

שיעור 8 : הודאת פיו - הודאת בעל דין (ג, א-ב)

הקדמה

הקל וחומר שעליו מבוסס חידושו של ר' חייא, מביא אותנו לדון ביחס שבין כוח הנאמנות של עדים לכוח שיש להודאת פיו.

בתחילה נטען בסוגיא שעדים מחייבים ממון ופה לא מחייב, אך טענה זו נדחתה מיד, שהרי 'הודאת בע"ד כמאה עדים', ואם כן, הודאת פיו מחייבת ממון. לכן הגמרא מתקנת ואומרת שהכוונה היא לחיוב קנס - עדים יכולים לחייב קנס ופה לא יכול לחייב, שהרי 'מודה בקנס פטור'.¹⁵²

יש סוגיא בב"ק שעולים ממנה שני הסברים מדוע מודה בקנס פטור [ב"ק (עה, א) מחלוקת רב ושמואל בדין מודה בקנס ואח"כ באו עדים]:

א) התורה נתנה נאמנות לאדם בדיני ממונות ולא בקנסות.
לפי אפשרות זו, הראיה של הגמי טובה - לעדים יש יותר תוקף, שהרי הם נאמנים הן לממונות והן לקנסות.

ב) מודה בקנס פטור - כי הקנס זה רק לרשעים. אדם שהודה, בעצם עשה תשובה. הוא כבר לא רשע, וממילא לא מטילים עליו קנס.

על ההסבר השני מעירים האחרונים, שלפיו הראיה של הגמרא אצלנו לא ברורה. העובדה ש'פה' אינו מחייב קנס אינה בעיה בנאמנות, אלא רק סיבת פטור חיצונית. אם כן, דין קנס לא מוכיח שעדים הם יותר מבררים או נאמנים.

לאור זאת, הגמרא כאן מתאימה יותר להסבר הראשון.

הגמי בהמשך דוחה, שעל אף שמצאנו מקומות שבהם יש תוקף חזק יותר לעדים לעומת הודאת פה, אבל ישנם מקומות אחרים שבהם הודאת פה גוברת על עדים. לכן אין פה קל וחומר, כי קל וחומר חייב להיות מוחלט.

הבנת הק"ו של רבי חייא לעומת הק"ו של רבי מאיר

תוך כדי הסוגיא הגמי מביאה את דעת ר"מ שלכאורה מתעסק בדיוק באותה שאלה - היחס בין פה לעדים, והוא מעלה ק"ו שונה מהק"ו של ר' חייא.

הרווח בק"ו של ר"מ הינו שהק"ו הוא מיניה וביה. כולו בתוך עדים: עדים שמחייבים מיתה חמורה - ק"ו שיחייבו קרבן. באותה מידה היה אפשר לומר ק"ו שיחייבו שבועה, ואז היינו חוסכים את כל הפירוט שבסוגיא, כי למרות שיש חומר לפה לעומת עדים, הרי אנחנו דנים אך ורק מתוך החיובים שעדים מטילים בעצמם.

את זה שואלים תוס' (ג, ב ד"ה 'רבי חייא'), ומתרצים שעדים מעידים שהוא חייב מיתה, ולכן על זה הם נאמנים. לעומת זאת, דין 'מודה במקצת' - זה שבועה על

¹⁵² השלב הראשון בגמי נשמע כשלב של חוסר הבנה. בעצם שלב שמבחינתנו נראה מיותר. כך נראה קצת בלשון רש"י, שכתב כבר בשלב הראשון 'ולקמיה מפרש ליה', אבל בהמשך נציע הסבר נוסף.

מה שלא העידו כלל. הם מעידים על חמישים ואנחנו רוצים שיישבע עכשיו על חמישים אחרים! את זה א"א להוכיח אלא דרך הודאת פה.

כוחה הגדול של הודאת פיו

מעמד הודאת פיו ביחס לדיני קרבנות

הגמ' אומרת: 'מה לפיו שכן מחייבו קרבן'. צריך לברר למה הכוונה, שכן אם מדובר כשאין הכחשה - הרי גם עדים מחייבים קרבן כשאין הכחשה, ואם מדובר כשיש הכחשה - הרי גם פיו, לכאורה, לא מחייב קרבן. את זה שואל הרמב"ן (מובא בשיטה מקובצת ג, ב) :

תמהני, והלא אף עדים מחייבין אותו קרבן בשאינו מכחישן, ופיו בשאין עדים מכחישין הוא שמחייבו אבל במכחישין אותו לא משמע.

ושמא מכאן נלמוד דבר זה, שפיו מחייבו אפילו במכחישין אותו לרבנן, ולרבי מאיר עדים ולא פיו. ושמא אף לרבי מאיר פיו ועדים שוים - שניהם מחייבין אותו ושניהם אין פוטרין אותו.

ועוד יש לפרש, דהכי קאמר: מצינו שאין עדים יכולין לחייבו קרבן, כגון באומר 'לא אכלתי', ופיו מחייבו בהודאה, והוא הדין לשתיקה, אלא כיון דפיו עדיף הכא מעדים קאמרינן הכי'.

כלומר, לפי התירוץ הראשון ברמב"ן, פיו מחייבו קרבן גם כשיש עדים שמכחישים אותו ואומרים שלא עבר את העבירה. מקשים הראשונים: עד עכשיו שמענו שאדם בהודאת פיו יכול לקחת על עצמו התחייבות ממונית, אבל כל זה בדבר שנוגע לעצמו בלבד, שאין בו איסור ואין בו כל נזק לאחרים, אבל כאן איך אנחנו ניתן לו להקריב חולין בעזרה? ואיך מותר לכוהנים להקריב את הקרבן שלו?

הר"ן בשיטה הביא תוס', שכתבו: 'דפיו מחייבו קרבן אפילו כשעדים מכחישין אותו, שהוא נאמן על עצמו יותר ממאה איש, ואף **אנו סומכין עליו**, כיון דמילתא דכפרה דנפשיה הוא'.

להבנת דבריו נראה שנוכל להעזר בתור"פ, שהביא בשטמ"ק לאחר מכן. רבנו פרץ מתרץ שני תירוצים:

'יש לומר כיון דאדם נאמן על עצמו יותר ממאה עדים, אם באו הכהנים להקריבו - אין מוחין בידם.

נוסחא אחרינא: אם בא להקריבו - אין הכהנים מוחין בידו'.

לפי התירוץ השני האדם נאמן רק ביחס לעצמו, והכהנים לא יקריבו עבורו את הקרבן (צ"ע: מי יזרוק את הדם? ואולי בשלב הזה כבר אין איסור של חולין בעזרה. וצ"ע). אמנם, עדיין צריך להבין איך אנחנו מאפשרים לו להקריב בבית המקדש כשמבחינתנו זה חולין? עוד יותר קשה, לפי התירוץ הראשון, שכהנים ממש יכולים להקריב - צ"ע מדוע? אמנם, הוא מסייג שכהן לא חייב להקריב, אלא אם באו להקריב אין מוחין בידן, אך עדיין צ"ע - כיצד?

החזו"א (ב"מ ליקוטים סי' כ) מסתייג מאוד מדברי הראשונים כאן, עיי"ש. אך עדיין צריך להבין את דבריהם.

ב'קובץ הערות' (סימן כא סעיף יח) מגדיר את שני התירוצים בשיטה באופן הבא :
 'וחילוק הנוסחאות בזה, **דלנוסחא הראשונה הא דנאמן על עצמו, היינו דלגבי עצמו צריכין כל העולם להאמינו, וכיון שאנו מאמינין לו שהוא חייב בקרבן, ממילא אינו חולין בעזרה.**

ולנוסח אחר, הוא נאמן על עצמו כמו באומרת ברי לי במקום תרי ותרי, אבל כל העולם אין מאמינין לו גם לגבי חיוב עצמו. ואף דאם הוא בעצמו מקריב אין צריכין להפרישו, כיון דלגבי עצמו מיהת נאמן, דחיוב הפרשה הוא רק בתולדה מהאיסור שלו, אבל אנחנו אין רשאיין להקריב בשבילו.'

כלומר, לפי התירוץ הראשון, בהודאת בעל דין גם אנו מחויבים להאמינו במה שנוגע לעצמו, ולכן אם הוא חושב שהוא חייב קרבן, עלינו לעזור לו לקיים את חובתו, ואין לנו בעיה של חולין בעזרה. אמנם, יש לעיין לפי: : למה לענין עונשים וחיוב מיתה אנחנו לא מתנהגים כדבריו? בעז"ה נדבר על זה בהמשך.

לפי התירוץ השני, יש לאדם אפשרות להחליט בנוגע לעצמו, בפרט בתחום האיסורי (וכמו שהביא הקוב"ש ראייה ממצב של תרי ותרי, שיכולה להאמין לעד ולהינשא לו). אולם, זה מועיל רק בנוגע לעצמו, ולא בנוגע אלינו. לכן לא יהיה לנו חיוב להפריש אותו מהאיסור, אך עדיין אין לו נאמנות גם ביחס לעצמו כלפי אחרים, ואסור לכהנים להקריב בעבורו.¹⁵³

עוד עולה בסוגיא בדברי חכמים,¹⁵⁴ שיש כח לפה גם לפטור מקרבן, אפילו שהוא מול עדים. זה חידוש מיוחד, שאדם נאמן לא רק לחייב את עצמו, אלא אפי' לפטור את עצמו. מסתבר שזה חידוש מיוחד בדיני קרבנות, שנלמד מפסוק, ולא תהיה לו השלכה על דינים אחרים (למעט העובדה שהוא פורך את הק"ו).

הודאת בעל דין כמאה עדים

הגמ' דוחה את הק"ו: ייתכן שכמו שמצאנו שלעניין הכחשה והזמה - פה יותר חמור, כך גם לעניין שבועה - פה יותר חמור.

אומר ר' חננאל: הכוונה בכך שפה אינו בהכחשה והזמה היא שאם יבואו עדים אחרי הודאת פיו ויכחישו את דבריו, או יאמרו עמנו היית במקום פלוני בשעה שאתה אומר שלוית מפלוני במקום אחר, בכל זאת הוא יישאר חייב מטעם הודאת בע"ד.

אמנם, הגמרא כתבה שהודאת בעל דין כמאה עדים דמי, אבל למסקנה אנו רואים שאדם נאמן על עצמו נגד כל עדים שיבואו, וכפי שכותב הריטב"א:

¹⁵³ גם לתירוץ הזה עדיין צריך להבין: שמענו שיש לאדם יכולת להכריע לעצמו במצב של תרי ותרי, אך מני"ל שיוכל להכריע במצב של פיו מול עדים? כנראה, בגלל שזה לחובתו - יש לו נאמנות, כמו בהודאת בעל דין. אל העניין של איסור חולין בעזרה אנו מתייחסים כנפ"מ עקיפה מעצם החיוב. ייתכן שזה תלוי בשיטות השונות בפוסקים בנוגע למעמד הילדים במצב של 'תרי ותרי' שנישאת לאחד מעדיה, וצריך לעיין בזה עוד.

¹⁵⁴ על פי הבנה אחת בשיטתם בגמ' בכריתות, שהיא כנראה שיטת הגמ' כאן. עיי' תוס' וריטב"א.

'הודאת בעל דין חשובה יותר מעדים. ומאי דאמרינן בכל דוכתא הודאת בעל דין כמאה עדים לאו דוקא, דא"כ כי איכא עדים דמכחישים ליה נימא דתרי כמאה ומאה כתרי, אלא גוזמא נקטינן - הודאת בעל דין חשובה בכל מקום, ואפי' במקום עדים, כמאה עדים במקום שאין שם עדים, או שאין שם אלא עד אחד כנגדם'.

חזרה מהודאת בעל דין - דברי הנמוקי יוסף

הנימוקי יוסף (ב. מדפי הרי"ף) מדייק בדברי הגמ' כאן נקודה חשובה בהבנת דין 'הודאת בע"ד': מוכח מהגמ' שלנו, שהודאת בעל דין זה לא רק אם אני נשאר בדיבורי. אפי' אם לאחר הודאתי אחזור בי, ואפילו אם יש עדים המסייעים לי - בכל אופן נאמר 'הודאת בעל דין כמאה עדים', ונלך על פי ההודאה הראשונה.

הנמוקי מוכיח זאת מכך שהגמרא מביאה ראיה שפיו עדיף מעדים בכך שאינו בהכחשה והזמה. אם מדובר שהנתבע עדיין עומד בדיבורו נגד העדים, אין כלל ראיה ש'פה' עדיף מעדים, כיון שיכול להיות שהסיבה שבגללה הוא משלם היא לא בגלל שהוא נאמן יותר מהעדים, אלא בגלל שפשוט אם הוא רוצה לתת מתנה לצד השני - אנחנו לא נתנגד. אין בכך ראיה שיש נאמנות לדבריו יותר מעדים, אלא חייבים לומר שמדובר שהנתבע חוזר בו, והוא כבר לא מעוניין לתת לצד השני כלום, ובכל זאת אנו מאמינים לדבריו הראשונים מדין 'הודאת בעל דין', על אף שהם כנגד דברי העדים.¹⁵⁵

הנימוקי מביא ראיה נוספת לדין זה ממקרה שמלוה תובע מנה מחבירו והלווה מודה בחצי, ואומר 'פרעתי מחצה', והעדים אומרים שפרע הכל. אומרת הגמרא (ב"ב קכח, ב): משביעים את הלווה שבועת מובמ"ק, וישלם את החצי שהודה, ויפטר מהחצי השני, למרות שיש עדים לטובתו. אם כן, מוכח שמסתמכים על דעת הלווה המודה, ולא רק בתורת מתנה, שהרי משביעים אותו לפי דבריו.

בגמרא הזו יש חידוש משמעותי - ההודאה פועלת לא רק ביחס לנתבע עצמו לחייב אותו ממון, אלא גם ביחס לשבועה. אמנם, השבועה הינה חיוב על הנתבע, אך בכל זאת, הטלת שבועה זה דבר שאנחנו לא כ"כ שמחים לעשות במקום שיש עדים שמבררים את כל התמונה, שהרי השבועה לכאוי מיותרת. רואים שוב עד כמה גדול כח הודאת בע"ד.

עד כאן הסברנו את הגמ' הנ"ל כשיטת רוב הראשונים שם. אולם, יש לציין את שיטת ר' גרשום שם, שהיא מחודשת עוד יותר - ר' גרשום מסביר בגמ', שמי שנשבע זה המלווה שנשבע ונטל את המחצה שהלווה הודה לו. כאן יש דבר מחודש, שהרי יש עדים נגדו, ואיך נותנים לו להישבע שבועה שמבחינתנו היא שקר? גם דין זה נובע מכח הודאת בע"ד. רואים שיש לה השפעה גם על אנשים אחרים, ולא רק על הנתבע עצמו (יש להעיר שבנימוקי"י כאן הראיה הרבה יותר

¹⁵⁵ בעצם לפי הנימוקי"י אנו אומרים: אני מאמין לדבריך הראשונים יותר מלדברי העדים. אם כן, החיוב של הודאת פיו הוא לא מדין מתנה, שהרי אם כך, היה יכול לחזור בו כל עוד לא היה קניין, אלא זו נאמנות. כלומר, ב"ד פסק על פי דבריו שהוא חייב.

מרווחת אם נפרש כר' גרשום). זה ממשיך את הכיוון שהובא בתור"פ בנוגע לכח הודאת בעל דין לעניין חולין בעזרה.

ראיה נוספת לדברי הנמו"י :

מקרה של לווה שאמר 'לא לווייתי', ובאו עדים שלווה ופרע – פוסק רבא (שבועות מא, ב) שבאמת מחשיבים כאילו לווה, אך לא פרע, כי 'כל האומר לא לווייתי כאומר לא פרעתי'. כלומר, סומכים על העדים שהוא לווה כנגד דבריו, אך לעניין הפרעון - לא מקבלים את דברי העדים, כיון שהנתבע אמר שלא לווה, ובעצם בזה הוא הודה שהוא לא פרע, ולכן חייב לשלם. כאן רואים שאף ב"הודאה" כזו שתכנן לכפור – העדים לא מסייעים לו להחשיבו כאילו פרע. ברור שהאדם הזה לא רוצה לתת לשני, ובכל זאת סומכים על דבריו. אם כן, שוב אנו רואים שהודאת בעל דין היא נאמנות גמורה שנותנים לדבריו הראשונים, ולכן יהיה להם תוקף גם אם יחזור בו.

אחרי כל זה, אומר הנמו"י, שלכאורה קשה על דבריו מהרמב"ם. הרמב"ם כתב שהמודה בבי"ד שחייב, ואז אומר שנזכר שפרע, ובאו עדים לסייעו, אכן מאמינים לטענתו האחרונה, ולא ישלם. לכאורה זה לא מתיישב עם דברי רבא בשבועות עפ"י הסבר הנמו"י.

עד כאן דברי הנמו"י מבוססים על הרשב"א והר"ן. עכשיו הנימוק"י עובר לתרץ את הרמב"ם.¹⁵⁶ מסביר הנ"י: הרשב"א והר"ן שמעו מלשון הרמב"ם שיכול לחזור בו – "שהרי לא הכחיש עדות". כלומר, בפשט המילים שלו הוא לא הכחיש את העדים. אם כן, שומעים מהרמב"ם, שלמרות שהיתה הודאה, כל עוד אינו מכחיש עדים - יכול לחזור בו.

הרשב"א והר"ן ראו בחידוש זה של הרמב"ם דבר תמוה. אולם, הנמו"י תירץ שיש לחלק לדברי הרמב"ם בין מי שנזכר לחזור בו לפני שהגיעו העדים, לבין מי שנזכר רק אחרי. אם כבר באו עדים ואז חוזר בו, נראה שהוא רק מנצל את ההזדמנות, ולא נאמין לחזרתו.

הנמו"י מסביר נקודה נוספת ברמב"ם (שהוא מתלבט לגביה, אבל נראה שכך הוא מכריע) – אסור שהחזרה תכחיש את דבריו הראשונים (הוא מבין את הביטוי 'שלא הכחיש עדות' – אף לא את העדות של עצמו). למשל, אם אמרתי שלווייתי, אוכל לחזור ביי ולומר שאמנם לווייתי, אך נזכרתי שכבר פרעתי. אולם, אם אמרתי שלא לווייתי כלל, לא אוכל לומר 'לווייתי ופרעתי'.

[אמנם, יש דין שאדם יכול לשנות מטענת פטור לטענת פטור, אך הנמו"י סובר שזה צריך להיות לפני העדאת העדים, וכן שלא יכחיש בכך את דבריו, אלא רק יוסיף].

¹⁵⁶ נעסוק בדבריו בקצרה, שכן עיקר הסוגיא הוא דין 'טען וחזר וטען', אשר נמצא בהרחבה בב"ב ל"א וח"מ סי' פ. כמובן שיש לדון אם דין אין טוען וחוזר וטוען הוא השלכה של דין הודאת בע"ד.

יסודות הדין של 'הודאת בעל דין'

המקור לדין הודאת בע"ד

רש"י (קידושין סה, ב ד"ה 'הודאת בעל דין') מציין את המקור מפרשת השומרים: 'דכתיב (שמות כב, ח) 'אשר יאמר כי הוא זה' הרי שסמך על מקצת הודאתו. כלומר, מכך שמודה במקצת חייב שבועה, ש"מ שמתחשבים בהודאת האדם. סימן שלהודאת בעל דין יש כח לחייב (וכן כתבו הר"ן והרשב"א שם).
ה'קצות' שואל: מצאתם מקור לכך שאדם נאמן לחייב את עצמו, אבל מניין לכם שיש מספיק נאמנות לאדם על עצמו אף נגד עדים אחרים?

דין הודאת בעל דין בעונשים

בגמ' יבמות (כה, ב) למדנו ש'אין אדם משים עצמו רשע', כי 'אדם קרוב אצל עצמו'. שואל על כך רש"י (שם ד"ה 'ואין אדם משים'): הרי הודאת בעל דין כמאה עדים דמי, ולא מתחשבים בזה שהוא קרוב. עונה רש"י: 'הני מילי לממונא אבל לקנסא ולעונש מלקות וליפסל – לא'.

כלומר, הלימוד שהביא רש"י בקידושין הוא מדין 'מודה במקצת', שנאמר בפרשת השומרים לעניין ממון. לכן לא נשלך מכאן גם לעונשים.

הרמב"ם פרק י"ח מהלכות סנהדרין הלכה ו' מביא תשובה אחרת לשאלת רש"י:

'גזירת הכתוב היא שאין ממיתין בית דין ולא מלקין את האדם בהודאת פיו אלא על פי שנים עדים. וזה שהרג יהושע עכן, ודוד לגר עמלקי בהודאת פיהם - הוראת שעה היתה או דין מלכות היה. אבל הסנהדרין אין ממיתין ולא מלקין המודה בעבירה, שמא נטרפה דעתו בדבר זה, שמא מן העמלין מרי נפש הוא המחכים למות, שתוקעין החרבות בבטנם, ומשליכין עצמן מעל הגגות, שמא כך זה יבא ויאמר דבר שלא עשה כדי שיהרג. וכללו של דבר גזירת מלך היא'.

אומר הרמב"ם: מה שאין עונשים אדם אלא על פי שני עדים ולא על סמך הודאת פיו, הסיבה היא שמא נטרפה דעתו בדבר זה – שרוצה להתאבד חלילה או לגרום לגופו נזק. רק בממון סומכים על דבריו, אולי כי הנזק הוא לא נורא. בכל אופן, מסיים הרמב"ם 'כללו של דבר גזירת מלך היא'.

הרדב"ז שם מציע טעם נוסף: אין נפשו של אדם קניינו, אלא קניין ה', על כן לא תועיל הודאתו בעניין זה. גם מלקות נחשבים כחצי מיתה ואדם לא בעלים על כך (בהתאם לכך, מבואר בהלכה שלאדם אסור לחבול בעצמו, ואילו בעניין ממון אדם רשאי לעשות בממונו כרצונו). עם כל זאת, הרדב"ז מסיים כדברי הרמב"ם שצ"ל שזו גזירה.

שיטת מהריב"ל בדין הודאת בע"ד

בדברי האחרונים מפורסמים דברי ה'קצות' היסודיים בנושא זה. הקצות (חו"מ ל"ד ד') עוסק בדיני אדם הנוטל שכר להעיד על יסוד דברי המשנה במסכת בכורות

(כט, א): 'הנוטל שכרו לדון - דיניו בטילים, להעיד - עדותיו בטליו, להזות ולקדש - מימיו מי מערה ואפרו אפר מקלה' וכו'.

ובגמ' שם: 'מנהני מילי? אמר רב יהודה אמר רב: דאמר קרא 'ראה למדתי אתכם' וגו' - מה אני בחנם אף אתם בחנם. תניא נמי הכי: 'כאשר צוני ה' א-להי' - מה אני בחנם אף אתם בחנם'.

יש לימוד מדאורייתא שצריך להעיד בחינם, ואסור ליטול שכר על כך, והמשנה כותבת שמי שהעיד בשכר - עדותו **בטילה**. ה'קצות' מביא מהר"י בן לב שמסתפק: האם פסול העדות של הנוטל שכר להעיד הוא מדאורייתא או מדרבנן? מהריב"ל כותב שהספק הזה תלוי בספק נוסף שיש לו על פסול עדותו של 'נוגע'. הספק הוא אם הוא פסול להעיד מצד הנגיעה שלו בגלל חשש שכתוצאה מכך הוא ישקר, או מטעם 'אדם קרוב אצל עצמו'. כלומר, כמו שאדם פסול להעיד על קרובו, כך הוא פסול להעיד על עצמו בשאלה ממונית שיש לה השלכה לגביו.¹⁵⁷

אם נאמר שפסול נוגע הוא מטעם משקר - הפסול של נוגע (וממילא גם הפסול של הנוטל שכר) הוא פסול מדאורייתא, כי מבואר שהתורה חוששת שכתוצאה מנגיעה ממונית אדם ישקר.

לעומת זאת, אם הפסול הוא מחמת 'קרוב' - יש לומר שהפסול של נוטל שכר להעיד הוא מדרבנן.

ה'קצות' מכריע שהוא פסול מטעם קרוב אצל עצמו, והוא מביא ראייה שמן התורה הם אכן כשרים מגמ' בכתובות (עדים של מוש"ר שנשכרו על ידו). אולם, המהריב"ל שואל על עצמו: אם כל הפסול של נוגע הוא מטעם שנחשב קרוב, מדוע קי"ל שנוגע יכול להעיד לחובת עצמו מדין הודאת בעל דין? הרי יש לו פסול עצמי לעדות זו, ולא מצד החשש שישקר. במילים אחרות: קרוב פסול להעיד גם לחובת קרובו, אז למה נוגע שמעיד לחובת עצמו נאמן?

הש"ך (לז, א) מתרץ את השאלה כך: הנוגע נחשב קרוב רק בגלל הנגיעה שלו בעניין. למשל, אם אני מעיד שממון פלוני שייך לי - אני קרוב לעצמי. ברגע שאדם מחייב את עצמו בממון, ומעיד שממון זה אינו מגיע לו - הוא כבר לא נוגע בממון זה, וממילא לא נחשב קרוב, כי אין לו שייכות לממון הזה.

המהר"י בן לב מסביר באופן פשוט יותר: אדם יכול לחייב את עצמו אע"פ שנחשב כקרוב - בתורת חיוב ומתנה. דהיינו, כשאדם מחייב את עצמו, החיוב תופס לא בגלל שיש לו נאמנות, שהרי אין לו נאמנות כמו עד, כיון שהוא קרוב, וקרוב לא נאמן (ה'קצות' מוסיף שהוא גם רק עד אחד ועשוי גם להיות פסול לעדות, ובכל זאת הודאתו מתקבלת) אלא זו התחייבות חדשה - מעין מתנה שהנתבע נותן לתובע, ולכן אין צורך בנאמנות.

צריך להבין, מה הכוונה שזה חיוב חדש - איך ההתחייבות עובדת? הרי לא נעשה קנין, ומדוע שלא יוכל המודה לחזור בו?

¹⁵⁷ 'אדם קרוב אצל עצמו' זה בעצם פסול עצמי, ולא מטעם החשש שהוא משקר, שהרי אפילו משה פסול להעיד לאהרון וודאי לא שייך שם החשש שהוא משקר.

אולי נבין את זה בעזרת נקודה נוספת, מהריב"ל מזכיר 'בתורת חיוב ומתנה' מה זה 'תורת חיוב'?

נראה שהכוונה ל'אודיתא'. מה זה אודיתא? זה חידוש שמופיע בגמ' ב"ב (קמט, א): אביו¹⁵⁸ של מרי בר רחל, איסור הגר, היה שכיב מרע, והוא רצה להעביר לו מעות שהיו נמצאות אצל רבא. אולם, לא הייתה לו דרך להקנות אותם (בנו לא יירש אותו, כיון שנתעברה רחל אמו, עדיין לא התגייר אותו איסור, ולכן רב מרי אינו מתייחס אחריו). רבא רצה לזכות בכסף, אבל אז גילו לאיסור שאפשר לעשות אודיתא על המעות, כלומר, להודות שהמעות האלה בעצם שייכות לבנו רב מרי. נפק אודיתא מבי איסור גיורא¹⁵⁹ ורבא הקפיד מאוד על מי שגילה לו עצה זו, אבל נאלץ לתת לו את המעות.

יש שהבינו שגמרא זו מלמדת שיש קנין כזה שקוראים לו 'אודיתא'. כך הבינו ה'קצות' ורעק"א. הקצות סובר שקנין זה הוא כל כך יעיל, עד שלדעתו אפשר להקנות באמצעות 'אודיתא' את החמץ לגוי, ובכך לפתור את הקושי לעשות משיכה, ואת הספיקות שישנם בדרכי הקניין של גוי (קצות קצד, ד).

מה הכוונה ש'אודיתא' זה קניין? בעצם, כשאדם מודה על חפץ שלו שהוא שייך לאדם אחר, אני לרגע לא חושב שזה באמת היה שלו. זה לא היה שלו אלא שלך, אבל אתה בהודאתך הצלחת לגרום לקניין. ההסבר הפשוט לכך הוא שבכך שנתנה לאדם ראייה שבאמצעותה הוא יכול לגבות חוב, נתינת הראיה עצמה משמשת לקניין.¹⁶⁰

לפי זה, אומר מהריב"ל, באמת אין כזה דבר הודאת בע"ד, שהרי אף פעם לא מאמינים לבן אדם בתורת עדות על עצמו כי הוא קרוב. ההודאה מועילה בגלל שזו נתינה חדשה – הקנאה חדשה.¹⁶¹ אם כן, יש כאן חידוש מיוחד של מהריב"ל שההודאה לחובתו עובדת מטעם התחייבות ולא מטעם נאמנות.

מה עוד מרוויח המהריב"ל מהחידוש שלו?

מהרי"ב בן לב מרוויח בזה הסבר לכל הסוגיות שבהם רואים שעל פי הודאת אדם מוציאים רק חלק מהממון. למשל, "גובים מבני חרי ולא ממשעבדי" – לכאוי, זה

¹⁵⁸ הוא היה אביו הביולוגי, אך הלכתית לא היה נחשב אביו, כיון שאמו של רב מרי התעברה ממנו כאשר עדיין היה גוי, ורק לאחר מכן התגייר.

¹⁵⁹ הודאת בע"ד לא צריכה להיות בבי"ד. אמנם, מחוץ לבי"ד יש מקום לטענת השטאה/השבעה, אבל אם אמר 'אתם עדי' - אין מקום לטענה שכזו. עיי' שו"ע סי' פ"א.

¹⁶⁰ יש שהבינו כך את מהותו של קניין בשטר.

¹⁶¹ יש לציין כי ברשב"א ובמקו"ח (לבעל הנתיות) בהל' פסח (תמח ס"ק ט) כתוב שאין כזה קניין – קניין אודיתא, אלא רק בבי"ד מאמינים להודאת הבע"ד. כלומר, אודיתא מבוססת על דין הודאת בע"ד שהוא דין נאמנות. אני מאמין שאכן המעות היו של רב מרי ולא של איסור, שלא כהבנת מהריב"ל (ואף הראשונים נחלקו בכך. עיי' שם בסוגיא ברשב"ס, תוס', נימוק"י ושטמ"ק). אמנם, שמעתי שיעור של הרב ישי בוכריס שהקשה על זה: הרי אודיתא זה קנין רק מדרבנן (כך משמע בתוס' בב"ק קד, ב ד"ה 'אגב') ואילו הודאת בע"ד זה דין דאוי. ואולי מהריב"ל סובר שזה קנין מדאוי. עיי' נתיבות ביאורים סי' ס, ס"ק יז, שהביא ראשונים שסוברים שהוא קניין דאוי, אלא שנחלקו אם הוא מטעם הודאת בעל דין או מטעם קניין.

קשה: מאמינים לו או לא? אם מאמינים ומחייבים את האדם, אז למה לעניין חלק מרכושו מאמינים ולעניין חלק אחר לא? אם נסביר שכח הודאתו הוא מתורת מתנה, הכל מובן - אתה יכול לתת מתנות, אבל רק משלך ולא משל אחרים, ובוודאי שהקרקעות שמכרת אינן משועבדות לכך.

רווח נוסף – איך הודאת פיו אלימה מעדים? אם זה מצד נאמנות, קשה - כיצד תיתכן נאמנות גדולה מעדים? לעומת זאת, אם זה מצד מתנה - מובן.¹⁶²

קושיות ה'קצות' על שיטת המהריב"ל

בשלב ראשון, ה'קצות' משתמש ברעיון של המהריב"ל, אך מגיע באמצעותו לפתרון אחר. ה'קצות' מסביר שאנו **נאמין להודאתו** מדין 'מיגו'! כלומר, מיגו שיכול לתת לתובע מתנה, אנו נאמין גם להודאתו! מדין נאמנות! אולם, זו אינה נאמנות מדין עדות, אלא מדין 'מיגו' - מיגו דבידו (ולא כמהר"י בן לב שטוען שאין כאן נאמנות).

אולם, אפשרות זו אינה מספקת הסבר לנאמנות בעל דין כנגד עדים, שהרי מיגו נגד עדים לא אמרינן, לכן הקצות חוזר מאפשרות זו.

לאחר מכן, ה'קצות' מקשה על המהריב"ל ארבע קושיות:

א) כפי שראינו לעיל, יש מצב של הודאת בע"ד מתוך דבריו מבלי שכיוון לכך – בשבועות (מא, ב) למדנו שאדם שטען להד"מ ובאו עדים שלוח ופרע – חייב, כי העדים העידו שהייתה הלוואה, ולגבי הפירעון יש הודאת בע"ד, משום שיכל האומר לא לויתי כאומר לא פרעתי.

לפי מהריב"ל, לא יתכן לומר כך, שהרי הוא לא רצה להתחייב, אלא כפר ולא רצה לתת כלום, אז איך נוצרת מזה הודאת בע"ד?¹⁶³

חשוב לציין שהקושיא הזו קשה גם על המיגו שהציע הקצות לעיל, שכמובן לא שייך פה.

ב) דיני הודאת בעל דין יותר מחמירים מדין התחייבות רגילה (למשל בהודאת בעל דין צריך "אתם עדיי" – היינו לקיים את הודאת פיו במעמד עדים, משא"כ בהתחייבות ובהקנאה רגילה).

¹⁶² יש כאן נקודה בדברי מהריב"ל שצריכה בירור, ולא נכנסנו אליה בשיעור: כשאנו אומרים ש'נוגע' בעדות נאמן לחובה, האם הכוונה שהוא חב לעצמו בלבד? לכאורה, הכוונה שהוא חב גם לבע"ד, ובכל זאת אין לו פסול נוגע, כי בהשלכה הממונית שיש לו מכך אין לו אינטרס, כי הוא רק פוגע בעצמו. יתירה מזו, הרי הוא מקבל נאמנות של עד להעיד עם עד נוסף כעד! אז מה שייך לדבר על התחייבות חדשה או מיגו, הרי זה דין עדות עם נפ"מ משמעותית לנתבע! וצ"ע. עיי' נימוק"י ב"ב כג, ב מדפי הרי"ף ד"ה 'כגון דאית'.

¹⁶³ אולי אפשר להציע כיוון לתירוץ, שהגמ' שם לא מחייבת מטעם הודאת בע"ד, אלא מטעם שיש אומדנא ברורה שהוא לא פרע, שהרי הוא אמר שלא לווה אז יש כאן 'אנן סהדי' שהוא לא פרע, וזה גובר על עדים לא מטעם 'הודאת בע"ד' אלא מטעם 'אנן סהדי' שלנו.

ג) סוגיית הגמרא שלנו (בי"מ ג, ב) הקשתה על הקי"ו כך: אל תאמר שלעדים יש יותר כח מפה, שהרי ל'פה' אין דין הכחשה והזמה ואילו בעדים יש, סימן שלפה יש יותר כוח נאמנות מעדים.

אומר הקצות: אם הודאת פיו מחייבת מטעם מתנה – אז מה הוכחת? ברור ש'פה' הוא לא בהכחשה ובהזמה, כי הוא בכלל לא מספר מה קרה, אלא נותן מתנה. אין כאן שום הוכחה שלעניין בירור פה עדיף מעדים לבירור המציאות.¹⁶⁴

ד) עצם דין 'מודה במקצת' מכריח שלא כמהריב"ל – שהרי התורה חייבה מודה מקצת בשבועה, ואם הודאת פיו הייתה מטעם מתנה – הרי היה צריך להיות פטור משבועה! כי בעצם יש כאן כופר בכל, שהחליט לתת מתנה לתובע בשווי חצי הסכום, ונמצא שאין פה כלל שבועה.¹⁶⁵

מתוך כך מגיע הקצות למסקנה שצריך לומר שטעם הודאת פיו הוא נאמנות, וכפי שנראה להלן.

הרב מרדכי (שיעורי הרב מרדכי בי"מ עמ' קכו הע' 34) מציע להבין את מהריב"ל בצורה קצת יותר מופשטת, שעונה על חלק משאלות הקצות. לדבריו, מהריב"ל לא מתכוון לומר שהודאת בעל דין זו מתנה בעלמא 'ראיית הודאת בעל דין כהתחייבות אין פירושה שבעל הדין טוען "אני צודק, אבל אני נותן לך" – אלא שהוא מודה שהשני צודק, ואנו מחייבים אותו על פי אמירתו גם אם זה לא נכון, כיוון שהוא התחייב באמירתו'.

כלומר, אומר הרב מרדכי, שצריך להעמיק את ההבנה בדברי מהריב"ל - **ודאי שמצד האדם המודה הוא בא להודות ולא לתת מתנה**, אבל מהריב"ל אומר שאנחנו מקבלים את דבריו בגלל כח ההתחייבות והמתנה שנמצא בתוך דבריו. לפי זה, ניתן להסביר גם מדוע אין צורך במעשה קנין - מעשה קנין מבטא גמירות דעת, והודאת בעל דין היא הביטוי המוחלט לגמירות דעת, כיון שהמודה משוכנע שכך צריך להיות הדין. הוא באמת לא חושב שהוא נותן מתנה, אלא שזה היה של חברו מאז ומעולם, זו מעין דרך ביניים בין ההבנה הפשוטה במהריב"ל להבנה השניה שמציע הקצות, והיא דרך נפלאה מאוד.

שיטת ה'קצות'

בעקבות קושיותיו על המהריב"ל מציע ה'קצות' דרך חדשה: הודאת פיו היא נאמנות.

מנין שיש נאמנות כזו, שאינה עומדת בגדרי הלכות עדות? זו הלכה חדשה – אדם נאמן על עצמו. כפי שרש"י מלמדנו, זה חידוש מיוחד של הפסוק: "אשר יאמר כי

¹⁶⁴ הקצות מביא את הנ"י שלמדנו לעיל, שמטפל בדיוק בשאלה הזו, ואומר שחייבים לפרש את הגמ' במקרה שהאדם חזר בו (ואמר 'לוייתי ופרעתי') ורק אז באו עדים והכחישו את דבריו, כי אם לא נאמר ככה (ונגיד שבעצם הודאת פיו פועלת מטעם מתנה) הגמ' לא מובנת. אם כן, מפורש בני"י שטעם הודאת פיו הוא נאמנות ולא מתנה.

¹⁶⁵ אפשר קצת לתרץ את הקושיא הזו, כי אמרה תורה: מה פתאום החלטת לתת לתובע מתנה? כנראה שיש דברים בגו, ולכן ראוי שתישבע.

הוא זה", שנאמר בפרשת שבועת מובמ"ק, שיש לי חיוב ממוני על מה שהודיתי על **סמך ההודאה שלי בלבד!** כמו שהתורה חידשה נאמנות עדים בדיני עדות, כך היא חידשה נאמנות גם באדם עצמו, וקרוב לא פסלה התורה אלא בעדות לאחרים, אך לעצמו נאמן. מה שאין כן לזכות – כשהאדם מעיד לטובת עצמו, הוא בעצם מעיד על השני, ובוזא אין לו נאמנות.

לא רק שהתורה לא הכפיפה את הכלל הזה להלכות עדות, אלא שיש לדין זה יותר תוקף מעדים, לכן הודאת בע"ד היא יותר ממאה עדים.

הסבר זה מאפשר הבנה טובה יותר בדין 'שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא' (אישה שאמרה שהתקדשה לאיש, והוא מכחיש, היא אסורה אכ"ע).

יש שרצו להגיד שדין זה עובד מצד נדר – זה כאילו היא נדרה את כל דיני האיסורים החלים לו הייתה אשתו. זה בעצם היכי תמצוי להאמין לי בלי באמת להאמין, קצת כמו הפתרון של המהר"י בן לב של התחייבות בדיני ממונות.

אולם, על זה הסבר זה קשה – אם זה נדר, אז מדוע אי אפשר לעשות התרה? לפי ה'קצות', זה בעצם מדין נאמנות – כמו שאדם נאמן להעיד על עצמו בשאלות ממוניות, כך הוא יכול להעיד על עצמו באיסורין – ושוב רק במעגל של עצמו.

אמנם ה'קצות' מקשה – איפה ראינו בתורה שהודאת בעל דין גוברת על עדים? בתורה מבואר רק מקרה שאין עדים דמכחשי ליה.

ה'קצות' (סי' לו, ס"ק ט) מציע כיוון לתירוץ: ההודאה גוברת על עדים, מכיון שהוא בהודאתו בעצם פוסל¹⁶⁶ לגבי עצמו את כל העדים שיעידו היפך דבריו.

הרב פישר הקשה: מה ה'קצות' הרוויח לעומת התירוץ שהוא הציע להאמין מטעם מיגו? הרי את כל התירוץ הזה הוא דחה בגלל השאלה איך הודאה שנובעת מטעם מיגו יותר חזקה מעדים, והנה בסוף הוא מביא תירוץ שגם לא מצליח לענות על השאלה הזו!¹⁶⁷

אפשר לומר שבעצם ה'קצות' אומר: לשיטתי, שיש דין נאמנות מפסוק, ייתכן שהתורה חידשה שדין הנאמנות הזה הוא חזק יותר מדין נאמנות עדים. אני לא יודע איפה זה כתוב בתורה, אבל זה לא דבר שאין לו הבנה כלל. לעומת זאת, אם נאמר שהטעם הוא משום מיגו – את הדינים של מיגו אני מכיר, וזה שמיגו יועיל מול עדים זה נגד כל הכללים.

- לסיכום, ה'קצות' הביא שלושה הסברים בטעם דין הודאת בעל דין:
- א. מהר"י בן לב – מטעם מתנה. עליו הקשה הקצות ארבע קושיות.
 - ב. הצעה א' ב'קצות' – דין מיגו. עליו הקשינו שתי קושיות.
 - ג. מסקנת ה'קצות' – חידוש בהלכות עדות. עליו נשאר קשה – מנ"ל שגובר על עדים.

¹⁶⁶ בהלכות ביטול מודעה כתב הרשב"א תקנה לפסול כל עדים שיבואו ויעידו עליו שמסר מודעה (עי' בחידושי ב"ב מח, ב ד"ה 'ואסיקנא הלכתא', וכן כתבו שם הר"ן והנמו"י בשמו).

¹⁶⁷ הרב פישר אומר שהיה יותר טוב לכתוב שהתירוץ הזה מרוויח את הקושיא הראשונה והתירוץ של מיגו לא.

הסברים נוספים באחרונים לדין הודאת בע"ד

הקושיא שהזכרנו כבר לעיל, קשה קצת גם על הסבר הקצות – אם יש כאן נאמנות, מה זאת אומרת שמאמינים לו רק לגבי עצמו (לדוג' מאמינים לו לגבות מבני"ח ולא ממשועבדים וכדו')? הוא נאמן לנו או לא?

מסיבה זו, ניסו האחרונים ללכת בדרך קצת אחרת, שהוצגה בניסוחים שונים (ע"י בית ישי ס"י צ, המידות לחקר ההלכה מידה יא אות נב, מנחת אשר ב"ב ס"י ז, שיעורי הרב מרדכי ב"ב עמ' קעא-קעג):

יש פה דין שאדם נאמן ביחס לפסק של עצמו. כלומר, הנאמנות של האדם היא על הפסק שלו, ולא נאמנות מה קרה. כשאדם אומר לנו מה הפסק שלו, אנחנו לא צריכים לטרוח ולחזור לשלב הראיות על מנת לברר מה קרה. אנחנו מדלגים על השלב הזה ופוסקים (ולכן הוא נאמן גם מול עדים שיש להם תפקיד רק בשלב הראיות). אולי זה כמו מי שמעיד בבי"ד, שבי"ד אחר פסק לו כך וכך. בית הדין הנוכחי אינו צריך לפתוח את כל הדין.

הרב פישר מגדיר את הדברים באופן חריף יותר: **זה לא נאמנות מה הפסק, אלא זה ממש פסק. בעל הדין הוא שפסק את הדין שלו, ולא בית הדין** (אולי יש לדמות זאת לאיסור והיתר, שאדם רשאי לפסוק לעצמו).

הרב פישר מוצא דיוק לכיוון הזה בלשון התורה: כתוב 'אשר ירשיעון א-לוהים ישלם שניים לרעהו' - פרט למרשיע את עצמו. לא כתוב 'אשר ירשיעון עדים' - פרט למרשיע את עצמו. המקבילה למודה 'המרשיע את עצמו' זה ה'אלהים' (היינו - בי"ד). יש לדייק מכך שבעצם כאשר אדם מודה הוא נעשה בבי"ד.¹⁶⁸

ניתן להשלים נדבך נוסף על יסוד זה:

בספר 'המידות לחקר ההלכה' כתב שהודאת בעל דין היא חיוב של האדם על עצמו. משום כך, אדם יכול לחייב את עצמו מבחינה ממונית, אבל קנסות, מלקות ומיתה – אלו חיובים שרק בי"ד פועלים. נמצא שהאדם, ע"י הודאתו, רוצה להפעיל את בי"ד. לכך נדרשות ראיות, כי בי"ד בעצמו עובד רק כך, ולעניין זה הוא לא נאמן. בכך בעצם פתרו האחרונים את שאלת הקצות - 'פה' הוא לא בהכחשה ובהזמה, כי הוא לא במישור של עדים בכלל, יש לו תוקף דיני של בית דין.¹⁶⁹

שיטת ר' שמואל

בספר 'זכרון שמואל' (סימן לח-לט) יש הוספה של קומה חשובה בהסבר סיבת הנאמנות של הודאת בע"ד, כדלהלן.

כתוב ברמב"ם (הלכות לוה ומלוה פ"ב ה"ו) אם היה מצב שבו: לוי חייב לראובן, וראובן חייב לשמעון, ניתן להעביר היישר מלוי לשמעון - שיעבודא דר' נתן.

¹⁶⁸ זה קצת דומה לרדב"ז שהזכרנו לעיל. דבריו מתאימים לשיטת האחרונים הנ"ל, שאדם יכול לפסוק במה ששלו בלבד.

¹⁶⁹ אמנם, צריך להבין: אם זה לא נאמנות, אז כיצד הסוגיא משווה 'פה' לעדים? הרי זה שני מישורים שונים לגמרי! לכאוי, לפי"ז לא השוו את רמת הנאמנות אלא את כח המחייבות.

אם לראובן אין נכסים פרט לשטרות שיש לו על לוי, לראובן אין זכות לבטל את כח השטרות הללו באמצעות הודאה שאין זה אלא שטר אמנה וכדו', כי ע"י זה יפסיד את שמעון. הרמב"ם אומר שהסברא בזה היא קנוניא – אולי לוי וראובן יחלקו את השטרות חצי חצי עבור דבריו של ראובן ויפסידו את שמעון.

בגמ' בכתובות (יט, א) כתוב שראובן לא יכול כי הוא "חב לאחריני". כלומר, הסיבה שאין נאמנות להודאת פיו היא כי פה ההודאה שלו היא ביחס לאחרים ולא ביחס לעצמו.

מקשה ר' שמואל: למה הרמב"ם הוסיף את הטעם של 'קנוניא'? מדוע העניין של 'חב לאחריני' לא הספיק לו?

בעצם, מדברי הרמב"ם יוצא ש'חב לאחריני' לא עומד בפני עצמו, אלא אדם לא נאמן לחוב לאחרים בגלל שאנו חוששים שהוא רוצה גם לקחת לעצמו. יסוד זה בא לידי ביטוי גם בדברי הרמב"ם שהזכרנו לעיל, שהסביר למה אדם לא נאמן לחייב עצמו מלקות – שמא הוא ממרי הנפש, ולא הסתפק בהסבר שאין זה בכוחו, כי הוא לא ב"ד.

לכאן, לפי ה'קצות' אפשר היה לומר בכל המקומות הסבר פשוט: התורה חידשה ונתנה תוקף נאמנות לאדם רק על ענייני עצמו, ורק בסוגיות ממוניות, וכך באמת הקצות אומר.

ר' שמואל מסביר את סברת הרמב"ם, על פי הקדמה:

בתוס' בסוגיא שם (כתובות יט, א ד"ה 'וכגון שחב לאחרים') שואלים: למה לא נאמין לראובן מטעם מיגו דאי בעי מחיל? ועונים שבמקום שיש שיעבודא דר' נתן, האמצעי כבר לא יכול למחול.

שואל ההפלאה שם: כיצד תוס' שואל מצד מיגו? הרי זה זה מיגו נגד עדים! אם יש שטר חתום – אז העדים חתמו שהוא לא אמנה בלבד.

תירץ הבית יעקב (הנתיבות) שם: על פי דברי הרמב"ם אפשר לומר שתוס' לא מבקש לגבור על העדים בעזרת המיגו, אלא לגבור על סברת הקנוניא, וממילא ברגע שגברנו על בעיית הקנוניא – חזר לכאן דין הודאת בעל דין, והודאת בעל דין הרי גוברת על עדים.

אומר ר' שמואל: יוצא מהנתיבות, שהודאת בעל דין גוברת על עדים גם במקום שחב לאחריני (ברגע שסילקנו את הקנוניא). כלומר, יוצא מהרמב"ם שכל הטעם שלא מאמינים להודאת בע"ד הוא רק כאשר יתכן שיש לו רווח ישיר – קנוניא. האם במקרה שהודאת פיו חבה לאחרים, אך אין לו רווח – יהיה נאמן?

בקידושין (סה, ב) למדנו שאם אדם עשה קידושין בעד אחד, ויש הודאה של הצדדים – אומרים חלק מהאמוראים, וכך ההלכה בפשטות,¹⁷⁰ שזה לא קידושין. שואל רב אשי: למה לא מחילים בדיני ערווה את דין הודאת בעל דין? ומשיב רב כהנא: כי הוא חב לאחריני.

¹⁷⁰ אמנם, הרמ"א (אבן העזר מב, ב) מחמיר לכתחילה לתת גט, אך לא בשעת הדחק.

אם כן, מבואר בגמ' שהודאת בעל דין תופסת רק במקרה שלא נוגעת לאחרים, ולא צריך את הטעם של קנוניא!

אומר ר' שמואל תירוץ שעונה על הכל:

למה בכלל צריך פסוק להודאת בעל דין? הרי זה עניין פשוט: איזה בער יעיד על עצמו לרעה? לכן אם יש הודאת בע"ד, היא עובדת כי יש לי אומדנא שאדם לא מרע לעצמו, ואם בחר להרע לעצמו - כנראה זו האמת.

יש 'אנן סהדי' שזה מה שקרה. זו אומדנא ברורה שהוא דובר אמת.

אלא שעל גבי זה בא הפסוק והרחיב את הכלל עוד יותר. מאילו בחינות? אולי בכך שזה גובר על עדים,¹⁷¹ אולי בכך שהמודה שוב לא יכול לחזור בו, וכן מועיל הפסוק להחיל דין הודאת בע"ד גם במקרה שבקושיא א' של הקצות – כאשר האדם טען מה שטען על מנת להיפטר ולא להתחייב.

נמצא לפי זה שבכל מקום שמבטלים את הודאת בעל דין צריך להתמודד עם 2 קומות:

(א) קומת הפסוק.

(ב) קומת הסברא.

בדוגמא מהגמ' בכתובות לעיל – ה"חב לאחריני" מסדר רק את קומת הפסוק, אבל מה עם הסברא?

הרמב"ם התמודד גם עם הסברא, כי הטעמים של הרמב"ם (קנוניא, מרי נפש) מבטלים את הסברא.

שיטת הרשב"א בביאור דין הודאת בעל דין

כעת יש להוסיף קומה אחרונה בביאור דין הודאת בע"ד, על בסיס הערה של הרשב"א, שמביטה על כל דין הודאת בע"ד מזווית אחרת לגמרי:

הרשב"א מקשה בגמ' בקידושין (סה, ב ד"ה 'אמר ליה רב כהנא מאי דעתיך') שלמדנו עכשיו: מה הכוונה 'חב לאחריני' בכך שהיא אומרת שהיא מקודשת? הלא היא אדון לעצמה, ולמה שלא תהיה נאמנת על עצמה בגלל שיש לזה גם השפעה על אחרים? וכי מוכר שדה לא נאמן להגיד שמכר את השדה? נוסף על כך, הרי יש לה גם מיגו – שיכלה להתקדש ברגע זה ולאסור את קרוביה וכו'.

מתרץ הרשב"א:

צריך לקרוא את הסוגיא אחרת. הסוגיא אומרת כך: בדיני ממונות - אם לא היה כתוב הפסוק "כי הוא זה", שמלמד שיש דבר כזה הודאת בע"ד, היתה לי הו"א שלעולם לא מתקיים שום דבר אלא על פי עדים, כי התורה אמרה 'על פי שניים עדים יקום דבר'. לכן חידשה התורה דין של הודאת בע"ד בפסוק "כי הוא זה", ובכך גילתה לנו שיש תוקף לפה בכלל.

¹⁷¹ ומתורצת קושיית הקצות, כי זה בעצם פסוק מיותר, לכן צריך לומר שהפסוק מוסיף שהסברא תקפה גם מול עדים (למרות שיש להעיר על כך, שבפשטות 'אנן סהדי' לא תקף מול עדים. ואולי יש לחלק בין רמות ביאן סהדי').

נרחיב :

מיד לאחר הדיון על קידושין בעד אחד, יש חקירה בסוגיית הגמרא בקידושין האם עדים במהותם הם חלק מחלות הדבר, או שהם רק מבררים את האמת כאשר יש מי שמכחיש אותה - 'לא איברו סהדי אלא לשקרי'.

למעשה, בקידושין אנו מחשיבים את עדי הקידושין כ'עדי חלות'. 'על פי שניים עדים יקום דבר' – דבר לא קם בלי שני עדים. אם כך, לכאורה, הוא הדבר והוא הדין גם בדיני ממונות – גם אם היינו מאמינים להודאת פיו מסברה (כדברי ר' שמואל), עדיין זה לא היה עוזר אם לא הייתה חלות ללא עדים.

לפי הרשב"א, בשלב הזה בסוגיא התחולל מהפך ביחס שלנו לשאלה האם העדים הם מקיימי דבר או שהעדים רק מבררים מה קרה, ומה שעשה את המהפך הזה הוא החידוש של דין הודאת בעל דין - 'כי הוא זה'. הדין הזה מלמד אותנו שמה שאנחנו מחפשים זו רק נאמנות ולא חלות, ולכן מסתפקים גם בהודאת פיו.¹⁷²

הגמרא אומרת שלמרות שאנו דורשים ג"ש של 'דבר – דבר' מממון לעריות, לעניין ערוה אנחנו לא נדרוש את הפסוק של הודאת בעל דין - למה? כיוון שיש בזה 'חב לאחריני'. כתוצאה מכך, שוב אין מקור לסמוך על הודאת בע"ד, וזה מחזיר אותנו להתייחסות לעדים כעדי קיום. ממילא, אנו מבינים שהפס' 'על פי שניים עדים יקום דבר' מתאים יותר לדין ערוה מלדין ממון.

בכל מקרה, החידוש הגדול ברשב"א הוא שהלימוד על הודאת פיו – 'כי הוא זה' הוא מפתח להבנת כל היחס לעדים בדיני ממונות.

¹⁷² למה פיו נאמן? אולי את זה אני יודע לבד (אולי מהסברא של ר' שמואל), ואולי גם את זה שהוא נאמן יותר מעדים אני יודע לבד...