

יכולתו של בעל דין לתת פירוש להודאתו

ר' בנימין רוקח

- פתיחה
- חזרה מעדות שני עדים
- בין 'טענה' ל'הודאה'
- כוחה של הודאת בעל דין תלויה בפיו, ולא בתודעתו של המודה
- חומרתה של הודאת בעל דין, היא קולתה ממקום אחר

פתיחה

על כל דבר פשע על שור על חמור על שיה על שלמה על כל אבדה אשר יאמר פי הוא זה עד האלהים יבא דבר שניהם אשר ירשיעו אלהים ישלם שנים לרעהו (שמות כב, ח).

כלל גדול לימדתנו תורה, שכאשר נתבע מודה לדברי התובע ממנו דבר, יש לבית הדין להתחשב בהודאתו כדבר מחייב, וממילא אין הוא יכול להתחרט על דבריו. יותר מזה, אף אם יטען שמלכתחילה לא התכוון באמת להודות, כגון שהתכוון להשטות, אין דבריו האחרונים מבטלים את דבריו הראשונים (סנהדרין כט).

והנה, מתוך הפסוק הנ"ל לא ניתן לקבוע, לכאורה, מה יקרה כאשר תהיה סתירה בין הודאת בעל דין לבין עדותם של עדים. בכל זאת, לימדנו חז"ל את הכלל הידוע, "הודאת בעל דין כמאה עדים דמי". מילים אלו "כמאה עדים דמי" כלל וכלל אינם גוזמא, הם מצביעים על כך שהכוח של הודאת בעל דין גדול יותר מהכוח שיש לעדים. דוגמא לדבר אנחנו מוצאים בגמ' בב"מ (ג):

מה לפיו שכן אינו בהכחשה ובהזמה תאמר בעדים שישנן בהכחשה ובהזמה.

ובאר שם רש"י:

אינו בהכחשה ובהזמה - אם הודה לו במנה, ובאו עדים והכחישוהו, לומר אינך

חייב לו כלום - אינו נפטר בכך, דהודאת בעל דין כמאה עדים.

שישנן בהכחשה ובהזמה - שאם באו שנים עדים והכחישום או הזימום - אין זה

משלם ממון על פיהם.

והשאלה הנשאלת - כפולה היא, איבעית קרא ואיבעית סברא:

א. מנין למדו חז"ל חידוש זה מן הפסוקים.

ב. מה הסברא הטמונה בעומק דין זה, הכיצד פיו של אדם יותר חזק מאשר שני

עדים.

אמת הדבר, שבשאלה קשה זו כבר עסקו גדולי עולם, ואמת הדבר שכבר נשפך דיו רב

ע"מ לפתרה. אלא שבדברינו הבאים אבקש לגעת בסוגיה סבוכה זו מתוך עיסוק בסוגיה

אחרת, ממנה ניתן לעני"ד ללמוד עקרון חשוב השופך אור על שאלה כפולה זו. והוא, שיש לשאול עד כמה ניתנת האפשרות לבעל דין ליישב את דבריו הראשונים, באופן שלא יסתרו את האחרונים. שאע"פ שאין בע"ד יכול לעקור את דבריו כאילו לא נאמרו, או שנאמרו ללא כוונה אמיתית, שמא ניתן ליישב דבריו - שאנחנו לא הבנו אותם כמו שצריך.

נצביע על כך שיש הבדל בין הודאת בעל דין לבין העדאת עדים. ננסה לבאר את החילוק ומתוך כך להגיע ליסוד חדש, שעשוי לשפוך אור על כל מהותה של הודאת בעל דין, וכאמור לענות על השאלה הכפולה אותה הצגנו. ויהי רצון מלפני החונן לאדם דעת שיעזרנו ללכת בדרך הישרה והרצויה לפניו.

היכולת לפרש עדות שני עדים

ראשית, נעסוק תחילה במקרה מקביל, בשני עדים.

כך נפסק בשו"ע (כט, א):

אחר שהעיד העד בבית דין (והוא לאחר כדי דבור) אינו יכול לחזור בו. כיצד, אמר: מוטעה הייתי, שוגג הייתי ונזכרתי שאין הדבר כן, לפחדו עשיתי; אין שומעין לו, אפילו נתן טעם לדבריו. וכן אינו יכול להוסיף בעדותו תנאי (ו"א דיכול להוסיף בתנאי) (טור בשם הרא"ש). אבל בדבר שמוכיחו שטעה ... שומעין לדבריהם האחרונים ... ובודאי טעו. וכן בכל טעות שהעדים מצויים לטעות בו, נאמנים הם בעצמם, ואין בזה משום חוזר ומגיד. **וכן אם אינו סותר עיקר דבריו הראשונים, כגון שהדברים סתומים וסובלים ביאור אחד משני ענייני משמעות, אחד קרוב ואחד רחוק, כל שאנו יכולים לכוון דברי העד כדי שלא תהא עדותו מוכחשת, יש לנו לכוון דבריו, כשם שיש לנו לתרץ דברי שני עדים הנראים מכחישים זה את זה, כדי שתהא עדות מכוונת.**

וכתב שם הסמ"ע:

יש לנו לכוון דבריו: פירוש, אפילו בביאור משמעות הרחוקה. וכן כתב ריב"ש סימן תעו.

השו"ע פוסק שאנחנו מפרשים את דבריהם הראשונים של העדים, ע"מ שלא יסתרו אותם דבריהם האחרונים. לכאורה, יש מקום רב לדמות דין זה להודאת בעל דין, שאם יש שתי אמירות סותרות של בעל הדין או לחילופין עדות עדים שסותרת את הודאתו, שניישוב את הודאתו באופן שתתאים לנאמר אח"כ, ואפילו במשמעות רחוקה.

אלא שלכאורה אין הדבר כן ביחס להודאת בעל דין, דיש בזה סוגייה ערוכה במסכת שבועות (דף מא:):

ההוא דאמר ליה לחבריה: הב לי מאה זוזי דאוזיפתך, אמר ליה: לא היו דברים מעולם, אזל אייתי סהדי דאוזפיה ופרעיה; אמר אביי: מאי ניעבוד? אינהו אמרי

אוזפיה, אינהו אמרי פרעיה. רבא אמר: כל האומר לא לויטי, כאומר לא פרעתי דמי.

לדברי רבא שהלכה כמותו, כל האומר לא לויטי כאומר לא פרעתי, ומש"ה לא ניתן לפוטרו ע"פ העדים שאמרו "לוה ופרע", מאחר שדבריו הראשונים סותרים את דבריהם.

התוספות שם (ד"ה כל האומר) מבארים מדוע לא מתרצים את דבריו ע"מ ליישבם עם דברי העדים:

וא"ת אמאי לא מתרצינן הכא דבוריה לא לויטי כלומר לא עמדתי בהלואתי אלא פרעתי כמו בפ' אמרו לו (כריתות יב.) גבי לא נטמאתי דמתרצינן דבוריה לא עמדתי בטומאתי אלא טבלתי ואומר ריב"א **דהכא לא קאמר לא לויטי אלא להד"מ דלא שייך לתרוצי לישניה** אבל בפרק הכותב (כתובות פח.) קשה דקאמר אבל אמרי יתמי אמר לנו אבא לא לויטי נפרעין מהם שלא בשבועה דכל האומר לא לויטי כו' ויש לומר דהאב היה יכול לטעון ולתרץ דבריו אבל ליתומים לא טענינן מילתא דלא שכיחא. **ועוד יש לחלק דהכא כשטוענין עליו בבית דין יש לו להשיב בענין שיפטר ואין לנו לתרץ דבריו.**

בדברי התוס' שני תירוצים שונים:

1. כאן מיירי באופן שאומר להד"ם ובה לא שייך לתרץ דיבורו. משמע, שאם אומר לא לויטי מאפשרים לו לתרץ דיבורו.
2. כשטוענים על אדם בב"ד, יש לו להשיב בענין שיפטר, ואם לא השיב אי אפשר לתרץ דבריו.

והנה, לפי התירוץ הראשון של התוס' יוצא שכמו שלמדנו לגבי עדים שמתרצים דבריהם, ה"ה בהודאת בעל דין, אא"כ אי אפשר לתרץ דבריו, כגון שאומר "להד"ם". לפי התירוץ השני, לא מתרצים דברי אדם שטוענים כנגדו טענות בב"ד. לפי"ז בעדות עדים, אפשר שנתרץ דבריהם כיון שעליהם לא טוענים שום טענות, שאינם נוגעים בדבר, ואפשר שלא דקדקו מספיק בדבריהם הראשונים. והנה, משמע מתירוצם השני של התוס',¹ שזהו עצם החידוש של רבא: באמת דבריו יכולים להתפרש בשני פנים, אבל כאשר עסקינן בהודאת בעל דין בב"ד, גם אם דברי הבעל דין ייסקתרו, אין ליישב דבריו.

אלא שיש אפשרות להבין אחרת:

מימרא זו דרבא, מובאת גם בגמ' בב"ב (ו.):

א"ל רב אחא בריה דרבא לרב אשי, ת"ש: מנה לי בידך, אמר לו: הין, למחר אמר לו: תנהו לי, אם אמר נתתיו לך - פטור אין לך בידי - חייב; מאי לאו נתתיו לך -

1. במאמרנו זה איננו באים לעסוק בשאלה כאיזה מן תירוצי התוספות פוסקים. נעיר, שמלשון השו"ע קשה להוכיח כיצד פסק. עיין סי' עט סעיף א, והשוה עם סעיף ג שם.

דא"ל: פרעתיך בזמני, אין לך בידי - דא"ל: פרעתיך בתוך זמני, וקתני: חייב, אלמא במקום חזקה לא אמרינן מה לי לשקר. לא, מאי אין לך בידי? לא היו דברים מעולם, דאמר מר: כל האומר לא לויתי, כאומר לא פרעתי דמי.

ושאלו שם בתוס':

כל האומר לא לויתי כאומר כו' - הקשה ה"ר יצחק מה צריך כאן לטעם כל האומר כו' הא ודאי כיון שכבר הודה תו לא מהימן לומר שלא ליה. דבשלמא בשבועות (דף מא: ושם ד"ה כל) צריך להאי טעמא שאומר לו מנה לי בידך והלה אומר להד"מ ואתו עדים ואמרי ראינו שלוח ופרע השתא הא דקאמרי סהדי שלוח מהימני והא דקאמרי פרע לא מהימני דהא איהו קמכחיש להו דאמר לא לויתי והאומר לא לויתי כאומר לא פרעתי דמי אבל הכא לא צריך כלל. **ואומר ר"י דאיצטריך לאשמועינן דלא מצי למימר האומר לא לויתי לא שלא ליה כלל אלא כאילו לא לויתי לפי שפרעתי קמ"ל דכאילו אומר לא פרעתי בהדיא.**

דהיינו, מבאר לנו התוס' שהחידוש בדבריו של רבא הוא בכך שלא ניתן לתרץ את דבריו; ולכן אדם שהודה לחבירו בפני עדים² שהוא חייב לו מנה ולמחרת אמר לו להד"מ, נחייב אותו לשלם ולא נתרץ את דיבורו ונאמר שמשמעות "לא לויתי" היא בעצם "פרעתי". התוס' לא מבארים לנו מדוע לא יכול לתרץ את דבריו, האם זה מפני הטעם שהזכירו התוס' בשבועות, או שמא מטעם אחר.

לענ"ד נראה, שהתוס' כאן לא הולכים בדרך ששללו בעלי התוס' בסוגייה בשבועות; שכן דברי התוס' בשבועות אמנם יכולים להסתדר עם עיקר דברי רבא, אך פחות מסתדרים עם המקרה המתואר בב"ב. ונבאר:

המקרה עליו דיבר רבא עוסק באדם הבא להיפטר, ולשם כך הוא טוען את טענתו. מאחר וכן, סברא פשוטה היא שהוא טוען את הטענה הטובה ביותר ע"מ להפטר; ואם אח"כ טענה זו תסתר, לא נפרש שהוא התכוון לטענה טובה יותר, דודאי לנו שלא התכוון לדברים אחרים מלבד פשוטם.

לעומת זאת, במקרה שבב"ב - האדם חייב את עצמו ביום הראשון, במפורש. כאשר ביום השני הוא משיב להד"מ, הוא יודע שהאמת כבר ידועה - כן היו דברים מעולם. ואם אעפ"כ הוא אומר את הדברים, סביר להניח שיש משמעות לדבריו, משמעות נסתרת. מה שבטוח - אין פשוט לדברים.

אם סברתנו נכונה, יש חילוק מהותי בין התוס' בשבועות לתוס' בב"ב.

שכן התוס' בשבועות הבינו את חידושו של רבא מצד **סברא ואומדנא**. לעומת זאת, נראה מהתוס' בב"ב שאין לתרץ הודאת בעל דין, ולא בגלל שודאי דקדק בלשונו, אלא בגלל

2. שכן אם הודאתו שלא בפני עדים, ודאי שיכול לתרץ דיבורו, ואף לחזור בו. עיין שו"ע עט, ט. ולזה אף הרשב"א (עיין בדבריו שהבאנו לקמן) מודה. עיין ב"י בסימן עט סעיף ז, בשם שו"ת הרשב"א ח"א סי' אלף ונ"א.

סיבה אחרת שלא הוזכרה פה כלל. חידושו של רבא הוא שדנים את סתמות דבריו כהודאה גמורה, ואע"פ שהם יכולים להתפרש במשמעות רחוקה (לא לויית לפי שפרעתי) - מ"מ אין עושים כן. ומשמע שאין חידושו של רבא נוגע לסברא הגיונית פשוטה (כתוס' בשבועות), אלא לחידוש **גדר במהות הודאת בעל דין**.

כעין זו הדרך אנו מוצאים בדברי הרשב"א. שעל הסוגיה בב"ב שאל הרשב"א את שאלת תוס' הנ"ל, ולאחר שתרץ כתירוצם הוסיף עוד תירוץ:

...ו"ל עוד דאיצטריך היכא דטעין שלא בב"ד לא היו דברים מעולם - משום

דעביד איניש דלא מגלה טענתיה אלא בבי דינא, קמ"ל דהודאה מתוך כפירה

הודאה אלימתא היא, וכאומר בטענת ודאי לא פרעתי דמי.

הרשב"א מוסיף חידוש להלכה, יותר ממה שכתבו התוס', שכן מרחיב הוא את דברי רבא גם לאמירת "לא לויית" הנאמרת מחוץ לב"ד. החידוש פה הוא בתרתי, גם שדבריו מקבלים תוקף אף מחוץ לב"ד, אע"ג ש'עביד איניש דלא מגלה טענתיה אלא בבי דינא', וגם שלא מפרשים את טענתו.

גם כאן ניתן להבחין באותו יסוד: הודאת בעל דין, **מסיבה מהותית** לא ניתן לתרצה. לכן, אע"פ שהיה ניתן לפרשה, ואע"פ שבד"כ מחוץ לב"ד אומרים "עביד איניש דלא מגלה טענתיה אלא בבי דינא", כיון שיש לנו אמירה שמשמעותה הפשוטה היא הודאת בעל דין לחיוב, לא ניתן לתת פירוש אחר.

כדברי הרשב"א כתב גם רבו-רבנו יונה, במקום אחר. כך נאמר בב"ב (לא):

זה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי, האי אייתי סהדי דאבהתיה היא, והאי אייתי סהדי דאכלהש שני חזקה ... הדר א"ל: אין, דאבהתך היא, וזבנתה מינך, והאי דאמרי לך דאבהתי - דסמיק לי עלה כדאבהתי; טוען וחוזר וטוען, או אין טוען וחוזר וטוען? עולא אמר: טוען וחוזר וטוען, נהרדעי אמרי: אינו טוען וחוזר וטוען. **ומודי עולא, היכא דא"ל: של אבותי ולא של אבותיך - דאינו טוען וחוזר וטוען ... ומודו נהרדעי ... והיכא דאישתעי מילי אבראי ולא טען, ואתא לבי דינא וטען - דחוזר וטוען, מאי טעמא? עביד איניש דלא מגלי טענתיה אלא לבי דינא.**

מפשט הגמ' נראה, שהטוען "של אבותי ולא של אבותיך", על אף שבתוך ב"ד איננו יכול לחזור ולטעון לכולי עלמא, מ"מ אם טען טענה זו מחוץ לב"ד, יכול לחזור ולטעון. רבנו יונה הבין אחרת, וז"ל:

ונראה מדבריו (של רשב"ם) דאע"פ דטוען חוץ לב"ד של אבותי ולא של אבותיך, חוזר וטוען בב"ד של אבותי שלקחה מאבותיך ... ונראה בעיני, שאם טען חוץ לב"ד של אבותי ולא של אבותיך, הרי הוא כמי שטען לא לקחתיה ממך מעולם, כעין הא דקיי"ל כל האומר לא לויית כאומר לא פרעתי דמי, וכיון שהודה חוץ לב"ד שלא לקחה הימנו, שוב אינו יכול לחזור ולטעון מינך זבנתה ...

דברי רבנו יונה אלו, מובאים בטור (עט,ח). בשו"ע בסימן עט (סעיף ט) חלק עליהם ופסק שניתן לחזור ולטעון בתוך ב"ד "של אבותי שלקחיה מאבותיך", אך בסימן קמו (סעיף כד) כתבם בשם "יש מי שאומר". הט"ז (עט, ד"ה פרעתיך) פוסק כדברי רבנו יונה.³

שומה עלינו להבין את המקור לדינם של רבנו יונה והרשב"א, ואת הסברא שעומדת מאחוריהם.

בין 'טענה' ל'הודאה'

יש להבין מה ההבדל בין דין 'טוען וחוזר וטוען', שאדם יכול לתרץ דבריו, לבין מה שנא' לעיל בהודאת בע"ד. מסקנת הסוגיה בב"ב שם היא שטוען וחוזר וטוען, וז"ל הגמ':

אמר אממר: אנא נהרדעא אנא, וסבירא לי דטוען וחוזר וטוען. **והלכתא: טוען**

וחוזר וטוען.

משמע מדין זה שאדם שטען בבית דין טענת פטור ובאו עדים והכחישה - יכול לתרץ דבריו בפירוש רחוק. כמו כן, אדם הטוען טענות מחוץ לב"ד והן מוכחות - יכול לחזור לגמרי מטענתו הראשונה, מאחר שאדם עשוי שלא לגלות את טענותיו מחוץ לב"ד.

וכתב הרשב"ם על אתר:

דלא מגלי טענתיה - שלא ילמד מהן מי שכנגדו ויתן לבו מתחלה קודם שיבאו לבית דין להשיב עליהם וכן הלכה, וה"מ טענות בעלמא אבל טען בפירוש בפני עדים חוץ לב"ד חייב אני מנה לפלוני הרי הודה לו ושוב אינו יכול לכפור בב"ד.

דהיינו, אע"פ שאדם הטוען מחוץ לב"ד, לא מתחשבים בטענותיו ע"מ לחייבו, שכן עביד איניש דלא מגלה טענתיה אלא בבי דינא, מ"מ אדם המודה חוץ לב"ד, הודאתו תקפה לכל דבר וענין. ולכאורה ק"ו לאדם הנמצא בתוך ב"ד, שאם אומר זאת בלשון הודאה, שלא יכול לחזור ולטעון.

דברי רשב"ם אלו הובאו להלכה (עיין סימן פ בשו"ע ס"ק ד).

ונשוב לדברי התוס' והרשב"א בסוגיא בב"ב (ו).

כנזכר לעיל, התוס' והרשב"א בארו את דברי רבא, שאם אדם טוען שלא לוח, ולאחר מכן טוען שפרע, אין אנו מאמינים לדבריו האחרונים, שכן כל האומר לא לויתי כאומר לא פרעתי דמי. עוד הוסיפו הרשב"א ורבנו יונה, שאף אם דבריו נאמרים מחוץ לב"ד, מ"מ אינו יכול לחזור ולומר בתוך ב"ד שפרע.

3. הט"ז נותן טעם לדברי רבנו יונה, שכל מקום שאדם בא לזכות את עצמו, אפילו אם לא אמר אתם עדי, אם יוצאת משמעות של חיוב מתוך דבריו, אינו יכול לטעון שהתכוון להשטות. וכן באר הסמ"ע (קמו, סה). אך הדבר איננו נותן מזור לשאלתנו, שכן הט"ז והסמ"ע התייחסו רק לטענת השטאה, שאם היה ניתן לטעון השטאה, היה ניתן גם לטעון בב"ד טענה שונה ממה שטען בחוץ (וכעין מש"כ הש"ך (פא, א) שניתן לטעון טעיתי במיגו דהשטאה). ונשאלת השאלה - מדוע לא נוכל לתרץ את דבריו, גם אם לא ניתן לטעון השטאה.

והנה, לאור סוגיית "חוזר וטוען", יש להבין- הרי לכאורה אדם הטוען "לא לוייתי", הוא איננו מודה כלל. ההיפך, הוא כופר בטענות כלפיו. ומדוע לא יוכל לתרץ את דבריו? והנה, לאור סוגיית "חוזר וטוען", יש להבין, הרי לכאורה אדם הטוען "לא לוייתי", איננו מודה כלל. ההיפך, הוא כופר בטענות כלפיו, ומדוע לא יוכל לתרץ את דבריו? והנה, על שאלה זו תרו עיננו למצוא תשובה, וחיפשינו בדברי הראשונים והאחרונים עלו בתוהו, ולא מצאנו מי שיתייחס לשאלה זו. ונלע"ד לבאר באופן הבא:

י"ל בכוננתם של התוס' והרשב"א שאדם האומר "לא לוייתי", אף שהיא לכאורה **טענה** גרידא ולא הודאה (דאדרבה - הוא מכחיש), והיה ראוי שהיינו מתרצים דיבורו, ק"ו אם אמר זאת חוץ לב"ד, עדיין - יש טענה ויש טענה. ניתן לחלק בין **עצם הטענה** - "שדה זו שלי היא", לבין **הצגת העובדות** בדרך מסוימת ע"מ לשרת את אותה טענה - "היתה של אבותי". ונבאר: אדם שטוען טענה מסוימת, וע"מ להוכיחה הוא נוקט בראיה מסוימת, גם אם בטלה הראיה - לא בטלה הטענה. ומאחר שכך, ע"מ שדבריו לא יוכחשו, יש אפשרות לעשות שינויים "קוסמטיים" (ואף מרחיקי לכת). לכן אדם הטוען שדה זו שלי היא, ושל אבותי היתה, עיקר טענתו היא שהשדה שלו, ולגבי השאלה **מכח מה** היא שלו הוא טוען שהיתה של אבותיו; ומאחר שטענתו על כך שהשדה שלו היא טענה שעומדת בפני עצמה, אנו מאפשרים לו לתרץ את דבריו. **לעומת זאת, אדם הטוען להד"ם או לא לוייתי, תולה את אי-חיובו בכך שלא לוח; ומשהוכחש - הוכחשה כל טענתו, ולא תהיה לו אפשרות לתרץ את לשונו.**

ואם את החילוק הבנו, טרם הבנו את טעם החילוק, דהיינו מדוע לא ניתן לתרץ דבריו גם אם הם "עצם טענתו"; שהרי אם ניתן לתרץ את דבריו כאשר הם לא עצם טענתו, משמע שלא תופסים אדם על דבריו, ומדוע יהיו הבדל כאשר צריכים אנו לתרץ את עצם טענתו? כמו כן, מה ההבדל בין דין זה לבין דין עדות עדים, שם ניתן לתרץ עדות של ממש?

כוחה של הודאת בעל דין תלויה בפיו, ולא בתודעתו של המודה

בראש ובראשונה עלינו לברר מהו הטעם שבכלל ניתן לפרש טענות שאדם טען, ומהו הטעם שניתן ליישב עדות אחרונה של עדים באופן שתסתדר עם עדותם הראשונה. ונראה לומר, שכשהתורה אומרת לנו להקשיב לדבריהם של בעלי הדין והעדים, היא בעצם מחדשת לנו שיש **להאמין להם** ולקבל את דבריהם, שבאמת כך וכך קרה. עצם הדיבור שלהם לא יוצר את העדות, כי אם הוא משמש כלי להבין ולקבל את עדותם שבמוחם. ניתן לפרש, ואפילו בדוחק את המילים שאמרו - ע"מ שלא יוכחשו, מאחר שהאמירה רק מגלה את האמת, ואיננה יוצרת את האמת. לעומת זאת, הודאת בעל דין, אפשר שהיא יוצרת את העדות (כמאה עדים דמי) בעצם מילותיה. "מה לפיו, שכן מחייבו ממון". רגע יצירת העדות הוא כעת ממש, וממילא אין לבית הדין לעסוק כלל

בשאלה "מה קרה", אלא בשאלה "מה בעל הדין אומר". כיון שכך, אין לב"ד אלא מה שענינו רואות, והוא לא מוכן לסבול פירוש אחר בדברי המודה, מלבד פשוטם.

וביתר הרחבה:

בחקירה המפורסמת בדבר מקור כוחה של הודאת בעל דין, ישנן שתי שיטות מרכזיות. האחת, שיטת מהר"י בן לב שהודאת בעל דין היא התחייבות, מתנה.⁴ השניה היא שיטת קצות החושן (לד, ד). הקצות הקשה על המהריב"ל כמה קושיות, ולמסקנה כתב שתוקפה של הודאת בע"ד היא גזרת הכתוב - "אשר יאמר כי הוא זה" - המחודשת שלבע"ד יש נאמנות. נביא כאן מדברי הקצות (קושיה אחת מתוך שלל קושיותיו, והביאור לשיטתו): ... אלא דגם בטעמא דמוהר"י נ' לב קשה לי טובא, דהא באומר להד"מ ואח"כ באו עדים דאינו נאמן לומר פרעתי אף על גב דעדים מעידים שפרע משום דהוא נאמן על עצמו יותר וכל האומר לא לויתי כאילו אומר לא פרעתי (שבועות מא, ב), והתם ליכא למימר דהוא בתורת חיוב חדש דהא אדרבה הוא בא לפטור עצמו בטענת פרעתי ...

ולכן נראה דהא דנאמן אדם על עצמו אעפ"י שהוא קרוב אל עצמו היינו משום גזירת הכתוב שיהא אדם נאמן על עצמו בכל הפסולין שיש בו. וכבר האיר עינינו מאור העולם רש"י בקידושין פרק האומר דף סה (ע"ב) שם הודאת בעל דין כמאה עדים ז"ל רש"י, דכתיב (שמות כב, ח) אשר יאמר כי הוא זה הרי שסמך על מקצת הודאתו ע"כ. וא"כ כי היכי דהאמין התורה שני עדים על אחרים כן האמין התורה לכל אדם על עצמו אף על גב דהוא קרוב לעצמו, דקרוב לא פסלה התורה אלא על אחרים אבל על עצמו נאמן, משא"כ לזכות דבא להעיד על אחרים משום הכי אינו נאמן ...

אלא דאכתי איכא למידק מנלן דהודאת בעל דין יותר מעדים, ואי משום דכתיב כי הוא זה, היינו היכא דליכא עדים דמכחשי ליה ומשום מגו הוא דנאמן וכמ"ש דאי בעי יהיב ליה במתנה, אבל היכא דאיכא עדים דמכחשי ליה דלא שייך מגו דהא מגו במקום עדים לא אמרינן (ב"ב לא.) וא"כ מנלן דהוא נאמן. ואין לומר דהוא מסברא, דהא חזינן מלשון רש"י דיליף לה מקרא דכתיב כי הוא זה ...

הקצות הביא את הסוגיית שבה אנו עוסקים - "כל האומר לא לויתי", כראיה נגד המהריב"ל, שבנאמנות קא עסקינן. אלא שאנחנו נחזור ונשאל - שאלה הסובבת את מאמרנו זה - גם אם בנאמנות עסקינן, וכמו עדות של שני עדים, מדוע לא ניתן לפרש דברי המודה, בדיוק כמו שניתן לפרש דברי שני עדים?! אדרבה, אם נניח שהמהריב"ל

4. ע"י ביאור זה, הרויח המהריב"ל בענין אחר - שפסול נוגע בעדות הוא מטעם קרוב, ואין להקשות הכיצד הוכשרה הודאת בעל דין (ואף שהודאה זו מחייבתו, מה בכך, שהרי קרוב פסול להעיד גם כאשר מחייב הוא את קרובו); שכן בסוגיית מתנה וקנין עסקינן, ואין לזה קשר ודמיון כלל לדיני עדות.

יוכל להתמודד עם קושיתו של הקצות (ויאמר שניתן להוציא התחייבויות מדבריו של בעל דין גם כאשר איננו מתכוון לכך, או משהו בכגון דא, ואכמ"ל), עם שאלתנו אנו, שבה אנן עסקינן, הוא יסתדר יותר בקלות מאשר הקצות, שכן מאחר שבהתחייבויות עסקינן, ודאי שלא ניתן לפרש את דבריו; שכן מאחר והדבר המחייב כאן הוא העדים שראו את מעשה ההתחייבות שלו, אין הוא "בעל הבית" על עדותם, וממילא אינו יכול לפרש פירושים. דווקא על הקצות, המפרש מטעם נאמנות, תקשה קושיה זו.

קושיה זו על דרכו של הקצות, תצטרף גם לקושיה העצומה (שהבאנו לעיל) שהוא בעצמו תקשה על דבריו, אם התורה חידשה נאמנות לבעל דין לחוב לעצמו, מנין שיהיה הוא נאמן יותר מעדים, שאם הוא אומר שחייב והעדים אומרים שפטור, הרי הוא חייב.

נמצא שאם נלך בדרכו של המהריב"ל ירווח לנו מצד מה שלא מפרשים את דבריו, אך תקשה עלינו קושיית הקצות - כיצד ניתן לחייבו כאשר לא התכוון לכך.

אם נלך בדרכו של הקצות, ירווח לנו מצד מה שמחייבים אותו גם במה שלא התכוון, אך יקשה עלינו מדוע לא מפרשים את דבריו.

ונראה לענ"ד שאפשר לומר דרך נוספת:

באמת, גם אם נבאר שהודאה תקפה מטעם גזירת הכתוב של נאמנות, יש נאמנות ויש נאמנות, ונאמנות של בעל דין איננה כמו נאמנות של עדים. נאמנות שני עדים משמעותה היא יכולתם לשחזר את ההסטוריה; הם נאמנים לומר שכך וכך קרה,⁵ ואם זהו סיפור הדברים, ממילא ב"ד יפסוק את הדין לפי הסיפור שהצטייר. תפקיד העדים הוא לספק לבית דין את ה"חומר", שב"ד פוסקים לפיו את הדין; ללא בית דין שמקבלים את העדות, אין כל משמעות לדבריהם של העדים.

לעומת זאת, הודאת בעל דין היא מורכבת יותר. המוסר הודאה, אינו מספק את סיפור הדברים גרידא, כי אם גם חורף את דינו (ואין הכוונה להתחייבות חדשה כמהריב"ל). התורה מחדשת באומרה "אשר יאמר כי הוא זה" שהאדם יכול לקבוע את דינו; בפסוק זה מתחדש חידוש גדול, שלא רק בית דין יכול להחיל חיובים על בני אדם, אלא גם אדם יכול להחיל חיוב על עצמו, בעצם דיבורו - "אשר יאמר". ב"ד בשה"כ שומע את מה שהאדם פסק לעצמו, ואף קובע שדבריו נאמרו ברצינות (עיין שו"ע פא, ה).

אם כך הם הדברים, ברור למה לעצם האמירה יש כאן תפקיד מהותי - אין היא משמשת רק ככלי מגלה צפונות - מה קרה - אלא היא פוסקת את דינו של האומרה. אין היא חסרה דבר. אמנם, לעיתים צריך לבוא ולהעיד בב"ד שפלוני הודה שכך וכך, אבל זה דומה לעדות על כך שפלוני נפסק דינו בב"ד פלוני.

5. אגב, אולי זו המשמעות של "יקום דבר" - סיפור הדברים יצטייר ויקבע לפי דבריהם.

ממילא קושית הקצות - אם בנאמנות עסקינן למה זה חזק יותר מעדים - לא קשיא כלל, שכן התורה הדגישה "אשר יאמר", באמירה תליא מילתא, כי היא הפוסקת וחורצת את דינו, לא כמו עדות שזקוקה לקבלת עדות בב"ד.

ונחזור לנדו"ד - פירוש דבריו של בעל דין:

כאמור, ניתן ע"פ יסוד זה לבאר, מדוע לא ניתן לפרש פירושים בהודאת בעל דין, שהרי הודאת בעל דין משמשת גם כפסק דין, על כן האמירה היא הקובעת, ולא אשר בלבם הוא הקובע. ממילא, גם אם יש פירוש שהגיוני לאומרו, אין מפרשים הודאת בעל דין כלל. כמו כן, לדעת הרשב"א גם אם אמירה כזו נאמרת מחוץ לבית דין, הרי זו הודאה מחייבת, שכן היא עצמה כפסק ב"ד.⁶

והנה, לענ"ד נראה שדרך זו איננה רק תירוץ לקושייתנו על דברי רבא, אלא היא כל עצמותם של דברי רבא, וחידוש זה הוא הנושא של דבריו. ואלו יהיו דבריו: אף שדברי האומר לא לויתו אכן ניתנים לפירוש, ואף אם נניח שבאמת לכך התכוון(!), מכל מקום, מאחר והפירוש הפשוט בדבריו הוא שלא פרע, אל לנו לתרץ את דבריו, כי הודאת בעל דין היא לא רק כנאמנותם של עדים, אלא גם כפסק דין.⁷ יסוד גדול חידש לנו רבא!

חומרתה של הודאת בעל דין, היא קולתה ממקום אחר

והנה, יסוד זה שבארנו ישפוך לנו אור על אחד הקשיים בסוגיית כל האומר לא לויתו. בעל התרומות (שער יא, חלק א, סי' ג) הביא מחלוקת בין הר"י מגש והרמב"ם האם אדם שאומר לחברו בב"ד "חייב אני לך מנה" יכול אחר זמן לומר טעיתי בהודאתי ואיני חייב לך:

ומעובדא דלעיל דאתו תרי סהדי דאזפיה ופרעיה מוכח הר' יוסף הלוי ז"ל בפירושו דמאן דאודי לחבריה בבי דינא דאית ליה גביה בחוב מנה ובתר הכי קא טעין ואמר דאשתליה בההיא אודיתא וקאמר דלית ליה גביה מידי אף על גב דאיתי סהדי דלית ליה גביה ולא מידי לא איכפת לן בההוא סהדותא מכי אודי קמן דמיחייב. דהא הכא דאודיתא דלוה מיגו כפרנותא נקטינן ליה, ואף על גב דאתו בתר הכי ואמרי דפרעיה לא משגחינן ביה, וכל שכן היכא דאודי בפירוש דמחייבין ליה בהודאה דיליה ולא משגחינן בהנהו סהדי. ולא עוד אלא אפילו איכא בההיא סהדותא חובא וזכותא עליה, חובה מקבלינן מיניהו ולא זכותא, דהא הכא דקביל סהדותיהו דאזפיה ולא קביל סהדותיהו דפרעיה משום

6. וכבר הערנו לעיל שהשו"ע לא פסק כרשב"א זה.

7. אפשר להקשות, אם דבריו הם כפסק דין, האם לא יהיה ניתן לעשות פשרה בין בעלי הדין לאחר שהודה הנתבע. מ"מ נראה לי שלא קשה, שכן איננו מוכרחים לומר שהודאת בעל דין היא כפסק גמור לענין זה, אלא רק כדי לומר שהאמירה היא הקובעת, ואין אנו מהפכים בה.

אודיטא דנקיטא מגו כפרנותיה, ע"כ ... אלא קשיא לן עליה כיון דאית ליה סהדי דלית ליה גביה מידי, אמאי לא מהנו ליה סהדי כעובדא דגנאי דגיטין. וכן בזה דעת ה"ר משה ז"ל שכתב, מי שהודה בב"ד שאני חייב לזה התובע מנה ואחר כך אמר נזכרתי שפרעתי לו חובו שהודיתי לו בו והרי עדים, הרי זה עדות מועלת ועושין על פיהם שהרי לא הכחישו עדות, ואינו כאומר לא לויתי מעולם. ומסתברא כותיה, דהא לא דאמי עובדא דלעיל להאי עובדא, דהתם כיון דאיהו מכחיש לסהדי הדרי להו פסולים וכמאן דליתנהו דמי, אבל הכא הא איתי עדים דמסייעי ליה.

הר"י מיגש מדמה זאת ל"כל האומר לא לויתי" שעדים לא יועילו, ואילו הרמב"ם משום מה לא מדמה אהדדי, ואומר שנאמן לומר כן. והנה, מכריע התרומות כרמב"ם ואומר ש"לא לויתי מעולם" גרוע מ"חייב אני לך", משום שהאומר לא לויתי פוסל הוא בהכחשתו זו את כל העדים שיעידו שפרע; ואילו אדם האומר "חייב אני לך" איננו פוסל בדבריו מי שיאמר אחרת.

אנו מוצאים להסברו (הראשון) של הנימוקי יוסף בב"מ (ב.) בדעת הרמב"ם שלדעתו אין חילוק מהותי בין "חייב אני לך" לבין "לא לויתי", וז"ל:

אבל הרמב"ם ז"ל כתב... ודברי תימה הם וצריכין עיון כן כתבו הרשב"א והרנב"ר ז"ל. אמר המחבר. נ"ל שהם ז"ל תמהין מפני שבכלל לשון הרב שהרי לא הכחיש עדות וכו' משמע [דאפילו] כי האי גוונא דאמרינן הכא אמר דמ"מ הרי לא הכחיש עדות וכן משמע פשט הלשון ומיהו אפשר לי לומר דהכא כי אמרינן שאינו יכול לחזור בו היינו מפני שאין חוזר בו אלא מפני עדות העדים וכיון שהודה שהיה חייב סמכינן טפי אדבוריה ממאה עדים והכי משמע לישנא דהכא ופרק יש נוחלין ופרק שבועת הדיינין אבל כשהוא עצמו אמר נזכרתי קודם שיעידו העדים וכמו שאמר הרב והרי עדים אין ה"נ דיכול לחזור בו ...

הנימוק"י הבין מדברי הרמב"ם, שבאופן עקרוני ניתן לטעון "נזכרתי שפרעתי" אפילו באומר "לא לויתי", אלא שיש בעיה בכך שהוא נראה כחוזר בו מפני העדים. לולא בעיה זו, היינו מאפשרים לאדם הטוען "לא לויתי" לומר "נזכרתי שפרעתי".

וזו לשון השו"ע (עט, א):

מי שהודה בבית דין שחייב לזה התובע מנה, ואחר כך אמר: נזכרתי שפרעתי לו חובו זה שהודיתי בו, והרי עדים, הרי זה עדות מועלת ועושים על פיהם, שהרי לא הכחיש עדות, ואינו כאומר: לא לויתי מעולם. הגה: ודוקא שטען שפרעו קודם שבאו העדים, אבל אם באו העדים תחלה, אינו נאמן (נ"י פרק קמא דב"מ).

כך או כך, בין כדברי התרומות שכתב שזהו דין ספיציפי ב"חייב אני לך", ובין לדעת הנימוק"י שעקרונית זה נכון גם ב"לא לוית"י", הכיצד ניתן לומר על הודאת בעל דין, שכידוע כמאה עדים היא נחשבת, לומר שטעה בה? הרי כך נאמר בסימן כט:

אחר שהעיד העד בבית דין (והוא לאחר כדי דבור) אינו יכול לחזור בו. כיצד, אמר: מוטעה הייתי, שוגג הייתי ונזכרתי שאין הדבר כן, לפחדו עשיתי; אין שומעין לו, אפילו נתן טעם לדבריו.

דהיינו, אע"פ שעדים נאמנים לפרש דבריהם (וכנ"ל), אין נאמנים הם לומר "מוטעים היינו". ובענין הודאת בעל דין אנו רואים מגמה בדיוק הפוכה, שאע"פ שאדם לא נאמן לפרש את הודאתו, הוא כן נאמן לדעת הרמב"ם והשו"ע לומר נזכרתי שפרעתי! ואין להסתפק בתירוץ פשוט ולומר שהבעיה נפתרת בכך שהוא מביא עדים על שטעה, שהרי אם הודאת בעל דין היא כמאה עדים, כל עדים שבעולם לא יועילו לסותרה!

והנה, לפי היסוד שבארנו, אתי שפיר: להודאת בעל דין יש כח של סיפור ההסטוריה ופסיקת דין. כח זה מגדיר שהחיוב מתרחש ע"י שפתיו, וממילא איננו מפרשים כוונות נסתרות, אלא כפשוטו של דבר. לעומת זאת עדות של עדים, או הודאה היוצאת מתוך טענה, כחם נובע מכח העדות שבמוחם, ולא מה שבשפתיהם.

ממילא עדים לא יכולים לומר "טעינו" מאחר שאנו מאמינים לדבריהם הראשונים, ומדוע נאמין לדבריהם האחרונים יותר. לעומת זאת - בע"ד - עיקר כוחו בפסיקת הדין של עצמו; אך אם הוא עוקר את דבריו, ואומר "אמנם אמרתי את מה שאמרתי, ובזמנו התכוונתי לכל מילה, אך הוטעתי", אין סיבה שנכפה אותו לדבריו הראשונים. שהרי הוא מצידו אנוס היה, לטענתו. כאן, בשונה מעדות, אין קושיה במה שנקבל את דבריו האחרונים יותר מהראשונים, שכן כחם של הראשונים לא נבע מהיכולת לספר את ההסטוריה, כי אם לקבוע פסק דין. אין כאן "נאמנות נגד נאמנות" כמו בעדים שטוענים טעינו, כי אם טענה שניה שעוקרת את החלות של הטענה הראשונה. והרי זה כמי שנותן מתנה לחבירו בחושבו שאותו חבר עשה לו טובה, ולבסוף מתברר לו שהחבר לא עשה לו טובה זו. אבל אם הוא מודה שלא הוטעה, אלא רק רוצה לפרשם אחרת, נאמר לו אנו: "אתה אמרת דברים פשוטים, ולהם אתה מחוייב".