

# מסכת מכות

## פרק ניצד העדים

דף כב, עדים זוממים - מפתח להבנת מושג עדות

### הקדמה

כתוב בתורה: "כי יקום עד חמש באיש לענות בו סרה. ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני ד' לפני הכהנים והשופטים אשר יהיו בימים ההם. ודרשו השופטים היטב והנה עד שקר העד שקר ענה באחיו. ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו וביערת הרע מקרבך"<sup>(1)</sup>.

המשנה<sup>(2)</sup> מסבירה, שעדים זוממים הם עדים שהעידו כנגד אדם שעשה מעשה בזמן מסוים כשבגינו הוא ראוי לקבל עונש, ולאחר מכן הוכח על ידי שני עדים אחרים שאותם עדים היו במקום אחר באותה עת שעליהם הם העידו שנעשה המעשה, וממילא לא יכלו להעיד על המעשה שנעשה. אותם עדים נענשים בעונש שרצו להטיל על הנידון. אם הם רצו לחייבו מיתה, הם נהרגים, אם הם רצו לחייבו מלקות הם לוקים, ואם הם רצו לחייבו ממון הם משלמים.

הרבה דינים נאמרו בעדים זוממים שלכאורה קשה להבינם, וכן בגמרא יש כמה סוגיות עמומות שיש צורך להסבירן.

דרך העיון בדין עדים זוממים נשתדל להבין את משמעותה של העדות במערכת המשפט.

נחלק את דברינו לשלושה נושאים:

(א) חלות דין עדים זוממים.

(ב) ארבעה דינים מיוחדים של עדים זוממים.

(ג) דין עדות שאי אתה יכול להזימה.

חלות דין עדים זוממים

הגמרא מחדשת שדין עדים זוממין מתקיים רק כשהעדים נפסלו בין פסק הדין

(1) דברים יט, טדי"ט.

(2) ברך ה, א.

לבין ביצועו: מחד "אין העדים זוממין נהרגין עד שיגמר הדין"<sup>3</sup>, ומאידך אם "הרגו אין נהרגין"<sup>4</sup>, ואין עונשים את העדים מיתה אם בוצע כבר פסק הדין, ונהרג הנאשם.

יש לשאול על כך שתי שאלות:

א) לפי רש"י<sup>5</sup> נלמד אמנם הדין השני מהפסוק "כאשר זמם": "כאשר זמם" ולא כאשר עשה, "אולם יש צורך להבין את ההגיון העומד מאחורי דין זה, שהרי לכאורה אין זה הגיוני לענוש את מי שרק זמם לעשות את העבירה ולא ביצע אותה, ואילו את מי שגם ביצע אותה לא לענוש.

ב) הגמרא<sup>6</sup> אומרת, שעדים זוממין "רחמנא קרייה מעשה, דכתיב 'ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו'", ולכאורה אין זה מובן, שהרי הגמרא אצלנו מדגישה שארבה, "כאשר זמם" כתיב, ולא כאשר עשה.

ארבעה דינים מיוחדים של עדים זוממים

המשנה והגמרא בתחילת המסכת מביאות ארבעה מקרים שבהם אין מענישים

את העדים הזוממים כאשר 'זממו לעשות':

1. אינם נעשים בני גרושה או בני חלוצה, אם העידו על כהן שהוא חלל,

שנאמר 'ועשיתם לו כאשר זמם' — לו, ולא לזרעו;

2. אין גולים לערי מקלט, אם העידו על יהודי שהרג בשוגג, שנאמר "הוא ינוס

אל אחת הערים"<sup>7</sup> — הוא, ולא זוממין;

3. אינם משלמים כופר, אם העידו על יהודי ששורו נגח והרג אדם פעם רביעית

וחייבוהו תשלומי כופר, משום דקסברי כופרא כפרה, והני לאו בני כפרה נינהו.

4. אינם נמכרים בעבד עברי, אם העידו על אדם שאין בידו לשלם שהוא גנב,

שנאמר "ונמכר בגנבתו"<sup>8</sup> — בגנבתו, ולא בזממו;

יש לשאול על דינים אלו כמה שאלות:

א) ארבע דרשות אלו צריכות ביאור. איזה רעיון מגלים לנו הפסוקים, שיסביר

את המיוחד בדינים אלו, שאין מתקיים בהם הדין הרגיל, שמענישים את העדים כפי

שזממו לעשות.

ב) הגמרא<sup>9</sup> לומדת שבארבעת המקרים הללו העדים נענשים במלקות מן הפסוקים

3) מכות ה,ב.

4) מכות ה,ב.

5) בדף ב,ב, ד"ה ומה.

6) בבא קמה דף ה,א.

7) דברים יט, ה.

8) שמות כב, ב.

9) בדף ב,ב.

"והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע. והיה אם בן הכות הרשע" וגו'<sup>10</sup>, ולכאורה אין זה מובן היכן רמוז בפסוקים הללו דלוקין רק כשאין אפשרות לקיים את דין "כאשר זמם"?

ג) יש להבין את דברי הרמב"ם<sup>11</sup>, שלא הזכיר את הדין של משנתנו, דאין נעשים בני גרושה, ולא את הדין דאין נמכרים, אלא כתב רק דלוקים.

ד) אין זה מובן כיצד ניתן בכלל לקיים את דין ההזמה בעדים שהעידו על כהן שהוא בן גרושה או בן חלוצה? הרי ראינו שעדים זוממים נענשים רק אם הם הזמו בין פסק הדין לביצועו, שנאמר "כאשר זמם" ולא כאשר עשה", ואילו כאן הרי מיד כשהעידו העדים על פסלותו, הוא נחשב כבר כחלל, ואם כן כיצד הם לוקים?

ה) הגמרא לומדת שבעדים שהעידו על כהן שהוא בן גרושה או בן חלוצה אין מתקיים דין "כאשר זמם", מפני שכתוב "ועשיתם לו כאשר זמם" – לו, ולא לזרעו", ושואלת הגמרא: "ולפיסלוהו לדידיה ולא ליפסלו לזרעיה", ומתרצת הגמרא "בעינין 'כאשר זמם לעשות' וליכא", ולכאורה קשה, מדוע הגמרא אומרת שאי אפשר לקיים בהם דין "כאשר זמם"? הרי הם רצו לפסול גם אותו וגם את זרעו, והדין נותן שהם – שעשו את העבירה – יפסלו תחת כולם. כמו שמי שהעידו על אב ובנו שרצחו ונמצאו זוממים שנהרגים על העוול שרצו לגרום לאב ולבן.

ו) התוספות<sup>12</sup> הקשו, מדוע עדים זוממים שהעידו על אדם שהוא מצרי שני, אינם נידונים להיות מצרי שני? הרי זרעו של מצרי שני כשר לבוא בקהל. ועיין בגיליון הש"ס' שדחה את תשובתם של תוספות. וצריך להבין טעמו של דבר.

ז) הראשונים נתחבטו בשאלה מדוע אין מחייבים את העדים הזוממין שהעידו על כהן שהוא בן גרושה, לשלם את ההפסד של אי אכילת התרומה?<sup>13</sup> ויש צורך להבין זאת. ועי' בריטב"א ותירוצו דחוק.

ח) הגמרא אומרת לגבי עדים זוממים שרצו לחייב כופר, שהם אינם משלמים את הכופר, מכיון ש"כופרא כפרה", ופירש רש"י: "שלא הרג שורם אדם". והקושיא ידועה, דהרי אין לממון צבע מיוחד, שנוכל להבדיל בין ממון של 'כופר' לשאר ממון, ומכיון שסוף כל סוף ממון רצו להפסידו, ממון יפסידו, ומה לי אם הוא בעד היוזק או בעד כופר? ועוד, דהלא האמת היא שהם שיקרו, ושורו של הנידון לא הרג, ואם כן אליבא דאמת הם לא רצו להפסידו 'כופר', אלא 'ממון'.

10) דברים כה, א"ב.

11) בהלכות עדות פרק כ, הלכה ח.

12) בד"ה בעינין כאשר זמם.

13) ראה רמב"ן ד"ה כיצד, ריטב"א ד"ה מעידנו, ומאירי ד"ה ויש מפרשים בשהעידו.

דין עדות שאתה יכול להזימה

ט) הגמרא<sup>14</sup> אומרת שאין עדות כשרה אלא אם כן היא עדות שאתה יכול להזימה. והתוספות במכות<sup>15</sup> שואלים, שאם כן היו צריכות להפסל כל העדויות הנוגעות לארבעת המקרים החריגים המובאים במשנה ובגמרא אצלנו, שבהם אין מענישים את העדים כאשר זממו לעשות. ותירצו התוספות בתירוץ השני, דכשאי אפשר לקיים הזמה בשום צד, אין צריכים עדות שאתה יכול להזימה. וצריך להבין את הסברא שבכך. הלא לפי ההגיון הפשוט הדין שצריך עדות שאתה יכול להזימה, הוא מפני שרק אז העדים חוששים להעיד עדות שקר מפני העונש הצפוי להם, ולכן לא מובן מה הטעם שנבדיל בין עדות לעדות.

י) ה'נודע ביהודה'<sup>16</sup> הקשה, דכשאמרו עדים 'זינתה אשתו', לאסרה עליו, הא הוה עדות שאי אתה יכול להזימה, שהרי אם הווינו, אין אוסרים את נשותיהם עליהם. ותירץ, שכמו שדורשים "לו" – ולא לזרעו", כך דורשים "לו" – ולא לאשתו", וכמו שבארבעת הדינים המובאים לעיל אין צריך שתהיה זו עדות שאתה יכול להזימה, כך הוא הדין גם בעדות לאסור אשה על בעלה. ועיין בהגהות בעל ה'שוואל ומשיב'<sup>17</sup> שדחה את תירוץ ה'נודע ביהודה'. אלא שגם התירוץ שלו אינו מובן. ויש להבין מדוע אמנם עדותם מתקבלת על אף שהיא עדות שאי אתה יכול להזימה.

ונראה להלן שבהבנה עמוקה של דין עדים זוממין תפתרנה כל השאלות הללו.

### חלות דין עדים זוממים

ההבדל בין נאמנותו של עד אחד לנאמנותם של שני עדים  
הבדל עצום ועקרוני יש בין עדותו של עד אחד לעדותם של שני עדים: עדותו של עד אחד, זוהי אכן ראייה טובה בהחלט. אין אנו חושדים באדם שאין לו נגיעה שישקר ויעיד עדות שקר, אלא אנו מקבלים את עדותו כראיה טובה ונאמנה. מפני זה נקבע הדין, שעד אחד – וגם אשה – נאמן באיסורים, אפילו לומר לאשה שבעלה מת, ואין הוא חשוד לשקר. ובן נח אף מתחייב מיתה על פי עדותו של עד אחד. שכן עדותו של עד אחד מתקבלת כמהינמא, ומספיקה לדון ולחייב.  
אלא שעם כל זה, זוהי רק ראייה של תשעים ותשע אחוז, ולא של מאה אחוז, שהרי סוף כל סוף ישנה אפשרות שהוא ישקר. ומכיון שהתורה רצתה לתת לעם

14) בסהרין דף מא,א.

15) דף בא, ד"ה מעידין אנו באיש פלוני שהוא בן גרושה.

16) מהדורא קמא, אבן העזר, סימן עב, ד"ה והנה ריש מס' מכות [עמוד ע, במהדורת מכון ירושלים].

17) הנדפסות בסוף הספר, בדף קעב, מהדורת ירושלים תש"ך, ובלקוטי הערות, סימן יב, עמוד תסא, מהדורת מכון ירושלים.

היהודי אפשרות לדון על פי האמת המוחלטת, על כן היא חידשה דין של שני עדים: "על פי שני עדים... יקום דבר"<sup>18</sup>. כל התורה כולה בנויה על הדין ועל האמת<sup>19</sup>, וכדי לאפשר דין אמת לאמיתו, חידשה התורה ויצרה הלכה, ש"על פי שני עדים... יקום דבר". התורה נתנה לכל שני עדים המעידים בפני בית דין כח לקיים ולהחזיק את הדבר לאמת מוחלטת, ועל ידם יפסוק בית הדין את דינו, שיהיה דין צדק מוחלט, להצדיק את הצדיק, ולחייב את החייב.

עדותם של שני עדים אינה רק ראייה יותר חזקה, שהרי סוף כל סוף שני עדים הם רק פעמיים עד אחד, ואם במציאות אין זה נמנע שעד אחד ישקר, אין זה נמנע שגם שני עדים ישקרו. אלא עדותם של שני עדים המעידים בפני בית דין, זוהי אמת צרופה, כאילו התורה משעבדת את עצמה לאמיתתה של עדותם. כך יצרה התורה בשביל עם ישראל אפשרות לדון על פי ראייה מוחלטת. "מגיד דבריו ליעקב חקיו ומשפטיו לישראל לא עשה כן לכל גוי" וכו'<sup>20</sup>. כמו שחידשה התורה בישראל דין של שתיית מים המאירים כדי לברר את ענין טומאת האשה החשודה שמעלה בבעלה, כך יצרה התורה בישראל דין של שני עדים כדי לברר כל ספק. זהו דין המיוסד על התערבותה של התורה. התורה ערבה להוצאת דין אמת לאמיתו, כי "אלהים נצב בעדת א-ל בקרב אלהים ישפוט"<sup>21</sup>, ועל כן היא קבעה שעל פי שני עדים יקום דבר.

#### חומרת עבירת עדות שקר

לפי זה מובן, שעדותם של שני עדים קיימת, ומחילה את פסק הדין, אפילו אם מדובר בעדות שקר. אם שני עדים העידו עדות שקר, ובעקבות עדותם נגמר דינו של הנחשד למיתה או למלקות, הרי הם הפכו בפועל את הזכאי לחיוב. זו אינה רק עדות שקר, דיבור, אלא זהו מעשה ממש, שכן הם הפכו את הזכאי לחייב. זוהי כוונת הגמרא בכבא קמא<sup>22</sup>, שעדים זוממין, "רחמנא קרייה מעשה", כי בעצם עדותם הם כבר הפכו את הצדיק לחייב, גם אם העונש עדיין לא ניתן לו. ונראה לי שזוהי המחלוקת<sup>23</sup> בין החכמים והצדוקים בענין עדים זוממים. המחלוקת היא בעצם ההגדרה של דין ההזמה. לפי הצדוקים, העונש של העדים הזוממים הוא על ההיזק שעשו, בין שהיה זה היזק בגוף, בממון, או במיתה, והם נענשים מדה כנגד מדה, "נפש בנפש, עין בעין, שן בשן, יד ביד, רגל ברגל"<sup>24</sup>.

18 דברים יט, טו.

19 ראה אבות, פרק א, משנה יח.

20 תהלים קמז, יט-כ.

21 תהלים פב, א.

22 דף ה,א.

23 המובאת במשנה בדף ה,ב.

24 דברים יט, כא.

ולפי זה מובן, שלשיטתם בעינן דוקא "כאשר עשה", שהרי העונש הוא ההיזק שגרמו. וגם החכמים מודים לכך שאי אפשר להעניש אדם רק על רצונו לגרום עול לחברו, דהרי אפילו אם נתכוון אדם להרוג את זה והרג את זה, הוא פטור, לזה משום שלא הרגו, ולזה משום שלא כיון אליו. ואם בכל זה אמרה התורה "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו", הרי מוכח מכאן שבעצם פסיקת הדין הם עשו מעשה כנגד הנידון. כוונת התורה היא להעניש אותם על עצם יצירת פסק הדין המעוות, ועל שגרמו לכך שחברם ידון למיתה או למלקות, מכיון שבעצם פסיקת הדין הזאת הם הפכו את הנידון מזכאי לחייב.

ואם ח"ו ינצלו אנשים שקרנים את הכח הזה שנתנה להם התורה להעיד, ויעידו עדות שקר, אזי ערבה התורה שעוד לפני הוצאת הדין למעשה יבואו עדים אחרים אמיתיים להזים אותם. זוהי הסיבה שאנו מאמינים לעדים האחרונים, כי אנו רואים בהם שלוחי דרחמנא.

ולכן אמרה התורה: "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות" וגו'<sup>25</sup>. זהו עונשם של העדים הזוממים, שאותו פסק דין שהם גרמו לחברם, ייהפך נגדם. הדין הוא, שעדות של שני עדים, אין שום אפשרות למחוק, אלא רק מהפכים אותה נגד עצמם. "על פי שני עדים... יקום דבר"<sup>26</sup> — הם הקימו פסק דין שאין אפשרות לבטלו, ולכן באמת "יקום דבר", רק שהופכים את פסק הדין נגד העדים הזוממים עצמם, כאילו הם עשו את מה שהעידו על חברם, ועל כן הם מתחייבים באותו פסק דין שביט הדין פסק שיתחייב חברם.

ובזה מובנת ההלכה הקיימת בדין עדים זוממים: מצד אחד "אין העדים זוממין נהרגין עד שיגמר הדין"<sup>27</sup>. דבר זה הוא פשוט, כי הלא כל חיובם של העדים הזוממים הוא מחמת שנגמר הדין על פיהם. ומצד שני, אם "הרגו אין נהרגין"<sup>28</sup>, וכפי שביאר רש"י<sup>29</sup>: "דכתיב 'כאשר זמם' — ולא כאשר עשה". כי אין אפשרות לדון אותם על פסק הדין המעוות שגרמו אלא רק לפני שהנידון נהרג, שכן לאחר שהוא נהרג צריכים לדונם לא על 'פסק הדין' שגרמו, אלא על הרציחה שגרמו. אלא שאז זהו דין אחר, דין עדים שגרמו למיתת אדם, ובדין זה הם פטורים ממיתה מפני שאין ממיתים על גרמת רציחה. נמצאנו למדים שלפי התורה יש להעניש באופן יותר חמור על עבירה של עיוות הדין והמשפט באמצעות עדות שקר, מאשר על עבירה של רצח בגרמא, וכמו שכתוב "והנשאים ישמעו ויראו ולא יוסיפו לעשות עוד כדבר הרע הזה בקרבך"<sup>30</sup>.

(25) דברים יט, יט.

(26) דברים יט, טו.

(27) דף ה,ב.

(28) שם.

(29) בדף ב,ב, ד"ה ומה.

(30) דברים יט, כ.

ועל פי זה אפשר לבאר שני דינים הנוהגים בעדות:

◇ "תרי כמאה"<sup>31</sup>. אין אנו מאמינים לשני עדים על סמך אומדנא שכלית שמסתמא לא שקרו, שהרי אם כן לא היה זה בירור של מאה אחוז, וממה נפשך, אם אין אנו מאמינים לעד אחד מפני שהוא חשוד לשקר, גם לשני עדים לא היה מקום להאמין, שהרי גם שנים אינם אלא תרי גברי יחידים, ויכולים להיות שניהם שקרנים. אלא צריך להבין, ששני עדים אינם תרי גברי, כי אם עדות החלטית. כך גזרה התורה, ששני אנשים המעידים יוצרים עדות, ו"יקום דבר". אין אנו סומכים על ריבוי ההגדות, אלא אדרבה על רכוז ההגדות לעדות אחת, ו"כל מקום שנאמר 'עד' הרי כאן שנים"<sup>32</sup>. וממילא מה לי תרי מה לי מאה, הרי הכל הוא עדות אחת.

◇ "נמצא אחד מהן קרוב או פסול עדותן בטלה" וכו'<sup>33</sup>. הסיבה לכך היא, שכל המאה כחד חשיבי, ומכיון שנתבטל מקצתו, איתרע הבנין.

ארבעה דינים מיוחדים של עדים זוממים

נשתדל עתה לבאר את ארבעת הדינים היוצאים מן הכלל שבהם אין מתקיים דין "כאשר זמם".

עדות של נאמנות ועדות של חיוב

צריך לדעת שישנם שני גדרי עדות. יש הבדל מהותי בין עדות של 'נאמנות', שזה בית הדין רק קובע שכך היא המציאות, לבין עדות של 'חיוב', שבה בית הדין מחייב על פי העדות.

לכן באיסורים, שבהם בית הדין אינו מחייב שום אדם, אלא רק קובע מהי המציאות, עד אחד נאמן, כי גם לעד אחד יש נאמנות. וכן הוא הדין בעד אחד שמעיד לאשה שבעלה מת. כי באלה יש רק קביעת מציאות. אמנם כדי ליצור חיוב, אמרה התורה "לא יקום עד אחד באיש לכל עון" וגו'<sup>34</sup>. הכח ליצור חיוב של ממון, מלקות או מיתה, ניתן רק לשני עדים, שעדותם נחשבת כאמת מוחלטת. [ומפני זה דרשינן<sup>35</sup>: "אבל קם הוא לשבועה", כי עצם השבועה אינה חיוב]<sup>36</sup>.

(31) שבועות מב,א.

(32) סנהדרין ל,א.

(33) דף ה,ב.

(34) דברים יט, טו.

(35) בכתובות פז ע"ב.

(36) ובוזה אפשר לבאר את הדין המובא בקידושין (בדף סה,ב), שלקידושין ולגירושין צריכים שני עדים, אפילו כששניהם — הבעל והאשה — מודים, דילפינן דבר דבר מממון (ראה רש"י שם בע"א, ד"ה מהו). הגמרא שואלת, הרי בממון עצמו הדין הוא שהודאת בעל דין כמאה עדים דמי, והגמרא מתרצת שדוקא בממון אומרים כן בגלל שאינו חב לאחרינא (מה שאין כן לגבי קידושין וגירושין שחב לאחרינא בגלל שאוסר אותה לקרובותיה). והקושיא ידועה,

זוהי המשמעות של חיוב המלקות שמתחייבים בו העדים הזוממים שעשו את הנידון לחלל, או לרצח בשגגה, או לגנב שאין לו מה לשלם ועל כן נמכר לעבדות כדי לשלם את הגניבה, או למי ששורו המועד הרג והוא חייב מיתה בידי שמים. בכל אלה לוקין העדים הזוממים, אך המלקות שלהם אינו תחליף לכופר שאינם משלמים, או לשאר הדברים שרצו לחייב את הנידון, אלא המלקות שלהם הן עונש על שגרמו בדיבורם לעשות את הנידון לרשע, בדומה למוציא שם רע דלוקה על דיבורו.

זהו שאמרה הגמרא, שהמקור לחיוב המלקות בעדים זוממים הוא בפסוק "והצדיקו את הצדיק"<sup>37</sup>, המדובר ב"עדים שהרשיעו את הצדיק, ואתו עדים אחריני והצדיקו את הצדיק דמעיקרא ושוניהו להני רשעים", מכיון שחיוב המלקות של העדים הזוממים אינו מכיון שהם גרמו לחייב מיתה, אלא מכיון שהם גרמו לכך שידונו אותו לרשע. ולכן גם האריך הרמב"ם וכתב<sup>38</sup>: "עדים שהעידו על אחד, והרשיעוהו רשע שאין בו לא מלקות ולא מיתה ולא חיוב ממון, ואחר כך הוזמו, הרי אלו לוקין".

כוונת הרמב"ם באומרו ד'לוקין' מבוארת, דהנה שני דינים יש בעדים זוממים. הדין האחד הוא, כשהעדים הזוממים העידו, ונגמר הדין על פיהם, וגרמו לפסק דין המחייב את הנידון, דאז מקיימים בהם דין "כאשר זמם". והדין השני הוא כשבעדותם הם לא גרמו לפסק דין המחייב את הנידון, אלא היתה זו רק האמנת דברים על אישיותו של הנידון, שעשו אותו לרשע, דאז הם לוקין.

כי דיני ממונות גם כשחב לאחרני, לגבי עצמם הם נאמנים, הלוא מי שידוע באמת שהוא חייב יצטרך לשלם. ונראה לבאר, שגם בממון יש הבדל בין הודאת בעל דין לבין עדות של שני עדים. בהודאת בעל דין אין דין של 'הגדה' ושל 'קיום', ומספיק שידעה בפני עדים גם שלא בפני בית דין על מנת להתחייב, מפני שההודאה היא רק בגדר ראייה. התורה חידשה שניתן לסמוך ולתת נאמנות להודאתו, אבל זוהי נאמנות רק לגבי קביעת המציאות שהיתה, ולא יצירת חיוב. לחייב אדם במשהו ניתן רק על פי שני עדים, כמו שכתוב "על פי שני עדים ... יקום דבר". קיומו של הדבר הוא רק על פי שני עדים. ולכן בעדות שני עדים קיים הדין ש"כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד", דמאחר שנוצר כבר החיוב, שוב אין אפשרות לשנותו, מה שאין כן בהודאת בעל דין, שבה אין דין כזה. ואף על פי שגם בהודאת בעל דין אין המורה יכול לחזור בו מהודאתו, אולם אין זה מפני שדיבורו יצר חיוב, אלא פשוט מפני שהוא נאמן רק 'להודות'. ולפי זה מובן, שכשלוּמדים את דין קיום גיטין וקידושין, שהוא ענין של יצירת דבר של קיימא, וענין של 'קיום', מהפסוק "ערות דבר" (דברים כד, א) בגזרה שוה מהפסוק "על פי שני עדים ... יקום דבר", ניתן ללמוד בגזרה השוה מממון שצריך שני עדים ליצירת דבר חדש, שהרי גם בממון צריך לכך שני עדים, ואין בכח הודאת בעל דין ליצור מצב חדש.

(37) דברים כה, א.

(38) בהלכות עדות, פרק כ, הלכה ה.

ומובן שלא שייך בכל אלה דין "כאשר זמם ולא כאשר עשה", שהרי בעדותם הם לא זממו לעשות כלל, שכן עדותם היתה על כשרותו של הנידון, ולא על חיובו. לפי זה נבאר בפרוטרוט את ארבעת הדינים הללו היוצאים מן הכלל.

(1) חלל

לבית דין אין כח לחייב אדם אלא בשלושה חיובים אלה: או ממון, או מלקות, או מיתה. וכל שרואים שבתורה איזה חיוב אחר, אין זה בגדר חיוב בית דין, אלא זהו חיוב הנובע מדין מיוחד. על כן, לא יעלה על הדעת שבית הדין יוכל לקנוס אדם מישראל להיות נכרי, או כהן להיות ישראל, וכמו כן לא יתכן לומר שמי שהוא כהן כשר ידון להיות חלל, שהרי זהו דין של תולדה, ולא חיוב, ולא קנס, וראיה לדבר שזהו דין של תולדה, בכך שגם הוא וגם זרעו נהפכים להיות חללים. ועל כן אין לכהן אפשרות להיות חלל אלא אם כן הוא נולד חלל.

והנה מובן מאליו, שרק כשבית הדין אכן פסק פסק דין לחייב מישהו, כי אז ניתן להפוך את אותו החיוב נגד העדים הזוממים עצמם. אבל בעדות של קביעת מציאות גרידא, כגון עדות של בן גרושה, שבו בית הדין לא חייב את הכהן להיהפך לחלל, אלא רק האמין לעדים, ועל פיה היה אדם זה חלל מאז ומעולם, הרי שעל ידי עדותם נוצרה רק האמנת דברים, ולא פסיקה של התחייבות, וממילא אין שייך לחייב את העדים הזוממים על כך. כי "ועשיתם לו" אינו שייך אלא כשהיה "כאשר זמם לעשות", אך כשאין בעדותם מעשה, אין מתקיים גם "ועשיתם לו". וזהו מה שאמרה הגמרא בכתובות<sup>39</sup> "בעינין 'ועשיתם לו' כאשר זמם לעשות לאחיו' וליכא". וזה גם כן הטעם לכך שעדים זוממים שהעידו על אדם שהוא מצרי שני, אינם נידונים להיות מצרי שני, מכיון שזהו דין של תולדה. ובזה תתישב בפשיטות גם הקושיה שנתחבטו בה הראשונים מדוע אין מחייבים את העדים הזוממים שהעידו על כהן שהוא בן גרושה, על גרם של אי אכילת התרומה. שכן לפי דברינו מובן הדבר, שהרי לא על הנזק — שלא עשו — מחייבים אותם, אלא על גמר הדין. וכשהעידו על כהן אחד שהוא בן גרושה, לא היה פסק דין שאסור לו לאכול תרומה, אלא איסור אכילת התרומה נבע רק כתוצאה ממעמדו, ולכן אין מחייבים את העדים הזוממים על כך.

(2) גלות

גם עדות על חיוב גלות אינה בגדר של עדות על חיוב בית דין, שכן חיוב הגלות זהו חיוב פרטי שמוטל על הרוצח, וכפי שהתורה אומרת "הוא ינוס אל אחת הערים" וגו'<sup>40</sup>. בית הדין אינו משלח אותו לעיר מקלט, אלא רק קובע שהוא מוגדר כרוצח בשגגה, וממילא מוטל עליו החוב לנוס. דין עיר מקלט אינו עונש על הרצח,

(39) דף לג.א.

(40) דברים יט, ה.

אלא תוצאה של הרצח, וממילא מובן שאין שייך כלל כל החיוב של הגלות, של הכפרה, ושל מקלט מן גואל הדם, על מי שלא רצח כלל. ולכן ברור שאם עדים זוממים העידו על אדם שהוא חייב גלות, הם אינם גולים, כי הם לא הרגו.

(3) עבד עברי

כמו כן, אין בית הדין מחייב מישהו, ואפילו יהיה הפושע הגדול ביותר, להמכר לעבד. בגנב לא כתיב 'ומכרו אותו', אלא 'ונמכר בגנבתו'<sup>(41)</sup>, וכוונת התורה היא, שעליו לשלם את הגניבה, ואם אין לו כסף, ישלם את הגניבה על ידי זה שימכר. זוהי תוצאה של חיוב תשלום גניבתו, ולא קנס וחיוב בית דין של מכירה. וממילא מובן שאין אפשרות לחייב את העדים הזוממים להמכר.

ומשום כך גם עדים זוממים שהעידו על אדם שצריך להמכר לעבד, אינם משלמים לו את דמי עבודתו שרצו להפסידו, מכיון שעל כך לא היה פסק דין. ובזה מיושבת קושיתו של ה'מנחת חינוך'.

ובזה אפשר גם לתרץ קושיית הריטב"א<sup>(42)</sup> שהקשה, כיצד ניתן ללמוד דעדים זוממין אינם נמכרים מ'בגנבתו ולא בזממו'? הרי מהפסוק הזה דורשים כבר דרשה אחרת: "בגנבתו ולא בכפילו"<sup>(43)</sup>. ותירצו דחוק. לפי דברינו אפשר לבאר, דמאחר והלימוד "בגנבתו ולא בזממו" אינו גזירת הכתוב, אלא לימוד הגיוני, הנלמד מהבנת הדין של מכירה לעבד עברי, וממילא מובן שהלימוד הזה אינו מונע את הלימוד "בגנבתו ולא בכפילו".

(4) כופר

גם לענין חיוב כופר כתב הרמב"ן<sup>(44)</sup> את הסברה הזאת עצמה, שחיוב הכופר אינו חיוב של בית דין, אלא רק תוצאה מקביעת בית הדין ששורו הרג אדם, ומכיון שלא היה חיוב ופסק דין שהוא חייב כופר, אין אפשרות לקיים בזה דין "כאשר זמם", לחייבם כופר. אלא שהרמב"ן הוסיף לומר, דמשום האי טעמא גופא אין העדים הזוממים לוקין, דמה עשו, הלא מיתה בידי שמים לא חייבוהו, דלגבי שמים גליא דאינו חייב, וכופר אינו אלא תחת מיתה בידי שמים.

ולפי שיטת הרמב"ן מתורצת הקושיה ששאלנו, שסוף כל סוף לא 'כופר' רצו לחייבו אלא 'ממון', שהרי מכיון שכשהם העידו ששורו המועד הרג אדם, עיקר החיוב שרצו לחייבו היה בידי שמים, ואילו חיוב הממון בא רק כתוצאה מדין זה, ממילא מובן שאין עונשים את העדים הזוממים על גרמא של פסק דין.

(41) שמות כב, ב.

(42) בדף ב,ב, ד"ה בגנבתו ולא בזממו.

(43) קידושין יח,א.

(44) בד"ה שהוא חייב.

הריטב"א<sup>45</sup>) ביאר, דמאחר דהבעיא אי ממשכנין את הכופר או לא עלתה בתיקו<sup>46</sup>), ממילא אין ממשכנין, ומכיון שהנידון יודע שהעדים משקרים, הוא לא היה משלם את הכופר מעצמו, ונמצא שלא הפסידוהו בעדותם [אלא דהרמב"ם<sup>47</sup>] פסק דממשכנין].

אך את שני הפירושים הללו קשה להעמיס בלשון הגמרא, שכן לפי שני הפירושים, הטעם לכך שהעדים הזוממים אינם משלמים את הכופר הוא מפני שלבעל השור אין הפסד, ואילו מלשון הגמרא "והני לאו בני כפרה ניהו", משמע שמחמת דין העדים אנו באים לפוטרם.

וראיתי פירוש שלישי בשם ה'צפנת פענח'. הוא מסביר, שדין ממון של כופר, הוא דין מיוחד של בעל השור, ואילו יורשיו אינם מחוייבים לשלם אותו, ואם כן לפי זה באמת יש לממון של הכופר צבע מיוחד, והוא שונה מחיוב ממון רגיל. אמנם על פי המבואר לעיל, נראה להסביר באופן פשוט, שהדין של "ועשיתם לו", משמעותו היא שה"יקום דבר" שמתהווה על ידי העדים, מתקיים בעדים זוממים, על ידי שהוא מתהפך כנגדם, ולכן דנים את העדים הללו כאילו הם הרגו איש, או גנבו. והראיה לכך, דאם חייבו את חברם סקילה, הם נידונים בסקילה, ולא בסייף כדין רוצח. דזהו הדין של "ועשיתם לו כאשר זמם", שהם יתחייבו על פי עדותם, ופסק הדין שגרמו לחברם יתקיים בהם. ועל פי זה תבואר כוונת הגמרא, שלענין דין כופר אין אפשרות לומר שנדמה כאילו הרג שורם אדם, ויתחייבו על זה כופר, כי בשלמא חיוב של תשלומין או מיתה על פי דמיון שהם גנבו או הרגו אפשר לחייבם, אבל שנחייבם כפרה על ידי דמיון, זה אי אפשר, כי "הני לאו בני כפרה ניהו".

דין עדות שאתה יכול להזימה

ועכשיו נבאר מדוע אין צריכים בארבעת דינים הללו שתהיה עדות שאתה יכול להזימה.

לפי דברינו אפשר להסביר, דהא דבענין בכל העדויות שתהיה עדות שאתה יכול להזימה, הוא משום דכך גזרה התורה בפסוק "על פי שני עדים... יקום דבר", כי שני עדים גורמים לפסק דין, יוצרים חיוב. ולכן גם אם הם היו עדים זוממים שחייבו את הזכאי, מכל מקום פסק בית הדין עומד בתוקפו, אלא שאנו אומרים שאותו חיוב יקום לגבי העדים הזוממים עצמם, שכן את היצירה שיצר בית הדין בעקבות עדות העדים הזוממים אין אפשרות לבטל. וזה לא שייך בארבעה דינים אלו שלא מדובר בפסק דין אלא בקביעת עובדה על פיהם.

על כן מובן, שרק כשכית הדין מחייב מישהו, בעיני עדות שאתה יכול להזימה,

(45) בד"ה ת"ר ד' דברים.

(46) בבבא קמא מ.א.

(47) בהלכות נזקי ממון פרק י, הלכה ד.

אבל כאשר פסק בית הדין אינו בא לחייב מישהו, אלא זוהי רק קביעת מציאות והאמנת דברים, מובן שלא בעינין עדות שאתה יכול להזימה. דומה הדבר קצת לדין "עד אחד נאמן באיסוריין", שגם הוא דין של נאמנות, ואם כי פה בעינין שני עדים מכל מקום אין זה אלא גדר של נאמנות גרידא, ולא של פסיקה שגורמת לשינוי המצב, ולכן לא בעינין בזה עדות שאתה יכול להזימה. ומאותה סברא אין צריך עדות שאתה יכול להזימה בעדות לאסור אשה על בעלה.

---

שם, משנה

---

מדוע רש"י דייק שהעדים הם כהנים

המשנה מביאה שני אופנים שבהם אין מקיימים דין הזמה, ובברייתא מובאים עוד שני אופנים אחרים. והחידוש באלו ארבעת האופנים הוא, שבאמת יש אפשרות טכנית לקיים בהם דין הזמה, דהא יכולים לעשותם בני גרושה, להגלותם, למכרם, ולחייבם כופר, אלא דמגורת הכתוב הוא דאין מקיימים בהם דין הזמה. זהו חידושם של ארבעת האופנים הללו. אבל הדין השני, דהיכא דאין מקיימים בהם דין הזמה כאשר זממו, מחייבים אותם מלקות, זהו דין ששייך בהרבה דברים, וילפינן מ"והצדיקו" דרך כלל, דכל היכא דאין אפשרות לחייבם כאשר זממו, הרי הם לוקים. ולפיכך מדייק רש"י<sup>48</sup>, שמדובר באופן שהעדים הזוממים הם כהנים, שהרי אם אינם כהנים, לא שייך כלל שיעשו בני גרושה, ואז פשיטא שלוקים, והלא לא באה משנתנו כי אם לחדש שאף על פי שהעדים הזוממים הם כהנים, מכל מקום אינם נעשים בני גרושה<sup>49</sup>.

הסבר הקושיה מנערה המאורסה

ובתוספות<sup>50</sup> הקשו מנערה המאורסה, דאף על גב דאין אפשרות לחייב את העדים הזוממים שהעידו עליה שזינתה מיתה, מפני שיכולים לומר לאוסרה על בעלה באנו, מכל מקום הרי הם לוקים, ובכך מתקיים בהם לכאורה דין ההזמה, ואם כן הרי זו עדות שאתה יכול להזימה. ופשוט שאין כוונת התוספות לומר, שנראה את המלקות

---

(48) בד"ה אין אומרים.

(49) הגהת הגאון הרב יחיאל יעקב וינברג זצ"ל:

ע"י בחידושי הריטב"א [בד"ה אין אומרים], שכתב שמשכחת גם בישראל, דלא אמרינן שיהא פוסל אשה בביאתו לכהונה כאילו הוא חלל ב"ג ובי"ח, אלא לוקה ארבעים. ורש"י סובר, שלפסול בביאה יכול רק כהן חלל ממש, אבל לא ישראל, דאין חללות בישראל. וכבר פירסמתי חד"ת ב"הנאמן" [וחזרו ונדפסו בספר 'חידושי בעל "שרידי אש" על הש"ס' סימן מד, עמוד שנד], שכל הדין של עונש הזמה בגופו שייך רק בעשי' המסורה לבי"ד, כגון עונש מיתה ומלקות וממון, אבל לא בדבר התלוי בתולדה, כמו ממזרות וחללות, ופירשתי דברי הגמ' בריש מכות.

(50) בד"ה מעדיין אנו באיש פלוני שהוא בן גרושה.

שהם מקבלים כתחליף למיתה שאין אפשרות לקיים בהם, אלא המלקות הן על העולה שגרמו בכך שאסרו אותה על בעלה, ומכיון שאין אפשרות לקיים בהם מה שזממו, לכן הם לוקים מדין "והצדיקו". אלא דהוקשה להם, דמכיון שמכל מקום הם לוקים על כך עדות, יועילו המלקות הללו גם עבור עדות המיתה, וניקרי 'עדות שאתה יכול להזימה'. ותיצרו, דאף על גב שהם לוקים, מכל מקום אין אפשרות לומר דהמלקות עומדות תחת המיתה. וק"ל.

---

שם, תוספות ד"ה מעידין אנו באיש פלוני שהוא בן גרושה

---

עיון בקושיית התוספות מנערה המאורסה

התוספת מקשים, מדוע עדות על נערה המאורסה נחשבת כעדות שאי אפשר להזימה? הרי גם אם הם לא יתחייבו מיתה, הם יתחייבו מלקות. וקצת קשה לי, דלכאורה אין כלל אפשרות לחייב אותם מלקות, שהרי ניתן לומר שהם ידעו שהיא חברה, וזממו לחייבה מיתה, ואז הרי הם מחוייבים מיתה ולא מלקות, וזיל הכא קמדחי ליה, זיל הכא קמדחי ליה. ואין לומר דממה נפשך יקבלו אחת, או מיתה או מלקות, לפי מה שיטענו, דלאו עלייהו קא סמכינן, וכמו שכתבו התוספות<sup>(51)</sup> לענין גלות, שיכול הנידון לומר מזיד הייתי, ואז לא יתחייב גלות, ואין סומכים על העדים לומר ששוגג היה. וכן מוכרח קצת מן הגמרא עצמה, דקאמרה בפשיטות לגבי עדות על נערה המאורסה, שזוהי עדות שאי אפשר להזימה, אף על פי שאולי כשיזמו יודו שנתכוונו לחייבה מיתה, בפרט מאחר שבודאי שמעו בבית הדין שדנו אותה למיתה, אלא שאז ממילא אין יכולים לחזור בהם. אלא ודאי שגם אם יודו שהתכוונו לחייבה מיתה, לא יתחייבו, כי מאחר שהיו יכולים לומר שלא התכוונו לחייבה מיתה, אין אפשרות לחייבם, ואם כן גם מלקות לא יתחייבו, מהאי טעמא גופא. [ולולא דברי התוספות היינו יכולים לומר שבאמת לא לקין].

ואפשר לומר, דבאמת גם אם העדים ידעו שהיא חברה, וזממו לחייבה מיתה, מכל מקום הרי בעדותם הם גם אסרו אותה על בעלה. ואף על פי שאם היו דנים אותם למיתה על שזממו לחייבה מיתה, שוב לא היו דנים אותם למלקות על שזממו לאוסרה על בעלה, אבל מכל מקום חיוב המלקות במקומו עומד. וממילא במקום שאין מחייבים אותם מיתה, מחמת שיכולים לומר לאוסרה על בעלה באנו, חיוב המלקות לא פקע מינייהו.

אגב, קשה לי קצת על הגמרא בסנהדרין, מדוע היא הוצרכה לנימוק של "עדות שאי אתה יכול להזימה" כדי לבטל את עדותם? הרי גם בלי זה, היה נראה מן הסברה, שאם העדים לא ידעו שעדותם מחייבת אותה מיתה<sup>(52)</sup>, אין אפשרות לדון

(51) בד"ה מעידין אנו באיש פלוני שחייב גלות.

(52) שהרי הגמרא אומרת שהם יכולים לטעון לאוסרה על בעלה באנו.

אותה למיתה על פיהם. שכן הסברה נותנת, שהם צריכים להיות מודעים לחומרת עדותם, וכפי שאומרת המשנה בסנהדרין<sup>53</sup>, שמאיימים עליהם, ומבארים להם את חשיבותה של נפש אדם מישראל, וזהו הדין של "יד העדים תהיה בו בראשונה להמיתו"<sup>54</sup>. וצריך עיון.

---

שם בתוספות, ו"ל דהתם כיון שבאין לחייבה מיתה וזממו להרוג את הנפש

---

הסבר הביטוי "זממו" בתוספות

לשון 'זממו', לישנא דקרא "כאשר זמם לעשות"<sup>55</sup> נקט, גם אם אצלנו אין זה ברור שזו היתה כוונתם, שהרי הם יכולים לומר "לאוסרה על בעלה באנו" [ועיין בסנהדרין דף ט, ב בתוספות ד"ה עדי האב, דאין זה תלוי בכוונתם].

---

שם בתוספות, אבל הכא ... דלינא ני אם לאו בעלמא

---

ההבדל בין עדי נערה המאוסה לעדי גלות

הקשו התלמידים, ומה נעשה לגבי דברי המשנה: "מעידין אנו באיש פלוני שהוא חייב לגלות, אין אומרים יגלה זה תחתיו, אלא לוקה ארבעים"? הרי שם אין זה לאו בעלמא, ואף על פי שהם אינם מתחייבים אלא מלקות, מכל מקום עדותם נחשבת כעדות שאפשר להזימה. ונראה לבאר, דאין כוונת התוספות לומר דאין מלקות במקום מיתה עומדת, אלא דאין המלקות שהם מקבלים על כך שרצו לאוסרה על בעלה, עומדים לעונש על שזממו לחייבה מיתה. כי הלא העדים הזוממים רצו לגרום לשני דברים, למיתה ולאוסרה על בעלה, והם מקבלים עונש רק על כך שרצו לאוסרה על בעלה, ולא על כך שרצו לגרום למיתה. נמצא שבחלק זה הם אינם מקבלים שום דבר, ולכן עדותם נחשבת כעדות שאי אפשר להזימה. אבל בעדות על חיוב גלות, גם אם הם יקבלו מלקות, יחשב הדבר לעונש מתאים, ולכן עדותם מוגדרת כעדות שאתה יכול להזימה.

---

שם, בתוספות

---

דין בדברי ה'נודע ביהודה' שתירוצו שני עיקר  
ה'נודע ביהודה' מכריח בכמה תשובות<sup>56</sup> שהעיקר כתירוץ השני של התוספות.

---

(53) ברך לו, א.

(54) דברים יז, ז.

(55) דברים יט, יט.

(56) בחלק אבן העזר, מהדורא קמא סימן מו, ד"ה וע"כ צריך לומר, עמוד קסח; סימן נח, ד"ה ורציתי, עמוד כא; וסימן עב, ד"ה והנה ריש ואילך, עמוד ע, מהדורות מכון ירושלים.

והוא מוכיח את דבריו מתוך כך שאנו מקבלים את עדותם של עדים המעידים על אשה שנתקדשה, או שמת בעלה, על אף שאם ימצאו זוממים לא ילקו, ואין אנו אומרים שזוהי עדות שאי אתה יכול להזימה.

אמנם נראה לי, דאי משום הא, אין הנידון דומה לראיה. דעד כאן לא בעינן עדות שאתה יכול להזימה, אלא כשהעדים מחייבים מישהו. וזוהי כוונת הפסוק "שקר ענה באחיו"<sup>57</sup>, נגד אחיו, כפסוק "לא תענה ברעך"<sup>58</sup>, נגד רעך. אבל עדי קידושין או מיתת הבעל, אין בהם שום חיוב כלפי הזולת, וזה דומה יותר לעדי 'איסור', שאפילו עד אחד נאמן, אלא דבאיסור ערוה יש גזרת הכתוב מיוחדת שצריכים שני עדים. ולכן אי אפשר ללמוד מעדי קידושין ומעדי מיתה על העדים שמעידים נגד כהן שהוא חלל.

אמנם מצד אחר נראה לי ברור שהתירוף השני הוא עיקר, והוא מפני ההגיגון. דהלא אי אפשר להגיד שהתורה דורשת שתהיה זו עדות שאתה יכול להזימה, כשאנו רואים שהתורה בעצמה מקבלת גם עדות שאי אתה יכול להזימה. ומאחר שחידשה התורה שכשאי אפשר לקיים בעדים הזוממים "כאשר זמם", הרי הם לוקים, מוכרח שקיבלו את עדותם גם בלי שתהיה אפשרות של הזמה.

---

שם, תוספות ד"ה מעידין אנו באיש פלוני שחייב גלות

---

מדוע התוספות אינם מעמידים המשנה במציאות שהנידון מודה שהרג שוגג התוספות הקשו: "וא"ת, היאך הם יכולים לחייבו גלות בעדותך? והא יכול לומר מזיד היתיי", עכ"ל. וצריך להבין, מדוע אין אפשרות לפי התוספות להעמיד את המשנה במציאות שבה הוא מודה שהרג בשוגג?<sup>59</sup> ואין לומר דאם כן לא הועילו העדים כלום בעדותם, כיון דבלא עדותם נראה דלא מהני הודאתו לחייבו גלות, עיין בריטב"א<sup>60</sup> לחד שיטתא, משום שנוגע לאחריני, אם יפגע בו גואל הדם חוץ לעיר המקלט. ואין לומר נמי דמהאי טעמא לא העמידו התוספות את המשנה במציאות שהודה שהרג בשוגג, מכיון שאם הודה, הרי הדין הוא דהודאת בעל דין כמאה עדים דמי, ואם כן הוה אמת, ולא יתחייבו העדים הזוממים. זה אינו, שהרי כאן הודאתו נוגעת לאחריני, לפטור את העדים מגלות. ובשלמא גבי ממונו, אדם מהימן

(57) דברים יט, יח.

(58) שמות כ, יב.

(59) הגהת הגאון הרב יחיאל יעקב וינברג זצ"ל:

ע"י באור שמח שחקר אי יכול אדם לחייב א"ע גלות בהודאת עצמו, די"ל דפטור מטעם מודה בקנס. וע"י דף ה,א תוד"ה דבעידנא, שהקשו על רש"י שכתב שמודה פטור ממיתה. ואני הארכתי בזה בקונטרס ששלחתי להרה"ג רב"ש שפירא בפתח-תקוה [ונדפס בשו"ת שרידי אש חלק ב, סימן קד, עמוד רנב, מהדורת מוסד הרב קוק תשכ"ב].

(60) ד"ה מעידין אנו.

על ממונו, דאיתיהיב למחילה, ולכן אם הודה שהעדים העידו אמת, אין לו לתבוע מהם אף אם נמצאו זוממים, אבל בנידון דידן מדובר לגבי דין גלות, ואת דין גלות העדים הזוממים אין בידו למחול, והרי זה דומה לאדם שיאמר לחבירו הרגני על מנת שתפטר, דאינו מיפטר בזה, דאף כאן דינם של העדים הזוממים לשמים<sup>61</sup>.

ועדיין אין הדבר ברור לי, כיון שנראה דאפילו אם כן נאמין לו בעדותו שהרג בשוגג לחייבו גלות<sup>62</sup>, מכל מקום גם העדים הזוממים יתחייבו גלות, כדמשמע להדיא ממתניתין לקמ<sup>63</sup> ד"הוא והם נהרגין", דאפילו אם הוא אמת מה שהעידו, אלא שהם לא ראו, כבר מתחייבין. ונראה לי בזה, דאפילו אם הרוצח יודה דבפניהם הרג בשוגג, לא יועיל הדבר לפטור את העדים. דעד כאן לא אמרינן "הודאת בעל דין כמאה עדים דמי", אלא לענין מעשה הרציחה עצמו, שזה נוגע לעצמו, אבל לענין השאלה אם העדים ראוהו או לא, אין הוא אלא כאיניש דעלמא, והוה רק עד אחד, וליתא כנגד שני עדים שאמרו עמנו הייתם. ואם כן הדרא קושיא לדוכתא, דנוקמי כגון שמודה שהרג בשוגג.

---

שם, בתוספות

---

ביאור דברי התוספות

ברור מדברי התוספות, שהקשו משונא, דקושייתם אינה רק על מתניתין דידן, אלא על כל דין ההזמה, היאך בכלל אפשר לחייב מישהו גלות?

ולא ניחא להו לתוספות לומר דמיירי דמורה שהרג בשוגג, וכלי הודאתו לא יהיה מחוייב, כיון שלפי זה יצא שאין העדים יכולים לחייב גלות אלא על פי הודאת הנידון. והנה על מנת לחייב מישהו גלות, צריך שתהיה עדות על שני הגורמים, דהיינו ההריגה והכוונה, והיות שהעדים אינם יודעים בבירור שהיה שוגג, כי תמיד יכול לומר מזיד הייתי, אם כן חסר בעדותם.

ועל זה משני התוספות בתירוץ הראשון, דמיירי באופן שהיתה עדות ברורה גם על הכוונה, כי ראו שהיה שוגג, הגם שבשונא תלינן במזיד גם כשנראה כמעט ברור שהיה שוגג.

ובתירוץ השני נחתי התוספות דרגא, ואומרים שאכן לא מיירי באופן שהעדים טוענים במאה אחוז שהיה שוגג, אלא רק שהיות ולא ראו שום כוונה ושום צדיה, תלינן לומר שהיה שוגג, ואין אנו מסתפקים שמא היה מזיד, הגם שבאמת אם היה טוען מזיד הייתי, היינו שומעים לו. וכמו כן רואים אנו בתוספות בכתובות<sup>64</sup>, כי

---

61) וב'שיטה מקובצת' בפרק מרובה משמע דאפילו בממון, אי מודה, לא מיפטרי העדים, עיין שם, וצריך עיון.

62) כפי השיטה השניה המובאת בריטב"א.

63) בדף ו,ב.

64) דף יט,א, ד"ה מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו.

הגם שהיה יכול לטעון שהשטר מזויף, מכל מקום כל זמן שלא טען זאת, אין זה אצלנו בגדר ספק. ומשום כך כתבו התוספות, דמיירי בשותק, דאז העדות כשלעצמה מחייבת אותו. וכמובן שיכול להיות גם שמודה, אלא שאז היה משמע שמחמת הודאתו אנו מחייבים אותו, וזה אינו. אמנם בדשתיק — גם אם נימא דשתיקה כהודאה — פשוט שאי אפשר לחייבו על פי הודאה שנובעת משתיקה. וכל מה שאנו אומרים ששתיקה כהודאה אינו אלא שאינו מכחיש, ואילו היה מכחיש בתוקף לומר לא הרגתי, גם כן היה מתחייב גלות על פי העדות, אלא שאז אי אפשר היה לכופו לגלות, כי תמיד היה יכול עוד לומר ולתרוץ דיבורו, לא הרגתי בשוגג אלא במזיד. ולכן כתבו התוספות דמיירי באופן ששתק, שזהו האופן הברור שאפשר לחייבו גלות על פי עדותם.

---

שם, הא כיצד

---

ביאור שאלת הגמרא

נראה ששיטת הגמרא, כך היא. הביטוי המופיע בתחילת המשנה: "כיצד העדים נעשים זוממין", יכול להתפרש בשני אופנים: (א) כיצד מקיימים בהם דין הזמה; (ב) מהו האופן העובדתי של פעולת ההזמה. ועל זה הקשתה הגמרא, שאם לפי הפירוש הראשון, הרי במשנה מדובר במקרים שבהם אין מקיימים בעדים הזוממים דין הזמה, ואם לפי הפירוש השני, אז התשובה לשאלת המשנה מופיעה רק במשנה בדף ה,א, ולא במשנתנו. ומתוצאת הגמרא, שאכן כוונת המשנה בשאלתה היתה לפי האופן הראשון, על הדין, אבל השאלה לא היתה על כלל העדים, אלא רק על הדינים החריגים שעליהם מדובר במשנתנו, כיצד בהם מקיימים בעדים הזוממים את דין ההזמה.

---

שם, תוספת ד"ה כל הזוממין

---

הסבר מחלוקת רש"י ותוספות בפירוש "כל המוזמין מקדימין לאותה מיתה" התוספות ביארו, שכוונת המשנה בסנהדרין<sup>65</sup>, באמרה "שכל המוזמין מקדימין לאותה מיתה" וכו', היא שרק מקדימין לחייבם באותה המיתה, אבל במקום שאין אפשרות לקיים בהם את אותה מיתה, ממיתים אותם במיתה אחרת. ונראה להסביר, שרש"י לא ביאר את המשנה באופן זה, משני טעמים: (א) מבחינה לשונית, שכן לפי ביאור התוספות, החידוש במשנה אינו בעצם הדין שמקדימים אותם לאותה מיתה, אלא החידוש הוא בכך שרק מקדימים, אך אין פוסלים את סוגי ההמתות האחרות, ואם כן העיקר חסר מן הספר. (ב) נראה לומר שרש"י חולק על עיקר הדין שכתבו התוספות, וסובר שהיות ואין זה עונש 'קלאסי' של מיתה, אלא דין של

"כאשר זמם", אין מיתה אחרת יכולה לשמש כתחליף ל"כאשר זמם". וכן כתב הריטב"א<sup>66</sup> בדעת רש"י, לגבי זוממי בת כהן ובוועלה, שנראה שאם העדים הזוממים העידו רק נגדה, ולא נגד בוועלה, הרי הם נידונים בשריפה, כדין בת כהן שזינתה, שכן דינם נלמד מהפסוק "כאשר זמם", ואין אפשרות לתת להם אלא את אותה המיתה שזממו לחייב. ובשלמא כשזממו להמית גם את בת הכהן וגם את בוועלה, אומרת התורה שדינם יהיה "כאשר זמם לעשות לאחיו", אבל כשהם זממו להמית רק אותה, אין אנו יכולים לתת להם מיתה אחרת.

ולפי מה שבארתי בארוכה לעיל, לגבי מהותם של העדים הזוממים, שמעבירים את הפסק דין שגרמו לנידון, מהנידון לגבי הם עצמם, הרי זה מוסכר היטב.

---

שם, תוספות ד"ה זוממי

---

מנין לנו שהעדים שלא העידו נגד הבועל חייבים חנק?  
 התוספות מחדשים, שלומדים מ"היא", שהעדים הזוממים נידונים בחנק אף כשאין הבועל נידון על פיהם. והקשו התלמידים, מנא לן דמחייבו חנק? אולי לא מחייבו שום דבר, אינם חייבים שריפה כי כתוב "היא" וגם אינם חייבים חנק כי הבועל אינו נידון על פיהם. ותירצו, דאם כן הויא לה עדות שאי יכול להזימה, ואין אמרה התורה "ובת איש כהן כי תחל לזנות... באש תשרף"<sup>67</sup> אמנם לכאורה, לפי דברי התוספות בד"ה מעידין, דכשאין אפשרות בשום אופן להזימם אין צריך שתהיה זו עדות שאתה יכול להזימה, אין זה מתורץ. אולם לפי מה שהסברתי לעיל לגבי ההגיון של התוספות, אין דברי התוספות אמורים אלא רק בעדי בן גרושה וכדומה, שאין בהם חיוב מיתה, ממון או מלקות, עיין שם, ואם כן בדיננו שהעדים מחייבים את האשה שריפה, אין עדותם מתקבלת אלא אם היא עדות שאתה יכול להזימה, ושפיר תירצו התלמידים.

---

שם עמ' ב, תדע שהרי לא עשו מעשה ומשלמין

---

הסבר שיטת חכמים החולקים על רבי עקיבא  
 לכאורה זה מוכרת, ומאי טעמייהו דרבנן דפליגי? אמנם כבר ביארנו, שגמר הדין, שבו הנידון מתחייב לשלם, ונעשה בעל חוב, זהו כבר ההיזק, דרחמנא קריא מעשה. אלא שלאחר ההזמה, בית הדין עושה גמר דין מחודש, ומסלק את ההיזק. וזה דומה למי שגנב חפץ, ובא אחר ושילם לבעלים, דלא מיפטר הגנב לשלם הגניבה. או למי ששרף את בית חברו, וחברת הביטוח שילמה לחבירו דמי פיצויים, שגם כן לא מיפטר על ידי זה המזיק, וממונא אית ליה גביה. וכמו כן הכא, יש לנידון לומר,

---

(66) בד"ה חוץ מזוממי.

(67) ויקרא כא, ט.

אתם עשיתם אותי לבעל חוב, וגרמתם לי נזק, וממונא אית לי גביכם מדינא דגרמי. ואם כי הודות לעדים המזימים נפטרת, אולם מה לכם להרויח מעדות המזימים.

דף ג,א, המלוה את חברו לעשר שנים שביעית משמטתו (ללישנא קמא)

מה בין מלוה לעשר שנים ובין מתנה שלא תשמטנו שביעית ידועה קושית בעל 'קצות החושן'<sup>68</sup>, דמה גרע זה מהמתנה עם חברו על מנת שלא תשמיטני בשביעית, שתנאו קיים? אמנם נראה בזה, דהנה הגמרא אומרת, דהמתנה "על מנת שלא תשמטני בשביעית אין שביעית משמטתו, ע"מ שלא תשמטני שביעית שביעית משמטתו". וביארו התוספות<sup>69</sup>, דבאופן השני הוא עושה את התנאי על הדין שלא יחול, ועל כן זהו מתנה על מה שכתוב בתורה, ותנאו בטל גם בדברים שבממון. מה שאין כן באופן הראשון, שהוא מתנה עמו על עצמו, שהוא ישלם לו על אף מה שפטרותו התורה, דאז תנאו קיים, דהוה כמו הדין ד"כל המחזיר חוב שעברה עליו שביעית, רוח חכמים נוחה הימנו... ולא יאמר לו בחובי אני נותן לך, אלא יאמר לו שלי הם, ובמתנה אני נותן לך", כמו שכתב הרמב"ם בהלכות שמיטה ויובל, פרק ט, הלכה כח. וכן כתב שם הרמב"ם בהדיא בהלכה י: "המלוה את חברו, והתנה עמו שלא תשמטנו שביעית, הרי זה נשמט, שאינו יכול לבטל דין השביעית; התנה עמו שלא ישמיט הוא חוב זה, ואפילו בשביעית, תנאו קיים, שכל תנאי שבממון קיים, ונמצא זה חייב עצמו בממון שלא חייבה אותו תורה בו, שהוא חייב", עכ"ל. הרי ברור, דגם על ידי תנאי אינו יכול לבטל את דין השביעית, שישאר מחוייב לשלם חוב זה, אלא יכול רק להתנות שישלם לו ממון אחר, שלא מצד החוב. ואם כן מובן, שמכיון שהמלוה את חברו על מנת שישלם לו לאחר עשר שנים, פירושו של התנאי הזה הוא שישאר מחוייב באותו החוב עצמו גם לאחר השמיטה, משום כך אומרת הגמרא שאי אפשר לעשות זאת. וק"ל.

שם עמ' ג, אמר רבא ה"ע במלוה על המשכון ובמוסר שטרותיו ל"ב"ד

בטעם אי השמטה במוסר שטרותיו לבית דין מי שעשה פרוזבול, אין משמט חובו, מכיון שלא קרינן ביה "לא יגוש"<sup>70</sup>, שהרי מסר את חובו לבית דין, ו"לא יגוש" אינו שייך כי אם על בעלים פיזיים, אישיים, ולא על בית דין, שהוא רק כח. דומה הדבר קצת למונח המשפטי החדש של 'אישיות משפטית' של חברת מניות, השונה מהבעלות האישית.

68) בסימן סז, ס"ק ג.

69) בד"ה על מנת.

70) דברים טו, ב.

ישוב שיטת רש"י

פירש רש"י: "מוסר שטרותיו לב"ד – הוא פרוזבול" וכו'. ועיין בתוספות<sup>71</sup>, שחלקו על דבריו. אמנם רש"י הוצרך לפרש דפה הכוונה היא לפרוזבול דוקא, ולא למוסר שטרותיו, כיון דמשנתנו ודאי מלוה על פה היא, דאילו היה שטר, נתיי ספר וניחזי. ועיין עוד במאירי<sup>72</sup>.

---

דף ד,א, הבית

---

ביאור שיטת רש"י

רש"י פירש, ולא עלתה לו הטבילה, ד"זה אחד מן הפוסלים את התרומה". וברור שכיון בזה ליישב את קושית התוספות<sup>73</sup>, דהא נטהרו בהשקה. אלא דלכאורה לא הועיל מידי, דכיון דנתכשרו על ידי השקה לגבי דין דאורייתא, כל שכן לגבי האי דינא דרבנן.

ואפשר דסבירא ליה לרש"י, דהאי דין דהשקה אינו אלא דין, ולא מציאות, ובודאי שבמציאות נשארו המים שאובים, אלא שהדין הוא שגם מים שאובים שנטהרו בהשקה יש בכוחם לטהר. אמנם לגבי הגזרה של י"ח דבר, אנו מעוניינים רק במציאות, ועל כן חלה הגזרה של מים שאובים גם על אלו.

ואולי יש לומר עוד, דבאמת אין בכוחם של מים שאובים לטהר, אפילו אם נטהרו בהשקה, אלא שדינה של השקה הוא, שמי שטובל במים אלו, כאילו טובל – על ידי ההשקה – במי המקוה, ולכן נטהר. ולפי זה מובן, שדינם של המים השאובים אינו בטל לענין הגזרה, דסוף כל סוף במים שאובים טבל באותו זמן.

אלא שקשה לאידך גיסא, מדוע נקטה הגמרא בדין שהטובל שם לא עלתה לו טבילה? לישמענין רבותא טפי, דאפילו טהור שנפל שם נטמא.

ואפשר דרש"י לשיטתו<sup>74</sup>, דמחזיקין מאיסור לאיסור, והכא סוף כל סוף רק ספק היה, וגם רשות הרבים הוא, ועל כן טהור שנפל שם לא נטמא מחמת הספק. אבל מי שהיה טמא, הגם שעל ידי ההשקה כאילו טבל במי המקוה, מכל מקום חזקה הטומאה שלו מועילה שיהיה טמא בגלל המים השאובים.

ונראה עוד, דהלא כל הגזרה של י"ח דבר היא רק לגבי מי שטבל במים שאובים אחרי שטבל במקוה, ועל זה אנחנו אומרים שמגזרת י"ח דבר לא עלתה לו הטבילה הקודמת.

---

(71) ד"ה המוסר שטרותיו.

(72) ד"ה המשנה הרביעית.

(73) בד"ה אמר רב.

(74) ע"י בחולין דף ט,א.

שם במשנה, מעידין אנו באיש פלוני שהיב להבירו מאתים זה ונמצאו זוממין,  
 זוקין ומשלמין, שלא השם המביאן לידי מכות מביאן לידי תשלומין

הסבר שיטת רבי מאיר

להבנת דברי רבי מאיר ישנם שלושה פירושים:

(א) לפי רש"י

הפירוש הראשון, הוא פירוש רש"י<sup>(75)</sup> על פי הבנת התוספות<sup>(76)</sup>. לפי פירוש זה, רבי מאיר בא בדבריו לבאר, מדוע הוא סובר שהעדים הזוממים גם לוקים וגם משלמים, בניגוד לדעת חכמים הסוברים שאין לוקים ומשלמים, והטעם לכך הוא מפני שהם שני שמות. והתוספות<sup>(77)</sup> הקשו על פירוש זה. ובמקום אחר<sup>(78)</sup> הוסיפו להקשות על עיקר הסברא, דמה סברא יש שיענשו העדים הזוממים יותר משום שהם שני שמות?

ונראה לבאר, דרש"י והתוספות אזלי לשיטתייהו בבבא קמא, בסוף פרק כיצד הרגל<sup>(79)</sup>, וגם בדף ד, א, עיין שם, דרש"י פירש<sup>(80)</sup> דרוצח פטור מכופר מדין 'קים ליה בדרכה מיניה', והתוספות<sup>(81)</sup> הקשו על כך, דלא שייך דין 'קים ליה בדרכה מיניה' אלא כשחייב שני עונשים על שתי עבירות נפרדות, דאז עונשים על אחת ולא על חברתה, אבל אם על עבירה אחת חייב שני עונשים, וכגון שעל הרציחה חייב גם מיתה וגם כופר, אז לא שייך למיפטריה. וסבירא להו להתוספות, דהפטור הוא מ'עליו'<sup>(82)</sup> — ולא על האדם<sup>(83)</sup>. ורש"י סבירא ליה להיפך, דכל שכן שאין לענוש שני עונשים על עבירה אחת. ולכן ביאר רש"י אליבא דרבי מאיר, דדוקא מכיון שהם שני שמות יכולים לענשו בתרתי. ונראה לבאר, שלשיטת רש"י, 'שני שמות' — פירושם שני סוגים נפרדים של עבירות, וסבירא ליה לרבי מאיר, דהמזמן שמשלם הוא בעד ההיזק שרצה להזיקו, וכמו גנב דמשלם כפל לבעלים מפני שרצה להזיקו, והמלקות באים על העבירה של עדות השקר, ולכן ניתן לחייבו תרתי.

ונראה היה לומר, שיש להסבר זה נפקותא נוספת, לענין הדין דאין העדים נעשים

(75) בד"ה שלא השם.

(76) בד"ה לוקין.

(77) בד"ה לוקין.

(78) בכתובות לבב, ד"ה שלא השם.

(79) בדף כו, א.

(80) בדף ד, א, ד"ה שור מועד, ובדף כו, א, ד"ה עליו.

(81) בדף ד, א, ד"ה כראי.

(82) שמות כא, ל.

(83) ראה בבא קמא כו, א.

זוממים עד שיגמר הדין על פיהם. דכל זה נאמר רק על העונש ד"כאשר זמם", אבל המלקות הבאות על "לא תענה", מאחר שהעידו עדות שקר, כבר נתחייבו בהן. ושוב ראיתי בצ"ח<sup>84</sup> שנסתפק בזה לגבי עדות דבן גרושה, ופשט את ספקו מדברי הרמב"ם בהלכות עדות פרק כ, הלכה א, שכתב בפירושו שאין העדים הזוממים לוקים עד שיגמר הדין.

(ב) לפי תוספות

הפירושו השני, הוא פירושם של התוספות<sup>85</sup>. התוספות מפרשים, דרבי מאיר בא בדבריו לבאר, מדוע בכלל יש כאן דין מלקות? הרי אין אזהרה לעונש זה, שכן האזהרה נצרכת ל"כאשר זמם". וביאר רבי מאיר, דלממון אין צריך אזהרה, והלכך מופנה הלאו לעצמו. והביאו התוספות ראייה משן ועין, דכתיב בהו "שלם ישלם", על אף שאין שם אזהרה.

ונראה, דהא דהביאו משן ועין, פירושו מעבד דיוצא בשן ועין, דהוה קנס, דרק על תשלומי קנס יש סלקא דעתך דבעי אזהרה, ולהכי לא הביא מכל שאר דיני ממונות וחבלות. אלא דקשה, דהא האי לישנא ד"שלם ישלם" אינו כתוב לגבי שן ועין<sup>86</sup>. וצריך לומר, דשיגרא דלישנא הוא, או טעות סופר.

ולפירושו התוספות צריך לומר, דרבי מאיר רק לדבריהם דרבנן קאמר, דהא לדידיה בלאו הכי יש אזהרה אחרת ל"כאשר זמם", דהיינו מ"הנשארם ישמעו ויראו"<sup>87</sup>, כדאיתא בגמרא<sup>88</sup>.

(ג) לפי הרמב"ן

הפירושו השלישי, הוא פירושו של הרמב"ן<sup>89</sup>, והביאו גם הריטב"א<sup>90</sup>. לפי פירושו זה, רבי מאיר בא בדבריו לומר, דאין כוונת התורה בעונש של "כאשר זמם" לומר דזהו עונשו של הלאו "לא תענה", כי אילו היה כן, לא היה לוקה על הלאו, בנוסף לעונש של "כאשר זמם". ואף על גב דעל כל לאו לוקים, זהו רק כשלא פירשה התורה עונש אחר, אך מכיון שכאן התורה קבעה כבר עונש אחר, הרי שכמו שאין לוקים על לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין מטעם זה שנקבע לו כבר עונש אחר, כמו כן אין לוקים על לאו שניתן לאזהרת עונש "כאשר זמם", מטעם זה שנקבע לו כבר עונש אחר.

84) בדף ב,א, ד"ה ודע שאני, עמוד מב במהדורת מכון ירושלים.

85) בד"ה לוקין.

86) ראה שמות כא, לו; כב, ב, ה, יג.

87) דברים יט, כ.

88) בעמ' ב.

89) בד"ה מתני' שלא מן השם.

90) בד"ה והמחזור יותר.

ולרבנן, באמת מטעם זה אין לוקים על הלאו, כי "כאשר זמם" הוא עונשו של הלאו, ורק במציאות שבה אין מתקיים דין "כאשר זמם", וכגון בעדות דבן גרושה, אז לוקים מ"לא תענה".

ומחלוקת רבי מאיר ורבנן מבוארת בגמרא<sup>91</sup>, דלרבי מאיר אזהרת "כאשר זמם" היא מ"ולא יוסיפו".

ואליבא דפירוש הרמב"ן צריך לומר להיפך, דרבנן בהשיבם "כל המשלם אינו לוקה", לדבריו דרבי מאיר קאמרי [ובריטב"א<sup>92</sup>] איתא דלרווחא דמילתא קאמרי], דהא לדידהו, דאזהרת "כאשר זמם" היא מ"לא תענה", מובן דאין לוקים על הלאו, דהא "כאשר זמם" הוא כבר עונשו של הלאו.

ובאמת פירוש זה של הרמב"ן מסתבר מאוד בכוונת המשנה, ואזלי שני חלקי המשנה בהדי הדדי. אבל מה אעשה, שלכאורה דבריו מוקשים מאוד מגמרא ערוכה בפרק 'אלו נערו' <sup>93</sup>. הגמרא שם מביאה את דברי חכמים במשנתנו ש"כל המשלם אינו לוקה", ושואלת מדוע אין הם אומרים להיפך, דכל הלוקה אינו משלם, ועונה ד"בפירוש ריבתה תורה עדים זוממין לתשלומין". ולכאורה אין זה מובן, מה היא קושית הגמרא שם? הרי לפי הסבר הרמב"ן בדעת חכמים, על הלאו של העדים הזוממים אין אפשרות בכלל לחייב מלקות, מכיון שהעונש על הלאו הוא "כאשר זמם". אלא מתוך קושית הגמרא שם משמע בבירור, שהגמרא הבינה שטעמם של חכמים הוא מהדין של "כל המשלם אינו לוקה", ואלמלא כן הוא היה לוקה ומשלם. וצריך עיון.

---

דף ה"ג, רבי יהודה סבר, לאו שאין בו מעשה לזמן עליו,  
מנא ליה, אמר עולא גמר ממוציא שם רע

---

תמיהה על ההשוואה עם מוציא שם רע

הגמרא אומרת, שלדעת רבי יהודה, לומדים ממוציא שם רע, שאלמלא נותר היה לאו הניתק לעשה, היו לוקים עליו, על אף שאין בו מעשה. ולכאורה אין זה מובן כיצד ניתן ללמוד מדין מוציא שם רע לדין נותר? הרי בנותר אין זה רק לאו שאין בו מעשה, אלא זהו לאו שעוברים עליו בשב ואל תעשה, מה שאין כן מוציא שם רע, שהוא לאו שעוברים עליו בקום עשה. וצריך עיון.

(91) בעמ' ב.

(92) בד"ה גמרא בשלמא לרבנן.

(93) כתובות דף לב, ב.

שם

מה בין מוציא שם רע ללשון הרע  
הנה הדבר קצת פלא, כי הרי לפי זה צריך ללקות לדעת רבי יהודה על כל דיבור של לשון הרע, דהא אזהרת לשון הרע היא מלאו ד"לא תלך רכיל"<sup>94</sup>. ויתרה מזאת, מי שדיבר לשון הרע בשעה שגנב, יהיה פטור מלשלם למאן דאמר כל הלוקה אינו משלם, ואפילו בלי התראה למאן דאמר<sup>95</sup> דחייבי מלקיות שוגגין ודבר אחר פטור. ועיין.

ועל כן נראה לומר, שאכן גם רבי יהודה מודה שאין לוקים על כל דיבור של לשון הרע, ושאני עדים זוממים, ומוציא שם רע שלדעת רבי יהודה מדובר באופן ששכר עדים שיעידו שזינתה אשתו<sup>96</sup>, שבדיבורם איתעביד מעשה<sup>97</sup>. וצריך עיון.

שם, מה להצד השוה שבהן שכן קנס

תמיהה על הצד השוה

דברי הגמרא אינם מובנים, שהרי בעדים זוממים מדובר בדין מלקות, ולא בדין תשלומים, ומה קנס יש בעדים זוממים שהעידו שהוא בן גרושה? ואפילו במוציא שם רע אי אפשר לומר "שכן קנס", אלא רק שיש עמהן קנס, ולא ברור לי מה חומרא יש בזה, ועל כל פנים אין פה "צד השוה". וצריך עיון.

שם, שכן יש בהן צד חמור

עוד תירוץ על קושיית התוספות

עיינ בתוספות. ועוד נראה להסביר, שבפירכא של הגמרא הרי אין סברה הגיונית שמשום האי חומרא נעשה גם את החומרא השניה, אלא כל הפירכא היא שזה מורה שזה חמור, ואם כן שפיר פרכינן "מה להצד השוה שבהן שכן יש בהן צד חמור", שהרי בשניהם זוהי אותה פירכא עצמה.

שם, תוספות ד"ה ורבנן

94 ויקרא יט, טז; ראה 'חפץ חיים', פתיחה, לאוין, אות א.

95 בכתובות לד, ב.

96 ראה כתובות מו, א.

97 לרבנן בודאי צריך לומר, דמה שלוקה במוציא שם רע, הוא משום דבכורא איתעביד מעשה, אבל על לשון הרע סתם לא לקי.

הסבר המחלוקת חכמים ורבי מאיר

התוספות כתבו, ד"בחר דגלי לן קרא ד'והצדיקו' דשייך ביה מלקות, יש לנו לומר דלקי מ"לא תענה" וכו'. וכוונת התוספות היא, שלרבי מאיר באמת עדים זוממים לוקים תמיד מ"לא תענה", ובעדות בן גרושה גם לרבנן עדים זוממים לוקים מ"לא תענה", אלא שלרבנן "כאשר זמם" ו"והצדיקו", שניהם הם העונשים האפשריים של "לא תענה", ולרבי מאיר "והצדיקו" זהו גילוי שלוקים על "לא תענה" ואילו "כאשר זמם" הוא העונש על "ולא יוסיפו עוד".

---

שם, בתוספות

---

תמיהה על קושיית התוספות

התוספות הקשו: "ואם תאמר דלא לילקי, משום דהוי לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין" וכו'. ולא הבנתי את קושייתם, דהא קושיית הגמרא סובבת על המשנה, לפי מאי דסלקא דעתך דהוי שני שמות, דלרבי מאיר לוקים שמונים, משום "לא תענה" ומשום "כאשר זמם", ולחכמים אין לוקים אלא משום "כאשר זמם". ועל זה הקשתה הגמרא, מדוע לפי חכמים אין לוקים גם משום "לא תענה". ומאי מקשו התוספות, שתתקן הגמרא דהוי לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין? הא לעולם אין עונשים מיתה משום "לא תענה" (ואי דקשה להו, הא אין עונשים אלא אם כן מזהירים, הא זו היא קושיית הגמרא אליבא דרבי מאיר). ואי קשיא להו לפי המסקנה, דמשני ד"לא תענה" הוא אזהרה ל"כאשר זמם", הלא אז בלאו הכי אין מלקים על אותו הלאו, משום דהלאו ניתן לאזהרת "כאשר זמם", בין למלקות ובין למיתה. וצריך עיון<sup>98</sup>.

---

שם

---

ביאור קושיית התוספות מ"לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין" קושיית הגמרא "ורבנן האי לא תענה ברעך עד שקר מאי עבדי ליה", פירושה למה לרבנן אין עדים זוממין לוקים על לאו דלא תענה? והגמרא תירצה שאין לוקין משום שפסוק זה משמש אזהרה, ועל זה מקשים תוספות מדוע הגמרא לא תירצה שאין לוקין משום דהוה "לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין". וכוונתם, שהגם שגילתה התורה שלוקים על לאו זה אף על פי שאין בו מעשה, לא מהני גילוי זה לגבי הדין שאין לוקים על לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין. שהרי לכל לאו יש שתי משמעויות, האחת לשמש כאזהרה, והאחת לחייב מלקות אם עוברים עליו. ולגבי חיוב המלקות יש תנאי, דלא מיחייב מלקות אם אין בו

---

(98) התוס' הלא כיונו לזה בסוף דבריהם, לר"מ. ועדיין צ"ע.

מעשה, אלא שלגבי עדים זוממים חידשה התורה שכיוצא מן הכלל לוקים עליו. אבל הדין שאין לוקים על לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין, הוא שייך לדין הראשון, שכן הסיבה שאין לוקים עליו היא שכבר כלו חיצי. אין זה חסרון בכח הלאו, אלא פשוט אין כאן לאו. ולגבי דין זה לא חידשה התורה שיש דין מיוחד לעדים זוממים.

דין בקושיית גליון הש"ס

אלא דהיה לתוספות להקשות, דאם כן איך לוקים על עדות שהוא בן גרושה, וכקושיית גליון הש"ס. אלא דסבירא להו להתוספות, דכיון דיש פסוק מיוחד, "והזדיקו", לומר שלוקים על לאו זה, אם כן לעדים זוממים משמש הלאו כאזהרה שמחייבת מלקות.

אמנם נשאתר השאלה, הלא לגבי אזהרת מיתת בית דין הלא אין כאן לאו. ולבסוף תירצו, שהגמרא סברה, שכיון שגילתה התורה שלא זו משמש אזהרה לעדים זוממים, אם כן משמע מהלאו אזהרה כפולה, אזהרה לעדים זוממין ולא זו שיש בו מלקות, אע"פ שניתן לאזהרת מיתת בית דין.

דין בדברי השרידי אש

והנה ראיתי ב'שרידי אש'<sup>99</sup> מערכה ארוכה בענין הלאו ד"לא תענה". ובעיקר הוא מביא ראיה<sup>100</sup>, שרש"י וגם ראשונים אחרים סוברים דאין לוקים על "לא תענה", ודלא כהתוספות שכתבו דגלי קרא דלוקים על "לא תענה" על אף שאין בו מעשה. אלא דקשה, דאם כן מה מקשה הגמרא "ורבנן האי 'לא תענה' מאי עביד ליה", דבפשטות משמע דילקה עליו? ותירץ ה'שרידי אש' בדוחק, דקושיית הגמרא אינה שילקו, אלא דאחרי שאין לוקים עליו, מה טיבו. ומאוד תמוה, כמו שהרגיש בעצמו, כי הלא הרבה לאוין כתובים בתורה שאין בהם מעשה, כמו "לא תחמוד" למשל, ועליהם אין שואלים. ואולי אפשר לומר, דקושיית הגמרא היא, שמאחר שרואים שלוקים ואפילו ממתים על "כאשר זמם", על דיבורם בלבד, אם כן מסתבר שבעבירה זאת אין חל הדין של לאו שאין בו מעשה.

אבל עוד קשה, דמה היתה הסלקא דעתך בגמרא דאין צריכים ללאו ד"לא תענה"? הלא אין עונשים אלא אם כן מזהירים? אמנם כאשר הארכתי במקום אחר, משמעותו של דין "כאשר זמם" אינו שאנו מענישים את העדים הזוממים על העדות שהעידו, אלא משמעותו של דין זה היא שאנו רואים את העדים הזוממים כאילו הם עצמם רצחו או גנבו, ואנו מחילים את פסק הדין שהם גרמו לנידון נגד עצמם, וכאילו יש לנו עדים שהם רצחו וכדו'. וזוהי סברת הדין המובא בגמרא בפרק 'אלו נערות'<sup>101</sup>, שעדים זוממים אינם צריכים התראה, מפני שלא על איסור ההגדה אנו

99 חלק א, עמוד שמד.

100 בס"ק ז.

101 כתובות לב,א.

עונשים אותם, אל על 'רציחתם'. ומפני זה שאלה הגמרא אצלנו "לא תענה ברעך עד שקר" מאי דרשי ביה", ומשני שעם כל זה זוהי אזהרה כללית לא לענות עדות שקר.

---

שם, תוספות ד"ה לאזהרה

---

עוד תירוץ על קושיית התוספות

הסבר התוספות, שכוונת דברי הגמרא "לאזהרה לעדים זוממין" היא, ש"כאשר זמם" משמש כעונש ללאו של "לא תענה", כאילו התורה אמרה בלאו זה, שלא תלקה אותו מן הלאו, אלא "כאשר זמם", אינו מובן כל צורכו. ואלמלא דבריהם הייתי אומר, שרבנן לדבריו דרבי מאיר קאמרי, דאף על גב דלדיך הוה שני דברים, מכל מקום לא לילקי, דאין לוקה ומשלם.

---

דף ה,א, רבי יהודה אומר איסטטית היא זו

---

גדר דין איסטטית

נראה לי ברור מצד ההגיון, דהגם דאין מאמינים למזימים להרוג את העדים הראשונים, מכל מקום גם אין מחליטים שהם בודאי שקרנים, ועל כן נשאר הדבר בגדר הכחשה, וספק.

---

שם, רש"י ד"ה מאי טעמא

---

ביאור מדוע רש"י הוסיף "ואילו הוה מודה..."

מה שכתב רש"י לענין קטלא, דאילו הוה אתי ומודה הוה מיפטר, נראה לי דנתכוין למה שכתב רבי עקיבא איגר ב'גליון הש"ס', דעל הודאת עצמו לא היה מחויב מיתה, לא רק משום שאינו נאמן, אלא משום שלא היה פסק בית דין. דהא ודאי דאילו היה אחד קם והורג אותו אחר הודאתו, היה מחויב מיתה, ולא הוה אמרינן דיש אפילו ספק שנולד על כל פנים על ידי ההודאה לפטור אותו, דהודאתו אינה גורמת לשום חיוב, וגם עצם פעולת הרציחה אינה מחייבת אותו חיוב מיתה כל זמן שלא נגמר דינו. ומה שכתב רש"י, דאילו היה מודה היה מיפטר, רצונו לומר כל זמן שלא העידו עדים בבית דין, כי רק גזר דין של בית דין מחייב מיתה.

---

שם, תוספות ד"ה וכן

---

מדוע לא חוששים לשתי גנבות

התוספות כתבו: "אבל ודאי לענין ממון לא" וכו'. ולכאורה אם אמרו שבחד בשבת גנב, והומו, והעידו שכבר בערב שבת גנב, אין העובדא שגנב בערב שבת

פוטר אותו, דהרי אדם יכול לגנוב פעמיים. ונראה שמדובר פה, בגניבת חפץ מסוים, ולא כסף, ולכן מובן שאם גנבו כבר בערב שבת, אי אפשר לחייבו שוב על אותה הגניבה (אם לא שהחזירו בינתיים).

---

שם עמ' ב, הרנו אין נהנין

---

מחלוקת ריטב"א ורמב"ם בהבנת המשנה

עיינ בריטב"א<sup>102</sup>) ובעוד ראשונים, שהבינו דטעם המשנה "לאחיו והרי אחיו קיים" אינו עיקר, מאחר שלא הוזכר בברייתא דבריבי, ורק הטעם ד"אין עונשין מן הדין" איתא התם. אמנם נראה ברור, שהרמב"ם סבירא ליה, דהברייתא רק מוסיפה על המשנה, אבל אינה חולקת עליה. דהא שני חידושים יש: א) דבלא הרגו נהרגים, בניגוד לצדוקים; ב) דבהרגו אין נהרגים. ובמשנה מסבירים החכמים מדוע הם מפרשים דהפסוק מיירי בלא הרגו — בניגוד לדעת הצדוקים דלמדו מ"נפש בנפש" דבהרגו מיירי — והוא מן "לאחיו". והברייתא סובבת על הדין השני, דהגם שבאמת הפסוק מיירי בלא הרגו, אבל מנלן דלא הרגו דוקא, ולא נלמד הרגו מקל וחומר? ועל זה השיב בריבי, דאין עונשים מן הדין. ובהדיא מוכח בפירושו המשניות, דטעמו של הרמב"ם דבהרגו אין נהרגים, הוא דדריש מ"לאחיו". ולפי זה מובנת שיטתו<sup>103</sup>), דבמלקות חייב גם בכאשר עשה.

ביאור הדרשה מ"לאחיו"

והנה הריטב"א<sup>104</sup>) הקשה, דמאי ראייה יש מ"לאחיו"? הא כתיב בתורה גבי מת "להקים לאחיו שם בישראל"<sup>105</sup>). וידוע התירוץ בשם הגר"א, דיש הבדל מן אחיו-שאר, שנשאר אחיו גם לאחר מיתה, ובין אחיו-חבירו, שפירושו אחיו במצוות, דכיון שמת נעשה חפשי מן המצוות, ושוב אינו 'אחיו'. אבל עם כל זה עדיין קשה לי, דהא כוונת הפסוק "כאשר זמם לעשות לאחיו" היא, שהיה אחיו בשעה שזמם לעשות לו, דהיינו בשעת ההגדה, אבל היכן כתוב בפסוק שהוא עדיין אחיו בשעה שהזמם? ועל כן נראה, דמכלל הפסוק, דכתיב "כאשר זמם", ולא כתיב כאשר עשה לאחיו, משמע שהעונש בא בעד המחשבה, או בעד גמר הדין, מ"לעשות", כאשר הסברתי לעיל. ואף על גב דנקט "לאחיו", לסימנא בעלמא נקטי, ועל הפשט של כל הפסוק סובב.

---

(102) ד"ה מתני' אין העדים זוממין.

(103) בהלכות עדות פרק כ, הלכה ב.

(104) שם.

(105) דברים כה, ז.

---

שם, הייבי מלקות מנין, תלמוד לומר רשע רשע

---

הסבר ההוא אמינא להבחין בין עדי מיתה, עדי מלקות ועדי גלות הגמרא מתרצת, דמדמים נידונים למלקות לנידונים למיתה. ולכאורה קשה, דמאי אכפת לן הנידונים? הא אנחנו בעדים קיימינן. ונראה להסביר, דהוה אמינא דהא דכתיב בעדים זוממים "כאשר זמם לעשות", "נפש בנפש", ולא קרי 'לעשות' רק בגמר הדין של העשייה, זהו רק בדיני נפשות, שבהם כל זמן שלא נגמר דינו, לא הוה מחוייב מיתה, ולא עבדי כלום. אבל אם העידוהו שהוא חייב מלקות, היה אפשר לומר שהעד מחוייב מלקות על עצם העבירה של העדות, גם בלי שנגמר הדין, וגמר הדין הוא רק לראיה, ולא עצם החיוב. ועל כן היה צריך ללמוד "אם בן הכות הרשע"<sup>106</sup>, מ"אשר הוא רשע למות"<sup>107</sup>, דגם במחוייב מלקות לא הוה 'רשע' מחוייב מלקות עד שיגמר דינו [ועי' ברמב"ם<sup>108</sup>] שקרי ליה שהרשיעוהו רשע שיש בו חיוב מלקות].

והדר אקשי "חייבי גליות מנין", דהא כבר הוכחנו בריש המסכת, דבחיוב גלות אין בית הדין מחייבו לגלות, אלא הוא מחוייב מחמת עצמו, ועל כן לא שייך בעדים המעידים עליו "כאשר זמם", ומנין שגם בחייבי גליות אין העדים הזוממים חייבים לפני גמר דין? ומשני, דאתיא רוצח רוצח, דכתיב "לנוס שמה הרוצח"<sup>109</sup>, דהגם שאין בית הדין 'מחייבין' אותו לגלות, אבל מכל מקום הרי אין הוא גולה כל זמן שלא נפסק על פי בית הדין שהוא 'רוצח', וכל זמן שלא נגמר דינו לא מיקרי 'רוצח', ולא עשאוהו אפילו ל'רשע' סתם, ומשום כך גם בעדות זו אין העדים הזוממים חייבים עד שיגמר דינו.

---

שם, אמר רבי יהודה בן טבאי אראה נחמה וכו'

---

הסבר המחלוקת בין רבי יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח ניתן להסביר את מחלוקתם של רבי יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח על דרך הפלפול. הריטב"א כתב<sup>110</sup>, דכל הדיינים המגבילים את דין "כאשר זמם" — ולמשל דין: ולא כאשר עשה — זוהי הגבלה רק לגבי ענישת העדים, שאין מקיימים בהם דין "כאשר זמם", אבל לעולם המזימים נאמנים, והזוממים פסולים לעדות. לעומת

---

(106) דברים כה, ב.

(107) במדבר לה, לא.

(108) הלכות עדות פרק כ, הלכה ח.

(109) במדבר לה, ו.

(110) בדף ב,ב, ד"ה תדע שהורי לא.

זאת המאירי כתב<sup>111</sup>), שאין בידו להכריע ספק זה. ולפי זה ניתן להסביר, שבעובדא דידן, דניזום אחד מן העדים על פי שני עדים מזוימים, סבר רבי יהודה בן טבאי כדעתו של הריטב"א, שברור שמאמינים למזימים, והעד הזומם הוא 'רשע', אלא שעל פי דין אין אפשרות לקיים בו דין הזמה מפני שלא ניזום השני, ואז בתור הוראת שעה, להוציא מלבם של צדוקים, הוא דן אותו למיתה. מה שאין כן שמעון בן שטח הסתפק בספקו של המאירי, שיתכן שבכלל אין להאמין למזימים, ויתכן שהעד הניזום הוא עד אמת, ולכן הוא סבר שאסור היה לדון אותו למיתה, כדין אדם חף מפשע, גם בכדי להוציא מלבם של הצדוקים.

ואחד מן התלמידים הוסיף טעם לדברי שמעון בן שטח, והוא כי כל דינו של רבי יהודה בן טבאי היה דין של הוראת שעה על מנת להוציא מלבם של צדוקים ולקיים דברי חכמים, אולם הרי בעצם דינו הוא עבר על דברי חכמים, ומה הועילו חכמים בתקנתם. ודברי פי חכם חן, אלא שיש לדון בזה.

---

שם, מה שנים אינו נהנין עד שיהיו שניהם זוממין, אף שלשה אינו נהנין עד שיהיו שלשתן זוממין, ומנין אפילו מאה, ת"ל עדים וכו'

---

#### ביאור שיטת הרמב"ם בעדים זוממין

(א) דברי הרמב"ם והשגות הראב"ד

הרמב"ם כתב בהלכות עדות<sup>112</sup>: "היו העדים שלשה, אפילו מאה, אם העידו בבית דין זה אחר זה, והעיד כל אחד מהן אחר חבירו בתוך כדי דבור, והוזמו מקצתן, אין נענשין עד שיוזמו כולן. אבל אם היה הפסק בין זה לזה יתר מכדי דבור, שהוא כדי שאלת שלום תלמיד לרב, הרי נחלקה העדות, והשנים שהוזמו נענשין, והשנים האחרים שהיה בין דבריהן ודברי הראשונים הפסק, אין נענשין. ואע"פ שבטלה העדות כולה, מפני שהן כת אחת, הואיל ונפסלה מקצתה נפסלה כולה". עכ"ל. והראב"ד השיג על דברי הרמב"ם בשני הדינים האחרונים: (א) "מה זה שאמר 'והשנים האחרים וכו' אין נענשין"? וכי למה יענשו? הרי הם לא הוזמו; (ב) "מאחר שלא באו תוך כדי דבור, ונחשבו שתי כתות לענין הזמה, למה תבטל עדות הכת האחרונה"? הרי זוהי כת העומדת בפני עצמה, ואפשר להרוג על פיה את הרוצח. ועיין בש"ך חו"מ סימן לו.

(ב) היסוד להבנת שיטת הרמב"ם

והנראה בזה הוא, דהרמב"ם מחלק בין דין העדות, שבו אם נמצא אחד מהם קרוב או פסול עדותם בטלה, מכיון שעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, ובין דין ההזמה, דאין העדים נהרגים עד שיוזמו כולם. דין העדות קובע, שהעדות צריכה

(111) בדף ה,א, ד"ה עדים שהוזמו אחר שהרגו.

(112) פרק כ, הלכה ג.

להיות עדות שלמה, ואם נתבטלה מקצתה, נתבטלה כולה. וכל שנצטרף לעדות, שיהא הדין נחתך על ידו, מיקרי עדות אחת לענין זה. והלכך מצטרפת ההגדה של כל העדים שהעידו במעמד אחד באותו בית דין, לעדות אחת.

ונראה לי, שאם העידו שנים במעמד אחד, הגם שלא היתה הגדתם בתוך כדי דיבור, מצטרפת הגדתם לעדות שלמה. שכן לא מצינו בכל הש"ס את התנאי של עדות בתוך כדי דיבור אלא רק לענין דין ההזמה, אבל לגבי עצם הצירוף לעדות אחת לא נזכר תנאי זה. ואם אמרו<sup>113</sup> ש"אין עדותן מתקיימת בב"ד עד שיעידו שניהם כאחד", הכוונה היא שיעידו באותו מעמד, אך לא בתוך כדי דיבור. וכה הם דברי הרמב"ם בפרק ד מהלכות עדות הלכה א: "וצריכין להעיד כאחד ובבית דין אחד". ואילו היתה הכוונה שהם צריכים להעיד בתוך כדי דיבור, לא היה הרמב"ם צריך לומר שהם צריכים להעיד "בבית דין אחד", שכן לא יתכן אחרת. אלא ודאי שהתנאי שכתב הרמב"ם: "בבית דין אחד", בא לפרש את מה שכתב קודם לכן: "להעיד כאחד", שכוונתו בבית דין אחד. ומזה נקיש שלושה לשנים, דבכל אופן דבשנים הוה עדות אחת, גם בשלשה הוה עדות אחת. ואם העידו אפילו מאה עדים באותו מעמד, אפילו לאחר כדי דיבור, עדות אחת מיקרי, ואם נתבטלה מקצתה בטלה כולה. דהלא הדברים קל וחומר הן. הרי אמרו בגמרא<sup>114</sup>, דאם העדים ראו ביחד בכוונה להעיד, אפילו אם הם לא העידו, נצטרפו לענין זה שאם נמצא אחד מהם קרוב או פסול עדותם בטלה, אף על פי שלא נתכוונו להצטרף, אלא רק ראו את אותו הדבר ביחד. ואם כן, קל וחומר שכשהעידו כולם ביחד, אפילו אם לא נצטרפו צרף מיוחד על אותו הדבר בתוך כדי דיבור, ודאי שזה מיקרי עדות אחת. והלא כך פירש הרמב"ם<sup>115</sup> את דברי הגמרא<sup>116</sup> "למיחזי אתיתו או לאסהודי אתיתו", דתיכף כשבאים העדים לבית הדין, טרם יגידו עדותם, שואלים אותם אם כשראו את המעשה התכוונו רק לראות או גם להעיד, ואם מפרישים את אלו שהתכוונו רק לראות מן אלו שנתכוונו להעיד, כדי שאם יהיה בין אלו שהתכוונו רק לראות אחד שהוא קרוב או פסול, לא תבטל עדות אלו שהתכוונו להעיד. ולכאורה קשה, מדוע לפי הרמב"ם צריך להפריש אותם? הרי לכאורה די בכך שלא יעידו בתוך כדי דיבור, דכיון שראו בלא כוונה להעיד, הלא לא פסלו בראייתם. אלא ודאי טעמו של הרמב"ם הוא, דגם אם יעידו לאחר כדי דיבור, תצטרף עדותם לעדות שאר העדים, ויש חשש שתפסול אותם. וזהו פירוש דברי הגמרא "היכי אמרינן להו", דלפי המקובל קשה מאוד מה היא שאלת הגמרא. אבל הפירוש הוא, דגם אם הם לא התרו, ולא כיוונו להעיד, מה נעשה שלא תצטרף עדותם. ועל זה

(113) בכתובות כו,ב.

(114) בדף ו,א.

(115) בפרק ה מהלכות עדות, הלכה ה.

(116) בדף ו,א.

משיכה הגמרא, דשואלים אותם, ומפרישים אותם. מפני שאילו היו באים לבית דין ומעידים באותו מעמד, היו באמת מצטרפים לעדות השאר, על אף שכשראו לא התכוונו להעיד<sup>117</sup>).

והא דאיתא בגמרא<sup>118</sup> דכל העדות צריכה להיות בתוך כדי דיבור, זהו רק לענין דין ההזמה, שאין העדים נעשים זוממים עד שיוזמו כולם, דדין זה אינו תלוי בעדות, כי אם בעדים. דהלימוד הוא מן הפסוק "והנה עד שקר העד"<sup>119</sup>, דלא כתב והנה שקר העידו השנים, אלא "שקר העד", ואנו לומדים<sup>120</sup> שכל מקום שכתוב 'עד', הרי כאן שנים, דאין עד אחד כלום, והוה כעד אחד שהעיד על ידי שני גופים. ואם הוה שלשה או מאה עדים, גם כן אמרינן "שקר העד", דהיינו שכולם הצטרפו על ידי עדותם להיות כעד אחד. וזהו על ידי שהעידו בתוך כדי דיבור, דאז נחשבים כולם כעד אחד, וממילא צריכים שיהיו כולם מוזמים טרם יהרגו אותם. אבל אם העידו לאחר כדי דיבור, הגם שזוהי עדות אחת, מכל מקום אין זה כעד אחד, ונחלקה עדותם לענין דין ההזמה.

(ג) ישוב ההשגה הראשונה

ולפיכך שפיר פסק הרמב"ם, דאם העידו אחר כדי דיבור, והוזמה כת אחת, הרי שמצד אחד אותה הכת נענשת על אף שהכת האחרת לא הוזמה, מכיון שלענין דין ההזמה נחשבת הכת הזאת לכת בפני עצמה, אך מצד שני נתבטלה כל העדות, דלענין דין העדות מצטרפים כולם לכת אחת, כל שהעידו על אותו הדבר באותו המעמד, אף על פי שהיה הדבר לאחר כדי דיבור.

(ד) ישוב ההשגה השנייה

והנה, הוסיף הרמב"ם לומר דהכת השנייה אינה נענשת, והקשה הראב"ד מה היתה ההוה אמינא שתענש על אף שלא הוזמה? ונראה לבאר, שכוונת הרמב"ם היא, דאף אם לאחר מכן תוזם גם הכת השנייה, מכל מקום היא לא תיענש. והטעם לכך הוא, שבהזמת הכת הראשונה כבר נתבטלה עדותם. [ועיין ב'לחם משנה'<sup>121</sup>],

117) אמנם ניתן להסביר את כוונת הרמב"ם באופן שונה, דסבירא ליה להרמב"ם, דאין שואלים את העדים לפני שיעידו אם הם קרובים או פסולים, אלא רק לאחר שיעידו, אם מצאו שאחד מהם היה קרוב או פסול, מבטלים את העדות. ולכן כתב הרמב"ם, ששואלין את העדים, אי למיחזי אתיתו או לאסהודי אתיתו, כדי להפריש את אלו מאלו. ובאלו שלאסהודי אתו, דהיינו שכיוונו בראייתם לאסהודי, רואים אם יש ביניהם קרוב או פסול, ואם כן, אזי תיכף ומיד מבטלים את כל העדות, ואין לעדות האחרים שום משמעות. אך אם לא מצאו ביניהם קרוב או פסול, אזי מעידים אלו שלא כיוונו להעיד, ובאלה — דרך העדות מצרפת אותם — בודקים לאחר עדותם אם נמצא ביניהם קרוב או פסול, ואם כן, בטלה העדות.

118) בדף ו,א.

119) דברים יט, יח.

120) ראה סנהדרין דף ל,א.

121) שם.

שאף הוא מפרש, שכוונת דברי הרמב"ם היא שאין הכת השניה נענשת גם אם הזומה לאחר מכן. אבל ביאורו שגב ממני, דאיך רצה לפטרם מטעם דעל גברא קטילא העידו? הרי הם העידו עוד לפני שנגמר דינם למיתה, וגמרא מפורשת היא<sup>122</sup> דאין העדים נעשים זוממים עד שיגמר הדין על פיהם, וללא ההזומה היה נהרג. הרי כאן נתבטל כבר הגמר דין, וגם בלתי הזמתם לא נהרג, דרך בהוכחו הם עצמם ולבסוף הוזמו נענשים, משום דאמרינן הכחשה תחלת הזמה, אבל לא כשעדותם נתבטלה בעקבות הזמת חבריהם.

אמנם כל זה רק אם העידו לאחר כדי דיבור, אבל אם העידו כולם בתוך כדי דיבור, הרי שגם אם הוזמו כולם זה אחר זה, נהרגים כולם, דכן משמע הלשון "אין נענשין עד שיוזמו כולן". והטעם הוא משום היא גופה, דכיון שאינם נעשים זוממים עד שיוזמו כולם, הרי שכל עוד לא נסתיימה ההזומה, הרי היא תלויה ועומדת עד שיוזמו כולם, וכל ההזומה, אפילו של מאה עדים, הזמה אחת מיקרי, כיון שצריכין זה לזה. אבל כשהעידו אחר כדי דיבור, הלא כשהוזמה הכת הראשונה נגמרה בכך ההזמה, והיא נהרגת, וממילא בטלה עדות השניה על ידיה, ומשום כך פסק הרמב"ם דגם אם הוזמה השניה לאחר מכן, היא פטורה.

ה) ביאור דברי הרמב"ם הלכות עדות פרק ד, הלכה א

ונהירה לפי זה לשון הרמב"ם בפרק ד מהלכות עדות הלכה א. הרמב"ם הביא שם את דין המשנה לגבי שנים שראו מחלון זה ושנים מחלון זה. המשנה<sup>123</sup> אומרת: "היו שנים רואין אותו מחלון זה, ושנים רואין אותו מחלון זה, ואחד מתרה בו באמצע — בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו, הרי אלו עדות אחת"<sup>124</sup>; ואם לאו, הרי אלו שתי עדויות, לפיכך אם נמצאת אחת מהן זוממת, הוא והן נהרגין<sup>125</sup> והשניה פטורה וכו'. המשנה מחדשת, שעל אף שאין העדים הזוממים נהרגים עד שיוזמו כולם, דהיינו כל העדים שעל פיהם דנו, מכל מקום כשלא ראו ביחד, הרי אלו הן שתי עדויות שונות, ולא איכפת לן מהזמתה של הכת השניה. והמשנה מסיימת דין זה במלים "והשניה פטורה", ואילו הרמב"ם לא הביא סיומת זו, משום דממה נפשך כל עצמה של משנה זו אינה צריכה היא. כי אם הכת השניה לא הוזמה, פשיטא שהיא פטורה. ואם לאחר מכן תווסף גם היא, הלא באמת תהרג, דכיון שלא העידו על ראייה אחת, נחלקה עדותם, וכשהוזמה כת ראשונה, לא נתבטלה הכת השניה, ואדרבה נידון הרוצח למיתה על פיה, ואם כן פשיטא שאם אחר כך תווסף, תהרג.

122) בדף ה,ב, וכן פסק הרמב"ם בהלכות עדות יט, ב.

123) בדף ו,ב.

124) רש"י: ואם הוזמה אחת מהם, הראשונה או השניה, ולא הוזמו כולן אין נהרגין.

125) הוא נהרג על פי העדים שלא הוזמו, והם, העדים שהוזמו, גם כן נהרגין.

ה) ביאור דברי הרמב"ם הלכות עדות פרק כא, הלכה ח  
 ובזה נתפרשה גם כן הלכה נוספת של הרמב"ם כמין חומר. דבפרק כא מהלכות עדות הלכה ח, כתב הרמב"ם: "שלש כתי עדים שנתקיים בעדותן ששור זה מועד, ונמצאת כת ראשונה ושניה זוממין, כולן פטורין — כיון שכל שלושת העדויות הן למעשה עדות אחת להעדאת המועד, ואין העדים הזוממים נענשים עד שיזומו כולם — נמצאו שלשתן זוממין, כולן חייבין לשלם הנזק, שאע"פ שהוא תם משלם חצי נזק", עכ"ל. ולכאורה סיוע דברי הרמב"ם משולל הבנה הוא, ועיין ב'כסף משנה'<sup>126</sup>). אמנם נראה להסביר, שהרמב"ם רוצה בדבריו אלו לפרש מדוע הכת השלישית צריכה אכן לשלם? הלא כבר בטלה עדותה לפני כן על ידי הזמת שתי הכתות הראשונות. ומפרש הרמב"ם, דהכא לא בטלה עדותה, כי הגם שכבר אינו מועד, אבל הרי גם תם משלם חצי נזק, ועל ידי עדותה נוצר חיוב של חצי נזק, וממילא נשארה עדותה קיימת, דהלא זהו גדרו של מועד, שנעשה על ידי שלוש נגיחות נפרדות של תמות. וזהו פירוש דברי הברייתא<sup>127</sup> "הרי כאן שלש עדויות, והן עדות אחת להזמה", דהיינו שכמו שהמועדות נעשית על ידי שלוש עדויות נפרדות של תמות שמתאחדות לעדות אחת של מועדות, כהעדאתן כן הזמתן, מתאחדת הזמתן של שלוש הכתות של התמות להזמה אחת של המועדות, "והן עדות אחת להזמה".

ו) ביאור דברי הרמב"ם הלכות עדות פרק יח, הלכה ב  
 ונראה לבאר גם את דברי הרמב"ם בפרק יח מהלכות עדות הלכה ב, שנתלכטו בהם המפרשים. מדברי הרמב"ם משמע לכאורה, שהוא סובר, שכשיש הכחשה והזמה גם יחד, אנו דנים זאת כהכחשה. ועל כך הקשו המפרשים קושיות רבות, וביניהן גם הקושיה מהסוגיא בדף ה"א, דכשהמזימים אומרים ביום ראשון עמנו הייתם, אבל הרגו ביום ששי, הרי זו הזמה, אף על פי שהם גם הכחישו אותם. אמנם כשנעיין בלשון הרמב"ם, נראה שמעולם לא עלתה בדעתו כוונה זו, וכוונת הרמב"ם מבוארת בלשונו הצחה. הרמב"ם כותב שתי דוגמאות: "ביום זה ובמקום זה היינו עמכם ועם אלו כל היום, ולא היו דברים מעולם ... הרי זו הכחשה. וכן אם אמרו להם, היאך אתם מעידים כך, וזה ההורג או הנהרג או הלוח או המלוה היה עמנו ביום זה במדינה אחרת, הרי זו עדות מוכחשת" וכו'. ואם כן, באופן הראשון מדובר, שהמכחישים אינם אומרים שהעדים המוכחשים לא היו במקום, וממילא אינם יכולים להעיד, אלא אדרבה, הם מודים שגם העדים המוכחשים היו שם, וגם ההורג וגם הנהרג היו שם, אלא שהם אומרים שההורג כלל לא הרג, ולכן יש לכך דין הכחשה. ואדרבה, אם היו אומרים, שההורג והנהרג היו שם, ואילו העדים לא היו שם, היה זה דומה קצת להזמה, כי מה לי אם אומרים הייתם עמנו במקום אחר, או לא הייתם שמה במקום.

(126) שם.

(127) בבבא קמא דף כד, א.

ונראה שהרמב"ם הביא את שתי הדוגמאות, לשני סוגים של הכחשה. שכן יש הכחשה שבה הם מכחישים במפורש את עצם הדבר, ויש הכחשה שבה רק ניתן ללמוד מכלל דבריהם שבעצם לא היו דברים מעולם. ולכן נתן הרמב"ם את שתי הדוגמאות. בדוגמה הראשונה מדובר, באופן שהעדים המכחישים אומרים שהם ראו את ההורג והנהרג באותה שעה ובאותו מקום, וראו שלא הרגו, וזו היא ההכחשה היותר מבוררת, שבה מכחישים את גוף הדבר. אלא שהרמב"ם מוסיף, שגם העדים המוכחשים היו שם, מהטעם שכתבנו למעלה. ולאחר מכן מביא הרמב"ם דוגמה שניה, שבה העדים המכחישים אומרים שההורג היה עמהם במקום אחר, וממילא ברור שלא הרגו שם באותו מקום. וק"ל.

במלים אחרות, עיקרה של ההזמה הוא, שהעדים המוזמים לא היו במקום המעשה, וממילא המציאו דברים שלא היו עדים להם, אבל אם הם כן היו שם, אלא שהמעשה שקר, אין זו הזמה, אלא הכחשה. ובמקרה שתהיה גם הזמה וגם הכחשה, ידונו בהם דין הזמה, גם לפי הרמב"ם.

---

דף ו'א, תוספות ד"ה אמר רבא

---

על האבחנה בין קרוב לעד זומם

התוספות כתבו "דדוקא גבי נמצא אחד מהן קרוב או פסול חשיב כחד עדות כשהעידו לאחר כדי דיבור, משום שהם אומרים אמת, וא"כ עדותן התחיל מראיה שלהם, וראיה שלהם היתה בבת אחת עם העדים, אבל בעדים זוממין, שאינם אומרים אמת, אם כן לא בא עדותן אלא כשיעידו בבית דין, וכיון דלא העידו בבת אחת, רק לאחר כדי דיבור, לא חשבינן כחד עדות" וכו'. וקשה לי, דהא גם בקרוב או פסול אין לנו ידיעה שהעד היה נוכח, דכיון דהוא פסול עדות, אין לעדותו שום ערך, וכאילו לא העיד, ואין אנו יודעים אם אמרו אמת. וצריך עיון.

---

שם, תוספות ד"ה אלא מעתה הרוג יציל

---

קושיה על התירוץ הראשון של תוספות

התוספות כתבו: "פירוש, שהוא בעל דין". וצריך לי עיון בזה, אם אכן ההרוג נקרא 'בעל דין', דהא אשמת הרוצח אינה תלויה בתביעת ההרוג, ואפילו אם ימחול לו ההרוג מראש, יתחייב ההורג מיתה, דהא הוא מחויב לשמם ולא להרוג. ורש"י<sup>(128)</sup> פירש, שההרוג יציל מפני שהוא קרוב אצל עצמו. וכוונת רש"י היא, שכמו שאם הוא היה מעיד שחבירו הרגו, הוא לא היה נאמן, לא מפני שהוא בעל דין, אלא מפני שבו נעשה המעשה, והוא מעיד על עצמו, כך גם עכשיו הוא מצטרף לעדות

ופוסל אותה. ולכאורה תלוי הדבר במחלוקת<sup>129</sup> אם שליח נעשה עד, שכן לפי רב, ששליח נעשה עד, אף על פי שעל ידו נעשה המעשה, אם כן גם אצלנו אין העובדה שהמעשה נעשה בו פוסלת אותו לעדות. ואולי יש לחלק.

קושיה על התירוץ השני של תוספות

התוספות כתבו, שההרוג יציל "מפני שהוא שונא, ושונא פסול לעדות". אך דבריהם קשים להבנה. חדא, דמאי פסיקא להו דשונא פסול לעדות? הלא מחלוקת היא בין רבנן לרבי יהודה<sup>130</sup>, וקיימא לן כרבנן דאינו פסול. ואולי סבירא להו, דהאי שונא, הוי שונא גמור, ועיין בחידושי החתם סופר לחושן משפט סימן לג סעיף א, וכן בשאר האחרונים, דבשונא גמור כולי עלמא מודו דהוא פסול לעדות. אך עם כל זה קשה לי, דמנא לה להגמרא לאסוקי דהוה שונא גמור ולהקשות, מבלי שיש לנו ראיה כלשהי שהוא באמת שונא אותו. וביותר קשה לי, דאפילו אם נימא דהגמרא מקשה אליבא דרבי יהודה, הלא ברור הדבר שאין זה פסול הגוף כמו בקרוב או פסול, אלא רק חשש משקר, ואילו היה ברור לנו שאין הוא משקר מפני שנאתו, לא היינו פוסלים אותו. ואכן אם הוא יעיד לטובת שונאו, הוא יהיה נאמן. ורק אם הוא מעיד לחובתו של שונאו, אנו חוששים שמחמת שנאתו הוא משקר. ודומה הדבר למה שכתבו התוספות בבבא בתרא<sup>131</sup> גבי נוגע, דלא הוה תחילתו בפסול. ואפילו למאן דחולק, הוא מפני סברת היעיר שושן<sup>132</sup>, דנוגע מדין קרוב נגעו בו. אבל הכא, הלא לא העיד הנרבע כלל, אלא רק ראה את הרובע, ואיזה פסול עדות יש כאן? ויתרה מזאת, הלא זה בעצמו שאנו קובעים שהוא שונאו, זהו רק מפני שכבר מוחלט אתנו שבאמת רבעו, דאם לא כן מנא לן דהוא שונא אותו, ולפי זה מה שהוא עתיד להעיד על רובעו, הלא אמת הוא. דבשלמא אי היה שונאו כבר לפני זה, אזי יש לומר שבאמת אין להאמינו, אבל הכא הרי ממה נפשך יש להאמינו, כי אם הוא שונאו, הלא אמת הוא, כי אילו לא היה אמת, לא היה שונאו, ושוב נאמן. ועל כל פנים, זה ברור, שכל זמן שלא העיד, ואין שום הוכחה שיעיד עדות שקר, אי אפשר לפסול אותו עד כדי כך שיפסול גם את שאר העדים. דגם אם יעיד עדות שקר, אזי רק הגדרתו היא שקר, אבל לא העד טרם שהגיד, ומה עוד שכאן הרי עדיין לא העיד. וצריך עיון.

(129) בקידושין מג,א.

(130) בסנהדרין כז,ב.

(131) דף מג,א, ד"ה וליסלקו.

(132) בסימן לז, סעיף א.

---

שם, תוספות ד"ה נרבע יציל

---

עוד תירוץ על קושיית התוספות

התוספות פירשו, שהנרבע יכול להציל "מפני שהוא שונא של רובעו בעל אונסו", והקשו מהגמרא בסנהדרין<sup>133</sup>, האומרת ד"פלוני רבעו לאונסו הוא ואחר מצטרפין להרגו", ואם כן מוכח דהנרבע לאונסו כשר לעדות. אמנם יש לחלק, דהלא שם, מפני דין פלגינן דיבורא אתינן עלה, ושומעים את עדותו רק לגבי הרובע, שהוא רשע, אבל בזה שהוא היה הנרבע אין שומעים לו, ואם כן אין שם שונא עליו. ואם כי ידוע מה שאומרים המפרשים, דגם בפלגינן דיבורא, אין הפירוש שרבע עם איש אחר, אלא שבנוגע לעצמו מיחשיב כמעיד בחוץ, אבל סוף כל סוף אין לנו עדות שהוא הנרבע.