבי אחרים היא בחזקת אשת איש והבא עליה בחטאת קאי. דלא אמרה תורה זיל בתר חזקה אלא לגבי מי שמסופק בדבר. אבל כיון שהם אומרים ברי, אין בכוחנו למנוע מהם מלהתנהג כפי ידיעתם].

ח. ונפ״מ מזה בדעת ר׳ יהודה שנאמן גם להוציא מחזקה, כשהיה מוחזק האחד בתור בכור ואמר האב על אחר שהוא בכור שנאמן לדעתו, האם יהיה נאמן גם נגד עדים, היינו שמעיד שזה נולד ראשונה, והאחר (או אחרים) אחריו, ואילו עדים מעידים שראו שזה נולד אחרון. שאם הוא מדין נאמנות ממש, בכגון דא אין לך נאמנות נגד עדים. אבל אם דין ״יכיר״ הוא משום שזה נחשב לענייני הפרטי של האדם, שאין לנו רשות להתערב בה, גם בכה״ג שאומר דבריו נגד עדים מכל מקום דבריו מתקבלים, כמו דאמרינן בממון הודאת בע״ד עדיפה ממאה עדים.

ומצינו בזה מחלוקת, הובאה במל״מ (פ״ב מנחלות ה׳ י״ד) שדעת המהריב״ל (ח״א סי׳ סד) ומשפטי שמואל (סי׳ ק״ג) ס״ל שנאמן לומר על אחד שהוא בכור שנולד ראשונה ואחרים אחריו, שמודה שגם האחרים הם בניו, אלא שנולדו אחרי זה, גם כשלפנינו עדים המעידים שהוא נולד אחריהם. וזה בניגוד לרמב״ן, שכשיש עדים מי נולד ראשון אינו נאמן להכחישם, אלא רק כשאומר שהראשונים אינם בניו ונולדו בזנות שהם ממזרים.

ט. והרי לנו מחלוקת מפורשת בהנ״ל, דלרמב״ן נראה שהיא נאמנות ממש, שהאמינה תורה לאב. ועל כן, כשאומר נגד עדים באמת אינו נאמן, כי נאמנות העדים עפ״י התורה היא הנאמנות שאינה יכולה להסתר אלא ע״י עדים אחרים (אם בתור תרי ותרי ואם בדין הזמה) ולא כן דעת המהריב״ל והמשפטי שמואל, שלדידהו היא לא מכוח נאמנות אלא מדין אדם נאמן על משפחתו, היינו כלפי ענייני נחלה אין אנו רשאים להתערב במה שלדעתו הוא האמת, אעפ״י שאנחנו משוכנעים שאין זה נכון, לפ״מ שקבעה תורה עפ״י שנים עדים יקום דבר, לדברים החמורים ביותר, כגון חיוב מיתה עפ״י עדותם.

י. ונראה דעוד נפ״מ מהחקירה הנ״ל, אם מדברי האב מסתעף ומתחייב דבר נוסף, שאינו ביחס לבנים ולנחלה, אך לא יתכן זה בלא זה, דלא שייך בזה פלגינן דיבורא (כדאשכחינן בפלוני רבעני, שגם הוא עצמו חייב, דאם הי׳ לרצונו של הנרבע או לא, אין לו קשר עם חיובו של הרובע). שאם הוא מתורת נאמנות מגדרי עדות, לא ניתן להתחלק, ומשנתקבלו דבריו שהוא בנו, הרי זה כאילו העידו עדים שהוא בנו, ממילא גם תוצאות אחרות, כגון לפטור מן היבום, נמי נקבלם. אך אם אין זו נאמנות כלפי דידן כמו עדים, אלא מדין אדם נאמן על משפחתו בנחלתו. במה שנוגע לפטור אשתו מן היבום, אין כאן שום נאמנות.

יא. וכן נראה דדברי הב״ש שהביא הש״ש שנאמנות האב היא גם כשמסתמך על אחר, נמי תלויים בהנ״ל, דאם הוא מדין נאמנות כעדים, אין לנו אלא כשאומר זאת מכוח ידיעת עצמו, אבל הסתמכות על אחרים, כיון שאותם אחרים אין להם תו״נ, גם מה שסומך עליהם ל״מ מידי. אולם הב״ש שסובר שגם בכה״ג יש דין ״יכיר״, זה מפני שסובר שאין זה מגדר נאמנות כלפינו כלל, רק ממה שנאמן על עצמו ומשפחתו, לפ״ז אין לנו שום צורך לבדוק מקור ידיעתו והכרתו, וכל שאומר שזהו בנו הבכור, אעפ״י שכל דבריו הם מפני שסומך על מי שהוא נאמן בעיניו, ג״כ סגי.

יב. ונראה עוד שיש לתלות בחקירה הנ״ל, גם מה שנחלקו בו הראשונים, אם נאמן אדם להכיר כבן מי שאינו ידוע כבנו שגם זה כלול ב״יכיר״, או שכל מה שנכלל ב״יכיר״ הוא רק במי שידוע שהוא בנו, שבין הבנים נאמן לומר מי הוא הבכור (ויתכן, גם בנוגע לכשרותם ופסלותם, ויבואר מזה להלן בע״ה) אבל לא נתנה תורה נאמנות להכיר כבן מי שאינו ידוע כבנו ממקור אחר, כגון הוחזק כבן וכיו״ב.

דהנה הרמב״ם שהובא לעיל (אות ג׳) ס״ל שנאמן להחזיקו כבן, ואילו הרשב״ם והתוס׳ סוברים שעל זה לא מצאנו נאמנות לאדם, רק מצד מיגו דבידו. דאם זה מדין אדם נאמן על משפחתו ונחלתו, מסתבר שכשם שנאמן הוא לגבי בכור, כן נאמן הוא להחזיקו כבנו לגבי ענייני הנחלה. אולם אם הנאמנות היא מגדר עדות, אין ללמוד ממה שנתנה תורה תו״נ לענין בכורה (ואף לפוסלו או להרחיקו מהיותו בנו, דלזה יש אומדנא שאין אדם עושה זאת כלפי בנו, אם לא שיודע שאכן כך הדבר, ויבואר להלן) שיהא נאמן גם לומר שזה בנו. [אם כי לענין זה אין בהכרח קשר בחקירה הנ״ל, שגם אם הנאמנות היא מפני שזה נחשב כרשותו היחיד י״ל שרק לגבי אלה שמוחזקים שהם ברשותו הוא שיכול לקבוע מה שקובע, משא״כ לקרב מי שאינו ידוע כשייך למשפחה, בזה אין לו נאמנות, וידובר מזה להלן בע״ה].

יג. ומעתה תבואר לנו יפה שיטת הרמב״ם, ושיטת הרא״ש שהשיג עליו, דהרמב״ם דס״ל בהכרח כהב״ש, וכדכ׳ הש״ש, שגם כשמסתמך על אחר נאמר בזה דין ״יכיר״ בהכרח שאין כאן נאמנות מוחלטת, לגבי דידן. ואין זה אלא מכוח נאמנות ברשותו היחיד, מהאי טעמא נוקט גם שנאמן על מי שאינו ידוע כבנו, שהוא בנו, דכנ״ל מיתלי תלי בזה.

והיא הנותנת שמטע״ז אינו נאמן לגבי אשתו לפוטרה מן היבום. שהרי מה שקיבלנו דבריו שהוא בנו, אין זה מפני שע״ז אומת בעינינו שזה נכון, אלא שכלפי עצמו ונחלתו רשאי הוא להתנהג כפי שנראה אמת **בעיניו הוא**, אכן לגבי לפטור אשתו, אין לו שום תורת נאמנות כלל. ולפ״ז אפילו אם לא היה מסתמך כלל על דברי האשה, אלא שאומר שלא זזה ידו מתוך ידה שבכה״ג הרי ידיעתו היא ברורה (כמו בהיו חבושים בבית האסורים, חולין י״א, דעד כאן לא אמרו שם ״אין אפוטרופוס לעריות״, אלא בכדי להוכיח מזה דאזלינן בתר רובא, אבל לפ״מ דקי״ל הכי, הרי בכה״ג זה נקרא ידיעה ברורה, שלא בהסתמכות על האשה), גם בכה״ג לא נפטור את אשתו מן היבום, אלא מצד בידו לגרשה. כמו שאומר באופן סתמי, יש לו בנים, וכנ״ל.

יד. והרא״ש ס״ל שהתורה נתנה לאדם תורת נאמנות ממש, על כן לדעתו אין נאמן אלא כשאומר מכוח ידיעת עצמו. ועל כן משיג על הרמב״ם, דממנ״פ אם המדובר כשאומר דבריו, רק מתוך הסתמכות על שמאמין לאשה שלא זינתה עם אחר, דבזה אמנם נכון הדבר שאינו יכול לפטור אשתו ע״ז מן היבום, אך כל כה״ג גם לענין הנחלה אינו בדין ״יכיר״. ואם תמצי לומר שדברי הרמב״ם אמורים כשאומר לא זזה ידו מתוך ידה, וס״ל לרמב״ם שבכה״ג יש לו תורת נאמנות, דמשום זה נאמן להחזיקו כבנו בתורת **ודאי בן**, גם להוציא מהאחרים המוחזקים מאז כיורשיו, על כרחך להאמינו גם לפוטרה מן היבום, גם כשאין בידו לגרשה (דע״כ בהכי מיירי הרמב״ם, שאל״כ הרי נאמן מדין בידו, כמו במי שאומר יש לו בנים) דלא יתכן לחלק הנאמנות, ואם הוא בנו מגדר ודאי, הרי לא יתכן שאשתו תהי׳ זקוקה לחליצה.

טו. ובזה חוזר ונראה תירוץ הש״ש בדעת הב״ש, שאכן תלוי הדבר במחלוקת ר׳ יהודא ורבנן. דלהב״ש שחידש שמהני ״יכיר״ גם כשמסתמך על אחר, זהו תוכן המחלוקת של ר״י ורבנן, דלרבנן ״יכיר״ הוא מכוח נאמנות ממש, על כן לא יתכן, לדעתם, שיהא נאמן נגד חזקה. שהרי סוקלין על החזקות, ואיך יתכן שתתן לו תורה תו״נ בזה. אלא ודאי סברי רבנן שרק כשהדבר אינו ידוע, כגון שבאו ממדה״י ואין ידוע מי הוא הבכור, בזה הוא שנתנה תורה תורת

www.eretzhemdah.org

נאמנות מוחלטת לאב, ואילו ר׳ יהודא שסובר שנאמן גם נגד חזקה, הוא מפני שסובר שאין ניתנת לו לאב באמת נאמנות מוחלטת, רק שלגבי עצמו ונחלתו רשאי הוא לנהוג כפי שחושב זה לאמת. על כן גם כשמסתמך על אחר נמי סגי, כיון שלפי הכרתו, כן היא האמת, כמו שפלוני אומר.

ועל כן שפיר מקשה בגמרא לרבנן ״יכיר״ למ״ל דהרי ע״כ לדעתם אין לאב נאמנות אלא כשאומר זאת מכוח ידיעתו העצמית ובכה״ג הרי בידו לתת זה גם בתור מתנה, א״כ הרי זה בידו ופשיטא דנאמן, ו״יכיר״ למ״ל.

ב. בביאור שיטת הרא״ש והנמוק״י בדין ״יכיר״

א. בקצוה״ח סי׳ רע״ז סק״ב הביא מחלוקת הרשב״ם והתוס׳ לעומת הרמב״ם והמהר״ם, הו״ד בסי׳ ל״ט בראי״ש, דלדעת הרשב״ם והתוס׳ אין נאמן אדם לומר זהו בני, רק מצד בידו. וע״כ אי״נ בנכסים דלהבא. ואילו המהר״ם ס״ל שנאמן להכירו כבן. וכ׳ דדעת הרא״ש נראית כדעת הרמב״ם והמהר״ם דנאמן לומר זהו בני מדין ״יכיר״ ולא רק בתורת מיגו. (וזהו ממה שכתב בסי׳ ל״ט הנ״ל נוסח השגת המהר״ם על הרשב״ם ולא העיר כלום).

אכן בש״ש (ש״ב פ״כ) הביא דברי הרא״ש בתשו׳ שהשיג על הרמב״ם שכ׳ בפ״ג מה׳ יבום וחליצה שמי שזינה עם אשה ואמר בני הוא דנאמן ליורשו ולא לפוטרה מן החליצה (הו״ד לעיל בסי׳ א). והסביר מחלוקתם בזה, דהרמב״ם לשיטתו דס״ל (פ״ב מנחלות הי״ד) דנאמן לומר זהו בני, ואילו הרא״ש ס״ל כרשב״ם דאינו נאמן רק מכוח מיגו. וזה ל״ש בנאמנות המתבססת על עדות האב שאומר שמאמינה (עי״ל דבריו). א״כ לכאורה דברי קצוה״ח הם בניגוד למש״כ בדעת הרא״ש בש״ש. וצ״ל שנוקט הש״ש שהרא״ש עצמו חזר בו בתשובותיו ממש״כ בהלכות בגמרא. אך מ״מ תמוה לומר כן, שהרי בהלכותיו הביא זאת בשם רבו המהר״ם, ואם איתא שחזר בו הו״ל לבאר זאת ולנמק. וצ״ע בזה.

ב. בקצוה״ח שם הקשה על דעת הרמב״ם שנאמן, עפימ״ש הנמוק״י ביבמות ס״פ אלמנה דהיכא דאמר מיניה אעפ״י שהיא מכחישתו נאמן, האמינתו תורה לפוסלו, כש״כ להכשירו דמסייע לזה חזקת כשרות שלה. דלפ״ז מאחר ונאמן אדם לומר זהו בני, ונאמן גם לפוסלו דזה ב״ג ובן חלוצה, א״כ מכש״כ שיש להאמינו כשאומר בני הוא וכהן הוא. ואילו בגמרא כתובות חזינן דאי״נ נאמן להכשירו לכהונה, רק מצד בידו. ומזה הכריע כדעת הרשב״ם דאין נאמן לומר זהו בני. ולדבריו מה דאמרינן דנאמן הוא כמש״כ בשלטי גיבורים קידושין דגם לפסול הבן כשאומר ממזר הוא, אין זה אלא כשאומר שבנו הוא ונולד מן הערוה, אבל כשאומר אינו בני ומשו״ז הוא ממזר, אינו נאמן.

אלא שהוקשה לו עצם דברי הנמוק״י ביבמות מהירוש׳ דמי שאמר בני הוא וכהן הוא אינו נאמן לכהונה, אעפ״י שנאמן לומר שהוא בנו, שמא בן גרושה הוא. ותקשי לפי הנמוק״י הנ״ל דנאמן להכשירו מק״ו, א״כ כיון שנאמן לומר בני זה ב״ג, כש״כ שיש להאמינו כשאומר כשר הוא.

ג. ותמוה דעד שמקשה על הנמוק״י הו״ל להוכיח מהירוש׳ שיטת הרמב״ם, שאמנם נאמן להחזיקו כבנו, ולא להכשירו.

אלא שכנראה שם שמפרש הירוש׳ באופן אחר. דכ׳ שם על הירוש׳ וז״ל: אך ירוש׳ שם אפילו בידוע שהוא בנו, נמי אינו נאמן להכשיר. ע״כ. משמע שמפרש הירוש׳ לא שא״ל רבי לר׳ חייא שמאמינו שהוא בנו, אלא שענה על שאלתו של ר׳ חייא ששאל אותו, שנראה שאינך מאמינו שהוא בנו, מהאי טעמא תאמינו ״בתור הרחק עדות״, כלומר שאם כן תקבל עדותו שהוא כהן כאילו עד אחד שאינו קרוב מעיד עליו שהוא כהן. וע״ז ענה לו רבי, שגם אילו היינו מאמינים לו שהוא בנו, כלומר שבעצם אין ע״ז נאמנות, אך גם אילו היתה לנו עדות מהימנה שהוא בנו, מ״מ להכשירו אינו נאמן. כך נראה דמפרש קצוה״ח את הירוש׳. אך זה דחוק וצ״ע. ובפשטות הירוש׳ הוא ממש כדברי הרמב״ם שאמנם נאמן הוא להחזיקו כבן, (אכן הדברים מופלאים לכאורה, דמה״ת להחיל ספק מעין זה, דאטו מי שידוע שהוא בן כהן צריך להוכיח ולהוציא מידי ספק שמא אמו גרושה היתה).

ד. [עו״כ שם שלשיטה זו שאי״נ לומר שהוא בנו, הא דאמרינן (ב״ב קכ״ז, ב) באמר בני וחזר ואמר עבדי אי״נ, אין מזה סתירה לשיטתם (הרשב״ם והתוס׳ שצידדו לדעתו) כי שם המדובר שהיה ידוע גם בלעדי דבריו שהוא בנו, ואף כשאומר עבדו אינו סותר זאת, שהוא אמנם בנו אלא שאומר שנולד לו מן השפחה, ושע״כ הוא עבד, עכת״ד.

ובזה תתורץ הערת הרש״ש שהרשב״ם כ׳ שם שמשו״ה אינו יכול לחזור בו מפני שנאמן מדין ״יכיר״, שזה בניגוד לשיטת הרשב״ם (שם בדף קל״ה ב הנ״ל) שאין לאדם תו״נ מדין יכיר להכירו כבנו. וברש״ש כתב שם, דמש״כ שאי״נ זה לשיטת רבנן דר׳ יהודא דסברי דאין נאמן גם לסתור החזקה (ויש לסייעו מלשון הרשב״ם שם שכ׳ ״יכיר בצריך היכרא״ וזוהי שיטת רבנן). ואילו בדף קכ״ג ב אזיל בדעת ר׳ יהודא, אך ממה שהרא״ש בסי׳ ל״ט שהו״ל הביא הרשב״ם והשגת המהר״ם עליו, משמע דשניהם קאי אליבא דהלכתא דקיי״ל כר׳ יהודא. אכן לפי הקצוה״ח הכל קאי אמנם לדעת ר׳ יהודא, אלא שהמדובר בדף קכ״ג ב הוא כשידוע שהוא בנו מבלעדי דבריו.

אלא שכל ההסבר של הקצוה״ח צ״ע דלפ״מ דמוקי לה שהי׳ ידוע שהוא בנו, א״כ אין זה מכוח נאמנותו מדין ״יכיר״, וכן בכה״ג הוא בא להכחיש מה שהוחזק כבן, שכן אם הוא בן השפחה, אינו מתייחס אחריו, א״כ אינו בנו כלל. ע״כ האוקימתא הזאת צ״ע רב].

ה. ומה שנראה בביאור שיטת הרמב״ם, המהר״ם והרא״ש והנמוק״י. וזה בהקדם מה שיש לעיין בדברי הנמוק״י ופירושו בדעת ר׳ יהודא בנאמנות האב מ״יכיר״ להכירו כבכור, וכן נאמנותו לקבוע שהוא ב״ג. דהנה בתוס׳ בסוגיין הביאו בזה שני פירושים: האחד שממה שנאמן לומר שהוא בכור מזה גופא שומעים אנו גם נאמנותו לפסול. שבאמרו על בן בין הבנים שידוע שהוא הקטן, ולדבריו - הוא הבכור, בזה נמצא שאומר שהללו שנולדו לפניו אינם ילדיו והם ממזרים. ויוצא שמ״יכיר״ אנו למדים גם שנאמן לומר שהוא ב״ג. ולפירוש האחר הוא מדיוק לשון, כלומר שהכתוב מדבר לא רק על ״הבן הבכור יכיר״, אלא גם ״את בן השנואה יכיר״, כלומר שהכתוב מדבר על שני

ענינים, האחד על הכרת הבכור, והשני על ההכרה של הבן כפסול. (והשל״ג שהבאנו לעיל, שסובר שאי״נ לפסול אלא כשאומר שהוא בנו פסול - שנולד מן הערוה, ולא שפוסלו מפני שאינו בנו, הוא כפירוש השני, דלפירוש הראשון, הרי כל עיקר הלימוד שפוסל, הוא כשפוסלו ע״י שאומר שאינו בנו). והשני הפירושים הנ״ל, לפי התוס׳, הם שונים בפירוש הדרשא, ושונים גם בתוצאות להלכה כנ״ל, כי לפירוש השני אין לנו ראי׳ אלא לפסול, כשמחזיקו כבנו, אבל לא כשבא לומר עליו שאינו בנו. וז״פ.

ו. אכן לא כך נראים הדברים בנמוק״י. שתחלה הביא הלימוד שמזה שנאמן לומר זה בכורי מזה שמענו שנאמן לפסול הקודמים ולישוינהו ממזרים. והוסיף עוד שנראה שנאמנות זו היא לא רק ע״י הכרת הבכורה, אלא מזה אנו שומעים שנאמן לפסול גם שלא ע״י הכרת הבכורה. ושוב כ׳ בהא דאמר ר״י דנאמן לומר זה בן גרושה, דמנלן האי? ופירש שזה נלמד ממש״נ ״יכיר כבן השנואה״. ולכאורה תמוה שנראה שהרכיב שני הפירושים יחד. ומאחר שהקדים שמדין ״יכיר״ דבכורה שמענו שנאמן לפסול, ואפילו שלא ע״י ההכרה דבכורה, א״כ הרי שמענו שנאמן לישוי׳ ב״ג. ומהו זה ששאל מנלן שנאמן לפוסלו, שלזה תי׳ שהוא מלימוד אחר - ״את בן השנואה יכיר״. ולמה לו לימוד נוסף? ונציין שכן הם הדברים גם בריטב״א לפנינו, וכן במס׳ קידושין בסוגיא זו. וכן נוטה גם משמעות הרא״ש בסי׳ כ״א, עי״ש היטב.

ז. למדנו מדבריו שיטה מיוחדת בדין ״יכיר״, שהוא מכיל שני יסודות שונים ונלמדים ממקורות שונים, שהתורה נתנה לאב. האחת בנוגע להכרת אבהות. וזה כולל שני הצדדים גם יחד - האחד להכירו כבנו, ומעמדו כבנו (בכור) וכן שאיננו בנו, כי אלה הם שני צדדים שנובעים ממושג אחד, דהיינו הכרת האבהות. וזה נלמד ממה שנתנה לו תורה נאמנות להכרת הבכורה, שזה מתפרש כיסוד של נאמנותו בהכרת האבהות. ועל כן גם כוללת נאמנות זו - להכירו כממזר כלומר לדחותו מהיותו בנו, ממזר שע״י זנות האם. וזהו שכ׳ בראש דבריו שנאמנות לפוסלו כממזר הוא ללא קשר עם הכרת הבכורה. כי הכל נובע ממקור זכות האב לקבוע אבהותו. אבל אין מכוח לימוד זה לקבוע נאמנות בענינים אחרים של פסול שאינו נובע מהאבהות. והיינו שאין לנו לומר שהוא בן גרושה, שהרי גם בהיותו בן גרושה הוא בנו, אלא שהוא פסול מצד אחר. בזה אין לנו שום גילוי מנאמנותו כבכור. וזה פשר תמיהתו של הנמוק״י מנין לו לר׳ יהודא נאמנותו לעשותו ב״ג. וכ׳ בזה שאכן זהו לימוד אחר, נוסף, שגם הוא נשמע מן הכתוב, אך לא מנאמנותו להכירו כבכור, כי אם ממה שנאמר שם ״את בן השנואה יכיר״ שנאמן להכירו כבן השנואה, כלומר שנולד ממנו אמנם, אך נולד בפסול.

ח. ועפ״י האמור ששני מקורות הם בתורה ושני עניני ״יכיר״ אנו למדים מכאן, האחד על קביעת האבהות הן לדחות והן לקרב, כי כל זה כלול במובן הנאמנות הזאת. והשני על קביעת פסלותו (וגם כשרותו, כדלהלן) של הבן, נאמנות זו השניה לא נאמרה אלא במי שידוע שהוא בנו, ומכוח ידיעה זו הוא מקבל כוח עדות ביחס למעמדו הכללי - ע״ז נאמר ״בן השנואה יכיר״ שנאמן הוא להכיר את בנו בתור בן השנואה. אבל לא מצאנו תורת נאמנות זו במי שאינו ידוע כבנו, דהיינו שאם יבא אדם ויאמר על אחד שהוא בנו והוא בן גרושה או ממזר וכיו״ב, ע״ז אין תו״נ. (וזה גם מסתבר שלא יתכן שיבא אדם על מי שלא מוכר לנו כבנו ויגיד עליו שהוא בנו וממזר הוא).

ט. ועפ״י הנ״ל מובן שאין שום סתירה, מה שהקשה בקצוה״ח, לשיטה הסוברת שנאמן אדם לומר זהו בנו, שא״כ למה לא יהא נאמן שהוא כהן, ומק״ו שבנימוק״י שנאמן להכשיר את הולד מהארוסה באומרו שהוא ממנו, מק״ו ממה שנאמן לפסול ולומר אינו בני. דבמה שנוגע לאבהות למדנו מן הכתוב שנאמן לקרב ולומר שהוא בנו (מנאמנותו לבכורה, שזה שייך לעניני אבהות) מכיוון שלמדנו מן הכתוב שנאמן לומר אינו בני, ובזה הם דברי הנמוק״י.

אך לענין להאמינו שהוא כהן, שזהו ענין מעמד האדם, שאינו דוקא בקשר עם אבהות, זה אין ללמוד אלא ממה שנאמן לומר ב״ג, אך בזה כאמור, גם נאמנות זו לא ניתנה אלא למי שידוע לנו שהוא בנו, ואילול במקרה הנדון שעצם קביעתו שהוא בנו ג״כ לא למדנו אלא ממנו עצמו, בכגון דא לא מצינו תו״נ גם על מעמדו.

י. ובזה בין נבין מה שאמר הירוש׳ בנידון מאמינו אני שהוא בנו, אבל איני מאמינו שהוא כהן שמא ב״ג הוא. והוקשה לנו כנ״ל שאטו מי שנולד לאביו כהן אין אנו מחזיקים אותו בכהן מבלי שיצטרך לברר שאינו ב״ג. דרצה לומר בזה, שכיון שכל עיקר הקביעה שהוא בנו לא בא אלא על ידו, אם כי לכאורה בכה״ג היה לומר שבקביעה שהוא בנו, הרי ממילא נקבע גם שהוא כהן, כיון שהאב הוא כהן, דלא שייך כאן לחלק ולומר שענין הכהונה הוא ענין אחר, כי הר״ז כרוך בנאמנות על האבהות, אך אין הדבר כן, שהרי יתכן שהאב הוא כהן ומ״מ הבן אינו כהן - כשהוא בן גרושה. נמצא שגם בנידון שאומר שבנו הוא וכהן הוא, אנו צריכים לראות זאת כשני ענינים שונים, ונאמנותו על אבהותו היא מדין אחד - ממש״נ ״יכיר״ בעוד שדין הנאמנות שהוא כהן צריך להתבסס על המקור האחר והוא ״בן השנואה יכיר״, ונאמנות זו אינה אלא במי שידוע שהוא בנו, ולא בכה״ג שכל עיקר קביעת אבהותו, אף היא רק מהאב היא באה. ודו״ק.

יא. יוצא לפי האמור, דברי הרמב״ם עולים בקנה אחד עם הירושלמי, דאמנם נאמן הוא להחזיק את מי שאינו ידוע, שהוא בנו, ומ״מ אי״נ להחזיקו לכהונה רק מצד שזה בידו (להאכילו תרומה) כדאמרינן בכתובות. ואין מזה כל הוכחה, כפי שרצה לומר בקצוה״ח שכל שאינו ידוע אינו נאמן להחזיקו כבנו, כשיטת הרשב״ם והתוס׳, דהנאמנות שהוא בנו, והקביעה שהוא כהן, הם שני עניינים נפרדים ונאמנותו יונקת ממקור שונה בתורה ועניינם שונה. ואין זה שייך גם למש״כ הנמוק״י ביבמות שממה שנאמן לפסול, ק״ו שנאמן להכשיר. וכל שאין ידוע שהוא בנו, אלא על פיו, אמנם נאמן הוא ע״ז, אבל באשר למעמדו ככהן אין לו תו״נ.

יב. כל זה אמור לפ״מ שנתבאר לנו מהנמוק״י שקיימים שני מקורות לנאמנות האב. אכן בתוס׳ (דף קכ״ז ב) מבואר שסוברים שממקור אחד למדים הכל, אם ממש״כ ״יכיר״ הבכור ומכאן שיכול לפסול הראשונים, ומזה למדים גם לנאמנות לענין ב״ג. או שלמדים ממש״כ ״את בן השנואה יכיר״, שמכאן נוקט השל״ג שאינו נאמן אלא כשפוסלו בתור בנו, אבל אי״נ כלל לומר שאינו בנו. ולפ״ז אין כאן מקור נאמנות מיוחד לדין אבהות, ועל כן אין ללמוד ממה

שנאמן לפסול, בין ע״י שאומר שבא מן הפסולה, בין שפוסלו מפני שאינו בנו, שה״ה שנאמן גם לומר שהוא בנו. מאחר שאין כאן הגדר של נאמנות לענייני אבהות, י״ל דרק לפסול ניתנה לו נאמנות, ואילו להכשיר צריך הוכחות.

יג. והנה אם כי, כאמור שיטת המהר״ם שנראה שגם הרא״ש שהביא דעתו והסכים לה, תואמת את דעת הרמב״ם שנאמן להחזיק כבן גם אם אין ידוע כבנו, מ״מ נפרדות דרכי הרא״ש מהרמב״ם בענין תוכן הנאמנות שהעניקה תורה לאב, וכמו שנתבאר בסי׳ א׳ דלעיל. דלפי הרא״ש היא נאמנות מגדר עדות דגזרה תורה שבענין זה האב יש לו גדרי עדות ונאמנות גם כלפינו. ואילו הרמב״ם נוקט דנאמנות זו, היא מגדרי בעלות ומושג רשות היחיד של האדם, שנאמן הוא על עצמו כלפי עצמו. משא״כ אנו במה שנוגע לנו, אין זו עדות כלל ועיקר.

ומזה נובע ההבדל שבין הרא״ש לבין הרמב״ם במי שמחזיקו כבן לענין לפטור אשתו מן החליצה, דלדעת הרא״ש שזוהי נאמנות מוחלטת שפיר השיג על הרמב״ם דאם איתא דנאמן להחזיקו כבן (והוא כמו שכתבנו שם, כשלא מסתמך על האשה, אלא שאומר שלא זזה ידו מתוך ידה) לא יתכן לחלק ולומר דהאשה זקוקה לחליצה, דאם בנו הוא הרי יש לו זרע, והאמינתו תורה ע״ז, א״כ לא תתכן חליצה, דל״ש בזה פלגינן דיבורי׳, דהא בהא תליא. אולם הרמב״ם ס״ל שאי״ז נאמנות מוחלטת, רק שאין אנו מתערבים במה שנוגע לרשות היחיד של האדם. על כן נאמנותו מעיקרא היא מוגבלת רק במה שנוגע לנכסיו. משא״כ בנוגע לפטור אשתו, הוא לא ענין רשותו הפרטית שלו, ובזה אין לו תו״נ כלל. ולענין זה הרי אין אנו רואים לפנינו עדות שהוא בנו כלל ועיקר.

ולפ״ז אין סתירה מה שהיה נראה עפ״י הבנת קצוה״ח והש״ש בין הרא״ש בפסקיו לבין הרא״ש בתשובותיו, כי אמנם ס״ל כהרמב״ם שנאמן הוא להחזיק כבן את מי שאינו ידוע שהוא בנו. אך זהו מגדר עדות ממש, ואין נאמנות זו אלא כשאומר זאת מתוך ידיעת עצמו, ובכה״ג הוא נאמן גם לפטור אשתו מן החליצה. וזוהי השגתו על הרמב״ם. בעוד שהרמב״ם אינו רואה בזה נאמנות מוחלטת, ומשו״ז לדעתו באמת סגי כשמסתמך על מה שמאמין לאחר. אך נאמנות זו מוגבלת רק לגבי הבן עצמו, אבל לא במה שנוגע לאחרים כתוצאה מהקביעות שהוא בנו, ודו״ק בכל הנ״ל.

ג. עוד בביאור דעת ר׳ יהודה לפי הנמוק״י

א. במסקנת הסוגיא ד״יכיר״ כ׳ הנמוק״י, דמאחר דקיי״ל כר״י אין לנו החידוש שנתחדש במסקנא לדעת רבנן שנאמן גם לגבי נכסים שנפלו כשהוא גוסס, ואינו נאמן אליבא דר״י בנכסים שנפלו לו כשהוא גוסס.

ודבריו תמוהים מאד, שהרי לכאורה לר׳ יהודא גדול יותר כח ה״יכיר״ מאשר לרבנן, דלרבנן אין זה אלא ב״צריך היכרא״, כלומר שלא הוחזק מי מהבנים הוא הבכור, ואילו לר״י גם נגד חזקה נאמן, א״כ איך יתכן שלדעתו אינו נאמן ביחס לנכסים שנפלו לו כשהוא גוסס, מה שגם רבנן מודו שנאמן מדין יכיר.

ב. והביא בשעה״מ בשם הכנה״ג לתרץ (פ״ד מנחלות הי״ד) דהיא הנותנת, שמאחר שלר׳ יהודא בא הכתוב לאשמעינן שנאמן גם נגד חזקה, אין הוכחה מהכתוב שבא להאמינו גם על נכסים שבאו לאחר מכאן, די״ל דקרא אשמעינן בגוונא דאיכא מיגו, דוקא, דהיינו הנכסים שהם עכשיו בידו, דאמרינן מיגו במקום חזקה. עכת״ד. וע״ז תמה בשעה״מ, דאיך יתכן לומר דלדעת ר׳ יהודא אינו נאמן אלא מדין בידו, הרי בדבריו של ר״י מפורש שנאמן גם לישויה בן גרושה וב״ח, ובזה הרי ל״ל שהוא משום מיגו, שהרי אין זה בידו כלל, וע״כ הוא מדין תו״נ, וכש״כ בענין הנכסים שנאמן ולא משום מיגו דבידו.

ג. ונראה ליישב דברי הכנה״ג, וזה עפ״י דברי שעה״מ הללו עצמם שנוקט בפשיטות שממה שנאמן לישוי׳ לב״ג וב״ח שמעינן מכש״כ שנאמן לענין הנכסים. דלפ״ז הן קשה במה שראינו לעיל (סי׳ ב׳) דלפי הנמוק״י איכא שני לימודים נפרדים: האחד לגבי נאמנותו כבכור לענין הנכסים, והשני שיש נאמנות לאב לפסול בניו בתור ב״ג וכיו״ב. ותקשי למ״ל שני לימודים, הרי הי׳ סגי לו היתה התורה משמיעתנו שנאמן לפסול ומזה היינו יודעים מק״ו שנאמן לעשותו בכור. עוד קשה עצם המחלוקת של ר׳ יהודא דפליג אדרבנן דסברי דאין נאמנות לאב נגד חזקה. וקרא איצטריך גם בצריך היכירא, כלומר שלא ידוע לנו כלל טיבם של הילדים רק על פיו, ואיצטריך כמבואר בסוגיא לגבי נכסים שנפלו לו כשהוא גוסס, שמצד מגו דבידו אינו יכול להקנותם, ואשמעינן קרא דיש לו נאמנות להכירו כבכור ושעל כן נאמן גם לגבי נכסים אלה, שאין בידו להקנותם לו. וכיון דקרא איצטריך להאי חידוש, שמסברא לא היינו יודעים זאת, א״כ מנליה לר׳ יהודא להוליד חידוש נוסף שגם בהוחזק שאינו בכור, נאמן הוא לבכור ע״י ״יכיר״.

ד. אכן שתי שאלות הללו מתורצות בחדא מחתא. והוא שר׳ יהודא הרי נחלק עם רבנן בהא דלדידי׳ ילפינן מן הכתוב ״את בן השנואה יכיר״ שנאמן אדם לפסול את בנו, וזה ע״כ מתו״נ ממש וכנ״ל, ומזה הרי שמעינן בק״ו כנ״ל, שנאמן לענין להכירו כבכור לענין הנכסים, א״כ הרי לא איצטריך קרא לענין הנכסים בגוונא ד״צריך היכרא״, כלומר בשלא אמר נגד חזקה, דזה שמעינן שפיר מהא דנאמן לפסול בכה״ג א״כ מזה גופא שמעינן דעל כרחך קרא דרבי דנאמן להכירו כבכור לנכסים מיירי בגוונא שאינו מעיד נגד חזקה. ובא הכתוב המיותר להשמיענו, שלענין הנכסים ליטול פ״ש כבכור, נאמן גם להכירו כבכור, גם נגד חזקה. באופן ששתי ההלכות הללו אמנם נלמדות מן הכתוב, אך כל אחד הוא באופן אחר, דלענין לפסול אינו נאמן אלא כשאינו מעיד נגד חזקה, ואילו לענין הנכסים הרי הוא נאמן גם נגד חזקה.

ה. אך מכיון שהן שתי הלכות שונות, ודין זה שנאמן הוא נגד חזקה לענין הנכסים, הוא רק מכוח יתורא דקרא, וכנ״ל, הן אין לנו חידוש זה אלא בגוונא שהי׳ יכול להקנות לו הנכסים, דגם זה חידוש הוא דנאמן במיגו נגד החזקה. אבל אין לנו ראי׳ שנאמן בזה מתו״נ מוחלטת, אלא מכוח בידו, וכנ״ל.

ומיושבים איפוא דברי הנמוק״י, אולם אין זה כפי ההבנה הפשוטה, שחולק על רבנן בהא דסברי דנאמן גם לענין נכסים שנפלו שהוא גוסס, דלעולם בכה״ג דמיירי רבנן שנאמן, כלומר - כשאינו מעיד נגד חזקה, גם ר״י מודה שנאמן.

ומש״כ הנמוק״י, דלר״י אינו נאמן בנכסים אלו, זהו במה שחידש ר׳ יהודא ופליג אדרבנן, כלומר במעיד נגד חזקה, דבזה אמנם נמי דבריו מתקבלים, אבל אין זה מגדר נאמנות אלא מדין מיגו דבידו, וע״כ אי״נ לגבי נכסים שנפלו לו כשהוא גוסס, דבאלה הנכסים אין לו מיגו. כל זה יתיישב עפ״י ההנחה של שעה״מ הנ״ל ופשיטתי׳ דממה שנאמן לפסול מצינן למילף בק״ו דנאמן לענין הנכסים לזכותו פ״ש בתור בכור.

ו. אך באמת יש לעני״ד לסתור עצם פשיטתו זו של שעה״מ, וזה מדברי הנמוק״י עצמם. דלהלן במשנה (דף קל״ב ב) דנאמן אדם לומר זה בני, הביא הנמוק״י דעות המפרשים - דמדעת ר׳ יהודא דס״ל דנאמן לפסול בניו ולישוינהו ממזרים שמעינן דמכש״כ שנאמן לומר זהו בני, כשלא היה ידוע מקודם אלא על פיו. ודחה הנמוק״י דבריהם, די״ל דאמנם נאמן הוא מן התורה לפסול בניו, דאיכא חזקה רבה שאב אינו מעונין לפסול את בנו, ע״כ האמינתו תורה, משא״כ לענין להחזיקו כבנו לענין שיירש נכסיו אין לנו חזקה זו, ע״כ יתכן שלזה אינו נאמן. וליכא ק״ו. עכת״ד.

ומעתה הן נסתרים דברי השעה״מ, דבאמת אין ללמוד ממה שנאמן לפסול בנו בתור ב״ג דכש״כ לענין נכסים דנאמן, דהרי הנמוק״י סותר הכש״כ הזה וס״ל שאין זה כש״כ כלל. א״כ כל עיקר קושיתו לא קשיא מעיקרא.

ז. וי״ל לפ״ז דאכן דעת ר׳ יהודא דפליג אדרבנן מן הקצה אל הקצה, דאינהו מפרשי דקרא קאי ב״צריך היכרא״ ואז נאמנותו מוחלטת לדעתם, דזהו דאתי קרא לאשמעינן דבכה״ג שאין חזקה נאמן לגמרי, ולא מדין מגו, וע״כ גם בנכסים שנפלו לו כשהוא גוסס נוחל פ״ש עפ״י דבריו.

ור׳ יהודא פליג עלייהו, ולדעתו כל הנאמנות של האב היא מוגבלת רק מדין מיגו דבידו, וזהו לפי דעתו החידוש שבדברי הכתוב, שהיכא שיש לו מיגו נאמן גם נגד חזקה, אבל אין לנו חידוש זה, דלדעת רבנן, דאין לנו ראי׳ שהתורה העניקה נאמנות מוחלטת לאב, ואפילו בגוונא דצריך היכרא. ע״כ לדעתו בשום מקום אין לו לאב תו״נ רק בגבולות שהם בידו, וגם היכא דלא איתחזיק אינו נאמן לגבי נכסים שלא הי׳ בידו להקנותם.

וגם לפ״ז מיושב מה שהוקשה לנו, מנ״ל לר״י חידוש זה דגם במוחזק יכול לסתור החזקה, דהרי שפיר י״ל דקרא מיירי בצריך היכרא דוקא, וכדעת רבנן. די״ל דאדרבא, ר׳ יהודא ס״ל, דאין לנו ראיה לחדש חידוש זה, שלדעתו אין לנו הוכחה לזה וסגי לומר שהכתוב בא להשמיענו, לא שיש לאב תו״נ מוחלטת, אלא רק הא דמיגו מהני במקום חזקה.

כן נראה פירוש הדברים אליבא דכנה״ג בדעת הנמוק״י.

ח. אלא שאני תמה ממקום אחר, ופלא ששעה״מ לא עמד ע״ז. דהרי הנמוק״י בראשית הסוגיא (והובא לעיל בדברינו סי׳ ב) כ׳ בהא דר׳ יהודא יליף דנאמן לומר זה בכורי, גם נגד חזקה שיש בנים קודמים לו, דמזה ילפינן נמי שנאמין אדם לעשות בניו אלה הקודמים כממזרים, שכיון שהדבר ידוע שהללו נולדו לאשתו לפני זה שמכירו כבכור נמצא שהללו נולדו בזנות ואינם בניו כלל. ומדנאמן לומר זהו הבכור, שמענו גם שנאמן לעשותם ממזרים, כלומר שאינם בניו כלל. (וזה שלא כדעת השל״ג שהובא שם דס״ל דרק אם אומר שהם בניו אלא שנולדו לו מן הערוה הוא דנאמן לפוסלם, בדומה לאומר שהוא ב״ג, אלא כדעת התוס׳ בפירושם הראשון). א״כ הרי מוכרח שהנמוק״י מפרש שזה שנאמן להכירו כבכור, איננו רק מכוח המיגו דבידו, רק בגבולות שזה בידו, ואין זה בידו לישוינהו ממזרים, כשהוחזקו לנו ככשרים. ומדיליף הנמוק״י דין זה, הרי ברור שדעת ר׳ יהודא היא הא דנאמן להחזיקו כבכור היא נאמנות מוחלטת, ולא רק מדין מיגו. ע״כ לא ניתן כלל לפרש הנמוק״י כפירוש כנה״ג. ודבריו צ״ע רב.

ט. וצריכים אנו לקבל פירוש שעה״מ בדברי הנמוק״י, שאינם רק באשר לבכור שע״י יכיר, אלא נוגע ליסוד הדין שהבכור מקבל פ״ש בנכסי האב. דנחלקו לעיל (דף קכ״ד) רבנן ורבי לענין אם נוטל משבח שהשביחו נכסים מאליהם טרם חלוקה, דלרבי נוטל בהם הבכור פ״ש דלדעתו הוקש חלק בכורה לחלק פשוט גם לענין זה. ואילו לדעת רבנן ״מתנה קריה רחמנא״, ודינו כמתנה שאין הנותן יכול להקנות מה שלא בא לידו (עי׳ רשב״ם שם ושאר ראשונים בשט״מ). והיינו שרואים זאת כאילו הקנה האב לבכור נכסים אלה שיזכה בהם כשיבואו לידי חלוקה. ואין בכוחו לזכות לו אלא מה שנמצא ברשותו ולא השבח שאינו עדיין, עי״ש. ומכאן יש ללמוד גם לענין נכסים שנופלים לו לאב כשהוא גוסס שגם בזה אין הבכור נוטל פ״ש, דכיון דמתנה קרייה רחמנא אינו יכול לזכות אלא אותם נכסים שהי׳ האב יכול להקנות במתנה, ואילו הללו שיפלו לו בשעה שאינו יכול להקנות, אינו זוכה גם בתור בכור. והנה רבנן דרשי לקרא ד״יכיר״ דלדידהו אף בגוונא שצריך היכרא מקבל הבכור פ״ש בנפלו לו כשהוא גוסס, דעה זו לא יכולה להתיישב עם דעת רבנן דרבי, שהרי לדידהו אין הבכור בכלל מקבל מנכסים אלה פ״ש. וזהו שכ׳ הנמוק״י שמאחר דנקטינן להלכה כר״י, ולדידי׳ הרי חידוש הכתוב דיכיר הוא לענין אחר, דהיינו שנאמן נגד חזקה. א״כ לדידיה שפיר מצינן למינקט כדעת רבנן דפליגי אדרבי. ולעולם אין בכור נוטל מנכסים אלה כלל ועיקר זהו תוכן פירוש דברי הנמוק״י לפי שעה״מ. אלא שהוקשה עפי״ז מה שהפוסקים להלכה כתבו דבכור נוטל פ״ש גם ממה שנפלו לו כשהוא גוסס. וסיים שיש לחלק, ולא פירש.

ונראה ראשית, דיש לסייע פירושו, דלפי כנה״ג שהו״ל הרי לא מדויק לשון הנמוק״י שכ׳ דלמסקנא דקי״ל כר׳ יהודא אינו נוטל פ״ש מנכסים שנפלו לו כשהוא גוסס, דהרי לפ״מ דקי״ל כרבנן דר״מ שאין אדם מקנה דשלב״ל, א״כ גם נכסים שנפלו לו לאחר מכאן אין לו פ״ש. שגם אלה לא הי׳ יכול להקנות לו עכשיו, ונמצא שגם זה הוא לא בידו. אכן לפי פי׳ שעה״מ, הרי באמת רק לגבי נכסים אלה שנפלו כשהוא גוסס, שאינו יכול בכלל להקנות הוא דאמרינן דאינו נוטל. משא״כ נכסים שלפני כן, כיון שבאמת יש לו לאב תו״נ מן התורה, הרי כל מה שהי׳ יכול להקנות בחייו מקבל הבכור פ״ש. ומדויקים דברי הנמוק״י.

ברם מה שהשמיטו הפוסקים נראה משום שבאמת יש מקום גדול לחלק בין הא דאיירי ביה רבנן דרבי, לבין הנכסים שנפלו כשהוא גוסס. דהרי מתנה זו, התורה הוא שמקנה, ואין צריך קנין בפועל. ומכיון שנכסים אלה הם של האב, אם אמנם חסר לו באותה שעה כוח הקנאה, במקרה זה דאין צריך קנין בפועל שפיר קונה מכוח דין התורה

www.eretzhemdah.org

שזיכתה לו לבכור. ואין זה אלא חידושו של הנמוק״י להשוות הדברים. אבל מסתימת כל הראשונים לא משמע כן. על כן הובא להלכה מבלי לחלק ולמרות דנקטינן כרבנן דרבי, אין זה שייך אלא לגבי מה שהשביחו נכסים לאחר מיתה, אבל לא למה שנפלו לו לאב בעודו בחיים, למרות שלא הי׳ יכול בפועל לעשות מעשה הקנאה, באותה שעה. ופשוט.

סימן פט : במעמדו של אדם טריפהא.

איתא בגמרא (סנהדרין ע״ח, א) : אמר רבא טריפה שהרג - בפני בי״ד חייב, דכתיב ובערת הרע מקרבך, שלא בפני בי״ד פטור שעדות שאי אתה יכול להזימה.

ואמר רבא שור טריפה שהרג חייב, שור של אדם טריפה פטור, דכתיב ״השור יסקל וגם בעליו יומת״, כל היכא דלא קרינן ביה ״וגם בעליו יומת״, לא קרינן ביה ״השור יסקל״. רב אשי אמר אפילו שור טריפה נמי פטור, כיון דאילו בעלים הוי פטור, שור נמי פטור. עכ״ל הגמרא.

וברמב״ם (פ״י מנז״מ ה״ז) פוסק כרב אשי, דבין שור של אדם טריפה, ובין שור טריפה - פטור. ובראב״ד השיגו דשור טריפה שהרג בפני בי״ד יתחייב, כשם שאדם טריפה בפני בי״ד חייב.

ב.

בס׳ קובץ שעורים (ח״ב סי׳ ל״ט) הקשה במ״ש רבא דטריפה שהרג לפני בי״ד חייב משום ובערת הרע מקרבך, ולמ״ל האי טעמא, הא כל עיקר, טריפה שהרג בפני עדים פטור אין זה אלא משום שהעדות אאילה״ז, והרי בפני בי״ד פסול זה של עשאאי״ל א״ז קיים, שהרי בפני בי״ד אין צריך קבלת עדות, דקי״ל לא תהא שמיעא גדולה מראיה (ר״ה כ״ה, ב) א״כ ניתן לחייבו בדינו, ולא רק משום ובערת הרע. עוד הקשה דהרמב״ם כתב בפטור טריפה ״מפני שהוא כמת״, ואילו בגמרא מבואר שהוא משום עדות שאאילה״ז.

וב״אור שמח״ ה׳ רוצח (פ״ב ה״ט) הקשה למאי דס״ל לר׳ עקיבא (ב״ק צ׳ ב, ר״ה כ״ו ב) בי״ד שראו בא׳ שהרג את הנפש, אעפ״י שראוהו ביום, שאי״צ לקבלת עדות מטעם הנ״ל, שלא תהא שמיעה גדולה מראיה, מ״מ אינם יכולים לדונו משום דגמירי הלנת דין, ואילו הללו שראוהו הורג שוב לא חזו לי זכותא, א״כ איך ניתן להרגו משום ובערת הרע, הא מ״מ הלנת דין אי אפשר.

כן הקשה, בהא דפטרינן שור של טריפה ושור טריפה משום שהוקשה מיתת השור למיתת הבעלים. הא במיתת בעלים עצמם אין כאן פטור אלא משום שאם יוזמו העדים לא יהא ניתן להזימם, ואילו בשור טריפה הרי לא שייך האי טעמא דשפיר יהי׳ ניתן להזימם, א״כ אין הנימוק לפוטרם קיים. ואת״ל דטעמא מפני שהיקש הוא ואין משיבים על ההיקש, הא מ״מ בגוונא שהבעלים עצמם נהרגים, כשהי׳ בפני בי״ד, ומשום ובערת הרע, למה לא יומת השור, וזה כהשגת הראב״ד הנ״ל.

ג.

שני גדולים אלה הסיקו מכל הנ״ל, דהא דטריפה שהרג פטור ממיתה על ההריגה, הוא ממה שנאמר ״ונתת נפש תחת נפש״, שמשו״ז ההורגו פטור משום דגברא קטילא הוא, דהוי כמחתכי סימנים. ע״כ גם טריפה שהוא פטור משום שאי אפשר לעשות בו ״נפש תחת נפש״, דטריפה אין לו נפש (קובץ שעורים). ומפרש בזה הא דדייקו בר״פ החובל : ודילמא היכא דאפשר אפשר, היכא דלא אפשר לא אפשר, דאלת״ה טריפה שהרג מאי עבדינן ליה ; שזה מפני שא״א לקיים בו, כנ״ל, בדומה למה שאמרו שם לענין סומא שא״א לקיים בו ״עין תחת עין״ כפשוטו. [וכ׳ שם שאם כי רש״י לא פירש כן שם, אלא מצד דהוי עדות שא״א ילה״ז - ״דבריו בצע״ג״. וכוונתו למה שהתקשה בדבריו הגרע״א דהרי מה שלא ניתן להזימם הוא שבגלל זה אין מקבלים עדותם, א״כ אין ידוע כלל לבי״ד שרצח ומאי שייך לומר בזה ״אי אפשר״, הרי בכה״ג אין ידוע כלל שהרג.] ומסתמך בזה על מש״כ הרמב״ם (בפ״י מנז״מ הל׳ ז) דשור טריפה ושל אדם טריפה אינו נסקל שכ׳ ״וגם בעליו יומת״ - כמיתת בעלים כן מיתת השור, וכיון שבעליו כמת הם חשובים, ואינם צריכים מיתה, הר״ז פטור, עכ״ל. הרי שפטורו של טריפה, הוא לא מצד שאאילה״ז כדפירש״י אלא משום ״שבעליו כמת הם חשובים״.

ד.

והא דבפני בי״ד חייב משום ״ובערת הרע מקרבך״, הוא לא מגדר מיתת בי״ד כלל ״דא״א להמיתו משום דחשיב כמת״ ״וליכא ביה דיני נפשות כלל״, הא דנהרג אין זה דין מיתה אלא דין אחר - ביעור הרע (קובץ שיעורים שם).

וכן הם הדברים באו״ש : ״כיון דבעליו כמת הם חשובים לכן משום ובערת הרע מקרבך מחייבים לי׳ מיתה בלא גמר דין״. וכ׳ דמה״ט לא שייך תורת ובערת הרע מקרבך **רק בטריפה**, משום שאי״צ להריגתו גמ״ד. ואילו אדם שלם, שהרג בפני בי״ד, זקוק לפס״ד להריגתו. ״אם יהרגוהו בי״ד הלא תו לא מצו לי׳ זכותא, וליכא גמ״ד אפומייהו. ולהרגו בלא דין... משום ובערת הרע, גברא דלית ביה דין מיתה ולא נגמר דינו, לא הותרה רציחה כזאת בבי״ד, אם לא בטריפה דכבר גברא קטילא הוי, ופשוט״. עכ״ל.

נמצא דמ״ש רבא בטעמא דאין ממיתים טריפה ע״י עדים משום שאאילה״ז, זה לא נאמר אלא לגבי ובערת הרע מקרבך, והא דפטור מעיקר חיובו, הוא משום שאין לו נפש, ומה״ט אין עליו גדרי נפש ודיני נפשות עכת״ד.

ה.

והנה כל זה אזיל כפמש״כ בס׳ מנ״ח (סי׳ ת״ר וכן לעיל מזה בסי׳ רצ״ו) שנוטה לומר, שאדם שלם שרודף להרוג טריפה **אסור** להרגו, כיון שרצה להרוג גברא קטילא, שאם הרגו פטור עליו. יתירה מזו בעי למימר התם, שאפי׳