

טענת ברי' ושמה באיסורים

ראשי פרקים

- א. הקדמה
- ב. ברי' – נאמנות בדרבנן
- ג. ברי' – גדר חדש
- ד. טענת ברי' כעדות

א. הקדמה

בשו"ע אבן העזר סימן סח, ז מובא:

כשאמרו שטענתו על הבתולים טענה, אם הוא כהן הרי היא אסורה עליו, ואם היא אשת ישראל מותרת לו אא"כ קיבל בה אביה קידושין פחות מג' שנים ויום אחד.

וברמ"א שם: "וי"א הא דנאסרה באשת ישראל דווקא כשאינה מתרצת את עצמה, אבל אמרה נאנסתי נאמנת".

בחלקת מחוקק ס"ק י "ונראה דה"ה באשת כהן אם מתרצת את עצמה ואומרת שקודם אירוסין נבעלה ג"כ אינה נאסרת".

מקור דין זה, בדברי ר' יונה (המובאים ברא"ש כתובות פ"ק ס"י יח) בסוגיא דפתח פתוח מצאתי (כתובות ט, א). מבואר שם, שאדם שנשא אשה וטען שמצאת בעולה, ושמה זינתה תחתיו ונאסרה לו, נאמן לאוסרה עליו ולומר שאכן פתח פתוח מצא, אף שאין לנו ידיעה אחרת מלבדו – מ"מ שויה אנפשיה חתיכא דאיסורא.

אלא שגם אם נאמינו שפתח פתוח מצא, מ"מ קשה שאיכא ספק ספיקא להתירה לו, ספק תחתיו ספק לא תחתיו אלא קודם אירוסיו. וא"ת תחתיו – ספק באונס ספק ברצון – ובאונס הרי אינה נאסרת. ומתרצת הגמ' אה"נ באמת מ"ש ר' אלעזר שנאמן לאוסרה עליו – זה רק במקום שאיכא חדא ספיקא, ובזה איכא ב' גווני:

א. אשת ישראל שקיבל בה אביה קידושין פחות מבת ג' שנים – שאז ודאי תחתיו זינתה, דקודם ג' שנים בתוליה חוזרים. ויש ספק אחד – שמא באונס שמא ברצון.

ב. אשת כהן – שהספק הוא רק אם תחתיו או לא. שכן אם תחתיו, אז גם באונס נאסרת לבעלה, ובכה"ג ספקא דאורייתא לחומרא ונאסרת.

ומובא ברא"ש שם :

"והא דאמר שנאמן לאוסרה עליו היינו דוקא במכחישתו ואומרת שבתולה היתה או בשותקת אבל אם אמרה אמת היה שפתחה פתוח ונאנסה תחתיו, באשת ישראל נאמנת ומותרת לו מפני שהיא טוענת טענת ברי והוא טוען טענת שמא, שאינו יודע אם באונס אם ברצון וברי ושמא ברי עדיף. מצאתי כתוב בשם ר' יונה וטעו תלמידי לכותבו בשמו כי לא אמרה מעולם דכיון דליתא אלא חד ספיקא אזלינן לחומרא ובדיבורה לא מהימנא דהא אמרינן לקמן דק"ל כר' נחמן דלא אמרינן ברי ושמא ברי עדיף אפי' היכא דהברי הוא טוב והשמא הוא גרוע. כש"כ הכא דהברי גרוע שיודעת שאינו יכול להכחיש. והא דק"ל לקמן (דף יב,א) כרבן גמליאל דאמר ברי ושמא ברי עדיף הינו דוקא היכא דאיכא מגו, א"נ היכא דאיכא חזקה כדלקמן שהיתה בחזקת בתולה דאוקמה אחזקתה ותחתיו נבעלה. אבל הכא ליכא חזקה שתחתיו נבעלה שהרי קבל בה אביה קידושין פחותה מבת ג'.

ואין לומר הא דלא אמרינן ברי ושמא ברי עדיף היינו כנגד חזקה לאפוקי ממונא מחזקתיה אבל היכא דליכא חזקה לא גרע כח הברי אלא אדרבה יש חזקה עם הברי דאוקי איתתא בחזקת היתר וצדקת היתה ונאנסה, ואמרינן ברי עדיף ולא היא דאיכא הכא כנגד הברי רוב דרצון דאונס לא שכיח ויש קול לאונס ורובא עדיף מחזקה, הלכך לא סמכינן אברי דידה ואסורה.

ומיהו נראה לי לקיים דבריהם מההיא דהיתה מעוברת לקמן דאליס ליה לר"ג ברי ומכשיר העובר ואע"ג דלית לה חזקת כשרות ואפי' ברוב פסולין וכן בהא דמשארסתני נאנסתי אע"ג דחזקת ממון מסייעא לרוב דרצון אפי"ה אליס ליה ברי ומהימנא"י. עכ"ל.

חזינן שהרא"ש דחה בתחילה את דברי ר' יונה, כשהמקור לדבריו הוא הסוגיא בדף יב,ב ברי ושמא בממונות ולבסוף קיבל את דבריו מכח הסוגיא בדף יג,א – "ראוה מדברת וכו"י.

ר' יונה עצמו חידש שאם האשה טוענת כנגד בעלה טענת ברי – שנאנסה תחתיו – והוא הרי שמא שכן אינו יודע, קי"ל ברי ושמא ברי עדיף ונאמנת.

והקשה הרא"ש – מה דקי"ל ברי ושמא ברי עדיף, הרי זה רק בצירוף חזקה המסייעת או מגו כמו בדף יב,ב. אבל ללא דבר מסייע קי"ל שאינו נאמן אפי' בברי טוב ושמא גרוע. כל ברי שיודע שהשני יכול להכחישו ובכל אופן טוען ברי, ושמא גרוע – שהיה עליו לדעת ובכל אופן טוען שאינו יודע. כמו מנה לי בידך והלה אינו יודע אם לווה, שהברי טוב – שהרי הנתבע יכול להכחישו ולומר להד"ס, והשמא גרוע שלאדם ראוי לדעת אם לווה או לא. ובכל אופן קי"ל שאינו נאמן. – ק"ו כאן שהברי גרוע – שכן האשה יודעת שהבעל לא יכול להכחיש דמנא ידע, והשמא טוב – שבצדק טוען שמא, כי לא אמור לדעת דבר זה.

וא"ת שברי ושמא ברי עדיף, ומה שאמרינן לאו ברי עדיף הוא כנגד מוחזק שהנתבע מוחזק בממונו וא"א להוציא ממנו בטענת ברי בלבד, וא"כ הכא שאין נוגע לממון נימא שתהיה נאמנת. ועוד שהכא איכא חזקה המסייעת – חזקת צדקות לומר שבאונס הווה ולא ברצון. זאת דחה הרא"ש שאיכא רוב רצון שהרי לאונס יש קול והכא לא היה קול, ורובא וחזקה רובא עדיף – וא"כ כמו דברי לא מועיל כנגד חזקת ממון הי"נ לא יועיל כנגד רוב.

אלא שבכל אופן מסכים הרא"ש לר' יונה, לא מכח ברי ושמא דממון, אלא מכח טענת הברי בסוגיא דראוה מעוברת (כתובות יג,א), שחזינן שנאמנת האשה להכשיר את בתה ואפילו ברוב פסולין בראוה, ולבת אין חזקת כשרות (הרא"ש סובר שחזקת אם לא מהני לבת.), וא"כ רואים שאפי' כנגד רוב ובהעדר חזקה מועילה טענת האם, הי"נ נאמנות (ויתר פרטי הסוגיא יבוארו לקמך).

הפנ"י במקום (ד"ה א"ר אלעזר האומר פתח פתוח...) מביא לחזק את דברי ר' יונה, אבל לא מטעמו של הרא"ש שלמד זאת מהסוגיא דראוה מעוברת (יג,א) אלא מהסוגיא דמשארסתני נאנסתי (יב,א) וכמו שבממונות ברי ושמא ברי עדיף הוא בצירוף חזקת חיוב, כמו "איני יודע אם פרעתיך" שמודה שהיה חיוב, הי"נ באיסורים ברי ושמא מועיל רק בצירוף חזקה המסייעת לברי. וע"כ הבין הפנ"י שרבינו יונה דיבר רק באשת ישראל, שאיכא חזקת צדקות המסייעת לומר שבאונס הווה ולא ברצון וזה מסייע לברי דידה אם תטען באונס היה. אבל באשת כהן שנאסרת אפי' נאנסה תחת בעלה, א"כ חזקת צדקות לא מועלת, והספק אינו קשור לצדקותה אלא שמא תחתיו שמא לא תחתיו. ע"כ א"א להכשירה מכח טענת ברי.

אלא שאף עפ"י שר' יונה מצוטט ברא"ש רק לגבי אשת ישראל, מ"מ בדברי הרב המגיד (איסורי ביאה יח"ג) מובאים דבריו גם לגבי אשת כהן, דלא כפנ"י.

הרמב"ם לא מזכיר דבר באם אומרת נאנסתי באשת ישראל או לאו תחתין באשת כהן. והבין ה"ה שחולק הוא על ר' יונה ולכן לא מביא את דינו. (אמנם יש שהבינו שהרמב"ם מסכים, רק לא כתב זאת, ומכלל ספק ברמב"ם לא יצאנו).

ובזה נתבארו לכאורה השיטות. המחבר סתם כרמב"ם ולא הזכיר כלום מדברי ר' יונה. הרמ"א פסק כר' יונה באשת ישראל, לכאורה כהבנת הפנ"י. הח"מ והב"ש נקטו לדינא כר' יונה כמובא במ"מ – גם באשת כהן.

כעת ננסה להבין מעט גדר נאמנות זו. ובמה נחלקו שיטות אלו. מצאנו במסכתנו מספר פעמים טענת ברי לגבי איסורין, ובכל מקום ומקום באופן שונה, וננסה דרך המקורות הללו להבין את גדרו.

ראוה מדברת ומעוברת (כתובות יג,ב)

מובא במשנה:

ראוה מדברת עם אחד ואמרו לה מה טיבו של איש זה, איש פלוני וכהן הוא, רבן גמליאל ור' אליעזר אומרים נאמנת ור' יהושע אומר לא מפיה אנו חייין אלא הרי זו בחזקת בעולה לנתין וממזר עד שתביא ראייה לדבריה.

היתה מעוברת ואמרו לה מה טיבו של עובר זה, מאיש פלוני וכהן הוא, רבן גמליאל ור' אליעזר אומרים נאמנת, ור' יהושע אומר לא מפיה אנו חייין אלא הרי זו בחזקת מעוברת לנתין וממזר עד שתביא ראייה לדבריה.

הנדון במשנה הוא אשה פנויה שיש לנו ראיות שנבעלה, עדי יחוד שמעלים חשש שנבעלה למתייחד עמה, או אפילו אשה מעוברת לפנינו וודאי נבעלה, אלא שאין ידוע למי. ההשלכות ההלכתיות הן האם אשה זו כשירה לכהונה, שהרי קי"ל שאשה שנבעלה לזר לה, כלומר לפסול לה נפסלה מן הכהונה, ואם נבעלה לגוי, לעבד או לממזר – פסולה לכהונה. וכן יש לדון לגבי הוולד, האם הוא כשר לכהונה. ויותר מכך האם הוא כשר לבא בקהל, שכן אם הבעל הוא נכרי, אף שפסלה בביאתו ואת וולדה לכהונה, מ"מ הבן, ישראל הוא וכשר לבוא בקהל, אבל עם נבעלה לממזר, אז בנה ממזר ופסול לבוא בקהל. במשנה מדובר שהאשה טוענת שהיא מכירה את האיש וכשר הוא

ואפ"י כהן הוא, ונחלקו ר"ג ור"א על ר' יהושע האם יש משקל לטענתה. לר"ג ור"א נאמנת ומכשירה את עצמה ולר' יהושע לא מפיה אנו חייך והיא בחזקת בעולה לנתין וממזר, משמע שהיא פסולה לכהונה וולדה פסול לבוא בקהל.

בהמשך הגמרא (יד,א) מובא "לר' גמליאל אלים ליה ברי דאפ"י בחד ספיקא נמי מכשיר..." מכאן שסברת ר' גמליאל היא תוקף טענתה כשטוענת ברי, ואף שמצד המציאות כשלעצמה אנו מסופקים, יש בכח טענתה להכשירה. מתבאר מכל הפוסקים שהלכה כר"ג ור"א שאכן נאמנת בטענתה. (לכה"פ מעיקר הדין, אף שלכתחילה בענין שיהא רוב כשרין או אפ"י תרי רובי).

ע"מ להבין את הצורך בטענתה ואת תוקפה, יש לברר את המציאות שבה נחלקו מצד עצמה ומצד גדריה ההלכתיים.

רוב כשרים או פסולים

מובא בגמרא שם (יג,ב) בשם ר' יהושע בן לוי "לדברי המכשיר – מכשיר אפ"י ברוב פסולים ולדברי הפוסל – פוסל אפ"י ברוב כשרים" כלומר לדברי רבן גמליאל אפ"י אם איכא במקום רוב אנשים הפוסלים אשה זו לכהונה, כגון גויים, מ"מ כשירה לכהונה אם טוענת ברי לי שכשר הוא. ולר' יהושע שפוסלה לכהונה, הוא אפ"י אם איכא רוב כשרים לכהונה בעיר.

כשרות הבת

בגמרא שם נחלקו ר' יוחנן ור' אלעזר האם המכשיר בה, מכשיר גם את בתה, וזה בעצם הנידון בסיפא של המשנה. או אפ"י המכשיר בה, פוסל את בתה לכהונה ואפ"י לקהל, והנידון בסיפא הוא כשרות האשה עצמה (ומה שנתחדש בסיפא, עיי"ש בגמרא).

ההבדל בינה לבתה הוא חזקת הכשרות. אמה הוחזקה בכשרות לכהונה לפני המקרה, ואילו בתה נולדה לתוך הספק ואין לה חזקת כשרות מצד עצמה. הלכה כר' יוחנן – שגם בתה כשירה לכהונה. מחלוקת זו ניתנת להבנה בבי דרכים:

א. לכל הדעות יש צורך בחזקת כשרות ע"מ להכשיר בטענת ברי. ונחלקו ר' יוחנן ור' אלעזר, האם חזקת הכשרות של האם מועילה גם לבתה. כשהסבר הפשוט הוא שהיות וגוף הספק אם בא עליה פסול או כשר "נפתר" ביחס לאם

ע"י חזקת כשרותה, יועיל הדבר גם לבתה שהדין בה נובע מאותו ספק ממש. ולהלכה חזקת האם מועילה לבת ונחשב שלבת יש חזקת כשרות לכהונה.

ב. לכל הדעות חזקת האם אינה מועילה לבת. והבת נידונית ללא חזקת כשרות. ונחלקו האם לטענת הברי יש צורך בחזקה שתסייע או לא. להלכה שקי"ל כ"י יוחנן, א"צ בחזקה ונאמנות הברי מועילה גם בהעדר חזקה המסייעת.

לאור כל הנאמר, יש לנסות להגדיר את מעמדם ההלכתי של האשה ובתה. לאשה עצמה יש הרי חזקת כשרות. שקודם הוחזקה לנו בכשרותה לכהונה, ומכשיר ר' גמליאל אפי' ברוב פסולין – ובעלמא קי"ל רובא וחזקה רובא עדיף – ואשה זו צריכה להיות פסולה לכהונה – בכל אופן באה טענת הברי כנגד מציאות הלכתית זו ומכשירתה. אמנם בדברי ר' יהושע יש להקשות איך יתכן שפוסלה לכהונה אפי' ברוב כשרים הרי יש לה גם חזקת כשרות וגם רוב המסייעה?

בזה לכאורה יש לומר כמובא בירושלמי שר' יהושע סובר שהזונות רצות אחר הפסולים – וע"כ יש אומדנא כנגד הרוב והחזקה שאשה זו הלכה דווקא לפסול – וע"כ פסלה. (אמנם הפני"י מסתפק האם אכן פסלה ר' יהושע במקום שיש גם רוב וגם חזקה, ויתכן שמ"ש שר' יהושע פוסלה ברוב כשרין הוא במציאות שיש להסתפק האם קיים רוב, שכן יתכן שהיא הלכה אליהם למקום קביעותם וקי"ל כל קבוע כמחצה על מחצה דמי והוא ספק שקול ואינו רוב, ואף שיש חזקה מ"מ למעלת יוחסין לא הלך ר' יהושע בתר חזקה, או מ"ש קודם שהזונות רצות אחר הפסולים הכריע את הספק לחומרא. אבל במקום שיש עדים שנבעלה או התייחדה, שאנו יודעים גופא דעובדא אם היה במקום קביעותם או לא, אם יתברר שיש רוב כשרין גם ר' יהושע יודה שכשירה, ולא מחמיר עד כדי כך. אולם פשט הדברים שגם בזה ר' יהושע פוסלה – מחמת הירושלמי הנ"ל או מחמת המובא בבבלי שלמעלת היוחסין ר' יהושע לא הולך בתר חזקה ורוב ופוסלה).

אמנם לגבי בתה, אם נימא שנחלקו האם חזקת אם מהני לבת – מוכח שיש הכרח בחזקה, ואף שברי מועיל כנגד כללי הספיקות שבידינו לילך בתר הרוב, מ"מ לא יועיל במקום שאין חזקה. ויש צורך להגדיר מדוע. ואם נימא – שנחלקו האם כלל יש צורך בחזקה, אז נאמר ב"י יוחנן שכמו שכנגד רוב הועילה טענת הברי אף שמצד כללי הספיקות שבידינו היה לנו לפוסלה, כך תועיל טענתה כשאין חזקת כשרות, שהרי מ"מ חזקה זו לא מועילה במקום רוב.

נמצא לכאורה שטענת הברי מועילה באופן מוחלט לרי' גמליאל אפילו במקום שללא טענתה היתה נפסלת לחלוטין לכהונה, מ"מ טענת ברי דידה מועילה להכשירה, ונאמנותה אינה רק לגבי עצמה, אלא גם לגבי אחריני, שהרי כהן שירצה לישא אותה או את בתה – רשאי, אף שאינו יודע כלום והוא נסמך רק על טענתה.

ברי במציאות דתרי ותרי (כתובות כב, ב)

מובא בגמרא "ת"ר שנים אומרים מת ושנים אומרים לא מת. שנים אומרים נתגרשה ושניים אומרים לא נתגרשה הרי זו לא תנשא ואם נישאת לא תצא ר' מנחם בר' יוסי אומר תצא..." ומקשה הגמרא "מכדי תרי ותרי נינהו הבא עליה באשם תלוי קאי? כלומר איך יתכן שאם נישאת לא תצא – הרי הבא עליה בספק כרת וקאי באשם תלוי – וודאי ב"ד מצווין להפרישו. "אמר ר' ששת כגון שנישאת לאחד מעדיה". ומסביר רש"י שנישאת לאחד מהעדים שאומרים מת בעלה, והיות והעד אומר ברי לי שמת – אין בו אשם תלוי שאשם תלוי זה רק למי שלבו נוקפו וזה אין לבו נוקפו. וממשיכה הגמ' להקשות "היא גופא באשם תלוי קאי" הרי היא לא יודעת ולבה נוקפה, ומתרת הגמ' "באומרת ברי ליי" ומסביר רש"י – "אין לבי נוקפי שברי לי אילו היה קיים היה בא". כלומר יש לאשה מעין אומדנא שבעלה היה מגיע אילו היה חי – וע"כ אין לבה נוקפה ופטורה מאשם תלוי.

בדעת רש"י יש לבאר שתי נקודות:

א. מדוע פירוש "ברי ליי" של האשה באופן כזה, ולא כפשוטו שהאשה עצמה טוענת שיודעת בוודאות שמת בעלה או נתגרשה.

ב. גם אם אין דין אשם תלוי לו ולה כי אין להם נוקפם. מ"מ ספק איסור שקיים בפועל להיכן הלך.

התוספות (ד"ה הבא עליה) שואל "תימה הרי בחטאת קאי וכו" כלומר בגמרא ביבמות איתא ספק האם עדות של תרי ותרי מוגדר כספק דאוריתא אפי' במקום חזקה או שאזלינן בתר חזקה מה"ת ורק מדרבנן הוי ספק. המסקנה דהתם לתוספות היא שאזלינן בתר חזקה וא"כ הכא האשה בחזקת אשת איש – והבא עליה חטאת (ולא שיד הטעם דאין לבו נוקפו, שהרי בחטאת קאי) ואומר ר"ת – דחזקה דאשה דייקא ומינסבא מרעא לה להך חזקה... וא"כ יש חזקה כנגד חזקה, או הרעת חזקה קמייתא וחוזר להיות ספק מהתורה ובאשם תלוי.

הר"ן מביא ג"כ, שיש שרצו להוכיח מסוגיין שהמסקנה היא שתרי ותרי ספיקא דאוריתא ולא מוקמינן אחזקה, אלא שאין זו ראייה, וגם הסוגיא שלנו יכולה היתה לנקוט בחטאת קאי. ולעצם טענת הברי חלק הר"ן על רש"י וסובר שאיירי שאומרת כפשוטו ברי לי שמת בעלי. ויש לבאר לפי הר"ן אם יכולה היתה הסוגיא למינקט בחטאת איך תועיל טענת ברי וכפי שהקשה התוספות, הרי מה בכך שאין לבו נוקפו שזה מועיל רק לאשם.

הפני"י תירץ לפי יסוד המופיע ברשב"א – שהיות והם טוענים ברי, הרי לגבי דידם לא אמרינן חזקה, שכן חזקה זה רק במקום שאיכא ספיקא, אבל לדידם הרי אין ספק וע"כ לא קאי בחטאת. (התוס' ודאי חולק על יסוד זה, וסובר שאם איכא חזקה זה מכריע הדין גם לגבי דידם וע"כ מקשה שהעד בחטאת קאי). ומה שסוקלין על החזקות זה רק במציאות שלעובר אין 'ברי אבל הכא שכלפי העובר ליכא ספיקא ב"ד לא מתערבים ולא מעמידים על החזקה. ואפילו מי שחולק על יסוד ברי ושמא בממון או באיסורין, זה לענין שאנו לא דנים על פיהם, אבל לגבי דידם נאמנים שהרי אומרים בברי שלא עוברים איסור ובכה"ג ב"ד לא עונשין דאולי באמת כדבריהם הוא והתורה אמרה "ונקי וצדיק לא תהרוג".

א"כ רואים בדברי הפני"י לשיטת הר"ן ורשב"א – שאיכא מושג אחר בברי, שהוא נכון לכו"ע, שאף שאנו לא מאמינים להם, מ"מ אין ב"ד מצווים להתערב במקום שאיכא ספיקא, ועפ"י טענתם הוא היתר.

וגם בתוספות שחולקים על יסוד הרשב"א, הרי זה מחמת שהחזקה מכריעה את הספק גם לגבי דידם אבל לו יצויר שליכא חזקה, או שאיכא חזקה כנגד חזקה, והם יטענו ברי, אז ב"ד לא מפרישים אותם. וזה אפשר לומר גם ברש"י. וע"כ אזדא שאלתנו השניה ברש"י – להיכן הלך האיסור דאפילו נימא שאיכא איסור – הם הרי טוענים שאין, ע"כ ב"ד לא מפרישים אותם.

ובקושיא השניה שהקשינו לרש"י – מדוע לא נקט ברי כפשוטו – ברי לי שמת. הר"ן מעלה אפשרות שבעלמא אשה נאמנת לומר מת בעלי – וא"כ במקום כזה שאם תטען ברי ממש תהא נאמנת להנשא לעלמא ג"כ. ודוחה שזה א"א לומר – שמה שנאמנת הוא במקום שאין עדים, אבל הכא כנגד עדים ודאי שלא.

הפני"י מביא אפשרות שבמצב שתאמר ברי לי ממש – אז באמת תהא נאמנת כדין ברי – אפילו להנשא לעלמא. ומשאיר אפשרות זו צ"ע.

ובכל אופן חזינן שבסוגיא איכא טענות ברי של האשה ושל העד, ודאי לשיטת הר"ן שטוענת ברי גמור שיודעת והוא אינו מועיל לה אלא לענין שב"ד

לא יפרישום. ונאמנות ממש אין כאן, וע"כ אסורה להנשא לעלמא, אלא רק לאחד מעדיה, שגם לו טענת ברי.

ויש להגדיר מאי שנא מהסוגיא בדף יג שנאמנת גם ביחס לעלמא לר"ג והכא אינה נאמנת לכו"ע (פרט להבנה הראשונה שבפניי שלרש"י איכא נאמנות כזו גם הכא, והוא עצמו משאיר זאת בצ"ע).

שבויה שבעלה מעיד עליה (הנידון דר' זכריה בן הקצב, כתובות כז)

מובא במשנה כתובות סוף פ"ב:

אמר ר' זכריה בן הקצב המעון הזה לא זזה ידה מתוך ידי משעה שנכנסו עובדי כוכבים לירושלים ועד שיצאו אמרו לו אין אדם מעיד על עצמו.

מובא שם שהאשה טוענת בברי שטהורה היא, ובעלה טוען ג"כ ברי – שיודע הוא, שטהורה היא, ואעפ"כ ב"ד לא הכשירה לו. והנימוק "אין אדם מעיד על עצמו" רואים שאפי' כלפי המעידים עצמם לא הועילה טענת הברי שלהם, וב"ד לכאורה מפרישים אותם זמ"ז.

א"כ מצאנו ג' אופנים בטענת הברי:

א. טענה שמכחה לכאורה נאמנת, אפי' ביחס לעלמא, כסוגיית דראוה מעוברת.

ב. טענה שמכוחה אין ב"ד מפרישים אותם אבל נאמנות ממש אין.

ג. טענה שאפילו להפרשת ב"ד לא מועלת.

וצריך לתבין מה החילוק בין המקרים הנ"ל.

ב. ברי - נאמנות בדרבנן

ברמב"ם (איסורי ביאה טו, יד) כתב כך:

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

נמצא שלרמב"ם, הנאמנות שראינו בדברי ר' גמליאל היא דווקא להכשיר את בתה אך לא לפוסלה. ובטעם הענין ביאר הרב המגיד:

"מפני שאין האשה נאמנת לפסול... ואפילו שנאמנת להכשיר והיה נראה כל שכן לפסול ולא היא, דלהכשיר דבר תורה אין אנו צריכין לה, דהא מדינא לא הוי אלא ספק ממזר וספק ממזר מותר גמור לבא בקהל, אלא דרבנן גזרו עליו, והאמינוה בשל דבריהם. אבל לפסול כיון שמדאורייתא מותר לבא בקהל ואסור בממזרת ודאית אם היו מאמינים אותה ומתירין בממזרת ודאית היו מקילין בשל תורה ולא נתנה תורה נאמנות אלא לאב... וזה שלא הזכירו בגמרא בודקין את אמו אם אמרה לפסול נבעלתי או לכשר נאמנת, אלא באומרת לכשר נבעלתי".

מתבאר מדבריו שבאמת לאשה אין נאמנות אמיתית לגבי דיני דאורייתא, וזו נאמנות שנתנו לה חכמים במקום שיש איסור דרבנן, הם אמרו והם אמרו. ויתכן שיש לחלק אפי' באיסורי דרבנן עצמם, שבמקום שהחמירו חז"ל משום "מעלת יוחסין" – הקלו להאמין לטענת ברי של האשה, אך לא בכל איסורי דרבנן. ובזה בעצם נתיישבה התמיהה הראשונית בסוגיא, מה מקור דינו של ברי זה, דבאמת אין מקור והוא דין קולא בדרבנן בלבד.

לאור הבנה זו תתבאר שיטת הרמב"ם – לפי הבנת הרב המגיד שהובאה לעיל. שאין אשה נאמנת לומר לבעלה שמצא פתח פתוח, נאנסתי, או לא תחתוך, ששם לכאורה זה ספק דאורייתא, לכה"פ באשת כהן (דבאשת ישראל רוב רצון הוא רק דרבנן). ואמנם לרמב"ם כל הספקות מה"ת מותרים. מ"מ אף שכאן הוא דרבנן בלבד, יתכן שלא סמכו על טענת ברי אלא בחומרא דרבנן הנובעת ממעלת היוחסין.

אלא שקשה להסביר כך בסוגיא וכפי שהקשו האחרונים.

מבואר שרבן גמליאל מכשיר אפילו ברוב פסולין, ולא רק בספק השקול, ובמקום רוב אפילו דאיכא חזקה הרי קי"ל רובא וחזקה רובא עדיף וא"כ הוולד ממזר ולא ספק ממזר, ומה"ת אסור לבא בקהל, ואיך אנו מאמינים לה בדין דאורייתא.

הסבר הבית שמואל בדעת הרב המגיד

הבית שמואל (אבה"ע ד, ס"ק לט) הסביר שגם במקום שאיכא במקום רוב הפוסלין בביאתן הוולד כממזר, מ"מ עדיין אינו רוב גמור, שכן מילא אם אחד מהם פרש ממקום קביעותו והלך אצלה, אז אנו דנים כל דפריש מרובא פריש והוולד ממזר, אבל אולי היא הלכה אליהם למקום קביעותם – ואז "כל

קבוע כמחצה על מחצה דמי" – והוי ספק שקול. ולכן נידון הוולד כספק ממזר, אפילו במקום דאיכא רוב פסולין.

אמנם יש להקשות, שהרי עדיין יש רוב צדדים לאיסור, שכן ספק אם פריש או קבוע, בקבוע הוי מחצה על מחצה, בפריש הרי רוב פסול וא"כ רוב הצדדים נוטים לאיסור – וצ"ל ממזר ודאי ולא ספק ממזר. וכן נראה מהרשב"א בקידושין עגב בדברי רבא שם, שכל שתוקי (שאינן ידוע מי אביו ויש חשש ממזרות) דבר תורה כשר, כי איכא רוב כשרין. וא"ת שהיא הלכה למקום קביעותם והוי כמחצה על מחצה – מ"מ ספק ממזר מותר כפי שלמד מהפסוק שם – ד"ממזר ודאי ולא ממזר ספק". ע"כ דברי רבא. והקשה הרשב"א מאי קשיא ליה לרבא דילמא הלכה למקום קביעותם וע"כ בעי פסוק, הרי קיים רוב להתיר ברוב כשרין. ותירץ שם דלרווחא דמילתא נקט. אבל אכן מקרה כזה נידון עפ"י רוב צדדיו שהוא רוב כשרין. א"כ במקרה דידן שאיכא רוב פסולין – יהיה נידון על פי רובו לממזר ולא ספק ממזר. וקשה לבית שמואל.

וראיתי שני אופנים לתרץ את דברי הבית שמואל:

א. הדברי חיים למהר"י אויערבאך (אבהע"ז, א) מסביר שבמקום שלא ברור שאיכא רוב – לא נאמר כלל דין רוב, ונידון כספק. והכא הרי יתכן שהאשה הלכה למקום קביעותם וליכא רוב, א"כ גם אם יתכן שפרשו אליה, מ"מ הרי לא ברור שכך, וע"כ אין דנים כלל דין רוב בכה"ג. יסוד זה אמנם אינו עולה עם דברי הרשב"א הני"ל, אבל לפשט הגמרא איש שכך לא קשה קושיות הרשב"א דעדיין איכא רוב וא"צ לפסוק, שרוב שלא ברור שקיים לא נידון כרוב כלל.¹

ב. הסבר אחר מובא בהגהות רווחא דשמעתתא (ש"ב ס"ק לד): שדברי הרשב"א הם בהו"א בגמרא. אבל למסקנת הגמ' שאיכא לימוד מיוחד שספק ממזר מותר מה"ת, א"כ על הצד שהלכה למקום קביעותם והוא ספק ממזר

¹ יסוד זה נמצא גם ביורה דעה (סימן קה, ט) בדברי רע"א (ואמנם מקור דברי רע"א שם הוא תשובות הרשב"א, ולרשב"א הני"ל בקידושין גם רוב כזה הוא רוב. ונראה שלרע"א יש לחלק בין הנידון שם ביור"ד, שמציאותית לא ידוע אם יש רוב, לבין מקרה דידן שודאי שאיכא רוב פסולין – רק לא ברור אם נידון כקבוע או פריש. ויש שם שחלקו על רע"א והבינו אחרת בתשובות הרשב"א, וחולקים הם על היסוד הני"ל מכל וכל. ולדידם איש הרשב"א בקידושין שגם רוב כזה הוא רוב (קהילות יעקב כריתות, ט).

– הוא מותר גמור מה"ת ולצד השני שפריש ואיכא רוב הוא אכן ממזר. אבל בסיכום הוא ספק מותר ספק ממזר – ומותר ככל ספק ממזר.

הסבר השב שמעתתא ברה"מ

ה"שב שמעתתא" (ש"ב, טו) מיישב אחרת, עפ"י הגמ' בב"מ (ו, ב) שמביאה לגבי המונה תחת השבט בהמות ומפריש עשירי עשירי למעשר. ובתוך כך קפץ אחד מהמנויים כבר לתוך אותם שלא נמנו, שנפטרו כולם ממעשר, כי בעיני עשירי ודאי ולא עשירי ספק, עיי"ש.

והוקשה לראשונים מדוע נפטרים, הרי רוב הבהמות לא נמנו. והובא שם בשטמ"ק שרוב הוא הכרעה של תורה במקום ספיקות, אבל אינו ודאי. ובמעשר בהמה בעיני ודאי שלא נמנו כבר, ורוב לא יעזור.

ולפי יסוד זה, הרי גם בממזר איכא דין ממזר ודאי ולא ספק. וא"כ – גם במקום רוב, ייחשב כספק ממזר המותר מהתורה. ומ"ש לעיל בשם הרשב"א לדון על ממזרות מדין רוב, זה בהו"א לפני שחידש רבא את הלימוד ממזר ודאי ולא ספק. (ועיי"ש שמחלק בין רובא דאיתא קמן שדינו כנ"ל, לבין רובא דליתא קמן שהוא סברא לילך אחריו וזה שייך גם בממזרות).

וא"כ א"ש דברי הרב המגיד שגם במקום רוב ספק ממזר ספק הוא ומותר לבא בקהל.

קושי בשיטת הרב המגיד

גם אחרי ההסבר הנ"ל, הוקשה לשי"ש, איך יתכן שכל נאמנות האשה היא לענין דינים דרבנן או אפילו מעלת היוחסין, הרי מוכח בסוגיא שנאמנת גם בדאורייתא, שהרי נאמנת לרבן גמליאל להכשיר את עצמה לכהונה ושם הוא ספיקא דאורייתא שכן לא בממזרות איירי. ואף לשיטת הרמב"ם שכל ספק תורה מהתורה לקולא ורבנן החמירו, מ"מ הכא "איכא איסורא" – שהרי איכא פסולים וכשרים במציאות, ובזה גם הרמב"ם מודה שמהתורה לחומרא. ומלבד זאת הרי איכא רוב, ורובא קיים אפילו להסבר הבית שמואל, שהרי הסוגיא מדברת גם בראוה מדברת ולא רק מעוברת, א"כ עדים יודעים אם הלכה אליהם או באו אליה. וק"ו להסבר השב שמעתתא שם, הכא איכא רוב שהרי רק בממזרות נתחדש שרוב לא פוסלו, ומטעם זה לא שייך להעמידה בחזקת כשרות לכהונה, שהרי רובא וחזקה רובא עדיף.

לכן מסיק השי"ש, שגם לרה"מ איכא בסוגיא ב' סוגי נאמנויות. האחת נאמנות האשה לגבי עצמה, והשניה לגבי הוולד. לגבי עצמה, נאמנת האשה מדין "בריי", וברי נאמן בו "הבעל דברי" ולא אחר. (בכללות, אמנם יש מציאות שבה דנים ברי ע"י אחר), ובזה נאמנת גם בדין דאורייתא. אבל לגבי וולדה, לא שייך להאמינה כיברי' – כי אינה "בעל דבר" אלא הוולד. וכראיה מביא השי"ש את הריב"ש (תשובות סי' מא) באשה שתבעה את שמעון מזונות לוולד ושכר הנקה בטענה שהרתה ממנו, פסק הריב"ש שמזונות הם זכות הוולד וא"א למיתי מכח טענת ברי של האשה. וזה דומה לנידון דידן, שאף שעל גוף הספק היא בעלת דבר, שכן אם הרתה ממנו או מאחר זה ספק בגופה, אבל היות ולדינא דנים על זכויות הוולד – אין טענתה נחשבת כטענת ברי.

וע"כ רק ביחס לנאמנותה על הוולד הבין הרה"מ שנאמנת רק בדינים דרבנן. נותר אמנם לבאר מדוע ביחס לוולד לא נאמינה כע"א שנאמן באיסורין שקיי"ל שנאמר אפילו קרוב.

ונראה עפ"י יסוד המובא באחרונים (שי"ש ו, ב, חי' הגר"ש שקאפ לכתובות יג) שלהעיד על מעמדו ההלכתי של אדם – בעי' תרי. אף שהשאלה היא איסורית, האם האדם כשר או פסול לכהונה. ובסברא כתב הגרשש"ק שזה כמו דבר שבממון, שכמו שע"מ לחסר אדם ממון בעינן תרי עדים, כך להגדיר את מעמדו וע"כ לחסר ממנו אפשרות להינשא לכהונה, או לפסול עדותו אם מעידים שעבר על איסור והוא רשע, עיי"ש.

לדברי הרב המגיד יוצא שנאמנותה לגבי וולדה היא רק לענין ממזרות אבל להכשירו לכהונה אינה נאמנת, שבזה לא התחדש ספק ממזר מותר. לרמב"ם אמנם ספיקות לקולא מהתורה, אבל כאן הוא "איכבע איסורא" וכמ"ש לעיל. אמנם הרמב"ם בפיהמ"ש מזכיר נאמנותה לענין פסולי כהונה ג"כ, צ"ל שבמשנה תורה חזר בו, והראיה שלא הזכיר דין זה כמובא בתשובות הרמ"א (המובא בשי"ש ב, יח).

נמצא שגם לפי דברי הרב המגיד, לאור הבנה זו עלינו להבין נאמנות זו ב"בריי" שמועילה מהתורה.

ג. ברי - גדר חדש

באחרונים ישנם שני כיוונים עיקריים בהגדרת נאמנות זו של ברי, המועילה כאמור גם בדין תורה. ישנם הסוברים שנאמנת ככל ע"א הנאמן באיסורין,

וישנם הסוברים שנאמנת מכח "בריי" ולא כעדות, וזהו גדר שונה ומיוחד. גישה שלישית משלבת בין הגדרים, ונאמנת מכח שניהם. ננסה להגדיר המעלות של כל שיטה על חברתה ואיך יתיישבו הסוגיות הנ"ל לפי כל שיטה ושיטה.

פשט הסוגיות מורה, שנאמנות האשה אינה קשורה לדין עדות. בסוגיא בדף יג דראוה מעוברת, מובא בהמשך "לרבן גמליאל אלים ליה ברי..." משמע שהוא גדר מיוחד. וכך מעצם העובדה שר' יהושע חולק, ולא מצינו מחלוקת בגדרי "ע"א נאמן באיסורין". וכן יש לדון אם חלק מהמקרים המובאים בגמרא אינם בכלל "דבר שבערוה" – שבזה בעינן לתרי עדים, ולדוגמא הסוגיא בדף ט היתר אשה לבעלה. ברשב"א שם מובאת השוואה לנידון של חתיכה ספק חלב ספק שומן שזה ודאי גדר ע"א נאמן באיסורין, אבל בהמשך הרשב"א מדבר על "טענין" במקום שהאשה שותקת, שנתלה שתיקתה בכיסופא, ונטען לה שנאנסה תחתיו כאשת ישראל, ואם נאמר שהוא גדר דעדות, מה שייך להתיר ספק במציאות הדורש עדות, בלא עדות בפועל, הרי אנו צריכים לבירור המציאות ע"מ להתירה לבעלה.

מכח טענות אלו נטו חלק מהאחרונים לומר שלא בעדות עסקינן הכא, אלא ב'בריי' דוגמת ברי ושמא בממונות.

אמנם גם בברי ושמא בממונות התקשה ר' אלחנן מדוע מוציאים ממון בטענת ברי (המתלווה לחזקה) – מה ראייה יש בכך אם טוען טענת ברי, וחסיק שבאמת אין ראייה מכך, אבל בבל אופן זה כלל בדיני ממונות שגם עצם הטענה גורמת להוצאת ממון, לפי שראייה ממש אין כאן. ולפי"ז מה שייך גדר זה לאיסורים, שבהם יש צורך בבירור.

הגדרת הברי

הברכת אברהם (לכתובות ט,א) מדויק מתוך מחלך דברי הרא"ש הנ"ל, את הבנתו בטענת הברי. לאחר שהרא"ש מביא את דברי ר' יונה הקשה שהרי בסוגיא לקמן יב,א לגבי משארסתני נאנסתי פסקנו שברי ושמא לאו ברי עדיף. והמשיך שאמנם אם יש חזקה ברי עדיף ואולי הכא יש חזקה ודחה שיש רוב וכו'.

בעצם הצגת הדברים הוקשה לברכת אברהם – לכאורה קיי"ל שברי ושמא ברי עדיף ורק במקום שאיכא מוחזק בזה אין כח בברי להוציא ממוחזק. ואכן במקום שליכא מוחזק – ברי עדיף. וכאן באיסורים הרי לא שייך

מוחזק, וא"כ מה הקושיא שם. ואמנם הרא"ש מיד המשיך לחלק כנ"ל, אבל עצם השאלה צ"ל שונה, שאף שקיי"ל ברי עדיף ללא מוחזק, מ"מ גם הכא הרי יש רובא וכו'.

מכאן הסיק הברכת אברהם שהבנת הרא"ש בדברי ר' יונה, שבמקום שאיכא ברי דבעל דבר – אנו כבר לא מסופקים ולא נחשב שיש ספק, דלמה לנו להסתפק אם הבעל דבר טוען ברי ואין אף אחד שמכחישו. אמנם מצד המציאות יכול להיות אחרת, אבל בפועל הוא טוען בהחלט שכן הוא ואין מכחיש, אז מדוע שנאמר שלא כדבריו.

למעשה מסיק הרא"ש כר' יונה מכח הסוגיא דראוה מעוברת, וא"כ הגדרתו לברי כנ"ל, שבמקום ברי דבעל דבר, היות ואין מי שמכחישו – אף שיכול היה להיות אחרת מצד צדדי המציאות, מ"מ הוא טוען בודאות כצד אחד, ואין מי שמכחיש, בזה הבי"ד פוסקים הדין לפיו.

הגדרה זו היא לכאורה מחודשת מאוד, שאף שאיכא ספק לבי"ד, ואין כאן עדות ממש, אנו פוסקים כפי דברי הבעל דבר. וע"כ יש להוסיף מספר סייגים, המובאים שם בברכת אברהם.

ברי כמיישב ספק ולא כמעוררו

קיי"ל שאם טוען אדם לחבירו שחייב לו מנה והלה אומר איני יודע אם נתחייבתי, שבזה לאו ברי עדיף. ולכאורה, היות ואין מי שמכחישו, ובמציאות אולי באמת נתחייב ושכח, מדוע שלא נפסוק לפי טענתו ויתחייב לשלם. אלא ע"כ – כח הברי הוא רק לפשוט ספק שהתעורר לבי"ד במציאות ללא טענתו, וכדין איני יודע אם פרעתיך, שאיכא חיוב קודם, ובזה מתעורר ספק אמיתי שמא לא פרע – בזה ניזיל בתר ברי.

וכן הוא בכל הסוגיות דידן. פתח פתוח – זו מציאות מסופקת כשלעצמה, וברי יכול להועיל. וכן בראוה מעוברת הספק נולד מעצם המציאות.

ברי כמסלק רעותא

התוריי"ד בכתובות יב, מגביל כח הברי עוד יותר. דהוקשה לו מדוע בסוגיא בב"ק מו לגבי שור שנגח את הפרה ונמצא עוברה בצדה, לסומכוס הסובר ממון המוטל בספק חולקים, משלם חצי נזק לפרה כדין תם, ורביע לוולד – שכן יש ספק אם ילדה קודם הנגיחה ומת מאליו. ולחכמים – לא משלם כלום

לולד. דהמוציא מחבירו עליו הראיה. ומובא שם שלחכמים אפי' טוען ניזק ברי ומזיק שמא פטור. והקשה התור"י"ד הלא איכא חזקה המסיעת – חזקת מעוברת ומדוע שלא נצרף לברי ונחייבו. ותירץ שברי מועיל רק במקום שלדין היתה מציאות מסוימת, ונתעוררה בה רעותא, מועיל לסלק הרעותא. בשור שנגח את הפרה, לא היתה שום מציאות של חיוב קודם שנולד הספק, וא"כ ברי לא מועיל, משא"כ במצא פתח פתוח – שקודם היה היתר וחיוב כתובה, עכשיו נתעוררה בזה רעותא מכח פתח פתוח – מועיל הברי לסלק הרעותא.

בזה הוא מיישב את הרשב"א שטענינו, שהיות וזה רק לסלק הרעותא ממצאות קודמת ברורה, יש להקל בזה אם נסביר ששתיקתה משום כיסופא.

המקור לכח הברי

אמנם האחרונים הזכירו את הנ"ל כסברא, וא"צ למקור לזה, אולם ברשב"א מצוין מקור לנאמנות האשה בזה. (להבנת האחרונים שהרשב"א תפס את ה'ברי' כגדר מחודש). הרשב"א אומר שאשה שנאנסה תחת בעלה – שקיי"ל שמתרת – ומנא לך למידע – הרי אפילו ראו עדים שצווחה, מ"מ הדבר מסור ללב, ואולי בתוך תוכה נתרצתה, ואיך ב"ד מתירים אותה לבעלה, אלא מכאן שאשה נאמנת לומר שבאונס הווה ומותרת לבעלה. ומצד ע"א ליכא למייתי כי היא בעלת דבר (ע"ש ברשב"א),² וגם לעולם לא הובא זה כמקור לע"א נאמן באיסורין.

ואמנם אפשר לדחות ששם הוא ספק, ומתירים האשה מכח חזקת היתר. וצ"ל שלא משמע לרשב"א שהתורה כתבה דין האונס באופן שאנו לעולם מסופקים ורק מכח חזקה מותרת, אלא שהיא נאמנת לומר באונס הווה.

האם ברי מועיל בספיקות מוכרעים?

עד עתה נראה היה שהרא"ש מסיק מהסוגיא דראוה מעוברת, שברי מועיל גם במקרה שללא ברי, הדין היה מוכרע לפסול.

² עי' לקמן פרק ד' "אין אדם מעיד על עצמו" ואילך.

אולם ראייה זו מהסוגיא דראוה מעוברת אינה פשוטה כ"כ. דהנה התוסי' שם (יג,ב ד"ה השבתנו) מביאים שהחילוק בין שבוייה שנשבית שלא נאמנת לומר בברי טהורה אני, לבין ראוה מעוברת שנאמנת לר"ג (אף שבשניהם איכא חזקת היתר ורוב כנגד, בשבוייה רוב נכרין פרוצין בעריות, ובסוגין רוב פסולין). שבראוה מעוברת איכא חזקה נוספת – "אשה בודקת ומזנה" כלומר גם אשה שמזנה, מזנה עם אנשים שלא יפסלוה. בשי"ש (ב,טז) מוכיח שהחזקה הני"ל לא מכריעה שהאשה כשירה, שהרי אולי נאנסה ולא יכלה לבחור, ועוד טעמים, אלא שהיא מצטרפת למיעוט כשרים והו"ל כפלגא ופלגא – ספק שקול. ובזה נאמנת לר"ג. ובזה אי"ש הלשון שם "לר' גמליאל אליה ליה ברי דבחד ספיקא..." ולפשט תוספות שיש חזקה המכרעת – אז לא שייך לדבר על ספיקות.

ומ"מ יוצא לתוספות שהמציאות של ראוה מעוברת היא מציאות של ספק השקול. האם זה דומה למצא פתח פתוח? הרי שם איכא רוב רצון לכה"פ מדרבנן. ויש הכרעה, ואולי ברי לא מועיל.

אמנם יש ראשונים שחולקים על תוספות ולא סוברים החזקה של בודקת ומזנה בנידון זה. ביניהם הרשב"א וכפי שהוכיח השי"ש שם. יתכן שגם הרא"ש חולק. אבל בתורא"ש שם מבואר כתוספות. וא"כ איך לומד מראוה מעוברת לפתח פתוח, והעיר הפני"י בדף ט, שהראיה אינה מבוררת) וכנראה מפשט לשונו שמועיל ברי בכל אופן ולא רק בספק השקול.

הפני"י מתרץ שגם בדף ט,א איכא חזקת כשרות והוי כמו בודקת ומזנה – שמתוך כך יש להניח שנאנסה ולא זינתה ברצון. ועיי"כ מועיל ברי. וזה אי"ש רק באשת ישראל אבל באשת כהן הרי ל"מ חזקת כשרות, ועיי"כ הרה"מ ודעימיה שהביאו את דברי ר' יונה גם באשת כהן יחלקו על תוספות ורא"ש ויסברו כרשב"א שא"צ בחזקה דבודקת ומזנה או דכוותה.

ונמצא לפי הפני"י, ולפי הסבר השי"ש הני"ל מצינו מחלוקת ראשונים אם ברי מועיל במקום ספק, או אפילו במקום שלולי דבריה היה הדין מוכרע לאיסור. ותוספות ורא"ש סוברים שברי מועיל רק במקום ספק השקול. אלא שנלעני"ד שקשה להכיל זאת בלשון הרא"ש בדף ט, משמע שם שהוא מוכיח מהכשר בתה שברי מועיל ללא חזקה ואפי' איכא רוב, וחזקת בודקת ומזנה הרי נכונה גם ביחש להכשר בתה. ועוד שלא מזכיר כלל את הצורך בחזקת כשרות.

ואפשר אולי לומר עפ"י סברא ששמעתי, שמי"ש תוספות חזקה דבודקת ומזנה, אין הכוונה שזו עוד חזקה המצטרפת, ומטה את הכף לחיות ספק שקול וכפי שהובא בשי"ש. אלא שזו סברא שנותנת כח לברי, שהיות והדבר

בידיה היה – יש לה כח נאמנות לומר מה היא עשתה. משא"כ בשבועיה שהדבר כלל לא תלוי בה – גם כח נאמנותה נפגם אף שמעידה על מה שהיה בה והיא "בעלת דבר". לפי"ז במצא פתח פתוח – הרי בידה לעשות מה שרוצה (ואמנם תמיד איכא צד אונס, אבל זה נכון גם בדף יג). וע"כ מועילה בזה טענת הברי. ולפי"ז הדבר לא תלוי בחזקת כשרות אלא מעצם היות הדבר תלוי בה וברצונה ג"כ. ושפיר סוברים כל הראשונים שגם במקום הכרעה איכא נאמנות לברי. וכפשט דברי הרא"ש וא"ש שהביא ראה מראוה מעוברת ויושבה תמיהת הפני"י.

ויתכן שניתן להביא ראה שזה לא חשוב ספק השקול. משום שאם זה ספק השקול, וגם בסוגיא בפתח פתוח ע"י חזקת כשרות הוי ספק השקול, תינח באשת ישראל שנתקדשה פחות מבת ג' שנים, דאיכא חד ספק נפסלה מספק, אבל קושית תוס' (ד"ה אבעית אימא וכו') אמאי מותרת לבעלה בספק ספיקא, הרי ספק אונס ספק רצון כמאן דליתא, ותירצו שהרוב הוא רק מדרבנן והחמירו בספק אחד ולא בשניים. ולאמור הרי בסיוע חזקת כשרות הו"ל ספק שקול והיא מותרת בספק ספיקא אפילו אם היה רוב דאורייתא.

חזקה בצירוף הברי

בלשון הרא"ש נראה שברי מועיל כשלעצמו, ללא חזקה המסייעת, וראיתו מכך שמאן דמכשיר בה מכשיר בבתה, ולבתה הרי אין חזקת כשרות כי חזקת אם לא מהני לבת לשיטתו.

אמנם ממהלך הגמרא בדף יג נראה שיש חשיבות רבה לחזקת היתר המצורפת לברי. הגמרא מביאה מחלוקת ר' יוחנן ור' אלעזר האם מאן דמכשיר בה מכשיר בבתה. ואיכא למאן דפוסל. וההבדל בין האם לבת הוא בחזקת הכשרות בלבד לכאורה, וכמובא שם ברש"י. ואמנם להלכה מכשירים הבת, וא"כ משמע שא"צ בחזקה. וכך הבין הרא"ש. אולם יש שהבינו שחזקת אם מהני לבת, ונמצא שיש הכרח בחזקה לצורך הברי.

ובפרט לפשט דברי ר' יונה, ולשיטת הפני"י בדבריו בדף ט שהמקור הוא לא הסוגיא בדף יג אלא בדף יב, שמדברת בברי ושמא בממונות, אז ודאי שהנילמד דומיא דהמלמד ובעינן לחזקה המסייעת.

ונמצא שכל מה שמועיל הברי הוא רק ע"מ להשאיר דבר על חזקתו, וכן מדויק בדברי רש"י (יג, ב ד"ה אית לה חזקה דכשרות) וז"ל: וי"ל אשה זו

בחזקת כשרות עומדת, ומספק אתה בא לפוסלה אל תפסלנה מספק. הדגש ברש"י הוא חזקתה.

והסברא בזה שטענת ברי אינה מספקת סתם, אלא רק להשאיר הדבר בחזקתו, שאף איכא רוב, מ"מ ספק הוא, ואיכא חזקה, לא נוציאנה מתזקתה במקום טענת ברי.

לכאורה בדברי הרב המגיד רואים שלא הצריך חזקה, דא"כ החילוק בין להכשיר הוולד לבין לפוסלו הוא פשוט – כאן חזקת כשרות מסייעת לברי וכאן לא. ומפורש חילוך כזה בדברי הר"ן המובאים בש"ש (ב,טו). וא"צ לחילוקו בין דאורייתא לדרבנן. אמנם לפי הסבר הש"ש ברה"מ שנאמנותה לגבי הוולד אינה מדין ברי – א"כ אין ראייה ויתכן שגם הוא יכשיר האשה רק בצירוף חזקתה.

ההבדל בין אשת כהן לאשת ישראל

הפנ"י בכתובות ט,א (ד"ה האומר פתח פתוח) – מסיק לדברי הרא"ש ור' יונה שמקור הדין שברבינו יונה הוא הסוגיא דמשארסתני נאנסתי, שדנה בברי ושמא בממון, וה"ה לגבי איסורין, שברי בצירוף חזקה מסיעת אלים כחו כנגד רוב וכדו'. וע"כ מסיק שמה שאמר ר' יונה אשת ישראל ולא אשת כהן, הוא בדווקא, כי רק שם איכא חזקת כשרות המסייעת לברי לומר שנאנסה ולא ברצון, אבל באשת כהן הרי גם באונס נאסרת וחזקת כשרות לא נוגעת בספק אם היה תחתיו או לא, ע"כ אין נאמנות לברי גם לדברי ר' יונה.

אלא שהרא"ש שלמד דינו מהסוגיא דראוה מעוברת, מוכיח שגם בהעדר כל חזקה יש נאמנות לברי, הראיה שבתה כשירה על פיה, אפי' שרוב פסולין ואפי' שאין לה חזקה, דחזקת אם לא מהני לבת. יוצא שלשיטתו ברי יועיל גם לאשת כהן. ובאמת הרה"מ כשמביא את ר' יונה מביאו בין באשת כהן בין באשת ישראל. משמע שמבין כרא"ש.

אמנם אפשר ללמוד בצורה שלישית שהמקור הוא מהסוגיא דראוה מעוברת, והכשר בתה נובע מחזקת האם, ואכן בעינן לחזקה, כמובא שם ברש"י הנ"ל. וא"כ בעינן לחזקה המצטרפת, אפילו ללומדים מהסוגיא דראוה מעוברת.

וא"כ נתבאר השיטות שהבאנו לעיל במחלוקת שנחלקו רמ"א ואחרונים אם דינו של ר' יונה נאמר אף באשת כהן. דהרמ"א הבין כפנ"י, והאחרונים הבינו כר' יונה המובא ברה"מ – וסברתם כרא"ש שא"צ חזקה המסייעת.

אלא שהפתי"ש שם ס"ק ז מביא את דברי הנו"ב שמכשיר באשת כהן, כאחרונים שם, ומפורש בדבריו שמבין כפני"י שבעינן לחזקה המסייעת, וא"כ דבריו סותרים אהדדי.

ועיינתי בתשובתו בפנים, ובאמת הקשה כן בעצמו ותירץ שגם באשת כהן איכא חזקה המסייעת, שאחרי הנישואין יש להעמידה על חזקת צדקות שלא היתה מכשילה את בעלה הכהן באיסור, ומצרפים ברי דידה וכשירה.

וא"כ נמצא שאפשר להבין דינם של האחרונים שמביאים הכשר ברי באשת כהן בשני אופנים, או דא"צ חזקה המסייעת, וכפשט הרא"ש, או שגם באשת כהן לאחר נישואין איכא חזקה המסייעת כדברי הנו"ב.

הבנת הסוגיות לאור ההגדרה הנ"ל

בכתובות ט,א לגבי נאמנותה לומר נאנסתי במצא פתח פתוח, ובכתובות יג,א נאמנותה לומר לכשר נבעלתי – נאמנת מכח ברי וכנ"ל.

בכתובות כב,ב בסוגיא דתרי אומרים מת ותרי אומרים לא מת, שאם נישאת לאחד מעדיה ושניהם טוענים ברי, לא תצא.

בקוב"ש לכתובות אות כו מובא שכת הברי לא אלים כנגד תרי, וע"כ איננו מכשירים לעלמא, אלא שסו"ס היות שלב"ד הדבר ספק – ב"ד לא מתערבים (ויבואר גדר זה לקמן).

אמנם רש"י שם כתב שטענת הברי של האשה אינה ברי לי שמת. אלא מעין אומדנא – ברי שאילו היה חי היה בא. והפני"י מסופק לומר ברש"י שיתכן שאם תטען ברי ממש שמת – אולי אפילו כנגד תרי תהא נאמנת אפילו להינשא לעלמא, וזה א"ש רק אם נאמר שברי הוא גדר בפני עצמו, דמכח עד אחד נאמן באיסורין, הרי ע"א מקום תרי לאו כלום הוא.

בשבויה לא נאמנת כלל, ומפרישים אותם זה מזה. לתוספות והרא"ש מתבאר שאין לה חזקה דבודקת ומזנה וכחסבר הנ"ל. ולש"י שלא הזכירו חזקה זו, וחשב שמעתתא הוכיח שתולקים עליה. מביא השב שמעתתא שרוב עכו"ם פרוצין בעריות הוא רוב מוחלט, והמיעוט שם הוא כמיעוטא דמיעוטא וע"כ לא מאמינים לה, אף בברי, שהרוב שם נידון כודאי.

ד. טענת ברי כעדות

הרשב"א בכתובות ט, א בד"ה "ואמאי ספק ספיקא הוא" מביא כר' יונה "... ולא גרע פתח פתוח ממי שראינוה שנבעלה וצווחה ואמרה אנוסה אני דנאמנת, והרי היא כחתיכה ספק חלב ספק שומן שעד אחד נאמן עליה".

מדברי הרשב"א הללו הבינו חלק מהאחרונים שנאמנות האשה בזה כנאמנות ע"א באיסורין. ולפ"י אין לנו צורך לחדש הגדרה חדשה של ברי ושמא באיסורין, אלא אשה נאמנת כמו כל עד אחד שנאמן באיסורין.

אלא שיש להעיר מספר דברים ביחס לנאמנותה כאן.

דבר שבערוה

לכאורה נאמנותה כאן היא בדבר שבערוה, שהרי על פי עדותה היא מותרת לבעלה, וגם אם נניח שיש לה דין ע"א, מ"מ הכא ליבעי תרי (ואמנם הכא לא איתחזק איסורא לכאורה, אבל לכה"פ לראשונים שסוברים שגם בלא איתחזק בעינן תרי עדים יקשה) הגר"ש שקאפ, כתובות סימן יד, מיישב לפי שיטת "הגהות מימוניות" שע"א נאמן להעיד על אשה שלא נתקדשה, אף שלכאורה הוא דבר שבערוה. וההסבר הוא שא"צ לכל עניני אישות וכדו' תרי עדים, אלא רק אם איכא השתנות מצב כמו מאשת איש לגרושה וכדו', אבל ע"א שמעיד שהמצב נשאר כשהיה, בזה נאמן. וה"נ בעניננו, הרי היא מעידה להשאיר את היתרה לבעלה המוחזק לנו מזמן קידושיה, ולא חשוב דבר שבערוה.

אין אדם מעיד על עצמו

בסוגיא בכתובות כז, ב, בעובדא דר' זכריה בן הקצב, שנכנסו גוים לירושלים, והעיד על עצמו ואשתו שלא זזה ידה מתוך ידו, ובכל אופן לא התירוה בנימוק ש"אין אדם מעיד על עצמו".

בעדות עד אחד נאמנים גם קרובים, אבל לכאורה בעל הדבר אינו נאמן על עצמו, שהוא גרע מקרוב וכלל אינו עד (כמובא בדברי הראב"ד בענין עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה), וא"כ כיצד תעיד האשה על עצמה.

אמנם האחרונים התקשו בגמרא זו, דהא מקור הנאמנות של עד אחד הוא מנדה שנאמנת בספירתה, "וספרה לה" לעצמה. וא"כ מוכח שאדם מעיד על

עצמו באיסורין, הפניי הניח בצ"ע, אבל מ"מ כד יוצא בהבנת הגמרא שאין אדם מעיד על עצמו, ולפי"ז יקשה שיטת הרשב"א לאור הבנתנו הני"ל.

שיטת ר' אלחנן בקובץ שיעורים

הקובץ שיעורים (כתובות אות כו), מיישב את דברי הרשב"א עפ"י יסוד שחידש, שיש הבדל בין עדות על איסור, אפילו בגופו, לבין עדות על מעמדו.

בעדות על איסור, וכמו אשה המעידה שאינה נדה, אין האשה "בעל דבר" לגבי עדות זו, שבאיסורים "היא והעולם שווים". וני"ל כוונתו שהאיסור לא מהותי לאשה, רק רביע עליה עכשיו, וע"ז היא כמעידה על דבר אחר. ובזה נאמנת כדין ע"א נאמן באיסורין וכבפסוק "וספרה לה". אולם אם אדם מעיד על מעמדו – האם כשר או פסול לכהונה, האם אשה כשירה לבעלה כהן או שנפטלה כ"זונה", בזה העד חשיב בעל דבר, וגם ביחס לאשתו – דאשתו כגופו, ובזה אכן לא האמינו לר"י זכריה בן הקצב. אלא שאף ש"בעל דבר" פסול לעדות, ואפילו שם עד אין לו, הרי שיש לו עדיפות מבחינת יכולתו לטעון "בר"י". שבזה כח הטענה שמור רק ל"בעל דבר".

וע"כ באשה זו שבעלה טוען פתח פתוח מצאתי, איכא ב' דברים, גם עדות על איסור – לומר שאינה חפצא של איסור ביחס לבעלה ומותרת, כחתיכה ספק חלב ספק שומן שנאמן בה ע"א, ובזה איירי הרשב"א. ועוד שיש צורך בעדות על מעמדה, האם היא מותרת או אסורה לבעל זה, וק"י לכהן, שזה ענין של "סטטוס" ולא סתם איסור דרביע עליה, שהרי אם נאסרה לבעלה, נאסרה עולמית. בזה הרי היא "בעל דבר" ואינה יכולה להעיד. אבל יכולה לבוא מכח טענת ברי ולהכשיר את עצמה לבעלה.

אמנם התקשיתי בחבנת דבריו מהו הצורך בשני הבידורים, הלא האיסור נובע ממעמדה, ודי לנו בטענת ברי, וע"ש שרוצה לומר כך בדעת ר' יונה עצמו שלא הזכיר נאמנות ע"א אלא רק ברי ושמא, וצ"ב מדוע הוצרך הרשב"א לשניהם.

קושי נוסף הוא, שעדיין לא נתבררה לו הטענה הראשונית – מה שייך ברי ושמא באיסורין. ואף שנוספה כאן נאמנות דע"א, מ"מ עדיין צריכים אנו לטענת ברי.

שיטת ר' שמעון שקאפ

הגרש"ש בשערי יושר (שער ו, פ"ח), התקשה כנ"ל מה שייך ברי ושמא (שהוי טענות ותו לא, ושייכים רק בממון) לאיסורין. הרי אינן מבררות ומה שייך לדון על פיה.

הגרש"ש סובר שבאמת יסוד נאמנות האשה הוא (כמופיע ברשב"א) מדין ע"א נאמן באיסורין. ומה שמצינו בדברי הראשונים, והגמרא עצמה את המושג "ברי" לגבי איסורין כוונתם אחרת.

ככלל כשאדם רוצה לעשות מעשה הוא צריך שני דברים:

א. שיהיה ברור לו עצמו שהמעשה הוא היתר ולא איסור, ובזה א"צ דווקא לעדים, אלא די בראייתו שלו, שלא תהא שמיעה גדולה מראיה.

ב. לברר לבית הדין, שאכן המעשה הוא היתר, דאלי"כ אף שהוא טוען שברור לו ההיתר, הרי ב"ד מצווים להפרישו מאיסור, וע"מ להתנצל מכפיית ב"ד, מוטל עליו להוכיח להם שאכן היתר הוא.

מה שמוזכר בראשונים ברי ושמא אינו ביחס לעצם הנאמנות והברור במציאות, שבזה אין יתרון בטענת ברי, אלא לחלק הב' הנ"ל, הינו ביחס להוכחתו לב"ד. והתחדש – שאפי' אם האדם לא יכול להוכיח ממש שהדבר מותר. מ"מ אם הוא טוען ברי לי שמותר וב"ד אינם יודעים להפך, אז אמרינן ברי ושמא ברי עדיף – ביחס לב"ד – וב"ד אינם מפרישים אותו. (עצם החידוש שב"ד לא מתערב בספקות כשבעל הדבר טוען ברי, מופיע כבר בפני"י, והוא לכאורה מוכח בסוגיא בתרי ותרי דתינשא לאחד מעדיה, שאף שאין ברור לב"ד וע"כ לא מתירים אותה לעלמא, מ"מ כשנישאת לאחד מעדיה שטוען ברי, אין מפרישין אותם. הגרש"ש"ק משייך דבר זה למושג "ברי ושמא") אולם לענין הנהגתו לשמים, בזה אסור לסמוך על ברי, והוא חייב לדעת מעצמו, או לפי עדות ממש שתברר לו המעשה.

ומה שאמרה הסוגיא לקמן בדף כז, א שאין אדם מעיד לעצמו אה"נ ובאמת איכא פסולא דבעל דבר בעדות ע"א, ואיננו מחלקים בין איסור לבין מעמד, בכל אופן זה עדות לעצמו ולא נאמן. אלא שקשה – הרי איכא פסוק של "וספרה לה" לעצמה – הבין הגרש"ש שאשה נאמנת על עצמה רק כלפי בעלה, וזהו חידוש מיוחד של התורה. ויוצא שהאשה נאמנת להעיד לבעלה עדות איסורין, ובעלה רשאי להאמין לה. אף שביחס לעלמא אינה נאמנת. עפ"י יסודות אלו ביאר הגרש"ש"ק כל הסוגיות הנ"ל:

א. כתובות כז, ב: עובדא דר' זכריה בן הקצב. אף שביחס לעצמם הם נאמנים זליז ואשתו היתה נאמנת לו לומר שלא נטמאה. (וקו"ח כשהוא אומר שראה אותה). מ"מ ע"מ להינצל מכפיית ב"ד יש צורך בעדות ובע"ד לא נאמן ביחס לעלמא. אמנם אפשר למיתי מכח טענת ברי ושמא שהרי טענתם ברי וב"ד לא יודע, ובמקום ספק וטענת ברי, ב"ד לא מתערב, אלא ששבויה רבנן החמירו לשוותה כודאי, וברי ושמא לא מועילים, שהב"ד אינם בגדר שמא. עדות אמנם תועיל, אבל טענת ברי לא מועילה, וע"כ נאסרו.

ב. כתובות ט, א: נאמנות האשה לומר אמת פתוח היה ונאנסתי. כי ביחס לבעלה הרי יש לאשה נאמנות דע"א, וזו כוונת הרשב"א. אלא שעדין יש צורך להינצל מכפיית ב"ד ואף שלאשה טענת ברי, והכא מקום ספק הוא אבל הבעל הרי לא יודע, אלא שיכול הבעל לטעון, היות והתורה התירה לי כבעל להאמין לאשתי – אי"כ ברי לי שכך הוא.

ג. כתובות כב, ב: שנים אומרים מת ושנים אומרים לא מת, שאם נישאת לאחד מעדיה – לא תצא. שם אי"א להתירה לעלמא ויאמר הנושאה שנאמנת לו כדין ע"א שנאמנת אשה לבעלה, כי זה גופא מה שאנו מסופקים אם מת בעלה או לא, ואז לא ברור שהנושאה הוא אכן בעלה. ובנישאת לאחד מעדיה אין בירור לב"ד אבל היות ושניהם טוענים ברי, ב"ד לא מתערב.

ד. כתובות יב, א ראוה מעוברת. בזה התקשיתי, איך יסביר הגרש"ש את נאמנות האשה אפילו להינשא לעלמא, שהרי אינה נשואה לכהן שיבוא לשאתה, ואיך נאמנת לו בדבר שבגופה, ומילא היא – יש לה טענת ברי, אבל את בעלה – מצווים בי"ד להפריש.

ואולי צ"ל שהרי אם יבוא כהן לקדשה, איכא מחלוקת אביי ורבא בקידושין ע, א, אימתי לוקה, האם בקידושין או בביאה עי"ש. וקיי"ל כרבא שלא לוקה עד הביאה. וא"כ נמצא שכבר נשוי לה – ויכול להאמינת. ואולי גם לאביי – שלוקה כבר בקידושין – אבל בזה ב"ד לא יפרישו – כי מיד שיקדשה – יכול להאמינה ואין כאן איסור. אבל בעובדא דתרי ותרי בכתובות כב, ב. הרי אם בעלה חי הקידושין לא תופסים.

ומ"מ נמצא לשיטתו שנאמנת מדין ע"א נאמן באיסורין, וזה רק ביחס לבעלה, כי היא בעל דבר. וברי ושמא באמת מועילים רק לכפית ב"ד.

שיטת הלבוש מרדכי

הלבוש מרדכי (בבא קמא, סי' כח) מבאר שאדם נאמן על עצמו כע"א, וליכא חסרון של בעל דבר וכמשמעות הפסוק "וספרה לה" – לעצמה.

אלא שבמקום שהעדות היא להוסיף או לחסר ממעמד כגון כשרות או פסול לכהונה, בענין תרי (וכמ"ש לעיל בשם האחרונים). אלא שזה רק בעדות על אחרים, ביחס לעצמו – נאמן. ובסברת הענין נראה לי שהגרשש"ק מסביר שבענין תרי כי הוי כמו ממונא, לחסר מעמד וכדו' – דמ"ל לחסר ממון או לחסר מעמד. וכמו בממון – אדם נאמן על עצמו כמאה עדים, ה"נ לענין זה. וע"כ לעצמה נאמנת כע"א נאמן באיסורין. וכפשט דברי הרשב"א – אבל ביחס לוולדה – בזה הרי בעינן תרי, ולזה אינה נאמנת, אלא בדינים דרבנן כמובא ברב המגיד.

ונתיישבו הסוגיות לשיטתו, שגם בסוגיא דפתח פתוח וגם בראוה מעוברת – נאמנת לבעלה או לעלמא, שהרי מעידה על עצמה.

ובסוגיא דתרי ותרי שלא נאמנת, משום שע"א כנגד תרי לאו כלום הוא, דתרי כמאה.

אמנם בעובדא דר' זכריה בן הקצב קיימת נאמנות דע"א ומדוע שלא נכשירם, ואי אפשר לומר שבשבויה החמירו כודאי, שכן עדות ממש מועילה בה, ומ"ש עדותה מעדות אחרת, ורק אם באנו מכח "בריי" כנאמנות מיוחדת שייך ההסבר הנ"ל, וכמובא לעיל.

וראיתי בשם החזו"א, שבשבויה החמירו שלא להאמינה על עצמה משום מעלת יוחסין. ואמנם למ"ד שבמצא פתח פתוח נאמנת גם אשת כהן לומר לאו תחתיד קשה, שהרי גם שם מעידה על עצמה ביוחסין.

האור שמח מביא שחששו ללעז הבנים, אף שמעיקר הדין יש להאמינה, ובפתח פתוח צ"ל שזה לא אותו מקרה, ולא מפורסם כ"כ ולא חששו. ומ"מ נאמנותה מכח ע"א נאמן באיסורין כפשוטו ממש, רק בשבויה אמרנו שאין אדם מעיד לעצמו.