

## טענת בעל דין – עדות מדויקת

### א. הקדמה

המשניות בסוף הפרק הראשון של המסכת עוסקות במחלוקת רבן גמליאל ורבי יהושע, בנוגע לנאמנות אשה כנגד טענות בעלה, או בנוגע למעמדה או מעמד ולדה. במשניות אלו, רבי יהושע קובע באופן עקבי שאין מאמינים לאשה מפני ש"לא מפיא אנו חיין", ורבן גמליאל סובר שהיא נאמנת, מבלי לתת הסבר לעמדתו.

הסוגיא בגמרא (יב; טז.) מבארת את מחלוקתם כמבוססת על העקרון, המוכר לנו ממקומות אחרים: "ברי ושמא – ברי עדיף", או לא.

במאמרנו נשתדל לברר את מהות מחלוקתם באופן פרטני, ובמבט רחב יותר, את משמעותן של טענות בבית דין בכלל.

הבעייתיות אֵתָה נשתדל להתמודד, היא כחה של הטענה במהלך הדיון בבית הדין ואֵפִיָה. בבסיס הדברים תעמוד ההלכה הקובעת כי בעל דין התובע את כספו בבית דין, והנטען אינו עומד וטוען נגדו – בית הדין יוציא ממון מהנטען על סמך טענתו של בעל הדין גרידא,<sup>1</sup> ללא כל ראייה ממשית. ננסה להבין מהיכן נובע כחה של הטענה, שעל ידה בלבד נתן להוציא ממון. על בסיס תהיות אלו נציע הבנה מחודשת בתפקידיהם של בעלי הדין והעדים במשפט.

### ב. מהות העדות

על מנת לעמוד בבסיס טיב אפיו של בעל הדין, ראשית נדון במהות העדות והעדים.

במבט ראשון קיימות שתי גֵשׁוֹת עקריות בנוגע ליסוד מנגנון העדות. גֵשׁה אחת רואה בשני עדים מספקי מידע אולטימטיביים, אשר על ידם בית הדין משיג את

<sup>1</sup> לדוגמא, הרמב"ם (מכירה כ', יא) פוסק: "זה אומר ברשותי ילדה והאחר שותק, זכה הטוען בולד".

העובדות ואת האמת באופן האידיאלי ביותר. מנגד עומדת גֵּשֶׁה הרואה בעדות כלי פורמלי, המורכב מכללים קשיחים שקבעה התורה, אשר אינם נמדדים על בסיס נאמנות.

בסוגיות רבות העוסקות בעדות נתן לזהות חילוק זה; נציג שתיים מהן.

## 1. פסולי עדות

הגֵּשֶׁה הראשונה רואה אי־קבלת עדות מפסולים כנובעת מחוסר האמינות של דבריהם. מתוך הראשונים הנוקטים בגֵּשֶׁה זו,<sup>2</sup> החינוך (תקפ"ט) נוקט בניסוח הקיצוני ביותר. הוא קובע שאף ביחס לקרובים, פסולם נובע מחשש ריאלי שמא ישקרו.<sup>3</sup> דומה שאף אם לא נקבל את חידושו בפסול קורבה, ההסבר העולה מדברי החינוך תקף בשאר פסולי עדות. בית הדין אינו יכול לקבל את דבריו של עד שיש חשש שישקר, ולא יתיחס אליהם כעדות כלל. גנב, או פסול אחר מרשימת הפסולים (ראה סנהדרין כד:), נפסל להעיד בגין חשש פרגמטי – אם הוא מסוגל לעבור עברות כדי להרויח כסף, ככל הנראה לא תהיה לו מניעה אף לקחת שוחד כדי להעיד בשקר.

לעומת זאת, הגֵּשֶׁה השנייה סוברת שאין לפסול עדים על פי חשש שקר, אלא מפני שהתורה קבעה מעמד מיוחד ל'עד' בבית הדין, ולא כל אדם כשור למעמד זה. בגֵּשֶׁה זו נוקט הנימוקי יוסף:

ותלמודא פסק כאביי דלא בעינן רשע דחמס לאביי לא הוי טעמא משום דעבירה קא עביד הוא אלא טעמא דאביי משום דרשע הוא ורחמנא פסליה לעדות דכתיב אל תשת רשע עד.

(נימוקי יוסף סנהדרין ה: באלפס ד"ה שבועת שוא)

<sup>2</sup> ביניהם רש"י ויד רמ"ה (סנהדרין כז.).

<sup>3</sup> המנחת חינוך (שם) הקשה שלא יתכן שזוהי סבת פסול קרוב, משום שהבנה כזו סותרת סוגיא מפורשת: "משה ואהרן לחותנם משום דלא מהימני הוא? אלא גזרת מלך הוא שלא יעידו להם" (בבא בתרא קנט.). דומה שהריא"ז (בפסקיו שם ט', ז אות ח) משלב בין שתי – "אבל הקרוב אין פסולו מפני שאינו נאמן אלא גזרת מלך היא, שהרי אפי' משה ואהרן לא האמינתן תורה לעדות מפני קורבתן". ניתן להציע מלשונו של הריא"ז שאמנם הפסול נובע מחוסר נאמנות, אלא כיון שתקנה תורה פסול מחמת חשש לחוסר נאמנות – אין לחלק בין משה ואהרן לשאר האנשים, שכן מי יוכל לקבוע מי נאמן ומי אינו נאמן?

כלומר, פסול רשע נובע רק מגזרת הכתוב ולא מחשש שישקר. נפקאמינה לגשה זו נתן למצוא בדברי הרשב"ם (בבא בתרא קיד.), שאינו עוסק מפורשות בסוגית פסולי עדות אלא בחובת נוכחות העדים בבית דין. לדבריו, חובת נוכחות העדים נלמדת מהפסוק "וְעָמְדוּ שְׁנֵי הָאֲנָשִׁים... לְפָנַי ה'" (דברים י"ט, יז), והוא לומד מכך ש"גזרת הכתוב היא... דצריך להעיד שנים לפני הדיינין". במילים אחרות, הרשב"ם מבין שכל קיומה של העדות אינו אלא מתוקף קביעה 'שרירותית' של הקב"ה, ועל כן דיניה נגזרים מגזרת הכתוב.

## 2. פסול עד אחד

הרב עוזיאל מביא את עמדות האחרונים בנוגע לשאלת מהות פסול עד אחד לעדות: החקרי לב (ח"מ א', יג) טוען שפסול עד אחד נובע מחוסר נאמנות, משום שאדם יחידי יכול לרמות את הדיינים בנקל, וכן היא דעת התשב"ץ (א', עז) החושש שעד אחד נשכר על ידי בעל הדין, ובשני עדים אין חשש כזה. כלומר, פסול עד אחד נובע מחשש שהוא ישקר. מנגד, טוען הרב עזיאל:

נראה לעניות דעתי לומר, דטעמא דעד אחד אינו מחייבו ממון הוא מגזרת הכתוב, שבאמת גם בשני עדים שורת הדין היתה נותנת שאין מוציאין ממון בעדותם, שגם הם חשודים לשקרנים, אלא שכך גזרה תורה לחתוך הדין על פיהם. (משפטי עזיאל ח"מ ד', כב)

כלומר, פסול עד אחד נובע מגזרת הכתוב ולא מחשש שישקר. בשני עדים, גם אם יתעורר חשש עדות שקר,<sup>4</sup> בכל זאת בית הדין יקבלו את עדותם מכח היותם שני עדים שהתורה הכשירה.<sup>5</sup>

לסיכום, הצגנו בדברנו שתי גישות באפי העדות. גשה אחת הרואה בעדות אמת, מוחלטת, וגשה שניה לפיה העדים אינם אלא כלי פורמלי של בית הדין. נעיר,

<sup>4</sup> אם אכן הדיינים מרגישים שהדין אינו מוצדק, בכחם לקבוע שהדין הוא 'דין מרומה' (עיין בטוש"ע ח"מ ט"ו להרחבה). אולם אין בכך סתירה לדברינו, משום שעדות שני העדים עדין תחשב עדות, אך יתכן שהדיינים לא יפסקו על פיה.

<sup>5</sup> יש עוד נפקא מינות רבות לחקירה זו, לדוגמא – פסול עדות אשה: האם אשה אינה יכולה להעיד מפני שהיא אינה נאמנת, או מפני שהיא אינה מוגדת כ'עד'. ועוד דוגמאות רבות.

שעל פי כל אחת מהגשות יתכנו מקרים בהם בית הדין יפסקו דין אף מבלי לשימוע עדות מפי שני עדים, אם מהות העדות מושגת אף בלעדיהם.<sup>6</sup>

### ג. מעמד בעל דין<sup>7</sup>

בגמרא (יב:) מובאת מחלוקת לגבי נתבע ממון שטוען "איני יודע":

אתמר: מנה לי בידך, והלה אומר איני יודע, רב יהודה ורב הונא אמרי: חייב,

ורב נחמן ורבי יוחנן אמרי: פטור. רב הונא ורב יהודה אמרי חייב, ברי ושמא

— ברי עדיף; רב נחמן ורבי יוחנן אמרי פטור, אוקי ממונא בחזקת מריה.

יש שתי גישות עקרויות בראשונים<sup>8</sup> ביחס לשיטת רב הונא ורב יהודה, המעדיפה את טענת הברי על השמא.<sup>9</sup>

יש ראשונים הרואים בהעדפת טענת הברי אומדנא לכך שהיא אמינה יותר. בגשה זו נוקטים התוספות (יב:)<sup>10</sup> בהסברם שברי אינו מועיל מול שמא אלא אם כן הוא "ברי טוב", ובמילים אחרות — בית הדין יכולים להניח שטענתו היא הנכונה. תוספות מבינים כי במקרה שטענת השמא אכן היתה טובה, לא נתן לסמוך על טענת הברי.

<sup>6</sup> דוגמא לכך היא דין 'כניסה לכיפה' (סנהדרין עט:). הקובץ שעורים (ב', לט) רואה בדין זה נפקאמינה בין שתי התפישות בעדות: "דוגמא לזה ההורג נפש שלא בעדים, מכניסין אותו לכיפה, והינו על ידי עדות מיוחדת, דפסולין לדיני נפשות, מכל מקום כיון דכשרים לכל עדיות שבתורה, נאמנין להכניסו לכיפה, דליכא בזה משום דיני נפשות, אף שהוא מת ע"י כיפה... אבל עדות שאי אתה יכול להזימה, ודאי לא מהני גם בכיפה, כיון דפסולין לכל עדות שבתורה, ולא גרע כיפה מדיני ממונות".

כלומר, אף שכדי להכניס לכיפה אין צורך בשני עדים על פי הכללים הפורמליים של התורה "ועמדו שני האנשים", עדין צריך עדות אמינה, ללא נגיעות וחשש שקר. פסולה של עדות שאי אתה יכול להזימה הוא מצד אמינותה ולא בשל אי-עמידתה בכללים פורמליים, וע"כ היא פסולה גם בדיני ממונות ובכניסה לכיפה.

<sup>7</sup> לדיון נוסף בנושא זה ראה במאמרו של אביעד ליפשוטט בגליון זה, עמ' 137.

<sup>8</sup> מצינו גשה שלישית בשו"ת הרמב"ן (עה), המעלה אפשרות שאי-התייחסות לטענת שמא מהווה "פשיעוּתא וקנס" כלפי הטוען, אך הרמב"ן עצמו דוחה שיטה זו.

<sup>9</sup> נעיר כי אף שהסברים אלו נאמרו בשיטת רב הונא ורב יהודה, החולקים על רבי יוחנן, לעניות דעתי הוא יסכים עם הסברות ביסודן, ורק יחלוק על היקפן. בשיטת רבי יוחנן נעסוק בהרחבה בהמשך.

<sup>10</sup> ראה ניסוחים שונים לדעה זו בתוספות (בבא קמא מו. ד"ה דאפילו), בתוספות ר"ד (בבא בתרא קלה. ד"ה אמר רבא).

גשה שניה מבינה שבית הדין עוסקים בטענות ולא בהרהורים מהוססים, וממילא טענת שמא איננה טענה שבית הדין מחויבים להתיחס אליה. כך בעל השמא נחשב כשותק, וכידוע נתבע ששותק חייב לשלם.<sup>11</sup> זוהי שיטת המאירי:<sup>12</sup> "אין טענת שמא טענה אצל טענת בריא" (יב: ד"ה אמר המאירי; היא).  
 על פי שתי שיטות אלו נתן לזקק גשות כלליות יותר ביחס למהות הטענות בבית דין:

אסכולת התוספות מבינה שעל בית הדין להתיחס ברצינות לטענה המוצגת על ידי הטוען, מתוקף היותו זכאי ונאמן עד שיוכח אחרת, וממילא אין לחוש לשקר בטענתו. מנגד, המאירי וההולכים בשיטתו מבינים ש'טוען' או בעל דין הוא מעמד כחלק מסדרי הדין. מעמד ה'בעל דין' נתן לכל אדם שניגש לבית הדין וטוען טענה בעלת משמעות. מנגד, אדם שלא יטען טענה קבילה לא יזכה למעמד הזה.

כעת ברצוננו להציע, ששני המודלים שהצגנו בהבנת מהות הטוען בבית דין מקבילים לגשות שהעלנו בהבנת מהות העדות. רף הכניסה של 'עד' ושל 'בעל דין' לבית הדין פועל באותו מישור, כל שיטה לפי הבנתה:

- על צד הנאמנות – לבית הדין נכנסים אנשים שאנו סומכים עליהם שיאמרו את האמת, ורק את האמת. על כן, טענת שמא לא תקבל בבית דין מול טענת ברי כעדות (תוספות), ועד שיש חשש שישקר לא יתקבל בבית הדין (חינוך).
- על צד הפורמליות – ה'עד' וה'בעל דבר' הם מעמדות בבית הדין, הנוצרים על פי קריטריונים מוגדרים המנוסחים בראשונים כ"גזרת הכתוב" (הנימוקי יוסף), או "אין טענת שמא טענה" (המאירי).

<sup>11</sup> כפי שראינו לעיל, כך נפסק ברמב"ם (מכירה כ', יא)

<sup>12</sup> וכן כתב התרומות (ל"ו, ג אות ד). אמנם, דבריו נאמרו בהקשר של השבעה על טענת שמא, לכן יתכן שלא ניתן להוכיח מדבריו למקרה שבו הטענה נועדה להפטר מתביעת ממון. ויעוין בלבוש מרדכי ט', ה.

ניסינו להקביל בין יסוד תפקיד העד לזה של בעל הדין. יש ראשונים הסוברים שכל השוואה בין בעלי דין לעדים היא מקרית,<sup>13</sup> אך אנו נצמד בדרך הראשונים המזהים השוואה עקרונית בין המעמדות.

אבי שיטה זו הוא בעל העיטור:

והוא הדין מפי הכתב דחד טעמא ניהו כדאמ' מפייהם ולא מפי כתבם ולא  
מפי התורגמן. (העיטור ב – בירורין, א', ב)

העיטור קובע שעל בעלי הדין לנכוח פיזית בדיון, בהקבלה מוחלטת לעדים, שאף עליהם לנכוח בבית הדין. נתן לראות השוואה זו בשני אופנים: דרך אחת סוברת, והיא העולה מדברי הפרישה (ח"מ מ"ז, ט),<sup>14</sup> שבבסיס השוואת העיטור עומד חשש השקר. כמו שאנו חוששים שעדים ישקרו, ולכן עדות מפי כתבם אינה קבילה, כך אנו חוששים ביחס לבעלי הדין: "דלשניהם חד טעמא דאיכא לעמוד על הדברים טפי ולא יבא לידי רמאות".

לעומתו, הריטב"א (מכות ו:) מבין את השוואת העיטור באופן אחר. הוא מפרש שהשוואה שעורך העיטור היא שרשית-מהותית: "משום דבעינן ועמדו שני האנשים אשר להם הריב אלו בעלי דינין, לפני ה' אלו דיינים". כלומר, כשם שאצל עדים יש צורך בעמידה אישית לפני הדיינים (במנותק מהצורך לומר אמת),<sup>15</sup> כך על בעלי הדין לעמוד בתוך בית הדין כדי לזכות במעמד של 'בעל דין'. מענין לשים לב לכך שהריטב"א והרשב"ם לומדים את מהות המעמד של נְדוּנָם מאותו פסוק – אחד לעד, ואחד לבעל דין.<sup>16</sup> במילים אחרות, השוואת העד לבעל דין איננה מבוססת על יצירתיות למדנית של הראשונים, אלא היא מושרשת בפסוקים.

<sup>13</sup> המאירי (מכות ו:), בהתייחסות לדברי העיטור לקמן) נוקט כך בנוגע לאיסור שמיעת העדים על ידי מתורגמן: "יראה דוקא בעדים, אבל בעלי דבר אף לשמען על ידי תורגמן מותר". מכאן שאין כל מחויבות על בעל הדין לנכוח בבית הדין. וכמו כן בשו"ת רדב"ז (א', שלא) ובתומים (מ"ז, ו) בשם תשובת הגאונים.

<sup>14</sup> בדומה נקט גם הסמ"ע (ח"מ מ"ז, יד): "מהעדים נלמד לבעל דין דחד טעם לשניהן, דיותר יוכל להתברר האמת כששומע מפי בעלי דינין והעדים עצמן".

<sup>15</sup> יעוין גם ברשב"ם בבא בתרא קיד. ד"ה "ואין עד נעשה דיין".

<sup>16</sup> מקורה של דרמשמעיות זו הוא בסוגיא בשבועות (ל): "ועמדו שני האנשים – בעדים הכתוב מדבר; אתה אומר: בעדים, או אינו אלא בבעלי דינין?... מאי אם נפשך לומר?

שתי השיטות בהבנת השוואת העיטור תואמות אף הן להבנות במהות הטענות, כפי שהצגנו אותן בהעדפת טענת הברי על פני השמא. את שיטת התוספות נוכל להעלות בקנה אחד עם הסבר הפרישה: השוואת העדים לבעלי הדין מתבטאת ברצון להמעיט את הסיכוי לדין מוטעה, וחשש לשקר מצד הלוקחים חלק בתהליך הדין – העדים ובעלי הדין. בעל התרומות, לעומת זאת, יצדד בדברי הריטב"א: מהות השוואתם כרוכה בהנחה שמעמד בבית הדין כרוך בעמידה בכללים פורמליים. השוואה זו, כפי שהצגנו, מעוגנת בפסוקים, ואין מקום לסברות אנושיות לכלול במעמדות אלו אנשים שאינם עומדים בקריטריונים.

## ד. בעלי דין כעדים פרטיים

### 1. הצגת הטענה

המשותף לשתי ההצעות הוא הדמיון בין העדים לבעלי הדין. על בסיס דמיון זה ברצוני להציע הבנה מחודשת במהות טענות בעלי הדין: **טענה היא עדות אישית מזוית מבטו של בעל הדין על המאורע.**<sup>17</sup>

וכי תימא: בתובע ונתבע קא משתעי קרא, נאמר כאן שני ונאמר להלן שני, מה להלן בעדים, אף כאן בעדים". הסוגיא שם מאריכה לדון מי הם "שני האנשים" העומדים בפני הדיינים, ולאחר דיון ממושך מסיקה שאלו העדים. מיד פונה הסוגיא בתפנית חדה וקובעת: "ת"ר: ועמדו שני האנשים – מצוה לבעלי דינן שיעמדו". משמע, שאף הברייטות רואות בפסוק זה מקור הן למעמד בעלי הדין והן למעמד העדים.

<sup>17</sup> קשר בין טענה לעדות עולה בדברי הרמב"ם (טוען ונטען ו', א): "בעלי דינן שבאו לבית דין טען האחד ואמר מנה יש לי אצל זה שהליתיו... וכן כל כיוצא בזה, והשיב הנטען ואמר איני חייב כלום... אין זו תשובה נכונה אלא אומרים בית דין לנטען השב על טענתו ופרש התשובה כמו שפירש זה טענתו ואמור אם לית ממנו אם לא לית". מוכח מהרמב"ם שטענה צריכה להכיל הסבר ותיאור מפורט של המקרה, ואין די ב'טענה' יבשה בסגנון "איני חייב לך" בלבד. אמנם בהמשך דבריו הרמב"ם מנמק את חובת הפרוט בשל החשש מטעות שטעה הטוען בדין, ובכל זאת דומה שיש לראות דרישה זו כמהותית יותר.

פרשנות כזו עולה בדברי אבן האזל (שם): "שהב"ד צריכים לשאול להבע"ד כיצד הוא חייב לך, והיינו כיון שאינו טוען מעשה החיוב אלא שהוא חייב, ובאופן זה גבי עדים אם יאמרו פלוני חייב ג'כ אינה עדות, וצריכים לברר דבריהם ממה חייב, לכן גם הבע"ד צריך לברר דבריו". ר' איסר זלמן מאריך להסביר כיצד אין הלכה זו מקבילה ל'דרישה וחקירה' של עדים (המחזק את נאמנותם) אלא מקבילה למהות עדותם, ובלעדיו 'אינה עדות'. בענין זה ראה בדברי אביעד ליפשטט שם.

מובן שקביעה כזו מגיעה עם סיוג מובנה. בעל הדין הוא האדם הקרוב ביותר למקרה (מה שלכאורה מאפשר לו למסור מידע בצורה מדויקת), וממילא הוא גם האדם הכי פחות אמין, מפאת היותו 'נוגע בעדות' בצורה ברורה. על כן, נסיק שהמשמעות המשפטית של 'עדות' בעל הדין אינו תואם לזו של העדים, אדרבא, הוא אף מנוגד. ובכל זאת, השוואתם היא השוואה 'איכותית', המתבטאת בכך שאִפִּים דומה.<sup>18</sup>

רעיון זה מתפרש על פי שתי הגשות בהשוואת בעל הדין לעד, כל אחת על פי הבנתה:

על פי הגשה הראשונה, העדים מגישים מידע אמתי; לכן, התורה רוצה לפסול את העדים שאינם ראויים, וכך לודא שאין אף סרך שקר. על פי גשה זו, בעלי הדין מחויבים גם הם להציג בפני בית הדין את 'עדותם' בצורה מדויקת. חשש לשקר או אידיוק (לדוגמה - טענת שמא (על פי התוספות) או מתורגמן (על פי הפרישה), כפי שראינו לעיל) יפסול אותו לתפקד במעמד ה'בעל דין', עד שיביא ראיות המאמתות את טענתו.

מאידך גיסא, נִצְבֵּת הגשה הרואה בעדים חוליה פורמלית ובסיסית במערכת המשפט. עדות תִּפְסֵל רק במצבים שבהם התורה קבעה מפורשות שהעדים אינם זכאים למעמד ה'עד'. במקביל, אף בעלי הדין הם חלק יסודי מהליך המשפט, מתוקף הצגת עדותם על הארוע מזוית מבטם. בלעדיהם, אין לבית הדין מניע (או אפשרות) לפתוח בהליך משפטי על מנת לאמת מציאות, שיתכן כי כלל אינה קיימת.<sup>19</sup>

נדגיש שוב כי אכן הקריטריונים הפוסלים את העדים מלהעיד רבים ומדקדקים יותר מאשר בפסולי בעלי הדין. אך אין בכך סתירה לדברינו, משום שאף השפעתה המשפטית של עדות בעל הדין מוגבלת באופן משמעותי.

<sup>18</sup> לדוגמא, כמו שעדות אינה נאמנת כאשר עומדים מולה שני עדים שסותרים אותה, כך גם טענות. כאשר הנתבע נִצְבֵּ מול התובע, הטוען גם הוא טענת ברי, אין טענת אף אחד מהם נאמנת באופן עצמאי.

<sup>19</sup> יש להעיר שעל פי גשה זו מעט קשה להבין כיצד ניתן לראות את העדים ובעלי הדין כשני קצוות של אותו מישור, משום שבסופו של דבר לכל אחד יש תפקיד 'פורמלי' שונה. עם זאת דומה שאף לגשה זו ניתן לזהות ממד של עדות בטענת בעל הדין.



תפישה זו איננה מוסכמת על הכל. הקובץ שעורים כותב באריכות נגד ראית קבלת טענת 'ברי' כעדות, כפי שהצענו:

בע"ד גרע מעד פסול... דבע"ד אין שם עד עליו כלל ואפילו עד פסול לא מיקרי... ומלשון הרא"ש בשם רבינו יונה בסוגיא דפתח פתוח, משמע דטעם נאמנות האשה לומר לא זניתי אינו מטעם עדות אלא משום ברי...<sup>20</sup> ומה כוחו של בע"ד להוציא בטענה גרידא בלא ראייה, ובמאי עדיף בע"ד בטענתו יותר מאחר, שאין ע"א קם לממון וע"כ אין זה מדין נאמנות, דא"א שיהא בע"ד נאמן יותר מאחר שאינו בע"ד, אלא מדין טענה שזוכה בטענתו. (קובץ שעורים כב-כג, כו)

למרות היותה חולקת על דברינו, שיטתו של בעל הקובץ שעורים אכן אפשרית, אך דומה שיש מקום להעיר על הוכחתו בסוף דבריו. הקובץ שעורים טוען שלא יתכן כי בעל דין אחד יזכה בנאמנות של עדות, משום שאין בכח עד אחד להוציא ממון, וכל שכן בכח 'עדות' בעל דין.

דומה, שכאן יש מקום לבעל הדין לחלוק. אכן, כמו שאין בכחו של עד אחד להוציא ממון, כך גם בעל הדין. אולם, ייתכנו מקרים חריגים, בהם נתן יהיה להוציא ממון על פי עד אחד, בדומה לכך שנתן להוציא אף ללא עד כלל, כאשר הנתבע שותק, כפי שהצגנו בפתח דברינו.

אם כן, אנו חלוקים על האקסיומה של הקובץ שעורים, וממילא נגיע למסקנות אחרות ממנו – שטענת בעל דין היא כ'עדות'. נסביר: עדות היא הצגת גרסא של המציאות בפני בית הדין, על בסיס מעמד יחודי המוקנה לו מהתורה. יש סוגים שונים של עדות מן התורה, וכל מעמד זוכה לנאמנות שונה:

- שני עדים זוכים לנאמנות גמורה.
- עד אחד אינו נאמן להוציא ממון, אך נאמן לחייב שבועה, ואף נאמן באיסורים (נגע בהמשך בנאמנות זו).

<sup>20</sup> ניתן, ואף מסתבר, להבין את דברי רבינו יונה אחרת. יתר על כן, הרא"ש שם (א', יח) דוחה את דבריו, יעוין שם, ותן לחכם ויחכם עוד.

- בעל דין נאמן בעדותו במקרים יחודיים בלבד. כלומר, יש דרגות שונות של נאמנות לעדות, השונות מהעדות האידיאלית שקבעה התורה. יש דינים רבים<sup>21</sup> אשר נתן להסביר על פי טענתנו; נציג שנים מהם.

## 2. פסול לזה בריבית

הגמרא בסנהדרין עוסקת בשיטת רבא, הפוסק שאדם הלֵוֶה בריבית נפסל לעדות: בר ביניטוס אסהידו ביה תרי סהדי, חד אמר: קמי דידי אוזיף בריביתא, וחד אמר: לדידי אוזפי בריביתא. פסליה רבא לבר ביניטוס. והא רבא הוא דאמר: לזה ברבית פסול לעדות, והוה ליה רשע, והתורה אמרה אל תשת רשע עד! רבא לטעמיה, דאמר רבא: אדם קרוב אצל עצמו, ואין אדם משים עצמו רשע. (סנהדרין כה.)

הגמרא מספרת שרבא פסל את בר ביניטוס שהלוה לאדם כסף ברבית, על סמך 'עדותו' של הלֵוֶה בצירוף עד חיצוני. במילים אחרות, 'טענת' הלֵוֶה (שלֵוֶה ברבית) במערכת משפטית אחת הופכת ל'עדות' בדיון אחר.<sup>22</sup> לאור הבנתנו, אין כל סתירה. מובן, שאף בדיון הראשון דבריו היו 'עדות' בזעיר אנפין מתוקף היותו עד למציאות כבעל דבר, אלא שאין הוא נאמן מפאת היותו נוגע בדבר. בדין השני, עדותו מנותקת מנגיעה בדבר כבעל הדין, וממילא היא נאמנת כעדות רגילה.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> לדוגמא, 'הודאת בעל דין'. לפי דברינו, הלה מעיד על עצמו, והוא נאמן מפני שאין סבה שלא להאמין לו, וממילא הוא גובר אף על מאה עדים.

<sup>22</sup> נעיר, שיש מהראשונים שמבינים אחרת את נאמנות הלוה לפסול את חברו, יעוין ביד רמ"ה (סנהדרין שם, ד"ה פיסקא) ובראב"ה (אלף מו). אנחנו בדברינו הסתמכנו על קריאת הריב"ש (בשר"ת, סי' של"ט) בסוגיה, ע"פ הבנתו של הש"ך (ח"מ ל"ד, כח). ובניסוחו של השואל ומשיב (רביעאה ב', רטו): "בשעת מעשה הי' בגדר בע"ד ולא נתכוין לעדות ולא מועיל לא נפסל".

<sup>23</sup> הראשונים (שם) מנסים למשוך את פסקו של רבא לכיוון דין 'פלגינן דיבורא', אולם בסוגיא אין כל אזכור לכלל זה.

### 3. עד אחד נאמן באיסורין (גיטין ב:)<sup>24</sup>

הלכה זו, שהאדם מוגדר כ'עד', לכאורה נראית מקבילה יותר ל'טענה' מאשר לעדות.<sup>25</sup> אף בעיון במקום ההלכה בפוסקים, עולה לכאורה מחלוקת: ברמב"ם ההלכה מובאת בהלכות עדות ("א, ז), ובטוש"ע היא מופיעה בהלכות נאמנות (י"ד קכ"ז, ג). נתן לומר שאין סתירה ביניהם: מצד אחד, האדם 'טוען' על פירותיו שהופרשו מהם תרומות ומעשרות, מתוקף הכרתו את המציאות. ומצד שני, חז"ל אינם חושדים בו שהוא משקר ואף אין צורך במעמד של 'עד'. לכן, על אף שדבריו הם בגדר מסירת 'טענה' – חז"ל מכנים אותו 'עד'.

הגשה החוזרת את שני הדינים הללו היא הקביעה שכל אדם הרואה את המציאות נהיה עד כלפיה.<sup>26</sup> קבילות עדותו בבית דין תלויה בגורמים רבים, ביניהם כמות ה'עדים', נגיעת ה'עד' בעדותו ועוד.

## ה. ישום הסוגיה בסוגית ברי ושמה

על בסיס הצעה זו, ברצוני להציע פרשנות מחודשת במחלוקת רבן גמליאל ורבי יהושע, כפי שהיא מובאת בתוספתא:<sup>27</sup>

היתה מעוברת אמרו לה מה טיבו של עובר זה מאיש פלוני וכהן הוא. רבן גמליאל ור' ליעזר אומרים נאמנת שהיא עדות שהאשה כשירה לה ר' יהושע אומר אינה נאמנת. (תוספתא א', ו)

<sup>24</sup> הקובץ שעורים (שם כו) חולק על הנחה זו וטוען שנאמנות עד אחד אינה קשורה לטענות. אולם, כפי שהסברנו לעיל, הקובץ שעורים נוקט עמדה מנוגדת לשלנו, ועל כן, מבחינתנו דבריו אינם מהווים קושיא.

<sup>25</sup> לדוגמא, אדם האומר 'פירוטי מתוקנים' – נאמן (עב. "אי דלא ידע, נסמוך עילוה"). ברצוני לראות את דבריו כטענה, משום שהאדם הוא 'מעיד' על הפירות של עצמו. ממילא, במקביל להלכות טוען ונטען – דבריו יתפשו כ'טענה' ולא כ'עדות'. על כן, הגדרתו כ'עד' אחד דורשת הסבר.

<sup>26</sup> הסוגיא במכות (ו) עוסקת באריכות בשאלה זו, ומעלה שיתכן כי אף ההרוג יתפש כעד בדיון על הרצח שלו. הגמרא שם מביאה שתי תשובות, אשר אחת מהן, ככל הנראה, תואמת לדברינו, ויעוין שם ואכמ"ל.

<sup>27</sup> התוספתא עוסקת במקרה האחרון המוזכר במשניות, והיא איננה דנה בידיני ממונות, אלא בכשרות האשה. יתכן שהיה ניתן לחלק בין התחומים השונים במערכת המשפט, אך משום שהמשניות עצמן מזכירות את המקרים השונים (המשנה בעמוד יב: עוסקת בתשלום כתובה, וב- יג. בכשרות האשה) מבלי לציין שוני, אף אנו נלך בדרך זו.

כפי שהצגנו בפתח דברינו, המחלוקת אינה עוסקת בהכרח בסוגיית ברי ושמה. מפשט התוספתא אכן נראה שהמחלוקת נוגעת לדיני עדות, כפי שעולה מניסוח שיטת רבן גמליאל בתוספתא: "היא העדות שהאשה כשרה לה".<sup>28</sup> כלומר, מדובר כאן בעדות.

המקרה המובא בתוספתא הוא המקרה הקיצוני ביותר ביחס להשוואתנו בין טענת בעלי הדין לעדות. המציאות הנדונה יוצרת מצב שבו בעל הדין אינו רק האדם הכי קרוב למציאות, אלא אף היחיד שיכול להכיר אותה, כיון שלא יתכנו עדים נוספים על זהות אבי העובר מלבד האשה.<sup>29</sup> על כן, רבן גמליאל מיחס משמעות רבה לטענתה, ואף מכנה אותה 'עדות'.

הגמרא, כאמור, איננה מיחסת משמעות רבה לחידוש הלשון בתוספתא, ומזכירה אותה רק כלאחר יד, ודנה במחלוקת רק סביב סוגיית 'ברי ושמה'.<sup>30</sup> בקריאה חוזרת של המשנה הראשונה (יב:) העוסקת במחלוקת, נראה כי הגמרא קובעת שהאשה נאמנת (בשיטת רבן גמליאל) משום שהיא טוענת ברי מול טענת השמא של הבעל, ולא מפני שמאמינים לה באופן עצמאי. רבי יוחנן מתקשה בסתירה בין פסקי

<sup>28</sup> הראשונים (שיטה מקובצת יג: ד"ה זו עדות, ועוד) מעירים שההדגשה שזו עדות שהאשה כשרה לה איננה נצרכת בשל היות המעוברת אשה הפסולה לעדות, אלא בשל היותה בעל דין ש'מעיד' על טענתו, וטענתו מתקבלת בתור עדות ממש.

<sup>29</sup> אף החשוד המידי, אבי העובר, אינו יכול להעיד, משום שאיננו יודע אם העובר ממנו או מאחר שיזנתה עמו.

<sup>30</sup> נציין שהבית מאיר (אה"ע ו', יג) מיחס משמעות רבה לניסוח התוספתא, ומעיר שאמנם אשה פסולה לעדות, ובכל זאת היא כשרה ל'עדות' זו, אך משומדת איננה נאמנת אף ל'עדות' זו: "ש[א]ני פסולי עדות במקום שהאשה כשירה, מן מומרת, והרי לענין נאמנת האב מכח יכיר לא שמעינן דאם פסול מחמת עבירה דאינו נאמן. ומכל מקום אין עדות לאינו יהודי, ואפשר הוא הדין מומרת, ויש לומר נמי דמכל מקום אין לחלק ונאמנת".

נראה שהבית מאיר מציג כאן שתי גישות בהבנת החרגה ('זו עדות שהאשה כשרה לה') בתוספתא. התשובה הראשונה שעליה מצביע הבית מאיר מדגישה שיש ממד של עדות בדברי האשה, ולכן רק אשה נאמנת ולא שאר פסולים, ובכך מוכח נגד דברנו. אנו נסתמך על תשובתו השניה בה מסתייג הבית מאיר ואומר כי אף שאר פסולי עדות נאמנים ב'עדות' זה.

ייתכן, שאף תשובתו הראשונה של הבית מאיר, אינה עומדת בסתירה לענייננו. נראה אפוא, שהגבולות בין עדות העדים לעדות בעלי הדין מיטשטשים כאשר עוסקים במקרה הקיצוני, כפי שהצגנו לעיל. כלומר, אף שדבריה של האשה אינם אלא 'טענה', בנדון דידן, היא נאמנת כ'עד', ולכן הכללים קשיחים, כבהלכות עדות.

ההלכה, משום שמצד אחד שמואל פוסק כרבן גמליאל שברי עדיף כנגד שמא (על פי הבנת הגמרא),<sup>31</sup> אך מנגד, רבי יוחנן פוסק שטענת ברי איננה חזקה מספיק להוציא ממון מול טענת שמא.

הגמרא מתרצת שטענת האשה במשנה דומה יותר לעדות מאשר לטענת ברי, משום שיש עמה מגו או חזקה; כלומר – זו 'עדות' עם נאמנות רבה יותר מאשר עדות או טענת ברי רגילה.<sup>32</sup> לכן, מסבירה הגמרא, פסקו של רבי יוחנן איננו עומד בסתירה למשנה: הוא סובר ש'עדות' של טענת ברי אינה גוברת על 'עדות שמא' כדי להוציא ממון, ולמרות זאת יש לפסוק כרבן גמליאל, כיון שהוא עוסק במקרה שבו עדות האשה חזקה יותר. נתן אפוא להציע שרי יוחנן מפרש את מחלוקת רבן גמליאל ורבי יהושע על פי הצעתנו.<sup>33</sup> כלומר, רבי יוחנן מבין שיש סקלה לעדות: את 'עדוטה' של האשה במקרה של המשנה הוא מוכן לקבל, אך על 'עדות' ברי מול שמא אין הוא מוכן לסמוך.

אפשר להציע שאף רבי יוחנן מתבסס על דיוק הלשון בתוספתא. כאשר שני בעלי דין טוענים בבית דין, כל אחד 'מעיד' מה קרה מבחינתו, וסותר את 'עדות' חברו. במקרה המוצג, הבעל אינו יודע בבירור מה קרה, ולכן הוא טוען טענת שמא, וממילא 'עדותו' אינה מתקבלת. בהמשך הסוגיא, (יג:) הגמרא מצטטת את התוספתא שראינו לעיל (המקבילה למשנה שעליה דנה הגמרא), ומציגה את מקרה הקיצון שבו בעל הדין הוא האדם היחיד שיכול לדעת מה קרה במציאות,<sup>34</sup>

<sup>31</sup> הגמרא מסבירה שרי יוחנן מחויב לפסיקה זו של שמואל, משום שכך פסק גם רב נחמן, השותף למימרתו של רבי יוחנן.

<sup>32</sup> יש לדייק ולהעיר שחזקה אינה מחזקת את נאמנות הטענה, אלא את כחם של בית הדין לפסוק לטובתה. לכן במקרה זה ניתן לפסוק על בסיס העדות הבלתי-מבוססת של האישה.

<sup>33</sup> אפשר להבין שאף רבי יהושע אינו חולק עקרונית עליו בזה, אלא על היקף קבלת 'עדות' בעל הדין. רבי יהושע יסבור כי אף שלבעל דין יש פן של עד, אין בכחה של טענה (=עדות) להוציא ממון כאשר עומדת מולה טענה אחרת, גם אם היא טענה חלשה. אולם בפשטות, רבי יהושע אינו חולק על כך שה'מעיד' טענת ברי מול שתיקה יוציא ממון.

<sup>34</sup> מקרה דומה שבו סומכים על האשה מפני שהיא האדם היחיד שידוע מהי המציאות, הוא נאמנות אשה על וסתה (עב.): "א"ר חינוא בר כהנא אמר שמואל: מנין לנדה שסופרת לעצמה? שנאמר: וספרה לה שבעת ימים, לה – לעצמה". סוגיא זו אינה זהה לענינו, משום שהיא כרוכה בסוגית 'עד אחד נאמן באיסורין', כפי שביארנו לעיל.

ואף אין טענת שמה נגדו. רק שם נקראת טענת האשה בשמה האמיתי, היסודי: 'עדות'. בכל שאר המקרים, שבהם טענת בעל הדין איננה האמת הצרופה, ועומד מולה מכשול (קרי – טענת שמה אחרת, גרסא אחרת למציאות וכד'), אין היא זוכה לתואר 'עדות', אלא נשארת, מבחינה סמנטית, במחוזות ה'טענות'. על אף שבלשון חז"ל בעלי הדין אומרים 'טענות' ולא 'עדויות',<sup>35</sup> אין זה אלא מפאת צמצום משמעות עדותם והשפעותיו.

נמצאנו למדים שרבי יוחנן אינו מחויב לפרשנות רוב הראשונים, המבינים שמחלוקת רבן גמליאל ורבי יהושע היא בשאלת ברי ושמה. יתכן שרבי יוחנן קורא את המשניות על פי הדרך שהצגנו: פסיקת רבן גמליאל נובעת מנאמנות האשה מכח העובדה שהיא עדה למציאות, בצירוף מגו או חזקה. רבי יוחנן מקבל את פסיקתו של רבן גמליאל, וקובע שאכן יש טענות שחזקות דיין להוציא ממון מתוקף היותן עדות אמינה, ובכל זאת טענת ברי מול שמה איננה נחשבת לעדות חזקה דיה להוציא ממון.

נעיר שקריאה זו בשיטת רבי יוחנן מתבהרת על פי המשך הסוגיא. בעקבות התוספתא, הגמרא מצטטת את מחלוקת רבי יוחנן ורבי אלעזר סביב נאמנות האשה ביחס לכשרות בתה, לאור מחלוקת רבן גמליאל ורבי יהושע:

אמר רבי יוחנן: לדברי המכשיר בה – מכשיר בבתה, לדברי הפוסל בה – פוסל בבתה ורבי אלעזר אומר: לדברי המכשיר בה – פוסל בבתה. (יג:)

החתם סופר (שם, ד"ה 'זו עדות') מפרש את שיטת רבי יוחנן לאור ההנחה שהאשה נאמנת כ'עד': האמינו לאשה על עצמה מדיני עדות, ועל כן אין לחלק בין עדותה על עצמה לעדותה על בתה.

<sup>35</sup> וכמובן שברמב"ם ובשו"ע אלו שני נושאים נפרדים.

## 1. עדות כתפיסת צד בדין

הצענו זוית מחודשת בראית טענות בעלי הדין כעדות אישית. טענות בעל הדין אינן מילים בעלמא, אלא עדות ממוזערת, גם אם פחות אמינה בגלל הגעתה ממקור נוגע בדבר. לאור רעיון זה, נציע השוואה דרכיונית, שדרכה נראה אף את העדים כ'בעלי דין' בזעיר אנפין. במילים אחרות, עדות איננה מנגנון של שני אנשים מנותקי הקשר הבאים לחלוק מידע עם הדיינים, אלא היא מערכת של עדים התופסים צד בדין, ופועלים בעדו.<sup>36</sup>

נבהיר את דברינו. בדומה לקביעתנו לעיל כי אף שמניעיו של בעל הדין הם סוביקטיביים, יש בדבריו ממד של עדות – אף ביחס לעד: דבריו נאמרים בתבנית אוביקטיבית, ובכל זאת יש בו רובד של 'בעל דין'.<sup>37</sup> תפקידו של העד הוא להציג את המציאות בפני בית הדין, במגמה לאמת את דברי אחד מבעלי הדין. יוצא מדברינו ששני אנשים שימסרו מידע לבית דין באופן עצמאי לא יתפשו כעדים כלל, ובית הדין לא יתייחס לדבריהם. אדם אינו זוכה למעמד של 'עד' אלא אם כן עדותו מבססת ומאמתת טענה המוכרת לבית הדין.

נתן לראות ביסוס לדברינו במדרש הגדול<sup>38</sup> (ויקרא ה', א) העוסק בעשרה קריטריונים לחיוב קרבן שבועה על כבישת עדות: "עשרה דברים בשבועת העדות... ואלו הן שיתבעם התובע, ושתהיה עדות ממון". המדרש קובע שרק

<sup>36</sup> יש מקרים רבים שניתן להוכיח מהם את טענתנו. נביא כמה מהם:

הרשב"ם (בבא בתרא ק"ג: ד"ה ג' שנכנסו) עוסק בשכיב מרע שזמן אנשים שיעידו על מתנתו, ומחלק: "נראה בעיני דדוקא נקט שנכנסו לבקר הלכך רצו יעידו רצו יהיו דיינים אבל אם נכנסו להעיד שזימנום לשם והביאום לשמוע כדי להעיד הרי הם עדים". הרשב"ם מבין שרק כאשר הצופה נכנס להליך המשפטי במקרה הוא יכול לנתק עצמו ממנו. אולם, אם הוא זומן בכונה תחלה להעיד לטובתו, הוא כבר לא יוכל לנתק עצמו מבעל הדין שאותו הוא 'מיצג', ולהפוך לדיין המנותק ממניעים.

ניתן לציין גם את שיטת הר"י מקוצי (תוספות קידושין מג: ד"ה והשתא) הסובר שנותנים לעדים נאמנות של מגו כמו לבעלי דין, כלומר הנחה העבודה שלו היא שעדים מאמתים את אחד בעלי הדין, אחרת אין סבה שכלל נצטרך לכלל: 'מה לי לשקר'.

<sup>37</sup> חיזוק לרעיון זה נמצא בדברי הרא"ה (מובא בנימוקי יוסף בבא קמא כד. ד"ה משום דמחייבין) הסובר שהחובה על העד להעיד אינה אלא מדין גמילות חסדים כלפי חברו בעל הדין.

<sup>38</sup> שככל הנראה מתבסס על הרמב"ם (שבועות ט', יג).

הכובש עדות אופטימלית מתחייב קרבן על שבועת העדות, ומיד פורט את עשר הדרישות לעדות אופטימלית זו. הדרישה הראשונה שמזכיר המדרש היא כבישת עדות רק כאשר בעל הדין תובע ממנו להעידה. כלומר, מהות העדות היא שהיא נתבעת על ידי אחד מבעלי הדין.

על דרך זו פוסק הרמב"ם שיש מצוה להעיד רק אם בעל הדין תובע זאת:

העד מצווה להעיד בבית דין בכל עדות שיודע... והוא שיתבענו להעיד בדיני ממונות שנאמר 'והוא עד או ראה'.<sup>39</sup> (עדות א', א)

כדי לאמת את טענתנו נבחן את המקרים החריגים שבהם לכאורה העדים אינם מעידים עקב תביעת בעל דין:

- **עדים זוממים** – עדים מזימים אינם באים להעיד בעד צד בדין אלא רק נגד הכת השניה. יתכן שזהו שרש החידוש בעדים זוממים:<sup>40</sup> עדי הכחשה מעידים לצורך בעל הדין השני, וכך נוצר מצב ללא הכרעה של תרי ותרי; לעומתם, עדים מזימים אינם מאמתים את המציאות שעליה טוען אחד מבעלי הדין, אלא רק מעידים נגד העדים הזוממים, ולכן התורה מעניקה להם נאמנות רבה יותר.<sup>41</sup> אולם, רק בעדים זוממים גזרה התורה שנאמין להם למרות שהם לא באים מכח בעל דין, משום ש"חידוש הוא שחידשה התורה, אין לך בו אלא חידוש". עם כל זאת, למרות שעדותו של עד זומם אינה מאמתת באופן ישיר את טענתו של בעל הדין, היא בכל זאת מאשררת אותה בעקיפין, על ידי דחית השני. כלומר, גם את העד המזים

<sup>39</sup> הרדב"ז (שם) מעיר שהרמב"ם מחדש שפסוק זה אינו מלמד דינים שליליים בלבד (כפי שמובא במדרש), אלא אף מלמדנו מצות עשה להעיד. מהרדב"ז נלמד לעניננו, שמתוך הסתייגויות המדרש להיקף איסור כבישת עדות ניתן להסיק משמעויות על יסודות העדות.

<sup>40</sup> לשון זו ("עד זומם חידוש הוא") מופיעה בגמרא (בבא קמא עב:): בענין אחר, ומצוטטת בריטב"א ובמאירי (מכות ה). לכך שלא ניתן ללמוד מעד זומם לשאר עדים מוכחשים. ובלשון התוספות (מועד קטן ח:): "משמע כשהאיסור חידוש אין ללמוד ממנו קולא, מהאי טעמא היה מישוב רבינו יצחק בר אברהם ההיא דעדים זוממין דחידוש הוא".

<sup>41</sup> לא נכנס לסוגיא הסבוכה של נאמנות העדים הזוממים על פני האחרים. באופן פשוט הנאמנות נובעת מגזרת הכתוב גרידא (לעומת דרשות הר"ן (יא) המסביר את נאמנותם של המזימים). לעניננו נסתפק בחריגה שיש בהם ביחס לעדות רגילה.



נתן לראות כבעל אג'נדה לטובת אחד מבעלי הדין, ועל כן אף עדות זו עומדת בטענתנו, ללא הסתמכות על גזרת הכתוב.

• **דיני נפשות** – עדות נוספת שבה נתן לראות חריגה מהכללים שבחנו לעיל היא עדות בדיני נפשות.

עד כה עסקנו במשפט הנורמטיבי, שבו יש תובע ונתבע, וכל אחד טוען את טענתו ומביא עדים לטובתו. במילים אחרות – דיני ממונות. בדיני נפשות הדברים מעט מעורפלים. בדברי המדרש לעיל ציטטנו שנים מהקריטריונים ל'עדות האופטימלית': מצד אחד, רק בדיני בממונות יש חיוב קרבן שבועה, ומצד שני, החיוב בקרבן קיים רק כאשר יש תביעה מצד בעל הדין. שתי הגדרות אלו אינן חופפות, והנפקאמינה ביניהן היא דיני נפשות: מחד, דיני נפשות אינם דיני ממונות, ומאידך, אין עליו תביעת עדות מבעל דין. על כן, נראה שאכן דיני נפשות חריגים לענין זה.

אלא שיתכן שכאן בית הדין עצם משמשים בתפקיד 'בעל הדין' ותובעים מהעד להעיד. על כן, אף שלא יתחייב קרבן שבועה, נראה שאין זה אלא משום דרשת הכתוב.<sup>42</sup> ממילא יתכן שעקר מהות העדות העולה מהדין של קרבן שבועה אינו רק בדיני ממונות, אלא אף בדיני נפשות.<sup>43</sup>

<sup>42</sup> נראה פשוט שזהו ההקשר של הפסוק שבו מובא הדין, וכמאמר המדרש שם: "ר' יוסי הגלילי אומר מה תלמוד לומר 'והוא עד או ראה או ידע'? לא אמרתי אלא בעדות שאפשר לה שתתקיים בידיעה ושלא בראיה ובראייה ושלא בידיעה ואיזו זו תביעת ממון". יעוין גם בגמרא (מג.) הקובעת עוד קריטריונים להסתייגויות בחיוב קרבן שבועה.

<sup>43</sup> כך עולה מדברי מרכבת המשנה (עדות א', א) המסביר את ההבדל בין עדות בממון ובנפשות: "והנכון דדוקא בדיני ממונות דחייב קרבן שבועה איכא נשיאת עון מקרא דונשא עונו מה שאין כן בדיני נפשות, אינו עובר אלא על עשה דובערת הרע מקרבך". מוכח שאין בין הכחשת עדות ממון לעדות נפשות אלא 'נשיאת עון', אך שתי העדויות דומות ביסודן.

השוואה נוספת בענין זה, שמדמה עדות נפשות לעדות ממון בענין קבלת עדים בבית דין, עורך רבנו חננאל (על המשנה מכות ו.): "מה יעשו שני אחים שראו באחד שהרג את הנפש": " ודיקא מתני' בעדות ממון עדות על פה דומיא דעדות נפשות, אבל עדות בשטר לא מיפרשא הכא כל עקר, וקימא לן בעדות בשטר תתקים העדות בשאר".

- **קידוש החדש** – הראב"ד, העוסק בכלל "לא תהיה שמיעה גדולה מראיה" (ראש השנה כה:), קובע: "שאני דיני ממונות דכתיב בהו אם לא יגיד, דאלמא בעינן הגדה אבל בעדות החדש לא כתיב ביה הגדה" (מובא ברשב"א כא: ד"ה דילמא). הראב"ד מחריג את עדות קידוש החדש אשר רק בה נאמר "לא תהיה שמיעה גדולה מראיה", משום שרק בה אין חובה מיוחדת של הגדת עדות. הוא מזכיר שרק בדיני ממונות נאמרה חובת 'הגדה'. ובכך, עדות קידוש החדש חריגה משאר העדויות המוכרות לנו. עדויות אלו הן חריגות ביחס לקביעתנו, ואף בהן ניסינו לזהות כיצד העדות נתבעת על ידי אחד הצדדים בדיון.<sup>44</sup>

## ז. סיכום ומסקנות

הצענו הבנה מחודשת בתפקידיהם של בעלי הדין והעדים בבית הדין, לפיה דברי בעל הדין מתקבלים בבית דין מתוקף קיומו של מעמד עדות בטענתו, והיא עדות בעל הדין על המציאות שנכח בה. הצגנו את סקלת העדים, המורכבת מכלל הדוברים בבית הדין, העדות האופטימלית של שני העדים ועדות הנגועה בדבר של בעל הדין. על פי דברינו מעמד בעל הדין מתחזק באופן יסודי. יש מעמד עדות בכל הנאמר בבית דין, אשר תכליתו להציג את המציאות.

לאור רעיונות אלו הצגנו פרשנות מחודשת בסוגיות הגמרא סביב מחלוקתם של רבן גמליאל ורבי יהושע, ושיטת רבי יוחנן המובאת בגמרא.

בנוסף, הצענו שהסקלה אינה רק מבארת את מהות הסף התחתון של עדות, אלא אף צובעת מחדש את הרף העליון. כלומר, שני עדים, העדות האולטימטיבית, אינם מנותקי הקשר, אלא באים אף הם מכח בעלי הדין.

אם נכוחים דברינו, לא רק את סוגית 'ברי ושמא' יש לקרוא בדרך זו, אלא כל סוגיא העוסקת בנאמנות טענות בעלי דין.

תן לַחֶכֶם וְיַחֶפֶס עוֹד הוֹדַע לְצַדִּיק וְיוֹסֵף לְקַח: (משלי ט', ט)

\* \*

<sup>44</sup> כמו בפרק הקודם, הבאנו דוגמאות ספורות, אך אין בכונתנו לשלול את שייכותם של מקרים אחרים לכלל זה. אדרבה, מיעוט הדוגמאות נועד לאתגר את הקורא לישים את הצעתנו בסוגיות אחרת.