

מקומה של האמת הפרטית בבית הדין*

א. הקדמה

אחת ממטרותיו העיקריות של בית הדין היא בירור האמת, חשיפתה והוצאתה לאור.¹ כדי להגיע אל האמת, נתונים בידי בית הדין כלים המנחים אותו אל פסיקתו. דרך כלל, בית הדין שופט את הנתונים שהגיעו אליו בערוצים פורמליים קבועים מראש, שאינם מושפעים מטיב הדיון הפרטני במקרה מסוים. באופן חריג, הדיון יכול להתבסס גם על עובדות שלא בהכרח מצאו דרכן אליו בדרך המקובלת ('הוראת שעה'). נוסף על כך, הדיין אינו כפוף תמיד לכלים הפורמליים, ולעתים הוא רשאי לפסוק על פי ראות עיניו ('דין מרומה').

במצבים מסוימים, הערוצים שבית הדין בוחן באמצעותם את המציאות מונעים מהדיין לראות את המציאות עצמה, לדוגמה – כאשר רוצח רָצַח בלא עדים. כיון שאין לדיין מקור ישיר המתעד את המציאות, הוא אינו מסוגל לחשוף את האמת. במקרים כאלו יש לבית הדין כלים עקיפים ('הכנסה לכיפה') שבעזרתם הוא יתגבר על לקות ראיתו. במצבים אלה האמת לא תחשף, והרוצח לא יורשע ברצח, אך ההשפעות של אמת-מציאות זו יתבטאו במעשי בית הדין בהכרעתם.

בהלכות פסולי עדות קיימות שתי עמדות הלכתיות המציגות חריגה מהנורמה שתוארה כאן. בעמדות אלה נדמה שההלכה מתעצבת על ידי עובדות, שנדחו על ידי כלי העבודה הנורמטיביים של בית הדין. יתרה מכך, נראה שההכרה בעובדות אלו יוצרת סתירה בין מערכות הכרעה הלכתיות הנתונות בידי בית הדין.

במאמר זה נבקש להציג סתירות אלו, ולדלות מהן משמעויות רחבות יותר בנוגע לגבולות הכלים הפורמליים בבית הדין.

* מאמר זה נכתב בעקבות לימוד דיני פסולי עדות בטור (ח"מ – ואליו ההפניות הסתמיות), וטענותיו לובנו עם איתן צור נ"י, וזו נקודת המוצא והיחס של המאמר. נקודה זו ראויה לציון מפני שהעיסוק הפרשני בגמרא, ודאי בלימוד עיוני, יחרוג לעיתים מן ההגיון והחשיבה של הגמרא עצמה. כשנקודת המוצא היא דברי הטור הקפיצה אל העיסוק התיאורטי-עיוני פחות משמעויות.

¹ המקור המצוטט לרוב בהקשר זה הוא דברי הרב אלישיב בפסק דין בעניני סופיות הדיון (פסקי דין רבניים, כרך ב, עמ' 265): "כי מטרת משפט התורה ומגמתו היא שיהיה פסק הדין אמת לאמתו, אמת לפי הטענות והבירורים שהיו לפני בית הדין; לאמתו אמת בתוצאות".

ב. רשע היודע בעצמו שהוא פסול

1. האיסור על רשע להעיד

הטור בסימן ל"ד מונה את הפסולים לעדות מחמת רשעה. הסימן נפתח באיסור הגורף:

רשע פסול להעיד שנאמר אל תשת ירך עם רשע להיות עד חמס.²

לא ברור אל מי איסור זה פונה. הדין נלמד מן הפסוק האוסר להצטרף לעדות עם רשע, אך לא נשמע מלשון הטור שמדובר באיסור על האדם ה'רגיל'. יתכן שזו כותרת כללית לסימן כולו, אך ניתן גם להבין שהטור פונה אל הרשע עצמו ואומר: אם יודע אתה שרשעת – אל לך להעיד, מפני שאתה פסול. במצב שבו בית הדין יודעים על רשעו איסור זה חסר משמעות, מפני שבית הדין לא יאפשר לו להעיד. האיסור רלוונטי רק במצב שרשע זה טרם הורשע ונפסל לעדות בבית דין.

הציווי על כך מסתבר, שכן רשע המעיד – עדותו בטלה. האיסור מובן עוד יותר לאור ההלכה הקובעת שעדותו בטלה למפרע מן השעה שעבר עֲבָרָה. כיון שכך, ללא מגבלה על הרשע עלולות להִנָּצֵר תקלות מעדויות שיעיד, שיבוטלו למפרע מרגע הרשעתו בבית דין.

2. כבישת עדות על ידי היודע בעצמו שהוא רשע

יש יסוד סביר לאיסור על רשע להעיד, אך מנגד נראה שאיסור זה נמצא בהתנגשות עם הלכות אחרות. אם ביכולת האדם להעיד – חובה עליו להעיד, כמאמר הכתוב: "וְהוּא יֵעֵד אוֹ רָאָה אוֹ יָדַע אִם לֹא יִגִּיד וְנִשְׂא עֹנוֹ" (ויקרא ה', א). בנוסף, הלכה היא שאין אדם נפסל לעדות מדברי עצמו, על פי הכלל התלמודי: "אין אדם משים עצמו רשע" (להלן אאמ"ר). צירוף שתי ההלכות מערער על קיום איסור על רשע להעיד. כך העיר החוות יאיר:

אם ראובן מבקש מלוי שיעיד לו נגד שמעון עדות אמת, רק שלוי יודע שפסול הוא מחמת נגיעה או קורבה או מחמת עבירה, רק שהב"ד לא ידעו אם רשאי להעיד? ובמחמת עבירה צ"ע יותר כי האיך יעשה אף אם יפרסם קלונו אין אדם משים עצמו רשע לכן אם לא יגיד עובר [על "אם לא יגיד", י"ר].

² בשונה מהרמב"ם (עדות י', א) שפתח דינים אלו באמירה: "הרשעים פסולין לעדות מן התורה". הניסוח שהרמב"ם בחר, וכן המשך דבריו, אינם מעוררים את ההבנה שאנו מציעים בדברי הטור, על אף שברור כי הטור שאב את עיקר ניסוחו מן הרמב"ם. ההצעה שתוצג להלן בהבנת הטור – אין תפקידה לבסס קריאה הכרחית בדבריו, מפני שדברינו לא יצאו מגדר אפשרות. יעודה הוא להוות אמצעי להצגת ההלכה והבעיה שבה אנו עוסקים בפרק זה במאמר.

מכח סתירה זו כתבו חלק מן האחרונים שאין איסור על הרשע להעיד (ראה לדוגמא נתיבות כ"ח, ב בביאורים), וחלק נמקו זאת מפנים נוספות.³ אחרים הרחיקו וקבעו ש'שם רשע' אינו קיים קודם ההרשעה בבית דין.⁴ אמנם, המנחת שלמה (א', פב) סבר שאף אם אין איסור, יש לאדם כזה להמנע מלהעיד מסיבה פרגמטית: אם יפסל בעתיד – תבטל עדותו למפרע.⁵ סיעה אחרת מהאחרונים אמצה בכל זאת את שיטת החוות יאיר כי יש איסור על רשע להעיד,⁶ וטענה כי רשע מוחרג מאיסור כבישת עדות. הבני יששכר (דרך פקודיך הקדמה ו, יז) אף טוען שבמידה ויעיד יש בעדותו אבק גזל, מפני שמוציא ממון מחברו בחנם.⁷ הר"מ בחידושו לשו"ע (כ"ח, ג) מוסיף שיש גם איסור "לפני עור" בהכשלת בית הדין בקבלת עד רשע. לפי סיעה זו, קשה עדין הסתירה שהעיר עליה החוות יאיר.

³ האורים (כ"ח, ג) נמק דבריו בכך שהעד יודע בעצמו שהוא דובר אמת, ואם כן מדוע שלא יעיד. טענת האורים נוגעת לשאלתו היסודית של הש"ך (ל"ד, ג): מדוע על אדם להמנע מלהעיד עם רשע כיון שיודע שהרשע מעיד אמת. בתומים (פ"ז, כז), בניגוד למסקנת הש"ך ופשוט הטוש"ע, הוא מבין שפסול זה שייך דוקא במקרה שהאדם נפסל בבית דין, אך קודם לכך אין 'שם רשע' על אותו אדם, ועל כן אין מניעה להעיד עמו. הוא הוכיח דבריו מסוגית "פליגין דיבורא", שבה עולה מפשט הטור כי העד השני מעיד עם רשע, ואם כן דין 'פליגין' מנוגד להלכה – ולכן חדש כי אדם נעשה 'רשע' רק במקרה שהורשע בבית דין.

קושיא זו לא נדונה רבות בפוסקים, והתירוצים שנאמרו בה אינם מספקים וראויים לדין נרחב יותר. הראב"ן (בש"ת כז) הציע חלוקה בדיני פליגין דיבורא, הפותרת את שאלתו של התומים, אך התומים דחה דבריו. האמרי בינה (עדות מ) העלה שבית הדין מקבל גם את עדות העד השני לחצאין, וכך הוא אינו מעיד על רשעות העד שעמו. הרב אברהם גניחובסקי הציע להעמיד את הסוגיא במקרה שבו העד השני יודע שחברו שב בתשובה וכבר אינו רשע. יתכן שיש לקשור בין עמדת רבא בסוגיא זו לעמדתו בסוגיא בסנהדרין כז, שבה הוא סובר כי רק "רשע דחמס" פסול לעדות, ולכן לא יפסול בסוגית "פליגין דיבורא" כי לא מדובר שם ברשעות דחמס. וצריך עיון.

⁴ התומים סובר כך (כפי שפורט בהע' הקודמת), וכך גם נוקט החת"ס ב' (י"ד), יא.

⁵ רש"ז מוסיף שאם האדם יודע כי הוא היחיד היודע על עברתו – הוא רשאי להעיד ללא חשש. דין זה מעיד על ראייה פורמליסטית, החוששת רק מפסולו העתידי של הרשע בבית דין ולא מעצם רשעתו, שכן אם פסול הרשע הוא מחשש שהוא עתיד לשקר – יש לפסול אותו מעצם רשעתו.

⁶ רעק"א ל"ד, א וקצות החושן כ"ח, ח בשם אהיו. הקצות מסייג את חומרת האיסור, וסובר כי מי שטרם נפסל בבית דין יכול לשוב מרשעו בלבו ולחזור לכשרותו. קצת קשה על דבריו (המעמידים את האיסור בצל היכולת לחזור בתשובה), שכן אם חטא לפני ראית העדות – חזרתו בתשובה אינה מועילה להכשירו משעת הראיה, ואז אין תחלתו בכשרות (ואולי הוא סובר כש"ך ל"ד, ג).

⁷ הדרך פקודיך מוכיח זאת מכך שאסור לאדם להעיד עם רשע שלא הועד בבית דין. בראיה זו נוגע הדרך פקודיך בשניות שבאדם – כביכול האיסור פונה לצד ה'צדיק' שבו, ואוסר עליו להעיד עם הצד ה'רשע' שבו. הצענו לראות שניות זו כאפשרית גם בדברי הטור, לעיל.

3. ביאור הדין על פי עקרון 'האמת הפרטית'

החלטת האדם שלא להעיד היא ברשותו.⁸ הספק עולה אפוא, רק ביחס לתגובת בית הדין. האם בית הדין יראה ברשע זה עבריין המסרב להעיד? קשה לומר כך, מפני שהרשע מנסה לקיים את הלכות סדרי הדין עצמן.

לפיכך נראה שיש להעדיף דוקא עמדה המקיימת את הכרת בית הדין בחוסר יכולת ה'רשע' להעיד. עמדה זו מניחה אוקסימורון: בית הדין אינו מכיר ברשעת האדם, אך מכיר בכך שהוא אינו מעיד בגלל רשעתו. נראה שהדרך הפשוטה ביותר להציג את מעמד העד בבית הדין היא שבית הדין מכירים בעמידתו העצמאית, ב'אמת הפרטית' שלו; ולמרות חוסר יכולתם להתיחס אליה מפורשות – היא מהווה שיקול לגיטימי בסדרי הדין.⁹ נראה שבהגדרת האיסור הנ"ל טמונה הנחה חשובה, שמשמעותה תתבהר בהמשך.¹⁰

⁸ החת"ס (לעיל) מקשה קושיא מבריקה על החולקים על התומים, ואגב כך מעלה שאלה הנוגעת לכאן: "וואם כך הדבר, ו"ר] בטלת כל שבועות העדות שכל א' יאמר ידעתי בחבירי שהוא רשע ואיני רוצה לצרף עמו". כלומר, אין דרך לחייב אדם להשבע שבועת עדות, שכן תמיד יוכל לחמוק ולטעון שהוא רשע ופסול. ככיוון כללי לתירוצ נראה שבניגוד לשאלת החת"ס בנוגע להשתת עד רשע, אדם המרשיע עצמו יאלץ לשכנע את בית הדין שהוא רשע, מפני שאין גדר פורמלי לפסלו.

⁹ נראה שבעקבות דברינו נכון יהיה להגדיר את הכלל אאמע"ר ככלל שאינו מציג אמירה עובדתית, אלא קביעה משפטית. ניתן להוכיח הגדרה זו באמצעות דוגמאות נוספות, אך אכמ"ל.

¹⁰ יש לחדד את האבחנה בין הצעתנו לשני דינים הלכתיים המקבילים לדיונונו.

הדין הראשון הוא "הודאת בעל דין". האבחנה החשובה לדיונונו היא שחייב האדם לשלם מכח הודאתו – לעולם לא ישפיע מחוץ לתחום שליטת האדם. כדברי ר' שמעון שקופ בשערי ישר (ז), א אות ד): "היכא שהבעל דין מודה לפני ב"ד והודאתו אינה נוגעת לאחרים, מהני הודאתו לבריור וכן לקיום הדבר לחדש אצל ב"ד כח חדש". בניגוד לכך, הרשעה עצמית נוגעת לכלל העולם, ואינה נשארת רק בתחומו הפרטי של האדם.

הדין השני המקביל לדיונונו הוא דין "שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא". בדברי ר' שמעון (כתובות ט) עולה הבחנה בין אייכולת אשה לאסור עצמה על בעלה (באומרת "טמאה אני לך"), לכחה לאסור עליו תולדות הנובעות מאמירתה. בלשונו: "הכא מהני אמירתה דידה שנאמין לה שלדידה הוי אמירה דאיסורא. ומה דע"ז נעשה איסור על כל העולם משום דאין מאכילין לאדם דבר האסור לו, זהו ענין שבא בתולדה כמו שיכול אדם לאסור על עצמו ואף שע"ז נעשה איסור על העולם להאכילו דבר האסור לו".

ר' שמעון מבחין בין הכרת בית הדין בעצם האיסור שהאדם אוסר עצמו בדין 'שויה' שאין לו רלוונטיות לשאר העולם, ובין דינים הנובעים מקיום האיסור אך נימוקם איננו עומד בקשר ישיר לסיבת האיסור. נראה שחילוק זה מקביל ומתאים לתיאורנו כאן לגבי איסור הרשע להעיד: בית הדין איננו מכיר ברשעת האדם – אך מכיר בחוסר היכולת שלו להעיד, הנובעת מרשעתו.

אמנם, בשערי ישר (ו', ד אות סג) ר' שמעון אינו דבק בחלוקה זו לגבי דין 'שויה', ומסיק שדין 'שויה' מבוסס על כך שהאדם נחשב 'בעלים' על הדברים שתחת שליטתו. לפיכך, בהמשך דבריו (ו', י אות קפה) הוא מסביר שאדם המרשיע עצמו, איננו יכול שלא להעיד מפני שהוא אינו

ג. שבועה הפוסלת לעדות כנגד עד אחד

1. שיטת רבנו יקר

הטור מביא את חידושו של רבנו יקר לגבי פסול הנשבע כנגד עד אחד:

כתב ה"ר יקר הנשבע להכחיש העד העד ואותו שנשבע לו מצטרפין להעיד עליו לפוסלו
דלא חשיב כנוגע בדבר שכבר נשבע לו ונפטר ממנו. (טור ל"ד, לח)¹¹

עד המסייע לתובע את חברו ממון – מחייב את הנתבע בשבועה (שבועות מ). אדם החשוד על השבועה (שנשבע לשקר בעבר) – פסול לעדות (שו"ע ל"ד, ה). בעקבות דינים אלו הסיק ר' יקר שהתובע והעד המסייעו יכולים להעיד על הנתבע שנשבע לשקר (בתביעה זו), וכך לפסול אותו לעדות. זאת מפני שהתובע אינו נוגע בעדותו לאחר שהפסיד בתביעתו.

'בעלים' על כך, ויש לעדותו השפעה מעבר למרחב הפעולות הפרטי שלו. בלשונו: "דמשו"ה אינו נאמן על עצמו דחב לאחרני דמחויב להעיד ואינו בעל דבר לעצמו בזה".

נימוק זה מסתבר, ואכן אדם אינו יכול להגדיר עצמו כ'עד', אפילו הוא רואה עצמו כ'רשע'. אולם כאמור לעיל, איסור הרשע להעיד אינו נובע מהגדרתו כפסול עדות – לא 'עד' – אלא מהיותו 'רשע'; ועובדה זו לכאורה נתונה להכרעתו העצמית. על כן, יש לחדד שאיסור הרשע להעיד אינו נובע מהיותו 'רשע' – מפני שאין קטגוריה פורמלית כזו (ועל כן אין הדין נובע מדין 'שויה'). האיסור להעיד הוא על מי שעבר עברה, ובכח בית הדין לפסול עוברי עברות בעדים. לגבי מרשיע עצמו, בית הדין אינו מכיר ברשעתו – בגלל הכלל 'אאמע"ר', אך הם נאלצים לקבל, מחמת תפישתו העצמית, שהוא בעל עברה ועל כן אסור לו להעיד.

ניתן להעלות שאלה חריפה על דברינו: מדוע בית הדין אינו כופה על המרשיע עצמו שלא לעבור על האיסור להעיד, ולא יגרע דינו מדין 'שויה'? נראה שהתשובה נעוצה בכך שדין 'שויה' אינו מוקף בבית הדין (אלא באמירת האדם), ולכן גם לא שייך בו דין 'אאמע"ר', ועל כן בית הדין יכול לכפות את המשמעויות הנובעות מאמירתו. הרשעה עצמית, לעומת זאת, נעשית בבית הדין ועל כן שייך בה דין 'אאמע"ר', ולכן בית הדין אינו יכול לכפות את המשמעויות הנובעות מהרשעתו.

מדברי הטור פ"ז (מד) עולה לכאורה שהנתבע נעשה חשוד על השבועה דוקא משיביא התובע עד נוסף, ומשמע שבעל הדין והעד אינם מצטרפים. הבית יוסף מעיר על הסתירה אך אינו פותרה.

הב"ח מציע לחלק, שבסימן פ"ז התובע אינו יכול להעיד כי הוא יודע רק מפי העד, אך אצלנו הוא יודע ויכול להצטרף לעדות. הסמ"ע מסביר שבסימן פ"ז הנתבע נחשד על השבועה מיד, אך אצלנו הוא נפסל רק אם התובע מעיד נגדו (הוא נסמך על תשובת הרא"ש להלן בהע' הבאה). הש"ך מפנה למהרשד"ם (חו"מ קצה) המחלק (באופן תמוה) אחרת: כשהתובע מעיד – הנשבע נפסל, אבל לא כלפיו, אך כאשר שני העדים חיצוניים הם פוסלים אותו לעדות גם ביחס לתובע. דבריו מובנים בהקשר המציאותי של שאלתו (יעוין שם), אך הגיון דבריו עוד צריך עיון.

¹¹

עמדת רבנו יקר מובאת בראשוני אשכנז.¹² ר' יקר טוען בפשטות, שהשבועה אינה מגבירה את אמינות הנתבע בטענתו (למרות התקבלותה), ועל כן היא נתפשת כשקרית, וממילא לאחר שנשבע ונפטר עומדים כנגדו שני עדים שאין להם נגיעה כלפיו, וביכלתם לפוסלו.¹³

2. בקורת הרשב"א על שיטת רבנו יקר

הרשב"א נשאל על שיטת ר' יקר.¹⁴ השואל רצה לברר האם הדין הנ"ל אמור גם כששני בעלי דין שונים יבואו להעיד שנשבע להם לשקר;¹⁵ והרמ"ה המובא בשאלה הכריע שדין זה תקף דוקא בבעל דין ועד המסייעו. הרשב"א יוצא חוצץ נגד עמדתו העקרונית של ר' יקר:¹⁶

משום דקשיא לן דאם איתא – כל שנשבע על פי עד אחד נעשה חשוד ופסול...

וא"כ לא הנחת בן לאברהם אבינו כשר לעדות, והתורה האמינתו ופטרנו בשבועה או בתשלומי שבועתו, עד שאמר רב ולקח בעליו שבועתו ושוב לא ישלם. ואף על גב דלא משכנינן נפשי אדרב, מכל מקום לא ניקום ונפסליה. וכי אמרה תורה והאמינתך בדינך ופסלתך לעדות, אתמהה! ועוד אם אתה אומר כן מי שהשביע חבירו פעם אחת אסור הוא לעולם למסור לו שום שבועה. (שו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן קט)¹⁷

הרשב"א מבקר את ר' יקר משני נימוקים: הן מצד האבסורד, הן מצד תחושה שזהו דין לא צודק. דבריו של הרשב"א נכוחים עד כדי שבמחשבה ראשונה עמדת ר' יקר כלל אינה מובנת. אין זה סביר שאבסורד כה חריף יהיה הדין הפשוט בהלכה.

¹² בפסקי הרא"ש סנהדרין ג', ח ובתשובותיו ("א, ב כ"רבותינו"). ר' יקר מובא בשונות משמעותית בראשוני אשכנז האחרים. לפירוט על כך, ועל משמעות ההבדלים, ראה להלן בהע' 22.

¹³ בשו"ת הרא"ש (לעיל בהע' הקודמת) נקט הרא"ש שהפסול הוא רק מהעדות והלאה. הבית יוסף בבדק הבית תמה על כך, שכן עד נפסל למפרע ומדוע עד זה יפסל רק משעת העדות, ובשו"ת שלו (קידושין ב) דחה תשובה זו מפני פסק הרא"ש עצמו שעד זומם נפסל למפרע.

¹⁴ רבנו ירוחם (מישרים ב', ד דף יב טור ג, וכן בשו"ת הבית יוסף קידושין ב) כתב שהרשב"א בחידושו לסנהדרין (שאינם בידינו) כתב הפך מה שכתב בתשובה, והניח הדברים בצריך עיון. בצדק ומשפט (פארדו) על אתר עמל להוכיח (כחלק ממהלכו הכללי, וראה להלן הע' 19) שדברי הרשב"א בתשובותיו הם 'משנה אחרונה' ומכריעה.

¹⁵ שיטה כזו מובאת בראשוני אשכנז. הרחבה על שיטתם תבא להלן בהע' 22.

¹⁶ דברי הרמ"ה לא היו בידי הרשב"א, וגם אינם נמצאים בחידושויו על סנהדרין שהגיעו לידינו.

¹⁷ הרשב"א מקבל את דברי ר' יקר במקרה שבעל הדין והעד יעידו יחד שהנתבע גזל, לפני התביעה.

הקושי מחריף שבעתים לאור פסק ההלכה. רוב פרשני השולחן ערוך הסתפקו בהבאת דברי הרשב"א ור' יקר זה לצד זה; חלקם ללא נקיטת עמדה מפורשת,¹⁸ ואלה שפסקו לטובת ר' יקר לא ראו צורך לנמק את עמדתו. הבית יוסף, למשל, מביא את דברי הרשב"א בלי שום הערכה או חיווי דעה, ולכן היו שהבינו שהשולחן ערוך פסק למסקנה כר' יקר.¹⁹

3. ההצדקה הפורמלית לשיטת רבנו יקר

דינו של ר' יקר מובא לרוב כדוגמה לביטוי של החקירה האם שבועה פוטרת מתשלום מחמת נאמנות בטענה, או הגעת הדיון למבוי סתום (פטור מחוסר ראיות).²⁰ אין הצגה למדנית זו פותרת את הבעיה התשתיתית בשיטת ר' יקר לאור האבסורד המשפטי שתואר, אך נראה ששימוש בחקירה זו יקרב אותנו להצעת הסבר לשיטת ר' יקר.

נראה ששיטת ר' יקר אכן מבוססת על ההנחה שאין בכך עד אחד להוציא ממון, אך לא ניתן לפטור את הנתבע בלא כלום כיון שיש רגלים לטענת התובע. על כן, הנתבע חייב לאזן טענתו אל מול התובע, ובכחו לעשות זאת על ידי שבועה. השבועה אינה מבטלת את עדות העד, אלא מיצבת את מאזן הטענות בין הצדדים. לאחר גמר הדין, אין התובע נוגע בנדון כיון שנגמרה תביעתו, וכך יכולים העד והתובע להעיד שהנתבע נשבע לשקר. כך ניתן

¹⁸ הים של שלמה (בבא קמא ט', מז) והב"ח דוחים את ר' יקר, אך הם חריגים בכך בקרב כלל הספרות ההלכתית (גם שו"ת בשמים ראש רלד דחה שיטת ר' יקר). בדרכי משה (הארוך ל"ד, לח) נראה שדעתו להלכה כר' יקר. הרמ"א והמהרש"ל מפנים לתרומת הדשן (פסקים וכתבים רלו) הפוסק כר' יקר. דא עקא, במצוי בידינו נכתב להפך: "מה ששאלת הא מה דכתב בסנהדרין דמי שנשבע לשנים דפסול לשבועה, אין דין זה נוהג בינינו, לא ידענא חילוף מנהג בפסק זה בין דורות הראשונים לדורותינו", וצריך עיון.

¹⁹ בדעת השו"ע האריך הצדק ומשפט (פארדו), והוכיח כי האמירה "יש חולקים" (לאחר הבאת דברי ר' יקר) אינה מדברי הרמ"א, אלא מדברי השו"ע (וכן הוא בדפ"ר ונציה ד"שכ"ה ובכתבי היד של המפה), וממילא בכללי הפסיקה לשו"ע הלכה כמותה, בהיותה העמדה השניה המובאת. אמירה זו השתבשה במהלך הדורות על ידי המדפיסים (כפי שהיה בפני הכנסת הגדולה בהגהותיו לבית יוסף ל"ד, צח המביא זאת כחלק מדברי הרמ"א), והוכנסה לתוך דברי הרמ"א. כיום, בהוצאת מכון ירושלים, למשל, הטעות תוקנה. דוגמה זו מובאת בהקשר רחב יותר במאמרו של הרב נסים: "ההגהות על השו"ע" בתוך הספר: ר"י קארו. בעריכת יצחק רפאל, ירושלים, 1969, עמ' עג. הרב פארדו נִסָּה להוכיח ממקומות נוספים בדברי הבית יוסף שזוהי דעתו. דא עקא שבבית יוסף בתשובה דלעיל (ראה לעיל הע' 14) נראה שדעתו נוטה למרבית מפרשי הגמרא שכתבו כדברי ר' יקר (כולל הרשב"א בעצמו).

²⁰ כך מובא במשנת יעבץ כ"א, ג, ובמאמר הרב ידידיה כהנא. "שבועה – תשלום, נאמנות או פטור מחוסר ראיות?" **משפטי ארץ** ב – טענות וראיות, 2004, עמ' 441–458 (<https://bit.ly/3rgt8Gd>).

מורנו הרב עמיטל (רסיסי טל ב', כז עמ' רכב) מביא את שיטת ר' יקר כנפקאמינה בשאלת יסוד חיוב השבועה: הכחשה או בירור. לר' יקר מטרת השבועה אינה הכחשת העד, אלא בירור עמדת הנתבע. באופן שונה בבית דניאל (בבא בתרא ק עמ' רמה, ובמקומות נוספים) מגיע למסקנה שמטרת השבת השבועה לפי ר' יקר היא לגרום לנתבע לשלם באמצעות הפחדתו משבועה.

להצדיק את שיטת ר' יקר באופן פורמלי, ולדחות את הבקורת הראשונה של הרשב"א עליו, אך הסבר זה עדין אינו מסביר את ההגיון לנקוט בשיטה זו.

בדרך כלל, כדי לענות על שאלת המוטיבציה ביצירת מערכת, אין להסביר את ההגיון בשיטה מתוך הדינים עצמם; תשובות כאלו מועדות לרוב למעגליות ולחוסר יכולת למצוא תשובה מספקת. אולם, במקרה זה נראה שאין מנוס מהתעסקות בשאלה זו, משום שהנדון הוא עמדה פרשנית, וממילא היא מבוססת על הנחה ביחס לדינים עצמם – ויש להסביר הנחה זו. אפילו ר' יקר הגיע למסקנתו מתוך חיבור מתמטי בין שני דינים, ואין מאחוריה שום סברא או הנחה על תפקיד ותפקוד בית הדין – שאר הפרשנים לאורך הדורות לא היו צריכים לדבוק בעמדתו. על כן, שומה עלינו למצוא הגיון המנחה שיטה זו. גם אם הראשונים ונושאי הכלים של השולחן ערוך לא נסחו שאלה זו, ודאי עמד בפניהם הגיון שבו הם היו מצדיקים את דרכי הפעולה של בית הדין.

4. ההגיון בשיטת רבנו יקר

נראה שהנימוק לחיוב השבועה כמענה לסיוע העד לתביעה, כאשר בתוכה נעוצה פסילת הנתבע לעדות (כי השבועה נתפשת כפעולה עבריינית), הוא ההנחה שקביעותיו של בית הדין אינן משקפות את כל המציאות, על אף שהן חלוטות. הפסילה משקפת את ידיעת בית הדין באמצעות הכלים הנתונים בידו נכון לנקודת הזמן הנוכחית, ויתכן שבעתיד ידיעת בית הדין תשתנה, וכתוצאה מכך גם מעמד האדם ישתנה.

לפיכך, כאשר אדם נתבע על פי עד אחד יש לו הזכות לעמוד על המציאות כפי שהוא מכירה, ובית הדין מכיר בתוקף עמדתו. מכח הכרה זו בית הדין מאפשר לו להשבע על טענתו – על אף שהשבועה תצור לאחר מכן אבסורד ולא תתפש כאמת מבחינה פורמלית. המוטיבציה לאפשר מהלך שלפי תוצאתו הסופית הוא עברייני, נובעת מן התפישה שגם לראית היחיד את המציאות – אף שאינה מגובה בראיות – יש משמעות. ההלכה מכירה בכח האדם לבחור לדבוק ב'אמת הפרטית' שלו, אף שהיא אינה רלוונטית לשאר הדין בבית הדין.

בעקבות פסילתו לא יוכל הנתבע להשבע כלפי תביעות נוספות, אם לא יביא עדים לטובתו או ישוב בתשובה.²¹

²¹ על פי הטור (ומקורו בירושלמי שבועות ז', ד), דרך חזרת המועל בשבועה לכשרות היא שיהיה כי הוא חשוד על השבועה בפני בית דין שאינו מכיר אותו, או שישלם כאשר יש לו אפשרות להשבע על 'ממון חשוב'. דינו של ר' יקר מעלה קושי – כיצד נשבע זה יכול לחזור לכשרות? הרי לדידו הוא דובר אמת, ואם יבא בפני בית דין ויאמר "חשוד אני" – זו תהיה אמירה יקרה מצדו,

הבנה זו משפיעה על כל משמעות שבועת עד אחד, כפי שנסַח המהר"ם:

ומעתה מה [שאמרה] תורה גבי ע"א אבל [קם] הוא לשבועה מיד כשנשבע יהא פסול שהרי העד ובע"ד אומרי' שנשבע לשקר. (שו"ת מהר"ם מרוטנבורג פראג תשי')

גזרת הכתוב "אבל קם לשבועה" כבר מניחה בעצמה את פסול הנשבע מכח שבועתו.²²

אפילו תהיה בכך הכרה בפסולו הפורמלי. נראה שההצעה המסתברת ביותר לדרך חזרתו לכשרות היא על ידי הבאת עד שיעיד לטובתו בשבועה שנשבע. הבנה זו מדגימה כמה חריגה היא שבועת עד אחד, עד שאין ביכולת הנתבע לספק אפילו עד אחד לטובתו.

אפשרות נוספת (דחוקה יותר) היא שאכן יאמר בפני בית דין "חשוד אני". בכך הוא מְוַתֵּר על 'אמתתו הפרטית' בתמורה לקבלת הכרה ציבורית-פורמלית.

שיטת ר' יקר הוצגה בדברינו כפי שהובאה בטור על פי אביו הרא"ש (לעיל הע' 12). בראשוני אשכנז שיטתו מובאת בצורה אחרת. בהערה זו ננסה לתאר את ההבדלים בין המובאות השונות של ר' יקר בראשוני אשכנז. הדברים הובררו בסיועו של אביעד מרקוביץ' נ"י.

נראה כי המושג הבסיסי שעליו נסובה שיטת ר' יקר בניסוחו של הטור הוא ה'צירוף' של התובע עם העד. המקור הברור ביותר שבו מובע תפקוד הצירוף בעולמם של ראשוני אשכנז הוא הראב"ן (בשו"ת כז, הוזכר גם לעיל בהע' 3), הטוען שהנתבע יכול להצטרף לעד האחד שנגדו (על ידי הודאה), וכך ליצור ריעותא של שני עדים נגדו. שיטה זו מציגה לנו את משמעות ה'צירוף' במלוא תְּקָפוֹ. הנתבע יכול להתנתק ממעמדו כנתבע באמצעות דבריו, לתקף את דברי העד המעיד נגדו – ויחד אתו לשוות לאותו עד מעמד של שני עדים.

המקור שבו ניתן להצביע על עמדה המהווה הנחת יסוד בדברי ר' יקר היא בדברי הר"י, המובא במרדכי (בבא בתרא תקכו, ובתוספות שם לד. ד"ה הוי בלא אזכור שמו במפורש). הר"י מסביר מדוע בסוגית "נסכא דרבי אבא" אין לחוטף מיגו, ומסביר זאת מפני שהוא מפחד שהתובע יעיד עם העד האחד, ויפסלוהו לעדות – ללא שימוש ב'צירוף'.

גרסא לדינו של ר' יקר מופיעה גם בשם הריב"א (שקדמו); במרדכי סנהדרין תרצג ובאגודה שם ג', יז. בניגוד לר' יקר, הריב"א מחלק בין כופר בפקדון שנפסל לעדות, לכופר במלוה שאינו נפסל לעדות. אפשר החילוק בין מלוה לפקדון ראה שו"ת הרמ"א לט המביא כמה מן ההסברים שהועלו. ר' העשיל מקראקא (על הטור) וכן תלמידו המהרש"ק בתפארת שמואל (על הבית יוסף) מציע שלדעת הריב"א הפסילה אינה מכח השבועה בלבד. זאת מפני שהשבועה בפקדון אינה על עצם החיוב אלא על טענה צדדית ('נאנסו' וכד'). על כן, העד אינו מוכחש בשבועה, ומצטרף אל התובע הטוען כי הנתבע שקר בשבועתו. אם כנים דבריו – אין הריב"א חלוק על הרשב"א.

המהר"ם (המצוטט), המרדכי והאגודה (לעיל) מביאים בשם ר' יקר חידוש נוסף על גבי דברי הריב"א, והוא ששני בעלי דין מצטרפים לעדות לפסול את הנשבע כנגדם, על אף שהנתבע נשבע לכל אחד בנפרד. במצב כזה, לא ניתן להצדיק את הדין מחמת 'צירוף' אלא יש להסביר שהתובע אינו נחשב נוגע בעדותו.

הרא"ש אינו מביא את שיטת הריב"א, ובדבריו שיטת ר' יקר נראית כשילוב שיטת הריב"א ור' יקר כפי שהובאה בשאר הראשונים. בנימוק הדין הרא"ש מסביר כי כיון שנפטר הנתבע מן השבועה – שוב אין התובע חשוב נוגע בעדותו.

בשאר ראשוני אשכנז, ר' יקר אינו מובא כחולק על דברי הריב"א, ונראה שהוא נתפש כְּהֶסֶק על בסיס שיטת הריב"א. לעומתם, שיטת ר' יקר כפי שהובאה ברא"ש נדמית כחולקת על שיטת הריב"א, ונדמה שאין דרך להצביע בודאות איזו מבין המובאות בראשונים היא עמדת ר' יקר כפי שאמרה. נראה שניתן להצביע על אמירה המשותפת לכלל המובאות – ר' יקר מרחיב את אפשרויות התביעה. ככל הנראה שיטה זו נובעת מתפישה שאינה רואה הבחנה חמורה כל כך בין תובע לעד. והדברים ראויים לעיון נוסף.

ד. סיכום, דיון ומסקנות

במאמר זה הבאנו שתי עמדות הלכתיות בדיני פסולי עדות, וניסינו להציג על פיהן טענה רוחבית על גבולות פעולתם של הכלים הפורמליים בבית הדין.²³ העמדה הראשונה היא של הסוברים שאדם יכול לפסול עצמו לעדות בבית דין מחמת עברה – אף שבדרך כלל אין אדם משים עצמו רשע. העמדה השנייה היא עמדת ר' יקר וסיעתו, הסוברים שאדם נפסל לעדות בשבועה כנגד עד אחד, מכח העד והתובע. עמדה זו מניחה כי על אף ששבועת האדם נתפשת כשבועת שקר (ולכן היא פוסלתו לעדות) – היא מתקבלת בבית הדין.

נראה שהחריגה מן הפורמליות של בית הדין נובעת מהאופי היחודי של דיני פסולי עדות. דיני עדות מבוססים לרוב על פורמליות כללית חסרת טעם קונקרטי-פרטני, ולכן הגיוני שאם המסגרת הפורמלית של בית הדין תשבר – זה יבא לידי ביטוי בדינים אלו.

בנוסף, נראה כי עמדות אלו מאפשרות להסיק את קיומו של הגיון הלכתי אחר מהמוכר לנו. כפי שהדגשנו בהקדמה, אין זה חידוש לטעון שבית הדין אינו נסמך רק על כלים פורמליים שמהם הוא אינו רשאי לסטות. הטענה המגולמת בעמדות שהצגנו לוקחת קביעה זו צעד נוסף, לכדי אמירה שבית הדין אינו מתבסס רק על קביעה פורמלית, אלא על עקרונות, על שלעתיים אף נמצאים בסתירה עם עקרונות פורמליים אחרים.

מסקנה זו נוגעת לאופן הבנת ההגיון ההלכתי בדיני חושן משפט ובכלל המערכת ההלכתית. בניגוד לכללים הפורמליים התשתיתיים שעל פיהם פועל בית הדין, יש בהלכה עקרונות שאינם מעוגנים בכלל פורמלי מקיף. פעמים תפישות אלו באות לידי ביטוי בדינים שונים.

ניתן היה להציע פתרון אחר לסתירות אלו על ידי קביעת כלל נוסף המגדיר את תחולתה של ההלכה החריגה, ובכך המתח שהצגנו היה מותר. על אף שלרוב כך נפתרות סתירות בעולם ההלכה, נראה שאין זה מתפקידנו להציע פתרון כזה, כיון שבמהלך הדורות הוא לא הוצע. יתר על כן, קביעת כלל מקיף שהיה פותר את הפער בין הדינים השונים, לא פותר את דברי הסוברים כך – ולכן לא זו הדרך לתרץ דבריהם.²⁴ בנוסף, הנחה זו מבוססת על

²³ יודגש כי העקרון בא לידי ביטוי בנקודות שונות בשתי העמדות. בעמדה הראשונה הסתירה נוצרת מהתנגשות בין מצוות (החובה להעיד והאיסור על רשע להעיד) וכללים פורמליים (אאמע"ר). בעמדה השנייה נקודת המוצא של ההלכה היא החריגה (שבועה כנגד שני עדים), ומובילה לתוצאה אבסורדית. עם זאת, החריגה בשתי העמדות מבוססת על אותו עקרון.

²⁴ נדמה שהחולקים על העמדות שהבאנו (האורים והחת"ס על פסול רשע, והרשב"א והיש"ש על דין ר' יקר) הונעו בין השאר מנקודה זו – הרצון להימנע מסתירה מובנית במערכת ההלכתית.

העובדה שדרך הדיון וההֶסֶק ההלכתי היא רב־דורית, ופועלת מתוך הנחת הדיונים שהתרחשו לפניה. על כן היא עשויה להכיל עצמים חריגים שנשתמרו ללא הצדקה תכנית־עצמאית.

נקודה נוספת שיש להדגיש היא שהעמדות שהצגנו מתיחדות, לטענתנו, בהתבססן על הנחת קיום 'אמת פרטית'. דבר זה עשוי להאיר ביאור נוסף את אי־הניסוח הפורמלי של דינים אלו. ההכרה בכחו ובמשמעותו של היחיד עומדת בסתירה לשאיפת בית הדין לצור אמת והכרעה ציבורית. כליו הפורמליים של בית הדין, ואף השיקולים המנחים את הדיינים, נועדו לבטא את המציאות מנקודת מבט אוביקטיבית, המושגת על ידי ראית המציאות המוסכמת במבט הציבורי.²⁵ לפיכך, על אף היות העמדות המכירות בערך 'האמת הפרטית' רלוונטיות ונכונות – הן אינן מתנסחות כהיגדים כוללניים מקיפים.

ההכרה של ההלכה בראית המציאות של היחיד מצביעה על עקרון חשוב ביחס לפעולת בית הדין. לעולם אין בידי בית הדין הודאות שעמד על המציאות לאשורה. בעקבות זאת, כלי ההֶסֶק הפורמליים של בית הדין הם קשיחים ונוקשים, אך בעת התנגשות בין שתי ראיות – בית הדין ישאיר פתח המנכיח את שתי האפשרויות. ההכרעה בסופו של דבר נתונה בידי האדם עצמו: הוא בוחר באיזה נתיב לצעוד וכיצד לפעול (האם לפסול עצמו לעדות או לא; האם להשבע ולהפסל או לשלם), וכל בחירה שיבחר תשנה את המשך פעולת בית הדין – אך מבחינת המבט הפורמלי של בית הדין כל בחירה שיבחר היא נכונה ואמתית.

ממאמרנו עולות אפוא, שתי מסקנות²⁶ המתרחבות אל מעבר למקרה הספציפי שבו נאמרו:

- א. תיאור פעולת בית הדין כפורמלי נכון מיסודו, אך הוא מוגבל לרמה הבסיסית והפשוטה של הדיון. בשלבים מתקדמים של הדיון הפורמליות היא רק אחד ממכלול המרכיבים אשר מהם הדין מושפע.
- ב. דיני חושן משפט מיחסים משקל לראית המציאות של היחיד, ובעקבות זאת נותנים אמון בהכרעותיו, ואף מאפשרים לו מרחבי פעולה מסוימים.

²⁵ דוגמאות לכך הן התבססות ההלכה על עדות שני עדים, ואי־הסתמכות על עדות מוכחשת. הקביעה שדוקא שני עדים יוצרים 'עדות', היא שרירותית (גזרת הכתוב), אך מבחינת בית הדין משמעותה היא דרישה לראיה אוביקטיבית־ציבורית של המציאות. נאמנות העדות אינה נובעת רק מן התוכן החיובי שלה, ששני אנשים שונים מספרים סיפור זהה, אלא בעיקר מהעדר סיפור אחר המוצע על ידי הציבור המודע להליך. רכילות וקול אינם עומדים כנגד עדות, אך בידי הציבור לבא ולהעיד על הקול הַנְּשָׂא במחנה וכך לערער את העדות.

²⁶ נסייג ונזכיר כי העמדות שנדונו אינן מוסכמות, ואולי כך גם המסקנות שהסקנו מהן.