

נעם שפר

לא הרגו – נהרגין, הרגו – אין נהרגין

פשרו של כלל תמוה בדיני עדים זוממים

הפרק הראשון של מסכת מכות עוסק בדיני עדים זוממים. בדף ה ע"ב מופיעה סוגיה הדנה בשאלה באיזה שלב בדין מוציאים את העדים הזוממים להורג. מסקנת הסוגיה היא הכלל המופיע בברייתא ששונה בריבי בפתיחת הסוגיה: "לא הרגו – נהרגין, הרגו – אין נהרגין". כלומר לפי מסקנת הסוגיה, אם הנידון כבר נהרג על פי עדותם של העדים הזוממים, הם לא יוצאו להורג כעונש על מעשיהם; ורק במקרה שהנידון עדיין לא נהרג, אך כבר נגמר דינו למיתה, יוצאו העדים הזוממים להורג.

כלל זה נראה תמוה ואף פרדוקסלי, ואכן רבים מפרשני התלמוד ומחוקריו עסקו בשאלת פשרו.¹ במאמר זה נבקש להתחקות אחר התפתחותו של הכלל, ומתוך כך להעלות אפשרות שאולי תפתור את שאלת פשרו התמוה.

המשנה והגמרא

מדין התורה, עדים שהעידו על מעשה שעונשו הריגה והוזמו על עדות זו, דינם מוות: "וְעִשְׂיָתֶם לוֹ כַּאֲשֶׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת לְאָחִיו" (דברים יט, יט). המשנה במכות א, ו מתמודדת עם השאלה באיזה שלב של הדין חל דין זה:

אין העדים זוממין נהרגין עד שיגמר הדין

שהרי הצדוקין אומרים עד שיהרג, שנאמר: "נפש תחת נפש".²

1 שאלה נוספת שהעסיקה את הפרשנים ואת החוקרים היא מיהו "בריבי" השונה את הברייתא. שאלה זו משיקה לדין במאמר, אך לא נעסוק בה ישירות.

2 נוסח הפסוק בדין עדים זוממים הוא "נֶפֶשׁ בְּנֶפֶשׁ" (דברים יט, כא). המשנה ברוב עדי הנוסח מצטטת את הפסוק "נפש תחת נפש", בשונה מנוסח המסורה ובהתאמה לשתי ההופעות האחרות של הביטוי במקרא (שמות כא, כג; ויקרא כד, יח). בכמה מתרגומי המקרא (השבעים, פשיטתא, אונקלוס) מתורגמים שלושת הפסוקים באותו האופן, וייתכן שמשתקף כאן נוסח אחר של הפסוק.

אמרו להם חכמים: והלא כבר נאמר "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו" (דברים יט, יט) והרי אחיו קיים.

ואם כן למה נאמר "נפש תחת נפש"? יכול משעה שקבלו עדותן יהרגו? תלמוד לומר: "נפש תחת נפש" – הא אינן נהרגין עד שיגמר הדין.

במשנה מובאות דעותיהם של חכמים ושל הצדוקים. לשיטת חכמים, פרק הזמן שבו לא יהרגו העדים הוא "עד שיגמר הדין", ואילו הצדוקים קובעים אותו "עד שיהרג". כיצד יש להבין את פרק הזמן שמתארים חכמים? ומה היחס בין עמדתם לעמדת הצדוקים? בשאלה זו מכריעה הסוגיה הבבלית (ה ע"ב) כבר בפתיחתה עם ברייתת בריבי. נראה תחילה את הסוגיה במלואה. לנוחות העיון הסוגיה חולקה לארבעה חלקים: [א] ברייתת בריבי; [ב] דיון בכלל "אין עונשין מן הדין"; [ג] הרחבת דין המשנה למלקיות ולגליות; [ד] מעשה יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח.

[א] תנא, בריבי אומר: לא הרגו – נהרגין, הרגו – אין נהרגין.

אמר אביו: בני, לאו קל וחומר הוא?

אמר לו: לימדתנו רבינו, שאין עונשין מן הדין;

[ב] דתניא: "איש אשר יקח [את] אחותו בת אביו או בת אמו" (ויקרא כ, יז) – אין לי אלא בת אביו שלא בת אמו, ובת אמו שלא בת אביו, בת אמו ובת אביו מנין? תלמוד לומר: "ערות אחותו גילה" (שם).

עד שלא יאמר, יש לי בדין: אם ענש על בת אביו שלא בת אמו, ובת אמו שלא בת אביו, בת אביו ובת אמו לא כל שכן! הא למדת, שאין עונשין מן הדין.

עונש שמענו, אזהרה מנין? תלמוד לומר: "ערות אחותך בת אביך או בת אמך" (ויקרא יח, ט) – אין לי אלא בת אביו שלא בת אמו ובת אמו שלא בת אביו, בת אביו ובת אמו מנין? תלמוד לומר: "ערות בת אשת אביך מולדת אביך אחותך היא" (שם, יא).

עד שלא יאמר, יש לי מן הדין: מה אם הוזהר על בת אמו שלא בת אביו ובת אביו שלא בת אמו, בת אביו ובת אמו לא כל שכן! הא למדת, שאין מזהירין מן הדין.

[ג] חיבי מלקיות מנין? תלמוד לומר "רשע" "רשע".

חיבי גליות מנין? אתיא "רוצח" "רוצח".

[ד] תניא, אמר רבי יהודה בן טבאי: אראה בנחמה, אם לא הרגתי עד זומם, להוציא

מלבן של צדוקים שהיו אומרים: אין העדים זוממין נהרגין עד שיהרג הנדון.

אמר לו שמעון בן שטח: אראה בנחמה, אם לא שפכת דם נקי, שהרי אמרו חכמים: אין העדים זוממין נהרגין עד שיזומו שניהם, ואין לוקין עד שיזומו שניהם.

מיד קבל עליו רבי יהודה בן טבאי, שאינו מורה הוראה אלא לפני שמעון בן שטח.

וכל ימיו של רבי יהודה בן טבאי היה משתטח על קברו של אותו העד, והיה קולו נשמע, וכסבורין העם לומר: קולו של הרוג, אמר: קולי שלי הוא, תדעו, למחר הוא מת אין קולו נשמע. אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: דלמא בדינא קם בהדיה, אי נמי פיוסי פייסיה!

הסוגיה פותחת בברייתא של בריבי [א], המנסחת כלל ביחס לעדים הזוממים: "לא הרגו – נהרגין, הרגו – אין נהרגין". הברייתא מחלקת את ציר הזמן לשלושה חלקים – (1) משנתקבלה העדות ועד שנגמר הדין, (2) מגמר הדין ועד שהנידון מוצא להורג, (3) אחרי שהנידון נהרג – וקובעת כי עדים זוממים ייהרגו רק אם הזומו בשלב (2), כלומר בפרק הזמן שאחרי גמר הדין ולפני שנהרג הנידון על פיהם. אך אם הזומו בטרם נגמר הדין או שהזומו לאחר שכבר נהרג הנידון על פיהם – לא ייהרגו.³ נראה שכן מפרשת הברייתא את עמדת חכמים במשנה "עד שיגמר הדין".

מקריאה פשוטה של המשך הסוגיה עולה כי היא ממשיכה את הקו הזה ואינה מובילה לכיוון אחר, ואם כן מסקנתה היא כדברי בריבי.⁴

דין זה נראה קשה לכאורה. את הסברה העומדת מאחורי נקודת ההתחלה של חיוב המיתה לאחר שנגמר הדין, אפשר להסביר בפשטות – כל עוד לא נגמר הדין עדיין לא קיבלה העדות משמעות חזקה ונוכחות אמיתית ורלוונטית בעולם, ועל כן אין סיבה להרוג את העדים על כך.⁵ אולם בעניין גבולו העליון של הדין, קשה לנו להבין מדוע בכלל יש חילוק בין מקרה שכבר נהרג הנידון לבין מקרה שטרם נהרג.

3 מניסוח דברי בריבי כשלעצמם אפשר להבין כי נהרגים אף אם לא נגמר הדין. אך כשמובאים דבריו בסוגיה אחרי המשנה שלנו, ללא התייחסות לסתירה, ולאור מהלך הסוגיה בסיפור שמעון בן שטח ויהודה בן טבאי, המשמר את המתח בין נגמר הדין לבין בוצע הדין, נראה שההקשר מעיד כי פירוש הברייתא הוא כפי שפירשנו. נראה שזה אף פשטה של הברייתא הזו לו עמדה עצמאית ללא המשנה וללא החיבור להמשך הסוגיה.

4 ואכן בהתאם למגמה זו פסק הרמב"ם בהלכות עדות כ, א-ב. בהלכה א הרמב"ם כותב כי העדים ייהרגו רק אם הזומו לאחר שנגמר הדין, ובהלכה ב מוסיף שזה רק אם עוד לא נהרג הנידון על פיהם, ואם נהרג כבר על פיהם לא ייהרגו הם בעצמם.

5 המשנה מציינת אפשרות שלישית אבל רק כהווה אמינא נדחית: "יכול משעה שקבלו עדותן ייהרגו". אמנם בניגוד לתפיסה החז"לית שהוצגה לעיל, בפשט הפסוקים נראה שהחטא בעד זומם הוא עצם עדות השקר, ולכן סביר לומר שיהרגו בכל מקרה שהעידו שקר, כלומר חיוב מיתה משעת קבלת העדות היא העמדה הסבירה יותר בפשוטי המקראות.

יתרה מזאת, אם נקבל שיש מקום לחילוק זה, הרי שדווקא העמדה ההפוכה נשמעת מסתברת יותר. לפי עמדה זו, המזוהה במשנה עם העמדה הצדוקית, אם נהרג הנידון נהרגים העדים, ואם הוא לא נהרג – לא ייהרגו העדים. הסברה של עמדה זו פשוטה: אם הרגו את הנידון יש להרוג את העדים כרוצחים, אך אם עוד לא הרגו אפשר עוד לבטל את גזר הדין, למנוע את הפגיעה שהביאו לעולם, להציל את הנידון וממילא גם לא לחייב את העדים עצמם במיתה. לעומת זאת, העמדה של ברייתת בריבי (ומסקנת הסוגיה כולה), לפיה דווקא אם הוזמו אחרי הריגת הנידון פטורים ולא נהרגים, נשארת תמוהה מאוד ויש לנסות לעמוד על טעמה ולנמק את סברתה.

נראה שגם הסוגיה עצמה ערה לקושי זה ונדרשת לכך. הרי הצעתה הראשונה היא להחיל על דין זה קל וחומר ("אמר אביו: בני לאו קל וחומר היא") ולחייב את הזוממים במיתה גם אם הוזמו אחרי שכבר נהרג הנידון. הגמרא דוחה הצעה זו משום הכלל של "אין עונשין מן הדין", כלומר, חכמים אינם יכולים להחיל עונשים על מקרים שאינם מפורשים בפסוקים רק מתוך דרכי לימוד מדרשיות (כגון קל וחומר). מאחר שאין מקור מקראי לדין הריגת עדים זוממים אלא רק בזמן בו הנידון חי, הרי שאין אפשרות ללמוד את הדין גם לאחר מותו של הנידון.⁶

הגמרא ממשיכה ומביאה ברייתא [ב] המוכיחה שאכן אין עונשין מן הדין,⁷ ולכן אף על פי שהסברה נותנת שאמור להיות כאן לימוד של קל וחומר ממקרה שנגמר הדין אך לא נהרג הנידון למקרה שנהרג הנידון – אי אפשר לקיימו. אך אם אכן כך הדברים, הרי ששאלת הסברה אינה מקבלת מענה, אלא רק משנה כתובת אל דין

6 רבים מהראשונים מבארים כי הנחת הסוגיה שהדין המקורי חל רק כל עוד הנידון בחיים נובעת מדיוק בפסוק "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו" – "זמם" ולא "עשה". כך למשל אומר רש"י בפירושו על הפסוק בדברים (יט, יט, ד"ה "כאשר"): "כאשר זמם – ולא כאשר עשה, מכאן אמרו הרגו אין נהרגין". אמנם הדיוק הנזכר נפוץ מאוד בראשונים, אך הוא איננו בספרות חז"ל המוכרת לנו (הוא מופיע ב"מדרש אגדה" שהוציא שלמה בובר, אך זהו חיבור מאוחר, שמכיר כנראה את פירוש רש"י וחיבורים אחרים מתקופת הראשונים). נראה שמקורו בתקופת הגאונים, והוא מופיע בקטע גניזה (Cambridge, University Library, T-S Collection, F 3, 26) שפורסם אצל ל' גינצבורג, **גנזי שעכטער** ב, ניו יורק תרפ"ט, עמ' 401, ובו פירוש של אחד הגאונים על מסכת סנהדריןמכות: "הצדוקין היו אומ' הנדון ימות <תח>לה. ואמרו להם חכמ' שלא כדין עשיתם. שאינו כתו' 'ועשי' לו כא' עשה'. אלא 'כאשר זמם'".

צל"ח (מכות ה ע"ב, ד"ה "כאשר זמם") מציע הסבר ללימוד בצורה מדויקת: צריך גם "זמם" וגם "אחיו" קיים, ונראה שהוא מרגיש בדוחק הלימוד מהפסוקים.

7 הברייתא מבוססת על המדרש בספרא קדושים י, י.

התורה, שגם בו (לפי פירושם של חכמים אליבא דבריבי) לא נמצאת תשובה לשאלה זו. מכל מקום קשה לומר שהנחת "אין עונשין מן הדין" היא הסיבה היחידה המובילה לדין סתום זה, שהרי אנו מכירים את יצירתיותם של הגמרא ושל חכמיה לנתב מקורות תנאיים הסותרים את הדין המבוקש עד היעלמותם, ובוודאי יודעים אנו שיש תנאים הסוברים שאכן "עונשין מן הדין"⁸, ואפילו רבי, שהוא לשיטת חלק מן המפרשים⁹ אביו של בריבי, סובר כך.

גם פרשני התלמוד הראשונים והאחרונים לא הציעו הסבר מספק העומד מאחורי החלוקה המוזרה שבדין זה. היו שהציעו דיוקים מהפסוקים ומתשובת חכמים לצדוקים כפי שמופיעה במשנה¹⁰, ואחרים טענו שמדובר בדין שרירותי בשאלה למי מאמינים – לעדים הראשונים או לאלה שהעידו עליהם.¹¹ הגדיל לעשות הרמב"ן¹², שבניגוד לדרכו לפרש את הגמרא בדרך ריאליית ופשוטה, שילב טעמים מטאפיזיים בעניין הנהרג. לדבריו, אין העדים צריכים להיהרג, משום שהריגת הנידון מעידה למפרע כי היה עליו להיהרג מסיבה אחרת, שהרי אם הוציאוהו בית דין בוודאי לא יצאה תקלה תחת ידם.¹³

פשוטה של משנה

ננסה להציע הסבר מדוע ואיך הגענו לדין קשה כל כך עד שלא מצאנו לו סברה. ראשית נשוב לפשט המשנה וננסה לקרוא אותה קריאה "יחפה", לפני הכרת ברייתת בריבי והסוגיה הבבלית.

המשנה מציגה את הכלל הצדוקי, ואת כללם של חכמים שמוציא מכללם של הצדוקים. לשיטת חכמים העדים הזוממים אינם נהרגים עד שיגמר הדין, ואילו לשיטת הצדוקים העדים הזוממים אינם נהרגים עד שיהרג הנידון. שיטת הצדוקים

8 רשב"י ורבי אלעזר בנו (סנהדרין עד ע"א), רבי יצחק (כריתות ג ע"א).

9 משמע מהריטב"א בד"ה "למדתנו רבנן" שמזהה את האב כרבי יהודה הנשיא ואת הבן כבריבי. ראו י"נ אפשטיין, מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות ב, ירושלים תשמ"ח, עמ' 115.

10 לדוגמה בית הבחירה למאירי, מכות ה ע"ב, ד"ה "אמר המאירי אין העדים זוממין".

11 לדוגמה שפת אמת, מכות ה ע"ב, ד"ה "אין העדים זוממים נהרגים עד שיגמר הדין, שהרי צדוקים אומרים עד שיהרג וכו'".

12 חידושי הרמב"ן, מכות ה ע"ב, ד"ה "אראה בנחמה".

13 אמנם אפשר לטעון שהוא מדבר בנידון שנהרג במקרה הספציפי של שמעון בן שטח ויהודה בן טבאי ואין זה נכון בשאר המקרים, ואם כן הוא אינו מתייחס לשאלה זו.

ברורה – הורגים את העדים הזוממים רק כאשר נהרג כבר הנידון, ובכך מתקיים פשט הפסוק "נפש תחת נפש" מול מעשה שכבר נעשה, בדומה לשאר הופעותיו של הפסוק בתורה. לעומת זאת נדרש בירור בשביל להבין מהו הדין לשיטת חכמים.

כזכור, ישנם שלושה חלקים על ציר הזמן: (1) נתקבלה העדות וטרם הוכרע הדין, (2) הוכרע הדין וטרם התבצע, (3) הוכרע הדין והתבצע. מובן שבדעת חכמים בחלק המוקדם של הציר, אם עוד לא נגמר הדין, אין העדים נהרגים. מובן גם שבחלק השני, משנגמר הדין וטרם נהרג הנידון, העדים נהרגים. החלק בדין שאינו מפורש בבירור בשיטתם של חכמים הוא השלישי והאחרון – האם העדים נהרגים גם בשלב הזה, או שמא לאחר שהנידון כבר נהרג אין הורגים את הזוממים. לפי האפשרות הראשונה, הוצאתם של חכמים מצדוקים היא בבחינת הוספה עליהם, כלומר הצדוקים הורגים את העדים רק אם הוזמו בחלקו השלישי של ציר הזמן אך לא אם הוזמו בחלקו השני, ואילו חכמים הורגים אותם גם אם הוזמו בחלק השני של ציר הזמן וגם אם הוזמו בחלקו השלישי. לפי האפשרות השנייה, מדובר במחלוקת מלאה על כל השיטה – הצדוקים הורגים רק את העדים שמוזמים בחלק השלישי של ציר הזמן ולא בחלקו השני, ואילו חכמים הורגים רק את העדים שמוזמים בחלק השני ולא בשלישי.

הגמרא, כאמור, מפרשת את המשנה לפי האפשרות השנייה, אך אנו נבקש לטעון כי פשט המשנה הוא דווקא לפי האפשרות הראשונה.

שמא פרידמן טען כי ממשנה זו מסתבר שחכמים חלקו לחלוטין על הצדוקים, ופירושו של בריבי הוא פשט המשנה.¹⁴ לדבריו, הדיוק של המשנה "והרי אחיו קיים" הוא דווקאי, כלומר העדים נהרגים רק כל עוד הנידון חי ("אחיו קיים"), אך מרגע שהוא נהרג כבר אין הורגים את העדים. את טענתו ביקש פרידמן לתמוך בדיוק מתשובת חכמים לגבי "נפש תחת נפש":

ואם כן למה נאמר "נפש תחת נפש"? יכול משעה שקבלו עדותן יהרגו?
תלמוד לומר: "נפש תחת נפש" – הא אינן נהרגין עד שיגמר הדין.

לדבריו, היה להם להשיב שביטוי זה, ספציפית, מדבר במקרה שכבר נהרג הנידון, אך גם כשלא נהרג הנידון יש מקרים בהם נהרגים העדים, ולהביא לשם כך לימוד אחר. מאחר שלא עשו כך, פרידמן מסיק כי חכמים אינם סוברים שדין זה נכון, ומשנהרג

14 ש"י פרידמן, לתורתם של תנאים: אסופת מחקרים מתודולוגיים ועיוניים, ירושלים תשע"ג, עמ'

הנידון אין הורגים את העדים הזוממים.¹⁵

אך נראה שיש להשיב על כך שחכמים רצו להוכיח את עמדתם המורחבת, ולכן כל הודאה מקומית לשיטת הצדוקים הייתה יכולה לשמש כנגדם. מבחינת חכמים אין הבדל בין השלב של גמר הדין לשלב שהנידון נהרג, ומשום כך אין סיבה ללמוד את השלבים השונים בנפרד. מאחר שהצדוקים לומדים את עמדתם מהמילים "נפש תחת נפש", גם חכמים היו צריכים לדייק מאותן המילים את הדין כולו, לשיטתם. בנוסף לכך, אפשר לראות בדברי חכמים גם טענה מהותית לגבי השלב שלאחר גמר הדין. מבחינת חכמים, מי שנידון להריגה הרי הוא כמי שכבר נהרג ממש, ולכן פירוש הפסוק "נפש תחת נפש" הולם גם את המקרה שבין גמר הדין לביצועו. ואכן, מבחינת חכמים כל הלימוד הזה של "נפש תחת נפש" לא בא אלא להוציא מהאפשרות של הריגת העדים בטרם נגמר דינם: "יכול משעה שקבלו עדותן יהרגו? תלמוד לומר 'נפש תחת נפש' – הא אינן נהרגין עד שיגמר הדין".

טענה נוספת של פרידמן היא ביחס לקושייתו של אביו של בריבי, לפיה אם "לא הרגו – נהרגין", קל וחומר שהרגו – נהרגין. לדבריו, במקרא ובחוקי המזרח הקדום אין התייחסות ישירה לחלק שאחרי הריגת הנידון, ומשום כך אין לנו ראייה שאותו "קל וחומר" אכן משקף עמדה תנאית. פרידמן ממשיך וטוען כי ה"קל וחומר" נובע מתפיסות מאוחרות, ומסיבות של "הטבת סדרי המשפט"¹⁶ יש להעדיף דווקא את דין "הרגו אין נהרגין".

טענה זו קשה מכמה בחינות. ראשית, העדר ההתייחסות לחלק שאחרי ההריגה במקרא ובמזרח הקדום אינו ראייה, שכן הפרשיה המקראית אינה מייחסת כל משמעות לשלבים השונים בדין. כדי לטעון כך נזקק פרידמן לפירוש רחב לפיו חוק העדים הזוממים מתעניין רק במהלך המשפט ולא בדינו של עד שקר באופן כללי, אולם פירוש זה אינו הכרחי, ויש סבירות לטעון בדיוק את ההפך. ללא הקונסטרוקציה הזאת, אין כל סיבה לטעון כי לאחר שנהרג הנידון יפטר העד הזומם ממיתה. בנוסף לכך, גם בספרות התנאים אנו מוצאים כמה מקורות שבכוחם לתמוך בעמדה שפשט המשנה הוא שהזוממים נהרגים משנגמר הדין, בין אם נהרג הנידון ובין אם לאו.

אחד המקורות הללו הוא התוספתא (סנהדרין ו, 1):

15 פרידמן, שם, עמ' 449.

16 כלומר הוא רואה את דין עד זומם לא כעונש על עצם עדות השקר, אלא כעונש על העזת הפנים כלפי בית הדין, ולפיכך אין לו משמעות מרגע שנהרג הנידון ובית הדין סיים את תפקידו.

לעולם אין העדים נעשין זוממין עד שיגמר הדין.
 לא לוקין ולא משלמין ולא נהרגין עד שיגמר הדין.
 לעולם אין אחד מן העדים נעשה זומם עד שיהו שניהם זוממין ואין לוקה עד שיהו
 שניהם לוקין ואין נהרג עד שיהו שניהם נהרגין ואין משלם עד שיהו שניהם
 משלמין.

אמנם בתוספתא לא נאמר במפורש שגם במקרה שנהרג הנידון נהרגים העדים, אבל
 שלא כמשנתנו, בתוספתא אין כל סיבה להניח ש"משיגמר הדין" אינו עד עולם, שהרי
 אין בה עמדה מקבילה לצדוקים, ואין שום אזכור לנקודת ציון נוספת על ציר הזמן
 שאפשר להסיק ממנה שהריגת הנידון משליכה באיזשהו אופן על הריגת הזוממים.
 נוסף על כך, נוכל לדייק בתוספתא שלעניין שלב החלת העונש על עדים זוממים
 דין הריגה כדין מלקות ותשלומים. מאחר שאין סיבה להניח שמי שזממו וגרמו לאדם
 לשלם תשלומים שלא חב בהם, יפטרו מלשלם לו רק כי כבר ביצע את התשלום,
 נראה שגם אין סיבה לחלק בעניין הזה בין תשלומים והריגה.
 עמדה זו משתקפת גם ממשנה אחרת בפרק (מכות א, ה):

באו אחרים והזימום, באו אחרים והזימום, אפילו מאה – כולם יהרגו.
 רבי יהודה אומר: איסטסית היא זו, ואינה נהרגת אלא כת הראשונה בלבד.

על פי הפרשנות הפשוטה של משנה זו, תנא קמא מתאר מצב שבו נהרגת כת של
 עדים זוממים בגלל שהזימו אותה, ולמרות זאת אם יגיעו עדים ויזימו גם כת זו הרי
 שהיא תיהרג. כלומר, עדים שהרגו והוזמו – נהרגים. אמנם הרמב"ם בפירוש המשניות
 על אתר מעמיד את המשנה בכך שהיא מדברת בכמה כתות עדים שכולן הוזמו על ידי
 אותה כת, ועל פי העמדתו אין במשנה זו הוכחה למשנתנו. אך נראה שזו עמדה
 דחוקה, והרמב"ם נזקק לה משום שבלעדיה משנה זו סותרת את דין "הרגו אין נהרגין"
 של בריבי, איתו הולכת הסוגיה שלנו.

משני המקורות הללו עולה כי בעולם התנאי מסתובבת עמדה הטוענת שיהרגו
 העדים גם אחרי שנהרג הנידון. טענתו של פרידמן, שעמדה זו זרה לעולם התנאי,
 אינה עומדת אפוא.

ואכן, גם הגמרא עצמה רואה צורך לסגור את הדלת בפני הווה אמינא (מסתברת,
 שהרי נלמדת בקל וחומר) של הריגת העדים הזוממים גם אחרי שנהרג הנידון. כלומר
 גם הגמרא מבינה כי באופן פשוט האפשרות הזו סבירה יותר מאשר זו שלפיה נהרגין
 רק אם נגמר הדין וטרם נהרג הנידון, ודווקא משום כך היא משקיעה מאמצים
 בדחייתה.

לאור זאת נראה כי לו רצתה המשנה לטעון כפי שמפרש בריבי בברייתא, היה עליה לדייק יותר את הניסוח של שיטת חכמים. מאחר שלא עשתה זאת, נראה שכוונת אמירתה הסותמת היא לעמדה המצויה והסבירה יותר בעולם התנאי.

אם כן, נראה שדין המשנה המקורי הוא **דין התלוי בגמר הדין בלבד**. זוהי העמדה המצויה בעולמם של התנאים, כפי שעולה מן התוספתא וממשנה ה; וכך גם עולה ממאמצי הגמרא לדחות את הקל וחומר – דווקא המאמצים מעידים על כך שזוהי העמדה המסתברת יותר.

במשנתנו, לזמן הריגת הנידון אין כל תפקיד בשיטת חכמים, ומטרת אזכורה היא רק לתיאור עמדתם של הצדוקים. לפי הבנה זו, ההוצאה מצדוקים היא תוספת על הדין שלהם: בעוד הצדוקים סוברים שהעדים הזוממים נהרגים רק לאחר שנהרג הנידון, מוסיפים חכמים ואומרים כי גם בפרק הזמן שבין גמר הדין להריגת הנידון הורגים את העדים שהוזמו ולא רק לאחר שנהרג. נראה את הדברים להלן בטבלה:

	(1) נתקבלה העדות	(2) נגמר הדין	(3) נהרג הנידון
חכמים	אין הורגים את העדים	הורגים את העדים	הורגים את העדים
צדוקים	אין הורגים את העדים	אין הורגים את העדים	הורגים את העדים

לפי הבנה זו, פסיקת חכמים מתיישבת עם פסיקת הצדוקים גם לאחר שנתקבלה העדות וטרם נגמר הדין (1), וגם כשנהרג הנידון (3). הם חולקים רק לגבי השלב שנגמר הדין אך טרם נהרג הנידון (2) – חכמים הורגים את העדים בשלב זה והצדוקים לא. לעומת הבנה זו עומד פירושו של בריבי, המחלק בשיטת חכמים בין השלב שנגמר הדין ולא נהרג הנידון (2), שבו הורגים את העדים, לבין השלב שכבר נהרג הנידון (3), שבו אין הורגים את העדים. מקורו של דין תמוה זה בברייתא בבבלי מאוחרת¹⁷ ולא במשנה, ומי שמלבישה אותו על המשנה היא סוגייתנו.

אחרי שהראינו כי דין המשנה המקורי היה שלא כברייתא, ננסה להבין מדוע הברייתא אינה הולכת עם הדין הזה, ויותר מכך, מדוע מבכרת סוגיית הבבלי את דין הברייתא על פני דין המשנה, אף על פי שהוא קשה יותר מבחינת הסברה.

17 ואכן כבר כתב פרידמן להוכיח שברייתא זו היא ברייתא בבבלי מאוחרת, משום לשון "בריבי" שלא בפני חכם מסוים, כפי שמצוי רק בתלמוד הבבלי (ש"י פרידמן, מחקרי לשון ומינוח בספרות התלמודית, ירושלים תשע"ד, עמ' 340). ואין להקשות מהופעתה של ברייתא זו גם במסכת חולין (יא, ב) משום שוודאי שלקוחה היא שם ממקורה כאן בסוגייתנו וכך כתב גם פרידמן (שם, עמ' 371).

מעשה יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח

כדי לעמוד היטב על מגמת הסוגיה, ועל הסיבה להעדפת מסורת הברייתא של בריבי על פשט המשנה, עלינו לעיין בחוליות הנוספות המרכיבות את הסוגיה. לשם כך נעיין עתה בברייתא על יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח, המופיעה בסיום הסוגיה באופן אגבי לכאורה. בגרסת הברייתא בבבלי, המקרה והמחלוקת אינם ברורים עד תום, אך המעשה מופיע עוד פעמיים בספרות התנאים, במכילתא ובתוספתא, בגרסאות שונות. נבקש לבאר כל גרסה בפני עצמה ולהציג את ההבדלים ביניהן, על מנת לנסות להבין את הבחירה של הסוגיה לשבץ את הברייתא דווקא באופן שהיא מופיעה לפנינו ואת משמעותה.

המכילתא

הופעה אחת של המעשה היא במכילתא דרבי ישמעאל, על הפסוק "ונקי וצדיק אל תהרוג"¹⁸:

כבר הרג שמעון בן שטח עד זומם. אמר לו יהודה בן טבאי: אראה בנחמה, אם לא שפכת דם נקי! ואמרה תורה הרוג על פי עדים, הרוג על פי זוממים; מה עדים שנים, אף זוממים שנים.

וכבר היה יהודה בן טבאי נכנס לחורבה ומצא שם הרוג מפרפר והסייף מנטף דם מיד ההורג. אמר לו יהודה בן טבאי: תבא עלי אם לא אני או אתה הרגנוהו. אבל מה אעשה, שהרי אמרה תורה "על פי שנים עדים – יקום דבר" (דברים יט, טו). אבל היודע ובעל מחשבות הוא יפרע מאותו האיש. לא הספיק לצאת משם עד שנשכו נחש ומת.¹⁹

הסיפור הראשון המובא במכילתא מתאר מקרה בו הורג שמעון בן שטח²⁰ עד זומם אחד. יהודה בן טבאי טוען כנגדו ששפך דם נקי, משום שאין הורגים את העדים הזוממים אלא לאחר שהוזמו שני עדים, ולכן אין הורגים עד זומם אחד בלי שגם השני הוזם.²¹ הדיון המשתקף בסיפור הוא על מספר העדים המזוממים: שמעון בן שטח סובר

18 "מדבר שקר תרחק ונקי וצדיק אל תהרג כי לא אצדיק רשע" (שמות כג, ז).

19 מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דכספא, פרשה כ (מהדורת הורוביץ-ריבין עמ' 327).

20 הדמויות כאן הפוכות מהדמויות בברייתא שבבבלי: כאן הדיין ההורג הוא שמעון בן שטח והמתקיף הוא יהודה בן טבאי, ובבבלי להפך. לא ניזקק בדיוננו לחילוף זה.

21 בגרסת המעשה במכילתא כאן, לא ברור השלב בדין שבו נהרג העד – ייתכן שהאירוע התרחש בין גמר הדין לבין הריגת הנידון, ייתכן שאחרי הריגת הנידון, ואפילו ייתכן שההזמה קרתה כבר אחרי

שהורגים בהזמת עד אחד²² ואילו יהודה בן טבאי מצריך שני עדים שיוזמו.²³ המשכה של המכילתא, בסיפור השני על יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח, ממשיך את הקו שגם אם הדברים ברורים לדיינים, יש כללים שמחייבים אותם.²⁴ כמו שבאותה חורבה, אף על פי שהיו משוכנעים מי הרג את ההרוג לא יכלו להורגו, כך גם ברישא, אף על פי שהוזם העד, הריגת עד אחד נחשבת כשפיכת דם נקי, שכן הדין אינו מאפשר להורגו אם הוזם לבדו.

ביחס לברייתת הבבלי, חשוב לשים לב כי במכילתא הדיין ההורג (שמעון בן שטח) אינו מביע חרטה על מעשהו או הודאה בעמדת המתקיף (יהודה בן טבאי), וכן לא מוזכרת מחלוקת עם הצדוקים. כל הדין עוסק במחלוקת בדין, האם הורגים עד זומם אחד.

התוספתא

גרסת התוספתא דומה יותר לברייתת הבבלי. בתוספתא מופיע המקרה על רקע שני הדיינים שראינו לעיל, לפיהם "לעולם אין אחד מן העדים נעשה זומם עד שיהו שניהם זוממין [...] ואין נהרג עד שיהו שניהם נהרגין". כך אומרת התוספתא:

אמר רבי יהודה בן טבאי: אראה בנחמה אם לא הרגתי עד זומם בשביל לעקור מליבן של ביתוסין. שהיו אומרים: עד שיהרג הנידון.
אמר לו שמעון בן שטח: אראה בנחמה אם לא שפכתה דם נקי. שהרי אמרה תורה

קבלת העדות. מכל מקום אין עניינו של המעשה במכילתא לעסוק בחילוק זה, אך משמע ממנו שאם היה מזים שני עדים יחד, הריגת שניהם הייתה מתקבלת כדין כשר ללא עוררין.
22 ואכן, מפשט הפסוקים "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו" עולה סיטואציה של הזמת עד אחד בלבד, ולא של כת העדים כולה.

23 ייתכן שהסיפור פה קיצוני יותר – לא שיש שני עדים והזימו רק אחד, אלא שמלכתחילה יש רק אחד. התפיסה של חז"ל שיש "כת עדים" למעשה הופכת עד אחד לחסר משמעות כמעט לחלוטין, אבל את הפסוקים אפשר בהחלט להבין שגם עד בודד שהוזם דינו מוות (כלומר לא שיש שני עדים ורק אחד מהם הוזם, אלא שיש רק עד אחד והוא מתגלה כעד שקר). מאחר ששמעון בן שטח ויהודה בן טבאי הם חכמים מוקדמים מאוד (תקופת הזוגות, המאה השנייה-הראשונה לפני הספירה), ייתכן ששמעון בן שטח משמר מסורת שהורגים עד אחד, ויהודה בן טבאי מחדש כאן הלכה שהורגים רק אם העדות קבילה, כלומר רק כאשר יש שני עדים.

24 בכך ממשיכים שני סיפורים אלה את שתי היחידות הקודמות במכילתא, הדורשות אף הן את הפסוק "ונקי וצדיק אל תהרוג". בשתייהן מתוארים מקרים שבהם ברור לכול שהנידון עבר עבירה, אבל מאחר שהעדות אינה תקפה לפי דיני העדות, אסור להרוג את הנידון, ולא זו בלבד, הריגתו נחשבת הריגת "נקי וצדיק".

"על פי שנים [עדים] או על פי שלשה עדים יומת המת" (דברים יז, ו) – מה עדים שנים אף זוממין שנים.
באותה שעה קיבל עליו יהודה בן טבאי שלא יהא מורה הלכה אלא על פי שמעון בן שטח.²⁵

ההבדל המרכזי בין התוספתא לבין המכילתא, הוא שבתוספתא מטרת פסיקתו של יהודה בן טבאי מתוארת כ"לעקור מליבן של ביתוסין" ביחס לדינם "עד שיהרג הנידון" (בדומה לברייתא בבבלי, שם מדובר על צדוקים). יהודה בן טבאי שמח על שהרג את העד לפני שנהרג הנידון, ובכך הוציא מליבן של ביתוסין. שמעון בן שטח אינו תוקף אותו על עצם הוויכוח עם הביתוסין, אלא על כך שהרג עד זומם יחיד, ובכך שפך דם נקי. בתגובה חוזר בו יהודה בן טבאי, ומקבל על עצמו לא להורות הלכה אלא על פי שמעון בן שטח.

אם כן, בניגוד למכילתא, מקריאה של התוספתא אין להסיק שקיימת מחלוקת בדין הריגת עד זומם אחד. להפך, כאשר שמעון בן שטח מציף נקודה זו, מיד מודה לו יהודה בן טבאי וחוזר בו ממעשהו, שמטרתו הייתה אחרת.

לפי ההקשר בסיפור ולפי הטענה של יהודה בן טבאי, הביתוסין הורגים את העד רק משנהרג הנידון, ואילו יהודה בן טבאי הרג כאן לפני שנהרג הנידון. נראה שהלשון "לעקור מליבן של ביתוסין" בסיפור הזה²⁶ מתאימה יותר לאפשרות שיש פרק זמן שבו פסיקתם של חכמים ושל ביתוסין זהה (אחרי שנהרג הנידון) ויש פרק זמן שבו חכמים חולקים על הביתוסין, ומוציאים להורג כאשר הם אינם הורגים (בין גמר הדין להריגת הנידון), שכן רק כך יש סיבה לעשות מעשה ולהתגאות בו שהוא מוציא מביתוסין. הרי אם בכל שלב בדין יש מחלוקת, כפי שמצינו בברייתת בריבי (פרושים מוציאים להורג רק בין גמר הדין להריגת הנידון, ואילו אחרי שנהרג הנידון ביתוסין הורגים ופרושים לא) – כל פסיקה של יהודה בן טבאי הייתה הוצאה מביתוסין: או שהוא הורג והם לא, או שהם הורגים והוא לא. הוצאה מדעתם מתאפשרת דווקא כאשר ישנה חפיפה מעשית כלשהי, שלב בו שתי הכיתות הורגות את העדים הזוממים. נראה

25 תוספתא סנהדרין ו, ו (מהדורת צוקרמנדל עמ' 424).

26 אמנם בשתי ההופעות הנוספות של הביטוי (בענייני עבודת כהן גדול ביום הכיפורים; ראו בבלי יומא ב ע"א, שם נג ע"א ומקבילותיהם) הוא מופיע כפסיקה שונה לחלוטין מזו של הצדוקים. אולם שם הביטוי משמש כהסבר להכרעת הדין הרשמי – כיצד יש לנהוג באופן קבוע, ואילו אצלנו משמש הביטוי כנימוק למעשה חד פעמי שעושה חכם מסוים כדי להוציא מליבן של ביתוסין.

אפוא שהסיפור בתוספתא תומך בפירוש שהצענו לעיל במשנה, בניגוד לברייתת בריבי.

הברייתא בגמרא

כשמובאת הברייתא בסוגייתנו [ד],²⁷ אגב הדיון לגבי המחלוקת עם הצדוקים על הריגת עדים זוממים אחרי שנהרג הנידון, נראה שאין אלא לפרשה כמו ההצעה לפירוש התוספתא:

תניא, אמר רבי יהודה בן טבאי: אראה בנחמה, אם לא הרגתי עד זומם, להוציא מלבן של צדוקים שהיו אומרים: אין העדים זוממין נהרגין עד שיהרג הנדון. אמר לו שמעון בן שטח: אראה בנחמה, אם לא שפכת דם נקי, שהרי אמרו חכמים: אין העדים זוממין נהרגין עד שיזומו שניהם, ואין לוקין עד שיזומו שניהם. מיד קבל עליו רבי יהודה בן טבאי, שאינו מורה הוראה אלא לפני שמעון בן שטח. וכל ימיו של רבי יהודה בן טבאי היה משתטח על קברו של אותו העד, והיה קולו נשמע, וכסבורין העם לומר: קולו של הרוג, אמר: קולי שלי הוא, תדעו, למחר הוא מת אין קולו נשמע. אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: דלמא בדינא קם בהדיה, אי נמי פיוסי פייסיה!

כלומר: יהודה בן טבאי הורג עד זומם בטרם נהרג הנידון, והוא גאה בכך שהצליח להזים עד בשלב הקצר שבטרם הריגתו של הנידון ובכך להוציא מצדוקים. שמעון בן שטח מתקיף אותו וטוען שאמנם הוציא מליבן של צדוקים, אבל בכך הוא הרג מישהו שלא כדיון, שהרי הרג עד זומם אחד ואין הורגים עדים זוממים עד שיזומו שניהם. ואכן, יהודה בן טבאי מקבל את דברי שמעון בן שטח, מתחרט ואינו מורה יותר הלכה אלא לפני שמעון בן שטח. על כך מוסיפה הגמרא ומספרת סיפור שאינו מופיע בתוספתא, לפיו כל חייו ישב יהודה בן טבאי ובכה על קברו של העד ודאג שידעו שהוא מתחרט, ועוד דאג שידעו שקול הבכי היוצא מקברו של העד שנהרג שלו הוא, ולא של העד עצמו שבוכה על מותו. הדין מצויר כמי שמתחרט חרטה גמורה, וגם

²⁷ ברייתא זו מופיעה, בשינויים קלים מאוד, גם בחגיגה טז ע"ב. הסוגיה שם דנה ביחס בין יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח ומוסבת על המשנה המפרטת את מחלוקת הזוגות בעניין הסמיכה ביום טוב. נראה שהברייתא בכללותה, ובעיקר החרטה הגמורה של יהודה בן טבאי, עוצבה במיוחד עבור מיקומה בדיון שלנו. בחגיגה יש לה קשר רחוק בלבד לנושא הנדון, ואילו בסוגייתנו היא מוסיפה הרבה יותר משום שהיא נוגעת למשמעות הריגת עדים זוממים שלא כדיון.

מבהיר מה הוא למד מהמקרה הזה: המוות הוא סופי. קולו של העד הזומם אינו נשמע שכן הוא מת, ואת הנעשה אין להשיב גם כשאנחנו מגלים שההריגה הייתה שלא כדין.²⁸

בכך הגמרא מציגה את יהודה בן טבאי כמי שביקש להכריע בדין שלא כצדוקים ולחזק את עמדת חכמים, אך בגין זאת טעה בדין, הרג עד ללא הצדקה הלכתית ושפך דם נקי. ולא זו בלבד, אלא שהוא עצמו מכיר בכך, חוזר בו בחריפות מובהקת ומביע על כך חרטה קיצונית. הסיפור יוצר תחושה של עיוות חריף שנוצר כתוצאה מאותה זריזות להוציא מצדוקים. פרק הזמן הקצר שעומד בשביל להוציא מצדוקים ולפסוק כחכמים דווקא, מביא דיינים להרוג עדים שלא כדין.

אם כן, נרצה להציע שהברייתא של בריבי היא הפתרון לבעיה הזו.²⁹ היא יוצרת מצב שבו לא יכולה להיות יותר מוטיבציה להוציא מצדוקים. ממילא מרגע שנגמר הדין, פסיקת חכמים ופסיקת הצדוקים לא ישיקו כלל וכלל, ועל כן לא נחשוש שמא יבוא הדיין להרוג עד שלא כדין רק כדי להוכיח שהוא עושה כנגד הצדוקים. מעתה, חכמים הורגים כשהצדוקים אינם הורגים, והצדוקים הורגים כשחכמים אינם הורגים:

	(1) נתקבלה העדות	(2) נגמר הדין	(3) נהרג הנידון
חכמים	אין הורגים את העדים	הורגים את העדים	אין הורגים את העדים
צדוקים	אין הורגים את העדים	אין הורגים את העדים	הורגים את העדים

בכך מקבעת הסוגיה דין שמטרתו היא לפתור את החשש שהדיינים יבואו להרוג עדים שלא אמורים להיהרג רק כדי להוציא מצדוקים. המחיר של הכרעה זו הוא שהדין עצמו נעדר סברה ברורה, אך נראה שהסוגיה מוכנה לשלם מחיר זה כדי למנוע כל אפשרות של שפיכת דם נקי.

בריייתת בריבי מכריעה כאמור כי רק בפרק הזמן שביין גמר הדין להריגת הנידון הורגים את העדים הזוממים, ומדובר בזמן קצר ביותר. הכרעה זו מובילה למעשה לצמצום משמעותי בהריגת עדים זוממים. אם נצרף לכך את הטעם המר של סיום

28 בסוף הקטע מובאת הערתו המתחכמת של רב אחא. לדבריו, אף על פי שהבכי הפסיק להישמע כשמת יהודה בן טבאי, עדיין אפשר לתרץ שהיה זה בכיו של ההרוג ולא של יהודה בן טבאי, שכן כאשר הדיין מגיע לבית דין של מעלה הוא סוגר את הסיפור מול הנידון. ייתכן שיש כאן ביקורת של רב אחא על יהודה בן טבאי: לא אתה המסכן, אלא מי שהרגת, ולכן הוא זה שצריך לבכות. אם אכן כך, הערה זו מחזקת עוד יותר את "הטעם הרע" שנשאר מהריגת עדים זוממים.

29 על היותה של הברייתא בבבלי ומאוחרת ראו לעיל, הערה 17.

הסוגיה, ואת המסר הקטגורי של יהודה בן טבאי לגבי סופיות המוות, נראה שאת מגמת סוגייתנו מנחה עמדה ערכית המסתייגת במידת מה מהריגת עדים זוממים, ומריבוי הריגות בכלל. כלומר, כפועל יוצא מקבלת דינו של בריבי, לא נוכל עוד להיכנס למעגל דמים, לא נהרוג בגלל שהרגנו. או שהנידון בלבד ייהרג או שהעדים בלבד ייהרגו; אין מקרה שנהרגים גם וגם.³⁰

הרחבת הדין למלקיות וגליות

במהלך הסוגיה מורחב דין המשנה כך שיכלול גם עונשי מלקות וגלות [ג]:³¹

חייבי מלקיות מנין? תלמוד לומר "רשע" "רשע".

חייבי גליות מנין? אתיא "רוצח" "רוצח".

הגמרא לומדת שתי גזירות שוות מן הפסוק בפרשת רוצח במזיד: "וְלֹא תִקְחוּ כֶפֶר לְנֶפֶשׁ רֹצֵחַ אֲשֶׁר הוּא רָשָׁע לְמוֹת כִּי מוֹת יוֹמֵת" (במדבר לה, לא). הרוצח במזיד נקרא רשע וגם חייב מלקות נקרא רשע: "וְהָיָה אִם בֶּן הַכּוֹת הַרְשָׁע וְהִפִּילוּ הַשֹּׁפֵט וְהִכְהוּ לְפָנָיו כְּדִי רָשָׁעוֹ בְּמִסְפָּר" (דברים כה, ב). הרוצח במזיד נקרא רוצח, וכך גם הרוצח בשגגה: "וְהִקְרִיתֶם לָכֶם עָרִים עָרֵי מִקְלָט תִּהְיֶינָה לָכֶם וְנָס שָׂמָּה רֹצֵחַ מִכָּה נֶפֶשׁ בְּשָׂגָה" (במדבר לה, יא). מתוך כך, הדין לגבי זמן הריגת העדים הזוממים שעד כה נידון רק בקשר לרוצח, מורחב גם לחייבי מלקות וגלות.

אפשר לפרש הרחבה זו בשתי דרכים. אפשרות אחת היא שההרחבה מדברת רק על דין המשנה הבסיסי העוסק בתחילת חיוב העונש על עדים זוממים מגמר הדין, ולא על סוף החיוב כשילקה או יגלה הנידון. כך פירשו כמה מן הראשונים, כגון

30 אפשר לצרף למגמה זו את הופעתו של הסיפור בירושלמי (סנהדרין ו, ג). הסיפור שם הוא תצורה רזה של התוספתא, והוא משמש כחוליה ברצף של הריגות שאינן כדון שמטרתו להמחיש את חוסר היכולת להשיב את הדין על כנו, ואת הבעייתיות שבמיתות בית דין בכלל.

31 אין הכוונה לעדים חייבי גליות אלא לעדים מחייבי גליות, כלומר שהעידו על הנידון שרצח בשגגה, שהרי אין חיוב גלות חל על עדים זוממים, אלא הם לוקים. כך מציע רש"י בד"ה "חייבי גליות מניין", ומוסיף שהצורך להפרידם משאר מחייבי מלקיות משום שאין דין "כאשר עשה" חל עליהם, ועל כן אין לך ללמוד מדיני מלקיות סתם לדיני מלקיות בעדים שזממו לגלות. נראה שלא שייך לצרף למלקיות וגליות גם חייבי תשלומים, מכיוון שניתן להשיב את התשלום, בניגוד למלקות ומיתה שאינם ניתנים להשבה.

הרמב"ם,³² המאירי,³³ ואולי גם רש"י.³⁴ אם נמשיך בכיוון זה, אפשר שריבוי זה קדם בסוגייתנו עוד לפני שהביאה את דרכו של בריבי בלימוד חיוב עדים זוממים. אפשרות נוספת היא להציע שהסוגיה "ראתה כי טוב", וביקשה להרחיב את מסקנתה מרחיקת הלכת, המצמצמת כל כך את דיני הריגת זוממים, גם לדיני הלקאת עדים זוממים. אפשר שרמז לכך נמצא בדרכי הלימוד בגזרה שווה, המשוות את חייבי הגלות והמלקות להורגים באמצעות המילים הטעונות בקונוטציה שלילית: "רשע" ו"רוצח". גזרה שווה זו גורמת לנו לראות אותם כדומים לרוצח, ולכן לא להפריד בין דינם של זוממים אלה לבין דינם של זוממים על נאשם ברצח. כך או כך, מסתבר לומר כי זהו חלק צדדי ונלווה בסוגייתנו.

סיכום

דין "הרגו אין נהרגין", התוחם את חלון הזמן להריגת עדים זוממים בין גמר הדין לבין הריגת הנידון, התמיהה בסברתו את גדולי המפרשים והחוקרים. במהלך המאמר ניסינו להציע הצעה המסבירה את התפתחותו ואת הצורך בו.

ראינו כי דין "הרגו אין נהרגין" אינו משקף את דעת חכמים לפי פשוטה של משנה. בפשט המשנה מחלוקת הפרושים והצדוקים מוסבת על הזמן שבו העדים הזוממים הם בני מוות – לפי הצדוקים רק אם הנידון כבר נהרג ייהרגו הזוממים, ואילו לפי חכמים יש להרוג את הזוממים כבר לאחר גמר הדין, שכן כבר בשלב זה לעדותם יש קיום בעולם.

דין "הרגו אין נהרגין" נוצר בברייתא הבבלית של בריבי, והוא מצמצם את האפשרות להרוג את העדים הזוממים רק לטווח הזמן שבין גמר הדין להריגת הנידון. הצענו שבעזרת צמצום זה מטפלת הסוגיה בקושי העקרוני והערכי העולה מסיפור יהודה בן טבאי. היא מציעה עמדה פרושית חדשה בה הדיין אינו יכול לטעות בשביל להוציא מצדוקים, ולפיכך גם לא יעשה מעשים פזיזים מתוך מוטיבציה פולמוסית. לשם כך מעוצב הדין הפרושי באופן שיהיה נפרד לחלוטין מהדין הצדוקי – אין טווח

32 עדות כ, ב: "נהרג זה שהעידו עליו ואחר כך הוזמו – אינן נהרגין [...] אבל אם לקה זה שהעידו עליו – לוקין, וכן אם יצא הממון מיד זה ליד זה בעדותן – חוזר לבעליו ומשלמין לו".

33 ד"ה "אמר המאירי": "ולדעת גדולי המחברים מיהא זה שאמרו בגמרא 'חייבי מלקיות מנין' אין פירושן מנין שאם לקו לא ילקו, אלא על דין המשנה הוא חוזר, כלומר מנין שלא יענשו עד שיגמר הדין על פיהם, כמו שפירשו גדולי הרבנים, כמו שנבאר".

34 ד"ה "חייבי מלקיות מנין": "אמתניתין קאי, דאמר אין עושין דין הזמה עד שיגמר הדין".

זמן חופף שבו גם הצדוקים וגם הפרושים יהרגו את הזוממים. יחד עם מגמה זו משיגה הסוגיה רווח נוסף, של צמצום משמעותי מאוד בהריגה של בית דין במקרים של עדים זוממים, ובכלל בצמצומם של המקרים בהם בית הדין מגיע לידי הטלת עונש מוות. ישנו חלון הזדמנויות קטן ויחיד בו אם יוזמו העדים בית דין יהרגום, אך במשך רוב ציר הזמן, אף אם יוזמו לא ייהרגו.

אמנם לכלל "הרגו אין נהרגין" עצמו לא הצענו הפשטה משפטית מחוורת דיה, אך הצענו את הבעיה שהוא מתייחס אליה ומבקש לפתור אותה, ואת הרווח שמרוויחה הסוגיה בעקבותיו, הן ביחס לרקע ההיסטורי והערכי שעולה מסיפור יהודה בן טבאי והן ביחס למיתות בית דין באופן כללי.

ואמנם, רוב הראשונים פסקו לפי פירושו של בריבי, ש"הרגו אין נהרגין". אולם נראה שהמשנה כפשוטה צפה ועולה אצל שניים מהראשונים. הרי"ף והרא"ש הביאו שניהם רק את המשנה כלשונה,³⁵ ולא ציטטו אף חלק מהסוגיה הבבלי. אפשר אמנם שעשו זאת משום שסברו שהברייתא מתארת את דין המשנה כפשוטו ולכן אין צורך להרחיב בכך,³⁶ אולם על כך יש לתהות מדוע השמיטו את הסוגיה כולה, ובעיקר את השורה החזקה כל כך של בריבי, המשלימה את המשנה ומדייקת אותה. משום כך נראה סביר יותר להציע כי הרי"ף והרא"ש סברו שהברייתא והסוגיה חולקות על המשנה ומצמצמות אותה באופן משמעותי, ולפיכך השמיטו אותן בכוונה על מנת לפסוק כדין המשנה הרחב, המסתבר והמקורי, שאינו מגביל את הריגת העדים הזוממים רק לשלב שטרם הריגת הנידון.

35 דף ב ע"א מדפי הרי"ף; פסקי הרא"ש, מכות, פרק א, סימן י.

36 וכבר דייק כך בעל הנימוקי יוסף על אתר (ד"ה "ת"ל נפש"): "עד כדי להיות נדון בנפשו". וכן בהמשך הפרק: "אם הוזמה הכת שניה אחר שנהרג הרוצח פטורה היא דכיון שנהרג ההורג על פיהם שוב אין נהרגין, דקיימא לן לא הרגו נהרגין הרגו אין נהרגין" (ג ע"א, ד"ה "והשניה פטורה").