

מו"ר הרב משה ארנרייך

ראש כולל "ארץ חמדה"

כל הפסול להעיד פסול לדון

פתיחה⁹

הגמרא (סנהדרין כו): כותבת שמקור פסול קרובים לעדות הוא מן הפסוק "לא יומתו אבות על בנים" (דברים כד, טו), ודורשת:

לא יומתו אבות על בנים בעדות בנים, ובנים לא יומתו על אבות בעדות אבות.

רש"י מפרש שהאבות הם שני אחים, והבנים הם שני ילדיהם. לפי זה משמעות הפסוק היא שאסור לבנים להעיד על אביהם ועל דודיהם, ולאבות אסור להעיד על בניהם ועל אחייניהם. ממשיכה הגמרא לומר שהאבות, היינו שני האחים, פסולים להעיד אחד על השני מקל וחומר, שהרי אסורים אפילו להעיד על בני אחיהם; והבנים, היינו בני הדודים, פסולים להעיד אחד על השני מהריבוי: "לא יומתו אבות על בנים" ולא "על בן".

לאחר שמצאה הגמרא מקור לפסול עדים קרובים לבעלי הדין, דנה הגמרא מנין שאסור שהעדים יהיו קרובים זה לזה. בתחילה עולה האפשרות שפסול זה בנוי על הדין במשנה (מכות ה): "אין העדים נעשין זוממין עד שיזומו שניהם" – שכדי שכת תיענש ככת זוממת צריך שכל אחד מהעדים בכת יזום, ואם שניים מהעדים בכת קרובים יצא שקרוב נהרג בגלל עדות קרובו, ופסול מצד "לא יומתו אבות על בנים". אך הגמרא דוחה, שאין זה נקרא שמת בגלל עדות אחיו, שהרי הזמה שבאה מבחוץ היא שגורמת להם להיענש, ובלשון הגמרא: "הזמה מעלמא קאתי". על כן מסיקה הגמרא שהלימוד הוא מזה שלא כתוב "בן על אבות" או "הם על אבות" אלא "בנים על אבות", שבא לרבות עדים הקרובים זה לזה שפסולים.

הרי"ף (ח: מדפי אלפס) מביא גמרא מקבילה בירושלמי (פי"ג ה"ט):

"לא יומתו אבות על בנים" למה לי? והלא כבר נאמר: "איש בחטאו יומתו"; אלא שלא יהיו העדים קרובים לבעלי הדין. ומנין אף הדיינים? שנאמר: "ובנים לא יומתו על אבות". ומנין שלא יהיו העדים קרובים לדיינים? הגע עצמך, שאם הוזמו לא מפיהן הם נהרגים? ומנין שלא יהיו העדים קרובים זה לזה? הגע עצמך, שאם הוזם אחד מהם, כלום נהרג עד שיוזם חברו – אם אתה אומר כן לא נמצא נהרג על פיו. ומנין שלא יהיו הדיינים קרובים זה לזה? אמרה תורה: הרוג על פי דיינים, הרוג על פי שני עדים, מה עדים אין קרובים זה לזה אף דיינים אין קרובים זה לזה.

הירושלמי מוסיף לדון בשלושה פסולים שאינם בדרשת הבבלי:

א. פסול דיינים הקרובים לבעלי הדין.

ב. פסול דיינים הקרובים לעדים, שמנומק לפי הירושלמי כחיסרון בעדות משום "עדות שאי אתה יכול להזימה"¹⁰.

ג. פסול דיינים הקרובים זה לזה.

לגבי שלושת הפסולים הללו אין לנו התייחסות בבבלי, שעסק אך ורק בלימוד ההלכות הנוגעות לפסול העדים, ולא לאלו הנוגעות לפסול הדיינים. ישנה גם נקודת מחלוקת בין הבבלי לירושלמי בשאלת המקור של פסול עדים הקרובים זה לזה. בבבלי, הפסול של עדים הקרובים ביניהם נלמד מגזרת הכתוב, ואילו הירושלמי כתב שכיוון ש"אין נהרגין עד שיזומו שניהם" העדים תלויים זה

⁹ המאמר נכתב על-ידי הרב ניר ורגון כעיבוד לשיעור כללי שניתן בכולל. עריכה נוספת נעשתה ע"י הרב דניאל כ"ץ.

¹⁰ בהלכה זו יש מחלוקת ראשונים אם לקבל את דברי הירושלמי: הרי"ף, הרא"ש וה"נמוקי יוסף", שהביאו את הירושלמי, וכן הר"ן (כתובות יב: מדפי אלפס) פוסקים כדברי הירושלמי, ואילו התוספות (כתובות כא: ד"ה הנח), שאינם פוסקים כמו הירושלמי בהיקש עדים לדיינים, כפי שנראה לקמן, גם אינם מקבלים את דבריו כאן. השו"ע (ח"מ סימן לג סע"ז) פסק כדברי הירושלמי, אך הש"ך (שם ס"ק יז) הביא שניתן לומר קיים לי כדברי התוספות והמרכזי החולקים.

בזה, ואם הם מוזמנים נמצא שהעד נהרג בגלל רעהו, כלומר בעדים קרובים העד נהרג על-פי קרוב. הבבלי אמנם דחה טעם זה מפני ש"הזמה מעלמא אתי", אך בירושלמי הנימוק הזה לא נדחה.

במאמר זה ננסה לברר את שיטת הירושלמי, שלמד פסול דיינים הקרובים זה לזה מדין עדים הקרובים זה לזה. הבסיס ללימוד כזה הוא השוואת דיני העדים והדיינים¹¹. הבירור יכלול בדיקה של ההשוואה בין עדים לדיינים משני היבטים: מבחינת היקף ההשוואה, ואם ההשוואה הזו מקובלת גם על התלמוד הבבלי ובראשונים.

א. המשנה בנידה

המשנה (נידה מט:):

כל הכשר לדון כשר להעיד, ויש שכשר להעיד ואינו כשר לדון.

הגמרא (שם) מבארת שהכשר להעיד ולא לדון הוא הסומא באחת מעיניו, שלפי ר"מ פסול לדון בגלל היקש ריבים לנגעים. ישנן שתי אפשרויות להבין את הכלל שמופיע במשנה:

א. הכלל הוא סימן שכל הפסולים לעדות פסולים לדין, אבל כל אחד מנימוק אחר.

ב. משמעות הכלל היא שיש קשר בין הלכות העדים להלכות הדיינים. קשר כזה יכול להיות קשר סיבתי – היינו שאותה סיבה הגורמת לכך שהם פסולים להעיד גורמת להם גם להיפסל לדון; קשר זה נובע מלימוד של היקש בין תחום העדות לתחום הדיינות. והוא יכול להיות גם קשר תלתי – היינו שיש השוואה מוחלטת ביניהם; קשר כזה נובע מלימוד של "במה מצינו" שבין העדות לדיינות, שהוא לימוד שתלוי בסברה. צדדים אלו יבוארו בהמשך בהרחבה.

שיטת הרמב"ם וה"נמוקי יוסף"

נראה להוכיח מדברי הראשונים כאפשרות השנייה, שהכלל מעיד על קשר, אם כי לא נוכל להוכיח את סוג הקשר, סיבתי או תלתי. הרמב"ם (עדות פרק טז הל' ד) עוסק בפסול נוגע בעדות ומסיים:

וכדרך שלא יעיד בדבר זה שמא נוגע בעדותו הוא, כך לא ידון באותו דבר. וכן שאר מיני פסולין, כשם שפוסלים בעדים כך פוסלין בדיינים.

מלשון הרמב"ם משמע שיש להשוות את הלכות הדיינים לעדים, כפי שמדויק בלשון "כשם שפסול בזה כך פסול בזה". ה"נמוקי יוסף" (סנהדרין ו. מדפי אלפס) מצטט מספר חוקות הדיינים (א סימן סה):

כל הכשר לדון כשר להעיד וכל הכשר להעיד כשר לדון, משמע דכל הכשר בזה כשר בזה וכל הפסול בזה פסול בזה¹². אבל האוהב והשונא, אף על פי שהוא כשר להעיד הוא פסול לדון, משום דכיוון שהוא שונא אותו לא יראה לו שוב זכות והאוהב לא יראה שום חובה.

¹¹ אנו מוצאים דינים נוספים שנלמדו מהדמיון בין עדים לדיינים:

- א. פסול קרובים ושונאים (ספרי במדבר פסקא קס ד"ה או בכל): "אין לי אלא דיינים שפוסל בהם. שונאים וקרובים עדים מנין? הרי אתה דן – הואיל ואמרה תורה 'הרוג על פי דיינים' הרוג על פי עדים, מה דיינים פוסל בהם שונאים וקרובים אף העדים יפסול בהם שונאים וקרובים".
- ב. הצורך ברוב של שניים כדי לחייב בדיני נפשות (מכילתא משפטים פסקא קצח תוספתא סנהדרין ג ד): "לא תהיה אחרי רבים" – ממשמע שאין אתה הווה עמהם לרעה אבל אתה הווה עמהם לטובה. כיצד? שנים עשר מזכים ואחד עשר מחייבים זכאי. "ג מחייבין ועשר מזכין חייב, או אחד עשר מזכין ו"ב מחייבין שומע אני יהא חייב? ת"ל 'לא תהיה אחרי רבים לרעות'. אמרה תורה: הרוג על פי עדים, הרוג על פי מטין, מה עדים בשנים אף מטין בשנים".
- ג. הצורך בחמישה לדעת רבי בדיני ממונות, כדי שייגמר הדין ברוב של שלושה לפחות (ירושלמי סנהדרין פ"א ה"א): "ר' אבהו בעי וכרבי דיני ממונות בחמישה, ושיגמר בג' (בכ"ג). אשכח תני רבי חזקיה: הואיל ואמרה תורה 'הרוג על פי מטין' הרוג על פי עדים, מה עדים שנים אף מטין שנים, אין בית דין שקול. מוסיפין עליהן אחד, הרי חמישה" (ה"פני משה" מסביר שם שלמרות שהברייתא מזכירה הרוג שבדיני נפשות, הירושלמי מבין שלא דווקא, אלא הכוונה היא שהטיה צריכה להיות כמו עדות).

¹² יש להעיר שציטוט זה של "חוקות הדיינים" את המשנה בנידה (מט:): אינו מופיע במשנה שבפנינו, שבה לא נאמר שמי שכשר להעיד כשר לדון, אלא אדרבה, נאמר שיש שכשר להעיד ואינו כשר לדון. ואולי זה משום שמסקנת הגמרא שיש שכשר להעיד ופסול לדון היא רק לפי ר' מאיר, אך לפי חכמים, שהלכה כמותם, הוהות היא מוחלטת.

משמע מדבריו שהוא מבין שהכלל הזה משווה באופן מוחלט ביניהם, ואינו רק סימן. ואכן, במקום אחר (שם יג: מדפי אלפס) רואה ה"נמוקי יוסף" בכלל זה מקור לפסול סומא בשתי עיניו לדון.

ב. נמצא אחד מהם קרוב או פסול בדיינים

בהמשך דבריו (עדות פרק טו הל' ה) כותב הרמב"ם:

ולפיכך אין סומכים בסנהדרין שנים הקרובים זה לזה, בין בסנהדרין קטנה בין בסנהדרין גדולה, אבל אלו שמוסיפין עד שבעה לעבר השנה, כמו שביארנו בהלכות קידוש החודש, יראה לי שאם היה בהן קרובים אין בכך כלום.

ה"משנה למלך" במקום מביא את תשובת המהר"ש (סימן יח), שכמו שאומרים בעדות "נמצא אחד מהם קרוב או פסול כל העדות בטלה" (מכות ה:): כך גם בדיינים: נמצא אחד מהם קרוב או פסול הדין בטל.

שיטת רש"י

ה"משנה למלך" הקשה על דין זה מרש"י. בברייתא (יבמות קד:): נאמר:

חלצה בשנים או בשלושה ונמצא אחד מהן קרוב או פסול – חליצתה פסולה.

ופירש רש"י (שם ד"ה חלצה בשנים):

כשרים, או בג' ונמצא אחד מהם קרוב, דהדר הוה להו שנים חליצתו פסולה.

משמע מרש"י שכאשר יש קרוב בבית דין נחשב לבית דין של שניים, ולא אמר שבטל כל הוועד.

שיטת הריטב"א וה"נמוקי יוסף"

לעומתו, מביא ה"משנה למלך" בשם ר' אפרים נבון (ה"מחנה אפרים") סיוע למהר"ש מה"נמוקי יוסף", שבחליצה מרחיבים את בית הדין לחמישה משום פרסומא. הגמרא (יבמות קא:): מספרת שרצו לצרף לחמישה את רב שמואל בר יהודה, והוא טען על עצמו שהוא פסול כיוון שהוא גר, וגר פסול לכהן בבית דין של חליצה. אומר ה"נמוקי יוסף" (יבמות לב: מדפי אלפס ד"ה לזירזא דקני) שמדברי הרמב"ם נראה שניתן למלא בית דין של חמישה גם על-ידי עמי ארצות – משמע שסומין ופסולין אינם יכולים להצטרף, והביא ראיה לדבריו מסוגייתנו, שפסלו את הגר לגבי התוספת. מדבריו עולה גם שאם יצרפו פסול, אף שאין צורך בדיין נוסף אלא לפרסום בעלמא – כל ההרכב נפסל. ה"נמוקי יוסף" הביא גם את הריטב"א (יבמות קא: ד"ה לפרסומי):

מיהו נראה שאם הזמינו והקצו שלשה לבית דין בפירוש, וקראו האחרים למלויי בעלמא, דאפילו גרים ואפילו פסולים, והכא לא היה כבודו של רב שמואל בר יהודה להקצותו מן הבית דין ומכל החמישה היו עושין חיבור אחד מפני כבודו.

כלומר, אף-על-פי שיש ג' בלי הפסול, צירופו לבית דין מבטל את כל המושב אם לא נאמר במפורש שהוא רק למלויי.

דחיית ההוכחות על-ידי ה"תומים"

ה"תומים" (סימן מו ס"ק כח) אומר שיש מקום לדחות את הראיה מה"נמוקי יוסף" בשם הריטב"א על-פי דברי "תרומת הדשן" (סימן רכו). שפסק כדעת ה"נמוקי יוסף", שצריך שגם השניים הנוספים על השלושה יהיו כשרים לדין, אך הבין שאין זה מצד ההלכה שנמצא אחד מהם קרוב או פסול, אלא מצד חשש שמזה יבואו ללמוד להכשיר פסולים גם בתוך השלושה, או שיבואו להחליף ולחשוב שהקרובים והפסולים הם הדיינים בחליצה, ולא השלושה הכשרים:

ואע"ג דברירנא לעיל דבעינן שיהיו כשרים אינו משום לתא דידהו, דהא ע"כ לאו דיינים אינון, אלא הטעם הוא משום גזירה דהשלשה או משום חשש איחלופי.

גם את הראיה מרש"י ייתכן לדחות בטענה שהוא אמר זאת לרווחא דמילתא גם לדעת ר' יוסי (מכות ו:), שאינו סובר שאם נמצא קרוב או פסול בדיני ממונות הדין בטל, אך להלכתא גם הוא מודה שיש בעיה בדיינים שנמצא אחד מהם קרוב או פסול.

שיטת הרי"ף והראב"ד

אולם ה"תומים" (שם) תולה זאת במחלוקת הרי"ף והראב"ד.

חמדת הארץ ה

הרי"ף (כתובות ח: מדפי אלפס) לגבי שלושה שישבו לקיים את השטר ובאו שני עדים והעידו על אחד מהדיינים שהוא גולן, ובאו שניים אחרים והעידו שחזר בתשובה – אם העדות שעשה תשובה הייתה לפני שחתם עמם יכולים כעת לחתום שלושתם, אבל אם בזמן שחתמו עדיין לא הייתה עדות המכשירים, צריכים מחדש לקבל עדות ולחתום. והרי"ף מנמק:

דלאו במותב תלתא כחדא נינהו, דבעידנא דחתמי הנך תרי לא הוי מצטרף בהדיהו, וכאלו בלחודדיהו הוו יתבי.

מדייק ה"תומים" שהחיסרון הוא רק שלא היו שלושה, אבל באמת לא בטל כל הוועד, כיוון שבדיינים לא אמרינן שאם נמצא קרוב או פסול הכול בטל. דברי הראב"ד מוסבים על הרמב"ם (סנהדרין פרק יא הל' ז-ט), שטוען שבשעת המשא ומתן יכולים להשתתף אב ובנו, אלא שבדיני נפשות מונין אותם כאחד, ובדיני ממונות כשניים, ודווקא בגמר הדין פסולים הקרובים. הראב"ד דוחה שגם בדיני ממונות מונין להם כאחד:

וכיוון דאינו עולה מן החשבון, הרי הוא כמי שאמר האחד למחזי אתיתי, שאינו פוסל בעדות וכן בדין.

משמע מדבריו שאילו היה עולה הבן למניין לא היינו אומרים שיתקיים הפסק בשאר, אלא הכול היה בטל – כמו בעדים, שאם נמצא אחד מהם קרוב או פסול נפסלת כל הכת, אלא אם אותו העד לא התכוון להעיד אלא לראות ("למיחזי אתיתי") (מכות ו).

שיטת "קצות החושן" ו"נתיבות המשפט"

"קצות החושן" (סימן לו ס"ק ז) הוכיח שאין דין "נמצא אחד מהם קרוב או פסול" מהדין של רב אחא בריה דרב, איקא שאפשר לרדן בשלושה כיוון שבוודאי יש בהם חד דגמיר (סנהדרין ג); אך לכאורה יש עדיין חיסרון של "נמצא קרוב או פסול", שהרי מי שלא גמיר וסביר הוא פסול לרדן, כמו שאומרים התוספות (ג. ד"ה אי אפשר) ובעל "המאור" בסוגיית שיקול הדעת בבא רביעאה (יב. מדפי אלפס), וכיוון שיש אחד קרוב או פסול נפסל גם זה שגמיר – ומה מועילה החזקה שבוודאי אחד מהשלושה גמיר? על כן מסיק "קצות החושן" שבהכרח אין חיסרון של "נמצא קרוב או פסול" בדיינים, ואלו שלא למדו אינם פוסלים את הדיין דגמיר.

"נתיבות המשפט" (סימן לו ס"ק ז) הסכים לדין זה מסברה:

וכיון דעל כרחך צריך לומר שאין דנים מטעם עדות רק מטעם דיינים, ובודאי לא צריך בהו שום דיני עדות, כגון שתהיה עדות שאי אתה יכול להזימה ושאר דיני עדות, מהיכי תיתי יהיה קרוב או פסול פוסלם. וזה ברור ולא יחלוק בזה כי אם המתעקש ואינו מודה על האמת.

ועיין ב"שער המשפט" (סימן ג ס"ק ב), שהסביר את דברי ה"יד רמ"ה" דבעינן ג' גמירי – שהם לכאורה בניגוד לדברי ר' אחא בריה דר' איקא, שהצריך רק חד דגמיר. הוא ביאר שרב אחא הצריך שלושה כיוון שבקרבם בוודאי יהיה אחד דגמיר, וזה שגמיר ידע שאינו יכול להצטרף לשניים שלא גמירי בגלל דין "נמצא אחד מהם קרוב או פסול", ואז הוא ימצא עוד שניים שגמירי וידון עמם. לפי דבריו מיושבת קושיית "קצות החושן", ואין הכרח בדברי הגמרא ש"נמצא קרוב או פסול" בדיינים כשר.

שיטת ה"ישועות ישראל"

ב"ישועות ישראל" (ח"מ סימן ג "עין משפט" ס"ק א) רצה לתלות את מחלוקת הראשונים והאחרונים ב"נמצא אחד מהם קרוב או פסול" בדיינים במחלוקת האמוראים בירושלמי (הוריות פ"א ה"ד) לגבי פר העלם דבר של ציבור.

הורו בית דין... שהיה אחד מהן גר או ממזר... הרי זו פטור, שנאמר כאן "עדה" ונאמר להלן "עדה" – מה עדה האמורה להלן כולן ראוין להורייה, אף עדה האמורה כאן כולן ראוין להורייה.

כלומר, במשנה נפסק שאם אחד מבית הדין שהורה בטעות היה גר, ממזר או נתין, אין חיוב קרבן על הטעות. ועל כך אומר הירושלמי:

רבי חנינא ורבי מנא, חד אמר בתוך שבעים וחרנה (האחר) אמר חוץ לשבעים.

כלומר, הדעה השנייה סוברת שאפילו היו שבעים זקנים מלבד הגר הם פטורים, כיוון שהצירוף שלו פוסל את כל בית הדין; ואילו הדעה הראשונה סוברת שדווקא אם היה בתוך השבעים (ואזי חסר במניין), אבל חוץ לשבעים אינו מבטל. לכאורה, היסוד לדבריו הוא כיוון שאין הלכה בדיינים של "נמצא אחד קרוב או פסול".

אך ה"ישועות ישראל" מעלה אפשרות נוספת בהבנת הירושלמי כאן. לדבריו, ייתכן שר' חנינא ור' מנא לא חלקו במחלוקת אם משווים עדים לדיינים, אלא לכולי עלמא יש פסול גם בדיינים, והמחלוקת היא רק לגבי הפסול של גר וממזר, שהן הדוגמאות המופיעות במשנה בהוריות, כיוון שגר וממזר אינם פסולי עדות. לכן נחלקו האמוראים אם אמרינן "דון מינה ומינה" או "דון מינה

חמדת הארץ ה

ואוקי באתרא". למאן דאמר "מינה ומינה", ההיקש הוא רק בדברים שקיימים גם בעדים, ולכן פסול גר וממזר, שאינם קיימים בעדים, אין בהם דין קרוב או פסול. אבל לפי הדעה השנייה לומדים מעדים ש"נמצא קרוב או פסול" פוסל את הכול, ואז מיישמים את הפסול בכל הפסולים שבדיינים.

ייתכן גם לומר שזה שפוסל דווקא בתוך השבעים, ולא חוץ לשבעים, סובר כמו ה"ראב"ד, שזה שהצטרף מעבר למניין הנדרש נחשב "למחזי אתיתו", או כריטב"א, שאין כאן צירוף אלא רק תוספת כבוד, ואינו חולק באופן עקרוני על "נמצא קרוב או פסול" בדיינים.

ה"ישועות ישראל" מבאר שהמקור לדעה שדין "נמצא אחד קרוב או פסול" שייך גם בדיינים הוא מהירושלמי שהבאנו לעיל, שמקשינו דיינים לעדים לעניין דיינים הקרובים זה לזה. כיוון שהרא"ש והרי"ף הביאו להלכה את הירושלמי לעניין דיינים הקרובים זה לזה, ממילא נפסק להלכה שלומדים מההיקש לכל הפסולים שבעדים שיחולו גם בדיינים, כמו "נמצא אחד קרוב או פסול". אולם לפי זה יש לשאול: לכאורה יש כאן סתירה בשיטת הרי"ף, שמצד אחד מביא את הירושלמי, שממנו ניתן להסיק שיש פסול של "נמצא קרוב או פסול" בדיינים, ומצד שני ה"תומים" דייק מהרי"ף שלא אומרים "נמצא קרוב או פסול" בדיינים?

ג. השוואה בין עדים לדיינים: היקש או במה מצינו

ה"ישועות ישראל" שהובא לעיל למד מהירושלמי שיש היקש בין דיינים לעדים. ויש להבין: היכן ההיקש?

לפי הירושלמי אנחנו רואים שהפסוק "לא יומתו אבות על בנים" מתפרש לגבי עדים שלא יומתו אבות בעדות בנים, ולעומת זאת המשכו של הפסוק "ובנים לא יומתו על אבותם" מתפרש לגבי דיינים, שבנים לא יומתו בדיינות אבותם. לפי זה נוכל להבין את ה"ישועות ישראל", שיש היקש בין עדים לדיינים.

שיטת ה"נודע ביהודה"

ה"נודע ביהודה" (אבה"ע מהדו"ק סימן עב) חולק על הש"ך (סימן לג ס"ק טז). הש"ך הוכיח מזה שהרי"ף והרא"ש הביאו את הירושלמי, שגם בממון צריך שתהיה עדות שאתה יכול להזימה, כיוון שהירושלמי פוסל עדים הקרובים לדיינים מצד "עדות שאי אתה יכול להזימה", והרי"ף מביא זאת בהקשר לדיני ממונות, שהרי דרכו של הרי"ף שלא להביא דברים שאינם נוהגים בזמן הזה, כמו דיני נפשות.

ה"נודע ביהודה" דוחה את הטענה שדברי הירושלמי עוסקים בדיני נפשות, ששם יש דרישה של עדות שאתה יכול להזימה, ואומר שאף-על-פי שבממון דרישה זו אינה קיימת, הפסול של עדים הקרובים לדיינים נשאר. זאת על-פי הפסוק "משפט אחד יהיה לכם" (ויקרא כד, כב) שהמשנה (סנהדרין לב.) מביאה כדי ללמוד שאחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות בדרישה וחקירה. ראייה לעיקרון זה היא ההיקש מפסול עדים הקרובים זה לזה לפסול דיינים הקרובים זה לזה, למרות שדין זה בעדים נובע מכך שבהזמה יש הלכה ש"אינם נעשים זוממים עד שיזומו כולם", שכמובן אינה שייכת לדיינים שאין בהם הזמה. ומסכם ה"נודע ביהודה" את טענתו כך:

ואם כן עכשיו אני אומר קל וחומר: ומה האי היקשא בדיינים לעדים, שאין ע"ז שום פסוק רק "מה מצינו בעלמא, אעפ"כ שוה הדין, אף דלא שייך הטעם, מכ"ש דיני ממונות, דאיתקש בהדיא לדיני נפשות בפסוק מפורש: "משפט אחד", קל וחומר שהדין יהיה שווה, אף דלא שייך הטעם.

אם כן, ה"נודע ביהודה" הסיק שההיקש בין עדים לדיינים בנוי רק על לימוד של "במה מצינו".

יישוב שיטת הרי"ף

לכאורה, אם נאמר שהלימוד הוא היקש מעדים לדיינים, כדעת ה"ישועות ישראל", הקשר בין עדים לדיינים יהיה קשר של תלות מוחלטת. אולם אם הקשר הוא של "במה מצינו", כדעת ה"נודע ביהודה", הלימוד יהיה בנוי על הדמיון שבין תפקיד העדים לתפקיד הדיינים, והוא יבצע מכך שאותה סיבה שקיימת כדי לפסול בעדים נכונה גם לגבי הדיינים. לפי זה צריך לבדוק בכל פסול לגופו, אם יש סברה לדמות בין העדים לדיינים ביחס לפסול זה.

ה"נמוקי יוסף" (ו. מדפי אלפס ד"ה לעלמא) אומר:

וכתבו מן האחרונים דהא דאמרין בירושלמי שצריך שלא יהיו העדים קרובים לדיינים ולא קרובים זה לזה נפקא נמי מהאי קרא, דגזרת הכתוב הוא שלא להוציא ממון על פי קרובים, וכלל זה בין שהעדים קרובים זה לזה בין שהעדים קרובים לדיינים, דקרא לאו בעדות בלחוד איירי, דלאו עדות כתיב, אלא לומר שלא להוציא ממון על פי קרובים, ואם העדים קרובים לדיינים הרי אתה מוציא ממון על פי קרובים.

כלומר, המקור לכך שהעדים לא יהיו קרובים לדיינים, וכן שלא יהיו קרובים זה לזה, נובע מהפסוק "לא יומתו אבות על בנים", שממנו לומדים באופן כללי שאין להוציא ממון על-פי קרובים. ונראה שזו גם שיטת הר"ן (כתובות יב: מדפי אלפס).

הדעה המובאת ב"נמוקי יוסף" מבינה שהזיקה בין דין העדים לדיינים נובעת מהדמיון בתפקידם: על-פי שניהם נפסק הדין. משום כך ברור שאם עדים פסולים מצד שעל-פיהם נפסק הדין, כל שכן שראוי שפסול זה יהיה שייך בדיינים, שהם עצמם חותכים את הדין¹³.

לפי זה נוכל ליישב את הרי"ף, שלמרות שפסל דיינים הקרובים זה לזה מצד הלימוד מעדים, הוא אינו פוסל "נמצא קרוב או פסול" בדיינים, כיוון שהוא איננו מבין מהירושלמי שיש היקש בין עדים לדיינים. לדעתו, ניתן ללמוד ב"במה מצינו" מעדים לדיינים דווקא פסול כמו קרובים, שלא נאמר רק לגבי עדים או דיינים, אלא לגבי פסיקת דין באופן כללי, שלא תיעשה על-פי קרובים, כיוון ששניהם דומים בהוצאת ממון; אך דינים שנאמרו באופן מיוחד לגבי עדים, כמו "נמצא קרוב או פסול" שנלמד במשנה (מכות ה:). מההיקש של "על פי שנים עדים או שלושה עדים" (דברים יז, ח) – אין להשליכם על דיינים. לפי זה ניתן ללמוד בדעת הרי"ף שהמשנה בניה רק מהווה סימן, ואינה מביטאת קשר מהותי בין עדים לדיינים.

ד. פסול סומא בשתי עיניו לדון

הסוגיה (סנהדרין לד:): מכשירה סומא לדון:

ההוא סמיא דהוה בשבבותיה דרבי יוחנן, דהוה דאין דינא, ולא אמר ליה רבי יוחנן ולא מידי. – היכי עביד הכי?
והא אמר רבי יוחנן: הלכה כסתם משנה, ותנן: כל הכשר לדון כשר להעיד, ויש שכשר להעיד ואין כשר לדון. ואמר רבי יוחנן: לאתויי סומא באחת מעיניו! – רבי יוחנן סתמא אחרייתא אשכח: דיני ממונות דנין ביום וגומרין בלילה.

הרי"ף (שם יג. מדפי אלפס) והרא"ש (פרק ד סימן ט) פירשו את הגמרא שמכשירה דווקא סומא רק באחת מעיניו, וכן פסק הרמב"ם (סנהדרין פרק ב הל' ט). ובעקבותיהם פסק השולחן ערוך (ח"מ סימן ז סע' ב) שהסומא בשתי עיניו פסול לדון. אולם התוספות (נידה נ. ד"ה ר' מאיר) והמרדכי (סנהדרין סימן תשיד) סוברים שאף סומא בשתי עיניו כשר לדון, ומפרשים את הסוגיה בסומא בשתי עיניו. והש"ך (סימן ז ס"ק ב) הסכים לעמדת הב"ח, שבדיעבד יש להכשיר סומא בשתי עיניו על-פי פוסקים אלו. אולם לפוסקים שפוסלים סומא בשתי עיניו לדון, מה מקור הפסול?

הסמ"ע (סימן ז ס"ק ז) הביא בשם ה"עיר שושן" שסומא פסול לדון בגלל היקש ריבים לנגעים. הסמ"ע דחה את דבריו, שהיקש זה הוא רק לדעת רבי מאיר, שנדחתה להלכה, כמבואר בסוגיה (סנהדרין לד:). הסמ"ע עצמו מבאר שהסיבה שבגללה פסול הוא משום שאסור לדון בלילה, וסומא הוא כלילה¹⁴.

¹³ רש"י (כד: ד"ה משחק בקוביה) אומר: "וכולן ממין גולגין הן, והתורה אמרה 'אל תשת רשע עד', וכל שכן דין". לכאורה, רש"י מציע לימוד שלישי – לא היקש או "במה מצינו" אלא קל וחומר. אולם אפשר לומר שאין זה סותר את ה"במה מצינו" של הירושלמי, וכונת רש"י שאפילו אם לא היה לימוד של "במה מצינו" לגבי פסול הגוף, בכל אופן לגבי פסול גולג, אם בעדים הם פסולים, קל וחומר בדיינים, שהם פוסקים הממון, כיוון שפסול זה נובע מחשש משקר.

אולם יש להעיר שבמאמרנו לגבי פסול רשע למדנו שדווקא לשיטת הרמב"ם פסול רשע הוא משום חשש שקר, ואז דבר זה פוסל גם בדיינים; אולם לדעת רש"י, שזו גזרת הכתוב בעדים, לכאורה אין מקום לקל וחומר לגבי פסול רשע באופן כללי. וניתן לומר שרש"י אמר קל וחומר רק לגבי רשע דחמס, שהוא לכולי עלמא משום חשש משקר. ועוד נראה ליישב את הקל וחומר על-פי מה שאמר ה"נמוקי יוסף", שאם הפסול הוא משום שהעדים מוציאים ממון, כל שכן בדיינים, שגורמים ישירות להוצאת ממון. אולם לפי דברינו ניתן לומר סברה זו דווקא בפסול קרובים, שבמפורש אינו נוגע דווקא לעדים או לדיינים, נובע מכך שיש כאן הוצאת ממון – אך בפסול רשע שנאמר בעדים לא ברור שהוא בגלל הוצאת ממון ושייך בדיינים.

אולם יש להעיר על דברי רש"י מהספרי במדבר (פסקה קס ד"ה או בכל), שם מופיע קל וחומר הפוך: "ועוד קל וחומר, ומה דיינים שאין הדברים נגמרים על פיהם פוסל בהם שונאים וקרובים, עדים שהדברים נגמרים על פיהם אינו דין שיפסול בהם שונאים וקרובים". ונראה שכונת הספרי היא שהדין נחתך על-ידי עדים יותר מאשר על-ידי דיינים, מפני שדיינים אינם יכולים לפסוק דין בלא עדות, וכל תפקידם הוא לברר את עדותם של העדים שעל-פיהם נגזר הדין.

¹⁴ אולם דבריו קשים, שהרי עולה מהגמרא (סנהדרין לד:): שכיוון שסומא דומה ללילה הרי זו ראייה לכך שכשר לדון, שהרי דיני ממונות גומרים בלילה. ואולי הוא סובר שכיוון שהסוגיה עוסקת בסומא בעין אחת, כדברי הרי"ף והרא"ש, לילה איננו ראייה אלא להכשיר סומא בעין אחת, שרואה יותר טוב ביום מפיקה בלילה, אך סומא בשתי עיניו רואה פחות מפיקה בלילה, ולכן אף-על-פי שגומרים בלילה סומא פסול. אולם בסוגיה (חולין צח.) השוו בין היתר פיקחים לנשותיהם בלילה להיתר סומין בנשותיהם ביום.

חמדת הארץ ה

הגר"א (ס"ק ט) כתב שהמקור לדין זה הוא ברי"ף (יג. מדפי אלפס) וברא"ש (פרק ד סימן ט), שהביאו את הירושלמי שממנו משמע שמי שפסול להעיד פסול לדרון, וסומא פסול להעיד (שו"ע חו"מ סימן לה סעי' יב). וכן כתב במפורש ה"נמוקי יוסף" (סנהדרין יג. מדפי אלפס) שלומדים את פסול הסומא לדרון מהפסול להעיד.

לכאורה, לפי הסבר זה, מחלוקת הראשונים בשאלה אם סומא בשתי עיניו פסול תלויה בשאלה אם אנו מקבלים את הלימוד של הירושלמי מעדים לדיינים, שהרי התוספות, שמכשירים סומא בשתי עיניו, אינם מקבלים באופן מוחלט את ההיקש. אולם ייתכן שגם מי שמקבל את הלימוד מעדים לדיינים יאמר שאין זה אלא בדין קרובים שפסולים להוציא ממון, כמו שאמרנו לעיל, ששם ניתן ללמוד מעדים לדיינים ב"במה מצינו". אבל בפסול של סומא להעיד, שהוא על-פי הפסוק "או ראה" (ויקרא ה, א) (על-פי רש"י (נידה מט: ד"ה לאתויי) והתוספות (נידה נ. ד"ה ורבי)) העוסק דווקא בעדים ומגדירים כעדים משעת ראייה, אין שייך להשליכו לדיינים, שאינם פוסקים על-פי ראייתם אלא על פי שיקול דעתם. ולקמן נרחיב בנקודה זו.

ה. פסול קטן לדרון

השו"ע (חו"מ סימן ז סעי' ג) מביא שתי דעות ביחס לגיל הראוי לדיין:

יש אומרים שאינו ראוי לדרון אלא מבן י"ח ומעלה והביא שתי שערות. ויש אומרים דמבן י"ג ומעלה כשר, ואפילו לא הביא שתי שערות.

הסמ"ע (ס"ק ט) כתב על כך:

ועיין פרישה שכתבתי דלשני הי"א לא תקשה, הא אמרינן כל הפסול להעיד פסול לדרון, והפסול לדרון פסול להעיד מלבד אוהב ושונא. דמכל מקום בשניהם יש פסול קטנות, כל חד לפי עניינו.

כלומר, הסמ"ע הקשה מכך שאין התאמה בין הדעות הללו להגדרת קטן לגבי עדות, שנקבעת לפי י"ג שנים ושתי שערות. ותירץ, שכיוון שיש מושג של פסול קטן בשניהם די בכך, ואין צורך להשוות את הפסול גם בפרטיו. לכאורה, תשובה זו מתאימה רק אם אנחנו אומרים שהכלל "כל הפסול לדרון פסול להעיד" תופס, ואז שייך לומר שבשניהם יש פסול קטנות, כל אחד לפי עניינו. אבל אם נאמר שהפסול לעדות הוא סיבה לפסול לדיינות, אם כן איך קטן בן י"ג בלא שתי שערות, שפסול לעדות, יכול להיות כשר לדיינות?¹⁵

אולם גם כאן ניתן לומר שגם אם אנחנו מקבלים את הלימוד מעדים לדיינים, אם הלימוד הוא "במה מצינו" אין להשליכו אלא בפסולים הנובעים מכך שאנו פוסקים את הדין על-פיהם. לגבי פסול קטן שלא הביא שתי שערות, ניתן לומר שזהו פסול כללי, הנובע מכך שבכל התורה אין מעשה קטן כלום, ואפילו בעדות איסורים, שאינה קשורה לבית דין, קטן פסול – בכהאי גוונא יכול להיות פסול שהוא רק בעד ולא בדיין.

ו. פסול אוהב ושונא

הגמרא (סנהדרין כט.) מבארת שמחלוקת ר' יהודה ורבנן שבמשנה (שם כז:) לגבי כשרותם של אוהב ושונא היא רק בעדות. לר' יהודה אוהב ושונא פסולים לעדות, ולרבנן הם כשרים, כיוון שלא נחשדו ישראל לשקר מתוך אהבה או שנאה; אך בדיינות לכולי עלמא פסולים. הגמרא מביאה לר' יהודה פסוק אחד לפסול אוהב ושונא לעדות ופסוק אחר לפסולם לדיינות, והדבר מצביע על כך שהבבלי חלוק על ההיקש בין עדים לדיינים של הירושלמי – כיוון שאם יש היקש או "במה מצינו" בין דיינים לעדים ר' יהודה אינו צריך פסוק מיוחד לפסול דיינים, והרי פסול זה אינו מוזכר בפסוק דווקא לגבי עדים¹⁶. אולם ייתכן שאף-על-פי שר' יהודה מסכים ללימוד של הירושלמי מעדים לדיינים, הוא מבין שהלימוד הוא "במה מצינו", וממילא מילתא דאתא ב"במה מצינו" טרח וכתב קרא¹⁷.

¹⁵ עיין ב"שיירי קרבן" (סנהדרין פרק ד דף כג:) ששואל על קטן מכך שכתוב בירושלמי (סנהדרין פ"ג ה"ט) "הרוג על פי עדים הרוג על פי דיינים, מה עדים אין קרובים זה לזה אף דיינים..." ומזכיר שם דהוי "במה מצינו" או גורה שוה.

¹⁶ ואכן, בספרי במדבר (פסקה קס ד"ה או בכל) אנו מוצאים שלא נצרכו לפסוק מיוחד לעדים: "והוא לא אויב לו ולא מבקש רעתו" – לפסול את השונאים מלישב בדין, אין לי אלא שונאים. קרובים מניין? ת"ל בין המכה ובין גואל הדם. אין לי אלא דיינים שפוסל בהם שונאים וקרובים, עדים מניין? הרי אתה דן, הואיל ואמר תורה הרוג על פי דיינים הרוג על פי עדים, מה דיינים פוסל בהם שונאים וקרובים אף העדים יפסול בהם שונאים וקרובים". לכאורה דרשה זו סבורה כירושלמי, שלומד מעדים לדיינים, לכן היא לא הזדקקה לפסוק נוסף לגבי עדים; והבבלי, שהזדקק לפסוק נפרד, כנראה חולק על דרשת הירושלמי.

¹⁷ עיין בר"ן (נדרים ג.).

עוד ניתן לומר שאם נניח שהלימוד הוא "במה מצינו", יש מקום כאן שלא לדמות עדים לדיינים, בגלל סברת הסמ"ע (סימן לג ס"ק א) שבעדות, שהכול תלוי בראיית המעשה, אין חשש שישקר במודע, אך בדיינות, שהדבר נתון לשיקול דעת, יש לחשוש שהאהבה או השנאה יטו את שיקול הדעת. וכעין דברים אלה הבאנו לעיל מה"נמוקי יוסף" בשם "חוקות הדיינים". לכן גם ר' יהודה מצריך כאן פסוק כדי להשוות, ורבנן חולקים על המקור, וממילא אינם משווים¹⁸.

ז. פסול אשה לדרן

המשנה (נידה מט:) קבעה שכל הכשר לדרן כשר להעיד. התוספות (שם נ. ד"ה כל) הקשו, שמצד אחד אשה כשרה לדרן, כמו שמצאנו בדבורה וכמו שנראה מהדרשה (בבא קמא טו.): "אשר תשים לפניהם" (שמות כא, א) – השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה. והפסוק עוסק לא רק בנדונין אלא גם בדיינים, שהרי מכאן דורשים חז"ל (גיטין פח.): "לפניהם ולא לפני עכו"ם"; ומצד שני אשה פסולה להעיד (שבועות ל.) – ולפי הכלל של המשנה "הכשר לדרן כשר להעיד"?

התוספות מעלים כמה תשובות:

- הכלל של המשנה ש"כל הכשר לדרן כשר להעיד" הוא כלל האמור באיש, אבל לא בנשים, ואשה כשרה לדרן אף-על-פי-שהיא פסולה להעיד.
- אשה אכן פסולה לדרן. הדרשה שמשווה בין איש לאשה (בבא קמא טו.) היא רק בקשר לנידונים, ומה שמצינו שדבורה דנה היה בהוראת שעה, או שלא שפטה בפועל אלא רק הייתה מלמדת הדיינים.

התוספות מביאים מהירושלמי (סנהדרין פ"ג ה"ט; שבועות פ"ד ה"א) שאשה פסולה לדרן מהפסוק "ועמדו שני האנשים" (דברים יט, יז) – ולא נשים, או מ"וישארו שני אנשים במחנה" (במדבר יא, כו) – שהכוונה לאנשים ולא לנשים¹⁹.

נראה שלפי תירוצם הראשון של התוספות הכלל "כל הכשר" הוא רק סימן ולא סיבה, ולכן ברגע שהם מסבירים שמדובר רק באיש מיושבת הקושיה. אולם בתירוצם השני משמע שהדבר הוא מהותי, שמי שפסול לעדות פסול לדרן. הירושלמי, סובר כתיורין השני, הוא לשיטתו – שישנה השוואה בין דיינים לעדות. ועיין ב"תומים" (חוי"מ סימן ז ס"ק ה), שהבין מהירושלמי שהובא בתוספות שיש ילפותא מיוחדת לפסול אשה לדרן, ולא מצד ההשוואה לעדים²⁰.

התוספות (נידה נ. ד"ה ור"מ) הוסיפו והקשו מדוע הגמרא אומרת שהמקרה של "כשר להעיד ופסול לדרן" הוא רק אליבא דר' מאיר (בסומא באחד מעיניו שכשר לעדות ופסול לדרן), והרי יכלו להביא דוגמה גם לדעת חכמים, לגבי אוהב ושונא שכשרים לעדות ופסולים לדרן. התוספות יישבו שבין כה וכה משנתנו איננה מתאימה לרבנן, שלשיטתם סומא בשתי עיניו כשר לדרן, כיוון שאין היקש רבים לנגעים אף-על-פי שפסול לעדות, ואפילו על דברים שראה קודם שנסתמא, שנאמר "או ראה" (ויקרא ה, א).

אולם קשה, שהרי התוספות הקודמים לגבי פסול אשה לדרן הביאו את הירושלמי, שמשווה לגבי אשה בין דיינות לעדות, ואם כן כיצד לגבי סומא הם מחלקים בין עדות לדרן? ב"אורים"²¹ (סימן ז ס"ק ט) טען שכיוון שהפסול בעדות של סומא בשתי עיניו הוא

¹⁸ הגרז"נ גולדברג טען שמטעם זה לא אומרים תרי כמאה בדיינים – מפני שתרי כמאה משמעותו שניים הם כחזקת דוכרי אמת, ולכן יש לקבל עדותם, אך בדיינים העובדה שהם דוכרי אמת עדיין אינה מחייבת לקבל את הוראתם, כיוון שיתכן שטעו בשיקול הדעת. מסיבה זו אנו מוצאים שברופאים הולכים אחר רוב דעות (יומא פג.), כיוון שאינו עניין של אמת ושקר אלא של שיקול דעת.

¹⁹ המהרש"א (שם) מעיר שהירושלמי שהתוספות הביאו לומד מהפסוקים הנ"ל שאשה פסולה להעיד ולא לדרן. דרשה אחת מפרשת את הפסוק "על פי שנים עדים" על-פי גזרה שווה, "שני" "שני" מהפסוק ו"עמדו שני האנשים" ולא נשים, ודרשה שנייה על-פי גזרה שווה "שני" "שני" מהפסוק מ"וישארו שני אנשים במחנה" ולא נשים. ומסיים הירושלמי: "למדנו שאין האשה מעידה, מעתה אין אשה דנה". ומקשה המהרש"א שאם אלו דברי הירושלמי, איזה חידוש יש בהם? הרי גם הבבלי (שבועות ל.) לומד פסול אשה לעדות מגזרה שווה "שני" "שני" מהפסוק "ועמדו שני האנשים". והמהר"ם שם מיישב שעיקר ראיית התוספות היא מסוף דברי הירושלמי: "הרי למדנו שאין האשה מעידה, מעתה אין האשה דנה". וכך עולה מהתוספות (גיטין פח: ד"ה ולא; יבמות מה: ד"ה מי; שבועות כט: ד"ה שבועת). ועיין במאמרו של הרב אחיה דוידוביץ', שטען שישנה אפשרות נוספת בביאור הירושלמי, ולפי אפשרות זו הוא אינו עוסק בעניין פסול האשה לדרן.

²⁰ עיין שם שהביא דברי את המהרש"א, שטען שכל דרשות הירושלמי הן רק לפסול להעיד ולא לדרן. ודחה את דבריו, שהדרשה מאלדר ומידד היא משום שהיו דיינים, על-פי דרשת חז"ל שבקלפי נשארו לדרן דיני נפשות, והוצרכו לגזרה שווה כדי ללמוד שפסולים מלדון לא רק דיני נפשות בסנהדרין אלא גם דיני ממונות.

²¹ דברי ה"תומים" ב"אורים" באו ליישב גם את דברי הסמ"ע, שמצד אחד בפסול אשה למד דיינים מעדות, ואילו לגבי פסול סומא נתן טעם חדש, שסומא הריהו כלילה, כמובא לעיל (פרק ד).

חמדת הארץ ה

כיוון שאינו רואה את המעשה, ואין זה פסול הגוף, אין להעביר אותו גם לדיינים, שהרי העובדה שאינו רואה אינה מפריעה לדיינים להפעיל את שיקול הדעת הנדרש לצורך פסיקת הדין; ואלו באשה, הפסול שלה לעדות הוא פסול הגוף, על-פי גזרת הכתוב, לכן לירושלמי מקישים דיינות לעדות, וכשם שפסולה לעדות כך פסולה לדיינות. אך דבריו צריכים עיון, שהרי התוספות בפירוש אמרו שהפסול בסומא נובע גם מגזרת הכתוב מהמילים "או ראה", ולכן פסול, אפילו שנסתמא לאחר שראה את המעשה.

ואמנם, רש"י (בבא קמא פו: ד"ה דלא כרבי יהודה) כתב שהפסול בסומא הוא בגלל שלא ראה את העדות. אולם כאמור, התוספות בנידה וגם רש"י (נידה מט: ד"ה לאתויי) לומדים שזו גזרת הכתוב. ואם כן חוזרת הקושיה למקומה, מדוע יש חילוק בין פסול אשה לפסול סומא.

אם כן צריך לומר שדברי תוספות שסומא כשר הם על-פי התירוץ הראשון בתוספות שלפני כן, שמכשיר אשה לדון, אך לפי תירוץ השני אין מקום להכשיר סומא, כשם שאין מכשירים אשה על-פי הירושלמי. וייתכן שאפשר ליישב שסברת התוספות הייתה כיוון שהלימוד מעדים לדיינים הוא מצד "במה מצינו", הרי גם בפסולי הגוף אין ללמוד מעדים לדיינים באופן גורף. לכן לגבי אשה, שאין לנו סברה לומר שהפסול שלה הוא דין מיוחד בעדות, השלכנו את הפסול גם לדיינות; אך בסומא, גם אם מדובר בפסול גוף ייתכן שזהו דווקא בעדות, כיוון שעל-ידי הראייה הוא נהיה עד, אך בדיינות הראייה איננה העיקר.

ה. תחילתו וסופו בכשרות

ניתן להוכיח מהמשך דברי התוספות (נידה נ. ד"ה ור"מ) שהם סוברים שהכלל של המשנה הוא סימן, ולא כירושלמי, דהוי תליא הא בהא. התוספות הביאו מקרה (בבא בתרא מג.) שבו נגנבו ספרי תורה מהעיר, וחכמים פסקו שכל אנשי העיר פסולים מלדון ולהעיד משום נוגע. הגמרא שאלה שם מדוע לא יסתלקו שניים מזכויותיהם בספר התורה וידונו.

על כך מקשים התוספות, שהרי גם אם יסתלקו עכשיו מזכויותיהם תהיה בעיה של "תחילתו בפסלות וסופו בכשרות"; בשעת ראייה היו פסולים משום נוגע, ובהלכות עדות למדנו שמי שתחילתו בפסלות – דהיינו בשעת ראייה מעשה, אף-על-פי שסופו בכשרות – דהיינו בשעת ההגדה בבית דין – פסול. ואם כן צריך להיות פסול גם לדון, כפי שאנו לומדים במשנה "כל הפסול להעיד פסול לדון". ותירצו התוספות:

דמתניתין מיירי בלהבא, כל הכשר לדון להבא כשר להעיד מה שיראה מכאן להבא.

כלומר, באמת אין דין תחילתו וסופו בכשרות בדיינים כמו בעדים, והכלל של המשנה לא נאמר ביחס לדין זה, מפני שהמשנה עוסקת בפסולים להבא, וזהו פסול לשעבר. תירוץ זה מתיישב רק לפי ההבנה שאין השוואה מלאה בין דיינים לעדים, והכלל במשנה אינו אלא סימן.

אולם בתוספות (בבא בתרא מג. ד"ה וליסתלקו) נאמר תירוץ אחר לחלק בין פסול הגוף לפסול ממון: שלמרות שהכלל של תחילתו בכשרות חל גם בדיינים לגבי כל הפסולים, פסול נוגע אינו נחשב תחילתו בפסלות אפילו לעניין עדות, כיוון שאין כאן פסול הגוף אלא חשש משקר. ואם כן אנו מוצאים שתי שיטות בתוספות גם בעניין "תחילתו בכשרות", כמו שמצאנו בעניין פסול אשה לדון.

ייתכן שאפילו אם נסבור כירושלמי, אין מקום להשוות בין דיינות לעדות לעניין תחילתו בפסלות וסופו בכשרות, כי לכאורה דין זה שייך רק בעד שנעשה עד מכוח ראייתו והגדתו – שאם לא כן מה אכפת לי שבעבר היה פסול? אם כן בדיין לא אכפת לי שבשעת מעשה הוא פסול, שהרי אינו נעשה דין עד שיושב לדון. אולם כשיש חיסרון בעדות מצד גזרת הכתוב, שאיננה קשורה למעמדו כעד, אזי שייך לדמות ביניהם, כמו שכתוב בירושלמי.

סיכום

סקרנו כאן את ההלכות שנלמדות מהיקש עדים לדיינים, דיינים הקרובים זה לזה, פסול סומא, אשה וקטן, "נמצא אחד מהם קרוב או פסול" ו"תחילתו בכשרות".

היו מהראשונים שקיבלו את דברי הירושלמי כהיקש גמור ומוחלט של כל הפסולים לעדות גם להיות פסולי דיינות. רוב הראשונים הבינו כנראה שאין מדובר בהיקש מוחלט, אלא בלימוד של "במה מצינו". כיוון שעדים מוציאים ממון ודיינים מוציאים ממון, מסתבר לדמות אותם בפסולי עדות שנובעים מכך שהם מוציאים ממון, כמו קרובים ואישה, אך לגבי פסול קטן – שהוא פסול כללי, או פסול סומא – שנובע מבעיה טכנית לחלק מהדעות, או ב"נמצא קרוב או פסול" – שנובע ממצאות של כת עדים שאינה קיימת בדיינים, או ב"תחילתו בכשרות" – שנובע ממעמד העד שמתחיל משעת ראייה, בכל אלו מצאנו שהראשונים חילקו בין עדים לדיינים.

חמדת הארץ ה

מצאנו גם שיטת ראשונים בין בעלי התוספות שלכאורה לא קיבלה שום השוואה בין עדים לדיינים, ולכן לשיטה זו יש להכשיר אפילו אשה וסומא בשתי עיניו לדון.

ייתכן שבשורש מחלוקת זו עומדת השאלה אם הדיינים הם שפוסקים את הדין, ואילו העדים אינם אלא ספקי מידע – ולכן אין להשוותם, או שהעדים נחשבים כשותפים להכרעת הדין לא פחות מהדיינים – ולכן יש להשוותם.