

בהוצאת

מכון "התורה והמדינה"

ע"ש הרב שאול ישראל זצ"ל

שעל יד "ארץ חמדה"

מסת"ב: 1-010-436-965

©

כל הזכויות שמורות, תשס"ד

All Rights Reserved, 2003

עורכים: ידידיה כהנא ומנחם קופרמן

סייעו בעריכה: ניר ורגון, דניאל כ"ץ וסיני לוי

הגהה לשונית: מיטב דהן

הקלדה: רחל אפשטיין

עיצוב כריכה: נריה לוי

הדפסה וכריכה: "חסד ואמונה", אהליאב 25, ירושלים 5373714-02

תוכן העניינים

1	ברכת ראשי כולל "ארץ חמדה"
3	דבר המערכת

שער הלכות אישות

7	תקצירי המאמרים
---	----------------

יוחסין ופסולי קהל

15	הגאון הרב שאול ישראלי זצ"ל	נאמנות האם על עצמה ועל ולדה
24	הגאון הרב זלמן נחמיה גולדברג שליט"א	חזקת אבותיו וחזקת האם
33	הרב משה ארנרייך שליט"א	נאמנות חיה לייחס את הולד
43	הרב משה ארנרייך שליט"א	הקשר בין אי תפיסת קידושין וממזרות
50	הרב יוסף כרמל שליט"א	הגדרתו ההלכתית של בן הגר
60	הרב ניר ורגון	"עמוני ולא עמונית" לאור "הלך אחר הזכר"
		הכרעה הלכתית וקביעת המעמד האישי ביוחסין
92	הרב מנחם קופרמן	– עיון בפסקי הרמב"ם בדיני היוחסין
113	הרב דניאל כ"ץ	פצוע דכא – פסול הגוף

פסולי כהונה

136	הרב אליעזר גלינסקי	גדרי איסור "ולא יחלל זרעו"
146	הרב גד אלדד	החללות כתופעה וכאיסור
160	הרב אריה כ"ץ	איסור שבוייה לכהן – גזירה או ספק?

עגונות

177	הרב אמוץ כהן	"כדי שתצא נפשו" בנפל למים – עיון בשיטת הריב"ש
181	הרב סיני לוי	גדרי נאמנות עד אחד להתיר עגונה
193	הרב ידידיה כהנא	גוי מסיח לפי תומו בעדות אשה

חרם דרבנו גרשם

204	הרב אמוץ כהן	נאמנות הבעל לומר שאשתו זינתה לאחר חדר"ג
-----	--------------	---

שער תנ"ך

227	רוב ומיעוט במחלוקת פוליטית	הרב יוסף כרמל שליט"א
235	אחת דבר אלקים – שתיים זו שמעתי; שתי ראיות של מתן תורה	הרב ישראל שריר
249	"צדיק וטוב לו" – עיון במשנתו החינוכית של אליהו הנביא	הרב עדו רכניץ

בס"ד, כסלו תשס"ד, ירושלים

ברכת ראשי כולל "ארץ חמדה" שליט"א

חז"ל לימדונו: "עשה לך רב וקנה לך חבר", ועוד לימדונו: "ומתלמידי יותר מכולם". אשרי מי שתלמידיו – חבריו, גם בבחינת "חברים מקשיבים לקולך" וגם מבחינת חברותא ודיבוק חברים, שהם מהתנאים ההכרחיים לקניין תורה.

קובץ זה, שהוא בבחינת "השמיעני את קולך" הוא בהחלט קול ערב ומראה נאווה. אנו מודים לקב"ה על שזיכנו בתלמידים חברים על שהביאנו לזכות את הציבור שוב, בפעם השלישית, להנות מפרי "חמדת הארץ".

הלכות אישות ויוחסין הם הבסיס לקיומה של המשפחה היהודית בטהרה וקדושתה, וממילא הם הבסיס לקיומו של העם היהודי, שנצטווה "והיה מחניך קדוש" ו"קדושים תהיו". על גבי קומה זו אפשר לזכות ל"ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" – 'בתוכו' לא נאמר אלא 'בתוכם'."

אנו תפילה כי קול התורה היוצא מבית מדרשנו יצא לארבע כנפות הארץ, ויהיה בבחינת קול תנחומים המתקן את "קול ברמה... בכי תמרורים". תנחומים שכל כך הרבה משפחות זקוקות להם בימים אלה.

בהזדמנות זו נודה לחברי ההנהלה ולכל חברי משפחת "ארץ חמדה", העומדים לימיננו ומאפשרים את המשך הרמת קול התורה בארץ ובעולם.

בברכת התורה

הרב משה ארנרייך הרב יוסף כרמל

ראשי הכולל

בס"ד, כסלו תשס"ד



דבר המערכת

בעת ההיא נאם ה' אהיה לאלקים לכל משפחות ישראל והמה יהיו לי לעם. (ירמיהו ל, כה)

אמר ר' חמא ברבי חנינא: כשהקב"ה משרה שכינתו, אין משרה אלא על משפחות מיוחסות שבישראל, שנאמר: "בעת ההיא נאם ה' אהיה לאלקים לכל משפחות ישראל", לכל ישראל לא נאמר אלא "לכל משפחות". (קידושין ע:)

"אורך ה' ביושר לבב, בלמדי משפטי צדקך" (תהלים קיט, ז). מתוך שבח והודיה להקב"ה שמחים אנו להגיש בפני ציבור הלומדים קובץ שלישי של מאמרים תורניים מפירות בית מדרשנו, "ארץ חמדה".

גם הפעם עוסק הקובץ בנושאים שנלמדו ולובנו בחבורה בבית המדרש בשנה שעברה, דיני יוחסין ועגונות, הנמצאים בסימנים הראשונים של שולחן ערוך חלק אבן העזר (סי' א-יז). אחד המאפיינים של לימוד דיני הייחוסין הוא העובדה שעיסוק בהגדרת מעמד האישי של כל יחיד ויחיד מחייב בירור מעמיק של הכללים שמגדירים את המשפחה כולה ואפילו את הזהות הלאומית של עם שלם. כך יוצא שמצד אחד משמשים הכללים ללמד על היחיד, ומצד שני משמשת ההקפדה על ייחוסו של הפרט תשתית איתנה לשלמות התא המשפחתי, ומתוך כך גם לאחדותו של הקולקטיב הלאומי כולו, בבחינת "כלל ופרט, פרט וכלל".

על אף שלנושאים הללו ישנם יישומים הלכתיים אקטואליים רבים, אשר נדונו בהרחבה גם בדברי פוסקי זמננו, מצטיינים המאמרים בקובץ זה בכך שהם מנסים לרדת לשורשי הדברים, בעיקר מתוך הסוגיות בתלמוד ודברי הראשונים. כל זאת מתוך מטרה להבין את היסודות ההלכתיים והסברות הבסיסיות ביותר שעליהם מושתתות ומתוכם נובעות ההלכות המעשיות לפרטיהן.

המאמרים עוסקים בארבעה נושאים מרכזיים מתוך הסימנים הנ"ל: יוחסין ופסולי קהל, פסולי כהונה, דיני עגונות וחרם דרבנו גרשם. במסגרת הדיון בעניין הייחוסין נידונים בפרוטרוט יסודות קביעת המעמד האישי: נאמנות האם לייחס את בנה, נאמנות מיילדת לקבוע את ייחוס הוולדות, היכולת לייחס בן על פי אבותיו וכן יחס ההלכה למצבים שבהם הייחוס הוא מסופק, כגון שתוקי ואסופי.

מקום מיוחד מוקדש לעיסוק במעמדו של הגר, כגון בשאלה אם קיים בעם ישראל מושג של "משפחת גרים" שבניה מתייחסים אחריה, או שמא הגרות פירושה חוסר ייחוס, ניטראליות. דיון נוסף עוסק בשאלה אם זהותו הלאומית של הגוי נעלמת בשעת התגיירותו, ואם לא – כיצד היא משפיעה על הייחוס של בניו. יצוין כי אגב הדיון במעמדם של הגרים, נידונות בפרוטרוט גם נקודות יסודיות בסוגיית מקומה של האשה בקביעת הייחוס במשפחה היהודית באופן כללי.

שניים מהמאמרים העוסקים בפסולי כהונה מנסים להגדיר את פסול החללות ואת היחס בינו לאיסור "ולא יחלל זרעו בעמיו". שניהם מגיעים (כל אחד מכיוון שונה לגמרי!) למסקנה דומה, שתופעת החללות היא בעצם מקבילתה השלילית של הכהונה, אשר מושתתת על השושלת. על-פי זה מוגדר איסור התורה כמניעה לגרום להעברת הכהונה הפגומה לדור הבא (בין אם על ידי האם החללה או על ידי האב החלל – עי' בפנים). המאמר השלישי בנושא זה דן בהגדרה ההלכתית של איסור שבויה לכהן.

מפאת המצב האישי הקשה בו נמצאת העגונה, הקלו חכמים בדיני העדות שנדרשים כדי להתירה. במסגרת הקלה זו נידונים הגדרים ההלכתיים שעליהם מושתתת היכולת להסתמך על עד יחיד או על גוי המסיח לפי תומו, על אף שאינם נאמנים לכל שאר דיני התורה.

המאמר האחרון עוסק בהשפעת חרם דרבנו גרשם, שאוסר על הבעל לגרש את אשתו בניגוד לרצונה, על יכולתו של הבעל לגרום לפירודו המעשי מאשתו על ידי טענה או קבלת עדות יחיד שהיא זינתה.

לפנינו מגוון רחב של נושאים, המהווים צוהר אל הסוגיות כשלעצמן ואל תוך כתלי בית המדרש שבו הן נלמדו.

תודתנו מעומקא דליבא לכל העוסקים והמסייעים במלאכה בגלוי ובסתר, לגרז"ן גולדברג ולראשי הכולל שליט"א אשר מימיהם אנו שותים, לחברי הכולל ובתוכם הרב ישראל שריר, חתנו של הרב ישראלי זצ"ל, אשר השקיעו מזמנם בכתיבה, הגהה וייעוץ; לצוות ההנהלה – על התמיכה היומיומית מאחורי הקלעים, ואחרונים חביבים לצוות המשרד המסור בראשות הגב' יפה רוזנהק, אשר את עזרתם נותנים תמיד בשמחה ובמאור פנים.

נסיים בתפילה לבורא עולם שנזכה ללמוד וללמד, להגדיל תורה ולהאדירה, וימצאו הדברים חן ושכל טוב בעיני אלוקים ואדם.

העורכים

תקצירי המאמרים

נאמנות האם על עצמה ועל ולדה / הרב שאול ישראלי זצ"ל

הלכה פסוקה היא שכאשר זהות האב אינה ידועה, נאמנת האם להכשיר את ולדה ולטעון "לכשר נבעלתי". המאמר שלפנינו עוסק בבירור דברי המגיד משנה (איסורי ביאה טו, יב), שסיבת נאמנות האם להכשיר את הוולד היא שספק ממזר מותר מדאורייתא ונאסר רק

מדברנן. על קביעתו זו התעוררו מספר קשיים ממקרים שבהם האיסור הוא לכאורה מדאורייתא, כגון כשיש רוב פסולים (כתובות יד.) או כאשר הנידון הוא כשרותה של הבת להינשא לכהן (רש"י שם, יג:).

הרב ישראלי דוחה את תירוצו של השב שמעתתא (ב, טו), שמחלק בין רובא דליתא קמן לרובא דאיתא קמן, ומסיק שנאמנות האם מבוססת גם על "חזקת בודקת ומזנה" (תוספות שם, יג: ד"ה השבתנו). לדעתו, משמעות החזקה היא שעצם יכולתה של האשה להחליט עם מי לזנות מאזנת את הרוב שעומד לפסול. כלומר, ניתן להכריע על-פי רוב רק כאשר מדובר על מצב שאינו תלוי בבחירת האדם, ולכן בנידון דידן אין משמעות לרוב הפסולים והאשה נאמנת להכשיר את ולדה. על פי זה הוא דוחה את הבנת הש"ס בדעת הרשב"א (כתובות יד: ד"ה אמר ליה), שחלק על התוספות שנאמנות האשה מבוססת על חזקת "בודקת ומזנה".

חזקת אבותיו וחזקת האם / הרב זלמן נחמיה גולדברג

המאמר דן בשאלה מהם הקריטריונים לייחוס אדם כאשר האב כשר אך האם מסופקת, ומנסה ליישב בין שלוש הלכות בשו"ע הנראות כסותרות ביניהן: 1. סי' ד סע' לו: בנם של גר וספק ממזרת נשאר ספק ממזר ואין חזקת אביו מועילה להכשירו. 2. סי' ג סע' ז: בנם של כהן וספק גרושה כשר לכהונה משום שמעמידים אותו בחזקת אביו. 3. סי' ז סע' כ: בנם של כהן וספק זונה או גרושה הוא ספק חלל.

המאמר מעלה מספר סברות לחלק בין המקרים, ביניהן סברותיו של רעק"א (דו"ח, כתובות יד.), שלפיהן הכרעה ביחס לוולד אפשרית רק כאשר ניתן להכריע גם את ספק האם, או שבפסולי כהונה אין מתחשבים בספק האם משום שאין היא משפיעה על כהונתו.

לבסוף מסיק הגר"ז שכל מקרה שאחד ההורים כשר והשני מסופק – הוולד אינו מוחזק בחזקת הכשר, אולם כאשר זהות ההורה המסופק אינה ידועה – מחזיקים את הוולד בחזקת ההורה הידועה.

נאמנות חיה לייחוס את הוולד / הרב משה ארנרייך

המאמר דן בשיטות האחרונות בהסבר סיבת נאמנותה של חיה [=מיילדת] לייחוס את הוולד (קידושין עג:) ולקבוע מיהו הבכור (שם, עד.), תוך עמידה על שני הבדלים בין נאמנותה ליוחסין לנאמנותה לבכורה: 1. ערעור של עד אחד מועיל לבטל את נאמנותה ליוחסין אך אינו נזכר לענין נאמנותה לבכורה. 2. נאמנותה לבכורה היא רק לאלתר. חילוק זה לא נזכר ביחס לנאמנותה ליוחסין.

המשנה למלך (איסורי ביאה טו, יא) והב"ש (סי' ד ס"ק ס) כתבו על-פי הר"ן (לא: בדפי האלפס), שהנאמנות היא תקנה דרבנן, מפני שאי אפשר אחרת במקרים הללו. החזו"א (אבה"ע סי' נט ס"ק כ) כתב שהנאמנות היא מצד "בירו". לפי שיטות אלה אין מקום לחלק בין יוחסין לבכורה.

לפי שיטת המקנה (קידושין עג: ד"ה תנו רבנן), שלנאמנות ביוחסין נצרכת תקנה מיוחדת מפני שהיא נגד רוב כשרים, יוצא שבבכורה הנאמנות היא מעיקר הדין ולכן לא מועיל ערעור של עד אחד; ולשיטת הפנ"י (שם, ד"ה תנו רבנן) ודיוק לשון הרמב"ם (שם טו, יב), שהנאמנות היא מצד עד אחד נאמן באיסורין במקום דלא איתחזק, יוצא שדווקא הנאמנות ביוחסין היא מעיקר הדין, ואילו בממונות (בכורה) היא אינה מועילה וצריך לומר שהיא תקנה שמועילה רק לאלתר.

הקשר בין אי תפיסת קידושין וממזרות / הרב משה ארנרייך

המאמר בוחן שלוש אפשרויות לזיהוי הגורם לממזרות: 1. אי תפיסת הקידושין. 2. חומרת איסור הערוה שעברו ההורים. 3. קשר הערוה בין ההורים. האפשרות הראשונה מתבססת על דברי התוספות בקידושין (סז: ד"ה מנא הני מילי), ושתי האפשרויות הנוספות מבוססות בעיקר על דברי הרשב"א ביבמות (מה: ד"ה הכין).

עיקר המאמר עוסק בהוכחה כי קשר הערוה הוא הגורם לאי תפיסת הקידושין, בהתבסס בעיקר על דברי התוספות ביבמות (מט: ד"ה הכל מודים).

הגדרתו ההלכתית של בן הגר / הרב יוסף כרמל

האם בנו של גר שהתחתן עם בת ישראל נחשב כישראל מלידה, או שמא עדיין חלים עליו דיני הגרים? האם הגרים הם מעמד עצמאי בעם ישראל ("משפחה") או שמא הם ישראלים לכל דבר חוץ מדינים מסוימים?

המאמר דן במחלוקת הרמב"ם (איסורי ביאה טו, ט) והר"ן (קידושין ל: בדפי האלפס, ד"ה גר נושא) בנושא זה, ומפרט את הסברי

האחרונים (מהרש"ל, ב"ח וט"ז) לשיטת הרמב"ם, שהבן ישראל לכל דבר ואסור במזמורת. דיון נרחב מוקדש להבנת שיטת ר' חיים הלוי (ח"י על הרמב"ם, שם) שחידש שיש לחלק בין דין משפחה – שנקבע על ידי האב, לדין קהל – שנקבע על ידי האם. בסופו מציע המאמר כי הסיבה שהתורה קבעה שהיחוס המשפחתי בעם ישראל הולך דווקא אחר האב היא משום שהוא המוסיף את ממד הקדושה למשפחה.

"עמוני – ולא עמונית" לאור "הלך אחר הזכר" / הרב ניר ורגון

דרשת חז"ל "עמוני – ולא עמונית", המצמצמת את איסור "לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה'" לזכרים ולא לנקבות, היא הלכה סתומה. המאמר שלפנינו מנסה להציע הסבר הלכתי לדרשה זו על בסיס הכלל התלמודי "באומות הלך אחר הזכר" (יבמות עח:).

החלק הראשון של המאמר מנסה להכריע במחלוקת האחרונים ר' אלחנן וסרמן ור' חיים הלוי, ולהוכיח שגם בהעדר אב אין לאם שום יכולת להשפיע על הייחוס המשפחתי של הוולד. ההוכחות המרכזיות לכך הן סוגיית "משפחת אם אינה משפחה" לעניין ירושה (ב"ב קט:), ומדרש תו"כ (יד, א) לגבי המקלל. הראיות שהביא ר' אלחנן מסוגיית גאולת קרקעות (יבמות נד:) ועבר עברי שאין לו משפחה (ב"מ עא.; מכילתא משפטים א, טו) נדחו, בטענה שאלו הם דינים הקשורים לקרבת משפחה ולא לייחוס משפחה.

באופן מקביל לדיון במשפחה המצומצמת, מציע הכותב שהדין "באומות הלך אחר הזכר" מבוסס על ההנחה שכל אומה היא משפחה בפני עצמה, והזהות הלאומית נקבעת באותו אופן שנקבע שם המשפחה בעם ישראל. לפי זה, כשם שאשה אינה יכולה לקבוע ייחוס משפחתי כך אין היא יכולה לקבוע זהות לאומית. לאור הנחה זו הוסברה הדרשה "עמוני – ולא עמונית" כאיסור להכניס אנשים בעלי זהות עמונית לעם ישראל, וממילא הוא תקף רק בזכרים ולא בנקבות, משום שרק הם נושאי הזהות הלאומית.

הכרעה הלכתית וקביעת המעמד האישי ביוחסין / הרב מנחם קופרמן

במקומות רבים דנים האחרונים אם ההכרעות ההלכתיות משפיעות גם על היחס למציאות עצמה, או שמא הן רק מורות לאדם כיצד להתנהג במציאות מסופקת.

מטרת מאמר זה לבסס את הטענה שלדעת הרמב"ם ייחוסו של אדם הוא נידון מציאותי שבו כלים להכרעה הלכתיות (כגון חזקה, רוב ועד אחד) אינם משפיעים עליו כשלעצמו, אלא משמשים להכרעה בשאלות של איסור והיתר בלבד. כלומר, במצב בו ייחוסו של אדם מסופק הבחין הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה בין הכרעה בשאלות הנוגעות לאיסור והיתר ובין שאלות הנוגעות ישירות להגדרת המעמד האישי.

טענה זו מתבססת על פסקי הרמב"ם בארבע סוגיות שונות הקשורות למצבי ייחוס מסופקים: 1. מעמדו של ספק ממזר (טו, כא-כב). 2. דינו של שתוקי במי שיכולה להיות ערוה עליו (שם, כז; כט). 3. דינו של תינוק מושלך (שם, כה-כו). 4. נאמנות המיילדת לייחס את הוולד (שם, לב).

פצוע דכא – פסול גוף / הרב דניאל כ"ץ

על אף שדינו של פצוע דכא נוסח בתורה ככל שאר פסולי הקהל: "לא יבא... בקהל ה'", (דברים כג, ב) שונה הוא מהם בכך שפסולו אינו נובע מפגם בייחוסו המשפחתי אלא מפגם פיסי בגופו.

המאמר טוען כי להבדל מציאותי זה השלכות הלכתיות נרחבות, ומנסה להסביר אותן על בסיס הבחנה זו. הוא מתבסס בעיקר על הירושלמי (קידושין ד, א), שמגדיר את פצוע דכא כ"פסול הגוף", ועל המשניות בקידושין (ד, א) וביבמות (ח, ב), שאינן כוללות אותו בשאר פסולי הקהל. לפי יסוד זה הוא מסביר מדוע הבבלי (קידושין עג.) אינו מונה אותו במניין הקהלים.

לאור דברי הירושלמי בקידושין וביבמות (ח, ב), ולאחר ניתוח מפורט של הסוגיה בבבלי (יבמות עו.), מיישב כותב המאמר על פי יסוד זה את פסקי הרמב"ם (איסורי ביאה יב, כב; טז, א-ב), שאסר פצוע דכא במזמורת, ומאידך גיסא התיר כהן פצוע דכא בגיורת.

כותב המאמר מוצא שתי השלכות הלכתיות נוספות להיות פצוע דכא פסול הגוף: 1. היקש הירושלמי (יבמות, שם) בין ממזר לפצוע דכא לעניין הכשרת פצוע בידי שמים. משמעות ההיקש אינה שינוי הגדרת פסול פצוע דכא לפסול יוחסין כממזר אלא רק צמצום הפסול הגופני לפציעות שנעשו בידי אדם. 2. בניגוד לספק ממזר, שנאסר מדרבנן משום "מעלה עשו ביוחסין", מציע כותב המאמר שספק פצוע דכא הותר בכשרים, משום שהוא פסול גוף ואינו פסול יוחסין.

גדרי איסור "ולא יחלל זרעו" / הרב אליעזר גלינסקי

הטענה המרכזית היא שהמלקות לכהן משום "ולא יחלל זרעו" הן על עוון המשכת חללות האם בזרעו, ולא על עצם ביאת האיסור (כפי שטען ר' חיים הלוי).

ביסוס לכך נמצא בדברי המאירי (קידושין עז.), שכתב שכהן חייב מלקות אם בא על חללה מחייבי עשה, על אף שפטר ממלקות אם בא על זונה מחייבי עשה. ההסבר הוא משום שרק כאשר הכהן בא על חללה – הבן הוא חלל ועבר על איסור "ולא יחלל". כמו כן מובנים דברי רבותיו של המאירי, שהכהן חייב משום "ולא יחלל" רק אם גמר ביאתו בפסולה לאחר שפירש, משום שאז בא על חללה והמשיך את הפסול לזרעה.

על-פי יסוד זה מוסברים דברי הב"ח, שדן את האומר "כהן אני" שבא על גרושה כבא רק על ספק חללה (עפ"י הרמב"ם איסורי ביאה כ, יג), משום שביחס לזרעו לא מועיל "שויה אנפשיה", והאיסור "ולא יחלל" מוגדר על ידי חילול הזרע. כן מובנים דברי הרמב"ם (שם יז, ג), שהשמיט את הדין שאם גמר ביאתו באלמנה חייב משום "ולא יחלל זרעו".

החללות כתופעה וכאיסור / הרב גד אלדד

המאמר דן בשאלה אם החללות נוצרת על-ידי איסור חילול קדושת הכהן ("ולא יחלל") או שהיא תופעה מציאותית שאינה תלויה באיסור.

במאמר שני חידושים מרכזיים: הראשון הוא (על בסיס שו"ת הר"א מזרחי, סי' נט) שהכהן עצמו הוא המתחלל, אך החללות באה לידי ביטוי מעשי רק באשתו וצאצאיו. מתוך ההבנה שקדושת הכהונה היא בעצם היכולת להעביר אותה הלאה ("בקדושתו של אהרן"), מוגדרת החללות כחוסר יכולת להעביר את אותה לדור הבא, ולכן החללות באה לידי ביטוי רק בצאצאים ובנבעלת. על פי זה מוסברת שיטת רב בירושלמי (קידושין ד, ו), שמבחינה בין חללות של בת חלל לבין חללות של ישראלית שנפסלה לכהן. לפי זה מוסבר גם מדוע הסוגיה בכתובות (כו.) מכשירה בן של כהן שאמו חשודה כספק גרושה על בסיס העמדתו בחזקת אביו.

החידוש השני הוא שהחללות היא תופעה מציאותית של כהונה פגומה, ולכן אינה תלויה באיסור "ולא יחלל". אדרבה, האיסור הוא דווקא לחלל כשרים. כך מוסברים דברי הרמב"ם (איסורי ביאה יז, א-ג), שפסק שאיסור "ולא יחלל" מתייחס רק לביאת כהן גדול באלמנה.

על בסיס הבחנה זו בין תפיסת החללות כתוצאה של האיסור לבין תפיסתה כתופעה עצמאית של כהונה פגומה מסביר כותב המאמר את ההבדלים בין שתי ברייתות (קידושין עז) שמביאות מקורות שונים לפסולו של הנולד מביאת כהן באשה האסורה לו.

איסור שבוייה לכהן – גזירה או ספק / הרב אריה כ"ץ

איסור שבוייה לכהן שונה משאר פסולי כהונה בכך שהוא איסור דרבנן, משום שאין ודאות שהאשה אכן נבעלה לגוי. במאמר זה מתברר שהראשונים נחלקו בהגדרת איסור זה: לדעת הרמב"ם, שבוייה אסורה מספק שמא נבעלה לגוי, ודינה ככל שאר האיסורים שיש להחמיר בספקם מדרבנן; ולדעת הר"ן איסור שבוייה הוא גזירת חכמים עצמאית, שסיבתה היא אמנם החשש שמא נבעלה, אך האיסור עומד בפני עצמו.

המאמר דן במחלוקות הראשונים הנ"ל לשיטתם, בעיקר במקרים הקשורים בסוגיית "עיר שכבשוה כרכום" (כתובות כז.), כגון כאשר יש רק סיכוי קטן מאוד שנבעלה, כשיש מחבוא בעיר, אם האשה צריכה לטעון בפועל שהיא טהורה. נידונים נוספים העומדים במחלוקת הראשונים הנ"ל הם גדרי נאמנות עד המכשיר (שם, כג:) ותנאי המגורים של כהן עם שבוייה בחצר אחת (שם, כז:–כח.).

בסוף המאמר מובאים מקרים נוספים הקשורים לחקירה הנ"ל אם שבוייה אסורה מספק או מגזירת חכמים, שלא הוזכרו בדברי הרמב"ם והר"ן.

שיעור "כדי שתצא נפשו" בטבע במים – עיון בשיטת הריב"ש / הרב אמוץ כהן

המשנה קובעת כי כאשר נפל אדם למים שיש להם סוף – ניתן להתיר את אשתו אם שהה במים זמן מספיק "כדי שתצא נפשו".

הריב"ש בתשובותיו דן בהגדרת שיעור הזמן הכלול ב"כדי שתצא נפשו", ולפי רוב הגרסאות (וכן בהתייחסויותיהם של ראשונים אחרים לדבריו) נזכר שיעור זמן של שלוש שעות. כותב המאמר מציין כי בהוצאה חדשה של שו"ת הריב"ש מופיעה גרסה שונה "מעט לעת", המשפיעה על דינים רבים הקשורים בהלכה זו. המאמר דן בקצרה בהשפעות של גרסה זו על נפקא מינות שונות הקשורות לדין "כדי שתצא נפשו".

גדרי נאמנות עד אחד להתיר עגונה / הרב סיני לוי

בניגוד לכל דיני התורה שמוכרעים על-פי שני עדים, הותרה אשה עגונה להינשא בעדות עד אחד בלבד שמת בעלה. המאמר עוסק בשאלה אם מקור נאמנות עד אחד להתיר אשה הוא מעיקר דין תורה או מדרבנן.

הדיון מתמקד בשיטות הראשונים השונות: התוספות (יבמות פח. ד"ה מתוך) סוברים שהנאמנות היא מתקנת חכמים. לעומתם, הריטב"א (שם, ד"ה מתוך) ורבו הרא"ה, וכן התוספות ישנים, (שם, ד"ה משום) נקטו שנאמנות עד אחד בנידון זה היא מעיקר הדין, משום אנן סהדי ש"דייקא ומינסבא".

בהמשך דן המאמר בהרחבה בשיטת הרמב"ם (גירושין יג, כט). הטענה המרכזית היא שבפסקי הרמב"ם יש להבחין בין מקור הדין לתוקף הדין. כך מצד אחד מקור נאמנותו של עד אחד להתיר עגונה הוא "מדבריהם" (יבום וחליצה ג, ה; עדות ה, ב), אך תוקפו הוא מדאורייתא, משום שהתורה לא דרשה גדרי כלל עדות במקרים שהם "דבר העשוי להיגלות", ובכך בעצם השאירה מקום לחכמים להגדיר את כללי הנאמנות במצבים אלה.

גוי מסיח לפי תומו בעדות אשה / הרב ידידיה כהנא

על אף שבאופן כללי אין עדותו של גוי נחשבת לאמינה, כאשר מדובר בהיתר עגונה להינשא נקבע (יבמות קכא:) כי ניתן להתחשב בדבריו, בתנאי שהוא מסיח לפי תומו (=מסל"ת).

המאמר דן בהגדרה המשפטית של הלכה זו: אם פירושה הוא שבמקרה שלפנינו אין חשש שהגוי משקר משום שהוא מסל"ת, או שמא גם בנידון דידן ההסתמכות על דבריו היא רק אם בית הדין מתרשם שהם אמת, אך הגוי עצמו אינו נאמן כעד כלל. חקירה זו משקפת דיון מעמיק ביסוד הפסול הכללי של גויים לעדות: האם פסולם הוא רק משום שאנו חוששים שהם משקרים (בעיה שלא קיימת במסל"ת) או שמא פסולם לעדות הוא מוחלט גם כאשר הם דוברים אמת באופן ודאי.

הטענה המרכזית של המאמר היא שהפוסקים נחלקו בחקירה זו: הרמב"ם והרשב"א סוברים שהגוי אינו נאמן כלל, גם בעדות אשה, ומסל"ת הוא רק אמצעי המאפשר לבית הדין להתיר את האשה על פי דבריו. לעומתם סובר המחבר שהבעיה היחידה בעדות הגוי היא חשש השקר, שנעלם כאשר הגוי מסל"ת. טענה זו מוכחת מדבריהם בכמה סוגיות: קישור דברים, גוי מסל"ת מפי גוי מסל"ת, עדות גוי בכתב, רוב דעות בגויים מסל"ת ו"קברתיו".

נאמנות הבעל לומר שאשתו זינתה לאחר חדר"ג / הרב אמוץ כהן

לר' גרשם מאור הגולה מיוחסות שתי תקנות המחזקות את מעמד האשה בנישואין: א. איסור על הבעל לשאת אשה על אשתו ב. איסור לבעל לגרש את אשתו ללא הסכמתה.

המאמר מתמקד בדברי הרמ"א, שפסק (סי' קעח סע' ט) על בסיס התקנה השנייה שבזמן הזה בעל אינו נאמן להאמין לאשתו או לעד אחד שטוען שאשתו זינתה כדי לאסור אותה עליו ולחייב אותה לקבל גט, "שמא נתן עיניו באחרת" והוא מחפש תואנה לגרשה – משום שלולא כן אינו יכול לעשות זאת ללא הסכמתה.

הטענה המרכזית היא שבניגוד לפסק הרמ"א, משמע מהראשונים (ובראשם תשובת הר"ש מאנפילא) שנאמנותו של הבעל הופקעה רק כאשר הוא עצמו יוזם את הטענה שראה בעצמו שאשתו זינתה. הסיבה לכך היא שאם-לא-כן מתרוקן חדר"ג מתוכנו, משום שכל בעל יוכל לגרש את אשתו על כורחה בטענה שראה שזינתה. אך אם האשה עצמה טוענת שזינתה, וכן אם יש עד אחד שמבסס את טענתה – יכול הבעל להאמין להם, לאסור את אשתו עליו ולגרשה, משום שהטעם הנ"ל אינו רלוונטי. אלא שבמקרה מסוג זה נידוהו חכמים על אף נאמנותו, משום שגרם לכך שאשתו תיאסר עליו. ביסוס לדבריו מוצא כותב המאמר בדברי המאירי והמהרי"ק (שורש קז; קי), שמצד אחד פסקו שאינו נאמן כאשר טוען שראה את אשתו מזנה, ומצד שני פסקו שהוא נאמן להאמין לעד או לאשתו ולאוסרה עליו, ובמקרה כזה נידוהו.

הגאון הרב שאול ישראלי זצ"ל
נשיא ומייסד כולל "ארץ חמדה"

נאמנות האם על עצמה ועל ולדה*

ראשי פרקים

- א. הסבר המגיד משנה בנאמנות האם להכשיר את הולד
- ב. ספק ממזר מותר בקהל משום שדינו כישראל לכל דבר
- ג. גילוי התורה שספק ממזר כשר הוא רק ביחס לאיסורו בממזרת
- ד. הסבר קושיית הש"ש על שיטת הב"ש שגם ברוב פסולים הוי ספק
- ה. דחיית קושיית הש"ש על הב"ש
- ו. חילוקו של הש"ש בין רובא דליתא קמן לרובא דאיתא קמן
- ז. דחיית חילוקו של הש"ש; חילוק בין ספק בהלכה לספק במציאות
- ח. שיטת התוספות: חזקת "בודקת ומזנה" – סיבת נאמנות האם להכשיר את הולד
- ט. הסבר התוספות: עצם יכולת האישה לבדוק מבטלת רוב פסולים
- י. דחיית דברי הש"ש שהרשב"א חולק על חזקת "בודקת ומזנה"

א. הסבר המגיד משנה בנאמנות האם

איתא במשנה ובגמרא (כתובות יג.-יד.):

ראוה מדברת עם אחד ואמרו לה מה טיבו של איש זה? איש פלוני וכהן הוא – רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים נאמנת, ור' יהושע אומר לא מפיה אנו חיינן אלא הרי זו בחזקת בעולה לנתינן ולממזר עד שתביא ראיה לדבריה.
היתה מעוברת ואמרו לה מה טיבו של עובר זה? מאיש פלוני וכהן הוא – רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים נאמנת, ור' יהושע אומר: לא מפיה אנו חיינן אלא הרי זו בחזקת מעוברת לנתינן ולממזר עד שתביא ראיה לדבריה.

ובגמרא (שם): "אמר שמואל: הלכה כרבן גמליאל."

ובקידושין (סט.):

אבא שאול היה קורא לשתוקי בדוקי, שבודקים את אמו. אם אומרת לכשר נבעלתי - נאמנת.

פסק הרמב"ם (איסורי ביאה, פרק טו הל' יד):

פנויה שזינתה ואמרה בן זה של פלוני הוא, אם אותו פלוני כשר, הרי הבן כשר. ואם אותו פלוני ממזר אינה נאמנת להיות הבן ממזר על פיה.

וכתב המגיד משנה (להלן: המ"מ) בטעמא דמילתא, דלהכשיר דבר תורה אין אנו זקוקים לדבריה, שכן קיימא לן ספק ממזר מותר מהתורה לבוא בקהל, דאמרינן ממזר ודאי ולא ממזר ספק (קידושין עג.), אלא שמדרכנן אסרוהו ובוזה האמינו לאם בדבר דרבנן. ולא כן לישויה ממזר דמחזיקים אותו מהתורה בכשר, אין לאם תורת נאמנות, עכ"ד.

ובספר בית מאיר (סי' ד¹) כתב, דהוא כפי שהעלה הריטב"א שם על פי מה שהביא דעת רבא ממקום אחר דסבירא ליה ספק ממזר אסור

* רשימות לא ערוכות מכתב יד לשיעור שניתן בכולל "ארץ חמדה". להלן כללי העריכה שננקטו על מנת למעט ככל הניתן בשינויים מכתב היד: 1. ראשי תיבות נפתחו. 2. הוספו סימני פיסוק. 3. הוספו הערות שוליים על ידי העורכים להבהרה ולהרחבה (ההערות אינן מכתב היד אלא אם צוין אחרת). 4. הוספו כותרות. תודתנו לרב ישראל שריר, חתן הרב, שסייע רבות בהבאת הדברים לדפוס.

בממזרת דבר תורה, דלא גרסינן הכא בדבריו - "בקהל ודאי הוא דלא יבא - בקהל ספק יבא". היינו, דכשם שספק ממזר מותר לבא בקהל ישראל כן מותר לו לקחת ממזרת, דלפי דבריו לא גרסינן לה. ועל כן מותר לספק להנשא מהתורה רק לישראל, ואילו לממזר יש בו איסור תורה. על כן הנאמנות צריכה להיות כאן בענין דאורייתא, ובזה אין לאם תורת נאמנות.

ב. ספק ממזר מותר בקהל משום שדינו כישראל לכל דבר

לפי הדברים האלה של המ"מ שפירש כן את הרמב"ם, כל הפלפולים שמביא השב שמעתתא בש"א פ"א לפי זה לא קשיא מידי (מה שהתקשו הראשונים בדעתו שסובר ספק איסור מותר מהתורה למה לי קרא להתיר ספק ממזר, עיי"ש שהאריכו הרבה²), דהרי מדברי המ"מ שמענו דבספק ממזר אסור מן התורה בממזר ודאי, והיינו דלא אמרינן בזה הכלל דסבירא ליה לרמב"ם בכל התורה כולה ספק מותר מהתורה. ולכאורה זה תמוה³!

אכן יוסבר בזה, דסבירא ליה דלהכי גלי קרא ספק ממזר מותר בישראלית מהתורה, דזה בעצם מיותר, וכנ"ל, אלא דלא שמעינן אתא, דרק בישראל מותר דשוין ליה כודאי כשר, דעל כן לממזרת אסור. ונמצא דקרא דאתא להתיר לא בא אלא כדי לאשמעינן דבממזר ודאי באמת אסור, דחשבינן לספק כודאי כשר⁴.

ג. גילוי התורה שספק ממזר כשר הוא רק ביחס לאיסורו בממזרת

אכן בבית מאיר (ריש סי' ה' ד"ה או א' מהספיקות) הביא דברי הב"ש (סי' ה' ס"ק ב). ואיהו [=הבית מאיר] הקשה לפי מה שנוקט המ"מ בדעת הרמב"ם דלא דרשינן לגבי קהל "הא בקהל ספק - יבא" להתיר מהתורה ספק ממזר בממזר ודאי, דאם כן אמאי כתב [=הרמב"ם⁵] בפצוע דכא דמותר בספיקות? דהיינו, כפי שהבין הב"ש דקאי [=ההיתר של פצוע דכא] גם על ספק ממזרות, היינו דפצוע דכא מותר בספק ממזרת, דגם בדידיה שנאמר "לא יבא בקהל ה'" דרשינן "בקהל ודאי הוא דלא יבא, הא בקהל ספק - יבא", הרי לפי המ"מ לא גרסינן כן בספק ממזר, דאם כן "השתוקי דהוא ספק ישראל ליתסר מספק דלאו דלא תתחתן, וצ"ע", עכ"ל⁶.

בעיון בלשונו נראה, שלא הוקשה לו מפצוע דכא בספק ממזר, אלא הוקשה לו במה שכתב הרמב"ם שלא נאסרו הספיקות טרם שהביא שאסור בממזרת ודאית כיון שאיסור ממזרת הוא איסור תורה ודאי בישראל. נראה מזה שלא מפרש כלל שהרמב"ם במה שכתב שהספיקות מותרים בפצוע דכא קאי על ספק ממזר, דבזה באמת תמוה, דספק ממזר צריך שיהא באיסור פצוע דכא מכוח ממה נפשך דאי ישראל הוא, הרי הוא אסור בו מכח לא יבא בקהל ישראל, ואם ממזר הוא יאסר מכלל לא יבא ממזר. אלא שהוקשה לו במה שכתב הרמב"ם לענין הספיקות שודאי פרט שם לפני כן היינו גיורת שפחה ונתינה, דגם ספק מותר, דזה כאילו משום דדרשינן בספק קהל יבא, והרי לפי המגיד משנה לא דרשינן היתרא לספק קהל בממזר ודאי והכי נמי בפצוע דכא.

אך לענ"ד לא קשיא מידי, דרק לענין ספק ממזר בממזר ודאי הוא דאמרינן דאסור מהתורה, שהוא כנ"ל מגילוי הכתוב, שהוצרך להשמיענו שספק ממזר מותר בקהל, שמעינן דהוי כישראל גמור וממילא אסור הוא בממזרת ודאית, למרות שבכל התורה כולה נקטינן לרמב"ם ספק מותר מהתורה. אבל בפצוע דכא דאין לנו גילוי הכתוב, הדינן לכלל שבכל התורה כולה דספק מותר, דעל כרחך ספק נתין, ספק גיורת ושפחה לא נאסרים מהתורה⁷.

ד. הסבר קושיית הש"ש על שיטת הב"ש שגם ברוב פסולים הוי ספק

הב"ש (סי' ד ס"ק לט⁸) הוקשה לו בדברי המ"מ, דהתינח בספק כשרים ופסולים מחצה על מחצה, אבל הרמב"ם הרי העתיק הלכה

¹ דבריו הובאו בשב שמעתתא, ש"ב פ"ז.

² הראשונים (הרשב"א והר"ן) הקשו לדעת הרמב"ם שבכל התורה ספק דאורייתא רק מדרבנן לחומרא אך מעיקר דין תורה לקולא, לשם מה צריך חידוש מיוחד להתיר ספק ממזר בקהל, הרי ממילא ספק דאורייתא לקולא מדאורייתא?

³ היינו, תמוה מדוע כאן לא מיושם כאן הכלל שבכל התורה ספק דאורייתא מדאורייתא לקולא. וכי מה שונה דין ספק ממזר מכל שאר ספיקות התורה?

⁴ כלומר הפסוק לא בא לחדש את היתרו של ספק ממזר בקהל אלא את איסורו בממזרת ודאית. זאת משום שהתורה חידשה שמשמעות היתרו של ספק ממזר בקהל היא שדינו כישראל לכל דבר.

⁵ פרק טז הל' ב.

⁶ קושיית הבית מאיר היא כיצד ניתן ליישם את המיעוט "בקהל ספק - יבא" בדעת הרמב"ם ביחס לפצוע דכא, כאשר לפי הסבר המ"מ הוא לא מיושם ביחס לממזר ודאי בספק ממזר?

⁷ ולכן איסור פצוע דכא בספיקות הוא רק מדרבנן ולא גזרו עליו. אמנם עדיין קשה קושיית הב"ש שם מדוע לא אסרו רבנן?

⁸ דבריו הובאו בשב שמעתתא, ש"ב פט"ו.

כמסקנת הגמרא, שמאן דמכשר מכשיר גם ברוב פסולים, שמכל מקום נאמנת לומר לכשר נבעלתי, והרי בזה לכאורה אין הכלל שספק ממזר מותר מהתורה בישראל.

ותירץ הב"ש: משום דבעצם גם ברוב פסולים אין הולכים אחר הרוב אלא כשהם באו אליה, מה שאין כן אם היא באה אליהם הרי קיימא לן כל קבוע כמחצה על מחצה דמי, אם כן הרי הוי ספק שמא אין כאן רוב דאיהי אזלה, על כרחך מכשירים.

ובשב שמעתתא (שם) תמה עליו, שהרי בגמרא השיב ר' יהושע לדמות [פנויה שנבעלה] לשבויה, ופריך "תיפוק ליה דהתם רוב פסולים". ועל זה ענו דהרי גם המכשיר, מכשיר גם ברוב פסולים. ומאי קושיא לפי הב"ש על כל פנים הוי בגדר מחצה על מחצה מצד דשמה אזלת איהו לגבייהו?

והנה ראשית יש לדקדק [על דברי השמעתתא], דבגמרא זה לא מופיע בדיון על מעוברת, אלא במדברת ובזה הרי ראו אותה כשהסתתרה עמו ושוב לא הוי בכלל ספק שמא אזלה איהי, דהרי ראו שלא כך היה המעשה כשהתייחדה עם הפלוני?

אלא שכוונתו [של השמעתתא] למה שכתוב שם לפני כן כששאל אותם על המעוברת וענו לו "השבתנו על המעוברת". והיינו, שזו בעצם קושיא יפה בהשואה לשבויה, ואמאי זה דומה, הא בשבויה הוי ודאי רוב פסולים מה שאין כן במעוברת הוי מחצה על מחצה. זוהי כוונת השב שמעתתא.

ה. דחיית קושיית השמעתתא על הב"ש

אך בעצם גם על זה יש להשיב:

חדא, דכפי שנתבאר שם בתוספות (ד"ה מסייע), שגם ספק איסור יש לאסור מדין ספק. וביותר, שהרי בגמרא [איתא] (כתובות כג. ט'), דבשבויה הקלו כמבואר שם משום דמנוולה עצמה לגבי שוביה. הרי שלמרות דאיכא רוב פסולים, הרי זה כמי שאינו ולא עדיפא ממחצה על מחצה, ואם כן שפיר ההשואה¹⁰.

אך יותר מזה, דהרי הגמרא קאי אמתני' והכא לא מיירי על הולד, אלא על כשרות האשה עצמה לכהונה, ובזה הרי לא שייכים כל דברי המ"מ המסתמך על ההיתר דמחצה על מחצה משום דין ספק ממזר, דזה אינו אלא לגבי כשרות הולד, אבל באם הרי יש לדון כמו בעלמא מדין ספק רגיל דהוה ליה למיזיל לחומרא, ואם כן שפיר הקשו.

ו. חילוקו של הש"ש בין רובא דליתא קמן לרובא דאיתא קמן

ברם יש לעיין בעצם תירוץ המ"מ. דגם על הולד, ברש"י מפורש (יג. ד"ה נאמנת), שרבן גמליאל מכשיר גם לכהונה. וזה מוכח באמת מלשון הגמרא מאן דמכשיר בה מכשיר בבתה, ומה דנקט בבת ולא נקט "בבנה" משמע דמכשרינן לה גם לכהן¹¹. דאמאי נאמנת האם לענין כהונה, דבזה אין הריבוי שנאמר לענין ממזר? ואם כן, תירוצו של המגיד משנה לא מספיק!

והנה השב שמעתתא עצמו (ש"א פ"א) מתיר [את קושיית הב"ש] על פי מה דמחדש, שכשם שאמרו בשיטה מקובצת (ב"מ ו) לענין ספק מעשר בהמה דנתמעט עשירי ספק, דזה גם נגד רוב, שמעינן דכד ממעטינן ספק, כלול בזה גם רוב דמכל מקום מכלל ספק לא יצא. ודן מזה דגם לענין רוב פסולים, כיון דהתורה מיעטה ספק ממזר, גם בדאיכא רוב שהוא ממזר מכשרינן, דגם רוב לא יצא מכלל ספק.

והקשה על עצמו ממה שהסיק בשמעתתא א' דספק ממזר כשיש רוב שהוא פסול פסלינן ליה. והעלה לחלק בין רוב שהוא מסבירא - רובא דליתא קמן, דבזה גם בממזר דינן ללכת אחר הרוב, ורק ברובא דומיא דט' חנויות דאינו רוב בעצם החתיכה, רק מכוח הרוב שמחוצה לו - ט' החנויות בזה הוא דרבי קרא דלא אזלינן בתריה. דמסבירא אין לנו לומר דאזלינן בתר רוב, שהרי על כל פנים ודאי פירש רק מחנות אחת, ובזה י"ל דכמו דפירש מהט', כן יכול לפרוש מהאחד, בזה הוא דמרבינן דלא אזלינן בממזר בזה להחמיר מצד הרוב.

ז. דחיית חילוקו של הש"ש; חילוק בין ספק בהלכה לספק במציאות

⁹ ובמפורט יותר בקידושין יב:

¹⁰ רבנו מנסה לתרץ את קושיית השמעתתא וליישב את ההשואה של הגמרא בין מעוברת לשבויה גם על פי דרכו של הב"ש הסבור שדינה של מעוברת כמחצה על מחצה גם ברוב פסולים משום שיש כאן ספק האם בכלל יש כאן רוב. הוא טוען שגם שבויה דינה בעצם כמחצה על מחצה. זאת, משום שמצד אחד יש רוב פסולים אצלה, מצד שני יש סברה להקל בדינה משום "מנוולה נפשה לגבי שבאי".

¹¹ הערה מכתב היד: אכן צ"ע באמת בדעת הרמב"ם ששינה בלשונו, וכתב דנאמנת לגבי הבן. וראיתי כמדומה בבית מאיר מדקדק בזה, ומכל מקום לא מסתבר, דהרי בגמרא מפורש "בבתה" ומשמע כנ"ל, על כל פנים לרש"י קשה.

ואני שמעתי ולא אבין בעני"ד. שהרי בסוגיא חולין יא פשטין מעיקרא ללמוד דאזלינן בתר רוב כגון ט' חנויות, ולא נסתפק אלא ברובא דליתא קמן דומיא דרוב פסולות, הרי משמע דסברא היא איפכא ? !

ובאמת, כדעיינינן, כל רובא דאיכא קמן דומיא דט' חנויות הוי נמי גדר של רובא דליתא קמן. היינו, שמסברא אמרינן דיש יותר סיכויים שבא מט' החנויות מאשר מאותה חנות בודדת, אלא שנוסף על זה יש כאן מעליותא דהוי הרובא איתא קמן, אבל פשיטא דלא גרע מרובא דליתא קמן.

ומה שמביא [השמעתא] מהא דשטמ"ק לענין מעשר בהמה דממעטינן ספק עשירי הוא ענין אחר, דיש הבדל בין ספק שנובע מדבר שבמציאות לדבר שנובע מהלכת התורה. דבהלכת התורה, למשל בנידון דידן, איקבע עליו שם ממזר. אלא בזה שפיר אמרינן, דכיון דאמרה תורה אזלינן בתר רוב - שוב אין עליו שם ספק כלל ואמרינן שהוא ודאי ממזר, כי ממזר זה מושג הלכותי שקבעה תורה, ובזה יש הכרעה למה שקבעה תורה דרך ההכרעה בספיקות. מה שאין כן ב"עשירי", הרי התורה תבעה ודאות מציאותית, שיהא היוצא "עשירי" ואם כן כל עוד שנולד לנו ספק, לו יהא שזה רוב שאכן הוא עשירי, אבל אין הרוב יכול לקבוע שהוא עשירי במציאות דמכל מקום יתכן שאינו עשירי. ועל כן אין להשוות ספק ממזר לספק עשירי, ובממזר באמת כל שיש רוב לצד אחד, אינו שוב בגדר ספק אלא ודאי כדהכרעת הרוב, אם כן אין בהסבר השב שמעתא כדי תירוץ, וצ"ע.

ח. שיטת התוספות: חזקת "בודקת ומזנה" - סיבת נאמנות האם להכשיר את הולד

והנה בעצם דברי המ"מ בקושיתו במה שפוסק הרמב"ם דהאם נאמנת להתירו בקהל ואינה נאמנת לאוסרו, לכאורה הרי זה מתורץ בדברי התוספות בסוגיין (יג: ד"ה השבתנו).

שלכאורה לא מובן, דרבנן [=ר"ג ור' אליעזר] כאילו ראו בדברי ר' יהושע תשובה ניצחת על דעתם לפחות בענין "ראוה מעוברת", שצדק בהשוואתו לשבויה. אם כן, הוה להו למיהדר בהו, ואילו במשנה הרי שנינו דעתם שגם במעוברת נאמנת לומר לכשר נבעלת?

ותירצו התוספות, דשיטתם היא שאישה בודקת ומזנה, על כן זה שונה משבויה שהיא אנוסה בידם ואינה יכולה להתנגד. ולא אמרו "השבתנו על המעוברת" אלא לומר שלשית ר' יהושע שסובר "אשה מזנה בודקת ומזנה?" בתמיהה, כמבואר להלן (יד.), שלפי זה צודקת השואתו לאיסור. ברם, אינהו חולקים על עצם הנחה זו כאמור.

ודבריהם [של התוספות] הרי מוכרחים, דאם לא כן הקושיה עצומה. ואם לדידה קיימת "חזקה"¹², אם כן הרי דברי הרמב"ם גם כן מתורצים דמשום הכי היא נאמנת להכשיר גם הולד, דאיכא חזקה שזינתה עם כשר, ומהאי טעמא אינה נאמנת לפסול הולד בזה נגד החזקה שנובעת מחזקת כשרותה. ותמוה, למה העלים המ"מ עין מדברי התוספות הללו, שהרי תמיהתו על הרמב"ם גם כן מתורצת ?

ט. הסבר התוספות: עצם יכולת האישה לבדוק מבטלת רוב פסולים

אמנם כן דברי התוספות כשלעצמם נראים תמוהים:

א. מה שהעיר הבית יעקב (על התוספות ד"ה השבתנו), דנראה דמחולקים עם ר' יהושע במחלוקת רחוקה מן הקצה אל הקצה, שבעוד שלר' יהושע תמוה לומר כדעתם שבודקת ומתייחס לזה בתמיהה הם הלא סוברים כן, וכל דבריהם בנויים על זה.

ב. שבגמרא להלן שם אמרינן בטעם מחלוקתם דרבן גמליאל דמכשיר הוא משום "דעדיף ליה ברי", הרי זה טעם אחר.

ג. שאם איתא שעיקר טעמם מפני שמחולקים על מה דפשיטא להו איפכא מסברתו, איך יתכן שלא יפורש כזאת בסוגיה ?

על כן נראה, דאין פירוש דבריהם [=של התוספות] כפי שנראה שנוקטים בדבריהם האחרונים, ואין כוונתם כלל לומר דאיכא חזקה שבודקת, ובאמת לא נזכר כהאי לישנא בתוספות. ואין כוונתם אלא לומר ששונה משבויה בזה ששם אינה יכולה לבדוק, כי אין זה בידה, ולא כן כאן שיש בידה לבדוק אם תרצה.

וכוונתם לומר, שכל כהאי גוונא מסולקת בזה ההשוואה לשבויה, כפי שמופיע בכוונת דבריהם בהמשך הסוגיא שהוקשה הדמיון לשבויה (בענין מדברת) דהתם רובם פסולים מה שאין כן במשנתנו רובם כשרים, דמתרץ דמאן דמכשר מכשר גם ברוב פסולים. דעל זה עונים רבנן דמה שאנו מתירים ברוב פסולים מכל מקום אין בזה דמיון לשבויה שכן הרי בידה לבדוק אם תרצה, ועל כן מכוח חזקת הכשרות שיש לה אמדינן דאכן בדקה, ועל כן מסתלק הדמיון לשבויה גם במעוברת. כי מה שייך ללכת אחר הרוב כמה שמצינו בשבויה, דהתם

¹² כדאיתא באחרונים שנוקטים בזה לשון חזקה שבודקת ובוחרת כשרים גם כשמזנה כדי שלא תפסל.

הרי אין לה ברירה. ועל כרחך העובדה שיש כאן רוב פסולים אסרינן לה, מה שאין כן בזה שבידה הדבר, מה יכול להשפיע שישנם רוב פסולים, הרי על כל פנים בידה לא לבחור הפסולים אלא לבדוק ולזנות עם הכשרים, אם כן בכהאי גוונא, הרוב כאילו לא קיים. ודומה למי שאומר שקנה בשר כאשר בט' חנויות מוכרים בשר טריפה ואחת מוכרת בשר כשר, שנאמן בפשיטות לומר שקנה מהחנות הכשרה ולא נפקק מצד שיש שם רוב מוכרים טריפה, שהרוצה לקנות כשר אין עליו כל השפעה מזה שישנן רוב מוכרות טריפה.

ולפי זה מובן תירוצם ואין זו מחלוקת מן הקצה אל הקצה, דגם הם לא מכוח חזקה דבדוקת אתו עלה, אלא עיקר נימוקם הוא משום "דעדיפה להו טענת ברי שלה", שזה מהני לה כשטוענת ברי, שממילא אין קיימת נגדה טענה של רוב פסולים. אכן, אין זה מתרץ אלא את סילוק הגורם שכנגדה מטעם רוב, אולם ודאי שגם בסילוק טענה זו, מכל מקום אכתי אין לנו הכרעה לצד הכשרות, דספק מיהא איכא על כל פנים דשמא זינתה עם הפסולים, כמו שכתבו התוספות (ד"ה מסייע ליה).

וזהו שהוקשה לו להמגיד משנה מהו היסוד שראינו ברמב"ם שהברי שלה מהני להכשיר ולא לפסול, ועל זה קאי תירוצו, דכיון דכל עיקר הקושי הוא מצד נאמנותה במקרה של ספק שנוטה במדה שוה לשני הצדדים, על זה תירץ כיון דמצד הדין גם בלי דבריה הולד כשר מדין ספק ממזר שמותר מהתורה, לגבי האיסור דרבנן מהני הברי שלה. ואילו לפסול, דזה כנגד דין התורה בספק, בזה באמת אין לה תורת נאמנות, דרך לאב העניקה תורה נאמנות גם לפסול הבן ולא לאם.

ומעתה מסולקת מעיקרא קושיית הב"ש, דלא מצאנו דין ספק ממזר מותר מהתורה אלא במחצה על מחצה אבל הרי הרמב"ם כתב בזה בפירוש, והוא כפשיטות הגמרא כנ"ל, דמאן דמכשר מכשר גם ברוב פסולים - דהרי קושיא זו כבר מתורצת בדברי התוספות הנ"ל שמטעם דאשה מזנה יכולה לברור לה הכשרים, ועל כן כלפיה כאילו אין כאן רוב. אם אמנם מספק אכתי לא יצאה, אך בזה הרי כבר הדיון צריך להיות כאילו אין רוב פועל נגדה, ואין זה אלא כמחצה על מחצה, ובוזה באמת התורה מתירה, על כן שפיר מצינן למיזל בתר דבריה כשמתירה, ולא כשבאה לאסור. שגם בלעדי דבריה לא היינו רואים זאת אלא בגדר ספק מחצה על מחצה, היינו כשאין שם רוב פסולים ורק מדרבנן היינו אוסרים.

ובגוונא דאיכא רוב פסולים להלן בדברינו בשם הרשב"א דהוי ודאי ממזר, וברמב"ם לא נתפרש ברוב פסולים.

י. דחיית דברי הש"ש שהרשב"א חולק על חזקת "בודקת ומזנה"

ובזה מסולקת גם הערת השב שמעתתא (ש"ב פט"ז), שהעלה להוכיח שהרשב"א לא סבירא ליה להנחת התוספות דאשה בודקת ומזנה: שכתב [הרשב"א] בפרק י' יוחסין (קידושין עג: ד"ה מכלל), דהיכא דאיכא רוב פסולים אינו בגדר ספק ממזר אלא ממזר ודאי, "דרובא דאורייתא". ולפי דבריו, הן תתעורר הקושיה למה באמת מתיר רבן גמליאל כשבודקים את האם ואומרת לכשר נבעלתי? ונראה לתרץ דעתו על פי מה שחידש [=הש"ש] כנ"ל שברוב מצד דכל דפריש מרובא פריש נקטינן שגם זה כספק מחצה על מחצה דמי, ורק בשבויה דאיכא רוב מצד שבכל אחד ואחד מהעכו"ם איכא רוב, דרובם פרוצים¹³.

ושוב הביא [הש"ש] דברי הרשב"א בסוגיה דלהלן (כתובות יד:): "תינוקת שנאנסה". ותירץ הרשב"א (שם, ד"ה אמר ליה), דמכל מקום שאני משבויה, שכיון שידוע שנאנסה לא כסיפא לה מילתא לומר שנאנסה מפסול כיון שזה בא לה בעל כורחה, ואינה חשודה להכשיל בניה באיסור, משא"כ בשבויה דלא ידוע שבאו עליה - נוח לה יותר להכחיש מכל וכל. ועל זה כתב הש"ש (שם):

ונראה מדברי הרשב"א דלא אתינן עלה משום בודקת ומזנה אלא משום דחיישת לקלקול זרעה כיון שידוע שנבעלה.

וכמה זה תמוה! דדבריו הרי מתיחסים רק לגבי האי עובדא דנאנסה, אבל בנידון דר"ג שזינתה ברצונה ודאי כסיפא לה מילתא להודות שזינתה עם הפסול? ועוד שאם אכן זינתה עם הפסול, הרי חזינן דלא היה איכפת לה מה שתפסול עצמה, אם כן משום מה נאמר שמקפידה שלא תפסול זרעה? אלא ודאי בזה קיים החילוק שבקושייתו, דהתם נאמנותה משום דבודקת ומזנה, וזהו על כרחך כמו התוספות, ואם כן דבריו נסתרים!

[כמו] כן תירוצו כנ"ל על קושיית תוספות מצד חילוק הנ"ל בין רוב שמכוח טבע לרוב שמכוח גזירת הכתוב, כבר נתבאר לפני כן שאינו מובן.

אכן לדברינו מיושב, דעל כרחך לא סמכינן על בודקת ומזנה להכשיר, [אלא] זהו מכוח הברי שלה, דלפי מה שנקבל דבריה אין פועל נגדה הרוב פסולים. אבל קושיית הרשב"א בקידושין הרי היא דשאין האם לפנינו לבדוקה, אם כן אין כאן טענת הברי שלה - אז יש ללכת

¹³ לכן בשבויה זה רובא דליתא קמן מה שאין כן בנאמנות אישה שזה רובא דאיתא קמן שאינו מכריע את המציאות ולכן נאמנת האישה לומר "לכשר נבעלתי".

אחר הרוב, כיון שאין כאן מה שירע הרוב והוי פסול ודאי כדקאמר הרשב"א "דרובא דאורייתא".

הגאון הרב זלמן נחמיה גולדברג שליט"א

חזקת אבותיו וחזקת האם*

ראשי פרקים

- א. הצגת הבעיה: מתי הולכים אחר חזקת ההורים כשאחד מהם מסופק?
- ב. מהלך א': הולכים אחר הספק רק כאשר חכמים קבעוהו כוודאי
- ג. מהלך ב': הולכים אחר הספק רק בפסול הנובע מייחוס ולא מאיסור
- ד. בעיה נוספת: דין ולד של כהן שבא על ספק פסולת כהונה
- ה. שיטת רעק"א (א): חזקת ההורים אינה מועילה כלל לוולד
- ו. שיטת רעק"א (ב): חזקת האב מועילה לוולד אך לא חזקת האם
- ז. מסקנה: הולכים אחר חזקת הספק רק אם הוא לפנינו
- ח. מתי יש פגם מדרבנן גם כשהולכים אחר חזקת ההורים?

א. הצגת הבעיה: מתי הולכים אחר חזקת ההורים?

כתב הרמב"ם (איסורי ביאה¹⁴, פרק טו הל' כא-כג), וכן נפסק בשו"ע (סי' ד סע' לו):

הספיקות כגון שתוקי ואסופי אסור לבוא זה עם זה... ואין לספיקות אלו תקנה אלא שישאו מהגרים והולד הולך אחר הפגום כיצד שתוקי או אסופי שנשאו גיורת או גר שנשא שתוקית או אסופי הולד שתוקי או אסופי¹⁵.

ויש להקשות: למה לא נכשיר הולד לבוא בקהל? מאחר שאביו גר וכשר לבוא בקהל, מדוע לא נעמיד את הבן בחזקת אביו ויוכשר גם הוא? ומאי שנא מהגמרא בכתובות (כג.) וכן נפסק בשו"ע (סימן ג סע' ז):

מי שהוחזק אביו כהן ויצא עליו קול שהוא בן גרושה או בן חלוצה – חוששין לו ומורדין אותו. בא עד אחד אחר כך והעיד שהוא כשר – מעלין אותו לכהונה על פיו. באו ב' עדים אחר כך והעידו שהוא חלל – מורדין אותו מכהונה. בא עד אחד והעיד שהוא כשר – מעלין אותו לכהונה, שזה האחרון מצטרף עם הראשון והרי שנים מעידין שהוא כשר ושנים מעידין שהוא פסול, ידחו אלו ואלו וידחה הקול, ששנים הם כמאה, וישאר כהן בחזקת אביו.

והשתא קשה: למה בכהן שנשא ספק גרושה הולד כהן מפני שיש לו חזקת אב, ואילו בישראל שנשא שתוקית או אסופית אין הבן כשר, אלא דינו כספק ממזר, ולמה לא נעמידהו בחזקת אביו הישראל?

ב. מהלך א': הולכים אחרי הספק רק כאשר חכמים קבעוהו כוודאי

התשובה היא, שיש לחלק בין אשה שהיא ספק גרושה ספק אלמנה, שמעמידין ולדה בחזקת אביו הכהן, לבין ספק ממזרת על ידי שהאם היא שתוקית, שבזה אין מעמידין את הולד בחזקת אביו. כיוון ששתוקית חכמים אסרוה, וכל שתקנו חכמים שפסולה, אף שתקנו מחמת ספק – דינה כוודאי ממזרת. לכן לא ייתכן להעמיד את הולד בחזקת אביו, כישראל כשר, אלא יש להעמידו בחזקת האם, שהיא אסורה בוודאי מתקנת חכמים.

יסוד לסברה זו נראה ממה שכתב הפת"ש (סימן ו ס"ק ה), שכהן שנשא ספק שבויה צריך להוציא, ואין מתירים מכוח ספק דרבנן לקולא או מטעם ספק ספיקא שמא אינה שבויה, ואם תמצי לומר שבויה שמא לא נבעלה. הטעם לכך הוא שכל שאסרו חכמים מחמת ספק –

*מאמר זה נדפס בעבר בקובץ תורני כתר ישראל (תש"ן). הוא חוזר ונדפס כאן בסדר ועריכה מחודשים, בתוספת כותרות, כותרות משנה ומראי מקומות מדויקים על ידי הרב דניאל כ"ץ. כל הכותרות נכתבו על ידי עורך המאמר.

¹⁴מכאן ואילך מתייחסים כל המקורות ברמב"ם להלכות איסורי ביאה, אלא אם צוין אחרת. כמו כן, כל המקורות בשו"ע מתייחסים לחלק אבן העזר כנ"ל.

¹⁵הציטוט הוא מלשון השו"ע, וברמב"ם בשינוי לשון.

הרי זה כוודאי איסור תורה, וכמו שכתבו הפוסקים לעניין ספק גבינת עכו"ם שאסורה¹⁶. והביא הפת"ש ראייה ברורה לזה ממה שא"ם ינאי המלך, שהיו שניים מעידין שנשבת ושניים מכחישינן – ואמרה הגמרא (קידושין סו.) שאסורה מספק. לפי סברה זו מדויק לשון השו"ע שהובא לעיל, שכשבא לומר את הדין, שישראל שנשא ספק ממזרת – הוולד ספק, צייר השו"ע (סימן ד, סע' לו):

והולד הולך אחר הפגום – כיצד? שתוקי או אסופי שנשא גיורת ומשוחזרת... הולד שתוקי או אסופי.

ואילו כשכתב את הדין שממזר אסור לישא ספק ממזרת (שם, סע' כד) כתב:

כיצד ספק ממזר? כגון שבא מספק ערוה, שבא אביו על אשה שנתקדשה ספק קידושין או שנתגרשה ספק גירושין.

ואף שאפשר לומר שלא צייר השו"ע (סע' כד) ספק ממזר כגון שתוקי, כיוון שבא לחדש, שאף ספק ממזר שהוא ספק מן התורה אסור מדרבנן בממזרת, ואילו שתוקי אינו אלא ספק ממזר מדרבנן במקום שרוב אנשי העיר הם כשרים (שהרי בשתוקי מן התורה הולכין אחר הרוב, לדעת הרשב"א (הובא בשו"ע, סימן ו סע' יח), שכל שיש ספק מי הלך למי, אם הבועל הלך אליה או שהיא הלכה אליו – יש כאן רוב להיתר. זאת מטעם ספק ספיקא, שמא הלך הבועל אליה, ואז היא מותרת מדין רוב, ואם תמצי לומר שהיא הלכה אל הבועל – ספק כשר הבועל, ולכן פשוט שאסור ממזר בשתוקית).

אבל קשה לומר כך, דאם כן למה לא הביא השו"ע (שם, סע' לו) שכשר שנשא ספק ממזרת שבא מספק אשת איש – הוולד הולך אחריה?

אכן, לסברתינו ניחא שרק בכשר שנשא שתוקית הוולד הולך אחריה, ואילו בנשא ספק ממזר שלא תיקנו חכמים – בזה הוולד כשר, מפני שמעמידין אותו בחזקת ההורה הכשר.

ג. מהלך ב': הולכים אחר הספק רק בפסול הנובע מייחוס ולא מאיסור

עוד יש ליישב, ששאני גר שנשא שתוקית שהוולד הולך אחר הפגום, משום שלא שייך לומר שנעמיד הבן בחזקת אביו ויוכשר, שמאי חזית להעמידו בחזקת אביו? אדרבה, נעמידו בחזקת אמו, שהיא ספק ממזרת.

ביסוד הסברה שמעמידין הבן בחזקת אביו, נראה שנלמד מכל חזקה שבתורה שאין משנים מספק דבר שהיה ברור לפני שנולד הספק, כל עוד לא נתברר בוודאות שנשתנה. ומזה נלמד שלא לשנות את הבן ממה שהיה ברור על האב כל זמן שלא נתברר שהבן שונה מאביו בוודאות.

לפי סברה זו, שאף שאפשר לומר שבמקום שהאב כשר והאם ספק ממזרת אין משנים את הבן מאביו בגלל ספק האם¹⁷, לפי זה היינו צריכים לומר שגם בזמן שהאב ודאי כשר והאם ספק פסולה שיהיה לבן חזקת כשרות. ומכל מקום אין זה מוכרח, ואפשר שגם מה שמשנים הבן ממצב האם (שהיא ספק פסולה והבן כשר) גם זה שינוי, וחשיב כסתירה לחזקת האם.

לפי זה מובן החילוק בין כשר שנשא שתוקית, שהבן הולך אחר הפגום ואין לבן חזקת כשרות מכוח האב, משום שאדרבה יש לו חזקה המנגדת שהיא חזקת האם שהיא ספק פסולה, לבין כהן שנשא ספק גרושה, ששם מעמידין בחזקת אביו הכהן.

ומשני טעמים אין לומר שגם כהן שנשא ספק גרושה נעמידו בחזקת האם שהיא ספק:

טעם אחד, כיוון שאין האם בעצמה ספק חללה אלא ספק גרושה, ואין כאן חזקת ספק פסול לבן, משום שאצל הבן לא שייך פסול גרושה אלא פסול חללות.

אך טעם זה נסתר, משום שהא תינח: אם הבן נולד מביאה ראשונה – אין כאן חזקת חללה לאם, אבל בנוולד מביאה שנייה – האם היא גם ספק חללה מחמת שנבעלה לכהן, וממילא יש גם לבן חזקת חלל. אמנם, אין זה ברור שהאם נעשית ספק חללה, משום שאפשר שלעניין פסול חללה מעמידין את האם בחזקת כשרות, ודבר זה תלוי בדקדוק הסוגיה ביבמות דף לא, ואכמ"ל.

טעם שני יש לומר, שלכן מעמידים הבן בחזקת האב שהוא כהן, ואין מעמידין אותו בחזקת ספק של האם, מכיוון שאין הבן חלל מחמת שבא מחלל או מחללה, אלא מחמת שבא מפסולי כהונה. הוא אינו פסול יחוס כבן של שתוקית (שלצד שהאם היא ממזרת גם הבן ממזר, מחמת שנמשך מהאם), אלא מחמת כהן הבא על הגרושה המחלל זרעו. לכן אין מקום להחזיק את הבן בחזקת ספק פסול שיש לאם.

¹⁶ איסור והיתר, הובא בפר"ח יו"ד, כללי ספק ספיקא אות י.

¹⁷ שאף שנחליט שהבן כשר – אין בזה שינוי מאמו, משום שכל שהאם במצב של ספק – אין זה שינוי להחליט על הבן שהוא כשר, שאין שינוי אלא במשנים מצב הבן בוודאות האב.

לפי טעם זה, גם בנולד מביאה שנייה אין להעמידו בחזקת פסול של האם, שהרי כהן שבא על חללה – אין הבן פסול משום שהוא מתייחס אחר האם, כבן ישראל כשר שבא ממזורת, שהרי ישראל שנשא חללה – הבן כשר, שהרי בני ישראל מקווה טהרה לחללים¹⁸. ואם כן, מוכרח הוא שכהן הבא על חללה בניו פסולים מחמת ביאת כהן בפסולה, ולא משום שמתייחס אחר האם הפגומה. ולכן אין חזקת האם, שהיא ספק גרושה או ספק חללה, סותרת את חזקת האב, שהוא כהן, והבן מתייחס אחר אביו, ואין הספק שמא בא מביאת כהן בפסולה מפיקע את הבן מחזקת יחוסו אחר אביו.

ד. בעיה נוספת: דין וולד של כהן שבא על ספק פסולה כהונה

אכן כל מה שכתבנו עדיין אינו מספיק ליישב מה שקשה עוד ממה שפסק השו"ע (סימן ז סע' כ):

כהן שבא על ספק זונה או על ספק גרושה – הרי זו ספק חללה, וולדה ספק חלל.

מכאן ודאי שיש להקשות על הדין שהבאנו בראשית דברינו (סימן ג סע' ז), שכהן שנשא ספק חללה הוולד כשר!

והנה בבאר הגולה (אות י) מובא מקור לדין הזה מן המשנה (יבמות צט.), שם מבואר שספק כהן ספק עבד משוחרר נושא אשה כשרה לכהונה.

והנה, משם אין להוכיח אלא על הדין שכתב בשו"ע בהמשך (שם), שאם כהן נשא ספק גרושה – בנו אינו נושא אשה אלא הכשרה לכהונה. אבל אין להוכיח מכאן שהבן ספק חלל, ואין מעמידין אותו בחזקת אביו שהוא כהן.

המגיד משנה¹⁹ (פרק יט הל' ט) כתב מקור לדין זה מסוגיית אלמנת עיסה (כתובות יד.). שם מבואר שבת עיסה, היינו שאביה ספק ספיקא שהוא חלל – אסורה לכהונה. כך נראה בביאור המ"מ.

ואכן, לפי מה שכתבנו לעיל שיש לחלק בין כשר שנשא שתוקית, שאז הוולד ספק, ובין כהן שנשא ספק גרושה, שאז הבן כשר בחזקת אביו ואין אומרים נעמידו בחזקת אימו המסופקת, משום שאין פסול הבן מחמת יחוסו כבן שתוקית – גם הוכחת המ"מ מאלמנת עיסה אינה מובנת. זאת משום שבאלמנת עיסה הספק הוא שמא הבת נולדה מאב חלל, ובזה אין לה חזקת האם, שכשרה לכהונה, כיוון שאפשר ליחסה אחר האב. מה שאין כן בכהן שנשא ספק גרושה, שאין ליחסה אחר האם כדי לפוסלה, מטעם שביארנו.

על כל פנים, נראה מהמ"מ שלית ליה לסברה שכתבנו, והדרא קושיה הראשונה.

ה. שיטת רעק"א (א): חזקת ההורים אינה מועילה כלל לוולד

וליישב זאת נראה לחלק כך בהתאם למה שכתב רעק"א (דו"ח, כתובות יד):

התוספות (שם, ד"ה אלמנה) כתבו הטעם לחלק בין אלמנת עיסה²⁰ שכשרה לכהונה לבין בת עיסה שפסולה לכהונה לכו"ע, שלא למנת עיסה יש חזקת כשרות.

והקשה רעק"א: הרי קיימא לן כמאן דמכשיר בה מכשיר בבתה בראוה מעוברת (יג:). והטעם, משום שחזקת האם מהני לבת, ואם כן נכשיר גם בבת עיסה מכח סברה זו, שחזקת האם מהני לבת?

ומתרץ רעק"א, שבת עיסה אין להעמידה בחזקת האם משום שהאב לפנינו, והוא עצמו ספק, ואם כן לא ייתכן להכשיר הבת, שנעמידנה בחזקת האם, משום שאדרכה – נעמידנה בחזקת האב, שהוא ספק שידוע לנו. אבל בראוה מעוברת, שאין אנו יודעים מי הבועל, אנו מעמידים את הבת בחזקת האם, הכשרה.

ונראה להוסיף בביאורו על פי מה שכתב רעק"א (שם, יג ד"ה גמ') מה דאיתא התם דרבי יהושע שסובר שאין האישה נאמנת לומר שלכשר נבעלה, הוא בין בנבעלה בחורבא דדברא ובין בנבעלה בחורבא דמתא (יג:). והיינו, דבחורבא דדברא רוב האנשים הם עכו"ם, והיה סלקא דעתך לומר דרבי יהושע שסובר שאינה נאמנת זה דוקא שם, אבל בחורבא דמתא, שרוב כשרים אצלה, דרוב העיר ישראלים, תהיה נאמנת – קמ"ל שגם שם אינה נאמנת לר' יהושע.

ומקשה רעק"א: איך ישנה הווא אמינא שהיא נאמנת, הרי רבי יהושע אומר "בחזקת שנבעלה לנתין וממזור", ורואים שחושש למיעוט, שהרי ממזרים ונתינים הם מיעוט?

¹⁸ סימן ז סע' טז.

¹⁹ להלן: המ"מ.

²⁰ היינו אשה ממשפחה שנישאת לספק חלל, ואין ידוע איזו אשה מהמשפחה היא שנישאה לספק חלל.

ומתוך רעק"א, שנקט ר' יהושע לפסול משום ממזרות, מפני דהיה סלקא דעתך דבחורבא דמתא שיש רוב כשרים מהני בצירוף חזקת כשרות, אבל בחורבא דדברא דרוב פסולים – גם הוולד פסול מלבוא בקהל, שכל שאין חזקת כשרות חוששין גם למיעוט, אבל בחורבא דמתא שרוב כשרים – לא חוששים למיעוט. ולכן, אף שלגבי הכשר הוולד – רוב כשרים, שהרי ייתכן שנולד מגוי, ואז הוולד כשר, מכל מקום אין לוולד חזקת כשרות. ומצד חזקת כשרות של האם אי אפשר להכשיר, דהרי האם נתחללה לכהונה מחמת רוב נוכרים. וכיוון שאין כאן חזקת כשרות – חוששין גם למיעוט של נתין ומזר, והוולד פסול מלבוא בקהל.

והנה, ודאי שאין כוונת רעק"א לומר שכיוון שהאם פסולה לכהונה אין לה חזקת כשרות לקהל, שהרי מה הטעם לומר כך? הרי היא כשרה לקהל. אלא צריך לומר שרעק"א סובר שחזקת האם שמהני לבת אינו כמו שהסברנו לעיל (שאינן משנים דין הבת מהאם), אלא שאין כלל סברה כזאת, וזה שחזקת האם מועילה לבת, היינו אם היה באם אותו ספק שאנו מסתפקים בבת – כבר נסתפקנו באם והכרענו את הספק. ועל סמך חזקת האם בהאי גוונא מועילה הכרעה זו גם לגבי הספק של הבת, והרי זה כאילו נתברר לנו שהבועל כשר היה. כל זה במקום שאנו מכריעים לגבי האם, אבל במקום שהרוב הם עכו"ם, נמצא שלא הכרענו שהבועל כשר היה, שהרי הולכין אחר הרוב, וממילא ייתכן שהיה ממזר – ואם כן גם הבת פסולה.

זה גופא הביאור בחילוקו של רעק"א בין בת עיסה לראוה מעוברת, שבראוה מעוברת, שאין יודעים מי הבועל – חזקת האם מכריעה שהוא כשר, אבל בבת עיסה, שמכירין האב שהוא ספק חלל – אי אפשר להכריע שהוא כשר. ואף שמכשירין את אלמנת העיסה – הרי זה רק מכוח חזקת כשרות שלה, אבל מכל מקום אי אפשר להכריע את הספק, ולכן הבת פסולה.²¹

ו. שיטת רעק"א (ב): בכהנים מועילה רק חזקת האב אך לא חזקת האם

לפי זה אינו מובן מה שפסק השו"ע (סימן ג סע' ז) בכהן שנשא ספק גרושה, שמעמידין הבן בחזקת אביו שכשר לכהונה. הרי כאן לא שייכת הסברה שהכרענו את הספק של האם כשהיו דנים על האב, שהרי לא היה כלל ספק אצל האב, שהרי אין הכהן מתחלל בזה שנשא גרושה?

ובזה מצאנו טעם נכון לפירוש רש"י (כתובות כו) בדין זה ששניים אומרים שאמו גרושה ושניים מכחישיה, שמעמידין אותו בחזקת כהן. ופירש רש"י (ד"ה ואנן), שהיינו החזקה שהוחזק לכהן שבא העד והעיד שהוא כהן, ולא פירש שחזקת כהן היינו חזקת אביו.²²

ולפי דרכנו ניחא, שרש"י סובר דהטעם של המכשיר גם בבתה הוא כסברת רעק"א, דהיינו שחזקת האם מכריעה שמסתמא הבועל כשר היה וממילא הוולד כשר, אבל בן גרושה שאין הספק נוגע לאב לא שייך להכריע שהיא אינה גרושה.

וביישוב דברי רעק"א נראה לומר שאמנם חזקת האב שהוא כהן מתפרשת כדרך שפירשנו לעיל, שאין משנים הבן מאביו. אבל, סובר רעק"א, כל זה דווקא באב, משום שהבן מתייחס אחר שבטו של האב, ולכן כשאנו דנים שמא אמו גרושה, ומחמת זה השתנה ייחוסו ואינו מתייחס אחר שבט הכהנים – בזה אנו מעמידים על חזקת השבט שהוא כהן כמו אביו. אבל בחזקת האם לא שייכת סברה זו, כיוון שאין הבן מתייחס אחר אמו לענין השבט. ולכן אין חזקת האם מועלת לבן, אלא רק מכוח שמכריעה את הספק שנוגע גם לה, וממילא הבן כשר.

ז. מסקנה: הולכים אחר חזקת הספק רק אם הוא לפנינו

כדי ליישב את דברי הרמב"ם והשו"ע שנתקשנו בהם לעיל, נראה לומר שלעולם מועילה חזקת האם וחזקת האב, היינו שכל שנולד ויש ספק בייחוסו לאחד ההורים, שמא פסול היה – לא נחוש להורה המסופק אלא נלך אחר ההורה הוודאי. כל זה שייך כשהורה שבספק אינו לפנינו, ואין אנו מכירים אותו כספק, אלא הספק הוא מי היה ההורה השני – ובזה מכריעה הוודאות של ההורה הראשון להכשירו. אבל בזמן שאנו מכירין את ההורה השני, והוא ידוע לנו כספק – בזה אין לומר שנעמיד הבן על חזקת ההורה הוודאי, ונעמידו על חזקת ההורה שבספק.

ובזה מתיישב הכל, שדין השו"ע (סימן ג סעיף ז) והגמרא (כתובות כו) איירי ביוצא קול על בן כהן שאמו הייתה גרושה ואין אנו יודעין מי היתה אמו, ולכן כששניים מעידין שהיתה גרושה ושניים מעידין שהיתה כשרה – הבן כשר בחזקת אביו. אבל בסימן ד סע' לו וסימן ז סע' כ, שאיירי שכהן נשא אשה שידוע לנו שהיא ספק גרושה – בזה הבן ספק חלל.

²¹ הערת העורך: יש להעיר, שלפי זה אם האם כבר נפסלה לכהונה – הוולד גם יהיה פסול. עיי' פת"ש סימן ד ס"ק כג מש"כ בזה.

²² כבר נתקשה בזה השב שמעתא (ש"ו פט"ז) למה לא פירש רש"י כסברת שאר הראשונים.

ח. מתי יש פגם מדרבנן גם כשהולכים אחר חזקת ההורים?

הקושיה מבית עיסה

והנה המגיד משנה (פרק יט הל' ט) שהבאנו לעיל, שלמד את הדין שבנו של כהן שנשא ספק חללה או ספק גרושה, שהוא ספק חלל מאלמנת עיסה – כוונתו לבית עיסה. ואף שאינה אסורה הבת אלא מדרבנן²³ – כל זה בבית עיסה, שיש גם ספק ספיקא להתירה. אבל בכהן שנשא ספק גרושה – בזה הבת אסורה מן התורה. וכוונת המ"מ להוכיח משם שאין מעמידין הבת על חזקת האם.

והנה אין להקשות למה בהכחשת תרי ותרי אם הוא בן גרושה דינו ככהן מחמת חזקת אביו, הרי בת עיסה שגם כן יש לה חזקה מכל מקום היא אסורה לכהונה לכתחילה, הרי שאין סומכין על חזקה לגבי כהונה²⁴?

ונראה שרק ליוחסין החמירו, שאסורה להינשא לכהן, אבל לאכילת תרומה לא החמירו. ולפי זה, כל הדין שבתרי ותרי הוא בחזקת כהן אינו אלא לתרומה, וכמו שכתבו התוספות (כו: ד"ה אנן), שתרי ותרי ספיקא דרבנן ולא התירו אלא לתרומה דרבנן, ובתרומה דרבנן לא החמירו שלא לסמוך על החזקה.

ואכן לדעת הר"ן, שסובר שגם לתרומה דאורייתא מותר, ולא החמירו אלא באיסור אשת איש או לעבודה – צריך לומר שכאשר בת העיסה נישאת לכהן יש נפקא מינה לבנה לגבי עבודה, ולכן החמירו, אבל ביחס לבן עצמו לעניין תרומה לא החמירו.

הבעייתיות בשיטת רש"י שמעמידים על חזקה גם בהכחשת עדים

ועתה נבוא לבאר שיטת רש"י (לעיל פרק ו), שמפרש שהטעם בשניים שאומרים שהוא בן גרושה שכשר, משום שמעמידין אותו בחזקת כהן, כמו שהיה בשעה שבא העד הראשון להעיד שהוא כהן.

והנה הר"ן (יא. בדפי האלפס ד"ה ואיכא) הביא את הרמב"ן, שהקשה על סברת רש"י, שחשיב חזקה אף שכעת באה כת אחרת והיא מכחישה את הכת הראשונה שאמרה שמעולם לא היה כהן: למה במקרה שזה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי, והביא האחד עדים שהיו של אבותיו והעמידו בית דין את השדה בידו ואחר כך הביא השני עדים שמכחישים את העדים הראשונים ואומרת הגמרא (ב"ב לא.) שמורידין את הראשון מהשדה, ונשאר הדין כל דאלים גבר? למה לא משאירים את השדה אצל הראשון וייחשב כמוחזק?

שיטת הרשב"ם: הולכים אחר חזקה רק כאשר יש קדימה גם בטענה

ונראה לתרץ לפי מה שכתב הרשב"ם (ב"ב מג: ד"ה ואבע"א): שבזמן שראובן ושמעון רבים על השדה, וכל אחד אומר שזה שלו, והביא ראובן עדים שזה שלו – והעמדנו בידו את השדה ואחר כך הביא שמעון עדים שזה שלו, הדין הוא שכל דאלים גבר. אבל הביא ראובן עדים שהשדה שלו והעמדנו בידו ואחר כך הביא לוי עדים שזה שלו, ומקודם לא היה לוי בעל דבר כלל – בזה נשאר השדה אצל ראובן. וטעם הדבר, שראובן ושמעון כיוון שבאו שניהם לדין – מה שנתנו בית דין את השדה לראובן על סמך העדים אין זה מחשיבו מוחזק, שהרי שמעון טוען באותו זמן שהשדה שלו. אבל במקרה שלוי הביא עדים, כיוון שראובן זכה בדין לפני שהוא טען – נעשה ראובן מוחזק.

והנה יש ליישב לפי זה את סברת רש"י. בכהן, כיוון שמתחילה בא עד אחד שאומר שהוא כהן והחזקנו אותו בחזקת כהן – ממילא נעשה בחזקת כהן, ואין כאן בעל דבר שטוען שאינו כהן, שלא שייך כאן בעל דבר לומר שהשני אינו כהן.

ובזה ניחא גם למה לא נאמר שבזמן שבאו עדים שאינו כהן והוא בן גרושה – נעשה בחזקת חלל, ושוב כשבא עוד אחד ומצטרף עם הראשון – נעמידנו בחזקת חלל. אבל לסברה זו ניחא, כיוון שהוא עצמו טוען שהוא כהן, נמצא שאין מה שהחזקנו אותו חלל משהו אותו למוחזק, וכיוון שבעל דבר טוען שאינו כהן – אין נעשה חזקה, שעדיין כאילו לא נגמר הדבר.

כשבעל הדבר טוען ברי – הולכים אחר חזקת האב גם מדרבנן

ולפי זה יש ליישב את מה שהקשינו לעיל, למה באלמנת עיסה אין סומכין על החזקה להתירה לכתחילה, ואילו בשניים שאומרים שהוא בן גרושה ושניים שמכחישים הרי הוא בחזקת כהן ומותר בתרומה:

כיוון שהעמדנו שהוא עצמו טוען שאינו בן גרושה ומחזר אחרי עדים, כל שטוען ברי – נאמן. וכמו שאומרת הגמרא (כתובות יד.), שבאלמנת עיסה מחמיר רבן גמליאל, כיוון שאינה טוענת ברי, ובראוה מעוברת נאמנת, כיוון שטוענת ברי ולר"ג אלים ליה ברי.

²³ וכמו שכתבו התוספות (כתובות יד. ד"ה אלמנת), שגם הבת אינה אסורה אלא מדרבנן, ודעת הב"ב (סימן ב ס"ק יד) שאם נשאת לא תצא.

²⁴ הבהרת העורך: דהיינו, מדרבנן החמירו ולא סמכו על חזקה. ואם כך למה לא החמירו גם בכהן וספק גרושה?

ברי של בעל דבר במקום תרי ותרי

ואין להקשות מה יוסיף הברי שלו, כיוון שיש כאן תרי ותרי, כיוון שמכל מקום ברי של בעל דבר מועיל, וכדחזינן גבי זה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי, שאף שבאו תרי ותרי, מכל מקום מועיל הברי של בעל הדבר לעניין שלא נחזיקנו בחזקת מי שהביא עדים בראשונה.

ואין להקשות, איך ייתכן שיטען ברי שאינו בן גרושה בזמן שיש כאן הכחשה של תרי ותרי. שהרי אם כן, גם בזה אומר של אבותי איך שייך בו טענת ברי, מהיכן יודע בברי שזה של אבותיו? וזה דוחק לאוקמי שהוא עצמו ראה שהיה השדה של אבותיו.

אלא מוכרח הוא, ששייך ברי גם בתרי ותרי, על דרך שכתב רש"י (כתובות כב:): באומרת ברי לי, שאילו היה קיים היה הבעל בא. הרי חזינן ששייך ברי במקום תרי ותרי. ולכן נאמר גם כאן שאומר ברי לי על פי אומדנה שהשדה היא של אבותיו, או שאינו בן גרושה – מעמידין אותו בחזקת כהן, אבל בזמן שאינו טוען ברי, וכגון בזמן שנשא שתוקית שלא שייך ברי – הרי הוא ספק פסול.

ולכן אין תירוץ זה מספיק, משום שסברה זו לכאורה אינה אלא שנחמיר עליו מדרבנן, וכמו אלמנת עיסה שאינה טוענת ברי, ואילו בדין זה בכהן שנשא ספק גרושה או ספק זונה כתב הרמב"ם (שם, פרק יט הל' ט) שהבן ספק חלל, ואם נטמא למתים אינו לוקה. ואם לא הייתה זו אלא חומרה, שלא להעמיד על חזקה לעניין כהן כשאינו טוען ברי לי, למה אינו לוקה? והרי מן התורה נחשב לכהן גמור.

אפשר שמטעם אחר אינו לוקה, מכיוון שיש כאן תרי ותרי המעידים על האישה שהיא גרושה. ואף שמעמידין הבן בחזקת אביו שהוא כהן, כיוון שתרי ותרי ספיקא דרבנן אלא שלא החמירו בכל דבר, מכל מקום אפשר שאין מלקין על סמך חזקה בספק של תרי ותרי.

הרב משה ארנרייך

ראש הכולל

נאמנות חיה לייחוס את הוולד*

פתיחה

בגמרא (קידושין עג:) מתחדש שלמיילדת (להלן חיה) יש נאמנות על ייחוסם של הוולדות:

תנו רבנן: נאמנת חיה לומר זה כהן וזה לוי, זה נתין וזה ממזר. במה דברים אמורים? שלא קרא עליה שם ערער, אבל קרא עליה ערער – אינה נאמנת...

לעולם אימא לך ערער חד וכי אמר רבי יוחנן אין ערער פחות משנים הני מילי היכא דאיתא חזקה דכשרות אבל היכא דליכא חזקה דכשרות חד נמי מהימן נאמן.

הגמרא קובעת שהחיה נאמנת בתנאי שאין אף עד שמערער על דבריה. למרות שבדרך כלל אנו פוסקים שאין לערער על ייחוס אלא על ידי שני עדים, במקרה דנן דברי החיה אינם מגובים בחזקת כשרות, ולכן ניתן לערער עליהם ביתר קלות.

במאמר זה ננסה לברר את גדרי הנאמנות הזו: אם החיה נאמנת למרות שנדרשת כאן עדות של שניים מדין תורה, או שהיא נאמנת רק מפני שמעיקר הדין די כאן בעד אחד, או שמא מעיקר הדין אינה נאמנת כלל, אלא שתיקנו חכמים תקנה מיוחדת להאמינה.

נאמנות חיה לבכורה לאלתר

הגמרא בקידושין (עג:) נאמר שחיה נאמנת גם בנושא קביעת הבכורה:

אמר רב חסדא: שלשה נאמנים לאלתר אלו הן אסופי, חיה ופוטרת חברותיה...

חיה, דתניא: חיה נאמנת לומר זה יצא ראשון וזה יצא שני. במה דברים אמורים שלא יצתה וחזרה, אבל יצתה וחזרה – אינה נאמנת. רבי אליעזר אומר: הוחזקה על עומדה – נאמנת, ואם לאו – אינה נאמנת. מאי בינייהו? איכא בינייהו דאהדר אפה פוטרת.

מהגמרא נראה שהגבלת הנאמנות לפרק הזמן שמיד אחר הלידה מוזכרת רק ביחס לנאמנות של בכורה. גם מהשו"ע יש לדייק כך, שהרי בחו"מ (סימן רעז סע' יב), לעניין נאמנות בכורה נזכרת הגבלת "לאלתר", ואלו בשו"ע אבה"ע (סימן ד סע' לה) לא נזכרת הגבלה זו.

שינוי נוסף שמוצאים בגמרא בין בכורה ליוחסין הוא שלעניין נאמנות בענייני ייחוסין הגמרא אומרת: "במה דברים אמורים כשלא קרא עליה ערער וכו'", ונפסק להלכה שאפילו בערער של עד אחד בטלים דברי החיה, אך בנאמנות לבכורה לא נאמר שהיא מותנית בכך שאין הכחשה.²⁵

הסתירה בשיטת הר"ן

המשנה (קידושין טז.) מגדירה שתוקי ואסופי:

שתוקי – כל שהוא מכיר את אמו ואינו מכיר את אביו. אסופי – כל שנאסף מן השוק ואינו מכיר לא את אביו ולא אמו. אבא שאול היה קורא לשתוקי בדוקי.

* המאמר עובד על ידי הרב ניר ורגון מתוך שיעור שהועבר בכולל "ארץ חמדה" בשנת תשס"ב. כל הציונים במשנה תורה לרמב"ם מתייחסים להלכות איסורי ביאה, וכל המקורות בשו"ע לחלק אבן העזר, אלא אם צוין אחרת.

²⁵ הפרישה (סי' ד ס"ק נח) הקשה מה פשר הבדלים אלו, ויישב שבבכורה מדובר בכך שהאם או האב מכחישים, ולכן נאמנת רק לאלתר, ובייחוסין לעומת זאת אין הכחשה, ולכן נאמנת לעולם. הט"ז (ס"ק כ) דחה תירוץ זה בטענה שאם יש הכחשה אפילו על ידי קרובים, אזי גם בבכורה לא תהיה נאמנת אפילו לאלתר. לדעתו, בבכורה נאמנת רק לאלתר כיוון שטכנית קשה להבחין בין תאומים, מה שאין כן במקרה בו יש תינוקות שונים, שאז קל להבחין ולכן נאמנת לעולם (כך כתב המל"מ, פרק טו הל' לב בשם הריטב"א).

במשנה מוגדר שתוקי כמי שידועה לנו זהות אמו, אך לא זהות אביו. בגמרא (עד.) מבואר שמשמעות דברי אבא שאול שקרא לשתוקי בדוקי הוא שבודקים את אמו, והיא נאמנת לומר "לכשר נבעלתי" כדי להכשיר את הוולד.

הר"ן (ל: בדפי האלפס) כתב שאם השתוקי נאמנת להעיד על בנה שהוא כשר, אך אינה נאמנת להעיד עליו שהוא ממזר. סיבת החילוק היא שספק ממזר מותר בקהל מן התורה (על פי דברי רבא, עג.), וכל האיסור של שתוקי בקהל הוא מדרבנן, משום מעלה ביוחסין. לכן הנאמנות הנדרשת היא רק דרבנן, אך כדי להתירו בממזרת נדרשת נאמנות דאורייתא שאין לאם השתוקי.

הר"ן הקשה: הרי מההלכה שהבאנו לעיל (עג:) שחיה נאמנת לומר זה כהן וזה ממזר מוכח שגם עד אחד נאמן להעיד על ממזרות? ויישב הר"ן:

שאני התם לפי שהוחזק כאן ממזר דמיירי בארבע נשים שילדו בבית אחת אשת כהן ולוי ונתין וממזר וגלוי מלתא בעלמא הוא דמגליא...

מדבריו כאן נראה שהחיה נאמנת לומר על הוולד שהוא ממזר מעיקר הדין, מפני שמדובר במצב שידוע שיש ממזר לפנינו, והחיה רק מגלה מיהו. מסיבה זו לא נדרשת כאן עדות של שני עדים מדאורייתא. מה שנאמר לעיל שאם השתוקי אינה נאמנת לומר על בנה שהוא ממזר, הוא במצב שלא ידוע שיש ממזר לפנינו, לכן יש צורך בשני עדים על כך.²⁶

לעומת זאת, הר"ן בסוגיית חיה (לא: בדפי האלפס) כתב שנאמנות חיה איננה מעיקר הדין:

ולאו מדינא אלא דהימנוה רבנן לפי שעל הרוב אי אפשר בעניין אחר.

הר"ן חזר על תפיסה זו בתשובה לקושיה מדוע מהני ערער אחד, הרי "כל מקום שהאמינה תורה עד אחד הרי הוא כשנים"²⁷. ויישב, שהדין שעד אחד הוא כשניים אמור רק במקרה שהנאמנות היא מדינא, אבל כאן, כיוון שהנאמנות להכשיר היא תקנה משום "שאי אפשר בעניין אחר", אזי הערער מותר.

סתירה זו בר"ן צריכה עיון.

מדוע יש צורך בתקנת חכמים?

יש להקשות: מדוע לדעת הר"ן יש צורך בתקנה מיוחדת גם לנאמנות להכשיר? הרי ראינו בר"ן שהיות שספק ממזר מותר מדאורייתא נאמנת אם השתוקי להכשירו מעיקר הדין, ואם כן מדוע לא נאמין גם לחיה להכשיר מעיקר הדין?

המשנה למלך²⁸ (פרק טו הל' יא) מעלה אפשרות שדברי הר"ן שנאמנות חיה היא תקנה מתייחסים רק למקרה שהחיה אומרת על הוולד שהוא ממזר, אבל כדי להכשיר החיה נאמנת מעיקר הדין, כמו כל אם שתוקי. אך מסקנתו היא שמהמשך דברי הר"ן לגבי עד אחד שמערער מוכח שלא ניתן לומר כן, שהרי הר"ן טען שערער עד אחד לפסול מועיל נגד דברי החיה להכשיר, כיוון שהכשרות היא מצד תקנת חכמים.

בהמשך דבריו מציע המל"מ שגם אם השתוקי, כמו חיה, נאמנת להכשיר רק מתקנת חכמים ולא מעיקר הדין, כיוון שעדות זו נחשבת לדבר שבערוה, ואם השתוקי אינה נאמנת לפסול משום שלא תיקנו לפסול אלא במקום שיש בוודאי ממזר לפנינו, כמו במקרה של נאמנות חיה כשילדו ד' נשים בבית אחד.

למסקנה טוען המל"מ שאם השתוקי נאמנת להכשיר מעיקר הדין, כיוון שמדאורייתא ספק ממזר מותר. אך במקרה של חיה, כיוון שיש ודאי ממזר לפנינו הרי זה "איכבע אסורא", ואינו כלול בהלכה של ספק ממזר מותר, ולכן יש צורך בתקנת חכמים.²⁹

הב"ש (סימן ד ס"ק ס) מקשה על הצורך בתקנת חכמים מצד אחר: לכאורה החיה צריכה להיות נאמנת מעיקר הדין, שהרי עד אחד נאמן באיסורין כאשר אין כנגדו איתחזק איסורא או היתרא?

המקנה (עג: ד"ה ת"ר נאמנת חיה) מיישב שכיוון שרוב העולם אינם ממזרים, הרי שעל כל אחד יש לומר "כל דפריש מרובא פריש",

²⁶ המ"מ (איסורי ביאה פרק טו הל' יא) תירץ שאם השתוקי אינה נאמנת לפסול, בניגוד לחיה, משום שאין אדם משים עצמו רשע, וכאשר היא אומרת שהוולד ממזר הרי היא מעידה על עצמה שעברה על איסור. טעם נוסף לכך שהיא גרועה מחיה הוא שהיא קרובה, ומה מסיק המל"מ (שם פרק טו הל' לב) שלדברי המ"מ גם חיה קרובה אינה נאמנת לפסול.

²⁷ יבמות פח:; קיז:; סוטה לא:; מז:

²⁸ להלן: המל"מ.

²⁹ הערת עורך: עיין בשב שמתתא (שמעתא א פרק ב), שחלק על המל"מ וטען שלשיטת הרמב"ם עיקר החידוש בדין ממזר הוא שאפילו באיכבע אסורא מותר.

וכשם שעד אחד אינו נאמן נגד איתחזק היתרא כך הוא אינו נאמן נגד רוב. לכן צריך לומר שנאמנות החיה היא תקנה מיוחדת.³⁰

הב"ש עצמו (שם) מיישב שלדעת הר"ן מה שידוע לנו שעד אחד נאמן במצב שלא איתחזק היינו דווקא בעד כשר, אך חיה, שהיא אשה הפסולה לעדות, אינה נאמנת אפילו במקום שלא איתחזק אלא במילתא דעבידא לאגלויי, אלא שאינו יודע מניין לר"ן חידוש זה.

אך קשה על דבריו, שהרי הר"ן עצמו אומר בהסברו הראשון לנאמנות חיה, שחיה נאמנת כיוון שכבר הוחזק ממזר, משמע שהוא סובר שאשה נאמנת כאשר אין חזקה נגדה?

מתוך קושיות אלה מסיק הפני יהושע (ד"ה ת"ר נאמנת חיה) שמעיקר הדין החיה נאמנת מן התורה כמו כל עד אחד במקום דלא איתחזק, אלא שהחמירו חכמים משום מעלה ביוחסין שלא להאמין עד אחד לייחוס, ובחיה תקנו שנאמנת כמו עיקר דין תורה, משום דאי אפשר בעניין אחר. לדעת הפנ"י יש טעם נוסף להאמין לה יותר מאשר לכל עד אחד אחר, שהרי החיסרון של עד אחד הוא מצד "דלא דייק ואמר בדמיו"י³¹, וחיה מדייקת בגלל האחריות שעל כתפיה³².

לפי דבריו ניתן ליישב את הסתירה בדברי הר"ן שהעלנו לעיל: מצד אחד, כיוון שזה רק גילוי מילתא אין כאן איתחזק איסורא, ולכן נאמנת מעיקר הדין; ומצד שני היה צורך בתקנה, משום שחכמים החמירו להצריך שני עדים בעניין מעלה ביוחסין.

ניתן להביא ראיה לדברי הפנ"י מלשון הרמב"ם (פרק טו הל' לב):

נאמנת חיה לומר זה הבן כוהן או לוי או נתין או ממזר מפני שלא הוחזק ואין אנו יודעים ייחוסם.

משמע שנאמנותה מדין עד אחד נאמן באיסורין במקום דלא איתחזק³³.

החזו"א (אבה"ע, סימן נט אות כ) טוען מדברי הר"ן שנאמנות חיה היא רק מדרבנן, אך מדאורייתא אינה נאמנת נראה, שהגדרת אדם כממזר נחשבת לדבר שבערווה, ואין דבר שבערווה פחות משניים; לכן היה צורך בתקנת חכמים בנאמנות חיה.

כיצד תיקנו חכמים נאמנות נגד התורה?

אולם החזו"א עצמו מתקשה, אם אכן נדרשת מדאורייתא עדות שני עדים להגדיר אדם כממזר, כיצד תקנו חכמים לעקור דין תורה?

קושיה זו עומדת אף לפי המל"מ (שטען שמדין תורה אינה נאמנת, משום שיש כאן איקבע איסורא), המקנה (שטען שאינה נאמנת משום שיש בעולם רוב כשרים והוא כמו איתחזק היתרא) והב"ש (שטען שאינה נאמנת מפני שהיא אשה, שאינה נאמנת אפילו כשאין איתחזק). אולם לפי הפנ"י הנאמנות כאן היא על בסיס ההלכה שעד אחד נאמן באיסורין במקום דלא איתחזק, לכן אין כאן קושיה.

ניתן ליישב דבריהם על פי דברי המחצית השקל. לדעתו, התקנה פה הועילה מצד הכוח שיש בידי חכמים לעקור אף הוראה דאורייתא במקום שיש סברה. וכך מסבירים את הדבר התוספות ביבמות (פח. ד"ה מתוך):

כיוון שדומה הדבר והגון להאמין כמו שאפרש לקמן בפרקין, שבדבר שיש קצת טעם וסמך לא חשיב עוקר דבר מהתורה.

לדעת התוספות, מטעם זה האמינו חכמים עד אחד לומר שמת הבעל כדי להתיר אשת איש לעלמא³⁴.

החזו"א עצמו (שם) מיישב שנאמנת חיה להעיד על כהן ולהתירו בישראלית היא משום שספק ממזר מותר בישראלית מן התורה, והיא

³⁰ בזה גם תיושב קושיית הב"ש (ס"ק סב) על דברי השו"ע "אבל אם ערער עליה אפילו אחד... והרי הבן בחזקת כשר ואין לו ייחוס". הב"ש ביאר שמדובר בכך שהערער מכשיר והחיה פוסלת, והוא נאמן להכשיר אף על פי שיש שם גם ממזר, כיוון שאין לכל אחד חזקת פסול, והוא עדיף ממנה כיוון שהוא עד כשר והיא פסולה (כדברי הרמב"ם בעדות אשה). וקשה, מדוע אין העד הכשר נאמן גם בקשר לייחוס? ויש לומר שאינו יודע את הייחוס, או שבנושא ייחוס כהונה אין עד אחד נאמן אלא להכשירו, משום שספק ממזר מותר מן התורה. לפי המקנה העד נאמן להכשיר משום שיש רוב כשרים, אך אינו נאמן לייחס לכהונה כיוון שאין רוב כוהנים, ועד אחד לא נאמן נגד רוב.

³¹ הערת עורך: מקור חיסרון זה בעדות עד אחד הוא ברש"י ליבמות (קטו). ד"ה והכא לא דייקא.

³² ומטעם זה נאמן המוכר לומר למי מכר והדיין למי זיכה ולמי חייב. הגמרא בקידושין (עד). דנה בנאמנויות אלו בסמוך לנאמנות חיה. [הערת עורך: עיין במאמרו של מנחם קופרמן בקובץ זה, שהסביר את דברי הרמב"ם באופן אחר.]

³³ דעת השו"ע (ח"מ, סימן לה סע' יד) על פי הרמב"ם (נזקי ממון, פרק ח הל' יג) היא שעדות יכולה להיות רק בכשרים, ואפילו במקרה שאין אפשרות למצוא עדים כשרים כגון במרעה, שבו אפשר למצוא רק רועים, או במקום שיש רק נשים – הם עדיין אינם נאמנים. לעומת זאת, הרמ"א הביא מתרומת הדשן (סי' שנג) תקנת קדמונים שנתנו נאמנות גם לאשה כשאי אפשר למצוא עד אחר. הגר"א (ח"מ שם, ס"ק כח) כתב סמך לזה מנאמנות חיה, על פי דברי הר"ן שאי אפשר באופן אחר. נראה שהרמב"ם שלא סמך על זה, לשיטתו בהלכות איסורי ביאה שנאמנות חיה אינה מצד תקנה, אלא מצד עד אחד שנאמן במקום שלא איתחזק איסורא.

³⁴ עיין גם בתוספות, נזיר מג: ד"ה והאי. אולם רש"י (שבת קמה: ד"ה לעדות אשה) כותב שעד מפי עד נאמן בעדות אשה שמת בעלה, מדין "כל דמקדש אדעתא מקדש". שיטת הרמב"ם בעדות עגונה היא שעד אחד נאמן מפני שלא הקפידה תורה במילתא דעבידא לאגלויי. שיטת הנמוק"י בשם הריטב"א (יבמות כח. בדפי האלפס) היא שכיוון שחזקה שעד אחד לא משקר במקום שאומר מילתא דעבידא לאגלויי, ועוד שהאשה דייקא ומינסבא, אמרו חכמים שהוא כשני עדים דאורייתא.

נאמנת לומר שזה ממזר ולהתירו בממזרת כיוון שספק ממזר מותר גם בממזרת מן התורה. אם כן, מדוע אם השתוקי לא נאמנת לומר עליו שהוא ממזר?

קושייה זו כבר הקשה הב"ש (סי' ד ס"ק לט), והשיב על פי הפרישה (שם, ס"ק לו) שלא תקנו לה נאמנות לומר שפלוגי ממזר כדי שלא לגרום לו לישא ממזרת ולהרבות בכך ממזרים. לפי טעם זה, אומר החזו"א, יש להבחין בין אם השתוקי לחיה, שהרי אם ניתן לאם השתוקי נאמנות לפסול, תיווצר כאן ממזרות שלא ברור שהייתה לפני כן, ואם כן אנו מרבים ממזרים בישראל; אבל בחיה אין אנו מרבים ממזרים, כיוון שידוע לנו שיש כאן ממזר אחד בלאו הכי, אלא שאין אנו יודעים מיהו. ועוד, "שעל פי רוב אי אפשר בעניין אחר" כדברי הר"ן, לכן לא ראו לגזור בחיה למנוע ממזרות.

לפי זה יש מקום להסתפק אם החיה נאמנת לומר על הוולד שהוא נתין או עמוני, שהרי לא ברור אם נאמר גם לגביהם שספק מותר³⁵. אולם דברי החזו"א אינם מיישבים את שיטת המל"מ, שלדעתו באיקבע איסורא לא התחדש הדין של "ספק ממזר – מותר", ואם כן חזרת הקושייה: כיצד תקנו חכמים להתיר ספק ממזר בישראלית ובממזרת?

לכן רוצה החזו"א לחדש שנאמנות חיה היא מדאורייתא. "כיון שהידיעה בזה מסורה לחיה" בידה, אבל לא במובן של מיגו אלא במובן של בעלות. המקור לנאמנות זו הוא במסכת גיטין (נד):

ת"ר: היה עושה עמו בטירות ואמר לו טהרות שעשיתי עמך נטמאו, היה עושה עמו בזבחים ואמר לו זבחים שעשיתי עמך נתפגלו – נאמן, אבל אמר לו טהרות שעשיתי עמך ביום פלוני נטמאו וזבחים שעשיתי עמך ביום פלוני נתפגלו – אינו נאמן.

מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא? אמר אביי: כל שבידו נאמן.

והרא"ש מבאר גדר זה (גיטין פרק ה, סימן יג³⁶):

כל דבר שבידו של אדם אפילו אתחזק היתרא נאמן עד אחד לטמא ולאסור ואפילו מכחישו או אמר איני יודע... ולא מטעמא דאי בעי מטמא להו דאי טמאניהו בעי שלומי... אלא כיוון שבידו לתקנו הוי כבעליו ואפילו תרם משל חבריו.

כלומר הנאמנות של אדם על דברים שבידו איננה נובעת מהיכולת שלו לטמא אותם או לטהר אותם, אלא משום שהאדם נאמן על דברים שברשותו³⁷.

החזו"א מנמק נאמנות זו בשני אופנים:

א. כיוון שאין איש זולתו יודע על דבר שהתהווה ברשותו, אין אפשרות לברר עליו פרטים אם לא נאמן לדבריו.

ב. כיוון שהחפץ בידו – חזקה היא שרק הוא יודע על מאורעותיו.

לפי זה רוצה החזו"א לטעון שגם נאמנות החיה היא מצד ההלכה של "בידו", כיוון שמסור בידה לדעת את המאורעות הקשורים בלידה. אולם קשה על דבריו, שהרי בשב שמעתתא (שמעתא ו פרק א) הוכיחו שבתחומים שצריך בהם שני עדים, כגון ערוה וממון, לא מועילה נאמנות של "בידו" אלא אם כן יש עמה מיגו, דהיינו שיכול בזמן דיבורו לעשות פעולה המביאה לתוצאה דומה, וכאן אין החיה יכולה לגרום לוולד להיות ממזר או כשר.

ומיישב החזו"א, שכיוון שלחיה אין כל אינטרס ורווח אישי, היא נאמנת למרות שאין לה מיגו, על פי הכלל שרק מי שיש לו רווח ויש חשש משקר צריך מיגו כדי לסלקו. אולם הנאמנות היא רק שלה משום "דקים לה טפי בגוה"³⁸.

החזו"א מביא ראיה לכך שנאמנות של "בידו", כגון זו שבחיה, מועילה אף בדבר שבערוה, מהסוגיה בקידושין (סד). המשנה (שם) אומרת שהבעל לא נאמן לומר על בתו שנשבתה ונפסלה לכהונה. שואלת הגמרא:

והרי בידו להשיאה לחלל דקא פסלה מכהונה?

³⁵ הפת"ש (סי' ד ס"ק ז) בשם שער המלך (פרק טו הל' כא) טוען שהוא הדין לכל פסולי קהל. ועיין פנ"י (קידושין עג), שחלק על טענה זו. ביחס לנתין, שלא נאמר בו "קהל", לכאורה לכולי עלמא לא תהיה נאמנת; אולם התוספות (יבמות עט. ד"ה ונתינים) טוענים שמשוחרר מותר בנתינה, כיוון שיש להשוותו לשאר פסולי קהל.

³⁶ כללי נאמנות עד אחד נאמן באיסורים, אות יא.

³⁷ וכן איתא בבית יוסף (יו"ד סימן ל"ט בשם ר"א), דאם אמר הבדק שיש סירכא – נאמן להטריפה, גם אם אחר כך הכניס בודק אחר ידו ואמר שאין כאן טרפה וכי, כיוון שעד אחד נאמן לאסור בדבר המסור בידו. וכן כתב הגאונים בחשובה.

³⁸ כמו שהזכיר לעיל הפנ"י, שחסרון עד אחד הוא מצד שיש חשש "בדמי", ואילו אצלה אין חשש כזה.

מהגמרא עולה שבנאמנות של "בידו" יהיה נאמן לעשותה חללה, שהוא דבר שבערווה³⁹, אף על פי שמדובר במקרה שאין מיגו, שהרי עכשיו בתו גדולה ואינו יכול להשיאה.

על פי אותו יסוד מבאר החזו"א (שם, אות יח) גם את דברי התוספות בקידושין (שם, ד"ה נאמן לנדרים). התוספות שואלים מדוע דווקא האב נאמן לומר על בנו שהוא בן י"ג שנה לעניין נדרים, ומשיבים:

וי"ל, דאב דייק טפי לדעת שניו לפי שעליו מוטל להודיעו לאחרים, ולכך לאב עשאוהו כבידו ולא לאחרים.

ומבאר החזו"א:

שהבן והבת ביד האב, שעליו מוטל דקדוק הידיעה, והלכך הוא נאמן מעיקר הדין ולא אחר⁴⁰.

לסיכום, עד כה ראינו שלוש אפשרויות להסביר את הנאמנות של חיה:

- א. המל"מ, הב"ש והמקנה סוברים שזו תקנת חכמים מיוחדת, שעוקרת דין תורה כיוון שאין עד אחר.
- ב. החזו"א בהסבר הראשון סובר שמעיקר הדין אין נאמנות משום דהוי דבר שבערווה, אבל כיוון שלדבריה ישנם השלכות רק לאיסור דרבנן, שהרי מדין תורה ספק ממזר מותר גם בישראלית וגם בממזרת, חכמים פסקו להאמין לחיה מדרבנן.
- ג. המל"מ והפנ"י על פי הסבר החזו"א סוברים שזו נאמנות מעיקר דין תורה. לפי החזו"א נאמנות חיה היא מדין "בידו", כיוון שבדיה מסור עניין ידיעת המאורעות הקשורים בלידה, ולדעת הפנ"י (והרמב"ם על פי דיוק לשונו) הנאמנות היא מצד עד אחד נאמן באיסורים במקום דלא איתחזיק.

מדוע מועיל ערער אחד כנגד החיה?

כבר הזכרנו לעיל שהר"ן הסביר שלא צריך שני עדים כדי לערער על דברי החיה, כיוון שנאמנותה איננה מעיקר הדין אלא מכוח התקנה בלבד.

אולם לפי ביאור החזו"א אליבא דהמל"מ, שנאמנות החיה היא דין דאורייתא של "בידו", צריך ליישב את קושיית הר"ן מדוע מהני ערער דחד, הרי "כל מקום שהאמינה תורה עד אחד הרי הוא כשנים"?

נראה שניתן ליישב את דברי החזו"א על פי הב"ש הנ"ל, שטען שאין צורך להגיע לתירוץ הר"ן, משתי סיבות:

- א. השו"ע (סימן יז סע' לח) פסק כדעת הרמב"ם, שאשה שהעידה שמת בעלה (או כל משהו אחר שהוא פסול לעדות שאמר שמת בעלה) – יכול עד כשר להכחיש, ואם נישאה – תצא. היינו, גם במקום שהתורה נתנה לפסול עדות נאמנות, הוא עדיין לא משתווה לעד כשר. אם כן גם פה נאמן עד כשר לדחות דברי החיה, הפסולה לעדות.
- ב. גם לדעת החולקים שם⁴¹, הסוברים שלא תצא מהיתרה הראשון לאחר שהעיד עליה עד פסול, עדיין הכלל "כל מקום שהאמינה התורה עד אחד הרי הוא כשנים" תקף רק לאחר שנפסק הדין על פי עדות העד הפסול, ובחיה היה הערער קודם פסק הדין⁴².

יישוב הסתירה בין הנאמנות לבכורה לנאמנות ליוחסין

הזכרנו לעיל⁴³ שני הבדלים בין הנאמנות לבכורה לנאמנות ליוחסין:

- א. בבכורה מפורש שנאמנות זו היא רק לאלתר, בניגוד ליוחסין.

³⁹ לכאורה נחלקו הרמב"ם (סנהדרין, פרק טז הל' ו) והריטב"א (קידושין סו:) אם קביעת דין "זונה" על אשה הוא דבר שבערווה או שלא. השב שמעתתא (ש"ו פט"ו) טען שגם הרמב"ם, שפסק שעד אחד נאמן – כוונתו דווקא לדין זונה וחללה שבא כתוצאה מהתנהגותה של האשה, אך בפסול הבא בתולדה – זה נחשב לדבר שבערווה וצריך שני עדים.

⁴⁰ עיין שלטי הגיבורים בשם ריא"ז (קידושין, לב. בדפי האלפס), שהאב נאמן מטעם "כיר". יש להעיר שהחזו"א (שם, בסוף דבריו) מפקפק בסברתו ש"בידו" מועיל אף בדבר שבערווה והוא יסוד נאמנות חיה, כיוון שלדעתו נאמנות זו היא רק לחומרא, ואילו חיה נאמנת אף לקולא.

⁴¹ נימוקי יוסף בשם הרמב"ן (יבמות מד. בדפי האלפס).

⁴² אולם ייתכן שהר"ן סבר כתוספות (כתובות כב: ד"ה אי הכי; יבמות קיז: ד"ה הא לא), שבמקרה שנאמן מדאורייתא הרי הוא כשניים, מדובר אפילו קודם פסק דין. [הערת עורך: לפי שיטת הפנ"י ודיוק לשון הרמב"ם, שנאמנת מדין עד אחד נאמן באיסורים – מספיק ערער חד, כיוון שעד אחד בהכחשה באיסורים אינו כלום

(עיין שו"ע י"ד סימן א סע' מד).]

⁴³ בתחילת המאמר בפרק "נאמנות חיה לבכורה לאלתר".

ב. ביוחסין מפורש שאפילו עד אחד יכול להכחיש, בניגוד לבכורה.

נראה שניתן להסביר הבדלים אלו על פי חלק מהטעמים שהצגנו בנאמנות חיה ביוחסין:

אם הנאמנות היא מכוח תקנת חכמים מיוחדת (כדעת הב"ש והמקנה) או מכוח דין "בידו" (כהסבר החזו"א בדעת המל"מ) – אין סיבה להבחין בין יוחסין לבכורה. אולם אם הנאמנות היא מכוח עד אחד נאמן באיסורים במקום דלא איתחזק (כדעת הפנ"י) – הרי שבבכורה מדובר בנושא ממוני, וכתב השב שמעתתא (ש"ו פ"ג) שבממון אין נאמנות עד אחד אפילו בלא איתחזק⁴⁴, וצריך לומר שבבכורה מדובר בתקנת חכמים כיוון "דאי אפשר באופן אחר". אם כן, יש ליישב את קושיית הפרישה שדווקא הנאמנות בבכור היא תקנה, ונאמנות רק לאלתר. לעומת זאת, ביוחסין היא נאמנות מדינא, ולכן נאמנות לעולם.

לפי דעת המקנה, שהצורך בתקנה מיוחדת להאמין לחיה הוא מפני שעד אחד אינו נאמן כנגד רוב שאינם ממזרים, יש לומר שבבכורה, כשאין רוב כנגד העד, אין צורך בתקנה מיוחדת, וייתכן שלא נאמין למערער אחד⁴⁵.

סיכום

במאמר זה סקרנו שלוש הבנות מרכזיות בהבנת נאמנות חיה ביוחסין:

א. נאמנות מצד תקנה מיוחדת (ב"ש והמקנה).

ב. נאמנות מדרבנן, משום שמעיקר הדין ספק ממזר מותר (חזו"א בתירוץ הראשון).

ג. נאמנות מדאורייתא מדין עד אחד (פנ"י) או מדין "בידו" (חזו"א בדעת המל"מ).

בחנו כיצד כל שיטה מתמודדת עם קושיות שונות: מה הצורך בתקנה, מה היה כוח חכמים לתקן, מדוע די בהכחשת עד אחד, וההבחנה בין נאמנות ביוחסין לנאמנות בבכורה.

מדברינו עולה שלכל שיטה יתרונות וחסרונות:

מי שסובר שמדובר בתקנה מיוחדת מתבסס על הדינים המיוחדים בנאמנות זו, כמו נאמנות עד אחד לדחותה והיכולת לפסול את הוולד, אך מתקשה מה היה צורך בתקנה זו ומאיזה כוח תיקנו כך חכמים.

לעומתו, מי שסובר שמדובר בנאמנות מדינא אינו מתקשה בקושיות אלו, אך מתקשה מדוע דין החיה שונה משאר דינים שבתורה.

הרב משה ארנרייך

ראש הכולל

הקשר בין אי תפיסת קידושין וממזרות*

פתיחה

במשנה בקידושין (פ"ג מ"ב) מובאים כמה כללים המפרטים כיצד נקבע ייחוס הוולד. בכלל השלישי נאמר:

וכל מי שאין לה עליו קידושין אבל יש לה על אחרים קידושין – הולד ממזר. ואיזה? זה הבא על אחת מכל עריות שבתורה.

במאמר זה ננסה לברר מהו היחס בין שלושת הגורמים הנזכרים כאן: אי תפיסת קידושין, ממזרות ואיסור ערוה. האם איסור הערוה

⁴⁴ [הערת עורך: וכן אם נאמנות מצד שספק ממזר מותר, אין מקום להאמינה בבכורה.] השב שמעתתא הביא לכך שתי ראיות: א. הגמרא (ב"מ כח.) אומרת שאם אדם אחד מביא סימנים והשני מביא סימנים וגם עד אחד – יניח ואינו מוציא, אף על פי שאין חזקת ממון. ב. הרא"ש בב"מ (פרק א סי' ג) סובר שעד המסייע אינו פוטר מי שאינו יכול להישבע למרות שאינו בא להוציא.

⁴⁵ הערת עורך: אולם עדיין צריך תקנה מיוחדת, מפני שעד אחד אינו מועיל בדבר שבממון!
* המאמר עובד על ידי הרב ניר ורגון, מתוך שיעור שהועבר בכולל "ארץ חמדה" בשנת תשס"ב.

הוא הגורם לאי תפיסת קידושין, ואי תפיסת הקידושין גורמת לממזרות, או שאיסור הערוה הוא הגורם לממזרות, ואי תפיסת הקידושין היא רק סימן לחומר האיסור, או שמא לא האיסור ולא אי תפיסת הקידושין גורמים לממזרות, אלא העובדה שהקרבה בין ההורים מוגדרת בתורה כערוה.

מקור הדין

הגמרא (סו:): מנסה לברר מה מקור הכלל דלעיל שהובא במשנה. היא מעלה מספר הצעות ודוחה אותם, ולבסוף מסיקה שהדין נלמד מהיקש לאחות אשה:

אלא אמר ר' יונה ואיתימא רב הונא בריה דרב יהושע: אמר קרא "כל אשר יעשה מכל התועבות האלה ונכרתו" (ויקרא יח, כט) – הוקשו כל העריות כולם לאחות אשה: מה אחות אשה לא תפסי בה קידושין, אף כל עריות כולם לא תפסי בה קידושין.

במשנה ביבמות (פ"ד מ"ג) ישנה מחלוקת תנאים מהי חומרת האיסור שממנו נוצר ולד ממזר:

איזהו ממזר? כל שאר בשר שהוא ב"לא יבא" – דברי ר"ע. שמעון התימני אומר: כל שחייבים עליו כרת בידי שמים, והלכה כדבריו. ורבי יהושע אומר: כל שחייבין עליו מיתת בית דין.

לפי ר"ע ממזר נולד מחייבי לאווין, לפי שמעון התימני מחייבי כריתות ולפי ר' יהושע מחייבי מיתות בית דין. לפי זה, המשנה בקידושין, שקובעת שהולד ממזר בכל איסורי ערוה, פוסקת כשמעון התימני.

הגמרא ביבמות (טז). מבאר שמקורם של התנאים הוא סמיכות הפרשיות בין איסור ממזרות לאיסור "ולא יגלה כנף אביו" (דברים כג, א):

מאי טעמא דרבי עקיבא? דכתיב "לא יקח איש את אשת אביו ולא יגלה כנף אביו" – כנף שראה אביו לא יגלה. וסבר לה כר' יהודה דאמר באנוסת אביו הכתוב מדבר, דהוא לא חייבי לאווין, וסמך ליה "לא יבא ממזר בקהל ה'" (דברים כג, ג), אלמא מהני הוי ממזר...

ושמעון התימני סבר לה כרבנן, דאמרי בשומרת יבם של אביו הכתוב מדבר, דהוא לא חייבי כריתות, וסמך ליה "לא יבא ממזר", אלמא מחייבי כריתות הוי ממזר...

כלומר, לפי ר' עקיבא האיסור שנשמך לממזרות הוא איסור אנוסת אביו, שהוא איסור לאו, ולכן גם בשאר חייבי לאווין הולד ממזר. לעומת זאת, לפי שמעון התימני האיסור שנשמך הוא איסור כרת של אשת אחי אביו, לכן הולד ממזר רק בחייבי כריתות.

רש"י בקידושין (שם) מבהיר מהו היחס בין ההיקש לאחות אשה שמופיע בקידושין ובין הלימוד מ"לא יגלה כנף אביו" שמביאה הגמרא ביבמות:

מנא הני מילי – דאין קידושין תופסין בחייבי כריתות, אבל הולד ממזר נפקא לן מ"לא יקח איש את אשת אביו ולא יגלה כנף אביו" וסמך ליה "לא יבא ממזר", ומוקמינן לה ביבמות בשומרת יבם של אביו שהיא לו אשת אחי אביו.

לפי רש"י, הסוגיה בקידושין לומדת אי תפיסת קידושין בעריות מהיקש לאחות אשה, ואילו הסוגיה ביבמות לומדת ממזרות באיסורי עריות מהסמיכות של איסור גילוי כנף אביו לאיסור ממזרות.

התוספות (שם, ד"ה מנא הני מילי) מתקשים בהבנת הגמרא:

וקשה דמאי בעי, הלא הדבר פשוט בכל הגמרא דקידושין לא תפסי דהא בהא תליא, דכיון דהוי ממזר מחייבי כריתות לא תפסי קידושין, דהא ר"ע הוא דאמר דאין קידושין תופסין בחייבי לאווין ולא ידעינן אלא משום דשמעינן ליה לר"ע דאמר יש ממזר מחייבי לאווין, וכיון דיש ממזר דין הוא דלא תפסי בה קידושין. והכי נמי אמרינן בשמעתין הכל מודים בבא על הנדה שאין הולד ממזר דהא תפסי בה קידושין, אלמא דהא בהא תליא.

התוספות טוענים שאין צורך בדרשה שתלמד על אי תפיסת קידושין בעריות נוסף על דרשה שתלמד ממזרות, שהרי בגמרא מוכח במספר מקומות שדינים אלו תלויים זה בזה, למשל:

1. המקור היחיד לכך שלפי ר"ע אין תפיסת קידושין בחייבי לאווין הוא המשנה ביבמות (שם), שלפיה בחייבי לאווין הולד ממזר.

2. בקידושין (סח). מובא שהכל מודים בבא על הנדה שאין הולד ממזר, על אף שיש בו איסור כרת. הגמרא לומדת דין זה מהפסוק "ותהי נידתה עליו" (ויקרא טו, כד), כלומר שאפילו בשעת נידתה יש בה הוויה, היינו תפיסת קידושין.



לאור זאת הסיקו התוספות ששאלת הגמרא היא רק לפי ר' יהושע, הסובר שאין תלות בין אי תפיסת קידושין לממזרות, שהרי הוא סובר שלמרות אי תפיסת קידושין בחייבי כריתות, ממזרות נוצרת רק בחייבי מיתות בית דין. יש להבין מה תוכנה של תלות זו שעליה עומדים התוספות: אם אי תפיסת הקידושין היא הגורם לממזרות, או שהיא רק סימן למציאותה של סיבה אחרת הגורמת לממזרות.⁴⁶

חומר איסור ערוה כגורם לממזרות

נחלקו אמוראים בגמרא (יבמות מה.) אם ולד של עכו"ם ועבד הבא על בת ישראל הוא ממזר או כשר. הגמרא (מה:) מסבירה שיסוד המחלוקת הוא בשאלה כיצד להבין את סמיכות הפרשיות בין איסור אשת אביו לממזרות:

ושניהם לא למדוה אלא מאשת אב: מאן דפסיל סבר מה אשת אב דלא תפסי בה קדושין הולד ממזר – אף כל דלא תפסי בה קדושין הולד ממזר, ומאן דמכשר סבר מה אשת אב דלדידה לא תפסי בה קדושין לאחרני תפסי בה קדושין, לאפוקי עובד כוכבים ועבד דלא תפסי בהו קדושין כלל.

מחלוקת האמוראים היא בשאלה אם בכל מקרה של אי תפיסת קידושין יש ממזרות, או שרק במקרים של אי תפיסת קידושין במי שהוא בדרך כלל בר קידושין נגרמת הממזרות. הרשב"א (שם, ד"ה הכין) מבאר את סברת המכשיר, שלפיו יש לחלק בין אי תפיסת קידושין כללית לאי תפיסת קידושין באדם מסוים:

דמאן דמכשר הכי קאמר: על כרחך ליכא למיתלי בתפיסת קדושין אלא במי שיש לו קדושין בעלמא, דכיון דאית ליה קדושין באחרני והכא לית אלמא משום חומרא דערוה זו היא והוא לא לגביה כאשת אב, אבל גוי ועבד – הא דלא תפסי להו קדושי בבת ישראל דלמא לאו משום חומרי דערוה אלא דאינהו לאו בני קדושי נינהו ואפילו בבת מינן, כנ"ל.

כלומר, הגורם לממזרות איננו אי תפיסת הקידושין עצמה אלא "חומרא דערוה". לכן, במקום שהמקדש אינו בר קידושין ואי תפיסת הקידושין איננה תוצאה של חומרא דערוה, הולד אינו ממזר. לפי הרשב"א, אי תפיסת קידושין היא רק סימן לכך שיש "חומרא דערוה" שגורם לממזרות. כך טוען הרב אלחנן וסרמן (שם). ברם, גם הוא מודה שלמאן דאמר שעכו"ם הבא על בת ישראל הולד ממזר, אי תפיסת הקידושין היא הגורם לממזרות, ולא "חומרא דערוה".

אי תפיסת קידושין הנובעת מחומר ערוה כגורם לממזרות

נראה להציע, שגם לפי מי שסבור שגוי ועבד הבא על בת ישראל – הולד כשר, אי תפיסת הקידושין היא הגורם לממזרות (ולא חומר איסור ערוה), אלא שרק אי תפיסת קידושין באיסור הדומה לאשת אב היא גורמת לממזרות. בכל העריות יש מצב של אי תפיסת קידושין באיסור הדומה לאשת אב, ולכן הולד בהם ממזר.

לפי הצעה זו נוכל להבין את דברי התוספות ביבמות (מט.).

הגמרא שם מונה מקרים שבהם הולד אינו ממזר לדעת כולם:

תניא נמי הכי: הכל מודים בבא על הנדה ועל הסוטה ועל שומרת יבם שאין הולד ממזר. ואביי, שומרת יבם מספקא ליה אי כרב אי כשמואל.

רש"י (שם, ד"ה אי כרב וד"ה אי כשמואל) מסביר שאביי לא מנה את שומרת היבם כאחת הנשים שהולד ממנה אינו ממזר משום שדין זה תלוי בשאלה אם תופסים בה קידושין. היינו, לשיטת שמואל, שתופסים בה קידושין – הולד כשר, ולשיטת רב, שאין תופסים בה קידושין – הולד ממזר.

אולם התוספות (שם, ד"ה הכל מודים)⁴⁷ סברו שגם לפי רב, הסובר שאין קידושין תופסים בשומרת יבם, יש מקום לומר שהולד אינו ממזר:

ו"ל דאליבא דרב דאמר אין קידושין תופסין ביבמה איצטריך לאשמועינן שפיר דלא הוי ממזר. וטעמא אר"ת, דהוי כעובד כוכבים ועבד שאין בה קידושין לשום אדם וליבם נמי לאו בת קידושין היא אלא ביאה הוא דאית בה.

⁴⁶ עיין קובץ הערות לר' אלחנן וסרמן, סי' לח ס"ק א.

⁴⁷ הדיבור מתחיל, שם ע"א.



התוספות באים לענות על השאלה מהו החידוש בכך שוולד שומרת יבם אינו ממזר, הרי הגמרא עוסקת בשיטת ר"ע, שלפיה רק חייבי לאווין משום קרבת משפחה גורמים לממזרות.

על שאלה זו משיבים התוספות שהייתה הוה אמינא שלפי רב הוולד יהיה ממזר, בגלל שלדעתו אין תפיסת הקידושין בשומרת יבם, אך למסקנה אף לפי רב אין הוא ממזר. הטעם לכך הוא ששומרת יבם נחשבת כמי שאיננה בת קידושין כלל, כמו גוי ועבד, ולכן למאן דאמר שוולד גוי ועבד הבא על בת ישראל הוא כשר, כך יהיה הדין גם כאן.

התוספות מוסיפים ביאור אחר לשיטה שגוי ועבד הבא על בת ישראל הוולד ממזר, אך אנו נתמקד בשיטה שהוולד כשר, שעל פיה כתב הרשב"א שממזרות נגרמת על ידי חומר ערווה.

לכאורה חולקים התוספות על הרשב"א, שפירש שהוולד כשר לא כיוון שאין כאן איסור ערווה, אלא משום שאי תפיסת הקידושין בשומרת יבם דומה לגוי ועבד, ולא לאשת אב. ומשמע מדבריו שאי תפיסת קידושין באיסור הדומה לאשת אב היא עצמה הגורם לממזרות. אולם נראה מדבריו של רב אחא בר יעקב (קידושין סח.) שוודאי גם כאן חומר האיסור גורם לממזרות:

מה יבמה שהיא בלאו לא תפסו בה קידושין, חייבי מיתות וכריתות לא כל שכן!

משמע מדבריו, שאי תפיסת קידושין בשומרת יבם נובעת מחומר איסור הלאו שבה, ולכן ניתן ללמוד בקל וחומר, שחומר איסור כרת וחייבי מיתות גורמים גם הם לאי תפיסת קידושין. לפי זה, נראה מדברי התוספות שגם כאשר חומר האיסור גורם לאי תפיסת קידושין, הממזרות נגרמת על ידי אי תפיסת קידושין ולא על ידי האיסור, בניגוד לשיטת הרשב"א.

אבל אם נאמר כהצעתנו, שלכל הדעות אי תפיסת קידושין היא הסיבה לממזרות, אלא שהמחלוקת היא באלו מקרים אי תפיסת קידושין יוצרת ממזרות, ניתן להבין את החילוק בין שומרת יבם, שהיא לא בת קידושין כלל, לבין עריות שהן בנות קידושין לאחרים.

הגאון ר' יצחק יעקב רבינובין⁴⁸ (חי' לקידושין, סי' א) מציע שאי תפיסת קידושין בשומרת יבם אינה נובעת מחומר האיסור (כפי שמשמע לכאורה מדרשת רב אחא בר יעקב שהבאנו לעיל), אלא מכך שקניין המת באשתו ממשיך לאחר מותו, ומאחר שהיא קניינו – לא יתפסו בה קידושי אחר⁴⁹.

לפי זה, אין כאן קושיה על דברי ר' אלחנן, משום שכאן לא חומר האיסור הוא הגורם לממזרות, ולכן תלו התוספות את הממזרות באי תפיסת הקידושין ולא באיסור. וייתכן לומר שזוהי כוונת התוספות (שם) באומרם "וליבם נמי לאו בת קידושין היא אלא ביאה הוא דאית בה", דהיינו העובדה שגם ליבם אין בה תפיסת קידושין אלא ביאה בלבד היא סימן שאי תפיסת הקידושין איננה מצד חומר האיסור, אלא בגלל הקניין שבה⁵⁰.

אולם לדעתנו מוכח מדרשת רב אחא בר יעקב שהובאה לעיל שאי תפיסת קידושין בשומרת יבם נובעת מן האיסור, ולא משום קניין המת, ולמרות זאת סוברים התוספות שאין הוולד ממזר, מפני שאין כאן אי תפיסת קידושין הגורמת לממזרות.

שם ערווה שגורם לאי תפיסת הקידושין

נראה שניתן ליישב את דברי התוספות עם דברי ר' אלחנן והגרי"ר. ניתן לומר שגם ר' אלחנן לא התכוון לומר שהאיסור עצמו גורם לממזרות, אלא שהקרבה בין ההורים מוגדרת כ"ערווה". מסיבה זו בשומרת יבם, למרות שחומר האיסור הוא הגורם לאי תפיסת הקידושין – עדיין הוולד אינו ממזר, וכפי שיתבאר.

ר' אלחנן (קובץ הערות, סי' ג ס"ק ג) הביא בשם ר' שמעון שקופ חקירה מה הסיבה לאי תפיסת קידושין בעריות: אם חומר איסור כרת הוא הגורם לאי תפיסת קידושין, או שהאיסור מהווה רק סימן לכך שקרבה זו בין האיש והאשה מוגדרת כ"ערווה", והיא הגורמת לאי

⁴⁸ המכונה ר' איצ'ל מפוניבז' (להלן: הגרי"ר).

⁴⁹ עיין רש"י בקידושין (ד' ד"ה שכן זקוקה ועומדת) ובתוספות (שם, ד"ה מה ליבמה) בדברי ר' אליעזר משנץ. מדבריהם משמע שביאת היבם מהווה המשך לקניין המת. טעם דומה אמר הפני יהושע בגיטין (מג. ד"ה שם אמר רב חסדא) לגבי אי תפיסת קידושין בחציה שפחה וחציה בת חורין, למרות שאין בה איסור כרת: "דכיוון שתפסו קידושין של ראובן הרי היא ברשותו ואין לה יד לקבל קידושין מאחר". אולם האבני מילואים (סי' מ"ד ס"ק ד) דחה זאת וטען שאשת איש היא כשאר עריות. ועיין בקובץ הערות (סי' ג ס"ק ט), שדן במחלוקת זו.

⁵⁰ עיין בשו"ת רעק"א (סי' קכד), שמוכיח שעדות היתר יבמה צריכה שני עדים מדברי המרדכי (יבמות, פרק יב סי' נח): "וגם היתר דיבמה לשוק היא ערוה כשמואל ורב דאמרי תרוויהו פרק האשה רבה בעניותינו צריכה גט והולד ספק ממזר ואין דבר שבערוה פחות משנים" [הערת עורך: דברי המרדכי לכאורה אינם מדויקים שהרי בגמרא (צב:) מפורש שרק לשמואל צריכה גט, אך לרב אין קידושין תופסים]. נראה מדבריו שהעובדה שתפיסת הקידושין איננה ודאית בשומרת יבם מוכיחה שזהו דין ערווה, ודלא כגרי"ר. אמנם הקהילות יעקב (יבמות סי' כח) כתב שאין הכוונה שזו ערווה ממש, אלא שיש לה דין דבר שבערווה להצריך שני עדים בגלל המשמעות הממונית של החליצה, שהיא ביטול זכויות האישיות והבעלות שיש ליבם, וכדברי הגרי"ר.

תפיסת קידושין ולמזורות כאחד⁵¹?

נדמה שלפי יסוד זה מתבארים דברי התוספות ישנים (יבמות ב. אות ד), שבאים לענות על קושית התוספות (שם, ד"ה ואחות אשתו) מדוע לא תיאסר הנדה ליבום כמו שאר העריות שיש בהם איסור כרת:

כיוון שיש לה [=לנדה] היתר על ידי טבילה מקרי "יבמה יבא עליה" (דברים כה, ה), אבל הני [=שאר עריות] – אין להם היתר.

ולכאורה דבריהם אינם מובנים, הרי אשה האסורה באיסור ערוה בשעת מיתת הבעל אינה מתייבמת אפילו אם תהיה מותרת לאחר מכן? אולם לפי דברינו ניתן לומר שהדין שכל העריות אינן מתייבמות איננו משום איסור הערוה, שקיים גם בנדה, אלא משום שם ערוה שיש עליהם. העובדה שיש לנדה היתר מוכיחה שלמרות האיסור אין עליה שם ערוה לעניין יבום.

באופן זה נוכל להסביר את תירוצם של התוספות (מט:): לגבי שומרת יבם לשוק: העובדה שאין בשומרת יבם תפיסת קידושין לאף אדם היא סימן לכך שאין כאן שם ערוה, ולכן אין גם ממזרות⁵². כך יש להסביר גם את דברי הרשב"א, שאין כוונתו לומר שחומר איסור ערוה גורם לממזרות, אלא מציאות שם ערוה היא הגורמת לממזרות.

סיכום

ניסינו לבחון כאן מספר הסברים לקשר בין עריות, אי תפיסת קידושין וממזרות:

מפשטות דברי התוספות בקידושין (סז: ד"ה מנא הני מילי) וביבמות (מט. ד"ה הכל מודים), משמע שממזרות היא תוצאה ישירה של אי תפיסת קידושין, ובלשונם "הא בהא תליא".

לפי הסבר ר' אלחנן (קובץ הערות, סי' לה ס"ק א) בשיטת הרשב"א, ממזרות היא תוצאה של חומר איסור ערוה, ואי תפיסת הקידושין היא רק סימן לכך.

אנחנו העלינו הצעה נוספת, שלפיה גם הרשב"א מסכים שאי תפיסת קידושין היא הסיבה לממזרות, אלא שהוא מתנה זאת בכך שהסיבה לאי תפיסת הקידושין היא חומר איסור ערוה.

לבסוף הבאנו את הצעת ר' שמעון שקאפ, שלפיה לא חומר האיסור ולא אי תפיסת הקידושין הם הגורמים לממזרות, אלא "שם ערוה" הוא הגורם.

ומסקנתנו היא שהצעה זו יכולה להשתלב גם בדברי התוספות, שאומרים ששומרת יבם היא בת קידושין ולכן אין ולדה ממזר, וגם בדברי הרשב"א, הסובר שחומר איסור ערוה הוא הגורם לממזרות.

⁵¹ עיין בקובץ הערות (סי' ג ס"ק יא), שכתב שייתכן שיתקיים דין אחד בלא הדין השני.

⁵² ר' אלחנן (קובץ הערות, סי' לה ס"ק א) הקשה על הרשב"א מהגמרא בתמורה (ה), שמקשה מדוע קידושי אלמנה לכהן גדול תופסים למאן דאמר "כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני", ומיישבת שיש כאן גזירת כתוב מיוחדת: "לא יקח... ולא יחלל" – חילולים הוא עושה ולא ממזרים. היינו, אם התורה גילתה לנו שאין ממזרות מקידושין אלה, הרי זה כאילו כתבה בפירוש שיש תפיסת קידושין. אולם לפי הרשב"א, שסובר שרק חומר ערוה גורם לממזרות, אין מכאן ראיה שהקידושין תופסים, שהרי ייתכן שהקידושין לא תופסים כמו כל פעולה משפטית שהיא נגד התורה, אך אין כאן ממזרות משום שאין חומר איסור ערוה.

ר' אלחנן (שם) על פי דברי רעק"א (שו"ת, סי' קכט), שלמ"ד "אי עביד לא מהני": כאשר כתוב בתורה "לא תעשה", הפירוש הוא "לא תוכל לעשות". לפי זה הגמרא הבינה בהוה אמינא שיש לפרש את האיסור "אלמנה... לא יקח" כאילו נאמר "לא יוכל לקחת", שמשמעותו שעצם הקשר ביניהם הוא בלתי אפשרי, כמו עריות. לכן, כאשר הגמרא מביאה בתשובתה דרשה שאומרת שאין כאן ממזרות, מתברר שהקשר ביניהם אינו בגדר ערוה, ואין לפרש כאן את הפסוק במובן "לא יוכל לקחת", אלא במובן של "אסור לקחת".

אמנם, פירוש זה אפשרי רק אם מבינים שעצם זיקת הערוה היא היוצרת את הממזרות. אך אם נאמר שהממזרות נגרמת על ידי חומר איסור ערוה, חוזרת השאלה מדוע לא ניתן לומר שהולד אינו ממזר כיוון שאין כאן איסור חמור, והקידושין אינם תופסים מסיבה אחרת לגמרי והיא "אי עביד לא מהני".

הרב יוסף כרמל

ראש הכולל

הגדרתו ההלכתית של בן הגר

א. מחלוקת הר"ן והרמב"ם לגבי בן גר וישראלית

שנינו במשנה (קדושין פ"ג מ"ב):

כל מקום שיש קדושין ואין עבירה - הולד הולך אחר הזכר, ואיזה? זו כהנת לוייה וישראלית שנשאו לכהן וללוי וישראל.

על פי כלל זה, גר שנשא ישראלית, שיש קידושין ואין עבירה – הוולד אמור לקבל את מעמדו ההלכתי של אביו הגר, עם כל הנפקא מינות ההלכתיות. אחת מהן היא היתרו בממזרת⁵³.

ואכן, בתוספתא (שם, פ"ד ה"ו) מצינו:

כהנת ולוייה וישראלית שנשאו לגר – הולד גר, לעבד משוחרר – הולד עבד משוחרר.

לכאורה דין זה פשוט וברור, ואכן הר"ן פסק (קידושין ל: בדפי האלפס, ד"ה גר נושא) שבן גר מותר בממזרת, ולא הזכיר את התוספתא:

אבל זה שאביו ישראל גמור למה לא יתיחס אחר אביו ויהא נדון כגר דמותר בממזרת והרי כאן יש קידושין ואין עבירה...

אבל הרמב"ם (איסורי ביאה⁵⁴, פרק טו הלכה ט) פסק:

גר שנשא בת ישראל או ישראל שנשא גיורת הולד ישראל לכל דבר ואסור בממזרת.

וכן פסקו הטור והשו"ע (אבה"ע, סימן ד סע' כג).

וצריך להבין:

א. כיצד יסתדרו פסקי הרמב"ם, הטור והמחבר עם הכלל במשנה?

ב. כיצד יסבירו את התוספתא?

ג. מה שורש מחלוקתם של הרמב"ם והר"ן?

ב. הנסיונות לתרץ את הרמב"ם

ה"מגיד משנה" (שם) רוצה להביא ראיה לרמב"ם מההלכה המקובלת על הכל, שגוי שבא על בת ישראל – בנם אסור בממזרת, היינו גר לא גרוע מגוי, ואם בגוי הבן אסור בממזרת, כל שכן בגר.

הוכחה זו, אמנם, מבססת את פסקו של הרמב"ם, אך איננה מתרצת את שתי הקושיות הראשונות, מן המשנה והתוספתא.

את דברי התוספתא נקל להסביר לפי שיטת הרמב"ם (ואולי זו הסיבה שהר"ן איננו מזכיר אותה כמקור), שהרי בהלכה הבאה (שם, הל' טז) מצינו:

גוי ועבד הבאו על בת ישראל והולידה בן – הולד ממזר, ר' שמעון בן יהודה אומר משם ר' שמעון: אין ממזר אלא מן

האשה שאיסורה איסור ערוה וחייבין עליה כרת.

לפי תנא קמא, הבן תמיד מתייחס אחר האב, ואפילו הוא גוי⁵⁵, וכל שכן אם האב יהודי גר. זו גם הדעה של התנא בהלכה טו. כיוון שאין הלכה כתנא קמא, ממילא לא קשה על הרמב"ם מהתוספתא.

⁵³ לא ניכנס לבעיה המעשית והיא שאלת ריבוי ממזרים בישראל, הנובעת מנפקא מינה זו.

⁵⁴ כל הציונים ברמב"ם מתייחסים להל' איסורי ביאה אלא אם צוין אחרת.

⁵⁵ הכוונה היא שיש לוולד השפעות מאביו הגוי לעניין יוחסין, והיינו שהוא ממזר.

את דברי המשנה צריך להסביר בדרך הבאה: בכל מקום שיש קידושין ואין עבירה, הוולד הולך אחר הזכר, אבל כדי להתיר בממזרת צריך גם שלא להיחשב ל"קהל ה'".

הב"ח (שם, ד"ה גר שנשא) הביא ראיה לרמב"ם מדינה של הבת לכהונה:

אלא אפילו מקצת זרע ישראל בקדושתה מי קאי? ומותר לכהן, אם כן בכלל קהל ה' הוא לעולם... ואסור בממזרת דאין הולד הולך אחר הזכר בזה להתירו בממזרת דקהל ה' קרינן ליה⁵⁶.

הט"ז (שם, ס"ק יג) הולך באותו כיוון, אבל מגדיר את הדברים כך:

בשלמא בגר עצמו דמותר בממזרת הוא מטעם שלעניין זה שיהיה מותר בממזרת לא נכנס הוא לקדושה זו ונשאר עליו ההיתר שהיה בגיותו וכאילו הוא עדיין גוי לזה. מה שאין כן בזה הבן שאתה עוקר ממנו שם גיות של אביו כיון שאתה רוצה לקרות בו "למשפחותם לבית אבותם" האיך יהיה מותר בממזרת דכל שהוא בכלל קדושה זו אין עליו שם גיות כלל וכישראל גמור, כן נ"ל נכון.

לכאורה רוצה הט"ז לטעון שגר יש בו עדיין צד "גויות" גם לאחר התגיירותו, וזה מה שמתירו בממזרת, מה שאי אפשר לומר לגבי בנו מן הישראלית. מה שעוקר בעיה זו מן הבן הוא שהוא נכנס תחת הכותרת של "למשפחותם לבית אבותם"⁵⁷.

הסברו זה של הט"ז צריך ביאור, שהרי האב עבר גיור מלא, וכיצד נשאר בו "צד גויות"⁵⁸?

לכן נראה לומר, גם בדעת הט"ז, כי ההיתר בממזרת איננו בגלל "צד גויות" שנותר בגר גם לאחר גיורו, אלא שכדי שיהיה אדם אסור בממזרת צריך להיות כלול ב"קהל ה'" מרגע לידתו⁵⁹.

המהרש"ל ב"ים של שלמה" (קידושין, פ"ד סי' ו), מסביר את הרמב"ם אחרת: באמת מצד הדין בן הגר מן הישראלית מותר בממזרת, שהרי תמיד הבן ילך אחר אביו (כל עוד יש קידושין ואין עבירה); אלא שהרמב"ם סובר שנחשב שנשתקע שם הגר ממנו ו"מיחלף בישראל", ועל כן אסור בממזרת.

זו גם הסיבה לדעתו שהטור (סימן ד) הסמיך דין זה של הרמב"ם להלכה זו:

גר ועבד משוחרר מותרין בממזרת וכן ממזר מותר בגיורת ובמשוחררת והולד ממזר. ואפילו היתה הורתו ולידתו בקדושה כגון שהיה אביו גר ונשא גיורת אפ"ה מותר בממזרת. ודוקא עד י' דורות, אבל מכאן ואילך אסור, שכבר נשתקע ממנו שם גירות ויבאו לומר ישראל נושא ממזרת.

אם כן, נימוקה של הלכה זו ש"נשתקע שם ישראל ממנו".

לפי הסבר זה, מחלוקתם של הרמב"ם והר"ן איננה עקרונית, והם חלקו רק בשאלה אם חששו וגזרו או שלא⁶⁰.

ג. מקור למחלוקת הרמב"ם והר"ן: בת גרים בפצוע דכא כהן

ננסה עתה להבין את מחלוקת הרמב"ם והר"ן לפי הכיוון הראשון שהלכנו בו, כלומר מחלוקת בעיקרו של דין, אם בגר שנשא בת ישראל קיים דין "למשפחותם לבית אבותם".

שלושה מגדולי האחרונים⁶¹ הוכיחו כי מחלוקת הרמב"ם והר"ן היא מחלוקת בין דעת רש"י ודעת המורה (שרש"י מביאו), כמפורט להלן.

מצינו בסוגיה ביבמות (נז.):

⁵⁶ לכאורה דברי הב"ח תמוהים, שהרי להלכה בת גרים מותרת לכהונה מן הדין, ומאידך אינה נחשבת קהל ה' ומותרת בממזר. ועי' לקמן הערות 6 ו-7.

⁵⁷ להלן נשתדל לבאר יותר מושג זה.

⁵⁸ אמנם, מצינו שהתורה אסרה גר עמוני ומצרי, ורואים שזהותו הלאומית של גר נשארת גם לאחר התגיירותו, אך ייתכן לומר שעל גר עמוני או מואבי (לעולם) וגר מצרי או אדומי (עד דור שלישי) חלה חובת הרחקה מקהל ה' על אף היותם גרים גמורים. [הערת עורך: עי' במאמרו של ניר ורגון (בקובץ זה) שביסס את האפשרות הראשונה שזהותו הלאומית של גר עמוני ומואבי נשארת גם לאחר התגיירותו.]

⁵⁹ אכן, טענה זו צריכה בירור, שכן מצינו שגר וצאצאיו מותרים לעולם בממזרת מן התורה, על אף שלידתם בקדושה, והאיסור בממזרת הוא רק מדרבנן, כשישתקע ממנו שם גרות. על כן נראה ששם גרות אינו פוקע לעולם. ולכן ייתכן שצריך לומר, שגר מותר אמנם בקהל ה' (ולכן אין מניעה בחתונת בת גרים עם כהן) אבל שם "גר" שחל עליו מתירו עדיין בממזר. עי' בסיכום המאמר, שם התבאר שיתכן וזה נצרך רק לשיטת הר"ן ולא לשיטת הרמב"ם.

⁶⁰ הערת עורך: בטור טענה זו מסתדרת, אך ברמב"ם אין להסבר זה יסוד, והוא לא הסמיך הלכות אלו כלל.

⁶¹ שער המלך, על אתר; בית מאיר, אבה"ע סי' ד סע' כג; ספר המקנה, קידושין סו: ד"ה שם במתני; עד: ד"ה תוס' ד"ה והרי גר; עה. ד"ה אמר ר"י מצרי.

גופא, בעא מיניה רבי יוחנן מרבי אושעיא: פצוע דכא כהן שנשא בת גרים, מהו שיאכילנה בתרומה?...
אלא אליבא דהאי תנא, דתנן רבי אליעזר בן יעקב אומר: אשה בת גרים לא תנשא לכהונה – עד שתהא אמה מישראל,
והכי קמיבעיא ליה: כשרות מיתוספא בה ואכלה, או דלמא קדושה מיתוספא בה ולא אכלה?...
וש"מ כשרות איתוספא בה ואכלה, ש"מ.

כלומר, פצוע דכא אסור לו לבוא בקהל אך בגיורת מותר, כמו ממזר. אך השאלה היא מה קורה כאשר פצוע דכא כהן נושא בת גרים:
האם היא מותרת בתרומה?

מסביר רש"י (שם) את שני צדדי הספק:

הסבר א:

כשרות איתוספא בה – וראויה לכהונה ולאו קדושה לאקרויי קהל ומותרת לפצוע דכא ואוכלת ממה נפשך דאי נמי
בקדושתיה קאי הרי זו מותרת לו ומשום פצוע דכא לא מיתסר בה דהא לא איקרי קהל.
או דלמא קדושה נמי איתוספא בה – וקהל איקרי ואסורה לפצוע דכא ולא אכלה.
כלומר, לפי זה הספק הוא אם בת גרים מותרת לפצוע דכא או לא, ואם היא נקראת קהל ה'.
לישנא אחרינא (מפי המורה):

בת גר וגירות קמיבעיא ליה אליבא דראב"י מאי כשרות איתוספא בהך דאמה מישראל לאקרויי קהל אבל בת גר וגירות
לאו קהל היא ואכלה שמותרת לפצוע דכא והאי לאו בקדושה קאי דתיתסר עליה משום כהונה.
או דלמא קדושה איתוספא בה – לינשא לכהונה והך דאין אמה מישראל נהי דקדושה לית בה כשרות מיהא אית בה
ובכלל קהל היא ואסורה לפצוע דכא ולא אכלה.
כלומר, מדובר במקרה שאמה מישראל, ושוב הספק הוא אם העובדה שאמה מישראל אוסרת אותה בפצוע דכא.
ומסכם רש"י: "ולשון ראשון נראה עיקר".

אם כן, לפי מסקנת הסוגיה ש"כשרות איתוספא ביה" ומותרת לפצוע דכא, ההסבר הראשון ברש"י מתאים לשיטת הר"ן – ולכן מותרת
בפצוע דכא ובממזר, ואילו ההסבר של לישנא אחרינא, שאם אמה מישראל נקראת קהל ולכן אסורה בפצוע דכא ובממזר – מתאים
לשיטת הרמב"ם.

ד. דעת ר' חיים: דין קהל חלוק מדין משפחה

לאחר שמצאנו מקור למחלוקתם, ננסה עתה לבארה בסברה.

ר' חיים הלוי (חי' על הרמב"ם, שם), לאחר שהביא את הסוגיה ביבמות כמקור למחלוקת, מנסה להסביר:

על כרחך צריך לומר, דדין קהל יסוד דינו אינו דין משפחה, רק דהוא חלות דין בגופו מדין קדושת ישראל. וכל שהוא
חלות דין על הגוף, בלא דין משפחה, מהני על זה גם צד האם. ולא נאמר על זה הדין ד"משפחת אם אינה קרויה
משפחה", כיוון דלא תליא במשפחה כלל, ועל כן שפיר הוי קהל על ידי האם, וכמסקנת הגמ' דכשרות איתוספא בה,
דהיינו לאקרויי קהל.

לפי דבריו, דין "קהל" הנו "דין בגוף", וכל יהודי שנולד מיהודי או יהודיה מקבל דין זה. לעומת זאת, דין משפחה, כלומר ה"מיקום"
בתוך הקהל, נקבע על ידי האב. שאלת המיקום איננה קשורה לדין הקהל, ולכן ההיתר בממזרת שתלוי בדין קהל איננו מושפע מהשאלה
של ההתייחסות אחר האב במקום שיש קידושין ואין עבירה.

ר' חיים מנסה לבדוק זאת באמצעות הסוגיה בבכורות (מז):

אמר רב אדא בר אבהו: לוייה שילדה – בנה פטור מה' סלעים.
דאיעבר ממאן? אילימא דאיעבר מכהן ומלוי – מאי איריא לוייה? אפילו ישראלית נמי! אלא דאיעבר מישראל –
למשפחותם לבית אבותם⁶² כתיב?

אמר רב פפא: דאיעבר מעובד כוכבים; ולא תימא אליבא דמאן דאמר אין מזהמין את הולד, אלא אפילו למאן דאמר

מזהמין את הולד – לוי פסול מיקרי.

מר בריה דרב יוסף אמר משמיה דרבא: לעולם דאיעבר מישראל, ושאני התם דאמר קרא פטר רחם – בפטר רחם תלא רחמנא.

לכאורה מסוגיה זו משמע כדעת הר"ן, שהרי כשהאב ישראל הולכים אחר האב, ואלמלא גזירת הכתוב הבן היה חייב. כנ"ל במקרה שהאב הוא גר, הרי שבנו יתייחס אחריו ועדיין שם גרות יחול עליו!

מאידך גיסא, קשה, שהרי במקרה שהאב הביולוגי גוי הבן "לוי פסול", ואם משפחת האם איננה קרויה משפחה (וכפי שהוסבר לעיל "למשפחותם" קובע את המיקום בתוך הקהל), הוא איננו לוי כלל וכלל, ולא ייתכן להגדירו "לוי פסול"!

אלא שלכאורה אפשר לתרץ, שמשפחת האם איננה משפחה רק במקום שיש משפחת אב. לכן בנה של הלוייה מן הגוי הוא לוי פסול, ולעומתו בנה של הלוייה מישראל הוא ישראל גמור, ואלמלא גזירת הכתוב היה חייב בפדיון הבן.

ר' חיים דוחה אפשרות זו על ידי הסוגיה בבבא בתרא (קיד:-קטו):

ואמר רבי יוחנן משום רבי יהודה בן ר' שמעון: דבר תורה – האב יורש את בנו ואשה יורשת את בנה, שנאמר: "מטות" – מקיש מטה האם למטה האב, מה מטה האב – אב יורש את בנו, אף מטה האם – אשה יורשת את בנה. איתיביה רבי יוחנן לרבי יהודה בן שמעון: האשה את בנה, והאשה את בעלה, ואחי האם – מנחילין ולא נוחלין? אמר ליה: משנתנו איני יודע מי שנאה... לעולם דריש מטות, ושאני הכא, דאמר קרא: "וכל בת יורשת נחלה" (במדבר לו, ח) – יורשת ואינה מורשת.

ובתוספות (שם, ד"ה אף מטה) הקשו:

הקשה ר"י: אם כן על ידי איש נמי מסבת נחלה ממטה למטה שאם ישא משבט אחר וימות ויירשנו בנו ואח"כ ימות הבן ותיירשנו אמו שהיא משבט אחר ואמאי אזהר רחמנא לאשה מ"וכל בת יורשת נחלה" טפי מלאיש? ועוד דאם כשאין האב האשה יורשת אם כן לא תהיה נחלה ממשמשת לקרובי האב ולקמן מקרא נפקא לן משמוש נחלה ואם שניהן יורשין יחד את הבן הא משפחת אם אינה קרויה משפחה?

ומתרצים:

ונראה לרבינו תם ולר"י דבגזירות קאמר דיורשת את בנה ונפקא מינה שלא יהיו נכסיו הפקר.

אם כן, מוכח שגם במקום שאין משפחת אב, משפחת אם איננה קרויה משפחה.⁶³

לכן מגיע ר' חיים למסקנה שיש "שני דינים" בלוי:

א. להיות חבר במשפחת לוי, מבחינת המיקום בתוך הקהל: זוהי זכות שמקנה רשות לשרת במשכן ובמקדש ולקבל מתנות לוייה. את הזכות הזו ניתן לקבל רק ממשפחת האב.

ב. להיות לוי מבחינת הרשות לשאת את התואר: תואר זה פוטר מדין פדיון הבן, ויכול לכלול גם תוספת כמו "לוי פסול" במקום שהאב איננו יהודי, אבל אם האב ישראלי, הרי הוא מקבל את התואר "ישראל", ואז אינו יכול לשאת בתואר "לוי". לכן רק גזירת הכתוב פוטרת מפדיון הבן בבנה של ישראלי ולוייה.

העיקרון שקבע ר' חיים מכריח שמי שמקבל את התואר "כהן" לא יכול לשאת גם את התואר "לוי" (וודאי שלא את התואר "ישראל"). ר' חיים מוכיח זאת מהמשך הסוגיה בבכורות (מז):

כהנת שנתעברה מעובד כוכבים מהו?

ואמינא ליה: לאו היינו דרב אדא בר אהבה, דאמר לוייה שילדה – בנה פטור מחמש סלעים? ואמר לי: הכי השתא! בשלמא לוייה – בקדושתה קיימא, דתניא: לוייה שנשבית או שנבעלה בעילת זנות – נותנין לה מן המעשר ואוכלת, אלא כהנת, כיון דאי בעיל לה – הויא זרה!

מסביר ר' חיים, כי למרות שהגמרא קבעה ביכמות (פו:) "בעשרים וארבעה מקומות נקראו כהנים לויים"⁶⁴, ה"כהנת" איננה הופכת

⁶³ להלן נשתדל להסביר מדוע.

⁶⁴ יש לציין כי דברי ר' חיים הם רק לחד מאן דאמר בסוגיה שם. ייתכן לומר שהמחלוקת שם היא גם בשאלה מי נבחר ראשון, הלויים או הכהנים. כלומר, אם קודם נבחרו הלויים ובשלב שני הכהנים קיבלו העלאה בדרגה ועלו למדרגת כהנים, או שהכהנים נבחרו ואחר כך נתנו להם הלויים ככוח עזר במדרגה נמוכה יותר. לשאלה זו נפקא מינות רבות, גם מבחינת הבנת הכתוב וגם בשאלות ההלכתיות המתעוררות אם כשכהן מאבד את זכותו או את יכולתו לכהן הוא הופך ללוי;

ל"לויה עם פסול" אלא לישראלית, ובנה זר גמור החייב בפדיון הבן. וז"ל:

אלא ודאי נראה מוכח מזה, דאף דכהנים איקרו לויים, מכל מקום דין הכהונה מבטל ומפקיע דין לויה מיניה. דכהנים לויים וישראלים שלשה שמות ותלתא קהלי מיוחדים נינהו, וכל משפחת כהונה אינה בדין משפחת לויה... וכיון שכן נאמר מעתה דגם בישראל הדין כן, דשם קהל דישאל הוא חלות שם בפני עצמו המפקיע וסותר דין כהונה ולויה. על כן אף אם יסוד דינו הוא חסרון כהונה ולויה⁶⁵, מכל מקום חלות שם קהל דישאל שבו גורם שיהא בו דין הפקעה מכהונה ולויה, ושפיר אהניא משפחת אב של ישראל לאפקועי מיניה דין כהונה ולויה לגמרי הראויה לו מצד אמו כיון דשם קהל ישראל ביה, וכמו שנתבאר.

לפי זה מסביר ר' חיים את מקורו של הרמב"ם מהסוגיה בבכורות על פי לישנא אחרת ברש"י. כיוון שדין משפחה איננו נוגע לדין קהל, האב הגר איננו יכול להפריע לוולד לקבל שם קהל מצד אמו:

דרוקא משפחת כהנים לויים וישראלים דכולהו דין חלות שם בהו, שם כהונה, שם לויה, שם ישראל, ושמות סותרים זה את זה נינהו, ועל כן שייך בהו דין הפקעה ששם אחד מפקיע את חבריו וממילא דאית בהו דינא דלמשפחותם לבית אבותם גם לענין דין הפקעה דהכל הולך אחר האב. מה שאין כן בחסרון קהל דגרים, דאין בזה שום חלות דין, ואין משפחת האב סותר כלל לדין קהל האב מכאן אמו, ולא שייך הכא דין הפקעה כלל, וממילא דכל שאמו ישראלית הוי בכלל קהל, אף דהולד מתייחס אחר האב.

לעומת זה, שיטת הר"ן ולישנא קמא ברש"י היא שהכלל "למשפחותם לבית אבותם" הוא כל כך חזק, שאם לאב אין דין קהל, אף על פי שאין לו הגדרה חיובית אחרת, הוולד אינו יכול לקבל דין קהל דרך האם. אבל אם אין כלל אב הלכתי, כמו באב גוי ואמא יהודייה, הבן מקבל דין קהל מהאם.

ונראה דדעת רש"י והר"ן היא, דבהך דלמשפחותם לבית אבותם איכלל דינא שלא תועיל ביה צד אמו כלל, ועל כן נהי דעל עצם החלות של קהל לא שייכא הפקעה מצד אב, מכל מקום חייל מיהא הך דינא דמשפחת אב שלא תועיל ליה צד האם וממילא דלא נעשה קהל. ובזה שפיר מחלק הר"ן, דבנכרי הבא על בת ישראל דאינו מתייחס אחר האב ובטל דבר המפקיע צד האם מיניה, אז שוב הדר דינא דהוי קהל ממילא על ידי אמו, כיון דעצם החלות של שם קהל אינו דין משפחה, מה שאין כן בגר שנשא בת ישראל דמועיל זה שמתייחס אחר אביו שלא יחול ביה צד האם כלל, ממילא לא חייל ביה גם דין קהל, ולכן מותר בממזרת.

ה"קהלות יעקב" (קידושין, סימן מט) עדיין מקשה: גם אחרי הסברו של ר' חיים, שדין משפחה ודין קהל "שני דינים" הם, מה הסברה שבן הגר מישראלית לא יחול עליו הכלל של "למשפחותם לבית אבותם" וייחשב גר כאביו?

לכן הוא מסביר אחרת את הכלל בדיני יוחסין שמשפחת אב היא שקרויה משפחה, שנאמר "למשפחותם לבית אבותם". וז"ל:

שהבן משיג דיני מולידיו, (והוא נחשב) כעצם מעצמם וכעניין "ברא כרעא דאבוה"... תיכף בשעת יצירתו נמשכים עליו דיני האב ונחשב כמותו.

כל זה דווקא בדברים שהבן צריך לקבל דרך האב, אבל לקבל שם ישראל איננו זקוק לאב, שהרי גם בן הגוי מיהודייה שם ישראל עליו. אלא צריך לומר שכל מי שנולד מישראלית יש לו שם ישראל, וממילא אסור בממזרת.

לעומתו מי שנולד מפסול, כגון שאביו ממזר ואמו ישראלית –

לא אמרינן דמצד אמו הרי יש בו קדושת ישראל ומקרי קהל ויאסר בממזרת, הוא פשוט שהרי אפילו ישראל גמור שנתקדש ודאי במעמד הר סיני מכל מקום אם הוא פסול אינו בכלל קהל... אבל באביו גר שאין בהאב ובבן שם פסול, רק שחסר לו שם קהל משום שלא נתקדש במעמד הר סיני וזה הרי יש להבן משום שהוא היה בכלל קדושת ישראל כיון שהוא מזרע ישראל.

בעל ה"קהלות יעקב" איננו דן בסברות רש"י והר"ן.

צריך לומר, כי לדעתם שגם הגרים מוגדרים חיובית כקהל, "קהל גרים" – ולא רק באופן שלילי, כלאו "קהל ה'". לכן, במקום שיש קידושין ואין עבירה שבו הבן הולך אחר האב, גם לבן יש את כל דיני גר, בין לחומרא ובין לקולא, ולכן הוא מותר בממזרת.

אם כן, מחלוקת הרמב"ם והר"ן היא אם גרות היא עניין משפחתי. לפי הר"ן, הגרות היא עניין חיובי – יש משפחת גרים, ועל כן מקבל

הבן זהות זו מאביו ולא מאמו; ואילו הרמב"ם סובר שאין זו זהות משפחתית, אלא חוסר שייכות ל"קהל ה'", ועל כן קובעת האם את השתייכות הבן לקהל ה', על פי העיקרון שאת ההשתייכות לקהל קובעת האם.

סיום: משפחת אם ומשפחת אב – זהות וקדושה

מכל מקום, גם לאחר הסבריהם של הגר"ח וה"קהלות יעקב", עדיין לא ברור מה פשר הכלל "משפחת אב קרויה משפחה". כלומר, מדוע מיעטה התורה בחשיבות הייחוס מהאם?

נראה שניתן להציע את ההסבר הבא:

בתחילת ספר במדבר אנו מוצאים את המפקד הראשון של העם שיצא ממצרים. כל העם מתפקד למשפחותיו, לפי מספר הצאצאים שיש לכל אם. ברוב המקרים זהותה של האם הייתה ידועה, ובמיוחד בחברה בה הביגמיה הייתה מותרת – כל ילד התייחס אחר אמו. זהותו של האב במקרה זה לא הייתה ידועה בהכרח, ולא הייתה לה משמעות מיוחדת. לכן, כדי להוציא מתפיסה זו, מדגישה התורה: "שאו את ראש כל עדת בני ישראל למשפחתם לבית אבתם" (במדבר א, ב).

אמירה זו, על פי פשט הדברים, כוללת את העקרונות הבאים:

א. כל ילד יהודי זכאי לדעת בבירור לא רק מי היא אמו אלא גם מי הוא אביו. לזכות זו השפעה עקרונית על כמה תחומי הלכה וחיים:

1. לא תיתכן אפשרות חוקית של חיי אישות שלא במסגרת קבועה ומקודשת, שהרי כל יציאה ממסגרת זו לא תאפשר את ידיעת זהות האב בבירור.

2. לא תיתכן אפשרות חוקית של חיי אישות ללא קבלת אחריות על התוצאות, היינו גידול הילדים וחינוכם⁶⁶. אחריות זו אינה תלויה בהמשך הקשר בין ההורים.

3. לא ייתכן קשר בין אישה אחת ויותר מאיש אחד, משום שמצב מסוג זה סותר את זכותו של הילד לדעת מיהו אביו ומי אחראי לגידולו.

ב. זכויות ירושה ויוחסין יועברו דרך האב. בכך חוזרים ומודגשים חובות האב כלפי צאצאיו. ממילא גם פסול האב (בנוסף לפסול האם) עובר לבנו⁶⁷.

ג. במקום בו "אין אב" מסיבות הלכתיות, כגון ולד של גוי וישראלית – לא יכול הבן לקבל ייחוס או זכויות ירושה. הסיבה שהוא מתייחס במקרה זה אחר אמו, היא משום שבמקרים אלה אין לכלל "למשפחתם לבית אבתם" משמעות יישומית.

יש בכך משום חידוש והכרזה: העם שיצא ממצרים הוא עם שיחיה חיי קדושה. הקדושה קשורה בטבורה "לפרישות מן העריות", כמאמר חז"ל על הציווי "קדושים תהיו"⁶⁸ המובא ברש"י "היו פרושים מן העריות ומן העבירה, שכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה".

חידוש זה עורר התפעלות גם אצל מי שזכה בעל כורחו לברך את עם ישראל. ברכתו של בלעם "מה טבו אהליך יעקב משכנתיך ישראל"⁶⁹ מבטאת את ההתפעלות שלו מקדושת המחנה, שבאה לידי ביטוי חיצוני, בכך "שראה פתחיהם שאינן מכוונין זה מול זה"⁷⁰, ומהותי, בכך שכל ילד יהודי השייך לעם הזה יודע בבירור מי הוא אביו, וישתייך לתא משפחתי קבוע ומקודש.

על כן יש לדעת שאין ראוי מבחינת התורה לגדל ילד שלא במסגרת שבה יש אב⁷¹. ייתכן שזוהי הסיבה שחכמינו נתנו מעמד של ממזר גם לילדים שאין אנו יודעים מיהו אביהם⁷²: הידיעה הברורה מיהו האב היא זו שנותנת את הקדושה המיוחדת לעם ישראל.

הרב ניר ורגון

⁶⁶ זכות זו היא זכות של הילד ולא של האם, ולכן אין האם יכולה לוותר או למחול על זכות זו.

⁶⁷ משנה (קידושין טו): "וכל מקום שיש קדושין ויש עבירה – הולד הולך אחר הפגום". האפשרות לתיקון הפגם של האב (כגון ממזרות) אפשרית רק על ידי ויתור על הייחוס לאב, כגון על ידי נשיאת שפחה וגירור ילדיה (משנה, שם סט.).

⁶⁸ ויקרא יט, ב.

⁶⁹ במדבר כד, ה.

⁷⁰ רש"י שם.

⁷¹ בימים אלו עומדת על הפרק שאלת הזרעה מתורמים לרווקות שלא נישאו, מתורמים גויים או מתורמים לא ידועים. לאור דברים אלה, נראה שדבר זה אינו ראוי ויש בו צדדים רבים לגריעותא. ועיין בשו"ת מראה הבזק, ח"ד תשובה קכט, בדעתו של הגר"ש ישראלי זצ"ל על השאלות ההלכתיות בנדון זה.

⁷² אסופי ושתוקי.

“עמוני – ולא עמונית” לאור “הלך אחר הזכר”

ראשי פרקים

א. פתיחה

ב. הכלל “הלך אחר הזכר” במשפחה:

1. ראיות לכך שייחוס האם לא קובע את ייחוסו המשפחתי של הוולד
2. ראיות לכך שייחוס האם קובע את ייחוסו המשפחתי של הוולד, ודחייתן
- ג. מקרים בהם ייחוס האם קובע את ייחוס הוולד:
 1. הגדרת הוולד כ”קהל ה”
 2. מקרים נוספים
- ד. “באומות הלך אחר הזכר”
- ה. גדר איסור גר עמוני
- ו. דינה של גיורת עמונית
- ז. גדר איסור גר מצרי – מחלוקת התנאים
- ח. קביעת מצרי שני או מצרי שלישי – מחלוקת האמוראים
 1. שיטת רבה בר בר חנה: מצריות כייחוס לאומי
 2. שיטת רב דימי: מצריות כפגם
- ט. סיכום

א. פתיחה

המשנה בקידושין (פ”ג מ”ב) קובעת את הכללים לקביעת ייחוסין:

כל מקום שיש קידושין ואין עבירה – הולד הולך אחר הזכר. ואיזו? זו כהנת לויא וישראלית שנשאו לכהן לוי וישראל. וכל מקום שיש קידושין ויש עבירה – הולד הולך אחר הפגום. ואיזו? זו אלמנה לכהן גדול, גרושה וחלוצה לכהן הדיוט, ממזרת ונתינה לישראל, בת ישראל לממזר ולנתי. וכל מי שאין לה עליו קידושין אבל יש לה על אחרים קידושין – הולד ממזר. ואיזה? זה הבא על אחת מכל העריות שבתורה. וכל מי שאין לה לא עליו ולא על אחרים קידושין – הולד כמותה. ואיזה? זה ולד שפחה ונכרית.

המשנה קובעת שבמקרים בהם האב הוא מי שאינו יכול לקדש כלל, כגון עבד וגוי – ייחוסה של האם הוא הקובע את ייחוס הוולד. לעומת זאת, במקרים שבהם האב יכול לקדש, אלא שעקב איסור כרת לבעול את האם אין לו בה תפיסת קידושין – קובעת המשנה שהוולד ממזר. במקרים בהם הקידושין תופסים, אך האב או האם פגומים ויש עבירה במעשה הקידושין – הולכים אחר הפגום, בין אם הפגם באב ובין אם הוא באם⁷³. במשפחה כשרה, לעומת זאת, ייחוסו של האב הוא הקובע אם הוולד הוא כהן, לוי או ישראל. הגמרא

⁷³ בגמרא שם (קידושין סז). נראה שיש מקרים שהולכים אחר הפגום אפילו אין עבירה, כגון גר שנשא ממזרת, שלשיטת ר’ יוסי שנפסקה להלכה הנישואין מותרים, ולמרות זאת הוולד ממזר. התוספות (שם, ד”ה מתני’) מוכיחים שגם לשיטת ר’ יהודה לעתים הולכים אחר הפגום, גם במקום שאין עבירה. האבנ”מ (סי’ ד ס”ק ט) טוען שההלכה שהולכים אחר הפגום אפילו במקום שאין עבירה נלמדת מהדין של “להם הלך אחר פסולן” שנאמר במצרי ואדומי (יבמות עח.), מתוך ההנחה שנישואין של גר מצרי לישראלית, שהם רק איסור עשה, נחשבים לעניין זה כאילו אין עבירה (עפ”י שער המלך בשם חידושים, ובניגוד לרש”י בקידושין סז. ד”ה בנה שלישי). דווקא לשיטת ר’ שמעון, שדרש “מצרי” – ולא מצרית (משנה, יבמות פ”ח מ”ג) אין דרשה של “להם הלך אחר פסולן” במצרי, שהרי הולכים רק אחר הזכר ולא אחר הפגום. לכן נשאר הדין כמו בישראל שנשא ממזרת, שהולכים אחר הפגום דווקא במקום שיש קידושין ויש עבירה. הב”ש (סי’ ד ס”ק ו) התקשה, מדוע בגרים הולכים אחר הפגום, הרי כשגר נושא גיורת אין עבירה? ותירץ, שזה נלמד מהדרשה של “להם הלך אחר פסולן”. אולם קשה: אם מהדרשה של “להם הלך אחר פסולן” מתחדש שפגם עובר גם בלא עבירה, מדוע הגמרא ביבמות (עח.) מתקשה מה החידוש בדרשה זו? ועוד קשה: הרי אין זה מתיישב עם הכללים שבמשנה, וקשה לומר שמשנתנו ע”פ ר’ שמעון, שאין הלכה כמותו.

ונראה ליישב על פי מה שהב”ש עצמו הציע במקום אחר (שם, ס”ק לז), שהכללים שבמשנה נאמרו דווקא במקום ששני הצדדים מישראל. הב”ש מסביר בכך מדוע הולכים אחר הפגום בגר שנשא ממזרת. הלכה נוספת שהוא מבאר על פי יישוב זה, היא שבגר שנשא ישראלית הוולד הוא ישראלי, ולא הולכים אחר הזכר לפי הרמב”ם (פרק טו הל’ ט), למרות שיש קידושין ואין עבירה (לקמן פרק ד’ נבאר מדוע אין הולכים בגר וישראלית על פי הכלל שבמשנה). נראה לבאר את דבריו

בקידושין (סט.) לומדת כלל זה מהפסוק "למשפחותם לבית אבותם"⁷⁴.

גם לגבי קביעת ייחוס הוולד בקרב אומות העולם הולכים על פי ייחוס האב, כמבואר בגמרא ביבמות (עח):

כי אתא רבין⁷⁵ א"ר יוחנן: באומות הלך אחר הזכר נתגירו הלך אחר פגום שבשניהם.

באומות הלך אחר הזכר, כדתינא: מנין לאחד מן האומות שבא על הכנענית והוליד בן שאתה רשאי לקנותו בעבד? שנאמר: "וגם מבני התושבים הגרים עמכם מהם תקנו"⁷⁶. יכול אפילו אחד מן הכנענים שבא על אחת מן האומות והוליד בן שאתה רשאי לקנותו בעבד? ת"ל "אשר הולידו בארצכם"⁷⁷ – מן הנולדים בארצכם ולא מן הגרים בארצכם.

הגמרא לומדת את הכלל שייחוס הוולד באומות העולם נקבע על פי ייחוס האב מכך שמותר לקנות עבד שאמו כנענית ואביו מבין שאר האומות, ואינו נחשב ככנעני לעניין "לא תחיה כל נשמה" (דברים כ, טז).

במאמר זה ננסה לברר תחילה את משמעות הכלל "הלך אחר הזכר" במשפחות ובאומות. לאור זאת, ננסה לבאר מדוע מבחינה ההלכה בין זכרים לנקבות באיסור להינשא לגר עמוני, בניגוד לשאר איסורים.

ב. הכלל "הלך אחר הזכר" במשפחה

הכלל "הלך אחר הזכר" נאמר במשנה בקידושין (שם) לגבי קביעת הייחוס המשפחתי או השבטי של הוולד, דהיינו לגבי הקביעה אם הוא כהן, לוי או ישראל.

ננסה לברר אם כלל זה קובע את עדיפותו של הזכר בקביעת ייחוס הוולד או את בלעדיותו:

ר' אלחנן וסרמן (קובץ הערות, סי' כ ס"ק ג) סבר שאמנם יש להעדיף ללכת אחר ייחוס האב בקביעת הייחוס המשפחתי של הוולד, מפני שהוא ראש המשפחה, כמו שנאמר: "למשפחותם לבית אבותם". אולם בהעדר אב שהוא ראש המשפחה – ייחוסה של האם יקבע את הייחוס המשפחתי של הוולד. ראיה לדבר היא שייחוס האשה יכול לקבוע את ייחוס הוולד כאשר יש בה פגם⁷⁸, וכן כאשר האב הוא גוי או עבד, כפי שראינו לעיל במשנה.

אולם ר' חיים הלוי (איסורי ביאה⁷⁹, פרק טו הל' ט) סבר שהייחוס המשפחתי של הוולד יכול להיקבע רק על פי ייחוס האב. כשאין אב אין מי שימלא את מקומו, והוולד נותר בלא ייחוס משפחתי. העובדה שהייחוס של האשה עובר לוולד, כאשר יש בה פגם או כאשר האב הוא גוי ועבד, נובעת מכך שקביעות אלה אינן שייכות לייחוס המשפחתי.

ננסה לבחון הסברים אלו של האחרונים לאור הסוגיות.

1. ראיות לכך שייחוס האם לא קובעת את ייחוס המשפחתי של הוולד

מכמה סוגיות עולה שבדברים התלויים במשפחה אין הוולד הולך אחר האם כלל:

מעמד האם כידושה

בסברה, שמעיקר הדין פגם עובר גם בלא עבירה גם בישראל, לכן לכאורה הדרשה של "להם אחר פסולם" מיותרת כדברי הגמרא ביבמות, אלא שכאשר שני הצדדים מישראל – העבירה מהווה סימן למציאותו של פגם. לכן המשנה הייתה יכולה לקבוע שכאשר יש קידושין ויש עבירה הוולד פגום. ולקמן (פרק ח 1) נבאר, שלפי שיטת הריטב"א והרשב"א ביבמות (שם) השאלה אם יש צורך בעבירה להעברת הפגם בגרים שנויה במחלוקת האמוראים רבין ורבב"ח.

⁷⁴ במדבר ד, ג

⁷⁵ ביבמות (עח): הגרסה "רבינא", אך בקידושין (סז). הגרסה "רבין", והוא שבדרך כלל אומר שמועות בשם ר' יוחנן.

⁷⁶ ויקרא כה, מה

⁷⁷ שם

⁷⁸ האחרונים נחלקו אם הכלל "הלך אחר הפגום" עוקר את הדין "למשפחותם לבית אבותם", ולכן כאשר האם פגומה נלך רק לפי האם כאילו אין אב (אבנ"מ, סי' ד ס"ק יג), או שכלל זה איננו עוקר את עיקר הייחוס אלא נוסף עליו. כך סוברים ר' שמואל רוזובסקי (חי' ליבמות, סי' יא אות ה) ור' אלחנן (קובץ הערות, סי' מד ס"ק ד). נפקא מינא במחלוקת זו היא דין וולד של ממזר ושפחה לפי ר' אליעזר, שמגדירו כ"עבד ממזר" (קידושין סט.): לפי האבנ"מ, כיוון שהכלל "הלך אחר הפגום" עוקר את עיקר הייחוס – הוולד הוא רק חצי עבד, ובחציו השני ישראל-ממזר. לדעת שאר האחרונים הוולד הוא עבד גמור, אלא שדבק בו פגם ממזרות. לפי הסברו של האבנ"מ לכלל "הלך אחר הפגום", ישנו מצב שבו עיקר הייחוס נקבע על ידי האשה ולא על ידי האיש, עובדה שיכולה להוות חיזוק לטענתו של ר' אלחנן. אולם לפי שאר האחרונים, העובדה שהפגם עובר על ידי האשה איננה מעידה על יכולת לקבוע את עיקר הייחוס.

⁷⁹ כל הציונים ברמב"ם מתייחסים להלכות איסורי ביאה, אלא אם צוין אחרת.

הסוגיה הראשונה היא סוגיית מעמד האם בירושה. לפני שניגש לעסוק במעמד האם בירושה, נקדים סוגיה דיניי ירושה המדגישה את הרלוונטיות של נושא זה לענייננו, דיני קביעת הייחוס:

בתורה נאמר (במדבר כז, יא):

ואם אין אחים לאביו ונתתם את נחלתו לשארו הקרוב אליו ממשפחתו וירש אותה...

הגמרא בב"ב (קט:): מתלבטת לגבי משמעות פסוק זה:

וממאי דשאר זה האב? דכתיב "שאר אביך הוא". אימא שארו זו האם דכתיב: "שאר אמך היא"? אמר רבא: אמר קרא "ממשפחתו וירש אותה" – משפחת אב קרויה משפחה, משפחת אם אינה קרויה משפחה, דכתיב: "למשפחותם לבית אבותם".

רבא מלמד אותנו שלמרות שהמילה "שאר" כשלעצמה יכולה להתפרש כמוסבת הן על האם והן על האב, בדיני ירושה יש לפרשה כמוסבת על האב, כיוון שהמשך הפסוק מורה שהירושה עוברת למשפחה, והמושג "משפחה" בתורה משמעותו משפחת אב בלבד.

כיוון שדיני ירושה תלויים בגדר משפחה, והגמרא למדה שהכוונה למשפחת אב מהפסוק "למשפחותם לבית אבותם" (שממנו הוסק הכלל "הלך אחר הזכר"), המסקנות שיעלו מדיני ירושה לגבי מעמד האם, יהיו רלוונטיות גם להלכות יוחסין.

הגמרא בב"ב (קיד:): מביאה דעה שלא נפסקה להלכה, שלפיה אם יורשת את בנה:

אמר רבי יוחנן משום רבי יהודה בן ר' שמעון: דבר תורה האב יורש את בנו ואשה יורשת את בנה, שנאמר: "מטות" – מקיש מטה האם למטה האב: מה מטה האב אב יורש את בנו, אף מטה האם – אשה יורשת את בנה.

התוספות (שם, ד"ה אף מטה האם) מתקשים בפירוש הלכה זו: אם נניח שעל פי דעה זו, במקרים בהם האב מת האם יורשת את בנה, הרי שהלכה זו אינה מתיישבת עם ההלכה שנחלה ממשמשת לקרובי האב (ב"ב קטו:), שמשמעותה שבמקרים שבהם מת האב בלא בנים הולכים לחפש יורש מקרב כל קרובי האב עד ראש השבט.

מתוך קושי זה טוענים התוספות שדברי ר' יהודה בר' שמעון שהאם יורשת את בנה עוסקים דווקא בגיורת, שאין לה משפחת אב כלל⁸⁰, אך במקום שיש משפחת אב אפילו רחוקה – משפחתו קודמת לאם. דעה זו, לפי הסבר התוספות, מתאימה לדברי ר' אלחנן דלעיל, שלפיהם, כשאין משפחת אב הולכים אחר האם.

אולם להלכה, כיון שאין אנו פוסקים כר' יהודה בר' שמעון, אפילו בגיורת, כשאין משפחת אב – משפחת האם אינה יורשת, והנכסים הם הפקר. פסק זה מתאים לדברי ר' חיים דלעיל, שלפיהם כשאין אב אין האם ממלאת את מקומו.

הרמ"א בחו"מ (סימן רעו סע' ד) פסק ברוח זו במקרה של שתוקי, שהוא ילד שאנו יודעים מי אמו אך אין אנו יודעים מיהו אביו, ואם כן אין לו משפחת אב:

ואפילו שתוקי שאין לו יורשים מן האב, אין משפחת האם יורשים אותו אלא הרי הוא כגר ונכסיו הפקר⁸¹.

פרשת המקלל

בתורה נאמר (ויקרא כד, י):

ויצא בן אשה ישראלית והוא בן איש מצרי בתוך בני ישראל וינצו במחנה בן הישראלית ואיש הישראלי.

בפסוקים לא מפורש מה הרקע לסכסוך בין שני האנשים ומאין יצא אותו מקלל. חז"ל במדרש תו"כ לפרשת אמור (פרשה יד, פיסקה א), מבארים את הרקע לפרשת המקלל:

"ויצא בן אשה ישראלית" – מנין יצא? מבית דינו של משה, שבא ליטע אהלו בתוך מחנה דן. אמרו לו: מה טיבך ליטע בתוך מחנה דן? אמר להן: מבנות דן אני. אמרו לו: הכתוב אומר: "איש על דגלו באותות לבית אבותם יחנו בני ישראל"⁸². נכנס לבית דינו של משה ויצא מחויב ועמד וגידף⁸³.

⁸⁰ זאת, על פי ההלכה "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" (יבמות צז:), דהיינו שהוא מתנתק לחלוטין ממשפחתו הקודמת.

⁸¹ הרמ"א (חו"מ, סי' רנו סע' א) כתב על פי תרומת הדשן (סי' שנב), ששתוקי יש לו דין של גר גם לעניין מתנת שכיב מרע, שספק אם מועילה – כיוון שאינו יכול להוריש. אולם קצות החושן (שם, ס"ק א) חולק, וטוען ששתוקי שאמו אומרת לכשר נתעברתי נחשב למי שיש לו יורשים, אלא שאין אנו יודעים מיהם. לכן, לפי דבריו מועילה מתנת שכיב מרע, ועיי"ש. אולם לעניין ההלכה שהאם אינה יורשת, אין מחלוקת שדינו של שתוקי כבן הגיורת.

⁸² במדבר ב, ב

⁸³ מדרש מקביל מופיע גם בויקרא רבה לב, ג ובתנחומא סי' כד.



במדרש מבואר שהרקע לסכסוך היה ויכוח על ייחוסו השבטי של המקלל, ויכוח שהייתה לו השלכה על מיקום אוהלו במחנה דן. טענת המקלל הייתה שבהעדר אב בעל ייחוס שבטי יש לקבוע את ייחוסו השבטי לפי ייחוסה של האם (כדברי ר' אלחנן). אולם מסקנת המדרש היא שטענתו נדחית, ובהעדר אב אין לו ייחוס שבטי (כדברי ר' חיים).

הרמב"ן בפירושו לתורה (ויקרא כד, י) מתקשה במדרש זה, כיוון שהוא לכאורה סותר את הכלל שנקבע במשנה שהובאה לעיל, שלפיו במקום שהאב אינו בר קידושין הולכים אחר האם:

וטעם "בן הישראלית" ו"איש הישראלי" להורות כי העו"ג הבא על בת ישראל הולד אינו ישראלי. ואע"פ שפסקנו בגמרא (יבמות מה.) דעו"ג הבא על בת ישראל הולד כשר בין בפנויה בין באשת איש, הרי אמרו (בכורות מז.): "מזהמין את הולד" שהוא פגום לכהונה, וכל שכן שאינו ישראלי בשמו לעניין היחס בדגלים ובנחלת הארץ, כי "לשמות מטות אבותם" (במדבר כו, נה) כתוב בהן.

הרמב"ן מבין, שלמרות דברי המשנה שהולד כמותה ודברי הגמרא שעכו"ם הבא על בת ישראל הולד כשר כמותה ולא ממזר – הולד אינו מקבל את הייחוס המשפחתי של האם אפילו כשאין אב, אלא רק את הייחוס הישראלי הכללי שלה, כדברי ר' חיים.⁸⁴

ובהמשך המדרש הנ"ל נאמר:

"בתוך בני ישראל" – מלמד שנתגייר.

הרמב"ן (שם) מביא את דברי חכמי הצרפתים⁸⁵, שמתקשים מדוע המקלל שהיה בן איש מצרי ואשה ישראלית היה צריך גיור, שהרי במשנה הנ"ל בקידושין מפורש שכאשר האב הוא גוי שבא על ישראלית – הולד ישראלי כמותה. תירוצם הוא שקודם מתן תורה ישראל היו ככל האומות, והיו הולכים אחר הזכר.⁸⁶ לפי דבריהם, הסיבה שנדחה המקלל משבט דן הייתה שהוא גוי גמור כמו אביו. לפי זה, אין כאן ראיה למקרה שאין לו אב, כיוון שקודם מתן תורה גוי שנשא ישראלית היה נחשב לאב לכל דבר.

אולם הרמב"ן אינו מקבל פירוש זה, כיוון שלדעתו עם ישראל נתייחד משאר האומות כבר בימי האבות. הרמב"ן עצמו מפרש את דברי המדרש שהמקלל נתגייר שלא כפשוטו, אלא "נתכוונו לומר שהלך אחרי אמו ונדבק בישראל"⁸⁷.

2. ראיות לכך שייחוס האם קובע את ייחוסו המשפחתי של הולד, ודחייתן

בניגוד לשיטתו של ר' חיים, מביא ר' אלחנן (קובץ הערות, שם) מספר סוגיות, שמהן עולה שכשאין משפחת אב, ייחוסו המשפחתי של הולד נקבע על פי ייחוסה המשפחתי של האם:

פטור בן לוייה מפדיון הבן

הגמרא בבכורות (מז.) עוסקת בפטור של בן לוייה מפדיון הבן:

אמר רב אדא בר אהבה: לוייה שילדה – בנה פטור מה' סלעים.

דאיעבר ממאן? אילמא דאיעבר מכהן ומלוי, מאי איריא לוייה אפילו ישראלית נמי, אלא דאיעבר מישראל, "למשפחותם לבית אבותם" כתיב?

אמר רב פפא: דאיעבר מעובד כוכבים. ולא תימא אליבא דמאן דאמר אין מזהמין את הולד, אלא אפילו למאן דאמר מזהמין את הולד – לוי פסול.

הגמרא שוללת את האפשרות שהפטור של בן לוייה מפדיון הבן הוא במקרה שהאב הוא כהן או לוי, שהרי במקרה כזה הפטור הוא בגלל האב, ולא מפני שהוא בן לוייה. מאידך גיסא, הגמרא שוללת גם את האפשרות שהאב הוא ישראל, שהרי במקרה כזה הולד הוא ישראלי

⁸⁴ ולד עכו"ם הבא על בת ישראל איננו היחיד המוגדר ככשר לעניין היותו אסור במזנות, למרות שאין לו ייחוס. זהו גם מעמדו של ולד שאין אנו יודעים מיהו אביו, ואמו הפנויה אומרת שנבעלה לאדם כשר: "פנויה שזנתה ואמרה בן פלוני הוא, אם אותו פלוני כשר – הרי הבן כשר, ואינה נאמנת להיות זה בנו של אותו פלוני" (רמב"ם, פרק טו הל' יד). יש להניח שזהו גם מעמדו של אסופי, שהוא ולד שלא ידוע לנו מיהו הוריו, אך נמצא מחותל ומהול ולא מושלך ומוזנח: "מאחר שהן משמרים אותו שלא ימות בחזקת כשר" (רמב"ם שם, הל' לא). דין דומה כתב הרמב"ם לגבי ולד שחיה העידה על ייחוסו, אך היה ערעור על מהימנותה: "אבל אם ערער עליה אפילו אחד ואמר בשקר מעידה – אינה נאמנת, והרי הבן בחזקת כשר ואין לו ייחוס" (שם, שם הל' לב), עיין במאמרו של מנחם קופרמן, שהרחיב בעניין זה.

⁸⁵ וכן מופיע בספר "מושב זקנים" על התורה (קרבן הוצ' ספרי רבני בבל, י-ם תשמ"ב), שם.

⁸⁶ כדברי רבין (יבמות עח:), הסובר שבאומות הלך אחר הזכר.

⁸⁷ ר' אלחנן (קובץ הערות, סי' כ ס"ק ג) סבר שהולכים אחר ייחוס האם בהעדר אב, כמו הצד הראשון שהעלינו. הוא מביא את דברי הרמב"ן בפרשת המקלל ונשאר בצ"ע על שיטתו, אך מציין שדבריו מתיישבים לפי חכמי הצרפתים.

ואביו חייב לפדותו. רב פפא מסיק שמדובר בבת לוי שנבעלה לעכו"ם. לדעתו, אפילו למאן דאמר שהגוי בביאתו פוגם בוולד, כלומר פוסלו לכהונה, הוא עדיין נחשב לוי לעניין פטירתו מתשלום ה' סלעים. מכאן ראה לכאורה, שייחוסה המשפחתי של האשה קובע את ייחוסו המשפחתי של הוולד במקום שהאב אינו יכול לקבוע את הייחוס.

אולם הגמרא מביאה הסבר נוסף לדינו של רב אדא בר אהבה שבן לוייה פטור מה' סלעים:

מר בריה דרב יוסף אמר משמיה דרבא: לעולם דאיעבר מישראל, ושאי התם דאמר קרא "פטר רחם" (במדבר יח, יד), בפטר רחם תלא רחמנא.

לפי דעה זו, אפילו ולד של ישראל שבא על בת לוי והוא ישראל גמור – פטור מפדיון הבן, כיוון שהפדיון אינו תלוי בייחוסו המשפחתי של הוולד אלא בייחוסה המשפחתי של היולדת (נלמד מהביטוי בתורה "פטר רחם"). והלכה נפסקה כדעה זו.

לכאורה גם על פי דעה זו, ולד עכו"ם ולוייה הוא לוי פסול על פי ייחוסה המשפחתי של האם, אלא שדין פדיון הבן אינו תלוי בייחוס הוולד, ולכן אפילו הוולד הוא ישראל – פטור מפדיון.

אולם ניתן לדחות ראייה זו ולומר, שמה שאילץ את רבא לומר שאין פדיון הבן תלוי בייחוסו המשפחתי של הוולד הוא ההבנה שלוייה היא ייחוס משפחתי, ולכן אינו יכול להיקבע אלא על פי ייחוסו המשפחתי של האב, כפי שטען ר' חיים⁸⁸.

גדר "משפחה" בגאולת עבד עברי

הגמרא ביבמות (נד:) שואלת מה המקור לכך שהאיסור "ערות דודו גילה" (ויקרא כ, כ) מתייחס לבא על אשת אחי אביו ולא על אשת אחי אמו. רבא מציע ללמוד גזירה שווה מפרשת גאולת עבד עברי שנמכר לגר תושב:

אמר רבא: אתיא "דודו" – "דודו". כתיב הכא "ערות דודו גלה" וכתיב התם: "או דודו או בן דודו יגאלנו" (ויקרא כה, מט). מה להלן מן האב ולא מן האם, אף כאן מן האב ולא מן האם.

והתם מנלן? אמר קרא "ממשפחתו יגאלנו" – משפחת אב קרויה משפחה, משפחת אם אינה קרויה משפחה.

הגמרא לומדת שגאולת קרובים נעשית רק על ידי משפחת האב, כיוון שרק הם קרויים משפחה. אולם מרש"י (במקום) ניתן לדייק אחרת:

מה להלן מן האב. אם אחי אביו מן האב הוא, הוי קרוב לענין גאולה יותר ומצות גאולה מוטל עליו יותר מקרובי האם אף כאן מן האב ולא מן האם.

רש"י אומר שמצוות הגאולה מוטלת על קרובי האב יותר מאשר על קרובי האם, אך משמע שגם קרובי האם גואלים כשאין קרובים מהאב⁸⁹.

אולם המאירי על הסוגיה ביבמות חולק על רש"י:

לפי דרכנו למדנו בנמכר לגוי, שקרובי האם אינם בכלל מצות גאולה, וכבר ביארנו במקומו (קדושין טז:), שבית דין כופין את קרוביו לפדותו שלא יטמע בגוים, ואם לא פדוהו קרובים או שאין ידם משגת מצוה ביד כל ישראל לפדותו. ויראה שאף קרובי האם אין כופין אותם. ומכל מקום, גדולי הרבנים [=רש"י] פירשו כאן שקרובי האב קרובים יותר מקרובי האם והקרוב קרוב קודם. ונראה מדבריהם שאם אין קרובי האב או שאין ידם משגת כופין את קרובי האם, ולא נתברר לי.

שיטת המאירי היא שדין פדיון עבדים חל על המשפחה, לכן כופין רק את קרובי האב ולא את קרובי האם – שאינם נחשבים למשפחה, ותמה על דברי רש"י והרמב"ם, שמשמע מדבריהם שבהעדר יורשי אב כופין את יורשי האם.

ר' אלחנן מניח שמחלוקת המאירי על רש"י היא בהגדרת "משפחה", היינו אם אין משפחת אב גם משפחת האם נחשבת למשפחה.

⁸⁸ ר' חיים הלוי (חי' על הרמב"ם, פרק טו הל' ט) מציע ליישב, שמה שהגמרא אמרה שוולד של עכו"ם ולוייה הוא לוי, אין כוונתה שישתייך למשפחת לוייה לעניין מעשרות וכו' אלא השתייכות ל"קהל לוייה", שאינה קשורה למשפחה. זאת בהמשך לדבריו שיוזכרו לקמן (פרק ג), שאשה יכולה לקבוע השתייכות לקהל. אולם דבריו נראים דחוקים, שכן המשנה בקידושין (פ"ג מ"ב) מזכירה את הלוייה במסגרת הכללית של השתייכות משפחתית, ולא מצאנו שום דין אחר שתלוי בגדר של "קהל לוייה". אם כוונתה להתייחסות לשבט לוי, הרי שגם שם הולכים רק אחר הזכר, כפי שהעלנו לעיל בפרשת המקלל.

⁸⁹ ר' אלחנן (קובץ הערות, סי' כ ס"ג ג) טוען שכך משמע גם מפסק הרמב"ם (עבדים, פרק ב הל' ז), שכתב "הקרוב קרוב קודם", ולא כתב שדווקא קרובי האב פוידים. אולם נראה שדיוקו איננו הכרחי, שהרי ייתכן שכוונת הרמב"ם רק לקרובים ממשפחת האב, במיוחד לאור העובדה שהרמב"ם סובר שקרובי האם אינם נחשבים לקרובים מדאורייתא לעניין פסול עדות (עדות, פרק יג הל' א).

לדעת רש"י משפחת אם נחשבת למשפחה, כדבריו של הרב וסרמן, ולדעת המאירי אינה נחשבת למשפחה, כדברי ר' חיים.

אולם לענ"ד, הנחתו של ר' אלחנן אינה הכרחית: ייתכן שרש"י סבר שמשפחת אם אינה קרויה משפחה כלל, כדברי המאירי, ובדינים התלויים במשפחה בלבד משפחת אם אינה נחשבת למשפחה. אולם במצוות פדיון עבד עברי מיד עכו"ם חולק רש"י על המאירי, וסובר שדין זה איננו תלוי בגדר "משפחה" ההלכתי, למרות לשון הפסוק: "ממשפחתו יגאלנו" ולכן המצווה חלה גם על קרובי האם. ראייה לדבר היא שבמקרה שאין קרובים מצווה זו מוטלת על כלל ישראל, כפי שמפורש ברמב"ם (עבדים, פרק א הל' ב). לאור זאת יש לפרש שהזכרת המושג "משפחה" בפסוק באה לומר רק שהמשפחה, דהיינו משפחת האב, מחויבת יותר לפדותו⁹⁰. כיוון שדין זה אינו תלוי בגדר "משפחה" אלא בקרבה, גם קרובי האם נחשבים קרובים, ולכן פסק רש"י שכופין גם אותם⁹¹.

גדר "משפחה" בקניין עבד עברי

הגמרא בבבא מציעא (עא.) קובעת שגר אינו יכול להיקנות כעבד עברי:

גר לא נקנה בעבד עברי, "ושב אל משפחתו" (ויקרא כה, מא) בעינין והא ליכא.

וכן פסק הרמב"ם בהלכות עבדים (פרק א הל' ב).

אולם במכילתא משפטים (פרשה א אות טו) מפורש שגר יכול להיקנות כעבד עברי:

"כי תקנה עבד עברי" (שמות כא, ב) למה נאמר? להביא הגר – דברי ר' ישמעאל. ר' עקיבא אומר: אינו צריך, אם ישראל עובד הגר לא יעבוד?!

הסמ"ג (עשה פג⁹²) מנסה ליישב את הסתירה בין המכילתא לגמרא בב"מ:

ומה ששנינו במכילתא משפטים, דבין לר' ישמעאל ובין לר' עקיבא גר נקנה בעבד עברי – שם מדבר בגר הבא על בת ישראל, שמשפחת אם היא לו משפחה – כך פירש מורי.

הסמ"ג מיישב שהמכילתא עוסקת במקרה שיש לו משפחת אם, ואילו הסוגיה בבבא מציעא עוסקת במקרה שאין לו משפחת אם. מדברי הסמ"ג נראה שכשאין לאב משפחה נחשבת משפחת האם למשפחה, כדברי ר' אלחנן דלעיל.

אולם ייתכן לדחות ראייה זו, בטענה שהיכולת להיקנות כעבד עברי אינה תלויה בגדר "משפחה", כפי שדחינו את הראיה לעיל מפדיון עבד עברי מיד עכו"ם. אמנם יש דרישה מפורשת בפסוק ל"משפחה", וקיימא לן שמשפחת אם אינה משפחה, אולם ייתכן שעיקר הדין אינו תלוי ב"משפחה", אלא בכך שיהיו לעבד קרובים שיוכל לשוב אליהם. זאת משום שנראה שיסוד דין זה הוא בכך שהתורה לא רצתה שעבד יישאר בלא בית אלטרנטיבי לבית האדון.

נראה כי ניתן להביא ראיה לדברינו מדברי השיטה מקובצת בשם הריטב"א ותוספות רבנו פרץ בב"מ (שם), שתירצו תירוץ דומה לזה של הסמ"ג ביחס לסתירה בן הגמרא למכילתא, אולם בניסוח שונה:

הקשה ה"ר יהודה: והא במכילתא איתא "כי תקנה עבד עברי" – לרבות את הגר – אלמא דנקנה בעבד עברי? ויש לומר, דהתם מיירי דאמו מישראל אבל הכא מיירי דאינו כלל מישראל, ומשום הכי אינו נקנה בעבד עברי.

למרות שהם מיישבים את הסתירה באופן דומה לסמ"ג, הם אינם מחדשים לשם כך שמשפחת האם נקראת משפחה.

הנצי"ב (ברכת הנצי"ב על המכילתא, שם) סובר שתירוץ זה של הראשונים מסתמך על הדין שגר שאמו מישראל יכול לומר "אלוקי אבותינו" בתפילתו בבית הכנסת (משנה, ביכורים פ"א מ"ד), דהיינו: כשם שלעניין אזכור "אלוקי אבותינו" בתפילה אין צורך להיות חלק מ"משפחה" אלא די בזיקה מינימלית אל "אבותינו", כך גם דינו של עבד עברי אינו תלוי בגדר "משפחה" אלא במציאותם של אנשים בעלי קרבה אליו.

אולם הנצי"ב מתקשה מאוד לקבל הגדרה זו לגבי דין עבד עברי, כיוון שהפסוק אומר "ושב אל משפחתו ואל אחוזת אבותיו", ו"אחוזת

⁹⁰ כעין זה אנו מוצאים בהלכות צדקה, שהמצווה מוטלת קודם כל על הקרובים, אך אם אין ידם משגת כל אדם מישראל חייב (רמב"ם, מתנות עניים פרק ז הל' ג).

⁹¹ הרב צבי שטר שליט"א (ארץ הצבי, סי' טז הערה 7) הביא בשם הגרי"ד סולובייצ'יק חלוקה בין דברים התלויים בקרבה לבין דברים התלויים בשם משפחה – בהסבר דברי רש"י בסנהדרין (נח:), שם אומר רב חסדא ש"עבד מותר באמו ומותר בבתו". הרמב"ם פסק (פרק יד הל' יז) שאפילו אם העבד נולד כשאביו היה עבד הוא מותר באמו, כיוון שאין לו ייחוס. אולם רש"י פירש שמדובר דווקא בגוי שנולד או הוליד בגוייתו, ואחר-כך מל לשם עבדות, שאז המילה מנתקת אותו מקרוביו; אולם עבד שנולד לעבד אסור בקרובותיו. הגרי"ד הסביר שדעת רש"י היא שאמנם לעבדים אין ייחוס שקשור בדין משפחה, אולם דין "שאר בשר" יש להם, ואיסורי ערוה תלויים בשאר בשר. ראייה לחלוקה זו ניתן למצוא בכך שקרובים מן האם אסורים בעריות מחד, שנאמר "איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה" (ויקרא יח, ו) אבל מאידך אינם יורשים, שנאמר: "ממשפחתו וירש אותה" (במדבר כז, יא) – ועיין שם באריכות.

⁹² דבריו הובאו גם בכסף משנה והגהות מימוניות על הרמב"ם (עבדים, פרק א הל' ב).

אבותיו" הוא דבר שקשור במובהק לירושה שתלויה בדין "משפחה". זאת מתוך הנחה שהמושג "משפחה" כולל רק את משפחת האב, כדברי ר' חיים.

מתוך כך מגיע הנצי"ב למסקנה, שהמכילתא שאומרת שגר יכול להיקנות כעבד עברי סוברת שהיכולת להיות עבד עברי אינה קשורה בדין "משפחה", וחולקת בכך על הגמרא בבבא מציעא, שסבורה שהיכולת להיות עבד עברי תלויה בדין "משפחה". הרמב"ם, שפסק שגר לא נקנה בעבד עברי ולא הבחין בין מקרים שאמו מישראל למקרים שאמו איננה מישראל, הכריע כדעת הגמרא בבבא מציעא נגד דעת המכילתא⁹³.

לסיכום, נראה שניתן לדחות את ראיותיו של ר' אלחנן, ולומר שהמושג "משפחה", לפחות בקשר לקביעת היוחסין ודיני ירושה, כולל את משפחת האב בלבד. ביחס להימכרות לעבדות וגאולת עבדים עבריים מצאנו מחלוקת בפרשנות המושג "משפחה". נדמה, שהטעם לכך הוא שבהימכרות לעבדות ובגאולת עבדים הצורך במשפחה הוא בשעת מעשה, שיהיה לאדם לאן לחזור ויהיה מי שיגאלנו. לעניין זה אף משפחת אם נחשבת למשפחה לחלק מהדעות, כיוון שגם הם קרוביו ומחויבים לתמוך בו, כמאמר הפסוק "ומבשרך לא תתעלם" (ישעיהו נח, ז). אולם בדיני ירושה וקביעת ייחוס, שיש להם השלכה אף לדורות הבאים – רק משפחת האב נחשבת למשפחה, משום שהזהות נקבעת על פי האב.

ג. מקרים שבהם ייחוס האם קובע את ייחוס הוולד

1. הגדרת הוולד כקהל ה'

כבר הזכרנו בפתיחה ובפרק הקודם את דברי המשנה בקידושין והגמרא ביבמות, שכאשר גוי ועבד באים על בת ישראל הוולד יהיה כמותה. אם היינו מקבלים את התפיסה שלפיה כשאין אב ייחוסה של האם קובע את ייחוס הוולד (כדברי ר' אלחנן) הלכה זו הייתה מובנת מאליה. אולם לאור מסקנתנו בפרק הקודם, שגם כשאין אב ייחוס הוולד לא נקבע על פי ייחוס האם (כדברי ר' חיים), יש לברר מדוע כאן הייחוס של הוולד יכול להיקבע על פי ייחוס האם.

נברר זאת על ידי עיון בסוגיית מעמדו של הגר באיסורי ייחוסין.

נחלקו התנאים בברייתא (קידושין עב:) אם גר מותר להינשא לממזרת:

תנו רבנן: גר נושא ממזרת – דברי ר' יוסי. ר' יהודה אומר: גר לא ישא ממזרת.

הגמרא (שם) מסבירה שהמחלוקת היא בשאלה אם קהל הגרים נחשב "קהל ה'". לדעת ר' יהודה קהל גרים נחשב "קהל ה'", ולכן הוא כלול באזהרה של "לא יבוא ממזר בקהל ה'" (דברים כג, ג). לדעת ר' יוסי, קהל גרים אינו נחשב "קהל ה'", ולפיכך הוא אינו כלול באיסור בממזרת. בגמרא (שם) נפסק להלכה כר' יוסי. בסוגיה אחרת (שם, עה.) מבואר שלא רק הגר מותר בממזרת, אלא גם צאצאיו של הגר, עד עשרה דורות או עד שישתקע שם עכו"ם ממנו, מותרים בממזרת.

לאור סוגיות אלה יש לבחון את דברי הרמב"ם (פרק טו, הל' ט):

גר שנשא בת ישראל או ישראל שנשא גיורת – הולד ישראל לכל דבר, ואסור בממזרת.

הר"ן (קידושין ל: בדפי האלפס) תמה על דין זה:

ולא ידעתי מנין לו [=לרמב"ם]. דאע"ג דעכו"ם הבא על בת ישראל הוולד ישראל גמור ואסור בממזרת, התם היינו טעמא לפי שאי אפשר לו להתייחס אחר אביו, דלמשפחותם לבית אבותם בישראל הוא דכתיב. אבל זה [=ולד הגר] שאביו ישראל גמור, למה לא יתייחס אחר אביו ויהא נידון כגר דמותר בממזרת, והרי כאן יש קידושין ואין עבירה והוולד אחר הזכר? וצ"ע.

הר"ן טוען, שהסיבה שכאשר גוי הבא על בת ישראל הוולד הולך אחר האם היא מפני שלא ניתן לייחסו לאביו הגוי. לעומת זאת, כאשר גר נושא ישראלית, כיוון ש"יש קידושין" ובנו מתייחס אחריו יש ללכת אחר ייחוס האב, והוולד גר ומותר בממזרת.

ר' חיים הלוי (חי' על הרמב"ם, פרק טו הל' ט) מעלה בתחילה אפשרות, שהבנת הר"ן שיש לחלק בין גוי לגר מבוססת על ההנחה שהדין שהוולד כמותה בוולד גוי הבא על בת ישראל נובע מכך שכשאין אב הולכים אחר האם, על פי הגמרא בבכורות (מז). שהזכרנו בפרק

⁹³ יש לערער על דיוק זה ברמב"ם, שהרי לפי שיטת הרמב"ם (כפי שנראה לקמן, פרק ג), גר שאמו ישראלית אין לו דין גר כלל, שהרי הרמב"ם פסק שהוא אסור בממזרת. לכן ייתכן שהוא איננו כלול במה שאמר הרמב"ם כאן, שגר לא נקנה בעבד עברי.

הקודם. לכן, לדעתו, בוולד גר שיש לו אב אין ייחוס האם קובע.

אולם ר' חיים שולל אפשרות זו, כיוון שלדעתו משפחת האם אינה קרויה משפחה אפילו כשאין אב (כפי שהסקנו בפרק הקודם). לכן הוא מסיק שגם לפי הר"ן בגוי הבא על בת ישראל הוולד כמותה, משום שייחוס האשה כ"קהל ה'" יכול לקבוע את ייחוסו של הוולד ככה, ולא משום שהיא יכולה להעביר אליו את ייחוסה המשפחתי כשאין אב.

במה, אם כן, נחלקו הרמב"ם והר"ן?

לדעת הרמב"ם, בבת ישראל שנישאה לגר, למרות שהייחוס המשפחתי נקבע על ידי האב, הייחוס כ"קהל ה'" נקבע על פי ייחוס האם, ולכן הוולד אסור בממזרת. היכולת של ייחוס האשה לקבוע שהוולד מתייחס כ"קהל ה'" בניגוד לייחוס אביו נובעת מכך שהגר אינו משתייך לקהל שאינו קהל ה', אלא שהוא נעדר השתייכות כלשהי לקהל, והוולד נחשב כמי שאין לו אב לעניין זה⁹⁴.

לעומתו סובר הר"ן, שהוולד והגר הוא בר קידושין ובנו מתייחס אחריו (בניגוד לגוי), חל כאן דין של "למשפחותם לבית אבותם", שלפיו הולכים אחר הזכר לא רק לעניין ייחוס המשפחה אלא גם לעניין דין קהל. כך מבאר ר' חיים את מחלוקת הראשונים.

אמנם, לענ"ד ייתכן לומר שסברת הר"ן איננה נובעת מכך שכוחו של דין "למשפחותם לבית אבותם" גדול יותר מכוח הדין לפיו הוולד הוא "קהל ה'" על פי ייחוס האם (כדברי ר' חיים); אלא שלדעת הר"ן גרות איננה רק העדר השתייכות לקהל ה' (כמו שסבר הרמב"ם), אלא הגר נושא עמו את הייחוס הלאומי הקודם, שסותר את ההשתייכות ל"קהל ה'". לכן, מי שמוגדר כגר על פי ייחוסו המשפחתי לא יכול להיחשב כ"קהל ה'" על פי ייחוסו מהאם.

ניתן להביא ראיה לדברינו מכך שעמוני ומצרי לאחר התגיירותם נאסרו לבוא בקהל בגלל לאומיותם הקודמת, ואילו היה הגר מתנתק מייחוסו הלאומי הקודם לא היה שייך לאוסרו⁹⁵.

סברה זו, שלפיה הייחוס הלאומי הקודם של הגרים נשמר, יש עליה קושיה מהמימרה שנזכרת בש"ס פעמים רבות: "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" (יבמות כב.), שלפיה מתנתק הגר מקרוביו ונחשב כמי שאין לו קרובים לעניין עריות (יבמות צז:), לעניין עדות (יבמות כב.) ולעניין ירושה (קידושין יז:). אולם ניתן לחלק בין קרבה רגילה שמתנתקת לבין ייחוס לאומי שנשאר⁹⁶.

נחזור לענייננו ונסכם שמשטת הרמב"ם בדינו של וולד גר שנשא ישראלית עולה שקביעת ייחוסו של הוולד כ"קהל ה'" הוא עניין שמנותק משאלת ייחוסו המשפחתי, ובהתייחסות ל"קהל ה'" גם ייחוס האם קובע כשאין אב. את שיטת הר"ן ניתן לבאר לפי הסברה שהאם קובעת תמיד כשאין אב (כשיטת ר' אלחנן), אולם הראינו בפרק זה שניתן להסביר את דברי הר"ן גם בדרכים אחרות (הסברו של ר' חיים והסברנו).

2. נושאים נוספים שבהם ייחוס האם קובע את מעמד הוולד

בפרק זה נביא מקורות שונים, שמהם ניתן ללמוד על עניינים נוספים שבהם מעמדו של הוולד נקבע על פי ייחוסה של האם, מלבד הגדרתו כ"קהל ה'" כדי לאוסרו בממזרת:

א. בעניין אמירת מקרא ביכורים, שבו מופיע הפסוק "אשר נשבע ה' לאבותינו" ובעניין אמירת "אלוקי אבותינו" בתפילות בבית הכנסת, נאמר במשנה בביכורים (פ"א מ"ד) שיש להבחין בין גר שאמו מישראל לבין גר שאין אמו מישראל:

הגר מביא ואינו קורא, שאינו יכול לומר "אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו" (דברים כו, ג). אם היתה אמו מישראל – מביא וקורא. וכשהוא מתפלל בינו לבין עצמו אומר "אלוקי אבות ישראל", וכשהוא מתפלל בבית הכנסת הוא אומר "אלוקי אבותיכם". ואם היתה אמו מישראל – אומר "אלוקי אבותינו".

ב. גם בעניין כשרות הבת להינשא לכהונה אומרת המשנה (שם, פ"א מ"ה), שיש הבחנה בין מי שאמו מישראל למי שאין אמו מישראל:

⁹⁴ דברים דומים כתב ר' יחזקאל אברמסקי (חזון יחזקאל על התוספתא, קידושין פרק ד הל' יב): "הלא כל העיקר שגר אינו בקהל היינו לא משום פסול שיש בו, אלא משום שחסר לו דין קהל".

⁹⁵ ניתן לדחות ראיה זו, ולומר שגרים אלו יצאו מן הכלל, אך שאר הגרים מתנתקים מייחוסם הלאומי הקודם. אפילו לגבי עמוני ומצרי ישנו ספק אם הם נחשבים לבעלי ייחוס לאומי עמוני ומצרי לאחר התגיירותם, או שהם ישראלים וייחוסם הקודם נחשב כפגם בלבד, כפי שנראה בהמשך (פרק ה).

⁹⁶ נציין כי חילוק זה עומד בסתירה לדבריו של מו"ר הגר"ש ישראלי זצ"ל במאמרו בנושא "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" (חוות בנימין ח"ב סי' סז): "מכיוון שגירות פירושה כניסה לעם ישראל, לא רק קבלת תורתו... הרי פשוט ומובן שבזה מתנתקים כל הקשרים המשפחתיים שקשורים עם הזהות הלאומית הקודמת, שאם הגר הוא בן עם ישראל, אינו יכול להיות בו בזמן גם שייך למשפחה שהיא חוליה אחת של העם שממנו בא". נראה מדבריו שאי אפשר לנתק בין קרבת משפחה לייחוס לאומי. אמנם, גם דברינו שהייחוס הלאומי אינו נמחק על ידי ההתגיירות הם רק לפי הר"ן, אך מדברי הרמב"ם (פרק יב הל' יז) נראה שהייחוס הלאומי הקודם נמחק, כדברי הגר"ש ישראלי.

ר' אליעזר בן יעקב אומר: האשה בת גרים לא תינשא לכהונה עד שתהא אמה מישראל.

הגמרא ביבמות (נז.) מתלבטת אם ההלכה שבת גרים שאמה מישראל מותרת להינשא לכהונה מוכיחה שהיא נחשבת כ"קהל ה'" ואסורה בממזר ובפצוע דכא, או שהיא מותרת לכהונה למרות שאיננה חלק מ"קהל ה'". מסקנת הגמרא ניתנת להתפרש במספר דרכים.⁹⁷

אם נניח שמסקנת הגמרא היא שדין היתר לכהונה תלוי בהיותה "קהל ה'", הרי שיש בה הוכחה לדברי הרמב"ם, שוולד גר וישראלית אסור בממזר. לעומת זאת, אם מסקנת הגמרא היא שבת גרים מותרת לכהונה למרות שבת הגרים נחשבת ל"קהל ה'", הרי שיש בהם הוכחה לדברי הר"ן, שוולד גר וישראלית מותר בממזר.⁹⁸

ג. בעניין החובה למנות לשררה אדם שהוא "מקרב אחיך", מבחינה הגמרא (יבמות מה:) בין מקרה שאמו של הגר מישראל לבין מקרה שאמו אינה מישראל:

רבא אכשריה לרב מרי בר רחל ומנייה בפורסי דבבל. ואע"ג דאמר מר: "שום תשים עליך מלך" (דברים יז, טו) – כל משימות שאתה משים אל יהו אלא "מקרב אחיך", האי כיון דאמו מישראל מקרב אחיך קרינן ביה.

במסכת יבמות מסופר על מרי בר רחל, שהיה ודל של גוי שבא על בת ישראל. בגמרא בקידושין (עו:) ישנו סיפור דומה, על בן גרים שהותר למנותו לשררה בגלל שאמו מישראל. גם לעניין מינוי דינים קובעת הגמרא (יבמות קב.) שגר לא יכול לדון את ישראל, אך אם אמו מישראל הוא יכול.

מכל המקורות הנ"ל עולה שכאשר האם מישראל – הוולד הוא ישראלי כמו האם, גם אם האב הוא גר. זוהי ראייה לשיטת הרמב"ם במחלוקתו עם הר"ן, שוולד גר וישראלית שייך ל"קהל ה'" ואסור בממזר. הר"ן יצטרך לומר שכל הדינים שנזכרים כאן דורשים זיקה כלשהי לעם ישראל ותו לא, לכן די בכך שאמו מישראל. אך ההשתייכות ל"קהל ה'" הוא דין של יוחסין, ובו הולכים לפי הכלל "למשפחותם לבית אבותם".

הגמרא ביבמות (שם) מביאה את המעשה של מינוי לשררה לאחר הלכה אחרת:

והלכתא עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר בין בפנויה בין באשת איש. רבא אכשריה...

מסמיכות ההלכות נראה שאותה הלכה שמאפשרת לאם לקבוע שהוולד הוא כשר היא המאפשרת להגדירו כ"אחיך" לעניין מינוי לשררה. אם כן, זוהי ראייה לשיטת הרמב"ם, שההגדרה של קהל ה' שייכת לקבוצת הדינים שבהם הולכים אחר האם ולא אחר האב. הר"ן יוכל לומר שאין כאן קשר דיני בין ההלכות, אלא קיבוץ של דינים הקשורים בוולד גוי הבא על בת ישראל.

ניתן לסכם אפוא שייחוסה של האם, כשאין אב שניתן להתייחס אחריו, יכול לקבוע את מעמד הוולד כשייך ל"קהל ה'" כדי לאוסרו בממזר לפי הרמב"ם, כשייך לסיעת "אחיך" כדי להכשירו להתמנות לשררה, וכשייך לצאצאי "אבותינו" לעניין מקרא ביכורים ותפילות בבית הכנסת. ניתן לכלול את כל אלה בהגדרה אחת, ולומר שייחוס האם יכול לקבוע את ייחוסו הלאומי של הוולד.

לאור האמור לעיל, נשאלת השאלה: מדוע יכול ייחוס האשה לקבוע את הייחוס הלאומי של הוולד, אך איננו יכול לקבוע את ייחוסו המשפחתי?

ונראה לומר, שייחוס האם לא יכול לקבוע את ייחוסו המשפחתי של הוולד כיוון שייחוס המשפחתי של האם איננו חלק קבוע מזהותה, שהרי ייחוס זה משתנה בנישואיה. למשל, בת כהן נחשבת לחלק ממשפחת כהונה בלידתה ולכן היא אוכלת בתרומה, אך אם תינשא לישראל תחשב לחלק ממשפחה ישראלית ולכן אינה אוכלת בתרומה.⁹⁹ לעומת זאת, ייחוסה כחלק מ"קהל ה'" ומסיעת "אחיך" הוא קבוע בזהותה, ולכן הוא יכול לקבוע את מעמד הוולד.¹⁰⁰¹⁰¹ נראה שמסיבה זו, אשה שיש לה פגם ייחוס, כגון ממזר, חללה או מצרית,

⁹⁷ מסקנת הגמרא שם היא "כשרות איתוספא ביה". ברש"י יש שני פירושים כיצד לפרש מסקנה זו: לפי הפירוש הראשון, מסקנת הגמרא היא שכאשר האם ישראלית הוולד כשר רק לכהונה, אבל הוא אינו נחשב לקהל ה' ומותר בפצוע דכא וגם בממזר. פירוש זה נוגד את דברי הרמב"ם שנזכרו לעיל, שלפיהם בת גר שאמה מישראל נחשבת כישראלית לעניין איסור בממזר. לפי הפירוש השני, מסקנת הגמרא היא שכשרות נוספה בבית גר שאמה מישראל, אבל גם בת גר וגירות נכללת בקהל ה' ואסורה בפצוע דכא ובממזר. רש"י הכריע בפירוש הראשון.

⁹⁸ יש להעיר שדיון זה הוא רק אליבא דר' אליעזר בן יעקב, אולם להלכה אנו פוסקים כר' יוסי (קידושין עז.), הסובר שאפילו בת גר וגירות מותרת לכהונה. לפי דבריו, ודאי ההיתר לכהונה אינו קשור להגדרת הבת כ"קהל ה'". ברם, ר' יוסי לא הביע דעתו בשאלת מעמדה של בת גרים שאמה מישראל כ"קהל ה'". לכן הדיון בגמרא משמעותי גם להלכה.

⁹⁹ "ובת כהן כי תהיה לאיש זר – היא בתרומת הקדשים לא תאכל" (ויקרא כב, יב). הרמב"ם פוסק שאם בת כהן שהיא אשת ישראל תעבור ותאכל תרומה – דינה כזר לכל דבר: "הזר אסור לאכול בתרומות שנאמר וכל זר לא יאכל קודש... וכוהנת אשת הזר הרי היא כזר, שנאמר 'וכל זר' – בין הוא בין אשתו" (תרומות פרק ו, הל' ה').

¹⁰⁰ נדמה שעל רקע זה ניתן להבין את דברי הגמרא ביבמות (קב.), שלפיה גר אינו יכול לדון את ישראל משום שנאמר "מקרב אחיך", אלא אם כן הייתה אמו מישראל. אולם לעניין בית דין של חליצה צריך שיהיו אביו ואמו מישראל [לדעת הסמ"ג והתוספות ד"ה לעניין שהובאה ברמ"א (סימן קסט סע' ב), הוא יכול לדון

קובעת פגם דומה בוולד, שהרי הפגם הוא חלק קבוע מייחוסה ואיננו משתנה בנישואיה. האב, לעומת זאת, מעביר גם את ייחוסו המשפחתי, כיוון שהוא חלק קבוע מזהותו.

ד. "באומות הלך אחר הזכר"

הזכרנו בפתיחה (פרק א) את הכלל "באומות הלך אחר הזכר" (יבמות עח:), שלפיו ייחוסו של ולד של גוי וגויה נקבע על פי ייחוסו של האב. יש לחקור אם סוגיית ייחוס הוולד לאומה מאומות העולם דומה לסוגיית הייחוס הלאומי בישראל, שבו ייחוס האם קובע את ייחוס הוולד בהעדר אב, או שמא הוא דומה לסוגיית הייחוס המשפחתי, שגם בו נאמר הכלל "הלך אחר הזכר", וייחוסה של האם איננו קובע כלום (על פי דברי ר' חיים דלעיל).

מה הנפקא מינה בשאלה זו?

במקרה ששני ההורים הם גויים, הוולד יילך אחר האב לפי שני הצדדים בחקירה, משום שגם אם ייחוס לאומי של גויים דומה לזה של ישראל, הרי אין האם קובעת ייחוס זה אלא בהעדר אב, ובשני הורים גויים יש אב, משום שהנישואין כשרים.

הנפקא מינה היא במקרה שישראל בא על גויה עמונית: אם זהו ייחוס לאומי הדומה לזה של ישראל – הוולד יהיה עמוני. אולם אם זהו ייחוס הדומה לייחוס משפחתי – הוולד יהיה גוי ללא ייחוס לאומי.

הרב צבי שכטר שליט"א בספרו ארץ הצבי (סי' יז) טען שבגוי אין מושג של אומה, אלא של משפחה בלבד:

"ואעשך לגוי גדול... ונברכו בך כל משפחות האדמה" (בראשית יב, ב-ג) – שהבדל יסודי יש בין האומה הישראלית לבין שאר אומות העולם, דרך האומה הישראלית דינה כ"גוי" וכאומה¹⁰², ואילו שאר הגויים אינם "גוי" באמת אלא דין משפחה להם בלבד¹⁰³. ולפיכך קיימא לן "באומות הלך אחר הזכר", דילפינן מקרא דכתיב "למשפחות לבית אבותם" דרך משפחת אב קרויה משפחה... וכן הדין בייחוס כהונה ולויה... אבל קביעות הולד כישראלי ולא כנכרי – אין זה עניין התלוי במשפחתיות.

אולם הרב שכטר אינו מסביר מדוע ייחוס האם אינו קובע ייחוס לאומי בגויים כשם שהוא קובע ייחוס לאומי בישראל. נראה להסביר, שההלכה אינה רואה בכל אומה מאומות העולם קהל, אלא מכירה בשני קהלים בלבד: קהל ה' או קהל שאינו של ה'. כל אומה מאומות העולם נחשבת למשפחה בתוך הקהל שאינו של ה'.

אולם מדברי הרמ"א (אבה"ע, סי' ד סע' ז) נראה לכאורה שלא כדברי הרב שכטר:

גר מצרי שנשא כותית עמונית – הבן הוא עמוני והבת היא מותרת.

אפילו אם אביו בלבד מישראל. בית דין של חליצה ממונה על המשך המשפחתיות, ולעניין זה חשוב שיהיו הדיינים עצמם מיוחסים למשפחות ולכן צריך שיהיה להם אב. מה שאין כן בבית דין רגיל שיש בו שררה, צריך שיהיה "מקרב אחיך" ולכן חשובה האם.

¹⁰¹ "חזון יחזקאל" (לעיל הערה 18) מתקשה בקושיה דומה, ותיורצו השני דומה לתיורצו: "דכשנתקדשו הכהנים והלויים בקדושת כהונה ולויה, נתקדשו רק הזכרים בלבד... ורק לבנותיהם של אלה שנתקדשו יש להם דין כהונה ולויה משום שהם מתייחסות אחרי אבותיהן הזכרים... ולא דמי לדין קהל שחל על הנשים דין קהל מחמת עצמם". גם הוא מסביר שיכולת האשה להעביר את הייחוס לוולד תלויה בשאלה מה איכותו של ייחוס זה אצל האשה. אלא שהוא לא מחלק בין ייחוס שקבוע אצלה לכזה שאינו קבוע, אלא בין ייחוס שבא לה מחמת עצמה זה שקיבלה מאחרים. חילוק נוסף בין דברינו לדבריו הוא שדבריו מצומצמים רק להעדר היכולת של ייחוס האשה לקבוע כהונה ולויה, ולא לכל דיני המשפחה, ואילו אנו מנסים להסביר מדוע האשה מופקעת מכל הדינים התלויים במשפחה.

¹⁰² הרב שכטר חידש מושג של "גוי" כדי להסביר מה יש בעם ישראל מעבר למשפחה. בהמשך הוא משתמש בו כדי לבאר מדוע האשה יכולה לקבוע ישראליות על אף הכלל ש"משפחת אם אינה קרויה משפחה". אולם לפי דברינו לעיל (פרק ג) אין צורך לחדש גדר של "גוי"; ניתן לומר שיש בעם ישראל מושג של "קהל", שמנותק מעניין המשפחה. ממנו נובע ההסבר לכך שהולכים אחר האשה בגוי הבא על בת ישראל.

¹⁰³ יש להביא ראיה לזיקה בין גדר "משפחה" לגדר "אומה" מגרסת הירושלמי (יבמות פרק ח הל' ג) ללימוד הכלל "באומות הלך אחר הזכר": "רבי חזקיה בשם אחא: מתינתא אמרה כן: מנין אתה אומר אחד מכל משפחות הארצות שבא על אחת מן הכנענים וילדה ממנו בן מותר לקנותו עבד? ת"ל (שם כה) 'וגם מבני התושבים הגרים עמכם' – יכול אפילו אחד מן הכנענים שבא על אחת מן האומות? ת"ל 'אשר הולידו בארצכם'. וכן בבבלי (סנהדרין קג:) לגבי הרחקתם של עמונים ומואבים מקהל ה': "אמר ר' יוחנן משום רבי יוסי בן קסמא: גדולה לגימה שהרחיקה שתי משפחות מישראל, שנאמר 'על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים'. ומשמע שכל אומה נקראת משפחה.

לכך יש חיזוק גם מפסוקים במקרא: 1. זכריה יד, יז-יח: "והיה אשר לא יעלה מאת משפחות הארץ אל ירושלם להשתחות למלך ה' צבאות ולא עליהם יהיה הגשם. ואם משפחת מצרים לא תעלה ולא באה ולא עליהם תהיה המגפה אשר יגף ה' את הגוים אשר לא יעלו לחג את חג הסוכות". 2. עמוס ג, א-ב: "שמעו את הדבר הזה אשר דבר ה' עליכם בני ישראל על כל המשפחה אשר העליתי מארץ מצרים לאמר. רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה על כן אפקד עליכם את כל עונותיכם" (זאת מתוך הנחה שמושג ה"משפחה" במקרא ובחז"ל משמעותו זהה למושג ההלכתי שמצאנו בירושה וביוחסין).

הרמ"א סובר שבמקרה של גר שבא על גויה עמונית, שבו הולכים אחר האם ככל ישראלי שבא על גויה, ייחוס האם קובע לא רק שהוולד גוי ואינו בקהל ה', אלא אף את ייחוסו כעמוני, למרות הכלל של "באומות הלך אחר הזכר".

ניתן להסביר את דברי הרמ"א בשני אופנים שונים:

א. הוא מסכים עם הרב שכטר, שבאומות העולם יש רק מושג של "משפחה" ולא של "קהל", אלא שהוא סובר שגם בייחוס משפחתי בהעדר אב הולכים אחר האם, כדברי ר' אלחנן שהבאנו לעיל (ריש פרק ב).

ב. הוא מסכים שייחוס משפחתי יכול להיקבע רק על ידי האב (כדעת ר' חיים, שם), אלא שהוא חולק על תפיסתו של הרב שכטר, וסובר שהכלל "באומות הלך אחר הזכר" אינו דומה לייחוס המשפחתי, שאינו נקבע כלל על פי ייחוס האם, אלא לייחוס הלאומי, שבו במקום שאין אב ייחוס האם קובע את ייחוס הוולד.

מדברי הרמ"א בחו"מ (סי' רעו סע' ד) שהבאנו לעיל (פרק ב1) לגבי שתוקי שאין אמו יורשתו למרות שאין משפחת אב, נראה שהוא מסכים שאין הולכים אחר האם אף בהעדר אב (כדברי ר' חיים ומסקנתנו בפרק ב). לכן מסתבר שלדעתו באומות הלך אחר הזכר דומה לייחוס לאומי (ולא כדברי הרב שכטר).

ה. גדר איסור גר עמוני

בפרק זה נעסוק בהבחנה באיסור עמוני בין גר לגיורת, ונציע שהבחנה זו בנויה על דין "הלך אחר הזכר" שבו עסקנו בפרקים הקודמים. בתורה מבואר (דברים כג, ד-ה; ח-ט) האיסור לשאת גרים מבני עמון ומואב, ובסמוך מבואר האיסור לשאת גרים מבני מצרים ואדום:

לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה' גם דור עשירי לא יבא להם בקהל ה' עד עולם.
על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים בדרך בצאתכם ממצרים ואשר שכר עליך את בלעם בן בעור מפתור ארם נהרים לקללך...

לא תתעב אדמי כי אחיך הוא לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו.
בנים אשר יולדו להם דור שלישי יבא להם בקהל ה'.

בתורה מפורש שיש הבחנה בין שני האיסורים: איסור עמוני ומואבי הוא איסור עולמי, ואילו איסור מצרי הוא איסור שבטל בדור השלישי.

במשנה ביבמות (פ"ח מ"ג) יש הבחנה נוספת בין דין מצרי לדין עמוני:

עמוני ומואבי אסורים ואיסורן איסור עולם אבל נקבותיהם מותרות מיד. מצרי ואדומי אינם אסורים אלא עד שלשה דורות אחד זכרים ואחד נקבות. ר"ש מתיר את הנקבות מיד. אמר ר' שמעון ק"ו הדברים: ומה אם במקום שאסר את הזכרים איסור עולם התיר את הנקבות מיד, מקום שלא אסר את הזכרים אלא עד שלשה דורות, אינו דין שנתיר את הנקבות מיד? אמרו לו: אם הלכה – נקבל, ואם לדין – יש תשובה. אמר להם: לא, כי הלכה אני אומר.

לדעת חכמים¹⁰⁴ אנו מתירים נקבות דווקא בעמוני, ואילו במצרי אנו אוסרים אף נקבות. ר' שמעון משווה ביניהם, וסובר שהאיסור כולל דווקא זכרים ולא נקבות.

בגמרא ביבמות (עז). מובאת מחלוקת תנאים בשאלה מה יסוד ההבחנה בין עמוני לעמונית:

כתנאי, "עמוני" – ולא עמונית, "מואבי" – ולא מואבית – דברי רבי יהודה, רבי שמעון אומר: "על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים" – דרכו של איש לקדם ולא דרכה של אשה לקדם.

לדעת ר' שמעון, טעם החילוק ברור: הזכרים נאסרו לבוא בקהל ה' מפני שחטאו בכך שלא קידמו את ישראל בלחם ומים, אך הנקבות, שלא היה מתפקידן לצאת לקראת בני ישראל, לא חטאו ולכן לא נאסרו לבוא בקהל ה'. אולם לדעת ר' יהודה לא ברור מדוע דרש "עמוני" – ולא עמונית" ולא דרש "מצרי" – ולא מצרית?

בעלי התוספות (שם, ד"ה כתנאי) מתקשים בשאלה זו:

וא"ת לר' יהודה תקשי ליה "מצרי" – ולא מצרית? ואמר ר"י, דגבי עמוני ומואבי היה לו לקצר ולכתוב "עמון ומואב", הלכך מדכתיב "עמוני ומואבי" אית לן למדרש דלמעט עמונית ומואבית קאתי. אבל מצרי, אם היה כותב "מצרים" היה

¹⁰⁴ ברייתא (עז): "ת"ר 'בנים' – ולא בנות" שתובא לקמן, מבואר שמדובר בר' יהודה.

מאריך יותר. והא דכתיב "אדומי" ולא כתיב "אדום" – אגב "מצרי" כתיב "אדומי".

לפי התוספות, פשוטו של מקרא קובע שאיסור עמוני כולל גם נקבות, כמו שבכל מקום התורה דיברה בלשון זכר והתכוונה גם לנקבה. מה שגרם לר' יהודה למעט נקבות היא אריכות הלשון בפסוק שנכתב "עמוני" במקום "עמון". במצרי, שלא הייתה אריכות לשון, הבין ר' יהודה את הפסוק כפשוטו, שהאיסור כולל זכרים ונקבות.¹⁰⁵

אולם הרמב"ן¹⁰⁶ מפרש:

לא קשיא ליה "מצרי" – ולא מצרית, דהתם מפרש בהו קרא "אשר יולדו להם" – הכתוב תלאן בלידה.

לדעת הרמב"ן, פשוטו של מקרא הוא שהאיסור חל על זכרים ולא על נקבות, אלא שבמצרי נאמר גם: "בנים אשר יולדו להם" לכן נאסרו זכרים וגם נקבות. בהמשך ננסה לבאר, מה הקשר בין הפסוק "בנים אשר יולדו להם" לאיסור זכרים ונקבות.

הבנה זו של הרמב"ן, שמפשוטו של מקרא משמע זכרים ולא נקבות, יש לה בסיס בברייתא שעוסקת באיסור מצרי (יבמות עז):

ת"ר: "בנים" – ולא בנות – דברי ר"ש, אמר ר' יהודה: הרי הוא אומר "בנים אשר יולדו להם דור שלישי" – הכתוב תלאן בלידה.

מהברייתא עולה שהן לדעת ר' יהודה והן לדעת ר"ש, כאשר כתוב בתורה "בנים" אין זה כולל נקבות¹⁰⁷, אלא שבגלל הפסוק "בנים אשר יולדו להם" ר' יהודה סובר שאיסור מצרי כולל גם נקבות, אך לגבי איסור "לא יבוא עמוני" שאין פסוק נוסף שמרבה נקבות, רק זכרים נאסרו.

לאור דברי הרמב"ן המוכחים בסוגיות, קשה מה נשתנתה פרשה זו מכל פרשיות שבתורה, שבכל התורה, על אף שהפסוק דיבר בלשון זכר – אין אנו מחלקים בין זכרים לנקבות¹⁰⁸, ואילו כאן אנו ממעטים נקבות מן האיסור, לולי הפסוק "בנים אשר יולדו להם".

ניתן להציע שהתשובה לכך היא שהמיוחד באיסור זה הוא ההתייחסות שלו לבעלי ייחוס לאומי מסוים. לאור זאת, אם נניח שייחוס לאומי באומות העולם דומה לייחוס משפחתי בישראל (כדברי הרב שכטר שהובאו בפרק הקודם), הרי שיש סברה לומר שהאיסור מופנה דווקא כלפי זכרים, כיוון שרק אצל זכרים הייחוס הלאומי הוא חלק קבוע מזהותם (כשם שרק אצל הזכרים ההשתייכות המשפחתית היא חלק מזהותם).

אולם גם אם נקבל את דברי הרמ"א, שלפיהם ייחוס לאומי באומות העולם דומה לייחוס לאומי בישראל, והוא נחשב לגורם קבוע גם בזהות האם, ניתן להבין מדוע האיסור הוא רק בזכרים. ונבאר דברינו:

יש לחקור אם כשהתורה מצווה "לא יבוא עמוני ומאבי בקהל ה'", משמעות הציווי היא שאסור לאיש או אשה מ"קהל ה'" להינשא לבעל ייחוס עמוני, או שהציווי הוא למנוע יצירת משפחה של בעלי ייחוס עמוני בקהל ה'.

הנצי"ב בפירושו לתורה "העמק דבר" בעניין איסור עמוני מסביר:

"לא יבוא להם" – לפי הפשט לא ישאו אשה בת ישראל ויבא להם בנים בקהל ישראל, והדרש ידוע.

כלומר, האיסור הוא למנוע מהם הבאת בנים נוספים לקהל ה', כמו ההסבר השני.

אם נקבל הסבר זה, עדיין יש מקום להתלבט באלו מקרים של נישואים אנו מביאים בנים עמוניים לקהל ה'. אם נניח שלאחר התגיירותם

¹⁰⁵ לפי זה, לכאורה, היה צריך לדרוש "אדומי" – ולא אדומית; והתוספות מיישבים, שהתורה נקטה "אדומי" ולא "אדום" אגב "מצרי".

¹⁰⁶ כך פירשו גם תוספות ישנים במקום, אות א.

¹⁰⁷ יש להצביע על סתירה בשיטת ר' שמעון: מצד אחד בברייתא זו לגבי איסור מצרי הוא מבין שהכתוב "בנים" בא למעט בנות. אולם לגבי עמוני, בברייתא (עז). שהבאנו לעיל, הוא חולק על ר' יהודה ואיננו סובר שהביטוי "עמוני" בא למעט עמונית, אלא למעט נשים, כפי שנדרש מהפסוק "על דבר אשר לא קידמו" – דרכו של איש לקדם וכו'! ויש ליישב, שמהמילה "עמוני" אין למעט נקבות, אך מהמילה "בנים" יש למעט נקבות, כמו שמצוי בדרשות רבות: לגבי תלמוד תורה "ולמדתם אותם את בניכם" – ולא בנותיכם" (קידושין כט:), לעניין איסור קרחה "בנים" – ולא בנות" (שם לה:), סמיכות ותנופות: "בני ישראל" – ולא בנות ישראל", הגשות קמיצות והקטרות: "בני אהרן" – ולא בנות אהרן" (שם לו). ועוד.

עוד קשה הברייתא שעוסקת בעמוני, שלפיה טעמו של ר"ש הוא משום "על דבר אשר לא קידמו", ואם כן בעמוניות יש סיבה מיוחדת להיתר, כיוון שהנשים לא חטאו, מה שאין כן במצריות. לאור זאת, דברי ר"ש במשנה (יבמות פ"ח מ"ג) אינם ברורים, שם הוא למד שמצריות מותרות בק"ו מעמוניות, שלמרות שמדובר באיסור עולם הקלו בנשים. ונראה להציע שיש כאן שני תנאים אליבא דר' שמעון: התנא שבמשנתנו סובר שטעמו של ר' שמעון הוא משום "עמוני ולא עמונית" ולכן ניתן ללמוד ק"ו למצריות. הוא גם הדורש בברייתא עז: "בנים" – ולא בנות". לעומת זאת התנא שבברייתא (עז), שלומד את ההיתר בעמונית מכך שלא קידמו וכו', סובר שפשוטו של מקרא כולל גם בנות, וכדברי התוספות הנ"ל. יש להעיר שבספרי (כי תצא פסקה רמט) מובא הטעם "על דבר אשר לא קידמו" בשם חכמים, ולא בשם ר' שמעון.

¹⁰⁸ כמו שדורשים חז"ל: "איש או אשה כי יעשו מכל חטאות האדם" (במדבר ד, ו) – השווה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה" (יבמות פד:).

של העמוני והעמונית ייחוסם הלאומי הקודם נמחק, אלא שיש להתייחס אליהם כישראלים פגומים כמו ממזר, הרי שכל ולד שיצא מגר עמוני או גיורת עמונית יהיה עמוני, שהרי הולכים אחר הפגום בין אם הוא זכר ובין אם הוא נקבה. לכן כדי למנוע כניסת בנים בעלי ייחוס עמוני לקהל ה', יש לאסור עמוני ועמונית. לפי הנחה זו, הדרשה "עמוני" – ולא עמונית" תמוהה.

אולם אם נאמר שייחוסם הלאומי הקודם לא נמחק, אלא שאנו ממשיכים להתייחס אליהם כבעלי ייחוס לאומי עמוני ולא כישראלים פגומים, הרי שכאשר ישראלי נושא גיורת עמונית, הוולד יהיה ישראלי הן בייחוסו המשפחתי והן בייחוסו הלאומי, שהרי במקום שיש אב מתייחסים אחר האב, ולכן אין סיבה לאסור נישואים כאלה. דברים ברוח זו כתב שד"ל בפירושו לתורה (דברים כג, ד) ¹⁰⁹:

אין הנשים בכלל, כי לשון ביאה בקהל לא יפול רק על הזכרים, אשר בבואם בעם אחר יעשו בקרבו משפחה חדשה, מה שאין כן הנשים, כי משפחת אם אינה קרויה משפחה...

חיזוק להנחתנו שהייחוס הלאומי העמוני לא נמחק בהתגירות ניתן למצוא בדברי ה"מנחת חינוך" (מצוה תקסב ס"ק ב). לדעתו, האיסור "לא תדרוש שלומם וטובתם" (דברים כג, ז) חל גם על עמוני ומואבי לאחר התגירותם. ראייתו היא מכך שאיסור זה מוסב על האיסור "לא יבוא עמוני" שבפסוק הקודם, שחל גם על גרים ¹¹⁰. אם הייחוס הלאומי של העמוני והמואבי היה נמחק לאחר ההתגירות, והרי הם ישראלים פגומים כמו ממזר, אין שום סברה לאסור לדרוש את שלומם וטובתם; אלא שנראה שה"מנחת חינוך" סבר שהייחוס הלאומי העמוני לא נמחק לאחר ההתגירות.

לסיכום, הסיבה שגר עמוני אסור בישראלית היא משום שייחוס הוולד יקבע על פי ייחוס האב – כייחוס לאומי עמוני.

אולם לפי הנחה זו שאיסור הנישואין הוא בגלל הוולד שיצא מנישואין אלה, לכאורה היה מקום לאסור גר עמוני בגיורת, ולא רק בישראלית שהיא חלק מקהל ה', שהרי בשניהם הוולד הוא גר עמוני.

ונראה שאמנם שאלה זו קשה לפי שיטת הר"ן (פרק ג), הסובר שוולד גר וישראל הוא גר לכל דבר ומותר בממזרת. אך לפי שיטת הרמב"ם, לפיה גר שנושא בת ישראל, הגם שהוא מקבל את הייחוס המשפחתי מאביו הוא עדיין נחשב ל"קהל ה'", אין קושיה. זאת משום שבמקרה דנן הוולד יהיה עמוני ששייך לקהל ה', מה שאין כן בוולד של גר עמוני וגיורת ¹¹¹.

1. דינה של גיורת עמונית

בפרק הקודם הצענו שגיורת עמונית מותרת לישראל, כיוון שהייחוס העמוני שלה איננו עובר לוולד כשהאב הוא ישראלי. בפרק זה נביא את מקור ההלכה שאין הגיורת העמונית מעבירה את הייחוס העמוני לוולד ואת מחלוקת האחרונים שהלכה זו מעוררת.

כבר הזכרנו בפרק ד' את המחצית הראשונה של דברי רבין בשם ר' יוחנן: "באומות הלך אחר הזכר" (יבמות עח:). עתה נעסוק בדיון הגמרא (שם) במחצית השנייה של דבריו: "נתגייירו הלך אחר הפגום שבשניהם", כדי ללמוד מהם על מעמדה של הגיורת עמונית. הגמרא מציעה שהכלל "נתגייירו הלך אחר הפגום שבשניהם" מתייחס למקרה שמצרי נשא גיורת עמונית:

במאי, אילימא במצרי שנשא עמונית, מאי פגום שבשניהם אית בה, "עמוני" – ולא עמונית?

הגמרא דוחה את הסברה שבגיורת עמונית לא שייך לדבר על העברת הפגם לוולד, ולבסוף מסיקה שמדובר בעמוני שנשא מצרית, שאם הוולד זכר הוא עמוני ואם נקבה היא מצרית.

ר' שמואל רוזובסקי בחידושו (עמ' רמז¹¹²) חוקר מהי הסיבה שלא שייך לומר "הלך אחר הפגום" בגיורת עמונית:

אם נאמר דאע"פ דיש עליה שם עמונית, מכל מקום כיוון דאינה פגומה אין כאן הדין דהלך אחר הפגום, דדוקא ביש בה פסול אמרינן הלך אחר הפגום... או דנימא דכיוון שהתגייירה והוי בת ישראל כשרה פקע ממנה שם עמונית...

חקירתו היא אם הסיבה שלא אומרים בגיורת עמונית "הלך אחר הפגום" היא משום שהיא מותרת, ולכן ייחוסה העמוני אינו מהווה פגם,

¹⁰⁹ יש להדגיש ששד"ל איננו מבאר כך מתוך שהוא חש כפוף לתורה שבע"פ בפרשות ההלכתיות, כשיטת ראב"ע. אדרבה, שיטתו דומה לשיטת רשב"ם, היינו שגם בפרשות הלכתיות יש לפרש על פי פשוטו של מקרא. עיין במאמרו של אבי מורי פרופ' שמואל ורגון: "ייחוס הביקורתי של שד"ל כלפי פרשנות ההלכה של חז"ל הנוגדת את פשוטו של מקרא" [התפרסם ב"Jewish Studies Internet Journal", www.biu.ac.il, כרך ב' (רמת גן, תשס"ג)].

¹¹⁰ כך הוא דייק מהרמב"ם (מלכים, פרק ו' הל' ו), שציטט את המדרש בספרי (כי תצא פסקה רנא): "לפי שנאמר 'עמך ישב בקרבך'... בטוב לו לא תוננו' (דברים כג, ז) – יכול עמון ומואב כן? תלמוד לומר 'וטובתם'... לפי זה, הפסוק 'עמך ישב בטוב' מוסב על גרי צדק, כמו שמבואר ברמב"ם (עבדים, פרק ח' הל' יא).

¹¹¹ אמנם להלכה ולד של גר עמוני שנשא ישראלית לא ייחשב כקהל ה', אך זה רק מפני שההלכה קובעת שכל מי שאסור לבוא בקהל ה' כמו ממזר מצרי ואדומי (ולחלק מהשיטות אף פצוץ דכא) איננו נחשב לחלק מקהל ה'.

¹¹² בתחילת הקונטרס בעניין פסולי קהל.

או משום שייחוסה העמוני נחקק.

לדעתו, הנפקא מינה בחקירה זו היא מה דין וולד של גוי שבא על גיורת עמונית: אם נאמר שהגיורת היא עמונית – הוולד יהיה גר עמוני, ואם היא ישראלית גמורה – אף הוולד יהיה ישראלי, שהרי גוי הבא על בת ישראל הוולד כמותה. זאת מתוך הנחה שכשאינן אב, גם ייחוס האם העמונית יכול לקבוע את ייחוס הוולד כעמוני, כדברי הרמ"א שהבאנו לעיל (פרק ד) ולא רק ייחוס כללי של גוי כמו שהצענו על פי הרב שכטר (שם).

מסקנת ר' שמואל היא שעמונית מוחקת בהתגירותה את ייחוסה הלאומי העמוני. סברתו היא שלא ייתכן שאשה שהיא בעצמה כשרה תגרום לוולדה פסול.

אולם ה"מנחת חינוך" (בהמשך לדבריו שהבאנו בפרק הקודם) סובר שגיורת עמונית שומרת על ייחוסה הלאומי העמוני, לכן לדעתו האיסור "לא תדרוש שלומם וטובתם" חל גם עליה.

גם ר' אלחנן (קובץ הערות סי' מד ס"ק ד) מניח כדבר פשוט שגיורת עמונית שומרת על ייחוסה העמוני, ואם יוולד לה בן מגוי הוא יהיה גר עמוני. אולם לאור זאת הוא מתקשה בקושייתו של ר' שמואל, מדוע אין אומרים "הלך אחר הפגום" בישראל שנשא גיורת עמונית.

לענ"ד, כפי שכבר הסברנו לעיל, הסיבה שאין הולכים כאן על פי הכלל של "הלך אחר הפגום" למרות שהגיורת שומרת על ייחוסה העמוני, היא שאין אנו מתייחסים לייחוס העמוני כפגם אלא כייחוס לאומי, ולכן אין הוולד מקבל אותו מהאב אלא מהאם, כאשר יש לו אב להתייחס אחריו.

לפי דברינו אין משמעות לשאלת הגמרא "מאי פגום שבשניהם אית בה, 'עמוני' – ולא עמונית?" לגבי גר מצרי שנשא גיורת עמונית, שהאם אינה פגומה. כוונת הגמרא לומר שהדרשה "'עמוני' – ולא עמונית" מגלה לנו שאיננו מתייחסים לייחוס הלאומי העמוני כפגם, אלא ככל ייחוס לאומי אחר, שמועבר רק על ידי האב. לכן לא ייתכן שהוולד יקבל את הייחוס הלאומי העמוני מהאם.

ז. מחלוקת התנאים בגדר איסור גר מצרי

לפי הבנתנו עד כה, ההבחנה בין זכרים לנקבות באיסור עמוני נובעת מכך שהאיסור מתייחס לבעלי ייחוס לאומי מסוים, והזכרים הם הקובעים ייחוס זה. לפי דברינו, מסיבה זו יש מקום להבחין בין זכרים לנקבות גם באיסור מצרי. דומני שזהו הרקע למחלוקת בין ר"ש לר' יהודה (יבמות עז). שהבאנו לעיל (פרק ה):

ר"ש דורש "'בנים' – ולא בנות" כיוון שהבין שפסול מצרי, כמו איסור עמוני, בא למנוע התערות של אנשים בעלי זהות לאומית מצרית בקהל ה'. לכן האיסור הוא רק בזכרים, שכאשר יישאו ישראליות הוולד יהיה מצרי.

אולם ר' יהודה הבין שאיסור מצרי איננו דומה לאיסור עמוני, אלא שיש לו דין של ישראלי פגום, כמו ממזר. משום כך גם מצרית אסורה כממזרת, והוולד ממנה יהיה מצרי כמו שהוולד מממזרת הוא ממזר.

השוואה בין פסול מצרי לפסול ממזר מתבטאת בכך שהגמרא (יבמות עח.) מבינה שייתור המילה "להם" בפסוק לגבי מצרי ואדומי "בנים אשר יולדו להם" מהווה מקור נוסף לכלל "הלך אחר הפגום" שקיים בממזרות ונלמד מייתור המילה "לו" בפסוק "לא יבוא לו"¹¹³. הגמרא אף מנסה להבין מדוע יש צורך בשני מקורות אלו:

"להם" הלך אחר פסולן... ואיצטריך למיכתב "להם" הכא ואיצטריך למיכתב "לא יבוא לו בקהל ה'" גבי ממזר...

השוואה זו היא רק אליבא דר' יהודה, שמשווה גר מצרי לגיורת מצרית, אך לשיטת ר"ש, הדורש "'מצרי' – ולא מצרית", המצרית איננה אסורה, ויש להניח שאם ישראלי ישא אותה – הוולד לא יהיה פגום (כמו שראינו בפרק הקודם לגבי עמונית), בניגוד לממזרת שמעבירה את הפגם לוולד¹¹⁴.

אולם לא ברור כיצד למד ר' יהודה מהפסוק "בנים אשר יולדו להם" שאיסור מצרי הוא גם בנקבות, בדומה לממזרות, ושונה מעמוניות.

רש"י (יבמות עז. ד"ה אשר יולדו) מציע שני פירושים:

¹¹³ דברים כג, ג

¹¹⁴ וכן כתב האבנ"מ (סי' ד ס"ק ט): "ואי נימא במצרי ואדומי 'בנים' – ולא בנות, וכדס"ל לר"ש, אם כן על כרחך 'להם' לא מידרש כלל... דהא אי נימא 'מצרי' – ולא מצרית, אם כן אינה פגומה כלל, ואם כן על כרחך לא מידרש להך דרשה ד'להם' – דהלך אחר הפסול".



כל הנולדים להם – אפילו נקבה במשמע.

לישנא אחרינא: תלאן בלידה – תלה הבנים באם שילדת אותם דאם היא ראשונה הבן שני ואי לאו דנקבות אסורות למאי הלכתא תלאן בלידה.

פירושו הראשון של רש"י הוא שלשון "לידה" כולל את כל הנולדים, זכרים ונקבות. פירושו השני של רש"י מתבסס על הגמרא לקמן (עז), שלומדת מכך שהכתוב תלאן בלידה שכדי לקבוע אם הולד מצרי דור שני או שלישי במקרה שגר מצרי נשא גיורת מצרית, הולכים אחר האם. היינו, כאשר האם ראשונה – הולד שני, וכאשר היא שנייה – הולד שלישי ומותר¹¹⁵. אילו היא עצמה הייתה כשרה, אין סברה שקביעת הפסול של הולד תהיה על פי ייחוסה¹¹⁶. לאור דברינו לעיל, משמעות ריבוי הנשים בפסוק זה היא שזהו פגם ולא ייחוס לאומי.

אולם ניתן להציע שמה שהביא את ר' יהודה להבחנה זו היא ההלכה שלאחר שני דורות המצרים מותרים, בניגוד לעמונים שאסורים לעולם:

כלומר, אילו הייחוס הלאומי המצרי עצמו היה סיבת האיסור לבוא בקהל ה' לאחר הגיור, אין שום סברה שהאיסור ייפסק לאחר שני דורות, שהרי ייחוס לאומי או משפחתי ממשיך לעולם, וולד של מצרי שני הוא מצרי שלישי וכן הלאה בלא הפסק (אם לא על ידי גיור לפי הרמב"ם או בלבול האומות), כמו במשפחות כהונה ולוייה. לכן הסיק ר' יהודה שמה שפוסל מצרי מלבוא בקהל ה' שני דורות איננו הייחוס הלאומי המצרי. בהמשך (פרק ח) נברר אם האיסור במצרי הוא משום שהלאומיות המצרית נמחקת בהתגיירות ונותר רק פגם, או שהלאומיות המצרית נשארת גם לאחר ההתגיירות, אלא שאין בה פגם אלא בדורות הראשונים שלאחר הגיור.

לענ"ד, מימרת ר' יהודה שאיסור מצרי כולל נקבות כיוון ש"הכתוב תלאן בלידה", משמעותה היא שמאחר שאנו מוצאים שלאחר לידה של שני דורות הפסול בטל, אי אפשר לומר שהפסול נובע מייחוס הלאומי עצמו כמו בעמוני, אלא שזהו פגם הדומה לממזרות, הכולל גם נקבות, אלא שממזרות ממשיכה לעולם ואילו פגם המצרי נמשך רק שני דורות^{117,118}.

אולם לכאורה קשה, כיצד ניתן לומר שהעובדה שהפסול נפסק מוכיחה שזהו פגם ולא ייחוס לאומי, הרי משנה מפורשת היא (יבמות פ"ח מ"ג) שגם פגם הממזרות ממשיך לעולם, למרות שאינו ייחוס לאומי?

אמנם בממזרות עצמה לא נאמר במפורש שזהו איסור שממשיך לעולם, אלא עד דור עשירי בלבד: "לא יבוא ממזר בקהל ה' גם דור עשירי לא יבוא לו בקהל ה'" (דברים כג, ג). ההלכה שהממזרות ממשיכה עד עולם נלמדה בגזירה שווה "עשירי" – "עשירי" מהפסוק לגבי עמוני: "לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה' גם דור עשירי לא יבוא להם בקהל ה' עד עולם" (שם שם, ד). דבר זה מעיד על כך שמרכיב הנצחיות נובע דווקא מאיסור עמוני, שקשור בייחוס לאומי ולא בפגם.

ח. מחלוקת האמוראים כיצד קובעים מצרי שני או שלישי

¹¹⁵ הרמב"ם (פרק יב הל' כ) ביאר שמשמעות הכלל "הכתוב תלאן בלידה" בקביעת הפסול, היא ששניהם יכולים לקבוע את הפסול, ולא רק האשה. לקמן נבאר מחלוקת זו בהרחבה.

¹¹⁶ מדברי רש"י אלו הוכיח ר' שמואל רוזובסקי (חי', ריש קונט' בעניין פסולי קהל, עמ' רמז), שלעמונית שהתגיירה אין שום ייחוס עמוני כיוון שהיא מותרת, ודלא כר' אלחנן (קובץ הערות, ס' מד ס"ק ד). אולם אנו טענו שאיסור עמוני שאני, כיוון שהוא ייחוס לאומי שלא עובר על ידי האשה, ולכן ייתכן שגיורת עמונית מותרת על אף שהיא נושאת את הייחוס העמוני.

¹¹⁷ לאור חלוקה זו בין פסול הנובע מייחוס משפחתי לפסול אחר, יש מקום לבאר את הסוגיה בקידושין (עז). הדנה בגדר פסול חלל. הגמרא שם מתקשה מדוע המשנה (שם) מדגישה שפסול חלל עובר מדור לדור לעולם: "בת חלל זכר פסולה מן הכהונה לעולם". ומיישבת, שהיה מקום ללמוד ממצרי ואדומי שהפסול יימחק לאחר שלושה דורות. לאור דברינו שמצרי הוא פגם, ניתן לומר שלפי הגמרא המשנה מחדשת שחללות איננה פגם שיכול להימחק בשלושה דורות כמו מצרי, אלא היא השתייכות למשפחה, ולכן היא ממשיכה לעולם.

מיד אחר כך מתקשה הגמרא מהו המקור לדברי המשנה "ישראל שנשא חללה – בתו כשרה לכהונה, וחלל שנשא בת ישראל – בתו פסולה", דהיינו שפסול חללות נקבע רק על ידי הזכר. לפי דברינו, הגמרא מנסה לברר מנין לנו שחללות היא השתייכות למשפחה ולא פגם שעובר גם על ידי נקבות. ומיישבת: "אמר ר' יוחנן משום ר' שמעון: נאמר כאן 'ולא יחלל זרעו בעמיו' ונאמר להלן 'לא יטמא בעל בעמיו'". מה להלן זכרים ולא נקבות, אף כאן זכרים ולא נקבות". תשובת הגמרא היא שהדבר נלמד בגזירה שווה מכהונה. משמעות הדבר היא שכשם שקדושת כהונה נובעת מהשתייכות למשפחת כהנים, כך פסול חללות נובע מהשתייכות למשפחת חללים. לכן בשניהם הולכים אחר הזכר ואכמ"ל [הערת עורך]: עיין בהרחבה בעניין זה במאמריהם של הרב אליעזר גלינסקי וגד אלדד.

¹¹⁸ מקור נוסף לכך שפסול שאיננו נובע מייחוס לאומי ומשפחתי יכול להיפסק לאחר שלושה דורות נמצא בגמרא בשבת (קמו), שם נאמר שבשעה שהנחש בא על חיה הוא הטיל בה זוהמא. ר' אבא בר כהנא טוען שזוהמא זו פסקה מאבותינו לאחר שלושה דורות: "...דאמר ר' אבא בר כהנא: עד שלשה דורות לא פסקה זוהמא מאבותינו: אברהם הוליד את ישמעאל, יצחק הוליד את עשו, יעקב הוליד י"ב שבטים שלא היה בהן שום דופי".

1. שיטת רבה בר בר חנה

מסקנתנו בפרק הקודם הייתה שלפי שיטת ר' יהודה שנפסקה להלכה, המצירות היא פגם הדומה בהלכותיו למזורות. אולם בפרק זה נראה שסברת ר' שמעון, שלפיה יש לראות במצירות ייחוס לאומי כמו עמוניות, ולא פגם רגיל – לא נדחתה מההלכה לחלוטין. נחלקו האמוראים (יבמות עח.) בשאלה כיצד קובעים אם הוולד מצרי שני או שלישי:

אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן: מצרי שני שנשא מצרית ראשונה – בנה שלישי הוא, אלמא קסבר בתר ידיה שדינן ליה...

כי אתא רב דימי אמר רבי יוחנן: מצרי שני שנשא מצרית ראשונה – בנה שני הוא, אלמא בתר אימיה שדינן ליה... א"ל קרקפנא חזיתיה לרישך בני עמודי כי אמר רבי יוחנן להא שמעתא טעמא דכתיב: "אשר יולדו" הא בעלמא בתר אבוה שדינן ליה...

כי אתא רבין א"ר יוחנן: באומות – הלך אחר הזכר, נתגיירו – הלך אחר פגום שבשניהם.

שיטת רבה בר בר חנה היא שבמצרי שני שנשא מצרית ראשונה הולכים אחר הזכר, ולכן הוולד יהיה מצרי שלישי ומותר. לכאורה, נראה שרשב"ח אימץ את תפיסת ר"ש, שמצירות היא ייחוס לאומי ולכן היא עוברת דרך הזכר בלבד, למרות שפסק כר' יהודה שנשים מצירות נאסרו. ברם רוב הראשונים סוברים שגם לדברי רבב"ח דין מצירות כדין פגם רגיל, ולא הולכים אחר הזכר.

התוספות (קידושין סז., ד"ה בנה) התקשו בדברי רבב"ח, כיוון שהם סותרים את הדרשה "להם הלך אחר פסולן" שהזכרנו בפרק הקודם, שלפיה לאחר ההתגיירות הולכים אחר הפגום שבשניהם, ולא כרבב"ח, שסובר שיש להמשיך להתייחס למצירות כייחוס לאומי גם לאחר ההתגיירות.

ומיישבים, שגם רבב"ח קיבל את הדרשה "להם הלך אחר פסולן" שלפיה המצירות היא פגם, אלא שהוא סבר שמשמעותה היא שהולכים אחר הפגם החמור יותר דווקא כשיש שני הורים עם פגמים שונים, כגון עמוני ומצרית (כדברי הגמרא ביבמות עח:), אך במקרה שמצרי נושא מצרית לא נאמר כלל זה.

נראה שסברתם היא שלמרות שבנו של המצרי הראשון יהיה מותר בדור הבא ובנה של המצרית הראשונה יהיה מותר רק בדור שלאחריו, אין זה נחשב שהאחד פגום מהשני, כיוון שבסופו של דבר שניהם אסורים להינשא לישראל באיסור עשה באותה רמה, בניגוד למצב שבו עמוני, שאסור באיסור לאו, נושא מצרית, שאסורה רק באיסור עשה¹¹⁹.

תירוצו אחר לקושיה זו כתב הריטב"א (יבמות עח. ד"ה בנה שלישי):

וא"ת הא קתני בברייתא "להם הלך אחר פסולן"? י"ל דרבה בר חנה סבר דההיא במצרי שנשא בת ישראל שביאתה בעבירה אבל בשנשא מצרית שאין ביאתה בעבירה הולכים אחר הזכר¹²⁰.

לדבריו, רבב"ח העמיד את הדרשה "להם הלך אחר פסולן" דווקא במקרה שיש עבירה. גם לפי תירוץ זה רבב"ח מקבל את התפיסה שמצירות היא פגם, אלא שהוא סובר שבפגם הולכים אחר האם רק במקרה שבנישואין יש עבירה, כמו במקרה שישאל נשא מצרית או ממזרת, כפי שאומרת המשנה בקידושין (פ"ג מ"ב), שבכל מקום שיש קידושין ויש עבירה הוולד פגום¹²¹.

אולם הריטב"א בקידושין סבר שלדעת רבב"ח מצרי איננו פגם רגיל, כפי שנבאר:

הגמרא בקידושין סבורה שהכלל "כל מקום שיש קידושין ויש עבירה הוולד הולך אחר הפגום" בא לרבות מקרים נוספים, שמתאימים לכלל זה ואינם מפורשים במשנה.

הריטב"א (סז: ד"ה אלא כל מקום דסיפא) מתקשה מדוע לא הזכירה הגמרא את המקרה של ישראל שנשא מצרית כאחד המקרים שכלל זה בא לרבות:

איכא למידק: לימא ליה לאתויי ישראל שנשא מצרית ראשונה דיש קדושין ויש עברה והולד הולך אחר הפגום והולד

¹¹⁹ התוספות (יבמות עח. ד"ה מצרי) טוענים שלפי רבב"ח שהולכים אחר הזכר, אם מצרי שני ישא נתינה – הוולד יהיה מצרי שלישי ומותר. זה נוגד את דבריהם בקידושין (סז.), שלפיהם רבב"ח סובר שהולכים אחר הזכר רק במצרי שנשא מצרית. רעק"א (גליון הש"ס, יבמות עח. ד"ה מצרי שני) מעיר על סתירה זו. בתוספות הרא"ש (במקום) מובאת הדעה מהתוספות בקידושין כחולקת על הדעה שבתוספות זה.

¹²⁰ תירוצו דומה כתבו הרשב"א (יבמות, על אתר) ורש"י (קידושין סז. ד"ה בנה שלישי).

¹²¹ עיין בהערה בפתיחה, שם הובאו דברי האבנ"מ והב"ש, שמנסים ליישב את הכלל של המשנה בקידושין עם דינו של רבין בשם ר' יוחנן ומקרים נוספים שאינם מתיישבים לכאורה עם כלל זה. לפי הריטב"א וסיעתו, נחלקו האמוראים אם בגרים יש צורך בעבירה להעביר פגם או שהפגם עובר גם ללא עבירה.

מצרי שני ופגום? ואיכא למימר, דאין הכי נמי לרב דימי דפסיל במצרי שני שנשא מצרית ראשונה כל דכן דפסיל נמי בהא דיש עבירה ואפשר לתרוצי הכי, אבל לדברי רבה בר בר חנא דמכשיר במצרי שני שנשא מצרית ראשונה אפשר דהוא הדין דבהא נמי בנה כשר, ואנן אליבא דרבה בר בר חנא מקשינן סתמא ודכותה בתלמודא.

הריטב"א מיישב, שהסוגיה היא אליבא דרבב"ח, ולשיטתו פסול מצרי איננו עובר כלל על ידי האם, אפילו כשנישאה לישראל ויש עבירה. לכן במקרה שישראל שנשא מצרית אין הולכים לפי הכלל שבמשנה¹²².

האבנ"מ (סי' ד ס"ק ו) הביא את דברי הריטב"א והקשה עליהם: במה שונה המקרה של ישראל שנשא מצרית ממקרה של ישראל שנשא ממזרת, שבו הולכים אחר הפגום כיוון שיש קידושין ויש עבירה?

לדעתנו ניתן ליישב את דברי הריטב"א באחת משתי דרכים: (1) רבב"ח סבר שאין לדרוש במצרי את הדרשה "להם הלך אחר פסולם", כדעת ר"ש, כיוון שמצריות היא ייחוס לאומי ולא פגם, (2) רבב"ח סבר שאפילו אם נקבל את ההלכה של הלך אחר הפגום, במקרה של ישראל שנשא מצרית הולד לא יהיה פגום, בניגוד לישראל שנשא ממזרת. וטעם הדבר הוא שהכלל שיש ללכת אחר הפגום איננו עוקר לגמרי את הכלל "למשפחותם לבית אבותם", שלפיו עיקר הייחוס הוא אחר האב הישראלי, אלא שמעבר לייחוסו אחר אביו דבק בו גם הפגם מהאם¹²³. לכן, כאשר הפגם של האם הוא ממזרות אין עיקר הייחוס כישראל מונע מפגם הממזרות לחול עליו, אך כאשר הפגם הוא מצריות הוא סותר את עיקר הייחוס הישראלי של הולד, כיוון שמצריות היא לאום ולא פגם רגיל¹²⁴.

לכאורה לפי שיטה זו קשה הסברנו לעיל בהיתר עמונית, שהרי אמרנו שגיוירות עמוניות מותרות משום שאין ייחוסן עובר לוולד, אולם לפי הריטב"א גם הנשים המצריות אינן מעבירות את ייחוסן לוולד, ולמרות זאת נאסרו?

אך נראה שהחילוק הוא ברור: במצרי יש היתר לאחר שני דורות, דבר המוכיח שהתורה לא רואה נזק בהקמת משפחה שיש לה ייחוס לאומי מצרי בתוך ישראל. אם כן, סיבת האיסור להינשא למצרי היא הפגם עצמו שדבק בהם שני דורות, בלי קשר לוולדות, ופגם זה נמצא הן בגברים והן בנשים. לכן יש לאסור נשים, למרות שלפי שיטת רבב"ח הן לא תיצורנה שום משפחה בעלת ייחוס לאומי מצרי. אך בעמוני, שם מטרת האיסור היא למנוע הקמת משפחה עמונית בישראל – נשים מותרות, כיוון שאין הן משפיעות על ייחוס המשפחה, כפי שביארנו לעיל.

2. שיטת רב דימי

הזכרנו בראשית הפרק הקודם את שיטת רב דימי, שייחוס הולד של מצרי ומצרית נקבע על פי האם. הראשונים נחלקו בהבנת שיטתו: רש"י (יבמות עח: ד"ה בלידה) והרא"ש (שם, פרק ד סי' ח) הבינו כפשטות הסוגיה, שלשיטת רב דימי הולכים אחר האם בלבד. לפי דבריהם, רב דימי סובר שפסול מצרי איננו ייחוס לאומי שבו הולכים אחר הזכר, ולא פגם שבו הולכים אחר הפגום – זכר או נקבה. אם כן, מה פשר ההליכה אחר האם?

הגמרא מציעה תחילה שהולד הולך אחר האם מפני ש"עובר ירך אמו". היינו, הוא חלק מגוף האם. הגמרא מקשה על הצעה זו מדברי ר' יוחנן ביחס לבהמה מעוברת שמופרשת לחטאת:

אמר ליה אביי: אלא הא דאמר ר' יוחנן "הפריש חטאת מעוברת וילדה רצה מתכפר בה רצה מתכפר בולדה", אי אמרת בשלמא עובר לאו ירך אמו הוא הוה ליה כמפריש שתי חטאות לאחריות. ואמר רב אושעיא: הפריש שתי חטאות לאחריות מתכפר באחת מהן והשניה תרעה, אלא אי אמרת עובר ירך אמו הוא הוה ליה וולד חטאת וולד חטאת למיתה אזיל? אישתיק.

אמר ליה: דלמא שאני התם דכתיב "אשר יולדו" – הכתוב תלאו בלידה.

¹²² האבנ"מ (סי' ד ס"ק ו) הביא את דברי הריטב"א בקידושין ותמה עליו, שוודאי גם רבב"ח מודה שבשני עממין הולכים אחר הפגום ולא אחר הזכר. לפי האמור לעיל נחלקו הראשונים אם דברי רבב"ח נאמרו דווקא באותה אומה או אפילו בשתי האומות, וחולק על רבין בשם ר' יוחנן. ומכל מקום יש סתירה בריטב"א, שהרי ביבמות כתב שכאשר יש עבירה גם רבב"ח סובר שהולכים אחר הפגום, ואילו כאן העלה על הדעת שאפילו כשיש עבירה אין הולכים אחר הפגם של האשה (וכן הקשה בהערות מילואי חותם על האבנ"מ הערה 21).

¹²³ כך סוברים גם ר' שמואל רוזובסקי (חי' ליבמות סי' יא אות ה) ור' אלחנן (קובץ הערות סי' מד ס"ק ד), בניגוד לאבנ"מ (סי' ד ס"ק יג).

¹²⁴ נדמה שכיוונו לדעת ר' רפאל אהרן יהין (המהדיר על הריטב"א ביבמות), הערה 641: "דכל הך יסוד לומר דלמשפחותם לבית אבותם דמפקיע מדין הלך אחר פסולן היינו בכגון פסול מצרי דיסוד פסולן ופגמן 'מחמת ייחוסן' דמתייחסים למצרי. ואף דנתגייירו מכל מקום לענין פסולן לקהל לא בטל ייחוסם..." דהיינו שבמקום שהפסול עצמו נובע מהשתייכות לאומה, הוא איננו יכול לגבור על דין "למשפחותם לבית אבותם", מה שאין כן פגם ממזרות, שאיננו קשור להשתייכות משפחתית, ולכן דין "למשפחותם לבית אבותם" איננו מתנגש אתו.

ר' יוחנן סבור שאין דין ולד בהמה מעוברת שהופרשה לחטאת כדין ולד בהמה שהופרשה כעתודה לחטאת ואחר כך התעברה וילדה ("ולד חטאת"), אלא שדינו כזה של בהמה אחרת שמופרשת למקרה שאי אפשר יהיה להקריב את הבהמה הראשונה ("שתי חטאות לאחריות"). מכך מוכיחה הגמרא שר' יוחנן אינו סובר שעובר ירך אמו.

על פי רש"י והרא"ש, שאומרים שהולכים אחר האם, רב דימי משיב לאביי שלעניין קביעת שם מצרי גם ר' יוחנן מודה שעובר ירך אמו, משום שנאמר "בנים אשר יולדו להם".

אולם הרמב"ם (פרק יב הל' כ) פסק שהולכים אחר האב או האם להחמיר:

מצרית מעוברת שנתגיירה – בנה שני. מצרי שני שנשא מצרית ראשונה או מצרי ראשון שנשא מצרית שנייה – הולד שני, שנאמר: "בנים אשר יולדו להם" – הכתוב תלאן בלידה.

ייתכן שמקור דברי הרמב"ם הוא הירושלמי בקידושין (פרק ד הל' ג):

תני ר' אבהו קומי ר' יוחנן: אמר רבי יהודה: בנימן גר מצרי היה מתלמידי רבי עקיבה, אמר: אני גר מצרי נשוי גיורת מצרית, בני בן גר מצרי ואני משיאו לגיורת מצרית ונמצא בן בני כשר לבוא בקהל. אמר לו רבי עקיבה: לא בני, אלא אף אתה השיאו לבת גיורת מצרית כדי שיהו ג' דורות מיכן ושלשה דורות מיכן.

הגר המצרי סבר שאם ישיא את בנו, שהוא מצרי שני, לגיורת מצרית, שהיא מצרית ראשונה, הוולד יהיה שלישי וכשר, משום שהולכים אחר הזכר; ור' עקיבא ענה לו שכדי להכשיר את הוולד צריך שמצרי שני יישא מצרית שנייה, כיוון שצריך שלושה דורות מצד האם והאב.

כלומר, לפי דברי הרמב"ם והירושלמי למצרי יש דין של פגם גמור, דהיינו שהולכים אחר הפגום שבשניהם. אולם דברי הרמב"ם קשים, שהרי בבבלי מפורש שלפי רב דימי הולכים בתר האם ("בתר אימיה שדינן ליה")?

הגר"א בביאורו (סי' ד ס"ק יג) מציע שהרמב"ם פסק שלא כרב דימי, אלא כרבין בשם ר' יוחנן:

וטעמו של הרמב"ם ממה שכתוב שם "כי אתא רבין וכו' נתגיירו וכו'". דלכאורה מה שכתוב "כי אתא רבין", כיוון שהוא מילתא בפני עצמו לא שייך "כי אתא" דמשמע דאתא לאפלוגי, אלא באמת דאתי לאפלוגי דלא בתר אבוה ובתר אימיה שדינן אלא בתר הפוגם ליה... דלא כתוספות שדחקו לחלק בין ב' אומות לבין אומה אחת, ודברי הרמב"ם נכונים עד מאוד.

לדעת הגר"א, העובדה שדברי רבין לא מובאים כעניין בפני עצמו אלא כהמשך העניין הקודם מוכיחה שרבין בא לחלוק על רב דימי ורבב"ח. אם כן, לפי דברי הגר"א יש בגמרא מחלוקת משולשת: לדעת רבב"ח מצרי אינו פגם אלא ייחוס לאומי (לפחות במקרה של מצרי ומצרית), לדעת רב דימי זהו פגם מיוחד שעובר על ידי האם ולא על ידי האב, ולדעת רבין המצריות היא פגם לכל דבר, כמו ממזרות.

אולם דברי הגר"א אינם מתיישבים עם לשון הרמב"ם, שהרי הרמב"ם לא נימק את ההלכה בנימוקו של רבין, שהולכים אחר הפגום שבשניהם, אלא נקט את הטעם של רב דימי: "הכתוב תלאן בלידה". לכן לא ניתן לקבל את ההנחה שהרמב"ם פסק כרבין ולא כרב דימי.

מטעם זה כתב המגיד משנה שהרמב"ם פסק כרב דימי, אלא שיש לפרש את דברי הגמרא שהולכים אחר אמו לחומרא דווקא, דהיינו שהולכים אחר האם אפילו במקרה שהיא הפגומה. לפי דבריו, כאשר הגמרא מסיקה שההליכה אחר האם מקורה בפסוק "בנים אשר יולדו", אין כוונתה לומר שאף למאן דאמר שבכל התורה אין עובר ירך אמו כאן העובר ירך אמו (כפירוש רש"י והרא"ש), אלא מסקנתה היא שהפסול הוא כמו פגם רגיל, ולא כ"עובר ירך אמו".

אולם המ"מ התקשה בשאלה כיצד למד הרמב"ם מכך שהכתוב תלאן בלידה שהולכים אחר הפגום שבשניהם, שהרי לכאורה כיוון שהוא תלוי בלידה, יש ללכת אחר האם שהולידה?

וזו תשובתו:

הכי פירושו: כיוון דכתיב "אשר יולדו להם דור שלישי" ואי אפשר ללידה בלא אב ואם – אלמא בעינן שהיא ג' לאב ואם, וכל שאינו שלישי לשניהם אינו מותר.

לדעתו, כיוון שלידה תלויה באב ואם, צריך שבשניהם יהיו שלושה דורות.

אולם לענ"ד ניתן לומר, ש"הכתוב תלאן בלידה", דהיינו ההיתר לאחר שני דורות, הוא המקור להבנת ר' יהודה שמצרי הוא פגם, כפי שטענו לעיל (פרק ז). לכן הוא מוביל למסקנה שגם נקבות נאסרו, ושהולכים אחר הפגום שבשניהם.

מהו יסוד המחלוקת בין רבב"ח לרב דימי?

לפי רבב"ח (על פי הריטב"א), הייחוס הלאומי המצרי נשאר לעולם, גם לאחר ההתגיירות, ולכן הוא עובר דווקא על ידי האב; אלא שבשני דורות ראשונים מתלווה לייחוס זה פגם שגורם לאיסור, בין בזכרים ובין בנקבות. לאחר שני דורות הוולדות הם עדיין מצריים מבחינה לאומית, אך הם מותרים בקהל כיוון שפגמם התנדף. כלומר, הייחוס הלאומי המצרי כשלעצמו אינו פסול, בניגוד לעמוני, שבו הייחוס הלאומי הוא הפסול, ולכן האיסור נמשך לעולם.

אולם רב דימי לא הסכים לכך. לדעתו המצריות נמחקת לאחר ההתגיירות, והיא נחשבת כפגם בלבד. לאחר שני דורות אין כאן מצרי שלישי, כתפיסת רבב"ח, אלא המצריות נמחקת כפגם, ולכן הוולד מותר.

לדעת הרמב"ם, בגלל שהייחוס הלאומי נמחק לדעת רב דימי, מצריות היא פגם לכל דבר, ולכן היא עוברת דרך האב והאם כאחד. אולם לפי רש"י והרא"ש, רב דימי הגיע למסקנה שמצריות איננה נופלת בשום הגדרה מהלכות יוחסין: מצד אחד לא ניתן לומר שהייחוס הלאומי נשאר, שהרי לאחר שני דורות הוא מותר. ומצד שני, בסופו של דבר המצריות היא לאום, ולא ניתן להתייחס אליה כפגם. לכן הגיע רב דימי למסקנה שהפסול יכול לעבור רק במסלול של "עובר ירך אמו", שהוא מסלול שאיננו קשור בהלכות יוחסין אלא שייך גם בבעלי חיים. ולמאן דאמר "עובר לאו ירך אמו" לא היה הפסול יכול לעבור לולי חידוש הפסוק "בנים אשר יולדו להם".

ט. סיכום

טענתנו במאמר זה היא שהדרשה "עמוני" – ולא עמונית", שנראית במבט ראשון מרחיקת לכת ויוצאת דופן, היא דרשה מסתברת על רקע ההבחנה בין זכרים לנקבות, שעוברת כחוט השני בכללי קביעת היוחסין.

בתחילה הראינו שייחוסו המשפחתי של וולד נקבע רק על ידי ייחוס האב. אמנם לגבי נושאים שבהם יש צורך במשפחה כתומכת בשעת מעשה, כגון גאולת עבד עברי והימכרות לעבדות, מצאנו מחלוקת; אך ביחס לירושה וקביעת ייחוס, שנוגעים למעמד הוולד לדורות, הסקנו שהולכים רק אחר ייחוס האב.

לעומת זאת, לעניין ייחוס לאומי (כגון איסור הוולד בממזר), כשרותו להתמנות לשררה ואזכור "אלוהי אבותינו" בתפילה – הולכים אחר האם. אולם גם זה רק במקום שאין אב שיכול לקבוע ייחוס לאומי, כגון במקרה שהוא גר שאינו בר ייחוס, או גר שאין לו ייחוס לאומי.

לאור זאת הצענו שאין סיבה לאסור גיורת עמונית בישראל, כיוון שוולדה לא יהיה בעל ייחוס עמוני אלא ישראלי כאביו.

הצעה זו התבססה על שתי ההנחות הבאות:

א. משמעות האיסור של עמונים לבוא בקהל היא שיש למנוע את התערותם בקהל של גרים בעלי ייחוס לאומי עמוני דווקא.

ב. גם לאחר התגיירותם נחשב הייחוס העמוני לייחוס לאומי העובר על ידי האב בלבד, ולא לפגם העובר על ידי אב ואם.

גם את ההתלבטות לגבי איסור נקבות ולגבי דרך קביעת ייחוס הוולדות במצרי, הסברנו על רקע השאלה אם לאחר ההתגיירות הייחוס הלאומי נשמר, או שהוא הופך לפגם רגיל.

לסיום רצינו להזכיר את ההלכה בשו"ע (סי' ד סע' י), שלפיה איסור עמוני (ולפי הרמב"ם גם איסור מצרי) אינם רלוונטיים כיום, משום שסנחריב בלבל את כל האומות. בימינו כל גר שמתגייר מותר לבוא בקהל מיד, מפני שאנו מניחים שהוא יצא מאחת האומות המותרות, שהן הרוב, על פי הכלל "כל דפריש מרובה פריש". דברינו אפוא אינם הלכה למעשה, אלא לבירור יסודות דיני היוחסין בישראל.

הרב מנחם קופרמן

הכרעה הלכתית וקביעת המעמד האישי ביוחסין

עיון בפסקי הרמב"ם בדיני היוחסין

מבוא

האחרונים דנו אם הכלים להכרעות הלכתיות (כגון חזקה, רוב או עד אחד) במציאות מסופקת מבררים את המציאות האובייקטיבית עצמה ("בירור") או רק מורות לאדם כיצד לנהוג ("הנהגה")¹²⁵.

במאמר זה ברצוננו להראות שבתחום היוחסין, ההכרעה ההלכתית היא להנהגה בלבד. כלומר, גם לאחר הכרעות שונות בהנהגת איסור והיתר במצבים שבהם ייחוסו של האדם הוא מסופק, הספק בהגדרת מעמדו האישי עדיין עומד בעינו. לעובדה זו ביטויים הלכתיים שונים, כאשר ישנם מצבים שבהם עשויים לדון באדם על פי הכרעת הרוב או החזקה מצד אחד, ומצד שני בה בעת לדון בו כספק בשאלות הנגזרות מהמציאות של המעמד האישי.

הפרקים שלפנינו מתמקדים בפסקי הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה. יתבאר כי תפיסה זו, שההכרעה ההלכתית אינה משפיעה על הגדרת המעמד האישי, עולה בבירור מתוך דברי הרמב"ם באופן עקבי. היסוד המשותף לדברי הרמב"ם הוא שבנידונים הלכתיים הקשורים לקביעת ייחוסו של אדם, הוא מקפיד להבדיל בין השאלה ההלכתית שנוגעת לאיסור ולהיתר – שבה ההכרעה נעשית על-פי כללי "הנהגה" (רוב, חזקה ועד אחד), ובין שאלות הנובעות מהגדרת המעמד האישי, שבהן נשאר הספק על עומדו.

יצוין, כי במקומות מסוימים הקו בין שאלה שנוגעת לאיסור ולהיתר לבין שאלה הלכתית הנובעת מההגדרה המציאות של הייחוס אינו חד-משמעי. מכל מקום, ניתן לומר באופן כללי שכאשר השאלה נוגעת למציאות הקונקרטית-עכשווית שעומדת לפנינו, היינו אם לאדם מותר או אסור לעשות מעשה מסוים – היא תוכרע על פי הכללים ההלכתיים שמורים לו כיצד לנהוג ("הנהגה"). לעומת זאת, כאשר השאלה מתייחסת למציאות שלאחר מעשה – נשאר הספק במקומו.

א. מעמדו האישי של ספק ממזר

בין עשרת היוחסין שעלו מבל (משנה, קידושין פ"ד מ"א) מוזכר השתוקי. במשנה (שם, מ"ב) מוגדר שתוקי כילד יהודי שזהות אביו אינה ידועה: "ואלו הם שתוקי? כל שהוא מכיר את אמו ואינו מכיר את אביו". כמו כן מבואר (שם, מ"ג) שדינו כספק ממזר, משום שלא ידוע אם אביו כשר או ממזר: "ואלו הן הספיקות? שתוקי אסופי וכותי", וכן פסק הרמב"ם (איסורי ביאה¹²⁶, פרק טו הל' יא-יב):

פנויה שנתעברה מזנות... – הרי זה הילוד ספק ממזר, כשם שזינתה עם זה שהודה לה כך זינתה עם אחר, וזה הוא

הנקרא שתוקי שמכיר את אמו ואינו מכיר את אביו ודאי.

בגמרא קבע רבא (עג.) שעל אף ייחוסו הבלתי ידוע, מותר שתוקי מדאורייתא לבוא בקהל, ואיסורו הוא רק מדרבנן, משום "מעלה עשו יוחסין":

אמר רבא: דבר תורה שתוקי כשר. מאי טעמא? ... התורה אמרה: "לא יבא ממזר" – ממזר ודאי הוא דלא יבא, הא ממזר

ספק יבא; בקהל ודאי הוא דלא יבא, הא בקהל ספק יבא. ומה טעם אמרו שתוקי פסול? ... מעלה עשו ביוחסין. וכן פסק הרמב"ם (שם, הל' כא):

דין תורה שספק ממזר מותר לבוא בקהל שנאמר "לא יבא ממזר בקהל ה'" – ממזר ודאי אסור לבוא בקהל ולא ספק, אבל

חכמים עשו מעלה ביוחסין ואסרו גם הספיקות לבוא בקהל...

מדברי הרמב"ם עולה שהוא הבין שדברי רבא, שהתייחסו באופן ממוקד לשתוקי ואסופי, תקפים גם לספק ממזר, בהתאם לדבריו לעיל שדינו של שתוקי כספק ממזר.

¹²⁵ לדוג' נחלקו האחרונים האם ניתן להקל בספק ספיקא מול חזקה: עי' שו"ת משאת בנימין, סי' לח; שו"ת, יו"ד סי' קי, כללי ספק ספיקא (ס"ק סד), כז-כט. לגבי רוב חילוק בעל שם שמעתתא (ש"ב פט"ו) בין רובא דאיתא קמן שאינה כודאי לרובא דליתא קמן שמכריעה את המציאות. ועוד מקומות רבים.

¹²⁶ מעלה, כל פסקי הרמב"ם מתייחסים להלכות איסורי ביאה, אלא אם צוין אחרת.

עד כאן ביחס לדינו של שתוקי בקהל ישראל. אך מה דינו של שתוקי (או כל ספק ממזר) בממזרת ודאית?

במשנה מובאת דעתו של ר' אליעזר¹²⁷ שנפסקה להלכה, שלפיה ספק ממזר אסור בממזרת ודאית, וכן בספקות כמותו: "ודאן בספיקן וספיקן בודאן וספיקן בספיקן – אסור". אמנם מדברי הגמרא דלעיל ("בקהל ודאי הוא דלא יבא, הא בקהל ספק יבא") משמע שהוא מותר בהם מהתורה, ואיסורו, בדומה לדינו בקהל ישראל, הוא רק מדרבנן, משום מעלה ביוחסין. כך הבין גם הבית יוסף (סי' ד אות כד):

ואמרינן בגמרא דממזר מותר מדאורייתא דכתיב "לא יבא ממזר בקהל ה'" – בקהל ודאי הוא דלא יבא, הא בקהל

ספק יבא, אלא שחכמים עשו מעלה ביוחסין ואסרום.

אלא שהבנה זו של דין התורה, שלפיה ספק ממזר מותר בקהל ישראל מחד גיסא ובו בזמן מותר בממזרת ודאית מאידך גיסא – יוצרת קושי בהגדרת מעמדו האישי, משום שאם דינו כישראל, מדוע הותר בממזרת ודאית? ואם דינו כממזר ודאי, מדוע התירו התורה בקהל ישראל?

המהרי"ט (שו"ת, ח"ב-יו"ד סי' א) כתב שיש כאן חידוש ייחודי של התורה, המאפשר (בניגוד לכל שאר דיני הספקות) הנהגה סותרת. במילים אחרות, התורה התירה את ספק הממזר בקהל ישראל כוודאי, ובו בזמן התירה אותו בממזרת כאילו הוא ודאי ממזר:

...דכי שרי רחמנא ספק ממזר לגמרי שרייה מתורת ודאי ולא מתורת ספק ונ"מ שיהא מותר בבת ישראל

ובממזר, דאי מחמת ספיקא הווי תרתי דסתן אהדי ואי נסיב ישראלית תו לא מצי נסיב ממזרת... ודמי לשתי חתיכות

אחת של חלב וא' של שומן שאסור לאכול את שתיהן ואעפ"כ התורה התירה. וגזרת הכתוב היא דקהל ה' לא משמע

אלא קהל ודאי... אבל כשהאחד ספק מותרים לבא זו בזו ואפילו תרתי דסתן בהדי הדדי רחמנא שריינהו דאלו

לספק גרידא לא אתא קרא לשריא דבלאו קרא אין בו איסור תורה...¹²⁸

לעומת זאת, הרמב"ם (שם, הל' כא-כב) הסביר את האיסור מדרבנן של ספק ממזר בקהל ישראל ובממזרת ודאית בכך שאיננו יכולים לקבוע את זהותו באופן ודאי:

דין תורה שספק ממזר מותר לבוא בקהל... אבל חכמים עשו מעלה ביוחסין ואסרו גם הספיקות לבוא בקהל. לפיכך

ממזר ודאי מותר לישא ממזרת ודאית אבל ממזר ספק או שתוקי או אסופי אסור לישא בת ישראל ואסור לישא ממזרת,

ואפילו ממזרת מספק אסורה לו שמא אחד מהן אינו ממזר והשני ממזר ודאי.¹²⁹

מדברי הרמב"ם עולה שגם לאחר חידוש התורה שספק הממזר מותר בקהל, מעמדו האישי עדיין נשאר מסופק. וכך כתב באופן מפורש (שם, הל' לג) גם ביחס לאיסור המסופקים בינם לבין עצמם:

דבר ברור שהשתוקי אסור לישא שתוקית ואסופי אסור באסופית מפני שהן ספיקות.

כלומר, בניגוד לדעת המהרי"ט, סובר הרמב"ם שעל אף שמ"דבר תורה שתוקי כשר", אין התורה משנה את מעמדו האישי המסופק, "מפני שהן ספיקות". בהגדרה מרחיבה יותר, ניתן לומר שהרמב"ם מבחין בין הדיון ההלכתי הנוגע לעניין איסור והיתר, לבין

¹²⁷ יש גורסים "ר' אליעזר".

¹²⁸ המהרי"ט ניסה בכך לתרץ את קושיית הראשונים על הרמב"ם, מדוע הביא את הגמרא כמקור להיתרו של ספק ממזר בקהל מדאורייתא? הרי שיטתו בכל מקום היא שספק דאורייתא לקולא, ואם כן לא צריך לימוד מיוחד להתירו. סיכום של פתרונות הראשונים והאחרונים לקושיה זו מובא בספר שב שמעתא (ש"א פ"א).

¹²⁹ הלכות כא ו-כב צוטטו כאן ברצף על-פי מהד' פרנקל (הציון "כב" בסוגריים) ומהד' הרב קאפח. ההבדל בפסוק כאן הוא משמעותי: לפי הפסוק הרגיל שמבדיל בין הלכות כא ו-כב יוצא שלדעת הרמב"ם איסורי ספק ממזר בישראל ובממזרת ודאית מבוססים על שני עקרונות שונים: איסור ספק ממזר בישראלית – "מעלה עשו ביוחסין" (הל' כא) ואילו ספק ממזרת בממזרת ודאית או בספק ממזר כמותו – "שמא אחד מהן אינו ממזר והשני ממזר ודאי". נראה כי קריאה זו בדברי הרמב"ם היא יסוד הבנת המ"מ (שם, הל' יב) שאיסור ספק ממזר בישראלית הוא מדרבנן, בעוד איסורו בממזרת ודאית – מדאורייתא (עי' מאמרו של הגר"ש ישראלי בקובץ זה, שהתבסס על דברי המ"מ). אנו העדפנו את הקריאה הרצופה, משום שבקריאה הפסוקה מתעורר קושי תחבירי: הרמב"ם פותח בכך שמדאורייתא מותר ספק ממזר לבוא בקהל ונאסר רק מדרבנן משום מעלה עשו ביוחסין, וממשיך: "לפיכך ממזר ודאי מותר לישא ממזרת ודאית אבל ממזר ספק או שתוקי או אסופי אסור לישא בת ישראל". ההקבלה בין היתר ממזר ודאי בממזרת ודאית לאיסור ספק ממזר בבת ישראל אינה סימטרית; היה על הרמב"ם להקביל בין ממזר ודאי לספק ממזר בממזרת! על כורחנו יש להוסיף למשפט את המילים "ואסור לישא ממזרת" (שמופיעות בהל' כב) וממילא ההקבלה מובנת, וההסבר המשותף לאיסור ספק ממזר בין בישראלית ובין בממזרת ודאית הוא "שמא אחד מהן אינו ממזר והשני ממזר ודאי". לפי זה יוצא ש"מעלה עשו ביוחסין" ו"שמא אחד מהן אינו ממזר..." אינם הסברים שונים לאיסורים שונים, אלא "מעלה עשו ביוחסין" היא הסיבה מדוע גזרו חז"ל על ספק ממזר בין בישראלית ובין בממזרת ודאית (שלא כפי שפירש המ"מ, אלא כהבנת הב"י שהובאה לעיל), ואילו "שמא..." הוא ההסבר ההלכתי לכך שיש כאן ספק דאורייתא (שמדרבנן לקולא – לשיטת הרמב"ם). חלוקה זו של הרמב"ם בין סיבת הדין (המניע של חכמים לקבוע את האיסור או את ההיתר) למנגנון המאפשר לחכמים לעשות זאת (הבסיס ההלכתי שעליו מושגת הדין) באה לידי ביטוי בכמה מקומות בפסקי הרמב"ם (עיין לדוגמה שבת, פרק כד הל' יב-יג; גירושין, פרק א הל' כג; פרק יג הל' כט; איסורי ביאה פרק יח הל' יז; אבות הטומאות, פרק טז הל' א; וכלאים, פרק י הל' כז. ואכמ"ל).

השאלה המציאותית הנוגעת למעמד האישי. לפיכך, במה שנוגע להלכה נפסק שספק הממזר מותר מדאורייתא ואסור מדרבנן בקהל ובממזרים ודאיים, ויחד עם זה נשאר מעמדו האישי המסופק על עומדו.

האחרונים נחלקו במספר מקרים הממחיש את המחלוקת העקרונית בין הרמב"ם למהרי"ט:

1. קידושי ספק ממזר בבת ישראל (לשיטת ר' עקיבא)
האבני מילואים (סי' ד ס"ק יב ד"ה ולענ"ד) חידש שעל אף שלשיטת ר' עקיבא קידושין אינם תופסים בחייבי לאוין (כגון ממזר בבת ישראל), יתפסו קידושין של ספק ממזר בבת ישראל:

דלר"ע אין קידושין תופסין בחייבי לאוין היינו ממזר ודאי שהוא מחייבי לאוין אבל ספק ממזר דמותר מן התורה לבא בקהל – לא הוי חייבי לאוין וקידושין תופסין בו, דשתוקי שקידש – קידושי קידושין ודאי כיון דאינו מחייבי לאוין ולא ספק קידושין עליה אלא קידושין ודאי כיון דהתורה אמרה ספק ממזר יבא בקהל... דספק ממזר מותר לאו משום ספק הוא אלא דגזירת הכתוב דספק מותר ואפילו תרי ספיקא דסתרו נמי מותר ושתוקי מותר בישראלית ובממזרת כהדרי... ואע"ג דאסור בממזרת ודאי ובישראלית ודאי, אינו אסור ממה-נפשך אם ישראלית היא אסורה לו ואם ממזרת היא אסורה לו...

נראה שהאבני"מ הבין את היתר ספק ממזר בישראלית כפי שהבינו המהרי"ט, שספק הממזר הוא מעמד ביניים מיוחד שהותר מהתורה באופן מוחלט בין בממזרת ודאית ובין בבת ישראל (כפי שישראל מותר בין בכהנים ובין בגרים, על אף שכהנים וגרים אסורים אלה באלה). לפי הבנה זו, היתר התורה משפיע בעצם על יחסנו אל המציאות, ומעתה הוא אינו נידון כספק כלל אלא כהיתר ודאי, בין בבת ישראל ובין בממזרת ודאית. הרב אלחנן וסרמן (קובץ הערות ליבמות, סי' ג ס"ק ז) היטיב לבטא את המשמעויות ההלכתיות של תפיסה זו:

ואפילו מי שידוע שהוא ממזר – מותר לו להשיא בת ישראל ואינו עובר משום "לפני עור"... ואפילו יתברר אחר-כך שהוא ממזר – מכל מקום לא ייאסר למפרע אלא מכאן ולהבא כמו בביטול על-ידי תערובות שהאיסור נהפך להיתר. ואם אחר-כך יוכר האיסור, אינו אסור אלא מכאן ולהבא ולא למפרע.

ר' אלחנן (שם, סי' ד ס"ק ב) חולק על סברת האבני"מ וקובע כי היתרו של ספק ממזר מדאורייתא בקהל אינו קובע דבר ביחס למציאות האיסור. לכן, לשיטת ר' עקיבא, קידושיו של שתוקי בבת ישראל תופסים רק מספק:

בספק ממזר אף דמותר בתורת ודאי, מכל מקום כיון דישנה לסיבת האיסור – לא תפסי בה קידושין אלא בספק. לפי דבריו, היתרו של ספק ממזר בישראלית איננו משנה את היותו ספק ממזר, אלא רק מלמד שהתורה התירה לאדם להיכנס למצב של ספק איסור. כלומר, אין כאן שינוי ביחס למציאות אלא קביעה הלכתית שכניסה למצב של ספק (בנידון ספק ממזר) אינה אסורה מהתורה. לכן, לדעתו, בנידון תפיסת קידושין – לא השתנה דבר, משום שתפיסת הקידושין תלויה במציאות הממזרות ולא באיסור ההלכתי, וההיתר ההלכתי אינו משפיע על המציאות עצמה.¹³⁰

נראה כי ר' אלחנן מבטא כאן את דעתו של הרמב"ם, שלפיה היתרו של ספק הממזר בקהל אינו משפיע כלל על מעמדו האישי, כפי שהתבאר. באופן זה נקל להבין כיצד ראה הרמב"ם בהיתרו המיוחד של ספק ממזר מקור יסודי לדין "ספיקא דאורייתא – לקולא"¹³¹. כלומר, התורה לימדה אותנו בהיתר זה כי היא מתירה לאדם להכניס את עצמו למצב של ספק, וממילא האיסור בדבר הוא רק מדרבנן. הבנה זו אינה אפשרית לשיטת המהרי"ט והאבני"ט, שלפיהם היתרו של ספק ממזר בקהל חידש שהוא אינו נידון יותר כספק ונתן לו מעמד אחר.

2. ולד של ספק ממזר שבא על בת ישראל

ר' אלחנן (שם, סי' ג ס"ק ח) מוכיח את שיטתו שההיתר בקהל אינו משנה את מעמדו האישי המסופק של ספק הממזר מדינו של ולדו של ספק ממזר זה:

ואין נראה כן, דאף דספק הותר בתורת ודאי, מכל מקום סיבת האיסור לא נפקעה לגמרי גם בשעה

¹³⁰ בעניין הגדרת תפיסת הקידושין כנידון התלוי בהגדרת המציאות של המעמד האישי נרחיב לקמן בפרק השלישי.

¹³¹ הרב י' קאפח (רמב"ם במהדורותיו, שבת פרק כז עמ' תקעו טור ב) הפנה לתשובה מפורשת של הרמב"ם, שלפיה היתרו של ספק ממזר בקהל מהווה מקור לתפיסה הכללית שספק דאורייתא לקולא: "וכבר בארנו בכלל העיקרים שבארנו שכל הדברים מותרים מן התורה וזולתי מה שנתברר אסור, ושארם ספקא דאורייתא לחומרא אינו אסור אלא מדבריהם, לא מן התורה. ובפירוש אמרו 'ממזר ודאי אסרה תורה' (קידושין עג), והוא הדין בכל אסורי לאוין..."

שהוא ספק. ותדע, שאם הוליד זרע בשעת ספיקו ואחר-כך נתברר שהוא ממזר – בודאי נפסלו גם בניו כמוהו מכאן ולהבא. ולמה כן? הרי נולדו בשעה שהיה כשר? אלא ודאי משום דסיבת הפסול היה בו מתחלתו ולא הותר על-ידי ספיקו אלא האיסור בפועל, ומשום הכי בנו כמוהו, וכשנתברר על האב – נתברר גם על הבן... והידיעה אינה אלא זמן הפסול בפועל ולא סיבתו.

ר' אלחנן נאמן לשיטתו שההיתר אינו משפיע כלל על הגדרת המעמד האישי. לכן, על אף שהותר ספק הממזר בבת ישראל (מדאורייתא) – בניו עדיין מסופקים, משום שמעמדו האישי נשאר מסופק. וכן פסק הרמב"ם (פרק טו, הל' כג-כד):

כיצד? שתוקים ואסופים וספק ממזרים אסורים לבוא זה עם זה ואם נשאו לא יקיימו אלא יוציאו בגט והולד ספק כאבותיו... כיצד? שתוקי או אסופי שנשא גיורת או משוחררת או גר ומשוחרר שנשא שתוקית או אסופית – הולד שתוקי או אסופי.

כלומר, אף במקום שבו מותר ספק הממזר אפילו מדרבנן (שהרי להלכה גר מותר בממזרת) – הולד כמותו, משום שפגמו (או "ספק פגמו") עדיין עליו. לסיכום, הישארותו של ספק הממזר בספקו על אף היתרו מדאורייתא לבוא בקהל ממוחשת בכך שקידושיו עדיין נתפסים כספק ושהולדות נשארים כמותו, כפי שהוכח מפסקי הרמב"ם.

ב. נישואי ולד שאביו אינו ידוע עם אשה שיכולה להיות ערוה

מצינו ראייה נוספת להבחנה של הרמב"ם בין הדיון ההלכתי שנוגע לאיסור והיתר ובין הגדרת המעמד האישי, בהקשר לדיני הנישואין של ולד שאביו אינו ידוע (שתוקי או אסופי).

על אף שכאמור מדרבנן נאסר שתוקי לבוא בקהל, נחלקו תנאים במשנה (כתובות פ"א מ"ט) מה דינו במקרה שאמו טוענת שנבעלה לכשר:

היתה מעוברת ואמרו לה: מה טיבו של עובר זה? מאיש פלוני וכהן הוא – רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים: נאמנת.

רבי יהושע אומר: לא מפיה אנו חיינן, אלא הרי זו בחזקת מעוברת לנתין ולממזר עד שתביא ראיה לדבריה. להלכה פסק שמואל בגמרא (שם, יד.) כשיטת רבן גמליאל ור' אליעזר, שהאשה נאמנת להכשיר את ולדה השתוקי: "אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבן גמליאל". כך עולה גם מדברי הגמרא בקידושין (עד.), שם פסק רבא כדעת אבא שאול במשנה (שם, פ"ד מ"ב):

אבא שאול היה קורא לשתוקי – בדוקי.

מאי בדוקי? אילימא שבדוקין את אמו ואומרת לכשר נבעלתי נאמנת, כמאן כרבן גמליאל, תנינא חדא זימנא...? חדא להכשיר בה וחדא להכשיר בבתה... אמר רבא: הלכה כאבא שאול.

וכך פסק גם הרמב"ם (שם, הל' יא):

פנויה שנתעברה מזנות. אמרו לה מהו העובר הזה או הילוד הזה? אם אמרה בן כשר הוא ולישראל נבעלתי – הרי זו נאמנת והבן כשר.

יש לציין כי לדעת הרמב"ם שתוקי שנבדקה אמו מותר בקהל גם אם האם לא זיהתה את האב בשמו אלא רק טענה באופן סתמי "לכשר נבעלתי". יתרה מכך, גם אם תטען האם שהאב הוא אדם מסוים, סובר הרמב"ם (שם, הל' יד) שאין לאשה נאמנות מוחלטת על קביעת זהותו ביחס לוולד, אלא רק לעניין כשרותו לבוא בקהל:

פנויה שזנתה ואמרה בן זה בן פלוני הוא, אם אותו פלוני כשר – הרי הבן כשר, ואינה נאמנת להיות זה בנו של פלוני... ואם אותו פלוני ממזר אינה נאמנת להיות הבן ממזר ודאי על פיה כמו שביארנו, אלא יהיה ספק ממזר.

מכל מקום סובר הרמב"ם (שם, הל' כט) שוולד שהוכשר על ידי אמו מותר לבוא בקהל, על אף שזהות אביו אינה ידועה וישנו חשש מסוים שהאשה שהוא מתחתן עמה היא קרובה של אביו ואסורה עליו משום עריות:

ומנין אני אומר שאין השתוקי והאסופי אסור בכל אשה שאפשר שתהיה ערוה עליו? שהרי הכשר שנבדקה אמו אינו אסור בכל אשה שאפשר שתהיה ערוה עליו, והרי נאמר בתורה "אל תחלל את בתך להזנותה" (ויקרא יט, כט) ואמרו חכמים שאם יעשה זה נמצא אב נושא בתו ואח נושא אחותו. ואילו היה הדין שכל מי שאינו ידוע אביו בודאי אסור בכל אשה שאפשר שתהיה ערוה עליו לא היינו באים למדה הזאת לעולם ולא תהיה הארץ מלאה זמה! הא למדת,

שאינן אוסרין עריות ומחזיקין אותן בשאר בשר בספק עד שידוע בודאי שזו ערוה עליו, שאם אתה אומר כן כל היתומים שבעולם שלא הכירו אבותיהם היו אסורין להנשא בכל מקום שמא יפגעו בערוה.

הרמב"ם מבסס את ההיתר על הפסוק "אל תחלל את בתך להזנותה". לפי דבריו, הצורך של התורה להזהיר מפני מצב שבו יש סכנה שאח ישא את אחותו מפאת חוסר ידיעת זהות הוריהם מורה על כך שהנישואין עצמם אינם אסורים במצב כזה. לו היו נישואין כאלה אסורים מראש על פי דין תורה משום חשש פגיעה בערוה, לא הייתה התורה צריכה להתריע מפני התוצאה החמורה, היווצרותם של ממזרים.

על בסיס לימוד זה פסק הרמב"ם שאפילו שתוקי (שלא נבדקה אמו ואסור בקהל מדרבנן) מותר בנשים שיכולות להיות באופן תיאורטי קרובות של אביו: "ומניין אני אומר שאין השתוקי והאסופי אסור בכל אשה שאפשר שתהיה ערוה עליו, שהרי הכשר שנבדקה אמו אינו אסור בכל אשה שאפשר שתהיה ערוה עליו...". מדברי הרמב"ם עולה שעל אף חוסר הוודאות בקביעת ייחוסו של השתוקי, לא חששה התורה לכך שהוא יפגע באיסור ערוה, משום "שאינן אוסרין עריות ומחזיקין אותן בשאר בשר בספק עד שידוע בודאי שזו ערוה עליו".

על פניו נראה שהרמב"ם סותר הנחה זו בעצמו, בכך שפסק (שם, הל' כז) שבמקרה ששתוקי נשא אשה שיכולה להיות באופן תיאורטי קרובה של אביו קידושו מסופקים ואשתו היא אשת איש ביחס לאדם אחר רק מספק:

וכן יראה לי שהשתוקי שנשא אשה שאפשר שהיא ערוה עליו והרי היא ספק אשת איש, שאין קידושין תופסין בעריות.¹³²

דבריו לכאורה קשים, שהרי אם התירה התורה את נישואיו מתוך הנחה שלא חוששים שהוא יפגע בערוה, מדוע אם כן נחשבים קידושו למסופקים, הרי חשש זה לא קיים? וכן הקשה הב"ש (סי' ד ס"ק סו) על דבריו (שנפסקו להלכה בשו"ע שם, סע' לז):

כבר כתבתי, שתוקי אם אין בו חשש ממזר מותר לישא אשה ואין חוששין שמא ישא אחותו כמ"ש ברמב"ם פט"ו. וצריך טעם למה חוששין כאן שאשתו ערוה עליו? אע"ג דאירי כאן בשתוקי דיש בו ממזר, מכל מקום לענין קידושין למה חיישין שנשא ערוה, מנ"ל להרמב"ם דין זה?

נראה שעל מנת לתרץ את הסתירה בדברי הרמב"ם יש להבחין בין שני תחומים שונים שבהם עולה השאלה אם ליישם את החשש של פגיעה בערוה במקרה שזהות האב אינה ידועה, ולחלק בין שאלות שנוגעות לאיסור והיתר ובין החשש לערוה כאשר מדובר בקביעת המעמד האישי.

על פי חלוקה זו ניתן להבין שבהלכה כט קבע הרמב"ם כי אין לחשוש לפגיעה בערוה בנוגע לשאלה האם מותר לשתוקי (וכן לוולד כשר שזהות אביו אינה ידועה) להינשא לאשה שיכולה באופן תיאורטי להיות קרובתו. עם זאת, הרמב"ם הבין שהוראת התורה וחז"ל שאין השתוקי חייב לחשוש לכך בדיני איסור והיתר עדיין אינה קובעת בוודאות כי אכן הוא לא נשא לאשה את קרובתו. לפיכך עדיין עומד בעינו חשש זה בשאלה הנוגעת למעמד האיש של בני הזוג, כלומר לתפיסת הקידושין ביניהם, ולכן פסק הרמב"ם בהלכה כז שקידושו של השתוקי מסופקים.

במילים אחרות, לדעת הרמב"ם נוצר מצב שבו קידושו של השתוקי מסופקים מבחינת קביעת המעמד האישי, על אף שהם מותרים לגמרי מבחינה הלכתית. בהקשר זה יש לראות את שאלת חלות הקידושין כשאלה הנוגעת למעמד האישי ולא כשאלת איסור והיתר. המשמעויות האיסוריות של הקידושין הן רק נגזרת של חלותם, אך השאלה הבסיסית אם הם חלים או לא קשורה לקביעת המעמד האישי בלבד.

מכל מקום, ניתן לראות כאן שוב את הבחנתו הברורה של הרמב"ם בין קביעת המעמד האישי ביוחסין, המוכרעת רק על ידי ודאות

¹³² יש להעיר שהרמב"ם כתב הלכה זו רק ביחס לקידושו מסופקים של שתוקי, ולא הזכיר דין זה באופן מפורש גם ביחס לקידושו ולד כשר שאביו אינו ידוע. אם כן, ניתן היה לטעון שרק קידושו של שתוקי שדינו כספק ממזר הם מסופקים (כפי שמשמע מדברי הב"ש לקמן), אך אם הוכשר על ידי בדיקת אמו – גם הרמב"ם יודה שהם ודאיים.

אך נראה כי בנידון דידן הרמב"ם סבר שגם ולד שהוכשר על ידי אמו נכלל במושג "שתוקי" הנזכר בהלכה כז, וקידושו גם הם מסופקים, משום שהגדרתו של השתוקי "שמכיר את אמו ואינו מכיר את אביו" (שם, הל' יב) אינה נמדדת במידת כשרותו לבוא בקהל אלא בכך שאביו אינו ידוע. כלומר, גם ולד שנבדקה אמו והוא כשר אינו יוצא מכלל הבעיה של אי ידיעת זהותו של אביו, כפי שהתבאר לעיל. לכן נראה שאין סברה לחלק בינו לבין השתוקי שלא הוכשר, ודינו לעניינו כספק ממזר שקידושו מסופקים.

נראה כי ניתן לעגן טענה זו בכך שהרמב"ם הוכיח את היתר השתוקי והאסופי באשה שיכולה להיות ערוה עליהם מהיתרו של הכשר באשה כזו. לו הייתה רמת החשש של הכשר בקרובה שונה באופן מהותי מזו של השתוקי, לא הייתה תקפות להוכחה זו. לכן נראה כי גם הצד השני של המטבע, היינו דין אשתו של השתוקי והאסופי כספק אשת איש, תקף גם לכשר שנבדקה אמו, וגם קידושו מסופקים.

גמורה, לבין ההכרעה ההלכתית בדיני איסור והיתר, שנקבעת על פי כללי הסתברות הלכתיים, כגון רוב, חזקה וכד'.

ג. דיני אסופי ו"תינוק מושלך"

הסוגיות בגמרא

אסופי, כפי שהוגדר במשנה בקידושין (פ"ד מ"ב), הוא תינוק שנמצא ברחוב וזהות הוריו אינה ידועה¹³³:

אסופי? כל שנאסף מן השוק ואינו מכיר לא את אביו ולא את אמו.

בדומה לשתוקי, מבואר במשנה (שם, מ"ג) שהאסופי נידון גם הוא כספק ממזר, משום שמעמדו האישי אינו ידוע וייתכן שאחד מהוריו הוא ממזר: "ואלו הן הספיקות?... אסופי". כמו כן, האסופי מותר גם הוא בקהל מדאורייתא אך נאסר מדרבנן, משום "מעלה עשו ביוחסין" (גמרא, שם עג.).

כל זה נכון ביחס לדינו של האסופי רק כאשר ברור שהוא נולד להורים יהודיים, וחוסר הוודאות הוא רק ביחס לשאלה אם הוא מותר בקהל. אך כאשר המצב אינו כן, מתווספת לבעייתיות בקביעת זהותו של האסופי גם הספק אם הוא גוי או ישראלי. התייחסות לבעיה זו נמצאת במשנה במכשירין (פ"ב מ"ז):

מצא בה [=עיר שישאל ונכרים דרים בה]¹³⁴ תינוק מושלך, אם רוב גוים – גוי; ואם רוב ישראל – ישראל; מחצה למחצה –

ישראל. רבי יהודה אומר: הולכין אחר רוב המשיכין.

על אף שמפשוטה של משנה משמע שכל דיני התינוק שנמצא נקבעים על פי הרוב, קובעת הגמרא (כתובות טו:) כי יש ליישם את ההכרעה על פי הרוב רק במקרים נקודתיים:

אמר רב: לא שנו אלא להחיותו¹³⁵, אבל ליוחסין – לא, ושמאל אמר: לפקח עליו את הגל¹³⁶.

רש"י (ד"ה אבל ליוחסין לא) מסביר שרב בא לומר שבענייני יוחסין לא מספיק רוב אחד, וניתן להכריע רק על פי "תרי רובי" משום מעלה ביוחסין:

אבל ליוחסין לא – דאם בת היא אסורה לכהן... חיישינן שמא בת עובד כוכבים היא ולמ"ד גיורת פסולה לכהונה אפילו

קטנה זו אסורה לכהן, דתרי רובי בעינן ליוחסין¹³⁷.

בכך מהווים דברי רב המשך ישיר לסוגיה הקודמת שבה הוזכר דין תרי רובי ביוחסין ("וליוחסין לא בעינן תרי רובי?").

בהמשך הסוגיה (שם) מובאים שלושה מקומות נוספים בהם מיושם דין המשנה בתינוק מושלך:

"אם רוב עובדי כוכבים – עובד כוכבים" למאי הלכתא? אמר רב פפא: להאכילו נבילות.

"אם רוב ישראל – ישראל" למאי הלכתא? אמר רב פפא: להחזיר לו אבידה¹³⁸.

"מחצה על מחצה – ישראל" למאי הלכתא? אמר ריש לקיש: לנזקין.

הקשיים בפסקי הרמב"ם

הרמב"ם (שם, הל' כה-כו) פסק סוגיה זו להלכה, אלא שבדבריו מתעוררים מספר קשיים, כפי שיבואר בהמשך:

האסופי שנמצא בעיר שיש בה עכו"ם, בין שהיה רוב עכו"ם או רוב ישראל – הרי זה ספק עכו"ם לענין יחוסין, קידש

אשה צריכה גט מספק, מי שהרגו לא היה נהרג עליו. הטבילוהו בית דין לשם גרות או שטבל משהגדיל – הרי הוא כשאר

אסופים הנמצאים בערי ישראל.

¹³³ בגמרא (שם, עג:) מבואר שבמקרים שבהם ניכר כי הולד לא הושלך מתוך הזנחה וכד' לא חוששים לממזרות על אף שזהות ההורים אינה ידועה, והולד מוחזק כישאל כשר.

¹³⁴ משנה זו היא חלק מרצף של משניות העוסקות בדינים שונים הקשורים בעיר שישאל ונכרים דרים בה.

¹³⁵ רש"י: "בית דין מצווין לפרנסו משום 'וחי אחיך עמך' (ויקרא כה, לה)".

¹³⁶ למסקנת הסוגיה, שמאל אינו חולק על רב אלא מתייחס באופן עצמאי לרישא של המשנה. לדעתו, יוצא דופן הוא פיקוח נפש שבו (בניגוד לשאר דיני האסופי בהם הולכים אחר הרוב) מחללים את השבת גם אם רוב תושבי העיר הם גוים, משום ש"אין הולכין בפיקוח נפש אחר הרוב" (שם): "אלא כי איתמר דשמאל ארישא אתמר: 'אם רוב עובדי כוכבים – עובד כוכבים' – אמר שמאל: ולפקח עליו את הגל אינו כן".

¹³⁷ כך הכריע הב"ש (סי' ד ס"ק נד) להלכה, גם לשיטת הרמב"ם. ולקמן יתברר שאין דבריו מוכרחים.

¹³⁸ רש"י: "רבותא היא דמוציאין מיד ישראל הזוכה בה, ועוד דאמור רבנן (סנהדרין עו:) המחזיר אבידה לכנעני עליו הכתוב אומר 'למען ספות הרוה את הצמאה' שהשוה מצרים לשיבתן של ישראל, ונאמר 'לא יאבה ה' סלוח לו'".

היה רוב העיר עכו"ם – מותר להאכילו נבילות, היה רובן ישראל – מחזירין לו אבידתו כישוראל, מחצה על מחצה – מצוה להחיותו כישוראל, ומפקחין עליו את הגל בשבת, והרי הוא לענין נזקין ככל ספק ממון המוציא מחבירו עליו הראיה.

יראה לי שכל מדינה שיש בה שפחה או עכו"ם הראויה לילד, הואיל והאסופי הנמצא שם ספק עכו"ם או ספק עבד כשישא הגירות כמו שביארנו – הרי זו ספק אשת איש והבא עליה פטור, שאין הורגין על ספק. הקשיים הם:

א. מדוע פסק הרמב"ם (הל' כה) שגם לענין קידושין ורצח נחשב התינוק המושלך לספק, והרי רב קבע שרק תחום היוחסין אינו כלול בדין המשנה שהולכים אחר רוב ישראל או רוב גויים? באופן דומה ניתן להקשות גם על קביעתו (הל' כז) שאפילו ברוב ישראל "הרי זה ספק אשת איש" ו"אין הורגין על הספק", על אף שאין זה קשור למעלה ביוחסין.

ב. מדוע פסק הרמב"ם (הל' כו) שמצווה להחיותו אפילו כאשר יש רק "מחצה על מחצה" ישראל? הרי חידושו של רב הוא שלא מספיק רוב אחד ביוחסין, ואם כן "לא שנו אלא להחיותו" מתייחס דווקא לרישא, "אם רוב ישראל – ישראל", וממילא ב"מחצה על מחצה" אין מצווה להחיותו?¹³⁹

ג. הרמב"ם פסק (שם) שמפקחים את הגל על האסופי דווקא כאשר יש רוב ישראל או "מחצה על מחצה", אך משמע שברוב גויים – אין מפקחים¹⁴⁰. המגיד משנה ביאר עפ"י דברי הרמב"ם בתשובה (סי' שג) שפסק זה מתבסס על דברי ר' יוחנן (יומא פה:), החולק על שמואל וסובר שגם בפיקוח נפש הולכים אחר הרוב. אך גם לאחר הסבר זה יש עדיין מקום להקשות: מדוע פסק הרמב"ם שהולכים בפיקוח נפש אחר הרוב, ואילו ביחס לקידושין ורצח פסק שלא הולכים אחר הרוב (בין ישראל ובין גויים) ומקודשת רק מספק ואין ההורג נהרג? וכי גרע פיקוח נפש מדיני קידושין?!

ביאור המגיד משנה

המגיד משנה (הל' כה) מתייחס באופן ישיר לקושיה הראשונה, ומתרץ שקידושיו של האסופי מסופקים, וכן ההורג אינו נהרג עליו, משום שמדובר במקרה שהם קבועים בעיר, ולכן גם אם רוב העיר הם ישראלים – קיימא לן שכל קבוע כמחצה על מחצה דמי, והספק הוא שקול:

"אמר רב: לא שנו אלא להחיותו, אבל ליוחסין – לא... ומפורש שם דאפילו ברוב ישראל אינו ישראל לענין יוחסין, ובודאי שאם קידש אשה שהיא ספק מקודשת ומי שהרגו לא היה נהרג עליו. והטעם, משום שאיכא מקצת עכו"ם או מקצת ישראל קבועים בעיר, וכל קבוע בין מועט בין מרובה כמחצה על מחצה דמי. ובהל' כז הוסיף, שדיני קידושין ורצח נלמדים בק"ו מדיני היוחסין:

ומ"ש כאן לכו"ע הוא דלא אמרינן "אם רוב ישראל – ישראל" להרוג על קידושיו, אלא ודאי בספיקא דיינינן להו. דהשתא לגבי יוחסין אמרינן דלא אזלינן בתר רובא דישוראל משום מעלה דיוחסין¹⁴¹, להרוג את הנפש על קידושיו – לא כל שכן!

אלא שלפי המ"מ עדיין לא נפתרות שתי הקושיות האחרות. ביחס לקביעת הרמב"ם שדברי רב מתייחסים דווקא ל"מחצה על מחצה" מודה המגיד:

בוה חלוקים עליו הרבה מן המפרשים ז"ל שסוברים דבמחצה על מחצה אין מצווין להחיותו אלא דוקא ברוב ישראל...

כמו כן, אין התייחסות בדברי המ"מ לקושיה השלישית, מדוע פסק הרמב"ם שבפיקוח נפש הולכים אחר הרוב ואילו בענין קידושין ורצח נחשב האסופי למסופק. קושיה זו מתעצמת לאור העמדת המ"מ את דברי הרמב"ם בקבוע. זאת, משום שבהל' שבת (פרק ב הל' כ-כא)¹⁴² פסק הרמב"ם להדיא שהליכה אחר הרוב בפיקוח נפש היא רק במקרה של "פריש" ולא של קבוע:

היתה חצר שיש בה גוים וישוראלים אפילו ישראל אחד ואלף גוים ונפלה עליהם מפולת – מפקחין על הכל מפני ישראל. פירש אחד מהם לחצר אחרת ונפלה עליו אותה חצר – מפקחים עליו שמא זה שפירש היה ישראל והנשארים גוים.

¹³⁹ ואכן, כך הבינו התוספות (שם, ד"ה אם וד"ה להחיותו) וכך פירש רש"י: "לא שנו" – דאם רוב ישראל – ישראל".

¹⁴⁰ וכן פסק להדיא בהל' שבת (פ"ב הל' כ-כא), שהולכים בפיקוח נפש אחר הרוב.

¹⁴¹ ומשום קבוע כפי שבאר לעיל.

¹⁴² וכן מפורש בשו"ת סי' שג.

נעקרו כולן מחצר זו לילך לחצר אחרת ובעת עקירתם פירש אחד מהן ונכנס לחצר אחרת ונפלה עליו מפולת ואין ידוע מי הוא – אין מפקחין עליו, שכיון שנעקרו כולם אין כאן ישראל קבוע וכל הפורש מהן כשהן מהלכין הרי הוא בחזקת שפירש מן הרוב. לפיכך אם היה הרוב ישראל אע"פ שנעקרו כולם ופירש אחד מהם לחצר אחרת ונפלה עליו מפולת – מפקחין.

בדברי הרמב"ם מבואר שלא מפקחים את הגל ברוב גויים רק משום ש"אין כאן ישראל קבוע, וכל הפורש... הרי הוא בחזקת שפירש מן הרוב". כלומר, על פי האמור בהל' שבת יש להעמיד את הל' כו אצלנו דווקא בפריש. אם כן, ישנה קושיה על דברי הרמ"ם, שהעמיד את הל' כה ו-כו בקבוע: רישא וסיפא – קבוע, ומציעתא – פריש?!

שיטת הרמב"ם: חילוק בין איסור והיתר למעמד אישי

לאור הקשיים העולים מפסקי הרמב"ם ומהסבר הרמ"ם נראה כי ניתן לבאר את דברי הרמב"ם על-ידי החילוק שעשינו בין הכרעה בשאלות הנוגעות לאיסור והיתר לבין הכרעה בדבר קביעת מעמדו האישי של התינוק שנמצא. עיון חוזר בפסקי הרמב"ם לאור הבחנה זו, מעלה שבשאלות הנוגעות למעמדו האישי נידון האסופי תמיד כספק ישראל ספק עכו"ם, ולעומת זאת בשאלות הנוגעות לאיסור והיתר, פסק הרמב"ם שהוא נידון על פי כלל הרוב המכריע את הספקות: רוב ישראל – ישראל, רוב עכו"ם – עכו"ם.

לתוך הקטגוריה של שאלות הנוגעות להגדרת המעמד האישי יש להכניס את השאלה אם קידושיו קידושין¹⁴³ ואם מי שהורגו נהרג עליו¹⁴⁴. ביחס לשני עניינים אלה פסק הרמב"ם מפורשות (הל' כה) שדינו של האסופי כספק גם במקום בו יש רוב. "האסופי שנמצא בעיר שיש בה עכו"ם בין שהיה רוב עכו"ם או רוב ישראל – הרי זה ספק עכו"ם לעניין יחוסין. קידש אשה – צריכה גט מספק; מי שהורגו – אינו נהרג עליו". ניסוחו של הרמב"ם, "הרי זה ספק עכו"ם לעניין יחוסין", מורה על כך שעל אף שיש רוב – הספק בעניין מעמדו האישי עדיין עומד בעינו, ולכן לא ניתן לקבוע בוודאות שקידושיו קידושין, וכן לא ניתן להאשים את מי שהורגו ברציחת אדם מישראל באופן ודאי.

על פי זה מובנת גם ההלכה (כז) בה קבע הרמב"ם שאפילו עכו"ם או עבד אחד בעיר מספיקים על מנת שנוכל להחשיב את האסופי כספק עכו"ם, משום שרוב אינו כלי שבו ניתן להכריע בשאלות הנוגעות למעמד האישי ("יחוסין"). לכן במקרה זה אשתו של האסופי היא ספק אשת איש ולא הורגים את הבא עליה משום ש"אין הורגין על הספק".

מאידך גיסא, ניתן להכניס לתוך הקטגוריה של שאלות הנוגעות לאיסור והיתר את הדוגמאות שמובאות בגמרא, כגון האכלת נבלות והשבת אבידה. באלה פסק הרמב"ם (הל' כו) שההכרעה נעשית על פי הרוב: "היה רוב העיר עכו"ם – מותר להאכילו נבילות; היה רובן ישראל – מחזירין לו אבידתו כישראל".

לפי היגיון זה יש להכניס גם את שאלת חילול שבת עבור פיקוח נפש לתוך קטגוריה זו, משום שזוהי שאלה הלכתית, אם מותר או אסור לחלל את השבת עבור אדם שקבור תחת גל אבנים. לאור זאת ניתן לתרץ את הקושיה מדוע בקידושין ורצח פסק הרמב"ם שדינו של האסופי כספק ואילו בפיקוח נפש פסק שהולכים אחר הרוב. התשובה היא שקידושין ורצח הן שאלות שנוגעות ישירות להגדרת המעמד האישי, בעוד שהשאלה על חילול שבת היא הלכתית גרידא.

"יחוסין" – המעמד האישי

על פי ההסבר הנ"ל בפסקי הרמב"ם כשלעצמם, ניתן להסביר אחרת גם את הסוגיה בגמרא, ובכך תיושבנה הקושיות האחרות:

לדעת הרמב"ם, כאשר מצמצם רב את דין המשנה וקובע "לא שנו אלא להחיותו, אבל ליחוסין – לא", אין הוא מחלק רק בין שני דינים מקומיים, כפי שהבין רש"י ("להחיותו" – "וחי אחיך עמך"; "ליחוסין" – איסור בתו לכהונה) אלא בין שני אבות-טיפוס של הלכות: "להחיותו" כמייצג את ההלכות שנוגעות לאיסור והיתר, ו"ליחוסין" כמייצג את הדינים הנוגעים להגדרת המעמד האישי. בכך, לפי הבנת הרמב"ם, קובע רב קביעה מהפכנית, שלפיה הכלל שמופיע במשנה שדיני האסופי מוכרעים על פי הרוב ("אם רוב עכו"ם – עכו"ם, אם רוב ישראל – ישראל") אינו תקף כלל לעניין הגדרת מעמדו האישי, ויש ליישמו רק בנוגע לאיסור והיתר¹⁴⁵.

¹⁴³ כפי שהתבאר לעיל (פרק ב) ביחס לקידושיו של שתוקי עם אשה שיכולה להיות ערוה עליו.

¹⁴⁴ שהרי ההורג גוי אינו חייב מיתה.

¹⁴⁵ יש להעיר שלפי דברי הרמב"ם יוצא שהגמרא השתמשה במושג "יחוסין" בסוגיה זו בשני מובנים שונים: נושא הדיון בסוגיית הגמרא הוא כשרות האשה שנאנסה לכהונה, ועל כך אמרה הגמרא שצריך תרי רובי משום "מעלה עשו ביחוסין" (טו). הנידון הוא איסור האשה לכהונה, ללא קשר למעמדה האישי. במילים

היוצא מדברינו, שלדעת הרמב"ם משנת "תינוק מושלך" מתרונקת, בעצם, מתוכנה, משום שלדעתו הרוב אינו מגדיר את האסופי עצמו מבחינה משפטית כישראל או כנכרי, אלא רק מורה כיצד להתנהג במקרים נקודתיים של איסור והיתר. ייתכן שמקורה של תפיסת הרמב"ם בשאלות הגמרא (כתובות טו:) החזרות ונשנות "למאי הלכתא". כלומר, הגמרא הבינה שהקביעות של המשנה אם הוא ישראל או עכו"ם על בסיס רוב הן משמעותית רק לשאלות הלכתיות מסוימות, ולא לקביעת המעמד האישי באופן כללי.

אם כן, אין מקום לקושייה הראשונה כיצד למד הרמב"ם מדברי רב שמתייחסים ליוחסין גם בעניין ספק קידושין ובכך שלא הורגים את מי שהורגו. לאור דברינו הדבר ברור: המשותף לכל אלה הוא שהם שייכים לקביעת מעמדו האישי המסופק של התינוק המושלך. כמו כן, על-פי הסבר הסוגיה דלעיל מובן שלדעת הרמב"ם דברי רב אינם מתייחסים דווקא לפסקה "אם רוב ישראל – ישראל" (כפי שהבינו שאר הראשונים) אלא למשנה כולה, על כל חלקיה, כולל הפסקה "מחצה למחצה – ישראל" (וזהו בעצם החידוש המרכזי, שעל אף שבדרך כלל הולכים אחר הרוב, במקרה של ספק שקול – נידון האסופי כישראל).

ד. נאמנות חיה

הסוגיה

אם כן, הרמב"ם מבחין בין קביעת המעמד האישי, המצריכה ראייה גמורה, לבין דיני איסור והיתר, שנקבעים על פי כללים הלכתיים כגון רוב. המונח ההלכתי שבו השתמש הרמב"ם בהתייחסו למעמד האישי הוא "יוחסין". לאור הבחנות אלה, נראה כי ניתן ליישב פסיקה תמוהה נוספת של הרמב"ם בסוגיה הדנה בנאמנות חיה לקבוע את ייחוסו של ולד שזהותו אינה ידועה. איתא בברייתא ובגמרא (קידושין עג:):

תנו רבנן: נאמנת חיה לומר זה כהן וזה לוי זה נתין וזה ממזר. במה דברים אמורים – שלא קרא עליה שם ערער, אבל קרא עליה ערער – אינה נאמנת.

ערער דמאי? אילימא ערער חד, והאמר רבי יוחנן אין ערער פחות משנים? אלא ערער תרי. ואיבעית אימא: לעולם אימא לך ערער חד, וכי אמר רבי יוחנן אין ערער פחות משנים – הני מילי היכא דאיתא חזקה דכשרות, אבל היכא דליכא חזקה דכשרות – חד נמי מהימן.

נחלקו בגמרא אם נאמן מערער יחיד לסתור את עדות החיה, כאשר לפי התירוץ הראשון – אינו נאמן, ולפי התירוץ השני, אם אין לוולד חזקת כשרות – נאמן אפילו מערער אחד לפוסלו ולסתור בכך את עדות החיה, אולם כאשר יש לוולד חזקת כשרות – גם לפי תירוץ זה אין המערער היחיד יכול לפוסלו.

הקשיים בפסיקת הרמב"ם

הרמב"ם (שם, הל' לב) פסק ברייתא זו להלכה על פי התירוץ השני בגמרא, שנאמנות החיה מתבטלת אפילו במקום מערער אחד:

נאמנת חיה לומר זה הבן כהן הוא או לוי או נתין או ממזר מפני שלא הוחזק ואין אנו יודעין יחוסן. במה דברים אמורים – בשהוחזקה בנאמנות ולא ערער עליה אדם, אבל אם ערער עליה אפילו אחד ואמר בשקר מעידה – אינה נאמנת, והרי הבן בחזקת כשר ואין לו ייחוס.

אלא שפסק זה של הרמב"ם צריך בירור, הן מצד תוכן דבריו כשלעצמם והן ביחס לסוגיית הגמרא:

א. סיבת נאמנות החיה (כאשר אין ערעור על דבריה) אינה מוזכרת בגמרא¹⁴⁶. הרמב"ם הסביר שהיא נאמנת "מפני שלא הוחזק ואין אנו יודעין יחוסן". מבלי להיכנס לכך שנאמנות החיה מתבססת על כך שלא עומדת בפנינו אפשרות אחרת מלבד להאמין לדבריה, עולה מדברי הרמב"ם שהיא מבוססת על כך שהוולד "לא הוחזק". אלא שקביעה זו נסתרת לכאורה מדבריו בסוף הלכה זו, שם כתב שבמקרה שערער אדם על עדותה "הרי הבן בחזקת כשר". אם בתחילה העידה החיה על ולד ש"לא הוחזק", מאין הגיעה חזקת הכשרות שעליה מושתתת פסיקת הרמב"ם כאשר עדותה נסתרת?

אחרות, ה"מעלה ביוחסין" פירושה חומרא באיסורי כהונה. לעומת זאת, מימרתו של רב "אבל ליוחסין – לא", שממנה מקשה רב ירמיה, מתייחסת למושג זה במובן כשרות הוולד לכהונה, היינו הגדרת מעמדו האישי, ולא לעניין איסור זה או אחר. לפיכך, לולא הקישור של הסוגיה ניתן היה לומר שמדובר בשני נידונים שונים לחלוטין, ואין להקשות מדינו של הוולד (מעמד אישי) לדין האשה לכהונה (איסור והיתר). ייתכן שמשום כך העדיף הרמב"ם לפרש את דברי רב ושמאל באופן נפרד, ולא כפי שמשמע ממנהל הסוגיה.

¹⁴⁶ בשאלה זו עסק הרב משה ארנרין במאמרו המופיע בקובץ זה. במאמרו ביאר את פסיקת הרמב"ם באופן שונה מזה המובא כאן.

ב. נוסף לכך, עצם פסיקתו של הרמב"ם כי הוולד הוא "בחזקת כשר" אינה מתיישבת לכאורה עם הסוגיה בגמרא שעליה היא מבוססת. זאת משום שבגמרא מבואר שהמערער נאמן לפסול את דברי החיה רק כאשר אין לוולד חזקת כשרות, "היכא דליתא חזקה דכשרות חד נמי מהימן". אם כן, ממה נפשך פסיקתו של הרמב"ם אינה מובנת: אם מדובר על מצב שבו יש לוולד חזקת כשרות, מדוע נאמן המערער לפסולו? ומאידך גיסא, אם אין לו חזקת כשרות, חוזרת הקושיה הקודמת: על מה התבסס הרמב"ם בכותבו "הרי הבן בחזקת כשר"?

"לא הוחזק" ו"בחזקת כשר"

נראה שכדי לבאר את פסק הרמב"ם יש להבחין בדבריו בין שתי סוגי חזקות: האחת קשורה במעמדו האישי של הוולד, היינו הגדרת ייחוסו ככהן, לוי, נתין או ממזר מבחינה מציאותית, והשנייה נוגעת לשאלה ההלכתית אם מותר לו לבוא בקהל או שלא. על פי הבחנה זו ניתן לומר שבביטוי "לא הוחזק", שמופיע בתחילת ההלכה, מתייחס הרמב"ם למעמדו האישי, היינו ייחוסו המשפחתי של הוולד, וכוונתו לומר שנתנית הנאמנות לחיה מבוססת על כך שאין לנו שום מידע מוקדם בדבר ייחוסו של הוולד, "שלא הוחזק ואין אנו יודעים ייחוסו". יתרה מכך, משמע מדבריו שזאת הסיבה היחידה לכך שהחיה נאמנת לייחוסו, "נאמנת חיה... מפני שלא הוחזק". מפני כך מתייחס הרמב"ם בהקשר זה רק לייחוסו בעניין הגדרת המעמד האישי, ולא בשאלת היתרו לבוא בקהל. במילים אחרות, "לא הוחזק" הוא קביעה במישור המציאותי בלבד, ולא במישור ההלכתי. לעומת זאת, הכרעתו של הרמב"ם "הרי הבן בחזקת כשר" במקרה שנסתרת נאמנות החיה על ידי מערער אינה מתייחסת כלל למעמדו האישי אלא רק למעמדו ההלכתי, היינו היתרו לבוא בקהל. יוצא מכאן, שלמרות שאיננו יודעים את ייחוסו המשפחתי ("לא הוחזק") – הוא מותר (אפילו מדרבנן) לבוא בקהל ("בחזקת כשר")¹⁴⁷.

עתה מיושבת הקושיה הראשונה דלעיל, ואין שום סתירה בין הביטוי "לא הוחזק" שמופיע בתחילת ההלכה, ובין הקביעה "והרי הבן בחזקת כשר" שמופיעה בסופה. כלומר, מצד אחד זהותו האישית של הוולד עדיין אינה ידועה מהבחינה המציאותית¹⁴⁸, ומצד שני אנו מתירים אותו לבוא בקהל מבחינה הלכתית. זוהי כוונת הרמב"ם במילים "והרי הבן בחזקת כשר, ואין לו ייחוס". כלומר, אמנם איננו יודעים את ייחוסו המשפחתי ("ואין לו ייחוס"), אך אין זה מונע אותנו מלהתיר אותו לבוא בקהל.

ביאור סוגיית הגמרא

מתוך פרשנות זו של פסק הרמב"ם יש לנסות ולהבין כיצד הוא הבין את הברייאא והסוגיה בגמרא כשלעצמם: בברייאא נאמר "נאמנת חיה לומר זה כהן וזה לוי זה נתין וזה ממזר" ולא "זה כשר וזה פסול". נראה כי מכאן הבין הרמב"ם שהדיון בגמרא סביב נאמנות החיה נוגע לייחוסו המשפחתי של הוולד ולא לכשרותו לבוא בקהל. אמנם, לפי זה צריך לומר שהרמב"ם פירש שהמושג "חזקה דכשרות" שמופיע בסוגיה מתייחס למעמדו האישי של הוולד ולא למעמדו ההלכתי. כלומר, שכוונת הגמרא באומרה "היכא דליתא חזקה דכשרות" היא שעד אחד נאמן לערער על ייחוסו של מעמד אישי רק כאשר באופן עקרוני הוולד "לא הוחזק" – "ליתא חזקה דכשרות", וזיהויו מבוסס על דבריה של החיה בלבד. אך כאשר "איתא חזקה דכשרות", היינו כאשר ידוע לנו עוד קודם הדיון שהוולד נמנה על הייחוסים המותרים בקהל – לא יוכל עד אחד לערער על ייחוסו, ועדותו לא תהיה קבילה כלל¹⁴⁹.

במילים אחרות, הרמב"ם הבין שכוונת ר' יוחנן במימרתו "אין ערער פחות משנים" היא שבניגוד לדיונים הלכתיים הנוגעים לאיסור והיתר (בהם ניתנת להכריע גם על ידי רוב, חזקה, עד אחד וכד'), ייחוסו של אדם (בין ככשר – כהן, לוי או ישראל, ובין כפסול – נתין או ממזר)¹⁵⁰ נחשב לעובדה מציאותית שניתן לערער עליה רק על ידי ראיה ברורה, היינו שני עדים^{151 152}.

¹⁴⁷ בדומה לדיון של וולד שאמרה אמו "לכשר נבעלתי" (שמותר לכתחילה לבוא בקהל על אף שאיננו יודעים את זהותו של אביו).

¹⁴⁸ שהרי העובדה שיש ערעור על נאמנות החיה אינה מעלה או מורידה ביחס לקביעת זהות הוולד. לנקודה זו יוקדש דיון נרחב יותר בהמשך.

¹⁴⁹ החידוש בפירוש זה של הגמרא הוא בכך שבניגוד לרוב הראשונים, שהבינו שהפסקה "איתא חזקה דכשרות" מלמדת שעד אחד אינו נאמן לבטל את עדות החיה כאשר מצטרפת לדבריה חזקת כשרות של הוולד, הבין הרמב"ם שבאופן כללי עד אחד אינו נאמן לבטל את כשרותו של אדם גם ללא נאמנות החיה.

¹⁵⁰ והוא הדיון בייחוס לכהונה, כפי שיבואר בהמשך.

¹⁵¹ שיטת הרמב"ם היא שבכל מקום לא מתבטל ייחוסו של אדם ידוע אלא בעדות שני עדים. עיין פרק כ הל' ב ואילך לגבי הקריטריונים לקביעת כוהנים מיוחסים לעומת כוהני חזקה.

¹⁵² יש להעיר שהפרשנות של המושג "חזקה דכשרות" המופיע בסוגיה בגמרא כמושג העוסק בהכרעה מציאותית של ייחוס משפחתי הוא לכאורה מחודש, משום ש"חזקת כשרות" הוא מושג שמופיע בדרך כלל בגמרא ביחס להכרעות הלכתיות ולא מציאותיות. נראה שהרמב"ם דחה את פרשנות המושג "חזקה דכשרות"

נפקא מינה מפירוש זה של הגמרא היא שבמקרה שהוולד "לא הוחזק" קודם עדות החיה יהיה עד אחד נאמן לסתור את דבריה, בין להכשיר ובין לפסול. זאת משום שלפי הרמב"ם אין נאמנותה מתבססת על "חזקת כשרות", ולכן גם אם העידה שהוולד כשר – יהיה נאמן העד לפוסלו. וכן להיפך, במקרה שהוולד הוחזק לפסול – לא יהיה נאמן עד אחד להכשירו.

ערעור נאמנות החיה

בהקשר זה יש לברר נקודה נוספת: אם נכונה ההנחה שלדעת הרמב"ם לא ניתן לערער על ייחוסו של אדם אלא בראיה ברורה של עדות שני עדים, מדוע נאמן עד אחד לפסול את עדות החיה? הרי עד אחד נאמן באיסורים, ומשעת עדותו ואילך נידונה המציאות על פי עדות העד האחד כוודאית¹⁵³? ניתן היה לטעון שדברי הרמב"ם מתייחסים דווקא למקרה שבו הכחיש המערער את החיה קודם שהוחזק הוולד על פי דבריה¹⁵⁴, אך העמדה מסוג זה היא דחוקה משום שאין לה בסיס בדברי הרמב"ם. אם כן, חוזרת השאלה מדוע נאמן המערער באופן מוחלט לערער את דברי החיה¹⁵⁵? נראה לומר, שכל הנ"ל נכון כאשר המחלוקת בין העדים היא על תוכן עדותם (כגון שאחד מכשיר ואחד פוסל וכד'), אך בנידון דידן המערער נאמן משום שהוא אינו חולק כלל על תוכן דברי החיה (היינו על זהותו של הוולד ככהן או ממזר), אלא על עצם זכותה לקבוע את זהותו. הרמב"ם כתב:

במה דברים אמורים – בשהוחזקה בנאמנות ולא ערער עליה אדם, אבל אם ערער עליה אפילו אחד ואמר בשקר מעידה – אינה נאמנת, והרי הבן בחזקת כשר ואין לו ייחוס.

קריאה מדוקדקת בדברי הרמב"ם מראה כי הערעור מתייחס לחיה עצמה (ולא לתוכן דבריה): "בשהוחזקה" – החיה; "ערער עליה" – בלשון נקבה, היינו על החיה ולא על הוולד עצמו; "בשקר מעידה" – הרמב"ם כותב כי המערער טוען שהחיה עצמה היא שקרנית, ולא מכניס לפיו טענות הקשורות לזהותו של הוולד הנדון. כלומר, המערער אינו סותר את תוכן דבריה באופן ישיר אלא טוען שהיא עצמה אינה נאמנת לקבוע את מעמדו של הוולד. מכאן שיכולתו של המערער לבטל את נאמנות החיה אינה קשורה כלל לתוכן דבריה, היינו לגופה של טענתה שהוולד כהן או ממזר, אלא לעצם זכותה להעיד על הוולד.

לשם ההמחשה, ניתן לומר כי לדעת הרמב"ם ההבדל בין ערעור על תוכן דברי החיה לבין ערעור על עצם נאמנותה כמוהו כהבדל בין הכחשת עדות לפסילת העדים בגזלנות; הראשונה מתייחסת לתוכן הדברים, ואילו השנייה לאנשים העומדים מאחורי העדות, כאשר במקרה שהעדות עצמה מוכחשת – לא ניתן לקבל את דברי אף אחת מהכתות¹⁵⁶, בעוד שבמקרה שהכת השנייה טוענת שהעדים הראשונים אינם כשרים לעדות – היא נאמנת בכל מקרה.

הבנה זו בדברי הרמב"ם היא, בעצם, המשך לדבריו הראשונים בדבר סיבת נאמנות החיה. כיוון שכל יסוד נאמנותה הבלעדית הוא רק משום ש"לא הוחזק ואין אנו יודעים ייחוסו", היינו משום שאין לנו ברירה אלא להאמין לה, תהיה נאמנותה תקפה כל זמן שאין לנו שום סיבה שלא להאמין לה. לכן, כאשר מתעורר חשש כלשהו בדבר מהימנות דבריה, אפילו על ידי מערער אחד הטוען שאין היא מהימנה – מתבטל הכוח שנתן לה את נאמנותה בתחילה, ודין הוולד חוזר למצב שבו אין לנו יכולת לקבוע את ייחוסו.

לכן, במקרה שבו המערער נאמן, אין זה אומר שקיבלנו את דבריו על פני דברי החיה באופן חיובי, אלא רק ביטלנו את ההסתמכות הראשונית שהייתה לנו על דבריה. במצב זה חוזר מעמד הייחוס להיות ניטרלי, "ואין לו ייחוס". הספק המציאותי נשאר על עומדו ואין לנו אלא ההכרעה ההלכתית, "הרי הבן בחזקת כשר" – ותו לא¹⁵⁷. על פי פרשנות זו מתבטל הצורך להעמיד את דברי הרמב"ם

בגמרא כמתייחס לכשרות הלכתית, מפני שכאמור פשוטה של ברייתא עוסקת בשאלת המעמד האישי, "זה כהן וזה לוי...". אמנם לפי זה יוצא שהסוגיה עצמה עירבה בדין בין ייחוס להכרעה הלכתית. מקום נוסף שבו יוצא לפי הרמב"ם שהגמרא מערבת בין מונחי היוחסין למונחים של איסור והיתר הוא הסוגיה בכתובות טו: שהובאה לעיל (פרק ג) ביחס לבירור המושג "יוחסין" בתינוק מושלך.

¹⁵³ וכך פסק הרמב"ם עצמו (סנהדרין, פרק טז הל' ו'): "אינו צריך שני עדים למלקות אלא בשעת מעשה, אבל האיסור עצמו בעד אחד יחזק. כיצד? אמר עד אחד חלב כליות הוא זה, כלאי הכרם הם פירות אלו, גרושה או זונה אשה זו, ואכל או בעל בעדים אחר שהתרה בו, הרי זה לוקה, אף על פי שעיקר האיסור בעד אחד."

¹⁵⁴ בדומה לדיני עד אחד באיסורים, שאינו נאמן אם הוכחש מיד, כפי שפסק הרמב"ם (שם): "במה דברים אמורים שלא הכחיש העד בעת שקבע האיסור, אבל אם אמר אינו חלב זה וזו אינה גרושה, ואכל או בעל אחר שהכחיש – אינו לוקה עד שיקבעו האיסור שני עדים."

¹⁵⁵ בשאלה זו דן גם הב"ש (סי' ד ס"ק ס).

¹⁵⁶ רב הונא ורב חסדא נחלקו אם הם כשרים להעיד בעדויות אחרות.

¹⁵⁷ לפי זה צריך לומר שהסיבה שאסופי ושתוקי נחשבים לספקות ואילו ודל שאין אנו יודעים את ייחוסו (כגון בנידון דידן) אינו נחשב לספק משום שבאסופי יש ריעותא, משום שהוא נמצא זרוק ברחוב, וכן בשתוקי משום שאמו זינתה. אך כאן, שאין שום ריעותא ורק איננו יודעים את ייחוסו – הוא נחשב "בחזקת כשר", כפי שפסק הרמב"ם באופן כללי לגבי משפחות ש"כל המשפחות בחזקת כשרות" (קידושין עו:; רמב"ם, פרק יט הל' יז).

במקרה שבא המערער קודם שהתקבלו בבית הדין דברי החיה, משום שכל זה רק כאשר יש הכחשה בתוכן הדברים, אך כאשר הערעור על העד עצמו – אין זה משנה מתי הוא בא מבחינה כרונולוגית. מכל מקום, מתוך הדברים עולה כי גם בסוגיית נאמנות חיה לייחס את הוולד הבחין הרמב"ם בין הכללים ההלכתיים שנוגעים לאיסור והיתר ("בחזקת כשר") לבין הכללים שנוגעים לקביעת המעמד האישי ("לא הוחזק" ו"אין לו ייחוס").

סיכום

בתחילת המאמר הוצגה הטענה כי כאשר ישנו מצב בו ייחוסו של אדם הוא מסופק, הכלים להכרעה הלכתית (כגון חזקה, רוב ועד אחד) יכולים להכריע רק בשאלות הלכתיות הקשורות לדיני איסור והיתר, אך אינם יכולים להכריע את הספק המציאותי בדבר ייחוסו של האדם. טענו כי זוהי שיטתו של הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה. טענה זו הוכחה מארבע סוגיות שונות שבהן הבחין הרמב"ם בין המישור ההלכתי של איסור והיתר לבין הנידון המציאותי של קביעת המעמד האישי:

א. הרמב"ם נוקט שספק ממזר מותר מדאורייתא בקהל, אך בד בבד נשאר הספק המציאותי על עומדו. כלומר, התורה לא הכריעה את הספק אלא התירה לו לבוא בקהל ולהיכנס לכתחילה למצב מסופק. יתרה מכך, התבאר שגם במקרה שהוכשר השתוקי על ידי אמו – הספק בייחוסו נשאר, ולכן הוא אסור בספקות אחרים ובממזרת ודאית. ר' אלחנן כתב שהנפקא מינה של תפיסה זו היא שוולד של ספק ממזר מישראלית הוא ספק כמותו, משום שאביו נשאר ספק על אף היתרו מהתורה, וכן פסק הרמב"ם.

ב. הרמב"ם פסק ששתוקי שהוכשר על ידי אמו מותר בישראלית ואין חוששים שנושא את קרובתו, על אף שזהות אביו אינה ידועה. למרות היתרו נשאר מעמדו האישי מסופק, ולכן פסק הרמב"ם שקידושיו תופסים רק מספק.

ג. הרמב"ם פסק שהכרעה על-פי הרוב במקרה של תינוק מושלך (ספק גוי ספק ישראל) תקפה רק לשאלות של איסור והיתר, כגון מצוות השבת אבדה, החייאתו וחילול שבת. אמנם ביחס לשאלות הקשורות במעמדו האישי, כגון ייחוסו, תפיסת קידושין והריגת רוצחו – נשאר מעמדו מסופק (בניגוד להסברו של המ"מ, שביסס את פסקי הרמב"ם על דין "קבוע").

ד. בסוגיית נאמנות חיה לייחס את הוולד התברר שלדעת הרמב"ם אין עד אחד יכול לערער על ייחוסו של אדם שהוחזק ייחוסו קודם לכן, "אין ערער פחות משניים". משום כך נאמנות החיה אפשרית רק כאשר ייחוסו של הוולד לא היה ידוע מראש. הבחנת הרמב"ם בין המישור ההלכתי לזה המציאותי באה לידי ביטוי בפסק "בחזקת כשר ואין לו ייחוס", היינו שהוא מותר מבחינה הלכתית על אף שאין ייחוסו מבורר מבחינה מציאותית.

סוף דבר, מאמר זה מבסס את הבחנתו של הרמב"ם בדיני ייחוסין בין קביעת המעמד האישי לבין פתרון השאלות ההלכתיות הקשורות בו ומתוך כך מעלה הרהורים בקשר ליחסה המורכב של ההלכה לספקות בכל דיני התורה: מתוך הדברים מתחזקת ההנחה, שכאשר אדם נתקל בשאלה הלכתית התלויה במצב בו המציאות מסופקת, אין ההלכה מתעלמת מעצם מציאותו של הספק מצד אחד, אך מצד שני אין היא מורה לאדם לדרוך במקום, אלא נותנת לו כלים על-פיהם הוא יכול להכריע את השאלה ההלכתית, על אף שהספק המציאותי נשאר בתוקפו. במילים אחרות, ההלכה אינה מהווה תשתית לקביעת המציאות אלא מורה לאדם כיצד להתמודד איתה גם במצבים שהיא אינה ברורה לו.

תוספת למאמר על פי סוגיית "האיסור בעד אחד יוחזק":

אם נכונים הדברים שיש לחלק בין הרובד המציאותי לשאלות שנוגעות לאיסור והיתר, קשה מדברי הרמב"ם בהל' סנהדרין (פרק טז הל' ו'): (1)

אינו צריך שני עדים למלקות אלא בשעת מעשה אבל האיסור עצמו בעד אחד יוחזק. כיצד אמר עד אחד חלב כליות הוא זה, כלאי הכרם הם פירות אלו, גרושה או זונה אשה זו, ואכל או בעל בעדים אחר שהתרה בו - הרי זה לוקה, אף על פי שעיקר האיסור בעד אחד. במה דברים אמורים? שלא הכחיש העד בעת שקבע האיסור, אבל אם אמר אינו חלב זה, וזו אינה גרושה, ואכל או בעל אחר שהכחיש - אינו לוקה עד שיקבעו האיסור שני עדים.

רואים מדברי הרמב"ם שהגדרת האיסור משפיעה לכאורה על ההגדרה המעשית ונענשים על פי עדות עד אחד בלבד.

רעק"א בתשובה (סימן קז)

תוספות חולין צו ע"ב – הבעל על אישה שהותרה להינשא על ידי זיהוי הבעל בסימנים - אינו נהרג.

הרב דניאל כ"ץ

פצוע דכא - פסול הגוף

פתיחה

בפרשת כי תצא (דברים כג, ב) מונה התורה את רשימת האנשים שנאמר עליהם "לא יבא בקהל". הראשונים ברשימה הם ישראלים שנפצעו באיברי ההולדה שלהם:

לא יבא פצוע דכא וזכר שפכה בקהל¹⁵⁸.

פסול זה שונה הוא משאר הפסולים המופיעים באותה פרשה. הפסולים האחרים (ממזר, עמוני, מואבי, מצרי ואדומי). פגמם הוא בייחוס שלהם, ואילו פצוע דכא הוא בן למשפחה כשרה בישראל, אלא שכתוצאה מפגיעה חיצונית בגופו הוא מאבד את כשרותו לבוא בקהל. בעקבות כך הוא נקרא בתלמוד הירושלמי (קידושין פ"ד ה"א) "פסול הגוף", דהיינו כשר בייחוסו אך פסול בכל אופן, בשל גופו. מטרתנו במאמר זה היא להראות את ההשפעה של השוני בין פסול פצוע דכא לשאר הפסולים בכמה מישורים:

המישור האחד הוא הקשר בין הפסולים השונים. הלכה פסוקה היא¹⁵⁹, שהפסולים מותרים זה בזה. אך לדעת הירושלמי פצוע דכא אינו נכלל בפסולים, וגם לדעת הרמב"ם פצוע דכא אינו נכלל באופן מלא בהיתר הפסולים זה בזה.

המישור השני הוא בנושא הלימוד מפסוקים, שבו גם עולה השאלה אם לצרף את מה שנלמד מפסוקי פצוע דכא אל שאר הפסולים. הירושלמי נאמן לשיטתו להפריד בין פצוע דכא לפסולים אחרים, ובראשונים על הבבלי ישנה מחלוקת בעניין. לאור השוני הזה נבדוק גם את הקשר שיוצרת הגמרא בין פסול פצוע דכא לפסול ממזר, ביחס להלכה שפצוע דכא שנפצע בידי שמים כשר לבוא בקהל.

השלכה הלכתית שעולה מדיון זה היא הכרעת ההלכה במקרה של ספק פצוע דכא. בשאר פסולי הקהל, הדין הוא שספקות מותרים זה בזה מהתורה ואסורים מדרבנן¹⁶⁰. האם שווה פצוע דכא לשאר הפסולים גם ביחס להיתר מהתורה וגם לגבי האיסור מדרבנן, או רק לחלק מהדברים? בכך נעסוק בחלק האחרון של המאמר.

מקור היתר פסולי קהל זה בזה

המשנה (קידושין פ"ד מ"א¹⁶¹) קובעת שכל פסולי הקהל מותרים לבוא זה בזה:

עשרה יוחסין עלו מבבל כהני לויי ישראלי חללי גירי וחרורי ממזרי נתיני שתוקי ואסופי... כל האסורים לבא בקהל מותרים לבא זה בזה...

צריך לברר מהו המקור להיתרם של פסולי הקהל זה בזה, ובהתאם לכך אם כל פסולי הקהל נכללים בהיתר זה. הבנת דבר זה תהווה בסיס להבנת מעמדו של פצוע דכא בין פסולי הקהל האחרים.

המקור בפשט הכתובים

הראשון שעוסק בצורה ברורה בשאלת המקור למשנה הוא בעל ה"פני יהושע" (סט. ד"ה שם ממזרים), שטוען שהמקור לכל ההיתר הוא מפשט הכתוב:

דכתיב בכולהו פסולי קהל "לא יבא בקהל ה'". הא מי שאינו קהל ה' הם מותרים.

הפנ"י מדגיש שהלימוד הוא מתוספת המילה "ה'" להגדרת הקהל שבו אסור לפסולים לבוא. תוספת זו מצמצמת את המושג "קהל" רק

¹⁵⁸ בפסוק נמנות שתי סוגי פגיעות: פצוע וזכר. הראשונים נחלקו אם למנות את פצוע דכא וזכר שפכה כפסול קהל אחד או שניים במניין המצוות (עי' ספר החינוך מצווה תקנט, במנחת חינוך ובהערות על ספר החינוך מהר"ם מכן ירושלים), אך מוסכם על כולם שהפסול בשני המקרים קשור לאותה בעיה של פגיעה באיברי ההולדה של אדם.

¹⁵⁹ רמב"ם, איסורי ביאה פרק טו הל' לג.

¹⁶⁰ שם, הל' כא-כג.

¹⁶¹ וכן שם משנה ג.



לכשרים שבישראל, כיוון שרק הם נקראים קהל ה'¹⁶².

כשנעיין בדבר, נראה שאף שהראשונים לא עסקו באופן ישיר בשאלת הפנ"י, ויש צורך להבין מדוע לא עסקו בזה, אפשר ללמוד מדבריהם מהי דעתם ביחס לשאלת המקור למשנה. שיטות הראשונים עולות מתוך ניסיונם לברר מהן הסיבות למקרה היוצא מהכלל, שבו פסולי קהל נאסרו זה בזה.

מצאנו שאסור לפסולי קהל לשאת שפחה. לדעת רוב הראשונים¹⁶³, האיסור לשאת שפחה הוא מהתורה: "לא יהיה קדש" (דברים כג, יח). יוצא דופן הוא הממזר, שמותר לו לשאת שפחה, כפי שמפורש במשנה בקידושין (סט.). הראשונים עוסקים בשאלה מהו החילוק בין הממזר לבין שאר הפסולים.

כמו כן עסקו הראשונים בשאלה נוספת, לגבי ההיתר של נתין, שהאיסור שלו לבוא בקהל נובע מהפסוק "לא תחתן בם" (דברים ז, ג), ואף על פי כן הוא מותר בשאר פסולי קהל ובגרים, למרות שהאיסור שלו כוללני יותר מהאיסור שנאמר בשאר הפסולים, "לא יבא בקהל ה'".

התוספות (יבמות עט: ד"ה ונתינים¹⁶⁴) כותבים:

וא"ת וכיון דנתיני אסירי מדאורייתא מ"לא תחתן", מאי שנא דמשוחרר מותר בהן ובשפחה אסור משום "לא יהיה קדש"?

וי"ל דלאו ד"לא תחתן" איכא למילף משאר פסולי קהל כגון ממזר עמוני ומאבי דשרו בקהל גרים, אבל לאו ד"לא יהיה קדש" לא שייך למילף, דהא לא תפסי קדושין בשפחה ולא הוי דומיא דשאר פסולים. ואם תאמר ומאי שנא דממזר מותר בשפחה, דתנן בהאומר בקידושין (סט.) ממזר נושא שפחה אפי' לכתחילה כדמוכח התם בגמרא? ואמר ר"ת דלא שייך "לא יהיה קדש" בממזר דעיקרו בא מקדישות מאיסור דלא תפסי בו קידושין, ואין להאריך.

כלומר, התוספות קובעים שיש לימוד מממזר ומעמוני לשאר פסולי קהל, וכשם שלגרים מותר לשאת ממזר, כך מותר להם לשאת פסולי קהל נוספים כגון נתין, למרות שהלאו שלהם מנוסח בצורה שונה והאיסור של נתין נובע מהפסוק "לא תחתן בם", שבו לא מוזכר קהל ה'.

שונה מהם הלאו "לא יהיה קדש" של שפחה, הכרוך גם בחוסר יכולת ליצור קידושין. דבר זה מפריד אותו באופן מהותי משאר הפסולים, ועל כן אין לגרים ולפסולי קהל מקור להיתר לשאת שפחה. לגבי ההיתר המיוחד של ממזר בשפחה, מחדש ר"ת שהדבר נובע מפשט הכתוב: הניסוח של "לא יהיה קדש" אינו כולל באיסורו כאלו שכבר נקראים "קדש" מקודם לכן.

בחידושי הרמב"ן מסכת קידושין (סט. ד"ה "גירי") דן הרמב"ן בנושא הלאו של "לא תחתן" שהותר לפסולי קהל ולגרים:

ואיכא למידק היאך הם [=גרים ושאר פסולים] מותרין לבא בנתיני...?

ואיכא למימר בכל לאוי דפסול יוחסין לא מחייבי, כי היכי דלא מחייבי בלאו ד"לא יבא ממזר" דלא מיקרו קהל ולא חשש הכתוב לייחס הפסולים.

והא דאסירי בגוים ועבדים משום דכתיב "בתך לא תתן לבנו וגו' כי יסיר את בנך מאחרי", והני נמי בכלל ישראל נינהו ואסור שמא יסיר לבו לע"ז. ובלאו ד"לא יהיה קדש" נמי מחייבי, דכיון שאינן חייבים בכל המצות סורן רע ואית בהו משום שמא יסיר, ומצינו שהשוה הכתוב כנעני ועבד בכל מקום של יוחסין, שהרי אינן בתורת קדושין וגירושין ומשום הכי ליתנהו בחיתון.

הרמב"ן אינו מסתפק בקביעה של התוספות שהוקשו האיסורים זה לזה, ולכן מותרים הגרים ושאר פסולי קהל (שלא נקראו קהל) לבוא בפסולים. הוא גם מסביר את ההיגיון שבדברים: "לא חשש הכתוב לייחס הפסולים", וכוונתו לכאורה לכל פסולי היוחסין.

מתוך כך הוא מתקשה מדוע התורה אוסרת את הפסולים והגרים בגויים ועבדים, ומיישב שמה שהדבר נוגע ליסוד היהדות, דהיינו נישואין לאדם גוי שיש לו תרבות של עם אחר או עבד שקשור גם לתרבות זאת. ודאי שיש להרחיק מהם גם את הפסולים והגרים שהם חלק מעם ישראל, אך בין הפסולים ששייכים לעם ישראל ויש להם רק בעיית ייחוס אין צורך לאסור זה לזה, כיוון שהם פסולים בלאו

¹⁶² הוא מוסיף שעפ"י דבריו מיושבים דברי הטור, שנביא את הסברו לטור בהמשך.

___ כפי שמציין הגר"א בסיומן ד"ס"ק יט שכן היא דעת כל הפוסקים מלבד הרמב"ם [ויש להוסיף שגם מלבד הראב"ד].

¹⁶⁴ וכן עיין בתוספות מקביל במסכת בבא בתרא יג ד"ה כופין.

הכי¹⁶⁵.

נמצא שלשיטת הרמב"ן, שבנויה על שיטת התוספות, כיוון שמצאנו בפסול יוחסין של ממזר היתר לשאת פסולי יוחסין אחרים, אנו מעתיקים אותו גם לשאר הפסולים ומכניסים את כל מי שנפסל לקהל לחבורה אחת. הרמב"ן אף מסביר שהתורה לא חששה לייחס פסולים. סברה זו נתגלתה מכך שהתורה ניסחה את לשון הפסול במילים "לא יבא בקהל", שמשמעו שמי שאינו קהל, דהיינו פסול או אפילו גר, מותר לו ליצור קשר נישואין עם פסול.

דברים אלו דומים לדברי הפנ"י דלעיל, אך הם אינם נכנסים לדרשות מקוריות, כפי שמציע הפנ"י לדרוש את התוספת ה"ה" למילה "קהל", אלא נלמדים מפשט הכתוב שהאיסור הוא רק ביאה בקהל. לפי זה, הגדרת "קהל" היא "קהל הכשרים המיוחסים".

לאור האמור, ניתן לומר שזו הסיבה שהראשונים אינם עוסקים כמו הפנ"י בשאלת המקור למשנה, שהרי המשנה מסתמכת על פשט הכתובים. ועדיין עלינו לשאול אם יש לראשונים מקור מהגמרא ללימוד זה שהם עושים מפשט הפסוק. ברצוננו להוכיח שהם למדו זאת מסוגיית הגמרא, וייתכן שאף ממשנה מפורשת.

היתר גרים בפסולי קהל

הגמרא בקידושין (עב:-עג.): דנה אם מותר לגרים לשאת פסולי קהל:

ת"ר: גר נושא ממזרת – דברי ר' יוסי, ר' יהודה אומר: גר לא ישא ממזרת. אחד גר, אחד עבד משוחרר, וחלל – מותרים בכהונה.

מאי טעמא דרבי יוסי? חמשה קהלי כתיבי: חד לכהנים, וחד ללוים, וחד לישראלים, וחד למישרי ממזר בשתוקי, וחד למישרי שתוקי בישראל, קהל גרים לא איקרי קהל. ורבי יהודה? כהנים ולוים מחד קהל נפקי, אייתר ליה לקהל גרים...

הגמרא מביאה מחלוקת תנאים: לדעת רבי יוסי מותר לגר לשאת ממזר וכן שאר פסולים, ולדעת רבי יהודה מעמדו של הגר שווה לישראל רגיל, שאסור לבוא בפסולי קהל. לפי הגמרא, המחלוקת היא בשאלה כיצד לומדים את משמעות החזרה על המילה "קהל" חמש פעמים בפרשיית הפסולים. לרבי יוסי, שמתיר גר בפסולי קהל, שלושה קהלים מגדירים את כלל ישראל ושניים נוספים נועדו לדרשות אחרות.

היסוד של הסוגיה הזאת הוא שעל מנת להגדיר מהו הקהל בו חל האיסור לשאת פסולים יש למצוא לימוד לכל חלק וחלק מעם ישראל, ולולא ריבוי הקהלים היינו יכולים לאסור את פסולי הקהל רק על כהנים. כלומר, המילה "קהל" אינה מוגדרת מצד עצמה, ללא הייתור שלה. אם כך, גם לאחר שהרחבנו את הגדרת הקהל לכל חלקי עם ישראל עדיין לא נכללים בקהל הפסולים, שכן כדי לכלול גם אותם צריך ריבוי נוסף, שאותו לא עשתה התורה.

מכאן המקור לגישת הראשונים שהבאנו, שהפסולים מותרים זה בזה מפני שאינם קהל.

נקודה חשובה בסוגיה זו היא מהם הקהלים שהסוגיה מונה. דבר זה נוגע גם למה שהזכרנו קודם, שייתכן שדברי הראשונים גם נובעים גם ממשנה, ועל כן נקדים לדון בעניין זה.

היתר פצוע דכא בגיורת ובפסולי קהל

סוגיית הגמרא

במשנה ביבמות (פ"ח מ"ב) נאמר:

פצוע דכא וכוות שפכה מותרין בגיורת ומשוחררת, ואינן אסורין אלא מלבא בקהל, שנאמר "לא יבא פצוע דכא וכוות שפכה בקהל ה'".

המשנה קובעת שמותר לפצוע דכא לשאת גיורת (כשיטת רבי יוסי, שקהל גרים לא איקרי קהל), אך לא מפרטת את דינו של פצוע דכא

¹⁶⁵ דברי הרמב"ן הובאו בתמצות בר"ן (על הרי"ף קידושין ל. ד"ה "אבל לוי"), ועל דברים אלו השיג הפנ"י (באותו דיבור שהבאנו למעלה), שהבין שדברי הר"ן אינם נובעים מדרשה, ומקורם בסברה בלבד. אך צירוף דברי הר"ן למקורם ברמב"ן ולתוספות מוכיח שמקור דברי הר"ן הוא בפשט הכתוב, והסברה באה רק להטעים את ההיגיון העומד מאחורי הפסוקים.



ביחס לשאר פסולי קהל. כמו כן, המשנה מביאה פסוק כדי לבסס את הדין המופיע בה, אך אינה מוסיפה ביאור כיצד הדרשה נלמדת מהפסוק.

הגמרא (יבמות עו.) מסתפקת האם כהן, שאסור בגיורת בהיותו בריא, יהיה מותר בגיורת במקרה שהוא נעשה פצוע דכא:

בעו מיניה מרב ששת: פצוע דכא כהן מהו בגיורת ומשחררת, בקדושתה קאי ואסיר או דלמא לאו בקדושתה קאי ושרי? אמר להו רב ששת: תניתוה, פצוע דכא ישראל מותר בנתינה. ואי סלקא דעתך בקדושתה קאי אקרי כאן "לא תתחתן בס".

אמר רבא: אטו התם משום קדושה ולא קדושה הוא? דלמא מוליד בן ואזיל פלח לעבודת כוכבים. והני מילי בהיותן עובדי כוכבים, כי מגיירי בישראל – שרו, ורבנן הוא דגזרו בהו... כי גזור רבנן – בכשרים, בפסולים לא גזור רבנן. הדר אמר רבא: לאו מילתא היא, בהיותן עובדי כוכבים לית להו חתנות, נתגירו אית להו חתנות.

רב ששת משווה את הדיון בשאלת ההיתר של פצוע דכא כהן בגיורת לשאלת ההיתר של פצוע דכא ישראל בפסולי קהל שאסורים לישראל. הוא מוכיח מההיתר שמופיע בברייתא של פצוע דכא ישראל בנתינה שגם פצוע דכא כהן מותר בגיורת.

על כך משיב רבא בשתי אפשרויות: בלשון הראשונה טוען רבא שהאיסור של נתינה לישראל לאחר גיורה הוא רק מדרבנן, ולכן היא מותרת לפצוע דכא ישראל, שלא גזרו בו כי הוא פסול יוחסין. מה שאין כן גיורת שאסורה לכהן מהתורה, שתהיה אסורה גם לפצוע דכא כהן. לאחר מכן חוזר בו רבא ומסכים לדברי רב ששת, שאיסור הנתינה לישראל הוא מדאורייתא אף לאחר גיורה, ומכך שהיא מותרת בפצוע דכא ניתן גם להוכיח שפצוע דכא כהן מותר בגיורת.

לכאורה עולה מהסוגיה שהיתרם של פסולי קהל שאסורים מהתורה בפצוע דכא, בין אם מדובר בפצוע דכא כהן ובין אם הוא ישראל, תלוי בשתי האפשרויות שרבא העלה אם איסור נתינה הוא מהתורה, מפני שלגבי נתינה מצאנו ברייתא מפורשת שמתירה אותה לפצוע דכא ישראל. אך מעיון ברמב"ם עולה שהוא מתעלם ממסקנה זו.

פסיקת הרמב"ם והקשיים בה

הרמב"ם פוסק שאיסור נתינה מדרבנן (איסורי ביאה, פרק יב הל' כב), דהיינו כלשון הראשונה של רבא. על פי זה היה אמור לאסור פצוע דכא כהן בגיורת, שהרי גיורת אסורה לכהן מהתורה¹⁶⁶. ובכל זאת, הרמב"ם פוסק לגבי פצוע דכא כהן שהוא מותר בגיורת, דהיינו כלשון השנייה של רבא, שלפיה איסור נתינה הוא מדאורייתא. ושוב (שם, פרק טז הל' א-ב) הוא אוסר פצוע דכא ישראל בממזרת מפני שהוא איסור תורה, כלשון הראשונה של רבא:

פצוע דכא וכוות שפכה... מותרין לישא גיורת ומשחררת. ואפילו כהן שהוא פצוע דכא מותר לישא גיורת ומשחררת לפי שאינו בקדושתו, ואפילו נתינה או אחד מן הספיקות מותרת לו. הואיל ופצוע דכא אסור לבוא בקהל, לא גזרו בו על הנתינים ולא על הספיקות, אבל פצוע דכא וכוות שפכה אסור בממזרת ודאית, שהרי אסורה מן התורה.

ואכן, הראב"ד (שם) השיג על הרמב"ם:

וברייתא זו הביאהו לומר כך פצוע דכא מותר בנתינה ולא אמר בממזרת, אלמא אסור בממזרת. והאי סברא לא נהירא, חדא דמתני' קתני ואינן אסורים אלא מלבא בקהל, וממזרת לאו קהל הוא. ועוד, פצוע דכא כהן שמותר בגיורת, דרב ששת הכי פשט להו, והלא גיורת לכהן אסורה מדאורייתא היא ושריא ליה דלאו בקדושתה קאי, והוא הדין לישראל פסול בממזרת...

הראב"ד הניח שהמקור של הרמב"ם לאסור פצוע דכא ישראל בממזרת הוא הברייתא שנוקטת רק את ההיתר של פצוע דכא בנתינה, שהיא איסור דרבנן ללשון הראשונה. על כך הוא מקשה מלשון המשנה, שפצוע דכא נאסר רק מלבוא ב"קהל", אך בממזרים ופסולים הוא מותר¹⁶⁷.

עוד מקשה הראב"ד מכך שהרמב"ם קיבל את ההיתר של גיורת לכהן למרות שמדובר באיסור דאורייתא, ואם כך עליו גם לקבל את

¹⁶⁶ כך פסק הרמב"ם שם, פרק יח הל' ג.

¹⁶⁷ המגדל עז הקשה על הראב"ד מכך שהסוגיה עצמה ביררה שלא ניתן להוכיח מהמשנה לעניין היתר איסורים. ונראה שהראב"ד רק רצה לומר שאמנם הגמרא מראה שלא ניתן להוכיח מהמשנה את הדין של הברייתא, ועל כן הגמרא הייתה חייבת להביא את הברייתא כדי לפשוט את ספקו של רב ששת, אך למסקנת הגמרא ברור שהמשנה אינה חולקת על הברייתא, ואם פצוע דכא מותר באיסורים דאורייתא אז המשנה מתפרשת כפשוטה, למעט כל מי שאינו קהל מהאיסור. עוד מקשה המ"ע על הראב"ד, מה עניין נתינה שאיסורה מדרבנן ופסול הגוף לממזרת שאסורה מהתורה ופסול משפחה. ולא הבנתי קושייתו על הראב"ד, הרי אדרבא – היה צריך למנות גם את המקרים החמורים יותר בברייתא.

היתר הממזרת בפצוע דכא ישראל.

חשוב להדגיש שהראב"ד למד מהמשנה להתיר פסולי קהל דאורייתא בפצוע דכא. הוא פירש את סיום המשנה באופן רחב יותר מאשר תחילתה; כלומר, המשנה פתחה בכך שמותר לפצוע דכא לשאת גיורת, והביאה את הפסוק של "לא יבא פצוע דכא בקהל ה'", ומהסיום למד הראב"ד להתיר לפצוע דכא לשאת את כל מי שאינו נקרא "קהל ה'" ¹⁶⁸.

הטור (אבה"ע סי' ה) גם כתב להשיג על הרמב"ם:

והרמב"ם כתב שאינו מותר אלא בנתינה ובספקות אבל אסור בממזרת שהוא דאורייתא. ואינו נראה, דהא דשרי בנתינה דריש לה מקרא "לא יבא ממזר בקהל ה'", דהיינו בישראל לא יבא, אבל באחרוני שרי, ואין חילוק.

הטור משיג על הרמב"ם, שאוסר פצוע דכא בממזרת, מהדרשה על מהפסוק "לא יבא ממזר בקהל ה'", שלפיה פצוע דכא שאינו חלק מהקהל מותר לשאת ממזרת. משמע מהטור, שזהו גם המקור להיתר הנתינה בפצוע דכא.

הב"י (שם) השיב על דברי הטור:

לא מצאתי בגמרא שידרשו כן מפסוק זה. ואולי מפני שהוא סובר דנתינים אסורים מדאורייתא עלה על דעתו שאי אפשר להתיר פצוע דכא בנתינה אלא מדרשא דהאי קרא. וכבר נתבאר בסימן שקודם זה, שהרמב"ם סובר דנתינים אינם אסורים אלא מדרבנן, ואם כן אין נתינה מותרת מטעם דרשת הפסוק אלא מפני שלא גזרו עליה וכן כתב הוא עצמו ז"ל בהדיא...

כלומר, הב"י מדייק מדברי הטור שהוא הבין ברמב"ם שנתנה מותרת בפצוע דכא למרות שהיא איסור תורה, ולכן הטור מציין שהמקור לכך הוא מדרשה. על כך מעיר הב"י ששיטת הרמב"ם היא שאיסור נתינה הוא מדרבנן, ועל כן אין הכרח שיש דרשה כזו. מלבד זאת הוא מערער על הדרשה שהטור הביא, כיוון שאינה מוכרת לנו משום מקור אחר.

מכוח קושיית הבית יוסף הגיהו הרש"ל (בהגהתו לטור שהובאה בב"ח) והמהרש"א (על אתר) את לשון הטור, ובמקום "לא יבא ממזר" כתבו "לא יבא פצוע דכא". על פי הגהה זו התכוון הטור למשנה הנ"ל ביבמות. לדעתם, פירוש של הטור למשנה זהה לפירושו של הראב"ד, שלמד שהמשנה באה להתיר גם פסולים מכוח הדרשה.

הפנ"י כתב שניתן ליישב את דברי הטור ללא הגהה. הוא סובר שהטור למד מהיתור ה"ה" (בפסוק "לא יבא ממזר בקהל ה'") שהאיסור של ממזר הוא לבוא דווקא בקהל ה', אך כל מי שאינו קהל – מותרים לבוא זה בזה. וכיוון שהפסולים הותרו זה בזה, גם פצוע דכא, שהוא אחד מהפסולים האלו, הותר בשאר הפסולים, ואין צורך בדרשה מיוחדת בפצוע דכא לצורך היתר זה, שכן גם הפסוק שמופיע בממזר יכול לשמש לנו כמקור לכך שכל הפסולים, גם פצוע דכא, מותרים זה בזה. על פי זה, יוצא שהטור התכוון בעצם להסברו של הפנ"י.

על פי הסבר זה מיושבת גם הקושיה הראשונה של הב"י על הטור. לא נעלמה מדברי הטור שיטת הרמב"ם שאיסור נתינה מדרבנן, אלא שהוא מביא את שיטת הראשונים שהבאנו בפרק הראשון לגבי היתר נתינה בשאר פסולי קהל. מכוח העיקרון שהם העלו בעניין הנתינה, הטור מקשה על הרמב"ם מדוע הוא מחלק בין הקהל של ממזר לבין הקהל של פצוע דכא.

נראה כי ניתן לקבל את הסברו של הפנ"י, על אף שראינו בפרק הקודם שהראשונים לא נזקקו לדרשה שחידש הפנ"י מהמילה "ה'", אך הסכימו איתו באופן בסיסי שפשט הכתוב הוא לאסור את פסולי קהל רק בקהל ולהתיר אותם זה בזה. וכן ראינו שמממזר אפשר ללמוד לשאר הפסולים.

בכך למעשה הושלמה היריעה של שיטת החולקים על הרמב"ם. לדעתם, המשנה היא המקור להיתר הפסולים, והפסוק שהמשנה הביאה הוא הדרשה שממנה לומדים להתיר פצוע דכא בשאר הפסולים שאינם קהל.

מצאנו אם כן מקור לשיטת הראשונים שיש להתיר את פסולי קהל זה בזה מתוך פשט הכתוב – המשנה ביבמות. מתוך כך גם למדנו שלדעת רוב הראשונים יש לכלול את פצוע הדכא יחד עם שאר פסולי קהל.

יישוב שיטת הרמב"ם

ראינו בפרק הקודם שהרמב"ם אוסר לפצוע דכא לשאת ממזרת, אך מתיר לפצוע דכא כהן לשאת גיורת.

נסכם את הקשיים העיקריים שהעלו הראשונים על שיטתו:

¹⁶⁸ גם הרשב"א (יבמות עו: ד"ה אמר ליה) הקשה על הרמב"ם ממהלך הסוגיה ומהדין של גיורת בכהן.

- א. סוגיית הגמרא (יבמות עו.) משווה את היתר פסולי קהל בפצוע דכא ישראל להיתר גירות בפצוע דכא כהן, בעוד שלדעת הרמב"ם יש חילוק ביניהם.
- ב. מפשט המשנה ביבמות משמע שהפסוק "לא יבא בקהל", שנאמר לגבי פצוע דכא, מצמצם את איסורו של פצוע דכא רק לקהל בלבד, וממילא מתיר אותו בכל פסולי הקהל.
- ג. בממזר מצאנו לימוד להתיר את כל פסולי הקהל זה בזה, ופצוע דכא הוא אחד מפסולי הקהל.
- המגיד משנה (איסור"ב פרק טז הל' א) כתב ליישוב דברי הרמב"ם:

פשטא דמתניתין הכי הוא, דקתני מותרים בגירות סתם לא שנא כהן ולא שנא ישראל, זה דעת רבינו. אבל בממזרת סבור רבינו שהוא אסור. דאי לא, אדתני מתניתין "מותרין בגירות" ליתני "מותרין בממזרת" דהויא רבותרא טפי, אלא מתניתין לא תני אלא גירות, דקהל גרים לא איקרי קהל, אבל לעניין ממזרת – בקדושתיה קאי. ואף על גב דכהן לאו בקדושתיה קאי, לא ילפינן ממזרת שהוא לאו הוה בכל מגירות לכהן דלא מפרש לאויה בקרא ואין איסורו שווה בכל, ואין לנו להתיר אלא מה שמנו חכמים.

המגיד משנה טוען שהמשנה היא המקור לדברי הרמב"ם, שכן היא כותבת שרק גירות ומשחררת מותרים בפצוע דכא. המשותף לשתי הנשים האלה הוא שהן אינן פסולות קהל אלא ישראליות גמורות, שנמצאות בדרגת ייחוס נמוכה יותר המאפשרת להם להתחתן גם עם פסולי קהל. לפי דבריו, הפסוק שהמשנה מביאה כמקור אינו בא להתיר את פצוע הדכא בכל פסולי הקהל, אלא רק באלו שאינם קהל גמור, כגרים שמותרים בפסולי קהל. לפי דברי המגיד משנה, לא רק שאין קושיה מהמשנה על הרמב"ם אלא היא אף מהווה מקור לדבריו.

המהרש"ל (ים של שלמה יבמות פרק ח סי' יח) הקשה על המגיד משנה כמה קושיות:

- א. הקושיה הראשונה של הראשונים עדיין אינה מיושבת, שהרי הגמרא תלתה את שאלת ההיתר של פצוע דכא בפסולי קהל בשאלת האיסור של הנתינה, וכיוון שנתניה אסורה מדרבנן, מהיכתי תיתי להתיר גירות בפצוע דכא כהן?
- ב. איך ייתכן שהמשנה היא המקור לרמב"ם, הרי מכך שהגמרא לא הביאה ראיה מפשט המשנה כשהסתפקה בעניין זה מוכח שהמשנה אינה חד משמעית, ואיך יכול הרמב"ם להסתמך על המשנה כשהגמרא עצמה לא עושה זאת?
- ג. המשנה לא כתבה את ההיתר של פצוע דכא בממזרת מפני שהוא מוכן מדין פצוע דכא וגירות. על הקושיה השלישית יש להעיר שהחילוק בין היתר גירות להיתר ממזרת הוא חילוק מהותי, מפני שהגר אינו פסול קהל אלא הוא ישראל גמור שאינו נקרא קהל, ועל כן הותר בפסולי קהל.
- המהרש"ל מביא את דברי המגיד עז, שהפנה לשיטת הירושלמי בעניין זה וטוען שהרמב"ם הסתמך עליה, אך הוא משיג עליו. גם הרשב"א וראשונים נוספים השיגו על הרמב"ם מדברי הירושלמי. בטרם נבאר את דברי הרמב"ם, אנו נדרשים לברר את דעת הירושלמי בעניין זה.

שיטת הירושלמי בהיתר פצוע דכא בפסולי קהל

הירושלמי (יבמות פ"ח ה"ב) קובע באופן ברור ביחס למשנה שמתירה גירות בפצוע דכא:

רבי חלקיה רבי סימון בשם ר' יהושע בן לוי: לא שנו אלא פצוע דכא ישראל, אבל פצוע דכא כהן – לא.

כלומר, בניגוד לבלבלי, שמסתפק בדין היתר פצוע דכא כהן בגירות, לירושלמי ברור שאין להתיר פצוע דכא כהן בגירות.

עוד מוסיף הירושלמי (שם¹⁶⁹) על המשנה בקידושין:

כל האסורין לבוא בקהל מותרין לבוא זה בזה. רבי ירמיה אמר: כללוא, פצוע דכא ישראל מותר לו לישא ממזרת. אמר רבי יוסי: בלבד פסול משפחה, הא פסול גוף – לא. בדא חייליה דרבי יוסי מן הדא, דאמר רבי חלקיה רבי סימון בשם רבי יהושע בן לוי: לא שנו אלא פצוע דכא ישראל אבל פצוע דכא כהן כמא דאת אמר תמן אם כהן ברור הוא פסול¹⁷⁰ לו לישא גירות, אף הכא ישראל ברור אסור [לן] לישא ממזרת.

¹⁶⁹וכן בקידושין פרק ד הלכה ג.

¹⁷⁰נ"א אסור.

רבי ירמיה פותח במשפט שאפשר להבין אותו כקביעה שהכלל של המשנה "כל האסורים" כולל גם את פצוע הדכא, שגם הוא מותר בכל הפסולים¹⁷¹. לאחר מכן מופיעים דברי רבי יוסי, שפסול גוף (היינו פצוע דכא) אינו נכלל במשנה, הכוללת רק פסולי יוחסין. הירושלמי מסייע לרבי יוסי מדברי ריב"ל, שאמר שפצוע דכא כהן אסור בגיורת ומשוחררת, דבר שמוכיח לדעתו שאין להתיר פצוע דכא בפסולי קהל דאורייתא.

בנקודה זו הירושלמי אכן מבין אחרת מהרמב"ם, שמחלק בין פסולי כהונה לפסולי יוחסין אחרים, כפי שכתבו הרשב"א והמהרש"ל. יש לציין שהדין של ריב"ל מובא בירושלמי ללא מחלוקת, וגם דברי רבי יוסי נראים כמענה ולא כמחלוקת רגילה¹⁷². מתוך כך נראה שלפי מסקנת הירושלמי יש להוציא את פצוע הדכא מחוץ למעגל פסולי קהל ולאסור אותו בפסולי קהל דאורייתא¹⁷³.

כמו כן עולה מהירושלמי ביאורה של המשנה בקידושין, שהרי מסקנתו היא שהמשנה המתירה פסולי קהל זה בזה איננה כוללת את פסול הגוף, דהיינו פצוע הדכא (אפשרות שהוזכרה בתחילת דברינו).

מהו, לדעת הירושלמי, המקור של המשנה שמתירה לאיסורים לבוא זה בזה?

נראה שהמקור למשנה הוא מדרשת המילה "קהל", כמו שנאמר בבבלי¹⁷⁴, וכיוון שפסולי יוחסין אינם קהל הם מותרים זה בזה. לפי שיטה זו, פצוע דכא משתייך לקהל שהפסולים אסורים לבוא בו, כיוון שהוא פסול הגוף.

על פי זה הירושלמי אינו יכול ללמוד את הפסוק "לא יבא בקהל" שנאמר בפצוע דכא כפי שהוא לומד את הפסוק הזה בשאר פסולי קהל, שהרי פצוע הדכא משתייך לקהל ביחס לשאר הפסולים, ועל כן הם אסורים עליו. השימוש בניסוח "לא יבא בקהל", שממנו משתמע שפצוע הדכא מותר באלו שאינם קהל, חייב להיות מצומצם לאלו שאינם קהל אך גם אינם פסולים, היינו גיורת והמשוחררת. זו כוונת המשנה ביבמות, שמתירה פצוע דכא בגיורת ומשוחררת ומביאה את הפסוק "לא יבא בקהל" כראיה להיתר. כלומר, אין אפשרות לדרוש מהפסוק את ההיתר הגורף לכל פסולי קהל, אלא רק לאלו אשר מחד גיסא אינם פסולי קהל אך מאידך גיסא אינם נקראים קהל בעצמם.

הזיקה בין הירושלמי לרמב"ם

אחרי שהבאנו את שיטת הירושלמי, אנו רואים מקור ברור לדעת הרמב"ם, שאוסר פצוע דכא במזורת ובמקביל מכריע כלשון הראשונה של רבא, שאיסור הנתינה הוא רק מדרבנן¹⁷⁵.

אך הראשונים והמהרש"ל הקשו על הרמב"ם מכך שהירושלמי עצמו מקשר בין הדינים של ממזרת בפצוע דכא ואלו של גיורת בפצוע דכא כהן; לשיטת הירושלמי יש איסור גם לפצוע דכא כהן לשאת גיורת, ואיך התיר הרמב"ם נישואין כאלו?

אמנם, לכשנעניין בסוגיה נראה שיש מקום לבאר שלדעת הבבלי אין בהכרח קשר בין היתר גיורת בפצוע דכא כהן להיתר פסולי קהל דאורייתא בפצוע דכא ישראל. כאמור, הגמרא הביאה בתחילה את שאלת בני הישיבה לרב ששת, מהו דין פצוע דכא כהן בגיורת, ורב ששת פשט את ספקם מהיתר נתינה בפצוע דכא. ויש לשאול: מה הייתה דעת בני הישיבה ביחס לפצוע דכא בפסולי קהל דאורייתא? ניתן היה לומר שזהו אותו ספק, וגיורת בפצוע דכא כהן היא דוגמה לפסול קהל דאורייתא, אך אז קשה מדוע נבחרה דווקא דוגמה זו.

אמנם ניתן ליישב בדוחק, שכיוון שהוזכרה במשנה גיורת בפצוע דכא הסתפקו בני הישיבה אם היתר זה כולל גם פצוע דכא כהן. אך לדעתי, יותר מסתבר לומר שלבני הישיבה היה ברור שפסולי קהל דאורייתא אסורים בפצוע דכא, שהרי זהו פשט המשנה, שרק גיורת ומשוחררת מותרים בפצוע דכא; אך למרות זאת הסתפקו בפצוע דכא כהן, כיוון שאיסור הגיורת בכהן אינו פסול יוחסין רגיל, אלא פסול הנובע ממעמדו המיוחד של הכהן.

לפי הבנה זו, כשרב ששת מביא ברייתא שפורכת את הנחת היסוד של בני הישיבה, ברור שאם פצוע דכא ישראל מותר בנתינה – והוא חלק מפסולי קהל הרגילים – לא יתכן לאסור פצוע דכא כהן בגיורת.

¹⁷¹ אפשר להבין אותו גם כשאלה, אם באמת כל האסורין לבוא בקהל מותרין לבוא זה בזה, וגם פצוע דכא מותר במזורת, דבר שבשבילו נשמע חידוש – ואולי גם ברור לו שפצוע דכא אסור במזורת.

¹⁷² "אמר רבי יוסי" בניגוד ל"רבי ירמיה אמר".

¹⁷³ יש לציין שהירושלמי אינו מזכיר, וממילא אינו דן ברייתא שהביא הבבלי, שמותר לפצוע דכא לשאת נתינה. הדבר מובן לאור דעת הירושלמי בעניין נתינים. בירושלמי כתובות (פ"ג ה"א) מופיעה מימרה של רבי יוסי, שלא חשו להם אלא משום פסולי יוחסין (ולא פסולי עבדות, ולכן בהם יש קנס), וכן באריכות בריש פרק רביעי בקידושין. לכן, גם אם הירושלמי יודע על הברייתא הזו, היא לא סותרת את הכלל שקבע, שלא מתירים לו איסורים דאורייתא.

¹⁷⁴ בהמשך יובא ירושלמי מפורש המונה את הקהלים השונים שממזר אסור בהם.

¹⁷⁵ זאת מבלי להיכנס למקורות שמסייעים לגישה זאת במקומות אחרים בתלמוד הבבלי, עיין בביאור הגר"א על הרמב"ם (מהד' פרנקל, איסור"ב פרק טז הל' א).

אך כשרבא בלשון הראשונה דוחה את דברי רב ששת וטוען שאיסור הנתינה הוא רק מדרבנן, אין הכרח שיש לפשוט גם את הספק של בני הישיבה לגבי פצוע דכא כהן שאסור בגיורת. אמנם הראשונים נקטו שהא תליא, אבל ייתכן שהרמב"ם למד שאין בזה הכרח. וכיוון שהוא פוסק כלשון הראשונה, ופשט המשנה מורה שאין לחלק בין פצוע דכא ישראל לכהן, הרי שהוא סובר שיש להתיר, כפי שנראה לבני הישיבה מסברה להתיר וכפי פשט המשנה שהביא המגיד משנה.

אם כך, עולה שאף שהירושלמי הכריע בצורה ברורה שאין שום שינוי במעמד היוחסין של פצוע דכא, הרי שהרמב"ם אימץ ביחס לפצוע דכא כהן את המסקנה העולה לדברינו מסוגיית הבבלי להתיר לפצוע דכא כהן גיורת.

לאחר שמצאנו מקור לדברי הרמב"ם, יש לברר במישור הסברה, מדוע דווקא לפצוע דכא כהן מותר איסור דאורייתא?

ניתן לבאר, שלא ניתן להחיל איסור הנובע ממעלת יוחסין של כהונה לאדם שפסול באופן כללי מלבוא בקהל. אפשר גם לטעון טענה רחבה יותר, שברגע שאדם נפסל בקהל הוא הופך להיות שייך לקבוצת פסולי הקהל, וממילא הוא מאבד את שייכותו לשבט הכהונה – על כל המשמעויות של שייכות זו.

אך בדעת הרמב"ם, שמצמצם את הגדר של פצוע דכא ואוסר פצוע דכא ישראל בממזרת, נראה לומר את הטענה בצורה מצומצמת יותר, שרק בנושא היוחסין נפגע מעמדו של פצוע דכא כהן, אך הוא אינו מאבד את כל הזכויות האחרות שלו, ודינו ככהן בעל מום רגיל.¹⁷⁶

סיכום ביניים

ביררנו את המקור להיתר פסולי קהל זה בזה בדעת הראשונים. ראינו שדין זה נובע לדעתם מפשט הכתוב "לא יבא בקהל", שמגביל את איסור הנישואין רק לכשרים שבישראל. הרמב"ן והר"ן הסבירו שלא חשש הכתוב לייחס את הפסולים. ביססנו את שיטתם ממשנה ומגמרא, ובהמשך נביא גם ראיה לשיטתם ממדרש תנאים.

ברקנו מהו היחס בין פסולו של פצוע הדכא לבין שאר פסולי קהל. ראינו שהמשנה ביבמות והמשנה בקידושין אינן מזכירות את ההיתר של פצוע דכא בשאר פסולים.

בבבלי הסתפקו האמוראים בשאלת היתר פצוע דכא כהן בגיורת, שאסורה לו מהתורה. רוב הראשונים למדו ששאלת היתר פצוע הדכא בשאר הפסולים והיתר הגיורת בפצוע דכא כהן תלויה בשתי הלשונות בגמרא, ולדעתם הלכה כלשון השנייה, ויש להתיר פצוע דכא בפסולי קהל אחרים וגיורת בפצוע דכא כהן. לעומתם הרמב"ם הכריע כלשון הראשונה, ואסר פצוע דכא לפסולי קהל, אך התיר גיורת בפצוע דכא כהן.

הראשונים הקשו עליו משני כיוונים: א. מדוע הכריע כלשון הזאת? ב. כיצד הפריד בין שני הנושאים, שנראים כתלויים זה בזה?

עמדנו על מקורו של הרמב"ם בסוגיית הירושלמי. שיטת הירושלמי היא שיש ללמוד את המשניות כפשוטן ולאסור פצוע דכא בפסולי קהל דאורייתא. כמו כן, הירושלמי סובר שיש לאסור גם גיורת בפצוע דכא כהן.

הרמב"ם אימץ את שיטת הירושלמי, שמפריד בין פצוע דכא לפסולי קהל אחרים ואוסר אותם זה בזה. אמנם ביחס להיתר הגיורת בפצוע דכא כהן, הרמב"ם כפי הנראה לא למד את סוגיית הבבלי כפי שלמדוה שאר הראשונים, וסבר שיש אפשרות להפריד בין שתי השאלות האלה. ההסבר שהצענו לכך, הוא שאם מעמד היוחסין של הכהן נפגע בגלל היותו פצוע דכא, לא ייתכן שהוא יישאר אסור במגבלות של ייחוס כהונה.¹⁷⁷

מתוך דברים אלו עולה ששיטת הירושלמי היא להפריד לחלוטין את דין פצוע הדכא משאר פסולי קהל, כיוון שפצוע דכא הוא פסול גוף ולא פסול יוחסין. וכן היא שיטת בעה"מ ורי"ז להלכה. שיטת הרמב"ם היא שיש להפריד באופן חלקי את דינו של פצוע דכא מדינם של שאר הפסולים, כנראה בעקבות הירושלמי, אך שיטת הבבלי ורוב הראשונים היא להתייחס לפצוע דכא כפסול יוחסין רגיל.

___ דעת הח"מ (סימן ה ס"ק א) היא שכהן פצוע דכא מופקע מכל הלכות כהונה, אם כי הוא מתקשה מדוע כהן פצוע דכא אוכל בקדשים. הב"ש (שם ס"ק א) הביא את דעת המ"מ (איסור ב טז,א), שרק גיורת מותרת לכהן, מפני שאינה מפורשת בכתוב. דעת הב"מ (סימן ה סעיף א) היא שהכהן הפצוע הדכא מופקע מכל דיני קדושת האישות של כהן.

¹⁷⁷ ישנה גם שיטה נוספת בראשונים, שפוסקים כמו הרמב"ם ביחס לפסול הנתינים. בעקבות כך דעתם שפצוע דכא אסור בממזרת, ואם הוא כהן אסור בגיורת. הפוסקים כך הם בעל המאור (יבמות כד: בדפי הרי"ף) ורי"ז (שלט"ג יבמות כד: בדפי הרי"ף).

מניין הקהלים

ברצוננו לעסוק כעת בעניין נוסף שנוגע למחלוקת זאת, והוא ההשפעה שיש לכך שפצוע דכא הוא פסול שונה באופן מהותי משאר הפסולים על דרכי הלימוד של הפסוקים.

במסכת קידושין (עב:) מובאת מחלוקת תנאים ביחס למעמד הגר, אם יש להתירו בממזר או שהוא נכלל ב"קהל ה'" ביחס לאיסור הממזר לבוא בקהל ה'. לדעת רבי יהודה גר אסור בממזרת ככל ישראל, ואילו רבי יוסי חולק וסובר שגר מותר בממזרת. ננסה לברר מהו מקור השיטות בשאלה זו.

בספרי (דברים פסקה רמז) על הפסוק "לא יבא פצוע דכא בקהל ה'" מופיעה דרשה:

"בקהל ה'" – רבי יהודה אומר: ארבע קהילות הן, קהל כהנים קהל לויים קהל ישראל קהל גרים, וחכמים אומרים שלש.

כלומר, לדעת רבי יהודה נכתבה המילה "קהל" ארבע פעמים כדי לכלול את הגרים בתוך קהל ישראל ולאסור את פסולי הקהל בקהל הגרים.¹⁷⁸

הגמרא בקידושין (עב:-עג.) מפתחת את הדרשה בכיוון דומה לזה של ספרי:

מאי טעמא דרבי יוסי? חמשה קהלי כתיבי: חד לכהנים, וחד ללויים, וחד לישראלים, וחד למישרי ממזר בשתוקי, וחד למישרי שתוקי בישראל, קהל גרים לא איקרי קהל. ורבי יהודה? כהנים ולויים מחד קהל נפקי, אייתר ליה לקהל גרים.

כלומר, הבבלי מונה חמש פעמים בהם הופיעה המילה "קהל", והמחלוקת היא מה לומדים מייתורים אלו.

הירושלמי (קידושין פ"ד ה"א¹⁷⁹) לעומת זאת, מביא את דרשת הספרי:

אמר ר' חנינה: מתניתא דלא כר' יודה, דר' יודה אמר ארבע קהילות הן: קהל כהנים, קהל לויים, קהל ישראל, קהל גרים. מתיבין לרבי יהודה: והכתיב "לא יבוא פצוע דכא וכורות שפכה בקהל ה'" פסולי גוף אינון. והכתיב "בנים אשר יוולדו להם דור שלישי יבא להם בקהל ה'" בעשה אינון. ורבנין אמרין: שלשה קהילות הן: קהל כהנים, קהל לויים, קהל ישראל; "לא יבא", "לא יבא", "לא יבא".

הירושלמי מסביר כיצד הגיעו למניין הקהלים, שהרי ניתן היה למנות שישה קהלים בפסוקים! לדעת הירושלמי לא מנו את הקהל שמופיע בפסוק של פצוע דכא בגלל היותו פסול גוף, וכן לא מנו את הקהל של עמוני ומואבי מפני שהם מופיעים בתורה כעשה¹⁸⁰.

בבבלי הובאו חמישה קהלים; קהל אחד לא נמנה. הראשונים ניסו למצוא מהו ומדוע הושמט.

רש"י (שם, ד"ה חמישה קהלי) כתב:

וקהל דפצוע דכא לא חשיב, דלאו מן פסולי יוחסין קמשתעי.

זהו בעצם טעם זהה לזה שהובא בירושלמי.

גם התוספות (שם ד"ה חמשה) הביאו את טעמו של רש"י והוסיפו:

ועוד אומר ר"י: משום דלא שייך ביה "קהל".

לדבריו של ר"י ניתנו כמה הסברים במה שונה הקהל שמופיע בפצוע דכא משאר הקהלים:

המהרש"א (על אתר) מבאר שהקהל בו אסור פצוע דכא לבוא הוא קהל הנשים דווקא, בעוד שאר הקהלים כוללים גם גברים. העצמות

¹⁷⁸ במדרש תנאים לדברים פרק כג מופיעה דרשה שאינה מוכרת לנו ממקורות אחרים. בתחילה בפצוע דכא: "בקהל ה'" – בקהל ה' אינו בא אבל בא הוא במינו. בקהל ה' – בקהל ה' אינו בא אבל בא הוא בקהל גרים שאין קהל גרים קרוי קהל ה'; בממזר: "בקהל ה'" – בקהל ה' אינו בא בא הוא במינו. בקהל ה' אינו בא, אבל בא הוא בקהל גרים; ובעמוני: "בקהל ה'" – בקהל ה' אינו בא בא הוא במינו: בקהל ה' – בקהל ה' אינו בא אבל בא הוא בגרים". אין ספק שדרשה זו היא מבית מדרשם של חכמים החולקים על רבי יהודה, דהיינו רבי יוסי, המתיר גר בממזרת.

¹⁷⁹ וכן ביבמות פרק ח הל' ג.

¹⁸⁰ חכמים שמונים רק ג' קהלים נדרשים להסביר מדוע השמיטו קהל נוסף. כהסבר לכך מוסיף הירושלמי בדעת חכמים תוספת שאינה מופיעה בספרי ואלו המילים "לא יבא" ג' פעמים. משמע שהם מונים את הקהלים הנסמכים על תחילת הפסוקים שמתחילים בלא יבא ולכן יש להם רק ג' קהלים. יש להעיר שעפ"י התוספת הזו לדעת חכמים מונים את פצוע הדכא יחד עם שאר הפסולים למרות שהוא פסול הגוף.

יוסף (על אתר) כתב שפצועי דכא אינם מולידים ולא יעשו קהל¹⁸¹.

ויש לדון בכל הפירושים הנ"ל:

א. מנין למהרש"א שקהל אנשים מוגדר דווקא במציאות נשים בתוכם¹⁸²?

ב. מהו המקור לדברי העצמות יוסף, שתולה את המושג "קהל" ביכולת להוליד?

ונראה להסביר את דברי התוספות באופן אחר; נראה שהגדרת "קהל" היא קבוצת אנשים שיש להם מאפיין משותף בתחום הקשור לייחוס, כמו קהל ישראל, לויים וכהנים. לפי הגדרה זו, פסולי קהל שעליהם אומרת התורה "לא יבא בקהל" הנם למעשה קהל חיצוני לקהל הכשרים, כלומר הכתוב מוציא אותם מתוך הקהל אל קבוצה נפרדת, שאינה יכולה להיכנס תחת השם "קהל", הכוללת את הכשרים שבישראל. אך עם זאת, גם הם מוגדרים כקבוצה אחרת שנקראת "קהל". כאילו עומדות לפני התורה שתי קבוצות, האחת פסולה והאחת כשרה, והכתוב ממייך ומחלק את האנשים, מי יבוא בקהל הכשרים ומי לא יוכל לבוא בקהל הכשרים אלא ילך לקהל הפסולים.

לפי זה, פצועי דכא, שפסולם אינו נובע מבעיית ייחוס, אין הכתוב בא להוציאם אל קהל הפסולים. להם יש איסור נפרד, האוסר עליהם לשאת נשים מקהל ישראל, על אף שהם משתייכים אליו ואינם מוגדרים כחלק מ"קהל הפסולים".

עולה מכך שהתוספות בעצם מבארים את עומק דברי הירושלמי שהובאו ברש"י, שפצוע דכא הוא פסול גוף, ולכן ה"קהל" שנאמר ביחס אליו אינו מוגדר בגדרי קהל הרגילים, שהרי אינו קהל לעצמו^{183 184 185}.

לסיכום, שיטת הירושלמי (שאומצה על ידי רש"י ותוספות) היא שיש לחלק בין פסול פצוע דכא לשאר פסולי קהל, ואין למנות את פצוע הדכא יחד איתם, כיוון שהוא פסול הגוף.

פצוע בידי שמים

לאחר שהרחבנו בבירור שיטת הירושלמי בעניין השוני המהותי שבין פצוע דכא לשאר הפסולים, ראוי לעמוד על נקודה הנוגעת למשותף שבין פצוע דכא לממזר.

הגמרא (יבמות עה:) מחלקת בין פצוע דכא שנפצע בידי אדם לפצוע דכא בידי שמים:

אמר רב יהודה אמר שמואל: פצוע דכא בידי שמים – כשר.

אמר רבא: היינו דקרינן "פצוע" ולא קרינן "הפצוע". במתניתא תנא: נאמר "לא יבא פצוע" ונאמר "לא יבא ממזר", מה להלן בידי אדם, אף כאן בידי אדם.

שני לימודים מופיעים בגמרא, אחד בדבריו של רבא מלשון הפסוק עצמו, והשני מברייטא, שכמובן קודמת לדברי בעל המימרא, שהוא שמואל. בברייטא יש היקש בין פצוע דכא לממזר. מההיקש לומדת הברייטא שכשם שפסול הממזרות נוצר על ידי האדם כך פצוע דכא הוא פסול שנוצר דווקא בידי אדם.

הברייטא הזו נידונה יותר בהרחבה בירושלמי (יבמות פרק ח הל' ב):

"פצוע" – אית תניי תני: בידי אדם – פסול, בידי שמים – כשר. אית תניי תני: בין בידי אדם בין בידי שמים פסול.

מאן דאמר "בידי אדם – פסול, בידי שמים – כשר" יליף לה מממזר: "לא יבא ממזר", "לא יבא פצוע דכא" – מה ממזר

¹⁸¹ הפנ"י ביאר גם הוא התוספות עפ"י שיטתו שהבאנו בתחילה ואכמ"ל.

¹⁸² וכי עמונים לא נקראו קהל אף שנקבותיהם מותרות. אם כי יש לחלק שהנקבות הם עמוניות משא"כ פצוע דכא שלא שייך מציאות של נקבות.

¹⁸³ עפ"י ההסבר הזה בתוספות הרווחנו גם יישוב לשאלה מדוע לדעת רש"י ולדעתם יש להעדיף את ההסבר הזה בירושלמי על ההסבר השני שהירושלמי נותן ביחס לעמוני ומואבי. ברור לפי דברי התוספות שכאן יש שוני מהותי בין פצוע דכא לשאר הפסולים, שמונע מאיתנו למנות אותו יחד איתם.

¹⁸⁴ ניתן, אם כן, לשאול מה גבול הקהל שפצוע הדכא אסור בו, שהרי בכל אופן הגדירה התורה אותו תחת ההגדרה של "לא יבא בקהל" עם שאר פסולי קהל. בנושא זה הרחבנו בפרק הקודם בביאור דרשת המשנה, שיייתכן שזו הסיבה לדעת הרמב"ם והירושלמי שמתירים פצוע דכא אך ורק בגיורת ומשחררת, ולא בפסולי קהל דאורייתא.

¹⁸⁵ פירוש נוסף למניין הקהלים הוא פירושו של הראב"ד המובא בראשונים (ריטב"א, שיטה לא נודע למי, וכן מהדיר הריטב"א ציין לחוברת הדרום מד, שם נמצא פירוש כזה בכת"י המיוחס לר"ח). הוא מונה בקהלים גם את פצוע הדכא, ואינו מונה את המצרי והאדומי, מפני שהם עשה – כמו הנימוק השני בירושלמי.

¹⁸⁶ רצ"ע מדוע צריך רבא לימוד מפסוק לאחר שהברייטא כבר מגלה מהו מקור הדין, וכן מה הוסיף שמואל על דין הברייטא. ועיין במה שדן בזה הגר"א הרצוג בהוספה לאוצר הפוסקים כרך א.

בידי אדם אף פצוע דכא בידי אדם.

מאן דאמר בין בידי אדם בין בידי שמים פסול מנן ליה? אמר רבי מנא: מהכא, "לא יבוא פצוע דכא" – לעולם. אמר רבי יוסי בי רבי בון: עוד הוא יליף לה מממזר, "לא יבא ממזר", "לא יבוא פצוע דכא" – מה ממזר בידי שמים אף פצוע דכא בידי שמים. וממזר בידי שמים! יצירתו בידי שמים.

הירושלמי מביא מחלוקת ברייתות האם פצוע דכא בידי שמים פסול. הוא מבאר שהמקור של הברייתא המכשירה הוא היקש מממזר, כמו שמופיע בבבלי, ומביא שני מקורות לברייתא הפוסלת: הפסוק עצמו, "לא יבוא" – לעולם; והיקש לממזר. כשם שממזר יצירתו בידי שמים והוא פסול, כן פצוע דכא בידי שמים פסול.

הירושלמי מסיק, בסופו של דבר, שגם הברייתא שפוסלת פצוע בידי שמים מתכוונת לאדם שהיה חולה בידי שמים ופצע את עצמו באופן מלאכותי כדי להתרפא.

מכל מקום, בתוך ההוא אמינא של מהלך דברי הירושלמי אנו נתקלים בקושי. הן הבבלי והן הירושלמי למדו מממזר שאפשר להכשיר פצוע דכא בידי שמים, והרי הירושלמי קובע בתחילת דבריו שממזר יכול להיחשב "בידי שמים" על פי יצירתו, ויכול גם להיחשב "בידי אדם". אם כן, כיצד קבעו חכמים מה ללמוד מממזר, הרי שתי האפשרויות הללו קיימות בו כאחת? ניתן לשאול זאת גם על הממזר עצמו: מה הוא באמת, פסול בידי אדם או בידי שמים?

קושי נוסף שעולה מסוגיה זו¹⁸⁷ הוא ההיגיון שבשיטתו של ר"י בן ריב"ב, שמכשיר פצוע דכא בעל ביצה אחת.

ר"ת חידש (תוספות שם, ד"ה שאין לו) שאף בעל ביצה אחת שניטלה בידי אדם כשר, מפני שחיסרון של ביצה שלימה עדיף מביצה קיימת אך פצועה. ר"ת מוכיח את טענתו מכך שבעלי ביצה אחת מולידים.

ראשונים רבים אחרים חלקו על ר"ת, וטענו שר"י בנו של ריב"ב מדבר דווקא בחיסרון שנעשה בידי שמים, ולכן אין הבדל בין חסרון ביצה אחת לחסרון שתי ביצים בידי שמים, אבל אם נעשה בידי אדם – אפילו חסרון ביצה אחת נחשב לפצוע דכא.

ועל דעת ר"ת יש להקשות, הרי לשונו של ריב"ב היא "בעל ביצה אחת... וזהו סריס חמה" – משמע שהוא חסר בידי שמים! אמנם הבבלי הסביר את דברי ריב"ב שמדובר בסריס חמה, אך עדיין לא ברור מה באה ללמדנו השוואה זו, הרי יכול היה לכתוב שהוא כשר לבוא בקהל והיה הדין ברור דיו.

כדי להשיב על שאלות אלה יש להבין את הגדרת "פצוע בידי שמים":

הרא"ש כותב (יבמות פרק ח ס"ב):

בידי שמים: פי' רש"י על ידי רעמים וברד או לקוי ממעי אמו, אבל אם אירע בו חולי ונסתרס – פסול. וכן משמע בירושלמי¹⁸⁸, דליקוי שעל ידי חולי חשיב בידי אדם.

הרמב"ם חולק על שיטה זו, וכותב (איסורי ביאה, פרק טז הל' ט):

כל פסול שאמרנו בענין זה כשלא היו בידי שמים, כגון שכרתו אדם או כלב או הכהו קוץ וכיוצא בדברים אלו, אבל אם נולד כרות שפכה או פצוע דכא או שנולד בלא ביצים או שחלה מחמת גופו ובטלו ממנו אברים אלו או שנולד בהם שחין והמסה אותן או כרתן ה"ז כשר לבא בקהל שכל אלו בידי שמים.

לכאורה, שיטת רש"י והרא"ש שחולי מוגדר "בידי אדם" צריכה ביאור. הרי אם המקור של דין "בידי שמים" הוא ממזר, מדוע יש הבדל בין חולי, שמוגדר "בידי אדם", לבין רעמים וברד, שמוגדרים "בידי שמים"?

על מנת ליישב את הקשיים שהעלינו בפרק זה, נציע הסבר להגדרת המושג "בידי שמים" על ידי ביאור דין הממזר. ברור שהממזרות אינה נובעת רק מהעובדה שנולד ילד מתוך מעשה של עבירה, אלא מעצם הקשר הבלתי אפשרי שבין הוריו¹⁸⁹.

על פי זה ניתן להגדיר את מעשה העבירה כ"מעשה ידי אדם", ולעומתו את היווצרו של הוולד הפגום כ"מעשה ידי שמים", שכן הממזרות נובעת דווקא מכך שנוצר ילד מתוך המעשה הפגום. במקביל, גם בפצוע דכא יש שני צדדים, אלא שכאן הם אינם קיימים באותו מקרה אלא בשני מקרים שונים. יש פצוע דכא שנעשה בידי אדם ויש פצוע דכא שנעשה בידי שמים.

¹⁸⁷ דברי ר"י בנו של ריב"ב מובאים בירושלמי, שם. סוגיה זו הובאה גם בבבלי, יבמות עה.

¹⁸⁸ כוונת דבריו אינה ברורה, וכבר האריכו האחרונים בניסיון לברר מנין הוא מוצא ראיה בירושלמי לשיטת רש"י, ואם זו באמת שיטת רש"י. עי' קרבן נתנאל (על

אתר, אות ח); רש"י, יבמות פרק ח סימן ט; שו"ת חוט המשולש חלק א סי' יא ועוד.

¹⁸⁹ היינו, גם אם נניח שאדם בא על אשת איש באונס באופן שלא נעשתה עבירה – ודאי הבן ממזר.

לפי זה, אם פצוע דכא הוא פסול עצמי הנובע מעצם היותו פצוע דכא (התוצאה), מובן שאין לחלק בין הדרכים בהם הוא נעשה פצוע דכא. אך אם פצוע דכא הוא עונש או פסול שנובע בגלל מעשה האדם, אזי ברור שכשנעשה פצוע דכא בידי שמים הוא כשר. על פי זה נראה שהגדרת "בידי שמים" תהיה על פי סוג הפציעה, כלומר אם הפציעה נעשתה על ידי פעולה או ממילא, ללא מעשה¹⁹⁰.

נחזור לבאר את הבעיות שהזכרנו בדברי הראשונים:

ראשית שאלנו על שיטת ר"ת, מהו הדמיון בין בעל ביצה אחת בידי אדם לסריס חמה, ומה תורם הדימוי הזה להבנת הדין של בעל ביצה אחת?

לאור ההסבר שהצענו למושג "בידי שמים", עולה שרק אנשים שהם פצועים בדרך מסוימת נפסלים, ולא כל פצוע דכא שבא לפנינו. אם כך, יש צורך לברר מהו הגבול של מעשה פציעה שפוסל.

ר"ת למד מההיתר של פצוע דכא מידי שמים לבוא בקהל שפסול פצוע דכא אינו מקיף את כל סוגי הפציעות. לכן, לדעתו, ניתן לומר שגם בעל ביצה אחת אינו מוגדר כפצוע. כמו כן, יש מקום להבין את החילוק בין ימין לשמאל בדעת ר"ת, שכן הגדרת האדם כפצוע נעשית על פי חסרון הביצה היותר חשובה, זאת בהתבסס על שיטתו, שניתן לצמצם את היקף גדר הפציעה שפוסל.

אפשר גם להבין את השיטה שאם ניטלה הביצה בידי שמים לאחר שהאדם כבר נעשה פצוע הוא עדיין נחשב פצוע דכא, כיוון שלא הפצע הוא הגורם לפסול אלא מעשה הפציעה¹⁹¹.

כדי להבין את החילוק של רש"י והרא"ש בין חולי לשאר הדברים ראוי לעמוד על שיטת הרמב"ם. בין הדברים שהוא מגדיר כ"בידי אדם" הוא כולל גם "כרת כלב את הביצים", ולכאורה זה מעשה שלא נעשה בידי אדם? ייתכן שכיוון שמדובר במעשה של סירוס, אף על פי שהוא נעשה שלא בידי אדם – הוא הופך את האדם לפצוע דכא¹⁹².

לפי זה, יש גם פתח להבין את דברי רש"י, שחולי מוגדר בידי אדם. זאת כיוון שיש שינוי באברים על ידי החולי, בניגוד לרעמים או ברד – שלא גרמו לשינוי באברים אלא רק לחוסר כוח גברא¹⁹³. אם כך, הרמב"ם מצריך מעשה ממש, אפילו על ידי כלב, והרא"ש גם מצריך פעולת סירוס באיברי ההולדה, ואפילו אם המעשה אינו נעשה על ידי יצור חי.

דברים אלו משלימים את הנושא שעסקנו בו בשני חלקי המאמר הקודמים, שכן העובדה שפצוע דכא הוא פסול גוף אינה משתנה בעקבות ההיקש לממזר, אלא משנה את הגדרתה מתוך ההיקש לממזר באופן שמצמצם את פצוע הדכא לפסול הנובע מתוך מעשה הפציעה, ולא מעצם היותו פצוע.

ספק פצוע דכא

שאלה נוספת שעולה בפוסקים ויש לה זיקה לכלל הסוגיות שהזכרנו עד עכשיו היא שאלת דינו של אדם שיש ספק האם הוא פצוע דכא. האפשרות שנידונה בפוסקים להתיר ספק פצוע דכא נובעת מהשוואת דיני פצוע דכא לדיני הממזר.

כדי לבדוק נושא זה לעומקו נפתח בסקירה קצרה על ספק ממזר. בבבלי ובירושלמי לומדים מפסוקים להתיר ספק ממזר.

הגמרא בקידושין קובעת בצורה ברורה את היתרו מהתורה של ספק ממזר (עג.):

אמר רבא: דבר תורה שתוקי כשר... והתורה אמרה: "לא יבא ממזר" – ממזר ודאי הוא דלא יבא, הא ממזר ספק – יבא... בקהל ודאי הוא דלא יבא, הא בקהל ספק – יבא. ומה טעם אמרו שתוקי פסול?... מעלה עשו ביוחסין.

בדרשה זו ישנם שני חלקים, האחד להתיר ספק ממזר בקהל והשני להתיר ספק ממזר בממזר. נראה מדברי הגמרא שהן ההיתר מהתורה והן האיסור מדרבנן של ספק ממזר לישראל ולממזר הם פשוטים ואין עליהם חולק.

יש לדון ביחס בין היתר ספק ממזר לדינים של ספקות דאורייתא. נחלקי הראשונים אם ספק דאורייתא מותר מהתורה ואסור רק מדרבנן, או אסור מהתורה. אחד המקורות החשובים לעניין זה הוא היתר ספק ממזר בקהל.

¹⁹⁰ ניתן גם להטעים את הרעיון הזה ע"י דברי ספר החינוך (מצוה תקנט), שטוען שמטרת האיסור היא להפסיק תופעה של סריסות שהייתה מקובלת אצל הגויים, ואם כן ברור שהאיסור מתייחס בעיקר לפציעה ע"י אדם.

¹⁹¹ ע"י מנחת חינוך מצוה תקנט, שהסתפק בעניין זה.

¹⁹² ע"י בחלקת יואב, אבה"ע סימן ג.

¹⁹³ שו"ת עין יצחק (אבה"ע, חלק א סי' ט ענף א) פיתח את הכיוון של חולי שנגרם בידי אדם, ותלה במחלוקת מה גורם לחולאים את השאלה אם חולי מוגדר בידי אדם. כמו כן עיין שם בענף ב, שהציע הסבר חדש עפ"י הלבוש למחלוקת הרא"ש והרמב"ם.

הרשב"א (קידושין עג. ד"ה ממזר ודאי) כותב, שספק ממזר הוא המקור לדעת הרמב"ם שספק דאורייתא מותר מהתורה. הרשב"א חולק על הרמב"ם וסובר שזהו מקרה מיוחד, ובדרך כלל ספק דאורייתא הוא מהתורה, לחומרא.

האחרונים דנו בשיטת הרמב"ם, כיצד ייתכן שספק ממזר מותר לישראל וגם לממזרים?

המהרי"ט (שו"ת, יו"ד סימן א) טען, שספק ממזר הוא מקרה מיוחד גם על פי הרמב"ם, ולכן נצרכה גזירת כתוב מיוחדת. כלומר, צריך לחלק את ההיתר של ספק ממזר לשני חלקים: חלק אחד הוא ההיתר לקהל, שנובע מהדין הכללי של ספק דאורייתא לקולא, וההיתר השני הוא היתר גם לממזר, שהוא חידוש מיוחד של התורה.

בעקבות החידוש המיוחד הזה משתנה מעמדו של ספק ממזר, והוא הופך להיות דומה לזה של הגר, שמותר גם בישראל וגם בממזר. אמנם יש מהאחרונים שהשיגו על המהרי"ט, אך נראה שדבריו לגבי ההיתר הכפול שישנו בממזר מוסכמים על כולם¹⁹⁴.

מכל מקום, לשיטות הראשונים שספק דאורייתא מהתורה לחומרא, ודאי שנכונה ההגדרה של המהרי"ט שיש כאן מציאות חדשה של יוחסין, של ספק ממזר שמותר בממזרים וגם בישראל. על פי זה צריך לבדוק מהו מעמדם של הספקות בשאר פסולי יוחסין שמופיעים באותה פרשה, וביניהם פצוע דכא.

ספר שער המלך (איסור"ב, פרק טז הל' כא) הביא את דברי ספר סדר אליהו רבא¹⁹⁵, שטען שדווקא ספק ממזר הותר מדאורייתא, ולא ספקות של שאר הפסולים. שער המלך דחה את דבריו, בטענה שחמשת הקהלים מופיעים בכל הפסולים, ומדוע בחרו חז"ל להיתר דווקא ספק ממזר? אלא מסתבר שהוא הדין לכל הספקות, ונקטו רק אחד מהפסולים כדוגמה בעלמא.

אם ננקוט כפשטות דברי שעה"מ, שכל הנמנים בקהלים מותרים בספקם לקהל וספק קהל מותר בהם, תהיה שאלת היתרו של ספק פצוע דכא תלויה בשאלה מי נמנה בחמשת הקהלים, כשלדעת ראשונים רבים (כפי שהתבאר לעיל), נראה שאין למנות פצוע דכא במניין הקהלים, ואם כך יש לאסור גם ספק פצוע דכא.

מצאנו גם בדברי אחד מהראשונים דברים מפורשים כשיטת שער המלך. ה"שיטה לא נודע למי" (קידושין עב: ד"ה חמישה) מביא את פירוש הראב"ד, וכותב:

ולאהי פירושא כרות שפכה בקהל ודאי הוא דאסור ולא בקהל שתוקי וגרים.

לכאורה, כוונתו לומר שכיוון שהראב"ד מונה פצוע דכא בתוך הקהלים, הרי שהדרשה "בקהל ה' לא יבא, אבל יבא בקהל גרים" (לרבי יוסי) או בספק קהל" נאמרה גם עליו. אבל אם פצוע הדכא אינו נמנה בקהלים, הוא אסור בגרים ובספק, שלא כמו שאר האיסורים שנמנים בקהלים ומותרים לבוא בקהל ספק, דהיינו שספק ממזר מותר להם. כשיטת שער המלך נקטו גם הרבה אחרונים המצוינים באוצר הפוסקים¹⁹⁶.

היו מהאחרונים¹⁹⁷ שרצו ללמוד מההיקש לממזר שיש להתיר ספקות של פצוע דכא, כמו בממזר. אך יש לדון בכך על פי מה שהארכנו לעיל בהבנת הקשר בין ממזר לפצוע דכא: פצוע הדכא אינו הופך להיות חלק מהותי מפסולי הקהל, אלא לומדים בו רק את ההגבלה של "בידי אדם" מממזר, מפני שזו הגבלה שנובעת ממהות הפסול של פצוע דכא, ואין להשוות לגמרי בין ממזר לפצוע דכא.

המקור העיקרי שמביאים האחרונים המקלים כראיה הוא הרמב"ם, שכותב (איסור"ב פרק טז הל' ב) שבפצוע דכא לא גזרו על הספקות. נראה מדבריו שפצוע דכא מותר מהתורה בספקות, וגם חכמים לא גזרו בו לאסור ספקות מדרבנן.

אמנם, צריך לבאר מהו יסודה של שיטת הרמב"ם. ברור שלדעת הרמב"ם, הסובר שכל ספק מהתורה לקולא, ספק פצוע דכא יהיה מותר מהתורה לקהל. אמנם ביחס לשאלה אם ספק ממזר מותר בפצוע דכא, לכאורה ניתן היה לומר שדעת הרמב"ם גם כן להקל, אם הוא כולל גם את פצוע דכא בין הקהלים כשיטת הראב"ד. וייתכן שכוונתו הייתה להתיר גם ספק ממזר לפצוע דכא. כך ניתן לבאר את דברי האחרונים, אם כי נראה לענ"ד (כפי שהתבאר), שהרמב"ם סובר כיירושלמי, ואוסר פצוע דכא בממזרת בגלל היותו פסול הגוף.

באוצר הפוסקים הובאו דעות באחרונים שהעמידו את הרמב"ם בספק גזירת ספק ממזר. זאת משום שפצוע דכא לדעת הרמב"ם אסור בממזרת, ומדוע תותר לו ספק ממזר? השאלה נפרכת על פי הסבר המהרי"ט דלעיל בשיטת הרמב"ם, שספק ממזר הוא

¹⁹⁴ הערת עורך: בניגוד למהרי"ט, המגיד משנה סובר ששתוקי אסור בממזר מדאורייתא, ועי' ב"ש שהקשה עליו משום שלא הבין דבריו. לפי המ"מ, רבא היתר מהתורה רק שתוקי בישראל ולא בממזר.

¹⁹⁵ לר' אליהו אלפנדרי

¹⁹⁶ סימן ה' סע' א ס"ק י

¹⁹⁷ ביניהם שו"ת אבנ"ז (אבה"ע סי' יז) ופוסקים נוספים המובאים באוצה"פ.

מעמד חדש, כמו גר.

הבית שמואל (סימן ה ס"ק ב) הקשה מדוע לדעת הרמב"ם לא גזרו לאסור על ספק ממזרת בפצוע דכא כפי שגזרו על ספק ממזר שיהיה אסור בישראל, וכן להיפך, לאסור ספק פצוע דכא על ישראלית?

השב שמעתתא (שם) יישב, שפצוע דכא הוא פסול הגוף, ולא שייך להטיל עליו מעלה ביוחסין, ובכל אופן הוא מותר בפסולים מגזירת הכתוב. תירוצ זה מבואר היטב עפ"י דרכנו בשיטת הרמב"ם, שפצוע דכא הוא פסול הגוף ואסור בממזרת. יש להדגיש שתירוצ זה עונה גם על השאלה מדוע ספק פצוע דכא מותר בקהל: מפני שאין בפצוע דכא חסרון יוחסין.

לשיטת הראשונים, שספיקא דאורייתא לחומרא מהתורה וספק ממזר הוא חידוש מיוחד שמותר בישראל ובממזר, אם לא נמצא חידוש כזה גם בפצוע דכא, וכפי הנראה לדעת ראשונים רבים אין לנו מקור לחידוש כזה בפצוע דכא, נצטרך לאסור ספק פצוע דכא לבוא בקהל.

ספק פצוע דכא – סיכום קצר

העלינו לדיון את היחס שבין ספק פצוע דכא לספק ממזר.

יש שתלו את השאלה מה יהיה דינו של ספק פצוע דכא במחלוקת הראשונים, אם פצוע דכא נמנה במניין הקהלים. מצאנו מקור לדעה זו בשיטה לא נודע למי. יש שטענו שאחרי שיש לימוד ממזר לפצוע דכא לעניין כשרותו של פצוע דכא בידי שמים יש להשוות את דינם לגמרי, ולהקל בספק פצוע דכא כמו בספק ממזר אף אם אינו נמנה במניין הקהלים.

ערערנו על היכולת של מקור זה לשמש מקור להשוואה רחבה בין ממזר לפצוע דכא.

כמו כן, הבאנו דיון קצר בשיטת הרמב"ם, שנקט להתיר ספקות. יש מהאחרונים שהשתמשו בדבריו כמקור להיתר ספק פצוע דכא. הערנו שדברי הרמב"ם נאמרו לשיטתו, שספק דאורייתא לקולא מהתורה, ואף מדרבנן לא החמירו לשיטת הרמב"ם בפצוע דכא, מפני שהוא סובר, כפי שהוכחנו בפרקים הקודמים, שפצוע דכא הוא פסול הגוף, ואינו נמנה בין פסולי היוחסין הרגילים – ולכן גם לא שייכת בו מעלה ביוחסין.

סיכום

בחנו את מעמדו של פסול פצוע דכא ביחס לשאר פסולי הקהל.

הראינו ששיטת הירושלמי היא להפריד בינו לבין שאר הפסולים, ועל כן פצוע דכא אסור לבוא בשאר הפסולים. גם הרמב"ם אימץ שיטה זו באופן חלקי, ואסר ממזרת בפצוע דכא. נראה שהירושלמי והרמב"ם סוברים שפצוע דכא הוא פסול גוף, בעוד שאר הפסולים הם פסולי ייחוס.

לאור זה ביררנו את ההיקש בין ממזר לפצוע דכא, שבעקבותיו הותר פצוע דכא בידי שמים לבוא בקהל, והסקנו שזהו היקש מקומי, שמלמד על כך שפצוע דכא נפסל כתוצאה ממעשה הפציעה דווקא ולא מעצם היותו פצוע.

ייתכן שיש קשר בין העובדה שההיקש לממזר הוא מוגבל לבין העובדה שהוא פסול הגוף, כלומר העובדה שפצוע דכא נפסל רק מכוח מעשה הפציעה נובעת מכך שהוא פסול הגוף.

על פי זה רצינו לטעון שיש מקום להחמיר בספק פצוע דכא, משום שאין לדמותו כאן לספק ממזר. הראינו שלהלכה נקודה זו תלויה במחלוקת ראשונים אם פצוע דכא נמנה עם חמשת הקהלים שהותרו זה בזה, על פי דברים המפורשים של ה"שיטה לא נודע למי", שתלה את שני העניינים זה בזה.

¹⁹⁸ כך הסביר השב שמעתתא (ש"א פ"ו) את שיטת הרמב"ם.

הרב אליעזר גלינסקי

גדרי איסור "ולא יחלל זרעו"

מבוא

בברייתא (יבמות נט:) הובאה מחלוקת תנאים:

תנו רבנן: ... אנוסת חבירו ומפותת חבירו – לא ישא [=כהן גדול]. ואם נשא – ר' אליעזר בן יעקב אומר: הולד חלל, וחכמים אומרים: הולד כשר.

רב אשי באר (שם, ס.) שנחלקו אם "יש חלל מחייבי עשה", כגון איסור בעולה לכהן גדול. ראב"י סבר שוולד הוא חלל גם כשנולד מביאה אסורה של כהן כאשר חומרת האיסור היא עשה בלבד¹⁹⁹.

הרמב"ם (איסורי ביאה²⁰⁰ פרק יט הל' ג) פסק כראב"י:

וכהן גדול שבא עליהן [=על הגרושה או על הזונה] או על האלמנה או שנשא בעולה ובא עליה – הרי אלו נתחללו לעולם. ואם הוליד ממנה בן, בין זה שחיללה בין כהן אחר – הולד חלל.

התוספות (יבמות עז: ד"ה מחלל) כתבו בשם ריב"ם דבר חדש: אף שכל חללה אסורה לכהן המקדשה²⁰¹ או הבא עליה²⁰² באיסור לא²⁰³, החללה הבאה מחייבי עשה – איסורה לכהן הבא עליה הוא בחומר עשה בלבד, כחומר האיסור שעברו עליו כשנוצר פגם החללות.

בעל המשנה למלך (שם) הסתייג מדברי ריב"ם ("וסברת ריב"ם תמוה בעיני"), ואף קבע שמסתימת דברי הרמב"ם נראה שאין הוא סובר כך, וכהן הבא על חללה מחייבי עשה – לוקה עליה.

אך בתחילת דבריו הסתפק המשנה למלך לפי שיטת הריב"ם: האם חידושו תקף גם בזונה מחייבי עשה? כלומר, הרמב"ם (פרק יח הל' ב) סבור שפנויה שנבעלה בעילת איסור, אפילו באיסור "עשה" (למשל: נבעלה לגר מצרי) היא בכלל איסור זונה לכהן²⁰⁴. אם כן, יש להסתפק לשיטת הריב"ם, אם זונה מחייבי עשה אסורה לכהן בחומר לאו, ונפקא מינה שילקה עליה, או בדומה למה שחידש לגבי חללה, אף כאן נאמר שאין איסורה כי אם בחומר עשה.

בעל הערוך לנר (יבמות ס. ד"ה יש חלל) יישב את ניסוח הגמרא "יש חלל מחייבי עשה" (לשון רבים) – משמע שיש יותר מדוגמה אחת לחלל מחיוב עשה, אף שאיסור הכהונה²⁰⁵ היחיד שהוא בעשה הוא בעולה לכהן גדול!

והוא עונה: אליבא דריב"ם יש גם את הבת הנולדת לכהן מ"חלל מחייבי עשה", שהרי לריב"ם החללה מחייבי עשה אסורה לכהן באיסור עשה. אם כן, לספקו של המשנה למלך יש להוסיף גם את בתה של הזונה מחייבי עשה, ומאחר שאיסורה לכהן הוא בחומר עשה, נמצא שבתה היא חללה מחייבי עשה²⁰⁶ (ואף את הזונה מחייבי עשה, שנתחללה בכך שנבעלה לכהן, ניתן לכנות חללה מחייבי עשה)²⁰⁷.

מתברר שהערוך לנר כיוון לדברי ר' ירוחם, שכתב בזה הלשון (נתיב כג חלק ד):

¹⁹⁹ ולא לאו, כמו באיסור גרושה, זונה וחללה אף לכהן הדיוט, ואלמנה לכהן גדול.

²⁰⁰ כל המקורות ברמב"ם מתייחסים להלכות איסורי ביאה, אלא אם צוין אחרת.

²⁰¹ "אשה זונה וחללה לא יקחו" (ויקרא כא, ז).

²⁰² "ולא יחלל זרעו" (שם שם, טו).

²⁰³ ויש לעיין היטב בזה בסוגיה קידושין עח. ואכמ"ל.

²⁰⁴ הראב"ד (השגות, שם הל' א) חולק וסובר "שאינן זונה אלא מחייבי כריתות או מגוי ועבר שאין בהם קידושין".

²⁰⁵ חלל הוא מאיסורי כהונה בלבד (קידושין עז:).

²⁰⁶ דבריו של הערוך לנר הובאו באנציקלופדיה התלמודית (ערך "חלל" (כרך טז, עמ' ד-ה) בלשון זו: "וכן כהן שנשא חללה שנולדה מבעולה לכהן גדול, לדעת הראשונים הסוברים שכיון שבאה מחייבי עשה אינה אסורה לו אלא בעשה, יש מן האחרונים שכתב שאף הולד אינו חלל אלא להסובר יש חלל מחייבי עשה". לענ"ד זו הבאה מעוותת של הדברים. ברור לגמרי שלפי ת"ק של ראב"י הסובר שאין חלל מחייבי עשה, אין ולד הבעולה מכהן גדול חלל כלל, וממילא כהן שיבוא על הולד – לכולי עלמא (ולא רק לריב"ם) לא יהא ולד הולד חלל אליבא דת"ק!

²⁰⁷ הערוך לנר ביבמות (ס. ד"ה יש חלל), התייחס רק לולד שנולד מכהן הבא על זונה מחייבי עשה, אך מדבריו בקידושין (עז: ד"ה בא"ד יש חלל מח"ע) ניתן לדייק שהוא סבור שגם האשה עצמה, הנבעלת לכהן באיסור עשה (וכוונתה היא הזונה מחייבי עשה לכהן, לצד אחד בספקו של המשנה למלך) נעשית חללה, האסורה לכהן רק באיסור עשה.

ועוד ביבמות, כי יש חלל מחייבי עשה. רוצה לומר שנשאת לישראל והיתה אסורה עליו בעשה ועשה זונה ואסורה לכהן, ואם נשאה – הנולד הוא חלל²⁰⁸.

לסיכום: התוודענו לשיטתו של הריב"ם, הגורסת שחללה מחייבי עשה אסורה לכהן רק באיסור עשה. עוד מצאנו בר' ירוחם (כצד אחד בספקן של המשנה למלך), שגם זונה מחיוב עשה אסורה לכהן באיסור עשה. כמו כן, הובא לתשומת לבנו על ידי הערוך לנר שלפי הריב"ם, הבת שתיוולד לחללה מחייבי עשה "מביאת כהן אף היא תהיה חללה מחייבי עשה".

שיטת המאירי באיסור "לא יחלל זרעו" – איסור המשכת הפסול

הנחות היסוד הללו מעמידות אותנו בפני קושי גדול בהבנת דברי המאירי בסוגיה בקידושין (עז). שם מובא הדין הבא:

... [אשה שהיא גם] אלמנה וגרושה וחללה זונה, בזמן שהם כסדר – חייב על כל אחת ואחת. זינתה ונתחללה ונתגרשה ונתאלמנה – אינו חייב אלא אחת²⁰⁹.

עולה מכך שמי שהיתה זונה ואחרי זה נעשתה חללה – כהן הבא עליה אינו לוקה כי אם משום זונה בלבד, דאין איסור חל על איסור. על סוגיה זו כתב המאירי:

ומכל מקום יראה שאם זינתה מחייבי עשה אף היא קרויה זונה ונעשית בביאת כהן שאחריה חללה ללקות משום חללה, שהרי אין בה מלקות משום זונה.

כלומר, כשאין מלקות על איסור זונה, יש מקום לאיסור חללה לחול על גבי איסור זונה.

לפי כל האמור, דברי המאירי תמוהים. ממה שכתב "אין בה [=בזונה מחייבי עשה] מלקות" אנו למדים שלא רק שסבר כריב"ם, אלא אף יישם את סברתו במקום שנסתפק בו המשנה למלך דלעיל. והרי זה בפשיטות טעמו: אין חיוב מלקות לכהן הבא על זונה מחייבי עשה, כיוון שאיסור זונה שבה הוא רק בחומר עשה שאין לוקין עליו, ולא בחומר לאו.

מכאן שתמוה מה שכתב "בביאת כהן [=נעשית] חללה ללקות משום חללה". שהרי לפי דבריו הזונה מחייבי עשה אסורה לכהן רק בעשה. אם כן, לכשתבעל לכהן היא צריכה להיות רק חללה מחייבי עשה! ומדוע אם כן לא תהיה חללה מחייבי עשה אסורה לכהן רק באיסור עשה, ולא ילקה כהן עליה, כסברתו בזונה מחייבי עשה^{210 211}?

לשם יישוב דברי המאירי נעיין בהמשך דבריו. הגמרא (שם, עז:–עח.) הביאה את דברי רב אשי:

כהן הבא על אחותו – זונה משוי לה, חללה לא משוי לה. חזר ובא עליה (ועתה הוא בא על זונה, שהיא מאיסורי כהונה) – עשה חללה.

²⁰⁸ נראה שאף מהירושלמי יש ראייה לדין זה: על מאן דאמר שאין חלל מחייבי עשה (המקביל לשיטת ת"ק דראב"י בבבלי) מקשה הירושלמי (קדושין פ"ד ה"ו): "התיב רב הושעיה: הרי דור שני של מצרי הרי הוא בלא תעשה שהוא מכח עשה – עשה הוא". וביאר בעל ה"קרבן עדה", שקושייתו הסתמכה על הידיעה ש"אם ניסת [=מצרית שניה] לכהן בניה חללים". בהנחה שאין חללות כי אם מאיסורי כהונה, צריך לפרש שכוונתו בביאה שנייה: אחר שבביאה ראשונה (שהיא איסור עשה) נעשית זונה, כשבא עליה הכהן שוב – ידוע לירושלמי שהולד חלל. כיוון שהירושלמי ראה בכך הוכחה שיש חלל מחייבי עשה, מוכח שהירושלמי ראה באיסורה של אותה "זונה מחייבי עשה" לכהן איסור עשה.

²⁰⁹ וטעמו, שאין איסור חל על איסור אלא אם הוא איסור מוסף, עיין בסוגיה שם.

²¹⁰ וכבר הבאנו את דברי ר' ירוחם והערוך לנר, שכינו כעין זה (אמנם, שם קאי בוולד!) חלל מחייבי עשה. והסברה נותנת לדבריהם שתהיה כזו חלל, על כל המשתמע מכך: גם שלא להלקות כהן הבא עליה לשיטת הריב"ם.

²¹¹ המאירי (יבמות עז), נקט כריב"ם לגבי איסורה של חללה מחייבי עשה: "אלא שיש לדחוק, שמאחר שעיקרו בא מאיסור עשה אין לאו שבו חמור אלא כחומר של עשה". על פי מה שהראינו מהמאירי בקידושין, סותרים דבריו אלו את אלו לגבי איסור חללה גופא. אמנם יכולנו לחלק בין חללות האשה שנפגמה (סוגיה דקידושין) לבין חללות הוולד (סוגיה דיבמות), אך כבר כתבנו לעיל בהערה 7 שאין נראה כן. וזו קושיה חמורה, שלא נענה עליה אף בהמשך. ונראה לומר, שהמפתח ליישוב קושיה זו נעוץ בדקדוק בקושייתו של המאירי במסכת יבמות, ששאל: "שהרי מכל מקום לאו הוא... דלא יחלל נמי אבעולה קאי", בעוד הריב"ם בתוספות (שם) אומר "שאף באיסור חלל דחייבי עשה איכא לאו דחלל לא יקח". ובעיני הנ"ל יתברר שלא הקשו באותו הדבר, וגם בתירוצם "ל שלא נתכונו לדבר אחד. ואכמ"ל.

בהקשר זה הביא המאירי מחלוקת ראשונים:

יש שאומרים: שאם גמר ביאתו... משהערה בה – עשאה זונה, וכשגמר – עשאה חללה...
אלא שרבותי פירשו בה: שאם הערה ופירש... – עשאה חללה. אבל כל שהערה ולא פירש עד שגמר ביאתו – לא עשאה
אלא זונה, והדברים נראין²¹².

לא נרחיב כאן בהסברת טעמים של רבותיו של המאירי²¹³, רק נציין את הכלל העולה מדבריו. אף שדי בהערה באשה פסולה כדי
לעשותה זונה, מכל מקום בביאה רציפה, כשגמר ביאתו ולא הסתפק בהערה בלבד, השינוי והפסול בגדר האשה – נחשב כאילו בא לה
בגמר הביאה. ומהאי טעמא, בנידון דידן אין אומרים שגמר ביאתו בזונה, ולפיכך לא נתחללה²¹⁴.

איתא בהמשך דברי המאירי שם (עח):

כהן גדול שקדש את האלמנה ובעלה – לוקה שתיים: אחת משום "לא יקח" ואחת משום "לא יחלל", ואם גמר ביאתו
והתרו בו בכך – חייב שלש, שמשעה נתייב משום "לא יחלל" שהרי נתחללה היא מיד, וכשגמר נתייב משום "לא
יחלל זרעו", וכבר ביארנו²¹⁵ שדעת רבותי בזו דוקא כשהפסיק אחר הערה וחזר וגמר.

ויש לעיין: מה מקום יש לשיטת רבותיו של המאירי בהקשר זה? הרי המלכות בגמר ביאה הן משום חילול הזרע, שהוא עבירה בפני
עצמה? ומה בכך אם האשה נחשבת כמתחללת באופן זה רק בגמר הביאה? והרי לית מאן דפליג שהזרע שיוולד מביאה יחידה זו (כהן
גדול באלמנה) הוא חלל, ואם כן הכהן גדול הבעל וגמר ביאתו "חילל זרעו", ומדוע לא ילקה?!

ועוד מדברי המאירי (שם):

ויש שואלים: וילקה אף משום בא על החללה, שהרי משהערה נתחללה, ובגמר ביאה נעשה בא על החללה?

במבט ראשון, שוב נראים דבריו תמוהים. המאירי ציין פעמיים שעיקר דבריו רבותיו ("והדברים נראין", "וכבר ביארנו"), ואם כן רק
בגמר ביאה נעשית חללה, ואין מקום להלקותו משום בא על החללה!

ר' חיים הלוי (חי' על הרמב"ם, פרק יז הל' ב) מאריך מאוד ומבחין בין שני צדדים שמחמת כל אחד מהם אפשר שתיווצר חללות:

האחד: חללות "גנטית", קרי: פגם של חללות שיש אצל דור אחד, העובר בירושה לזרעו; ובלשונו של ר' חיים: "פסול משום יחוס
משפחה".

והשני: חללות חדשה, הנוצרת כתוצאה מביאת איסור בפסול כהונה ויוצרת פגם חללות באשה ובזרע; ובלשונו "פסול משום פסול
ביאה".

אמנם, דרכו של ר' חיים היא לומר, שהמלכות לעובר על "לא יחלל זרעו" באות על חילול הזרע באופן השני, היינו על שהטיל פסול
בזרעו בפגם שיצר באיסור ביאה (ואף התבטא על כך ש"נראה פשוט"²¹⁶). אך אנו נציע לומר, שהמלכות הן דווקא על חילול זרעו באופן
הראשון: בשותפות להעברת פסול משפחה לדור הבא.

ונבאר המאירי כך:

לפי דעת רבותיו, כשכהן גדול בא על האלמנה וגמר ביאתו בלא שהפסיק אחר הערה – רואים אותה כמי שנתחללה רק בגמר ביאה.
מעתה, לא מן הנמנע לומר שבאופן זה לא שייך שיירש הוולד פסול חללות מהאם, שהרי בשעת היווצרות הוולד, בגמר ביאה, עדיין אין
באם פסול חללות, אלא אף היא מתחללת באותה עת! אמנם, לדינא יהיה הוולד חלל (כפי שאמרנו, דלית מאן דפליג בזה), אך יש לומר
שזה רק משום פסול ביאה, ולא משום ייחוס המשפחה.

²¹² וכן מדויקת שיטת הרמב"ם, פרק יז הל' ה.

²¹³ עיין בזה בריטב"א, קידושין עז: ד"ה חללה לא משוי לה (ובהערת המו"ל שם), וכן במשנה למלך, פרק יז הל' יג.

²¹⁴ ישנו אופן אחר לבאר את טעמים של רבותיו של המאירי: אמנם אנו דנים את השינוי החל בה להיותה זונה כמתחולל בתחילת ביאה, ובכל זאת בביאה רציפה,
גמר הביאה טפל לתחילתה, ואי אפשר להפרידו ולדון עליו כביאה בפני עצמה, ולומר שנעשית חללה בגמר ביאה כדין בא על הזונה. ביאור זה הוא מעין הדברים
שהובאו בהערת המו"ל הנ"ל, ואנו בדרךנו נבאר את המאירי כריטב"א.

²¹⁵ וכן הוא במאירי מהד' הרב סופר. וציין בהערה יג: "וכבר ביארנו – בדיבור הקודם". אך במהד' זכרון יעקב נוספו המילים: "וכבר ביארנו בפ"ק י' א' שדעת
רבותי וכו'" (וכבר ציין הרב סופר למקור זה בהערה ט). ומלבד דמוכחא שדיינים זרות בחשו בדברי המאירי, שהרי אינו מזכיר ציוני דפים בשום מקום, וגם לא
הועילו, ליישב את קושייתנו להלן. ועיי"ש היטב בדף י. ד"ה "ולענין קושיה".

²¹⁶ על פי דברי ר' חיים בריש דבריו שם, נראה שהסתמך על כך ששני האיסורים, "לא יחלל" (את האשה) ו"לא יחלל זרעו", נלמדים מאותו ביטוי בפסוק. מכאן
למד לדמות את המלכות שבאיסור "לא יחלל זרעו", הבאות לדעתו על החילול משום איסור הביאה, למלכות על לאו של "לא יחלל" את האשה.

מעתה מובנים דברי המאירי: מאחר שלמד שמלקות של "לא יחלל זרעו" הם דווקא על חילול הזרע באופן שתורם להעברת פסול המשפחה, הוכרח הדבר שמה שכתוב בגמרא, שבגמר ביאת כהן גדול באלמנה לוקה משום "לא יחלל זרעו" הוא דווקא אם פירש אחר העראתו ורק אחר כך גמר ביאתו, שהרי רק באופן זה הוא בא על חללה, שכתוצאה מביאתו תוריש את פגם החללות לזרעו.

המשך דברי המאירי מתבארים כך: אף שהגמרא, לדעתו, מתייחסת לגמר ביאה שהוא למעשה חלק מביאה חדשה לגמרי, יש עדיין לשאול: מדוע הוא לוקה סך הכל רק ג' מלקויות? על אותו גמר ביאה (שהוא ביאה חדשה, כאמור) ילקה מלבד על "לא יחלל זרעו", גם משום בא על החללה?

ונעיין בתירוצו של המאירי:

...שמכיון שנעשית חללה אינו לוקה עוד בביאתו משום "לא יחלל", שהרי מחללת היא אף לתרומה, אלא משום "לא יחלל זרעו". וכהן המערה בחללה זונה אינו חייב עד שיגמור ביאתו, שלוקה משום "לא יחלל זרעו".

מתברר אפוא ששיטת המאירי היא כך: כל כהן הבא על החללה אינו לוקה משום "לא יחלל" (בניגוד לבא על הזונה או הגרושה), אלא רק משום "לא יחלל זרעו".

לפי דברינו הקודמים בביאור דברי המאירי, זה גופא התחדד לנו, שהמלקות הללו הם על המשכת פסול המשפחה בזרע, ולא על יצירת הפסול משום איסור הביאה.

ולפי זה מסתברת האבחנה הבאה: כהן הבא על זונה מחייבי עשה, ועובר בכך על לאו של "לא יחלל" (שממעוותו: לא יפגום אותה עוד בביאתו, וכאן מוסכם שאיסור הביאה הוא שיוצר את הפגם), יש לומר שאיסורו חמור פחות במקום שהסברה תיתן שאיסור הביאה פחות בחומרתו, כגון שהפגם באותה זונה הוא פחות. זוהי ההנחה שמאחורי דברי הריב"ם, אף שקשה בסברה, וכפי שכבר העיר המשנה למלך. ומהאי טעמא סובר המאירי שכהן הבא על זונה מחייבי עשה אינו לוקה.

לעומת זאת, כהן הבא על חללה מחייבי עשה עובר בכך על לאו של "לא יחלל זרעו". מאחר שהגדרנו שתורף האיסור הוא בהמשכת פגם קיים, ולא יצירת פגם חדש על ידי ביאת איסור, אפשר להבין שאין הבדל בחומרת העבירה בין המשכת פגם כזה או אחר לדור הבא. והמאירי סבור שגם הממשך חללות מחייבי עשה לדור הבא עובר על האיסור בחומר לאו ולוקה עליו.

ספק חללה בשויה אנפשיה

לפי הדברים שהתחדשו בהבנת שיטת המאירי, נפתח פתח ליישב שיטות נוספות, שאף הן קשות.

הרמב"ם (פרק כ הל' יג) כתב בדין בא ואומר "כהן אני":

...אוסר עצמו בגרושה וזונה וחללה, ואינו מטמא למתים, ואם נשא או נטמא – לוקה. והנבעלת לו [כגון שהיא גרושה]²¹⁷ – ספק חללה.

המשמעות של מה שכתב הרמב"ם שהיא "ספק חללה", כמו שמציינים הח"מ (סימן ג ס"ק ג) והב"ש (שם, ס"ק ד), היא הנפקא מינה לכהן אחר הבא עליה, שאינו לוקה כבא על חללה ודאי. אבל אם הוא עצמו בא עליה – ודאי לוקה משום חללה, דלפי דבריו שהוא כהן היא חללה ודאי עבורו.

אך הב"ח (שם, ס"ק ב) כתב שהיא ספק חללה גם כלפי אותו אומר "כהן אני", ואם ישוב ויבוא עליה לא ילקה. וצריך ליישב את דבריו: מאי שנא מאם יבוא על הגרושה שילקה, וכסברת הח"מ והב"ש?

אך לפי מה שכתבנו בביאור המאירי, יש ליישב: האומר "כהן אני" ובא על גרושה – באופן זה אהני ה"שויה אנפשיה"²¹⁸ שילקה בבואו על הגרושה משום "לא יחלל". אך לאחר ביאתו על הגרושה, לו היינו מחייבים אותו בביאתו הנוספת משום חללה, הרי שהלאו המדובר היה "לא יחלל זרעו"! וכאן כבר יש מקום לומר (ובמיוחד אחר שהגדרנו את האיסור, שלא יהיה הכהן שותף להעברת פסול משפחה של חללות לדור נוסף, הגדרה שאיננה נוגעת באיסור הביאה שיש ל"כהן" יד בה מכת "שויה אנפשיה") שהקביעה אם עבר על איסור נבחנת לפי יחסו אנו לזרעו. וכיוון שאנו לא נקבל כקביעה ודאית את העובדה שזרעו מחולל, אלא הדבר יישאר רק ספק בעינינו, נותר בעינו הספק אם בביאתו השנייה עבר על איסור חללה של "לא יחלל זרעו"²¹⁹.

²¹⁷ כך ביאור המגיד משנה ועוד נ"כ.

²¹⁸ ואפשר וצריך דגם "אתחזק" בכהונתו, ואכ"מ.

²¹⁹ אמנם בשיטת הרמב"ם עצמו אי אפשר לומר את הביאור הזה. הוא אינו מבחין בין גדר האיסור של כהן הבא על גרושה לזה של כהן הבא על חללה. בשניהם הוא פטור אם אינה מקודשת לו וחייב אחת אם היא מקודשת.

איסור "לא יחלל זרעו" בביאת חללה

בגמרא קידושין (עח.) מובא:

אמר רב יהודה: כהן גדול באלמנה לוקה שתיים: אחת משום "לא יקח" ואחת משום "לא יחלל". מקשה הגמרא (שם): "ולילקי נמי משום 'לא יחלל זרעו'?" ומיישבת: "בשלא גמר ביאתו".

נמצא בפשיטות מגמרא זו, שכהן גדול שבא על אלמנה וגמר ביאתו לוקה שלוש. לפיכך תמהו המפרשים על דברי הרמב"ם, שסתם (פרק יז הל' ד):

קידש כהן גדול אלמנה ובעלה – לוקה שתיים: אחת משום "אלמנה לא יקח" ואחת משום "לא יחלל".

ולא רמז כלל שבגמר ביאתו לוקה גם משום "לא יחלל זרעו"!

לפי דברי המאירי, הראינו שהמושג "גמר ביאה", המוזכר בגמרא בהקשר למלקות לכהן גדול הבא על אלמנה, הוא למעשה ביאה חדשה לגמרי, ו"לא יחלל זרעו" הוא למעשה המקור הבלעדי לחייב מלקות לכהן הבא על החללה.

לפי האמור, לא ייפלא אם פוסק ההולך בדרך זו, לאחר שכבר הקדים לומר שכהן הבא על גרושה, זונה וחללה עובר על לאו, לא יפרט בכהן גדול הבא על האלמנה שבגמר ביאה לוקה גם משום "לא יחלל זרעו". מאחר שגמר ביאה זו היא ביאה חדשה, והמלקות שלוקה בכך הן ככל הבא על החללה, אין צורך לפרט בכך²²⁰.

סיכום

הראינו מקום לומר שהמלקות לכהן משום "לא יחלל זרעו" לכהן הבא על איסורי כהונה הן על עוון המשכת חללות האם בזרעו, ולא כמו שכתב ר' חיים הלוי, שהן על ביאת האיסור.

לפי זה התבארו דברי המאירי בשני מקומות:

א. שייכות דין רבותיו דבעי "גמר ביאתו" אחר פרישה דווקא לחייב מלקות בגמר ביאה של כהן גדול באלמנה.

ב. שיטתו לחייב מלקות בכהן הבא על חללה מחייבי עשה, אף שפטר ממלקות את הבא על זונה מחייבי עשה.

עוד הצענו לבאר בזה את דברי הב"ח, הדין את האומר "כהן אני" שבא על גרושה ושב וביא עליה רק כבא על ספק חללה.

בהשלכתו של המאירי את דין רבותיו על גדר גמר ביאה באלמנה, הצענו כיוון ליישוב דברי הרמב"ם, שהשמיט את הדין שגמר ביאתו באלמנה חייב גם משום "לא יחלל זרעו".

נספח: חיוב שתי מלקויות על ביאה אחת

הרמב"ם (פרק יז הל' ב) אומר, שכהן המקדש אחת מג' נשים האסורות לו לוקה רק אחר שקידש ובעל. לכאורה, יש מקום לפרש שכוונת הרמב"ם בזה היתה למי שגמר ביאתו דווקא. ההגיון בזה הוא מקור ההלכה, בדברי רבא (קידושין עח.):

בעל – לוקה, לא בעל – אינו לוקה. ומה טעם? "לא יקח" משום "לא יחלל".

והרי "לא יחלל" אינו כתוב כלל אודות כהן הדיוט. אלא שדברי רבא מסתמכים על כך ש"לא יחלל" נגזר גם על כהן הדיוט בגזירה שווה של "זונה" – "זונה" מכהן גדול.

והנה, "לא יחלל" לגבי האשה אינו שייך כלל בכהן הדיוט לפי ביאור הרמב"ם (שם, הל' ג), שפטר מטעם זה כהן גדול שבא על זונה, חללה וגרושה²²¹. ולפי זה, ברור ש"לא יחלל" בפרשת כהן הדיוט הוא "לא יחלל זרעו". ונמצא הדבר מתאים לשימוש המפורש בגמרא בגזירה שווה זו, שממנה למדו שגם זרעו של כהן הדיוט בגרושה הוא חלל, כדכתיב "לא יחלל זרעו".

²²⁰ לא אכחד שיש בשיטת הרמב"ם מספר נקודות בהן הוא חלוק על המאירי. אך אפשר שלאחר התאמה לשיטת הרמב"ם עדיין יימצא מקום לומר דברים ברוח זו. ובנספח להלן נאריך בדבר זה.

²²¹ טעמו מובאר יותר בספר המצוות (ל"ת קסב), ד"חילול האשה" של הכתוב, כוונתו לגרום בביאתו שאשה זו תהיה אסורה לכהן. הרי חוץ מאלמנה לכהן גדול, שאר הפסולות הן "מחוללות ועומדות".

עוד הנחה שעלינו להניח, היא שחייב המלקות לדעת רמב"ם בכהן הדיוט שבא על גרושה הנשואה לו הוא חייב על הביאה, כיון שנתקיים התנאי שנשואה לו. ונפקא מינה בזה שיתחייב על כל ביאה וביאה²²².

מעשה נפרש את הגמרא כך: כהן גדול שבא על אלמנה המקודשת לו חייב שתיים, וחייבו על הביאה הוא גם משום חילול האשה, ואם כן יש לחייבו כבר בהעראה בלבד. ומה שכתוב בגמרא שבגמר ביאתו חייב גם משום "לא יחלל זרעו", איירי שפירש וחזר ובעל, לפי פירוש רבותיו של המאירי (אך לא מהטעם שפירשנו בדבריהם).

הטעם לפירוש הרמב"ם יהיה, משום שאין לחייבו שתי מלקויות משום "לא יחלל (את האשה)" ו"לא יחלל זרעו" בביאה אחת, מאחר ששני האיסורים נלמדו מאותו ביטוי, "לא יחלל"²²³. אך אם בעל בעילה חדשה ניתן לחייבו משום "לא יחלל זרעו", ודווקא בגמר ביאתו. ובביאה זו אין לחייבו כבר על ההעראה, כיון שאין כבר מקום לשאר החיוב בכהן גדול החייב על חילול האשה, שזו כבר מחוללת מביאתו הקודמת²²⁴.

ומסתבר עוד, שחייבו של כהן גדול משום "לא יחלל זרעו" דומה בגדרו לחיוב כהן הדיוט, כלומר דווקא במקודשת לו.

מעשה, בהלכה ג', העוסקת בכהן גדול שבא על אלמנה ללא קידושין שחייב אחת, לא הזכיר הרמב"ם שבגמר ביאתו חייב גם משום "לא יחלל זרעו", שאינו כן. כלומר, אף בביאה חדשה נראה שאינו חייב, כיון שאינה מקודשת לו, והוא אינו עדיף בזה על כהן הדיוט.

לעומת זאת, בהלכה ד', העוסקת בבא על אלמנה המקודשת לו שחייב שתיים, לא הזכיר חיוב נוסף אם גמר ביאתו, משום שהחיוב הוא רק בביאה חדשה. ואם כן הדבר פשוט, וכלול במה שכתב הרמב"ם בהלכה ב' אודות כהן הדיוט שבא על החללה המקודשת לו, וכן במה שכתב לקמן בהלכה ט' אודות כהן גדול הבא על אלמנה, גרושה וכו'.

יש להוסיף הערה חשובה: לכאורה, באותו גמר ביאה (שהוא למעשה ביאה חדשה) שבו יתחייב לפי הרמב"ם והמאירי גם משום "לא יחלל זרעו", יתחייב עוד שתי מלקויות: משום בא על האלמנה המקודשת לו (באופן שגמר ביאתו, כאמור), וכן משום בא על החללה המקודשת לו. ובאופן זה יש להעמיד את פסקו של הרמב"ם בהלכה ט' הנ"ל בכהן גדול הבא על אלמנה שנעשית גרושה וחללה וזונה, שלוקה ארבע²²⁵.

על כל פנים, אין זה נסתר מהגמרא, דשם איתא "וללקי נמי משום 'לא יחלל זרעו'", ואפשר לפרש שכוונתה שיתחייב עוד שתי מלקויות משום לאו זה. אמנם, פירוש זה הוא קצת קשה בדברי המאירי, שכתב "ואם גמר ביאתו והתרו בו בכך חייב שלש", ואילו לפי דברינו חייב באופן זה ארבע!

וצריך לדחוק, דהמאירי כתב כל זה רק בהוה אמינא, לפני שהתעורר להקשות "וילקה אף משום בא על החללה", דבחשבון השלש ישנו רק "לא יחלל זרעו" משום אלמנה. ועיקר קושייתו היא משום המלקות של "לא יחלל" [=את האשה], שהיה לו ללקות עוד מלקות משום בא על החללה, ואילו בגמרא איתא להדיא שחייב רק "אחת משום לא יחלל". אך באמת, לאחר יישובו שבגמר ביאה ישנן מלקות בדין בא על החללה רק משום "לא יחלל זרעו", אלו הן מלקות נוספות (רביעיות) מלבד המלקות בדין "לא יחלל זרעו", משום שם אלמנה שבה.

והשתא דאתית להכי, גם את שתי הפעמים בהם מביא המאירי את ההבחנה של רבותיו ניתן היה לבאר על הדרך שביארנו את שיטת הרמב"ם, ולא כפי שכתבנו בגוף המאמר. והיינו, בביאה רציפה אין גמר הביאה נידון כביאה בפני עצמה. לכן אי אפשר לחייבו משום "לא יחלל זרעו", מאחר שכבר לוקה משום "לא יחלל [=את האשה]" בביאה זו. אך אם יעשה הערה ויפרש, גמר הביאה יחשב כביאה בפני עצמה, ואפשר יהיה לחייבו עליה משום "לא יחלל זרעו".

הרב גר אלדד

החללות כתופעה וכאיסור

מבוא

²²² עיין ב"ספר המפתח" על הרמב"ם (הוצ' ש' פרנקל), שהביא חבל אחרונים שדנו בזה. ע"ע בספר המצוות (שם), שלא משמע כל כך כצד הזה.

²²³ עיין בפני יהושע שהלך בדרך זו.

²²⁴ וזה כעין ישובו של המאירי לקושייתו.

²²⁵ עיין במנחת חינוך מצוה רסח.

נודעה בשערים שאלתם של רבותינו האחרונים על אופן יצירת הממזרות: אם היא תולדה של האיסור החמור שממנו נולד הממזר או תוצאה מציאותית של ביאה שאינה יכולה ליצור קידושין²²⁶. באופן דומה ניתן להסתפק ביחס לחללות, אם עבירת איסור חילול קדושת הכהן היא שיוצרת את החללות, או שהחללות היא תופעה מציאותית שיש לה כללים משלה, שאינם חופפים את חלות האיסור. כדי לדון בשאלה זו כראוי, עלינו לעמוד על טיב החללות כשלעצמה.

דעת ר' חיים הלוי: שני דינים בפסול חללות

א. שנינו במשנה (קידושין סו: ²²⁷):

כל מקום שיש קדושין ואין עבירה – הולד הולך אחר הזכר, ואיזו זו? זו כהנת, לוייה וישראלית, שנשאו לכהן, לוי וישראל.

וביאר רש"י²²⁸ את מקור הדין (ד"ה כהנת):

"למשפחותם לבית אבותם" כתיב.

בגמרא (סו.) הקשו על משנתנו:

"ואיזו זו" ותו לא? והרי חלל שנשא בת ישראל, דיש קידושין ואין עבירה, הולד הולך אחר הזכר? הא לא קשיא, כר' דוסתאי בן רבי יהודה סבירא ליה²²⁹.

ב. עוד שנינו (עז.):

בת חלל זכר פסולה מן הכהונה לעולם. ישראל שנשא חללה – בתו כשרה לכהונה.

והגמרא (שם) נימקה:

מנא הני מילי? אמר רבי יוחנן משום ר' שמעון: נאמר כאן "ולא יחלל זרעו בעמיו" ונאמר להלן "לא יטמא בעל בעמיו". מה להלן זכרים ולא נקבות, אף כאן זכרים ולא נקבות...

בת בנו תשתרי? כתיב "לא יחלל זרעו" – מקיש זרעו לו, מה הוא בתו פסולה, אף בנו בתו פסולה. בת בתו תיתסר? אם כן, גזרה שווה מאי אהני ליה?

ופסק הרמב"ם (איסורי ביאה²³⁰, פרק יט הל' טו):

כהנים לויים וישראלים מותרין לבוא זה בזה, והולד הולך אחר הזכר. לויים ישראלים וחללים מותרין לבוא זה בזה, והולד הולך אחר הזכר²³¹, שנאמר "ויתלדו על משפחותם לבית אבותם": בית אביו היא משפחתו ואין בית אמו משפחתו.

הואיל באר משה את דין המשנה בדף עז. מהמלים "לבית אבותם", מדוע לא הביא את טעם הגמרא עצמה למשנה זו מהפסוק "בעמיו"? ר' חיים הלוי (חי' על הרמב"ם, שם) תירץ דסבירא ליה לרמב"ם שישנן שתי סיבות שונות לפסול את זרעו של החלל, ומקורן משתי הסוגיות שציינו: מקור הסוגיה בדף סז. הוא בפסוק "למשפחותם לבית אבותם", ואילו בדף עז. המקור הוא בלימוד "מקיש זרעו לו... אף זרעו פוסל".

שתי הסיבות הן:

1. החלל פוסל בביאתו, כלומר מעשה הביאה כשלעצמו מטיל פסול בשותפים בו, ולכן אשתו וזרעו נפסלים כתוצאה מכך. מבחינה זו,

²²⁶ הרב ארנרין עסק בשאלה זו במאמרו המופיע בקובץ זה.

²²⁷ כל המקורות בתלמוד מתייחסים למסכת קידושין, אלא אם צוין אחרת.

²²⁸ על פי הגמרא סט.

²²⁹ היינו, שבמקרה זה בתו כשרה לכהונה.

²³⁰ כל המקורות במשנה תורה לרמב"ם מתייחסים להלכות איסורי ביאה, אלא אם צוין אחרת.

²³¹ הערת עורך: משפט זה נמצא בסוגריים בדפוסים הרגילים של משנה תורה, ויש שאינם גורסים אותו בלשון הרמב"ם.

ביאת החלל הינה ביאה פוסלת כמו כל פסולי ביאה (כגון עמוני שבא על ישראלית, שמעשה הביאה האסור יצר פסול בנבעלת), ואף זרה הנבעלת לחלל נהיית חללה, למרות שמעולם לא הייתה חלק משבט הכהונה.

2. מוקד הפסול הוא הייחוס ולא הביאה: הולד החלל מתייחס אחר אביו, וכשם שאביו חלל, כך גם זרעו חלל.

הגמרא בדף עז. עסקה בפסול הראשון, ולכן נזקקה ללימוד מהפסוק "בעמיו", "מקיש זרעו לו – מה הוא פוסל...". ואילו הסוגיה בדף סו: עוסקת בדיני יוחסין, וכוונתה לנימוק הדין שבני חלל הם חללים מדין "למשפחותם".

מובן מאליו שהדין השני, שיסודו בהעברת הפסול מאב לזרעו, אינו נכון בנשים זרות שנפסלו בביאת החלל, שהרי משפחת אם אינה קרויה משפחה. מאידך גיסא הדין הראשון, הגורס שהחלל מחדש פסול בביאתו, יכול ליצור דין שגם בתו של חלל שנישאה לישראל – זרעה יפסל לכהונה, ולכן נזקקה הגמרא לגזרת הכתוב שרק בן חלל פוסל ולא בתו. לימוד זה מופיע בדף עז., בסוגיה שעוסקת בדין "פסול ביאת החלל".

קדושת כהונה

נראה שניתן לראות בשני הצדדים השונים של פסול החלל את זרעו שיקוף של קדושת הכהונה: הן מצד הייחוס והן מצד הפסול בעצם ביאתו.

כתב הרמב"ן (ויקרא כא, א, ד"ה הכהנים):

"וטעם 'הכהנים', כי במצוות אשר הם בעניני הקרבנות יאמר 'אל אהרון ואל בניו', ולא יזכיר בשם 'הכהנים'. כי הענינים ההם בקרבנות או במעלות הקודש, אבל מכאן יזהיר שלא יטמאו במת לעולם אפילו שלא יבואו במקדש, והיא מעלה להם בעצמם, ולכך הזכיר הכתוב 'הכהנים' לאמר, בעבור שהם כהני ה' ומשרתי אלוקינו יאמר להם שיתנהגו כבוד וגדולה בעצמם ולא יטמאו לעולם..."

בעל "כלי חמדה" (אמור, אות א) ביאר שאזכורם של הכהנים בשני תארים שונים, "כהנים" ו"בני אהרון" מצביע על שני מקורות שונים מהם יונקת קדושת הכהנים: קדושתם הבאה מכוח ייחוסם לאהרון, וקדושתם העצמית בכך שהם כהנים²³².

לאור ראייה זו של קדושת הכהונה, מתבאר שפסולי החלל מותאמים לשתי הבחינות שבהם היה אמור להתקדש.

בניגוד לר"ח הלוי, נקט החזו"א (השגות שם, על הגיליון) שאין שתי סיבות נפרדות לפסול את זרעו של החלל, ונימוקיו הם:

1. המשנה שכתבה "כל מקום שיש קידושין ואין עבירה הולד הולך אחר הזכר" לא באה לומר כלל היוצר דינים, וממילא נובע שאף בן החלל דינו כחלל, כדברי ר"ח הלוי, אלא כלל זה הוא אוסף של דינים שנוצרו ממקורות שונים.

2. אם מספיק דין "למשפחותם" כדי לפסול את זרעו של החלל, מדוע נדרש היקש שזרעו פוסל, וגזירה שווה נוספת שממעטת חללה מלפסול זרעה? אלא ודאי בכל פסול יוחסין צריך פסוק לאסור דורות, ולא – רק הדור הראשון אסור.

על כן ביאר החזו"א שעיקר יסוד החללות הוא פסול ולא יוחסין. לשיטתו, הגמרא רצתה להוסיף למשנה בדף סו: את הדין "חלל שנשא ישראלית – בנו חלל", על אף שהמשנה עוסקת בדיני יוחסין, וחלל יסודו בפסול. גמרא זו יש להבין בדומה למה שמצאנו בפסול המזורות. אלמלא כתבה תורה שהפסול עובר גם דרך האם מהלימוד "לו – הלך אחר פסולו", היינו לומדים שהפסול עובר רק דרך האב, כיוון ש"משפחת אם אינה קרויה משפחה", ולכן את הפסול יוצר רק האב. בחללות, שאין דין "הלך אחר פסולו", ממילא מעמד הבן קשור לאביו ולא לאמו, ומסיבה זו רצתה הגמרא לצרפו למשנה העוסקת ביוחסין אלו, הנקבעים לפי מעמד האב.

לפי דבריו, השימוש בפסוק "לבית אבותם" אינו קובע שיש כאן דיני יוחסין, אלא רק מגלה שמעמדו של אדם עובר לו מאביו ולא מאמו, כיוון שאינו קשור לאמו. אך בסופו של דבר מדובר בפסול ביאה ולא בייחוס, ואין כאן שני דינים שונים.

לאחר שסקרנו את דעות האחרונים בהבנת אופי החללות, ננסה להביא נקודת מבט אחרת על הנושא.

דעת הירושלמי: ההבדל בין חללה בת כהן לישראלית שנתחללה

²³² אמנם, ה"כלי חמדה" הסביר בכך מדוע חלל כשר לעבודה, כיוון שהוא עדיין קדוש בקדושת "בני אהרון". אך הגרי"ד סולובייצ'יק סבר שבאופן עקרוני חלל מופקע מכל הקדושות והוא זר לגמרי, אלא שגזירת הכתוב היא שמכשירה את עבודתו. ה"כלי חמדה" גרס כן ברמב"ן, ששיטתו היא שרק ספק חלל כשר לעבודה, וחלל ודאי פסול, אך הרמב"ם הכשיר גם עבודת חלל ודאי. היה מקום לומר כן בשיטתו, אך הגרי"ד סולובייצ'יק סבר אחרת, כמו שכתב בשמו הר"מ גנק ("גן שושנים" ח"ב, עמ' קצד-קצה).

עד כה דנו בהבנת האופן בו כהן שבועל אישה אסורה לו פוסל אותה ופוסל את זרעו. אך מבואר בגמרא (עז). שהוא עצמו אינו מתחלל, ויש לעמוד על שורש העניין.

אמנם, ר"א מזרחי כתב בתשובה (סי' נט):

אלמא כל זמן שעודה עמו [=שהכהן דר עם האסורה לו] – אין בו קדושת כהונה כלל, אלא הרי הוא פסול כחלל גמור... והא דתניא בפ"ב דקדושין "הוא עצמו יוכיח שעובר עבירה ואינו מתחלל" ופירש"י "ד'לא יחלל זרעו' כתיב – זרעו מחולל והוא אינו מחולל" אינו אלא מאותה חללות דזרעו, שהיא פסלות הגוף שאינו חוזר לכשרותו, אבל מחללות שאינה אלא מחמת רע מעשיו, כל זמן שהוא נוהג בהם... לא מעטיה קרא.

אך הפשט אינו כדבריו, ואם כן יש להבין היאך הכהן מחלל אחרים ואינו מתחלל בעצמו?

בירושלמי (קידושין, פרק ד הל' ו) נחלקו אמוראים בפסול בתה של בת החלל לכהונה:

רב המנונא בשם רב: בת בת בעולם. ר' יוחנן בשם רבי ישמעאל "בעמיו" – מה "בעמיו" שנאמר להלן זכרים אסורין ונקבות מותרות, אף "בעמיו" שנאמר כאן זכרים אסורים ונקבות מותרות. מתניתא פליגא על רב: ישראל שנשא חללה – בתו כשרה לכהונה? פתר לה בחללה מבנה²³³.

מפרשי הירושלמי ביארו שרב מבדיל בין חללה שנולדה מביאת כהן באסורה לו, שגם אם תינשא לישראל – בתה פסולה, מה שאין כן ישראלית שנפסלה לכהן, ובא עליה כהן וחללה, שאם אחר כך תינשא לישראל – בתה כשרה לכהונה.

וצריך עיון מדוע הדבר כך. אם בני ישראל מקווה טהרה לחללות, מדוע אין הם מטהרים אף את זרעה של הנוצרת באיסור?

אפשר, שבדברי רב טמונה השקפה שונה על כל מהות החללות. לא הנבעלת היא מקור החללות ולא ולדה, אלא הכהן הוא המתחלל, אלא שחילולו שלו מתבטא רק באשתו וזרעו, ולא בו עצמו, כפי שנבאר לקמן.

עתה מובן החילוק של הירושלמי בדעת רב: בביתו של הכהן שבא על פסולה לו מוטבע פסול החללות שלו, ולכן היא פסולה לעולם. אך ישראלית שנולדה כשרה וברכות הימים נפסלה לכהונה – אין הכהן יכול לערער את מעמדה כישראלית כשרה, אלא כלפי עצמו בלבד! כל זמן שהיא נבעלת לו – חילול כהונתו בא לידי ביטוי בה, אך אין החללות נוגעת אליה בעצם. לכן כשתיבעל לישראל – בתה כשרה לכהונה.

חילול הכהן מתבטא בפסול אשתו וילדיו

הטענה היא שמהות החללות היא חילולו של הכהן: הוא המתחלל, אך תוצאות חילול קדושתו הן אשתו ובתו. אמנם אין אנו פוסקים כדעה זו בירושלמי, אך אפשר שלכולי עלמא זוהי מהות החללות, אלא שלדידן גובר הכלל "שבני ישראל מקווה טהרה לחללות"²³⁴.

לפני שנדרון בהשלכות של הגדרה זו, עלינו להסביר: אם כך הדבר, מדוע הכהן המחלל אינו מתחלל בפועל, כלומר לא מאבד את זכויותיו ככהן?

פסק הרמב"ם (בכורים, פרק א הל' א-ב):

עשרים וארבע מתנות ניתנו לכהנים... וכל האוכל מתנה שיש בה קדושה מברך "אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וציונו לאכול כך וכך".

אם כן, יש לומר שאהרן ובניו נמשחו, וכהונתם נמשכה לבניהם. קדושת הבנים נמשכת מקדושת אהרן. קדושת ייחוסו של כהן מתבטאת בהעברת השושלת, בהמשכת קדושתו לבניו אחריו.

מעשה ברור מדוע בנידון דידן הכהן עצמו לא מחולל: משום שכהונתו היא תוצאת קדושתו של אביו, והרי אביו לא חטא. אביו כהן גמור, ואי אפשר לו לפגום בכהונת אביו. מה שאין כן קדושת כהונתו שלו, שהיא אכן מתחללת בכך שהוא אינו ממשיך את השושלת וזרעו חלל.

חזקת אבותיו

²³³ יש גורסים "מכנה".

²³⁴ הבנתו של כלל זה תבאר לאור הבנת התייחסותה של בת כהן לשבט הכהונה. עיין בדברינו לקמן, שהמושג "חלל" שונה מהמושג "חללה".

לפי טענתנו שייחוסו של אדם אינו אלא שיקוף ייחוסם של הוריו, ואילו כשרות ייחוסו שלו נמדדת לפי "הצלחתו" להעבירה לזרעו אחריו, ניתן להסביר סוגיות אחרות בענייני ייחוס²³⁵:

1. הגמרא בכתובות (כו:) מעמידה כהן בחזקת אבותיו למרות שיצא עליו קול שהוא בן גרושה. השימוש בחזקת הכשרות של אביו במקרה זה תמוה, הלא הערעור הוא על הבן, וייתכן שאביו הכשר נשא גרושה. אמנם כשרותו של אביו לא נפגמה במאומה, אך בנו איבד לגמרי את כהונתו, ומה תועיל לו כהונת אביו?

נראה מכאן שפגימה בייחוסו של הבן היא, לאמתו של דבר, פגימה בייחוסו של האב. לכן החזקה העומדת בפני איום היא כהונתו של האב, ובה נעשה השימוש²³⁶.

2. הרי"ד טוען (כתובות יג. על הגיליון²³⁷) שארוסה נאמנת להכחיש את הארוס ולהכשיר את בנה ואת עצמה. את מסקנתו לגבי עצמה ניתן להבין, לפי ההבנה שטענת ברי נחשבת כגורם גם באיסורים, וכשם שאין מוציאים ממון מידי מוחזק הטוען ברי, כך אין מוציאים אדם הטוען ברי מחזקת כשרותו. אלא שעדיין יש להבין כיצד ביחס לבתה עדיפה טענת ברי שלה על טענת ברי של הארוס?

ושוב עולה אותה סברה: כאשר האם טוענת שבתה לא נפסלה היא בעצם טוענת על עצמה, ששרשרת כשרות הדורות לא נפסקה בה. מעתה, אין זו טענת בעל דין גרידא על מקרה מסופק, תיאור זה תואם את מעמדו של הארוס. אך נאמנות האם היא כטענת המוחזק שמבקשים להוציא ממנו, כיוון שלפי הסברנו היא עצמה זו שעומדת לדיון.

העברת החללות לדורות

לאחר שהוברר לנו שהכהן עצמו הוא המתחלל, יש להבין את מעמדו של זרע החלל היורש את ייחוסו מאביו. לצורך זה נשאל, לולא גזרת הכתוב שזרע החלל פסול אף הוא (מהיקש "זרעו – לו"), מה היה מעמדו של בן החלל?

לכאורה, היה צריך להיות כשר, אך כשר לעניין מה? הלא כהן ודאי אינו יכול להיות, שהרי אביו חיללו ונפסקה השושלת? מסתבר שהיה צריך להיות ישראל כשר, אך גם זה בלתי אפשרי, משום ש"למשפחתם לבית אבותם" כתיב, וסוף סוף הוא אינו ישראל.

נמצא, שבעוד שבכל עם ישראל דין "לבית אבותם" מעניק ייחוס, בחלל הוא שולל ממנו את מעמדו ככהן, וממילא מכורח הניגוד שבו הוא נמצא (שהוא בן שאינו כהן, אך ממשפחת כהונה) – הוא נשאר חלל.

אם כן, ניתן לומר ש"חלל" אינו שם חיובי. זה אינו תואר אלא תיאור מציאות של ניגודים, כהן ללא קדושה.

ניתוח זה יפה אף למעמדו של האב-החלל, שנוצר מכהן וגרושה. קיומו של הניגוד הוא החללות. לפי ניתוח זה, אין צורך בלימוד מיוחד לפסול את בנו של החלל, כיוון שמעמדו זהה באופן טבעי לזה של אביו.

אמנם, הגמרא בקידושין (עז.) מקשה משני לימודים סותרים ביחס למעמד בתו של החלל²³⁸:

1. גזרה שווה "לא יטמא בעל בעמיו להחלו" ו"לא יחלל זרעו", המלמדת כי נקבות אינן בכלל חללות, כשם שאינן בכלל איסור טומאה.

2. "מקיש זרעו לו" – המלמד כי כלל זרע החללים פסול לכהונה.

הגמרא מיישבת שהלימוד הראשון, המכשיר, מיושם בבת בתו של החלל, והלימוד השני, הפוסל, מיושם בבתו של החלל.

וכך יש לבאר את הדברים: משמעותו של הלימוד הראשון היא הוצאת הנשים מפסולי החללות, כיוון שאף קדושת הכהונה שלהן אינה מלאה, אם כן אין החילול שייך בהן. אך מסקנה זו איננה יכולה להיות מיושמת בבת החלל עצמו, כיוון שהקיש הכתוב זרעו-לו, כלומר מעמדה האישי מוקנה לה מאביה, והיא עומדת באותו ניגוד כמוהו. אך כיוון שחללות אינה אלא "ניגוד" ולא "פסול עצמי" – בני ישראל הם מקווה טהרה לחללות, ובת בתו כשרה, כיוון שלגביה לא קיים הבלבול: "בית אביה" הוא ישראל לכל דבר.

אם כן, מתבקשת לעניין זה שיטתו של רבי דוסטאי, הסבור שאף בנות ישראל מקווה טהרה לחללים, כיוון שחללות אינה מעמד עצמאי. אך להלכה, נראה שמצטרף ממד של פסול בחלל הזכר מעצם איבוד היכולת להתקדש. זאת בניגוד לחללה, שמעולם לא יכולה הייתה להתקדש ככהן, והפסול בה אינו במעמדה האישי, אלא כביטול "נפקא מינות" שנהגו כלפיה (כגון היתרה לכהן, היתרה בתרומה

²³⁵ פרק זה לקוח מדברי הגר"צ דרפקין, ראש ישיבת גורדנא, שהתפרסמו בעלון "מסביב לשולחן" לפרשת במדבר התשס"ג, גיליון מס 237.

²³⁶ הערת עורך: עי' מאמרו של הגר"ן גולדברג בקובץ זה, שעוסק בפרוטרוט בהגדרת הכללים מתי מכריעים ספק בייחוסו של אדם על פי חזקת אבותיו.

²³⁷ וכן בשלטי גיבורים שם, ד: ברפי האלפס, לשון ריא"ז אות ו.

²³⁸ לדיון, עיקרו של הלימוד "בעמיו" בא למעט את הנקבות, ולא נצרך לרבות את הזכרים, כפי שהסברנו, ולכן הרמב"ם הביא את הפסוק "לבית אבותם".

הנבעלת לחלל – מחלוקת הרמב"ם והר"ן

נותר לנו לבחון את תוצאות הקשרים של ישראליות הבאות במגע עם בני משפחת החללות. מצאנו שהרמב"ם התלבט בשאלה זו בפירושו למשנה (קידושין, פ"ד מ"ו²⁴⁰):

ואני תמיה מאוד. איך יפסול החלל לכהנת לוי וישראלית... שבא עליה עושה אותה זונה, שהרי זה סותר את העיקר שאמרנו "לא הוזהרו כשרות לינשא לפסולים". ושמא תאמר שעושה אותה חללה? זה ג"כ אינו אמת, לפי שהעיקר אצלנו אין חללה אלא מאיסורי כהונה, וכהנת אינה אסורה לחלל...

והשיג עליו הר"ן (לא. בדפי האלפס):

אבל חלל [=שבא על כשרה] משווי לה חללה, דאע"ג דאפילו בכהנת אין ביאתו בעבירה, התם (יבמות סט.) יליף לה מדכתיב "ולא יחלל זרעו בעמיו מה הוא פוסל בביאתו אף זרעו פוסל", והרמב"ם כתב בפ"ח מהל' אסו"ב שאף החלל עושה אותה זונה והוא תמוה, שאין ביאתו בעבירה.

לפנינו מחלוקת כפולה: בהגדרת "זונה" ובהגדרת "חללה".

ניתן להבין את הרמב"ם על ידי צירוף כל מסקנותינו. גם הר"ן צודק, שחלל פוסל בביאתו מהיקש לאביו שפוסל בביאתו, אך לפי דברינו ישנו הבדל גדול ביניהם.

כהן שבוועל גרושה הופך אותה לחללה, כיוון שחילולו של הכהן מוצא בה את ביטוי, והיא חללה כיוון שהשתתפה במעשה החילול. אך כיוון שמקור החילול הוא בכהן, חללותה היא רק כלפיו, כלפי הכהונה, אך אין היא בעצם חללה. לכן, אם תינשא לישראל – שכלפיו אינה חללה – בתה תהיה כשרה לכהונה.

לעומת זאת, בביאת החלל, אין כאן קדושה שמתחללת, כי החלל כבר אינו קדוש ולכן אין הנבעלת חללה. החלל פסול לכהונה מפאת הניגוד שבו, ולכן הוא יוצר בדיוק אותו מעמד אצל אשתו, הנעשית פסולה לכהונה - זונה.

אמור מעתה: כשכהן מתחלל – הנבעלת חללה, כיוון שהכהן בעצם חלל. אך החלל הוא רק פסול לכהונה, הוא אינו חלל אמיתי שחלל את קדושתו, ולכן אשתו זונה.

מבואר אם כן, שעל אף שלמדנו שחלל פוסל את אשתו כמו אביו, אין זה כלל אותו פסול, אלא כל אחד מעביר את מה שיש בו.

"הלך אחר הפגום שבשניהם"

בירושלמי הסבירו את ההלכה שחלל שנשא בת ישראל – הוולד הולך אחר הזכר, מדין "הלך אחר הפגום שבשניהם". והסביר ר"ח הלוי (הו"ד לעיל) את שיטתם, שחלל הופך את אשתו לחללה וממילא הוולד מתייחס אחר הפגום שיש בשניהם.

ואמנם אפשר שכוונת הירושלמי לאו דווקא למילה "שבשניהם", אלא להוציא מהכלל המקביל "הלך אחר הזכר" שיסודו בדין "לבית אבותיו", ולהדגיש את ממד הפגם שבחללות. כוונת הירושלמי לומר, שחלל שנושא ישראלית – הוולד יתייחס תמיד אחר הפגום שבשניהם, שבעצם הוא תמיד הזכר. אך אין זה מדין היחס אלא מדין הפגם! שכן בן חלל אינו חלל כיוון שאביו חלל, אלא כיוון שהוא נמצא באותו מצב כמו של אביו: הוא קדוש בקדושת ישראל אך ממוקם במשפחת כהונה מכורח ל"בית אבותם", וזהו פגמו! גם הוא "תלוי ועומד" כאביו. נמצא שיישום הפסוק "לבית אבותם" בחלל הוא תורף הפגם – הוא הניגוד. אלו שני צדדים של אותה מטבע.

"ולא יחלל זרעו" – מחלוקת רש"י והרמב"ם

לאחר שעמדנו על טיבה של החללות, יש לעמוד על היחס בינה לבין הלאו האוסר על היווצרותה. איתא בגמרא קידושין (עח.):

אמר רב יהודה: כהן גדול באלמנה לוקה שתיים, אחת משום "לא יקח" ואחת משום "לא יחלל", ולילקי נמי משום 'לא יחלל זרעו'? בשלא גמר ביאתו.

ופירש"י (ד"ה כהן גדול באלמנה):

²³⁹ וכן מצאתי שכתב כן ר"ש שקאפ בחידושי לכתובות (סי' יד) בהקשר אחר.

²⁴⁰ על פי נוסח הש"ס בדפוס וילנא.

והוא הדין לכהן הדיוט בגרושה וחללה, דהא מגמר גמרי מהדדי: מה כאן זרעו חולין, אף להלן זרעו חולין, הלכך בכהן הדיוט נמי איכא "לא יחלל".

אך הרמב"ם פסק (פרק יז הל' א-ג):

שלוש נשים נאסרו על כל הכהנים, גרושה, זונה וחללה, ועל כהן גדול ארבע, אלה השלוש והאלמנה... כל כהן שנשא אחת מהשלוש נשים... ובעל לוקה, ואם בא עליה דרך זנות – אינו לוקה משום גרושה או זונה או חללה, שנא' 'לא יקחו' עד שיקח ויבעול. אבל כהן גדול שבעל אלמנה – לוקה אחת אע"פ שלא קידש, שנא' 'לא יחלל', כיוון שבעלה – חללה ופסלה לכהונה. אבל זונה וחללה וגרושה, הרי הן מחוללות ועומדות קודם בעילתו. לפיכך לוקה כהן גדול לבדו על בעילת אלמנה, אע"פ שאין שם קידושין, שהרי חללה, והוא מוזהר שלא יחלל כשרים לא אשה ולא זרעו.

והשיג הראב"ד:

אין השכל מודה בזה, שהרי למדו כהן הדיוט מכהן גדול לחילול הזרע... הלכך כי הדדי נינהו... והטעמו מה שראה בגמרא 'כהן גדול באלמנה לוקה שנים... הוא סבר דווקא כהן גדול, ולא היא... וכשלא גמר ביאתו קמיירי דליכא חילול זרע.

המ"מ ביאר דעת הראב"ד כרש"י, דפליגי בתרתי על הרמב"ם²⁴¹:

א. גם כהן הדיוט בחללה, גרושה וזונה לוקה משום "לא יחלל".

ב. גמר ביאה מחייב מלקות נוספות משום "לא יחלל זרעו".

ויש לעיין בשורש מחלוקתם.

נאמר בגמרא (קידושין עז.):

תנו רבנן: 'לא יחלל זרעו', אין לי אלא זרעו היא עצמה מניין? אמרת ק"ו מה זרעו שלא עבר עבירה מתחלל, היא שעברה עבירה – אינו דין שמתחלל, הוא עצמו יוכיח שעבר עבירה ואין מתחלל, מה להוא, שכן אינו מתחלל בכל מקום... וכי תימא איכא למפרך מה לזרעו שכן יצירתו בעבירה, אמר קרא 'לא יחלל' – לא יחולל, זה שהיה כשר ונתחלל.

ומיד אחר כך מובאת ברייתא נוספת:

ת"ר איזו היא חללה? כל שנולדה מן הפסולים.

מאי פסולים? אמר רב יהודה: הכי קאמר, איזו היא חללה? כל שנולדה מן פסול כהונה. נולדה אין, לא נולדה לא? ! הרי אלמנה גרושה זונה דלא נולדה וקא הויה חללה !

אמר רבה: הכי קאמר, איזו חללה מוזכרת שלא היה לה שעת כושר כלל? כל שנולדה מן פסול כהונה. מאי מוזכרת?

אר"י בר אבין ה"ק, איזוהי חללה, שעיקרה מדברי תורה ואין צריך לפרש מדברי סופרים? כל שנולדה מן פסולי כהונה.

ופירש"י (ד"ה הכי קאמר):

איזוהי חללה המוזכרת בתורה, שעיקרה ממשמעות המקרא שכתב "חללה לא יקחו", ואין צריך לפרש מדברי סופרים, דמקרא נפקא בהדיא !

ועוד כתב (ד"ה כל שנולדה מאיסור כהונה):

דסתם חלל היינו ולד פסול לכהונה, מדכתיב "ולא יחלל זרעו", אבל חללה הנעשית חללה על ידי ביאה, הוצרכו לדרוש בה מקראות "כגון זו שהיתה כשרה ונתחללה".

ברור מרש"י שאין הוא מבחין באופן משמעותי בין הבריות שלמדו את הגדרת החללה, כיוון שבסופו של דבר הוא משלב את הבריות הראשונה בשנייה. לדבריו, כל ברייתא עוסקת בשאלה שונה. הראשונה עוסקת בשאלה מיהם הנפסלים מביאת הפסול, והשנייה בשאלה מהי ביאת פסול. אמנם אפשר ששתי הבריות משקפות הבדל מהותי בהבנת יסוד החללות.

שתי גישות ביסוד החללות

שתי הבריות באו לציין מקור לפסולו של הנולד מביאת כהן באשה אסורה לו. בעוד הבריות הראשונה פותחת בפסוק "לא יחלל

²⁴¹ ר' חיים הלוי הבין שכוונת הראב"ד לחלוק על הרמב"ם רק בנקודה השנייה, אך הוא מסכים לו בנקודה הראשונה.

זרעו", נוקטת הברייטא השנייה בלשון "איזו היא חללה? כל שנולדה מן הפסולים", ומסתבר (וכן פירש רש"י, ד"ה הכי קאמר) שכוונתה לפסוק "אשה זונה וחללה לא יקחו".

אמור מעתה, ישנן שתי הסתכלויות על החללות: הברייטא הראשונה מבינה כי חללות היא תוצאה של האיסור, ויתרה מזו, אפשר שהאיסור מגדיר את החללות והיקפה²⁴². אך פני הדברים אינם כך בפסוק השני: מקריאת פסוק זה, "אשה זונה וחללה לא יקחו", אנו מתרשמים שישנן זונות וחללות, שהן מושג מוכר לקורא, אלא שהתורה באה ומזהירה שאותה אישה חללה (הידועה לך) – אסור לך לקחתה. נמצא שהחללות אינה נוצרת על ידי האיסור, אלא היא תופעה המתרחשת במציאות מכוח עצמה, ואין גדריה חופפים את גדרי האיסור²⁴³.

לכשתעיין בדבר, תמצא שאף הרמב"ם ורש"י²⁴⁴ נחלקו במחלוקת זו.

לרש"י, כשכהן הדיוט בועל גרושה או זונה הוא עובר ב"לא יחלל", ולכן זרעו חלל. אך הרמב"ם הבין אחרת: אכן זרעו חלל, למרות שהלאו של "לא יחלל" לא דיבר על מקרה זה, ואף על פי כן, מכיוון שנשים אלו הן כבר מחוללות ועומדות (כיוון שנפסלו לכהונה), זרען נולד בפסול, והבת היא החללה המוזכרת – שאין צריך לפרשה.

פסול הנבעלת וזרעה

ישנו הבדל נוסף בין הברייטות, ביחס בין פסול הנבעלת לכהן באיסור לבין זרעה.

הברייטא הראשונה פותחת:

ת"ר: "לא יחלל זרעו" – אין לי אלא זרעו, היא עצמה מנין? אמר קרא "לא יחלל" – לא יחולל, זה שהיה כשר ונתחלל.

אם כן, המילה "זרעו" מוסבת על הזרע שיצירתו בעבירה, ומהמלים "לא יחלל" נלמד פסול אמו. אמנם בברייטא השנייה, כפי שכבר הערנו, חסר הלימוד לפסול הנבעלת באיסור, ואכן רש"י השלימו מהברייטא הראשונה. אך אפשר שאין זה כך.

שם (ע"ב) מצויה ברייתא נוספת:

אמר רבא: מנא הא מילתא דאמור רבנן "אין חללה אלא מאיסור כהונה"? דתניא: לא יאמר גרושה בכהן גדול ותייתי בק"ו מכהן הדיוט ואנא אמינא השתא לכהן הדיוט אסורה לכה"ג מיבעיא? ! למה נאמרה? כשם שחלוקה גרושה מזונה וחללה בכהן הדיוט, כך חלוקה בכה"ג... חללה למה נאמרה? אין חללה אלא מאיסור כהונה...

ברייטא זו למדה את הגדרת הנבעלת לכהן כחללה ממיקומה בפסוק: "אשה זונה וחללה לא יקחו". אם ניזכר שוב בברייטא השנייה בדף (עז). ונצרך אותה לברייטא בעמוד ב נגלה דבר מעניין. כזכור, הנוסח המתוקן של הברייטא הוא:

א"ר בר אבין "איזוהי חללה שעיקרה מדברי תורה, ואין צריך לומר מדברי סופרים? כל שנולדה מן פסולי כהונה".

ופירש"י (ד"ה הכי קאמר):

איזוהי חללה המוזכרת בתורה, שעיקרה ממשמעות המקרא, שכתב "חללה לא יקחו".

הרי שהאם והבת נלמדו מאותו פסוק. ועתה ניתן להעלות את הטענה הבאה: הגמרא הבינה מסברה שהמושג "חללה" מתייחס לאדם שנולד במעמד זה²⁴⁵ (וזוהי חללה המוזכרת, שאין צורך לפרשה). אך המיקום בתורה של מונח זה גרם לגמרא להבין שישנן נשים שלא נולדו במעמד זה אך יכולות להיכלל בו, עקב בעילת איסור כהונה²⁴⁶. רש"י שידך בין שתי הברייטות המופיעות בעמוד א, וכתב

²⁴² על דרך זו יש להבין את מחלוקת הרמב"ם והתוספות אם לוקים על חללה מחייבי עשה. התוספות סוברים שלא לוקים, כי היא אסורה רק בעשה, אך הרמב"ם סובר שכיוון שהיא נקראת חללה הרי היא בכלל "חללה לא יקחו". לדברינו לקמן, הרמב"ם בזה לשיטתו. [הערות עורך: בעניין חללה מחייבי עשה עיין במאמרו של הרב אליעזר גלינסקי בקובץ זה.] ע"י בנוסף במקנה (קידושין סו:), על המשנה, קרן אורה (יבמות כא ד"ה ויש להסתפק) ובשו"ת אחיעזר (ח"א, סי' ד אות ה) שדנו בחללות של הנולד מייבום של כהן וגרושה. ייתכן שהדברים תלויים גם כן בדיון דידן.

²⁴³ אמנם רש"י לא הבין כך, שהרי פירש (ד"ה כל שנולדה) שהחללה שנולדה כך היא 'מוזכרת', רק בגלל שקראנו כבר את הפסוק 'לא יחלל זרעו', ולכן אנו כבר יודעים על פסול חללות מלידה. אך טענתנו אינה כן. אף ברש"י יש סיוע ורמז לדבר, בד"ה ואם נפשך לומר, שכתב בהסבר הברייטא הראשונה שההבנה הפשוטה של חילול וחללה אינה מתייחסת לפסול מלידה, בעוד שהברייטא השנייה כותבת הפוך! ואם כן מסתבר שהשקפתן של הברייטות על עניין החילול והחללות שונה. אפשר שאף הראב"ד סבור כרש"י, דלא כהבנת ר' חיים הלוי בדעתו.

²⁴⁵ כלשון הגמרא "איזו חללה מוזכרת שלא היה לה שעת הכושר כלל? כל שנולדה מפסול כהונה". לשיטתנו, המלים שהדגשנו הם נימוק להבנת הגמרא את המונח "חללה" כפסול יוחסין מלידה.

²⁴⁶ ניתן להציע גם אחרת. המילה "חללה" מופיעה פעמיים במקרא: פעם לגבי כהן הדיוט (ויקרא יט, ז) ופעם לגבי כוהן גדול (שם, יד). הברייטא בעמ' א עוסקת

שפסול האם נלמד מ"לא יחלל", אך על פי דרכנו אין צורך בכך. כלומר, הברייתא השנייה המובאת בעמוד א נסמכת במקורה על הברייתא בעמוד ב! ואכן כך, כלשון הברייתא עצמה: "חללה המזכרת במקרא היא שנולדה מפסול כהונה, ומדברי סופרים – זו שנבעלה באיסור לכהן": שתיהן מאותה מילה נדרשו.

לסיכום, ההבדלים בין הברייתות הם בחפיפה בין הלאו לתופעת החללות, ובמקור הפסול של האם וזרעה. אלא שעתה יש לעמוד על משמעות ההבדל בין הברייתות בהקשר זה.

מוקד החילול – מחלוקת הברייתות

כבר הצענו לעיל ששורש החללות נעוץ בחילול הכהן, והוא בעצם המתחלל. אפשר שזו אף נקודת המחלוקת בין הברייתות: אם נבין שהחללות היא מעמד חדש שהתורה חידשה, במקרה שהכהן בא על איסור כהונה, הרי שיצירה זו מתמקדת באלו שנכללים באותו מעמד, והם הנבעלת והוולד, שרק בהם התורה חידשה. לכן כל אדם שנרצה לחדש לו את ההגדרה "חלל" נצטרך לדרוש זאת מגזירת כתוב נפרדת. על כן הנבעלת נפסלת מהדרשה "לא יחלל" וזרעה מהמילה "זרעו", וזו דרכה של הברייתא הראשונה בעמוד א.

אך אם החללות אינה "יש מאין", אלא השלכות חילולו של הכהן על שאר המשתתפים בביאה, הרי שהחלל האמיתי הוא הכהן, אלא שפסולו מתפשט על אחרים, ולכן אין צורך ללימוד נפרד לאשה ולוולדה, חוץ מציון העובדה שהם "נכחו" ונטלו חלק במציאות של ביאת האיסור. זוהי הדרך השנייה שביארנו בה את הברייתות האחרות, הגורסות שהכל טמון במונח "חללה".

שני הכיוונים מתמצים, אפוא, בשאלה הבאה. האם מוקד החללות הוא בכהן הפוסל, אלא שפסולו מופיע רק בשאר המשתתפים, או שמא המוקד הוא בנפסלים, ולכל נפסל מקור משלו, ולכהן בעצם אין קשר לעניין.

יישוב הסוגיה לדעת הרמב"ם

הזכרנו לעיל את דברי הגמרא (קידושין עח.), האומרת:

אמר רב יהודה: כהן גדול באלמנה לוקה שתיים, אחת משום "לא יקח" ואחת משום "לא יחלל". ולילקי נמי משום "לא יחלל זרעו"? בשלא גמר ביאתו.

ופירש"י:

כהן גדול באלמנה – והוא דין לכהן הדיוט בגרושה וחללה.

בשלא גמר ביאתו – דליכא חילול זרע.

הרמב"ם פסק כאן שרק כהן גדול באלמנה לוקה משום "לא יחלל", ואין לאו נוסף בגמר ביאה – בניגוד לגמרא.

נשים לב שבעל המימרה הוא רב יהודה, שכבר חיווה את דעתו ביחס לפסול החללות:

ת"ר: איזו היא חללה? זו שנולדה מן הפסולים, מאי פסולי? אמר רב יהודה זו שנולדה מן פסול כהונה.

רב יהודה הוא שהאיר לנו את הדרך בהבנת הברייתא השנייה. כפי שביארנו, לדרך זו גדר החללות אינו תלוי באיסור אלא הוא מציאות בפני עצמה. על כן מתבקש שרב יהודה יסביר את הסברו בגדר הלאו, וזהו פשר אמירתו בדף עח, שכהן גדול הבא על אלמנה עובר בלאו. רב יהודה אם כן נוקט בהבנה המפרידה את גדר החללות מהלאו, כמו שביארנו לדעת הברייתא השנייה. זאת ועוד, פסול הנבעלת וולדה מתמקדים בחילול הכהן ולא בהם.

על רקע זה עלינו להבין את דעתו ביחס ל"לא יחלל". הרמב"ם ניסח את הלאו ש"הוא מוזהר שלא יחלל כשרים לא אשה ולא זרעו". אם נאמץ את דבריו, נוכל לבאר את דברי רב יהודה ללא צורך להרחיבם, ואכן כוונתו רק לאלמנה, שכן רק במקרה זה הוא מחלל כשרים לגמרי.

במקור הראשון, ואותו היא הבינה כמתייחס לחללה מלידה; אך הברייתא בעמ' ב עוסקת בפסוק השני (כדאיתא להדיא בגמרא), ומכך שהתורה כתבה שוב "חללה" התחדש לנו פסול הנבעלת לכהן.

אמור מעתה, שתופעת החילול מתרחשת על ידי חילול הכהן, וכתוצאה מכך האשה וזרעה מוגדרים כחללים, אלא שהכהן עובר בלאו רק כשעל ידי חילולו יפסלו כשרים. כלומר, מעשה האיסור הוא לפסול אחרים, ודרך ביצועו הוא על ידי חילולו, ביצירת חללים הטומנת בחובה פסילת כשרים (שלא כמו יצירת חללים בביאת כהן וגרושה, ששם אין פסילת כשרים).

על כן הגמרא שמקשה על רב יהודה "ולילקי נמי משום לא יחלל זרעו" אינה אלא קושיה על הדרך הראשונה בהבנת חללות (שהובעה בברייתא הראשונה בדף עז, שלכל נפסל יש לימוד מיוחד). אך לדרכו של רב יהודה אין זו כלל קושיא: חילול הזרע לעולם אינו עומד כשלעצמו. לעולם הוא לא מחלל את הזרע, אלא הוא עצמו מתחלל ותוצאות חילולו מתפרשות על פני השותפים בדבר. מעתה, אי אפשר לחייב אותו בנפרד על חילול הזרע, שהרי הכהן לא "התחלל יותר" בגלל שגמר ביאתו, ולעולם הוא מתחלל באותה מידה.

ואם כן מובן שהרמב"ם פסק את רב יהודה לשיטתו.

הרב אריה כ"ץ

איסור שבויה לכהן - ספק או גזירה?

פתיחה

הגמרא במסכת יבמות (מה:) ²⁴⁷ אומרת:

אמר ר' יוחנן משום ר' ישמעאל: מנין לעובד כוכבים ועבד שבא על בת ישראל ועל כוהנת ולויה שפסלוה [רש"י: מתרומה וכל שכן מכהונה]? שנאמר: "ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה וגו'", מי שיש לו אלמנות וגירושין בה, יצאו עובד כוכבים ועבד שאין לו אלמנות וגירושין...

ממירה זו אנו לומדים שאישה שנבעלה לגוי אסורה מדאורייתא להינשא לכהן.

במשנה (כתובות פ"ב מ"ט) נאמר:

עיר שכבשוה כרכום [=מצור²⁴⁸] - כל כוהנות שבתוכה פסולות.

למרות שאין לנו ידיעה שהנשים הללו נבעלו על ידי הכרכום, כיוון שהם היו תחת ידי הגויים (ובלשון הגמרא במקומות רבים "שביות"²⁴⁹), הן נאסרו מחשש שמא נבעלו²⁵⁰.

נשאלת השאלה, האם איסור זה של שבויה לכהן הוא מדאורייתא או מדרבנן?

נאמר בגמרא (ב"ק קיד:):

אמר רב אשי: אין מסיח לפי תומו כשר אלא בעדות אישה בלבד... ובדאורייתא לא? ...

מעשה בא לפני רבי בתינוק אחד שהיה מסיח לפי תומו ואמר אני ואמי נשבינו לבין העכו"ם, יצאתי לשאוב מים דעתי על אמי, ללקוט עצים דעתי על אמי, והשיאה רבי על פיו לכהונה? [רש"י: ואע"ג דאיסורא דאורייתא היא משום זונה²⁵¹] בשבויה הקלו.

ומסביר רש"י (שם)

דספיקא בעלמא היא.

הגמרא אמנם לא הזכירה בשום מקום במפורש שאיסור שבויה הוא רק דרבנן אלא נקטה רק שהקלו בה²⁵², אך בראשונים²⁵³ מופיע במפורש שאיסור שבויה הוא רק מדרבנן. נראה שהכרח שלהם לומר כך נובע מכך שישנם קריטריונים ברורים מתי חכמים יכולים לעקור דבר מן התורה²⁵⁴, והמקומות בהם הקלו בשבויה, אף בדברים שהם דאורייתא (במקרה שהייתה אסורה מן התורה), אינם עונים על הקריטריונים הללו²⁵⁵.

במאמר זה ברצוני לברר את השאלה מדוע נאסרה שבויה מדרבנן, ולהציב זו מול זו את שיטות הרמב"ם והר"ן בעניין זה, וכן מספר מחלוקות ביניהם, שתלויות או עשויות להיות תלויות בדעתם בשאלה זו.

²⁴⁷ מימרה זו מופיעה גם בדף סח:

²⁴⁸ רש"י.

²⁴⁹ הראיה לכך שנשים שהיו בעיר שכבשוה כרכום נקראות שבויות היא מהמשך המשנה (שם), המדברת על אשתו של ר' זכריה בן הקצב, שהיתה בירושלים בעת שנכבשה, והגמרא (כו:) בהקשר למקרה זה אומרת "בשבויה הקילו".

²⁵⁰ ישנה דעה בתנאים ששבוייה אינה אסורה כלל, ראה כתובות לו:, אך זוהי דעת יחיד שנדחתה להלכה.

²⁵¹ יש אחרונים, כמו המהר"ם אלשקאר (סי' צה) והמשנה למלך (איסורי ביאה, פרק יח הל' א), שהבינו מדברי רש"י הללו ששבוייה אסורה מהתורה, אך אין כל הכרח בדבר, שהרי הם נאמרו על קושיית הגמרא, שחשבה שהאיסור מדאורייתא, ותשובתה ששבוייה הקלו – משמעותה שהאיסור מדרבנן בלבד, וכדלהלן בהמשך המאמר (ראה הגר"י קאפח (איסורי ביאה שם, הל' יז), שתמה כעין זה על מי שרצה לומר ששבוייה אסורה מדאורייתא).

²⁵² העובדה ששבוייה אינה נחשבת כוודאי בעולה מוכרת בקידושין (יב:) "דמנוולה נפשא גבי שבאי". גם שם נראה בתוספות (ד"ה אם הקלנו), שלא ברור שזו גרסת הגמרא.

²⁵³ רמב"ם, איסורי ביאה פרק יח הל' יז; תוספות קידושין יב: ד"ה אם הקלנו; רשב"א שם; ריטב"א שם; ר"ן שם ועוד.

²⁵⁴ ראה יבמות פט. צ:

²⁵⁵ הראשונים הנ"ל אומרים בקידושין, שאם שבויה הייתה דאורייתא – לא ניתן היה להקל בה.

כמו כן, ברצוני להראות מספר נפקא מינות להלכה שנידונו בראשונים ובאחרונים, אשר ניתן לתלותן במחלוקת הרמב"ם והר"ן בשאלה מדוע נאסרה שבויה.

חלק א: מחלוקת הרמב"ם והר"ן

הרמב"ם (איסורי ביאה²⁵⁶, פרק יח הל' יז) פוסק:

השבויה שנפדית... אסורה לכהונה, מפני שהיא ספק זונה, שמא נבעלה לגוי... הואיל ואיסור כל הספיקות כולן מדברי סופרים, לפיכך הקלו בשבויה.

מדברי הרמב"ם עולה ששבויה מוגדרת כספק איסור רגיל, וכיוון שכל הספיקות אסורים רק מדרבנן, ממילא שבויה היא איסור דרבנן בלבד, ועל כן יכלו חכמים להקל בה במקרים מסוימים²⁵⁷.

הרמב"ם עקבי בכך, לשיטתו שאמנם "ספיקא דאורייתא לחומרא" (ביצה ג:), אך תוקפו מדרבנן בלבד, ואילו מהתורה אסורים רק איסורים ודאיים²⁵⁸.

לעומת הרמב"ם, אומר הר"ן בקידושין (טו: בדפי האלפס ד"ה גרסינן בגמרא):

ומיהו קושטא דמילתא הכי איתא דספיקא דאורייתא איסורו דבר תורה...²⁵⁹

ואם ספיקות הם מן התורה, לכאורה איסור שבויה צריך להיות מדאורייתא (שהרי היא ספק נבעלה לגוי) - נשאלת השאלה, מפני מה הקלו בשבויה?

על כך אומר הר"ן (שם, ו: בדפי האלפס ד"ה אישתייר):

ודכותה ההיא דשבויה, דכיוון דידעינן דודאי נשבית, אלא דלא ידעינן אם טמאה או טהורה... אלא דהקילו בשבויה משום דמנוולא נפשה²⁶⁰.

ובהמשך:

כיוון דמנוולא נפשה, מסתמא איכא למימר שלא נטמאת.

כלומר, על פי הר"ן, הסיבה שבשבויה הקלו חכמים היא שיש סברא לומר שלא נבעלה, כיוון שדרך אישה שבויה לכער את עצמה ולעשות כל שביכולתה על מנת שלא תיבעל²⁶¹.

אלא שלפי זה נשאלת מחדש השאלה מפני מה נאסרה שבויה, שהרי היא אפילו לא בגדר ספק?

לכן צריך לומר, שחכמים גזרו גזירה מיוחדת בשבויה שאסורה לכהונה, אף על פי שמצד הדין היא הייתה מותרת. ומכיוון שכך, במקרים מסוימים (כגון עדות מסיח לפי תומו) הקלו באיסורה.

מדברים אלו עולה שלשיטת הרמב"ם שבויה היא ספק רגיל, לעומת שיטת הר"ן, שעל פיה שבויה היא גזירת חכמים. ואף שעל פניו נראה שעל פי הרמב"ם איסור שבויה הוא חמור יותר, שהרי לפי הר"ן מעיקר הדין אין כאן אפילו ספק איסור, אלא גזירה – הרי שהם הפכו אותה לאיסור בפני עצמו, שעשוי להיות חמור יותר מסתם ספק²⁶².

²⁵⁶ מכאן ואילך מתייחסים כל המקורות ברמב"ם להלכות איסורי ביאה, אלא אם צוין אחרת.

²⁵⁷ אמנם לכאורה לשבויה יש חזקת היתר, שהייתה מותרת לכהונה, אך צריך לומר שחזקת היתר זו נסתרת, מכיוון שסתם עכו"ם פרוצים בעריות, ובסופו של דבר יש כאן ספק שקול לדעת הרמב"ם.

²⁵⁸ שיטה זו מובאת במשנה תורה במספר מקומות נוספים, כגון: כלאים, פרק י הל' כז; טומאת מת, פרק ט הל' יב ועוד.

²⁵⁹ וכן דעת הרשב"א, קידושין עג. ד"ה ממזר, ובתורת הבית, בית רביעי שער ראשון.

²⁶⁰ על פי הגרסה שלפנינו בגמרא (יב:) זה מופיע במפורש בטעם שהקלו בשבויה, אך ראה תוספות, שם ד"ה אם הקלנו, שלא בכל הספרים הייתה גרסה זו.

²⁶¹ ראה המיוחס לר"י הזקן (שם, יב:). האומר שבשבויה הקלו מכיוון שיש לה חזקת כשרות לכהונה, ומעיקר הדין לא היה צריך לאוסרה. אמנם הר"ן כנראה סבר בזה כרמב"ם, שחזקת הכשרות נסתרה, ועל כן צריך לומר ש"מנוולא נפשה", או שטעם זה הוא הסיבה שלמרות פריצות הגויים חזקת הכשרות שלה נשארה.

²⁶² ראיה לכך ניתן להביא מגבינות עכו"ם, שאף שכל איסורן הוא מצד הספק שמא עירבו בהם דבר טמא²⁶², ברגע שחכמים גזרו עליהם בצורה מיוחדת הן הפכו לאיסור בפני עצמו, עד שאף ספק גבינות עכו"ם אסורות, למרות שבדרך כלל ספק ספיקא מותר, וודאי גבינות עכו"ם הם רק ספק. וכפי שמצטט הש"ך (יו"ד סי' קי),

כללי ספק ספיקא כלל יז) את ספר איסור והיתר הארוך: "... אבל מה שיש בו חשש איסור דאורייתא, אף על פי שמדאורייתא מותר מטעם רוב וכהאי גוונא (ובשבויה מטעם "מנוולא נפשה"), ואסורו חכמים מחמת המיעוט – הוי כודאי איסור, דהא אסורוהו מכח אותו ספק".

הבדל עקרוני נוסף שיכול להיווצר בין הרמב"ם לר"ן, הוא שלדעת הרמב"ם כל אישה שיש חשש שנבעלה תהיה בגדר שבויה מצד הספק, אך לר"ן מקרה שלא נכלל בגזירת חכמים לא יהיה בגדר איסור שבויה, אף אם מצד ההגיון סיכויי הבעילה אינם קטנים יותר מאשר במקרה הרגיל.

ונראה שיש לתלות בהבדלים אלו מספר מחלוקות בין הרמב"ם והר"ן בנוגע לאיסור שבויה, וכן נפקא מינות נוספת שנידונו בראשונים ובאחרונים.

עיר שכבשוה כרכום

במשנה ובגמרא בכתובות (כז.) נאמר:

עיר שכבשוה כרכום, כל כוהנות שנמצאו בתוכה – פסולות; ואם יש להן עדים, אפילו עבד אפילו שפחה – הרי אלו נאמנים. ואין נאמן אדם על ידי עצמו.

ורמיהו: בלשת שבאה לעיר, בשעת שלום – חביות פתוחות אסורות, סתומות מותרות, בשעת מלחמה – אלו ואלו מותרות, לפי שאין פנאי לנסך? אמר רב מרי: לבעול יש פנאי, לנסך אין פנאי.

רבי יצחק בר אלעזר משמיה דחזקיה אמר: כאן בכרכום של אותה מלכות, כאן בכרכום של מלכות אחרת.

של אותה מלכות נמי, אי אפשר דלא ערק חד מיניהו? אמר רב יהודה אמר שמואל: כשמשמרות רואות זו את זו. אי אפשר דלא ניימא פורתא? אמר רבי לוי: כגון דמהדר לה למתא שושילתא וכלבא וגוואא וגוואא.

נחלקו הראשונים בכוונת דברי רבי יצחק בר אלעזר. לדעת רש"י (ד"ה כרכום של אותה מלכות), בכרכום של מלכות אחרת תמיד נאסרות, אך בכרכום של אותה מלכות – מותרות, כיוון שאין המלך רוצה לפגוע באנשי מלכותו. כל זה בתנאי שיש מכשולים אשר לא מאפשרים לאנשי הצבא להיכנס לעיר, אך אם יש אפשרות שאחד מאנשי הצבא נכנס – כולן אסורות.

לעומת שיטת רש"י, סוברים התוספות (שם, ד"ה כאן בכרכום) שבמלכות אחרת תמיד מותרות כיוון שאין להם פנאי לבעול, משום שהם פוחדים שיבואו אנשי המלכות, והאיסור הוא רק באותה מלכות. אך גם זה רק בתנאי שעשו מכשולים שגורמים שאין אפשרות לאף אישה לברוח, אך אם יש אפשרות לברוח – אף אישה אינה אסורה.

הר"ן (שם, יא: בדפי האלפס ד"ה ופרכינן בגמרא) מסכים עם שיטת רש"י המחמירה:

והקשו עליו, דהיכי מקשי "אי אפשר דלא משתמיט חד מיניהו ובעיל"? וכי משום דחד משתמיט ובעיל ליסרינהו לכולהו, אדרבה כל היכא דאיכא למיתלי לקולא תלינן, וכדאמרינן לקמן "אם יש שם מחבואה אחת מצלת על כל הכוהנות כולן"? ...

ואין זו קושיא אצלי, דבשלמא התם, כיוון שיש שם מחבואה אחת, איכא למימר שלא הייתה כוהנת זו בדין עיר שכבשה כרכום כלל, אבל כיוון שאי אפשר דלא משתמיט חד מיניהו ובעיל, הרי היא בכלל עיר שכבשה כרכום, דודאי לא פליג רבנן בין כובשין רבים לכובשין מועטין וכוהנות בין רבות בין מועטות, אלא השווי מידותם לגמרי.

בדברי הר"ן מבואר שיש כאן דין מיוחד: אמנם, אישה שלא נכנסה לגדר הדין אינה אסורה, אך ברגע שהיא בגדר אותו דין היא אסורה, כיוון שלא פלוג רבנן באיסור שבויה וכבר לא תולים לקולא.

לעומת זאת, הרמב"ם (פרק יח הל' כו-כט) פסק כשיטת תוספות המקלה:

עיר שבאה במצור ונכבשה, אם היו העכו"ם מקיפין את העיר מכל רוחותיה כדי שלא תמלט אישה אחת עד שיראו אותה ותעשה ברשותן – הרי כל הנשים שבתוכה פסולות לכהונה כשביות, שמא נבעלו לעכו"ם... ואם היה אפשר שתמלט אישה אחת ולא ידעו בה, או שתהיה בעיר מחבואה אחת, אפילו אינה מחזקת אלא אישה אחת – הרי זו מצלת על הכל...

במה דברים אמורים? בגדוד של אותה מלכות שהם מתיישבין בעיר ואין יראין, לפיכך חוששין להם שמא בעלו, אבל גדוד של מלכות אחרת שפשט ושטף ועבר – לא נאסרו הנשים, מפני שאין להם פנאי לבעול, שהן עוסקים בשלל ובורחין להם.

כלומר, הרמב"ם פסק כאפשרות המקלה, שכל עוד יש לאישה אפשרות להימלט – היא מותרת לכהונה. נראה לומר שפסיקתו זאת נובעת מכך שלדידו שבויה אינה איסור עצמאי אלא ספק גרידא, ולכן במקרה שהסיכוי שלא נבעלה גדול יותר מאשר בספק הרגיל של שבויה

הוא מקל.

קולא זו של הרמב"ם מתעצמת כאשר מתברר לנו שהרי"ף (שם, יא:), הרמב"ן והרשב"א (כו.) כלל לא פסקו את חילוקו של רבי יצחק בר אלעזר להלכה, כיוון שבסוגיה המקבילה בע"ז (ע:) אין תירוץ זה מוזכר כלל.

המגיד משנה (שם) מסביר מדוע הרמב"ם פסק בכל זאת כתירוץ המקל:

והולכין כאן וכאן להקל, מפני שהכל הוא חשש של ספק.

לעומת זאת, בדין אחר בסוגיה זו הקל הר"ן יותר מהרמב"ם: הצורך בטענת האשה כשיש מחבואה.

אומרת הגמרא (שם):

אמר רב אידי בר אבין אמר ר' יצחק בר אשיאן: אם יש שם מחבואה אחת מצלת על הכוהנות כולן.

בהמשך מסתפקת הגמרא מה הדין כאשר אין מקום במחבואה אלא לאישה אחת ולא לכל הכוהנות, וכן מה הדין כאשר האשה אומרת "לא נחבאתי ולא נטמאתי". הגמרא מנסה לפשוט לחומרא את הבעיות, אך דוחה את ההוכחות לכך באומרה שאין הדברים דומים כלל לדין המקורי (סגנון הגמרא בדחייה הוא חריף: "הכי השתא", ולא בדרך דחייה בעלמא של "דלמא").

על פי זה פסק הרמב"ם (שם הל' כח):

כיצד מצלת? שכל אישה שאמרה טהורה אני נאמנת, ואף על פי שאין לה עד, מתוך שיכולה לומר נמלטתי כשנכבשה העיר או במחבואה הייתי וניצלתי, נאמנת לומר לא נמלטתי ולא נחבאתי ולא נטמאתי.

על כך אומר הר"ן (שם):

מכלל דסבירא ליה דלא מטהרין לה, אלא כי אמרה טהורה אני במיגו דנחבאתי, אבל סתמא לא, ולי נראה דכל שיש שם מחבואה, אינה צריכה לומר נחבאתי, אלא מסתמא תלינן לקולא.

במבט ראשון, תמוה לכאורה שהר"ן מקל כאן יותר מהרמב"ם, אך באמת הר"ן כאן מתאים לשיטתו, שבשבויה יש גזירה לאסור, אך כשיש מחבואה לא חלה גזירת שבויה²⁶³. ממילא אין האישה צריכה לומר שהיא טהורה, כיוון שכלל לא נגזרה עליה הגזירה. לעומתו, הרמב"ם אינו תולה את איסור השבויה בגזירת חכמים, ולכן גם אם יש מחבואה עדיין נשאר ספק, אלא שהוא קל יותר, ולכן מאמינים לאישה אם אומרת שהיא טהורה.

עד המכשיר

המשנה בכתובות (שם) אומרת:

ואם יש להן עדים, אפילו עבד אפי' שפחה - הרי אלו נאמנין.

ובהמשך (כג:) אומרת הגמרא שעד המכשיר נאמן גם כשיש מולו עד האומר שהשבויה נבעלה.

אומר על כך הר"ן (שם):

...היכי משתריא חבירתה אפומא דעד, כיוון שהיא אמרה תחילה חברתה טמאה, והוא לא עד אחד בהכחשה, ועד אחד בהכחשה לאו כלום הוא, אפילו היכא דעד אחד נאמן כבי תרי, דהא תנן...עד אחד אומר מת ועד אחד אומר לא מת הרי זה לא תינשא, ואף על גב דהאי דקאמר מת הימנוהו רבנן כבי תרי, הני מילי היכא שנישאת על פיו או שהתירוה להינשא...?

יש לומר דהכא נמי כד אתא עד המטהר בתחילה והתירוה על פיו עסקינן...

הר"ן מקשה: איך יתכן שכאשר יש עד המכשיר את העד המכשיר תהיה השבויה מותרת? הרי ראינו במסכת יבמות (ק"ז:), שבעדות להתיר אישה שמת בעלה, מועיל גם עד אחד, ואפילו פסול, אך אם בא עד מכשיר ויחד עמו עד פוסל האישה אסורה, ועל כן הוא עונה שאין הכי נמי, בגמרא מדובר באותו מקרה שמכשירים גם בעדות על מות הבעל: כאשר העד המכשיר הגיע קודם וכבר התירוה להינשא, ורק אחר כך הגיע העד הפוסל.

²⁶³ וכמו שראינו בר"ן קודם, שכשיש מחבואה לא היה כאן כלל דין של עיר שכבשוה כרכום.

לכאורה, הדברים אינם דומים כלל, שהרי אישה שמת בעלה הייתה אסורה בוודאות לפני העדות, ואילו בשבועיה היה קודם רק ספק. אך נראה שהר"ן הולך לשיטתו, שגם בשבועיה יש איסור, ולכן, כדי להתירה על ידי עד אחד, צריך את הכלל "כל מקום שהתורה האמינה עד אחד הרי הוא כשניים", שנאמר דווקא אם העד שהאמינו לו בא קודם, וכבר פסקו את הדין על פיו. לעומת הר"ן פוסק הרמב"ם (שם, הל' כא):

היו שם שני עדים שנשבעו, ועד אחד מעיד שנשבע, ואחד מכחיש אותו ומעיד לה שהיא טהורה ולא נתייחד עמה עכו"ם עד שנפדית, אפילו זה שמעיד שהיא טהורה אישה או שפחה הרי זו מותרת.

יוצא על פי הרמב"ם, שאפילו עד מתיר שבא יחד עם עד אסור נאמן להתירה, ויותר מכך, אפילו היה העד המתיר עד הפסול להעיד בעדות רגילה (כגון אישה או עבד) והעד האסור היה עד כשר, עדיין מאמינים לעד המתיר את האישה אף שהוא עד גרוע יותר.²⁶⁴ כאשר אנו מעיינים במקרה המקביל, לדעת הר"ן, של עדות להתיר אישה של מת בעלה, אנו מוצאים שקולת הרמב"ם בדין שבועיה היא גדולה הרבה יותר, כיוון שהרמב"ם פסק שם²⁶⁵ (גירושין, פרק יב הל' כא):

אישה אומרת מת... ואחר כך בא עד כשר ואמר לא מת – הרי זו לא תינשא, ואם נישאת – תצא.

עולה שלשיטת הרמב"ם, עד כשר שאוסר מוציא את האישה מהיתרה אף לאחר שהתירוה, ואילו בשבועיה, אף אם הגיעו ביחד, הפסול המתיר עדיף על הכשר האוסר, וזוהי קולא עצומה ביותר.

אם כן, אנו מוצאים מקום נוסף בו הרמב"ם מקל יותר מהר"ן באיסור שבועיה, אף על פי שבמקרה אחר בו האמינו לעד המתיר כנגד עד האוסר הוא מחמיר יותר מראשונים אחרים, ונראה שהרמב"ם הולך לשיטתו להקל בשבועיה כמה שניתן, לעומת הר"ן, המגביל את ההקלות וסובר שלא יתכן שיקלו יותר מבמקומות אחרים שהקלו בהם.

אך נשאלת השאלה, אם ישנו כאן ספק אמיתי, איך מועיל עד מול עד להתיר את הספק? הרי הספק עדיין עומד בעינו, ומדוע יועיל העד המכשיר יותר מהעד הפוסל?

ונראה לי, שניתן לתרץ קושיא זאת בב' דרכים:

הדרך האחת היא ששבועיה הייתה אמורה להיות נאמנת להעיד על עצמה, שהרי היא כמו כל עד אחד באיסורין שנאמן להעיד על עצמו, וכמו שאומרים התוספות בגיטין (ב: ד"ה עד אחד) וביבמות (פח. ד"ה ברי ל'), שהמקור הוא בנידה, בה נאמר: "וספרה לה – לעצמה". אלא שבשבועיה החמירו חכמים שאין אדם נאמן להעיד על עצמו, ובזה יודה גם הרמב"ם. אך כאשר יש עוד עד שטוען כדבריה, אף שיש עד המכחישו, לא אומרים שהיא משקרת, כיוון שיש לה סיוע ממקור נוסף^{266 267}.

הדרך השנייה לתרץ היא שבשבועיה הקלו יותר מבספקות אחרים, כיוון שיש בזה לעתים מקרה של הוצאת אישה מבעלה (כאשר היא נשואה כבר לכהן, ואף לגבי כוהנים אחרים וכן פנויה לכהן, לא פלוג חכמים). לפי זה, כאשר הרמב"ם אומר שבשבועיה הקלו כיוון שכל הספיקות מדבריהם, אין כוונתו לומר מדוע ראו חכמים להקל בה, אלא איך ניתן להקל, כיוון שאם הייתה אסורה מדאורייתא לא ניתן היה להקל²⁶⁸.

מגורים בחצר אחת

המשנה (כתובות, פ"ב מ"ט) מביאה את סיפורו של ר' זכריה בן הקצב, שהיה כהן, ואסרו את אשתו עליו לאחר כיבוש ירושלים. על כך אומרת הגמרא:

תנא: ואף על פי כן יחד לה בית בחצירו, וכשהיא יוצאה, יוצאה בראש בניה, וכשהיא נכנסת, נכנסת בסוף בניה.

כלומר, מי שאשתו נאסרה עליו משום שבועיה, מותר להם להמשיך ולדור באותה חצר, ובלבד שלא יתייחדו. לאחר מכן מסיקה הגמרא שיש כאן דין מיוחד שבשבועיה הקלו, ולכן מותרים לגור באותה חצר, אך במקרים אחרים שאישה אסורה על בעלה, כגון אשת כהן

²⁶⁴ אמנם בדרכי משה (אבה"ע, סי' ז ס"ק ו) משמע, שהר"ן מסכים לרמב"ם, אך המעיין בר"ן יראה שאין זו שיטתו, אלא שלאחר שהוא מביא את תירוצו הוא מביא גם את שיטת הרמב"ם. יש לדעת שדרך הרמב"ם להביא בדרכי משה את הדעות על שם המקור בו הם מופיעות, אף אם אין זו דעתו.

²⁶⁵ ובניגוד לשיטת הרמב"ם והרשב"א (יבמות קיז:).

²⁶⁶ ראה בנספח, הדין ביתר פירוט מדוע לשיטת הרמב"ם אין השבועיה נאמנת להעיד על עצמה.

²⁶⁷ כעין זה מסביר הנודע ביהודה (מהר"ת, אבה"ע, סי' יח; הובא בפת"ש, סי' ז ס"ק ז), אשר אומר לגבי סתירה מסוימת ברמ"א (ראה סי' ז ס"ב) וכן ח"מ סי' יז

ס"ק עד), שבשבועיה – כיוון שהיא אומרת שהיא טהורה, אף שבעלמא לא מאמינים לה, כאשר יש לה סיוע, אף שהוא מוכחש – חוזרת נאמנותה.

²⁶⁸ כמו שהסברנו לעיל את הכרח הראשונים לומר שבועיה אסורה רק מדרבנן.

שנתגרשה, או אשת ישראל שנישאה שנית, צריכה להרחיק יותר מבעלה, שמא יבואו לידי איסור.

דין זה בגמרא ניתן להבינו בשתי צורות: או שבשבויה הקלו יותר מכל שאר האיסורים, ואפילו איסורי דרבנן, או שדווקא מול גרושת כהן או אשת איש שהם איסורי דאורייתא הקלו, אך אין כאן קולא מיוחדת יותר משאר איסורי דרבנן. אומר על כך הר"ן:

ומכאן יש ללמוד שאפילו אשת ישראל שנתגרשה ולא נישאת, אסורה לדור עמו בחצר, אלא אם כן היו נזהרין דומיא דאשתו של רבי זכריה בן הקצב.

יוצא מדברי הר"ן שלא הקלו בשבויה יותר משאר איסורין, אלא שגם באיסורים קלים אחרים, כגון בעילת פנויה, ניתן להקל כמו בשבויה. נראה שהר"ן שב לשיטתו שבשבויה היא גזירת חכמים, ואם כן לא תהיה קלה יותר משאר איסורי דרבנן לעניין הרחקה מהאיסור.

לעומת הר"ן פוסק הרמב"ם (פרק יח הל' כה):

אשת כהן שנאסרה עליו משום שבויה, הואיל והדבר ספק – הרי זו מותרת לדור עמו בחצר אחת, ובלבד שיהיו עמו בניו ובני ביתו תמיד לשמרו...

ובמקום אחר (פרק כא הל' כז):

מי שגירש את אשתו מהנישואין – לא תדור עמו בחצר, שמא יבואו לידי זנות.

מוכח מדבריו, שפנויה לבעלה הראשון אסורה לדור עמו בחצר, אף כשיש שומרים, בניגוד לדעת הר"ן, המתיר במקרה זה²⁶⁹.

אנו רואים במפורש שהרמב"ם הקל במקרה של שבויה מכיוון שנאסרה רק משום הספק, ולכן אינה צריכה הרחקה, לעומת איסור פנויה שבו צריכה הרחקה²⁷⁰.

מקור נוסף בו אנו רואים את השיטה שבשבויה הקלו לעניין הרחקה יותר מבשאר איסורי דרבנן הוא הריב"ש (סי' שס), המדבר על מי שקידש מינקת חברו (שאסורה מדרבנן וצריך לגרשה), וזה לשונו:

ונראה שהיא אסורה כל זמן זה לדור עמו במבוי, דומיא דכהן שגרש... ואין לומר דשאני אשת כהן דאיכא איסורא דאורייתא, אבל הכא דליכא אלא איסורא דרבנן תדור עמו במבוי, ואפילו בחצירו כל שייחד לה בית ושיתה נכנסת בסוף בניה ויוצאה בראש בניה... כמו שהתירו באשת כהן שנשבת... דשאני התם דבשבויה הקילו וכדאמרין התם. אבל בזה יש לומר דמחמירין בה כמו באשת כהן שנתגרשה, דאף על גב דהא דאורייתא והא דרבנן, כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון.

ונראה שכל זה הוא דווקא לשיטת הרמב"ם, אך לשיטת הר"ן לא תהיה הרחקה במינקת חברו יותר מאשר בשבויה, כיוון ששתיהן גזירות דרבנן²⁷¹.

חלק ב: נפקא מינות נוספות התלויות בטעם איסור שבויה

ספק שבויה

נחלקו האחרונים בדין ספק שבויה, אם מותרת או אסורה לכהן. דעת מהר"י הלוי (מובא ב'באר היטב', סי' ו' ס"ק ד), שכהן שנשא ספק שבויה אין צריך להוציאה. על כך כתב שער המלך (פרק יט הל' כג'²⁷²):

²⁶⁹ וכן כתב הב"ש (סי' קיט ס"ק יד).

²⁷⁰ אמנם ניתן לדחות זאת ולומר שהרמב"ם סובר שאיסור בעילת פנויה הוא מדאורייתא, כמבואר בדבריו בתחילת הל' אישות (פרק א הל' ד): "כל הבעל אישה לשם זנות בלא קידושין לוקה מן התורה, מפני שבעל קדשה". אם כן, אין בהרחקה קולא מיוחדת בשבויה, אלא חומרא בפנויה שאסורה מדאורייתא. אך מוסכם אצל האחרונים שלדעת הרמב"ם אין איסור דאורייתא בבעילת פנויה, אלא אם כן היא מיוחדת לזנות (מהרי"ט, ספר מקנה ועצמות יוסף, ריש קידושין; כסף משנה, נערה בתולה פרק ב הל' יז; ביאור הגר"א, סי' כו ס"ק ח ועוד, בניגוד לדעת הפרי חדש, סי' קיט ס"ק יז). הדברים מפורשים בהל' נערה בתולה (פרק ב הל' יז): "זה שחייבה התורה לאונס ומפתה ממון ולא מלקות, בשאירע הדבר במקרה... ולא הכינה עצמה לכך... והמכין בתו לכך הרי היא קדשה, ולוקה הבעל והנבעלת משום לא תהיה קדשה". ואם כן עולה שהחשש באישה שנתגרשה מבעלה ועדיין היא פנויה הוא רק חשש דרבנן, ובכל זאת מצריך הרמב"ם הרחקה יותר משבויה.

²⁷¹ יש לציין שהריב"ש מחמיר כאן אף יותר מהרמב"ם לגבי פנויה, ואוסר לגור יחד אפילו במבוי ולא רק בחצר.

²⁷² מובא גם בפת"ש, שם ס"ק ה.

לכאורה הדין עמו, כיוון דספק ספיקא הוא, הויה ליה כאלמנת עיסה שכתב הרמב"ם דאם נישאת לא תצא, מפני שהם שני ספיקות. אך באמת זה אינו, דהא כתב האיסור והיתר... דגבינות של ישראל שהיו בבית הגוי, וספק אם נחלפו לא מקרי ספק ספיקא, דמאחר שאסרו חכמים גבינות הגויים מחמת אותו ספק, הרי הוא כודאי איסור... והכא נמי דכוותה, דמאחר שאסרו חכמים שבויה מחמת ספק נטמאה, חשיב כודאי איסור, ואינו ניתר לא מטעם ספק ספיקא ולא מטעם ספק דרבנן.

ונראה לומר שמחלוקת ר"י הלוי ושער המלך תלויה במחלוקת הרמב"ם והר"ן מפני מה נאסרה שבויה. לדעת הרמב"ם, ששבויה אסורה ככל ספק רגיל, הרי קיימא לן שספק ספיקא מותר, ואם כן ספק שבויה תהיה מותרת לכהן, אך לדעת הר"ן, שיש כאן גזירה, הרי דינה ממש כגבינות עכו"ם, שגם בהם גזרו מחמת חשש איסור, וגם ספיקם אסור (וכמו שהובא לעיל בדעת הר"ן, שניתן לדמות שבויה לגבינות עכו"ם).

אלא שלכאורה הדין מוכרח כשער המלך, שספק שבויה גם כן אסורה, והוא מביא לכך ראיה מדין תרי ותרי המופיע בקידושין סו. בגמרא שם מסופר על ינאי המלך, שחכמים רצו לפוסלו מכהונה, כיוון "שהיו אומרים אמו נשבת במודיעין", ובסופו של דבר, "ויבוקש הדבר ולא נמצא". על כן זעם ינאי המלך על החכמים והרגם.

על כך שואלת הגמרא:

היכי דמי? אילימא דבי תרי אמרי אישתבאי ובי תרי אמרי לא אישתבאי, מאי חזית דסמכת אהני סמוך אהני?

ועל כן מסבירה הסבר אחר איך "ויבוקש הדבר ולא נמצא".

ומסביר רש"י:

היכי דמי - ויבוקש הדבר ולא נמצא, דמשמע שהחזיקוהו בחזקת כשרות.

סמוך אהני - דאמרי אישתבאי, והיכי קאמר ולא מצאו?

ומשמע מדבריו, שבתרי ותרי המכחישים זה את זה אם נשבתה או לא, אוסרים אותה לכהן מדין שבויה, ואם נישאת לו בנה חלל ופסול מלשמש בכהונה. ולכאורה קשה, הרי יש כאן ספק שבויה, ואם כן יש כאן ספק ספיקא להתיר: ספק אם נשבתה, ואף אם נשבתה ספק אם נבעלה?

ולכאורה מוכח מכאן כדעת הר"ן, ששבויה היא גזירה ולא ספק רגיל. ומה יעשה הרמב"ם עם גמרא מפורשת, שמוכח ממנה ששבויה אינה סתם ספק, שהרי ספיקא אסורה?

נראה שניתן לתרץ קושיא זו על פי דברי הריטב"א (שם), המקשה מדוע בתרי ותרי היה צריך לאסור את אמו של ינאי, הרי הייתה לה חזקת כשרות²⁷³?

כדי לתרץ קושיא זו עונה הריטב"א מספר תשובות, ובסופו של דבר מסיק:

מיהו בעיקר קושיין אין אנו צריכין לכל זה, שאפילו היו ינאי ואמו בחזקת הכשר לגמרי ודין הוא להכשירו, אנן לא קשיא לן למה הכשירוהו, אלא לישנא דאמרינן ויבוקש הדבר ולא נמצא, דמשמע לא נמצא כלל ולא נשאר בו שום ספק, ומשום הכי אקשינן היאך לא נמצא, כיון דאיכא תרי דאמרי אישתבאי ויש כאן עדים פוסלין, לא היה מקום לכעוס על חכמים להרגם על כך, כיון שראו עדים בדבר דין הוא שיערערו, שגם עכשיו הדבר ספק הוא, אלא שהדין נותן להעמידו על חזקתו, ואילו לא הייתה לו חזקה היו חוששין לעדים הפוסלין...

כלומר, לדעת הריטב"א אין כלל הכרח לומר שלו היו תרי ותרי הייתה אמו של ינאי אסורה, ויתכן שהייתה מותרת, אלא שבמקרה כזה לא היה שייך לומר על כך "ויבוקש הדבר ולא נמצא", כיוון שאף אם אינה אסורה, הרי יש עדים שעל פיהם צריך לאוסרה, ואין מקום כל כך לכעוס על חכמים ולהורגם^{274 275}.

ואמנם הריטב"א מדבר מצד חזקת הכשרות, אך נראה שניתן לומר אותם הדברים גם לדעת הרמב"ם, לעניין השאלה מדוע ספק שבויה אסורה (הרי יש כאן ספק ספיקא), שבאמת היא מותרת, אך לא שייך לומר על כך "ויבוקש הדבר ולא נמצא", כיוון שיש בזה ספק אמיתי.

²⁷³ וכאן לא שייך לומר שפריצות הגויים מבטלת את חזקת הכשרות (כמו שאמרנו בשבויה), שהרי הספק הוא אם בכלל נשבתה.

²⁷⁴ וכן דעת הפני יהושע (שם, ד"ה בא"ד וי"ל), אשר כיוון מעצמו לדעת הריטב"א, ואומר: "לא שייך לישנא ד'ויבוקש הדבר ולא נמצא', כיוון דעיקר מילתא שהיו אומרים שנשבת לא איתחזק בשיקרא ונשאר בספק".

²⁷⁵ יש לציין שאוקימתא זו של הריטב"א דחוקה מעט בפשט הגמרא, אך ישנה תשובה נוספת בדבריו, שעל פיה לא דובר כאן במקרה של ספק שבויה. כמו כן, יתכן שבתרי ותרי הדינים שונים מאשר בספק ספיקא רגיל, ואכמ"ל.

ומסתבר שהרמב"ם סובר כך, ועל כן הוא אינו מביא כלל את סוגיית הגמרא על אמו של ינאי להלכה²⁷⁶.

המתנת ג' חדשים בשבויה

נאמר במשנה (יבמות, פ"ד מ"י):

כל שאר הנשים לא יתארסו ולא יינשאו עד שיהיו להן שלושה חדשים.

ומכאן למדנו שכל אישה שנתאלמנה או נתגרשה צריכה להמתין ג' חדשים לפני שתוכל להינשא שנית, משום שאם תינשא מיד ותלד לאחר פחות מתשעה חדשים, לא נוכל לדעת אם הוולד הוא של הבעל הראשון או של השני²⁷⁷.

לגבי אישה לא נשואה שנבעלה, מצאנו מחלוקת בברייתא בגמרא (שם, לה.):

אנוסה ומפוחה צריכה להמתין ג' חדשים – דברי ר' יהודה, ר' יוסי מתיר לארס ולנשא מיד.

סיבת המחלוקת:

אמר אביי: אישה מזנה מתהפכת שלא תתעבר. ואידך [=ר' יהודה] חיישין שמא לא נתהפכה יפה יפה.

קודם לכן מובאת מחלוקת נוספת:

הגירות והשבויה והשפחה שנפדו ושנתגייירו ושנשתחררו [שאנו מתייחסים אליהם כאל בעולות] צריכות להמתין ג' חדשים, ר' יוסי מתיר לארס ולהינשא מיד.

ולכאורה הדין שווה, שכל מי שנבעלה בזנות (או שיש חשש כזה), לדעת ר' יהודה צריכה להמתין ולדעת ר' יוסי אינה צריכה להמתין, וכיוון שקיימא לן במחלוקת ר' יוסי ור' יהודה שהלכה כר' יוסי, ממילא אינה צריכה להמתין, וכן פסקו הר"ף (י. בדפי האלפס), הרמב"ם (על פי הסבר המגיד משנה, גירושין, פרק יא הל' כא-כב) והשו"ע (אבה"ע, סי' יג סע' ה-ו).

אלא שמוקדם יותר בגמרא (שם), מובאת דעת שמואל בלישנא בתרא, הפוסק בגירות ומשחררת כר' יוסי, שאינה צריכה להמתין, ובזנות כר' יהודה, שצריכה להמתין (ורק קטנה בזנות אינה צריכה להמתין לדעתו). וכדעתו פסקו הרא"ש (יבמות, פרק ג סי' י), הטור והרמ"א (שם).

אלא ששמואל לא גילה לנו את דעתו לגבי שבויה, ונחלקו בכך הרא"ש והרמ"ה:

אומר הרא"ש (שם):

אף על גב דבגירות ומשחררת סבר (שמואל) כר' יוסי, באנוסה ומפוחה מיהת כר' יהודה סבירא ליה, ולא מטעמיה דלא נתהפכה יפה יפה, אלא משום דגזר בגדולה ישראלית אטו נישואין... אבל גירות ומשחררת... לא החמירו בהבחנה דידה למגזר זנות אטו נישואין... ובשבויה לא סבר שמואל כר' יוסי, שהרי לא הזכיר אלא גירות ומשחררת, דכיוון דבת ישראל היא, מחמיר בה כר' יהודה.

כלומר, לדעתו שמואל מחמיר בזנות גזירה אטו נישואין, וגזירה זו נאמרה רק בבית ישראל ולא בגירות ומשחררת, אך שבויה שהיא בת ישראל דינה כשאר נבעלות בזנות וצריכה להמתין.

לעומתו סובר הרמ"ה (מובא בטור, שם) ששבויה אינה צריכה להמתין. ואמנם, הבית יוסף מפרש שהוא פסק כר' יוסי לגמרי, אך אומר הב"ש (שם, ס"ק ט) שאין זה נראה, שהרי הטור כלל לא הביא את דעת הר"ף והרמב"ם שפוסקים כר' יוסי גם בזנות, ורק לגבי שבויה הביא את הדעה המקלה. לכן נראה שהסיבה שהרמ"ה מקל בשבויה היא ש"שבויה שאני, שאינה אלא ספק זנות"²⁷⁸.

נראה לי שניתן לתלות את מחלוקת הרא"ש והרמ"ה במחלוקת הרמב"ם והר"ן לגבי מהות איסור שבויה²⁷⁹. למי שסובר ששבויה היא רק ספק, הרי ששייך להקל בה בהבחנה, כיוון שלא שייך לגזור בספק אטו נישואין, אך אם נאמר ששבויה היא גזירה ואנו הופכים אותה לבעולה, ממילא צריך לגזור גם בה, ודינה ככל זנות.

²⁷⁶ אמנם לא ניתן להביא ראיה לשיטת הרמב"ם מכך שהוא משמיט דין זה, שהרי גם לא פסק להיפך, אך אם היה פוסק את הגמרא בתרי ותרי להלכה, יתכן שהייתה בכך סתירה לדברינו.

²⁷⁷ ונחלקו אמוראים ביבמות (מב.) אם יש כאן פסוק הדורש ידיעה מי האב, או שזה מצד חששות בנישואי קרובים ובייבום וחליצה.

²⁷⁸ וכן דעת הפרישה שם, ס"ק ח.

²⁷⁹ אמנם כאן דעת הרמב"ם שבעל זנות הקלו, משום שהוא פסק כר' יוסי, אך למאן דאמר שבזנות צריכה להמתין, יתכן שהנפקא מינה בשבויה תלויה בדעתו.

שבוייה מרצון

נפקא מינה נוספת בין הרמב"ם לר"ן מובאת ביצועות יעקב (סי' ז ס"ק א), בעניין אישה שנשתמדה ברצון. לדעת הרמב"ם שבוייה היא ספק, ומקלים בה ככל ספיקות דרבנן. ממילא אין זה משנה אם נשבתה באונס או נשתמדה ברצון, כיוון שהספק נשאר. אך לדעת הר"ן, שהספיקות הם מדאורייתא, וכל הסיבה ששבוייה נאסרה מדרבנן היא משום ש"מנוולא נפשא לגביה שבאי", אך אם נשתמדה מרצון, שוב לא שייכת הטענה של "מנוולא נפשא". לכן יש כאן ספק שאסור מדאורייתא, וממילא לא שייך כאן הכלל של "בשבוייה הקילו".

אך נראה לענ"ד שאין הדברים מוכרחים, וגם הרמב"ם יודה לר"ן מב' סיבות:

- א. באישה שנשתמדה יתכן שאין כאן כלל ספק שקול, אלא קרוב לוודאי שזנתה, שהרי רוב גויים פרוצים בעריות. ואמנם גם בשבוייה רגילה קיים כלל זה, אך שם ישנה מולו חזקת הכשרות של האישה, ואילו כאן אין זה שייך, שהרי ברגע שנשתמדה היא ביטלה בדידה את חזקת כשרותה. יתכן עוד שגם הרמב"ם סובר את הטעם של "מנוולא נפשא לגביה שבאי", אלא שלדעתו זה עושה את הספק לשקול, וכשאינן טעם זה אין כאן ספק שקול.
- ב. הצענו לעיל (לגבי עד המכשיר) הסבר, שלפיו אף ששבוייה היא ספק רגיל לרמב"ם הקלו בה יותר מספיקות רגילים כדי שלא נאלץ להוציא אישה מבעלה. והכוונה היא ששבוייה הקלו לדעתו מפני שיש בה ספק דרבנן, שניתן להקל בו מפני הנסיבות המיוחדות. אך כאשר אישה נשתמדה מרצון אין לנו שום סיבה לבוא ולהקל, ולכן בזה חכמים לא הקלו.

סיכום

- אישה שנבעלה לגוי אסורה לכהן מדאורייתא, ורבנן אסרו גם אישה שנשבתה לגוי מחמת הספק שמא נבעלה לו. לדעת הרמב"ם, כל ספק תורה אסור רק מדרבנן, ואם כן שבוייה היא כמו ספק רגיל. לדעת הר"ן, ספק דאורייתא אסור מן התורה, אלא ששבוייה הייתה צריכה להיות מותרת, מכיוון שהיא "מנוולא נפשא לגביה שבאי", וחכמים גזרו על השבוייה שתהיה אסורה בכל זאת לכהן. מהסברים אלו יוצאות מספר נפקא מינות להלכה, מכיוון שמצד אחד גזירת חכמים שנגזרה מחמת חשש איסור חמורה יותר מספק רגיל (כללי ספק ספיקא לש"ך אות יז), ומצד שני מה שלא נכלל בגזירת חכמים יהיה מותר, אף אם רמת החשש שווה.

דעת הר"ן	דעת הרמב"ם	
בכרום של מלכות אחרת אסורה תמיד. בכרום של אותה מלכות מותרת רק אם אין אפשרות לגויים להיכנס ולבעול.	בכרום של מלכות אחרת מותרת תמיד. בכרום של אותה מלכות אסורה רק אם אין אפשרות לברוח.	עיר שכבשוה כרכום
אינה צריכה לומר כלום ומותרת, כיוון שאין זה בכלל הגזירה.	מותרת אם אמרה שהיא טהורה.	הייתה בה מחבואה
מותרת רק אם הגיע העד המתיר לפני העד האוסר וכבר התירוה.	מותרת, ואפילו אם הגיעו ביחד והעד המתיר היה עד פסול והאוסר עד כשר.	עד מתיר מול עד אוסר
דין שבוייה שווה לאיסורי דרבנן אחרים, וגם בהם מותרים לגור באותה חצר עם שומרים.	דווקא בשבוייה הקלו שמותרת לגור עמו באותה חצר עם שומרים, אך באיסורי דרבנן אחרים אסור וצריך הרחקה גדולה יותר.	מגורים באותה חצר
אסורה	מותרת	ספק שבוייה ²⁸⁰

²⁸⁰ דין זה אינו מפורש בראשונים, אלא הוא מחלוקת בין ר"י הלוי לשער המלך.

הבחנת ג' חדשים בשבועיה ²⁸¹	לא צריך	צריך
נשתמדה מרצון ²⁸²	דינה כשבועיה שאסורה מדרבנן והקלו בה.	דינה חמור משבועיה ואסורה מהתורה.

נספח: אי נאמנות האישה לדעת הרמב"ם

במהלך מאמר זה הבאנו את שיטת הרמב"ם, ששבועיה לא נאסרה מחמת גזירה אלא מחמת ספק שקול. ואם כך קשה, הרי כל מקום שעד אחד נאמן באיסורין, נאמן גם בעל הדבר עצמו, שהרי המקור לנאמנות כפי שראינו לעיל הוא מנידה, אשר נאמנת על עצמה, ומדוע אין השבועיה נאמנת להעיד על עצמה שהיא טהורה²⁸³?

קושיא זו הקשה ר' אלחנן וסרמן (קובץ שיעורים כתובות, אות כא):

גבי שבועיה דהכל נאמנין להעידה... חוץ הימנה ובעלה, ואמאי, כיוון דעדות זו מהניא בכל הפסולים, למה לא תהא נאמנת בעצמה כמו בנידה?

ומשיב:

וצריך לומר, דבכל האיסורין ליכא בעל דבר כלל, ואין זו מעידה על עצמה לומר אם היא נידה או לא, דלעניין איסור ביאת נדה היא וכל העולם שוין, אבל כשמעידים עליה אם היא זונה או לא, לעניין זה מתקריא בעל דבר, דהאדם הוא בעל דבר כשמעידים עליו אם הוא כשר או פסול, ומה דזונה אסורה לכהן הוא משום פסול, מה שאין כן בנידה דאין בה שום פסול אלא איסור גרידא, ולעניין איסור ליכא בעל דבר כלל, אבל אילו היה שייך בעל דבר גם באיסורין, לא היה נאמן...

וביאור הדברים הוא שבנידה היא אינה מעידה על פסול מהותי, אלא על איסור הלכתי שקיים כלפיה כרגע, וכמו שהוא קיים כלפיה הוא קיים לכל העולם, ממש כמו שאדם מעיד על חתיכת בשר שברשותו אם היא של חלב או של שומן. לעומת זאת, זונה היא הגדרה מהותית שלה (חל עליה שם "זונה" שהוא פגם מעמדי), ולכן נחשבת לבעל דבר ואינה נאמנת.

על פי שיטה זאת של הקובץ שיעורים כל בעל דבר אינו יכול להעיד, וממילא שבועיה היא בעלת דבר (שהרי היא חשש "זונה" שהוא פסול בגופה), ורק על דבר שברשותו הוא יכול להעיד.

אמנם מדברי הרא"ש במסכת גיטין (פרק ה' סי' יב), המסביר מדוע אין אדם נאמן לומר על עצמו שהוא כהן, נראה שבכל מקום שיש חשש משקר, לא האמינו חכמים על עצמו, וזה לשונו:

...הוא עצמו אינו נאמן... והיינו טעמא משום דהוי שבח כהונה וריוח מתנות כהונה לו ולזרעו לדורותיו.

ומסביר השערי יושר (שער ו פרק ח) שהוא אינו נאמן רק מדרבנן, מחשש שמא הוא משקר. על פי זה הוא גם מסביר את הסיבה ששבועיה אינה נאמנת להעיד על עצמה:

אבל מדברי הרא"ש שהבאנו לעיל שכתב דלהכי אינו נאמן לומר על עצמו כהן אני משום חשש משקר מחמת שבח יוחסין, מוכח דסובר דהיכא דעד אחד נאמן באיסורין, גם בעל דבר מהימן... ורק דשבועיה מצינו שכל פסולי עדות כאישה ועבד ושפחה נאמנים להתירה, אבל היא ובעלה אינם נאמנים... אבל באמת מוכרח העניין דלאו מהאי טעמא הוא (טעמו של הקובץ שיעורים שאין בעל דבר נאמן באיסורין), דהרי גם בנה ובתה עבדה ושפחתה אינם נאמנים, הרי מפורש דמשום חשש משקר הוא, ומכל שכן היא ובעלה דאיכא יותר חשש משקר.

עולה מדבריו שבניגוד לשיטת הקובץ שיעורים, שלא נתנה התורה נאמנות לבעל דבר, יש כאן גזירה בעלמא של חכמים שלא להאמין

²⁸¹ דין זה אינו מבואר ברמב"ם ובר"ן, אלא הוא מחלוקת רא"ש ורמ"ה.

²⁸² נפקה מינה זאת מובאת בישועות יעקב, ולענ"ד אינה מוכרחת.

²⁸³ לדעת הר"ן אין כאן כלל קושי, כיוון שחכמים גזרו לאסור שבועיה באופן מיוחד, וממילא לא קשה לומר, שבגזירה נכללה אי נאמנות האישה.

לשבויה, ובזה גם הרמב"ם יודה שהחמירו חכמים²⁸⁴, כמו שבכהן החמירו חכמים שאדם לא נאמן להעיד על עצמו שהוא כהן, כיוון שהוא נוגע בדבר.

²⁸⁴ אמנם מהרמב"ם עצמו נראה שלא פסק שבנה ובתה אין נאמנים (ראה הל' איסורי ביאה, פרק יח הל' יח ובמגיד משנה, שם), אך לגבי שפחתה הוא כן פסק (שם, הל' יט), ולכן נראה שהוא סובר שיש חשש משקר, רק שהוא ממעט אותו.

הרב אמוץ כהן

שיעור "כדי שתצא נפשו" בטבע במים – עיון בשיטת הריב"ש

מבוא

במשנה (יבמות טז, ד) מובאת דעת ר' יוסי, שנפל למים שיש להם סוף ושהה כדי שתצא נפשו ישיאו את אשתו.

וכן נפסק להלכה בשו"ע (אבה"ע, סימן יז²⁸⁵ סע' לב):

ואם נפל למים מכונסים, כגון בור או מערה שעומד ורואה כל סביביו, ושהה כדי שתצא נפשו ולא עלה – מעיד עליו שמת ומשיאין את אשתו.

ואף במים שאין להם סוף פסק השו"ע (סע' לג), שאם נשאת – לא תצא. וכתב על זה הרמ"א (סע' לד):

וכל זה דוקא במי שהעידו עליו שטבע ממש במים שאין להם סוף, אבל מי שהעידו עליו שהיה בספינה שנשברה בים או בדומה לזה, או אפילו שטבע, רק לא העידו ששהה במים כדי שתצא נפשו – תצא²⁸⁶.

שיטת הריב"ש

האחרונים דנו מהו שיעור יציאת נפשו של הטובע במים. אחד המקורות החשובים בעניין הוא תשובת הריב"ש (סימן שעז²⁸⁷):

אבל מי שלא עמד ג' ימים במים אחרי מותו דהיינו משעה שלישית שטבע, אפשר דלא אמרינן ביה מתפח תפח, אלא לעולם מעידין עליו עד שימלאו לו שלשה ימים משעת מיתתו.

האחרונים דייקו מתשובה זו, ששיטת הריב"ש היא ששיעור "שתצא נפשו" הוא שלוש שעות. וז"ל המהר"א ששון (סוף סימן א, דף ט ע"ד):

וכבר נודע ששיעור שהה כדי שתצא, נראה מתוך דברי הריב"ש ז"ל שהן ג' שעות, שכן כתב בס' שע"ז וז"ל: ומה שכתבת עוד לאסור את האשה משום דבמיא כו' הדין עמך כו'. אבל מי שלא עמד ג' ימים במים אחרי מותו דהיינו משע' שלישית שטבע כו'. הרי דס"ל לרב ז"ל דשיעור שהה כדי שתצא נפשו היינו ג' שעות. ואע"פ שלא ביאר לנו הרב ז"ל מהיכן למדה נר' דליף לה הרב ז"ל וכו'".

ומבואר שלמד כן מדברי הריב"ש הנ"ל.

וכן המהר"ש (קונט' עיגונא דאיתתא דף סג ע"א) דייק כך מדברי הריב"ש האלו. ולא זו בלבד, אלא אף הסתפק וכתב:

ומכל מקום, אני מסתפק אם עד תחילת שעה שלישית קאמר או סוף שעה שלישית, והראשון קצת נראה יותר מדברי הריב"ש.

מאחרונים אלו רואים שהריב"ש היווה עבורם מקור בסיסי לקביעת שיעור "עד שתצא נפשו".

אולם במהד' שו"ת הריב"ש, הוצ' מכוון י-ם (עמ' תקיב; תקכה) מופיע:

אבל מי שלא עמד ג' ימים במים אחרי מותו דהיינו (משעה) [במעל"ע] שלישית שטבע - אפשר דלא אמרינן ביה מתפח תפח, אלא לעולם מעידין עליו עד שימלאו לו שלשה ימים משעת מיתתו²⁸⁸.

גירסה זו, "במעל"ע שלישית שטבע", שומטת את הקרקע מדיוקיהם של המהר"א ששון והמהר"ש²⁸⁹.

ואם יבוא ויטען הטוען מה לנו ולדיוקיהם, הרי ישנה תשובה מפורשת של הריב"ש בסימן תטז:

²⁸⁵ מכאן ואילך כל ההפניות לפסקי השו"ע מתייחסים לסימן יז בחלק אבן העזר, אלא אם כן צוין אחרת.

²⁸⁶ ראה בח"מ (ס"ק סא), שגם המחבר מסכים לדברי הרמ"א.

²⁸⁷ וכעין זה גם בתשובה שפ.

²⁸⁸ כפי שנאמר לי וגם נכתב על ידי עורך המהדורה הרה"ג דוד מצגר שליט"א, כל השינויים והסוגרים המרובעים שבמהדורה זו נעשו על פי דפוס ראשון וכתבי יד.

²⁸⁹ אמנם הוסיפו המהר"א ששון והמהר"ש להביא מקור מהגמרא יבמות (קכא): במעשה בבתו של נחוניא חופר שיחין, אך ראה זו ניתן לדחות, כמו שכתב במהרי"ט (חלק ב, אבה"ע סוף ס' כו), שהשעות שם הם לא דווקא כפי מידת חשבון, אלא שעה קלה קאמר.

אבל במים שיש להם סוף - מותרת, כל שעמד שם שיעור שתצא נפשו, שהוא שלש שעות.

ואם כך, לכאורה, איננו זקוקים לדיוק מהריב"ש בסימן שע"ז?

אך לא היא, משום שעדיין ישנם הבדלים בין נוסח הריב"ש בסימן שעז, שממנו דייקו האחרונים דלעיל, ובין תשובתו בסימן תטז, וכפי שנבאר להלן.

לקולא או לחומרא

אם נגרוס בסימנים שעז ו-שפ "משעה שלישית", ההנחה הנובעת מכך היא שהטובע לא מת לפני השעה השלישית, שהרי כתב "מי שלא עמד ג' ימים במים אחרי מותו, דהיינו משעה שלישית שטבע". הנחה זו היא אף לקולא, במקרה שלא נגיד בו מתפח תפח. לעומת זאת, בתשובות הריב"ש ס' תטז לא נזכר מתי בתוך שלוש השעות הללו שעת מיתתו של האדם.

תחילת השעה השלישית או סופה

אם נגרוס בסימנים שעז ושפ, "משעה שלישית" ניתן לדייק (כפי שדייק המהרש"ש) שמדובר בתחילת שעה שלישית. לעומת זאת, מהריב"ש בסימן תטז נראה שצריך שלוש שעות שלמות, ולא די בתחילת שעה שלישית.

רעק"א בתשובה (תנינא, סימן מז) הביא את דברי סדר אליה רבה (סימן יב), שהגיה את דברי הריב"ש בסימן תטז שצריך להיות שתי שעות, מכוח דברי הריב"ש הנ"ל בסימנים שעז ו-שפ. שם נראה (לפי הגרסה "משעה שלישית") שהשיעור הוא שתי שעות (כלומר מתחילת שעה שלישית)²⁹⁰.

לפי הגרסה "במעל"ע שלישית" נופלת הגהת הסדר אליה רבה, שהרי אז סימנים שעז ושפ אינם ענין כלל לשיעור יציאת הנפש.

פניו מכוסים במים

בעל ה"נתיבות" בספרו קהלת יעקב (סימן יז סע' לד) כתב שיש לחלק בדעת הריב"ש בין שראה אותו שכיסו המים פניו ופיו, שאז די בשעה קלה, ובין שלא עלה מן המים ואין מנוח לפרסת רגליו, שאז צריך שלוש שעות.

דברי הקהלת יעקב מסתברים מאד בדברי הריב"ש סימן תטז, שהרי הריב"ש דן שם בדעת ר' מאיר, שחולק על ר' יוסי וסובר שאף בנפל למים שאין להם סוף ושהה שיעור שתצא נפשו – אשתו אסורה, ומביא כראיה: "מעשה באחד שנפל לבור הגדול ועלה לאחר שלשה ימים" (יבמות קכא:). חכמים דחו את דבריו (שם:), ש"אין מזכירין מעשה נסים", ומשמע שלדעת ר' מאיר לא מדובר במעשה נסים, ולא שייך להגיד לר' מאיר שראו פיו וחוטמו שקוע במים שלושה ימים (וכפי שכתב הקהלת יעקב עצמו).

אך בסימנים שעז ושפ (לפי הנוסח "משעה שלישית") קשים דברי הקהלת יעקב, שהרי שם דן הריב"ש לקולא, שנתחיל למדוד את שלושת הימים אחרי השעה השלישית. לא מסתבר לומר שהוא חי בוודאי עד השעה השלישית, ואז ודאי טבע²⁹¹. אם כל מה שראינו היה שלא עלה מן המים, די בשעה קלה שהוא מתחת למים כדי שתצא נפשו, שהרי איננו יודעים מתי שקע מתחת למים. אך אם נגרוס בסימנים שעז ושפ "במעל"ע שלישית" מתחזקים דברי הקהלת יעקב.

האם צריך מעת לעת לשלשה ימים בהם המת מתפח תפח?

עד כאן דנו בנפקא מינות מהנוסח "משעה שלישית", אך גם לנוסח "במעל"ע שלישית" ישנה נפקא מינה גדולה.

בשו"ע (סע' כח) נפסק:

²⁹⁰ עי"ש בהמשך התשובה מה שפקפק רעק"א בדברי הסדר אליה רבה הנ"ל.

²⁹¹ וכן הביאו באוצר הפוסקים כרך ז דף צ"א שהקשה בשו"ת פני אריה החי סימן כד עי"ש בשובם.

אין מעידין עליו אלא אם כן מצאוהו תוך שלשה ימים אחר הריגתו או אחר מיתתו אבל אחר שלשה אין מעידין עליו מפני שפרצוף פניו משתנה.

לפי הגרסה "במעט לעת שלישית", בשו"ת ריב"ש (שעז ו-שפ) מבואר, ששלושה ימים בהם המת מתפח תפח נמדדים מעט לעת. בפת"ש (סימן יז סוף ס"ק קיג) הביא בשם הנודע ביהודה (קמא, אבה"ע סי' מ) והמראות הצובאות (סוף ס"ק קו), שהם אינם נמדדים מעט לעת. בחקרי לב (אבה"ע, סי' טו) דייק מהריב"ש שצריך מעט לעת, והביא את דברי הריב"ש בניסוח הבא:

אבל מי שלא עמד ג' ימים במים אחרי מותו דהיינו משעה שנטבע, אפשר דלא אמרין ביה מתפח תפח, אלא לעולם מעידין עליו עד שימלאו לו שלשה ימים משעת מיתתו.

ודייק ככל הנראה מלשון "שימלאו לו שלשה ימים משעת מיתתו" שצריך מעט לעת. לפי הנוסח "במעל"ע שלישית" הדברים מפורשים.

סיכום

ראינו שדברי הריב"ש בסימן שעז, שהנם מקור חשוב לקביעת שיעור "עד שתצא נפשו", מופיעים במהדורת מכון ירושלים בנוסח שונה. לשינוי הנוסח יכולים להיות משמעויות הן לגבי משך הזמן של "עד שתצא נפשו" והן לגבי תוכן הראייה שצריכים לראות באותו זמן. כמו כן, ראינו שמנוסח דברי הריב"ש שבהוצאת מכון ירושלים עולה ששלושת הימים בהם המת מתפח תפח נמדדים מעט לעת.

הרב סיני לוי

גדרי נאמנות עד אחד להחזיר עגונה

מבוא

במשנה בפרק האחרון של מסכת יבמות (קכב.) נחלקו תנאים בשאלת נאמנות של עד אחד בעדות אשה. להלכה אנו פוסקים כדעה המקלה, שסומכים על עד אחד.

מעבר לכך שנינו שם:

והוחזקו להיות משיאין עד מפי עד מפי עבד מפי אשה מפי שפחה.

כלומר, הוכשרו גם עדים פסולים, וכן עד מפי עד פסול או כשר. כמו כן מתירים אשה על פי קטנים או גוי מסיח לפי תומו, כמבואר במשנה בדף קכב. וכמו כן, אשה נאמנת להעיד על עצמה שמת בעלה.²⁹²

בגמרא ישנם שני מקורות יסודיים (שניים שהם ארבעה) להבנת יסוד דין היתר אשה על פי עד אחד. האחד הוא הסוגיה בדף פח, על המשנה המונה את קנסותיה²⁹³ של מי שנישאה על פי היתר בית דין ובא בעלה. לאחר שהגמרא מבינה שמדובר באשה שנישאה על פי עד אחד (כשר או פסול) היא מבררת מה המקור מדאורייתא לכך שעד אחד נאמן. בסיום הסוגיה מובאים דברי ר' זירא, המחדש טעם מקומי להסתמכות על עד אחד באשה:

אמר ר' זירא: מתוך חומר שהחמרת עליה בסופה הקלת עליה בתחלה. לא ליחמיר ולא ליקיל? משום עיגונא אקילו בה

רבנן.

ופירש רש"י:

שהחמרת עליה בסופה – שאם בא בעלה אתה נותן עליה כל הדברים האלו שבמשנתנו.

הקלת עליה בתחלה – להתירה לינשא מפני שהיא חוששת שמא תתקלקל ולא מינסבא עד דבדקה שפיר.²⁹⁴

כלומר, האיום שהאשה תיקנס כפי שמתואר במשנה גורם לכך שאנו בטוחים שהאשה מוודאת שבעלה אכן אינו בין החיים. בפשטות, יסוד ההיתר הוא "מתוך חומר... ", והמניע להשתמש בשיקול זה הוא ש"משום עיגונא אקילו בה רבנן".

המקור הנוסף הוא שלוש סוגיות, בהן מבררת הגמרא אם ההסתמכות על עד אחד הוא משום "מלתא דעבידא לאגלויי לא משקר" – שיקול המתמקד בעדותו של העד, או מטעם ש"היא גופא דייקא ומנסבא"²⁹⁵ – שיקול המתמקד באשה.

הנפקא מינה בחקירה זו היא האם יש להחזיר אשה על פי עד אחד במקרים הבאים: עדות עד אחד במיתת היבם (צג), עדות עד אחד במלחמה (קטו). ועדות עד אחד במצב של "קטטה בינו לבינה" (קטו:). בכל המקרים, הגמרא מניחה שלא קיימת הסברה ש"היא גופא דייקא ומנסבא"²⁹⁶.

כפי שראינו, יסוד דין זה נידון בגמרא. הראשונים נחלקו בגדרו של הדין: יש שלמדו שזו תקנה דרבנן העוקרת דין תורה ויש שלמדו שתוקף דין זה מדאורייתא. להלן נציג שתי גישות עיקריות ונבאר באופן חדש את שיטת הרמב"ם, שבדבריו עולות לכאורה סתירות.²⁹⁷

היתר האשה – דרבנן או דאורייתא?

²⁹² בנקודה זו נחלקו התנאים לגבי היקף ההיתר, אך לא לגבי קיומו. לדעת רבי יהודה במשנה (קיד:) לא התירו אלא ב"באה בוכה ובגדיה קרועין".

²⁹³ המשנה (פז:) מונה את קנסותיה של מי שנישאת ובא בעלה ממדינת הים: "תצא מזה ומזה, וצריכה גט מזה ומזה, ואין לה כתובה ולא פירות ולא מזונות ולא בלאות לא על זה ולא על זה, ואם נטלה מזה ומזה תחזיר, והולד ממזר מזה ומזה, ולא זה וזה מטמא לה, ... היתה בת ישראל נפסלה מן הכהונה ובת לוי מן המעשר ובת כהן מן התרומה ואין יורשין של זה ויורשין את כתובתה ואם מתו אחיו של זה ואחיו של זה חולצין ולא מייבמין".

²⁹⁴ ניתן להבין שיקול זה בשני אופנים: האחד שהוא מאמת את עדות העד, והשני שעובדת הנישואה של האשה מהווה ראיה עצמאית לכך שמת בעלה.

²⁹⁵ היא גופא דייקא ומנסבא" מבטא את השיקול של ר' זירא ש"מתוך חומר שהחמרת" האשה בודקת היטב שאכן בעלה מת, כפי שהסביר רש"י.

²⁹⁶ לדעת הרמב"ם, בעד אחד במלחמה כלולה גם השאלה האם העד אומר בדדמי (פרק יג הל' יט-כ), ובעד אחד בקטטה עולה גם חשש שהאשה תשכור את העד כשהיא רוצה לקלקל עצמה (שם, הל' א).

²⁹⁷ עי' מהר"ק שורש לב, שסקר את שיטות הראשונים. שיטה נוספת, שאליה לא התייחסו, היא שיטת רש"י (שבת קמה: ד"ה לעדות) שההסתמכות על עד אחד מבוססת על "אפקעינהו". אנו נביא את שיטותיהם של התוספות, הריטב"א והרמב"ם.

את הטעם שמביא ר' זירא, "מתוך חומר שהחמרת עליה בסופה הקלת עליה בתחלתה" (פח.), הסבירו התוספות במקום (ד"ה מתוך):

נראה לר"י דלית לן למימר אנן סהדי דדייקא ומינסבא ונאמן עד אחד בכך מן התורה אלא מתקנת חכמים הוא דנאמן.

ואין זה עקירת דבר מן התורה כיון שדומה הדבר הגון להאמין כמו שאפרש לקמן בפרקין (פט): שבדבר שיש קצת טעם וסמך לא חשיב עוקר דבר מן התורה.

כלומר, לדעת התוספות זו תקנה דרבנן הסותרת דין תורה. הם הסבירו מדוע אין היא סותרת את הכלל שאין חכמים עוקרים דבר מן התורה (בקום עשה) בכך שיש טעם וסמך לדבר.

את האפשרות שדחו התוספות, קיבלו הריטב"א ורבו הרא"ה, וכך היא לשון הריטב"א (שם, ד"ה מתוך):

ויש לומר דקים להו לרבנן דמילתא דעבידא לגלויי שהחמרת עליה בסופה כ"כ ודאי קושטא קא מסהיד וכי דייקא ומנסבא בדין מנסבא דאנן סהדי במילתא. ופרסום כזה נחשב בכ"מ כעדות גמורה ואפילו מדאורייתא. והכתוב מסרו לחכמים לדעת איזהו דבר מפורס' שניכר דברי אמת שיהא חשוב כעדות וזה כפתור ופרח, ממ"ה הר"ם ז"ל.

כלומר, לדעת הרא"ה והריטב"א שילוב הגורמים של עד אחד וחומר שהחמרת על האישה בסופה (הגורם גם לה לברר ולאמת את דברי העד בעצמה) יוצרים ודאות כזו שניתן לסמוך עליה מן התורה, ודבר כזה "חשוב כעדות".

גישה דומה מן הבחינה העקרונית עולה מדברי התוספות ישנים (שם ד"ה משום):

ואם תאמר, וכי יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה, דמן התורה הוכחנו דעד אחד לא נאמן?

ויש לומר דאין זה עוקר דבר מן התורה, שראו חכמים דאשה דייקא ומנסבא מהני שפיר כשני עדים דודאי לא משקרא.

גם כאן התוספות הדגישו שדייקא ומנסבא הוא "כשני עדים". ההבדל הוא שהתוספות הדגישו בעיקר את הרכיב של "דייקא ומנסבא", בעוד שהריטב"א הדגיש שהעדות היא "מלתא דעבידא לאגלויי"²⁹⁸.

שיטת הרמב"ם

הקשיים בשיטתו

לכאורה, גם הרמב"ם הלך בדרך דומה, ופסק כך בהלכה האחרונה בהלכות גירושין (פרק יג הל' כט):

אל יקשה בעיניך שהתירו חכמים הערוה החמורה בעדות אשה או עבד או שפחה או עכו"ם המסיח לפי תומו ועד מפי עד ומפי הכתב ובלא דרישה וחקירה, כמו שבארנו שלא הקפידה תורה על העדת שני עדים ושאר משפטי העדות אלא בדבר שאין אתה יכול לעמוד על בוריו אלא מפי העדים ובעדותן כגון שהעידו שזה הרג את זה או הלוח את זה, אבל דבר שאפשר לעמוד על בריו שלא מפי העד הזה ואין העד יכול להשמיט אם אין הדבר אמת, כגון זה שהעיד שמת פלוני, לא הקפידה תורה עליו, שדבר רחוק הוא שיעיד בו העד בשקר.

לפיכך הקילו חכמים בדבר זה והאמינו בו עד אחד מפי שפחה ומן הכתב ובלא דרישה וחקירה כדי שלא תשאונה בנות ישראל עגונות.

לכאורה מבאר הרמב"ם שבדבר העשוי להתגלות נאמן עד אחד מן התורה, משום שאינו עלול לשקר²⁹⁹. כמו כן, הלשון היא "שלא הקפידה תורה...", המורה כי הרמב"ם מדבר במישור דאורייתא. אך סיום דבריו של הרמב"ם מורה לכאורה שדין זה תקנת חכמים הוא, שכן כתב "לפיכך הקלו חכמים".

על שאלה זו ניתן היה להשיב, כפי שמסביר הריטב"א – הסובר שיסוד ההיתר דאורייתא – את לשון הגמרא:

הא דאמרין משום עגונא הקלו בה רבנן הכי קאמר כלומר שחכמים שהם מחמירין בכל מקום הקילו בזה לחשבו פרסום

²⁹⁸ מעבר לכך ששיקול זה מוזכר בדבריו ראשון, ברור שזהו השיקול העיקרי לשיטתו, שכן הוא סובר שעד אחד במלחמה נאמן, אף שהאשה אינה דייקא. עם זאת, נראה שאין הוא סובר שהאשה לא דייקא כלל, אלא כשיטת התוספות (צג: ד"ה עד אחד) שבמקרים אלו האשה דייקא קצת. כך נראה מדבריו בסוגיה בדף צג:, וכן הוכיחו האחרונים ממה שמסביר (קיו. ד"ה אדעתא), שאין עד אחד נאמן לעניין ממון, "ואפילו אי ליכא למימר דטעמא דעד אחד משום דלא משקר – לא הקילו חכמים להאמינו בדבר שבערוה אלא משום עגונא, ומתוך חומר שבסופה כדאיתא בפרק האשה רבה".

²⁹⁹ כאן הרמב"ם לא הזכיר כלל את השיקול של "מתוך חומר". טעם זה מוזכר ברמב"ם רק לגבי נאמנותה של האשה, וראה להלן.

ולדונו כעדות ברור...

כלומר, אף שמדין תורה ודאי ניתן לסמוך על "דייקא ומנסבא" (לפי שיטת הריטב"א), בשאר התחומים אין חכמים סומכים על שיקולים אלו, ובהיתר אשה לבעלה הקלו חכמים וסמכו על עיקר הדין.

אך מעבר לסתירה לכאורה בלשון הרמב"ם, יש לבחון הגיונית כיצד ניתן להבין שעד מפי עד או מסיח לפי תומו ומן הכתב – דאורייתא הם, שהרי הרמב"ם (בעקבות הגמרא) מנה שיקול מרכזי אחד בנאמנותו של עד אחד: "דבר שאפשר לעמוד על בוריו שלא מפי העד ואין העד יכול להשמיט אם אין הדבר אמת... שדבר רחוק הוא שיעיד בו העד בשקר".

האם שיקולים אלו נכונים לגבי מסיח לפי תומו? האם יש הבחנה בדיוק בו נזהר אדם בדבריו המסיח לפי תומו בין מקום שבו עשוי הדבר להתגלות לבין מקום שבו אין עשוי הדבר להתגלות? כמו כן, בעד מפי עד לא מתקיימת הדרישה "ואין העד יכול להשמיט", שכן הוא יכול ויכול להישמט ולומר "כך אמר לי פלוני", ולא ימצא שקר³⁰⁰. כמו כן, בעדות מפי הכתב דרישת הרמב"ם³⁰¹ לגבי זיהויו של הכתב הוא שיוודע שהוא "כתב ישראל", ובפשטות גם במקום שבו איננו יודעים כלל מי עומד מאחורי אותה כתיבה. במצב זה ודאי אין איום על הכותב שהדבר יוודע.

ומצינו עוד בשיטת הרמב"ם, שעד אחד נאמן גם בעדויות שאינן עונות באופן מלא למציאות ש"אין העד יכול להשמיט אם אין הדבר אמת כגון זה שהעיד שמת פלוני", שהרי פסק הרמב"ם (יבום וחליצה פרק ג הל' ה):

נאמן עד אחד להעיד ליבמה שמת בעלה ומתייבמת על פיו או שמת יבמה או שניתן לבעלה בן להיתרה לזר. ואפילו עבד או אשה או עכו"ם מסיח לפי תומו מעיד במיתת היבם כמו שמעיד באשת איש להיתרה, כמו שביארנו בהלכות גירושין.

וכאן יש לשים לב: העדות שמת אדם היא אכן דבר שאין העד יכול להישמט מפניו, שכן המת עשוי לבוא והמציאות תטפח על פניו של העד – ואז באמת אינו יכול להישמט (כלשונו בהלכות גירושין). לעומת זאת, עדות "שניתן לבעלה בן" היא עדות שאינה עשויה להיסתר באופן מובהק לעולם, שכן גם אם לא יבוא הבן לפנינו אין זו ראייה שאינו קיים.

מקור נוסף המורה כי לדעת הרמב"ם הסתמכות על עד אחד אינו מדין תורה נמצא בהלכות עדות (פרק ה הל' ב):

בשני מקומות האמינה תורה עד אחד: בסוטה שלא תשתה מי מרים ובעגלה ערופה שלא תערף כמו שביארנו, וכן מדבריהן בעדות אשה שיעיד לה שמת בעלה.

מכוח קשיים אלו בפירוש דברי הרמב"ם, העלה התשב"ץ (סימן פב) שיש לחלק בין עד אחד – אשר נאמנותו היא 'דאורייתא', לבין עד מפי עד, מסיח לפי תומו ומפי הכתב – שנאמנותם היא דרבנן "כדי שלא תשארוה בנות ישראל הפקר". הנפקא מינה לדידה היא שעל פי עד אחד כן מורידים לנחלה לשיטת הרמב"ם. הקושי בחלוקה זו הוא כמובן שאין להבחנה זו רמז בדברי הרמב"ם, שעירב את כל פסולי העדות כבר בתחילת הסברו.

התשב"ץ מסביר שדברי הרמב"ם בהלכות עדות מתייחסים לדרכי העדות הפסולות, שהן אכן דרבנן – מסיח לפי תומו ועד מפי עד, אך בעד אחד – נאמנותו דאורייתא.

ועדיין יש להקשות, שאילו היה מקרה בו מודה הרמב"ם שיש נאמנות דאורייתא, דהיינו בעד אחד לדעת התשב"ץ, היה לרמב"ם להזכיר גם אותו ולמנות שלושה מקרים בהם "האמינה תורה עד אחד", ואחד נוסף בו יש נאמנות דרבנן³⁰².

ה"ש"ב שמעתתא" (ש"ז פ"ו ד"ה אמנם) הכריע מכוח דבריו בהלכות עדות, שלדעת הרמב"ם הסתמכות על עד אחד "אינה אלא מדרבנן".

ביאור שיטת הרמב"ם

לאור הקשיים, ננסה לקרוא את דברי הרמב"ם בסוף הלכות גירושין באופן חדש. כפי שראינו, הריטב"א והתוספות ישנים הדגישו כי בעדות להיתר אשה יש ודאות מספקת מכח "מלתא דעבידא לאגלווי" ו"דייקא ומנסבא". בלשונו של הרמב"ם, גם בחלק בו נראה ששיטתו שעד אחד נאמן מן התורה (כשיטתם), לא נראה שזהו המוקד.

³⁰⁰ לכאורה, אם "דבר העשוי להגלות" הוא טעם, מדוע העד חושש מלשקר וזה יסוד נאמנותו? אלא שכוונת הדברים היא שהוא חושש שיימצא שקרן.

³⁰¹ גירושין, פרק יג הל' כח: "מצאו כתוב בשטר מת איש פלוני בן פלוני או נהרג פלוני בן פלוני ונודע שזה כתב ישראל הרי זה תנשא אשתו".

³⁰² התשב"ץ מיישב תמיהה זו בטענה שהרמב"ם עוסק בסיטואציות שאינן מתלא דעבידא לאגלווי, שכן אז נזקקים לדיני עדות הרגילים.

הרמב"ם אינו מסביר בתחילת דבריו מדוע עד אחד נאמן, אלא מדוע אין צורך בעדות הקלאסית – שני עדים. לצורך כך הוא מבדיל בין מקרים שונים שבחלקם דרשה התורה גברי עדות, ומקרים אחרים שבהם אין דין של גברי עדות על פי התורה. ונחזור ונצטט את תחילת דבריו:

שלא הקפידה תורה על העדת שני עדים ושאר משפטי העדות אלא בדבר שאין אתה יכול לעמוד על בוריו אלא מפי העדים ובעדותן, כגון שהעידו שזה הרג את זה או הלוה את זה.

הרמב"ם מגדיר באלו מקרים – ולא באלו עדויות – התורה החילה את גברי עדות, ולכן הוא נוקט בדוגמאות מפורשות, עדות רציחה או הלוואה. מקרים אלו מתאפיינים בכך שהעדות היא על אירוע שקרה בעבר ואיננו לפנינו עוד, ועל כן אין שום אפשרות לבחון אותה בהווה, אלא על פי העדים – "שאינ אתה יכול לעמוד על בוריו אלא מפי עדים ובעדותן".

לדעת הרמב"ם, אם כן, התורה חידשה שני עדים יכולים להוות תיעוד ראוי לאירוע קונקרטי, אולי משום האילון שבדבר, שאם לא כן, כיצד נוכל לקבוע את קיומה של מציאות מסוימת שכבר חלפה מן העולם?

לעומת זאת, מקרים שהם "דבר העשוי להגלות" לא נכללו בפרשת עדות, והתורה לא קבעה לגביהם דרישות מוגדרות מה יקבל בית הדין ומה לא. במקרים אלו כלולה השאלה אם אדם מסוים חי או מת, וכמו כן אם ראובן ושמעון אחים הם³⁰³, או אם יש לראובן בנים במדינת הים³⁰⁴. מקרים אלו באופן טבעי אינם צריכים עדים על מנת לברר את אמיתתם, שכן הם ידועים לכולי עלמא, או לפחות ניתן להניח שיהיו ידועים.

וכך הם המשיך דבריו:

אבל דבר שאפשר לעמוד על בריו שלא מפי העד הזה ואין העד יכול להשמיט אם אין הדבר אמת, כגון זה שהעיד שמת פלוני לא הקפידה תורה עליו, שדבר רחוק הוא שיעיד בו העד בשקר.

הרמב"ם מסביר שבדבר העשוי להתגלות, יש דרכים אחרות להשיג את המידע באופן משכנע, ובו לא הקפידה עליו תורה להסתמך דווקא על שני עדים, ולכן לא חלים שאר משפטי העדות. לפי הסבר זה, הסיפא "שדבר רחוק הוא שיעיד בו העד בשקר" אינה אלא טעמא דקרא, מדוע התורה אינה מדברת כלל על סוג זה של עדויות בפרשת עדות. וכמו שהראנו לעיל, הרמב"ם פוסק שיש לסמוך על עדות עד אחד ש"ניתן לבעלה בן", אף שעדות זו לא יתגלה שקרה לעולם (שהרי גם אם לא יבוא הבן לפנינו, אין בכך סתירה לעדותו שניתן לבעלה בן).

מבואר אם כן, שהמציאות ש"אין העד יכול להשמיט אם אין הדבר אמת" אינה דרישה מחייבת. הלכה זו מוכיחה שחששו של העד שיתגלה שקרו אינו היסוד להסתמכות על דבריו, אלא כפי שהסברנו, סוג העדות הוא הקובע אם ניתן להסתמך על עדות שאינה של שני עדים. עדות על אירוע קונקרטי שחלף נידון בגדרי עדות; ולעומתו מידע על מציאות אינו כפוף לפרשת עדות ודיניה. בכלל זה כלולה גם המציאות ש"ניתן לבעלה בן".

כעת יש להסביר (בניגוד לתשב"ץ) שגם הסתמכות על עד מפי שפחה, מסיח לפי תומו ומפי הכתב, אינה סותרת דין תורה. כיוון שפרשת עדות אינה עוסקת כלל במקרה שהוא "דבר העשוי להגלות", חכמים הם שהגדירו על איזה מידע רשאי בית הדין להסתמך.

העובדה שדבר העשוי להתגלות מגדיר את סוג המקרים שבהם אין צורך במשפטי העדות באה לידי ביטוי גם בכך שהרמב"ם קושר דין זה עם המושג "גילוי מילתא"³⁰⁵, על פיו ניתן להסתמך על פסול עדות להעיד על כך שפלוגית ופלוני הם גיסיס לעניין ייבום, שכן כתב (יבום וחליצה, פרק ד הל' לא):

ואפילו אשה או עבד או קטן שהוא מכיר ונכון נאמנין לומר זה הוא פלוני אחי פלוני וזו היא יבמתו וחולצין על פיהן, מה שאין כן בשאר עדויות של תורה בין לעדות ממון בין לעדות איסור שזה דבר העשוי להגלות הוא אפשר לידע אמתת הדבר שלא מפייהן כענין שבארנו בסוף הלכות גירושין.

נקודת ההבדל בין שיטת הריטב"א והתוספות לבין שיטת הרמב"ם, היא שלדעתם צריך לטעון שרמת הוודאות שעדות עד אחד כשר בדבר העשוי להגלות או גוי מסיח לפי תומו זהה לרמת הוודאות הנוצרת מכוח עדותם של שני עדים, וזו הסיבה שניתן להסתמך על עדויות אלו מדאורייתא. לפי גישה זו, שני עדים מבטאים רמת ודאות נדרשת, ועל כן ניתן ליצור רמת ודאות זהה בסיטואציות מסוימות, כגון דייקא ומינסבא ומילתא דעבידא לאיגלויי³⁰⁶.

³⁰³ רמב"ם, יבום וחליצה פרק ד הל' לא, וראה להלן.

³⁰⁴ רמב"ם שם, פרק ג הל' ה, וראה להלן.

³⁰⁵ יבמות ט: :: "והלכתא גלויי מילתא בעלמא הוא ואפילו קרוב ואפילו אשה".

³⁰⁶ וראה להלן בשיטת הרמב"ם, שני עדים כלל אינם מבטאים רמת ודאות נדרשת.

לעומת זאת לדעת הרמב"ם, כפי שהסברנו, הסיבה שניתן להסתמך על עדויות אלו היא שהתורה לא הגדירה דיני עדות במקרים ש"אפשר לידע אמתת הדבר שלא מפיהן" של העדים, ובמצב זה יש כוח ביד חכמים לקבוע על אלו עדויות ניתן להסתמך. כעת ניתן לטעון שהסתמכות על הכתב או על שפחה המסיחה לפי תומה אינה ודאית ברמה השווה להסתמכות על שני עדים, אך אין בכך סתירה לדין התורה – כיוון שסוף סוף פרשת עדות לא נאמרה על עדויות אלו.

יישוב הקשיים בשיטת הרמב"ם

כעת ניתן לבאר את הסתירות לכאורה בלשונו של הרמב"ם. האם לדעת הרמב"ם הסתמכות על עד אחד היא 'דבר תורה' כמשתמע מהלכות גירושין, או 'מדבריהם', כפי שעולה לכאורה מהלכות עדות?

על עדות במקום שהוא "דבר העשוי להגלות", אומר הרמב"ם "שלא הקפידה תורה על העדת שני עדים ושאר משפטי העדות" – כלומר על מקרים אלו התורה כלל לא דברה בפרשת עדות, מפני שיש דרכים אחרות לחשיפת האמת.

הסברנו, שבמקום שהתורה לא קבעה את דיני עדות, חכמים הם שהגדירו אלו עדויות יש לקבל בהקשר זה ואלו עדויות אין לקבל. אמנם, מקורה של הקביעה הוא מדברי חכמים, אך אין היא עומדת בסתירה לדין תורה. על פי הסבר זה, לשון 'הקלו חכמים' שבסוף דברי הרמב"ם עניינה שחכמים הגדירו סף דרישות נמוך כשלעצמו, אך אין הכוונה שקבעו רף שהוא מתחת לדרישה המפורשת בתורה.

לפיכך יש לפרש בדבריו, שמה שכתב בהלכות עדות שעדות עד אחד באשה לומר לה שמת בעלה הוא 'מדבריהם', אין כוונתו שזו תקנת חכמים הנוגדת (או עוקרת) דין תורה, אלא שאין התייחסות בתורה לדין זה, וחכמים הם שקבעו שניתן להסתמך על עד אחד. לשון 'מדבריהם' אינה מתארת את התוקף והמעמד של קבלת עד אחד, אלא את מקור הדין, וכאמור, קביעה זו שניתן להסתמך על עד אחד חכמים קבעה³⁰⁷. דין זה עומד בניגוד לעגלה ערופה וסוטה, שאצלם באופן בסיסי יש צורך בעדות, שכן מדובר על תיעוד אירוע שחלף. על כן נדרש גם לימוד מפורש מן הכתובים.

שיטה זו, המסבירה כי בעדות עד אחד הקלו חכמים משום שבמקרה זה אין גרדי עדות מדין תורה, ולא מטעם נאמנות ודאית מהטעמים השונים, מצאנו גם בשם הרמב"ן. וכך הם דברי רבנו קרשקש (גיטין ב: ד"ה והא דאמרינן):

ואי קשיא לך, ואם איתא דדבר שבערוה אינה פחות מב', ואם כן היאך משיאין אשה שמת בעלה על פי עד אחד ואפילו בעכו"ם מסיח לפי תומו נאמן?

ותרצו בשם הרמב"ן, דבדבר שהוא משום ערוה בעיני ב' ואין עד אחד נאמן, אבל התם אינו אלא גילוי מלתא בעלמא שאנו צריכין לדעת אם מת בעלה, וכל שנראה שאינו משקר נאמן ומש"ה האמינו עובדי כוכבים מסיח לפי תומו³⁰⁸.

אם כן, גם הרמב"ן מסביר שיסוד ההסתמכות על עד אחד הוא שלא חלים כאן גרדי עדות הדורשים שני עדים. לדעתו, הטעם הוא פורמאלי לגמרי, שמדובר בגילוי מלתא בעלמא. לדעת הרמב"ם לפי הבנתנו, התורה נמנעה מלהחיל גרדי עדות כיוון שיש אפשרויות אחרות לעמידה על אמתם של דברים.

בהמשך דבריו מסביר הרמב"ן מה מקומו של השיקול "מתוך חומר":

וזהו עיקר הטעם שהאמינוהו, ואע"ג דאמר התם טעם משום חומר שהחמרת עליה בסופה הקלת עליה בתחלה, עיקר הטעם אינו אלא מטעמי דפרישית אבל מפני רצון הבריות אלמלא הטעם ההוא דמשום חומר כו' לא היינו מאמינים אותו אע"פ שהיה מן הדין להאמינו ומשום דאינו אלא גילוי מלתא וכדפרישית. ותדע לך, דאם איתא דמן הדין לא היה ראוי להאמינו היאך אפשר שנאמין אותו משום טעם דחומר שהחמרת כו', ואוקמיה אדינא.

³⁰⁷ הבחנה זו בין מקור הסמכות לתוקף הדין עולה גם בשיטת הרמב"ם לגבי מניין המצוות. הרמב"ם מבאר בשורש השני בספר המצוות "שאין ראוי למנות כל מה שלמדים באחת משלוש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן או מריבוי". ומסביר הרמב"ם: "ואולי תחשוב שאני בורח מלמנותן להיותן בלתי אמתיות והיות הדין היוצא במדה ההיא אמת או בלתי אמת [הבדל בתוקף], אין זו הסיבה. אבל הסיבה כי כל מה שיוציא אדם ענפים מן השורשים שנאמרו לו למשה בסיני בבאור והם תרי"ג מצוות ואפילו היה המוציא משה בעצמו אין ראוי למנותם... כי כל מה שלא שמעו בסיני בבאור הנה הוא מדברי סופרים".

בעדות עד אחד בסוטה וכן בעגלה ערופה, הרמב"ם לומד שהם נלמדים מפשט הפסוקים. בסוטה נאמר: "ועד אין בה" – והכוונה היא לכל עד, אפילו עד אחד. וכן בעגלה ערופה נאמר "לא נודע מי הכהו" – ופירושו שלא נודע בשום דרך, אפילו לא על ידי עד אחד או פסול.

³⁰⁸ ייתכן שהרמב"ן לא בא להתמודד עם הצורך הכללי בשני עדים בכל מקום שבתורה אלא דווקא כאן, משום שהיו דבר שבערוה. על כך השיב שעדות על מיתה אינה במסגרת דבר שבערוה, אלא רק 'גילוי מלתא'.

כלומר, למרות שמבחינה פורמאלית אין צורך בשני עדים, סוף סוף קיים חשש צדדי של 'רצון הבריות'³⁰⁹, וחשש זה נפתר על ידי 'מתוך חומר', דהיינו בדיקת האשה.

"דייקא ומנסבא" בשיטת הרמב"ם

כפי שהסברנו לעיל, שיטת הרמב"ם שונה משיטת הריטב"א, ולדעתו נאמנות עד אחד אינה מסתמכת על השיקול של 'מתוך חומר'. לכאורה שיטה זו תמוהה, שכן היא אינה מתיישבת עם הגמרא בדף פח, שם מובאים דברי ר' זירא ("מתוך חומר...") בהקשר של המשנה, העוסקת באשה שנישאה על פי עד אחד³¹⁰.

ונראה שלדעת הרמב"ם נחלקו הסוגיות אם דבריו של ר' זירא באו לבאר את ההיתר על פי עד אחד, כמו בסוגיה בריש פרק י', או רק את היתר אשה על פי עדות עצמה. שהרי, כפי שהבאנו במבוא, בשלוש סוגיות עולה הספק אם נאמנות עד אחד היא משום מלתא דעבידא לאגלויי או משום ש"היא גופא דייקא ומנסבא" (שהוא הטעם שהביא ר' זירא)³¹¹.

הרמב"ם סובר שהספק לגבי יסוד נאמנותו נפשט משום שהוא "מלתא דעבידא לאגלויי", כשיטת הרי"ף. שיטתו זו באה לידי ביטוי בכל הסוגיות הנידונות, ועל כן פסק שעד אחד נאמן להעיד לייבמה להתירה לשוק (יבום וחליצה, פרק ג הל' ה); עד אחד במלחמה נאמן כשאומר קברתי (גירושין, פרק יג הל' יט). וכמו כן, לגבי עד אחד בקטטה, הגם שפסק שהדין ספק, פירש שהוא משום שמא האשה שכרה את העד בשקר (שם, שם הל' א).

לדעת הרמב"ם אם כן, בעד אחד אין מסתמכים על השיקול של "דייקא ומנסבא", ועל כן יש לפרש שדברי ר' זירא "מתוך חומר" נאמרו לא על היתר עד אחד, אלא רק על היתר אשה על פי עדות עצמה³¹².

נראה שהבנה זו עולה בקנה אחד עם שיטתו בנאמנות עד אחד, שכן לדעת הראשונים שדייקא ומנסבא ומלתא דעבידא לאגלויי שניהם שיקולים המובילים יחדיו לכך שרמת הוודאות מכוח העדות וזהה לרמה של עדות שני עדים, והגיויני שיסבירו שגם בעדות יבמה האשה דייקא. אך הרמב"ם מבין שהצד בחקירה הסובר שטעם נאמנות עד אחד הוא משום מלתא דעבידא לאגלויי סבור שההיתר אינו מבוסס על שיקולי נאמנות, אלא על כך שאין גדרי עדות מן התורה במקרה של מלתא דעבידא לאגלויי. וממילא אין צורך לטעון שגם ביבמה האשה דייקא במידה פחותה.

שני עדים בשיטת הרמב"ם

יש להוסיף, כי לרמב"ם ישנה התייחסות ייחודית לדין התורה שיש להסתמך על שני עדים. וכך הם דבריו בהלכות יסודי התורה (פרק ח הל' ב):

נמצאת אומר שכל נביא שיעמוד אחר משה רבינו אין אנו מאמינים בו מפני האות לבדו כדי שנאמר אם יעשה אות נשמע לו לכל מה שיאמר אלא מפני המצוה שצוה משה בתורה ואמר אם נתן אות אליו תשמעון. כמו שצונו לחתוך הדבר על פי שנים עדים ואע"פ שאין אנו יודעין אם העידו אמת אם שקר כך מצוה לשמוע מזה הנביא אע"פ שאין אנו יודעים אם האות אמת או בכישוף ולט.

כלומר, דין התורה שיש להסתמך על שני עדים אינו ביטוי לעובדה שעדות שני עדים ודאי אינה בשקר, אלא דין תורה "שצונו" להסתמך על מידע שהגיע משני עדים, "אף על פי שאין אנו יודעין אם העידו אמת אם שקר".

דבריו מפורשים עוד יותר בהלכות סנהדרין (פרק כד הל' א), שם מדובר בדיני ממונות:

יש לדיין לדון בדיני ממונות על פי הדברים שדעתו נוטה להן שהן אמת והדבר חזק בלבו שהוא כן אף על פי שאין שם

³⁰⁹ לא נתבאר מה כוונתו ב"רצון הבריות". לדעת הרב אליהו ליכטנשטיין (המהדיר בהוצ' מוסד הרב קוק) "אולי צ"ל ריבון (במקום רצון)" – וזהו החשש. ניתן אולי להסביר שרצון הבריות הוא האינטרסים של הבריות, והכוונה היא לחשש משקר.

³¹⁰ ראה לעיל במבוא.

³¹¹ התוספות (צג: ד"ה עד) יישבו את הסתירה בין פשוט הגמרא בדף פח, לספק בשלוש הסוגיות, שגם במקרים אלו קיימת סברת דייקא ומנסבא, אך לא באותה מידה כפי שהיא קיימת במקרה רגיל, ועל כן "לא דייקא כוליה האי". לדעת הרמב"ם זו מחלוקת סוגיות.

³¹² גם בירושלמי נראה שטעמי ההיתר על פי עדות האשה עצמה ועל פי עד אחד שונים, שכן מסביר הירושלמי (פרק טו הל' א): "ואפילו כמשנה הראשונה שאין עד אחד מתירה היא מותרת עצמה. מה בינה לעד אחד? עד אחד חשוד לקלקלה והיא אינה חשודה לקלקל את עצמה". בכל אופן, השיקול של זהירותה של האשה לא מופיע כהסבר לנאמנותה של העד.

ראיה ברורה, ואין צריך לומר אם היה יודע בודאי שהדבר כן הוא שהוא דן כפי מה שיודע. כיצד? ... וכן אם יצא שטר חוב לפניו ואמר לו אדם שסמך עליו אפילו אשה או קרוב זה פרוע הוא אם סמכה דעתו על דבריו יש לו לומר לזה לא תפרע אלא בשבועה... שאין הדבר מסור אלא ללבו של דיין לפי מה שיראה לו שהוא דין האמת.

אם כן, למה הצריכה תורה שני עדים, שבזמן שיבואו לפני הדיין שני עדים ידון על פי עדותן אע"פ שאינו יודע אם באמת העידו או בשקר.

כלומר, בדיני ממונות הרמב"ם מציג שתי אפשרויות להכרעת הדין: האחת, שכנוע של בית הדין מטעמים שונים, 'אף על פי שאין שם ראיה ברורה'; והשנייה, הסתמכות על שני עדים גם בלא שכנוע – וזאת על פי דין התורה.

לפיכך יוצא שלשיטת הרמב"ם, בדין שני עדים לא השמיעה לנו תורה מהי רמת השכנוע והוודאות הנדרשת, ולכן לא ניתן ליצור צירופים שונים המקבילים ברמת הוודאות (השכנוע) שיוצרים שני עדים, שכן שכנוע אנושי ויכולת הסתמכות על שני עדים הם שני מסלולים נפרדים. במקום בו דורשת התורה דווקא שני עדים (דיני נפשות) לא יועיל שכנוע כלל, וישנם תחומים בהם התורה לא הגדירה כלל את דרכי ההוכחה (דבר העשוי להתגלות), ובהם חכמים הם הקובעים מה יתקבל בבית הדין ומה לא.

על רקע גישתו של הרמב"ם שאין לראות בשני עדים ביטוי לרמה של נאמנות וודאות אלא קביעה של התורה שיש להסתמך על עדות של שני עדים, ניתן לעמוד על הבחנה נוספת בין דברי הרמב"ם לבין לשונותיהם של הריטב"א והתוספות ישנים שהבאנו בראשית הדברים.

לדעת הריטב"א והתוספות, "מתוך חומר" יוצר מצב שדומה מבחינת רמת הוודאות לשני עדים. לשון התוספות היא: "מהני שפיר כשני עדים דודאי לא משקרא", ולשון הריטב"א: "דאנן סהדי במילתא. ופרסום כזה נחשב בכל מקום כעדות". הבסיס להשוואה הוא ששני עדים הם הביטוי לוודאות שדרשה תורה, וגם עד אחד בעדות אשה נותן אותה ודאות.

לעומת גישה זו, לדעת הרמב"ם, שני עדים אינם הגדרה המבטאת את רמת הוודאות שהתורה דרשה בעדות, אלא קביעת סטנדרט פורמאלי. לפיכך הרמב"ם לא משווה הסתמכות על עד אחד בדבר העשוי להתגלות לדין שני עדים; הוא רק מסביר כי בדבר העשוי להתגלות לא קיימת הדרישה של שני עדים, ועל כן בסמכותם של חכמים לקבוע אלו עדויות לקבל ואלו לא, אך זאת במישור מנותק לגמרי מדין שני עדים.

סיכום

נחלקו ראשונים בשאלה אם הסתמכות על עד אחד באשה היא תקנת חכמים העוקרת דין תורה (תוספות), או דין דאורייתא. הריטב"א והתוספות ישנים הסבירו שבמציאות של עד אחד באשה קיימת ודאות לאמיתותה של העדות ברמה שהיא קיימת בשני עדים במקום אחר, ועל כן עדות זו היא דאורייתא.

בשיטת הרמב"ם נתבאר שהסתמכות על עד אחד באשה אינה עוקרת דין תורה, כיוון שבמקרה שהוא מלתא דעבידא לאגלויי לא נאמרה כלל פרשת עדות, וממילא סמכותם של חכמים היא לקבוע אלו עדויות יתקבלו בבית הדין ואלו לא. בכך מתבארות הסתירות לכאורה בלשונותיו של הרמב"ם, שאמנם מסביר ש"לא הקפידה תורה על העדת שני עדים" מחד גיסא (סגנון המורה שהדין דאורייתא), ומאידך גיסא בהלכות עדות כתב שהסתמכות על עד אחד היא "מדבריהם", וכן בהלכות גירושין כתב "לפיכך הקלו חכמים".

לשיטת הרמב"ם, דיני קבלת עדות באשה נקבעו על ידי חכמים משום שבמקרים אלו לא חלות הדרישות של פרשת עדות, שני עדים ודרישה וחקירה, אך ודאי שאין קביעות חכמים אלו עוקרות דין תורה. כמו כן, באופן זה מתבארת העובדה שבמסגרת העדויות שהכשירו חכמים נכללות גם עדויות עד מפי עד ומן הכתב, שבאופן ספציפי אין בהם את חששו של העד שמא יתגלה שקרו ברבים.

הרב ידידיה כהנא

גוי מסיח לפי תומו בעדות אשה

פתיחה

למרות שבדרך כלל חשוד הגוי בשקר³¹³, מצאנו שבמקרים מסוימים התירו חז"ל להסתמך על עדותו של גוי, כאשר הוא מסיח לפי תומו

³¹³ עיין, למשל, גיטין יא. לגבי שטרות שנעשו בהדיוט, וברש"י שם, ד"ה אבל: "דהנהו ודאי פסילי דלא קפדי אאורועי נפשיהו וחתמי שיקרא". עיין גם נדה מה: "ואי בעית אימא, אשר פיהם דבר שוא וימינם ימין שקר", ועוד מקומות רבים.

(להלן: מסל"ת). אחד מן המקרים הוא עדות אשה, כלומר, עדות שמת בעלה, שעל פיה מותרת האשה להינשא. מהי הגדרת הנאמנות של הגוי להתיר אשת איש?

בדברינו נעסוק בעיקר בשתי שיטות: שיטת הרמב"ם ושיטת המחבר וסיעתו.

הקדמה – המקור לנאמנות גוי מסל"ת

נאמר במשנה (קכא):³¹⁴

אפילו שמע מן הנשים אומרות מת איש פלוני – דיו. ר' יהודה אומר: אפילו שמע מן התינוקות אומרים הרי אנו הולכין לספור ולקבור את איש פלוני.

בין שהוא מתכוין ובין שאינו מתכוין. ר' יהודה בן בבא אומר: בישראל אע"פ שהוא מתכוין; ובעובד כוכבים, אם היה מתכוין – אין עדותו עדות.

מבארת הגמרא:

ובעובד כוכבים אם היה מתכוין וכו'. אמר רב יהודה אמר שמואל: לא שנו אלא שנתכוין להתיר, אבל נתכוין להעיד – עדותו עדות. היכי ידעינן? אמר רב יוסף: בא לבית דין ואמר איש פלוני מת השיאו את אשתו – זהו נתכוין להתיר, מת סתם – זהו נתכוין לעדות.

איתמר נמי, אמר ריש לקיש: לא שנו אלא שנתכוין להתיר, אבל נתכוין להעיד – עדותו עדות. אמר ליה ר' יוחנן: לא כך היה מעשה באושעיא ברבי, שהתירם עם שמנים וחמשה זקנים? אמר להם: לא שנו אלא שנתכוין להתיר, אבל נתכוין להעיד – עדותו עדות, ולא הודו לו חכמים! אלא מתניתין דקתני "ובעובד כוכבים אם היה מתכוין אין עדותו עדות" היכי משכחת לה? במסיח לפי תומו.

כי ההוא דהוה קאמר ואזיל: מאן איכא בי חיזאי, מאן איכא בי חיזאי, שכיב חיזאי! ואנסבה רב יוסף לדביתהו. ההוא דהוה קאמר ואזיל: ווי ליה לפרשא זריזא דהוה בפומבדיתא דשכיב! ואנסבה רב יוסף, ואיתימא רבא לדביתהו.

מצאנו מחלוקת בגמרא בין רבי יוחנן לבין ריש לקיש, אם גוי נאמן להשיא אשה בעדותו, או שהוא נאמן רק אם הוא מסיח לפי תומו. ריש לקיש סובר שנאמן בעדותו, ובלבד שלא יתכוון להתיר את האשה, ואילו רבי יוחנן סובר שבכל מקרה שבו הגוי מתכוון להעיד – אינו נאמן כלל, ונאמן רק במסיח לפי תומו, כאשר הוא מספר סיפור בעלמא ואינו מודע כלל למשמעויות המשפטיות של דבריו.

את המחלוקת אפשר להבין בשתי צורות:

א. ריש לקיש ורבי יוחנן מסכימים שהסיבה שגוי אינו נאמן היא משום שיש חשש שהוא משקר, ורק נחלקו עד כמה. ריש לקיש סובר שכאשר הגוי אינו מודע לתועלת שבדבריו, הוא אינו משקר. הגוי אינו נחשב כשקרן באופן טבעי, אלא רק כאשר יש לו מטרה מסוימת בשקר. לכן כאשר אין לשקר מטרה מוגדרת, היינו שהוא אינו מודע לתוצאה המשפטית של היתר האשה – הוא אינו חשוד לשקר. לעומתו סובר רבי יוחנן שאין לסמוך על דבריו של גוי כלל, אלא כאשר הוא אינו מודע לכך שמישהו סומך על דבריו. כלומר, הגוי נחשב כשקרן באופן טבעי, אלא אם ברור מדבריו שהוא אינו מתכוון לומר את הדברים שאנו מסיקים מדבריו. לפי הסבר זה, המחלוקת היא ברמת החשש לשקר, ולא מחלוקת מהותית.

ב. ריש לקיש סובר שאין בעיה מהותית בעדותו של הגוי, אך עדיין יש חשש שמא הוא משקר. את הבעיה הזאת אפשר לשלול כאשר הוא אינו יודע שמתירים את האשה על פי דבריו. לעומתו סובר רבי יוחנן שהגוי פסול לעדות באופן מהותי, אלא שאם בית הדין מתרשם מדבריו שאכן הבעל מת, אפשר להתיר את האשה על פי התרשמות זו. התרשמות זו קיימת רק כאשר הגוי מסיח לפי תומו. לפי הבנה זו, המחלוקת היא מהותית, אם הגוי נאמן להעיד או שלא.

הלכה נפסקה כרבי יוחנן³¹⁵. אם כן, יש לברר אם פירוש הדבר שהגוי נאמן באופן עקרוני, אלא שכדי שנהיה בטוחים מחשש שקר צריך שיסיח לפי תומו, או שמא הגוי הוא רק מקור הידיעה, ובעצם אין לו נאמנות כלל והדין נקבע רק על פי ההתרשמות של בית הדין מדבריו.

³¹⁴ כל מראי המקומות מתייחסים למסכת יבמות, ובשו"ע ובית יוסף – לחלק אבן העזר, אלא אם צוין אחרת.

³¹⁵ עיין רי"ף שם מו, וכן פסקו כל הפוסקים, שדווקא במסל"ת נאמן.

א. מחלוקת הרמב"ם והמחבר – הטענה

אנו טוענים כי הרמב"ם סובר שנאמנות גוי במסל"ת נובעת מהתרשמות של בית הדין ולא מהנאמנות של הגוי, מעין "גילוי מילתא בעלמא". במילים אחרות, אין לגוי כל נאמנות, אפילו במסל"ת, אלא שכאשר גוי מסל"ת בית הדין מבין שאכן הבעל מת ומתיר את האשה.

סברה מעין זו מצאנו בנמוק"י (יבמות מו. ד"ה גמ' קמצא) בשם הרשב"א:

דגוי מסיח לפי תומו אינו נאמן מדין עדות דגוי לאו בר עדות הוא כלל אלא משום דקים לן דקושטא קאמר כיון דמסל"ת, ומשום עיגונא אקילו בה ואין לנו לחוש שמא תשכור גוי שיאמר כן מסל"ת אף על פי כן יש לו לדיין לדקדק בזה יפה אם נראה בדבר רמאות, הרשב"א ז"ל.

ועלינו לשאול, מנין לנו שבאמת אפשר להתיר אשה על פי אומדנה בלבד?

נציין כאן את דברי הרמב"ם (גירושין פרק יג הל' כט):

אל יקשה בעיניך שהתירו חכמים הערוה החמורה בעדות אשה או עבד או שפחה או גוי המסל"ת ועד מפי עד ומפי הכתב ובלא דרישה וחקירה כמו שבארנו, שלא הקפידה תורה על העדת שני עדים ושאר משפטי העדות אלא בדבר שאין אתה יכול לעמוד על בריו אלא מפי העדים ובעדותן כגון שהעידו שזה הרג את זה או הלוח את זה. אבל דבר שאפשר לעמוד על בריו שלא מפי העד הזה ואין העד יכול להשמיט אם אין הדבר אמת כגון זה שהעיד שמת פלוני, לא הקפידה תורה עליו, שדבר רחוק הוא שיעיד בו העד בשקר, לפיכך הקלו חכמים בדבר זה...

כלומר, התורה לא הקפידה במקרה זה על דיני עדות³¹⁶, ועל כן ניתן לומר שגם אומדנה מועילה.

לעומתו המחבר, על סמך כמה ראשונים (שהבולט בהם הוא המהרי"ק), סובר שהגוי נאמן בעדותו, אלא שבדרך כלל אנו חוששים שהוא משקר, אלא אם הוא מסל"ת.

להלן נראה מספר סוגיות שבהן נחלקו הרמב"ם והמחבר, ונראה שמחלוקותיהם תלויות בשאלה זו.

ב. האם במסל"ת צריך קישור דברים?

מלשון הרמב"ם (גירושין, פרק יג הל' יא) משמע שגוי נאמן במסל"ת רק כאשר העובדה שהבעל מת מובלעת בתוך עניינים אחרים:

כבר אמרנו שהגוי שהיה מסל"ת משיאין על פיו. כיצד? היה הגוי מסיח ואומר "אוי לפלוני שמת כמה היה נאה וכמה טובה עשה עמי", או שהיה מסיח ואומר "כשהייתי בא בדרך נפל פלוני שהיה מהלך עמנו ומת ותמהנו לדבר זה כיצד מת פתאום" וכיוצא בדברים אלו שמראין שאין כוונתו להעיד – הרי זה נאמן.

מלשון הרמב"ם משמע שהגוי נאמן במסל"ת רק כאשר הבליע את סיפור המיתה בתוך סיפור אחר. וכן כתב הר"ן (שו"ת, סי' ג):

ולענין מה שאמרת כי גוי שבא לפנינו ואמר מסל"ת איש פלוני מת לבד, אם נאמר שהוא מכויין להעיד כל זמן שלא יקדים דברים אחרים דומיא דמאן איכא בי חסא או חבל על פלוני ודומיהם?

אין ספק, שכל מי שמתכוין להעיד אומר אותו דבר לבדו ומי שהוא אומר מסל"ת אינו אומר אותו דבר לבדו אלא בקשר ענין לפניו או לאחריו, וכל שלא אמר כן אינו אומר כמספר דברים אלא כרוצה להודיע אותו דבר לבדו ואינו נאמן. וכולהו עובדי דגמרא הכי איתנהו והכי מוכחי.

דבר זה מובן אם נסביר שאין נאמנות לגוי אפילו במסל"ת, אלא שבית הדין מתרשם מהסיפור, וכיוון שהבליע את הדברים הנחוצים לצורך העדות בתוך סיפור לפי תומו, בית הדין יכול להתרשם שאכן הבעל מת.

הבית יוסף (סי' יז ד"ה גוי שמסיח) דן בדברי הרמב"ם והר"ן שהבאנו, שמהם משמע שצריך קישור דברים:

הר"י טייטצ'ן ז"ל כתב לי³¹⁷ כי ראיות הר"ן בתשובה זו הן חלושות, דאפשר לומר בכולן מעשה שהיה כך היה ושככל

³¹⁶ עיין בקובץ זה במאמרו של הרב סיני לוי, המוכיח שהתנאי של "דבר העשוי להגלות" אינו הכרחי, והעיקר הוא שלא הקפידה כאן התורה על הלכות העדות, ולפיכך קבעו חכמים את הגדרים לפי מה שנראה להם.

בתי דינים שהיו בסאלוניק בימי איתני וגאונים עולם שהיו בה פשט המנהג להתיר באמור הגוי איש פלוני בן פלוני או ממקום פלוני מת אף על פי שלא יקדים שום דבר אחר ובלבד שלא יתכוין לא להתיר ולא להעיד, ע"כ. וכך הם דברי הריב"ש בתשובות שכתבתי בסמוך וכן אמר לי מורי הרב הגדול ה"ר יעקב בי רב ז"ל שהוא מורה להיתר בפשיטות ומעשה בא לפניו... והתיר נשותיהם על פי עדות זו כיון שלא שאלו לגוים והם השיבו מעצמם...

גם הריב"ש כתב במפורש (שו"ת, סי' שפ) שאין צורך בקישור דברים, אלא כל שבא ואמר מעצמו שמת פלוני בלי ששאלנו אותו – משיאין את אשתו. הריב"ש טוען שאף הרמב"ם לא התכוון בדווקא שצריך קישור דברים³¹⁸.

אם כן, דעת הבית יוסף³¹⁹ היא שאין צורך בקישור דברים, ואם הגוי אומר שישראל מת וברור שאינו מתכוון להעיד – סומכים על דבריו. דבר זה מובן אם נאמר שאנו מאמינים לדברי הגוי כאשר הוא מסל"ת, ועל כן אין צורך בקישור דברים.

ג. גוי מפי גוי

במשנה (קכב.) נאמר שבעדות אשה מקבלים עד מפי עד:

והוחזקו להיות משיאין עד מפי עד, מפי עבד, מפי אשה, מפי שפחה.

נשאלת השאלה אם דין זה קיים גם בגוי מסל"ת? כלומר, האם גוי מסל"ת ששמע מפי גוי מסל"ת נאמן להשיא אשה על פיו?

במקרה שישראל שמע מגוי מסל"ת נאמר בגמרא שנאמן (קכא):

ההוא עובד כוכבים דהוה קאמר ליה לישראל "קטול אספסתא ושדי לחיואי בשבתא, ואי לא – קטילנא לך כדקטילנא לפלוני בר ישראל דאמרי ליה בשיל לי קדירה בשבת ולא בשיל לי וקטילתיה". שמעה דביתהו ואתאי לקמיה דאביי. שהיאת תלתא ריגלי. אמר לה רב אדא בר אבהו: זיל לקמיה דרב יוסף, דחריף סכינא. אזלה קמיה, פשט מהא מתניתין: "עובד כוכבים שהיה מוכר פירות בשוק ואמר פירות הללו של ערלה הן, של עזיקה הן, של נטע רבעי הן – לא אמר כלום", לא נתכוון אלא להשביח מקחו.

כלומר, רב יוסף סירב להתיר אשה במקרה שגוי אמר ליהודי שיחלל שבת, ואם לא יעשה כן יהרגנו כשם שהרג יהודי אחר, בנימוק שהגוי אמר כן רק כדי להטיל אימה. אך משמע שאם סיבה זו אינה קיימת משיאין אשה על פי ישראל המעיד מפי גוי מסל"ת.

וכך פסק הרמב"ם (גירושין, פרק יג הל' יב):

וישראל ששמע מגוי המסל"ת מעיד ששמע ממנו ותנשא על פיו. כמה דברים אמורים? שלא היתה שם אמתלא בשיחת הגוי שמא לא נתכוון אלא לדבר אחר, כגון שאמר לאחד עשה לי כך וכך שלא אהרוג אותך כדרך שהרגתי פלוני, אין זה מסל"ת שכונתו להטיל אימה על זה.

מלשוננו נראה שדין זה תקף דווקא במקרה שישראל העיד מפי גוי מסל"ת, משום שישראל נאמן בעדותו, והוא מביא אלינו את דברי הגוי כהווייתם. אך במקרה שגוי מסל"ת מעיד על פי גוי מסל"ת, אין לנו כל יכולת להתרשם מדברי הראשון. אמנם, לו הייתה לגוי מסל"ת נאמנות, היה דינו שווה לשאר פסולים בעדות אשה, שבהם עד מפי עד נאמן.

המהרי"ק מביא ראייה שגוי מסל"ת מפי גוי מסל"ת כשר לעדות אשה מהמשנה (קכב.), שם טוען רבי עקיבא שאין משיאין אשה על פי עדות פסולים (כגון אשה). וחכמים שחולקים עליו מביאים ראיה נגדו:

ר' עקיבא אומר: לא על פי אשה, ולא על פי עבד, ולא על פי שפחה, ולא על פי קרובים...

אמרו לו: מעשה בבני לוי שהלכו לצוער עיר התמרים וחלה אחד מהם והביאוהו בפונדק, ובחזרתם אמרו לפונדקית: "איה חברנו?" נומית להם: "מת וקברתיו", והשיאו את אשתו, ולא תהא כהנת כפונדקית? אמר להו: לכשתהא כפונדקית נאמנת, הפונדקית הוציאה להם מקלו ותרמילו וספר תורה שהיה בידו.

וכותב המהרי"ק (סימן קכא):

ראשונה על אשר כתבת דלא מצינו גוי מפי גוי במסל"ת נראה לע"ד שיש להביא ראיה שהוא נאמן מקל וחומר דאשה מפי אשה ואפילו עבד ואפילו שפחה דמהימנא כמו ששינונו בפרק בתרא דיבמות (קכב.) וכן פסקו כל הפוסקים. שהרי על

³¹⁷ מופיע בשו"ת להר"י טאיטצק, סי' יח.

³¹⁸ דברי הריב"ש הובאו ב"כסף משנה" על הרמב"ם.

³¹⁹ והדבר תמוה, שבשו"ע לא הזכיר המחבר את הדיון על קישור דברים כלל, ואף העתיק בסתם את דברי הרמב"ם.

כרחק צריך לומר דכותי מסל"ת מהימן טפי מאשה המתכוונת להעיד, שהרי שנינו שם "...רבי עקיבא אומר לא על פי אשה ולא על פי קרובים. אמרו לו... אמר להם לכשתהא הפונדקית כו" ופירש שם רש"י וז"ל "אומר לכשתהא הפונדקית נאמנת כלומר לכשימצא הדבר אמת שהאמינו הפונדקית שהרי לא סמכו עליה אלא לפי תומה הסיחה בהראותה להם מקלו ותרמילו וקברו"... הרי לך בהדיא דאע"ג דפליג ר' עקיבא באשה, אפילו כהנת מיוחסת ואמר דלא מהימנא, אפילו הכי מודה בגויה מסל"ת דמהמנא... שמע מינה דכותי עדיף טפי מאשה המכוונת להעיד.

ואם כן, מדחזינן דאשה מפי אשה ומפי שפחה מהימנא, כ"ש כותי מסל"ת מפי כותי מסל"ת. ואין לומר דאדרבה מדרבנן נייטי ראייה דכותי מסל"ת גרע מאשה מדאמרו לו לרבי עקיבא ולא תהא בת כהנת כפונדקית... אלא ודאי צריך לומר דלדברי חכמים סמכו על עדות הפונדקית בלא טעם מסל"ת ומשום כך הוצרך להשיב להם שלא ימצאו הדברים כן שהרי לא עליה סמכו אלא מסל"ת היתה כו'. ומאחר שכן הרי זכינו לדין דמדרכי עקיבא מוכח דע"כ סבירא ליה דמהימנותא דכותי מסל"ת עדיף מסהדותא דאתתא ישראלית המכוונת להעיד.

המהרי"ק מסביר שלפי רבנן הפונדקית נאמנת אף שאינה מסל"ת, ואילו לפי רבי עקיבא נאמנת דווקא במסל"ת. ממילא לר"ע אין ללמוד קל וחומר מגוי מסל"ת להכשיר עדות פסול שמתכוון להעיד. מכך מסיק המהרי"ק שנאמנות גוי במסל"ת עדיפה על נאמנות פסול עדות. אם כן, כיוון שלהלכה פסול נאמן ואף פסול מפי פסול, קל וחומר שגוי מסל"ת מפי גוי נאמן גם כן³²⁰.

ברור שסברה זו תוקפה רק אם נאמר שלגוי מסל"ת יש נאמנות, אבל אם נאמר שזו רק התרשמות של בית הדין – אין לקל וחומר זה מקום, משום שבגוי מפי גוי חסרה ההתרשמות מדברי הראשון. לפי זה ניתן בהחלט לומר שגוי מסל"ת מוכיח לנו שהבעל מת באופן טוב יותר מפסול עדות, אך עדיין בעדות מפי גוי אחר יגרע. מכאן שהמהרי"ק סובר שאין הבדל בין הגדרת הנאמנות של הפסולים לזו של גוי מסל"ת.

דברים מפורשים אף יותר מצאנו בתרומת הדשן (פסקים סימן רכג) בשם תשובת מהר"ם:

כתב מהר"ם... דאין לך עדות גדול מנכרי המסל"ת... מדקאמר אין לך עדות גדול מנכרי, משמע דעדיפא מעדות שאר פסולים כמו אשה ועבד, ובאשה ועבד משנה שלמה היא דמשיאים אשה מפי עבד ומפי שפחה.

וכן פסק המחבר (סימן יז סע' טז):

עובד כוכבים מסיח לפי תומו מפי עובד כוכבים מסיח לפי תומו – משיאין על פיו.

אם כן, נמצאנו שוב למדים שהמחבר סובר שעדות גוי מסל"ת היא עדות שחכמים ראו אותה כמהימנה, ואילו לדעת רמב"ם אין בדברי הגוי אלא יצירת אומדנה שהבעל מת.

ד. עדות בכתב של גוי במסל"ת

פסק הרמב"ם (גירושין פרק יג הל' כח):

מצאו כתוב בשטר מת איש פלוני בן פלוני או נהרג איש פלוני בן פלוני ונודע שזה כתב ישראל – הרי זה תנשא אשתו.

יש להבין מדוע צריך לדעת שכתב את השטר ישראל, הרי אף אם כתבו גוי הוא מסל"ת? והמגיד משנה מפרש (שם):

והטעם, לפי שלא הוכשר גוי אלא במסל"ת, אבל לא כתבו.

ומקשה הבית יוסף (בדק הבית, סימן יז ד"ה כתוב בשטר):

ומ"ש שלא הוכשר גוי אלא במסל"ת אבל לא כתבו, אין לו טעם. שאם כתוב בדרך מסל"ת למה יגרע?

לפי מה שאמרנו התירוץ פשוט, שבכתב אף שהגוי מסל"ת, אין לנו אפשרות להתרשם שהבעל מת, מכיוון שהגוי אינו בפנינו, ועל כן אין משיאים את האשה.

אך המחבר חולק ופוסק (סימן יז סע' יא):

³²⁰ יש לעיין הרבה על הוכחתו של המהרי"ק, שהרי מלבד שלפי סברת הרמב"ם אין הוכחתו נכונה, הרי שמגוף הדין, שרבי עקיבא הכשיר גוי מסל"ת ולא אשה, אף שבאשה אין חשש שקר, היא הוכחה חזקה שאין הגוי נאמן אלא שזו התרשמות. שהרי, אם נאמר שהמסל"ת רק מסיר את חשש השקר, במה עדיף גוי מסל"ת על פסול אחר, שהרי אין בפסולי עדות משום חשש שקר. אלא על כרחך שנאמן מכל התרשמות בית הדין, ואם כן הוכחת המהרי"ק "מעיקרא דדינא פירכא", וצ"ע.

מצאו כתוב בשטר מת איש פלוני בן פלוני או נהרג – תנשא אשתו, ואפילו אינו מקיים. ולהרמב"ם צריך שידעו שהוא כתב ישראל.

ומשמע שלא פסק את שיטת הרמב"ם להלכה. כאן ממשיך המחבר לשיטתו, שגוי מסל"ת נאמן ככל העדים, ועל כן מועילה עדותו גם בכתב.

ה. רוב דעות בגוי מסל"ת

נאמר בגמרא (פח):

רבי נחמיה אומר: כל מקום שהאמינה תורה עד אחד – הלך אחר רוב דעות, ועשו שתי נשים באשה אחת כשני אנשים באיש אחד, אבל שתי נשים באיש אחד – כפלגא ופלגא דמי.

הבאנו כאן רק את דעת רבי נחמיה, שנפסקה להלכה מתוך המחלוקת בגמרא. לפי דעה זו הולכים אחר הרוב בעדות פסולים על מיתת הבעל. כלומר, שתי נשים עדיפות על אחת, בין לקולא ובין לחומרה, דהיינו: אם לא נישאה – תנשא, ואם נישאה על פי אשה ובאו שתי נשים ואמרו שלא מת – תצא.

וכן פסק הרמב"ם (גירושין, פרק יב הל' יח-כ):

בא עד אחד והעיד שמת בעלה והתירוה להנשא על פיו... ובאו שנים ואמרו לא מת, אע"פ שנשאת – תצא. במה דברים אמורים? בשהיה האחד שנשאת על פיו כמו השנים שבאו והכחישו אותו, כגון שנשאת על פי איש ובאו שנים ואמרו לא מת, או שנשאת על פי אשה או על פי עצמה ובאו שתי נשים או שני פסולין של דבריהן ואמרו לא מת. אבל עד כשר אומר מת ונשים רבות או פסולין אומרים לא מת – הרי זה כמחצה למחצה, ואם נשאת לאחד מעדיה והיא אומרת ודאי מת הרי זה לא תצא.

הרמב"ם לא התייחס למקרה של גוי מסל"ת³²¹, כלומר מה יהיה הדין במקרה שגוי מסל"ת סיפר שהבעל מת ונישאה על פיו, ואחר כך סיפרו שני גויים מסל"ת שלא מת?

נראה שדין "רוב דעות" אינו תקף בגוי מסל"ת, משום שאין לגוי נאמנות של עד, אלא בית הדין מתרשם מדבריו לגבי מיתת הבעל. אם כן, המושג "רוב דעות" אינו שייך כאשר איננו מתייחסים כלל לדעת המעיד בדבר.

הרשב"א כתב סברה זו במפורש (שו"ת מיוחסות, סי' קכח³²²):

ואם הראשון העיד לפי תומו... והתירוה על פיו לינשא... ודאי הוא שמבטלין דברי העד הראשון ומוציאין אותה מהיתרה הראשון על פי שני הישמעאלים הבאים באחרונה שאומרים שלא מת, כדרך שאמרו בפסולי עדים כגון נשים ועבדים. שבאמת הולכים בהם אחר רוב דעות...

אלא שיש לדון בדבר, לפי שיש לומר שאין אומרים כן בישמעאלים וכותים. אלא כיון שהתירוה על פי כותי אחד מסל"ת, אע"פ שבאו אחר כך מאה כותים... אין מוציאין אותה מהיתרה הראשון. ואינם דומים לשאר פסולי עדות, לפי ששאר פסולים, בנשים ובעבדים ושפחות וקרובים, אפילו במתכוונים להעיד ולהתיר הרי אלו נאמנים, מפני שאין אנו חושדין אותם שמשקרים... אבל בכותי, לאו מחמת פסול עדות בלבד אנו פוסלין אותו, אלא אפילו מחמת שאנו מחזיקים אותו כשקרנים ומעידים דבר שאינו, כדכתיב "אשר פיהם דבר שוא", ומפני כך אמרו שאין הכותי נאמן אלא במסל"ת, אבל במתכוין להעיד אינו נאמן כלל.

והלכך, כשהכותי הראשון מעיד לפי תומו תחילה שמת – הרי הוא נאמן והתרנוה על פיו לינשא כדרך שבית דין מתירין לינשא על פי שנים, והרי המסיח היה כשנים. והלכך כששנים אחרונים אומרים, אפילו לפי תומן, בהפך ממה שאמר הראשון – אין משגיחין בהם כלל, שאין מבטלין עדות בשיחה לבד, ששיחת הראשון הרי היא כעדות של שנים. ואם השנים מתכוונים להעיד אינן נאמנים כלל, שאין מאמינים אותם בתורת עדות כלל.

הרשב"א מחלק בין פסולי עדות לבין גוי מסל"ת בכך שכאשר התרנו על פי גוי מסל"ת אין אפשרות לבטל את הפסק להיתר על פי "שיחה בעלמא", אף אם באו שני גויים מסל"ת. ולענ"ד כוונתו היא כמו שאמרנו, שגוי מסל"ת אינו מהווה עדות אלא יוצר אומדנה, ועל כן אין משמעות לעובדה שבאו אחריו שני גויים מסל"ת, כיוון שאין מבטלים את פסק הדין אלא על פי עדות.

³²¹ יש להעיר שגם בגמרא אין התייחסות כזו, וניתן להסביר שמסיבה זו לא הביא הרמב"ם דין זה.

³²² וכן בחלק א' סי' תתקפ, בקיצור.

לעומתם, המרדכי (יבמות סימן פט) מביא את דברי רבנו גרשום, הסובר שדין גוי מסל"ת לגבי "רוב דעות" הוא כדין שאר הפסולים: ...ואף עכו"ם אחד מסל"ת ואומר נהרג, ושני עכו"ם אומרים לא נהרג – אפילו נשאת תצא, דבפסולי עדות אזלינן בחר רוב דעות.

הבית יוסף מביא אותו (סימן יז, ד"ה ובתשובת הרשב"א):

והיא כתובה בקיצור ודברי הרשב"א ככתבם וכלשונם כתבתי בסמוך ועוד כתב שם אם בא ישמעאל תחלה ואמר מסיח לפי תומו מת והתירוה לינשא ואח"כ באו שני ישמעאלים ואמרו מסיחין לפי תומם לא מת נראה לכאורה דתצא כמו שאמרו בשאר הפסולים דאזלינן בחר רוב דעות ודעתי נוטה יותר דלא תצא ונתן טעם לדבר. ותשובה זו כתובה ג"כ בקיצור ושירי ליה מאריה למי שקיצרה...³²³
ועיין במרדכי פרק האשה בתרא (סי' פט) ועיין בהגהות מרדכי דכתובות (סי' שו)

הבית יוסף אומר באופן מפורש שאין לסמוך על תשובת הרשב"א, שנטתה דעתו לקולא, כי בתשובה הארוכה (במיוחדות) הוא אומר שאף שדעתו נוטה לקולא, אינו רוצה להעמיד דבריו. כמו כן הוא מפנה למרדכי, שכתב בפירוש שהולכים אחר רוב דעות גם בגוי מסל"ת. הדבר מתאים לטענתנו לעיל, שהמחבר סובר שגוי מסל"ת הוא עד ככל העדים.

ו. קברתיו

פסק הרמב"ם³²⁴ (גירושין פרק יג הל' כה):

יצא ישראל וגוי מעמנו למקום אחר ובא הגוי והשיח לפי תומו ואמר "איש שיצא עמי מכאן מת" – משיאין את אשתו, ואף על פי שאין הגוי יודע אותו האיש, והוא שיאמר קברתיו.

כיוון שהגוי נאמן רק מצד התרשמות בית הדין שדבריו אמת, הרי שאין הדבר מתברר אלא בסיפור ברור, כגון שאמר קברתיו³²⁵.

והמחבר פסק (סימן יז סע' יז):

יצא גוי וישראל מעמנו למקום אחר, ובא הגוי ואמר, איש פלוני שיצא מכאן עמי מת, משיאין את אשתו... ויש אומרים שצריך שיאמר קברתיו.

המחבר סתם דלא כרמב"ם, משום שיש לגוי נאמנות מצד עצמו ולכן לדעתו אין צורך באמירה נוספת.

ז. סיכום

הצגנו שתי סברות אפשריות לנאמנות גוי מסל"ת להתיר לשוק אשה שמת בעלה.

האחת, שאין לגוי נאמנות כלל, אלא שבית הדין מתרשם מדבריו שהבעל אכן מת. הוכחנו שזו דעת הרמב"ם והרשב"א.

והשנייה, שהגוי נאמן כעד, אלא שמחמת חשש שמא הוא משקר יש צורך שיהיה מסל"ת. הוכחנו שזו סברת המחבר.

נסכם את הנפקא מינות בטבלה:

מחבר	רמב"ם	
קישור דברים	צריך	לא צריך
גוי מפי גוי	לא מועיל	מועיל
גוי בכתב	לא מועיל	מועיל
רוב דעות	לא הולכים אחריו	הולכים אחריו

³²³ בסוף התשובה הארוכה כותב הרשב"א שאף שדעתו לקולא דעת רוב הרבנים לחומרה, ומבטל דעתו מפניהם. על השמטת דבר זה יצא קצפו של הבית יוסף.

³²⁴ יש להעיר כי ייתכן ש"קברתיו" מהווה תחליף לקישור דברים שדיברנו עליו לעיל.

³²⁵ עיין ברמ"א בסעיף יז, שמסייג את דברי הרמב"ם רק אם אינו מכיר את הישראל, ודברים אלה הובאו גם בבית יוסף ובבית שמואל שם ס"ק נד, שמביא ארבע שיטות לצמצום דברי הרמב"ם בזה. אך כל זה אינו דוחה את דברינו שבמקומות שאין הסיפור מבורר מצד עצמו צריך פרטים נוספים, מה שלא מצאנו כן בעדות ישראל ובעדות פסולים, שעדותם מתקבלת כלשונה.

לא צריך שיאמר	צריך שיאמר	קברתיו
---------------	------------	--------

הרב אמוץ כהן

נאמנות הבעל לומר שאשתו זינתה, לאחר חרם רבנו גרשם

ראשי פרקים

א. מבוא

ב. נאמנות האשה לומר שזינתה

ג. נאמנות הבעל לאחר חדר"ג לומר שראה שאשתו זינתה

ד. החיוב לגרש כאשר מאמין לעד אחד שאשתו זינתה

ה. יכולת הבעל לאחר חדר"ג להאמין לאשתו האומרת "טמאה אני לך"

ו. ההבדל בין אומר שראה אשתו שזינתה ובין אשה שאומרת שזינתה ובעלה מאמינה או מאמין לעד אחד האומר שאשתו זינתה

ז. סיכום

א. מבוא

פסק הרמ"א (אבה"ע, סימן קעח³²⁶ ס' ט):

ו"א דבזמן הזה שיש חרם ר"ג שלא לגרש אשה בעל כרחיה, אינו נאמן לומר שמאמינה או שמאמין לדברי העד, דחיישינן שמא עיניו נתן באחרת ואומר שמאמינה אע"פ שאינו מאמין. ומנדין אותו על שאומר שמאמינה וגרם לבטל חרם ר"ג. והוא הדין בכל מקום שלא יוכל לגרש בלא דעת האשה. וי"א דכופין אותו ומשמש עמה, אע"פ שאומר שמאמין לדברי העד מאחר שהאשה אינה מודה. או אפילו אמרה בעצמה טמאה אני לך, וחזרה ונתנה אמתלא לדבריה הראשונים, כן נראה לי על פי סברא זו. אבל יש חולקים, וסבירא להו דאף בזמן הזה נאמן. ואם היה לו קטט עמה, אינו נאמן לומר שמאמין לדברי העד, דודאי מחמת שנאה אומר כן (שם במהרי"ק). ועיין לעיל סימן קטו סעיף ז.

הבית שמואל (ס"ק ט) הקשה על דברי הרמ"א ש"אינו נאמן לומר שמאמינה או שמאמין לדברי העד... ומנדין אותו על שאומר שמאמינה וגרם לבטל חרם ר"ג", שאם אינו נאמן הרי אין כאן עקירת חדר"ג, ומדוע יש לנדותו?

הברית אברהם³²⁷ (הובא פת"ש, ס"ק כ) יישב שכוונת הרמ"א בדעה זו היא שהוא נאמן לאוסרה עליו, אלא שאיננו מאמינים לו שהוא באמת מאמין לעד (ואם כך לא נאסרה באשמתו והוא אנוס בדבר), אלא חושדים בו שהוא משקר, והוא עצמו גורם לכך שאשתו תיאסר עליו, ולכן מנדים אותו.

לפי זה מופיעות שלוש דעות ברמ"א: 1. אדם אינו נאמן לאסור את אשתו עליו כלל³²⁸. 2. אדם נאמן לאסור את אשתו עליו, אלא שאנו חושדים שהוא משקר ולכן מנדים אותו. 3. אדם נאמן לאסור את אשתו עליו.

הרמ"א אינו מזכיר מה הדין במי שראה בעצמו שזינתה אשתו. יש מהאחרונים שרצו לדייק, שאדם נאמן לומר שראה בעצמו באשתו שזינתה, מפני שאם הוא בעצמו יודע שזינתה ונאסרה – מי יוכל להתירה לו?³²⁹

במאמר זה רצוננו להראות שמדברי הראשונים בעניין עולה הפך סברה זו, ואף הפך דברי הרמ"א עצמו. כל מה שדנו הראשונים בעניין שאין האדם נאמן לומר שראה שאשתו זינתה הוא דווקא במי שראה בעצמו ולא במי שמאמין לעד אחד או לאשתו שזינתה. והמאמין לעד אחד האומר שאשתו זינתה, או לאשה עצמה שזינתה – לכולי עלמא נאמן.

ב. נאמנות האשה לומר שזינתה

³²⁶ מכאן ואילך מתייחסים כל הציונים בשו"ע ונושאי כליו לחלק אבן העזר, ס' קעח אלא אם צוין אחרת.

³²⁷ וראה בשו"ת פני אריה (סימן ל) תשובת הרב דוד טעבל אבד"ק ליסא, שמיישב את דברי הרמ"א באופן דומה.

³²⁸ יש מקום לדון אם אינו נאמן עד כדי כך שנכפה אותו לשמש איתה, או שלא נגיע לחוסר נאמנות ברמה כזו.

³²⁹ נודע ביהודה (תנינא, אבה"ע, ס' יא). דבריו הובאו בפת"ש (ס"ק יט), שאף סייע לסברה זו.

שנינו במשנה (נדרים צ:):

בראשונה היו אומרים, שלש נשים יוצאות ונוטלות כתובה: האומרת טמאה אני לך, השמים ביני לבינך, ונטולה אני מן היהודים. חזרו לומר, שלא תהא אשה נותנת עיניה באחר ומקלקלת על בעלה, האומרת טמאה אני לך – תביא ראייה לדבריה, השמים ביני לבינך – יעשו דרך בקשה, ונטולה אני מן היהודים – יפר לחלקו ותהא משמשתו, ותהא נטולה מן היהודים.

המשנה עוסקת באשת כהן³³⁰ הטוענת שנאנסה, ולפי משנה אחרונה אינה נאמנת. והדבר קשה, לכאורה. הרי לפי דברי האשה היא נאסרה על בעלה, ואם כך מדוע לא נאמר שהאשה "שוא אנפשה חתיכה דאיסורא", והיא אכן אסורה? הראשונים נתנו טעמים שונים מדוע אינה נאמנת. טעמים אלו מתחלקים לשני כיוונים כלליים:

1. מדינת האשה נאמנת, וחכמים החליטו לא להאמינה. כיוון זה מופיע בתוספות ובר"ן וברשב"א ועוד ראשונים. גם כאן יש לנו שתי אפשרויות הסבר:

האפשרות הראשונה היא שיש כוח בידי חכמים לעקור דבר מן התורה אף בקום עשה. התוספות כתבו על כך (נדרים צ: ד"ה חזרו לומר):

דכיון דיש לחוש שמא נתנה עיניה באחר יש כח ביד חכמים לעקור דבריה מכל וכל בסברא גדולה כזאת.

כלומר, התוספות מבינים שחכמים מתוך סברתם החליטו שאין בדבריה ולא כלום³³¹.

לעומת זאת, הרשב"א כתב (שם, ד"ה חזרו לומר):

ומסתברא לי דתנאי בית דין היה כדי שלא יהיו בנות ישראל פרוצות ומפקיעות עצמן מידי בעליהן ומשום מיגדר מלתא תקן הכי, דבית דין מתנין לעקור דבר מן התורה כל היכא דאיכא משום מיגדר מלתא.

מדברים אלו משמע שמצד עצם העניין היה מקום להאמין לאשה, אלא שחכמים חשו לבעייתיות שמצב זה ייצור, ולכן תיקנו שלא להאמינה.

אפשרות שנייה היא שהפעילו כאן את הכלל "כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה"³³². היינו, על אף שמדינתה היא נאמנת – הפקיעו חכמים את הקידושין, ולכן אינה נאמנת לומר "טמאה אני לך".

2. האשה אינה נאמנת מדינא, משלוש סיבות: הראשונה, כיוון שהיא משועבדת לבעלה³³³; השנייה, כי אינה אוסרת עצמה בדבורה, וכל דבריה אינם נפקא מינה אלא לבעלה³³⁴; והשלישית, שבגלל חזקת "עיניה נתנה באחר" אין חוששין למה

³³⁰ כך מעמיד הבבלי (צא.).

³³¹ כיוון זה נראה גם בריטב"א.

³³² סברה זו מופיעה בר"ן וברשב"א. הר"ן אומר שלפי טעם זה, אם תטען האשה שנאנסה מפסול, כגון ממזר, תהיה אסורה לבעלה. הר"ן כותב על כך "ואינו במשמע" (נראה שגם הרשב"א במסקנה אינו מצדד בטעם זה).

³³³ כך כתבו הר"ן והג"מ. על פי הדברים הללו נאלץ הר"ן לחדש שאף למשנה ראשונה לא היתה האשה נאמנת מדינא, אלא רק תיקנו להאמינה משום "דאי לאו קושטא קאמרה לא הות מזלזלה נפשה למימר הכי".

אמנם, סברה זו של הר"ן קשה ביותר, משום שאשה יכולה לומר "הנאת תשמישך עלי" (נדרים טו:) והנדר חל, משום שאין מאכילים לו לאדם דבר האסור לו. אם כך, גם כאן אוסרת האשה את בעלה על עצמה מסיבה צדדית, ולמה לא תהיה נאמנת? אמנם נראה שיש הבדל גדול בין האומרת "תשמישך עלי" ובין האומרת "טמאה אני לך": באומרת "תשמישך עלי" כל האיסור הוא רק עליה, שהרי היא הנודרת והיא הנאסרת, ובין לרמב"ם ובין לר"ן (נדרים טו. ד"ה הלכה) רק היא תלקה אם תעבור על האיסור, ואם בעלה ישמש עמה – הוא אינו עובר כל איסור (פרט ל"ולפני עיוור"); אך באומרת "טמאה אני לך" האיסור (לפי דבריה) הוא על שניהם, ולדבר זה אינה נאמנת.

ושמעתי מר' ניר ורגון הסבר לזה על פי שיטת קצות החושן (סימן לד ס"ק ד), ששוא אנפשיה חתיכה דאיסורא פועל מדין נאמנות כמו הודאת בעל דין. על פי זה יש לומר שכמו שהודאת בעל דין תקפה רק במקום שאינו חב לאחרים (כמבואר בכתובות יט.), כך גם "שוא אנפשיה" מועיל רק כשאנו חב לאחרים. מראשונים רבים נראה שלא קיבלו את סברה זו של הר"ן (ונראה שאף הדעה קמיתא שבר"ן חולקת על כך). האחרונים דנו בסברת הר"ן הזו אם האשה תהיה נאמנת לומר "טמאה אני לך" במקום שאין חשש של עיניה נתנה באחר (ראה פת"ש, סימן קטו ס"ק כב, כד-כה).

³³⁴ כך לענ"ד יש להבין את דברי הרב ר' אליעזר המופיעים בתוספות (נדרים צ: ד"ה חזרו), "דלא מצינו זונה שהיא אסורה להינשא לכהן דודאי הוא מוזהר עליה אך היא אינה מוזהרת עליו". התוספות הקשו על כך: "וקשה דקאמר פרק יש מותרות כל היכא דאיהו מוזהר איהי מוזהרת? ברשב"א הדברים מופיעים בצורה שונה, מעט כך שקושיה זו אינה קשה: "ותירץ ה"ר אליעזר ז"ל, דזונה לא מוזהרא מכהן אלא כל היכא דאיהו מוזהר וכדאמר ביבמות כל היכא דאיהו מוזהר איהי מוזהרת" (וכעין זה בשטמ"ק בשם שיטה). לפי זה נצטרך לומר שבאמת דבריה אוסרים אותה על בעלה, אך מאחר שאין הבעל צריך להאמין לדבריה – אף היא אינה מוזהרת. לפי זה כל העובדה שמדינתה היא אינה נאמנת היא לפי משנה האחרונה, שלפיה אינה נאמנת לעניין בעלה. התוספות והרשב"א דוחים את דברי ר' אליעזר מכוח היתר האשה בתרומה, שבו האיסור ודאי לא תלוי באיש, אך השטמ"ק בשם השיטה מיישב קושיה זו בכך שהיא מותרת רק בתרומה דרבנן.

שעשאתו חתיכה דאיסורא³³⁵. ישנן כמובן נפקא מינות רבות להבדלים בין ההסברים, וחלקן יתבארו להלן בהערות³³⁶.

באשת ישראל הטוענת שזינתה מרצון, לדעת רוב הראשונים יהיה הדין זהה³³⁷, אך ישנם ראשונים הטוענים, שמכיוון שהיא מפסדת כתובתה – היא נאמנת גם על הזנות³³⁸.

ג. נאמנות הבעל לאחר חדר"ג לומר שראה שאשתו זינתה

נקודות הדיון

טרם חרם דרבנו גרשם, ודאי היה הבעל נאמן לומר שראה שאשתו זינתה לעניין יציאתה עם כתובה³³⁹. הסיבה לכך פשוטה, כי הוא יכול היה לגרשה עם כתובה גם ללא טענה כזו.

אחרי חרם דרבנו גרשם נשתנה המצב. הבעל אינו יכול לגרשה בעל כורחה ללא כל טענה, ונשאלת השאלה אם הבעל נשאר נאמן לומר שאשתו זינתה במצב זה.

הצדדים לדון בשאלה הם שלשה:

1. האם טענות הבעל והאשה מקבילות?

2. האם הטעמים לחוסר נאמנות של האשה שייכים גם בבעל?

3. האם במקרה כזה בכלל חלה גזירת רבנו גרשם שלא לגרשה בעל כורחה?

1. האם הטענות מקבילות?

ישנו הבדל בין אשה האומרת "טמאה אני לך" ובין איש האומר "ראיתי את אשתי שזינתה". ההבדל הוא בכך שהאשה טוענת טענה שאין האיש יודע את נכונותה, אבל האיש טוען טענה שהאשה יודעת אם היא אמת.

בעניין טענת האשה חילקו בגמרא (שם, צא.) בין טענה שהאיש מכיר בה ובין טענה שאין האיש מכיר: בטענה שהאיש מכיר בה אומרים

בעניין זה של תלות איסורי האשה באיש מצאנו גם מחלוקת בין האחרונים בקשר לאיסור חל על איסור, כגון ראובן שנשא את לאה ונאסרה עליו רחל משום אחות אשה, אם אחר כך נשא שמעון אחיו את רחל – ביחס לראובן איסור אשת אחיו הוא איסור מוסף, שכן נאסרה גם על לוי אחיו באיסור זה, וביחס לרחל הוא איסור כולל. ונשאלת השאלה, למאן דאית ליה איסור מוסף ולית ליה איסור כולל – מה יהיה דינה (ראה יבמות לב.)? נחלקו בדבר החזון אי"ש (אבה"ע, סי' קלד ס"ק א) והמקנה (קידושין עז.; תוד"ה פרט): לדעת החזון אי"ש חיוביה של האשה תלויים בחיובי האיש, ובמקום שחייב שתיים גם היא תתחייב שתיים. לדעת המקנה (שם, בהסבר הראשון) אין הדבר כן (ובהמשך דבריו נראה אפשרות שאף חיובי האיש יהיו תלויים בחיובי האשה).

³³⁵ אין הכרע בדברי המאירי (קידושין סו. ד"ה אמרה) אם זה מדינא, כמו שצידדנו כאן, או מצד תקנה, ואז הדברים מקבילים לדברי התוספות שהובאו לעיל. גם בתשובת הר"ש (הובאה במרדכי לקידושין, רמז תקל) משמע שמדינא אינה נאמנת משיקול זה, אך אצלו הדברים מופיעים בצורה מעודנת יותר: במקום הביטוי "חזקת עיניה נתנה באחר" שנוקט המאירי, נקט הר"ש "ש מא עיניה נתנה באחר". נראה שזהו ההסבר גם בתוספות (יבמות כה. סד"ה אמר) שכתבו "ואין לתמוה אמאי שריא כיון שאומרת טמאה הא שויתה לנפשה חתיכה דאיסורא? דלפי שראו חכמים שנתקלקלו הנשים ליתן עיניהם באחר ורוב האומרות כן משקרות לכך נראה להם להתייך". שו"ת פני אריה (סימן לב ד"ה אלא דעדיין) כתב שנצטרך לומר לפי זה, למרות ששויה אנפשיה חתיכה דאיסורא מועיל אפילו כנגד עדים, נראה לחכמים שהשקרנות מצליחה לגרוע מכך. שו"ת ראנ"ח (סי' מה) ביאר, שהדבר פועל מדין אמתלא, וכמו שבמקרה שבו האשה חוזרת בה ונותנת אמתלא לדבריה – היא נאמנת, כך אם אנו בעינינו רואים את האמתלא – אין בדבריה ולא כלום.

³³⁶ נפקא מינה נוספת בין ההסברים היא אם מותר לאשה שיודעת שנאנסה להיבעל לבעלה, או שמא אסור לה והיא מחויבת למרוד מתשמיש (ודינה יהיה כדין מורדת, כיוון שאין אנו מאמינים לה). שו"ת פני אריה (סימן לב) כתב שלפי הסבר הר"ן (מצד שעבוד האשה) ולפי הסבר התוספות ביבמות (מצד שענייה נתנה באחר אינה נאמנת מדינא) – היא אסורה, שהרי היא יודעת שנאסרה (ואותו הדבר אף נאמר לתוספות בנדרים, שחכמים הפקיעו את נאמנותה, אך אם היא עצמה שיודעת שהיא אסורה – תיאסר). אך לפי הסברו של הרשב"א, שחכמים התנו לעקור דבר מן התורה בקום עשה, וכן להסבר של אפקעינהו, תהיה מותרת (אותו דבר נאמר גם לדעת ר' אליעזר, שזונה אינה מוזהרת על כהן).

³³⁷ שו"ת פני אריה (סימן לב ד"ה ועוד נראה) רוצה לומר שהדבר יהיה תלוי בהסבר מדוע האשה אינה נאמנת (באשת כהן): לפי ר' אליעזר, שזונה אינה מוזהרת על כהן, במקום שהוא אינו מוזהר שייך דווקא באשת כהן, אבל באומרת "טמאה אני לך מרצון", שאיסורה הוא משום טומאת סוטה, ודאי איסורא דידה עלה דידה רבע (שהרי האיסור נלמד מ"ונטמאה" ששייך בה).

³³⁸ תוספות כתובות סג: ד"ה אבל. תה"ד (כתבים, סי' רכב) מעמיד את דברי התוספות רק ברגלים לדבר. וכן עולה מהתוספות ביבמות (כה. סד"ה אמר), שברגלים לדבר תהיה נאמנת. וכן פסק הרמ"א (סי' קטו סע' ו), שנאמנת רק ברגלים לדבר. ומסתבר שלשיטה שבמאס על כופין להוציא מדינא דגמרא, תהיה האשה נאמנת גם בלא רגלים לדבר.

³³⁹ אמנם לא נאמר כך במפורש בגמרא, אך הרמב"ם (אישות פרק כד הל' יז) כותב כך. הדברים מפורשים בראשונים נוספים, ולא מצאנו חולק על כך.

"חזקה אין אשה מעיזה פניה בפני בעלה", ולכן נאמנת גם למשנה אחרונה. אמנם ביחס לאיש לא מצאנו חזקה כזו³⁴⁰, אך עדיין יש מקום לטעון שלא נפקיע את נאמנותו בטענתו³⁴¹.

2. הטעמים לחוסר הנאמנות של האשה והבעל

עתה נבדוק אם הטעמים השונים לחוסר הנאמנות של האשה שייכים גם בבעל:

לפי ההסבר שהאשה נאמנת מדינא, וחכמים עקרו כאן דבר מן התורה בקום עשה, לכאורה לא מצינו שחכמים עקרו כאן דבר³⁴², ואם כך יהיה הבעל נאמן. אמנם לפי הסבר התוספות, שבגלל סברת "עיניה נתנה באחר" עקרו חכמים את דבריה, ייתכן שגם כאן מכוח אותה סברה נעקרו את דבריו³⁴³.

לאפשרות שאפקיענהו רבנן לקדושין מיניה, כאן לא מצאנו שהפקיעו³⁴⁴, ולא זו בלבד, אלא שאם יפקיעו הקידושין הרי לא תהיה זו אשתו³⁴⁵!

אמנם, לפי הכיוון שמדינא האשה אינה נאמנת, אולי יש מקום להשוות את הבעל לאשה. ההשוואה תעשה לפי שניים מן ההסברים שהובאו לעיל:

לאפשרות שמדינא אין האשה נאמנת, כיוון שהיא משועבדת לבעל – הרי גם הבעל משועבד לאשה, ובמקום שלא יוכל הבעל לעקור שעבוד זה יש ספק אם יהיה נאמן³⁴⁶. אמנם דבר זה גופא, אם יכול הבעל לעקור השעבוד, שנוי במחלוקת אחרונים: מה הדין במקרה שהבעל רוצה לגרש את אשתו והאשה אינה רוצה, והבעל אינו יכול לגרשה על כורחה מכוח חרם דר"ג? לדעת הרא"ם (סימן ל) הבעל אינו חייב בשאר כסות ועונה, לדעת הב"ש (סימן עז ס"ק ו) חייב בשאר כסות אך לא בעונה ולדעת הח"מ (שם, ס"ק ג) חייב בכולם. אם כן, לכל הפחות לשיטת הרא"ם, ייתכן שהבעל יהיה נאמן³⁴⁷.

לאפשרות שמדינא אין האשה נאמנת, כי טענתה אינה נפקא מינה לעצמה כלל אלא רק לבעלה, כאן ודאי שדברי הבעל שאשתו זינתה הם נפקא מינה לעצמו. במקרה כזה, גם אם היא לא נאסרת היא אסורה לו לפי דבריו, כיוון שאיסורי הבעל אינם תלויים באשה לכולי עלמא, ולכן לפי אפשרות זו יהיה הבעל נאמן.

³⁴⁰ תשובת מהר"ם מרוטנבורג (הובאה בהגה' מרדכי קידושין, סי' תקמז): "דאידיה בויזא מיניה ויראה לשקר אבל איהו לא בויז מיני(ה)".

³⁴¹ הראנ"ח (סי' מה) כותב: "אבל איש בפני אשתו דמעיו ומעיו אין לחלק כלל בין טמאה אני לך דלא ידע בעל בה ובין טמאה את לי שיודעת האשה בה"; והרע"ק א (שו"ת, סי' פח ד"ה אף דלכאורה; סי' צט ד"ה גם בעיקר) פקפק בזה.

³⁴² כך נראה מסברה. אמנם הרשב"א כותב בתשובה (מיוחסות, סימן קלג): "וקרוב הדבר, דאפילו בעונה שהוא משועבד לה מותר, דבית דין מתנין לעקור דבר מהתורה משום מגדר מילתא". הרשב"א לא הכריע אם מותר בעונה או לא, אך הרמ"א (ד"מ, סי' קטו ס"ק יד) תפס בדבריו לעיקר שמוח. לפי דברי הפני אריה (סימן לב; ע' לעיל הערה 11) היתר האיש בעונה אף אם יודע שהאמת איתו יהיה דווקא לשיטת הרשב"א, הסובר שההיתר הוא מצד שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה. אך לפי שיטות האחרות, אם ידע הבעל שהאמת איתו – יהיה אסור לו לבוא עליה (אלא שאנו לא נאמין לו ונדון אותו כמורד). אך הרשב"א כאן לא דן כלל בשאלה מה קורה אם הוא יודע שהאמת עמו.

³⁴³ זאת כיוון שאיננו עוקרים דבר מהתורה באופן ישיר, אלא רק מתקנים שלא להאמינו. מובן שאפשר לחלוק על כך ולומר שלא מצאנו אפקיענהו כזה בכל עניין. הסברה שהזכרנו עולה מדברי המהרי"ק (שורש קז): "דהאומרת טמאה אני לך למשנה אחרונה... אם כן כל פרוצה תטעון כן להפקיע עצמה מבעלה... וכמו כן יש לתרץ בההיא שהשיב רבנו שמעון מנבילא באוסר אשתו עליו, דודאי אי מהימן ליה אם כן מה הועיל רבנו גרשם בתקנתו כל אחד יאמר כן כדי לגרש את אשתו".

³⁴⁴ המהרי"ק (שורש פד) כותב במפורש "דאפילו תקנת חרם רבנו גרשם לא אלימא לפקוע קידושין". עיין בשו"ת פני אריה (סימן ל), שהעלה אפשרות לומר כאן אפקיענהו, אך אינו מבין מה יועיל אפקיענהו כאן.

³⁴⁵ לכאורה אף לא יהיה חייב בכתובת; אך הרדב"ז (ח"ו סי' ב' ר"ט; הובא בפת"ש סי' קמד ס"ק ב) כתב שחייב בכתובת. ויש מקום לחלק, ששם איירי באפקיענהו של אונס בגיטין, ואילו כאן אנו צריכים להפקיע את הקידושין מעיקרא, ולכן לא תהיה לה כתובה כלל (ראה פת"ש, שם ס"ק א). [הערות עורר: הרדב"ז לא הזכיר את דין אפקיענהו בתשובתו. כותב המאמר מניח שכל גט שבו מיושם הכלל "אין אונס בגיטין" מבוסס על דברי הגמרא בכתובות (ג), שם מבואר שלמאן דאמר שאין אונס בגיטין מועיל הגט מדין אפקיענהו].

³⁴⁶ אך רע"ק א כתב בתשובה (סי' קא ד"ה גם י"ל) שגם אחרי חדר"ג אדם יכול להפקיע את שעבודו על ידי גט על כורחה, משום שע"פ מגורשת בדיעבד, אלא דעבד איסורא. וביאר עוד "שאין בעלה קנוי לה אלא שיש לה שיעבוד על בעלה בעוד שהיא תחתיו. משום הכי יכול לגרשה, דהוי כפריעת בעל חוב... והרי חזינן דאף לבתר תקנת רגמ"ה אם עבר וגירש בע"כ – דמגורשת, ולא אמרינן דמכח התקנה הוא גם כן קנין שלה ואין יכול להפקיע קנינה על ידי נתינה בע"כ. והיינו דמכל מקום לא נעשה הוא קנין שלה אלא דיש עליו איסור חרם שלא לגרש בע"כ, ואם כן אין אנו יכולים ללמוד ולדמות".

³⁴⁷ שו"ת פני אריה (סי' ל ד"ה ואין לפקפק) רצה לחלק שאף לשיטת הרא"ם כל מה שאינו חייב בשאר כסות ועונה ברוצה לגרש הוא משום שכיוון שאינו יכול לגרשה בעל כורחה – בסופו של דבר יתפייס איתה. אך כאן, אם נגיד שנאמן – תהיה אסורה לו לעולם אף אם יחזור בו מדבריו, ואם כן יבוטל חדר"ג, ולכן הוכרחו להתירה. ואני בענייני איני מבין, שהרי אם יש ביכולתו להפקיע את השעבודים שהוא חייב לה, ממילא אין כאן שעבוד שמונע את דין שויה אנפשיה, וממילא אסורה לו, ומה אכפת לי בביטול חדר"ג?

להסבר שמדינא אין האשה נאמנת בגלל חזקת עיניה נתנה באחר (או בגלל חשש שמא עיניה נתנה באחר), יש מקום לומר שכיוון שתיקן רבנו גרשם שלא יישא אדם אשה על אשתו ושאינו יכול לגרשה בעל כורחה, ואינו יכול לשאת אחרת בלא לגרש, גם באיש יהיה חשש זה³⁴⁸. ולא זו בלבד, אלא שיש מקום להגיד שאף במקום שיכול לשאת אשה על אשתו יהיה חשש כזה אם אינו יכול לגרשה בעל כורחה, מצד הסברה שכל כמה דאגיד בה לא יהבו ליה אחרית³⁴⁹.

אמנם יש מקום לטענה אחרת, שדברים אלו אינם נכללים בגזירת רבנו גרשם שלא לגרשה בעל כורחה, כיוון שאם נאמן כאן לטענת הבעל יצא שיש מצווה על האדם לגרש את אשתו, וייתכן לומר שרבנו גרשם לא גזר על האדם שלא לעשות מצווה³⁵⁰.

לסיכום, עולה לנו מכאן, שיש צדדים רבים, שגם לאחר חרם רבנו גרשם, לא יהיה דין האיש הטוען ראיתי את אשתי שזינתה כדין האשה האומרת טמאה אני לך. ורק חלק מהסברי הראשונים בחוסר נאמנות האשה לומר טמאה אני לך, יהיו שייכים באיש.

שיטות הראשונים

בפרק זה נביא את מחלוקת הראשונים אם הבעל נאמן לומר שאשתו זינתה לאחר חדר"ג³⁵¹.

כל החולקים בעניין דנים בתשובת הר"ש מאונפילא³⁵²:

מעשה באחד שאסר אשתו עליו ואמר שזינתה מאחר ונשאל למורי הרב ר' שמעון מיוניביל"א אם נאמן אם לאו. והשיב כמדומה לי ששמעתי מרבותי מפ' האומ' טמאה אני תביא רא' לדבריה ואינה אסורה וא"כ כופי' אותה ומשמשו כמו במורדת שכופי' אותה וגם אם הוא מורד... ולשנא נמי משמע הכי שמא עיניה נתנה באחר משמע דלית חששא במלתא ומשמע דמותרת ולפי [זה נותנת] הסברה הואיל ונגזרה גזרה שלא לגרש אדם אשתו כי אם ברשותה חיישי' שמא עיניו נתן באחרת ומותר בה וכופין אותו...

מבואר כאן שהר"ש מאונפילא התיר את הבעל לאשתו מהסיבה האחרונה בגלל החשש שמא נתן עיניו באחרת – ולכן אינו נאמן מדינא לומר שזינתה.

כך כתב המאירי (קידושין סו. ד"ה אמרה), וכן הבין הדרכי משה (סי' קטו) את תשובת הרשב"א (ח"א סימן א' רלז³⁵³), שם נאמר:

וקרוב הדבר דאפילו בעונה שהוא משועבד לה מותר, דבית דין מתנין לעקור דבר מהתורה משום מגדר מילתא.

אם כך, טעם הרשב"א הוא כשיטתו שהובאה לעיל, שעוקרים דבר מהתורה משום מגדר מילתא³⁵⁴.

שו"ת מהרי"ק (שורש קז) הביא גם את דברי הר"ש הנ"ל, והביא שני הסברים בביאורם:

³⁴⁸ כן כתבו המאירי (קידושין סו.) והר"ש מאונפילא (= ה"ר שמעון מייניביל) במדרכי (קידושין, רמז תקל), ובהג"מ (אישות, פרק כד ס"ק י). ויש מקום לומר שכיוון שחוסר הנאמנות של האשה נובע מכך (תוספות יבמות כה.) "שנתקלקלו הנשים ליתן עיניהם באחר ורוב האומרות כן משקרות", אין הכרח שאותו קלקול נמצא גם באנשים, ולכן הבעל יהיה נאמן. וכן כתב בשו"ת מהרש"ל (סי' לג).

³⁴⁹ שו"ת הרשב"א (ח"א סימן א' רלז) ובמיוחסות (סי' קלג). הרשב"א השיב כאן למאירי, והמאירי מביא את דבריו בקידושין (סו.).

³⁵⁰ בראשונים מפורש דבר זה ביחס לאדם שהביא עדי כיעור על אשתו וביחס לעוברת על דת, שעל אף שאינו חייב לגרשה, בכל זאת הואיל ומצווה לגרש את אשתו (או לכל הפחות מידת חסידות) – לא גזר רבנו גרשם שלא לעשות מצווה או מידת חסידות, וכן פסק הרמ"א (סי' קטו סע' ד). אמנם במקרים אלו מדובר בכך שיש עדים ולא שראה בעצמו, אך לענ"ד משו"ת הרשב"א (ח"א סי' תקנו) לא עולה כך, ולשיטתו אף אם ראה בעצמו יכול לגרשה. להלן לשונו, בדגש הדברים שנראה מהם כטענתי: "שאלת על אודות דברי ראובן שראה דברים מראים באשתו שזינתה, אם תיקן בזה רבנו גרשון ז"ל שלא יגרשנה? תשובה אברא כל כי האי גוונא חס ושלום שלא יתקן הרב ז"ל שלא יגרשנה... ואפילו אם תמצא לומר שהוא מדת חסידות מכל מקום מפני מדת חסידות מוציאה והיאך יתקן הרב ז"ל שלא יתנהג במדת חסידות... וקרוב אני בעיני לומר דמי שאמר לאשתו לא תסתתרי עם פלוני אלא בעדים ונסתתרה בעיניו בלא עדים אע"פ שמדין תורה אינה מתגרשת מכל מקום מצוה לגרשה". הנה הרשב"א דיבר דווקא על מקרה שראה, ומשמע שלא מדובר בעדים. ועוד הביא הרשב"א ראיה ממי שנסתתרה בעיניו בלא עדים ומשמע שאף בלי עדים אסורה. ואף שאפשר היה לדייק ההפך מהלשון "נראה דלאו בעדים ממש קאמר וכו' אלא הכי קאמר בית שמאי כל זמן שמצא בה דברים מכווערים בשני עדים מצוה לגרשה", שמדובר בשני עדים, ולענ"ד הדבר מסתדר עם טענתי. וכן הבין מההרש"ל בים של שלמה (יבמות, פ"ב סי' יח) בדברי הרשב"א, וכן ביאר את דבריו המבי"ט (ח"ג סי' קכו). במאמר מוסגר יש להעיר שהרשב"א, שסובר שאם ראה האדם בעצמו שנסתתרה אחרי קנאה לא נאסרה מדינא (וכן גם מבואר בתשובות הרשב"א המיוחסות, שם), חולק בזה על הרמב"ם (אישות, פרק כד הל' כה; סוטה פרק א הל' ז) שנאסרת מדינא כשראה בעצמו שנסתתרה.

³⁵¹ אשתדל לציין את כל הראשונים הידועים לי.

³⁵² הר"ש מאונפילא (= אייניבילא = נבייל) מופיע במדרכי (קידושין, רמז תקל), בשו"ת מהר"ם מרוטנברג (ד' פראג סי' תקפז), ובקיצור בהגהות מימוניות (אישות פרק כד ס"ק י) והגהות אשרי (קידושין, פרק ג סי' טז), שבדבריהם נדון בעז"ה בהמשך.

³⁵³ סי' קלג, במיוחסות.

³⁵⁴ שיטת הרשב"א תבואר בעז"ה לקמן.

הראשון:

דודאי אי מהימנן ליה, אם כן מה הועיל ר"ג בתקנתו, כל אחד יאמר כן כדי לגרש את אשתו בעל כרחו.

השני:

ובודאי משקרא מחזקין לה [=לאשה].

ומשמע מדבריו שכן הדין באיש אחרי חדר"ג.

לעומת זאת, בתשובת מהר"ם מרוטנברג (הובאה בהגמ"ר קידושין, סי' תקמז)³⁵⁵ מבואר שאדם נאמן לומר שאשתו זינתה גם לאחר חדר"ג:

אבל האיש שאמר שאשתו נבעלה ברצון לפניו והיא כופרת ואין עדים בדבר נראה דאין נאמן להפסידה כתובתה אבל בענין לאוסרה עליו שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא אא"כ חוזר בו ונתן אמתלא לדבריו... מ"מ בשביל תקנת ר"ג לא אישתני דינא מכמות שהיה בימי חכמי התלמוד, ואין חכם ונבון רשאי לחדש דבר מעתה להקל זולתי להחמיר ואף לענין ממון הכתובה ותנאיה אם לא נגזר במנין בפירוש ומאור הגולה על כתובה ותנאיה לא נמנה להאמין לבעל היכא דאמר זינתה.

כלומר, לדעתו הבעל נאמן בטענתו לענין הוצאתה של האשה³⁵⁶. וכן נראה גם מתשובת הרשב"א ח"א סי' תקנז^{357 358}.

שיטת הרשב"א

על אף תשובת הרשב"א שהובאה לעיל, עומדת בפנינו לכאורה סתירה בשיטתו: מצד אחד, בשו"ת ח"א (סי' א' רלז) ובמיוחסות לרמב"ן (סי' קלג) נראה שאין הבעל נאמן לומר שאשתו זינתה אחרי חרם דרבנו גרשם. לעומת זאת, בסי' תקנז (שם) נראה שהוא נאמן. ננסה ליישב סתירה זו.

ראשית, נצטט את שו"ת הרשב"א (מיוחסות לרמב"ן, סי' קלג):

גם מה שחזר וטען שהוא עצמו ראה שזנתה – אינו נאמן בכך, מכמה טעמים: חדא: דכל שיטעון ויאמר – מחזיקים אותו כמשקר כמו שאמרנו כיון שהרגיל קטטה. ועוד, שהרי הודה בבית דין מתחלה שלא ראה ולא ידע אלא שהוא מאמין את זה כשנים. ועוד, מצד מה שאמרתם דכל שנתן עיניו לגרשה אנו חוששים לו, וחזר זה להיות כמשנה אחרונה דהאומרת טמאה אני לך, דכיון שאינו יכול לגרש אלא מדעתה וכל דאגידא ביה לא יהבי ליה אחריתי. לפיכך חוששין, כמו שחששו באומרת טמאה אני לך, וכל שכן בזה דודאי נתן עיניו באחרת ומחזר לגרש זו. וקרוב הדבר, דאפילו בעונה שהוא משועבד לה – מותר, דבית דין מתנין לעקור דבר מהתורה משום מגדר מילתא. וכמו שאמרו בטמאה אני לך, כך יש להתיר באומר טמאה היא לי במקום שאי אפשר לגרש אלא בטענה ועל פי בית דין כדי שלא יהיו בנות ישראל ובני ישראל רגילים בכך. ומכל מקום, אפילו ראה לומר שהיא אסורה לו ושוויה אנפשיה חתיכה דאיסורא – הוא יחוש לעצמו. ואם תרצה היא למחול על העונה ושלא יוציא בגט – יתן לה שאר וכסות, כמו שאמרתם, ויפה אמרת. זהו שנ"ל בעיקר הנדון שבפנינו והראוי לדון בכיוצא בזה, ולא ישלחו הפריצים בעולתה ידיהם.

נראה שהרשב"א לא אמר דבריו באופן כללי, שאין הבעל נאמן לומר שאשתו זינתה אחרי חדר"ג, אלא דווקא בנתן עיניו לגרשה, שהרי כתב:

³⁵⁵ שאלת המהר"ם היא אם בעל הטוען שראה שאשתו זינתה נאמן להפסידה כתובתה. המהר"ם כתב שאינו נאמן, ואחת מטענותיו היא שתכלית טענתו של האיש אינה אלא להפסידה כתובתה. ונראה מדבריו שכל הדיון מצד חדר"ג הוא כיוון שעכשיו טענת הבעל שאשתו זינתה אינה רק טענה על הכתובה אלא גם לגרשה, ולכן יש לומר שהבעל יהיה נאמן גם לכתובה; אך ברור שהבעל נאמן בטענתו לענין הוצאתה.

³⁵⁶ ותמהני על היש"ש (יבמות פ"ב ס' יח), שלא הבין כך את תשובת המהר"ם.

³⁵⁷ הובאה לעיל, הערה 25. ביש"ש (שם) הביא עוד כמה מקורות שהבעל יהיה נאמן, אך הם אינם עניין למקרה שראה בעצמו אלא למקרה שהעיד לו עד אחד, וגם את הראיות שלהם יש לדחות.

³⁵⁸ אגודה (קידושין פ"ג, אות ס) הביא מחלוקת בזה.

דכל שנתן עיניו לגרשה – אנו חוששים לו, וחזר זה להיות כמשנה אחרונה דהאומרת טמאה אני לך...

ולמה לו לרשב"א לתלות זאת בנתן עיניו לגרשה, אם אחרי חדר"ג תמיד נחשוש שמא עיניו נתן באחרת? אם כן, חייב להיות שהרשב"א חושש לכך דווקא כשנראה לבית הדין שנתן עיניו לגרשה³⁵⁹. לכן בסתם, גם אחרי חדר"ג, יוכל הבעל לטעון שראשיתו זינתה ואף יהיה נאמן בכך, כמבואר בתשובה תקנו. אך אם יראה לבית הדין שנתן עיניו באחרת – לא יהיה נאמן.

ד. החיוב לגרש כאשר מאמין לעד אחד שאשתו זינתה

הסוגיה

איתא בגמרא (קידושין סו.):

איבעיא להו: אשתו זינתה בעד אחד ושותק, מהו? אמר אביי: נאמן. רבא אמר: אינו נאמן, הוי דבר שבערוה ואין דבר שבערוה פחות משנים.

אמר אביי: מנא אמינא לה? דההוא סמיא דהוה מסדר מתנייתא קמיה דמר שמואל, יומא חד נגה ליה ולא הוה קאתי שדר שליחא אבתריה, אדאזיל שליח בחדא אורחא אתא איהו בחדא. כי אתא שליח אמר: אשתו זינתה. אתא לקמיה דמר שמואל, אמר ליה: אי מהימן לך – זיל אפקה, ואי לא – לא תפיק. מאי לאו אי מהימן עלך דלאו גולנא הוא? ורבא, אי מהימן לך כבי תרי – זיל אפקה, ואי לא – לא תפקה.

גדר "מהימן ליה כבי תרי"

נחלקו הראשונים מהו גדר "מהימן ליה כבי תרי":

הרמב"ם (אישות פרק כד הל' יז) כתב:

מי שראה אשתו שזינת או שאמר לו אחד מקרוביו או מקרובותיה שהוא מאמינם וסומכת דעתו עליהם שזינת אשתו, בין שהיה האומר איש בין שהיתה אשה, הואיל וסמכה דעתו לדבר זה שהוא אמת – הרי זה חייב להוציא ואסור לו לבוא עליה, ויתן כתובתה.

הרמב"ם השתמש בשני ביטויים: הביטוי הראשון, "אחד מקרוביו או מקרובותיה שהוא מאמינם וסומכת דעתו עליהם", מתאר את העד, ואילו הביטוי השני, "הואיל וסמכה דעתו לדבר זה שהוא אמת", מתאר את אמונת הבעל. היינו, אפשר למשוך את הרמב"ם לאחד משני כיוונים: (1) שצריך עד מהימן, או (2) שהוא מאמין לעד.

מצאנו לרבותינו הראשונים שדנו בדבר:

המאירי כתב (קידושין סו. ד"ה אע"פ)³⁶⁰:

וגדולי המחברים [=הרמב"ם] כתבו שכל שדעתו סומכת להיות הדבר אמת אסורה לו על פי אחד אפילו עבד או אשה.

כלומר, המאירי טוען שדעת הרמב"ם היא שדי בכך שהבעל מאמין לדברי העד.

אך המהרי"ק (שורש פב) סובר, שהרמב"ם סבר שצריכים להתקיים שני התנאים: העד המהימן והאמונה של הבעל בדברי העד. וכן מוכח לענ"ד ברמב"ם בהלכות סוטה (פרק א הל' ט):

אם הוא נאמן לו ודעתו סומכת עליו – יוציא ויתן כתובה, ואם לאו – אשתו מותרת לו.

ולא הזכיר "הואיל וסמכה דעתו לדבר זה שהוא אמת"³⁶¹.

אך גם אם דעת הרמב"ם אינה כמו שכתב המאירי בשמו, מצאנו ראשונים הסוברים כך ואף מעבר לכך.

³⁵⁹ כך גם נראה מהיש"ש (שם), שהבין כך את תשובת הרשב"א. אמנם המאירי (קידושין סו.) לא הבין כך את הרשב"א, וכן הד"מ (סי' קטו ס"ק יד) לא הבין כן. עיי' בנודע ביהודה (תניא, אבה"ע סי' יא) שמבאר שהרשב"א איירי דווקא במקום בו יש גזירת מלכות שלא לגרש על כורחה, אך לא בחדר"ג (עיי' פת"ש סי' קעח ס"ק ט).

³⁶⁰ וכן נראית גם דעת הרשב"א (מיוחסות סי' קלג) בדברי הרמב"ם, וכמו שכתב רעק"א בתשובה (סי' פח).

³⁶¹ וכן מסתבר שהבינו ברמב"ם כל פרשניו: המ"מ, הכס"מ והג"מ, שהביאו עליו כמקור בסתם את הגמרא בקידושין סו. והם לא העירו שלרמב"ם אין צורך במהימנות מיוחדת של העד.

לדוגמה, הריטב"א (קידושין פא. ד"ה אמר רב) כתב:

התם לאו דמפקי ליה בי דינא, אלא דאילו בא לצאת ידי שמים ולבו נוקפו מפיק לה, וכדאמרינן בפירקא דלעיל (סו.) אי מהימן לך כבי תרי זיל אפקה, שכל שלבו מאמין על פי עצמו או אפילו על פי גוים שאסורה לו אשתו – חייב להוציאה בבא לצאת ידי שמים, ואם הודה בבית דין בכך – מוציאין אותה ממנו...

המאירי עצמו והרשב"א נחלקו על הרמב"ם, וכתבו שצריך שיהיה העד מוחזק בעיניו כנאמן לכל דבר כשני עדים.³⁶²

אם כן, נחלקו הרשב"א והרמב"ם האם צריך עד שהוא סומך עליו בכל כשניים או שדי שמאמינו על עדות זו.

האם חייב להוציא?

נחלקו הרשב"א והרמב"ם מה הדין כאשר מהימן ליה כבי תרי:

הרמב"ם כתב (אישות, שם):

הרי זה חייב להוציא ואסור לו לבוא עליה, ויתן כתובתה.

והוסיף (שם, הל' יח):

ואין בית דין כופין את האיש לגרש את אשתו בדבר מדברים אלו עד שיבואו שני עדים ויעידו שזינת אשת זה בפניהם ברצונה ואחר כך כופין אותו להוציא.

לעומתו, הרשב"א כותב³⁶³:

ומה שאמר שמואל "אי מהימן לך כבי תרי – זיל אפקה" – לאו לאוסרה עליו דבר תורה קאמר, שהרי אפילו קינא לה ואיכא עד טומאה – אינה אסורה על בעלה אא"כ נסתרה בפני שנים. וכשקנא לה מאיש ידוע ואיכא עד טומאה, ודאי, לכאורה, מאמין הוא לדברי העד, ואפילו הכי אינה נאסרת עליו דאורייתא... אלא כי אמר ליה שמואל: זיל אפקה, כדי שלא יהא לבו נוקפו קאמר. אי נמי, "חייב לאפוקה" בבא לצאת ידי שמים קאמר, וכהנהו עובדי דשלהי נדרים³⁶⁴.

האם העד נאמן כשהאשה מכחישתו?

בדבר נוסף נחלקו הרשב"א והמאירי, והוא מה הדין כאשר האשה מכחישה את העד:

הרשב"א כותב:

³⁶² המאירי שם, ונראה שכן דעת הרשב"א בתשובתו למאירי (ח"א סימן א' רלו; מיוחסות סי' קלג): "ועוד, כי מה שפירשתם באי מהימן לך כבי תרי אי איניש מהימן הוא אצלך בכל כשנים שאין משקר – יפה אמרתם, ודברים של טעם הם... "וכן דעת המהרי"ק (שורש פב) שכותב: "דאפילו להיאסר על בעלה לא מהימן אלא אם כן קים ליה בגויה דלא משקר, כגון אדם שהוא מצוי אצלו תדיר וגם ביה טובא". וכן פסק הרמ"א (סי' קטו סע' ז).

אולם הרשב"א בתשובה (ח"א סי' קיח) כותב: "מיהו אי מהימן ליה – אסור. וכדאמרינן התם בפרק האומר (סו.) בההוא סמיא... אלמא אף על גב דאין דבר שבערוה פחות משנים כל שהוא מאמין עד אחד אסור בה כאלו העידו עליה שנים שאחר האמנת הלב הדברים אמורים. והכא נמי דכותה ואפילו בגוי מסיח לפי תומו או אפילו מתכוון לאסור או להעיד". מכאן מביא הבית מאיר (מובא בשו"ת רעק"א מהר" קמא סי' ק ד"ה ומה שתפס) ראייה שהרשב"א לא סובר כמהרי"ק. רעק"א משיב על כך בדברים הבאים (שם, סי' קא): "ומ"ש רומ"פ נ"י ראייה מתשו' הרשב"א, דאפילו בגוי המעיד לאסור שייך אי מהימן ליה אינו ראייה כל כך, די"ל דאף בגוי שייך דבלבו מוחזק אצלו שטבע הגוי הזה שאינו משקר בשום פנים, ואף דחזקה דכל פיהם [=דבר שוא], מכל מקום י"ל דהוא מאמין ליה. וכן נראה מדברי הרשב"א במיוחסות הנ"ל דכתב: אבל זה שחשוד על העבירות מה ראה זה להאמינו, ואפילו אמר שמאמינו אנן סהדי דאינו, אלא עילה מצא לגרשה, משמע דלא בא עליה מכח כיון דבעל עבירה הוא ואינו ראוי להאמינו, לאו כל כמיניה להאמינו, אלא משום דאמרינן דאומר כך דמצא עילה לגרשה". לענ"ד, תירוצו של רעק"א קשה מאוד, והדרך היחידה ליישב סתירה זו היא על פי דברי הבית מאיר עצמו, שכותב על התשובה בסימן קיח "אם לא דזה אינו מהרשב"א". אמנם גם בדברים אלו יש קושי, והרא"ה בבדק הבית (בית ד ש"א דף טו.) כתב גם כן כדברים אלו: "אבל בתורת עדות לעולם אינו נאמן, ומיהו להחמיר נאמן כל היכא דסמכא דעת[ן]ה דקושטא קאמר כדמוכח בקדושין בההיא דאמרינן אשתו זינתה בעד אחד", והרשב"א במשמרת הבית לא השיג עליו. אמנם אין להביא ראייה משתיקת הרשב"א, ובכל זאת קשה להוציא בזה את תשובת הרשב"א מחזקתה. ושתי תשובות אלו ודאי סותרות, כפי שיתבאר גם בהמשך.

רעק"א בתשובה (סי' פח ד"ה אולם לענ"ד) מפפק אם אכן סומך הרשב"א להלכה על כל הסברות שהוא מעלה כאן (במיוחסות סי' קלג ובח"א סי' א' רלו), או אולי רק מגבב צדדים להיתר דאפשר לומר כן. אנו בפרק זה לא נתייחס לטענה זו, ונבאר את תשובת הרשב"א כפי שהיא מופיעה לפנינו, כפי שסמך עליה המהרי"ק שורש פב וכמו שהעיד על כך רע"א עצמו בסימן קא (ד"ה מ"ש מעכ"ת נ"י דמ"ש מהרי"ק).

³⁶³ שו"ת הרשב"א (מיוחסות לרמב"ן), שם.

³⁶⁴ לכאורה, דעת המאירי, "הא כל שנאמן אצלו כשנים אסורה לו מתורת ידי שמים", היא דעת ביניים.

ועוד מסתבר לי, דלא אמרין "אי מהימן לך" אלא באינה מכחישתו אלא שותקת, הא מכחישתו – לא, דעד אחד בהכחשה, אפילו בעלמא לאו כלום הוא, וכל שכן בדבר שבערוה.

בעוד שהמאירי כותב:

הא כל שנאמן אצלו כשנים אסורה לו מתורת ידי שמים ואע"פ שהיא מכחישתו.

ונראה לבאר בשיטת הרשב"א, שדין "מהימן ליה כבי תרי" אינו נוגע כלל לדין "שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא". דין "שויא אנפשיה" לא נאמר אלא כאשר ראה בעצמו את גוף האיסור. לכן כתב הרשב"א שאפילו אחרי קינוי אם ראה אדם בעצמו שאשתו נסתרה – אינה אסורה עליו מהתורה, משום שלא ראה בעצמו שזינתה. והוא הדין כאשר מאמין לעד אחד, אפילו מהימן ליה כבי תרי בכל התורה כולה – אינה נאסרת עליו, כי לא ראה את הדבר בעצמו.

לפי זה נראה שדין "מהימן ליה כבי תרי" פועל מדין נאמנות עד אחד³⁶⁵: בכל התורה כולה עד אחד מהימן, ובדבר שבערוה אינו נאמן, ואם מהימן ליה כבי תרי אז יש נאמנות גם לעד אחד. דין זה אינו יכול ליצור איסור על האדם, אלא רק חשש שלא יהיה לבו נוקפו או בבא לצאת ידי שמים.

לעומת זאת, דעת הרמב"ם היא³⁶⁶ שדין "מהימן ליה כבי תרי" נובע מדין "שויא אנפשיה". לכן כלל הרמב"ם יחד את דין "ראה בעצמו" ואת דין "אמר אחד מקרוביו שהוא מאמינם". וכן סיים הרמב"ם "הואיל וסמכה דעתו לדבר זה שהוא אמת"³⁶⁷, ללמדנו שזוהי הסיבה הגורמת לו להתחייב להוציאה ושתיאסר עליו³⁶⁸.

ה. יכולת הבעל לאחר חדר"ג להאמין לאשתו האומרת "טמאה אני לך"

כתבו התוספות (נדרים צ: ד"ה חזור):

ומיהו נראה, דאף למשנה אחרונה אם אומרת אשה טמאה אני לך ואמר הבעל שמאמינה, דאסורה לו דאיהו שויא לנפשיה חתיכה דאיסורא, ואפילו תחזור בה האשה ותאמר באונס היה. ויש אומרים דמשמתינא ליה על שגרם שתיאסר אשתו עליו ועובר על חרם תקנת רבינו גרשם.

וכן כתבו ראשונים נוספים³⁶⁹.

וכתב המהרי"ק (שורש קי):

וגדולה מזו כתבו התוספות... שהיא אסורה עליו דהא שויתה עליה חתיכה דאיסורא ועל זה כתבו דיש אומרים שמנדין אותו על מה שגרם לבטל תקנת ר"ג שגזר שלא לגרש אשה בעל כרחיה, שהרי צריך הוא לגרשה מאחר שנאסרה עליו. והלא דברים ק"ו: ומה התם שהיא נתנה אצבע בין עיניה באמרה טמאה אני לך וגם כי יכול הבעל להשמיט ולומר שלשם שמים נתכוין שאמת הוא שמאמינה ואינו רוצה להיות עמה אפילו הכי מנדין אותו על כי גרם לבטל תקנת הגאון כ"ש וכ"ש הכא שראוי לנדונו לכ"ע דפשיטא מאן דפליג אההיא כדמשמע לישנא דיש אומרים שמנדין אותו משמע דגם כן יש חולקין דוקא התם משום טעמי דפרישית לעיל שהיא נתנה אצבע בין עיניה וגם אפשר הוא שאמת הוא שמאמינה אבל מודו שהיו מנדין אם יראה בעיני הרב והכל לפי מה שהוא אדם כמו שהשיב רבינו מאיר במקום אחר.

ומבואר בדברי המהרי"ק, שהבעל נאמן לכולי עלמא, אלא שנחלקו אם מנדים אותו על שגרם לבטל חדר"ג³⁷⁰.

³⁶⁵ והדברים מבוארים בשו"ת הרשב"א (מיוחסות לרמב"ן, שם): "ועוד, כי מה שפירשתם: באי מהימן לך כבי תרי אי איניש מהימן הוא אצלך בכל, כשנים שאין משקר – יפה אמרתם, ודברים של טעם הם. דאי לאו הכי ה"ל: אי מהימן לך, דעבדא איסורא, זיל כו'; ולא ה"ל למתלי בנאמנותו של עד, אלא בפחיתותה". מדברים אלה ברור שזה נובע מנאמנות עד אחד, ולכן בגוי לא יכול להיות דין זה, שהרי אין בו דין עד אחד נאמן באיסורים, ודלא כתשובת הרשב"א ח"א סי' קיח.

³⁶⁶ ובזה צדקו דברי המאירי והרשב"א.

³⁶⁷ מכוח לשון זו צידד רעק"א (שו"ת, סי' פח ד"ה גם מ"ש המהרי"ק), שלא כהבנת המהרי"ק בדעת הרמב"ם.

³⁶⁸ דעת המאירי אינה ברורה לי: מצד אחד הוא חולק על הרשב"א, שגם במכחשת העד אסורה לו במהימן ליה כבי תרי, אך הוא מנמק "שאף בעד אחד דעלמא לא אמרו שבהכחשה אינו נאמן אלא שאינו נאמן לאותו שמכחישתו אבל לזה שאינו מכחישו נאמן", ומכאן משמע שעדיין כוח הנאמנות הוא מצד נאמנות עד אחד.

³⁶⁹ תוספות ר"פ, שם; רשב"א, שם (בשם התוספות בהבדלי לשון קלים); מ"מ (אישות, פרק כד הל' יח) בשמו; המאירי (שם) בשם התוספות; ריטב"א ונמק"י (ההבדלים ביניהם ובין התוספות יתבארו בעז"ה בהמשך). איני יודע כיצד ליישב את הרשב"א, שציטט את לשון התוספות "איהו נמי שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא" עם שיטתו בתשובה סימן א' ולז' ובמיוחסות סימן קלג שנתבארה לעיל. המאירי בנדרים כתב על דברי התוספות, שלשיטתם אם העד אינו מהימן כבי תרי, אע"פ שמאמין לעניין – אינה אסורה לו.

והנה בתוספות מבואר דאסורה לו, דאיהו שויא לנפשיה חתיכה דאסורא, אפילו תחזור בה האשה ותאמר שבאונס היה.

הרמ"א (סימן קעח ס' ט) הבין שכך יהיה הדין אפילו נתנה אמתלה לדבריה. ותמה על כך שו"ת פני אריה (סימן לא) מהגמרא בכתובות כב., שאמתלא מועילה באשה שאמרה לבעלה שהיא נידה וחזרה בה, והרי כל אשה מהימנה כבי תרי לבעלה בעניין נידותה, שהרי אין על מי לסמוך מלבדה³⁷¹. ונראה ליישב את קושייתו בכך שיש הבדל בין נאמנות מכוח העד, שאז באמת אם תיתן אמתלא לדבריה ויסתלק העד שבעניין לא יהיה כאן שויא אנפשיה כלל, ובין נאמנות מכוח האמונה בדברים. וכאן, שכיוון שהאמין לדברים הפך הוא עצמו להיות האוסר. וזו גם הסיבה שיש שאמרו שמחרימים אותו.

ו. ההבדל בין האומר שראה אשתו שזינתה ובין המאמין לאשתו או לעד אחד האומרים שזינתה

בפרקים דלעיל ראינו שיש ראשונים שאמרו שהבעל אינו נאמן לומר שאשתו זינתה לאחר חדר"ג. אך יש לשים לב לעובדה חשובה, שכל הראשונים³⁷² שדיברו על חוסר נאמנותו של הבעל עסקו אך ורק במקרה שהבעל טוען שראה בעצמו שזינתה, ולא על האמנה לעד אחד³⁷³ או לאשתו.

לעומת זאת, בכל הראשונים שדיברו על אדם המאמין לאשתו שאומרת שזינתה, מבואר שהוא נאמן, ורק דנו אם משמטים אותו או לא. לא מצאנו ראשונים הדנים במפורש אם הבעל נאמן לומר שהוא מאמין לעד אחד האומר שאשתו זינתה, אך מדברי המאירי והרשב"א³⁷⁴ מבואר שהוא נאמן³⁷⁵.

והנה, המאירי הוא מהסוברים שאינו נאמן לומר שראה אשתו זינתה אחרי חדר"ג, וכן הרשב"א (לשיטת הרמ"א בד"מ). ודווקא לומר שראה בעצמו שזינתה אינו נאמן (לשיטת חלק מהראשונים), אך להאמין לאשתו האומרת שזינתה או לעד אחד האומר כן – נאמן לכולי עלמא אף אחרי חדר"ג.

דברים אלו מוכחים במהרי"ק, שבשורש קז הביא את דברי הר"ש מאונפילא שאינו נאמן לומר שאשתו זינתה, ובשורש קי הביא דברי התוספות שנאמן במאמין לאשתו האומרת שזינתה, ואם לא נחלק כך הדברים סותרים.

ובכך גם יתבאר לנו דברי הגהות מימוניות (אישות, פרק כד ס"ק י) שכתבו:

הורה ה"ר יוסף: האומר אשתו זינתה דאינה אסורה עליו לפי משנה אחרונה דאינה נאמנת שמא עיניה נתנה באחר, ה"נ שמא עיניו נתן באחרת אחר תקנת ר"ג שאינו יכול לגרשה על כרחיה. ועוד נראה דיש לנדות האוסר אשתו כמגרשה על כרחיה דסוף סוף מבטל תקנת הגאון. מנימוקי הר"י מקורביל וכן השיב ה"ר שמעון מיינביל בתשובה.

והדברים קשים, שהרי אם אינו נאמן מה המקום לנדותו? על פי דברינו יתבאר הדברים, דהרישא דאינו נאמן איירי באומר שראה אשתו שזינתה, והסיפא דיש לנדות איירי במאמין לאשתו האומרת שזינתה, ששם הוא נאמן אך יש לנדותו; וכן יישב החתם סופר (אבה"ע ח"ב

³⁷⁰ מדברי המהרי"ק מבואר שלצד דמנדין אותו הוא מצד חדר"ג הרגיל, אך בריטב"א ובנמק"י נראה שיש על כך תקנת רבנו גרשם מיוחדת (וכן כתב במאמר מרכזי הנדפס בנמק"י).

³⁷¹ עיי' בסימן לא, שרוצה להעמיד את דברי התוספות רק במי שאינה נותנת אמתלא, או במי שאינו מאמין לה.

³⁷² במדרכי קידושין רמז תקל מבואר "מעשה באחד שאסר אשתו עליו ואמר שזינתה מאחר" הדברים מבוארים יותר במאירי וברשב"א: המאירי מתייחס במסגרת הסוגיה לעד אחד ולמהימין ליה כבי תרי, ולא מזכיר ולו ברמז שאין נאמנות לאדם לטעון כן אחרי חדר"ג. רק אחר כך הוא כותב "ומכל מקום אם הוא טוען שהוא בעצמו ראה שזינתה..." ומביא שאחרי חדר"ג אינו נאמן. ברשב"א הדברים מפורשים (על הצד שהרשב"א סבור שאינו נאמן אחרי חדר"ג): "גם מה שחזר וטען שהוא עצמו ראה שזינתה – אינו נאמן בכך מכמה טעמים. חדא: דכל שיטעון ויאמר – מחזיקים אותו כמשקר, כמו שאמרנו, כיון שהרגיל קטטה. ועוד, שהרי הודה בב"ד מתחלה שלא ראה ולא ידע אלא שהוא מאמין את זה כשנים. ועוד, מצד מה שאמרתם דכל שנתן עיניו לגרשה אנו חוששים לו. וחזר זה להיות כמשנה אחרונה..." והרי מבואר, שעל הטענה שהוא מאמין לעד כשנים – לא חשש לחדר"ג. וראיתי שזכיתי לכוון בזה לדברי רעק"א בתשובה (סי' פח ד"ה וביותר דאפילו).

³⁷³ היש"ש (יבמות פ"ב סימן יח) רוצה להביא ראיה משני ראשונים שאדם נאמן לטעון שהוא מאמין לעד אחד: א. תשובת מהר"ם (בתשובות מימוניות, סי' ח) ב. תשובת הרא"ש (מופיעה בטור סי' קעח). אך יש לדחות את הראיה משתי תשובות אלו: א. תשובות מימוניות הנ"ל מופיעות בהרחבה בשו"ת הרשב"א ח"א סימנים תתלב-ג, ושם מבואר: "ולמחרתו של ליל הקלקול הוכיח אותה על מעשיה ועל קלקולה. והשיבה הבעל אתה חושדני זה. אני קובל למי שאמר והיה העולם שנפלת לחלקי. וקודם מעשים הללו לא היתה אוהבת אותו והוא היה אוהב אותה ותמיד מפייסה ולא הטית אונה וכל שמושו עמה היה בעל כרחיה"; וייתכן שבכה"ג לא שייך חדר"ג. ב. מקורה של תשובת הרא"ש שמופיעה בטור היא בשו"ת הרא"ש כלל לב סי' י: "ראובן שהיה נשוי לדינה, והיתה רוצה לתבוע ממנו גט לפי שאין לו גבורת אנשים ושיש לו סימני סריס", ובכה"ג ודאי לא שייך חדר"ג.

³⁷⁴ דבריהם הובאו לעיל הערה 47.

³⁷⁵ אך יש לדחות שהמאירי והרשב"א אזלי לשיטתייהו, שכל יכולתו לומר שמאמין לעד הוא במהימין ליה כבי תרי בכל התורה כולה, ובכה"ג ודאי אנוס הוא להאמין לו, ואם כך ודאי יהיה נאמן גם אחרי חדר"ג. אך לראשונים שלדעתם די בכך שמאמין לעד שכך המציאות, לא שמענו אם יוכל הבעל להאמינו.

סימן קיא, ד"ה ואעפ"י^{377 376}.

בביאור דברים אלו בסברה יש לומר שהמהרי"ק נתן טעם מדוע אינו נאמן לומר שאשתו זינתה אחר חרם דרבנו גרשם, והוא "דודאי אי מהימנן ליה, אם כן מה הועיל ר"ג בתקנתו כל אחד יאמר כן כדי לגרש את אשתו בע"כ". טענה זו שייכת אך ורק באומר בעצמו שראה שזינתה, אבל במאמין לאשתו האומרת שזינתה או לעד אחד דבר זה לא יודמן לו יום יום, וממילא לא שייך בזה לגזור שהבעל אינו נאמן^{378 379}.

שו"ת נודע ביהודה (תנינא, אה"ע סי' יא) דחה סברה זו:

ועוד, שאיך נימא מחמת תקנת ר"ג שלא נאמין לו ונימא שמשקר, והלא אם משקר הרי אשתו יודעת שמשקר ולא תרצה לקבל הגט ויצטרך לגרשה בע"כ אם כן יעבור על חרגמ"ה ולמה לו להוציא שקר מפיו, יגרשנה כך בעל כרחו ויעבור על חרגמ"ה אם הוא חשוד בכך?

ואין לומר שמתירא שהבית דין לא יזדקקו לו לסדר הגט, הלא כותבין גט לאיש אע"פ שאין אשתו עמו ואם כן יכול להכין הגט ואחר כך יזרקנו לה בפני עדים ומה לי אם עובר חרגמ"ה כן או כן³⁸⁰?

בשו"ת פני אריה (סימן ל) דחה את דברי הנוב"י, דהחשש הוא מפני האנשים הפרוצים, שלא החרם כשלעצמו של רבנו גרשם מפחיד אותם אלא בית הדין. כלומר, חששם הוא שבית הדין יחרימם בחרם דר"ג, ואם יהיו נאמנים, אותם פרוצים יוכלו לגרש נשותיהם ללא חשש ויתבטל חדר"ג.

דברינו אלו הם בניגוד לדברי המהרש"ל³⁸¹, הרמ"א³⁸², הנודע ביהודה (הנ"ל) ועוד רבים מגדולי האחרונים, אבל כבר ביססנום בדברי הראשונים ובסברה, ולא מצאנו ולו ראשון אחד שחולק. ולא זו בלבד, אלא שמצאנו לנו תנא דמסייע – רעק"א (שו"ת, סי' פח).

³⁷⁶ אמנם שו"ת פני אריה (סי' לא ד"ה אבל האמת) ביאר את דברי הגהות מימוניות ע"פ דברי הגהות אשרי (קידושין, פרק ג סי' טז), שציטטו אותם בלשון זו "האומר אשתי זינתה – אין יכול לאוסרה עליו, דשמא עיניו נתן באחרת לפי תקנת ר"ג אין יכול לגרשה וע"כ יש לנדות האוסר אשתו עליו ומגרש בעל כורחה דסוף סוף מבטל תקנת הגאון". על פי זה, הסיפא "יש לנדות" מדברת במקרה שעבר וגירש בעל כורחה. דברים אלו נאים, אך לשון הגה"מ שלפנינו מתבאר יפה יותר לפי הסבר החת"ס.

³⁷⁷ ראה בשו"ת רעק"א סי' פח ד"ה וזהו נראה, שמביא ראייה נוספת לדבר.

³⁷⁸ בסברה זו כתב הרב דוד טעבל אבד"ק ליסא בתשובתו, שהובאה בשו"ת פני אריה, סי' ל. הוא הביא גם מחלוקת בין הפנ"י (גיטין סז.) והט"ז (אבה"ע, סי' יז ס"ק סג) אם עד אחד חשוד לשקר, וצידד בט"ז לשיטה שאינו חשוד. הוא הוסיף שאף אם הוא חשוד, עדיין אין מקום לגזור משום "דלא שייך לומר מאי הועיל ר"ג בתקנתו דכ"א ישיכר ע"א לומר שנטמאה והוא יאמינו, דלאו לכל אדם מזדמן כן". אלא שהוא כתב לא כדי לחלק את החילוק שעשינו, אלא כדי לבאר מדוע הזכיר הרמ"א את שלוש הדעות: שנאמן, שנאמן ומנדים אותו, ושאינו נאמן וכופין אותו לשמש – דווקא במאמין לאשתו האומרת שזינתה או במאמין לעד אחד. והוא לא הזכירם במי שאומר שראה בעצמו שזינתה. וכתב שלא הזכירם כי בזה לכל הדעות אינו נאמן. ולענ"ד, מחלוקת הראשונים אם הוא נאמן היא דווקא באומר שראה בעצמו שזינתה, אבל במי שמאמין לאשתו או לעד אחד שזינתה – נאמן לדעת כל הראשונים. וראיתי שכדברי כתב רעק"א, סי' פח ד"ה וביתר דאפילו וד"ה וזהו הנראה.

³⁷⁹ גם לסברה שמצד חשש נתן עיניו באחרת אין הבעל נאמן לומר שראה שאשתו זינתה, יש מקום לחלק בין נאמנותו לטעון טענה שהיא חסרת יסוד חוץ מדברי הבעל עצמו, ובין נאמנותו בטענה שיש לה יסוד בדברי אדם אחר, כמו עד אחד או האשה עצמה. אמנם במקום שבו הוחזק הבעל כשקרן כתב הרשב"א (מיוחסות), סי' קלג) שלא יהיה נאמן עוד.

³⁸⁰ שו"ת נודע ביהודה (תנינא, אה"ע סי' יא) הוסיף: "ואלמלא דברי רמ"א בתשובה הייתי אומר ההיפוך מסברת מעלתו, ובאומר שראה שזינתה כ"ע מודים שאסורה. ומ"ש הר"ש מיינבילא והר"ר יוסף בהגהות מיי" הנ"ל האומר אשתו זינתה דאינה אסורה עליו, אין הכונה שאומר שראה בעיניו שזינתה אלא שאומר שידוע [לו] שזינתה... ומצאתי להר"ם מטרנאני (ח"ג סי' קכו) שכתב 'מי שראה באשתו שזינתה וכו' אם הוא יודע בודאי וראה מי יכול לומר שאינו אסור לבוא עליה אלא מ"ש הרבנים הללו היינו ה"ר יוסף והר"ש מיינבילא שבהגהות מיי" על מי שאמר שאשתו זינתה לא שראה הוא ולא שום עדות אלא שחושב לפי דעתו באיזה אמתלא שזינתה וכו'... והיה עולה על דעתי שגם רמ"א מפרש דברי הגהות מיי" כנ"ל ולכן לא כתב מאומה בסימן קעח באומר שראה אשתו שזינתה ונשאר בזה דברי המחבר בסי' קטו סעיף ז שחייב להוציאה. אבל מה אעשה שרמ"א בתשובה חזין שמפרש דברי הגהות מיי" כפשטן שמשמעו שראה בעצמו שזינתה". ומדברי המאירי (קידושין סו.) והמהרי"ק (שורש קז) מבואר שלא כדברי הנוב"י אלו.

³⁸¹ ביש"ש (יבמות, פ"ב סי' יח), שמשווה את דין אומר שראה בעצמו ודין מאמין לעד. אולם בשו"ת מהרש"ל (סי' לג) כתב: "ומה שכתבו התוספות דמשמתין ליה על שגרם שתאסר אשתו עליו ולא כתבו שכופין אותו להיות עמה היינו משום שהיא התחילה לומר טמאה אני ונתנה אצבע בין שיניה ולא שייך לומר עיניו נתן באחרת". ואם כי אינו כחילוקינו (שבעד אחד אין המהרש"ל סבור כמנון), בכל זאת יש קרבה מסוימת לדברים.

³⁸² סי' קעח סע' ט, ובתשובה (סי' יב) כתב: "ואפילו אם נאמר דיכול לשויה אנפשיה חתיכה דאיסורא ולאוסרה עליו – מ"מ נלכד בחרם ר"ג, כמו שכתבה הג"ה דלעיל מאחר שגורם שתאסר עליו. ומ"מ נראה דלאו כל כמיניה לאוסרה עליו כלל, וכופין אותו לשמש עמה ולקיים עונתו עמה... ומה לנו לדמות דברים מלבנו מאחר שמצינו כל דין נדון דידן מבואר בתשובת הרשב"א בתשובותיו בח"א סי' אלף רלז וכו'", ומבואר בדבריו שהשווה דין מאמין לעד לדין אומר בעצמו שזינתה.

ז. סיכום

האשה אינה נאמנת לומר לבעלה "טמאה אני לך", מחשש שמא עיניה נתנה באחר. במאמר זה דנו בנאמנות הבעל לאסור את אשתו עליו בטענת זנות אחרי חרם רבנו גרשם.

הבאנו את מחלוקת הראשונים (הר"ש מאונפילא והמאירי כנגד המהר"ם מרוטנברג) אם הבעל נאמן לומר שראה בעצמו שאשתו זינתה. הר"ש מאונפילא, הסובר שאינו נאמן, אף התירו באשתו וחייבו בעונה.

הראינו שאם אומרת האשה "טמאה אני לך" והבעל מאמינה – כל הראשונים מסכימים שהאשה נאסרה עליו, ואם כך הוא נאמן (ונחלקו הראשונים אם יש לנדוהו בגלל שגרם לאיסור זה). טענו שכך יהיה הדין גם במאמין לעד אחד האומר שאשתו זינתה והבעל מאמינו, שיהיה נאמן ותיאסר האשה עליו.

הסברנו את הדברים על פי המהרי"ק, שביאר את דעת הר"ש מאונפילא כך שאין הבעל נאמן לומר שראה שאשתו זינתה משום שאם לא כן בטל חרם ר"ג. חשש זה שייך דווקא בטענה שהבעל יכול לטעון לברו, אבל טענה שבשבילה נזקק הבעל לסיוע חיצוני, כגון עד אחד או אמירת האשה עצמה, לא בכל יום מתרחש דבר זה, ואם נאמין לבעל לא בטל בכך חרם רבנו גרשם.

ציינו, שעל אף שדברים אלו הם כנגד דברי הרמ"א ורבים מאחרונים, הם מתיישבים עם דברי כל הראשונים וכן עם תשובת רעק"א.

הרב יוסף כרמל

ראש הכולל

קשר רשעים אינו מן המניין

כי כה אמר ה' אלי כחזקת היד ויסרני מלכת בדרך העם הזה לאמר. לא תאמרון קשר לכל אשר יאמר העם הזה קשר ואת מוראו לא תיראו ולא תעריצו. את ה' צבאות אתו תקדישו והוא מוראכם והוא מערצכם. והיה למקדש ולאבן נגף ולצור מכשול לשני בתי ישראל, לפח ולמוקש ליושב ירושלים. וכשלו במ רבים ונפלו ונשברו ונוקשו ונלכדו.

(ישעיהו ח, יא-טו³⁸³)

פסוקים אלה נדרשו רבות, החל מתקופת חז"ל ועד לימינו אלה. ואף על פי כן, נראה שעדיין השאירו לנו הראשונים והאחרונים בקעה להתגדר בה, הן בהבנת הרקע לנבואה לשעה והן בהשלכתה לדורות.

אם נצא לדרכנו בהתבסס על הנחת היסוד כי ספר ישעיהו מסודר מאוד מבחינה כרונולוגית, הרי שפסוקים אלה עוסקים בתקופת אחז³⁸⁴. חז"ל במסכת סנהדרין (כו.) דורשים את הפסוקים האלה כך:

מאי קשר רשעים? שבנא הוה דריש בתליסר רבוותא, חזקיה הוה דריש בחד סר רבוותא. כי אתא סנחריב וצר עלה דירושלים, כתב שבנא פתקא, שדא בגירא: "שבנא וסיעתו השלימו, חזקיה וסיעתו לא השלימו", שנאמר "כי הנה הרשעים ידרכון קשת כוננו חצם על יתר" (תהלים יא, ב). הוה קא מסתפי חזקיה, אמר דילמא חס ושלוש נטיה דעתיה דקודשא בריך הוא בתר רובא, כיון דרובא מימסרי – אינהו נמי מימסרי. בא נביא ואמר לו: "לא תאמרון קשר לכל אשר יאמר העם הזה קשר". כלומר, קשר רשעים הוא, וקשר רשעים אינו מן המניין.

על פי מדרש זה, הפסוקים נדרשים על תקופת חזקיהו, בהקשר לוויכוח שהיה בין המלך חזקיהו לבין שבנא^{385 386 387 388}.

רש"י בפירושו לישעיהו, בעקבות חז"ל, מסביר גם הוא את פסוקים יא-יב בהקשר לתקופת חזקיהו:

"ויסרני מלכת וגו'" – הוזהירני שלא להיות בעצת שבנא הסופר וסיעתו, שנקשרו למרוד על חזקיהו כמו שמפורש (סנהדרין כו.). ויש רמז בספר הזה לקמן "לך בא אל הסוכן וגו'" (כב, טו.).

"ויסרני" – כמו וליסרני.

"לא תאמרון קשר" – אתם סיעתו של חזקיהו אע"פ שאתם³⁸⁹ מועטים מסיעת שבנא לא תאמרו אחרי רבים להטות.

"לכל אשר יאמר העם הזה" – שעם שבנא לפי שהוא קשר רשעים ואינו מן המניין וכן בקשר של עשרת השבטים שיתקשרו עם מלכי מצרים³⁹⁰.

לעומתו, הרד"ק מסביר פסוקים אלה בהקשר למצור שהטילו על ירושלים פקח בן רמליהו מלך ישראל ורצין מלך ארם (המאורע משמש

³⁸³ מכאן ואילך מתייחסים כל הציונים לספר ישעיהו, אלא אם צוין אחרת. הפסוקים שמצוטטים בראש המאמר לא יצוינו בהמשכו.

³⁸⁴ פרקים א-ו – תקופת עוזיה; פרקים ז-יב (יד) – תקופת אחז; יג-כג – פרקי המשאות (ספר נבואות הגויים, למעט פרק כב); כד-לט – תקופת חזקיה; מ-סו – תקופת מנשה. בשאלה היכן נמצאים פרקי תקופת יותם לא נדון במאמר זה. ההנחה שפרק ח עוסק בתקופת אחז מתבססת גם על כך שאחז נזכר במפורש בפרק ז, בפס' א, ג, ו-יב. אשתו נזכרת ("ע"פ הרד"ק) בפרק ז פס' יד, עם בנו עמנואל, הנזכר שוב בפרק ח פס' ח. בפרק ח נזכר גם אוריה הכהן, ששירת בתקופת אחז [ע"פ מ"ב טז, י, טו ו-טז. גלות דמשק, שבטי הצפון ושבטי עבר הירדן, הנזכרת גם היא או לפחות נרמזת ב-ז, ח; ד ו-כג, אירעה בתקופת אחז (עיי' רש"י ורד"ק ח, כג)].

³⁸⁵ שבנא ניסה להיכנע לאשורים בזמן מצור סנחריב על ירושלים, ולהבטיח בכך גם את ביסוס שלטונו לאחר הדחת חזקיהו בתמיכה אשורית.

³⁸⁶ עיי' שם בגמרא בדרשת חז"ל לישעיה כב, טו-טז.

³⁸⁷ שבנא בוודאי שייך לתקופת חזקיהו, גם בגלל אזכורו ב-כב, טו ואילך, ובעיקר בגלל אזכורו ב-לו, ג ואילך.

³⁸⁸ רמז עבה לשאיפותיו הפוליטיות של שבנא אפשר למצוא בישעיהו כב, טז ("ע"ש ברש"י ורד"ק).

³⁸⁹ עפ"י נוסח מקראות גדולות הכתר, הוצ' אונ' בר אילן (תשנז), להלן מ"ג הכתר.

³⁹⁰ גם זה במקביל לימי חזקיהו, בימי הושע בן אלה (מ"ב יז, ד).

כתפאורה לנבואת ישעיהו בפרקים אלה³⁹¹, ומהווה מאורע מרכזי בחיי אחז^{392 393}:

"ואת מוראו לא תראו" – מה שהם יראים והם רצין ופקח "לא תראו" אותם "ולא תעריצו"³⁹⁴ – לא תתנו אתם בלבבכם ובפיכם העריצות והכח כמו שהעם הזה עושה, כי אין להם כח אם לא ירצה האל³⁹⁵.

לעומת זאת, כאשר מגיע רש"י לפסוקים יד-טו, הוא מסביר אותם על שתי התקופות גם יחד:

"והיה למקדש" – אותה עצה שיעץ שבנא ושיעץ פקח להשבית מלכות בית דוד יהיה לזימון³⁹⁶ פורענות לבא עליהם כמו "התקדשו למחר" (יהושע ג, ה).

"לשני בתי ישראל" – שבאו להיות לפח ולמוקש ליושבי ירושלים ומי הם שני הבתים פקח בן רמליהו וסיעתו ושבנא וסיעתו.

"וכשלו במ רבים" – ואותן האבנים יכשלו אלו וסיעתם שניהם יפלו ביד שונאיהם פקח נהרג שהרגו הושע וי' השבטים נפלו ביד סנחריב ושבנא יצא מירושלים כשעלה סנחריב מעליה לילך על תרהקה מלך כוש שטף שבנא וסיעתו והלך לו.

בפירוש הביטויים "והיה למקדש" מצאנו מחלוקת מעניינת:

"והיה": רש"י – העצה; רד"ק – הקב"ה³⁹⁷; אבן עזרא – מלך אשור.

"למקדש": רש"י – כמובא לעיל פירוש, "זימון לפורענות"³⁹⁸; רד"ק – הוא ארמון ומקום משגב שישגב אדם בו, כמו "כי מקדש מלך הוא" (עמוס ז, יג); ר"י קרא – הוא שם דבר, כלומר לקדושה; ר"א מבלגנצי – לירא אותו, כעניין "ומקדשי תיראו" (ויקרא יט, ל³⁹⁹).

יתרון פירושיהם של ר"י קרא ושל ר"א מבלגנצי הוא באי הוצאתו של הביטוי מפרוטו.

המשך הפסוקים יד ו-טו טעון בירור גם הוא, מכמה בחינות:

א. מה פשר החזרה המרובעת על המכשולים השונים וההכשלות בהם, "ונפלו ונשברו ונוקשו ונלכדו"?

ב. מיהם "שני בתי ישראל"?

ג. מיהם "יושב ירושלים"?

ד. מיהם ה"רבים"?

לפי רש"י, החזרה היא סגנונית בלבד, ו"אבן נגף" ו"צור מכשול" – היינו הך. רש"י אינו מסביר את החזרה המרובעת.

"שני בתי ישראל", לשיטתו, הם פקח בן רמליהו ושבנא וסיעתו, וה"רבים" הם פקח שנהרג בידי הושע בן אלה, עשרת השבטים שנפלו בידי סנחריב⁴⁰⁰ ושבנא שיצא מירושלים⁴⁰¹. והם שיהיו לפח ולמוקש ליושב ירושלים.

ושוב קשה, לשיטתו, עירוב התקופות. ועוד קשה, כיצד מכנה הכתוב את שבנא וסיעתו "בית ישראל", והרי הוא מיהודה?

גם לרד"ק אין הסבר לחזרה המרובעת. לדעתו, שני בתי ישראל הם האחד שתומך בבית דוד, והם ישגבו במבצר (במקדש), והשני שמואס במלכות בית דוד (כנראה סיעת "בן טבאל") ובוחר במלכות בן רמליהו⁴⁰². ה"רבים" לפי הרד"ק הם המורדים החושבים להימלט במרדם, והם יפלו בתוך המוקש ויילכדו.

³⁹¹ ז, א-ב; ה-ו.

³⁹² מ"ב טז, ה-ט. דהיי"ב כח, ה; טז.

³⁹³ וב"יש מפרשים" מביא הוא גם את פירוש חז"ל.

³⁹⁴ נוסח מ"ג הכתר.

³⁹⁵ בדרכו של הרד"ק הלכו גם הראב"ע ור"י קרא. לעומת זאת, ר"י מטראני ור"י כספי פירשו כחז"ל ורש"י.

³⁹⁶ נוסח מ"ג הכתר.

³⁹⁷ וכן פירשו ר"י כספי, ר"א מבלגנצי ור"י קרא.

³⁹⁸ כן הסביר ר"י מטראני.

³⁹⁹ וכן שם, כו.

⁴⁰⁰ לרש"י (בעקבות חז"ל) סנחריב הוא שם כללי לכל מלכי אשור, ולכן הוא משתמש בשם זה, אע"פ שגם בתנ"ך מפורש שתגלת פלנר שלמנאסר (וסרגון) הם שהגלו את עשרת השבטים (עי' סנהדרין צד. וכן ברכות כח. בעניין יהודה גר עמוני).

⁴⁰¹ עי' במסופר על סופו, סנהדרין כו.

⁴⁰² הרד"ק מביא את תרגום יונתן כפירוש שני.

הדוחק בפירושו הוא שעל פי הפשט, וגם על פי הטעמים, שני בתי ישראל הם אלה שייכשלו וינקשו, ואילו לפיו, אחד משני הבתים הוא קבוצה חיובית שתישגב. עוד קשה: מדוע הכתוב מכנה את אנשי יהודה "בית ישראל"? ויותר קשה, שהרי לפירושו בסיפא הם מכונים "יושב ירושלים".

ר"י קרא, שרצה להינצל מקשיים אלה, מסביר את הביטוי "שני בתי ישראל" כמתייחס לפקח בן רמליהו ולהושע בן אלה, ואז הוא נופל בפח של פירוש פסוק אחד כפשוטו על שתי תקופות. עוד קשה, שלא מצינו שהושע בן אלה ביקש להיות פח או מוקש ליושב ירושלים.⁴⁰³

על כן ננסה להסביר פסוקים אלה בדרך שתכלול בתוכה גם את פירוש חז"ל ורש"י וגם את כיוונו של הרד"ק, דרך שתשפוך אור על המאורעות ותוביל לענ"ד גם להבנת משמעות הדברים גם לדורות.

בפרקים אלה בספר ישעיהו מופיע הנביא כמדריך רוחני בשעת משבר חמור, הן מבחינה פוליטית והן מבחינה צבאית.

אחז, הרשע מבחינה רוחנית⁴⁰⁴ והחלש מבחינה פוליטית וצבאית⁴⁰⁵, מוצא עצמו מוכה וחבול, נצור בתוך ירושלים. מבחוץ צרים עליו רצין מלך ארם ופקח בן רמליהו מלך ישראל. גם בתוך ירושלים מצבו קשה, בגלל האופוזיציה החזקה בהנהגת בן טבאל. שני הכוחות שפעלו נגדו כאחד סיכנו את המשך כהונתו כמלך ואת המשך מלכות בית דוד.

הבעיה הפוליטית מספר אחת שעמדה על הפרק באותה תקופה היתה היחס להתעוררות האימפריה האשורית החדשה. התעוררות זו באה לידי ביטוי בתנ"ך בתיאור כיבושיו של תגלת פלנזר.⁴⁰⁶

אחז נוקט בדרך של כניעה לאשור, גם תמורת תשלום מס כבד⁴⁰⁷ וקבלת עולם מבחינה רוחנית⁴⁰⁸. לעומתו, בן טבאל בירושלים מייצג, כנראה, את התביעה שלא להיכנע. הוא דורש לשמור על העצמאות, להילחם בכל מחיר ולהצטרף לקואליציה הארמית בראשות רצין. מן הסתם ניסה כל צד לגייס את המומחים הצבאיים הפוליטיים והרוחניים לצדו, השתמש בכל נימוק שיחזק את דעתו, וכרגיל במקרים מסוג זה גם לא בחל בשימוש בדמגוגיה. סביר גם להניח, שכל צד האשים את הצד שכנגד בבוגדנות ובהעדפת שיקולים זרים על פני טובת העם. אלה קראו לחבריהם "תבוסתנים" ואלה כינו את העומדים מעבר "לאומנים". כל צד טען שרק המועמד שלו לשלטון יציע את האומה לעתיד בטוח יותר.

גם בממלכת ישראל עצמה התרוצצו שתי הגישות ונאבקו זו בזו. נראה שאנשי הגלעד היו בעלי אוריינטציה ארמית⁴⁰⁹, ונטו לנסות ולהילחם באשור המתעוררת, ואילו אנשי השומרון נטו יותר להיכנע לאשורים.

המאבק בין שתי הגישות היה ללא פשרות, והוא כנראה הסיבה לשרשרת הרציחות הפוליטיות של מנהיגי ממלכת ישראל בתקופה זו:

זכריה בנו של ירבעם השני, אשר נלחם בארמים והצליח להרחיב את ממלכת ישראל על חשבון ארם⁴¹⁰, על פי נבואת יונה בן אמיתי הנביא אשר מגת החפר⁴¹¹ נרצח בידי שלם בן יבש (כנראה מאנשי יבש גלעד), שקשר עליו והכהו קבל עם⁴¹².

חודש לאחר מכן מכה מנחם בן גדי מתרצה (כנראה איש השומרון) את שלם⁴¹³, ומשתלט בכוח גיבורי החיל⁴¹⁴ אנשי צבאו על ממלכת ישראל. שלטונו החזיק מעמד רק בחסות אשורית, שנקנתה בכסף רב⁴¹⁵.

מנחם מדכא ביד ברזל אכזרית כל ניסיון לפעול כנגד שלטונו, ואפילו כל ביטוי של אי הכרה בסמכותו⁴¹⁶. את המסים הכבדים שנאלץ

⁴⁰³ להיפך, חז"ל דרשו שהושע ביטל את המשמרות שמנעו את העלייה לרגל.

⁴⁰⁴ מ"ב טז, ב-ד; י-יז; דה"ב כח, ב-ד; כב-כה; ישעיה ז, יג.

⁴⁰⁵ מ"ב טז, ה-ז; דה"ב כח, ה-ח; יז-כא.

⁴⁰⁶ מ"ב טו, יט-כט; טז, ט; ישעיהו י, ז-י; יג-יד; דה"א ה, ו.

⁴⁰⁷ מ"ב טז, ח (וכנראה גם יז). על המשמעות הרוחנית אין כאן המקום להאריך. עיין גם פסחים קיט.

⁴⁰⁸ שם טז, ח ואילך. עי' עוד סנהדרין קג: וירושלמי שם, פ"ה ה"ב.

⁴⁰⁹ מן הסתם היתה השפעה גם לשכנות הגיאוגרפית.

⁴¹⁰ מ"ב יד, כה-כח.

⁴¹¹ עי' גם עמוס ו, יג-יד.

⁴¹² מ"ב טו, ט.

⁴¹³ שם, שם יד.

⁴¹⁴ שם, שם כ.

⁴¹⁵ שם, שם יט.

⁴¹⁶ שם, שם טז.

לגבות כדי לשלם לאשורים תמורת הבטחת המשך שלטונו הוא גובה מן העם באמצעות כידוני קציניו⁴¹⁷. הקצין הבכיר⁴¹⁸, פקח בן רמליה, מנצל את המחלוקת בעם ואת ההתמרמרות ומצליח כנראה להקים ממלכה עצמאית או חצי עצמאית בגלעד, בחסות ארמית, כבר בימיו של מנחם⁴¹⁹. לאחר מותו של מנחם רוצח פקח את פקחיה בן מנחם בסיוע הגלעדים⁴²⁰ ומולך תחתיו.

חז"ל בירושלמי (הוריות פ"ג ה"ב) ואחר-כך גם הרמב"ם להלכה (גזלה ואבדה, פרק ה הל' יח), מבקרים בצורה חמורה שלטון מסוג זה של "גנרלים" המולכים בכוח חרבם או בחסות כידונים של צבא זר על בני עמם, ומכנים את כל המלכים שלאחר בית יהוא ליסטים. כוונתם, כמובן, לכל המלכים שלא ביקשו את הסכמת העם, אלא תפסו את השלטון במהפכה צבאית או לאחר רצח פוליטי, כמתואר לעיל.

מצב נורא זה של "איש את רעהו חיים בלעו" בניסיונות לתפוס את השלטון בדרך לא חוקית מתואר גם בפרקים אלה בספר ישעיהו (ט, כ):

ויהי העם כמאכלת אש, איש אל אחיו לא יחמולו. ויגזר על ימין ורעב ויאכל על שמאל ולא שבעו, איש בשר זרועו יאכלו. מנשה את אפרים ואפרים את מנשה יחדיו מה על יהודה

וגם בדברי גדול נביאי התקופה⁴²¹, הושע (ו, ח-ט):

גלעד קרית פעלי און עקבה מדם וכחכי איש גדודים... דרך ירצחו שכמה

ויכוח כפול זה של שתי הסיעות ביהודה: סיעת אחז מול סיעת בן טבאל, ושתי הסיעות בישראל: סיעת מנחם מול סיעת פקח, חזר על עצמו שוב בתקופת חזקיהו, והפעם, מכורח הנסיבות, רק בממלכת יהודה⁴²².

חזקיהו תמך במאבק כנגד אשור גם על ידי גיוס בכוח של הממלכות הקטנות באזור והחלפת המנהיגים מבין אלה שלא הסכימו עם דרכו⁴²³. חזקיהו תמך במרד למרות שהדבר חייב הסתמכות על מצרים וסוסייה⁴²⁴. לעומתו התייצב שבנא, שתמך בכניעה לאשורים גם במחיר שיתוף פעולה עם האויב תוך כדי המלחמה⁴²⁵.

כיון שבהכרעות פוליטיות⁴²⁶ והלכתיות⁴²⁷ יש ללכת אחר הרוב, מצא עצמו ישעיהו במצב קשה כאשר נדרש לצאת כנגדו, להדריך את המלכים ולנסות לשכנע את העם ללכת בדרך אחרת.

הדבר לא היה פשוט לישעיהו, ורק הכרעה אלקית חד-משמעית:

כי כה אמר ה' אלי בחזקת היד ויסרני מלכת בדרך העם הזה...

היא שנתנה לישעיהו את העוז, באופן חד-פעמי, להכריז על הרוב כ"קשר רשעים שאינו מן המניין". ברור שללא אותה נבואה יוצאת דופן, אם ישעיהו היה צריך להביע עמדה על פי מה שמכונה בימינו "דעת תורה", היה מכריע "אחרי רבים להטת"⁴²⁸.

בשני מקרים יוצאי דופן אלה נצטוו ישעיהו מפי הגבורה לתבוע מן השלטון לנקוט עמדה מיוחדת בימי אחז, "השומר והשקט" (ז, ד). אל תפעל, כשם שהשמרים יושבים בשקט בתחתית החבית ובכך מבטיחים את איכות היין, כך גם אתה אל תנקוט עמדה פעילה, תן לקב"ה לסדר את העניינים.

בוזה הוא מסתמך על קודמו, עמוס⁴²⁹, שנתנבא (ישעיהו ז, ט-ז):

כה אמר ה' אלקים: לא תקום ולא תהיה. כי ראש ארם דמשק וראש דמשק רצון, ובעוד ששים וחמש שנה יחת אפרים

⁴¹⁷ שם, שם כ. צבא כגוף גובה מסים מצוי כתופעה המיוחדת לשלטון שאינו נהנה מתמיכת העם.

⁴¹⁸ שם, שם כה.

⁴¹⁹ עיין אנציקלופדיה מקראית, ערך פקח, כרך ו עמ' 538.

⁴²⁰ שם, שם כה.

⁴²¹ פסחים פז.

⁴²² שהרי ממלכת ישראל גלתה בשנת שש לחזקיהו.

⁴²³ עיין מ"ב יח, ח. צריך לשים לב למיקום האתנחתא בפסוק ז. עי' גם אנצ' מקראית ערך חזקיה, כרך ג עמ' 96-97.

⁴²⁴ עיין כדוגמא ישעיהו ל, ב-ד.

⁴²⁵ עיין סנהדרין כו.

⁴²⁶ עיין רשב"ם ב"ב, נד: ד"ה והאמר שמואל; רמב"ם, שם, ובעיקר בפרשנותו שם לדברי הגמרא, מגילה יד: ואכמ"ל.

⁴²⁷ בפשטות הלך אחר הרוב, שו"ע חו"מ, סי' כה סע' ב. המקרים שבהם אין הולכים אחר הרוב הם הטעונים הסבר מיוחד, ואכמ"ל.

⁴²⁸ שמות כג, ב

⁴²⁹ הערת עורך: נבואה זו מופיעה בספר ישעיהו אך מיוחסת לעמוס, בהתאם לתיארוך "בעוד ששים וחמש שנה", שאינו תואם כלל את תקופת אחז.

מעם וראש אפרים שומרון... לא תאמנו.

סיעתו של ישעיהו היתה מיעוט קטן, כאשר הרוב המוחלט שהתווכח בינו לבינו למי הרוב הסכים פה אחד כנגד סיעת ישעיהו הקטנה. ישעיהו נקט בגישת "ה' ילחם לכם ואתם תחרישון"⁴³⁰. לעומתו, חזקיהו האקטיביסט דרש עצמאות בכל מחיר, וניסה לארגן בכוח זרועו את עמי האזור למרד באשורים. ובתוך ביתו, שבנא אשר על הבית טוען בלהט שהעתיד שיך לאשורים: מזלם הוא שמשחק להם כרגע, ועל כן אין להתגרות בהם. שבנא לא הסתפק בדרשות בלבד לפני אלפי תלמידיו, אלא נקט גם בצעדים מעשיים של שיתוף פעולה עם האויב תוך כדי המצור.⁴³¹ ההכרעה בין שתי הסיעות הגדולות לא היתה פשוטה, כיוון שהפער ביניהם לא היה גדול – פער שבהחלט ניתן לסגירה בכל מערכת בחירות באמצעות הסברה ותעמולה נכונה.

מול שתי סיעות אלה, שגדולי תורה עמדו בראשם, התייצב ישעיהו והכריז: שבנא איננו צודק כי האשורים ינצחו, חזקיהו איננו צודק כי האשורים יפלו בחרב העם. ונפל אשור "בחרב לא איש וחרב לא אדם תאכלנו" (לא, ח).

אין לחזקיהו להישען על סוס מצרי ולא על רכב ופרשים, אלא על קשת ישראל, שיגן על ירושלים כצפרים עפות (ואם כך אין משמעות למצור). גם שבנא איננו צודק, ואסור להישען על המכה (ט, ג):

והיה ביום ההוא לא יוסיף עוד שאר ישראל ופליטת בית יעקב להשען... (י, ט)

כי את על סבלו ואת מטה שכמו... כיום מדין⁴³². (ט, ג)

על פי הבנת חז"ל, הקושרים את שתי הפרשיות לפסוקים שלנו, נראה שגם כאן ישעיהו נקרע בין הבנתו הפשוטה שהרוב קובע לבין הציווי האלקי, ורק "חזקת היד" היא שהדריכתו לצאת כנגד קשר הרשעים.

על פי זה יתבררו הפסוקים דבר דבור על אופניו: "והיה [הקב"ה] למקדש", או "והיה [ישעיהו, המציג מיעוט קטן] למקדש" – תתברר האמת, שהצדק עמו ודרכו היא שמקורה בקודש. לעומתו, ארבעת הסיעות: שתיים בישראל – סיעת מנחם וסיעת פקח, ושתיים ביהודה – סיעת אחז וסיעת בן טבאל.

כל הסיעות הללו ייכשלו בדרך שבה הם רוצים ללכת, ועל כן הקב"ה יהיה לאבן נגף ולצור מכשול לשני בתי ישראל, ממלכות מנחם ופקח, ובדור הבא – סיעת חזקיהו וסיעת שבנא. לפח ולמוקש לשתי הסיעות בירושלים ("יושב ירושלים").

"וכשלו במ רבים" – כל ארבעת הסיעות, שהם רובא דרובא דעם ישראל;

"ונפלו, ונשברו, ונוקשו, ונלכדו" – כל אחת מן הקבוצות במכשול שלה.

⁴³⁰ שמות יד, יד

⁴³¹ על פי חז"ל.

⁴³² וביום מדין יוכו האשורים בדרך נס בשערי ירושלים.

אברהם ישראל שריר

אחת דבר אלקים – שתיים זו שמעתי

שתי ראיות של מתן תורה

"ויאכלו וישתו"

המעין בדברי הראשונים על הפרק האחרון של פרשת משפטים עומד משתומם למראה מחלוקת קיצונית בין רש"י לרמב"ן ביחס למסופר על אצילי בני ישראל. רש"י (שמות כד, י) מפרש:

"ויראו את א-להי ישראל" – נסתכלו והציצו ונתחייבו מיתה, אלא שלא רצה הקב"ה לערבב שמחת התורה, והמתין לנדב ואביהוא עד יום חנוכת המשכן, ולזקנים עד "ויהי העם כמתאוננים וגו' ותבער בם אש ה' ותאכל בקצה המחנה" (במדבר יא, א) – בקצינים שבמחנה.

"ויחזו את הא-להים" – היו מסתכלין בו בלב גס מתוך אכילה ושתיה, כך מדרש תנחומא⁴³³.

לעומתו מפרש הרמב"ן (שם):

וטעם "וישתו" – שעשו שמחה ויום טוב, כי כן חובה לשמוח בקבלת התורה... וכתוב בשלמה (דהי"ב א, יב) "החכמה והמדע נתון לך" וגו', מיד "ויבא ירושלם ויעש משתה לכל עבדיו" (מל"א ג, טו); ואמר רבי אלעזר: מכאן שעושים משתה לגמרה של תורה (שהש"ר א, ט). ונאמר בדוד... ואף כאן ביום חתונת התורה כן עשו.

לפי רש"י הם התחייבו מיתה, ולפי רמב"ן – הרי זה משתה לחתונת התורה? ! תמיהה גדולה היא, מה פשר ההבדל הקיצוני כל-כך בהבנת מעשיהם של "אצילי בני ישראל"⁴³⁴.

אין זו המחלוקת היחידה בין רש"י לרמב"ן בפירוש מעמד מתן תורה, כפי שנפרט בהמשך, ונראה כי הן נובעות ממחלוקת יסודית אחת, שאמנם היא פרשנית ביסודה, אולם היא מלמדת על שתי הבנות שונות במשמעותו של מתן תורה, וממנה גם שתי הבנות שונות בסוגיות נוספות.

היש סדר למקרא?

הנה מצאנו, שרש"י והרמב"ן חלקו על סדר הפרשיות בספר שמות. רש"י (שמות יט, יא) פירש:

"והיו נכנים ליום השלישי" – שהוא ששה בחדש. ובחמישי בנה משה את המזבח תחת ההר ושמים עשרה מצבה, כל הענין האמור בפרשת ואלה המשפטים (שם כד, ד), ואין מוקדם ומאוחר בתורה.

כלומר, כל הפרשה הפותחת ב"ואל משה אמר עלה אל ה'..." (שם כד, א) ומסתיימת ב"ואל אצילי בני ישראל לא שלח ידו ויחזו את האלקים ויאכלו וישתו" (שם שם, יא) נאמרה לפני מתן תורה⁴³⁵.

לעומתו, הרמב"ן (שם שם, א) פירש:

"ואל משה אמר..." – והנה הפרשיות כלן באות כהוגן, כי אחר מתן תורה מיד בו ביום אמר השם אל משה "כה תאמר אל בני ישראל: אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם" (לעיל כ, כד)... והשכים בבקר ממחרת היום ההוא לכרות להם ברית על הכל, ובנה המזבח (פס' ד), וזבח הזבחים (פס' ה), ונתן חצי הדם על מזבח ה' וחצי הדם שם באגנות (פס' ו), ולקח הספר שכתב מאמש וקראו באזניהם, וקבלו עליהם עוד לבא בברית עמו, ואמרו (פס' ז) כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע אליך, מכל אשר תצוה מאתו ית'. ואז זרק עליהם חצי הדם (פס' ח), כי זאת אות הברית לבא השנים בחלקים שוים... והנה מעשה הברית ביום המחרת למתן תורה, ובו היתה העליה שעלה משה אל ההר (פס' יג), וממנה נתעכב שם ארבעים יום...

⁴³³ ומוסיף רש"י: "ואונקלוס לא תרגם כן". ובתרגום: "והווי חדן בקורבניהון דאתקבלו ברעוא כאילו אכלין ושתן".

⁴³⁴ אמנם, בהמשך הפרשה (כד, יג) מביא הרמב"ן אגב אורחא את מדרש חז"ל, כי הזקנים נתחייבו מיתה. ומסתבר כי לפי הרמב"ן, כי אם אמנם ראויים היו למעמד (שם, יא) והיה זה מעמד ראוי של שמחה, הרי הם כנראה הקלו בו ראש. אולם לרש"י משמע, שעצם האכילה והשתיה היו שלא לרצון.

⁴³⁵ מקורו בגמרא ערוכה במסכת שבת פח.

וראיתי במכילתא (לעיל יט, י) שנחלקו בדבר...

ולפיו סדר הדברים הוא ככתוב בתורה, וכריתת הברית והאכילה והשתיה של אצילי בני ישראל היו לאחר מתן תורה. מעתה ברורה מחלוקתם באשר ליחס אל מעשי אצילי בני ישראל. לפי הבנת הרמב"ן, המסופר עליהם היה לאחר מתן תורה, וממילא יש מקום למשתה של גמרה-חתונתה של תורה. אולם לפי רש"י, כל זה קרה עוד לפני מתן תורה, בימי ההגבלה וההתכוננות למתן תורה, בסמיכות לציווי (שמות יט, כא) "פן יהרסו אל ה' לראות ונפל ממנו רב". ברור שאין כאן "גמרה של תורה", ולהיפך, יש רק גסות לב. אמנם הגמרא במסכת שבת, שהיא מקורו של רש"י, אינה קשה לרמב"ן, שוודאי יפרש כי היא רק למאן דאמר אחד במכילתא, אולם רבים התקשו בדברי הרמב"ן מגמרא ערוכה במסכת חגיגה (ו). שם מבואר כי הן לבית שמאי והן לבית הלל (שאמנם חולקים באופי הקורבן שנערי בני ישראל הקריבו כמתואר בפרשה זו) קורבנם זה היה "לפני הדבור", שמשמעו הפשוט הוא, כפי שפרש רש"י בכל הש"ס, מתן תורה. אם כן, יש כאן סתירה לדעת הרמב"ן. מסתבר כי הרמב"ן יפרש שב"הדבור" אין הכוונה למתן הדברות אלא לדבור שבאהל מועד, כפי שפרש תוספות רי"ד על אתר. כך גם באר החזו"א (או"ח, סי' קכה ס"ק ה), כי באוהל מועד היה עיקר ציווי הקורבנות. אולם עדיין יש להבין אם זה רק דוחק מקומי בדברי הרמב"ן, או שמא יש כוונה מאחורי הדברים. לפני שננסה לעמוד על כוונה כזו, נעיין במספר מחלוקות נוספות בין רש"י לרמב"ן בפרשה זו.

מחלוקות 'מקומיות'?

רש"י לא יכול היה לפרש את הפסוק (שמות כד, ג): "ויבא משה ויספר לעם את כל דברי ה' ואת כל המשפטים..." , שעל פי דרכו מקומו לפני מתן תורה ולפני פרשת משפטים, כפשוטו, שהרי עוד לא ניתנו "המשפטים". לכן הוא נדחק ומפרש:

"את כל דברי ה'" – מצות פרישה והגבלה; "ואת כל המשפטים" – שבע מצות שנצטוו בני נח, ושבת וכבוד אב ואם ופרה אדומה ודינין שניתנו להם במרה.

לעומתו, הרמב"ן (שם, שם, א) השתמש בו כהוכחה לשיטתו:

...ועוד כתיב "ויבא משה ויספר לעם את כל דברי ה' ואת כל המשפטים", שהם המשפטים האלה הכתובים למעלה, שאמר בהם (לעיל כא, א) ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם, כי איננו נכון שיהיה על המשפטים שנצטוו בני נח ושנאמרו להם במרה, שכבר שמעו וידעו אותם⁴³⁶.

נראה כי רש"י והרמב"ן נחלקו גם בשאלה מה ניתן במרה. בעוד שרש"י (שמות טו, כה) על פי חז"ל (סנהדרין נו:) פירש:

"שם שם לו" – במרה נתן להם מקצת פרשיות של תורה שיתעסקו בהם, שבת ופרה אדומה ודינין.

הרי הרמב"ן (שם), לאחר שהוא מביא את דברי חז"ל, מפרש:

ועל דרך הפשט, כאשר החלו לבא במדבר הגדול והנורא וצמאון אשר אין מים שם להם במחיתם וצרכיהם מנהגים אשר ינהגו בהם עד בואם אל ארץ נושבת, כי המנהג יקרא "חק", כענין "הטריפני לחם חקי" (משלי ל, ח), "חקות שמים וארץ" (ירמיה לג, כה), ויקרא "משפט" בהיותו משוער כהוגן...

הבנתו של רש"י הכרחית עבורו כדי לבאר בפרשתו על מה אמרו ישראל "נעשה ונשמע" ועל מה נכרתה אתם הברית לפני מתן תורה וציווי המשפטים. הרמב"ן, לעומתו, מפרש אחרת, לפי פשוטו של מקרא, שהרי "נעשה ונשמע" וכריתת הברית לשיטתו היו על עשרת הדברות ופרשת משפטים.

כך גם נבין את מחלוקתם על פרידתו של משה מן העם לפני עלותו לקבל את לוחות הברית. רש"י ביאר (שמות כד, יד):

"ואל הזקנים אמר" – בצאתו מן המחנה; "שבו לנו בזה" – והתעכבו כאן עם שאר העם במחנה, להיות נכונים לשפוט לכל איש ריבו.

לאחר מתן תורה חזר משה אל המחנה, וממנו קורא לו ה' לעלות להר לקבלת הלוחות⁴³⁷. לכן הוא מתקשה שם (יג):

"ויקם משה ויהושע משרתו" – לא ידעתי מה טיבו של יהושע כאן. ואומר אני, שהיה התלמיד מלווה לרב עד מקום

⁴³⁶ וראה בהעמק דבר (שמות כד, א), שמכוח קושיה זו על רש"י והקושיה על הרמב"ן ממסכת חגיגה (ועוד) ביאר שגם פרשת משפטים נאמרה לפני מתן תורה.

⁴³⁷ רש"י לשיטתו במסכת ביצה (ה: ד"ה מכדי כתיב) מבאר כי הענין היה על ההר עד הקמת המשכן, ועד אז אסור היה לאיש מלבד משה לעלות בהר. התוספות במקום חולקים וסוברים שמיד לאחר מתן תורה הותרה העלייה.

הגבלת תחומי ההר...

לעומתו, הרמב"ן (שם), שלשיטתו נכרתה הברית למרגלות ההר מחוץ למחנה, לאחר מתן תורה, מבאר:

ועל דעתי היה יהושע מכלל שבעים הזקנים, כי אין בישראל שבעים זקנים ראויים לקרבה אל האלקים יותר ממנו, וכאשר פירש משה מהם היה מלווה את רבו עד הגבול.

וטעם "ואל הזקנים אמר שבו לנו בזה" – כי בהפרדו מהם עם משרתו צוה אותם שישבו להם בזה... אבל רש"י כתב ואל הזקנים אמר – בצאתו מן המחנה, שבו לנו בזה – התעכבו שם עם שאר העם... ולא יתכן, כי לא היו עתה במחנה, ומה טעם שיאמר להם כן והם במחנה ישבו, וכבר נתמנו שופטים.

לפי רש"י, הברית למרגלות ההר היתה לפני מתן תורה, שלאחריו חזר משה אל המחנה, ומן המחנה קורא ה' אליו לעלות להר ולקבל את לוחות הברית. לכן לא ברור מדוע מוזכר יהושע בהקשר זה. לעומתו, לפי הרמב"ן הקריאה לעלות להר היתה מיד לאחר מעמד הברית, שהיתה כאמור מחוץ למחנה, ולאחריה אכלו ושתו וציילי בני ישראל, הלא הם שבעים הזקנים ויהושע בתוכם, לגמרה של תורה.

יוצא אפוא, כי מחלוקת 'מקומות' אלו בהבנת משמעות הפסוקים אינן אלא תוצאה של שתי הבנות שונות של סדר הפרשיות. הרמב"ן טוען שהפרשיות כתובות בסדר האירועים, והברית היתה לאחר מתן עשרת הדברות, ורש"י טוען להיפך, שאין מוקדם ומאוחר בתורה. ברם, האם רק ויכוח 'היסטורי' לפנינו "ומאי דהוה הוה", או שמא מחלוקת עמוקה יותר לפנינו – על משמעותו של מעמד מתן תורה?

מתן תורה על שום מה?

קבלת עול התורה, "נעשה ונשמע" והברית למרגלות ההר בסמוך למתן תורה (לפניו או לאחריו), היו מן האירועים החשובים ביותר בתולדות עם ישראל. בברית הזאת הפך העם היוצא ממצרים ממעמד של בני נח למעמד של ישראל, כפי שמסביר רש"י (שמות כד, ו) על פי חז"ל (כריתות ט.):

"באגנות" – שני אגנות, אחד לחצי דם עולה ואחד לחצי דם שלמים, להזות אותם על העם. ומכאן למדו רבותינו שנכנסו אבותינו לברית במילה וטבילה והרצאת דמים...

יוצא אפוא שלשיטת רש"י נכרתה הברית והפכנו מבני נח לישראל עוד לפני מתן תורה, בעוד שלשיטת הרמב"ן נכרתה הברית בעקבותיו.

מסתבר אפוא, כי תפקידו של מתן עשרת הדברות ומשמעותו על פי דרכו של רש"י שונים מתפקידו ומשמעותו על פי דרכו של הרמב"ן; וכך אכן מצאנו רמז בדבריהם. את הפסוק (שמות כ, טז): "ויאמר משה אל העם אל תיראו כי לבעבור נסות אתכם בא האלקים ובעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו" מפרש רש"י:

"לבעבור נסות אתכם" – לגדל אתכם בעולם, שיצא לכם שם באומות שהוא בכבודו נגלה עליכם. נסות – לשון הרמה וגדולה...

"ובעבור תהיה יראתו" – על ידי שראיתם אותו יראוי ומאווים, תדעו כי אין זולתו ותיראו מפניו.

בעוד הרמב"ן, אחרי הביאו את דברי רש"י, מפרש:

ואיננו נכון. אבל יתכן שיאמר כי לבעבור הרגילכם באמונתו בא האלקים, שכיון שהראה לכם גלוי השכינה נכנסה אמונתו בלבבכם לדבקה בו, ולא תפרד נפשכם ממנה לעולם, ולמען תהיה יראתו על פניכם, בראותכם כי הוא לבדו האלקים בשמים ובארץ ותיראון ממנו יראה גדולה...

ועל דעתי הוא נסיון ממש. יאמר, הנה רצה האלקים לנסותכם התשמרו מצותיו, כי הוציא מלבבכם כל ספק, ומעתה יראה הישכם אוהבים אותו ואם תחפצו בו ובמצותיו. וכן כל לשון נסיון בחינה...

לשיטת הרמב"ן, מטרתו של מעמד מתן עשרת הדברות היתה שינוי מהותי בנפשו של העם, שינוי שהעניק לו דבקות עולמית באלקים. שינוי זה, היווה הכנה לכריתת הברית עם האלקים בה שינוי ישראל את מעמדם ממעמד של בן נח למעמד של ישראל. בעוד שלשיטת רש"י לא היתה לו כל משמעות מעין זו, אלא מטרתו נלוות לברית לאחריה – לקבוע את מעמדם של ישראל בין האומות ואת שמירתם את המצוות מכאן ואילך. ואולי משום כך ציין רש"י (שמות כד, יב) לרס"ג, המבאר איך כל מצוות התורה שיינתנו מכאן ואילך רמוזות בעשרת הדברות.

כך גם בדברי ההקדמה למעמד מתן הדברות. את הפסוק (שמות יט, ט): "ויאמר ה' אל משה הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע



העם בדברי עמך וגם כך יאמינו לעולם" באר רש"י: "וגם כך – גם נביאים הבאים אחריו", משמע שתפקידו של המעמד היה להחזיר את עצם האמונה בנבואה.

לעומתו ביאר הרמב"ן (שם):

אמר רבי אברהם, כי היו בישראל אנשים שהיתה להם הנבואה בספק... ואינו נכון, כי זרע אברהם לא יסתפק בנבואה, כי האמינו בה מאבותם...

והנכון בעיני, שאמר אני בא אליך בעב הענן, שתגש אתה אל הערפל בעבור ישמע העם דברי, ויהיו הם עצמם נביאים בדברי, לא שיאמינו מפי אחרים.

מטרתו של מעמד מתן תורה לפי הרמב"ן הוא להפוך את כל העם לנביאים, כי הנבואה היא-היא המביאה לדבקות עולמית של ישראל באלקים, כפי שראינו לעיל.

ביסודה של המחלוקת הפרשנית על סדר הפרשיות (ויתר המחלוקות ה"מקומיות" בעקבותיה) עומדות אם כן שתי הבנות שונות של משמעותו של מעמד מתן תורה.

ריה"ל ורמב"ם

מחלוקת דומה מצאנו בין ריה"ל לרמב"ם. הרמב"ם סובר כרש"י (שמקורותיו כמובן בדברי חז"ל). כך מצאנו, כי הוא מבאר (בפירושו למשנה, הקדמה לסדר קדשים) כי מעמד הברית היה לפני מתן תורה:

וטבלו במדבר קודם מתן תורה והקריבו עולות ושלמים, שנאמר: "וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עולות"... ואז נתנה להם התורה.

כמו כן הוא מבאר (מו"נ, ח"א פ"ה), כי ראייתם של אצילי בני ישראל היתה בחטא:

אמנם אצילי בני ישראל הם הרסו ושלחו מחשבתם והשיגו, אבל השגה בלתי שלימה... חייב זה הרסם קודם שלימותם, והתחייבו כליה, ויעתר להם ע"ה, והאריך השם להם עד שנשרפו בתבערה, ונשרף נדב ואביהוא באהל מועד, לפי מה שבאה בו הקבלה האמתית.

כך גם על מה שניתן במרה הוא מבאר כרש"י (מו"נ, ח"ג, פ"ב):

כי תחלת צווי שבא אחר יציאת מצרים הוא מה שנצטוינו בו במרה, והוא אמרו לנו שם "אם שמוע תשמע בקול ה' אלהיך..." "שם שם לו חק ומשפט..." ובאה הקבלה האמתית שבת ודינין במרה איפקוד, והחק הרמוז אליו הוא שבת, והמשפט הוא הדינין והוא הסרת העוול.

בשתי מצוות אלו רואה הרמב"ם שני עיקרי אמונה, שעם קבלתם על ידי ישראל קיבלו עליהם עול תורה: שבת – המלמדת על חידוש העולם, ודינים – הציווי להסרת העוול מבין בני האדם (שם).

לעומת פירוש הרמב"ם, מספר הכוזרי עולה כי ריה"ל הבין כרמב"ן. במשל מלך הודו מבאר ריה"ל (הכוזרי א, קט), כי בני ישראל קבלו עליהם את עול התורה רק אחרי שקבלו "מתנות" ממלך הודו, ובין מתנות אלו הוא מונה את עשרת הדברות:

והמשל בזה, חברים שהיו עומדים במדבר, והלך אחד מהם אל הודו ופגע ממלך הודו וקבלו מפני שידע שהוא מן החברים ההם והיה יודע אבותיהם מקדם והיו מאוהביו, ונתן לו מתנות יקרות... ולא הוצרכו לשאול למה נעבוד העבודה הזאת, כי העילה נראית לעין, כדי להתחבר במלך, וחברתו היא הטובה.

והחברים הם בני ישראל, ההולך הראשון הוא משה, וההולכים האחרים הם שאר הנביאים, והשלוחים ההודיים הם השכינה והמלאכים... והמתנות היקרות השלוחות הם שני הלוחות עם עשרת הדברים⁴³⁸.

וגם בדברי ריה"ל והרמב"ם מצאנו כי הם ראו מטרות שונות למתן תורה.

הרמב"ם (יסודי התורה פרק ח הל' א) הגדיר את מטרת מתן עשרת הדברות:

משה רבנו לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה... ובמה האמינו בו במעמד הר סיני שעניינו ראו ולא זר ואזנינו שמעו ולא אחר האש והקולות והלפידים והוא נגש אל הערפל והקול מדבר אליו ואנו שומעים משה לך אמור להן

⁴³⁸ אמנם לכל הדעות הלוחות עצמן נתנו לאחר הברית, אולם ריה"ל מכוון כנראה לעשרת הדברים שעליהם, שניתנו קודם לנתינת הלוחות עצמם.

כך וכך, וכן הוא אומר "פנים בפנים דבר ה' עמכם", ונאמר "לא את אבותינו כרת ה' את הברית הזאת". ומנין שמעמד הר סיני לבדו היא הראיה לנבואתו שהיא אמת שאין בו דופי, שנאמר "הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם כך יאמינו לעולם", מכלל שקודם דבר זה לא האמינו בו נאמנות שהיא עומדת לעולם אלא נאמנות שיש אחריה הרהור ומחשבה.

מטרתו של מעמד מתן תורה איננה הפיכת העם לנביאים, דבקות בה'⁴³⁹, או אפילו הנחלת האמונה בנבואה ככלל, אלא הנחלת האמונה בנבואתו של משה. ולאו מלתא זוטרתא היא, כי אמונה זו היא הנותנת תוקף לכל מצוות התורה, החל מפרשת משפטים והמשך בכל התורה כולה.

יתרה מזאת, לדרכו של הרמב"ם העם כלל לא הבין את הנאמר למשה, אלא רק את עצם העובדה שה' מדבר אל משה (מו"נ, ח"ב פל"ג):

יתבאר לי, שבמעמד הר סיני לא היה המגיע למשה מגיע לכל ישראל, אבל הדבור למשה לבדו ע"ה... והם ישמעו הקול ההוא העצום לא הבדל הדברים... ואמר "קול דברים אתם שומעים", ולא אמר דברים אתם שומעים... ומשה הוא אשר ישמע הדברים ויספרם להם⁴⁴⁰.

לעומתו, ריה"ל (שם, א, פז) ביאר:

העם, עם מה שהאמינו במה שבא בו משה אחר המופתים האלה, נשאר בנפשותם ספק, איך ידבר האלקים עם האדם... ורצה ה' להסיר הספק הזה מלבותם וצוה אותם להתקדש הקדושה והגלויה, ושם הדבר הנחוץ בה, פרישות מן הנשים והזמון לשמוע דברי האלקים. והתקדש העם, ונזדמן למדרגת הנבואה, אף לשמוע דברי האלקים פנים בפנים.

מעמד מתן תורה אם כן היה מעמד של נבואה לעם כולו, כפי שראינו לעיל בדברי הרמב"ם⁴⁴¹.

נראים הדברים, כי יסוד מחלוקתם הוא בהבנת סגולתם של ישראל, כפי שבאר מו"ח הגאון הרב שאול ישראלי זצ"ל (פרקים במחשבת ישראל, בשולי המקורות לפרק טז, עמ' 214):

אפשר להבחין בשתי גישות ביחס להערכת ישראל כחטיבה העומדת ברשות עצמה באנושיות. האחת מוצאת את בטויה המובלט בריה"ל, עוברת כקו השני בתורת הסוד והחסידות ומקבלת פרוש מחודש על רקע התקופה האחרונה על ידי הרב זצ"ל. זו הרואה את התוכן הסגולי, היינו הטבע המיוחד של המהות הישראלית כמקנה לו מעמד מיוחד של עם נבחר. לא קבלת התורה וקיומה הם הגורמים למעמד זה, אלא היותם המיוחדת, שהיא הנותנת שניתנה להם תורה.

ריה"ל מציין את התוכן הסגולי בכשרון הנבואי. כשרון... אשר מבדיל בין ישראל לעמים... הגישה השניה – נושא דברה – הרמב"ם, אשר הצד הטבעי-תכונתי איננו תופס אצלו אלא מקום שני במעלה... החשוב באדם הוא הצד הבחירתי הנובע מתוך שפוט שכלי והכרעה הבאה על ידי שקול מחושב. המייחד את ישראל הוא על כן בעיקר הצד הבחירתי – קבלת התורה.

לאור דברים אלו, מובנת מחלוקתם היטב. לפי הרמב"ם כריתת הברית בחורב היתה תולדה של הכרעה שכלית של עם ישראל לקבל עול מצוות (אמנם מספר מצוות מצומצם בלבד, רק אלה שניתנו במרה – האמונה בבריאה והחיוב לצדק, ברם הרי זה בדומה לאופן בו מלמדים גר רק את עקרי המצוות תחילה), ולא בעקבות התגלות נבואית, שעלולה היתה להטות את ההכרעה השכלית. מטרתה של ההתגלות במעמד מתן תורה, שלשיטתו היתה לאחר הברית, איננה בזיקה ישירה אליה, כי אם בכדי לאמת את נבואתו של משה וכך לתת תוקף ליתר המצוות בתורה.

לעומת זאת, לשיטת ריה"ל והרמב"ן אחריו, הברית בה הפכו בני ישראל מבני נח לישראל היתה זקוקה להכנה: גילוי סגולתם הפנימית הנסתר של ישראל במלואה, כאשר העם כולו הגיע למעמד הנבואה. רק לאחר שהגיעו למדרגה זו, הפכו ראויים להיות בני ברית לקב"ה, ולכן רק אז נכרתה הברית.

לכן, את הפסוק המופיע בדברי ההקדמה למתן תורה: "ועתה אם שמוע תשמעו בקלי ושמרתם את בריתי והייתם לי סגלה מכל העמים

⁴³⁹ כי הדבקות בה' צריכה לבוא רק אחרי ידיעה, והידיעה היא ההשגה המדעית האמיתית, שהיא נחלתם של היחידים הנעלים (מו"נ ח"ג, פנ"א-ב).

⁴⁴⁰ וראה שם כיצד מפרש הרמב"ם את מאמר חז"ל "אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום". אמנם הרמב"ם (שמות כ, ו) ביאר: "ובודאי שכל עשרת הדברות שמעו כל ישראל מפי אלקים כפשוטו של כתוב, אבל בשני הדברות הראשונות היו שומעים הדבור ומבינים אותו ממנו כאשר יבין אותם משה... ומכאן ואילך בשאר הדברות ישמעו קול הדבור ולא יבינו אותו, ויצטרך משה לתרגם להם כל דבור ודבור עד שיבינו אותו ממש". דברי הרמב"ם הם בהתאם לשיטתו שנבואת משה היתה שונה מהותית מנבואת יתר הנביאים, לעומת ריה"ל המדגיש את השוני המהותי שבנבואה בכלל מיתר תכונות אנוש, תכונה המיוחדת לישראל בלבד.

⁴⁴¹ נאמן לדרכו, מפרש הרמב"ם (מו"נ ח"ג, פכ"ד) את הפסוק "אל תיראו כי לבעבור נסות אתכם בא האלקים" כניסיון בנביא שקר, שלשם התמודדות עתידית בו בא מעמד מתן תורה. והרמב"ם (כ, טז), לאחר שהביא גם את דבריו, חולק עליהם, כפי שציטטנו לעיל.

כי לי כל הארץ" (שמות י"ט, ה'), פירש הרמב"ן:

"ושמרתם את בריתי" – הברית אשר כרתי את אבותיכם להיות להם לאלקים ולזרעם אחריהם.

בעוד שרש"י (והראב"ע כאן) פירש:

"ושמרתם את בריתי" – שאכרות עמכם על שמירת התורה.

יוצא אפוא, כי תפישת סגולתם של ישראל כרוכה במשמעותם של מתן תורה וכריתת הברית בחורב, ומקבלת ביטוי (או נלמדת מתוך) הבנת סדר הפרשיות בתורה.

⁴⁴² וממתנה נחליאל

יתרה מזאת. נראה, כי מחלוקת זו על סדר הפרשיות, שהיא כאמור מחלוקת על משמעותם של מעמד מתן תורה וכריתת הברית בחורב, היא העומדת ביסוד מחלוקת נוספת בין רש"י לרמב"ן, המחלוקת על סדר הפרשיות בסוף ספר שמות.

רש"י (שמות לא, יח) מבאר⁴⁴³:

"ויתן אל משה..." – אין מוקדם ומאוחר בתורה. מעשה העגל קודם לצווי מלאכת המשכן ימים רבים היה, שהרי בשבעה עשר בתמוז נשתברו הלוחות, וביום הכפורים נתרצה הקב"ה לישראל, ולמחרת התחילו בנדבת המשכן והוקם באחד בניסן.

לעומתו הרמב"ן (שמות כה, ב), נאמן לשיטתו כי הפרשיות בתורה באו כסדרן הכרונולוגי, מבאר:

כאשר דבר השם עם ישראל פנים בפנים עשרת הדברות, וצוה אותם על ידי משה קצת מצות שהם כמו אבות למצותיה של תורה, כאשר הנהיגו רבותינו עם הגרים שבאים להתייחד, וישראל קבלו עליהם לעשות כל מה שיצונו על ידו של משה, וקרת עמהם ברית על כל זה, מעתה הנה הם לו לעם והוא להם לאלקים... והנה הם קדושים ראויים שיהיה בהם מקדש להשרות שכינתו ביניהם. ולכן צוה תחלה על דבר המשכן שיהיה לו בית בתוכם מקודש לשמו, ושם ידבר עם משה ויצוה את בני ישראל⁴⁴⁴.

אולם גם כאן הויכוח אינו רק ויכוח היסטורי של "מאי דהוה הוה". לפי רש"י, הציווי על המשכן הוא לאחר חטא העגל, בדיעבד⁴⁴⁵. ייתכן שרש"י צעד בעקבות הגמרא בכתובות (סב:), העומדת על כי יש בציווי של "ועשו לי מקדש" להקמת המשכן במדבר מעין חזרה מן הכוונה הראשונית להקים מקדש רק לאחר הכניסה לארץ, כפי שהיא באה לידי ביטוי בשירת הים ("תביאמו ותטעמו בהר נחלתך, מכון לשבתך..."). את הסיבה להקדמה זו של הקמת המשכן ביאר המהרש"א שם, כי היא היתה לשם כפרה על חטא העגל.

לעומת רש"י, לפי הרמב"ן הצווי הוא לכתחילה, וכפי שהוא מבאר את משמעותו בהרחבה (שם):

וסוד המשכן הוא שיהיה הכבוד אשר שכן על הר סיני שוכן עליו בנסתר. וכמו שנאמר שם (לעיל כד, טז) "וישכן כבוד ה' על הר סיני", וכתוב (דברים ה, כא) "הן הראנו ה' אלקינו את כבודו ואת גדלו", כן כתוב במשכן "וכבוד ה' מלא את המשכן" (להלן מ, לד)... והיה במשכן תמיד עם ישראל הכבוד שנראה להם בהר סיני. ובבא משה היה אליו הדבור אשר נדבר לו בהר סיני⁴⁴⁶.

⁴⁴² ראה מכילתא בשלח י.

⁴⁴³ מקורו כמובן בחז"ל, תנחומא, כי תשא לא.

⁴⁴⁴ וכן בויקרא ח, ב ועוד.

⁴⁴⁵ כך מסתבר, כיוון שאין לכאורה כל קושי פרשני בפסוקים בפרשות אלו המחייב את רש"י להניח את פשוטו של מקרא ולאמץ את מדרש תנחומא ההופך את סדר הפרשות. זאת במיוחד לאור העובדה כי רש"י (ויקרא כה, א) נוקט את דעתו של רבי עקיבא (חגיגה ו:), כי כל המצוות, על כלליהן ופרטיהן ניתנו בסיני, משמע בארבעים היום הראשונים, לפני חטא העגל.

⁴⁴⁶ וכן בפתיחה לספר במדבר ועוד. את הגמרא בכתובות כנראה יפרש הרמב"ן כפשוטה – הקדמת מעשה המקדש למדבר מרוב חיבת ה' לעמו.

לכן, בפתיחת פרשת פקודי (שמות לח, כא) מפרש רש"י⁴⁴⁷:

"אלה פקודי המשכן, משכן העדות" – עדות לישראל שויתר להם הקב"ה על מעשה העגל, שהרי השרה שכינונו ביניהם.

לעומתו מבאר הרמב"ן:

... שהוא המשכן הנעשה ללוחות העדות

כמשמעו של המושג בכל התורה כולה⁴⁴⁸.

לאור עיוננו לעיל, מתברר כי מחלוקת זו בין רש"י לבין הרמב"ן על סדר פרשיות מעשה העגל והציור על המשכן איננה עומדת בפני עצמה, אלא היא תולדה של המחלוקת הקודמת בה עיינו. על פי הרמב"ן, מעמד מתן תורה היה מעמד של נבואה לכלל העם, מעמד של דבקות, שמתבקש שיהיה לו המשך, כפי שאכן היה בהשראת שכינה במשכן וב"דבור" בתוכו. לעומתו, על פי רש"י מעמד מתן תורה היה אירוע חד פעמי, שנועד לעורר יראת ה', לגדלנו בעיני העמים ולהנחיל לנו את האמונה בנבואה, ולפיכך לא אמורה להיות לו המשכיות. ממילא, מתבקש שהקדמת הציור על המקדש למשכן במדבר תתבאר כציור בדיעבד, לאחר חטא העגל⁴⁴⁹.

עוד נעיר, כי גם במשמעות המקדש חלוקים ריה"ל ורמב"ם. בעוד לפי ריה"ל המקדש הוא "לב העם", מקור החיות והשפע האלקי (הכוזרי ב, לב), הרמב"ם מדגיש כי מטרתו של המקדש היא הקרבת הקרבנות (בית הבחירה פרק א, הל' א):

מצות עשה לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות, וחוגגין אליו שלש פעמים בשנה שנאמר "ועשו לי מקדש", וכבר נתפרש בתורה משכן שעשה משה רבינו...⁴⁵⁰

אין הוא מזכיר כמובן את היותו המשך למעמד מתן תורה, שהרי מעמד זה היה חד פעמי⁴⁵¹.

לפני הדבור

מעתה תתבאר גם מחלוקתם של רש"י ורמב"ן שציטטנו לעיל במסכת חגיגה, על משמעותה של המעלה המיוחדת של "לפני הדבור", שחז"ל ייחסו לקרבנות שהוקרבו על ידי נערי בני ישראל – הלא הם הקרבנות עליהם נכרתה הברית בחורב.

נשים לב, כי חז"ל לא ציינו את מעלתם המיוחדת של קרבנות אלו בכך שעליהם נכרתה הברית, כפי שלכאורה מתבקש היה, כי אם בכך שהיו "לפני הדבור" – לא מכוח ציווי המפורש של ה' כבכל הדורות אלא מיזמתם העצמית של ישראל – "ומאליהם הקריבוה" (רש"י, חגיגה ו:). בהקרה זו היה גם מימוש של היעוד של "שלח את עמי ויחוגו לי במדבר" (שמות ה, א) שנאמר להם עוד במצרים (רש"י חגיגה ו: על סמך הירושלמי שם פ"א ה"ב). זה היה היעוד שנאמר למשה "בהוציאך את העם תעבדון את האלקים על ההר הזה" (שמות ג, יב) – והכוונה היתה לקבלת עול התורה על ידי ישראל, הלא היא כריתת הברית (בעבודת הקרבנות – "ויחוגו") למרגלות ההר⁴⁵². ברם, אופן העבודה לא פורט ביעוד זה, לכן הבאת קרבנות אלו עוד לפני הציור המפורש על עבודת הקרבנות במשכן, היתה מיוזמתם של ישראל. ההקרה מרצון ולא בצווי נחשבת לפי רש"י למעלתם.

על פי הבנתנו את ביאורו של רש"י למעמד מתן עשרת הדברות כ'מקור הסמכות' לנבואתו של משה (ומכאן לכל מצוות התורה שבהמשך, כולל הציור על הקרבנות), ה"דבור" במעמד זה מציין את המעבר מ"מאליהם הקריבוה" ל"מצווים ועושים". לשון חז"ל "לפני הדבור" מדויקת אפוא, לציון הקרבה מיוזמה עצמית.

⁴⁴⁷ בעקבות מדרש תנחומא.

⁴⁴⁸ וכפי שרש"י עצמו פרש (במדבר ט, טו): "המשכן לאהל העדת" – המשכן העשוי להיות אהל ללוחות העדות".

⁴⁴⁹ הרמב"ן (ויקרא א, ט) מבאר, כי שתי מטרות יש לעבודת הקרבנות: א. כפרה (כך גם בפתיחה לויקרא ועוד) על חטא העגל, גם אם הציור עליה היה לפניו לשיטתו (שמות כט, יד), ב. דבקות ("וכל קרבן לשון קריבה ואחדות", ויקרא א, ט). הטעם הראשון מפורש בתורה, והשני בהמשך לשיטתו על משמעות המשכן בכללותו. המהר"ל (נתיב העבודה פרק ג) המשיך את דרכו של הרמב"ן ואף הרחיב את דבריו.

⁴⁵⁰ שציוויה הוא בדיעבד, בעקבות ההרגלים של העולם האילי (מו"נ ח"ג, פל"ב). דעתו של ריה"ל היא כמובן אחרת (הכוזרי ב, כו). הרמב"ם מזכיר אמנם 'שכינה' בהקשר למקדש (בית הבחירה, פרק ו הל' טז), אולם בהקשר אחר מהרמב"ן.

⁴⁵¹ "ואמנם זה כולו להודיע להם שזה המראה הגדול אשר ראיתם אותו ר"ל במעמד הר סיני, אינו ענין מתמיד עמכם ולא יהיה בעתיד כמותו... (מו"נ ח"ב, פל"ד).

⁴⁵² גם בפסוק זה חלוקים רש"י והרמב"ן, וגם מחלוקתם זו מתבארת לאור עיוננו. לפי רש"י (שם), קבלת התורה העתידית על ידי ישראל המובטחת בפסוק זה היא הזכות שבגינה ייגאלו ממצרים. בעוד שהרמב"ן (שם) מתעלם מכל חשש להעדר זכות (שהרי ברית כרותה להם – סגולה להם מאבותיהם), ומבאר כי העבודה על ההר היא שתחזק את אמונתם ביכולתם להמשיך לארץ ישראל.

אולם לא זו משמעות המעמד לפי הרמב"ן. לשיטתו, עיקר המעמד לא היה גילוי סמכות, אלא דבקות בה'. מסיבה זו לא יכול היה לפרש כי את המילים "לפני הדבור" כמו רש"י. לשיטתו אפוא, "הדבור" הוא הציווי על הקרבנות, הלא הוא "הדבור" באוהל מועד. ממילא, "לפני הדבור" של קרבנות הברית יכול היה להיות לאחר מתן עשרת הדברות.⁴⁵³

יוצא אפוא, כי שלושה נושאים לפחות חבורים זה בזה במחלוקת הראשונים: סגולתם של ישראל, משמעותם של מתן תורה ושל הברית בסיני, ומטרתו של המקדש ושל העבודה בו. מחלוקת משולשת זו תלויה בהבנת סדר הפרשיות בספר שמות – אם נכתבו כסדרן (כהבנת ריה"ל ורמב"ן), או שמא אין מוקדם ומאוחר בתורה (כהבנת רש"י ורמב"ם).

נספח

בשולי הדברים נעיר כי אין מדובר בויכוח היסטורי גרידא על סדר האירועים, "מאי דהוה הוה", אלא בשתי תפישות עולם בעלות משמעויות מרחיקות לכת על דרך עבודתו של האדם את אלקיו, המנסרות בחללו של עולמנו עד עצם ימינו אלה. הדים להן נמצא בחסידות מחד גיסא וב"מתנגדות" מאידך גיסא, כמו גם בתורתו של מרן הראי"ה קוק זצ"ל מחד ובתורתו של הגרי"ד סולוביצ'יק זצ"ל מאידך, ואין כאן המקום להרחיב.

לכן, אין לפטור את הדברים ב"אלו ואלו דברי אלקים חיים"⁴⁵⁴, אלא מחייבים הדברים ליבון, ונדרשים אנו לדברי הגמרא (חגיגה ג):

"בעלי אספות" – אלו תלמידי חכמים, שיושבין אסופות ואסופות ועוסקין בתורה, הללו מטמאין והללו מטהרין, הללו אוסרין והללו מתירין, הללו פוסלין והללו מכשירין.

שמה יאמר אדם: היאך אני למד תורה מעתה? תלמוד לומר: כולם נתנו מרעה אחד – אל אחד נתנו, פרנס אחד אמרנו, מפי אדון כל המעשים ברוך הוא, דכתיב "וידבר אלקים את כל הדברים האלה".

אף אתה עשה אונן כאפרכסת, וקנה לך לב מבין לשמוע את דברי מטמאים ואת דברי מטהרים, את דברי אוסרין ואת דברי מתירין, את דברי פוסלין ואת דברי מכשירין.

ורש"י (שם): "עשה אונן כאפרכסת" – מאחר שכולן לבן לשמים עשה אונן שומעת ולמוד, ודע דברי כולן, וכשתדע להבחין אי זה יכשר קבע הלכה כמותו.

משמעותה הפשוטה של לשון "אסופות" ברבים, היא של קבוצות שונות – אסופה של מטמאין ובצדה אסופה של מטהרין (מהרש"א). מלמדת הגמרא אפוא, כי יש לנדוד מאסופה לאסופה, להעמיק וללמוד עד ש'יקבע האדם הלכה לעצמו'.

אולם המהר"ל (באר הגולה, הבאר הראשון) ביאר אחרת:

ואמר בעלי אסופות, כי אי אפשר שיהיה דעת חכמים על דרך אחד, ואי אפשר שלא יהיה חלוק ביניהם כפי מה שהם מחולקים בשכלם. כי כל דבר ודבר אי אפשר שלא יהא בחינה יותר מאחת לדבר אחד... ולכן כל אחד ואחד מקבל בחינה כפי חלק שכלו. ועל זה קראם בעלי אסופות, ר"ל שיושבים אסופות ועוסקים בתורה, שאף שהם מחולקים בשכלם מכל מקום הם מתאספים יחד, וכאשר הם מתאספים יש בהם כל הדעות המחולקות...

אם כן, "עשה אונן כאפרכסת... ודע דברי כולן"⁴⁵⁵.

זאת סיבתה של המחלוקת, וזאת הדרך ללבנה.

⁴⁵³ מחלוקת נוספת בין רש"י לרמב"ן מתבארת לאור מחלוקתם על משמעותו של מעמד מתן עשרת הדברות. בראש פרשת בהר מביא רש"י את לשון תורת כהנים: "מה ענין שמיטה אצל הר סיני, והלא כל המצוות נאמרו מסיני? אלא, מה שמיטה נאמרו כללותיה ופרטותיה ודקדוקיה מסיני, אף כולן נאמרו כללותיהן פרטותיהן ודקדוקיהן מסיני". ומבאר רש"י, שכונת התורה כהנים ללמד שכל הפרטים העתידיים להתחדש בספר דברים נאמרו כבר בסיני, שהוא מקור הסמכות לכל מה שיאמר בערבות מואב (בדומה להבנתו של הרמב"ם את המעמד הזה). לעומתו, הרמב"ן חולק ומבאר: "בהר סיני" – בברית השנייה, זאת שלאחר חטא העגל, שסיימה בפרשת בחוקותי, והדרשה בתורת כהנים שצטט רש"י באה ללמד כי גם מצוות השביעית (שהוזכרה רק בקצרה בברית הראשונה בחורב) על כל פרטיהן הן חלק מן הברית. הרמב"ן מדגיש את הצורך בחידוש הברית, כי בחטא העגל נתבטלה כביכול הברית הראשונה (שם), כנראה כיוון שהיתה קשורה במעלתם של ישראל ובדבקותם בה', כפי שאלה התגלו בחורב, אך מעלה זו נפגעה בחטא. לכן היה צורך לחדש את הברית לאחר החרטה על החטא. פרשת מצוות השביעית באה ללמד כי "זכות ישראל גרמה שכולם נאמרו בסיני" (תו"כ סוף בחוקותי). לא כן לפי שיטת רש"י, שהרי לא זו היתה המשמעות של מעמד מתן הדברות (וראה מחלוקתם במשמעות הברית שהרמב"ן קורא לה שנייה, שמות לר, י). בכך הולך הרמב"ן בעקבות ריה"ל (הכוזרי א, צז), האומר כי הסליחה על חטא העגל היא המעידה על סגולתם של ישראל. יוצא אם כן, כי גם מחלוקתם זו של רש"י והרמב"ן מקורה במחלוקתם בהבנת מעמד מתן הדברות.

⁴⁵⁴ וראה ב'באר הגולה' למהר"ל, הבאר הראשון, שמסביר כי רק מחלוקת של בית שמאי ובית הלל הן כאלה, מפני ששקולות הן.

⁴⁵⁵ כדברי רש"י לעיל.

הרב עדו רכניץ

צדיק וטוב לו

עיון בביאורו של רלב"ג לפרקי אליהו

חלק מנביאי ישראל עמדו בוויכוח מול ריבוננו של עולם. ראש וראשון להם – משה רבנו, ארון הנביאים, אולם גם נביאים אחרים התווכחו עם בורא עולם, כל אחד מזווית אחרת.

אחד הנביאים הבולטים בעימות שבינו לבין שולחו הוא אליהו הנביא. נראה כי מוקד העימות היה שאלת צדיק ורע לו. אין הכוונה לשאלה האמונית, כפי שהעלה ירמיהו הנביא (ירמיהו יב, א):

צדיק אתה ה' כי אריב אליך אך משפטים אדבר אותך מדוע דרך רשעים צלחה שלו כל בגדי בגד.

אף לא לשאלה הקיומית, כפי שהעלה איוב, אלא לשאלה כיצד יש לנהוג בעם ישראל. אליהו ניסה להוביל מדיניות של שכר ועונש מדיינים לעם, מתוך תקווה כי מדיניות זו תגרום לעם לחזור בתשובה.

הדברים מבוססים בעיקרם על דברי רלב"ג, כאשר דבריהם של החולקים, ובמיוחד רד"ק, יובאו בהערות שוליים. כאן המקום לציין כי בין הפרשנים נטושה מחלוקת סביב השאלה אם אליהו פעל על פי ציוויו של ה', או שהנהיג גישה עצמאית. מאמר זה מבוסס על הגישה הראשונה.

אל מול דרישת אליהו לשכר ועונש, יש מקום להבין את תשובתו של ה', שגם עליה נעמוד במאמר.

יוזמה אנושית או אלוקית?

אליהו הנביא מופיעה על במת התנ"ך במפתיע (מל"א יז, א):

ויאמר אליהו התשבי מתשבי גלעד אל אחאב חי ה' אלקי ישראל אשר עמדתי לפניו אם יהיה השנים האלה טל ומטר כי אם לפי דברי.

קודם לכן לא מוזכר כי אליהו נמשח לנביא. כמו כן, לא מוזכר כי ה' ציווה את אליהו לעצור את הגשמים. במקום בו סתם הכתוב, נחלקו הפרשנים. בתפילתו על בנה של האשה הצרפתית, אומר אליהו (שם, כ):

ויקרא אל-ה' ויאמר ה' אלקי הגם על-האלמנה אשר-אני מתגורר עמה הרעות להמית את-בנה:

בביאור דברים אלה נחלקו הפרשנים, הרד"ק במקום כותב:

הגם על האלמנה. כלומר אפילו על האלמנה פקדת העון כמו שאתה פוקד היום עונם לישראל בעצירת הגשמים ואפילו על זאת האלמנה פקדת עונה להמית את בנה לא תחייהו בזכותי שאני מתגורר עמה...

רוצה לומר, אליהו מוחה על כך שה' מייסר את ישראל בעצירת גשמים, ואף המית את בן האשה הצרפתית.

לעומת זאת, בעל מצודת דוד (שם) הלך בדרך אחרת:

הגם על האלמנה. רצה לומר, לא די שהרעות לי ללכת נע ונד משוטט בארץ, על שהעצרתי את המטר, וכי גם על האלמנה יחרה לך על אשר הכניסה אותי בביתה, והרעות לה להמית את בנה בעבור זה, וכי כל כך גדלה אשמתי, עד שלא אמצא מי יכניס אותי.

דהיינו, אליהו מוחה על כך שה' מעניש אותו ואת האשה המארכת אותו, בעקבות זה שעצר את הגשמים.

הסיבה לבצורת

בפירוש מצודת דוד אין מענה מפורש לשאלה מדוע עשה זאת אליהו, שאלה המקבלת משנה תוקף לאור התנגדותו של הקב"ה. תשובה לשאלה זו ניתן לקבל בתפילת אליהו בהר הכרמל (יח, לז):

ענני ה' ענני וידעו העם הזה כי-אתה ה' האלהים ואתה הסבת את לבם אחרנית.



סופו של הפסוק בואר על ידי רלב"ג (שם) באופן הבא:

וידעו העם הזה כי אתה ה' הוא האלהים. יכירו בזה כי אתה ה' הוא האלהים לבד. ומה שנראה להם לפעמים שיענם הבעל בבא בקשתם, הנה זה לא היה מהבעל אבל אותן הפעולות באו מאתך. וכאילו הסיבות את לבם אחורנית בהשפעת אותם הפעולות מאתך, כי הם חשבו שיהיה בסבת הבעל. והמשל הנה היתה אמונתם כי בעבדם הבעל תתן הארץ יכולה הנה בתת הארץ יכולה שהיה מגיע מהשם יתברך התחזקו להאמין בבעל לחשבם כי מאתו נהיה זה.

כלומר, אליהו טוען כלפי הקב"ה שכיוון שהוא מוריד לישראל גשם למרות שהם עובדים עבודה זרה, העם חושב כי דווקא העבודה הזרה היא הגורמת לגשמים לרדת⁴⁵⁶.

דברים דומים כתובים בגמרא (סנהדרין ק"ג), כתשובה לשאלה מדוע נסמכה עצירת הגשמים לסיפור על חיאל בית האלי שבנה את יריחו ובניו מתו. וכך הביא רש"י (יז, א) את הדברים:

למה סמכו כאן, אלא שהלכו אליהו ואחאב לנחם את חיאל באבלו, אמר אחאב לאליהו, אפשר שקללת התלמיד נתקיימה וקללת משה רבינו לא נתקיימה, שנאמר (דברים יא, יז) וסרתם ועבדתם אלהים אחרים והשתחיתם להם, וחרה אף ה' בכם ועצר את השמים, והרי כל ישראל עובדין עבודה זרה, ואין גשמים נעצרים, מיד ויאמר אליהו וגו'.

רוצה לומר, אחאב התריס כלפי אליהו, וטען שבניו של חיאל לא מתו בגלל קללת יהושע, שהרי ישראל עובדים עבודה זרה וגשמים יורדים, ומכאן שעונשי התורה אינם מתקיימים. בתגובה עוצר אליהו את הגשמים, ומוכיח כי רשע – ורע לו.

האשה הצרפתית

במקום שבו האריך הכתוב בסיפור מעשיו של אליהו בצרפת, קצרו הפרשנים.

במפגש הראשון בין אליהו לאשה הצרפתית, מבקש אליהו מהאשה להכין לו אוכל, ומכאן מתפתחת השיחה באופן הבא (יז, יב-יד):

ותאמר חי ה' אלהיך אם יש לי מעוג כי אם מלא כף קמח בכד ומעט שמן בצפחת והנני מקששת שנים עצים ובאתי ועשיתיהו לי ולבני ואכלנהו ומתנו. ויאמר אליהו אל תיראי באי עשי כדברך אך עשי לי משם עגה קטנה בראשנה והוצאת לי ולך ולבנך תעשי באחרנה. כי כה אמר ה' א-להי ישראל כד הקמח לא תכלה וצפחת השמן לא תחסר עד יום תת ה'⁴⁵⁷ גשם על-פני האדמה.

בשלב הראשון האשה מסרבת, אולם אליהו מבטיח כי אם תפעל על פי הוראותיו תזכה לשפע של מזון. הרלב"ג (יז, יג) ביאר את הבטחת אליהו:

הנה צוה לה אליהו זה כי מפני כלכלה אותו יביא השם יתברך הברכה בקמח ההוא ובשמן ואם תעשה לה ולבנה תחלה וכלה הקמח והשמן בו.

כלומר, אליהו מבטיח לאשה כי אם תענה לבקשתו, ה' יברך את מזונה והוא לא ייגמר. כאן ממשיך אליהו בדרכו החינוכית: הוא מבטיח לאשה כי אם תציית להוראותיו תקבל שכר מידי – צדיק וטוב לו.

והמשבר לא מאחר לבוא. כאשר מת בנה של האשה, מתמוטטת המדיניות של אליהו, שהרי פתאום צדיק ורע לו. ואכן, בתפילתו אליהו טוען כלפי בורא עולם (יז, כ):

ויקרא אל ה' ויאמר ה' אלקי הגם על האלמנה אשר אני מתגורר עמה הרעות להמית את בנה.

כלומר, אליהו מצר על כך שה' הרע לאשה הצרפתית, כפי שהרע לו עצמו בייבוש נחל כרית (כמבואר במצודת דוד שם, הובא לעיל). טענתו של אליהו מבוססת על כך שהוא מצפה שה' ישתף פעולה עם מדיניותו החינוכית: לצדיק צריך להיות טוב, ולרשע צריך להיות רע.

אליהו אינו מתייאש, ומחייא את בן האלמנה בכדי להוכיח לה שיש שכר לפעולתה, ובקיצור: צדיק וטוב לו.

דו שיח דומה מתנהל בין עובדיה ואליהו (יח, ט; טו):

ויאמר [=עובדיה] מה חטאתי כי אתה נתן את עבדך ביד אחאב להמיתני.

...ויאמר אליהו חי יהוה צבאות אשר עמדת לפניו כי היום אראה אליו.

דהיינו, כאשר עובדיה חושש כי אם יקיים את ציווי הנביא יהרגנו אחאב, מבטיח לו אליהו כי לא יאונה לו כל רע.

מעמד הר הכרמל

גם בתפילתו על הר הכרמל טען אליהו כנגד בורא עולם, שללא שכר ועונש מידיים העם אינו מסוגל להאמין (יח, לו-לז):

...ויאמר ה' אלקי אברהם יצחק וישראל היום יודע כי אתה אלקים בישראל ואני עבדך⁴⁵⁸ עשיתי את כל-הדברים האלה. ענני ה' ענני וידעו העם הזה כי אתה ה' האלקים ואתה הסבת את לבם אחרנית.

כאמור לעיל, רלב"ג מבאר שהסבת הלב נגרמה בגלל שגשמים ירדו למרות עבודת הבעל. לאור זאת קשה מדוע אמר אליהו "ועבדך עשיתי", שהרי הוא עשה על דעת עצמו. את זאת יישב הרלב"ג (שם, לו) כך:

ר"ל בשליחותך ובמצותך כי ידמה שצוהו על זה כמו שזכרנו, ואע"פ שנניח שלא צוהו על זה, הנה יתכן שיאמר כי בדברו עשה זה מפני שאמר לו שיראה אל אחאב ויתן מטר על פני האדמה. והיה בלתי נכון שיתן מטר על פני האדמה בעודם מחזיקים ברשעתם כי אז יסור מעצירת המטר התועלת אשר בעבורו היה והוא כדי שישבו מדרכם הרעה

הרלב"ג מבאר את דברי אליהו בשני אופנים: האחד, שאלהיו חשב שה' צוה אותו על כך; והשני, שאלהיו התכוון שהוא הצטווה על ידי ה' להוריד מחדש גשמים. הרלב"ג מסיים שמטרתו של מעמד הר הכרמל היתה למנוע מהעם לחשוב שהגשמים שבו לרדת ללא תשובה, כלומר, רשע וטוב לו.

השלמת המהלך החינוכי מתרחשת בסוף מעמד הר הכרמל, לאחר שחיתת נביאי הבעל, אז אומר אליהו לאחאב (יח, מא-מב):

ויאמר אליהו לאחאב עלה אכל ושתה כי קול המון הגשם: ויעלה אחאב לאכל ולשתות ואליהו עלה אל ראש הכרמל ויגהר ארצה וישם פניו בין ברכיו⁴⁵⁹.

הרלב"ג (יח, מג) ביאר מדוע נדרש אליהו להתפלל, והרי ה' הבטיח שירדו גשמים:

והנה הוצרך אליהו בכל זה לפי שלא היו ישראל ראויים מצד עצמם בשיגיע להם השם יתברך זה הטוב על דרך המופת ולולי רוב תפלת אליהו והצטערו בזה האופן לא היה מגיע להם מטר בזה הדרך אבל יבא להם כמנהג הטבע בשתסור עצירת המטר שהביא השם יתברך להם ואמנם רצה אליהו שיגיע להם המטר תכף כדי שיכירו כי עונותיהם היו מסבבים עצירת המטר ולזה בא המטר תכף ששבו אל ה'.

כלומר, ישראל עדיין לא היו ראויים לירידת גשמים מידית, ולכן היה צורך בתפילת אליהו כדי לזרז את ירידת הגשמים.

על פי פירושו של הרלב"ג, גם באירוע זה פועל אליהו לשכר מידי לצדיק, ככל הנראה כדי לחזק את ידי אחאב והעם, שחזרו בתשובה ברמה מסוימת ופעלו בתקיפות נגד נביאי הבעל.

פרק זה מסתיים באכזבה מרה של אליהו (יט, ב-ד):

ותשלח איזבל מלאך אל אליהו לאמר כה יעשון אלקים וכה יספון כי כעת מחר אשים את נפשך כנפש אחד מהם. וירא ויקם וילך אל נפשו ויבא באר שבע אשר ליהודה וינח את נערו שם. והוא-הלך במדבר דרך יום ויבא וישב תחת רתם אחד⁴⁶⁰ וישאל את-נפשו למות ויאמר רב עתה ה' קח נפשי כי לא טוב אנכי מאבתי.

אליהו ציפה כי לאחר מדיניות עקבית כל כך יהרוג אחאב את איזבל, אולם לחרדתו הוא מגלה כי איזבל נשארה על כיסאה, והיא אינה חוששת לאיים על חייו.

אין הכוונה כי מעמד הר הכרמל נכשל, שהרי אחאב לא פגע באליהו גם כשפגש בו בכרם נבות, ובמלחמותיו מאז לא נזקק לנביאי הבעל, אלא רק לנביאי ה'. אולם אליהו ציפה מאחאב ליותר, וכשהתאכזב – ברח למדבר.

אליהו בהר חורב

בבואו לחורב עומד אליהו לפני ה' ובפיו הטענות הבאות (יט, ט-י):

ויבא שם אל המערה וילן שם והנה דבר ה' אליו ויאמר לו מה לך פה אליהו. ויאמר קנא קנאתי לה' אלקי צבאות כי עזבו בריתך בני ישראל, את מזבחתיך הרסו ואת נביאיך הרגו בחרב, ואותר אני לבדי ויבקשו את נפשי לקחתה.

כאן אליהו לא בא בטענות כלפי ה' אלא כלפי העם, שלמרות פעילותו החינוכית התקיפה – לא חזר בתשובה באופן מלא, וכפי שביאר רלב"ג (שם, ט):

... והנה השיב אליהו, כי הוא מקנא לשם יתברך, כי בני ישראל עזבו את ברית התורה והרסו מזבחות השם יתברך, כי לא רצו לעבוד כי אם אלהים אחרים. והרגו נביאי השם בחרב, כי כבר הרגה אותם איזבל כמו שקדם. ונשאר אליהו לבדו מן הנביאים הידועים לה, ובקשה להרוג אותו וכאילו שאל מהשם יתברך על זה שיקום נקמתו על אלו הרעות שעשו ישראל והנה קרה זה לאליהו מרוב כעסו על חטאת ישראל...

כלומר, על פי רלב"ג, אליהו משווה בין הרעות שעשו ישראל לצרות העוברות עליו למרות נאמנותו לה'. מסקנתו של אליהו היא שיש להכות את ישראל מכות נוספות.

תשובתו של ה' לאליהו לא איחרה לבוא (שם, יא-יב):

ויאמר צא ועמדת בהר לפני ה' והנה ה' עבר ורוח גדולה וחזק מפרק הרים ומשבר סלעים לפני ה' לא ברוח ה' ואחר הרוח רעש לא ברעש ה'. ואחר הרעש אש לא באש ה' ואחר האש קול דממה דקה.

הפרשנים האריכו לפרש את פשר ההתגלות לאליהו, ואלו דברי רלב"ג (יט, ט-יא) בעניין זה:

אז אמר לו השם יתברך שיצא ויעמוד בהר לפני ה' ר"ל כי כשיראה לו כבוד ה' אז יצא מהמערה וידמה שכבר עשה זה השם יתברך כדי שיבקש אליהו רחמים על ישראל לא שיתפלל להשחיתם על רוע מעלליהם כי היה רצון השם יתברך להאריך להם אפו כדי שישוּבו אליו ולזה הראה לו הדברים המשחיתים כמו הרוח הגדולה והחזקה שהיא מפרקת הרים ומשברת סלעים.

ולא היה ברוח ה'. כי אין מדרך השם יתברך שיביא הרעות אם לא לתכלית שיגיע מהם טוב ולפי שנתבאר לשם יתברך שלא יהיו מקבלים תוכחת לא רצה לענשם על אלו החטאים לפי מה שראוי אבל המתין להם אם ישובו מדרכם הרעה, והנה היה אחר הרוח רעש והוא מזיק כי הוא כלי להפכת הארצות, וזכר ג"כ שלא ברעש ה' כמו שזכרנו ברוח.

כלומר, ה' רומז לאליהו כי יש להמתין, אולי ישובו ישראל בתשובה גם ללא עונשים, מה גם שה' יודע כי גם ענישה כואבת לא תשיב את העם בתשובה⁴⁶¹. לאור זאת ברור מדוע ההתגלות מתרחשת בהר חורב, במקום בו עמד משה להתפלל על עם ישראל. כל זאת כדי לרמוז לאליהו לאחוז בדרכו של משה⁴⁶², שהגן על ישראל, ולא בדרכו, המבקשת נקמה בישראל.

אליהו ככל הנראה לא קיבל את דברי ה', שכן גם אחר המראה חזר שוב על דבריו הראשונים, כפי שכתב רלב"ג (שם, יב):

וידמה כי מרוב כעס אליהו על רוב חטאת ישראל לא שם אל לבו להבין את דבר המראה הזאת ולזה השיב באופן שאמר בראשונה.

לאחר שאליהו אינו משתכנע, מורה לו ה' למשוח שלושה אנשים שייסרו

⁴⁶¹ בניגוד לרלב"ג, הרד"ק (יט, יג) הסביר את פשר ההתגלות כך: "ויש לשאול מה היה כל זה הענין ולא אמר לו מה יעשה עד שהביאו אל הר חורב והראה לו כל זה הכבוד, והנראה בעיני כי כל זה היה גמול המעשה הטוב שעשה בהר הכרמל וקדש שם ה' בתוך בני ישראל והחזירם למוטב עד שאמרו כולם ה' הוא האלהים ה' הוא האלהים והרג נביאי הבעל גמלו האל בצדקו והביאו אל מקום הכבוד עם פלא גדול שעשה עמו בדרך והראה לו כל הכבוד הזה".

⁴⁶² ראה פסיקתא רבתי פ' ד, שם הובאו עשרות מקבילות בין משה ואליהו, ועל רקע זה בולט ההבדל שהובא לעיל.