

## עדים זוממים

### הרב זלמן נחמיה גולדברג שליט"א

(בתוספת הערותיהם והארותיהם של הרב דורון אלון והרב אריה כץ)

#### א. פתיחה

הגמרא במסכת סנהדרין (דף כ"ז.) מביאה מחלוקת אמוראים בשאלה מאימתי עד שהוזם נפסל לעדות:

איתמר עד זומם: אביי אמר: למפרע הוא נפסל, ורבא אמר: מיכן ולהבא הוא נפסל.

הגמרא ממשיכה ומבארת מהי סברתו של כל אחד:

אביי אמר: למפרע הוא נפסל, מעידנא דאסהיד רשע הוא, והתורה אמרה (שמות כ"ג): "אל תשת ידך עם רשע" - אל תשת רשע עד. רבא אמר: מיכן ולהבא הוא נפסל; עד זומם חידוש הוא: מאי חזית דסמכת אהני? סמוך אהני! אין לך בו אלא משעת חידושו ואילך.

כלומר, אביי סובר, שהיות וההזמה מוכיחה שהעד העיד עדות שקר, ממילא הוא נפסל משעה שהעיד את העדות עליה הוזם, וכל העדויות שהעיד לאחר מכן פסולות.

לעומתו, סובר רבא, שהיות וכל הפסול של עד זומם הוא חידוש, שכן אין סיבה להאמין לעדים השניים יותר מהעדים הראשונים, אנו פוסלים אותם לעדות אך ורק משעה שהוזמו.

#### ב. הסבר א: פלגינן דיבורא

לכאורה שיטתו של רבא אינה מובנת, שכן ממה נפשך, אם העד העיד עדות שקר, עליו להיות פסול משעה שהעיד, ואילו אם העיד אמת – אין הוא אמור להיפסל כלל?

ויש לומר, שאנו עושים "פלגינן דיבורא", כלומר מחלקים את הדברים לשניים, ונבאר הדברים:

הגמרא במסכת סנהדרין (דף ט.) מביאה מחלוקת בין רב יוסף לרבא בשאלה האם ניתן לקבל את עדותו של אדם האומר: "פלוגי רבעני לרצוני", ולהרוג את הרובע בצירוף עד אחר, שכן אם נאמין לדבריו, הרי שהוא עצמו חטא, וממילא הוא פסול לעדות. מחדש רבא, שאנו מחלקים את דיבורו לשניים: אנו מאמינים לו במה שהוא אומר שפלוגי רבע, אך איננו מאמינים לו במה שהוא אומר שרבע אותו עצמו, שכן "אין אדם משים עצמו רשע". עולה מכך שניתן להאמין לחלק מהעדות, אף שלחלק אחר לא ניתן להאמין.

בכל זאת, הדברים שונים מסוגיית עד זומם, שכן ב"פלוגי רבעני" מדובר על כך שמאמינים לחלק מהעדות ולחלק לא, ואילו בעד זומם אנו מאמינים לכל דברי המזימים, אלא שאנו מאמינים רק לפסול את העד הזומם מכאן ולהבא ולא למפרע.

אך מצאנו גם סוג כזה של נאמנות חלקית, הנקרא בפי האחרונים<sup>1</sup> "פלגינן נאמנותא", ומשמעותו שאנו מאמינים לכל העדות לעניין אחד, ולא מאמינים כלל לעניין אחר. המקור לכך הוא המשנה במסכת יבמות (דף קט"ז.), האומרת שאישה שאמרה שמת בעלה נאמנת, ויכולה להינשא וליטול את כתובתה, אך אין היורשים יורדים לנחלה על פי עדות זו, כלומר אנו מאמינים לעדותה לעניין הנישואין והכתובה, אך אין אנו מאמינים לעדותה לעניין הירושה.

כך גם בדין עד זומם, סובר רבא שמאמינים למזימים לעניין מכאן ולהבא, אך לא מאמינים להם למפרע.

ונראה לומר, שאביי גם כן מודה לרבא שעד זומם הוא חידוש ו"אין לך בו אלא חידושו", אלא שלדעתו לא ניתן לעשות "פלגינן דיבורא" באופן שמאמינים לעדות מכאן ולהבא ולא למפרע, וזוהי נקודת המחלוקת ביניהם.

מצאנו מחלוקת אמוראים דומה במסכת בבא בתרא (דף קל"ד.), שם נחלקו רב מארי ורב זביד, האם בעל שאומר גירשתי את אשתי, נאמן מכאן ולהבא, שכן בידו לגרשה, או שמכיוון שאינו נאמן למפרע, לא ניתן להאמין לו גם להבא. הגמרא שם אומרת,

<sup>1</sup> עיין לדוגמה ב"קובץ הערות" סימן כ"א ס"ק א', ועיין שם שגם מי שסובר שלא אומרים "פלגינן דיבורא", מודה שאומרים "פלגינן נאמנותא".

שהמחלוקת ביניהם אם אומרים "פלגינן דיבורא" במקרה זה, תלויה בשאלה האם אומרים "פלגינן דיבורא" בגוף אחד<sup>2</sup>, או שניתן לחלק את הנאמנות דווקא כלפי אנשים שונים, ונראה שבכך נחלקו גם אב"י ורבא בסוגיית עד זומם.

### ג. הסבר ב: חידוש או סברא.

בספר "דורש לציון" לבעל ה"נודע ביהודה" מעלה בנו של המחבר (נספח לדרוש השלושה עשר ד"ה "והנה הטור") אפשרות אחרת להסביר את מחלוקתם של אב"י ורבא, והיא שדווקא לדעת רבא פסול עדים זוממים הוא חידוש, אך לדעת אב"י שהלכה כמותו<sup>3</sup>, אין בפסול עדים זוממים חידוש, ולכן הם נפסלים גם למפרע משעה שהעידו.

המקור לדבריו הוא הטור (סימן ל"ח) המסביר את סיבת הפסול של עדים זוממים:

ומה יש בין הכחשה להזמה? הכחשה אינה בגוף העדים, אלא שמכחישין אותן, שאלו אומרים פלוני לזה מפלוני, ואלו אומרים יודעין אנו שלא לזה כי היינו אצלו כל היום וראינו שלא לזה. והזמה בגוף העדים, שאומר באותו שעה שאתם אומרים שלזה הייתם עמנו: ומפני זה האחרונים נאמנין, כיון שמעידין על גופן של העדים, והוי כאלו העידו עליהן שהרגו הנפש או שחללו שבת, והן אינן נאמנין על עצמן לומר לא עשינו כך וכך.

החילוק בין הכחשה להזמה הוא שהכחשה היא ויכוח על העובדות, ובוזא אין כת אחת נאמנת יותר מהכת שנייה, שכן אין סיבה להאמין לאחרונים יותר מאשר לראשונים<sup>4</sup>. לעומת זאת בהזמה העדות אינה על העובדה, אלא על גוף העדים שהם שקרנים, כיוון שהיו במקום אחר, וזה דומה לשניים שהעידו על שניים אחרים שעשו עבירה, שאין הם יכולים לומר שלא עשו, כיוון שאין אדם נאמן להעיד על עצמו.

מסביר ה"דורש לציון"<sup>5</sup>, שבניגוד להסבר הגמרא בדברי רבא שהפסול של עד זומם הוא חידוש, אב"י הסובר שעד זומם נפסל למפרע, סובר שיש סברא לפסול עד זומם על פי מה שכתב הטור.

אלא שמדברי הרמב"ם (הל' עדות פרק י"ח הל' ג') נראה, שהפסול של עד זומם להלכה הוא מכוח גזירת הכתוב ולא מכוח סברא:

וזה שהאמינה תורה עדות האחרונים על העדים הראשונים גזירת הכתוב הוא.

ולכאורה קשה, הרי רבא הוא שאומר שעד זומם זה חידוש, ואילו הלכה כאב"י שעד זומם למפרע הוא נפסל, ואם כן אין בו חידוש<sup>6</sup>.

לכן טוען ה"דורש לציון", שאין דברי הרמב"ם שמדובר בגזירת הכתוב מוסבים על ההלכה הקודמת, בה כותב הרמב"ם מהם ההבדלים בין הזמה להכחשה, אלא על המשך הלכה ג', בה כותב הרמב"ם:

אפילו היו העדים הראשונים מאה, ובאו שנים והזימום, ואמרו להם אנו מעידים שאתם המאה כולכם עמנו הייתם ביום פלוני במקום פלוני, הרי אלו נענשין על פיהם, שהשנים כמאה ומאה כשנים.

כלומר החידוש אינו בעצם נאמנותם של האחרונים, אלא בכך שהם נאמנים אפילו אם הם פחות מהעדים הראשונים.

<sup>2</sup> הוא הבעל, שמאמינים לו לעניין להבא, אך לא לעניין למפרע.

<sup>3</sup> כפי שהגמרא שם מציינת, וזהו אחד מששת המקומות בהם הלכה כאב"י.

<sup>4</sup> הרמ"א בתחילת סימן ל"ח מעיר, שגם בזמן הזה שאין מענישים את העדים הזוממים יש נפקא מינא בין הכחשה להזמה, והוא שעדים שהוזמו נפסלים לעדות, ואילו עדים שהוכחשו כשרים לעדות. בשאלה מדוע שניים שמכחישים שניים אחרים אינם נפסלים מספק שכן מעמידים אותם על חזקת כשרות, ואילו כאשר שני עדים המעידים על משהו שהוא פסול ומולם מעידים שניים אחרים שהוא כשר, אין מעמידים על חזקת כשרות והוא נפסל מספק.

<sup>5</sup> ומקור דבריו הוא ה"לחם משנה" על הרמב"ם הל' עדות פרק י"ח הל' ב'.

<sup>6</sup> עיין ב"כסף משנה" על הרמב"ם (שם) שמקשה גם הוא את אותה קושיא, ומתירן שאב"י רק חולק על דברי רבא במה שאמר שעד זומם נפסל למפרע, אך אינו חולק במה שאמר שעד זומם הוא חידוש, אך ה"דורש לציון" ממאן לקבל את דבריו, מכיוון שהגמרא תלתא במפורש את דברי רבא שעד זומם נפסל רק להבא בכך שעד זומם הוא חידוש, ואם כן אב"י סובר שנפסל למפרע, מוכרח לומר שאין כאן חידוש.

אלא שהסבר זה קשה, מכיוון שאם הפסול של עד זומם אינו חידוש, מדוע העובדה ששניים יכולים לפסול מאה מהווה חידוש, הרי בעדות על עבירה אין בדבר כזה כל חידוש, שאם שניים מעידים על מאה שעשו עבירה, בודאי שהם נאמנים ואותם מאה נפסלים לעדות?

לכן נראה יותר לומר, שבאמת לדעת הרמב"ם לכולי עלמא הפסול של עד זומם נובע מכוח גזירת הכתוב<sup>7</sup>, והם נחלקו בדין שראינו לעיל, אם אומרים "פלגינן דיבורא" באדם אחד.

ואמנם על דברי הטור קשה, מכיוון שאם הפסול של עדים זוממים הינו סברא פשוטה, מדוע לפי רבא יש כאן חידוש?

ויש לומר, שקודם שהתורה חידשה לנו את דין ההזמה, האומר שעדים שהוזמו נענשים, היינו מגדירים את אמירת המזימים "עימנו הייתם" כהכחשה שמתייחסת לעובדה ולא לגוף העדים, אך לאחר שהתורה חידשה שאמירה זו מתייחסת לגוף העדים ולא לעובדה, ולכן הם נענשים, אנו מבינים שהסיבה שאנו מאמינים לאחרונים ולא לראשונים, היא מפני שעל גופם אין לראשונים נאמנות. ואם כן, ללא חידוש התורה לא היינו יודעים זאת, וגם לטור עד זומם הוא חידוש.

על פי זה יתכן, שגם לדעת הטור מחלוקתם של אביי ורבא תלויה בשאלה האם אומרים "פלגינן דיבורא" במקרה זה, וכהסבר הראשון.

#### ד. קושיא על הטור: אדם יכול להשתמש בעדות עצמו?

הטור השווה עדות על עדים זוממים לעדות על שניים שעברו עבירה, שבשני המקרים השניים שהעידו עליהם אינם נאמנים להכחיש את המעידים, שכן אין אדם נאמן להעיד על עצמו. אלא שלכאורה אין המקרים הללו דומים, מכיוון שבפסול עבירה לא הייתה עדות קודמת, וכדי להכחיש את המעידים צריכים השניים שנפסלו להעיד עכשיו על כשרותם, וכאמור לעיל אדם אינו נאמן להעיד לטובת עצמו. לעומת זאת, עדים שהוזמו כבר העידו קודם שהם היו במקום אחר ממה שמעידים עליהם, ובשעה שהעידו את עדותם לא עשו זאת לטובת עצמם ולא היו נוגעים בדבר. אדם אמנם אינו נאמן להעיד לטובת עצמו, אך הוא יכול להשתמש לטובתו בעדות שהעיד בשעה שלא היה נוגע בדבר.

הוכחה לכך ניתן להביא מדברי השולחן ערוך (סימן ל"ז סעיף ז):

המוכר שטר חוב לאחד מהחתומים בו, שפיר דמי.

כלומר אדם יכול למכור שטר חוב לאחד מעדי ההלוואה החתומים בשטר, אף על פי שיצא מכך, שאותו קונה יגבה את החוב על סמך החתימה שלו על השטר, וזאת משום שבשעה שחתם על ההלוואה לא היה נוגע בדבר, ומוכח מכאן שאדם יכול להשתמש בעדות עצמו לטובת עצמו, אם בשעה שהעיד היה נאמן בה. ממילא קשה על הטור מדוע בעדים זוממים לא נאמר כך, שבשעת עדותם לא היו נוגעים, ואם כן הסיבה שהעדים שהוזמו נאמנים לפוסלם היא מכוח גזירת הכתוב ולא מכוח סברא<sup>8</sup>?

ניתן ליישב את דברי הטור, שדווקא במקרה של עד שקנה שטר חוב שהוא חתום עליו הוא יהיה נאמן, משום שאף עכשיו העדות אינה על עצמו, אלא על ההלוואה שנעשתה על ידי מוכר השטר, ואף שהוא נהנה מכך, שכן הוא זה שגובה את השטר בפועל, סוף כל סוף לא על עצמו הוא מעיד. לעומת זאת, בעדים שהוזמו אנו רוצים להשתמש בעדות שהעידו על עצמם, כלומר שהיו במקום שעליו העידו הם, ולא במקום שעליו העידו המזימים, ואת זה לא ניתן לעשות, גם אם בשעת עדותם לא היו נוגעים בדבר.

#### ה. דוגמאות נוספות לשימוש בעדות לטובת עצמו.

1. במשנה במסכת יבמות (דף כ"ה.) מובא, שאדם לא יכול להשתמש בעדות עצמו כדי לישא אישה:

המביא גט ממדינת הים, ואמר בפני נכתב ובפני נחתם - לא ישא את אשתו; מת, הרגתיו, הרגנוהו - לא ישא את אשתו.

אך הגמרא בהמשך (שם:) אומרת שדין זה נכון רק בעד אחד, אך בשני עדים הדין הוא:

<sup>7</sup> וכדברי ה"כסף משנה".

<sup>8</sup> הקושיא מתחזקת עוד יותר מעצם העובדה שמקורו של השולחן ערוך הוא הטור עצמו בסימן ס"ו.

עדים החתומים על שדה מקח ועל גט אשה - לא חשו חכמים לדבר זה.

ומסביר רש"י (שם ד"ה "לא חשו"):

לומר לא יקחו שוב שדה זו מן הלוקח, וכן העד של גט לא ישא את האשה.

ובהמשך פוסקת הגמרא (ס) שגם בעד אחד האיסור הוא רק לכתחילה משום חשד (ובשני עדים אין חשד שגם השני העיד שקר לטובתו), אך בדיעבד אם כבר נשא את האישה שהעיד עליה לא יוציא, ואם כן אנו רואים שאין פסול של עדות על עצמו באדם שמשתמש לטובת עצמו בעדות שהעיד כאשר לא הייתה לו תועלת בדבר.

2. אף במקרה ההפוך, של עדים שהעידו על אישה שנתקדשה, ולאחר מכן בא עליה אחד מהם, כותב ה"נימוקי יוסף" על מסכת בבא בתרא (דף ל. מדפי הרי"ף ד"ה "הרי ג' עדויות"):

ראובן העיד על אישה אחת שהיא אשת איש, ואחר כך בא עליה הוא או אחיו, הרי זה נהרג עמה, ונמצא מת בעדות עצמו.

ואם כן, אנו רואים שלא רק שאדם יכול להשתמש בעדותו לטובת עצמו, אלא הוא אף נהרג על סמך עדות עצמו.<sup>9</sup>

3. השולחן ערוך (סימן כ"ח סעיף ג') דן במקרה בו יש עד אחד היודע שיהודי חייב לגוי:

אם עובד כוכבים תובע לישראל, ויש ישראל יודע עדות לעובד כוכבים נגד ישראל, ואין עד אלא הוא, והעובד כוכבים תובעו שיעיד לו, במקום שדיני העובדי כוכבים לחייב ממון ע"פ עד אחד, אסור להעיד לו; ואם העיד, משמתין אותו.

הסיבה לכך שחל עליו איסור להעיד, ויש עליו נידוי אם עשה כן, היא מכיוון שבעדותו גרם העד להוצאת ממון מהיהודי על פי עד אחד, כאשר על פי דין תורה נדרשים שני עדים על מנת להוציא ממון.

אף על פי כן, מוסיף הרמ"א (ס):

הגה: אבל אינו חייב לשלם, דיכול לומר: אמת העדתי.

"נתיבות המשפט" (שם ס"ק ד') דן במקרה בו אותו ישראל שנתחייב על פי העד תובע את העד שישבע לו שהעיד אמת, כיוון שהוא הזיקו:

והנה אם רוצה להשביעו להעד, וטוען עליו ששקר העיד והזיקו, נראה דאינו יכול להשביעו, כמו שאינו יכול להשביע כל שני עדים...

זאת אומרת שאין אפשרות להשביע עד בטענה שהעיד שקר והזיקו ממון, אף על פי שזו תביעה כספית לכל דבר שעליה נשבעים היסת, שכן אם העד יודה ששקר, הוא מחויב לשלם את הנזק שגרמה עדותו, כמפורש בשולחן ערוך סימן כ"ט סעיף ב'.

ויש לומר, שהסיבה שלא ניתן להשביע עדים היא שמול תביעתו יש את עדותם שאמרו אמת, ואף על פי שאין אדם נאמן להעיד על עצמו, אדם יכול להשתמש לטובת עצמו בעדות שהעיד כאשר לא היה נוגע, וכפי שראינו לעיל<sup>10</sup>.

**ה. לישנא נוספת: רבא חושש לפסידא דלקוחות.**

הגמרא בסנהדרין (ס), אשר דנה במחלוקתם של אביי ורבא מביאה הסבר נוסף לדעתו של רבא:

איכא דאמרי, רבא נמי כאביי סבירא ליה, ומאי טעם קאמר מכאן ולהבא - משום פסידא דלקוחות.

<sup>9</sup> וראה ב"ישועות ישראל" (סימן ל"ג חה"מ ס"ק ג') שמחלק בין מקרה בו העיד ואחר כך בא הקרוב שנהרג, לבין מקרה בו העיד לאחר שהקרוב בא עליה שנתקדשה קודם, ואף על פי שהקרוב אינו נהרג, מקבלים עדותם לכל העולם.

<sup>10</sup> נראה שעל פי החילוק שחילק רבינו בדעת הטור, בין עדים זוממים שנחשב שהעידו על עצמם, לבין עדות על שטר חוב שנחשבת כעדות על אחר שניתן להשתמש בה לטובת עצמו, יחלוק הטור על דברי "נתיבות המשפט", שכן דין זה לכאורה דומה לעדים זוממים, שהרי טוענים על העד שהעיד שקר.

כלומר, היות וקודם שהזימו את העדים לא היה ידוע הפסול שלהם, אנו חוששים להפסדם של מי שקנו קרקעות והחתימו את העדים הללו, ולכן לדעת רבא, העדים נפסלים רק משעה שהעידו עליהם ונודע פסולם.

והנה, אם הצדדים מודים שהייתה מכירה, וכל הבעיה היא רק מצד שהקניין נעשה בשטר עליו חתומים העדים הזוממים, ואם נפסול אותם למפרע תתבטל המכירה, מובן מדוע יש לחשוש להפסד הלקוחות. אך במקרה בו ישנה הכחשה בין המוכר לקונה אם היה מכר או לא, מה שייך הפסד הלקוחות, הרי המוכר טוען שהעדים שקרנים, והוא עלול להפסיד?

וניתן להסביר את זה, אם נאמר שהסיבה שהתורה פסלה רשע לעדות אינה משום שיש לנו סברא מוכרחת לומר שהוא משקר, שכן העובדה שאדם שיקר פעם אחת אינה מוכיחה לנו שהוא ישקר תמיד, אלא שהתורה אמרה לנו שרשע חשוד לשקר, ומסברא חיצונית לא היינו יודעים זאת, ולכן כל עוד לא פסלה אותם התורה, אנו עדיין חוששים להפסד הלקוחות, שכן התורה לא אמרה שהוא בודאי משקר, אלא רק שהוא פסול משום שיש חשש שישקר<sup>11</sup>

## ו. סיכום

נחלקו אביי ורבא האם עד שהזימו אותו נפסל לעדות למפרע משעה שהעיד, או רק משעה שהזימו אותו.

לפי הלישנא הראשונה בגמרא, הסיבה שנפסל לעדות רק משעת ההזמה היא שפסולו של עד זומם הוא חידוש שנובע מכוח גזירת הכתוב, ואין לך בו אלא חידוש, שהוא משעת ההזמה ואילך.

ניתן להסביר לפי זה את המחלוקת בין אביי ורבא בשני אופנים:

א. גם אביי מודה שעד זומם הוא חידוש, אך לדעתו לא עושים "פליגין דיבורא" בגוף אחד, ואם הוא נפסל מכאן ולהבא, ממילא הוא מוכרח להיפסל למפרע. לעומתו, לדעת רבא עושים "פליגין דיבורא" גם בגוף אחד. על פי הדברים הללו מובנים דברי הרמב"ם שעד זומם נפסל מכוח גזירת הכתוב, שכן כולם מודים בזה.

ב. לדעת ה"דורש לציון", זהו גוף מחלוקתם של אביי ורבא, אם עד זומם הוא חידוש או סברא, כפי דברי הטור האומר שהסברא שהעדים האחרונים נאמנים יותר מהראשונים היא שהם באים להעיד על גופם של העדים, והראשונים לא יכולים להכחישם, שאין אדם נאמן להעיד על עצמו, וכפי שיבואו עדים ויעידו על שניים שעברו עבירה.

על פי הסבר זה יש לומר שהרמב"ם שכתב שיש חידוש בעדים זוממים, אף על פי שהלכה כאביי שעד זומם נפסל למפרע, התכוון לומר שהחידוש הוא רק בכך שהשניים האחרונים יכולים לפסול אפילו מאה.

לפי דברי הטור עולה שלא רק שאין אדם נאמן להעיד על עצמו, אלא שהוא גם אינו יכול להשתמש לטובת עצמו בעדות שהעיד על מישהו אחר, אף אם בשעת העדות לא הייתה לו תועלת בדבר, זאת בניגוד למספר מקומות בהם מצאנו שאדם יכול להשתמש במקרה כזה בעדות עצמו:

א. מי שחתום על שטר חוב יכול לקנות את השטר מהמלווה.

ב. עדים שהעידו על אישה שנתגרשה יכול אחד מהם לשאת אותה, ורק במקרה בו כל הנאמנות היא על פי עד אחד (כגון בעדות מיתה), משום חשד לא ישאנה לכתחילה.

ג. עדים שהעידו על אישה שנתקדשה, ולאחר מכן בא עליה אחד מהם, נהרג.

<sup>11</sup> כוונת דברי רבינו אינה לומר שרשע פסול לעדות רק מכוח גזירת הכתוב ואינו חשוד לשקר, שכן דווקא ברשע דאינו של חסם, בו נחלקו אביי ורבא אם הוא כשר או פסול, ישנה מחלוקת אם הוא חשוד לשקר או פסול רק מכוח גזירת הכתוב, עיין ב"קצות החושן" סימן מ"ו ס"ק י"ז וב"נתיבות המשפט" שם ס"ק י"ד. אלא שכוונת רבינו היא שלולא גילתה לנו התורה, לא היינו אומרים שהוא שקרן, אך לאחר שהתורה פסלה היא גם לימדה אותנו שקיים חשש כזה (ראה לכך נפקא מינא בגמרא בבא בתרא דף קנ"ט. המחלוקת בין פסול רשע שחשוד לשקר, לבין פסול קרובים שאינם חשודים לשקר), ונראה, שדברי רבינו מבוססים על "קצות החושן" (סי' צ"ב ס"ק א') המסביר את סברת התוספות (בבא קמא דף ק"ח. ד"ה "ותרי כפילי") שחידשו, שמי שנשבע לשקר, פסול להישבע להבא רק מדרבנן, וזה לשונו (של "קצות החושן"): "ונראה, דהא דכתבו דחשוד על השבועה לא מיפסל, היינו שעבר כבר על השבועה וכיוצא בזה, שנפסל על ידו, ולא מיפסל לשבועה אחרת, דאפשר השתא חזר לכשרותו, ודווקא גבי עדות הוא דחדית רחמנא: 'אל תשת רשע עד', אלא מצי אתברר שעשה תשובה, אבל לשבועה לא כתיב, ורשע נמי משיעין אותו דאפשר עשה תשובה".

ולכן יש לחלק בין שימוש בעדות שאדם העיד לטובת מישהו אחר שניתן לעשות, לבין שימוש בחלק העדות בו הוא מעיד על עצמו שאינו שקרן.

לדעת "נתיבות המשפט" לא ניתן להשביע עדים שחייבו ממון בעדותם, בטענה שהעידו שקר.

לפי הלישנא השנייה בגמרא, הסיבה שלדעת רבא אין פוסלים את העדויות שהעיד העד עד שעת הזמתו היא הפסד הלקוחות שהחתימו אותו כעד בשטרי מכירה. מכך שאנו חוששים להפסד הלקוחות ולא אומרים שהעד שיקר בחתימתו ולא היה כלל מכר, עולה שלולא דברי התורה שפוסלת רשע לעדות, לא היינו יודעים שרשע חשוד לשקר, ולכן כל עוד התורה לא פסלה אותו איננו חוששים לכך.