

האם רשע נפסל לעדות מחשש שהוא משקר

מבוא

במסכת סנהדרין מתבאר שרשע העובר עבירות נפסל לעדות.¹ נחלקו אב"י ורבא (סנהדרין דף כז, א) האם רק רשע של חמס נפסל או כל רשע, והלכה כאב"י שכל רשע פסול. דנו האחרונים: האם פסילת עדותו של הרשע היא משום החשש שמא הוא משקר בעדותו או שזו גזרת הכתוב? השאלה אינה מהו **טעם** הדין, שכן להלכה לא דורשים טעמא דקרא. אבל לפעמים גדרי הדין נקבעים לפי הטעם,² והשאלה היא האם **גדר הפסול** הוא משום חשש משקר, ולכן נפסל רק מי שעבר עבירה כזו שיוצרת חשש שקר בעדות, או שמא הפסילה היא תמיד, גם כשעבר עבירה שאינה גורמת לנו לחשוד בעד שישקר.³

המאמר יתמקד בשיטת נמוקי יוסף, ובפרשנות של קצות החושן לשיטה זו. קצות החושן מסיק מדברי נמוקי יוסף שיש להבחין בין סוגי העבריינים: רשע דחמס פסול מטעם חשש משקר, ואילו רשע שאינו של חמס פסול מטעם גזרת הכתוב. טענתי במאמר תהיה שמסתבר לפרש את דברי נמוקי יוסף באופן שונה, וכל רשע פסול מטעם חשש משקר. בסיום המאמר אדון במסקנה אפשרית מהשאלה אם רשע פסול מטעם חשש משקר ביחס לפסילת עדות של חילוני בימינו.

מחלוקת האמוראים לגבי מומר להכעיס

בבבלי סנהדרין דף כז, א מובאת מחלוקת האמוראים לגבי מומר להכעיס:

1. המשנה בסנהדרין (בבלי דף כד, ב) מונה רשימה של עבריינים הפסולים לעדות. בגמרא (דף כה, ב) ישנן ברייתות המוסיפות על הרשימה המקורית, ובסוגיות הגמרא (דפים כד, ב-כז, ב) ישנה הרחבה נוספת, ומסקנת הדברים על פי סוגיות הגמרא היא שכל יהודי העובר במזיד עבירות נחשב רשע ופסול לעדות. הפסילה היא מדאורייתא, ומתבססת על דרשת הכתוב (מכילתא, בבלי סנהדרין כז, א) את הפסוק: "אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס" כאילו נכתב: אל תשת רשע עד, אל תשת חמס עד.
2. נושא זה של דרישת טעמא דקרא לעומת הגדרת הדין ראוי ליתר הרחבה, אבל אין כאן המקום להאריך.
3. האחרונים האריכו לדון בשאלה זו. כדי לא להאריך מדי לא אסכם במאמר הנוכחי את כל דבריהם, ואציין לדבריהם רק כאשר הדבר נדרש לדיון שבמאמר.

מומר⁴ 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.

פירוש רש"י

לפי רבא, שפוסל רק רשע דחמס, מדוע אוכל נבילות לתיאבון פסול? הרי אכילת נבילה אינה גזל וחמס! כתב רש"י: "דכיון דמשום ממון קעביד, דהא [=בשר הנבילה] שכיחא בזול טפי מדהיתירא, הוה ליה כרשע דחמס ופסול לעדות". בהמשך כתב רש"י (ד"ה ומלוי רבית): "ומיהו [=האוכל נבילות] לתיאבון כגזלנין ומלוי ריבית דמו, דמשום ממון קעביד, הלכך חשוד למישקל שוחדא ואסהודי שקרא". לפי רש"י אוכל נבילות לתיאבון נחשב כמו רשע דחמס, כיוון שהמניע לעבירה הוא הרצון להרוויח כסף.⁵ הרש"ש מעיר על דברי רש"י:

משמע דאם אינו אוכל רק היכא דאינו מוצא כלל [=בשר] דהתירא [=אפילו במחיר יקר] כשר [=לעדות לפי רבא, שהרי אינו עובר עבירה מחמת חימוד ממון, ומוכן לשלם גם מחיר יקר עבור אכילת בשר כשר, ומה שגרם לו לעבור ולאכול בשר נבילה אינו הרווח הכספי, אלא תאוות הבשר]. ותמוה, דבכל מקום בש"ס פירש [=רש"י את המונח 'מומר אוכל נבילות לתיאבון' שאוכל נבילות] אם אינו מוצא דהתירא [=ולא פירש שמוצא, אלא שבשר השחוטה יקר יותר], עי' ריש חולין. ועוד [=קשה על פירוש רש"י כאן], ליפלגו [=אביי ורבא] בלתיאבון גופיה [=באופן שאוכל נבלה רק כאשר אינו מוצא כלל דהתירא, שאז אינו אוכל מחמת חימוד ממון, ואין זה רשע דחמס]. ודוחק לומר דבאינו מוצא כלל גם לאביי כשר. ומלשון הרי"ף והרא"ש שהעקתתי לעיל משמע גם כן דאפילו אינו מוצא כלל פסול, דכמו שתאוות הבשר מעבירתו על הדת, כן תעבירו חמדת הממון. ונפשו של אדם מחמדתו ביותר כדאיתא בשלהי מכות. וכן משמע לעיל בתד"ה החשוד (וע"ש בני"י) ולעיל (ט ב) בד"ה לרצונו.

הרש"ש מקשה על רש"י שתי קושיות:

1. המונחים מומר לתיאבון ומומר להכעיס נמצאים בעוד סוגיות בש"ס, בעבודה זרה (כו, ב) ושם פירש רש"י:

4. בכתבי היד ודפוסים ישנים הגירסה היא 'משומד', (על פי אתר 'פרידברג'). ורק בדפוס וילנה שונה ל'מומר', כנראה מאימת הצנזורה.
 5. וכן פירשו תלמיד הרמב"ן ור"י אלמדארי כאן.

לתיאבון – כשאין להם בשר. אבל אינו מופקר להיות איסור והיתר לפניו להניח היתר ולאכול איסור, ואם עושין כן זה להכעיס. (בסוגיה שם מוכח שזהו הפירוש).

בחולין (ג, א) פירש רש"י:

לתיאבון – כי לא משכח היתר אכיל נבילות, ומאחר שהסכין בדוקה ונתונה בידו שחיט שפיר, דכל כמה דמצי למיכל היתירא לא אכיל איסורא, וכי אין לו סכין בדוק לא טרח להדורי בתר סכין יפה אם זו פגומה.

בשני המקומות הללו פירש רש"י שאוכל לתיאבון משום שאינו מוצא בשר כשר. מדוע שינה כאן רש"י את פירושו, ופירש שניתן למצוא בשר כשר אלא שהוא יקר יותר?

2. אם כדברי רש"י כאן שרק מי שאוכל נבילות כדי להרוויח כסף נחשב רשע דחמס, אז כאשר רצתה הגמרא להביא מקרה שאינו רשע דחמס, שבו נחלקו אביי ורבא, יכלה הגמרא להביא מקרה שאוכל נבילות כאשר אינו מוצא בשר כשר (ולא לדבר על מקרה נדיר יותר, שיהודי אוכל נבילות להכעיס).

נראה לי ליישב את שתי השאלות. המונח 'מומר אוכל נבילות לתיאבון' משמעו כל מי שאוכל מחמת התיאבון (בין אם עושה זאת מחמת שאין בשר כשר כלל, ובין אם אוכל נבילות משום שהבשר הכשר יקר יותר), והניגוד שלו הוא רק מי שאוכל נבילות להכעיס, כלומר שאינו מתחשב כלל ברצון ה', גם כאשר יכול להשביע את רעבונו באמצעות בשר כשר. לכן פירש רש"י ברוב הסוגיות באופן שמתאים לפשט המלים. גם תוכן הסוגיה במסכת עבודה זרה מוכיח שהאבחנה היא בין האוכל נבילה להכעיס את ה' (שעליו ישנה דעה בסוגיה שם שנחשב מין, ומתייחסים אליו בחומרה גם שלא להשיב לו אבדה), ובין העובר מחמת התיאבון.⁶

רק בסוגיה בסנהדרין פירש רש"י שתיאבון הוא כאשר אוכל נבילות מחמת חימוד ממון, כיוון שבסוגייה כאן מבואר שהאוכל נבילות לתיאבון נחשב רשע דחמס. שיטת רש"י בכמה מקומות⁷ שהגדרת רשע דחמס היא מי שעובר עבירה מחמת

6. ואין נפקא מינה לגבי סברה זו האם עובר מחמת רצון להרוויח כסף או מחמת התאוה לבשר.

7. כד, ב במשנה ד"ה וסוחרי שביעית; כה, א ד"ה לוח בריבית; כז, א ד"ה ומלוי רבית. וראה גם רש"י כו, ב ד"ה כשר לדעות, שמפרש שחשוד על העריות כשר לעדות משום שאינו רשע דחמס, וזה בהתאם לשיטתו שעבירה מחמת יצר שאינו חימוד ממון אינה נחשבת חמס, ואכמ"ל.

חימוד ממון. לכן רק מי שאוכל נבילות מחמת חימוד ממון פסול לעדות גם לפי רבא (ואם אוכל נבילות רק כאשר אין בשר כשר אינו נפסל לפי רבא). לפי רש"י השתמשו אביי ורבא (או עורכי התלמוד) במונח שכבר היה מוכר מסוגיות אחרות – מומר לתאבון ומומר להכעיס, ומסתבר שהמקור הוא במימרה של רבא בחולין: "ישראל מומר אוכל נבילות לתיאבון, בודק סכין ונותן לו ומותר לאכול משחיטתו".⁸ שני חיזוקים לדבר: א. המונח מומר⁹ מתייחס לאדם הנוהג באופן קבוע בעבירה מסוימת. בסוגיה בחולין הדבר משמעותי – אע"פ שידוע שדרכו לאכול נבילות, ניתן לאכול משחיטתו. אבל בסוגיה בסנהדרין פוסלים עברין גם על סמך עבירה חד-פעמית, והלשון 'משומד' אינה מתאימה. לכן נראה שהמונח הושאל מהסוגיה בחולין. ב. בסוגיה בסנהדרין אין סיבה לדבר דווקא על אכילת נבילות, וניתן היה לבחור דוגמאות רבות של עבירה הפוסלת לעדות. אלא שמקור הביטוי מהסוגיה בחולין, שבה הדיון הוא אם ניתן לסמוך על שחיטה ששחט המומר לאכול נבילות.

בכך מיושבת גם שאלתו השניה של הרש"ש, שיכלה הגמרא להציג את מחלוקת אביי ורבא גם באוכל נבילות לתיאבון גופא – באופן שאין בשר כשר כלל (שלא נחשבת עבירה מחמת חמס). הגמרא כאן רצתה להשתמש במונחים מוכרים מסוגיות אחרות: מומר לתיאבון/להכעיס (כדרכה של הגמרא להשתמש במונחים המוכרים מסוגיות אחרות), ואילו ההבחנה בין אוכל נבילות מחמת חמדת ממון (שבשר הנבלה זול יותר) ובין אוכל נבילות מחמת רעב (כשאינן כלל בשר כשר) אינה מופיעה בהקשרים אחרים.

גרסת הראשונים

בגמרא (דפוס וילנה) הגרסה: "מומר אוכל נבילות לתיאבון – דברי הכל פסול", ללא שום הסבר מדוע האוכל נבילות לתיאבון פסול אפילו לפי רבא (המכשיר אוכל נבילות להכעיס). אבל רבנו חננאל והרי"ף (ובעקבותיו הרא"ש שדרכו להעתיק את לשון הרי"ף) מוסיפים בגמרא הסבר: "כפין ואכיל נבלה, כפין נמי ושקיל ארבעה זוזי ומסהיד". גרסה זו מופיעה גם אצל הרבה ראשונים, ולצורך המאמר הנוכחי כדאי להדגיש שגם נמוקי יוסף¹⁰ גורס כך בגמרא.

8. שם לא מוזכר אוכל נבילות להכעיס. בהוריות דף יא מביא רב"ח בשם רבי יוחנן אבחנה בין אכל חלק לתאבון או להכעיס, וכן בהמשך שם ובאת אבחנה זו בשם רב אחא ורבינא.
9. או 'משומד' כפי שמופיע בכתבי היד, ראה הערה לעיל.
10. מסכת יבמות דף ז, א מדפי הרי"ף.

בשו"ת הרשב"ש (סימן תריב) מדגישי¹¹ שאין זה חלק מלשון הגמרא עצמה, אלא תוספת של הרי"ף. אבל ההסבר מופיע כבר בתשובות הגאונים¹² וברבנו חננאל, כך שאם זו תוספת מאוחרת, מקורה בספרות הגאונים, ולא בדברי הרי"ף מדעת עצמו.

מלשון יד רמ"ה והמאירי (שקדמו לרשב"ש) מבואר שאצלם המשפט היה חלק מכתב היד של הגמרא עצמה. גם בכל כתבי היד שבידינו לסוגיה בסנהדרין (על פי אתר 'פרידברג') ההסבר מופיע בתוך הטקסט של הגמרא. נראה שכבר בתקופת הראשונים היו כתבי יד שגרסו משפט זה כחלק מטקסט הגמרא, וחלק שלא גרסו (ואלו עמדו בפני הרשב"ש).

כפי שהעיר הרשב"ש בהגותו, הסבר זה מניח שהמומר אוכל נבילות לתיאבון בגלל רעבון (כאשר אין בשר כשר), ולא בגלל רצון להרוויח כסף (כאשר הבשר הכשר יקר יותר). נראה שהסבר זה בגמרא אינו מתאים לפירוש רש"י, שלפיו רק עבירה מחמת חימוד ממון מחשיבה כרשע דחמס. אבל מתאים יותר לפשט המילה 'לתיאבון'. נראה שכך הבינו את המקרה כאן גם תוס' לעיל (כו, ב ד"ה החשוד, שדימו חשוד על העריות לאוכל לתיאבון), וכן בתוס' (ט, ב ד"ה לרצוננו, שכתבו: "כמו רשע דחמס הוא", כלומר כל עבירה שנובעת מפיתוי היצר היא באותה דרגה כמו רשע דחמס, ואין צריך דווקא חימוד ממון, שכן מי שמסוגל לעבור עברה מחמת תאוה, עלול גם להעיד שקר מחמת כך).

מסתבר שרש"י בסוגיה, שכתב: "הכי גרסינן: מומר אוכל נבילות לתיאבון דברי הכל פסול", רומז למחלוקת זו שבין הגרסאות, והוא מעדיף שלא לגרוס את תוספת ההסבר בגמרא, שכן לשיטתו הפסילה לפי רבא היא רק בגלל שאוכל נבילות מחמת הרווח הכספי, ולא כאשר אוכל נבילות מחמת רעב.

מסקנה: נראה שנחלקו הראשונים (בדעת רבא, שאין הלכה כמותו) שפוסל רק מומר לתיאבון. לדעת רוב הראשונים אם אוכל נבלה מחמת רעב (בלי קשר לכסף) פסול, ונחשב רשע דחמס, ולדעת רש"י רבא לא יפסול, ורק אם אוכל נבילות מחמת חימוד ממון פסול.

דברי נמוקי יוסף

הנמוקי"י כאן כתב:

ותלמודא פסק כאביי דלא בעינן רשע דחמס.

11. כמה פעמים במהלך המו"מ שבתשובה, והסכים עמו הרב השואל.

12. גאונים קדמונים סימן א, שערי צדק ח"ד ש"ז סימן כה.

לאבוי לא הוי טעמא משום דעבירה קא עביד הוא, אלא טעמא דאבוי משום דרשע הוא ורחמנא פסליה לעדות, דכתיב: אל תשת רשע עד. אבל בעלמא בשאר איסורים דלא שייך עדות, דאפילו עד אחד כשר בהם ואפילו אשה, ליכא למפסליה [=לרשע].

לשון נמוקי יוסף קצת קשה¹³: א. הלשון "דעבירה קא עביד הוא" מסורבלת. ב. הניגוד בין פסילה "משום דרשע הוא" ובין פסילה "משום דעבירה קא עביד" אינו מובן: הרי הסיבה שהעד מוגדר כרשע היא משום "דעבירה קא עביד"! (היה ראוי שיכתוב נמוקי יוסף: 'לאבוי לא הוי טעמא משום דחדשדינן דילמא משקר, אלא משום דרשע הוא ורחמנא פסליה...').

מתוך עיון בצילום של דפוס ראשון של הנמוקי יוסף (קושטא רסט) מתברר שיש שיבוש בגרסתנו, והגירסה הנכונה היא: לאבוי לא הוי טעמא משום דעביד הא עביד הא. (ביטוי שמופיע בגמרא בקידושין דף מ, א, ומשמעותו: מי שכבר עובר עבירה א', יעבור גם על עבירה ב' משום שהן שקולות). כוונת דברי הנמוקי יוסף היא שהפסילה אינה משום שאנו מניחים שמי שאוכל נבילה (להכעיס) יעבור גם על איסור של עדות שקר, אלא הפסילה מתבססת על כך שהתורה פסלה אותו לעדות.

דברי קצות החשן

עיקר המאמר יעסוק בדברי קצות החשן, לכן אביא כאן את דבריו (סימן מו, ס"ק יז) במלואם. השו"ע (חו"מ מו, לד) כתב:

חתם השטר קודם שנעשה גזלן, ונעשה גזלן, הוא אינו יכול להעיד על כתב ידו. אבל אם אחרים מעידים שמכירים חתימתו וראו חתימתו שבשטר זה קודם שנעשה גזלן, כשר. אבל אם לא ראוהו עד אחר שנעשה גזלן, לא, דאיכא למיחש שמא עתה זייף וחתם.

על כך כתב קצות החושן (ס"ק יז):

זייף וחתם - ועיין בית יוסף (מחודש) [סעיף] ל' בשם מישורים (נתיב ב' ח"ו יג, ע"ג) ז"ל: וכן הדין בעד זומם, וכתבו התוס' יש להסתפק אם נפסל בשאר עבירות שאינו חמס אם נפסל בכך. עכ"ל. והיינו משום דרשע דחמס חשוד לאותו דבר וחדשדינן למשקר בשביל הנאת ממון, ומשום הכי חיישינן שמא עתה זייף וחתם, אבל רשע דאינו חמס אף על גב דפסול מצד גזירת הכתוב דכתיב: "אל תשת רשע עד" (סנהדרין כז, א), אינו אלא מצד גזירת הכתוב כמו פסול קרוב, דהא חשוד לדבר אחד

13. כבר העיר בחידושי רבי שמואל רוזובסקי סימן יא שהנוסח שלנו מגומגם.

אינו חשוד לדבר אחר, וכיון דאינו אלא מצד גזירת הכתוב אבל לא משום חשוד למשקר א"כ הרי הוא כמו קרוב דלא בעינן הוחזק כתב ידו קודם שנעשה קרוב. וכן נראה, דאינו אלא כמו פסול קרוב אם הוא רשע דאינו חמס. וכן משמע מדברי הנימוק"י פרק זה בורר (סנהדרין ה, ב בדפי הרי"ף) ז"ל: שבועת שוא על עמוד של אבן שהוא של זהב, ואף על גב דלאו רשע דחמס הוא. ותלמודא (שם כז, א) פסק כאביי דלא בעינן רשע דחמס, (ו)לאביי לא הוי טעמא משום דעבירה קא עביד, אלא טעמא דאביי משום דרשע הוא ורחמנא פסליה לעדות דכתיב אל תשת רשע עד, אבל בעלמא בשאר איסורין דלא שייך עדות דאפילו עד אחד כשר בהם ואפילו אשה ליכא למיפסליה. עכ"ל. ומבואר דאע"ג דהגזלנין וחמסנין פסול בעדות אשה, אפילו הכי רשע דאינו חמס כשר בעדות אשה, ומשום דאינו חשוד למשקר כמו גזלן וחמסן נאמן, ואין פסולו אלא מצד גזירת הכתוב כמו קרוב דפסלה תורה. וא"כ רשע דאינו חמס שחתם עד שלא נעשה רשע ואח"כ נעשה רשע דינו כמו חתם עד שלא נעשה חתנו בסעיף שאח"ז. ועיין מה שכתבתי בסימן נ"ב (סק"א).¹⁴

שלושה חידושים של קצות החושן

קצות החושן הסיק מדברי נמוקי יוסף שלושה חידושים:
 א. פסול של רשע הוא גזירת הכתוב (בדומה למה שאומרת הגמרא ב"ב קנט ביחס לפסילת עדותו של קרוב).
 ב. פסול רשע של חמס שונה מפסול רשע רגיל, והוא מטעם חשש שהוא משקר.
 ג. לפי נמוקי יוסף רשע שאינו של חמס כשר להעיד בעדות אשה (שמת בעלה), ורק רשע דחמס פסול.
 בהמשך המאמר בכוונתי להשיג על שלוש מסקנות אלו.

האם רשע כשר לעדות אשה?

תחילה אדון בחידוש השלישי של קצות החושן. נמוקי יוסף (המובא לעיל) כתב:
 אבל בעלמא בשאר איסורים דלא שייך עדות, דאפילו עד אחד כשר בהם ואפילו אשה, ליכא למפסליה [=לרשע].

קצות החושן הבין שכוונת הנמוקי יוסף המכשיר עדות של רשע "בשאר איסורים" היא להכשיר רשע לעדות אשה (שמת בעלה), כשם שמכשירים לעדות זו עד אחד ואשה.

14. שם חזר על יסוד דבריו כאן.

יש בדבר חידוש. כידוע, עד אחד כשר להעיד בעדות אשה, וגם קרוב משפחה ואשה כשרים (שו"ע אה"ע יז, ג). אבל גזלן דאורייתא פסול (יבמות כה, ב): "אמר רב מנשה: גזלן דדבריהם כשר לעדות אשה, גזלן דדברי תורה פסול לעדות אשה", (שו"ע שם). האם שאר עבריינים פסולים לעדות אשה (כמו גזלן), או כשרים (כמו קרוב)?

הרי"ף (יבמות דף מו, ב) כתב: "ושמענין מהא דרשע פסול לעדות אשה", וכן הרמב"ם (גירושין יב, יז) כתב: "וכן הפסול בעבירה מן התורה אם בא להעיד לאשה שמת בעלה אינו נאמן", וכן השו"ע (אה"ע יז, ג) פוסל כל רשע לעדות אשה. משמע מלשונם שכל עבריין פסול לעדות אשה. לדברי קצות החשן הנמוקי יוסף חולק על הראשונים הללו, ומכשיר.

בספר קהלת יעקב¹⁵ אכן העיר על דברי השו"ע:

"אבל פסולי עדות מדאורייתא" - משמע לכאורה מלשון הפוסקים דכל הפסולין המבוארים בסימן ל"ד בחושן משפט דפסולים מדאורייתא פסולין לעדות אשה. אבל הנ"י פרק זה בורר וכן בפ"ז דיבמות¹⁶ כתב בהדיא דכל שאינו רשע דחמס אינו פסול רק משום גזרת הכתוב דאל תשת רשע עד, ולכן באיסורין דאין צריך עדות, דאפי' אשה כשירה הוא הדין רשע שאינו של חמס. וכן בב"י סימן כ"ח נסתפק בהאי סברא אי רשע שאינו של חמס כשר. ומהתימא שלא הזכירו [=הפוסקים] כאן דברי הנ"י אחרי שלא נמצא חולק, ע"ש.

ואף שבנ"י בפ"ב דיבמות כתב דברוצח פסול אף אליבא דרבא דבעינן רשע דחמס [=משמע שפוסל לעדות גם רשע שאינו של חמס]? היינו מטעם שכתבו הפוסקים דהוי רשע דחמס כל מה דעביד להנאתו, וכן הורג נפש אין לך רע לבריות יותר מזה והוי כרשע דחמס. ואע"ג דלשון הנ"י לא משמע כן ע"ש, ע"כ איהו דחיק ומוקי אנפשיה. וא"כ צ"ע למה העלימו האחרונים דברי הנ"י ולא הביאו? ויש להחמיר בזה.¹⁷

15. לבעל נתיבות המשפט, על אה"ע סימן יז סעיף ג, הובא (חלקית) בפתחי תשובה שם (ס"ק יח).

16. אינני יודע לאיזה נמוקי יוסף ביבמות כוונתו. גם בשו"ע מהדורת פריעדמאן (אה"ע יז בהערות על פתחי תשובה ס"ק יח) כתבו שלא מצאו את דברי הנמוקי"י בפ"ז דיבמות, וגם שקצוה"ח הביא רק נמוקי"י סנהדרין.

17. נראה כוונתו: אם העיד רשע שאינו גזלן שמת הבעל יש לחשוש לשיטת הנמוקי יוסף הסובר שעדותו מועילה, ולכן אם נישאה לאחר תצטרך ממנו גט (אבל בוודאי אין לסמוך לקולא על דעת הנמוקי יוסף נגד דעת השו"ע).

גם בשו"ת רע"א (תנינא סימן מז) מביא את דברי הנמוקי יוסף וקצות החושן כשיטה שלפיה ניתן להסתמך על עדות של רשע לעניין מות הבעל (בניגוד לפסיקת השו"ע, ורצה מתחילה להשתמש בשיטת נמוקי יוסף כסניף להקל). מצאתי אחרונים שפירשו שנמוקי יוסף לא התכוון להכשיר רשע לעדות אשה, וכוונתו (במלים "אבל בשאר איסורים") לעדות על איסורים שאינם דבר שבערוה (שבהם עד אחד כשר מעיקר הדין, וגם פסולי עדות כשרים). מנחת חינוך (מצוה לז אות ד) כתב:

שוב בא לידי ספר קהלת יעקב, וראיתי שהקשה על הש"ע אה"ע למה השמיטו הפוסקים ד' הנ"י דרשע דלאו חמס כשר לעדות מיתת הבעל? ובאמת בני"י מבואר רק לענין איסורים, אבל בעדות אשה באמת פסול, כמו שכתבתי.

גם נתיבות המשפט (מו, יז) סבר תחילה כמו קצוה"ח (וכדברי עצמו בספר קהלת יעקב) שנמוקי יוסף חולק על פסיקת השו"ע, ומכשיר רשע לעדות אשה. אבל במהדורה בתרא של נתיבות המשפט כנראה שינה דעתו, וכתב:

ולעדות אשה אף הנמוקי"י מודה דאינו נאמן, דחשוד שנתן עיניו בה, כמבואר ביבמות ובאבן העזר (סי' יז) דכל פסול דאורייתא פסול לעדות אשה.

גם קרן אורה מסכת סנהדרין (כז, א) כתב:

וכתב הנימוקי יוסף (ה' ע"ב בדפי הרי"ף) והלכה כאב"י דלא בעינן רשע דחמס ולאב"י לא הוי (טירחא) [טעמא] משום דעבירה קעביד, אלא משום דרשע הוא, והתורה אמרה אל תשת כו', אבל היכא דלא שייך עדות, כמו בשאר איסורין דעד אחד כשר ואפילו אשה ליכא למיפסליה עכ"ל, משמע מדבריו דכל עדות שהאשה כשרה לה אף פסולי דאורייתא כשרים לה, ובר"ה (כ"ב ע"א) אמרינן דדוקא גזלן דדבריהם כשר, אבל גזלן דאורייתא פסול לעדות אשה!?

וי"ל דדוקא לענין עדות אשה, דמן התורה בעי עדות גמורה, ורבנן הוא דאקילו בה, ע"כ לא הקילו אלא בגזלן דרבנן, אבל בשאר מילי שהאשה כשרה בהם מן התורה אף גזלן דאורייתא כשר לה.

גם קרן אורה הבין שלגבי עדות אשה לא אמר נמוקי יוסף את דבריו (היות שבעדות אשה מעיקר דין תורה גם אשה ועבד לא נאמנים, ורק רבנן הקלו), אלא רק בנושאים שהאשה כשרה להם מעיקר הדין הכשיר נמוקי יוסף עדות של רשע. נראה להוסיף על דבריו: בעדות אשה גם לאחר שתקנו חכמים להכשיר עד אחד וקרוב, מכל מקום יש לזה גדר עדות וצריך אמירה של העדים בפני בית דין כדי להתיר את האשה. אבל עד אחד נאמן באיסורים גם ללא הגדה בבית דין, ואין לזה גדר עדות.

הוכחות שרשע פסול לעדות אשה

נראה לענ"ד להוכיח מכמה מקורות שגם נמוקי יוסף לא הכשיר רשע לעדות אשה (בניגוד לפרשנות קצוה"ח וקהלת יעקב ורע"א):

1. נימוקי יוסף יבמות דף ז עמוד א:

גזלן דאורייתא פסול לעדות אשה. ומיהו מסיח לפי תומו כשר הוא, ואפילו היה פסול בעבירה של תורה. וכן כתב רי"ף ז"ל פרק האשה רבה.¹⁸ ודין הוא, דלא גרע מעובד כוכבים מסיח לפי תומו.

מלשון נמוקי יוסף "ואפילו היה פסול בעבירה של תורה" (ולא כתב בגזל מן התורה) משמע שפוסל כל העובר עבירה של תורה (ורק מסיח לפי תומו כשר).
2. נמוקי יוסף יבמות דף מו עמוד ב:

תנן התם בפרק כיצד אשת אחיו (דף כה א): המביא גט ממדינת הים ואומר בפני נכתב ובפני נחתם לא ישא את אשתו. מת הרגתיו הרגנוהו לא ישא את אשתו. ר"י: אומר הרגתיו לא תנשא אשתו, הרגנוהו תנשא אשתו. [=ומדייקת הגמרא שם:] מת הרגתיו לא ישא את אשתו - הוא ניהו לא ישא את אשתו, אבל לאחר תנשא, ולא אמרי' רשע הוא והתורה אמרה "אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס" - אל תשת רשע עד. וקי"ל כרבא דאמר: אדם קרוב אצל עצמו ואין אדם משים עצמו רשע. וש"מ [=מהסוגיה שם] דרשע פסול לעדות אשה.

וגרסי' בר"ה בפ"ק (דף כב א): אמר רב מנשה: זאת אומרת גזלן דדבריהם כשר לעדות אשה, גזלן דדברי תורה פסול לעדות אשה. ובפרק כיצד אשת אחיו (דף כה ב) נמי אקשינן מינה: והא אמר רב מנשה גזלן דדבריהם כשר לעדות אשה, גזלן דד"ת פסול לעדות אשה. שמעינן מינה דפסול דדברי תורה הוא דפסול לעדות אשה, אבל פסול דרבנן כגון משחק בקוביא וחביריו כשרים לעדות אשה.
ומסתברא דפסול מד"ת מסיח לפי תומו משיאין אשה על פיו, דלא גרע מכותי. ע"כ [=דברי הרי"ף].

ואף על גב דעבד ואשה ושפחה פסולים לעדות מן התורה ומשיאין על פיהם? טעמא משום שאינם פסולין מחמת עבירה.

מבואר מלשון הנמוקי יוסף (בשני המקומות שהדגשתי) שכל רשע שפסול מחמת עבירה פסול לעדות אשה, ורק עבד ושפחה אע"פ שפסולים מן התורה נאמנים לעדות אשה, משום שאינם פסולים מחמת עבירה.

18. דף מו, ב מדפי הרי"ף.

מה ההבדל בין הפסול מחמת עבירה ובין הפסול שלא מחמת עבירה? בחידושי הרשב"א שם (יבמות קכב, ב) הסביר ביתר הרחבה:

גרסינן בר"ה בפ"ק (כ"ב א') ומייתנין לה נמי במכלתין בשלהי פרק כיצד (כ"ה ב'):
א"ר מנשה: זאת אומרת גזלן דדבריהם כשר לעדות אשה, אבל פסול מדברי תורה פסול לעדות אשה.

וכתב רב אלפסי ז"ל דמכל מקום אם מסיח לפי תומו משיאין אשה על פיו, דלא גרע מעכו"ם. ע"כ. ועבד ושפחה אף על פי שהן פסולין לעדות דבר תורה מ"מ אינן נפסלין בעבירה וכשרים הם, דנאמנים הם בעלמא למלתייהו כנשים, אבל הפסול בעבירה נגרע מערכו שהיה נאמן, ומחמת פסולו אין מאמינן אותו בעדותו אפילו כנשים.

וכן כתב הריטב"א ראש השנה דף כב עמוד א':

זאת אומרת גזלן מדבריהם כשר לעדות אשה. פירוש: להשיא אשה על עדות אחד מאלו שהעיד במיתת בעלה. ודוקא גזלן של דבריהם, אבל גזלן של תורה פסול לעדות אשה **שיש לו ריעותא מגופו דמסהיד בשקרא, שלא הכשירו בו מפסולי דאורייתא אלא אשה ועבד שפסולין בגזירת הכתוב והם נאמנים במילי דעלמא גבי ברייתא**,¹⁹ ומיהו אפשר דבמסיח לפי תומו אפילו גזלן של תורה כשר לעדות וכדמכשרינן בגוי המסיח לפי תומו, וכן כתב הרי"ף בשילהי מסכת יבמות.

מבואר ברשב"א וריטב"א שהסברה להחמיר יותר בפסול מחמת עבירה לעומת עבד ושפחה ואשה היא מחמת שנגרע מערכו שהיה נאמן. נראה שזו גם סברת נמוקי יוסף (למרות שלא פירש). לפי זה מבואר שפסול רשע מחמת עבירה גם כשאינו חמס הוא מחמת חשש משקר, ולכן מבחינים בינו ובין עבד ואשה, שאין בהם חשש משקר.

3. לענ"ד דברי נמוקי יוסף שאובים מדברי הרשב"א בתשובה,²⁰ וזאת בשל הלשון הדומה.²¹

קטעים מתוך שו"ת הרשב"א (חלק א	נמוקי יוסף
סימן תל)	

19. הערת המגיה בחידושי הריטב"א: ר"ל אצל הבריות.

20. שו"ת הרשב"א ח"א סימן תל. התשובה נמצאת בנוסח קצת מקוצר בשו"ת הרשב"א ח"א סימן תרפז. לענ"ד גם התשובה בח"א סימן תל היא עיבוד - אולי של הרשב"א עצמו - של תשובת הרשב"א ח"א סימן שטו, והסבתה מדיון על מקרה מסוים לדיון עקרוני.

21. דרכו של נמוקי יוסף ללקט, ואין דרכו לחדש חידוש גדול כל כך - שרשע כשר לעדות אשה - ללא שיציין זאת כחידוש.

<p>ותלמודא פסק כאביי דלא בעינן רשע דחמס. לאביי לא הוי טעמא משום דעביד הא עביד הא, אלא טעמא דאביי</p>	<p>שאלת מי שהוא מפורסם /חשוד/ באחת מן העבירות שבתורה, אם נאמן באיסורין אם לאו? תשובה: נאמן הוא בשאר האיסורין, דהא קיי"ל בפר' קמא דחולין (דף ה') דמשומד /דמומר/ לדבר אחד לא הוי משומד /מומר/ לכל התורה... וכל שכן אם עושה לתאבון... ומה שאמרו דגזלנין אפילו דרבנן פסולין לעדות ולאחר הכרזה, וגזלן דאוריית' פסול אפי' שלא בהכרזה? היינו לעדות דעלמ' שצריכה עדות כשרי' שנים,</p>
<p>משום דרשע הוא ורחמנא פסליה לעדות, דכתיב: "אל תשת רשע עד".</p>	<p>מדכתיב (שמות כ"ג) "אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס".</p>
<p>אבל בעלמא בשאר איסורים דלא שייך עדות, דאפילו עד אחד כשר בהם ואפילו אשה, ליכא למפסליה.</p>	<p>אבל באיסורין, שאפילו אשה ועבד ושפחה כשרין בהן, אפי' משומד /מומר/ לדבר אחד כשר לדבר אחר שלא הוא...</p>

דברי נמוקי יוסף: "אבל בעלמא בשאר איסורים, דלא שייך עדות, דאפילו עד אחד כשר בהם ואפילו אשה" מקבילים לדברי הרשב"א: "אבל באיסורין, שאפילו אשה ועבד ושפחה כשרין בהן". ובתשובת הרשב"א ברור מגוף התשובה שהדין הוא בעדות על כשרות המאכל (ולא בעדות אשה).²²

22. מקור אפשרי נוסף לדברי נמוקי יוסף הוא מדברי תוס' בכורות דף לו, א ד"ה אימר: "אלא אפילו במוחזק עובר על דבר אחד לא הוי חשוד על כל התורה כולה. ואף על גב דבפרק זה בורר (סנהדרין דף כז.). אמר אביי: עבריין אוכל נבילות להכעיס פסול לעדות, ומוקים לה כרבי מאיר וקיימא לן כוותיה דהוא מייע"ל קג"ס? היינו דוקא לענין עדות דרחמנא אמר "אל תשת רשע עד", אבל בשאר מילי לא חשיד". אבל נראה יותר שמקור דברי הנמוקי יוסף מתשובת הרשב"א, שלשונו דומה יותר לדברי נמוקי יוסף.

הוכחות שרשע פסול מחשש משקר – גם לנמוקי יוסף

כפי שהובא לעיל (חידוש א), קצוה"ח הבין שלדעת נמוקי יוסף רשע (שאינו של חמס) פסול מגזרת הכתוב (כל האחרונים שראיתי לאחר מכן נמשכו אחריו וקיבלו את דבריו).

אבל ניתן להביא כמה הוכחות שרשע פסול מחשש שקר:

1. כפי שהבאתי לעיל, מלשון נמוקי יוסף ביבמות מבואר שהוא פוסל כל רשע לעדות אשה (כמובא לעיל), בניגוד לשאר פסולים כגון קרוב שכורים לעדות אשה. מדוע רשע פסול יותר משאר הפסולים מדאורייתא? ביארו הרשב"א והריטב"א משום שברשע יש חשש משקר.

2. דעת רבא (סנהדרין כז, א) שאוכל נבילות לתיאבון פסול, ואוכל נבילות להכעיס כשר, משום שרק רשע דחמס פסול. מדוע אם כן אוכל נבילות לתיאבון פסול? הרי גם הוא לא עבר על חמס (=גזל)?

רש"י והראשונים (שהבאתי לעיל) הסבירו שאם עובר מחמת חימוד ממון או מחמת הרעב לבשר יש לחשוד שיעיד גם עדות שקר. (נמוקי יוסף ביבמות גורס בגמרא את הגרסה: כפין ואכיל, כפין ושקיל ארבע זוזי ומסהיד). אילו הפסול היה גזרת הכתוב, היה לנו לפרש את הפסוק כפשוטו, שרק אם עבר עבירה של חמס (דהיינו גזל) פסול! אלא שהבין רבא שאע"פ שבפסוק מוזכר גזל, הגדרת העבירה הפוסלת אינה המעשה עצמו, אלא עבירה שעשויה לגרום לו להעיד שקר.

גם צריך להבין: כיצד יכול רבא לקבל עדות של אוכל נבילות להכעיס יותר מאוכל לתיאבון? אמנם רבא מסתמך על לשון הדרשה, וטוען שהתורה פסלה רק רשע דחמס, אבל הרי ניתן לדרוש ק"ו, שהרי העובר להכעיס הוא רשע יותר! מסביר בהגהות הרש"ש:

וי"ל דטעמא דרבא דמכשיר בלהכעיס הוא דכיון דאינו נהנה ממנה על כרחך הא דעובר עליה אינו רק משום דלא מחשיב לה לעבירה, לכן להעיד שקר דחמירא מינה (וגם היא מצות שכלית) אמרינן דמחשיב ליה לעבירה ולא עביר עליה. אבל היכא דאינו אוכל אלא לתיאבון אם כן חזינן דמחשיב לה לעבירה, רק דתאותו מעבירתו, לכן חשדינן ליה דגם חמדת ממון תעבירנו ואף להרע לבריות, וכמו שכתבו הרי"ף והרא"ש: כפין ואכיל נבלה כפין נמי ושקיל ד' זוזי ומסהיד.

כלומר: העובר להכעיס אינו חשוד להעיד שקר כמו העובר מחמת רעב.

3. הגמרא (סנהדרין דף כז, א) תולה את מחלוקת אבבי ורבא במחלוקת שבין ר' מאיר ור' יוסי אם אדם שנחשד בעבירה קלה נפסל לעדות גם בנושא חמור יותר, וזה לשון הגמרא:

אביי כרבי מאיר - דאמר: אמרינן מקולא לחומרא, ורבא דאמר כרבי יוסי דאמר: מחומרא לקולא אמרינן, מקולא לחומרא לא אמרינן.

משמע שפסול רשע הוא מחשש שישקר בעדותו, ומחלוקת אביי ורבא היא אם באוכל נבילות להכעיס יש לחשוש שמא יעיד שקר. בחידושי רבי שמואל (רוזובסקי)²³ כתב על כך:

ומעתה נבא לבאר סוגיין, דהנה הא דאמרי' בגמ' דאביי כר"מ דאמרי' מקולא לחומרא ורבא כר"י דמקולא לחומרא לא אמרינן, תליא פירושו בפלוגתת הראשונים הנ"ל, דלשיטת רוב הפוסקים הביאור כפשוטו: דפליגי ר"מ ור"י וכן אביי ורבא אי אמרי' דנעשה חשוד מקילתא לחמירתא או לא. אולם לפי דברי הנמוקי' ורי"ו שהביא הקצוה"ח, אין הפירוש דלר"מ ולאביי נעשה חשוד גם אחמירתא, אלא דמקולא נפסל גם לחומרא משום גזה"כ דרשע פסול לעדות, ולעולם אינו חשוד אחמירתא כמו לר"י.

לפי זה נחלקו אביי ורבא (וכן ר' מאיר ור' יוסי) בשאלה אם רשע פסול מטעם חשש משקר (ולא נפסל מקילתא לחמירתא) או מטעם גזה"כ (ולכן נפסל תמיד). כבר קדם בפרשנות זו בעל שאגת אריה בספרו גבורת ארי (מכות דף ה) ובספרו טורי אבן (ר"ה כב) שמפרש שאביי ורבא נחלקו אם הפסול מטעם חשש משקר או לא.²⁴ לענ"ד זהו פירוש דחוק בגמרא, משתי סיבות: א. לשון הגמרא: מקולא לחומרא לא אמרינן - פירושו לא אמרינן שחשוד להעיד עדות שקר חמורה כזו, ובאופן דומה יש לפרש: מקולא לחומרא אמרינן - שחושדים שיעיד עדות שקר חמורה.²⁵ ב. קשה להניח שנחלקו תנאים ואמוראים מחלוקת קיצונית בחקירה אם פסול רשע לעדות הוא מחשש משקר או גזה"כ, ויותר מסתבר שהמחלוקת היא רק אם לחשוש על סמך עבירה קלה שיעיד עבירה חמורה יותר.²⁶

23. לסנהדרין, סימן יא, אות ד.

24. גבורת ארי גם כתב (בלי לראות את דברי נמוקי יוסף וקצוה"ח) שפסול רשע של חמס בוודאי הוא מטעם חשש משקר. גם בשיעורי ר' דוד פוברסקי ובשיעורי הרב סולובייצ'יק הציגו שמחלוקת אביי ורבא היא בשאלה זו גופא, אם הפסול הוא גזה"כ (ואז כאביי) או חשש משקר (רבא).

25. אין לפרש: "לא אמרינן" שפוסלים את העדות, שזה כבר אומר ר' יוסי, ואין בזה תוספת הסבר.

26. בשיעורי הרב סולובייצ'יק על הסוגיה (אות צז) מציע שאכן בשלב זה בסוגיה סברה הגמרא שפסול רשע לכו"ע מחשש שקר, אבל במסקנת הגמרא, שרבא מסתדר גם כרבי מאיר, משנה הגמרא את סברתה שרשע פסול מגזרת הכתוב. לענ"ד זה דחוק מאד.

4. בסנהדרין (כו, ב) פוסק רב נחמן שחשוד על העריות כשר לעדות. חלק מהראשונים²⁷ מפרשים שמדובר שידוע שעבר על ביאה אסורה, ובכל זאת כשר לעדות משום שיצרו תוקפו. מסביר בחידושי רבי שמואל (רוזובסקי, סימן יא): בוודאי כאשר עבר איסור מחמת שיצרו תוקפו אינו בגדר אנוס, אלא שעבירה כזו אינה מחשידה אותו להעיד עדות שקר.²⁸ לפי זה מקשה ר' שמואל רוזובסקי:

ויעויין עוד בנמוק"י שם שהביא שרב נחשון גאון פסק כרב נחמן, וכ"כ בעל העיטור דהלכתא כר"נ "ואף על גב דקיי"ל כאביי דאמר ל"ב רשע דחמס וכו' שאני הכא דיצרו תוקפו". והרי להדיא מכל הני רבוותא דס"ל דהא דפסלה תורה רשע לעדות הוא רק מחסרון נאמנות וגדר חשוד. וצ"ע באמת על הנמוק"י, דהרי הוא כתב בפשיטות דפסול רשע דלאו חמס הוא מגזיה"כ כקרוב ואשה, ואילו הכא הביא דעת הגאונים ובהע"ט דבא על הערוה כשר לעדות משום דיצרו תקפו!

הסבר דברי נמוקי יוסף

לענ"ד נמוקי יוסף לא קבע שפסול רשע הוא גזרת הכתוב (לשון זו לא מופיעה בדבריו), ובוודאי הפסול של רשע לעדות הוא מחשש שיעיד שקר, כפי שמוכח מכל האמור לעיל. נחזור ונעיין בלשונו:

לאביי לא הוי טעמא משום דעביד הא עביד הא,²⁹ אלא טעמא דאביי משום דרשע הוא ורחמנא פסליה לעדות, דכתיב: "אל תשת רשע עד". אבל בעלמא בשאר איסורים דלא שייך עדות, דאפילו עד אחד כשר בהם ואפילו אשה, ליכא למפסליה [=לרשע].

נמוק"י מדגיש שהפסילה לפי אביי אינה מבוססת על סברה (שחידשו חז"ל מאומדנא): "דעביד הא עביד הא", אלא על כך שהתורה פסלה רשע לעדות, כפי שדורשים מהפסוק "אל תשת רשע עד". נראה שטרח הנמוקי יוסף להדגיש זאת, משום שלפי גרסתו נאמר בגמרא נימוק לפסול: "כפין ואכיל, כפין ואסהיד", לכן הוסיף נמוקי יוסף שנימוק זה אינו לבדו סיבת הפסול (ולא היינו אומרים מדעת עצמנו שאם אוכל נבילות מחמת תאוות הבשר יש להניח גם שיעיד שקר, ואין כוונת הגמרא שאכילת נבילות ועדות שקר הן עבירות בדרגה שווה ממש),

27. רי"ף בתשובה - הובא בבעה"מ בסוף דבריו, וכן מדייק הנמוק"י מהרי"ף, תירוץ ב' בתוס', רמב"ן במלחמות, נמוק"י בשם רש"י ובעל העיטור.

28. יש באחרונים הסברים אחרים לסברת רב נחמן, אבל אין כאן המקום לדון בהם.

29. כפי שתקנתי לעיל על פי דפוס ראשון.

והפסילה היא מחמת פסול רשע שבתורה (משום שלעדות נדרשת אמינות גבוהה).

נראה שזו גם כוונת המאירי בסוגייתנו, שכתב:

משומד אוכל נבילות לתיאבון פסול לעדות. דרך צחות אמרו: "כפין ואכיל, כפין ושקיל ארבע זוזי ומסהיד".

כלומר: ההסבר "כפין ואכיל..." אינו נימוק העומד בזכות עצמו, אלא נתינת נופך וטעם לדין התורה (ולכן מכנה אותו המאירי: דרך צחות). לאחר שהדגיש נמוקי יוסף שהפסילה נובעת מפסול רשע הוא מוסיף שבדינים שבהם לא נדרשת עדות כשרה (דהיינו איסורים, שעד אחד כשר בהם, ואפילו אשה וקרוב) יש להכשיר גם רשע, ואין לנו לחשוך מדעת עצמנו שיעיד שקר (למרות שאין לרשע אמינות גבוהה כמו ליהודי כשר).

אין חילוק בין רשע דחמס ואינו חמס

לעיל כתבתי בשם קצוה"ח שרשע רגיל פסול מגזה"כ, ורשע דחמס מחשש משקר. כעת ברצוני לטעון שאין הבחנה בין רשע דחמס ובין רשע שאינו של חמס: שניהם פסולים מכח הדרשה "אל תשת רשע עד", ושניהם פסולים מחשש משקר (כפי שהסברתי לעיל, שזהו גדרו של הפסול שנלמד מהדרשה).

כיצד הסיק קצוה"ח שיש הבחנה בין פסילה של רשע רגיל לעדות ובין פסילה של רשע דחמס? אמנם קצוה"ח דייק מלשון נמוקי יוסף ("ורחמנא פסליה") שפסול הרשע הוא גזרת הכתוב, אבל מנין לקצוה"ח שפסול רשע של חמס הוא מסברה? להלן אציע על כך שלש תשובות (אולי קצוה"ח כיוון לכולן), אבל לענ"ד נראה לדחות את ההוכחות הללו.

א. הנמוקי יוסף פתח את דבריו בכך שהלכה כאב"י, ואז הוסיף וכתב: "לאב"י לא הוי טעמא...", משמע מלשונו שרק לפי אב"י צריך להדגיש שהפסילה מחמת פסול רשע, אבל לפי רבא (שפוסל רק רשע דחמס) הגדר שונה (והפסילה היא מסברה, שחשוד לשקר בעדותו).

אבל אין זה דיוק משמעותי. הנמוקי יוסף פותח במלים "לאב"י לא הוי טעמא" משום שהוא עוסק בפסיקת ההלכה, והיות שהלכה כאב"י יש לדון בגדר הפסול לשיטתו (למרות שהדברים נכונים באותה מידה גם לשיטת רבא). ניתן להוסיף: ביחס לשיטת אב"י יש מקום לטעות ולומר שפוסל אוכל נבילות להכעיס מחמת החשש ולא מחמת הפסוק (והוא מודה לרבא שהפסוק עוסק רק ברשע דחמס), ולכן מדגיש הנמוקי יוסף שגם הפסילה של אוכל נבילות להכעיס היא מחמת הפסוק.

ב. בגמרא יבמות (כה, ב) אמר רב מנשה: גזלן דדבריהם כשר לעדות אשה, גזלן דדברי תורה פסול לעדות אשה. כלומר, למרות שחכמים הכשירו לעדות עגונה גם פסולי עדות (עד אחד, קרוב משפחה, אשה), בכל זאת גזלן דאורייתא פסול, והסברה היא משום שבגזלן יש חשש שישקר בעדותו (יותר משאר פסולי עדות, וכפי שהבאתי לעיל בשם הרשב"א והריטב"א). כיצד מתיישבים הדברים עם דברי נמוקי יוסף שרשע פסול מגזרת הכתוב? צריך לחלק בין רשע דחמס כמו גזלן (שבו יש חשש משקר ופסול גם לעדות אשה), ובין רשע סתם, שעליו אמר נמוקי יוסף שפסול מגזרת הכתוב.

הוכחה זו נכונה רק אם נניח כהבנת קצות החשן שנמוקי"י הכשיר רשע לעדות אשה, ולדעתו רק רשע דחמס פסול לעדות אשה. לפי מה שהוכחתי לעיל, שנמוקי"י פוסל כל רשע לעדות אשה, אין מקור מעדות אשה להבחין בין סוגי הפסילה של הרשעים.

אדרבא, אם נפרש (כפי שטענתי לעיל על סמך השוואה לתשובת הרשב"א) שנמוקי יוסף עוסק בעדות על איסורים רגילים (ולא דבר שבערוה), ניתן להוכיח להיפך: לעדות על איסור רגיל גם גזלן שהוא רשע דחמס כשר להעיד, כפי שמבואר בתשובת הרשב"א,³⁰ ובשו"ע (יו"ד קיט, ז). מנחת חינוך (שחלק על קצוה"ח, ופירש את דברי נמוקי יוסף לעניין עדות איסורים) אכן התקשה:

וגם בשאר איסורים, דברי הנמוקי יוסף צ"ע, דבשאר איסורים לא מצינו שום חילוק, אפילו גנבים וגזלנים שהם רשעים דחמס מ"מ נאמנים לענין איסורים אם לא שחשוד לאותו דבר, כמו שהתבאר לעיל.

לענ"ד מנחת חינוך התקשה בזה משום שנמשך אחרי דברי קצוה"ח, שיצר הבחנה בדברי נמוקי יוסף בין רשע סתם ורשע דחמס. אבל לדעתי אין זו כוונת נמוקי יוסף, ואכן הוא מכשיר לעדות איסורים (שאינם עדות אשה) כל רשע, ואפילו רשע דחמס.

ג. הגמ' ב"ב קנט, א³¹ עוסקת בשטר שחתום בו עד הפסול לעדות כעת, אבל בתאריך הכתוב בשטר העד היה עדיין כשר, האם יש להכשיר את השטר? הגמרא מבחינה: שטר שחתום עליו אדם שהוא כעת קרוב משפחה, מכשירים את השטר,

30. הנזכרת לעיל (ח"א סימן תל), וזו לשון הרשב"א: "ומה שאמרו דגזלנין אפילו דרבנן פסולי עדות ולאחר הכרזה, וגזלן דאורייתא פסול אפילו שלא בהכרזה? היינו לעדות דעלמא שצריכה עדות כשרים שנים, מדכתיב "אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס". אבל באיסורין שאפילו אשה ועבד ושפחה כשרין בהן, אפילו משומד לדבר אחד כשר לדבר אחר שלא הוא.

31. מובא ברי"ף סנהדרין ז, א.

ומניחים שאכן באותו תאריך היה כשר, שכן קרוב משפחה פסול רק מגזרת מלך (ואין לחשוך שחתם בתאריך לא נכון). אבל אם העד הוא כעת גזלן, פוסלים את השטר (אלא אם כן הוחזק כתב ידו בבית דין, וידוע שחתם לפני שנעשה גזלן). משמע שפסול גזלן אינו גזרת מלך, אלא משום שיש בו חשש משקר (ולכן חוששים שחתם לאחר שכבר נעשה גזלן בשקר, וגם התאריך אינו נכון). כיצד מתיישבים הדברים עם נמוקי יוסף שכתב שפסול רשע הוא מגזירת הכתוב? על כרחך שיש הבדל בין גזלן ובין סתם רשע.

לאור האמור לעיל, שנמוק"י גם כן מודה שפסול רשע הוא מחשש משקר, אין שום סתירה בין דברי נמוקי יוסף ובין הגמרא בב"ב, ואין הבדל בין סוגי הרשעים. בסוגיה בב"ב עוסקים בממון (שטר שחתום בו עד שהוא כעת גזלן), ובממון החמירה תורה שצריך שני עדים כשרים, ולכן חוששים יותר לשקר, ואילו לעניין עדות איסורים לא הצריכה התורה עדות, ולכן לא חוששים שגזלן ישקר בעדותו.

ספקו של רבנו ירוחם

הגמרא בב"ב הנזכרת לעיל פוסלת שטר שחתום עליו עד שכעת הוא גזלן, מחשש שחתם בשקר גם על תאריך שקרי, ואילו בעד שכעת הוא קרוב השטר כשר, היות שפסול קרוב הוא גזרת מלך. בגמרא לא מבואר אם דווקא בגזלן חששו לשקר או כל רשע כלול בחשש זה. הרמב"ם (עדות יד, ה) כתב:

מי שהיה יודע לחבירו בעדות עד שלא נעשה גזלן ונעשה גזלן, הוא אינו מעיד על כתב ידו, אבל אם הוחזק כתב ידו שבשטר זה בבית דין קודם שיעשה גזלן הרי זה שטר כשר, וכן אם נעשה חתנו הוא אינו מעיד על כתב ידו אבל אחרים מעידין, אף על פי שלא הוחזק בבית דין אלא אחר שנעשה חתנו הרי זה כשר, **שאינו דומה הפסול בעבירה לפסול בקריבה שהפסול בעבירה חשוד לזיף.**

ר' שמואל רוזובסקי (סנהדרין סימן יא) מדייק מלשון הרמב"ם שכל הפסול בעבירה חשוד לשקר, ומזה הוא מסיק שלדעת הרמב"ם בכל רשע יש חשש משקר. לאור האמור לעיל, שגם נמוקי יוסף מודה שרשע פסול מחשש משקר, יתכן שגם נמוקי יוסף סובר כדעת הרמב"ם הנ"ל.

קצוה"ח מצטט את דברי רבינו ירוחם (המובא בבית יוסף חו"מ סימן מו):

כתוב במישרים [=לרבינו ירוחם] ח"ו: וכן הדין בעד זומם [=גם בו חוששים שמא זיף וחתם, כמו גזלן ולא כמו קרוב]. וכתבו התוספות: יש להסתפק: אם [=כאשר] נפסל [=העד] בשאר עבירות שאינן חמס אם נפסל [=השטר] בכך. עכ"ל.

נראה מדברי קצוה"ח שלדעתו ר' ירוחם מסופק האם ברשע שאינו של חמס הפסול הוא מחשש שקר (ויש לפסול השטר כמו בגזלן) או גזה"כ (ויש להכשיר, כמו בקרוב). קצוה"ח מכריע בעקבות נמוקי יוסף את ספיקו של ר' ירוחם.

לענ"ד נראה לפרש את הספק של רבנו ירוחם באופן שונה, ויתכן שהוא מודה שכל רשע פסול מחשש שיעיד שקר (ולא גזרת הכתוב). הגמרא ב"ב עוסקת במצב שבו באופן פורמלי ישנה עדות כשרה, שכן בזמן החתום בשטר היה העד כשר לעדות. אעפ"כ כאשר העד הוא גזלן כיום פוסלים את השטר, משום שבגזלן יש חשש משקר. גדר הדבר: בכל עדות חלק מהאמינות אינו מתבסס על דברי העד עצמם, שכן יש חשש שמא העד הוא פסול או שמא חתם על השטר אדם פסול. אעפ"כ עדות מתקבלת בבית הדין, משום שבית הדין מניח שהעד הוא כשר (על סמך חזקת כשרות), ומניחים שהעד החתום בשטר חתם בזמן שהיה גדול (כדברי הגמרא בכתובות דף יט, א: אמר ריש לקיש חזקה אין העדים חותמים על השטר אלא אם כן נעשה בגדול), וכיוצא בזה. חזקות מסוג זה הן גילוי מילתא, שמעניקות בעקיפין לעדות תוקף מוחלט (ולא בגדר חזקה). גם לגבי שטר שחתום בו אדם שכיום הוא קרוב משפחה אנו מניחים שהשטר כשר, ושמי שחתם אינו קרוב משפחה.

למרות זאת אם החתום בשטר הוא גזלן לא מניחים שהשטר כשר, וחוששים שמא הגזלן חתם בשקר על תאריך מזויף. רבנו ירוחם מסתפק שמא רק לגבי גזלן החמירו חכמים, משום שיש בו חשש גדול וניכר לשקר, אבל בשאר רשעים לא חששו חכמים שמא המלווה החתים עדים פסולים על שטר, למרות שגם בהם יש חשש שקר. אין להוכיח מרבנו ירוחם שרשע שאינו חמס פסול מגזה"כ, אלא שיש בו פחות חומרה, ואין לפסול את השטר.

ברצוני להציע השערה נוספת (שאיננה כדברי קצוה"ח, וגם אינני בטוח בה): יתכן שהספק של רבנו ירוחם אינו דווקא לפי ההבחנה בין רשע דחמס לשאר עבירות, אלא בין חמס (גזלן) ממש לשאר עבירות. רשע דחמס אינו רק הגזלן, אלא גם מי שאוכל נבילות לתיאבון (וכל העובר מחמת חימוד ממון לרש"י או מחמת תאוה לדעת שאר הראשונים). לבי אומר שהספק של רבנו ירוחם הוא האם ראוי לפסול את השטר כשחתום בו עבריין שאינו גזלן, וגם מי שאכל נבילות לתיאבון בכלל הספק. (ניתן לדייק קצת מלשונו: בשאר עבירות שאינן חמס, ולא כתב: בשאר עבירות שאינן רשע דחמס). רק מי שגזל ממש, או שהעיד עדות שקר פשוט לפסול למפרע, כי יש חשש משקר פשוט מסברה: דעביד הא עביד הא.

חילונים בזמננו

עברה שאינה יוצרת חשש שקר

מסקנת הדברים היא שרשע נפסל לעדות מחשש שמא עדותו שקר, ואין חולק על כך. לאור זה יש לדון ביחס לעדות של יהודים שאינם שומרי מצוות בימינו. לדוגמה: יהודי שאוכל בשר לא כשר. חלק מהמסורתיים מעדיפים לאכול כשר (ורק כשאינו מצוי להם אוכלים לא כשר), והם בגדר אוכל נבילות לתיאבון, וחלק אינם מקפידים כלל לאכול כשר אפילו כאשר הבשר הכשר מצוי, והם מוגדרים אוכל נבילות להכעיס. לכאורה אין בזה נ"מ להלכה, שכן נפסק כדעת אביי שכל מי שאוכל נבילות (לתיאבון או להכעיס) פסול.

אבל אם אביי פוסל רשע שאינו חמס משום חשש משקר יש לדון: בתקופת חז"ל והשו"ע רוב העם הקפיד על כשרות, ומי שאכל בשר שאינו כשר נחשב בעיני החברה (ובעיני עצמו) כעבריין המזלזל בנורמות החברתיות המקובלות, ופועל מתוך דחף להכעיס (את קונו או את החברה). אדם כזה חשוד גם להעיד שקר. חילונים שבימינו אינם מתכוונים להכעיס במעשה העבירה, ועוברים את העבירה בלא שום הכרה בכך שיש בדבר עוולה.³² אנשים כאלו נמצא חומרם קולם: היות שלתחושתם אין בדבר עוול כלל, העבירה שהם מבצעים אינה מערערת בהכרח את אמינותם למתן עדות. אין כוונתי שהם בגדר שוגגים, אלא שעבירתם אינה גורמת לחשד שיעידו שקר.³³

אילו היתה דעתי הקלושה מתקבלת על דעת פוסקי זמננו, היה על חכמי התורה שבדורנו להתכנס ולהכריע אלו עבירות הנעשות בזמננו מערערות את האמינות של העד (למשל, גניבה או סחר בסמים), ואלו עבירות אינן משפיעות על הנאמנות של העד, שכן הן (לצערנו) לא גורמות לאדם להיחשב כעבריין. זהו כמובן חזון לעתיד, ואין לי כמובן הסמכות והיכולת לשנות את הגדרות הפסילה לעדות שקבעו חז"ל ונפסקו בשו"ע.

32. גם מסורתיים המאמינים במתן תורה, אינם מזלזלים בנורמות החברתיות המקובלות, ואינם חווים עצמם כרשעים.

33. דוגמה לדבר שחומרת המעשה עשויה לגרום הקלה לגבי פסילה לעדות מצאנו בשיטת רבא: אוכל נבילות להכעיס כשר לעדות, ואוכל לתיאבון פסול, משום שהאוכל להכעיס אינו חשוד לדעת רבא להעיד שקר.

עבירה בשוגג

בתחומין (כרך כח) כתבתי מאמר שבו העליתי טענה קצת שונה: אם מתייחסים לחילונים בזמננו כתינוקות שנשבו שהם בגדר שוגגים (וכך מקובל לפסוק³⁴), ממילא יש להכשיר את עדותם, שכן העובר עבירה בשוגג כשר לעדות. טענה זו פחות חדשנית, שכן היא משתמשת בכללי הפסיקה המוכרים – שאם אדם עבר עבירה בשגגה אינו נפסל להעיד.

עם זאת אין הדבר פשוט להכשיר. נחלקו הקדמונים לגבי הקראים שבזמנם (במאה ה-16, בתקופת רדב"ז ומהריק"ש ועוד). היו בין חכמי הדור שפסקו שהקראים נחשבים כתינוקות שנשבו ועדותם כשרה, והיו שחלקו וסברו שאינם נחשבים תינוקות שנשבו ומשום כך עדותם פסולה.³⁵ אולם היו גם בין החכמים באותו דור שטענו שאפילו אם הקראים נחשבים תינוקות שנשבו, מכל מקום עדותם פסולה והם נחשבים כרשעים. אני מצטט מתוך מאמרי בתחומין:

אך למרות דעות אלו, גם לגבי הקראים נשמעה דעה שיש לפוסלם לעדות גם אם נחשבים הם כתינוקות שנשבו, כיון שלא מדובר בעבירות בודדות שנעשו, הגם אם בשוגג, אלא באורח חיים מלא. כתבו זאת מהריק"ש (שו"ת אהלי-יעקב סי' לג בדף נט,א ובדף סא,א ועוד), המבי"ט (שו"ת ח"א סי' לז) ומהרש"ך (שו"ת ח"ג סי' טו). מהרש"ך (דף כח,ג) ביאר הבחנה זו באריכות:

מדברי הרב [ר' אליהו מזרחי] ז"ל אלו שכתב והאריך יראה שבא ללמוד זכות על אלו הקראים [שהם כתינוקות שנשבו]. מכל מקום יראה לי, עם כל אותם הדברים שכתב הרב והאריך, עדיין לא נפקי מתורת פסולי עדות... אפילו אם נאמר שאלו הקראים שבזמנינו זה יהיו כאנוסים, יען כי אבותיהם ואבות אבותיהם גדלים על אותו הדת וחושבים שעושים טובה והרי הן כתינוק שנשבה לבין הגויים – אפילו הכי אין ראוי להכשירם לעדות, כיון דסוף סוף עוברים על כמה עברות לפי דת האמת. דאטו תינוק שנשבה לבין הגויים ואוחז בדת הגויים, יען כי נתגדל ביניהם יעלה על הדעת שנכשירם לעדות כיון שאינו עושה מעשה ישראל הכשרים אף על פי שהוא בא מזרע ישראל הכשרים! דבר זה לא יעלה על לב לעולם! וכל שכן אלו הצדוקים שבאים משרש פורה ראש ולענה, שאין להכשירם לעדות, אף על פי שיהיו כאנוסים וחושבים לעשות טוב, מה טעם יש להכשירם? נהי דאין להורגם כאותם הצדוקים

34. ראו אריכות בשאלה זו בתוך המאמר בתחומין שם.

35. המקורות הובאו במאמר בתחומין שם סעיף ד.

והביתוסים שהתחילו בעבירה. באופן שרואה אני בעניי וקוצר דעתי, שאלו הקראים שבזמנינו – תורת ישראל יש להם, ומכל מקום הם פסולים לעדות...³⁶ ובשל כך הוא מסכם ואומר:

אמנם הקראים הללו – כיון שאינם מודים ומאמינים בדת האמת ובמצוותיה, אף על פי שיהיו חושבים לעשות בטוב, יען שהם שכך גדלום אבותיהם ואוחזים מעשה אבותיהם ויהיו כאנוסים, מכל מקום אין ראוי להכשירם לעדות. וכל כי האי מלתא לימא איניש קמיה רביה ולא לכסוף.

את מאמרי הנ"ל מתחומין שלחתי למו"ר הגאון הרב אשר וייס שליט"א, והוא השיב לי (שו"ת מנחת אשר ח"א סימן י) והשיג על דברי, וזה לשונו:

אמנם במה שכתב מר להכשיר עדות חילוניים מחללי שבת בפרהסיא לפי דברי הרמב"ם שדינם כדין תינוק שנשבה. לענ"ד אין לדברים מקום כלל. ואף שהר"ש גבזון האריך להכשיר עדות הקראים בזמנו, המהריק"ש דחה דבריו בתוקף, ואף שהוכחנו לעיל שדעת הב"י והרמ"א נוטה לשיטת הרש"ג, אין זה אלא למה שמצינו בשו"ע, אבל אין לדמות מילתא למילתא. דאף שאין להרגם (כמבואר ברמב"ם) ואסור להלוותן ברבית (סימן קנ"ט) וקידושיהם קידושין (אהע"ז ד') ואין דינם כעכו"ם וכמומרים לכל התורה, אטו צדיקים גמורים הם? ולדון בהם דין אנוסים ממש רחוק עד למאד.

זאת ועוד, אף הר"ש גבזון לא הכשירם לעדות אלא משום שחושבים הם לפי טעותם שהם שומרי תורה ומצוות, ומשו"כ יש סברא לומר שע"י מעט המצוות שהם אכן מקיימים כשרים הם לעדות, וכך כתב שם לגבי אנוסי ספרד שחיללו שבת בפרהסיא ודקדקו במצוות בצנעא ונמנעו מלעקור לארץ אחרת כדי שלא להיפרד מנשיהם וילדיהם, דכיון שלפי דעתם נוהגים הם כראוי והם מחזיקים את עצמם בכלל שומרי תורה ומצוות כשרים הם לעדות.

אבל באנשים חילוניים שכלל אינם מתכוונים לשמור תורה ואינם רואים עצמם כשומרי דת כלל, ורבים מהם כלל לא מאמינים בתורת משה אין שום צד להכשירם לעדות כלל אף לשיטת הר"ש גבזון, ודו"ק בזה.

36. כאן מאריך מהרש"ך באבחנה המתבקשת בין הקראים שיכולים להיחשב כתינוקות שנשבו ובכל זאת ייפסלו לעדות לבין האנוסים שהתעכבו לברוח ולצאת מתוך ההפיכה, והביאו את בניהם "בכפל רסן התורה ומצוותיה עד ירחמו עליהם מן השמים", שעליהם יש ללמד זכות להכשירם לעדות, דסברי דמצוה קעבדי.

הרב וייס שליט"א טוען שגם הפוסקים שהכשירו את עדות הקראים בשל הגדרתם תינוקות שנשבו יסכימו שאין ליישם זאת ביחס לחילוני, שאינו סבור כלל לשמור את מצוות התורה.

אני מתקשה להבין את סברת הפוסקים הקדמונים שפסלו את הקראים גם אם הם תינוקות שנשבו, וסברת הגר"א וייס שליט"א המרחיב את סברתם. אילו היינו מתייחסים לפסילה לעדות כאל סנקציה של הרחקה מהקהילה המאמינים, אזי יש מקום לחילוקים אלו (בין עבירה מקרית ובין אורח חיים קבוע, ובין עבירה שנעשית מתוך הבנה מסולפת של התורה לבין מי שאינו רואה עצמו כשומר את מצוות התורה). אבל כפי שנתבאר לעיל, גדרי פסילת רשע לעדות נקבעים לפי מידת החשש שהעבירה תביא אותו גם להעיד שקר. לפי ההגדרה הפשוטה תינוק שנשבה נחשב שוגג, ואינני מבין מה מקום לחילוקים דקים שיגדירו יהודי כרשע (לפסילת עדותו) למרות שהוא תינוק שנשבה, בניגוד למטרת והגדרת הפסילה לעדות.

ראיה לדברי משיטת רבא, שפוסל אוכל נבילות לתיאבון ומכשיר אוכל נבילות להכעיס, אע"פ שהאוכל להכעיס הוא יותר רשע ומורד מהאוכל נבילות לתיאבון! משמע שדנים רק על דרגת האמינות, ולא על רמת המרד של העבריין בתורה. באוסף פסקי דין של הרבנות הראשית לארץ ישראל חלק א עמודים קלז-קלח כתבו הדיינים החשובים שבהרכב, הרב הרצוג, הרב עוזיאל, והרב ראטה זצ"ל:

והנה בנוגע לגופו של ענין פסולי עדות מחמת עבירות שבין אדם למקום, הרי יש להתחשב עם העובדה שבזמן ובמקום שרבתה ופשטה, בעונותינו, החפשיות לרגלי סבות וגורמים כלליים עולמיים, אין עבירות מסוג זה עלולות לחתור תחת נאמנותם של העדים. במצב של הסתר פנים גדול כל כך, כמעט שהם בחינת שוגגים. **פסולם של עבריינים לעדות הוא בשל חשד עדות שקר ולא מגזירת המלך בלי טעם, כמו לגבי קרובים, והפסול איננו מן התורה, ולכן בכגון זה קובעים בהרבה ההערכה של נאמנותו של העד לפי מסיבות הזמן והמקום, ואם הבית דין קים לו באדם זה שהוא איננו עלול לשקר בשביל הנאה, הרי יש לקבלו כעד כשר.** (ועיין הרמב"ם, הלכות עדות, פרק כ"ד, האורים סימן כ"ח סעיף קטן ג', תשובות ר' עקיבא איגר ז"ל סי' צ"ו לענין מגלחי זקן, שו"ת הגר"ל דיסקין ז"ל פסקים דף נ"ד ע"ב, שו"ת זקן אהרן להגא"ב דפינסק סי' ע"ד). **אמנם שאלה זו זקוקה בירור וליבון רב**, שאין לו צורך כאן בשל הנמוקים המבוררים למעלה.

בדברי הדיינים שלעיל יש תערובת וחיבור שתי הסברות שהזכרתי לעיל: שחילונים בימינו אינם חשודים לשקר מחמת העבירות שלהם, ושהם נחשבים בגדר שוגגים.

יהי רצון שנזכה במהרה בימינו לביאת גואל, והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם.