

סימן א'

בין הכחשה להזמה (ה ע"א)

א. עד זומם חידוש הוא

המשנה בפ"ק דמכות (ה ע"א) אומרת, שכדי להחיל דין הזמה צריכים העדים המזימים להעיד על העדים הראשונים "עמנו הייתם", אך אם העדים השניים סותרים בעדותם את עדות הראשונים באופן אחר – זה נקרא "הכחשה", ובזה אין עדיפות בנאמנות לכת אחת על השנייה. מה הסברא להבדיל בין המקרים? בסוגיא בבבא קמא (עב ע"ב) ובסנהדרין (כו ע"א) משמע שאין טעם הגיוני לכך, וזה בגדר "חידוש".

בגמרא שם מובא, שנחלקו אביי ורבה בעניין פסול עדים זוממים לעדות:

איתמר: עד זומם – אביי אמר: למפרע הוא נפסל, רבא אמר: מכאן ולהבא הוא נפסל. אביי אמר למפרע הוא נפסל, מההוא שעתא דאסהיד הוה ליה רשע, והתורה אמרה: אל תשת רשע עד!¹ ...

לדעת אביי, עד זומם נפסל לעדות מהרגע שהעד עדות שקר, דהיינו שכל העדויות שהעיד בינתיים נפסלות למפרע, אך רבא סובר שרק מכאן ולהבא נעשה העד פסול. דברי אביי מובנים מאוד מסברא, שהרי מהרגע שהעדים שיקרו ראוי לחשוש שישקרו שוב. ובהמשך מבארת הגמ' את טעמו של רבא:

... רבא אמר מכאן ולהבא הוא נפסל, עד זומם חידוש הוא דהא תרי ותרי נינהו, מאי חזית דציית להני ציית להני?, הלכך אין לך בו אלא משעת חידוש ואילך...

הטור (חו"מ ר"ס לח) מבאר את ההבדל בין הכחשה להזמה:

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

¹ הפסוק המקורי הוא: "אל תִּשֶׁת יָדְךָ עִם רֵשָׁע לְהִיטֵי עַד חֲמָס" (שמות כג, א), ודרשו: "אל תשת רשע עד".

הטור נותן נימוק לנאמנות של עדים מזימים. הוא מבאר שהעדים המזימים מעידים על גופם של העדים הראשונים, שהם לא היו ברגע העדות במקום בו הם טוענים שהיו, וכנגדם העדים הראשונים אינם יכולים לטעון כלום משום שהם אינם נאמנים על עצמם.

עכ"פ, צריך לשאול על דברי הטור, מה ראה לתת טעם לעדים זוממים? הלא בגמ' מובא להדיא שזהו חידוש חסר הסבר!

וביאר הנודע ביהודה בספרו "דורש לציון" (דרוש שלושה עשר) שהטור בא להסביר את דעת אביי, שקי"ל כוותיה², שהרי אביי חולק בדין על רבא, נמצא שלדידיה עדים זוממים זה לא חידוש, אלא דין הגיוני, ולכן טרח הטור לתת טעם לדין.

ב. שיטת הרמב"ם

הנודע ביהודה שם ממשיך ודן בשיטתו של הרמב"ם.

הרמב"ם פוסק שעד זומם למפרע נפסל, כדברי אביי. אך מצד השני הרמב"ם פוסק (פי"ח מהל' עדות ה"ג) שעד זומם הוא חידוש וז"ל:

וזה שהאמינה תורה עדות האחרונים על העדים הראשונים גזירת הכתוב הוא אפילו היו העדים הראשונים מאה ובאו שנים והזימום ואמרו להם אנו מעידים שאתם המאה כולכם עמנו הייתם ביום פלוני במקום פלוני הרי אלו נענשין על פיהם...

לפום ריהטא, נראים דברי הרמב"ם כסותרים להדיא את דברי הסוגיא בב"ק, שהרי בגמ' מבואר שרק רבא, שסובר שמכאן ולהבא הוא נפסל, סובר שעדים זוממים זהו חידוש.

ומיישב הנודע ביהודה, שהרמב"ם איננו מתכוון שכל דין עדים זוממים זהו חידוש. המילים "גזירת הכתוב הוא" מתייחסות לדין שמובא אח"כ, ששני עדים יכולים להזים אפילו מאה.

אך קצת קשה להסביר כך את הרמב"ם, שהרי לפי מה שאמרנו לעיל, שעליונות הנאמנות של העדים המזימים נובעת מכך שהם מעידים על גופם של העדים האחרים, מאי שנא עדות עדים זוממים משאר עדויות ולמה צריך גזירת הכתוב מיוחדת ללמד שיכולים להעיד אף על מאה עדים?

² זו אחת ממשש המחלוקות – "יע"ל קג"ם" – בהם נפסק כאביי.

ג. פלגינן נאמנות בחד גופא

נראה שיש לתת ביאור אחר לרמב"ם, על מנת ליישב את הקושי בדבריו.

ראשית, צריך לברר מהו בדיוק נקודת המחלוקת בין אביי רבא? באופן פשוט, נראה שרבא סובר שדין עד זומם אינו חידוש, כפי שהזכרנו לעיל. אך נראה שאפשר לומר שאף אביי מודה שעדים זוממים הינו דין מחודש, אלא שהוא חולק על דברי רבא בנקודה אחרת.

דברי רבא צריכים ביאור. כיצד העובדה שעדים זוממים זה חידוש גורם לכך שמאמינים לעדים רק מכאן ולהבא? הלא אם התורה חידשה שמאמינים לעדים השניים אז נאמין להם לגמרי, ואם לא מאמינים להם – א"כ לא נאמין להם אף קודם שהעידו! כיצד ניתן להתייחס לעדותם הראשונית בתרתי דסתרי?

אלא, צריך לבאר שרבא סובר שיש כאן דין של 'פלגינן נאמנות'.

בכמה מקומות בתלמוד מובא הדין של 'פלגינן דיבורא', דהיינו שמחלקים את דברי האדם לשתי אמירות שונות ובחלק אחד מאמינים לו ובשני אינו נאמן. אך לעיתים, אין דברי המעיד ניתנים לחלוקה לשני דיבורים, אך אנו לוקחים את דברי המעיד, ובאותו דיבור גופא אנו מאמינים רק לחלק מדבריו. דוגמא לדבר: עד שטען "הרגתי את פלוני" – נאמן להתיר את אשתו, משום שלעדות עגונה די בעד אחד (יבמות כה ע"א), אך הוא אינו נאמן לפסול את עצמו מעדות משום רשע, מכיוון ש"אדם קרוב אצל עצמו". במקרה זה, אין אנו מחלקים את דברי המעיד לשניים, אלא אנו לוקחים את האמירה שלו ומאמינים לה רק לעניין מסויים מתוך ההשלכות שנובעות ממנו.

אולם ישנו חילוק נוסף בתוך הדין של "פלגינן דיבורא".

הגמ' בבבא בתרא (קלד ע"ב) אומרת, שאדם שאומר גרשתי את אשתי נאמן, משום שבידו לגרשה עכשיו. אך אם בא הבעל וטוען שגרש אותה לפני שנה, אינו נאמן משום שאין בידו כעת לגרשה למפרע (ומשום כך לא ניתן לומר "מה לו לשקר"). ודנה הגמ' האם אדם שאומר שגרשה בעבר נאמן לגבי מכאן ולהבא (שנחשיב את אשתו מגורשת מרגע שבא וטען לפני ב"ד), שהרי כעת בידו לגרשה. הגמ' אומרת, שנחלקו בזה אמוראים (רב מארי ורב זביד). חד אמר, שלא מאמינים לבעל כלל, משום שזהו בגדר "פלגינן בחד גופא" שלא אמרינן. דהיינו, כאשר העדות היא על עניין אחד לא ניתן לומר פלגינן דיבורא. וחד אמר, שמאמינים לעדותו לעניין מכאן ולהבא, אע"פ שלא מאמינים לכל עדותו (אע"פ שזה באותו עניין ממש).

וניתן לבאר, ע"פ כל האמור לעיל, שזהו בעצם יסוד המחלוקת בין אביי רבא. רבא סובר ש"פליגין נאמנות" אף בחד גופא, ולכן אנו נותנים לעד זומם נאמנות חלקית, אך אביי סובר שלא אומרים פליגין נאמנות בחד גופא, וממילא לא ניתן להאמין לעד באופן חלקי. לפ"ז גם אביי מודה שבעדים זוממים יש חידוש, וכל מחלוקתם היא רק בעניין פליגין נאמנות.

ד. סיבת הדין למקרה של דיעבד

לפי כל האמור, צריכים אנו לחזור ולבאר את דברי הטור, למה ראה צורך לתת טעם לעדים זוממים, הרי גם אביי מודה שעד זומם זהו חידוש!

ניתן לומר, שהסברא שמביא הטור נכונה רק לאחר שבאה התורה וחידשה את הדין של הזמה. לפני חידושה של התורה לא ניתן לומר שהעדים השניים מעידים על גופם של העדים הראשונים, שהרי אם לא היה הדין שמאמינים לעדים השניים, אז כל מטרת העדים השניים בעדותם היא רק לומר שעדותם של ראשונים שקר. רק לאחר שלימדה התורה את דין זוממים, ניתן לבוא ולומר שהעדים המזימים באים להעיד על גופם של העדים, לפוסלם לעדות ולהענישם.

נביא דוגמא על מנת להבהיר את הדבר. רע"א בחידושו על ב"מ (ב ע"ב) מחדש שמתו שבא עד אחד והעיד שראובן לוח משמעון (עד אחד מחייב שבועה), ולאחר מכן באו שני עדים והזימו אותו אמנם זה אינו בגדר הזמה, כי אין הזמה אלא בשני עדים, אך עכ"פ יש לזה דין של הכחשה.

ובאופן דומה, הגמ' (כתובות כ ע"א) אומרת, שכאשר באו שני עדים והעידו עדות ולאחר מכן באו שניים אחרים והעידו "עמנו הייתם", אך בזמן עדותם העדים הראשונים לא היו לפנינו "נהי דהזמה לא הוי, הכחשה מיהא הוי..." – הגם שלא ניתן לקיים הזמה כאשר העדים הראשונים אינם לפנינו, עכ"פ מתייחסים לעדות השניים כהכחשה.

כל זה מוכיח, שדין עדים זוממים ב"עמנו הייתם" נוסף כנדבך על גבי הדין הרגיל של הכחשה, וממילא כאשר לא ניתן לקיים את דין ההזמה, חוזרים אנו לדין הכחשה. לפ"ז ברור שללא החידוש של התורה, ההתייחסות לעדות "עמנו הייתם" הייתה דומה לכל שאר עדויות הכחשה ולא כעדות על גופם של העדים.

ה. נוגע בדבר למפרע

מעבר לכל האמור לעיל, ישנו קושי נוסף בדברי הטור.

כאשר עדים מעידים על דבר שאיננו נוגע אליהם בשעת העדות, אך לאחר מכן המציאות משתנה ועכשיו עדותם נוגעת אליהם, ודאי שכעת אין אומרים "אין אדם מעיד על עצמו" ופוסלים את עדותם, כי ברגע העדות – העדות הייתה כשירה. דין זה פשוט מסברא והוא מוכח אף מסוגיא בגמרא (עיין סנהדרין כד ע"ב וברש"י שם).

דוגמא לדבר: שני עדים שמעידים שראובן קנה שדה משמעון ולאחר מכן העדים עצמם קנו את השדה מראובן. אם יבוא שמעון ויערער על מכירתו לראובן, תועיל עדותם של העדים על הקנייה, אע"פ שע"י זה מחזיקים את השדה בידיהם. וכן אם שני עדים חתומים על שטר חוב ולאחר זמן הם קונים את השטר חוב מהמלווה – אף כאן תועיל חתימתם משום שברגע החתימה לא היה להם שום נפ"מ במכירה.

[הפוסקים דנו במקרה ששני עדים מעידים על נישואי אישה לבעלה ולאחר זמן אחד מהם בא עליה, האם אף כאן נאמר שנסקל על סמך עדותו.]

לפי כל זה, תמוהים דברי הטור.

הטור ביאר שמכיוון שהעדים הראשונים מתווכחים עם השניים לגבי גופם עצמם, הם אינם נאמנים. אך קשה, הרי ברגע שבו העידו העדים הראשונים זה לא היה בגדר עדות על גופם ובי"ד קיבלו את עדותם וממילא צריכה העדות להועיל להם גם לאחר מכן, אף שיש בזה נפ"מ לדידם.

אולי ניתן לומר בביאור דבריו, שיש חילוק בין מתי שהעדות הראשונית נאמרה על העדים עצמם לבין מתי שהעדות נאמרה מלכתחילה על אנשים אחרים. כאשר העדים מעידים על עצמם, אע"פ שברגע העדות מקבלים את עדותם, אם יבואו עדים לאחר מכן ויסתרו את עדות הראשונים – לא נחזיק את עדותם הראשונית כנכונה.

אך סברא זאת עדיין צריכה ביאור, וצ"ע.