

פרק רביעי; דף ל

'שבועת העדות נוהגת באנשים ולא בנשים'. כתבו אחרונים ז"ל: גם באותן עדויות שהאשה כשרה להן [כגון עדות טומאה או עדות מיתת הבעל] – אינה חייבת בקרבן שבועת העדות. ואף על פי שבעדויות אלו שעד אחד כשר להן, מבואר להלן (לב) שהוא חייב קרבן שבועה – יש לחלק, שעד אחד כשר לכל עדויות וקורא אני בו והוא עד [וגם נאמנותו בעדויות אלו, מתורת 'עדות' היא]. לא כן האשה שאמנם נאמנת באלו, אך אין כאן תורת 'עד' אלא נאמנות גרידא (עפ"י רעק"א; הגהות המשנה למלך על ספר החינוך ויקרא, ובספרו פרשת דרכים דרך מצותיך, קל; מנחת חינוך קכב, ד קכג, יד; 'חדושי הגר"ח על הש"ס' ועוד. וע"ע שו"ת אחיעזר ח"א ו,ו).

'בין מפי עצמו ובין מפי אחרים...'. בשבועה מפי אחרים, מבואר לעיל (כט): שלא הוציא 'אמן' מפיו על השבעת האחר, כי באופן זה הרי הוא כמוציא שבועה מפיו. אלא שנחלקו ראשונים בדבר: מדברי רש"י (כט סע"ב; לא: במשנה; לו. ד"ה ואמרה; לו: ד"ה ומפי אחרים) מבואר שלאחר שזה השביעו, אמר 'איני יודע לך עדות', ולא אישר בפירוש את השבועה – רק אז נחשב מושבע מפי אחרים, אבל אם שתק – אינו בכלל

מושב כלל. ולזה נטו הרשב"א והריטב"א (ל. לא.). ואילו הרמב"ן (לא.): חולק וסובר שאף באופן זה הוא חייב.

'אתה אומר בעדים או אינו אלא בבעלי דינין, כשהוא אומר אשר להם הריב הרי בעלי דינין אמור, הא מה אני מקיים ועמדו שני האנשים – בעדים הכתוב מדבר'. ומצינו במקומות רבים במקרא שמחסר הוי"ו במקום שראוי להיות, כגון אדם שנת אנוש (רבנו יהונתן).

'... וכי שנים באים לדין שלשה אין באין לדין... וכי תימא בתובע ונתבע קא משתעי קרא'. יש שרצו ללמוד מכאן שאם כמה אנשים תובעים אחד לדין, אין מזקיקים אותו לדון אלא כלפי כל אחד בפני עצמו כדי שלא יסתתמו טענותיו, הלכך ממתנינים עד שיושלם דינו של אחד, ואחר כך מזקיקים אותו לאחר. 'והדבר נאה אלא שאין הכרח מכאן' (מאירי).

'מאי אם נפשך לומר, וכי תימא אשה לאו אורחה משום כל כבודה בת מלך פנימה...'. כתב ה"ר יוסף הלוי בן מגאש ז"ל, מכאן שומעים אנו שנשים יקרות (=כבודות) שיש להם דין – אינן חייבות לבוא לבית דין להתדיין, אלא אם ירצו מסדרות טענותן לפני שליח ב"ד. וכתב שכן הורה למעשה רבו הרי"ף. וכן כתב הרי"ף בתשובה (והובא בראשונים כאן) שאמנם סתם אדם אינו יכול למנות אדם שידון עבורו ('אנטלר'), אבל נשים יקרות בית דין משגרים להן שני אנשים מטעמים [כגון סופרי הדיינים] שיטענו בפניהם. וכן נראה בתלמיד חכם שתורתו אומנותו ואין כבודו לבוא לב"ד ולדון ולערער עם עם-הארץ – רשאים ב"ד לשגר לו הדברים ע"י שלוחי ב"ד, משום כבוד התורה, [וכן הדין בחולה. ריטב"א], אבל למסור טענות לאחרים אין התר אף לא באשה או בת"ח [ואולם אם בעלה חי הוא דן עבורה. מאירי. ולשון התורא"ש שאשה מוסרת טענותיה לאחר].

וכתב הרמב"ן: אף כי יש לדחות את הראיה שכתב הריב"מ מכאן, שמה שאמרו 'משום כל כבודה...' יתכן שזהו רק לפי מה שהיה עולה על הדעת אבל לפי המסקנא אינו כן. ועוד אפשר שהכוונה שדרכן שלא לבוא לב"ד אלא להתפשר עם התובע בלעדי ב"ד, אבל לא שמן הדין אינה צריכה לבוא – אעפ"כ כבר הורה בקבלה מהרי"ף.

ויש סוברים (רבנו חננאל, וכן נראה מתשובת הרשב"א שהביא בבית יוסף חו"מ קכד. וכן נקט הריטב"א והביא כן בשם מורו הרא"ה הלכה למעשה בכל יום, וכן הביא מהרשב"א שאמר לו) שאף בשאר אדם אפשר לעשות כן [אלא שהבע"ד שכנגד יכול לטעון שאינו מאמין למורשה שכך הן טענות משלחו, שהרי אינו חייב להאמין לעד אחד. אך אם הוא מודה ומקבל שאלו טענותיו, דנים עפ"י השליח. או מביאים עדים שאלו הן טענותיו, או שולח בכתב את טענותיו. ועוד נראה מדברי הרשב"א שראוי שישלחו ב"ד שני אנשים, וגם הבעל-דין שכנגד יהיה שם בעת שזה מרצה טענותיו להם, שעל ידי כך לא יעזו פניו לשקר]. ובשלחן ערוך (קכד) הכריע שכל אדם חייב לבוא בעצמו, מלבד נשים יקרות או תלמיד חכם, כהוראת הרי"ף.

וטעם הדבר, משום דקדוק הדין וחובת צדק צדק תרדוף – שעל ידי שמיעת הטענות באופן ישיר מהבעל-דין, מתבררת האמת יותר. אלא כיון שענין חיקור הדין אין לו גדר מיוחד ומדויק, רק הוא כפי יכולת הדיינים הלכך מקילים משום כבוד התורה או משום כבודה בת מלך פנימה. ולא הקלו אלא לשלוח להם סופרי הדיינים, אך לא בשליחת שליח דעלמא, כי הדין מדוקדק יותר בסופרי הדיינים שאינם אלא מביאים טענותיו במקומו, ואינם שלוחים שלו להתדיין, וגם אימת סופרי הדיינים על בעלי הריב יותר משלוחו.

ונראה שאם הנתבע חולה או שהוא טרוד בעסקיו ויהיה לו הפסד גדול בביטול עסקו – דינו כנשים יקרות, שאין לנו להפסיד ממונו של ישראל (עפ"י חזון איש חו"מ ד, א-ב. וכתב עוד (בסק"ז) שאם שני בעלי הדין קבלו עליהם את הדין ומתריצים שב"ד ידונו עפ"י טענות שלוחיהם – שפיר דמי).
 ע"ע משך חכמה (תצא כה, א) שבאר דברי הספרי עה"פ 'כי יהיה ריב בין אנשים' אין לי אלא אנשים נשים מנין תלמוד לומר: 'ונגשו אל המשפט' – הכוונה שאנשים צריכים בדוקא לבוא לב"ד, ואילו נשים יקרות, שולחים להם שליח ב"ד, ולכן כתוב 'ונגשו אל המשפט' ולא שיגשו בעצמם אל השופט.
 וכל זה מדובר לענין הנתבע, אבל התובע – יש והוא קל יותר, ע"י שעושה 'הרשאה' לאחר, ומזכה לו את ממונו המגיע לו – כפי המפורט בפוסקים.

'שלא יהא... אחד מדבר כל צרכו ואחד אומר לו קצר דבריו'. בא לומר, שאף שזה מקצר מטבעו ואינו נצרך לאריכות כדי לבטא עצמו, וזה לפי טבעו נצרך להאריך יותר – אין לדיין להאריך בו, הגם שמאריך יותר מחברו – אלא יתן לו כל צרכו לפי טבעו (כן נ"פ).

'בצדק תשפט עמיתך – הוי דן את חבריך לכף זכות'. כתב הרמב"ם ז"ל (בפירוש המשנה אבות א,ו): המדובר כאן על אדם שאין אתה יודע בו אם הוא צדיק אם רשע, ותראהו שיעשה מעשה או יאמר דבר שמתפרש לכאן ולכאן – החזק אותו לצד הטוב ואל תחשוב בו רע, אבל אם האדם נודע שהוא צדיק מפורסם בפעליו, אע"פ שנראה אותו מעשה רע ואי אפשר לפרשו לטוב אלא בדוחק גדול ואפשרות רחוקה – ראוי שתקח אותו צד, ואין מותר לחשדו. וכן להפך – רשע מפורסם שעשה מעשה שכל ראיותיו מורות שהוא טוב ויש בו צד רחוק לרע – ראוי להשמר ממנו ולא להאמין בו שהוא טוב. וכשיהיה האדם בלתי ידוע והמעשה בלתי מוכרע – צריך בדרך החסידות לדונו לכף זכות. וכיצא בזה כתב רבנו יונה (בשערי תשובה ריח), שאם האדם הוא מן הבינונים אשר יזהרו מן החטא ופעמים יכשלו בו – יש עליך להטות הספק ולהכריעו לכף הזכות, והיא מצות עשה מן התורה של 'בצדק תשפט עמיתך'. ואם הדבר נוטה לכף חובה – יהיה הדבר אצלך כמו ספק, ואל תכריעהו לכף חובה. אלא אם האיש ההוא רוב מעשיו לרוע – תכריע מעשיו ודבריו לכף חובה. ואילו הצדיק, נתחייבת לדונו לכף זכות על דרך אמת, גם כי יהיה הדבר קרוב ונוטה יותר אצל הדעת לכף חובה.

נראה לכאורה שברשע יש שתי סיבות שלא לדונו לזכות: א. מצד סבירות המציאות, שאין להניח שמעשהו טוב ולא רע. [ואמנם בסתם אדם ראוי ומידת חסידות לדונו לזכות אף כנגד ההסתברות השקולה וההגיונית אלא לתלות במקרה רחוק (כמבואר בשבת קכו, וכמו שכתב הח"ח הל' לשה"ר ג, באר מים חיים י ועוד), מ"מ כלפי רשע אין שייכת מידת חסידות זו, כמובן]. ב. מצד עצם הדין, שהמצוה לצדק אינה אלא ב'עמיתך' בתורה ובמצוות.

ונפקא מינה – ברשע לדברים מסוימים בלבד, שאף לענין הנושאים האחרים שבהם לא החזק לרשע כלל, ואפילו ידוע שהוא טוב בהם, כיון שסוף כל סוף אינו בכלל 'עמיתך' – אין מצוה לדונו לזכות אפילו בדמסתבר.

לאורך גיסא, נראה שרשע שהוא בגדר 'תינוק שנשבה' הרי הוא כאנוס ולא יצא מכלל 'עמיתך', תדע שלא יצא מכלל 'אחיק' שהרי אסור לשנאותו, וכן לענין קללתו ושאר דברים. אלא שמצד הסברא הראשונה, שמעשיו נוטים לחובה – אפשר שאין מצוים לדונו לזכות.

אמנם בהצטרף שני אלו, שהוא 'תינוק שנשבה', וכלפי מעשים מסוימים אינו מוחזק כרשע, כגון שהוא גומל חסדים ומתנהג ביושר אנושי וכדו' – מצוה לדונו לזכות כלפי אותם נושאים. כן מסתבר לכאורה.

*

'הוי דן את חברך לכף זכות. כלומר בכל ענין שתוכל לצדד שלא תאשים חברך במה שהוא עושה לך – עשה, ובזה תכניס אהבה בינך לבינו אם לא תחשדהו שהוא מתכוין להכעיסך'.

(רבנו יהונתן מלוניל)

זו לשון בעל 'יסוד ושורש העבודה' (שער א, ח):

'... שרואה בחברו שעשה איזה מעשה, או יצא מפיו איזה דיבור שלכאורה הוא נגד רצון הבורא יתברך – יש לדון אותו תיכף לכף זכות, ויחשוב במחשבתו בזה הלשון: הריני מוכן ומזומן לקיים מצות עשה של **בצדק תשפט עמיתך**. ויתאמץ בהתאמצות גדול במחשבתו למצוא לו איזה זכות במעשה או בדיבור ההוא; ואז כשהוא צדיק בעיניו, בודאי יתאמץ לו גם כן לעשות רצונו... ואף שהיה טועה בדבר הזה שדן אותו לכף זכות – עם כל זה עשה רצון הבורא יתברך שצוה על זה במצות עשה...'

מספר מי השלוח (בהר): זה שאמר דוד המלך ע"ה **תשב באחיך תדבר בכן אמך תתן דפי** – היינו, מאחר שאדם מחויב לאהוב את חברו כמצווה עלינו **ואהבת לרעך כמוך**, ואדם צריך לבקש רחמים בעד חברו, והוא ירצה לקטרג עליו – על זה יאמר הש"י **אלה עשית והחרשתני**. היינו, באם הש"י ירצה לברר אף מעשה צדיקים לא יזכו בעיניו כי נגד הש"י מי יצדק ומי יאמר זכיתי לבי, ואעפ"כ הש"י שותק ואינו מגלה קלון שום אדם אף כי יחטא. **דמית היות אהיה כמוך** – כי האדם המקטרג על מעשה של חברו יתראה בעיניו כי הוא מזוכך כרצון הש"י וגם רצון הש"י כך הוא לקטרג על אדם החוטא, ולכן יקטרג עליו – על זה נאמר לו מהש"י **אוכיחך ואערכה לעיניך** – היינו, אדם המלמד חוב על חברו באמרו כי גם רצון הש"י הוא לזה, יראה לו הש"י ויוכיח לו כי רצונו הקדוש אינו אלא להסתיר כל חטאי ישראל, כמו שנאמר **ותשליך במצלות ים כל חטאתם** – שיסתיר אותם בהסתר גדול שלא יתגלו ולא יתראו עוד. ואיך יאמר האדם שהש"י חפץ בלימוד חוב על האדם ולהפיח חטאו, אם אמנם כי צוה הש"י להוכיח איש את עמיתו ולהרחיקו מכל רע כפי היכולת, זה אינו רק במקום שיוכח להסיע אותו מזה בטוב או ע"י תפילה שיעורר רחמים עליו שיוחזר למוטב, אך באם לא יוכל להסיר אותו צריך ללמוד זכות עליו ולא לקטרג עליו, כי אין אדם יכול לדון את חברו לכף חוב כי פן יצר חברו גדול מיצרו, או פן הדבר הזה מותר לו – כי יש הרבה דברים שלאדם אחד אסורים ולאדם אחר מותרים.

ובספר אור צדיקים (כד, כו): **'מצוה רבה לדון חברו לכף זכות אף אם יהיה דבר נוטה יותר לכף חובה. ואפילו ודאי לכף חובה תכריעהו לכף זכות כי הדן את חברו לכ"ז דנין אותו משמים גם כן לכף זכות'**.

ואף כלפי רשעים מצינו שאין ראוי לכל אדם לדונם לחובה בלא סיבה נכונה: מבואר במאירי (סופ"ד דיבמות) שאין לספר בגנות עוברי עבירה כשאינו דרך תוכחה וכד'. וכן מובא (כתר שם טוב ח"ב כ: ועוד) מהבעל שם טוב על הפסוק **מכל פשעי הצילני חרפת נבל אל תשימני** – 'דנודע דאם אדם מלמד חוב על איזה רשע ופוסק עליו את הדין ואומר שראוי הוא שיבוא עליו פורעניות כזה וכזה, אזי זה הדין בעצמו פוסק הוא על עצמו, שאעפ"י שאין בו עבירה זו מכל מקום אפשר שיש לו כאילו נעשה עבירה, היינו המתגאה – כאילו בא על אשת איש, הכועס – כאילו עובד ע"ז. ואפשר ש'כאילו' שלו הוא חמור אצלו יותר מעבירה עצמה של אותו רשע, כי מדקדקין עליו יותר. מה שאין כן אם דן אותו לזכות, ואמר שהוא מגושם הרבה ויש לו חומר עבור עד שאי

אפשר לו לכבוש את יצרו, וכיוצא מן הזכות שאפשר לדונג, או מלמד הזכות הזה על עצמו. וזהו שאמר 'מכל פשעי הצילני' בזה ש'חרפת נבל אל תשימני' – שלא אחרף מימי את הנבל ואלמד עליהם זכות, בזה תציל אותי מכל פשעי, שזכות זו יהיה עלי גם כן. וע"ע פרי צדיק (ואתחנן טו): 'משה רבינו היתה מדתו ללמד זכות אף על העוברין והחייבים, וכמו שמצינו (שמו"ר מג) שלימד זכות על מעשה העגל, כו' רק במה שנאמר לו מפורש כמו שנאמר שם כו' אבל במה שלא נאמר מפורש היה מלמד זכות וכו'. וע"ע 'זאת זכרון' פרשת מקץ.

*

(ע"ב) 'דביתהו דרב הונא הוה לה דינא קמיה דרב נחמן, אמר: היכי נעביד, אי איקום... והאמר מר מחלוקת בשעת משא ומתן אבל בשעת גמר דין דברי הכל דיינים בישיבה ובעלי דינין בעמידה?'. האחרונים (ע' שו"ע יו"ד רמב"ח ובחדושי רעק"א; פרי מגדים או"ח מז ובסו"י קמא) נקטו שתלמיד הקם בפני רבו, אינו צריך להשאר עומד אלא עד שרבו הגיע למקומו הראוי לו, וכשהגיע למקומו, אפילו נשאר הרב עומד, רשאי התלמיד לישב.

כמו כן מסתבר שאפילו בא חכם לתוך ד' אמותיו ונשאר עומד ומדבר עם אחד בעסקיו – אפשר לשבת [וזה אמור רק בקימה לפני חכם סתם, אבל תלמיד לרבו, שצריך לעמוד גם לאחר שעבר מד' אמותיו, צריך לעמוד אלא אם כן הגיע הרב למקומו הראוי, ואז אפילו נשאר עומד – יכול לישב, כדברי האחרונים הנ"ל].

ויש לשאול לפי זה, מהי שאלת הגמרא כיצד יעשה הדיין לפני אשת-חבר בגמר דין, הלא כיון שכבר עמד לפניו, שוב אין צריך להשאר עומד כל זמן שהיא עומדת. וביותר קשה לפי מה שפרש הכסף-משנה (סנהדרין כא, ג) שבשעת משא ומתן הושיבוהו, ורק על שעת גמר דין שהיא צריכה לעמוד, על זה אמר 'היכי נעביד' – הרי לפי זה הלא נחשבת כעומדת במקומה הראוי לה, וכיון שכן, מה סברא היא לחייבו בקימה מפני שהיא עומדת לשעה פורתא.

ויש לומר שאמנם מצד חובת קימה שבכל מקום – אין כאן שהרי היא עומדת במקומה, וכל אדם הנמצא שם יכול לישב כל זמן שהיא עומדת בפני הדיינים, אלא כוונת הגמרא היא שכיון שעומדת לפניו ומחמתו – אין זה דרך כבוד שתהא אשת החבר עומדת והוא יושב.

[ויש ליישב עפ"י סברא זו, מה שהביאו האחרונים שיטת האריז"ל, שאין לעמוד כלל בפני אשת חבר, ואף לעשות לה הידור אינו צריך – שלכאורה הוא היפך סוגיתנו? אבל לפי הנזכר אתי שפיר, ששונה כאן שכיון שהיא עומדת ומדברת עמו, ומחמתו היא עומדת, הרי זה נחשב קצת כעין כיון שיהא הוא יושב והיא עומדת. משא"כ כשהאשה הולכת לדרכה, בזה אמר האריז"ל שאין נכון לעשות הידור ולקום מפניה] (עפ"י מנחת שלמה לג).

א. יש לעיין במה שיישב דברי האריז"ל, שזה ניחא לענין שאלת הגמרא על גמר-דין, אבל הרי משמע בגמרא שרב נחמן קם מפניה בשעה שנכנסה, ע"י בר אוזא, וכאן אין שייכת הסברא שכתב, אלא הוא דין קימה שבכל מקום. ואפשר שמ"מ שונה כיון שבאה להידור לפניו, והוא לה קצת בזיון. אך מ"מ מדברי התוס' אין במשמע כן, שהקשו הלא בעינן קימה שיש בה הידור ואיך מועיל הפרחת העוף. ולדברי האריז"ל אין כל קושיא, שהרי מצד הידור אין לעשות לה, אלא רק מצד שנראה כבזיון, וכיון שנעמד בגלל העוף כבר אין בזיון כלל.

ב. בתורת חיים מבואר שקושיית הגמרא היא, הלא בתלמיד-חכם צריך לעמוד עד שיעבור מכנגד פניו, ואם כן, כיצד עשה רב נחמן בגמר דין, שהוא נצרך לישב והיא לעמוד. ומבואר לכאורה שנקט שאין זה נחשב כעומד במקום הקבוע והראוי לו. ולשיטתו

יצא שהקם מפני ת"ח והת"ח עומד ומדבר עם פלוני – אין לי שב עדין. אך יש לחלק בין עמידת הבע"ד שעל כרחו הוא קם ממקומו ודאי חייב כמו שלא הגיע למקומו, ובין עמידה לצורך דיבור שיש להחשיבו כהגיע למקומו באותה שעה.

'אבל בשעת גמר דין, דברי הכל דיינין בישיבה ובעלי דינין בעמידה... האי צורבא מרבנן ועם הארץ דאית להו דינא בהדי הדדי, מותבינן ליה לצורבא מרבנן, ולעם הארץ נמי אמרינן ליה תיב...' 'כבר נהגו כל בתי דיני ישראל מאחר הגמרא בכל הישיבות, שמושיבין בעלי דינין ומושיבין העדים – כדי לסלק המחלוקת, שאין בנו כח להעמיד משפטי הדת על תלם' (לשון הרמב"ם סנהדרין כא,ה. וכ"ה בטושו"ע חו"מ יז,ג).

וכתב על כך הב"ח (שם. והביאו הש"ך ופ"פ): 'ונראה בעיני דאף על פי דהקדמונים חששו לתקלה והתירו לומר שישבו כדי לסלק המחלוקת, מכל מקום העדים ובעלי דינים עצמם, כל מי שנגע יראת אלקים בלבבו ועמדו אבותיו על הר סיני – יחוש לכבוד התורה והמצוה לקיים מצות 'ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני ה', ואף על פי שיאמרו להם הדיינים מדרך המוסר שישבו, אינהו גופייהו יעמדו, וראוי להם להשיב לדיינים, אנחנו נעמוד לפני ה' ולפניכם כי המשפט לאלקים הוא'.

ויש מקומות שנהגו להעמיד את בעלי הדין ואת העדים אף בזמן הזה (ערוך השלחן שם. ויש מחמירים יותר בעדיות שאינן של ממונות – עפ"י תוס' זבחים טז. שלטי הגבורים סנהדרין פ"א בשם ריא"ו; רדב"ז הל' סנהדרין כא. וע' שו"ת שבט הלוי ח"ד קעז).

'אבל קביע ליה עידניה לית לן בה'. ואגב דרכנו שמענו מכאן שהרב דן את תלמידו, ואף על פי שחשוב עליו ככנו כדאיתא בירושלמי (ריטב"א).

'אבל איסורא – אין חכמה ואין תבונה...' בתוס' כאן ישנם שני אופנים לפרש מדוע אין אומרים כאן שכבוד הבריות ידחה מצות הגדת עדות, כשם שאומרים בכל מקום שכבוד הבריות דוחה איסור תורה ב'שב ואל תעשה' –

לפי תירוץ אחד בתוס', יש לחלק בין גנאי מועט לגנאי מרובה, שכאן היות ואינו גנאי גדול – אינו דוחה מצות התורה, וחייב לבוא ולהעיד. תירוץ נוסף – כיון שע"י מניעת העדות נגרם איסור בידים [כגון שהאשה תלך ותנשא בגלל הימנעותו להעיד שבעלה חי] – הרי זה כדחית איסור ב'קום ועשה' שאסור. ולפי תירוץ זה, אם למשל יודע עדות לחובת הנאשם בדיני נפשות – אינו צריך לבוא ולהעיד, שאין כאן גרימת תקלה לעבירה בידים, והוא הדין ביודע עדות החודש, וכל כיוצא בזה. (ועתוס' סנהדרין יח: שלא חילקו בדבר [וכן ברמב"ם עדות א,ב], ומוכח שסוברים שם כתירוץ הראשון. וכן נראה מכמה מקומות שנקטו לעיקר כחילוק זה, וכן נקטו הפוסקים בהלכות ציצית. – עפ"י תומים כח, יב; 'עלה יונה' עמ' של).

על ההסבר השני בתוספות, שע"י מניעת העדות ייגרם איסור ב'קום ועשה' – ע' בהרחבה בהסבר הדברים בקהלות יעקב. וצידד לתלות זאת במחלוקת הרמב"ם והרא"ש לענין הרואה כלאים בבגדי חברו – ע' רמב"ם כלאים י; שו"ע ורמ"א יז"ד שג, א. בספר אורים ותומים באר שלפי הרמב"ם אין כבוד הבריות דוחה איסור מהתורה אלא כבודם של אחרים, כגון קבורת מת מצוה וכדומה, אבל כבוד עצמו לעולם אינו דוחה איסור תורה, אפילו ב'שב ואל תעשה' ואפילו בגנאי גדול [מלבד בהשבת אבידה שהוא ענין ממוני, וכמבואר בסוגיא בברכות יט]. ומחויב לבטל את כבודו מפני כבוד שמים, ולכך חייב להעיד לו עדות של איסורין בכל אופן. וגם חייב להודיע ללובש כלאים, כיון שהלה מחויב לפשטו אפילו כשכרוך הדבר בבזיונו.

בחדושי ר' מאיר שמחה מדווינסק כתב חילוק אחר לתרץ קושיית התוס'; שם הבזיון קיים ללא עשיית

מצוה, כגון שהולך ערום מפני הכלאים, ואין בהליכתו עשיית מצוה. לא כן כאן שהבזיון הוא בעשיית המצוה, במה שהולך להעיד, וכן בהשבת אבידה.

וע"ע באריכות בסוגיות אלו בשו"ת פרי יצחק ח"א נב-נז. ובכללות ענין כבוד הבריות, ע"ע: אמרי בינה או"ח א; אור שמח סנהדרין טו,א; בית שערים או"ח שסט; זכר יצחק סוף סז; קובץ שעורים ב"ב ט (אות מט); מנחת שלמה סוס"י ז; הלל אומר יו"ד קיג; הלכה למשה (מיימון) או"ח כו, ובהסכמת הגר"ע יוסף שם; בית ישי קו הערה ג.

באותו ענין, הנה דברים אתי, מאת הגרז"ג גולדברג שליט"א, שנאות ברוב טובו להמציאנו כמה הערות: כתבו התוס' בתירוץ השני: 'ועוד יש לומר דכשעושין איסור על ידו לא מקרי שב ואל תעשה [וזה כשיטת הרמב"ם הסובר שהרואה כלאים בבגד חבירו צריך להפרישו וכמו שנתבאר בנובי"ק או"ח סימן לה ד"ה והנה, ודלא כשיטת הרא"ש] והכא כדפירש בקונטרס וכו' ובממונא שרי אפילו מוציאין ממון על ידו מבעליו שלא כדין, ומצא שק או קופה דמייתי ראייה מיניה – כגון שרוצה אחר ליטלו וכו' עכ"ל. וקשה אם מדובר שבא אחר ליטול א"כ יעבור על לאו דלא תגזול, שהנוטל אבידה על מנת לגזולה עובר בלא תגזול, ואם כן נמצא שיש כאן איסורא, וכמו שחייב לוותר על כבודו ולהעיד לאפרושי מאיסור אשת איש כך יצטרך לוותר על כבודו להציל מאיסור גזל ומאי שנא איסור גזל מאיסורים אחרים. ונראה ליישב ששאני איסור גזל שכמו שאין הנגזל חייב למחול על ממונו כדי להציל הגזולן מאיסור גזילה, כך אין אדם חייב לוותר על כבודו להציל גזולן מאיסור גזילה, שלעולם נידון כבודו של אדם כממונו.

ומהאי טעמא קשה לי על מה שנסתפק רע"א בחו"מ בחידושי סימן כה ס"ו באם חייב להעיד בוילא ביה מילתא כדי שלא ישבע הנתבע לשקר, אם זה נחשב לאפרושי מאיסורא. ולפי דרכנו נראה שנדון כגזילה, וכמו שאין התובע חייב לוותר לנתבע כדי שלא לגרום לו לישבע לשקר כך אין העד חייב למחול על כבודו כדי להציל הנתבע משבועת שקר'.

ר' ימר הוה ידע ליה שהדוּתא למר זוטרא, אתא לקמיה דאמימר, אותבינהו לכולהו... האי עשה והאי עשה, עשה דכבוד התורה עדיף. יש לשאול, מדוע לא נאמר לו שימחל על כבודו כדי לקיים מצות 'ועמדו שני האנשים...'. ויש לומר, אף כי ביד החכם למחול על כבודו, אין בידו למחול על בזיונו, לתת כבודו לאחר שהוא עם-הארץ, ויש בדבר משום זלזול בכבוד התורה ולומדיה [וכן כתב הריב"ש (בתשובה רכ) בשם הראב"ד, שאין ביד הרב למחול על בזיונו. וע' רמ"א יו"ד רמב"ב, לב]. ואף כאן, כאשר הת"ח עומד בפני עם-הארץ וכדומה, הרי זה זלזול בכבוד התורה (עפ"י טורי אבן מגילה כח. וע"ע במה שפלפל בדבריו בחדושי הגרז"ר בעניני ח"ב מב. וכן הקשה מהר"ץ חיות ולא תירץ).

לכאורה יש לתרץ באופן אחר; הגם שעשה זה של כבוד הת"ח, ניתן למחילה, מכל מקום אפשר שגם העשה של 'ועמדו' ניתן למחילה, שאם נתרצו כל צדדים ששני בעלי הדין ישובו, וכן העדים, נראה שאין כאן ביטול עשה, דלא גרע מקיבלו עליהם לדון עפ"י פסולי עדות או בדין פסול. ואמנם מ"מ יש מצוה בדבר להעיד בעמידה, אך אין כאן ביטול מצות עשה כשיש הסכמה. ולכן, אם הסכימו הדיינים לעשות כך וקבעו הדבר, על דעת כן באו לדון לפניהם – והרי זו כמחילה. וכיון שנשארה אפשרות לקיים מצוה זו, כנגד זה יש לקיים עשה דכבוד התורה, הגם שאפשר למחול עליה, שלא תידחה, הלא גם על עשה ד'ועמדו' ניתן למחול באופן שלא יהא בדבר ביטול מצוה.

ונראה להוכיח כן מתקנת הגאונים שהביא הרמב"ם שנהגו שהכל בישיבה, הן בעלי הדינים והן העדים – והלא מצות עשה דאורייתא היא, וכיצד יש כח ביד חכמים שלאחר התלמוד לבטלה לגמרי? אלא ודאי כיון שכך הורו וקבעו, שוב על דעת כן באים לדון – ואין כאן ביטול מצוה.

ובתורת חיים כתב, שאם מוחל על כבודו לבוא ולהעיד לפני הקטן ממנו – שפיר דמי. (גם לדבריו, נראה לכאורה שאמנם מותר הדבר אך לא עדיף – שאם כן מדוע לא עשו כן החכמים. ונראה שהכל לפי הענין).

'מנין לדיין שלא יעשה סניגרון לדבריו...'. אם דן דין ולבו נוקפו לומר שהוא טועה, אינו רשאי להחזיק בדבריו להעמידן בראיות, ואף על פי שכוונתו להודות על האמת בסוף דבריו, אין רשאי להטעות בית דין אע"פ שאינם יודעים להקשות בדבריו, ולא יהא בוש לחזור מדבריו מיד שהוא מרגיש בעצמו שטועה יש לו להודיע לחברו כדי שלא תיכנס טענתו בלבכם ויוציאו הדין לאמיתו (רבנו יהונתן).

והריטב"א פרש (וכ"מ ברמב"ם סנהדרין כא, י. וע' טור חו"מ יו. ודלא כרש"י. וע' מהרש"א בח"א ובן יהודע), שיוהר בדבריו שלא יהיה בהם רמז כלשהו להליץ לבעל-דין על טענותיו, ובכך הוא נעשה כעורכי הדיינין. וכגון 'שאם הביא בעל דינו עד אחד, לא יאמר מה ענין לעד אחד ואין מגבין ממון על פי ע"א וכיוצא בדברים אלו, אלא יאמר לנטען הרי זה מעיד כדברי בעל דינך, ואם יודה יודה. ולא יאמר הוא שאין עד אחד כלום עד שיטעון הלה שאינו חייב לו כלום ושזה העד שקר הוא מעיד, וכן כל כיוצא בזה. ומכל מקום כל שהוא מכיר בבעל דינו טענה שהוא רוצה לאמרה, ועלגות שפה או בלבול דברים מעכבתו – מותר לסעודו מעט בראשי פרקים. אין זה אלא גלוי מילתא בעלמא ופתח פיך לאילם. ויוהר בזה שלא להרבות עד שיעשה כעורכי הדיינין. ועליו נאמר ויראת מאלקיך' (המאירי, עפ"י לשון הרמב"ם סנהדרין כא, יא).

'וכן עד שיודע בחבירו שהוא גזלן, מנין שלא יצטרף עמו, תלמוד לומר מדבר שקר תרחק'. 'ובשו"ע (סימן לד ס"א) כתב בשם הרמב"ם והטור שעד שמצטרף עם עד גזלן עובר בלאו דאל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס. וקשה א"כ למה לא הזכירה הגמרא לאו זה וכתבה שעובר בעשה מדבר שקר תרחק?

ונראה לתרץ שהגמ' כללה גם בידוע בחבירו שהוא גזלן שלא יצטרף עמו להיות דיין, ובזה אינו עובר בלאו אלא בעשה, ולכן כתבה בשניהם שעובר בעשה.

עוד נראה שגם בעדים פסולים מחמת קורבה או נגיעה בעדות וכדומה, עובר בעשה מדבר שקר תרחק, וכן מבואר להלן בגמ': 'מנין לשלשה שנושין מנה באחד שלא יהא אחד בעל דין ושנים עדים, תלמוד לומר מדבר שקר תרחק' – הרי שגם בעדים נוגעין בעדותן ישנו איסור זה.

והנה המהרש"א (חידושי אגדות ד"ה מנין) כתב שעד היודע בחבירו שהוא גזלן – מותר להצטרף עמו שהרי יודע האמת, משא"כ בדיין שאינו יודע בראיה חושית האמת רק מסברה ואין לו לסמוך על סברתו של אחד או שנים דיינים, ולכן אם השלישי גזלן אינו יודע האמת אם חייב, אבל בעד שיודע ברור בראיה חושית שחייב – מצטרף עם הגזלן. והגמרא מדברת בתובע מחבירו מאתים, והוא והגזלן יודעים שחייב לו מנה, ומנה שני אינם יודעים, ואז בלי הגזלן לא היה חייב שבועה על השאר, אבל כשהגזלן ג"כ מעיד מחייבין את הנתבע לישבע על השאר מדין ר' חייא קמייא (ב"מ פ"ק). וכסברת המהרש"א כתב גם הש"ך (ריש סימן לד) לתמוה על מה שאסור להצטרף עם גזלן מאחר שהאמת כן הוא, וכתב שהדין רחוק מן הסברה, אבל בסוף הש"ך הסכים עם הדין. עיין שם' (מהגר"נ גולדברג שליט"א).

– משמע, אפילו כשהוא יודע שהעד הגזלן הלזה אינו משקר, והוא ראה עתה את העדות – אסור להצטרף עמו (ודלא כסברת מהרש"א הנ"ל).

ומבואר שאפילו לפי השיטות הסוברות שגזלן פסול להעיד משום חשש משקר (כפי הנראה משיטת רבא

בסנהדרין כז), הכוונה שרשע כזה המסוגל לשקר בעדות כזו, פסלתו תורה פסול הגוף גם אילו יצויר שברור לנו שבמקרה המסוים הזה אינו משקר (עפ"י קהלות יעקב סנהדרין טו).
או כלך לדרך זו: אכן רשע פסול פסול-הגוף גם כשאין חשש משקר, דלא-פלוג רחמנא, אלא שר בא דרש טעמא דקרא ללמוד למקום אחר שהנוגע פסול לעדות, [שבכגון זה, להרחיב ולהוציא דינים נוספים, דרשינן טעמא דקרא, כמבואר בכמה מקומות] (עפ"י בית ישי עה הערה ג).

דף לא

'מדבר שקר תרחק...' נראה שכל ההנהגות וההוראות דלהלן נדרשו על סמך לשון הרחקה שנקט הכתוב בענין השקר. ומזה למדו שיש להתרחק מן השקר בכל אופן, גם כאשר הוא נעשה לשם הוצאת האמת לאור, אלא שאינו לפי כללי הדין ויש בו נטיה של רמאות ואונאה – צוה הכתוב להתרחק הימנו.

וראה במובא בסנהדרין יז בדין האחרונים אם מותר לדיין לומר 'איני יודע' ולא להביע את דעתו, כדי שלא ייפסק הדין על פי שני הדיינים שכנגדו. ואע"פ שמבואר כאן שאסור לעשות תחבולה כדי להוציא האמת לאור, יש מקום לחלק בין הנידונים – כן כתב הרחיד"א בברכי יוסף (יה, ג. הובא בשו"ת רב פעלים ח"ג חו"מ א). ואולי הכוונה שדיין שונה כיון שהוא בא לפסוק דין אמת, ובטוח בדעתו שהדין שדנו השנים אינו אמת.

אכן, אף כי כאן מדובר בבית דין דוקא, שבזה נאמר הצינוי 'מדבר שקר תרחק' וכמו שאר כל הדינים המנויים כאן, אעפ"כ שייך אותו ענין גם בטענות ומענות שבין אדם לחברו שלא בב"ד, שאסור להונות את חברו הגם שעושה כן לצורך האמת שהיא ידועה לו, כגון שאם לא ידמה לא יאמין לו חברו, והוצרך לשנות כדי שיאמין לו לאמת – אף זה אסור, אך לא משום 'מדבר שקר תרחק' אלא משום גניבת דעת – כן מבואר בשו"ת אגרות משה יו"ד ח"ג קלג. וע"ע במובא בב"ק מ: על תד"ה הוה.

ומה שאמרו שאסור לתלמיד לבוא עם רבו שייראה כבא להעיד – אין האיסור במה שגורם לשני להודות או להתפשר, שזו מצוה והרי אין לו לחוש שמא רבו משקר (כבכתובות פה. קים לי בגוי'...). – אלא האיסור מפני שמראה עצמו כאילו בא להעיד והרי זה שקר ע"י רמיזה (חזון איש – לקוטים למסכת שבועות).

'מנין לשלשה שנושין מנה באחד, שלא יהא אחד בעל-דין ושנים עדים, כדי שיוציא מנה ויחלוקו.'
הא אם סלקו עצמם באמת מזכותם – יכולים להעיד עבור השלישי (כבב"ב מב:), אלא שגם באופן זה צריך להודיע כן, משום חשד של 'מדבר שקר תרחק' (עפ"י ריטב"א; ר"י מלוניל).

'מנין לשנים שבאו לדין, אחד לבוש סמרטוטין ואחד לבוש איצטלית בת מאה מנה, שאומרים לו, לבוש כמותו או הלבשהו כמותך.' מה שעכשו אין מקפידים על כך, כי נראה שדוקא כשזה לובש בגדים יקרים מאד, של מאה מנה, וזה לובש בלויי סחבות, אבל אם זה בגדיו חשובין וזה לא – לית לן בה (תורת חיים. וע' ריטב"א דלאו 'כמותך' ממש שזה דבר רחוק הוא אלא לאפוקי שלא יהא הוא לבוש איצטלית וחברו סמרטוט. והרמב"ם (סנהדרין כא, ב) כתב: 'הלבישהו כמותך עד שתדון עמו או לבוש כמותו עד שתהיו שוין').

'מנין לבעל דין שלא יטעים דבריו לדיין קודם שיבא בעל דין חבירו... לא תשא – לא תשיא.' יש לפרש שעיקר הדרשה מסתמכת על ההבנה העמוקה בפשט הכתוב, כי לשון 'לא תשא' נמצא בשני