

סימן טז

הנהגת בעל-דין הסבור שהאמת איתו

פתיחה

שיטת המתירים תפיסה על פסוק אומדנא

יש לדון האם בדיני ממונות הנהגת אדם כלפי עצמו וכלפי שמיא קשורה בשאלה איך בית דין היו פוסקים בדין זה. וכמה אופנים לשאלה זו:

א. האם מותר לאדם לסמוך על אומדנא וראיה שהדבר שלו, כאשר אומדנא וראיה זו לא תספיק כהוכחה בבי"ד, אבל לו עצמו ברור מכת אומדנא וראיה זו שכן הוא הדבר.

ב. ראובן תבע את שמעון לדין, והביא ראיות ששמעון חייב לו, ובי"ד אכן חייבו את שמעון ע"פ ראיות אלו. אולם שמעון בעצמו יודע שהראיות הן שקר, והוא אינו חייב כלל לראובן. ברור שאם יסרב לקיים את הדין בי"ד יכפוהו ככל סרבן. אולם השאלה היא מה מחייב את שמעון כלפי האמת וכלפי שמיא לציית לפסק הדין כאשר הוא יודע שהדין הוא מעוות.

ג. מה הדין אם יש לנתבע אפשרות להעלים ממון של זה שתבע ממנו בשקר באופן שלא ידע אדם מכך, האם מותר לו לעשות כן נגד פסק בית הדין.

בנידון השאלה האם מותר לאדם לסמוך על אומדנא וראיה כאשר אלו לא יספיקו להוכחה בבי"ד, מצאנו מחלוקת בין הפוסקים.

הרא"ש (ב"מ פ"ב סי' ט) כתב, ששנים שהלכו ונפל סלע מאחד מהם אין המאבד מתייאש, מכיון שברור למאבד שחבירו הוא זה שמצאה ונטלה, "והיום או למחר יתפוס משלו, ואף אם ישבע חבירו היסת... לא יחזירנו לו מאחר שברור לו שזה לקחה". וכן פסק הטור (חו"מ רסב, ו). לכאורה משמע בדברי הרא"ש שמותר לאדם לסמוך על אומדנא שהדבר שלו, אף כאשר אומדנא וראיה זו לא תספיק כהוכחה בבי"ד. אולם אין הלכה זו מוסכמת, וכדלהלן.

הרמ"א (חו"מ עה, יז) פסק כדעת הסוברים שמשביעים היסת גם בטענת שמא כאשר יש רגלים לדבר לטענתו, וכגון שהיה שמעון בבית ראובן, ומצא ראובן תיבתו פרוצה וניטל ממנה מה שהיה בתוכה, והוא חושד בשמעון, יכול להשביעו היסת. ובסמ"ע (עה, מט) כתב: "נראה שאם תפס בעל התיבה משל שמעון בלא עדים — היינו שיש לשמעון מיגו דלהד"מ — תפיסתו תפיסה". והוכיח הסמ"ע כן מהרא"ש ומהטור הנ"ל.

דעת הסוברים שאסור לתפוס מחמת אומדנא או רגלים לדבר

הש"ך (שם, סד) חלק על הסמ"ע, וכתב הש"ך: "ותימה היאך תועיל תפיסה להוציא ממון מספק", והיינו שלדעת הש"ך אף שאפשר להשביע על טענה

זו, אין זה משום שהיא כטענת ברי, אלא משום דלהשביע אין צורך בברי גמור ודי בכך שיהיה רגלים לדבר (ועי' הגר"א שם, נח), אבל טענה שבנויה רק על רגלים לדבר היא כטענת שמא, ואי אפשר להוציא ממון בטענת שמא. ועיי"ש בש"ך שלדעתו אין כוונת הרא"ש שרשאי המאבד לנהוג כן, אלא שיטעה בדין ויסבור שמותר לו לתפוס מכח אומדנא, ומתוך כך לא יתיימש.

הדין משתנה לפי טענת התופס

ב'שבות יעקב' (ח"ב סי' קסח, הביאו הפ"ח שם) הסכים עם הסמ"ע, אולם ביאר שכוונתו של הסמ"ע היא שיש לחלק בין אם מחמת הרגלים לדבר טוען טענת שמא, דבאופן זה ודאי שאינו יכול להישבע ולהחזיק, ובין אם טוען התובע מחמת הרגלים לדבר ברי לי ורוצה להישבע על זה — ככל תופס במיגו שנשבע שבועת הנוטלין — ובאופן זה יכול לתפוס ולהחזיק מה שבידו. והיינו שמחדש השבו"י, שהשאלה אם אומדנא שבלבו נידונית כטענת ברי, תלויה עד כמה הוא בטוח בליבו מכח אומדנא זו, ובאותם רגלים לדבר לפעמים יתכן שיטען מכוחם ברי, ולפעמים יתכן שיטען מכוחם רק שמא.

נמצא דלביאור השבו"י נחלקו הסמ"ע והש"ך באיזה אופן מתייחסים בית דין לטענה כטענת ברי. לדעת הש"ך, רק אם מסתמך בעל הדין על ראיה שגם ביי"ד מחשיבים אותה לראיה ברורה תיחשב טענתו לטענת ברי, אבל אם מסתמך על

ראיה שבי"ד מתייחסים אליה כאל אומדנא בלבד, אף שטוען ברי מחמתה, נחשבת טענתו לטענת שמא. ואילו לדעת הסמ"ע, בית דין יתייחסו לטענה כאל טענת ברי כאשר לתובע עצמו ברור שהנתבע חייב לו, אף אם הוא מסתמך על ראיה שאין בה הוכחה ברורה.

אנב, כעין נידון זה יש לדון אף בדין "שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא". בעל האומר שידוע לו שאתו זינתה, הרי היא אסורה עליו מדין שויא אנפשיה. ויש לדון מה הדין אם הבעל אומר שברי לו שזינתה על סמך שראה מעשי כיעור, ובי"ד על סמך אותם המעשים לא היה אוסר אשה זו על בעלה. ואף שם השאלה אם 'ברי לי' המתבסס על אומדנא שלדעת ביי"ד אינה ודאית, יחשב כברי לענין שתיאסר אשתו עליו מדין שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא. ועיין בזה בריטב"א (קידושין פא, א) ובשו"ת מהרי"ט (ח"ב אה"ע סי' א), ואכ"מ.

כלפי שמיא יכול לתפוס ולא כלפי ביי"ד

ב'תומים' (עה, יז) פירש את הסמ"ע באופן אחר. לדעתו, אם התופס יאמר לבי"ד שטענת הברי שלו מבוססת על האומדנא, גם הסמ"ע יודה שאין תפיסתו כלום, ובי"ד לא יתייחסו לטענתו כאל טענת ברי, אבל אם אינו אומר לבי"ד על מה מבוססת טענת הברי, הוא רשאי לתפוס, כי באופן זה הנידון הוא כלפי עצמו, וכלפי עצמו נחשב זה שברי לו ע"פ האומדנא כמי שוודאי לו שחבירו חייב לו. וז"ל: "אם מברר דבריו לבי"ד

ודאי ב"ד פוסקים לו להחזיר, דאין הבי"ד פוסקים אלא בדבר ברור, בשלמא הוא לכו אנסו ויכול לתפוס לפי דעתו".

ביאור ה'תומים' הוא, שלדעתו לאו ד"לא תגזול" אינו שונה מכל הלאוין, ובאותו אופן שמותר לו לסמוך על סברת עצמו לענין כל האיסורים, וכגון לאכול מאכל שלפי דעתו הוא כשר, יהיה מותר לו לסמוך על עצמו גם לגבי שאלה ממונית. ולדבריו, דין ברי כלפי ב"ד ודין ברי כלפי שמיא אינם אחד, דכלפי שמיא מותר לאדם לעשות ע"פ האומדנא שבלבו אם ברור לו הדבר, אף שאין לברי זה דין ברי כלפי ב"ד (ויש לזון לדבריו כאשר הנידון הוא כלפי שמיא, האם ניתן לו לסמוך על עצמו בכל אופן, וגם כאשר הענין ברור לו בלא כל רגלים לדבר רשאי לתפוס, או שרק בצירוף רגלים לדבר רשאי לסמוך על לבו).

הכרעה ע"פ אומדנא מהניא בכל האיסורים

לבאורה מצינו שברי ע"פ אומדנא מועיל לענין איסורים, מהא דאיתא (כתובות כב, ב) בשנים אומרים מת בעלה ושנים אומרים לא מת, שמותרת להינשא לאחד מעידיה אם אומרת ברי לי שמת, ופירש רש"י: "אין ליבי נוקפי, שברי לי אילו היה קיים היה בא". הרי שאף אומדנא מועילה להתיר לאדם איסור. אמנם היה מקום לדחות הראיה, לפי ששם יש שני עדים שמעידים שאמנם בעלה מת, והם מסייעים לאומדנא שלה, ולכן מותר לה לסמוך על אומדן דעתה, אבל כאשר אין סיוע לאומדנא יתכן שלא ניתן לסמוך עליה באיסורים. אולם מצד

שני יש שם גם שני עדים כנגד האומדנא, ולכאורה לא שייך שאומדנא תכריע במקום תרי ותרי, ונמצא שהאשה מכריעה על פי האומדנא שלה ולא על פי העדים.

וראיה לדבר שאין לחלק בין אומדנא במקום תרי ותרי לאומדנא סתם, מצאנו במרדכי (שבועות סי' תשעב) בשם הר' ברוך שדן בשאלה האם אפשר להשביע על פי רגלים לדבר, והביא ראיה שיכול להשביע מרש"י הנ"ל הסובר שברי ע"פ אומדנא נחשב לברי, והוא הדין שלגבי שבועה אפשר להשביע כשברי ע"פ אומדנא, ולא דחה את הראיה מחמת זה שבדברי רש"י מסייעים שני עדים לאומדנא שלה.

שיטת ה'חפץ חיים'

ה'חפץ חיים' (הלכות רכילות ט, ה) כתב, שאם ידוע לו שאדם גרם נזק או גנב מחבירו, ואם יספר לנגזל את שעשו לו יסמוך הנגזל על סיפורו ויעשה דין לעצמו, אסור לספר לו, וזאת על אף שלא יעשה הנגזל יותר מערך הדין שהיה יוצא בבית דין אם היו שני עדים מעידים על כך. טעם האיסור הוא משום שהמספר הינו עד אחד בלבד, ובית הדין לא היו מחייבים על פיו, ואסור לנגזל לסמוך עליו ולעשות מעשה על פיו, ונמצא שבדיבורו הוא גורם לנגזל לפעול שלא כדין.

לבאורה הרי המספר יודע בוודאי שמגיע לחבירו כסף, והוא יודע שמותר לנגזל לתפוס משל חבירו, וא"כ אינו מכשיל אותו בשום עבירה, ולדעתו עושה

מעשה היתר, ואם כן מאיזה טעם נאסור עליו לספר לו. (לא שייך לומר שגורם לנגזל עון "נתכוין לבשר חזיר ועלה בידו בשר טלה", שהרי אף הנגזל לא מתכוין לעבור איסור, אלא שהוא חושב שמותר לו לסמוך עליו).

ראיות ה'חפץ חיים'

ראיה ראשונה הביא הח"ח מגמ' בכריתות (יב, ב), דנחלקו שם ר' יהודה וחכמים בשני עדים שאמרו לאדם נטמאת והוא אומר לא נטמאתי. לדעת ר"י אדם נאמן על עצמו יותר ממאה עדים, ומותר לו לאכול טהרות שנגע בהם, וחכמים חולקים. ובגמ' מבואר שאף ר"י לא התיר אלא בינו לבין עצמו, אבל לאחרים לא יאכיל, הרי שאף לדעת ר"י אע"פ שהוא יודע בוודאי שהאמת היא שהטהרות טהורות, אסור לו להאכילם לאחרים, מכיון שלגבי האחרים אינו נאמן כנגד עדים, ומוכח שאסור לאדם לפעול ע"פ ידיעתו כאשר אין לידיעה זו תוקף של נאמנות בבית דין.

והוסיף עוד הח"ח, שכל שכן לרבנן הסוברים שאף לגבי עצמו אינו נאמן — וכדבריהם פסק הרמב"ם — שיהיה אסור לו לספר לחבירו על הגניבה. וז"ל הח"ח: "...הרי דאף אם נפסוק כר"י דנאמן לאכול הטהרות שהוא נוגע בהם כיון שהוא יודע האמת בינו לבין עצמו שהוא טהור, הרי לא הותר לו אלא לעצמו, ולא להאכיל טהרותיו לאחרים, ומשמע בפשיטות שאפילו לא ידעו האחרים שום מעשה מענין העדאת העדים עליו שהוא טמא, אפילו הכי אסור להאכיל טהרותיו לאחרים, אף שידוע בעצמו שהוא

טהור, כיון שהוא יודע שדבריו אינם מקובלים לפני בית דין לאמת. וה"נ בנידון דידן, אף שידוע שהאמת אתו, אפילו הכי כיון דעל פי דין תורה דברי עד אחד לענין ממון כמאן דליתא דמיא, רק לשבועה, והוא יודע שיתקבלו דבריו לאיש שמספר לו כדברי שני עדים, ויפסיד עי"ז לשכנגדו, אסור לספר לו".

חוסר נאמנות באיסורים לעצמו נגד עדים
הוא משום מראית העין

ראייתו של הח"ח תמוהה, שהרי הסוגיא בכריתות עוסקת באיסורים ולא בדיני ממונות, ובאיסורים לכאורה אין כל משקל לידיעת בית דין, ואין כל סברא לומר שעדות עדים בטעות או בשקר תחייב לנהוג כפי עדותם. וראיתו מרבנן היא ראיה לסתור, שהרי אין כל טעם לאסור על אדם לאכול בעצמו מאכל שהוא יודע בעצמו שהוא מותר אף אם יש עדים המעידים שהוא אסור (ועי' בזה ב'בכור שור' יבמות פז, ב, ובחזו"א אה"ע נט, לט). ואפילו בדיני ממונות הסברא נותנת — כפי שיבואר להלן — שאם ידוע לו שהממון שלו הרי כלפי שמיא אין כל משמעות להעדאת עדים. ובהכרח שרבנן לא דנו כלל כיצד על האדם לנהוג כלפי שמיא, אלא או שהנידון הוא רק איסור מראית עין מדרבנן — וכן פירש ב'בכור שור' שם — או שהנידון לגבי חיוב קרבן, שאף שחיוב זה נידון כ'כלפי עצמו', מכל מקום מצד שני יש מקום לדון בהתייחסות בית דין לחיובו בקרבן. ועיין חזו"א שם, ועדיין ענין זה צ"ב (ועי' מש"כ בזה אריכות דברים בענין אדם נאמן על עצמו).

ראיית הח"ח מדין שמתא על מוסר למלכות

חפץ הנתון בספק

ראיה נוספת הביא הח"ח מגמרא ב"ק (ק"ז, א) שנים שכל אחד טען על חפץ שהוא שלו, הלך אחד מהם ומסר את החפץ לפקיד המלך, ונחלקו שם אביי ורבא. לדעת אביי יכול לומר את שלי מסרתי, ורבא חולק וסובר שמטילין עליו שמתא עד שיפדה החפץ מיד פקיד המלך וישיבנו למצבו הקודם. הרי שמטילין עליו שמתא על אף שטוען שלי מסרתי.

ראייתו טעונה הסבר, שהרי לכאורה בי"ד מטילין עליו שמתא משום שאינם מאמינים לו שהחפץ הוא שלו, ומה ראה לנידונו שהוא נידון האדם עצמו כלפי שמיא. ונראה שכוונת הח"ח בראייתו שהרי בי"ד אינם מחייבים אותו לשלם, ומשום שיש להם ספק של מי החפץ ומספק אי אפשר לחייבו, וא"כ מ"ט מטילים עליו שמתא, הרי כשם שמספק אי אפשר לחייבו ממון כמו כן מספק אי אפשר להטיל שמתא, ובהכרח שאף לצד שהחפץ באמת שלו נהג שלא כדין, והוכיח מכאן הח"ח שאף בחפץ שברור לאדם שהוא שלו אסור לו לנהוג איתו אלא כפי שהיה הדין אילו היה בא לבי"ד. וא"כ הוא הדין בנידון שדן בו הח"ח שיודע שהאמת היא כדבריו, אסור לו לגרום לחבירו לנהוג שלא כפי שהיה הדין קובע אילו היו באים לבי"ד.

השמתא היא משום ההפרעה לבי"ד

אבל נראה שדין השמתא אינו נובע מכך שהאדם לא נהג כראוי כלפי שמיא, אלא מהלכות בי"ד. שהרי ביד בי"ד

להטיל שמתא על המסרב לבוא לדין, וזאת על אף שיתכן והוא צודק והחפץ הוא שלו. ומבואר בראשונים בב"ק שם שאילו היו באים לבית דין הדין היה מחייב לפסוק על החפץ הנידון כל דאליס גבר, אלא שבי"ד אינם פוסקים פסק דין זה כשאי אפשר לבצעו, ובמסירתו לגוי מונע המוסר מבי"ד לפסוק פסק דין שלדעתם צריכים לפסוק, וא"כ הרי הוא כמסרב לאפשר לבי"ד לפסוק, ודינו בשמתא. שהרי מסתבר שכשם שמטילים שמתא על המסרב לדין, כמו כן יטילו שמתא על המונע מבי"ד לפסוק, שהרי הוא כנוטל בכח מבי"ד את סמכותם, וא"כ אף ראה זו צ"ב.

להצטרף בעדות עם עד גזלן

ראיה נוספת הביא הח"ח מדין עד היודע בחבירו שהוא גזלן, שאסור לו להצטרף עמו להעיד (שבועות ל, ב), ואף שיודע בעצמו שהדבר אמת שזה חייב לזה ממון, ובית הדין ג"כ לא יעשו שלא כדין במה שיוציאו ממון ע"פ שניהם, מכל מקום כיון שהוא עצמו יודע שיש רק עד אחד בדבר זה, ועל פיו א"א להוציא ממון, והוא גורם שבי"ד יוציאו ממון כאילו יש שני עדים, אסור לעשות כן, וק"ו בנידונו שהאיש שהוא מספר לו יעשה שלא כדין להוציא ממון על פיו.

מה החילוק בין עד גזלן ש"ו עצמו מותר

להעיד ולחבירו היודע מגזלותו אסור

להצטרף עמו

ובאמת כבר תמהו הפוסקים מה הטעם שאסור לו להעיד שהרי יודע

שהדבר אמת, ובש"ך (לר, ג) כתב שהטעם הוא מפני שאם יעיד עם הגזלן הרי אף הכשר יפסל לעדות מדין "נמצא אחד מהם קרוב או פסול". ובתומים (אורים שם, א) תמה עליו מה בכך שנפסל לעדות, הרי מכל מקום ידוע לו שהענין אמת ובי"ד שיוציאו ממון על פיו יפסקו דין אמת.

ובתומים כתב מטעם אחר: "...ומכל מקום אסרה תורה, כי אין לנו לעשות תחבולות רשע וה' לא ציוה, וכך גזירת המלך ואין לנו רשות להרהר ולחפש בטעמים". והיינו שאף שידוע שהדבר אמת, מכל מקום אסרה תורה שיצא הדין על פי רשע. לכאורה התומים סותר עצמו, שהרי הכריע (אורים כה, ג) שעד שידוע בעצמו שהוא רשע ופסול לעדות ובית דין אינם יודעים מרשעו, שמותר לו להעיד בבית דין, "ומשום שפסול רשע להעיד הוא מפני שנחשד לשקר, ולא מגזירת מלך בלי טעם כמו קרובים, וא"כ הוא שידוע בנפשו שהאמת אתו למה לא יעיד". וצ"ב שמטעם זה עצמו מ"ט לא יעיד ביחד עם גזלן, כל שידוע שהוא מעיד אמת.

כמו כן, לסברת הח"ח שאסור לגרום להוציא ממון על פי עד אחד אע"פ שהדבר אמת, ודאי שאין מקום לחלק בין אם הוא עצמו העד הפסול או חבירו.

אין לחלק בין אם יודע שהגזלן ראה את העדות לאינו יודע

לכאורה היה אפשר לומר שהאיסור להעיד עם גזלן הוא רק באופן שאינו יודע אם הגזלן אכן ראה את

העדות, וכגון שהגזלן אומר שראה מחלון אחר, ובאופן זה אינו יודע שיש שני עדים. אבל מסתימת הגמ' והפוסקים לא משמע כן, ואף באופן שראה יחד עם הגזלן אסור להצטרף עמו, וכן מפורש בתומים עצמו.

האיסור הוא מחמת עצם העדות

וביישוב דברי התומים יתכן לומר בכמה אופנים. יתכן שפירוש דבריו הוא שיש איסור מחודש של "אל תשת ירך עם רשע" האוסר להעיד ביחד עם רשע, והאיסור אינו משום שהדין יפסק על פי רשע, אלא האיסור הוא עצם ההתחברות לרשע להעיד יחד עמו. דאם נאמר לא כן אלא דגדר האיסור הוא משום שנחשב שגורם שיוציאו הממון שלא כדין, לשם מה נצרך פסוק מיוחד לאיסור זה, הרי הוא נכלל באיסור עיוות הדין. לפי הסבר זה פשוט שלא שייך איסור 'אל תשת' וגו' בידוע בעצמו שהוא רשע. אולם לפי זה יתחדש שרק עם רשע אסור להעיד, אבל היודע בחבירו שהוא קרוב ובית דין אינם יודעים מקורבתו, יהיה מותר לו להעיד עמו. להסבר זה גם אין מכאן מקור לחידושו של הח"ח, שהרי אין הנידון פסק הדין, אלא עצם העדות.

כשחבירו הפסול, הרי עדותו קיימת רק משום הכשר

ובאופן אחר אפשר לבאר את דברי התומים, שיש להבדיל בין היודע בחבירו שהוא רשע, ובין היודע בעצמו שהוא רשע, כי היודע בחבירו שהוא רשע

אם נסלק עדות עצמו אין כאן גם עד אחד, ורק בגלל שהוא יודע בחבירו שדובר אמת יש כאן שני עדים, ונמצא שאין כאן שני עדים, כי כל העדות בנויה על העד הכשר בלבד, וכעין סברת הגמ' (כתובות כ"א) "דנפיק נכי ריבעא דממונא אפומיה דחד". אבל בידוע בעצמו שהוא רשע, גם אם יסלק עדות עצמו יש עד אחד מלבדו.

כשחבירו רשע אין כאן 'עד' שמעיד אמת, ובעצמו כשיודע האמת יש כאן 'עד'

עוד אפשר לבאר את דברי התומים, שהיודע בחבירו שהוא רשע, הרי כלפיו חבירו הרשע הוא עד פסול, לפי שאף אם במקרה זה ידוע לו שהעד אומר אמת אין זה בגלל שהעד בעצמותו אינו שקרן, אלא שבמקרה מסויים זה אמר העד אמת. אבל כלפי עצמו לא שייך שייחשב אדם לשקרן, שכן לו עצמו תמיד ידוע אם הוא אומר אמת או שקר, ואינו יכול להיחשב כלפי עצמו עד פסול מחשש שקר.

לפי שני הסברים אלו יש לכאורה מדין זה מקור לחידוש הח"ח, שהרי סוף סוף ידוע לו שהענין אמת, ומה איכפת לו שאין כלל עדים.

אולם נראה שאף אם הטעם שאסור להצטרף עם רשע משום שהדין נפסק על פי עד אחד, אין מקור מכאן לחידוש הח"ח, וכפי שיבואר.

פסק אמת בדרך שקר נחשב 'עוול' במשפט'

דין פשוט הוא שאם ב"ד עברו והוציאו ממון על פי עדים קרובים, אף אם

לפי האמת פסק הדין הוא אמיתי, והממון אכן שייך לתובע, מכל מקום בית הדין שלא פסקו על פי סדרי הדין שנצטוו לנהוג לפיהם, עברו על לאו של "לא תעשו עוול במשפט", שהרי בית דין מצווים שלא לקבל עדים פסולים. וא"כ לכאורה אף בנידוננו האיסור לגרום להוצאת ממון על פי עד אחד, או על פי עד פסול, אינו בכך שגורם להוצאת ממון שלא כדין, אלא האיסור הוא בהכשלת בית הדין לפעול שלא על פי סדרי הדין.

פסק אמת בדרך מוטעית אינו עוול

אולם עדיין יש לדון בדבר, כי יש להסתפק מה הדין אם בית דין קיבלו עדים פסולים בשוגג, האם נחשב שעברו עבירה בשוגג, ולכאורה מאי שנא מכל עבירה אחרת. אולם נראה לחדש, שאמנם אם בשוגג יצא פסק דין מעוות נחשב שבשוגג עיוותו את הדין, אבל אם השגגה היתה רק בדרכי הראיות ופסק הדין היה כהוגן, לא נחשב שעברו בשוגג, כיון שנהגו נכון לפי הנתונים שהיו לפנייהם. לפי ש'עוול' המתייחס רק לסדרי הדין נחשב כעוול רק אם בכוונה בית דין עיוותו את הסדר, אבל מכיון שבפועל לא 'חל' כל עוול, לפיכך בשוגג לא נחשב שעברו עבירה.

המטעה עצמו עושה 'עוול' במשפט'

אבל נראה לומר שאף אם אכן נניח שטעות בסדרי הדין אינה נחשבת לעבירה בשוגג אם אליבא דאמת עלה פסק הדין כהוגן, אולם מסתבר שהמכשיל

את בית הדין לנהוג שלא לפי סדרי הראיות שנצטוו עליהם, הרי הוא כמכשילים בעשיית עוול במשפט, שהרי באופן זה כלפי המכשיל נידון האיסור כמזיד ולא כשוגג.

באדם פרטי אין איסור להטעות בדרך
כשהפסק אמת

לפי המבואר שיסוד האיסור להעיד עם רשע בנוי על "לא תעשו עוול במשפט", הרי יש הבדל בין הגורם לבי"ד להוציא ממון שלא ע"פ עדות כשרה, ובין הגורם לאדם פרטי לעשות כן. ולפי זה, אף הכלל האומר "אע"פ שהדבר אמת אין לעשות אלא בעדות כשר" (תוס' גיטין ד, א) לא נאמר אלא כלפי בי"ד, שאין להטעות את בי"ד לפסוק שלא ע"פ עדות כשרה, אבל אין ללמוד מכלל זה לענין הכשלת אדם פרטי לנהוג שלא כפי סדרי הראיות שעליו לנהוג לפיהם. ולפי זה, אף מדין זה אין מקור לחידושו של הח"ח, וכאמור לעיל גם מהתומים הסובר שאף על אומדנא אדם רשאי לסמוך ולנהוג על פיה, מוכח שלא כדעת הח"ח. ואף לחולקים על חידושו של התומים, עדיין אפשר שסוברים שעל ידיעה ברורה אדם רשאי לסמוך, ודלא כח"ח.

האם חייב לשמוע לבי"ד כשהם טועים

השאלה השניה שהעלינו היא מה מחייב אדם לציית לפסק דין, כגון אם

ראובן תבע את שמעון לדין, והביא ראיות ששמעון חייב לו, ובי"ד אכן חייבו את שמעון ע"פ ראיות אלו, אולם שמעון בעצמו יודע שהראיות הן שקר, והוא אינו חייב כלל לראובן. ברור שאם יסרב לקיים את הדין בי"ד יכפוהו ככל סרבן. אולם השאלה היא האם שמעון חייב, כלפי עצמו וכלפי שמיא, לציית לפסק הדין כאשר הוא יודע שהדין הוא מעוות, ואם כן מה הוא מקור החיוב.

אין כאן 'ועשית ככל אשר יורוך'

דבר פשוט הוא שמצוות 'ועשית ככל אשר יורוך' — "אפילו יאמרו לך על שמאל שהוא ימין", אינה שייכת כאן, כי אינה מתייחסת אלא לפירושי התורה שפירשו בי"ד הגדול, ומחייבת לציית לבית דין אפילו אם טעו בהלכה. אבל אין דין 'ועשית ככל אשר יורוך' קיים כאשר בי"ד טעה מחמת שהעובדות או הראיות שהיו בפניו לא היו נכונות. ולא זו בלבד, אלא שאף אם פסק הדין המוטעה נובע מטעות בהלכה, הרי בי"ד שדן במקרה פרטי וטעה בו דינו בטל — בגדרי 'טעות הדיינים' — ולא נאמר במקרה כזה 'ועשית' וגו'.

ונראה עוד, שהאיסור לסרב לפסק דין מוטעה אינו יכול להיות נובע מחובה ממונית ומפרשת "לא תגזול", לפי שפסק הדין אינו משנה את המציאות, ואינו משנה את הבעלות על הממון א.

א. אמנם, יתכן שהדברים הללו אמורים רק כאשר פסק הדין הוא מוטעה, אולם כאשר פסק הדין הוא אמיתי, אפשר שבנוסף על החיוב שחייב הנתבע מחמת המציאות, אכן נוסף עליו חיוב נוסף מכח פסק הדין, ואיכ"מ.

חיובו הוא מפרשת מינוי הדיינים

ונראה לחדש שהחיוב לציית לפסק דין מוטעה הוא חיוב מפרשת מינוי בית דין. והיינו שבמצוות מינוי בי"ד, וסמכות הכפייה שנתנה התורה לבי"ד, נכללת גם החובה לציית לבי"ד, ומשום שהסירוב לפסק הדין מהווה פגיעה וערעור של סמכות בית הדין.

בינו לבין עצמו אינו חייב לקיים הפסק

נפק"מ מההנחה שהאיסור לסרב לפסק הדין נובע מפרשת בי"ד, היא באופן ששמעון יכול שלא לבצע את פסק הדין בלא ידיעת בית הדין. וכגון שיאמר לראובן שאינו רוצה לשלם לו ואם יתבענו לדין יטעון פרעתי, והוא יודע שראובן לא ירצה להתדיין שוב לפני בי"ד (אולי באופן זה פשוט שמותר), או באופן שכא לידו ממון ראובן והוא יכול להעלימו. שהרי אם החובה לציית לבית הדין היא חובה ממונית, חלה עליו חובה זו אף אם אין בי"ד יודעים אם אכן הוא מציית לפסק הדין, אולם אם החיוב נובע מכך שאין רשות לסרב לבית דין, והיא חיוב מפרשת דיינים, מסתבר שאם בי"ד והציבור אינם יודעים אם הוא מבצע את פסק הדין או לא, אין כאן כל פגיעה בסמכותם.

טעם נוסף לאיסור לסרב לפסק דין —

אסור לעשות מעשה המחשיבו לרשע

בנתייה"מ (ד, ג) כתב שהתובע חפץ מחבירו וחבירו כופר, אינו רשאי לתפוס החפץ בפני עדים, אף באופן שיוכל אח"כ להעלימו ויהיה נאמן לטעון בבי"ד שהחפץ הוא שלו במיגו דהחזרתי. ומשום דהחוטף בפני עדים, אף אם טוען שחטף את שלו, נעשה רשע ונפסל לעדות ולשבועה, כמבואר בראשונים (עיין רא"ש בסוגיית נסכא דר"א ב"ב לד, א. אמנם עיין בזה בתומים כללי מיגו אות פד שהוכיח ששיטת התוס' אינה כן, ולדעתם אין החוטף בטענת דידי חטפי נפסל כגולן, ואיכ"מ). וא"כ אף אם יטען החזרתי ישאר בפסולו, שהרי גולן שהשיב הגזילה אינו חוזר לכשרותו עד שיעשה תשובה. "והיאך יעלה על הדעת שמותר, הא כיון שמוחזק כגולן 'ארבעים בכתפיה'". והיינו שלדעת הנתייה"מ יש כאן דין מחודש, שכאשר יש לו מיגו דהחזרתי נחלק הדין, שלענין הבעלות על החפץ בי"ד יאמינו לו במיגו שהחפץ שלו, ובד בבד יפסקו עליו לענין כשרותו שהוא גולן על חפץ זה והוא רשע ופסול לעדות ולשבועה.²

לענין שאלתנו, לכאורה כיון שכתב הנתייה"מ שאסור לאדם לעשות

ב. כמו כן מצינו מחלוקת סמ"ע וש"ך (סמ"ע צ, ה; ש"ך שם, ג-ד) בענין זה של מיגו דהחזרתי לענין תקנת נגזל — דהיינו שראו עדים שנטל מבית חבירו ללא רשות כלים, ואינם יודעים אם לא נטל יותר ממה שראו, והנגזל תובע יותר ממה שראו העדים, שדינו שנאמן להישבע וליטול — ונחלקו הסמ"ע והש"ך באופן שכאשר באו לדין לא רואים את הכלים ביד הנוטל, ונאמן על הכלים שאותם ראו העדים שנטל, שהם כלים שלו ואת שלו נטל, במיגו דהחזרתי, האם קיימת באופן זה תקנת נגזל לגבי השאר. דעת הש"ך, כפי שפירשו הנתייה"מ (שם, ב) "שכיון שנאמן ששלו נטל במיגו דהחזרתי, לאו גולן הוא כלל, דנאמן במיגו, וחכמים לא קנסו רק לגולן, והיינו שמוחזק בעיני ביה"ד לגולן, משא"כ הכא כיון שנאמן במיגו דשלו נטל ולא נעשה גולן כלל,

מעשה שייראה כמעשה רשע, א"כ מטעם זה אסור גם לסרב לפסק דין אף שידוע שהאמת איתו.

ובאמת הדבר פשוט שאסור לאדם להראות רשע, ואי"צ לראיה מדברי הנתיחה"מ בזה, שהרי יש כמה וכמה דברים שחייבו חז"ל את האדם מפני החשד, או שאסרו עליו לעשות מעשים מפני החשד, וכגון שחייבו אותו להדליק נר חנוכה בפתח נוסף שיש לו במבוי אחר, שמא יבואו לחשוד בו שלא הדליק נר חנוכה, והיינו שחששו שמא יראה אותו אדם כמבטל מצוה, אע"פ שאותו אדם יודע בעצמו שקיים המצוה, ומה לו ולחשד שחושדים אותו, אעפ"כ משום "והייתם נקיים מה' ומישראל" (ואולי הטעם משום חילול ה' שנראה כמבטל מצוה) חייבו אותו לשוב ולהדליק. וק"ו בנידוננו שאסור לאדם לעשות מעשה שמחמתו יש לפסוק עליו בבית דין שהוא גזלן, אע"פ שכלבו יודע שהאמת אתו, ואין לך 'חשד' גדול מזה.

שני המעשים לחובת הציות לבי"ד נכונים

אמנם, כאמור לעיל, נראה שהאיסור לסרב לפסק דין אינו נובע רק מדין זה

של "והייתם נקיים" אלא הוא חיוב הנובע מפרשת מינוי בי"ד, ומפרשה זו עולה שאדם חייב לקבל את מרותם, כי אם החיוב הוא רק מדין "והייתם נקיים", יש לדון עד כמה אדם חייב להוציא מרכושו כדי לקיים ענין זה (ואולי אם הוא משום חילול ה' אין שיעור לדבר, וצ"ב), ואילו אם החיוב הוא מפרשת בי"ד הרי גדר החיוב הוא חובת ציות לבי"ד לכל מה שחייבוהו.

אפילו להיחשב כאינו רוצה לצאת ידי שמים אסור

בשו"ע (עה, טז) פסק שהתובע מאה מיורש, והיורש הודה בחמישים וכפר בחמישים, נשבע שכועה דאורייתא כשאר מודה במקצת. וכתב הש"ך שאם היורש פיקח יכול להיפטר מן השבועה ע"י שבמקום לכפור בחמישים יטען עליהם איני יודע, ובמקום הטוען איני יודע אין דין מתוך שאינו יכול להישבע משלם. ובתומים (שם, טו) כתב, דאם יטען איני יודע יהיה חייב לצאת ידי שמים לשלם (עיי"ש שדן בשאלה אם אף יורש הטוען איני יודע חייב לצאת ידי שמים), וא"כ עצת הש"ך אינה עצה טובה, שהרי אם יטען איני יודע ולא ישלם יהיה נחשב בעיני העולם לקל דעת שאין עליו מורא שמים.

אין הנגזל נשבע ונוטל". ואילו דעת הסמ"ע, כפי שפירשו הנתיחה"מ (שם, ג), שאף שמועיל המיגו לענין שלא יוציאו מידו הכלים שמודה שנטל, הרי לא מועיל המיגו להוציאו מתורת חשוד על השבועה — ומהטעם שכתב בס"ד שהובא לעיל — ולפיכך עדיין שם גולן עליו לענין זה שהנגזל ישבע ליטול את השאר שטוען הגולן שלא נטל. וביאור הדברים, שעד כמה שאין לו מיגו נחשב לגזלן אף על הכלים הללו, ולענין השאלה האם קיימת כאן תקנת נגזל, לענין הכלים שמכחיש אנו נוקטים שאכן גזל את הכלים שראו העדים, שהרי אף אם היה טוען על אותם כלים שראו העדים 'החזרת' עדיין היתה תקנת נגזל, שגולן אף שהחזיר את החלק שהעדים מעידים עליו, הנגזל נשבע ונוטל השאר.

מדברי התומים עולה חידוש, שלא זו בלבד שאסור לאדם להיראות כרשע, אלא שאין מן הראוי להיראות אפילו כמי שאינו יוצא ידי שמים, אע"פ שברור לו עצמו שהחוב פרוע והתובע ממנו הוא שקרן.

במקום שלא ידע אדם מכך לכאורה מותר הדברים הנ"ל אמורים באופן שנודע שהוא מסרב ואינו מקיים את

פסק הדין. ויש לדון עוד באופן שיש לנתבע אפשרות להעלים ממון של זה שתבע ממנו בשקר באופן שלא ידע אדם מכך, האם מותר לו לעשות כן נגד פסק בית הדין, ולכאורה באופן זה אין פגיעה בסמכות ביה"ד, ואף לא ייראה רשע. ולכאורה הדבר פשוט שפס"ד אינו משנה את המציאות האמיתית, ובאופן זה אכן מותר לו להעלים ממון שלדעתו הוא שלו. ועדיין צ"ב בזה.