

## אביזום צורף

### מעדים לעדות ומראיה לרשות שופטת

#### תהליך היווצרותה של כת העדים ומשמעויותיה

אחת הסצנות המפורסמות בתולדות הקולנוע היא זו המתארת את גיבורת הסרט 'פסיכו', סרטו של אלפרד היצ'קוק, הנרצחת בחדר המקלחת על ידי איש מסתורי לבוש שחורים. במהלך הסצנה אנו צופים ברוצח המתקרב אל הקרבן, מאזינים לקולותיהם הצורמים של הכינורות, שכמו מנבאים את העתיד לקרות – הוילון הנקרע, הסכין המונף, צווחת הקרבן, ולאחר מכן הדם הזורם אט אט לכיוונו של פתח הניקוז. עם זאת, חלק מרכזי בסצנה נעלם מעיני הצופים – רגע הרצח עצמו, מגע הלהב בבשר, חיתוכו ושסיעתו לגזרים. היעדרו של הרגע הזה מתוך הסצנה העלה, וממשיך להעלות, שאלות רבות לגבי נושא העדות – האם אנחנו, כצופים, היינו עדים למקרה רצח? או שמא הוא התחולל בדמיונו בלבד, תולדת השלמת הפערים המיידית הנובעת מרדיפתנו האנושית הבלתי נלאית אחר הסיבתיות? ואולי חוסר יכולתנו להתערב במעשה ולמנוע את תוצאתו האכזרית הוא זה המוציא אותנו מכלל אלה המתקראים עדים?

המושג 'עדות' ספג, למן תקופת המקרא, פרשנויות רבות, מרחיבות ומצמצמות כאחת. במאמר זה אבקש לעמוד על משמעויותיו השונות של המושג הזה, ולנסות להבחין בתמורות שעבר במהלך הדורות.

#### עיצוב העדות המקראי – "ודרשת היטב" או "על פי שני עדים"?

הפרשייה המרכזית העומדת תחת הכותרת של דיני עדים היא זו העוסקת בדינו של עד זומם – אדם הבא לבית הדין על מנת להעיד עדות שקר, אשר תגרום להפללתו של אדם אחר (דברים י"ט, טו-כ):

לֹא יָקוּם עַד אֶחָד בְּאִישׁ לְכָל עֹון וּלְכָל חַטָּאת בְּכָל חַטָּא אֲשֶׁר יַחַטָּא עַל פִּי שְׁנֵי עֲדִים אוּ עַל פִּי שְׁלֹשָׁה עֲדִים יָקוּם דָּבָר: כִּי יָקוּם עַד חָמָס בְּאִישׁ לְעֲנוֹת בּוֹ

סָרָה: וְעָמְדוּ שְׁנֵי הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר לָהֶם הָרִיב לִפְנֵי ה' לִפְנֵי הַלְהַנִּים וְהַשְׁפָּטִים  
אֲשֶׁר יְהִיוּ בַיָּמִים הֵּם: וְדָרְשׁוּ הַשְׁפָּטִים הַיָּטִב וְהַנָּה עַד שֶׁקָּרָה הָעֵד שֶׁקָּרָה עֲנָה  
בְּאֲחִיו: וְעָשִׂיתֶם לוֹ כְּאֲשֶׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת לְאֲחִיו וּבְעֵרַת הָרַע מִקְרָבָךְ:

הַפְרָשִׁיָּה מוֹרַכְבַּת מִשְׁנֵי חֻלְקִים. הָאֶחָד כּוֹלֵל אֶת הַפְסוּקָה הָרִאשׁוֹן בְּלִבָּד, וְהוּא  
מְצִיג דִּין קְטָגוֹרִי. הַחֻלְקָה הַשְּׁנִי כּוֹלֵל אֶת שְׁאֵר הַפְסוּקִים וּמְצִיג מִקְרָה מִשְׁפָּטִי  
מוֹתְנָה, דִּין קְזוּאִיסְטִי. שְׁנֵי הַחֻלְקִים אֵינָם נִרְאִים שְׁלֹבִים זֶה בְּזֶה, וְלֵהֲלֵן אֲבִקֵּשׁ  
לְטַעוֹן שֶׁקֵּשָׁה לְקִרְאָם בְּאוֹפֵן הַרְמוֹנִי.

הַפְסוּקָה הָרִאשׁוֹן גּוֹרֵס כִּי גַמֵּר הַדִּין הַמִּשְׁפָּטִי מִתְאַפְּשֵׁר אֶךְ וּרְקָה עַל בְּסִיס  
עֵדוּתָם שֶׁל שְׁנֵי עֵדִים לְכָל הַפְּחוּת. דִּין זֶה מוֹצֵג כְּדִין שְׁאֵינָנו תְּלוּי בְּמִקְרָה מְסוּיָם,  
וְכִכְזֵה הַתְּקַף לְכָלל הָעוֹוֹנוֹת הַמִּשְׁפָּטִיִּים. טַעְמוֹ שֶׁל הַדִּין אֵינָנו מְפֹרֵשׁ בְּפְסוּקָה,  
וְלַעֲנִיּוֹת דַּעֲתִי נִיתֵן לְהַטְעִימוֹ בְּשֵׁתֵי דְרָכִים. הָאֶחָת, הַגּוֹרֵסֶת כִּי אֵין דִּי בְּנִקּוּדָת  
מִבֵּט שֶׁל אָדָם אֶחָד עַל מִנַּת לְשִׁרְטוּט בְּאוֹפֵן מִהִימָן וּמְדוּיָק אֶת הַמִּקְרָה הַנִּדּוֹן, וְכִי  
שׁוֹמֵה עַל הַדִּין לְהַצְלִיב אֶת עֵדוּיּוֹתֵיהֶם שֶׁל שְׁנֵי אֲנָשִׁים לְפְחוּת עַל מִנַּת לְהַבִּין  
אֶת הַמִּקְרָה לְאִשׁוּרוֹ. עַל פִּי פְרָשְׁנוֹת זֹ, הָעֵד מִשְׁמֵשׁ כְּרֵאִיָּה, כְּאֲמַצְעִי אֲשֶׁר הַדִּין  
מִשְׁתַּמֵּשׁ בּוֹ עַל מִנַּת לְהַגִּיעַ לְהַבְנֵה עֵמוּקָה יוֹתֵר שֶׁל הַמְצִיאוֹת הָעוֹמְדָת מוֹלוֹ.  
פְּסִיעָה בְּדֶרֶךְ פְּרָשְׁנִית אַחֲרַת תּוֹבִיל לְהַבְנֵה כִּי מְדוּבֵר בְּדִין עִקְרוֹנִי יוֹתֵר, וְלִפְנֵי  
רִיבּוּי הָעֵדִים מִהוּוֶה בְּסִיס לְקִיּוּמוֹ שֶׁל הַדִּין וּמַעֲנִיק לוֹ אֶת כּוֹחוֹ, לְלֵא כָּל קֶשֶׁר  
לְשִׁיקוּל דַּעֲתוֹ שֶׁל הַדִּין. עַל פִּי פְרָשְׁנוֹת זֹ, אֵין הָעֵדִים מִהוּוֶים חֻלְקָה מִתְשַׁתֵּית  
הָרֵאִיוֹת הָעוֹמְדוֹת לְרִשׁוּתוֹ שֶׁל הַדִּין, אֲלֵא חֻלְקָה עֲצֵמָאִי לְחֻלוּטִין, מִהוּוֶה רִשׁוּת  
בְּפְנֵי עֲצֵמָה בְּמִסְגֵּרַת הַהֲלִיךְ הַמִּשְׁפָּטִי.

לְעוֹמַת הַחֻלְקָה הָרִאשׁוֹן, נוֹשֵׂא הַחֻלְקָה הַשְּׁנִי אוֹפִי קְזוּאִיסְטִי, כְּלוֹמֵר דִּין הַבְּנוּי  
בְּצוּרָה שֶׁל תִּיאוֹר מִקְרָה וְלֵאחֲרַי מִכֵּן תִּיאוֹר הַתְּגוּבָה אֲלִיוֹ. הַפְּסוּקִים מִתְאַרִים  
מִקְרָה שְׁבוּ הַגִּיעַ אָדָם לְבֵית הַדִּין בְּכוּוֹנָה זְדוּנִית לְהַפְלִיל אָדָם אַחֵר, וְכוּוֹנָתוֹ  
נַחֲשָׁפָה בְּמַהֲלֵךְ חֻקִּירוֹתוֹ עַל יְדֵי הַדִּינִים.<sup>1</sup> כְּתְּגוּבָה לְמַעֲשֵׂה זֶה, מְצוּיִם הַדִּינִים

1 הַבִּיטוּי 'עַד חֲמַס' מִשְׁמֵשׁ פֶּה בְּהוֹרָאת 'עַד שֶׁקָּרָה' אוֹ 'עַד זְדוּנִי', כְּפִי שֶׁהִדְבֵּר בְּאֵי לִידֵי בִיטוּי  
בְּפְסוּקָה "כִּי קָמְרָבִי עֲדִי־שֶׁקָּרָה, וַיִּפַּח חֲמַס" (תְּהִלִּים כ"ז, יב) – הַתְּקַבּוּלָת הַיִּשְׂרָאֵלִית שֶׁבְּפְסוּקָה (יִפַּח  
מִשְׁמַעוֹ עַד בְּאוֹגְרִיתִית) מְלַמֶּדֶת עַל כֵּךְ שֶׁהַמִּילָה 'חֲמַס' מִשְׁמַשֶּׁת אֶף בְּהוֹרָאת 'שֶׁקָּרָה'. בְּפְסוּקָה  
"אֶל־תִּשָּׂת יָדְךָ עַסְד־רִשָּׁע, לְהִית עַד חֲמַס" (שְׁמוֹת כ"ג, א) מִשְׁמַשֶּׁת הַמִּילָה בְּהוֹרָאת 'רִשָּׁע'.  
הוֹפְעוֹתֵיו שֶׁל הַשׁוֹרֵשׁ חֲמ"ס בְּשִׁפּוֹת שְׁמִיּוֹת שְׁאֵינָן עֵבְרִית הֵן נִדְרֹת בְּיוֹתֵר. בְּסִפֵּר מִשְׁלֵי  
אֲחִיקָרָה, הַכְּתוּב אֲרַמִּית, מִשְׁמֵשׁ שׁוֹרֵשׁ זֶה בְּבִיטוּי 'ש'הֵד חֲמַס' (s'hd hms), שְׁפִירוּשׁוֹ עַד  
מְרוּשַׁע אוֹ זְדוּנִי. עֵינּוֹ: ש"א לְוִינְשֵׁטֶם, עֵרֶךְ 'עַד', בְּתוֹךְ: מ"ד קְאִסוּטוֹ (עוֹרֶךְ), אֲנַצִּיקְלוֹפֵדִיָּה  
מִקְרֵאִית ז', יְרוּשָׁלַיִם 1971, עֵמ' 81–82; I. Swart and C. Van Dam, 'hms', in: W.A.

לפסוק כנגד עד החמס את הדין שביקש שיפסקו כנגד הנידון החף מפשע. תיאורו של המקרה מלמד על כך שקיימת אפשרות, לפיה עד אחד מהווה תשתית ראייתית מספקת עבור הדיין – שהרי על פי התיאור המקראי, לבית הדין מגיע אדם אחד בלבד על מנת להעיד. יתר על כן, הביטוי החיובי "כי יקום [...] באיש", זהה לחלוטין מבחינת מבנהו התחבירי לביטוי השלילי המופיע בחלק הראשון "לא יקום [...] באיש", ומכאן ניתן להסיק כי בחלק השני מתוארת אפשרות הנשללת בחלק הראשון, הנורמטיבי, של הפרשייה.

פער נוסף בין שני חלקי הפרשייה מתבטא בנושא הדיינים: בחלק הראשון לא נועד להם תפקיד כלל, וה'דבר', הדין, מתקיים על בסיס דברי העדים. לעומת זאת, בחלק השני הדיינים הם המתוארים כאלה המבררים את הדין ומוציאים אותו לאור, עליהם מוטלת האחריות לחקור את המציאות, לבררה לאשורה, ולדרשה היטב. כאמור לעיל, משמעותם של העדים, כפי שהיא באה לידי ביטוי בחלקה הראשון של הפרשייה, נתונה לשני כיווני פרשנות. לעומת זאת, המקום המרכזי אותו תופסים הדיינים בתהליך קביעת הדין המתואר בחלקה השני של הפרשייה הופך את הפרשנות הרואה בעד מכשיר העומד לרשותו של הדיין, להכרחית. אליבא דפרשנות זו, העד מתפקד כראיה בלבד, ומשמעותו איננה חורגת מעבר לכך.

הפערים המרובים הקיימים בין שני החלקים מקשים על קריאתם כאחוזים זה בזה, ומובילים להשערה כי מדובר באיחוי של שני קולות המביעים תפיסות שונות.<sup>2</sup> קול אחד הוא זה המגולם במילים "לא יקום עד אחד באיש", והוא גורס כי העדים הם גורם הכרחי בתהליך המשפטי, אם כי לא בהכרח גורם המקיים את הדין; כלומר, הדיינים מחויבים לפסוק את דינם על פי תשתית ראייתית מוצקה, המתקבלת מעדותם של שני עדים ומהצלבתן של שתי נקודות מבט. הקול השני הוא זה המתאר את תהליך החקירה המתבצע על ידי הדיינים – "ודרשו השופטים היטב", ועל פי הכתוב בו ניתן להסיק כי אין חיוב יסודי של שני עדים, אלא מדובר בתהליך משפטי של דרישה וחקירה, המבקש לפוגג את

VanGemeren (editor), Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis 2, Michigan 1997, pp. 177-180.

2 לסברה זו מסכים פרופ' אלכסנדר רופא, אשר בהערת אגב בספרו מזכיר כי "יש בספר דברים גם סוג אחר של הוראות לשופטים. לא עוד הוראות עיוניות מוסריות כלליות, כי אם הוראות מעשיות [...] אחת מהן, התקנה בדבר שני עדים, סותרת לדין עד זומם המיוסד על החוק העתיק של עין תחת עין". א' רופא, מבוא לספר דברים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 85.

הערפל המכסה על המציאות הנדונה.

פרשייה נוספת המביאה לידי ביטוי את המתח שבין שני הדינים השונים היא זו העוסקת בדינם של עובדי עבודה זרה (דברים י"ז, ב-ז):

כִּי יִמְצָא בְּקִרְבְּךָ בְּאֶחָד שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ אִישׁ אוֹ אִשָּׁה אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֶת הָרַע בְּעֵינָי ה' אֱלֹהֶיךָ לְעֵבֵר בְּרִיתוֹ: וַיִּלְךְ וַיַּעֲבֹד אֱלֹהִים אֲחֵרִים וַיִּשְׁתַּחֲוֶה לָהֶם וְלַשִּׁמְשׁ אוֹ לְיָרֵחַ אוֹ לְכָל צְבָא הַשָּׁמַיִם אֲשֶׁר לֹא צִוִּיתִי: וְהִגֵּד לְךָ וְשִׁמְעֵת וְדַרְשֵׁת הַיֵּטֵב וְהִנֵּה אָמַת נֶכּוֹן הַדָּבָר נַעֲשֶׂתָה הַתּוֹעֵבָה הַזֹּאת בְּיִשְׂרָאֵל: וְהוֹצֵאת אֶת הָאִישׁ הַהוּא אוֹ אֶת הָאִשָּׁה הַהוּא אֲשֶׁר עָשׂוּ אֶת הַדָּבָר הָרַע הַזֶּה אֶל שְׁעָרֶיךָ אֶת הָאִישׁ אוֹ אֶת הָאִשָּׁה וְסִקְלֵתֶם בְּאֲבָנִים וּמָתוּ: עַל פִּי שְׁנַיִם עֵדִים אוֹ שְׁלֹשָׁה עֵדִים יוֹמַת הַמֵּת לֹא יוֹמַת עַל פִּי עֵד אֶחָד: יָד הָעֵדִים תִּהְיֶה בּוֹ בְּרֵאשִׁינָה לְהַמִּיתוֹ וְיָד כָּל הָעָם בְּאַחֲרֵינָה וּבַעֲרֵת הָרַע מִקִּרְבְּךָ:

בהסתכלות ראשונית נראית הפרשייה כבעלת מבנה אחיד, אך מבט נוסף עליה עשוי לזהות מספר פערים. המעבר בין תיאור המקרה לבין הדין המלמד על הצורך בעדותם של שניים הוא קשה, מאחר שהמקרה המתואר איננו מזכיר כלל עדים או מעשה עדות, והדין הנוסף מהווה חידוש מוחלט, אשר נראה מנותק מגרעין הפרשייה, העוסק בבירור השמועה, ומתאר זאת בעזרת הביטוי "ודרשת היטב". קושי נוסף טמון במבנה השלם של תיאור המקרה המציג את השתלשלות הדברים כולה, למן הפצת השמועה ועד לביצוע העונש, שההסתייגות הממוקמת בסופו נראית מעט זרה מבחינת המבנה הספרותי. עם זאת, את הקושי הזה ניתן לתרץ בקלות בטענה שתיאור הבנוי בתצורה של תיאור מקרה גרעיני עיקרי ולאחריו הסתייגויות משפטיות מהווה מבנה מקראי טבעי. שני החלקים אינם סותרים זה את זה באופן חריף ביותר, כמו בפרשיית עד זומם, אך גם כאן, כאמור, ניתן לזהות מספר פערים התומכים בהשערה כי בפרשייה משמשים בעירבוביה שני קולות המביעים תפיסות שונות.

תפיסה אחת מתבטאת בפסוקים ב-ה, לצד פסוק ז, המציגים מקרה משפטי ואת התגובה אליו, בדומה לחלקה השני של פרשיית העד הזומם. התפיסה השניה מתבטאת בפסוק ו, המציג, בדומה לחלק הראשון של הפרשייה דלעיל, דין כללי שאיננו תלוי במקרה מסוים. עיקר הפרשייה, הנושא אופי קזואליסטי, מתאר מצב שבו הופצה שמועה אודות אנשים שחטאו בעבודה זרה. הדין מטיל על השומעים את האחריות לחקור ולברר אם אכן קרה המקרה, ובהתאם לקיים בחוטאים את הדין ולהוציאם לסקילה. הביטוי "באחד שעריך" מחזק את

ההשערה כי התהליך מתרחש בבית הדין דווקא. פסוק ו, לעומת זאת, מציג דין שלפיו לא ניתן להוציא את האדם להורג על פי עד אחד בלבד, ויש צורך בשני עדים ויותר על מנת להענישו בכך.

ראינו, אפוא, כי מפרשייה זו עולים שני קולות. האחד מבטא את הצורך בבירור השמועה על ידי הדיינים, והאחר גורס את הצורך בשני עדים ויותר. חיזוק לטענה הזו מצוי בפרשיית עיר הנדחת (דברים י"ג, יג-יח), המשיקה מבחינה נושאית לפרשייה זו:

פִּי תִשְׁמַע בְּאַחַת עָרִיךְ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ לְשֹׁבֵת שָׁם לֵאמֹר: יֵצְאוּ אֲנָשִׁים בְּנֵי בְלִיעֵל מִקְרָבְךָ וַיִּדְיָחוּ אֶת יֹשְׁבֵי עִירָם לֵאמֹר נִלְכָּה וְנַעֲבְדָה אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יְדַעְתֶּם: וְדַרְשָׁתָּ וְחִקְרָתָּ וְשִׁאלָתָּ הֵיטֵב וְהִנֵּה אָמַת נִכּוֹן הַדָּבָר נַעֲשֶׂתָה הַתּוֹעֵבָה הַזֹּאת בְּקִרְבְּךָ: הֲכֵּה תִכֶּה אֶת יֹשְׁבֵי הָעִיר הַהוּא לְפִי חֲרַב הַחֶרֶם אֹתָהּ וְאֵת כָּל אֲשֶׁר בָּהּ וְאֵת בְּהֵמָתָהּ לְפִי חֲרַב: וְאֵת כָּל שְׁלָלָהּ תִּקְבֹּץ אֶל תּוֹךְ רַחֲבָהּ וְשִׂרְפָתָהּ בְּאֵשׁ אֶת הָעִיר וְאֵת כָּל שְׁלָלָהּ כְּלִיל לֵה' אֱלֹהֶיךָ וְהִיָּתָה תֵּל עוֹלָם לֹא תִבְנֶה עוֹד: וְלֹא יִדְבַק בְּיָדְךָ מְאוּמָה מִן הַחֶרֶם לְמַעַן יָשׁוּב ה' מִחֲרוֹן אַפּוֹ וְנָתַן לְךָ רַחֲמִים וְרַחֲמֶךָ וְהִרְבֶּה כְּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם:

בפרשייה זו מתואר מקרה כמעט זהה לזה של האנשים עובדי העבודה הזרה. במקרה זה פשטה שמועה על מספר אנשים שהדיחו את יושבי עירם לעבודה זרה, וגם כאן מוטלת האחריות על השומעים לברר אם אכן נכונה השמועה, ואם אומתה השמועה, להשמיד את העיר כולה. ההקבלה בין פרשייה זו לפרשייה המובאת לעיל היא בולטת: הפתיחות דומות, השימוש החוזר בביטויים "ודרשת [...] היטב" ו"הנה אמת נכון הדבר נעשתה התועבה הזאת..." והפנייה בלשון נוכח. לכן בולט מאוד היעדרו של הדין המבטא את הצורך בשני העדים בפרשיית עיר הנדחת, ומחזק את ההשערה כי הפרשייה דלעיל אינה קוהרנטית.

נראה, אפוא, שברובד המקראי ניתן לזהות שתי תנועות טקסטואליות המתייחסות להבנת מקומם של העדים. התנועה הראשונה, יסודה במקור המלמד על חובת "ודרשת היטב" המוטלת על הדיינים, ולפיה מהווה העד מכשיר ביד הדיינים על מנת לסייע להם להבהיר את המציאות המשפטית הנדונה, כחלק מתהליך הבירור. התנועה השנייה היא זו המלמדת כי "על פי שני עדים או על פי שלושה עדים יקום דבר", ולפיה שני העדים מהווים גורם הכרחי בתהליך המשפטי, אם מפני שהם מהווים ראיה מוחלטת ושלמה על המציאות ואם בשל טעם עקרוני יותר, ולפיו העדים מהווים חלק משמעותי יותר בתהליך המשפטי,

ובעצם הם אלה המקיימים את הדין.

### הבנת פרשיות העדות בעולם התנאים

פרשיות העדות נקראות בעיני התנאים כפרשיות בעלות מבנה הרמוני, אשר בבסיסן עומדת חובת הגעת שני העדים לבית הדין והקמת הדבר על פיהם. עם זאת, הם מודעים לפערים הספרותיים הקיימים בתוך הפרשיות ומבקשים למלאם בעזרת מדרש הכתוב. בראש ובראשונה, הם מעצבים את חלקי הפרשיות שכלל אינם מזכירים עדויות, ככאלה הצומחים על קרקע משפטית המודעת לחיוב שני העדים. כך בפרשיית עיר הנדחת:

כי תשמע, ולא החוזר והמצתת. יכול יהא רטוש?<sup>3</sup> תלמוד לומר: ודרשת וחקרת ושאלת היטב, ודרשת מן התורה וחקרת מן העדים, ושאלת מן התלמידים.<sup>4</sup>

וכך בפרשיית עובדי העבודה הזרה:

כי ימצא, בעדים. מכלל שנאמר להלן על פי שנים עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר – זה בנין אב, שכל מקום שנאמר 'מצא', בשני עדים ובשלשה עדים.<sup>5</sup>

כאמור לעיל, בשתי הפרשיות אין בסיס איתן להשערה כי התהליך המשפטי המוצג בהן הוא כזה המחייב את הגעתם של שני העדים לבית הדין, ונראה שתורף עיסוקם הוא בשמועה שהתפשטה, ובבירורה על ידי הדיינים – לאור הראיות העומדות לרשותם.<sup>6</sup> בשל אפשרות הקריאה המסתברת הזו, דורשים חז"ל את המילים "כי תשמע", הפותחות את פרשיית עיר הנדחת, כמילים המבטאות את הצורך העקרוני בעדים, ולומדים זאת מן הייתור במילים "ודרשת

3 בן יהודה טוען כי צורה לשונית זאת איננה מסתברת וכי יש להגיה "פטור" או אפילו "פטור מלדרוש" (א' בן יהודה, מלון הלשון העברית הישנה והחדשה יג, תל אביב 1952, ערך 'רטש', עמ' 6566). עם זאת, על פי כתבי היד העומדים לרשותנו, אין כל בסיס להגהה זו. לעומת זאת, ניתן לפרש את הביטוי כמורה על עדות רטושה, משמע, שבורה, לא שלמה ואינה מבוררת כנדרש.

4 ספרי דברים, פסקא צב.

5 ספרי דברים, פסקא קמח.

6 גם עד עשוי לשמש כראיה ואף כראיה משובחת, אך הוא איננו תנאי הכרחי לקיומו של ההליך המשפטי.

וחקרת ושאלת", זאת כאשר דרך פרשנית פשוטה יותר תגרוס כי מדובר כאן בשמועה שנפוצה. את המילים "כי ימצא", הפותחות את פרשיית עובדי העבודה הזרה, דורשים חז"ל גם כן כמילים המבטאות צורך בעדים, עקב סמיכותן לפסוק המפורש אודות חיוב שני העדים, כאשר סמיכות זו אף מקנה לדרשה זו מעמד של בנין אב, כלומר, הופכת את הוראתן הלשונית הבסיסית של צמד המילים "כי ימצא" ל"אם יעידו שניים".

הדרשות הללו מלמדות על תהליך עמוק המתרחש בעולמם של התנאים – הויתור המודע על הבנת ההליך המשפטי כהליך של בירור המציאות באמצעות שימוש בראיות ממגוון סוגים, והעדפת ההבנה כי מדובר בתהליך הנשען על עדותם של שניים לכל הפחות בבית הדין. התהליך הזה מותיר את משמעותו הפשוטה של הביטוי "ודרשת היטב" – הדורשת מהדיין לברר את המציאות ולחקרה – כלא רלוונטית, שהרי אין כל משמעות לראיות, אלא לשני עדים בלבד. לכן מתחייב כאן מילוי פער ספרותי נוסף:

ודרשת וחקרת ושאלת היטב, מכלל שנאמר והוגד לך ושמעת ודרשת היטב, היטב היטב לגזירה שוה, מלמד שבודקים אותו בשבע חקירות. בדיקות מנין? תלמוד לומר: והנה אמת נכון הדבר אם סופנו לרבות בדיקות, מה תלמוד לומר חקירות? חקירות – אמר אחד איני יודע – עדותם בטלה. בדיקות – אמר אחד איני יודע, ואפילו שנים אומרים אין אנו יודעים – עדותם קיימת. אחד חקירות ואחד בדיקות, בזמן שמכחישים זה את זה – עדותם בטלה.<sup>7</sup>

חז"ל מפיקים את הביטוי "ודרשת וחקרת ושאלת היטב" מהקשרו הכללי המקורי, ומעצבים אותו כביטוי המהווה מסד לבניינה של קטגוריה משפטית חדשה – דרישת העדים, חקירתם ובדיקתם. תורף החידוש טמון בעצם עיצובן של הבדיקות והחקירות כחלק עצמאי בתוך ההליך המשפטי, המתחייב מתוקף מרכזיותם של העדים בהליך זה. משמעותן של הדרישות והחקירות התנאיות שונה באופן מהותי מאלה המקראיות, זאת מאחר שהדרישות, החקירות והבדיקות המעוצבות על ידי הדרשה, מכוונות בעיקר אל העד עצמו, וישרתו ואמינותו הן העומדות למבחן. אין הבדיקות באות לוודא דבר ביחס למציאות, אלא ביחס לכשרותו של העד. במהלך החקירה הדיין איננו מעמת את העד עם ראיות אחרות, אלא מבקש להבחין האם עדותו היא שלמה ופרטיה שלובים זה בזה, ואף אינם סותרים את עדותו של העד השני. כל זאת לעומת עולם

הדרישות והחקירות המקראי, שעיקר עניינו בירור המציאות באמצעות מגוון הראיות העומד לרשותם של הדיינים.

אם כן, בעולמם של התנאים התקבל באופן מוחלט החיוב על הקמת הדבר על פי שני עדים, ובעקבות התקבלות זו נוסחו מחדש הפרשיות המקראיות כמערכות חוקתיות המסדירות את כשרותם. תהליך זה אף הביא לבחינת משמעויותיו של החיוב, כמו גם לבירור היחס בין שני העדים ומידת הקשר ביניהם, ועליו נעמוד להלן.

### מעדים לעדות – התהוותה של כת העדים בעולם התנאים

הצורך בעדותם של שניים, כאמור לעיל, עשוי להתפרש כנובע מהרצון להשיג הבנה בהירה יותר של המציאות המשפטית. קיומם של שני עדים מקנה לדיינים את אפשרות הצלבת המידע שקבלו, וכתוצאה מכך מאפשר להם להבחין בין חלקי העדויות אשר אמתותם מוכחת, ובין אלה הנראים כמוטלים בספק ומוטים כתוצאה מנקודת מבטם האישית של העדים. פרשנות כזו מניחה כי הדיינים הם העומדים במרכז ההליך המשפטי, והעדים, כאמור לעיל, משמשים בידיהם כראיה, כמכשיר להסרת הלוט מעל פני המציאות הנדונה. כמו כן, אם העדים משמשים כראיה, יש לצפות כי הדיינים יעדיפו עדים שלא פגשו מעולם זה את זה, כדי למנוע כל אפשרות של תיאום עדויות, אשר ימנע את הסיכוי למציאת פערין בין שתי העדויות, ועקב כך גם את זיהוי הפרטים בעלי הבסיס המוצק. ציפייה נוספת היא כי במקרה שנמצא עד אחד שאיננו הגון, פסילתו תהיה חסרת משמעות עבור העד השני, שהרי ניתן להשתמש בעדותו בצוותא עם עד אחר, וכך לפסוק דין צדק.

עם זאת, המגמות המצויות במקורות התנאיים פונות לכיוון פרשני שונה לחלוטין, אשר מפריך את הציפיות הללו. כיוון זה רואה בעדים שני מרכיבים של עדות אחת, שהיא בעלת העצמה המשפטית להקמת הדין – ולכן מבקש לעצב את הקשר ביניהם כקשר בל יינתק. עיצוב זה בא לידי ביטוי במקרים השונים בהם בטלה העדות. המקרה הראשון מופיע בדרשת הספרי האמורה לעיל:

אחד חקירות ואחד בדיקות בזמן שמכחישים זה את זה עדותם בטלה.<sup>8</sup>

לפי דרשה זו, במקרה ששני העדים סותרים זה את דברי זה – "עדותם בטלה".



ביטוי זה עשוי להתפרש כביטול עדותו של כל אחד ואחד מן העדים, כאשר המילה "עדותם" משמשת בהוראת עדותו של כל אחד ואחד. פירוש אחר יראה במילה "עדותם" מושג מופשט, המאחד את שתי העדויות והופך אותן ליישות משפטית אחת. עם זאת, הדין הגורס כי במקרה ששני העדים מכחישים זה את זה מתבטלת עדותם, מתיישב יותר עם הפירוש השני. הרי הדיינים יכולים לברר מי מבין העדויות היא בעלת בסיס ראייתי מוצק יותר, ואין סיבה ששתיהן יתבטלו במקרה שמכחישות זו את זו, במידה והעדויות משמשות עבור הדיינים כראיות. לכן נראה שהפירוש הראשון מסתבר יותר, וכי הדרשה מעצבת מושג חדש – העדות. מכאן ניתן להסיק כי במקרה שנמצאים פערים בעדות – כמו במקרה המתואר בדרשת הספרי, שבו חלקה האחד של העדות סותר את חלקה השני – היא תתבטל, ותהפוך לחסרת כל משמעות כיישות משפטית. על פי דברים אלו, מאבדים שני העדים את משמעותם כיחידים, ובונים משמעות חדשה – עדות. תנועה זו ניכרת גם בדינים העוסקים במקרים בהם אחד העדים הוא קרוב או פסול:

מה שנים, נמצא אחד מהם קרוב או פסול – עדותן בטילה, אף שלשה, נמצא אחד מהן קרוב או פסול – עדותן בטילה. ומנין אפילו הן מאה? תלמ' לומ' עדים.<sup>9</sup>

על פי הדין המובא בתוספתא, במקרה שנמצא אחד מן העדים כפסול לעדות, אם מפני קרבה ואם מפני פסול אחר, פסילתו מבטלת את העדות כולה (כאן פרשנות זו היא הכרחית, ומהווה הוכחה נוספת לפירוש שהצענו לעיל). לא זו בלבד, אלא אף אם העדות הייתה מורכבת מעדותם של שלושה ואף ממאה, פסילתו של עד אחד הייתה מובילה לביטולה של כלל העדות, אף על פי שעדיין נותרו שני עדים הכשרים להעיד. דין זה מלמד על התפיסה שהוצגה לעיל, ולפיה מרגע שהגיעו העדים לבית הדין הם נתפסים כיישות אחת שאיננה ניתנת לפיצול, ומפני כך פסילתו של אחד מהם, אשר אינו אלא אבר אחד מגוף העדות, מפקיעה את העדות ממשמעותה. בדומה לדין זה, אף אם נמצא עד אחד כעד שקר, תיפסל העדות כולה:

מנין שהעד עושה עצמו שקר? תלמוד לומר: והנה עד שקר העד. ומנין שעושה את חברו שקר? תלמוד לומר: והנה עד שקר העד. יכול אף

משנחקרה עדותם בבית דין? תלמוד לומר: שקר ענה באחיו. אמור מעתה: כל זמן שבית דין צריכים להם, ולא משנחקרה עדותם בבית דין.<sup>10</sup>

על פי דרשת הספרי, העד "עושה את חבירו שקר", כלומר העד שנחשף כעד שקר (או כפי שהוא נקרא בלשון התנאים, 'עד זומם') הופך גם את העדות של חברו לחסרת כל משמעות. אמנם כאן לא נזכר הביטוי "עדותם בטלה", ובכל זאת נראה לפרש כי גם בדין זה משמש העד כחלק מעדות, ופסילתו מתוקף הימצאותו כעד שאיננו הגון מבטלת את העדות כולה, כפי שהיא מתבטלת במקרה של פסול או קרבה. אם כן, יש כאן הד נוסף לתפיסה התנאית הגורסת כי אין עדים אלא עדות.

על בסיס הדינים שהראינו עד כה, ניתן להציע כי הפיכתם של העדים למרכיבים של ישות משפטית אחת נובעת מן החשש כי אם העדים הגיעו יחדיו לבית הדין, ניתן להניח כיש זהות מסוימת בעדויותיהם ובמעמד של עדויות אלה. לכן, במקרה שאחד מהם הוכח כפסול, ניתן להשליך ממנו על שאר העדים שבאו עמו לבית הדין. אולם, הצעה זו איננה מספקת, מאחר שהיא איננה מתייחסת לשאלות העולות ממקורות אחרים המתייחסים למימדים נוספים של תהליך זה, המתבטא אף בשאלת ענישת העדים, בקיום דין "ועשית לו כאשר זמם לעשות לאחיו":

'על פי שנים עדים או שלשה עדים יומת המת' (דברים י"ז) אם מתקיימת העדות בשנים למה פרט הכתוב בשלשה? [...] רבי שמעון אומר: מה שנים אינן נהרגין עד שיהו שניהם זוממין, אף שלשה אינן נהרגין עד שיהיו שלשתן זוממין. ומנין אפילו מאה? תלמוד לומר: עדים.<sup>11</sup>

רבי שמעון לומד מדין "על פי שנים עדים" כי הזמתו של עד במנותק מקבוצת העדות אליה הוא משתייך, איננה אפשרית. כלומר, במקרה ובתוך קבוצה שמנתה שלושה עדים נמצא עד אחד כעד זומם, לא ניתן להעניש אותו בעונש אשר בקש להשית על ראש חברו, אלא אם כן ימצאו שאר העדים גם כן כעדים זוממים. דין זה הוא ביטוי נוסף לפיתוח המושגי עליו עמדנו לעיל – דין ההזמה מתקיים רק בעדות כמכלול, ולא באחד ממרכיביה. כפי שלא ניתן להכשיר עדות

10 ספרי דברים, פסקא קצ.

11 משנה מכות, א, ז. לפי עמדתו של תנא קמא המופיעה במשנה זו, יש בכוחם של שני עדים להזים את עדותם של שלושה. עמדה זו מחזקת אף היא את ראיית העדות כיישות משפטית אחת, שהרי מרגע שנתפסה כ'עדות' אין משמעות כלל למספר העדים המרכיבים אותה.

שחלק מן העדים – אשר משמשים כאיבריה – אינם כשרים, כך לא ניתן להזים עדות שחלק מן העדים אשר מרכיבים אותה עדיין לא נמצאו כעדים זוממים. ייחודה של התפיסה התנאית בהקשר זה בולט על רקע עדותו של יוספוס פלביוס לקיום דין העד הזומם:

עד אחד לא ייאמן אלא שלושה או לכל הפחות שנים, שדרך חייהם הקודמים תשוה אמון לעדותם [...] ואם ניתן אמון בעד שקר והוזם, חייב הוא לסבול מה שעלול היה לסבול זה, שהעיד נגדו.<sup>12</sup>

פלביוס מזכיר את חיוב הקמת הדין על פי שני עדים, אך לדידו דין ההזמה מתקיים אף ביחיד, בניגוד לדעת ר' שמעון במשנה האמורה לעיל. עדותו של פלביוס מלמדת כי הפרשנות התנאית, הרואה את שני העדים כאחוזים זה בזה, איננה פרשנות הכרחית, וייתכן כי בתקופת בית שני אף נהג הדין בצורה שונה, התואמת יותר את פשטי המקראות.

על מנת לעמוד על מכלול משמעויות פיתוחו של מושג ה'עדות', יש לבחון את התהוותה של העדות גם על רקע התהוותו של מושג אחר – ההתראה – הדורש שהפשיעה תתבצע באופן מודע לחלוטין, ושיהיה ניתן להוכיח זאת מעצם השתלשלות המקרים:

ושאר חייבי מיתות בית דין אין מחייבין אותן אלא על פי עדים והתראה, ועד שיודיעוהו שחייב מיתה בבית דין, ר' יוסי בר' יהודה אומ' עד שיודיעוהו באיזו מיתה הוא מת. בין שהיתרו בו כל עדיו בין שהיתרו בו מקצת עדיו חייב, ור' יוסי פוטר עד שיתרו בו כל עדיו, שנ' על פי שנים עדים – עד שיהו שני עדים מתרין באחד, ומודה ר' יוסי שאם היתרה בו הראשון והלך לו, השיני והלך לו, שהוא חייב.<sup>13</sup>

על פי הדין הפותח בתוספתא, לא ניתן להעניש את החוטא אלא אם כן יש הוכחה ברורה שהוא היה מודע למשמעויותיו של מעשיו. הוכחה זו מתקבלת באמצעות העדים המפצירים בחוטא שיימנע מלבצע את זממו, פן יענש ויוצא להורג. לאחר הבאת הדין הזה מובאת מחלוקת בין ר' יוסי בר' יהודה לבין ר' יוסי, באשר לאופי חובת ההתראה המוטלת על העדים. דעת ר' יוסי בר' יהודה

12 יוסף בן מתתיהו [יוספוס פלביוס], קדמוניות היהודים א-ב, ירושלים תש"ד, עמ' 130.

13 תוספתא סנהדרין, יא, א.

היא כי חובת ההתראה איננה מוטלת על שני העדים, וגם אם נעשתה באמצעות עד אחד בלבד יהיה החוטא חייב. לעומתו, גורס ר' יוסי כי חובת ההתראה מוטלת על שני העדים, אך אין הם מחויבים לבצעה במקביל.

נראה שמחלוקת זו היא מחלוקת עקרונית ביחס להבנת משמעותה של ההתראה. ר' יוסי בר' יהודה סובר כי מטרת ההתראה היא לוודא כי החוטא מודע למעשיו. ההתראה מהווה גורם משמעותי בעיקר עבור החוטא, והעדים הם רק 'מכשיר' על מנת להוציאה לפועל. לעומתו, גורס ר' יוסי כי חובת ההתראה היא חובתם של העדים, ובדרשתו הוא אף הופך אותה לחלק מן העדות עצמה: "על פי שנים עדים – עד שיהו שני עדים מתרין באחד". חובת ההתראה לפי ר' יוסי מכשירה את העד כעד, שהרי בדומה למקרים שהזכרנו לעיל, אם אחד מהעדים לא התרה בחוטא, בטלה כל העדות מעיקרה. אם כן, ההתראה, לשיטת ר' יוסי, מהווה נדבך נוסף בתהליך עיצובו של מושג ה'עדות', מושג נוסף הקושר בין שני העדים והופכם לישות משפטית אחת. ההתראה עשויה להצביע על מעורבותו המוסרית של העד ועל רצונו למנוע את עשיית החטא, ובכך לבסס את כשרותו. ההתראה, אליבא דר' יוסי, איננה אמצעי לבירור המציאות, אלא לבירור אישיותו של העד, ועמדתו המוסרית כלפי החטא. אדם שלא גילה בתקיפות את התנגדותו לביצוע הפשע לא יוכל לשמש כעד, גם אם עדותו הוכחה כאמינה לחלוטין. ר' יוסי הולך אליבא דשיטתו גם בסוגיית בדיקת העדים:

היו בודקין אותן בשבע חקירות: באיזה שבוע, באיזו שנה, באיזה חדש, בכמה בחדש, באיזה יום, באיזה שעה, באיזה מקום. רבי יוסי אומר: באיזה יום באיזו שעה, באיזה מקום, מכירין אתם אותו, התריתם בו, העובד ע"ז את מי עבד, ובמה עבד.<sup>14</sup>

על פי סברתו של תנא קמא, שאלות החקירה מבקשות לדלות פרטים רבים ומדויקים ככל האפשר אודות המקרה שאירע, ובכך לבסס את עמדתו של הדיין על אדנים מוצקים. לעומת זאת, ר' יוסי מכוון את החקירה אל העדים עצמם, אל יחסם כלפי החטא והחוטא. בדיקת העד חייבת לכלול את נושא ההתראה, ולבחון האם עשה העד דבר על מנת למנוע את המעשה שהתרחש מול עיניו. שאלת ההתראה כשאלה של מודעות החוטא לחטאו, איננה עשויה להיכלל

14 משנה סנהדרין, ה, א.

בתהליך בדיקת העדים, אשר תכליתו לוודא את מידת הגינותם וכשרותם של העדים. מכאן ניתן להסיק כי שאלת ההתראה, לשיטת ר' יוסי, מהווה מוקד חשוב והכרחי המלמד על עניין זה. כשרותם של העדים איננה מסתכמת במידת כנותם, אלא בהיותם תובעי צדק, כאלה שאינם מסתפקים בתפקיד הצופה הסביל וחשים למנוע את החטא הממשמש ובא.

ההיבט הרדיקלי ביותר של תהליך התהוות מושג העדות' מצוי בדברי רבי על דין ביטול העדות במקרה שנמצא אחד העדים קרוב או פסול:

מה שנים, נמצא אחד מהן קרוב או פסול – עדותן בטלה, אף שלשה, נמצא אחד מהן קרוב או פסול – עדותן בטלה. מנין אפילו מאה? תלמוד לומר: עדים [...]. רבי אומר: אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות בזמן שהתרו בהן, אבל בזמן שלא התרו בהן – מה יעשו שני אחין שראו באחד שהרג את הנפש?<sup>15</sup>

לדעת רבי, הבעיה המתעוררת בעקבות הדין לפיו העדות בטלה במקרה שנמצא עד אחד קרוב או פסול, נובעת מעמדתו הגורסת כי עצם ראיית המעשה הופכת את האדם לעד, עמדה הבאה לידי ביטוי בתמיהתו "מה יעשו שני אחין שראו באחד שהרג את הנפש?" אליבא דרבי, אם ינהג הדין, ייווצר מצב אבסורדי שבו אדם שהיה עד למקרה רצח אך הוא פסול לעדות בבית דין, ימנע את עצם האפשרות ששניים אחרים שראו את המקרה יעידו בבית דין ויביאו את הרוצח על עונשו. בכדי ליצור מפלט מן המצב הזה, מעמיד רבי את הדין במקרה שהתרו בעדים, והודיעו להם על הבעייתיות הקיימת בעצם עדותם.

מחד, תפיסתו של רבי מנוגדת לשאר העמדות התנאיות שהזכרנו, הרואות בהגעת העדים לבית הדין אירוע סף, המכוון את המעבר מן העדים אל העדות. מאידך, היא ממשיכה את מגמת הפיכת שני העדים ליישות אחת, ומקדימה את נקודת הזמן המכוונת לרגע הראיה.

רגע הראיה מעוצב כרגע מכוון, אם כי במובן עדין יותר, גם במשנה הבאה:

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, ואם לאו הרי אלו שתי עדיות. לפיכך, אם נמצאת אחת מהן זוממת, הוא והן נהרגין והשניה פטורה. רבי יוסי אומר: לעולם אין נהרגין עד שיהו פי שני עדיו

מתרין בו, שנאמר: על פי שנים עדים.<sup>16</sup>

משנה זו מתארת מקרה של שני זוגות עדים המתבוננים בפשע מסוים, כאשר אדם נוסף מתרה בחוטא. המשנה פוסקת כי אם התקיים קשר עין בין העדים בני הקבוצות השונות, הרי שהם נחשבים כשייכים לעדות אחת. אם לא התקיים קשר כזה, נחשבות שתי הקבוצות כשתי כתות עדים שונות. המשמעות ההלכתית של הבנה זו, על פי המשנה, היא שאם תמצא אחת הכתות זוממת (כאשר לא התקיים קשר עין בין שתי הקבוצות) – מתקיים בה דין "ועשית לו כאשר זמם"; אך על פי עדות הכת האחרת, שעדיין מוחזקת כהגונה, מוצא הנאשם להורג.

דין זה ממשיך במובן מסוים את תפיסתו של רבי האמורה לעיל, ורואה ברגע ראיית המעשה רגע מכונן. עם זאת, לא ברור אם ראיית העדויות כמרכיבות עדות אחת היא למפרע, מרגע הגעת העדים לבית הדין, או שמא, בדומה לרבי, מרגע הראייה ממש. המשנה אף דנה בשאלת ההתראה, ומעלה פעם נוספת את המתח עליו עמדנו לעיל. דעת תנא קמא, כדעת ר' יוסי בר' יהודה האמורה לעיל, גורסת כי תכלית ההתראה היא לברר את מידת מודעותו של החוטא לחטאו. ר' יוסי, לעומתו, הולך לשיטתו, הרואה את ההתראה כמלמדת על כשרותו של העד כאדם רודף צדק ומשפט. תנא קמא, המחבר בין שתי קבוצות העדים באמצעות קשר העין המתקיים ביניהן, הופך את ההתראה לאמצעי בירור בלבד, המתקיים על ידי אדם זר, שאיננו מהווה חלק מכת העדות. ר' יוסי, הרואה בהתראה תנאי הכרחי לעדות, איננו יכול להכשיר עדות המתבססת על התראה של אדם חיצוני.

בתקופת התנאים, אם כן, מתרחש תהליך המתוך את שני העדים לכדי ישות משפטית חדשה – העדות. תהליך זה מתבטא בביטול העדות בעקבות מציאת חלק מן העדים פסולים, קרובים או זוממים, ובצורך להזים כת שלמה על מנת לקיים בעדים את דין "ועשית לו כאשר זמם".

בדורות התנאים האחרונים מתפתח מושג ההתראה. ר' יוסי (דור חמישי) מפתח אותו כמושג הקושר בין העדים באמצעות מעורבותם המוסרית, ותביעת הצדק שלהם. לעומתו, ר' יוסי ברבי יהודה (דור שישי) הופך את ההתראה לאמצעי בירור. תפיסת ההתראה כ'מכשיר' אף מהווה בסיס להפיכת רגע ראיית מעשה החטא לרגע המכונן, כזה שאופיו משליך על התהליך המשפטי. שתי

התפיסות ביחס לשאלת ההתראה מוסיפות נדבך נוסף למחלוקת העקרונית בנושא העדות – מחד, תפיסת העדות כאמצעי העומד לרשותם של הדיינים, ומאידך, ראיית העדות כרשות לעצמה, המתפקדת כעין רשות שופטת חברתית, התובעת את הצדק והמשפט במרחב שמחוץ לבית הדין.

### מן העדות אל העדים – מהלכם של התלמודים

בתקופת האמוראים ניתן לזהות תנועה טקסטואלית המבקשת להסתייג מן התהליך החריף שהתרחש בתקופת התנאים, תהליך התהוותה של כת העדים. היא מבקשת לצמצם את המקרים שבהם הופכים העדים לבני ישות משפטית אחת. הסוגיה המופיעה בתלמוד הירושלמי, המוסבת על משנת "היו שנים רואין אותו..."<sup>17</sup>, מציעה מהלך עדין לצורך תנועה זו, ומבקשת להגביל את תחולתו של עיקרון החיבור שבין העדים למקרים נוספים:

אמר רבי ירמיה חמי היך תנינן הכא? – 'היו שנים רואין אותו מחלון זה ושנים רואין אותו מחלון זה ואחד מתרה בו באמצע בזמן שמקצתן רואין אילו את אילו הרי אילו עדות אחת ואם לאו הרי אילו שתי עדיות' – הא אם היו שלשה שלשה לא בדא. אמר רבי יוסי תנינן שלשה שלשה לא בדא.<sup>17</sup>

רבי ירמיה מבקש לדייק מן המשנה, המשתמשת בלשון "שנים", כי במקרה של שלושה הרואים אותו מחלון אחד ושלושה הרואים אותו מחלון אחר – לא יתקיים הדין הגורס כי במקרה שבו מתקיים קשר עין בין הקבוצות, הן יהפכו לכת אחת. דיוק זה איננו מסתבר במשנה, אשר נראה כי העיקרון המכונן שלה הוא זה הרואה את קשר העין ככזה המעמיד את העדים בהגדרה משפטית חדשה. דיוקו של רבי ירמיה, הנתמך בברייתא עלומה שמצטט רבי יוסי, מונע את החלת העיקרון הזה למקרים נוספים שאינם מופיעים במקורות התנאיים. הסוגיות הבבליות מלמדות על מגמה מעורבת, אשר מחד מהווה המשך ישיר לכיוון התנאי, ומאידך מבקשת להגביל את העמדות הרדיקליות המצויות בעולם התנאים. שאלת רגע הראייה כרגע המכונן את העדות כישות משפטית, נדונה בסוגיה המוסבת על משנת "מה יעשו שני אחין...":

היכי אמרינן להו? – אמר רבא, הכי אמרי' להו: למיחזי אתיתו או לאסהודי אתיתו? אי אמרי: לאסהודי אתו, נמצא אחד מהן קרוב או פסול – עדותן

17 ירושלמי מכות, א, ט (מהדורת האקדמיה ללשון העברית, ירושלים תשס"א, טור 1334).

בטלה, אי אמרי: למיחזי אתו, מה יעשו שני אחין שראו באחד שהרג את הנפש?<sup>18</sup>

רבי, כאמור לעיל, מציג במשנה עמדה רדיקלית הגורסת כי רגע הראייה קושר בין מכלול העדים הצופים במאורע, והופך אותם ל'עדות', ליישות משפטית אחת, אשר מתבטלת במקרה שחלק מאיבריה – העדים השותפים בה – נמצאים פסולים. רבא מבקש למתן את האמירה הזו, ותולה את הפיכת העדים לעדות במטרת הימצאותם בזירת הפשע.<sup>19</sup> הבאים לבית הדין מתבקשים להודיע אם הימצאותם במקום הייתה לשם צפייה במעשה שנקרה בדרכם, או שמא הייתה מודעת, מתוכננת ובמגמה ברורה להעיד על כך בבית דין. שאלה זו איננה רלוונטית כלל לעניין קבלת עדותם, שהרי אליבא דרבא, כפי שגם נראה להלן, גם אלו שראו את המקרה ולא עשו דבר למנעו, הם עדים כשרים לחלוטין. לכן נראה שבירור זה מיועד להפקעת חששותיו של רבי בלבד, ולמניעת ביטולן של העדויות עקב החששות הללו.

לעומת הגישה הניכרת בדברי רבא, הסוגיה המוסבת על משנת "שנים שהיו רואין..." מלמדת על עמדות אמוראיות הממשיכות את הגישה התנאית, ואף מקנות לה היבטים חדשים ומפתיעים:

אמר רב זוטרא בר טוביא אמר רב: מנין לעדות מיוחדת שהיא פסולה? שנאמר: לא יומת על פי עד אחד.

מאי אחד? אילימא עד אחד ממש, מרישא שמעינן לה: על פי שנים עדים! אלא מאי אחד? אחד אחד.

תניא נמי הכי: לא יומת על פי עד אחד – להביא שנים שרואים אותו אחד מחלון זה ואחד מחלון זה ואין רואין זה את זה, שאין מצטרפין; ולא עוד, אלא אפילו בזה אחר זה בחלון אחד – אין מצטרפין.

אמר ליה רב פפא לאביי: השתא ומה אחד מחלון זה ואחד מחלון זה, דהאי

18 בבלי מכות, ו ע"א.

19 רבנו חננאל מביא בפירושו על אתר הבנה נוספת: "יש מי שמפרש כי בזמן ההגדה אומרים להן לראות באתם או להגיד העדות באתם", כלומר השאלה מוסבת על ההגעה לבית הדין, האם תכליתה לשם עדות או לשם צפייה בתהליך בירור הדין. הוא פוסל פירוש זה בטענה כי "יש על הפירוש הזה פירכא ולא חפצנו להאריך". כך גם מפרש הריצ"ד בחידושו: "והיינו הב"ד שואל העדים שבאו לב"ד אם באו להעיד או רק לראות הדין, ואם אמרו שבאו להעיד בודקין ומאיימים אותם", הרב י"צ דינר, **חידושי הריצ"ד – סדר נזיקין**, ירושלים תש"ן, עמ' שלב.



קא חזי כולו מעשה והאי קא חזי כולו מעשה – אמרת: לא מצטרפי, בזה אחר זה, דהאי חזי פלגא דמעשה והאי חזי פלגא דמעשה – מיבעיא?  
 א"ל: לא נצרכא אלא לבועל את הערוה.  
 אמר רבא: אם היו רואין את המתרה, או המתרה רואה אותן – מצטרפין.  
 ואמר רבא: מתרה שאמרו, אפילו מפי עצמו, ואפילו מפי השד.  
 אמר רב נחמן: עדות מיוחדת כשירה בדיני ממונות, דכתיב: לא יומת על פי עד אחד, בדיני נפשות הוא דאין כשירה, אבל בדיני ממונות כשירה.  
 מתקיף לה רב זוטרא: אלא מעתה, בדיני נפשות תציל,  
 אלמה תנן: הוא והן נהרגין! קשיא.<sup>20</sup>

הסוגיה פותחת במימרא שמביא רב זוטרא בר טוביא (דור שלישי) משמו של רב, הגורסת כי עדות הנקראת 'עדות מיוחדת' היא פסולה. המימרא מסיקה זאת ממדרש הכתוב 'לא יומת על פי עד אחד'. מובנה של העדות המיוחדת איננו ברור לחלוטין, אך בסוגיה מובאת ברייתא, הנסמכת על מדרש אותו פסוק, הגורסת כי במקרה ששני העדים שראו את המקרה עמדו בשני מקומות שונים ולא התקיים קשר עין ביניהם, הם אינם מצטרפים לכדי עדות אחת, ולא ניתן לפסוק דין על פי עדותם. בעלי הסוגיה אף סומכים את הברייתא הזו אל דברי רב, כמסבירים את משמעות הביטוי "עדות מיוחדת".<sup>21</sup> הברייתא איננה מופיעה במקורות התנאיים הידועים לנו, אך עולה מן הסוגיה שהיא הייתה ידועה לכל המאוחר בדור הרביעי של אמוראי בבל, מפני שהיא נדונה על ידי רב פפא ואבבי. ברייתא זו מהווה מהלך משמעותי ומפתיע בתוך תהליך התהוותה של כת העדים. מהלך זה הוא המעבר מיצירת הקשר בין שני העדים – שמשמעויותיו המשפטיות העיקריות הן ביטולה של העדות במקרה שאחד מן העדים נמצא קרוב, פסול או עד שקר, והצורך בהזמתה של כלל העדות על מנת לקיים בה את דין ההזמה – אל חיוב הקשר בין שני העדים, שמשמעויותיו המשפטיות הן אי קבלת העדות במקרה שבו לא התקיים קשר עין בין שני העדים. דין זה מבטא

20 שם, ע"ב.

21 העירני חברי ורעי דניאל קן כי ניתן לפרש את הביטוי 'עדות מיוחדת' כ'עדות של אחד', וכך אף פירש בעל 'תורת חיים': "בעדות מיוחדת. לשון יחידית שכל אחד רואה יחידי אחד מחלון זה ואחד מחלון זה" (הרב א"ח שור, **תורת חיים על מסכת סנהדרין**, פא ע"ב [נוירק תש"ז], חלק א, עמ' 54). עם זאת, לעניות דעתי משמשת המילה 'מיוחדת' בכל המקורות התנאיים בהוראת 'יחודית', כמו "רשות המיוחדת למזיק", "מה שמלה מיוחדת שיש בה סימנים ויש לה תובעים", וכדומה.

את המעבר מצירוף העדים כסעיף בתוך דיני העדות להבנת צירופם של העדים זה לזה כתנאי הכרחי לקיומה של עדות.

המשך הברייתא דן במקרה נוסף, ובו ראה אדם אחד את המעשה מהחלון, ולאחר שעזב אותו, אדם אחר ראה את המשך המעשה. גם במקרה זה אין העדים מצטרפים זה לזה ועדותם איננה קבילה. רב פפא, המקשה על הברייתא, גורס כי המקרה הראשון המובא בה הוא חידוש עצום, שהרי לכאורה שני העדים ראו את המעשה כולו, והיה ניתן לטעון שעדותם תתקבל. לכן ההוספה של המקרה שבו "ראו בזה אחר זה", מקרה שאין בו עדות שלמה של שני העדים, היא מיותרת. מדברי רב פפא ניתן להבין את החידוש העצום הטמון בברייתא, שמשמעותו הבנת העדות במישור אחר לחלוטין ממישור ראיית המקרה. שהרי ראיית המקרה כשלעצמה, גם אם יסודה הוא בשני מקורות מידע שונים ואמינים, איננה מספיקה על מנת להכשירה כעדות.<sup>22</sup>

הקשר של מימרת רבא "אם היו רואין את המתרה, או המתרה רואה אותן – מצטרפין" נתון במחלוקת,<sup>23</sup> אך נראה שהאפשרות המסתברת יותר היא כי המימרא מתייחסת לברייתא, מאחר שמבחינה כרונולוגית האפשרות כי רבא שותף בשיח המתנהל בין רב פפא לאביי מסתברת, כמו גם השימוש בלשון 'מצטרפין' ביחס לעדים, כלשון הברייתא, בניגוד ללשון המשנה "הרי אלו עדות אחת". מכאן שלדעת רבא, במקרה שראו שני העדים את המתרה (דמות שאיננה מופיעה בברייתא), הם מצטרפים לכדי ישות משפטית אחת. אמירה זו מרככת את המהפכה הגלומה בברייתא המקורית, מאחר והיא איננה רואה בקשר העין תנאי הכרחי לכשרותה של העדות, אלא דורשת סף מינימלי להצטרפותם של העדים, הן פעיל – שני העדים ראו את המתרה, והן סביל – המתרה ראה את

<sup>22</sup> ר' מאיר שמחה הכהן מדווינסק מעלה סברה כי עיקר הפסול בעדות המיוחדת נובע מכך שלעד האחד אין ביטחון כלל בדבריו של העד השני, והדבר אף מערער את ביטחונו בעדותו שלו: "א"כ בעדות שלא ראו זה את זה כי באין לבית דין כל אחד אומר שאינו יודע אם חייב מיתה, שהוא יודע שהרג הנפש, ועד אחד הוא עצמו בא לב"ד, א"כ אם חברה מסהיד בשקרא לאו בר קטלא הוי", אור שמח, הלכות עדות, ד, א. פרשנות זו מתבססת על עצם המודעות לכך שהדין מתקיים על פי שני עדים, ואינה לוקחת בחשבון ריצה אינטואיטיבית של העד אל בית הדין.

<sup>23</sup> דעת התוספות היא כי מימרת רבא מוסבת על הברייתא: "ותדע דאעדות מיוחדת דברייתא קאי", לעומת זאת סובר הריטב"א כי יש לקרוא את דברי רבא כמוסבים על המשנה: "ואשמעינן רבא שזה בכלל מה ששינינו במשנתנו בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו".

## שני העדים.

אמירתו המצמצמת של רבא מחריפה במירתו השניה<sup>24</sup> – "מתרה שאמרו, אפילו מפי עצמו, ואפילו מפי השד". מימרה זו מצמצמת הן את מושג ההתראה והן את חובת הצירוף בין שני העדים. רבא מפרש באופן קיצוני ביותר את עמדתו של ר' יוסי ברבי יהודה ביחס למושג ההתראה, הגורסת כי ההתראה מהווה כלי לבירור מידת מודעותו של האדם למעשיו. הוא טוען כי ההתראה עשויה להתבצע גם על ידי החוטא עצמו או על ידי השד (קול נסתר שלא ניתן להכירו),<sup>25</sup> ולא רק על ידי אדם חיצוני. לפי פרשנות זו, היא איננה תנאי הכרחי לכשרותו של העד. מיקומה של המימרה השניה בסמוך לזו הראשונה אף מעקרת את עצם חובת הצטרפותם של העדים מתוכנה. רבא – שעל פי המימרה הראשונה סובר כי במקרה שהעדים ראו את המתרה או לחלופין ראה המתרה את שניהם, הם מצטרפים לכלל עדות אחת – יוצר באמירתו השניה תפנית חדה, כאשר הוא טוען כי אותו מתרה עליו דיבר הוא אינו אלא הפושע עצמו, או במקרה אחר, דמות ערטילאית שאיננה אדם כלל. אמירה זו היא בעלת משמעות רבה, ולפיה אין צורך בקיומו של קשר עין בין שני העדים, אלא בין העדים למקרה עצמו, למעשה החטא. בכך משיב אותנו רבא לתפיסה הראשונית שהצגנו, המזהה את העדים כראיה, אמצעי העומד לרשותם של הדיינים. נראה שניתן לזהות את המגמתיות הזו בשלוש מימרותיו של רבא, למן זו הגורסת כי ראיית המקרה איננה מביאה להצטרפותם של העדים לכדי עדות, ועד לשתי המימרות האחרונות, המרוקנות את עצם חובת ההצטרפות מעיקרה, ובכך מכוונות להבנת מהותה של העדות כראיה.

משאר דברי האמוראים בסוגיה משתמע כי עדות מיוחדת פסולה, וכי קיימת חובת הצטרפות. עמדה זו משתמעת מדברי רב נחמן, הגורס כי בדיני ממונות עדות מיוחדת כשרה. דיוקם של בעלי הסוגיה, לפיו כוונתו של רב נחמן היא כי בדיני נפשות איננה כשרה, נראה כמסתבר. עמדה זו משתמעת אף מדבריהם של אביי ורב פפא, שדיונם נסוב על המבנה הספרותי של הברייתא,

24 לגירסת הר"ח (או לפרשנותו) אף מדובר במימרה אחת, ואין יידוע של חלקה השני: "אמר רבא הם העדין רואין המתרה או המתרה רואה העדים מצטרפין, ומתרה זה שאמרו אפי' מפי ההרוג עצמו ואפילו מפי השד".

25 אחד מסוגי ההתראות שמביא הרמב"ם הוא מקרה שבו "שמע קול המתרה ולא ראהו", והרדב"ז על אתר מפרש שזהו "מפי השד" אליבא דהרמב"ם.

ונראה כי הם מקבלים את תוכנה לחלוטין. מיקומם של דברי רב נחמן, יחד עם פרשנותם של בעלי הסוגיה, בסיומה של הסוגיה, מבטא ככל הנראה את עמדתם הבסיסית, הרואה בהצטרפותם של העדים תנאי הכרחי לעצם קיומה של עדות ולקבילותה, ובביכורה של התפיסה הרואה בעדים כמעין תובעי צדק, דיינים בזעיר אנפין.

### עיצוב הסוגיה בראי הראשונים

בעולם של הראשונים מצויות מספר דרכים להבנתה ועיצובה של הסוגיה, ואלו אף מבטאות כיוונים שונים ביחס לתפיסת העדות בכללה. השאלה העיקרית הנוגעת להבנת הסוגיה ולפסיקה בעקבותיה היא שאלת מקומם של דברי רבא, ויחסם לדברי שאר האמוראים בסוגיה. הר"ף בהלכותיו משמיט את כל דברי רבא, ופוסק להלכה את דברי רב נחמן על פי פרשנותם הסתמאית:

אמר רב יהודה עדות מיוחדת כשרה בדיני ממונות דכתיב לא יומת על פי עד אחד מאי עד אחד אילימא עד אחד ממש מרישא שמעת מינה על פי שנים עדים אלא מאי עד אחד אחד אחד ובדיני נפשות הוא דלא אבל בדיני ממונות כשרה.<sup>26</sup>

הר"ף מביא את גוף דברי רב יהודה (רב נחמן בסוגיה), ומפרש את המושג 'עדות מיוחדת', בעזרת פרשנותם של בעלי הסוגיה. משמעות פסיקתו היא שכאשר שניים ראו את המקרה ולא נוצר ביניהם קשר עין, לא יוכלו השניים לבוא ולהעיד בבית הדין. פסיקה זו מתעלמת מעמדתו של רבא, המצמצמת את עצם הסבירות שמקרה כזה יתרחש באמצעות הרחבת המושג 'קשר עין' למקרים שבהם ראו שני העדים את אותו המקרה, והיא מזהה בדבריו, בדומה לקריאתנו, מגמה שונה ממהלכה הכללי של הסוגיה. הר"ף אף משמיט את עמדתו של רבא בנוגע להתראה (ואינו מזכירה אף בהלכותיו בסנהדרין, בהקשר של בדיקות וחקירות העדים), ומכאן שלדידו ההתראה צריכה להתבצע לכל הפחות על ידי אדם חיצוני. השמטותיו של הר"ף מלמדות על תפיסה הרואה בעדים רשות לעצמה, שניים הנזקקים זה לזה על מנת להעיד, וכאלה שאינם מסתפקים בעצם מודעותו של האדם לחטאו, אלא מבקשים למנעו מכך.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> ר"ף, מכות, ג ע"א.

<sup>27</sup> עמדה זו מובאת אף בדברי הרא"ש על אתר, עיינו שם.

עמדתו של הרי"ף עומדת בניגוד מוחלט לדעת הרמב"ם, הפוסק את דברי רבא להלכה:

עדי נפשות צריכין שיהיו שניהם רואים את העושה עבירה כאחד, וצריכין להעיד כאחד ובבית דין אחד, אבל דיני ממונות אין צריכין לכך, כיצד היה אחד רואהו מחלון זה כשעבר העבירה והעד האחר רואהו מחלון אחר, אם היו שני העדים רואין זה את זה מצטרפין ואם לאו אין מצטרפין, היה זה המתרה בו רואה העדים והעדים רואין אותו אף על פי שאין רואין זה את זה המתרה מצרפן [...] אבל בדיני ממונות אע"פ שלא ראו אלו את אלו עדותן מצטרפת.<sup>28</sup>

אחד תלמיד חכם ואחד עם הארץ צריך התראה שלא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד שמא שוגג היה [...] ובין שהתרה בו אחד מן העדים ובין שהתרה בו אחר בפני עדים אפילו אשה או עבד אפילו, שמע קול המתרה ולא ראהו ואפילו התרה בעצמו הרי זה נהרג.<sup>29</sup>

על פי דברי הרמב"ם, העדות המיוחדת כשרה במקרה אותו הזכיר רבא, ולפיו באם ראו העדים שניהם את המתרה או להיפך, הם יצטרפו זה לזה ויוכלו להיחשב כעדות קבילה בבית דין. ההבדל הקיים בין דיני נפשות לדיני ממונות הוא במקרה שבו לא ראו אלו את אלו, שבדיני ממונות מצטרפים ויכולים לבוא ולהעיד. הרמב"ם רואה את הסוגיה כהרמונית, ולכן קורא את דברי רבא כשלושים בתוך דברי רב נחמן, וככאלה הנפסקים להלכה. קריאה זו אף מביאה אותו לפסוק כרבא אף בסוגיית ההתראה, כי ההתראה איננה מכשירה את העדים, אלא מבררת את מידת מודעותו של החוטא, או בלשונו של הרמב"ם באה "להבחין בין שוגג למזיד". קריאת הסוגיה על פי דעת הרמב"ם מובילה לתפיסת העדות כראיה וכאמצעי, עדות הפועלת כמעין מצלמה דוממת.

שתי הקריאות השונות בסוגיה מלמדות על תפיסות שונות לחלוטין ביחס למושג העדות, כאשר דבריו של רבא, האמורא העיקרי המתנגד לתפיסה הרואה את העדים כמרכיבים רשות לעצמה, מהווים לשון מאזניים בסוגיה: הרמב"ם, הקורא את הסוגיה כהרמונית, מזהה את דברי רבא כמשתלבים עם מהלכה הכללי, והרי"ף, לעומת זאת, מזהה את דברי רבא כזרים למהלך הכללי, וכמייצגים דעת מיעוט שאיננה נפסקת להלכה.

28 משנה תורה, הלכות עדות, ד, א-ב.

29 משנה תורה, הלכות סנהדרין, יב, ב.

### סמכויותיו של בית הדין והעדות כרשות נפרדת

על מנת לעמוד על משמעות המעברים שבין תפיסת העדות כאמצעי המצוי בידי הדיינים, לבין זו הרואה בעדות רשות לעצמה, יש לבחון את מכלול הסמכויות שבו מחזיק בית הדין, ואת יחסה של העדות למכלול זה.

בית הדין משמש בשני כתרים, כתר הרשות המחוקקת וכתר הרשות השופטת. הדיינים פועלים הן כמנסחי החוקים ומפתחיהם, והן כשופטי העם, אלה הדנים בכל ריב ונגע הבאים לפתחם. מעמד זה מקנה לבית הדין את היכולת לדון שלא בהתאם לחוק הכתוב, וליצור תקדימים משפטיים בהתאם לצרכי השעה. עם זאת, מעמדו של בית הדין יוצר מצב שבו מלכות נוגעת בחברתה, מצב שבו ריבוי הסמכויות עשוי להביא לניצול בעייתי שלהן. מקרה שבו מתואר ריבוי הסמכויות באופן חיובי הוא זה של תליית הנשים על ידי שמעון בן שטח:

האיש נתלה ואין האשה נתלית, רבי אליעזר אומר: אף האשה נתלית. אמר להם רבי אליעזר: והלא שמעון בן שטח תלה נשים באשקלון! אמרו לו: שמונים נשים תלה ואין דנים שנים ביום אחד, אלא שהשעה צריכה ללמד בה את אחרים.<sup>30</sup>

רבי אליעזר טוען כי הן האיש הן האשה נידונים לתליה, בניגוד לדעת חכמים הגורסת כי נשים אינן נתלות, ומבקש להוכיח זאת ממעשהו של שמעון בן שטח, אשר תלה נשים באשקלון. בתגובה, עונים לו חכמים כי באותו מקרה תלה שמעון בן שטח שמונים נשים, כאשר מעיקר הדין לא ניתן לתלות יותר מאדם אחד ביום אחד, אך בשל צורך השעה, דן שמעון בן שטח דין כנגד החוק הכתוב. מקרה זה מהווה ביטוי לבעייתיות הכרוכה בשאלת ריבוי הסמכויות של בית הדין – שמעון בן שטח יוצר תקדים משפטי קיצוני, אשר למרות גיבוי בטענה של צרכי שעה, מלמד על הצורך בהגבלת סמכויותיו של בית הדין.<sup>31</sup>

העדות, החל במקור המקראי המחייב הקמת דבר על פי שני עדים, מגבילה את כוחם של הדיינים ואת סמכויותיהם, ובכך מקנה איזון למערכת המשפטית. העדות נוגסת בסמכויות השיפוט של בית הדין ומהווה תנאי הכרחי לעצם התחלת ההליך המשפטי. התחושה כי העדות מונחת בצווארם של הדיינים

30 ספרי דברים, פסקא רכא.

31 בגרסת המקרה המובאת במשנה (סנהדרין ו, ד), המילים "אלא [...] אחרים" אינן מופיעות, אולי מפני שהעורך ביקש להימנע ממתן רשות למעשים מעין אלה.

כריחיים מתוארת במסגרת סיפור נוסף על שמעון בן שטח המופיע בתוספתא בסנהדרין (ח, ג):

כיצד אמר שלא יאמרו: ראינוהו שרץ אחר חבירו וסייף בידו, נכנס מפניו לחנות ונכנס אחריו לחנות, ונכנסו אחריו ומצאנוהו הרוג והסייף ביד הרוצח ומנטף דם, שמא תאמרו אם לאו מי הרגו? אמ' שמעון בן שטח: אראה בנחמה אם לא ראיתי אחד שרץ אחר חבירו והסייף בידו, נכנס מפניו לחורבה, נכנס אחריו, ונכנסתי אחריו ומצאתיו הרוג והסייף ביד הרוצח ומנטף דם, ואמרתי לו רשע מי הרגו לזה? אראה בנחמה אם לא אראנו. אני ואתה הרגנוהו, אבל מה אעשה לך שאין דינך מסור בידי, שהרי אמרה תורה על פי שנים עדים או על פי שלש' עדים יומת המת. אלא היודע מחשבות הוא יפרע מאותו האיש. לא זז משם עד שהכישו נחש ומת.

שמעון בן שטח מספר כי היה עד לאדם שרץ אחר חבירו ובידו סכין, ונכנס אחריו לחורבה, ולאחר מכן נכנס גם שמעון בן שטח עצמו לתוך אותה חורבה, ומצא בה את הנרדף הרוג, ואת הרודף עומד מעל גופתו ובידו הסכין שמלהבו נוטף דם. מראה זה מסגיר באופן מידי את דמותו של הרוצח, אך אף על פי ששמעון בן שטח מודע לכך, הוא מוגבל, ואיננו מסוגל לעשות דבר על מנת להביא את הרוצח על עונשו, זאת מאחר שלא היו עדים למקרה, ובלי עדים ידו כבולות. מצב זה מביא אותו לזעקה ולקיחת אחריות על המעשה: "אני ואתה הרגנוהו". עם זאת, הוא מאמין, ייפרע הקב"ה מן הרשע ויעניש אותו על מעשיו הרעים, ולכן הוא ממתין עם הרוצח בתוך החורבה עד שמגיע נחש ומכיש את הרוצח, ומביא אותו על עונשו.

הסיפור מבטא את תחושת חוסר האונים שמצוי בה שמעון בן שטח בשל חוסר יכולתו לדון דין, הנובע מחיוב שני העדים המגביל את יכולותיו ומפקיע את סמכויותיו כדיין (אשר בימים אחרים דן כנגד החוק המצוי). זעקתו המפורשת "מה אעשה לך שאין דינך מסור בידו" מסמלת את מוגבלות בתי הדין הנובעת מדיני העדות, המתפקדת כמעין רשות שופטת בזעיר אנפין.

תחושה נוספת העולה מן הסיפור, כמעט הפוכה לזו הראשונה, היא תחושת האחריות הרחבה שלוקח על עצמו שמעון בן שטח, המתבטאת במילותיו הקשות "אני ואתה הרגנוהו". פשר התחושה הזו איננו מובן במבט ראשון, אך נראה כי התבוננות מדוקדקת בתיאור המעשה מתחילתו תוביל להבנה מסוימת ביחס לכך. סיפור המעשה פותח בתיאור המרדף של הרוצח העתידי אחר קרבנו

והסכין בידו, אך במהלך המרדף הזה לא נוקף שמעון בן שטח אצבע, לא זועק את זעקת הנרדף ולא חש לעזרתו, אף על פי שהמראה מסגיר את העתיד להתרחש. שמעון בן שטח לא נוהג כמצופה מעד, מאדם חי המזהה פשע הנעשה לנגד עיניו, ובכך הופך למעין שותף לרצח. בוותרו על תפקיד העד, איבד שמעון בן שטח את היכולת לדון ולהביא את הרשע על עונשו, ובכך אף הפך למעין שותף לפשע האכזרי שקרם עור וגידים לנגד עיניו. למרות כל זאת, במישור היחסים שבין אדם לאלוהיו, עדיין לא הוחמצה ההזדמנות להבאת האדם על עונשו, ושמעון בן שטח מייסר את עצמו וממתין עם הרוצח עד שיקיים בו הקב"ה את דינו, ויזמן נחש שיכישו. סופו של הסיפור מלמד, יותר מכל, כי קיומו של דין הרוצח אינו משמש אך ורק לתכלית הבאת הפושע על עונשו, אלא למימושו של היחס החברתי כלפי הרצח, להפיכת החברה לכזו התובעת צדק ומשפט. סיפור קדום זה (שמעון בן שטח הוא תנא מן הדור הראשון) מבטא את תהליך הפיכת העדות לרשות בפני עצמה, הנוגסת בסמכויותיו של בית הדין, וכתוצאה מכך הוא גם מבטא את הדרישה מאלה המרכיבים את העדות להיות אנשים כשרים, הראויים לתפקד כמעין רשות שופטת.

### סיכום

במאמר זה ביקשתי להציע כי למן המקרא ועד לספרות הראשונים מצויות שתי גישות עיקריות ביחס להבנת תפקיד העדים כמרכיב בהליך המשפטי. גישה אחת גרסה כי העדים מתפקדים כאמצעי העומד לרשותם של הדיינים על מנת לברר את המציאות המונחת לפתחם. השנייה ראתה בעדות רשות בפני עצמה, המגבילה את סמכויותיהם של העדים ומתפקדת כרשות השופטת שבשוק, מחוץ לבית הדין. העדים המרכיבים את ה'עדות' לפי הגישה השנייה, צריכים להיות רודפי צדק, המבקשים למנוע את החטא הקורם עור וגידים. במהלך הדורות התעצבו דיני העדות בדמות שתי הגישות, אם על ידי ניסוחה של חובת ההצטרפות ואם על ידי פיתוחו (וצמצומו) של מושג ההתראה. שתי הגישות הסותרות הללו מלמדות על רצונם של חז"ל ליצור שיווי משקל בין סמכויותיהם של הדיינים לפסוק, ובין שותפותה של החברה – הרודפת צדק בתוכה ותוך כדי משמשת כרשות המגבילה את סמכויות בית הדין, ומעניקה את האיזון הנדרש למערכת המשפטית.