

הרב אריאל בר-אלי

## שו"א אנפשיה חתיכה דאיסורא

### ראשי פרקים

- א. הקדמה – הסבר חדש לדין שו"א
- ב. 1. שו"א נגד עדים
2. השוואה בין הודאה לדין שו"א
3. כפיה על דין שו"א
- ג. שו"א כנגד מציאות
- ד. שו"א ללא כונה לאיסור
- ה. שו"א בטעות
- ו. סיכום

### א. הקדמה – הסבר חדש לדין שו"א

רש"י בכתובות בדף ט הגדיר את דין שו"א "אדם נאמן על עצמו לאסור לו את המותר, על פיו".

"אדם נאמן" – לשון של נאמנות, ומנגד רש"י קורא לזה "דבר המותר", אם הוא נאמן, הרי התברר שזה דבר איסורי שאלה זו תלויה בהסבר הדין של שו"א והודאת בעל דין.

האם האדם באמת נאמן על עצמו לחובתו? או שאין לנו עניין עם נאמנות ומבחינתנו הדבר מותר, אלא האדם אסר עצמו כעין נדר.

מוצאים אנו את שני החסברים הנ"ל בדברי האחרונים. קצות החושן בסימן לד השווה בין הודאת בעל דין ושו"א וביאר ששניהם נובעים מכח נאמנות שנתנה תורה לאדם לחייב עצמו. לעומתו שער המלך (פרק ט מאישות) הביא את דברי מהר"י בסאן וספר משפט צדק ולדעתם יסוד הדין נובע מפרשת נדרים.

נראה שישנו הבדל עקרוני בין השיטות, לפי הדעה ששו"א יסודו נדר אם כן לא אכפת לך בנאמנויות אחרות הסותרות את דבריו כגון עדים, שהרי האדם אוסר עצמו ללא קשר למציאות. לעומת זאת לדעה ששו"א עניינו נאמנות, אם כן יש לבדוק מה כוחה של נאמנות זו כאשר יש כח שסותר וטוען לבירור אחר, מי גובר?

הבדל נוסף, אם האדם עצמו יודע שדבריו אינם נכונים, להסבר הקצות הוא לא חייב להתנהג לפי מה שאמר על עצמו לאיסור. אמנם לדעה ששויא יסודו נדר הרי כל ענינו של נדר הוא לאסור את המותר. (יעוין בכל זה בפתי"ש יו"ד סי' א וכן ביור"ד סימן קכו סק"ז בפתי"ש).

אמנם ניתן לבאר את דין שויא על ידי הסבר אחר. יש בדין שויא, סברה: אם אדם אוסר עצמו סימן שיש פה גרעין של אמת. אין זה בירור גמור שהרי ישנם שיקולים נוספים המנחים את האדם בהודאתו. הפסוק "כי הוא זה" מלמד אותנו להתייחס להודאה בנאמנות גמורה! זו הנהגה כלפי האדם בלבד כאשר בית-דין עצמו ממשיך להחזיק את הדין, כסברה לא מבוססת. זו פסיקה חדשה של בית-דין הדנה את האדם כפי מה שהוא אמר.

לאור החסברים השונים ברצוני לבחון את דין שויא כאשר הוא מעומת עם כוח בירורי אחר.

### **1.1 שויא נגד עדים**

המאירי בקידושין סה,ב מספר על מקרה אשר בו האישה טענה שהתקדשה בפני שני עדים ולאחר זמן הם באו והכחישו אותה. הוא מביא שהיא בכל זאת אסורה היות ואדם נאמן על עצמו יותר ממאה עדים. לעומת זאת בהמשך הדברים הוא מתייחס למקרה אחר. אישה הגיעה עם שני אנשים וטענה שהם עבדיה, הם מכחישים אותה, הדין הוא שהיא אסורה להתחתן עימם היות ואסרה עצמה עליהם. (הם אינם אסורים עליה היות והיא לא נאמנת כלפיהם).

המאירי מוסיף שאם הם יביאו עדים שהם אינם עבדיה היא מותרת בהם. לפי דעה זו עדים עדיפים על דין שויא וברור שדעה זו חולקת על הדעה הקודמת.

החת"ם סופר מדייק מתוך דברי הריטב"א בכתובות ט, שעדים עדיפים על שויא. בסוגיא שם אדם טוען שמצא פתח פתוח וממילא אשתו אסורה עליו מחשש זנות (הגמרא שם מעמידה את הדין בקטנה שהתקדשה פחות משלוש שנים). הבעל לא הביא עדים על הזנות, הוא עצמו טוען ולכן אוסר רק את עצמו מדין שויא. הריטב"א שואל למה האשה שמכחישה אותו, אינה נאמנת במיגו? (מיגו שהיתה טוענת שנאנסה). מעצם השאלה ניתן לדייק שמיגו עדיף על שויא, אם כך בודאי שעדים יועילו. (ניתן לדחות את הראיה ולומר שכשיש

מיגו אנו מניחים שהוא טעה והטה, ואז אין סתירה בין דין שויא למיגו כי הטעות היא אמתלא וכפי שיבואר לקמן).

בפשטות יש לפנינו שתי דעות האם שויא חזק יותר מעדים, ואז הוא דומה להודאת בעל דין, או שעדים עדיפים בשונה מהודאת בעל דין. כנראה ששורש המחלוקת הוא האם שויא מדין נדר ואז מהני אפילו נגד עדים או שזו נאמנות של האדם על עצמו אבל היא אינה נאמנות מוחלטת שהרי כל הראיות הקיימות בטלות מול עדים (רוב, מיגו) וממילא גם הנאמנות של שויא אינה עומדת מול עדים.

### 2.3 השוואה בין הודאה לדין שויא

בעצם יש לשאול על הדין הבסיסי, הודאת בעל דין חזקה יותר מעדים. איך באמת מקבלים את דברי האדם מול עדים הרי הם הבירור החזק ביותר? האם לא למדנו פה שהודאת בעל דין יוצרת על האדם דין חדש המנותק מכללי הנאמנות הרגילים? והנה הקצות בסימן לד הביא את המקור להודאת בעל דין את הפסוק "אשר יאמר כי הוא זה". הקצות למד שיש פה גילוי על כך שהאדם נאמן לברר את הדין לחובתו. הוא נשאר בצ"ע מניין שאף נגד עדים נאמן? הרי הפסוק אינו עוסק בהודאה נגד עדים.

מתוך שאלת הקצות רואים בברור שהוא למד שדין הודאת בעל דין הוא חידוש רק בכח הנאמנות של האדם לחובתו אבל היא שייכת לשאר סוגי הנאמנות רוב, מיגו, עדים.

כפי שפתחנו, ניתן לבאר אחרת את החידוש שמלמד אותנו הפסוק. התחדש פה סוג חדש של פסיקת בית דין.<sup>1</sup> ישנה פה הנהגה של בית דין, יש לדון את האדם כפי מה שהוא אמר. אין כאן בירור שאכן הוא צודק אלא התייחסות כלפי האדם בלבד כאילו הוא דובר אמת.

אמנם הביאור לא מוכרח בפסוק אבל לאור הדינים המיוחדים שאנו רואים בדברי חז"ל:

1. עדיפות של הודאה על פני עדים.
2. ישנה דעה (מאירי מכות דף ג, בית שמואל סימן לח ס"ק לא) שהודאה לא מועילה למפרע.

---

<sup>1</sup> עיי בדברי הרב שלמה פישר שליט"א, בית ישי סי' צ (הערת עורך).

3. רעק"א בתשובה פה (השמטות) חידש שב"ד לא דן את האדם לפי מה שהוא אמר באופן מוחלט. דין שהאדם אסר עצמו בדיני העריות, בית דין מתייחס אליו כדיני האיסורים, ועד אחד נאמן!

4. הטי"ז, יו"ד סימן קסח כתב שהודאת בע"ד אינה משפיעה על תחום האיסורים: "אינו מועיל לאפקועי איסורא בשביל שקר שלו". יעויין קצוה"ח בסימן קצב סק"ג שדן לגבי חמץ אחר הפסח כאשר היתה הודאה שהוא של גוי. וכן בפת"ש חו"מ סימן ר"ג סק"ג האם מי שהודה על לולב (שלו) שהוא של חברו, האם נחשב הדבר לדין "לכם"?

לאור זאת ניתן להבין גם את הדעה שעדים עדיפים על שויה. היא סוברת שאם באים עדים שהם כח בירור הם עדיפים על ההנחה של שויה. העדים ודאי מבררים יותר מהאדם עצמו לכן דבריו הם דברי שטות ולא מתחיל דין שויה.

הדעה השניה היא שאין לנו כאן התנגשות בין שני כוחות נאמנות (כהסבר הקצות) אלא דין הנהגה המתעלם מבירור העדים. חלק מהחידוש המיוחד בהודאת בעל דין הוא שזו הנהגה עם האדם ללא התחשבות במקורות מידע נוספים. כלפיו כך חדין.

כעין דרך זו שמעתי מפי ראש הכולל הגאון הרב חגי איזירר שליט"א וכעין זה מהרב הגאון אשר וייס שליט"א והדברים רמוזים בספר תרומת הכרי סימן א וכן בדברי החזון אי"ש בב"ק סימן יח ס"ק ו (יעויין יבמות כה, בתוספות ד"ה לימא, אשר נראה מדבריו כהסבר זה).<sup>2</sup>

עדיין צריך ביאור למה ישנו הבדל בין שויה להודאת בעל דין? הודאה חזקה יותר מעדים לעומת דין שויה שנופל מול עדים?

אפשר שישנו הבדל בין ממון לאיסורים. בממון האדם בעלים גמורים ולכן הוא גורר את כל העולם אחרי דבריו, לכן גם אם עדים סותרים אותו הוא

<sup>2</sup> נראה להביא ראיה לדברים אלו מדברי הריב"ש (שפב, המובאים בב"י אבה"ע סי' לה ובקצוה"ח קכד, א) שאם שליח לקידושין טוען 'קדשתיה למשלח' והיא אומרת לא נתקדשתי, המשלח אסור בקרובותיה. הרי לנו שיש שויה כתוצאה מאמירת השליח. ובקוב"ש (כתובות אות ריב) הקשה – האם משום שמינה אותו לשליח לקדש תהא הודאתו כהודאת המשלח, ולכן ר"ל שכונת הריב"ש שבסומך על דברי העד הוי כמו ששויה בעצמו. ברור שהרב"ש לא למד ששויה ענינו נדר (שכן אף אם מינה להדיא שליח לנדור, לא מהני – כמבואר בב"י או"ח תלב, ואף אם ענינו נאמנות צ"ב כיצד תחייב אמירת השליח. אך אם יש כאן משום 'פסיקת דין' כלפי עצמו, ייתכן ואפשר 'להתחייב' כלומר לקבל על עצמו המציאות כפי דברי השליח, אף שדברי השליח עדיין לא נאמרו בשעה שמינהו לשליח. (הערת עורך)

עדיף שהרי הוא הבעלים. (וכבר מצאנו שדבר שיבידו של האדם, נאמנותו מתחזקת). לעומת זאת באיסורים, (לדעה הזו שאין כאן נדר אלא נאמנות כלפי האדם עצמו) האיסור הוא לא בבעלות האדם. רק דרך הבירור תלויה בו. האדם בעצם מנסה לברר שהוא נמצא במצב איסורי מסוים, אמנם עצם האיסור נוגע לכל ישראל. לכן הוא לא יכול לברר יותר מעדים.

כמו כן יש להעיר כי –

1. ישנה דעה שכל שויא יוצר ספק אמיתי לבית דין ולפי זה מובן למה כל העולם הוא בעל דין. (יעויין שולחן ערוך אבן העזר סימן ג סעיף א "והנבעלת לו היא ספק חללה", דברי יחזקל סימן כא).

2. ההגדרה שבאיסורים כולם נחשבים בעלי דין, מופיעה בפתחי תשובה סימן יא ס"ק יז. הוא הביא דעה שבאיסורים מקבלים עדים שלא בפני בעל דין מהסיבה שכל העולם נחשב בעל דין, לאפרושי מאיסור.<sup>3</sup>

3. בשיעורי ר' שמואל (כתובות סימן י) ביאר למה לא מועילה אמתלא בהודאת בעל דין על אף שבשויא היא מועילה. מהטעם הנ"ל שבממון הוא יותר בעלים ולכן נאמנותו מוחלטת).

גם המשנה למלך בפרק ט מאישות הלכה טו הסתפק האם שויא מול עדים מהני. (מלשונו נראה שהספק לא תלוי בשאלה מה הוא יסוד דין שויא. נראה מדבריו ששויא היא ודאי נאמנות, הספק הוא האם שויא ממש כהודאת בעל דין ולכן כוחה יותר מעדים או שהיא נאמנות חלשה מהודאה).

ההכרעה של המשל"מ היא ששויא מועיל אף נגד עדים, ראייתו מפסק הרמ"א ביורה דעה סימן א. השולחן ערוך שם פוסק שאם עדים מעידים שהבהמה נשחטה כראוי והשוחט טוען שהיא אסורה. הרמ"א פוסק במפורש: השוחט נאסר בבהמה, מדין שויא, למרות שהוכחש בעדים.

---

<sup>3</sup> כיוצ"ב מצינו דעה הסובר שבית דין אינם מגלגלים שבועה אא"כ בעל הדין תבע זאת, ואע"פ שגלגול שבועה נלמד מפרשת סוטה ושם נאמר שהכחן הוא המשביע, י"ל שכל ישראל הם בעלי דין באיסורים, ובלשון הריטב"א (קידושין כז): "דשאני סוטה דהוי איסורא וכל ישראל ערבין זה לזה ומחייבי לאפרושי מאיסורא ובעלי דבר חשיבא וכיו" (הערת עורך).

### **ב.3 כפיה על דין שויה**

בעצם צריך לשאול שאלה מקדימה, לכאורה אין נפקא מינה בכלל בדיון של המשנה למלך. הרי אם שויה מדין נדר אז ברור שדין שויה מחייב גם כאשר באים עדים וכפי שהתבאר לעיל. (המושג נדר בטעות אינו שייך אלא למקרה שאדם חזר בו מהנדר. הוא נותן אמתלא לדבריו, "כסבור הייתי..."). וכך כותב שער המלך בשם ספר משפט צדק שהטעם משום נדר "דלא בעינן מתפיס בדבר האסור אלא כשבא להתפיס אבל אם בא לאסור עצמו רשאי" ואם כן לא מועילים עדים.

אם הספק הוא לפי הדעה המסבירה את דין שויה מכח נאמנות, גם אז בעצם הדבר תלוי באדם עצמו. אם הוא יודע שהעדים משקרים עליו לנהוג איסור למרות דבריהם. אם הוא יודע שהם דוברי אמת ממילא הוא לא נאסר. נמצא שאין נפק"מ בעדים.

התשובה היא, שבית דין עצמו צריך להחליט האם נוצר פה דין שויה.

לא מיבעיא לדעת הגר"א (אבן העזר סימן ג ס"ק יא) שבית דין מעניש את העובר על דין שויה. בית דין מלקים אדם שעבר על דברי עצמו. אבל אם יבואו עדים ויעידו שהוא משקר לא נעניש אותו.

אף לדעה שבית דין אינו יכול להעניש על שויה (משנה למלך פרק כ מאיסורי ביאה הלכה יג). בכל זאת ישנה נפקא מינה בעצם ההוראה. בית דין צריך להורות לכלל הציבור איך לנהוג עם האדם לאור האיסור שהחיל על עצמו. אם באו עדים אז אין פה איסור שויה ומותר לנהוג עם האדם בהתר גמור ולא לחשוש שמכשילים אותו. (יעויין שב שמעתתא ש"ו פרק יא). המחלוקת שהוזכרה לגבי כח הענישה של בית דין את מי שעובר על דין שויה, משקפת את הדיון שבו אנו עוסקים. בית דין מפרידים בין האדם עצמו לבין היחס של בית הדין אליו – הם לא מענישים!

שויה אינו "בירור" אוביקטיבי וממילא אינו בתחום אחריות הענישה של בית-דין.

### **ג. שויה כנגד מציאות**

בתשובות הנודע ביהודה מהדו"ת סי' מג, כתב כדבר פשוט שאין אפשרות ליצור שויה נגד המציאות, אדם שנמצא ביום שני אינו יכול להגיד "היום שבת" ולהיאסר במלאכות שבת. גם אם הוא נשאר בדיבורו נאמר לו "אין בדברך כלום". הנוב"י סבר ששויה יסודו נאמנות ונגד מציאות אדם לא

נאמן. נראה שהדברים קשורים לתוס' ביבמות פח אשר כתבו "בדבר הנראה וידוע לכל, לא אומרים תרי כמאה". כאשר בא ההרוג ברגליו, לא מתחשבים בעדים שמעדים שהוא לא מת.

ובנתיבות בסימן טו כתב על פי דברי התוס' "בדבר שהוא אומד לכל העולם אין זה בגדר עדות". הנוב"י מקשה על הביאור ששויא מדין נדר למה באמת לא נאסור אדם ביום שני אם זה נדרו. ניתן לומר שדיבור כזה אינו אלא פיטומי מילי וניכר לכל שדבריו אינם כלום לכן הם דברים בטלים. בדברי רעק"א בבא קמא יב רואים שגם כאשר ישנה מניעה דינית אין דין הודאה. מצד אחד אדם יכול להודות שיש לו קרקע גם אם מוחזקים אנו שאין לו קרקע, ואז להקנות אגבה מטלטלים.

אבל אם אדם יודה על נכסים העתידים ליפול לו בירושה שם של פלוני, אין בדבריו כלום. (לרבנן הסוברים שאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם אי אפשר להודות על דבר שלא בא לעולם.)

ביאור הדבר – כאשר עדים מעידים שהאדם משקר בהודאתו אין בכך פגם, כי מציאותית הדברים יכולים היו להיות אמת ואת העדים אנו לא מקבלים. אבל כאשר באופן מוחלט אי אפשר להקנות דבר שלא בא לעולם, אז האדם מחוייב לזה ואין לו יכולת להמציא תורה חדשה גם כאשר כל הדין הוא כלפיו.

#### **צריד ביאור מה נקרא "מציאות"?**

הבאנו את הכרעת המשנה למלך שעדים אינם מועילים מול שויא, אם כן למדנו שעדות אינה מספיקה להיחשב "מציאות". האם כשמוחזק לנו שההודאה היא שקרית האם יש כאן בירור חזק יותר מעדות? האם זה בגדר אגב קרקה? תוספות (בב"ב מד, ב וכן בכתובות נד, ב) דנו איך אדם כותב הרשאה כאשר מוחזק לנו שאין לו קרקע. הרי בשטר כתוב שהוא מקנה אגב הקרקע שלו למורשה את המטלטלים. תוספות תירץ שהודאת בעל דיין מועילה אף שאנו "יודעים שאין לו". מהתוספות בב"ב משמע שלמדו את הדבר מסוגיית הגמרא בב"ב קמט לגבי איסור גיורא שהודה שנכסיו שייכים למרי בר רחל למרות שכולם יודעים שזה שקר. אי אפשר לבאר מדין קניין אודיתא שהרי פה לא הקנה לחברו את הקרקע אלא את המטלטלים, לכן הכח היחיד שיכול להועיל זו הודאתו. (כל זה בניגוד לדברי הקצות בסימן מ שסוגיא זו היא המקור לקניין אודיתא).

ניתן היה לומר שכאשר מוחזק לנו במציאות שאין לאדם קרקע לא תועיל הודאתו. (כפי שהנוב"י למד שישנה הגבלה לנאמנות האדם בדבר המפורסם לכל, כך נאמר כלפי האדם העומד לפנינו שאצלו אין זה יכול להיות). ובאמת החוות יאיר בתשובה קצד השיג על התוספות וזה לשונו "איך שיך בדבר שהוא ידוע במציאות שאינו, שיועיל הודאתו?".

והנה השולחן ערוך בסימן קיג סעיף ב כתב "אף על פי שאין אנו יודעים לו קרקע, הודאת בעל דין כמאה עדים לחובתו". הסמ"ע דייק מלשונו שאם מוחזקים אנו שאין לו קרקע, לא מהני.

לכאורה הוא פוסק כדברי החוות יאיר נגד התוספות. אמנם הסמ"ע ממשיך שם שאם העדים שאלו אותו במפורש האם יש לו קרקע והוא מתעקש שיש לו אז מהני. אנו מניחים שיש לו קרקע ואין אנו יודעים ממנה. משמע שללא ההנחה הזו וכגון שישנה הודאה שברור שהיא שקרית לא מהני. וזה נגד דברי התוספות הנ"ל.

אפשר שגם הש"ך סובר כך. בחו"מ סימן ס ס"ק לב התייחס הש"ך למצב שישנו שטר חוב. המלוה מודה שהמעות אשר נתנו בהלוואה הם בעצם היו של אדם אחר. האדם האחר רוצה לגבות מהלוה את החוב על בסיס ההודאה של המלוה. מדובר שיש למלוה מיגו וממילא אין בעיה של חב לאחריו. הש"ך כותב שאם מוחזקים אנו במעות שניתנו ללוה שהם של המלוה, לא תועיל הודאתו. משמע שהודאה לא מועילה כאשר מוחזק לנו הפוך. (יעויין שם בנתיבות שכך ביאר את דברי הש"ך).

לפי הדעות הללו שכאשר מוחזק לנו נגד ההודאה של האדם אנו מבטלים דבריו, נאלץ לדחוק ולומר שעדות אינה בירור גמור (כ"כ אמרי בינה חו"מ הלכות עדות, סימן ב) ולכן ניתן להודות נגד עדים או להתעלם מהם ולא לקבל אותם כמבואר לעיל. הרמב"ם כתב בהלכות יסודי התורה שקבלת עדים היא גזרת הכתוב, אם כן עדות חלשה יותר ממצב שמוחק לכולם. וצ"ע.

#### **האם כשישנה אומדנא המבוססת על סברא נחשב הדבר לב 'מציאות'?**

לכאורה הדברים מפורשים בדברי הרא"ש ביבמות בדף כה,ב הרא"ש דן שם למה אין שויה כאשר האשה אומרת לבעלה טמאה אני לך, לפי המשנה אחרונה בנדרים צ. וזה לשונו "לפי שראו חכמים קלקול הדורות שנתנו הנשים עיניהם באחר ורוב האומרות כן משקרות, לכך נראה להם להתירם".



נשאלת השאלה מה בכך שהנשים משקרות הרי האשה נאמנת מדין שׁוּיָא. (הקרבן נתנאל עמד על כך שם ונתייחס לדבריו בהמשך).

בפשטות נראה מהר"ש שכאשר ישנו אומדן כללי של חז"ל לא יועיל שׁוּיָא כנגדו, וכך כתב להדיא המאירי בקידושין סה.ב. נצטרך לומר שאומדן זה חזק מעדים. וכן כתב החתם סופר שאם אדם מאמין לאשתו שזינתה אבל הוא לא יודע את האומדן שאמרו חז"ל שהאומרת כך נותנת עינה באחר, הוא לא נאסר. (אבן העזר סימן קט"ו פת"ש ס"ק כה).<sup>4</sup>

יש להביא ראיה מהגמרא ביבמות קיח.ב הגמרא דנה האם ניתן לזכות גט לאשה במקום יבם. צדדי הספק: האם זו זכות לה שתהיה מגורשת ולא תיפול ליבום, היות והיא שונאת את היבם. או דווקא היא אוהבת את היבם ומעוניינת ליפול ליבום, וממילא אינה חפצה בגט.

הגמרא מביאה ראיה מאשת איש שהלכה למדינת הים ובאה ואומרת שמת בעלה וניתן לי בן, המשנה אומרת שהדין הוא שהיא חייבת בחליצה ולא יבום. רש"י מבאר – אם היינו מניחים שיבמה שונאת את היבם היינו צריכים להתעלם מדבריה ולהתיר אותה ליבום. היינו אומרים שכל דבריה על כך שנולד לה בן נובעים מכך 'שהיא רוצה להפטר מייבום'. והנה האשה אמרה בפרוש שהיא אסורה על היבם, אם כן יש פה שׁוּיָא וכיצד נתעלם מדבריה?

רואים שכאשר יש אומדנא כללית היא גוברת. (התוספות במקום עמדו על כך). וכעין זה יש גם בגמרא בכתובות כג.ב הגמרא דנה על שתי שביות אשר עד מעיד שהם לא נטמאו. אחת מהשביות מכחישה את העד וטוענת ששתיים נטמאו. הדין הוא שזאת שאמרה – כן אסורה על כהן מדין שׁוּיָא אנפשיה. הגמרא מוסיפה שיש פה חידוש כי יכול להיות שבאמת הם לא נטמאו והאשה האוסרת רק רצתה להקניט את חברתה על דרך "תמות נפשי עם פלשתים", ואז היינו צריכים להתיר את שתייהן, קמ"ל, שבכל זאת האשה שאסרה עצמה אסורה לכהן מדין שׁוּיָא. גם כאן ההוא אמינא היא שלמרות שהאשה אסרה עצמה על היבם, בכל זאת נתיר אותה בגלל האומדן הכללי של תמות נפשי עם פלשתים.

<sup>4</sup> אף בפד"ר ז' עמ' 288 הובאו דברי חת"ס אלו, ביחס למי שאינו יודע ההשלכות של דבריו. אמנם יש להעיר על הנכתב בפנים וכן על דברי הפד"ר, שטענת החת"ס היתה שהוא לא היה מאמין לה אילו היה יודע/זוכר את דברי חז"ל שחשדו שמא עיניה נתנה לאחר, ולכן אין שׁוּיָא. אין המכוון לאי ידיעת ההשלכות אלא לכך שחשדו מצידו היה תלוי בדבריה. כלומר חידושו של החת"ס אינו מחייבו לקבל שאם לנו יש אומדן מסויים כנגד האוסר עצמו, הוא אכן לא ייאסר (הערת עורך).

ניתן לדחות את הראיות הנ"ל, לבאר שהגמרא מתכוונת שהנשים באמת חוזרות בהם מדבריהם ואז יש לדון מדין אמתלא. האם יש לה הסבר לדבריה הראשונים וכן חידשה הגמרא שאם היא שונאת את היבם יש להניח שלכן שיקרה. וכן בגלל הסיבה "תמות נפשי עם פלשתים" היא שיקרה. (כעין זה כתב בפירוש הים של שלמה שם). הרב איזירר שליט"א ביאר את דברי הרא"ש בכיוון אחר לגמרי וממילא לא ניתן ללמוד מדבריו כלום לעניין שויה. הוא ביאר שדברי הרא"ש הם רק כהשלמה לפירוש התוספות בנדרים. הר"ן וחתוס' שם ביארו למה אין בעיה של שויה באומרת טמאה אני לך, משום שבטעם גדול ניתן לחכמים כח לעקור דבר מהתורה בקום עשה. הרא"ש רק בא לומר מה הוא הטעם שעליו התבססו חז"ל כאשר עקרו את הדין משום שרוב הותומרות כן משקרות.

#### ד. שויה ללא כונה לאיסור

בספר קרבן נתנאל ביאר את דברי הרא"ש שם וזה לשונו:

מכיוון דמשקרות לא שייך למימר שוויתה נפשא חתיכה דאיסורא  
דחיא מעולם לא נתכוונה לאוסרה על בעלה, כי אם רוצה להפקיע  
עצמה מבעלה

ביאור דבריו אנו מניחים כי מראש האשה לא התכוונה לאסור עצמה, היא רק רצתה להפקיע עצמה מיד בעלה. למדנו מדבריו שאם אדם אומר לשון אוסרת אבל כוונתו אינה לאיסור, אין דין שויה.

הדברים מתיישבים עם הצד שמבאר את דין שויה מכח נדר, כאשר חסרה כוונת איסור לא שייך לדבר על נדר גם אם הוציא בפיו. חלב של הנדר הוא הרצון לאסור עצמו אלא שישנו דין שצריך להוציא בפיו אבל אם לא גמר בלבו אין בנדריו כלום. הקצות הביא בסימן פ סק"ב את דברי שו"ת שב יעקב שדן בהודאת בעל דין וכן שויה כאשר האדם לא התכוון לאסור או לחייב את עצמו. בתשובה הנ"ל הוא פוסק שאין בהודאתו כלום. הקצות נחלק עליו וטען שהודעת בעל דין היא מדין נאמנות ולא נדר ולכן נאמן גם ללא כוונה לחייב עצמו. הקצות בהמשך משווה את דין שויה להודאת בעל דין.

יוצא שדברי הקרבן נתנאל תלויים בשאלה מכת מה פועל דין שויה.

אמנם לפי מה שנתבאר לעיל יש לומר שאף אם שויה אינו נדר צריך שיהיה כונה לאיסור כדי שנאלץ לנחוג כלפיו באיסור. ניתן לומר שכל חידוש התורה הוא רק במקום שיש את הבסיס של הסברה שהזכרה. כאן שהאדם לא

התכון לאסור עצמו חסר בסברה וממילא לא יאסר. (יש להאריך בדין טענו חיטים והודה לו בשעורים, פטור אף מדמי שעורים. לפי מה שביאר שם השו"ע שיש פה הודאה מצד התובע על אף שלא התכוון בכך. יעויין נתיבות המשפט סימן פח סק"ג).

מקור נוסף שדנים בו על חסרון כונה לאיסור הוא השגתו של רעק"א על המשנה בכתובות כב "האשה שאמרה אשת איש הייתי וגרושה אני נאמנת שהפה שאסר הוא הפה שהתיר". הקשה רעק"א למה צריך לנימוק של הפה שאסר הרי מעולם לא אסרה עצמה שהרי סיימה מיד תוך כדי דיבור גרושה אני. ובקוב"ש בכתובות שם העיר שכל דברי רעק"א מבוססים על ההבנה ששויה אינו נאמנות אלא נדר, אבל אם יש פה נאמנות שלה יותר ממאה עדים או נחשב הדבר שבאו עדים על כך שהיא אשת איש, לכן רק מכח הפה שאסר היא נאמנת.

באמת רעק"א פתח את דבריו בכך שאין האמירה שלה נאמנות ועדות לב"ד שהרי "אנן אמרינן שאינו אמת אלא שויה אנפשה". ניתן לומר שרעק"א למד כהסבר לעיל, לכן לא שייך להגיד שהתברר שהיא אשת איש. לדרך זו לא מקבלים את דברי האדם כבירור אלא מנהיגים אותו לפי דבריו וכאן היא לא אסרה עצמה בכלום.

#### ה. שויה בטעות

הגמרא בכתובות כב אומרת שניתן לאדם לחזור בו מדיבור שיש בו שויה על ידי נתינת אמתלא.

כל זה כאשר האדם חוזר בו ומבאר את דבריו הראשונים וממילא הם בטלים. נראה שישנם מקרים שאף אם האדם לא חזר בו בית דין מניח שהוא טעה וממילא זה עצמו האמתלא ויתבטל דין שויה.

לעיל דנו על כך שאף אם מוכח שהאדם משקר בכל זאת דבריו קיימים.

נראה שישנו הבדל בין שקר מוכח לטעות, (הטענה "שקרתי" אינה אמתלא טובה, שהרי מראש, הודאת בעל דין ושויה נותנות עדיפות לכח הנאמנות של האדם על פני הידוע לבית דין. לכן הוצרכנו לדון מכח סברת התוספות ביבמות "דבר הנגלה לכל" עדיף אפילו על עדים.

אבל במקרה והאדם טועה אין דיון על מדת הנאמנות שלו אלא על איבחון המציאות על ידו, ולכן קל יותר לרוקן מתוכן את דיבורו ע"י טעות.

ניתן להוכיח את הדברים מתוך סוגיית הגמרא בכתובות דף ט סוגיית פתח פתוח. רבי אלעזר מחדש שהאומר פתח פתוח נאמן לאוסרה עליו שמא זינתה תחתיו.

הגמרא שואלת מהו החידוש הרי למדנו כבר בקידושין סה,ב "האומר לאשה קדשתך נאסר בקרובותיה" מדין שויה.

תירוץ הגמרא התם קים ליה אבל בפתח פתוח לא קים ליה. פשט הגמרא שאם לא קים ליה הוא לא יאסר. אם כן חידושו של רבי אלעזר שכן קים ליה (כן מדויק שם בדברי התוספות). לפי זה יוצא שאף אם האדם יאמר דיבור שיאסר עצמו, אם בית דין ידע שהוא טועה לא יאסר.

והנה הגמרא לקמן בדף י אומרת שבחור לא בקי בפתח פתוח. כתב שם הרשב"א שכל זה לענין ממון להפסידה כתובתה חזקה אין אדם טורח בסעודה ומפסידה. בחור אינו יכול להפסידה כתובתה היות ואינו בקי. אבל לענין איסור אנחנו מקבלים את דבריו לחובתו והוא נאסר. לכאורה רואים מהרשב"א הפוך ממה שכתבנו שאף שהאדם טועה לענין האיסור נאסר. וכן כתב בשיטה בדף ט שהחידוש בדברי רבי אלעזר הוא שאף שבחור אינו בקי נאסר.

אמנם ניתן לדייק בדברי הרשב"א שהטעם שמחמירין עם הבחור לענין האיסור זה רק משום שאנו חוששים שהוא כן בקי ורק בגלל זה הוא נאסר. אם היינו משוכנעים שהוא טועה לא היה נאסר אבל כאשר בחור טוען בוודאות שמצא פתח פתוח ישנו צד שהוא כן בקי ובזה סגי לאסור עצמו.

וכן צריך לבאר את דברי רש"י בדף ט שביאר את הסוגיא של פתח פתוח בבחור, והרי לא קים ליה? אלא לענין איסור חוששים שמא קים ליה. וכן יש לבאר את דברי הרא"ה המובאים בשיטה שם.

מקור נוסף לביטול שויה בגלל טעות זה דברי רש"י בתחילת הסוגיא שם. האומר פתח פתוח מצאתי, מוסיף רש"י וטענת דמים אין לו. יש שפירשו כוונתו שאם ישנה טענת דמים פשיטא שנאמן ומה בא לחדש רבי אלעזר. אמנם הר"ן למד אחרת הוא פירש את כוונת רש"י שאם ישנו דם הוא לא נאסר.

ביאור הדברים שכאשר נמצא דם ישנה ראיה לכך שהאדם טעה באבחנה או שהיטה. לדעה זו אל אף שהאדם לא חוזר בו אנו מכריעים כך על פי האומדן של הדם.

הר"ן עצמו חולק וסובר שאין בדם ראייה היות והוא יכול להיות דם צדדים. נראה מהר"ן שהוא מקבל את העיקרון שאם היינו משוכנעים בטעות היינו מבטלים את איסור שויא. הר"ן טוען שהיות ובבסיס האדם נאמן על עצמו והוא טוען שהוא כן בקי אם כן צריך כמה שיותר ליישב דבריו ולכן נתלה את הדם במציאות לא שכיחה כדי לא לסתור את השויא.

ניתן לדמות את זה לחקירת העדים בתחילה מנסים למצוא סתירות אבל לאחר שהעדים נחקרו אז מנסים ליישב את דבריהם וליישב את הסתירות בניהם. וכן בנאמנות של מיגו אם ישנה עדות סותרת, מנסים ליישב את דברי האדם כך שלא יסתור את העדים (כן משמע בב"ב לא).

מחלוקת הראשונים בין הר"ן ורש"י היא רק עד כמה אנו מיישבים את המציאות עם דברי האדם כדי שלא נאלץ לתלות בהם טעות. אבל כאשר הטעות ברורה ודאי שדבריו בטלים. וכן מוכח בהמשך הסוגיא רבן גמליאל שואל את האדם האם הוא היטה? לכאורה מה איכפת לך בתשובתו הוא כבר נאסר? אלא הכונה שאם לא יענה בבירור שלא הטה נתלה בטעות.

#### ו. סיכום

א. שויא מועיל נגד עדים אבל לא נגד מציאות.

ב. ישנה מחלוקת ראשונים, האם כאשר מוחזק לנו להיפך, האם אמרינן שויא?

ג. כאשר אין כונה לאסור, לדעת הקצות נאסר ולדעת השב יעקב אינו נאסר.

ד. להסבר ששויא זו הנהגה עם האדם באופן אישי, אפשר שלא נאסר.

ה. כאשר מוכח שהשויא יסודה בטעות, אין בדבריו כלום.

לסיום כדאי להביא את דברי הרב פיינשטיין בשו"ת אגרות משה אהע"ז ג סימן ל:

אם אמר הבעל שמאמין לאשתו (שזינתה) מסברתו בעלמא (ואז צריך להאסר עליו מדין שויה) אין נאמנותו כלום אף אם יאמר שיש לו רגליים לדבר, יש לבית דין לחקור בדבר מה ראה בה ואם אין טעם לנאמנות שלו מצד מה שראה, היא מותרת לבעלה.

וכן בשו"ת ציץ אליעזר חלק טז סימן מב:

שויה נקרא רק היכא שהבעל מבסס את איסורו על בסיס של זנות ואז חסר לזה רק הנאמנות עפ"י ההלכה... ומעשים שבכל יום שעבור איזה סטיה מצד האשה נגד רצונו של הבעל (טוען שזינתה) ובית דין לא מתחשב בכך לאסור. (יעוין שם, שחברי בית הדין חלקו והניחו שאכן יש שויה).

למדנו עד כמה חשוב לברר את גדר שויה, שהרי רק כחוט השערה בין איסור להיתר.