

פסול נשבע שבועת שווא לעדות

פתיחה

הגמרא בסנהדרין מביאה את מחלוקת אביי ורבא בשאלת כשרותו לעדות של מומר אוכל נבלות להכעיס:

מומר אוכל נבילות לתיאבון – דברי הכל פסול; להכעיס – אביי אמר: פסול, רבא אמר: כשר. אביי אמר פסול, דהוה ליה רשע ורחמנא אמר 'אל תשת רשע עד', ורבא אמר כשר – רשע דחמס בעינן (כז ע"א).

את שיטת אביי ניתן להבין בכמה כיוונים.

א.

מן הדברים שהובאו בתחילת הסוגיה, נראה שלאביי אוכל נבלות להכעיס פסול משום שהוא נחשב כ"רשע", בעוד שרבא מכשיר משום שהוא סובר שבעינן "רשע דחמס". אביי סובר אפוא שיש פסול גברא של "רשע", ובשאלה מה יוצר את הגדר של רשע הראשונים העלו כמה אפשרויות:

1. הרמ"ה (ד"ה דאיתמר אוכל) כתב: "דכל מאן דמחייב מלקות רשע מיקרי, דכתיב 'והיה אם בן הכות הרשע', וכתיב 'אל תשת רשע עד', ענינא דקרא נקט דכתיב אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס". על פי הבנה זו, כל מי שעבר על איסור דאורייתא ובעקבות זאת התחייב מלקות נקרא 'רשע'.

הבנה זו עולה בדברי רב ששת בסוגיה הקודמת (כו ע"ב – "ארבעין בכתפיה וכשר?!"), וגם מדברי הרמב"ם (עדות י, ב): "אי זהו רשע? כל שעבר עבירה שחייבין עליה מלקות זהו רשע ופסול, שהרי התורה קראה למחויב מלקות רשע, שנאמר והיה אם בן הכות הרשע, ואין צריך לומר מחויב מיתת בית דין שהוא פסול שנאמר אשר הוא רשע למות".

לפי הבנה זו משתמע שרק מי שבפועל מחויב מלקות פסול, שכן זוהי הדרך להגדיר רשעות.

2. המשנה (סנהדרין כד ע"ב) הזכירה בין פסולי העדות את "המלוה בריבית", והגמרא (כה ע"א) הוסיפה שגם הלווה פסול, שכן כוונת המשנה היא ל"מלווה הבאה בריבית". הראשונים נחלקו האם הפסול נוגע גם לשותפים נוספים במעשה, והרא"ש (פ"ג, ז) כתב: "והערב והעדים נסתפק ר"י בהם אם הם פסולין אף על גב דלאו עדים דחימוד נינהו, הא קי"ל כאביי דלא בעי עידי חמס, ואף על גב דלא תנינהו במתני' הא אסיקנא דמלוה הבאה בריבית תנן וכל המשתדלין בה כולן בכלל או שמא כשירין הן דלא תשימון לאינשי במלוה ולוה משמע להן כדאמר בפ' קמא דבבא מציעא (דף ה ב) לא תחמוד לאינשי בלא דמי משמע להר".

הדיון מתמקד בשאלה האם הפסול נוגע רק לעצם העבירה, או גם למודעות העדים לכך שמדובר בעבירה. לענייננו, מעצם העלאת האפשרות שגם הערב והעדים נפסלים לעדות, משמע שהעובדה שעוברים על לאו דאורייתא פוסלת את העדים מצד עצמה, אף שאין בהם חיוב מלקות, שהרי מלוה ניתנת להישבון (עיין רמב"ם עדות ב, ד). אם כן, משתמע שעקרונות הגדרת "רשע" היא כל מי שעובר על לאו.¹

3. הראב"ן בסנהדרין גרס בסוגייתנו שאוכל נבלות לתאבון לכולי עלמא "כשר דלאו רשע הוא דלהשיב נפשו קא עביד". משמע שלאביי הגדרת רשע אינה נקבעת על פי הלאו או על פי המלקות, אלא על פי אישיותו של האדם, ולא כל עבירה הופכת אדם ל"רשע".

ב.

מכל מקום, מהמשך הסוגיה משמע קצת כיוון אחר, שכן הגמרא מעלה אפשרות להקביל בין מחלוקת אביי ורבא למחלוקת התנאים האם עד זומם שנפסל לדיני ממונות פסול או כשר לדיני נפשות:

¹ אמנם יש לציין שהמשנה למלך (מלוה ולוה ד, ו ד"ה והנה כל) הביא בשם בעל גידולי תרומה שהערב והעדים לוקים על איסור זה, שהרי מעשה האיסור שלהם אינו ניתן לתיקון. שאלה זו תלויה בחקירה האם הסיבה שאין לוקים על לאו שניתן להישבון היא דין בגברא, ורק אם הוא יכול לתקן אין הוא חייב מלקות, אך מי שאין בידו לתקן כבר מתחייב במלקות; או שהיא דין במעשה, ומעשה הניתן להישבון אינו כה חמור לחייב מלקות, בלא קשר לשאלה למי יש את היכולת לתקן.

נימא כתנאי: עד זומם פסול לכל התורה כולה, דברי רבי מאיר. רבי יוסי אומר: במה דברים אמורים שהזום בדיני נפשות, אבל הזום בדיני ממונות כשר לדיני נפשות. נימא אביי כרבי מאיר ורבא כרבי יוסי, אביי כרבי מאיר דאמר אמרינן מקולא לחומרא, ורבא דאמר כרבי יוסי דאמר מחומרא לקולא אמרינן מקולא לחומרא לא אמרינן! לא, אליבא דרבי יוסי כולי עלמא לא פליגי, כי פליגי אליבא דרבי מאיר: אביי כרבי מאיר, ורבא, עד כאן לא קאמר רבי מאיר התם אלא גבי עד זומם דממון דרע לשמים ורע לבריות אבל הכא דרע לשמים ואין רע לבריות לא.

על פי דברים אלו, שיטת אביי מבוססת על כך שהוא סובר עקרונית כרבי מאיר, הפוסל עד זומם לכל התורה שכן "אמרינן מקולא לחומרא". הר"ן (כו ע"ב סוד"ה אמר רב נחמן) ביאר שהמחלוקת היא "אי חשוד לדבר קל הוי חשוד לדבר חמור או לא", ומשמע שהפסול לכולי עלמא הוא מצד חשש שקר, והמחלוקת היא רק בשאלה האם חשוד לדבר קל חשוד גם שיעבור על איסור חמור או לא, והאם מי שעובר על איסורים שבין אדם למקום חשוד גם לעבור על איסורים שבין אדם לחברו.

הנפקא מינה בין שתי ההבנות עשויה להיות במקרה שבו אין גדר פורמלי של עדות: הנימוקי יוסף (סנהדרין ה ע"ב באלפס ד"ה שבועת שוא) סבר שלאביי יש פסול גברא של "רשע", ולכן במקום שאין צורך דווקא בעד כשר ואפילו פסול או אישה כשרים (כגון בעדות אישה), הרי שגם רשע כשר. אולם אם סוברים שמדובר בכל מקרה בחשש שקר, הרי שיתכן שיהיה פסול (אמנם המנחת חינוך מצווה לז ס"ק טו כתב שבאיסורים וכדומה גם רשע דחמס כשר, ותמה על הנימוקי שממנו משמע לא כך).²

גם את שיטת רבא ניתן להבין בכמה כיוונים:

² בכל מקרה, ברור שגם לאביי קיים מסלול פסול נוסף של פסולים, אף על פי שאינם לוקים ואינם בגדר "רשע" אך הם חשודים להעיד עדות שקר, וכפי שציין הרמב"ם (עדות י, ד).

יצוין, שהראשונים נחלקו האם לשיטת אביי פסול רשע הוא גם לגבי עבירות דרבנן: הר"ן (סנהדרין כז ע"א ד"ה והלכתא כוותיה) כתב שלאביי גם בעבירות דרבנן לא צריך רשע דחמס, ולכן גם אוכלי איסורי דרבנן פסולים לעדות. ברם, הב"י (סי' לד) כתב בשם רבנו ירוחם בשם הגאונים, שבעבירה דרבנן שאין בה חימוד ממון – כשר. והב"י תמה שהרי לא בעינן חימוד ממון, אולם ציין שמתוס' בב"מ (עב ע"א ד"ה שטר) אכן משמע כך, שכן תוס' הקשו על שטר שיש בו ריבית, כיצד הוא גובה את הקרן, ובאחד התירוצים כתבו שמדובר בריבית דרבנן, שבה אינם נפסלים שהרי אינם מרויחים, וזאת למרות שלו היה מדובר בריבית דאורייתא היו נפסלים. וציין שאף בעיטור הובאו שתי דעות האם עובר על איסור דרבנן נפסל מדרבנן או שמא לא, ובהסבר הדעה שאינו נפסל כתב: "דלא אשכחן פסולים דרבנן אלא בחשד ממון". ולפי"ז אין גדר של "רשע" באדם שעובר איסורי דרבנן, ולכן אם יש מקום לפסול – זה רק מצד חשש שקר בחשוד על הממון.

1. ניתן לומר שלרבה הפסול הוא רק מחשש שקר, ולכן ברשע שאינו רשע דחמס אין חשש כזה. את הפסול באוכל נבלות לתיאבון אפשר להבין בשני כיוונים:
- א. רש"י שם (ד"ה מומר אוכל) ביאר שהוי רשע דחמס, שכן הוא עובר על איסור נבלה כדי לחסוך כסף, שהרי נבלות שכיחא בזול טפי מדהיתירא.
- ב. לעומתו כתב הר"ף (שם ה ע"א באלפס) שאוכל נבלות לתיאבון פסול משום "כפין ואכיל נבלה כפין נמי ושקיל ארבעה זוזי ומסהיד", כלומר שזהו סוג אחר של חשש שקר, שכן אדם שאינו שולט על יצרו חשוד גם שיתפתה להעיד עדות שקר תמורת תשלום.
- כאמור בשיטת אב"י, גם ההבנה בשיטת רבא שהבעיה היא חשש שקר נעוצה בהמשך הסוגיה, כשהגמרא מעלה שתי אפשרויות בהבנת רבא: או שהוא סובר כרבי יוסי שאיננו פסול, שכן "מקולא לחומרא לא אמרינן", וכשם שמי שרק רע לשמים ולא לבריות איננו נפסל לעדות, הוא הדין שמי שהוזם לדיני ממונות לא יוזם לדיני נפשות, ובפשטות מפני שאינו חשוד לשקר; או שהוא יכול לסבור גם כרבי מאיר, שגם עד זומם הוא רע לשמים ולבריות, בניגוד לאוכל נבלות להכעיס. ומכל מקום משמע שהשיקולים הם מצד חשש שקר.
2. ברם, ייתכן, שלדעת רבא דווקא "רשע דחמס" נחשב רשע, והמחלוקת היא בהגדרת רשע, והדבר מובן במיוחד לפי האפשרות שרבא סובר כרבי מאיר, שיש דרישה ל"רע לשמים ורע לבריות" כדי להיחשב רשע. וייתכן, שכך משתמע גם מגרסת הראב"ן, שגם לרבא אוכל נבלות לתיאבון כשר – אף על פי שיש בו חשש שקר, שכן אין הוא מוגדר "רשע" לכולי עלמא, כיוון שהוא אינו עושה זאת מטעמי רשעות.

פסול רשע בעבירות חמורות

הגמרא מקשה על שיטת רבא מן הברייתא שבה נאמר "אל תשת חמס עד – אלו גזלנין ומועלין בשבועות", שכן "מאי לאו, אחד שבועת שוא ואחד שבועת ממון?", ומכאן שפסול לעדות הוא גם מי שנשבע שבועת שווא, אף על פי שאינו מוגדר כ"רשע דחמס".

ברם, הגמרא דוחה את הקושיה: "לא, אידי ואידי שבועת ממון, ומאי שבועות? שבועות דעלמא", ומשמע שאכן לפי רבא בשבועות שווא אין פסול לעדות, ופסול זה קיים רק לשיטת אב"י, הפוסל לעדות כל מי שמוגדר "רשע".

הראשונים הקשו על כך מהמשנה בשבועות (מד ע"ב), הכוללת את "שכנגדו חשוד על השבועה" בין אלו הנשבעין ונוטלין, ומגדירה מיהו הנחשב לחשוד על השבועה: "אחת שבועת העדות ואחת שבועת הפקדון ואפילו שבועת שוא", ומשמע שגם מי שנשבע שבועת שווא נחשב כחשוד לעניין שבועה, ולכאורה הוא הדין לגבי עדות, ובניגוד לשיטת רבא שבשבועת שווא הוא לא נפסל לעדות שכן אין הוא רשע דחמס!

בפשטות אפשר היה לחלק בין עדות לשבועה: בעדות הוא אכן כשר להעיד, שהרי אין הוא "רשע דחמס", אולם בנוגע לשבועה, לאחר שהוא כבר נשבע שבועת שווא, הרי שמוכח שאין בשבועה שום מבחן לאמינותו, ועל כן הוא לא נפסל דווקא לשבועה.

הראשונים לא חילקו באופן זה, ותוס' (סנהדרין כז ע"א ד"ה מאי, וביתר ביאור בשבועות מו ע"ב ד"ה ואפי' שבועת) תירצו, שלגבי עדות מי שהוא רע לשמים אינו רע לבריות, ולכן רשע סתם שאינו רשע דחמס כשר לעדות, לשיטת רבא. אולם במקרה של שבועה, הרי שמלכתחילה הוא חשוד כרע לבריות אם הוא משקר, ואם ידוע שנשבע שבועת שווא, הרי שהוא כבר גם רע לשמים, ולכן שבועה לא תועיל.

מכל מקום, הנחת היסוד על פי פשט הסוגיה היא שאכן פסול לשבועה לפי רבא איננו פסול לעדות, שכן איננו רשע דחמס.

והנה, מו"ר הרב ליכטנשטיין שליט"א³ העלה אפשרות שגם אליבא דרבא מי שנשבע שבועת שווא פסול לעדות. את הטענה ביסס הרב על שיטת הר"ן בסוגיית חשוד על העריות (שם כו ע"ב), שבה נחלקו האמוראים האם הוא פסול לעדות: לדעת רב נחמן הוא כשר, ולדעת רב ששת – "ארבעין בכתפיה וכשר?!".

הראשונים העלו הסברים שונים בגדרי המחלוקת, אולם לענייננו נציין את הדיון בשאלה באיזו מידה מחלוקת זו מקבילה למחלוקת אביי ורבא בעניין "רשע דחמס". הנימוקי יוסף (ה ע"ב באלפס ד"ה חשוד) כתב בשם הגאונים והרמ"ה (ד"ה אמר רב נחמן, בפירוש הראשון), שלרב נחמן בעיני רשע דחמס, ולפי זה נראה (ובמיוחד מדברי הרמ"ה) שאכן מחלוקת רב נחמן ורב ששת זהה למחלוקת רבא ואביי.

ברם, הר"ן (שם ד"ה אמר רב נחמן) העלה אפשרות שחשוד על העריות פסול גם לרבא:

לפיכך הפירוש הנכון דפלוגתא דרב נחמן ורבי שמעון לא שייכא בפלוגתא דאביי ורבא כלל, דפלוגתא דאביי ורבא היא אי חשוד לדבר קל הוי חשוד לדבר חמור או לא

³ . במאמרו 'בעניין הכשר לעדות של הנשבע לשווא', ממגד הארץ א (תשס"ד) עמ' 9-18; המאמר הופיע גם בספרו מנחת אביב, עמ' 459-467.

דלאביי הוי חשוד ולרבא ל"ה חשוד וכדאמרינן לקמן בפלוגתא דרבי מאיר ורבי יוסי, דודאי המומר לאוכל נבלות אינו רע לבריות ואינו חמור כמעיד עדות שקר שהוא רע לשמים ורע לבריות. ובא על הערוה ודאי אף על פי שנאמר שאינו רע לבריות מכל מקום חמור הוא ממעיד עדות שקר שהוא מחויבי כריתות ומיתות בית דין ודינו שיהיה פסול לעדות אלא משום דרב נחמן הוה מכשיר משום דיצרא דעבירה תקיף ליה טובא ואפשר שיהא חשוד על הערוה ולא יעיד עדות שקר ורבי שמעון השיב לו ארבעין בכתפיה וכשר שמ"מ רשע הוא מעבירה חמורה וגופו פסול לעדות, והלכה כדבריו דרבא קא כוותיה דרשע הוא והתורה אמרה אל תשת רשע עד כלומר רשע בעבירה חמורה אבל בעבירה קלה הרי רבא עצמו מכשיר מומר אוכל נבלות להכעיס.

משמע אפוא, שגם לדעת רבא בעבירות חמורות יש מסלול של פסול גברא של רשע, שאף על פי שאינו רע לבריות, מכל מקום הוא מחייבי כריתות ומיתות בית דין. לאור זאת ניתן לומר שגם שבועת שווא נכללת בין העבירות החמורות, שהעובר עליהן נפסל לעדות כמו חשוד על העריות. התייחסות זו לשבועת שווא עולה מתוך דברי הגמרא בשבועות:

שכל העולם כולו נודעזע בשעה שאמר הקדוש ברוך הוא בסיני 'לא תשא את שם ה' א-להיך לשוא', וכל עבירות שבתורה נאמר בהן 'ונקה' וכאן נאמר 'לא ינקה', וכל עבירות שבתורה נפרעין ממנו, וכאן ממנו וממשפחתו שנאמר 'אל תתן את פיך לחטיא את בשרך'... וכל עבירות שבתורה נפרעין ממנו, וכאן ממנו ומכל העולם כולו שנאמר 'אלה וכחש' (לט ע"א).

וכך גם כתב הרמב"ם בהלכות תשובה: "ושבועת שוא ושקר אף על פי שאין בהן כרת הרי הן מן החמורות" (א, ב), ובהלכות שבועות כתב: "יש בו חילול השם המקודש שהוא גדול מכל העוונות" (יב, ב).

שני סוגי שבועות שווא

ברם, ההצעה שגם אליבא דרבא הנשבע שבועת שווא פסול לעדות עומדת לכאורה בניגוד לפשט סוגייתנו, ממנה משתמע שפסול נשבע שבועת שווא הוא רק אליבא דאביי. האם ניתן אפוא לקיים את ההצעה באופן שהיא לא תסתור את הסוגיה?⁴ להלן נציע פתרון שאכן פותר את הבעיה, ואף נבסס אותו על גישת רש"י בסוגיה. הצעתנו מבוססת על שתי הנחות:

1. המשנה ביומא אומרת: "תשובה מכפרת על עבירות קלות, על עשה ועל לא תעשה, ועל החמורות הוא תולה עד שיבא יום הכפורים ויכפר" (פה ע"ב). בגמרא שם הובאו שתי דעות האם כוונת המשנה היא שתשובה מכפרת על עוונות קלות מתייחסת גם למצוות לא תעשה, אך לא כוללת "לא תשא" שכן כתוב בה "לא ינקה", או שאין חילוק בין הלאוין השונים ועל כולן תשובה לבד אינה מכפרת, וכוונת המשנה היא רק למצוות לא תעשה שנותקו לעשה.

2. יש מקום לדון מה נכלל בשבועת שווא. במשנה בשבועות נאמר: "איזו היא שבועת שווא? נשבע לשנות את הידוע לאדם אמר על העמוד של אבן שהוא של זהב ועל האיש שהוא אשה ועל האשה שהיא איש" (כט ע"א), ומשמע ששבועת שווא היא ביסודה שבועת שקר, אלא שאין היא נכללת בשבועות שקר שכן אין בה פן של הטעיה, וברור לכול שהדברים אינם נכונים.

לעומת זאת, בירושלמי שבועות נאמר שגם שבועה על אמת ידועה היא בגדר שבועת שווא: "חזקיה אמר אהן דמשתבע על תרין דאינון תרין לוקה משום שבועת שווא" (ג, ח), וכן פסק הרמב"ם, שאחד מסוגי שבועות שווא הוא "שנשבע על דבר ידוע שאין בו ספק לאדם שהוא כן, כגון שנשבע על השמים שהוא שמים, ועל האבן זו שהיא אבן, ועל השנים שהם שנים וכן כל כיוצא בזה, שזה הדבר אין בו ספק לאדם שלם כדי לצדק הדבר בשבועה" (שבועות א, ה). לפי הירושלמי והרמב"ם כל שבועה מיותרת היא בגדר שבועת שווא, גם אם אין בה מרכיב של שקר.

⁴ מו"ר הרב ליכטנשטיין הציע שתי דרכים ליישוב הקושיה, אך לענ"ד הדברים נותרו עדיין קשים, עיי"ש.

הגרי"ד⁵ טען שיש מקום להבחין בין שני הסוגים מבחינת החומרה שלהם, על סמך תרגום אונקלוס לפסוק "לא תשא את שם ה' אלהיך לשווא כי לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשווא" (שמות כ, ז). בתרגום הפסוק נאמר: "לא תימי בשמא דה' א-להך למגנא ארי לא יזכי ה' ית דיימי בשמיה לשקרא". כלומר: חלקו הראשון של הפסוק עוסק בשבועה מיותרת, במודל שהוזכר בירושלמי וברמב"ם ('למגנא', כלומר לחינם), וחלקו השני – בשבועה שיש בה שקר.

צירוף שתי ההנחות דלעיל יביא למסקנה שדווקא בשבועת שווא המבוססת על שקר נאמר הביטוי "לא ינקה", המתייחס לחלקו השני של הפסוק, בעוד ששבועת שווא שיש בה אמת וכל הבעיה היא בכך שהיא מיותרת אמנם כלולה באיסור, אך אינה נחשבת בחומרה של "לא ינקה". היות שהסוגיה ביומא הגדירה את חומרת האיסור על פי הביטוי "לא ינקה", מתקבלת אפוא המסקנה שרק שבועת שווא שיש בה גם שקר כלולה בגדר זה ונחשבת כחמורה.

כעת ניתן ליישב את הסתירה שבין סוגייתנו, ממנה עולה שלרבה אין פסול לעדות בשבועת שווא, ובין המשנה בשבועות מד ע"ב שהחשוד על שבועת שווא פסול לשבועה, כמין חומר. כאשר הקשתה הגמרא בסוגייתנו על רבא מהברייתא בעניין "שבועת שווא", כתב רש"י: "שבועת שווא – על העמוד של אבן שהוא של אבן, שבועת שקר – על העמוד של אבן שהוא של זהב". והדברים תמוהים: מדוע הגדיר רש"י שבועת שווא כשבועת אמת שהיא מיותרת – הגדרה שלא מצינו אותה בבבלי אלא בירושלמי בלבד? אולם לפי דרכנו חידושו של רש"י מובן היטב: לדעת רש"י דווקא פסול בשבועת שווא של אמת מהווה קושיה על רבא, שכן בשבועת שווא של שקר גם רבא סובר שמדובר בעבירה חמורה, שנאמר בה "לא ינקה", ועל כן אין מכאן קושיה על רבא.

העובדה שאכן כך היא שיטתו של רש"י עולה גם מפירושו למשנה בשבועות מד ע"ב, שבפשוטות עוסקת בשבועת שווא של שקר, כהמשך למשנה שם כט ע"א שהזכרה לעיל. ואכן, רש"י שם כתב: "ואפי' נחשד על שבועת שווא – שהוא רע לשמים עליה ולא לבריות אעפ"כ הוא נפסל על ידה לשבועה". אין כל ספק, שהניסוח "רע לשמים" מכוון לשיטת רבא בסוגייתנו, שהיא הסוגיה ההלכתית היחידה שבה נזכר מושג זה,⁶ והחידוש הוא כי אף

⁵ דברי הגרי"ד הובאו אף הם במאמרו הנ"ל של מו"ר הרב ליכטנשטיין, אם כי בהקשר אחר.

⁶ פרט לסוגיה זו, המקום היחיד שבו נזכר המושג "רע לשמים" הוא בדברי אגדה בקידושין (מ ע"א).

על פי שרבא בדרך כלל מצריך שיהיה רע לשמים ורע לבריות כדי לפסול לעדות – ולהבנה זו גם לשבועה, הרי שבכל זאת בשבועת שווא הוא נפסל אף על פי שאינו רע לבריות, והדבר מובן אם מבינים ששבועת שווא שיש בה גם שקר היא בגדר עבירה חמורה, שכן נאמר בה "לא ינקה". ומכאן, שגישת רש"י הייתה לחלק בין שני סוגי שבועות השווא, ובשבועת שווא שיש בה גם שקר אכן פסול לעדות לפי שיטת רבא, ומצאנו אפוא ראייה גדולה לטענת מו"ר הרב ליכטנשטיין שליט"א בנושא זה.