

מושגים:

שני סוגי גזירות הכתוב.
טעמי המצוות.
יישומים של 'אין לך בו אלא חידושו'.

תקציר:

במאמרנו השבוע אנו עוסקים בדין עדים זוממים. מקובל לראות את הדין הזה כגזירת הכתוב, שכן בעצם ישנה כאן התנגשות בין שתי כתות עדים, ואנו בוחרים את הכת השנייה ומאמינים לה וקובעים שהראשונים היו שקרנים. בדברינו אנו עומדים על כך שלא ייתכן לראות את הדין הזה כגזירת הכתוב' במובן הפשטני, כלומר כהלכתא בלא טעמא. לא ייתכן להרוג עדים על כך שהם שיקרו, כשבפועל הם כלל לא שיקרו. גזירת הכתוב אינה הופכת מציאות, אלא רק מורה לנו לנהוג באופן כזה או אחר, אולי ללא נימוק ברור. מסקנתנו היא שגזירות הכתוב אינם בהכרח חסרות טעם, ובודאי לא גזירת הכתוב של עדים זוממים. אנו מביאים ששיטת הרמב"ם היא שלכל דיני התורה יש טעם, והוא דוחה על הסף את העמדות שרואות אותם כגזירות מלך במובן הפשטני. כאן כמובן מתעוררת השאלה אם אכן ישנה סברא בבסיס הדין אז מדוע נדרש לו מקור מפסוק? בכדי להבין זאת, אנו מבחינים בין שני סוגים של גזירות הכתוב: יש גזיה"כ שמבטאת את העובדה שלדין אין טעם הגיוני נראה לעין. ולפעמים גזיה"כ הוא ביטוי לכך שהדין סותר עקרונות הלכתיים אחרים, אף שמצד עצמו הוא ברור והגיוני. אנו מראים שלשני סוגי גזיה"כ הללו ישנן השלכות שונות לגבי הכלל 'אין לך בו אלא חידושו'. במקרה הראשון נראה שאנו ניטה לצמצם עד כמה שאפשר את תחום התחולה של הדין המחודש. במקרה השני אין סיבה לצמצום כזה. על סמך ההבחנה הזו אנו מציעים הסבר עקבי למחלוקת ה**טור** והרמב"ם, שהאחרונים הבינו אותה, באופן פשטני למדי, כנסובה סביב השאלה האם יש טעם לדין עדים זוממים או לא. לפי דרכנו הויכוח הוא בשאלה מה בדיוק חידשה גזיה"כ, ובדברינו אנו עומדים על כמה השלכות הלכתיות של המחלוקת הזו.

בעניין עדים זוממים¹

מבט על גזירות הכתוב

מבוא

בפרשתנו ישנו קטע שעוסק בדיני עדי שקר (דברים יט, טו-כא):

לא יקום עד אחד באיש לכל עון ולכל חטאת בכל חטא אשר יחטא על פי שני עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר: כי יקום עד חמש באיש לענות בו סרה: ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני יקוק לפני ההנהיג והשפטים אשר יהיו בימים ההם: ודרשו השפטים היטב והנה עד שקר העד ענה באחיו: ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו ובערת הרע מקרבך: והנשארין ישמעו ויראו ולא יספו לעשות עוד כדבר הרע הזה בקרבך: ולא תחוס עינדך נפש בנפש עין בעין שן בשן יד ביד רגל ברגל:

הקשר הדברים בפרשייה הזו אינו ברור. בחלק מהפסוקים נראה שמדובר על בעלי דין (=ועמדו שני האנשים), אך בסוף הקטע ברור שהדיון נסוב על העדים, שלבסוף נמצאו דוברי שקר. כך מביא גם רש"י על אתר מחז"ל. רש"י גם מוסיף שהעד' עליו מדובר הוא כת של שני עדים, שנמצאו זוממים. עונשם הוא שעושים להם את מה שהם זממו לעשות לנתבע. אם הם העידו עליו עדות שקבלתה מחייבת אותו מלקות - הם עצמם לוקים. אם קבלת עדותם היתה מחייבת אותו מיתה - הם נענשים באותה מיתה.

פרשת עדים זוממים היא פרשה מיוחדת מכמה בחינות. דינם מצוי בתווך בין ממון לקנס (ישנה מחלוקת תנאים האם דין תשלומין שלהם הוא ממון או קנס. ראה מכות ג ע"א ומקבילות), עדותם נראית סבירה וקבילה, לא פחות מעדותם של המזימים - ובכל זאת הם נחשבים עדי שקר ועוד. בסוגיית סנהדרין כז מתנהל דיון האם דין עד זומם הוא חידוש או לא. דיון זה מוליך אותנו לכמה היבטים עקרוניים ביחס לגזירות הכתוב בכלל, ובכך נעסוק במאמרנו השבוע.

א. האם הזמה היא 'גזירת הכתוב'

הכחשה והזמה

ישנם בהלכה שני סוגים של התנגשות בין כתות עדים: 1. הכחשה – בה שתי הכתות מעידות עדויות הפוכות על אירוע כלשהו. 2. הזמה – בה כת אחת מעידה על אירוע מסוים, וכת אחרת מעידה שהראשונה כלל לא היתה במקום האירוע.

במצב של הכחשה לא ניתן להחליט באופן ברור מיהם השקרנים, ולכן לכל היותר אנחנו יכולים לפסול את שתי הכתות לעדות (זוהי מחלוקת ר' הונא ור' חסדא בב"ב לא ע"ב ומקבילות). בכל אופן, אין כל אפשרות להעניש את אחת הכתות, ובודאי לא את שתיהן, כשקרנים. לדעת ר' הונא אנחנו אפילו מעמידים את שתי הכתות על חזקת כשרות שהיתה להן, ומאפשרים לכל אחת משתי הכתות להעיד לחד בדינים עתידיים.

בפסוקים שלמעלה התורה עוסקת במצב בו נמצאו עדים שקרנים בבי"ד. הבעיה שמתעוררת ברקע הדברים היא שלכאורה כת של שני עדים לעולם אינה יכולה להימצא שקרנית. אם תופיע כת אחרת של עדים נגדם, תהיה כאן הכחשה של תרי ותרי. גם אם בכת השנייה יהיו מאה עדים, מקובלנו להלכה שכוחם שקול, שהרי 'תרי כמאה'. אם כן, כיצד בכלל יכולה כת של שני עדים להימצא שקרנית? בעייה זו מוליכה אותנו להגדרת המונח 'הזמה'.

המשנה בבבלי מכות ה ע"א עוסקת בשאלה זו:

אין העדים נעשים זוממין עד שיזימו את עצמן. כיצד? אמרו: מעידין אנו באיש פלוני שהרג את הנפש, אמרו להם: היאך אתם מעידין? שהרי נהרג זה או ההורג זה היה עמנו אותו היום במקום פלוני - אין אלו זוממין; אבל אמרו להם: היאך אתם מעידין? שהרי אתם הייתם עמנו אותו היום במקום פלוני - הרי אלו זוממין ונהרגין על פיהם.

המשנה מחלקת בין הזמה להכחשה. כאשר יש עימות על נושא העדות זהו מצב של הכחשה. אך כאשר הכת השנייה מעידה על הכת הראשונה ואומרת שהיא כלל לא יכולה היתה לראות את האירועים - אז זו אינה הכחשה של תרי ותרי אלא הזמה. במצב כזה הכת השנייה נאמנת והראשונה נקבעת כשקרנית. למעשה כאן מצויה התשובה לשאלה כיצד ייתכן שכת עדים תימצא שקרנית. באמת בהתנגשות רגילה (=הכחשה) לא נפסול באופן חד משמעני אף אחת מהכתות, אך מנגנון ההזמה הוא המאפשר להעמיד כת עדים כשקרנית. על פי ההלכה, כאן ישנה עדיפות חד משמעית לכת המזימה, והמוזמת נמצאה שקרנית.

מקור לדין הזמה

¹ בעניין זה מרחיב מ. אברהם, במאמר שנשלח לפרסום בנטויעים.

הגמרא שם מביאה מקור להבחנה הזו בין שני סוגי ההתנגשות מן הפסוקים שלמעלה :
גמ'. מנא הני מילי? אמר רב אדא, דאמר קרא: +דברים י"ט+ והנה עד שקר העד שקר ענה, עד שתשקר גופה של עדות. דבי ר' ישמעאל תנא +דברים י"ט+ לענות בו סרה, עד שתסרה גופה של עדות.

הדרשה מבוססת על כך שהמילים "עד שקר העד" מציינות שהשקר אמור להיות בגופו של העד (=גופה של עדות) ולא בתוכן העדות.² ומכאן עולה ההגדרה הנ"ל להזמה.

האם דין עדים זוממים הוא 'גזירת הכתוב'?

בסוגיית סנהדרין כז ע"א מבואר שמעבר לעונש 'כאשר זמם' שמטילים על העדים הזוממים, הם גם נפסלים לעדות כרשעים. שם בסוגיא נחלקים אבבי ורבא האם עדים זוממים נפסלים לעדות משעת הגדת העדות שלהם או משעת ההזמה. לפי אבבי הם נפסלים לעדות משעה שהעידו, שכן כעת הוברר שכבר אז הם היו רשעים. לעומת זאת, לפי רבא הם נפסלים משעת ההזמה. הגמרא מביאה שני הסברים בדעת רבא (שהיא הדעה המחודשת): 1. עדים זוממים חידוש הוא, ואין לך בו אלא משעת חידושו. 2. משום פסידא דלקוחות (שלא ידעו על פסלותם וייקחו אותם כעדים). בדין זה נפסקה הלכה כאבבי, ולכן עדים זוממים נפסלים למפרע, כלומר משעה שהעידו. לכאורה מחלוקת אבבי ורבא היא בשאלה האם פסול עדים זוממים הוא חידוש או לא. לפי אבבי נראה שהוא אינו חידוש אלא דין פשוט. אמנם לפי רבא נראה שהדבר תלוי בשתי הלשוניות הנ"ל המובאות בגמרא בבואר שיטתו.

מהו החידוש שקיים בדין עדים זוממים? ברור שאין הכוונה לחידוש המיוחד לגבי העונש שלהם. זהו חידוש לכל הדעות, אך הוא לא נושא הסוגיא. הסוגיא הזו עוסקת בפסול שלהם לעדות, ולא בעונש המוטל עליהם. הנימוק שמובא בסוגיא לחידוש הזה הוא :

עד זומם חידוש הוא: מאי חזית דסמכת אהני? סמוך אהני!

כלומר החידוש הוא שהזמה אינה כהכחשה של תרי ותרי, אלא שהאחרונים נאמנים יותר מן הראשונים. ברש"י שם קושר את המושג 'חידוש' עם המושג 'גזירת הכתוב':

חידוש הוא - שנפסלין שנים בשביל שנים שאומרים עמנו הייתם, דמאי חזית דסמכת אהני, סמוך אהני - אלא גזירת הכתוב הוא, הלכך אין לך בו אלא משעת חידוש ואילך, משעה שהזמם.

כל זה הוא דעת רבא (בלישנא קמא). להלכה אנחנו פוסקים כאבבי, ולשיטתו נראה לכאורה אין כל חידוש בדין זה.

בראשונים אנו מוצאים בכמה מקומות סברא שמסבירה את דין עדים זוממים, ומדוע הזמה שונה מהכחשה. הראשון שהעלה כיוון כזה היה ר' ניסים גאון, אשר כתב בספר המפתח שלו כך (ראה תשובות הגאונים, אסף, תשב, עמ' 6-195):

החלוק שבין הכחשה והזמה הוא שבהכחשה תפול הסתירה שבין שתי כתות העדים על גופה של העדות... והדין בזה לבטל עדות שתיהן לפי שלא נדע את מי משתייהן האמת. והזמה... הדין הוא להרוג... והכחשתן של ראובן ושמעון לא תועיל כלום, לפי שהעדות מוסבת עליהם ונעשו בגדר בעלי הדין, שכשמעידין עליהן לא תועיל הכחשתם מאומה נגד העדים המעידים עליהם, ובהכחשה שבין העדים תפול רק על גופה של העדות שם המה בגדר העדות ועל כן מבטלין שתי העדויות.

גם הרמב"ן, בפירושו לפסוקים דלעיל, כותב את הדברים הבאים (דברים יט, יח):

ודרשו השפטים היטב והנה עד שקר העד - לא פירש הכתוב איך יודע שהוא עד שקר, כי בהיות הענין בשני עדים שמעידין על הדבר, אפילו יבואו מאה ויכחישו אותם לא יתברר ששקר ענו. ולא נוכל לומר שבא הרוג ברגליו, כי לא יאמר בזה ודרשו השופטים היטב. ועל כן באה הקבלה הנאמנת, ופירשה כי ההזמה תהיה כשיאמרו והלא ביום פלוני עמנו הייתם (מכות ה א). והטעם, מפני שהעדות הזו היא על גופם של עדים, והם אינם נאמנים על עצמם לומר לא עשינו כך, שהרי יכולים הללו לומר עליהם שהרוג את הנפש או שחללו את השבת:

הרמב"ן מסביר את ההבדל בין הכחשה להזמה בכך שבהזמה הכת השנייה מעידה על גופה של הכת הראשונה, ואילו הכת הראשונה מעידה על עצמה. מצב כזה הוא כמו מצב שבו הכת השנייה פוסלת את הכת הראשונה בגזלנות, ובזה לכל הדעות הכת השנייה נאמנת (כמפורש בסוגיית סנהדרין כז ע"א, ושם מבואר כי בזה אין חידוש אף לשיטת רבא), שכן הכת הראשונה אינה נאמנת להעיד על עצמה שהרי הם בע"ד.

וכן הוא בטור, חו"מ סי' לח:

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 שזה הייתם עמנו: ומפני זה האחרונים נאמנים כיון שמעידין על גופן של העדים והוי כאלו העידו

² ייתכן שהדברים מבוססים על ייתור של המילה 'עד'.

עליהן שהרגו הנפש או שחללו שבת והן אינן נאמנות על עצמן לומר לא עשינו כך וכך: ואפי' היו הראשונים ק' נאמנות אלו עליהן להורגם בין אם העידו המאה בבת אחת בין אם העידו בזה אחר זה שנים אחר שנים ואלו המזימין הזימו כל כת וכת בזה אחר זה:
גם החינוך במצווה תקדד הביא בשם אחד מן החכמים את הטעם הזה בתור 'קצת סברא בדבר'. לעומת כל אלו, הרמב"ם, בהלי' עדות פ"ח ה"ג, כותב כך:

וזו 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, שהשנים כמאה ומאה כשנים, וכן בשתי כיתי עדים המכחישות זו את זו אין הולכין אחר הרוב אלא דוחין את שתייהן.

אם כן, לשיטת הרמב"ם נראה שגם אב"י מסכים עם רבא שנאמנות הכת השנייה היא גזירת הכתוב, ואינה נובעת מסברא. לשיטתו, המחלוקת בין אב"י לרבא היא רק בשאלה האם כתוצאה מהחידוש הזה הפסול צריך לחול רק מכאן ולהבא או גם למפרע.
הלחם משנה על הלכה זו ברמב"ם מביא את דברי הטור הנ"ל שחולק על הרמב"ם, ומסביר שהם הולכים לשיטותיהם, בעניין התנגשות שיש בה הזמה עם הכחשה ביחד, ע"ש. ישנן עוד ראיות שהרמב"ם והטור לשיטותיהם (לדוגמא, ראה רמב"ם שם פ"ח ה"ה, ובשיעורי ר' שמואל רוזובסקי) מכות ס"י רכט), ואכ"מ.

הערת האחרונים

כמה אחרונים (ראה לדוגמא בשיעורי ר' שמואל שם, ובחלק העניינים שם ס"י ג, ובזכרון שמואל ס"י מ) העירו שהטעם של הרמב"ן והטור הוא קשה מאד. כל עוד העדות של עדי הכת הראשונה אינה עוסקת בהם עצמם, העובדה שיש לה השלכות לגביהם אינה הופכת אותם לבע"ד. הרי אם עדות על כך שהם היו במקום כלשהו היתה נחשבת בלתי קבילה כעדות של בע"ד, אז בכל עדות בעולם עלינו לפסול את העדים, שכן בתוך דבריהם תמיד חבויה גם האמירה שהם עצמם נכחו במקום האירוע. פסילה זו כלל אינה זוקקת כת שנייה של עדים שתזים את הכת הראשונה. עצם העדות צריכה להיפסל מדין עדות של בע"ד.

על כן כתב ר' שמואל רוזובסקי שברור שאין כוונת הרמב"ן והטור לומר שיש כאן סברא של ממש. ברור שלכו"ע זוהי גזיה"כ ואין בה סברא. כוונתם של ראשונים אלו היתה רק לומר שלאחר שהכתוב חידש שהכת השנייה נאמנת, גדר הדברים הוא שעדות הראשונים נחשבת כמו עדות של נוגעים בדבר, ולכן היא נפסלת.

ובאמת בדברי הרמב"ן עצמו, בפסוק שאחרי זה (דברים יט, יט), ניתן לראות שהוא רואה את דין עדים זוממים כגזירת השליט:

כאשר זמם - ולא כאשר עשה, מכאן אמרו הרגו אין נהרגין, לשון רש"י מדברי רבותינו (מכות ה ב). והטעם בזה, בעבור כי משפט העדים המוזמין בגזרת השליט, שהם שנים ושנים, והנה כאשר יבואו שנים ויעידו על ראובן שהרג את הנפש ויבואו שנים אחרים ויזימו אותם מעדותם צוה הכתוב שיהרגו, כי בזכותו של ראובן שהיה נקי וצדיק בא המעשה הזה אילו היה רשע בן מות לא הצילו השם מיד ב"ד, כאשר אמר (שמות כג ז) כי לא אצדיק רשע. אבל אם נהרג ראובן, נחשוב שהיה אמת כל אשר העידו עליו הראשונים, כי הוא בעונו מת ואילו היה צדיק לא יעזבנו ה' בידם, כמו שאמר הכתוב (תהלים לז לג) ה' לא יעזבנו בידו ולא ירשיענו בהשפטו. ועוד שלא יתן ה' השופטים הצדיקים העומדים לפניו לשפוך דם נקי, כי המשפט לאלהים הוא ובקרב אלהים ישפוט. והנה כל זה מעלה גדולה בשופטי ישראל, וההבטחה שהקב"ה מסכים על ידם ועמהם בדבר המשפט. וזה טעם ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני ה' (פסוק יז), כי לפני ה' הם עומדים בבואם לפני ה' השופטים, והוא ינחם בדרך אמת, וכבר הזכרתי מזה בסדר ואלה המשפטים (שמות כא ו):

הרמב"ן גם ממשיך ומסביר את דין עדים זוממים ברובד המטפיסי, וממשיך לבאר לאור זאת גם את הדין של 'הרגו אין נהרגים' (או 'כאשר זמם ולא כאשר עשה'). נראה כי אין לו הסבר בסברא לנאמנות העדים השניים.

כיצד זה מתיישב עם ההסבר שהוא עצמו נותן בפירושו לפסוק הקודם? לפי ר' שמואל רוזובסקי הן הן הדברים: הדין הוא 'גזירת הכתוב', וגדר הדין הוא דחיית נאמנות הראשונים כאילו היו בעלי דבר. אמנם אין כאן נגיעה של ממש, אך גזירת הכתוב היא שנראה אותם כבעלי דבר.

האמנם אין סברא?

טענתו של ר' שמואל רוזובסקי אינה נראית הכרחית. אמנם נכון שבכל עדות חבויה גם הטענה שהם נכחו במקום האירוע, אך ברור שלגבי זה הם אינם נוגעים בעדותם. כל עוד הנושא הוא האירוע עצמו, העובדה שעד כלשהו מדבר על עצמו אינה מעלה ואינה מורידה. אך כשבאה הכת השנייה להזים אותם, אזי אותה עדות עצמה של הראשונים מקבלת משמעות שונה. כעת נושא הדיון אינו רק האירוע עצמו, אלא גם כשרות העדים הראשונים. במצב כזה לא ניתן לקבל את העדות של הראשונים על עצמם, שכן כעת הם בעלי הדבר, ועליהם נסוב הדיון.

מעבר לכך ניתן להעלות סברות נוספות לנאמנות של הכת השנייה. לדוגמה, הפנ"י במכות ה"א מביא סברא להאמין לכת השנייה מפני שאם היו רוצים להציל את הנדון בשקר היה עליהם לפסול את הראשונים בגזלנות, או לפחות להכחיש אותם. מעבר לכך, ישנה סברא נוספת שמביא הרמב"ן עצמו (ראה בקטע שמובא בסעיף הקודם), שהיא סברא מטפיסית יותר (לא לגמרי ברור מה היחס בין שתי הסברות הללו בדעת הרמב"ן).

גם בדרשות הר"ן, בדרוש האחד-עשר (עמ' קצז במהדורת פלדמן. דבריו הוזכרו גם באברבנאל דברים יט, יד, שהביא גם הוא עוד טעמים לנאמנות הכת האחרונה), מביא סברא לגבי דין עדים זוממים. הוא כותב שהעדים הראשונים סמכו על כך שאף אחד לא ראה אותם, ולכן נאמנותם נמוכה. לעומת זאת, המזימים צריכים לחשוש שאם הם משקרים מישוהו יראה שהם לא היו באותו מקום שהם אומרים, או שהכת הראשונה לא היתה עימהם שם, שהרי עדי הכת הראשונה עצמם יטרחו להוכיח זאת. לכן יש לאחרונים נאמנות רבה יותר, ע"ש.

ב. לעצם הבעייתיות

האם ייתכן להרוג בגלל גזירת הכתוב?

התמונה המצטיירת עד כאן, לפחות לפי ר' שמואל רוזובסקי, היא שמעיקר הדין הזמה נחשבת כמו הכחשה של תרי ותרי. מבחינת הסברא, לגבי שתי הכתות יש ספק האם במציאות האמיתית הן דוברות אמת או לא, ממש כמו בהכחשה. אך יש גזיה"כ שעל אף כל זאת, הכת השנייה תהיה נאמנת והראשונה תיחשב כבע"ד שמעידים על עצמם, ולכן הם לא יהיו נאמנים. במצב של הזמה בעדות נפשות אנו אף נהרוג את העדים הזוממים מפאת זממם להרוג בשקר את הנדון החף מפשע. אך עלינו לשים לב לכך שכל זה מתרחש כאשר במציאות האמיתית כלל וכלל לא הכרחי שהנדון הוא אכן חף מפשע ושהם אכן שקרנים. הרי בהערכת המציאות מצד עצמה הראשונים נאמנים כמו השניים, ורק גזיה"כ היא להאמין לשניים ולהרוג את הראשונים. האם ייתכן שניקח אנשים שבמציאות דיברו אמת, נחליט לגביהם שהם שקרנים מכוח גזיה"כ, וכתוצאה מכך גם נהרוג אותם בעוון זה? כפי שנראה כעת, הדבר בלתי מתקבל על הדעת לחלוטין, וזאת בשני מישורים שונים.

ההיבט המוסרי

ניתן למקד את השאלה בהיבט המוסרי: האם ייתכן שהתורה מחייבת אותנו להרוג אנשים שלא עשו דבר, רק מכוח גזירת הכתוב?

חשוב ליזכור שעדים זוממים אינם צריכים התראה (ראה מכות ד ע"ב). שניהם באים בתמימות להעיד אמת, וההלכה אף מחייבת כל אחד לבוא ולהעיד אם יש מידע רלוונטי שמצוי ברשותו. אותם שני עדים באים, ממלאים את חובתם ומעידים, ופתאום, לאחר ההזמה, שמבחינת המציאות לא מוכיחה שום שקר אמיתי שלהם (שהרי מצבם האמיתי מסברא הוא כשל תרי ותרי), אנו הורגים אותם. כל זאת ללא כל התראה וללא כל אשמה מוכחת.

ומזווית אחרת: מה היה על העדים הללו לעשות כדי לא להיות עבריינים? הרי היתה עליהם חובה לבוא ולהעיד את מה שהם יודעים, והנחתנו היא שהם אכן ידעו את מה שמסרו בעדותם (שהרי לאחר ההזמה אנחנו עדיין מחזיקים אותם כדוברי אמת, לפחות מספק). ובכל זאת התורה גוזרת עלינו להרוג אותם.

על פניו ניתן היה אולי להשוות זאת למחללי שבת. גם שם יש גזיה"כ של התורה להרוג אנשים שלא עשו מאומה מבחינת הסברא האנושית הרגילה. הם צדו צבי, או בררו פסולת מאוכל בשבת, ועל כך הם נסקלים. במה שונה הגזיה"כ שלנו מגזיה"כ אחרות שנוגעות לנפשות? מדוע אנחנו מניחים דווקא כאן שהוראה כזו של התורה תהיה בעייתית מאד מבחינה מוסרית? ובכלל, הרי להלכה אנו לא דורשים טעמא דקרא (ראה סנהדרין כא ע"א ומקבילות), ומה לנו להיכנס לטעמי התורה.

אולם טיעון זה הוא שגוי, שכן שני המצבים הללו שונים בתכלית זה מזה. בחילול שבת האדם יודע בעת המעשה שהתורה אוסרת זאת, והוא אף יודע שהתורה מענישה על כך בעונש סקילה, גם אם הטעם לכך אולי אינו ידוע לו ולנו (ולהלכה הוא גם אינו חשוב). ללא הידיעה הזו אנו באמת לא מענישים אותו. הוא חייב לעבור תהליך של התראה וקבלת התראה, הן על העבירה והן על העונש, ורק אם כל התהליך התבצע אנו אכן סוקלים אותו. לעומת זאת, במקרה שלנו הרי אותם עדים באו בתמימות להעיד. בהחלט ייתכן שהם העידו אמת. אף עבירה לא נעשתה על ידם, והתורה לא הזירה אותם מפני מה שהם עושים (שהרי על צד שהם מעידים אמת הם באמת לא עשו מאומה). יתר על כן, אף אחד לא התרה בהם, לא על העבירה ולא על העונש. ובכל זאת הורגים אותם, סתם כך.

אם כן, נראה כי התפיסה של עדים זוממים כגזירת הכתוב פשוטה היא קפקאית לגמרי: התורה שולחת אנשים ומחייבת אותם להעיד. לאחר מכן, כשהם מילאו את חובתם, היא קובעת על אנשים דוברי אמת שהם שקרנים מכוח גזיה"כ. ולבסוף היא פוסלת אותם לעדות ודנה אותם

למיתה עקב שקרנותם. בשום שלב של התהליך הקפקאי הזה אין בידם לעשות מאומה בכדי להתגונן, או בכדי להימנע מן העונש הזה. הם במילכוד בלתי אפשרי.

ההיבט המשפטי-הלכתי

עד כאן עסקנו בהיבט המוסרי. אולם ההיבט הבעייתי יותר הוא ההיבט המשפטי-הלכתי-פרשני. הרי כתוב במפורש בפסוקים שהעדים הזוממים נענשים על עבירת שקר. הם רצו להפליל אדם חף מפשע. אך למעשה, לפי ההסבר שמדובר כאן בגזירת הכתוב ללא סברא, אזי הם לא שיקרו והוא לא בהכרח חף מפשע. השאלה אותה אנו מעלים כאן אינה שאלה מוסרית אלא שאלה פרשנית. לפי שיטת בעלי 'גזירת הכתוב' כיצד נוכל לפרש את פסוקי המקרא שמורים לנו לענוש את העדים הזוממים על שקר?

אם התורה היתה רוצה לגזור עלינו להרוג אותם סתם, כמו מחללי שבת, היה עליה לומר לנו להרוג עדים שהוזמו (בבעייה המוסרית איננו עוסקים כעת). אך היא אינה אומרת לנו רק את זה. היא אומרת לנו להרוג את העדים הללו מפני שהם שקרנים. מדוע התורה צריכה 'לשקר' לנו ולסווג אותם כשקרנים שמתים מפאת שקרם, בעוד שבפועל הם אינם כאלו? אם התורה היתה רוצה להרוג אותם סתם כך, היה עליה לומר לנו ישר להרוג אותם ללא כל נימוק. בנוסף אחר נאמר זאת כך: לא מצאנו בשום מקום בתורה גזירת כתוב שהופכת מציאות, כלומר קוראת לשחור לבן. ובדאי שלא מצאנו גזירת כתוב שהופכת מציאות למשהו אחר, וקובעת הלכות, ובדאי לא עונשים, על פי המציאות הוירטואלית. ההלכה אינה באה ומענישה את השחור על כך שהוא לבן. לכל היותר היא קובעת ששחור חייב בעונש מגזיה"כ. מסתבר שאם התורה מגדירה את העדים הזוממים כשקרנים הרי זה מפני שבעיניה הם באמת שקרנים. אם כן, בהכרח שיש כאן סברא וזו לא סתם גזיה"כ בעלמא.

הקושי העקרוני והקושי שבעמדת הפרשנים הנ"ל

עד כאן תיארו קושי מהותי ביחס לגישה של גזירת הכתוב לגבי עדים זוממים. לא ייתכן שהתורה גוזרת עלינו להתייחס לעדים המוזמים כשקרנים אף שבמציאות הם אינם כאלה, ובו בזמן היא מטילה עליהם עונש מיתה בגלל שקרנותם.

הקושי הזה כשלעצמו אינו צריך להטריד אותנו, שהרי כפי שראינו ישנן סברות שונות אשר מסבירות את ההיגיון בבסיס הנאמנות של הכת השנייה. הבעייה היא בגישת האחרונים (כמו ר' שמואל רוזובסקי), שמעירים על כך שהסברא של ה**טור** והרמב"ן אינה נכונה, ולכן הם טוענים שלכולי עלמא זוהי גזירת הכתוב. הנחתם היא שדעת ה**טור** וסיעתו היא העמדה הבעייתית יותר, בעוד שכפי שראינו דווקא עמדת הרמב"ם, אם מבינים אותה כפשוטה, היא הבעייתית יותר, ולמעשה היא ממש בלתי אפשרית כפי שביארנו.

פתרון אפשרי: ערובה אלוקית

היתה אפשרות לומר שהקב"ה ערב לכך שכאשר ייווצר מצב של עדים זוממים, תמיד הכת השנייה תהיה דוברת אמת והראשונה תהיה השקרנית. כלומר אמנם אין היגיון משפטי-טבעי להניח שהראשונים שקרנים, ובמובן זה ישנה כאן גזירת הכתוב. אבל התורה מבטיחה לנו שבפועל תמיד הראשונים אכן יהיו השקרנים האמיתיים. ההשגחה הא-להית תדאג לכך שלא ייצא דין מעוות מתחת ידינו. שיקול זה דומה לשיקול המטפיסי שהביא הרמב"ן לעיל, לפי הקב"ה מסייע לדיינים להוציא את הצדק לאור ומונע מהם טעויות בדין. כעין זה מצינו גם במדרש בבבלי מכות י ע"ב, על רוצח בשגגה שגולה, שהקב"ה סובב אותם לפונדק אחד, כאשר הוא היה חייב גלות והנהרג היה חייב מיתה.

אך גם זה אינו פתרון של ממש. ראשית, כיצד הקב"ה ימנע את הבחירה החופשית של רשעים שבחרים להעיד שניים ולהזים כת של דוברי אמת, והרי יש לאדם בחירה חופשית גם לחטוא?³ שנית, טענות מסוג כזה אפשר לטעון כאשר להליך עצמו יש היגיון, אלא שאנחנו מוטרדים ממצבים מיוחדים שבהם תצא טעות מתחת ידינו, ואולי נהרוג חפים מפשע. כאן הקב"ה יכול לבוא ולומר לנו שהוא ערב שאם פעלנו נכון לא תצא טעות מתחת ידינו. אבל להליך חייב להיות היגיון בסיסי מצד עצמו, והערובה האלוקית היא רק בבחינת 'סתימת חורים'. אולם בנדון דידן הרי ההליך עצמו הוא חסר היגיון. יכולנו באותה מידה של היגיון להותיר את המצב כתרי ותרי, כמו שאנחנו עושים בהכחשה, ושהקב"ה יהיה ערב שלא תצא מכך כל תקלה. התורה גוזרת עלינו להרוג את הזוממים, אך לפי הסבר זה אין לכך כל סיבה. מה שיש היא רק ערובה שבדיעבד לכך שלא תצא כאן תקלה מתחת ידינו.

³ ולא בכדי המדרש של הרוצח בשגגה עוסק ברצח בשגגה, שבו הרוצח לא בחר לעשות זאת אלא האלוקים אינה לידו. במצב כזה זו פעולה אלוקית, ולכן יש גם ערובה אלוקית שהכל מחושב לפי הצדק האלוקי. אבל ברצח במזיד אין כל ערובה כזו, שהרי יש לאדם האפשרות לבחור לרצוח מישהו, גם אם הוא חף מפשע. כאן גם אם הקרבן חף מפשע הקב"ה אינו ערב לכך שהוא לא ימות, שהרי יש בחירה חופשית לחטוא. וכן הוא להדיא בר"ח חגיגה ה ע"א, לגבי 'יש נספה בלא משפט', שהר"ח מסביר שמדובר ברצח במזיד (ראה מאמרו של הרב מרדכי גודמן, 'היש נספה בלא משפט', צהר יא, קיץ תשסב).

באותה מידה התורה יכולה היתה לצוות עלינו לירות באוויר בכל שעה עגולה ברחוב הראשי, ולהיות עריבה לכך שלא ייפגע מישהו שלא מגיע לו להיפגע. ברור שאין בכך כל היגיון, שכן הציווי הבסיסי הוא משולל היגיון. הערובה האלוקית יכולה לבוא רק בשלב ב, לאחר שקיים היגיון בסיסי לדיון, בכדי למנוע בעיות צדדיות במקרים מסויימים. רק אם היה היגיון בסיסי בציווי לירות ירי כזה, התורה יכולה היתה לבוא ולומר לנו שהיא ערבה לכך שלא יבולע לאף אחד שהוא חף מפשע.

ג. האם גזירת הכתוב היא בהכרח הלכה לא מובנת?

הפתרון: גזירת הכתוב עם טעם וסברא

על כן המסקנה המתבקשת היא הפוכה מדברי האחרונים הנ"ל: לא רק שהטור והרמב"ן ודאי סוברים שיסוד הדין הוא סברא, אלא שגם הרמב"ם, שלכאורה מדבר על גזירת הכתוב, חייב להסכים לכך שישנה כאן סברא. כלומר לכל הדעות גם במציאות האמיתית ברור שהכת הראשונה הם השקרנים והכת השנייה היא הנאמנת בודאי. כפי שראינו, זו אינה יכולה להיות גזירת הכתוב מנותקת מהמציאות האמיתית.

שתי גישות עקרוניות לטעמי המצוות וההלכות

היבט חשוב ברקע השאלה שבפנינו ניתן למצוא ברמב"ם, **מורה הנבוכים** ח"ג פרק לא, אשר כותב כך:

יש מבני אדם אנשים שיכבד עליהם נתינת סבה למצוה מן המצוות, והטוב אצלם שלא יושכל למצוה ולאזהרה ענין כלל, ואשר יביאם אל זה הוא חלי שימצאוהו בנפשם לא יוכלו להגות בו ולא ידעו לומר אותו, והוא, שהם יחשבו שאם יהיו אלו התורות מועילות בזה המציאות ומפני כך נצטוו בהם, יהיו כאלו באו ממחשבות והשתכלות בעל שכל, אמנם כאשר יהיה דבר שלא יושכל לו ענין כלל ולא יביא לתועלת, יהיה בלא ספק מאת השם כי לא יביא מחשבת אדם לדבר מזה, כאילו אלו חלושי הדעת היה האדם אצלם יותר שלם מעושהו, כי האדם הוא אשר יאמר ויעשה מה שמביא לתכלית אחת, והשם לא יעשה כן אבל יצונו לעשות מה שלא יועילנו עשותו ויזהירנו מעשות מה שלא יזיקנו עשותו, חלילה לו חלילה, אבל הענין בהפך זה, והכונה כלה להועילנהו כמו שביארנו מאמרו לטוב לנו כל הימים לחיותנו כהיום הזה, ואמר אשר ישמעון את כל החקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה, כבר באר שאפילו החוקים כלם יורו אל כל הגוים שהם בחכמה ובתבונה, ואם יהיה ענין שלא יודע לו סבה ולא יביא תועלת ולא ידחה נזק, למה יאמר במאמינו או בעושהו שהוא חכם ונבון וגדול המעלה ויפלאו מזה האומות, אבל הענין כמו שזכרנו בלא ספק, והוא שכל מצוה מאלו התרי"ג מצוות, היא, אם לנתינת דעת אמת, או להסיר דעת רע, או לנתינת סדר ישר, או להסיר עול, או להתלמד במדות טובות, או להזהיר ממדות רעות, הכל נתלה בשלשה דברים, בדעות, ובמדות, ובמעשה ההנהגה המדינית, ואשר חייב שלא נמנה המאמרים, כי המאמרים אשר זרזה התורה לאומרים או הזהיר מהם, מהם מה שהוא מכלל המעשים המדיניים, ומהם ללמד דעת אמת, ומהן ללמד מדות, ומפני זה הספיק לנו אלו השלשה ענינים בנתינת סבה בכל מצוה מן המצוות:

כפי שעולה מדברי הרמב"ם, יש שירצו לראות בכל דיני התורה גזירות הכתוב, כלומר דברים שהם ללא טעם, או שטעמם נשגב מבינתנו. בעיניהם זוהי תפארתו של נותן התורה, שגבהו דרכיו מדרכינו. לעומתם, יש שישאפו דווקא להעמיד את כל דיני התורה, עד כמה שאפשר, על אדני השכל והיושר האנושי. ולדעת אלו דווקא בזה טמונה תפארתו של נותן התורה, שמשפטיו צדיקים וישרים. הרמב"ם עצמו גורס שלכל המצוות יש טעמים טובים, או מבחינת הדעות, או המידות, או ההנהגה החברתית-מדינית.

לשתי הגישות המתוארות אצל הרמב"ם ישנן השלכות נוספות, אשר יכולות לגעת בעצם המשמעות של המושג 'גזירת הכתוב'. יש שיאמרו כי 'גזירת הכתוב' היא בהכרח הלכתא בלא טעמא (או שאין טעם כלל, או שהטעם אינו יכול להיות מושג על ידינו). אלו שייכים כנראה לאסכולה הראשונה. לעומתם, חברי האסכולה השנייה יכולים לטעון שאמנם ישנן גזירות הכתוב, אך גם להן ישנם טעמים, ואנחנו אפילו יכולים להבין אותם, וכנראה צריכים גם להשתדל לעשות זאת. לפי הגישה השנייה עולה השאלה מה הצורך בכתיבת ההלכה הזו בפסוק, אם ניתן היה גם ללמוד אותה מסברא? מסתבר כי הצורך נובע מכך שהסברא כשלעצמה לא היתה מספיקה כדי לקבוע את ההלכה (או בגלל שהיא לא הכרחית, או בגלל שהרף הכמותי אינו חד משמעי, או שיש סברות מנוגדות, וכדו').

עד ימינו ניטשת המחלוקת בשאלה כיצד, ועד כמה, יש להתייחס לגזירות הכתוב. יש הרואים בקיומן עדות לגבהותן של דרכי הבורא ורואים את כל דיני התורה ככאלה. לעומתם, יש השואפים

למעט את מספרן ככל האפשר, ולהפוך אותן למובנות יותר. מחלוקת זו באה לידי ביטוי בצורת הלימוד, ואף בהתייחסות לעבודת ה' בכלל.⁴

בחזרה לעדים זוממים

כפי שראינו, הרמב"ם במו"נ סובר שלכל הלכה ישנם טעמים שנוגעים למידות, לדעות או להנהגה חברתית-מדינית. אם כן, סביר מאד שלדעתו גם עדים זוממים אינם נהרגים סתם כך. מסתבר שלשיטתו לגזירת הכתוב הזו (ואולי לכולן) אמור להיות טעם אנושי ברור. בודאי ובודאי אם אנחנו הורגים אותם על היותם עדי שקר, וכמו שביארנו לעיל. אם כן, מדוע הרמב"ם מדבר על גזיה"כ? נזכיר כי גם בפירוש הרמב"ן ראינו לעיל שהוא מזכיר את 'גזירת השליט', מייד אחרי שהוא כותב את הסברא. ר' שמואל רוזובסקי הבין מכאן שישוד הכל הוא גזיה"כ, אך לפי דברינו המצב הוא הפוך: ישוד הכל הוא הסברא. גזיה"כ רק מגלה לנו על הסברא. כך ניתן להבין גם את שיטת הרמב"ם.

מהי 'גזירת הכתוב'?

באנציק"ת ע' 'גזרת הכתוב' ההגדרה הפותחת היא: "חק התורה, בניגוד לסברא". וכך אכן מקובל להבין את המושג 'גזרת הכתוב'. יש הלכות שנובעות מסברא, או מתפיסת מציאות, ויש הלכות שנובעות מגזירה של התורה במנוגד, או למצער במנותק, מן הסברא והמציאות. אך מדברינו עד כה עולה הבנה שונה:⁵ הפסוק הוא אשר מגלה לנו את הסברא והמציאות. אחרי הפסוק שלימד אותנו את דין הזוממים, כעת אנחנו יודעים שהם באמת שקרנים.⁶

ראיה מדברי המאירי

הגמרא בתחילת פרק בן סורר ומורה דורשת שדין בן סורר ומורה נוהג רק בבנים ולא בבנות. הן הבבלי והן הירושלמי אומרים על כך שזוהי גזירת הכתוב. ובכל זאת, כמה מן הראשונים הביאו לדין זה טעם. לדוגמא, הרמב"ם בפ"ז מהל' ממרים כותב (וכן הוא בחינוך):

גזירת הכתוב היא, שלא ייסקל אלא בן סורר ומורה; אבל הבת אינה נידונת בדין זה, שאין דרכה להימשך באכילה ושתייה כאיש: שנאמר "בן סורר ומורה" (דברים כא, יח) - ולא בת, ולא טומטום, ואנדרוגינוס.

אמנם מכאן לא בהכרח ניתן להביא ראיה לדברינו, שכן דרכם של הרמב"ם, ובודאי החינוך, להביא טעמים למצוות שאינם מתיימרים להיות שורש הדין האמיתי והמלא. אך המאירי בסוגיית בן סורר ומורה (ר"פ בן סורר על המשנה הראשונה, ד"ה 'וכן הוא דורש') כותב כך:

ר"ל שהבת אינה נדונית בדין סורר ומורה כלל, שלא הקפידה תורה אלא על מי שדרכו להימשך אחר תאוותיו ולהשתקע בהן ואין זה בבת אלא בבן. שדברים אלו אע"פ שגזירת הכתוב הן כלם נמשכות לענין זה. ואע"פ שבתחילת העיון ייראה במקצת הפרטים היפך הדברים...

המאירי כותב שזוהי גזיה"כ, ובכל זאת הוא מוסיף שיש לה טעם (שהתורה מקפידה רק על מי שדרכו להימשך אחר תאוותיו). בניגוד לרמב"ם והחינוך, מייד לאחר מכן המאירי מקשה מדוע אמרו שזוהי גזיה"כ אם יש לה טעם הגיוני מסברא? אם כן, מעצם הקושיא ברור שלפחות המאירי כנראה מתכוון שטעם זה אינו רק טעמא דקרא, אלא זוהי אכן הסברא האמיתית והמלאה שביסוד ההלכה שלא עושים דין בן סורר ומורה בבת. לכן הוא מקשה מדוע התלמודים מתייחסים לכך כגזירת הכתוב.

מהי תשובת המאירי לשאלה זו? ראשית הוא אומר שכל הדינים הללו נובעים מסברא זו (=כלם נמשכות לענין זה), כלומר שזוהי סברא נכונה ואמיתית, והיא הבסיס לכל דיני בן סורר ומורה. בקטע שלאחר מכן מטרתו היא כנראה להבהיר מדוע בכל זאת זה נקרא 'גזיה"כ'. הוא מסביר שבתחילת העיון יכול להיראות ההיפך מסברא זו, שהרי יש סברא להקפיד דווקא על בת, ודווקא על מי שגונב מאחרים ולא מהוריו (כך הוא מביא בהמשך דבריו מהירושלמי). כלומר יש כאן סברא, אלא שיכלו לעלות גם סברות אחרות ומנוגדות, ולכן התורה כותבת שדווקא הסברא הזו (שמקפידים על מי שדרכו להימשך) היא הקובעת, והיא הבסיס לכל הדינים הללו.

⁴ ככלל, דומה שנכון יהיה להכליל ולומר כי בית המדרש החרדי בדרך כלל קרוב יותר לאסכולה הראשונה, הדוגמטית יותר, בעוד בית המדרש המודרני קרוב יותר לאסכולה השנייה. כפי שזכיר להלן, ר' גדליה נדל ז"ל היה חריג בנוף החרדי (גם) מבחינה זו.

⁵ כן ראיתי מובא בשם ר' גדליה נדל, בספר בתורתו של ר' גדליה, הרב יצחק שילת, הוצאת שילת, מעלה אדומים תשסד. ראה שם בפרק 'מקורות ההלכה' ס"ג, ובפרק 'הליכה אחר הרוב' ס"ו ועוד. וכידוע, זהו יסוד היסודות במשנתו של הרג"ן.

⁶ זאת בניגוד לעדות קרובים, שם גם למסקנה העדות אינה שקרית, ורק יש איסור לסמוך עליה ולפסוק את הדין על פיה. שם כנראה יש גם סיבה טובה לאיסור זה, גם אם בפועל העדות היא אמיתית. כפי שהערנו למעלה, בפרשת עדים זוממים התורה מצווה להרוג את העדים כשקרנים, ולכן ברור שהיא רואה אותם כשקרנים ולא מסתפקת בהטלת איסור משפטי על קבלת עדותם.

המסקנה היא שאמנם יש כאן צורך בפסוק, כדי לשלול סברות הפוכות, אבל בסופו של דבר אנו מבינים שהטעם האמיתי של גזיה"כ הוא שהתורה מקפידה על מי שדרכו להימשך אחר תאוותיו. אם כן, זוהי גזיה"כ שבלעדיה לא היינו יכולים להכריע באופן ברור לטובת הסברא, אך לפחות לאחר כתיבתה אנו מבינים לגמרי את טעמה, והכל נמשך מסברא זו. והן הן דברינו.

הערה על דברי הר"ן בדרשות

מעניין לציין כי בעל **דרשות הר"ן** שהבאנו למעלה את סברתו בדין נאמנות המזימים, מקשה בעצמו (שם) כיצד הגמרא אומרת שנאמנות המזימים היא 'חידוש' אם יש סברא בכך?⁷ הוא עונה שהנאמנות של השניים אמנם גבוהה מזו של הראשונים, מכוח הסברא שהבאנו לעיל. אולם ההבדל הזה אינו מספיק כדי שנכריע על פיו, ובודאי לא בדיני נפשות. לכן נדרש פסוק בתורה להורות לנו לסמוך על הסברא בדבר העדיפות של הכת השנייה באופן מכריע, ואפילו להרוג על פי זה. זוהי משמעותה של גזיה"כ בדין נאמנות המזימים. זהו ממש היסוד של המאירי שהבאנו כאן, וכך ביארנו לעיל גם בשיטת הרמב"ם בעניין נאמנות המזימים. להלן נראה שבכל זאת כוונתו של בעל **דרשות הר"ן** היא כנראה מעט שונה.

כמה סוגי גזיה"כ

באנציות ע' 'גזרת הכתוב' מביאים שישנם כמה סוגי גזירות הכתוב. יש גזיה"כ שהיא נגד הסברא וההיגיון האנושי. יש גזיה"כ שהיא נגד עקרונות אחרים בתורה עצמה. ויש גזיה"כ שהיא סתירה בין הפרטים בדין שבו מופיע החידוש עצמו (כמין פרדוקס, כפי שמצאנו בפרה אדומה שמסרת את הטמאים ומטמאת את הטהורים, ובפרט שהטומאה היא דווקא על מי שעוסק בטהרה).⁸ עד כאן הבנו שהגזיה"כ של נאמנות המזימים היא גזיה"כ מן הסוג הראשון (נגד ההיגיון האנושי). מדברי הר"ן עולה כי הוא תופס זאת כגזיה"כ מהסוג השני: סתירה לעקרונות אחרים של התורה. וכך הוא כותב:

ולא יסתור מה שאמרו רז"ל דעדים זוממים חידוש הוא, דמאי חזית דסמכת אהני סמוך אהני. רוצה לומר שאין דרך התורה לסמוך על הנראה מהמעשה אם הוא אמת אם לאו, כי אם על עדות שני עדים, שהרי האמינה התורה שני קלי עולם כל זמן שלא יהיו פסולים להעיד, כמשה ושמאל שידענו בהם שלא ישנו שום דבר אפילו בשיחה קלה. הנה אם כן נסמוך יותר כאן על המזימין יותר מהמוזמין, מפני היות דברי המזימין יותר נראים שיהו אמת, הוא חידוש ויצאה מדרך התורה בשאר המקומות. ומ"מ הדברים מראים כמו שכתבנו...

הר"ן קובע שבדרך כלל התורה לא מאפשרת לנו להסתמך על סברות של הערכת מציאות, ובודאי ביחס לעונשי מיתה (שם לא מועילות אומדנות. ראה רמב"ם רפ"כ ורפכ"ד מהלי סנהדרין, על היחס בין ממונות לנפשות בזה).

אם כן, ייתכן שהסברא של נאמנות המזימים היא אפילו סברא מצויינת ומושלמת. יש לנו סברא מצויינת מדוע האחרונים נאמנים, הבעייה היא שבדרך כלל בדיני נפשות אין אפשרות לסמוך על סברות, טובות ככל שיהיו. אם כן, הבעייה אינה אי ההתאמה להיגיון שלנו, או היותה של הסברא לא מובנת. הבעייה היא אי ההתאמה לדיני הראיות הרגילים של התורה. כאמור, לפי הר"ן זוהי גזיה"כ מן הסוג השני.

הסבר זה הוא מעט שונה ממה שהצענו לעיל. הכיוון הקודם שהצענו, בדומה למאירי, ראה את תפקידו של הפסוק כחיזוק לסברא, שכן ניתן היה להעלות לגביה ספיקות ופקפוקים, או סברות הפוכות. כעת אנו איננו נתלים בספיקות לגבי הסברא, אלא בכך שהתורה כלל אינה מוכנה לסמוך על סברות, טובות ככל שיהיו. אם כן, הבעייה אינה אי ההתאמה להיגיון שלנו, או היותה של הסברא לא מובנת. הבעייה היא אי ההתאמה לדיני הראיות הרגילים של התורה. כאמור, לפי הר"ן זוהי גזיה"כ מן הסוג השני.

בשני סוגי גזירות הכתוב הללו יש לפסוק תפקיד שונה. בגזיה"כ מן הסוג הראשון הפסוק מגלה לנו שהסברא היא נכונה ומכרעת, ושניתן לסמוך עליה. בגזיה"כ מן הסוג השני הפסוק מגלה לנו שגם בהקשר הנדון מותר לנו לסמוך על סברות בכלל (בדוגמא שלנו). באופן כללי יותר, בסוג זה של גזיה"כ התורה מורה לנו שניתן לחרוג מן המסגרת ההלכתית הרגילה שהיא מציבה במקרים אחרים. בכל אופן, בשני המקרים העובדה שמדובר בגזיה"כ אינה שוללת את קיומה של סברא, וכפי שראינו כאן לפעמים אפילו סברא מושלמת ומלאה.

מסקנה לגבי עדים זוממים

אם כן, המסקנה היא שלכל הדעות יש סברא בבסיס הדין שאנו מאמינים למזימים ולא לזוממים. אמנם נדרש פסוק כדי לאושש את הסברא מפני שהיא חלשה ולא חד משמעית, או מפני שיש כלל שבנפשות לא הולכים אחרי סברות. אך לאחר הפסוק ברור שיש סברא והיגיון מדוע להאמין

⁷ משתמע מדבריו שגם אביי אינו חולק על כך שזהו חידוש, וכדעת הרמב"ם (ולא כל"ח"מ בדעת הטור).

⁸ גזיה"כ לבצע את העונש של 'כאשר זמם' רק במצב שגזר הדין עוד לא בוצע ('כאשר זמם' - ולא כאשר עשה. או 'הרגו אין נהרגין'), היא כנראה גזיה"כ מן הסוג הזה.

לשניים יותר מהראשונים. המחלוקת בין הראשונים, שהאחרונים נוטים להבין אותה כאילו עניינה הוא האם יש כאן גזיה"כ או סברא, אינה באמת כזו. פרטיה יתבארו להלן.

ד. ביאור מחלוקת הטור והרמב"ם: 'אין לך בו אלא חידושו'

'אין לך בו אלא חידושו'⁹

כעת אנו מגיעים להשלכות של הדברים. ההשלכה העיקרית של סיווג הלכה כלשהי כיגזירת הכתוב הוא שהטיפול בה לא נעשה במונחי ההיגיון האנושי הרגיל.¹⁰ במקרה של גזירת הכתוב אנחנו לא דנים במישור ההגיוני, מה ראוי מבחינה הגיונית לעשות, אלא במישור הפרשני, מה התורה מצווה עלינו לעשות. גדרי הדין ייקבעו על פי מה שכתוב בפסוקים ולא על פי ההיגיון שלנו. אחד הביטויים הבולטים ביותר לגישה כזו, הוא הכלל: 'אין לך בו אלא חידושו'. כלומר אנו נוטים לצמצם את תחום התחולה של גזירת הכתוב ככל האפשר. בכל מקום שאין הכרח, אנו ניטה לפרש לפי ההיגיון האנושי הרגיל. רק במקום שאין לנו מנוס, נאמר כי התורה חידשה שעלינו לחרוג מן ההיגיון שלנו.

במקרה של עדים זוממים רבא אומר שהפסול לעדות שהוא גזירת הכתוב יחול רק משעת ההזמה, כלומר אנו מצמצמים את הפסול באופן שנוגד את ההיגיון האנושי הרגיל. אם אכן העדים היו שקרנים אמיתיים, ההיגיון היה מחייב להחיל את הפסול כבר משעה שהם העידו, שכן השקר שלהם התבצע אז, ולכן מאז הם מסווגים כרשעים. אך מכיון שהסיווג שלהם כרשעים הוא מגזיה"כ ולא מסברא, אנו מחילים אותו על הזמן המינימלי האפשרי מבחינה פרשנית.¹¹

אולם מן הדיון שערכנו עד כה עולה כי גם הלכה שהיא מגזירת הכתוב יש מאחוריה היגיון. העדים הזוממים הם אכן שקרנים, ויש לכך סברות טובות. אם כן, מדוע לצמצם את תחום התחולה של הדין למינימום? אם אכן הדין הוא מובן ויש לו בסיס מציאותי, אזי נראה כי עלינו ליישם אותו בכל תחום הרלוונטיות של הסברא שעומדת מאחוריו. ובמקרה של עדים זוממים היה עלינו לפסול אותם משעה שהעידו.

ואכן, כפי שראינו, לפחות לדעת הרמב"ם והר"ן גם אביי סובר שעדים זוממים חידוש הוא, ובכל זאת הוא מחיל את הפסול למפרע. לכאורה הוא עושה זאת בדיוק בגלל הסיבה הזו. זהו חידוש שיש מאחוריו סברא, ולכן אין מקום לצמצום הדין.

אך הקושי נותר בעינו לגבי רבא. רבא מסיק מן ההנחה שזהו דין מחודש (=גזירת הכתוב) את החובה לצמצם את תחולת הדין. האם הוא לא מודע לסברא שביסוד הדין הזה? האם לדעת רבא באמת הורגים את העדים ללא סברא? לשון אחר: כל הקושיות שהעלינו עד כה נותרות תקפות לפחות ביחס לשיטת רבא.

מעבר לכך, הרי גם אביי, ובודאי הפוסקים שמכריעים להלכה כשיטתו, לא חולקים על הכלל שיש לצמצם את תחולתה של הלכה שנלמדת מגזירת הכתוב. מסתבר שכולם יסכימו לכלל שאין לך בו אלא חידושו, שנאמר במפורש או במובלע במקומות רבים בספרות חז"ל (ראה על כך להלן). האם בכל המקומות שבהם מיושם הכלל הזה נאמר שאין כלל סברא מאחורי גזיה"כ? כאמור, בדעת רבא, שמדבר על המתת עדים זוממים, זה ודאי לא אפשרי, שהרי כל הקשיים שהעלינו עד כה יתעוררו מחדש.

יישום העיקרון 'אין לך בו אלא חידושו' ביחס לשני סוגי גזיה"כ

ראינו למעלה שיש להבחין בין שני סוגים של גזיה"כ. לגבי גזיה"כ שעומדת נגד הסברא, ראינו שתפקיד הפסוק הוא לחדד ולחזק את הסברא, ולשלול סברות מנוגדות. בסופו של דבר הסברא היא אכן חלשה מצד עצמה, ולכן גם אחרי שחודשה גזיה"כ, עדיין יש כאן חידוש. במצב כזה אכן סביר לצמצם את תחום התחולה של ההלכה המחודשת למינימום האפשרי.

לעומת זאת, בגזיה"כ שהבעיה היסודית בה היא הסתירה לכללי הלכה אחרים, אך הסברא היא הגיונית, כמו בהבנת בעל דרשות הר"ן בדין עדים זוממים, שם אין כל הכרח לצמצם את תחולת הדין למינימום.

⁹ ישנו קשר ברור במקורות חז"ל, בין העיקרון 'אין לך בו אלא חידושו' לבין מידת הדרש 'דבר שהיה בכלל ויצא לידון בדבר החדש'. מ. אברהם עומד על כך במאמרו הנ"ל בנטועים, ואכ"מ.

¹⁰ באנציק"ת ע' 'גזרת הכתוב' כותב כך:

דבר שהוא גזרת הכתוב, כשאנו מסופקים בו בדין מן הדינים, אין לדון על הדבר מסברא וטעם...

¹¹ ייתכן שמצטרף כאן השיקול של פסידיא דלקוחות, שלולא הוא היינו נוהגים כלפיהם כדעת אביי. ולפי זה הלישנא הראשונה בהסבר דעת רבא מסכימה ללישנא השנייה. הכלל 'אין לך בו אלא משעת חידושו' הוא מכשיר כדי להגיע לתוצאות סבירות יותר. לכן גם השיקול של פסידיא דלקוחות עוקר דין תורה מתוך דאגה ללקוחות, ותוך התעלמות מן ההפסד הצפוי לצד השני. גם זה אולי מבוסס על כך שאין כאן חשש אמיתי לשקר אלא רק גזיה"כ. אלא שלפי"ז גם הלישנא השנייה מסכימה לראשונה, והנפ"מ שמובאות בסוגיא טעונות ביאור, ואכ"מ.

ישנה אפשרות הפוכה לגמרי, לפיה דווקא במקרה השני יש מקום לצמצם את החריגה מעקרונות ההלכה הרגילים למינימום האפשרי. ואילו כשהפסוק מלמד אותנו סברא, או אז אין טעם לצמצם את תחולת הדין, שהרי אם הסברא היא תקפה אז תוקפה הוא בכל המקומות באותה מידה. בכל אופן, על אף שקשה לקבוע חוקים ועקרונות כלליים בעניין זה, נראה בבירור שיכולים להיות שיקולים שונים שבמקרים מסויימים מנחים אותנו לצמצם את תחום התחולה של הדין ובמקרים אחרים מורים לנו להחיל אותו בכל מקום שהסברא שלדעתנו עומדת מאחורי תקפה (כמו שראינו במאירי שנראה בטוח למדיי בסברא שמאחורי הדין של 'בן ולא בת', ולכן אומר שהכל נמשך ממנה. נראה לומר שהמאירי לא ייטה לצמצם את תחום התחולה של הלכה זו).

יישום לגבי עדים זוממים

שוב כעת למקרה של עדים זוממים. ראינו שרבה מצמצם את תחולת הפסול שלהם ככל האפשר, ונראה שהוא מבין שיש כאן גזיה"כ מחודשת שהסברא מאחוריה עדיין מופקפת (אף כי היא לא יכולה להיות נטולת סברא לחלוטין, שהרי אנו הורגים על פיה, וככל השיקולים שעלו לעיל). במצב כזה יש לצמצם את החידוש ככל האפשר. לעומת זאת, אב"י מסכים גם הוא שיש כאן גזיה"כ מחודשת (לפחות לדעת הרמב"ם), אך לדעתו זו אינה סיבה לצמצום תחום התחולה של פסול הזוממים. הוא כנראה נותן אמון מלא בסברא העומדת מאחורי הדין הזה.

יישומים שונים של עקרון צמצום תחום התחולה של גזיה"כ

ראינו שהעיקרון 'אין לך בו אלא חידושי' יכול להיות מיושם באופנים שונים על גזירות הכתוב שונות. כעת נראה מצב מפתיע יותר: ישנם מצבים שבהם במקרים מסויימים פוסק מסויים מצמצם את תחום התחולה של ההלכה ככל האפשר, ובמקרים אחרים הוא עצמו מחיל את אותה הלכה עצמה בתחום שהוא רחב מן המינימום ההכרחי.

כדי לבחון את התופעה הזו ביחס לעדים זוממים עלינו לחזור לדברי הלח"מ שהובאו לעיל, ביחס למחלוקת ה**טור** והרמב"ם. כזכור, במבט ראשון נראה כי ה**טור** והרמב"ם חלוקים בשאלה האם פסול עדים זוממים אליבא דאב"י הוא חידוש (הרמב"ם) או שיש מאחוריו סברא (ה**טור**). כך גם למד הלח"מ את המחלוקת. הוא תולה במחלוקת זו את המחלוקת הנוספת ביניהם לגבי מצב שבו ישנה בין שתי הכתות הכחשה יחד עם ההזמה. הרמב"ם בהל' עדות פי"ח ה"ב כותב כך:

כיצד עדים שבאו ואמרו ראינו זה שהרג את הנפש או לזה מנה לפלוני ביום פלוני במקום פלוני, ואחר שהעידו ונבדקו באו שנים אחרים ואמרו ביום זה ובמקום זה היינו עמכם ועם אלו כל היום, ולא היו דברים מעולם לא זה הרג את זה ולא זה הלוח את זה הרי זה הכחשה, וכן אם אמרו להם היאך אתם מעידים כך וזה ההורג או הנהרג או הלוח או המלוח היה עמנו ביום זה במדינה אחרת, הרי זו עדות מוכחשת שזה כמי שאמר לא הרג זה את זה ולא זה הלוח את זה שהרי עמנו היו ולא נהיה דבר זה וכן כל כיוצא בדברים אלו, אבל אם אמרו להם אנו אין אנו יודעים אם זה הרג זה ביום זה בירושלים כמו שאתם אומרים או לא הרגו, ואנו מעידים שאתם עצמכם הייתם עמנו ביום זה בבבל, הרי אלו זוממים ונהרגין או משלמין, הואיל והעדים שהזימום לא השגחו על עצמה של עדות כלל אם אמת היה או שקר.

הרמב"ם טורח להדגיש כמה פעמים שהזמה צריכה להופיע לבדה בלא הכחשה. מצב של הזמה והכחשה ביחד נחשב בעיניו כהכחשה ולא כהזמה. לעומת זאת, כפי שכותב הלח"מ על אתר, מה**טור** משתמע בבירור שהוא חולק על הרמב"ם ותופס מצב כזה כהזמה לכל דבר. כאמור, הלח"מ מסביר שהם הולכים בזה לשיטותיהם. ה**טור** מבין את הדין שהאחרונים נאמנים נגד הראשונים כסברא הגיונית, ולכן ברור שהוא יאמר כך גם במצב של הזמה והכחשה ביחד. הרי ברור שהסברא שהראשונים הם בעלי דבר כשהם מדברים על עצמם שייכת גם במצב הזה. לעומת זאת, הרמב"ם שתופס את הנאמנות של הכת השנייה כגזירת הכתוב, פוסק שאין לך בו אלא חידושו. ולכן לדעתו הנאמנות של האחרונים היא רק במצב טהור של הזמה בלבד, שכן על זה ודאי התורה דיברה, ולא בשום מצב אחר. הוא מצמצם את תחום התחולה של הדין למינימום, כראוי לגזיה"כ.

מאידך, ברור שהרמב"ם פוסק במחלוקת היסודית כאב"י ולא כרבא, ולפי שיטתו על אף שגם לפי אב"י זהו חידוש מיוחד מגזיה"כ, הפסול חל למפרע ולא רק משעת ההזמה כדעת רבא. אם כן, כאן הרמב"ם להלכה אינו מיישם את העיקרון של 'אין לך בו אלא משעת חידושו'. לעומת זאת, ה**טור** הולך גם כאן לשיטתו, שכן הוא פוסק כאב"י שזה אינו חידוש, ולכן זה חל למפרע. השלכה נוספת לשיטות אלו ניתן לראות בסוגיית הזמה שלא בפניהם.¹² בסוגיית כתובות כ ע"ב מובא שאם הכת השנייה הזימה את הראשונים שלא בפניהם אין כאן הזמה אלא הכחשה. ונחלקו המפרשים בהבנת דין זה: ברש"י שם משמע שהמצב עדיין אינו כתרי ותרי. גם בהזמה שלא בפניהם, על אף שלא מבצעים בכת המוזמת את דין 'כאשר זמם', עדיין העדות של הראשונים בטלה בודאי (ולא רק כתרי ותרי). וכן הוא בריב"ש סי' רסו (הביאו בב"י חו"מ סי' לח). הריב"ש

¹² ראה אצל ר' שמואל רחובסקי, במקורות הנ"ל.

הוסיף לחדש שהעדים הראשונים גם נפסלים בכה"ג (ולא רק שעדותם בטלה ולא מתקבלת). אך בזה חלקו עליו רבים (עיי' ש"ך חו"מ סי' לח סק"ב, ובנובי"ק אהע"ז סי' עב). הצד השווה לשניהם שהם מבינים שגם בהזמה שלא בפניהם לא חזרנו למצב של תרי ותרי. מסתבר כי שיטתם היא כדעת ה**טור** (ובאמת בריב"ש מופיעה להדיא סברת ה**טור**), שיש סברא ביסוד הנאמנות של האחרונים, ומכיון שהסברא קיימת גם בציור של הזמה שלא בפניהם (שהרי עדיין הכת הראשונה מעידים על עצמם והו' כבעלי דבר), אזי האחרונים נאמנים גם בכה"ג. אך ברמב"ם הלי' עדות פי"ח ה"ה משמע להדיא שכאשר הזימום שלא בפניהם זהו ממש מצב של הכחשת תרי ותרי, ועדותם נפסלת רק מספק, וז"ל שם:

אין מזימין את העדים אלא בפניהם ומכחישין את העדים שלא בפניהם, ועדים שהוזמו שלא בפניהן הרי הוכחשו, לפיכך אם מתו העדים שהזימום קודם שיזימו אותם בפניהם אין כאן עדות שהרי הכחישו זה את זה.

משמע להדיא מלשון הרמב"ם שכאשר ההזמה נעשית שלא בפני הכת המוזמת זהו מצב רגיל של הכחשה. לכאורה הרמב"ם לשיטתו אזיל, שהזמה היא חידוש, ואין לך בו אלא חידושו. ולכן בכל מצב בו לא נאמר החידוש הזה אנו מצויים במצב של הכחשה בלבד. מה דעת ה**טור** בעניין זה? כשבוחנים את לשונו בסי' לח משמע שהוא נוקט ממש כרמב"ם, שמצב כזה הוא כהכחשה רגילה. אם כן, נראה שכאן ה**טור** סוטה משיטתו, ואינו נוקט בעיקרון של 'אין לך בו אלא חידושו'.

משמעות הדברים: גישות מעורבות

הכלל העולה מדברינו הוא שישנן סתירות בין **טור** ובין ברמב"ם ביחס לשאלה האם נוקטים בדרך של צמצום ההלכה תוך יישום הכלל 'אין לך בו אלא חידושו' ביחס לגזיה"כ של עדים זוממים, או לא. קעת נסכם את הדברים שהעלינו בסעיף הקודם בטבלא (יוצא הדופן בכל שיטה מצויין בסימני שאלה):

עניין/שיטה	רמב"ם	טור
האם יש סברא	לא	כן
הזמה והכחשה	הכחשה	הזמה
הזמה שלא בפניהם	הכחשה	הכחשה ???
האם חל למפרע	כן ???	כן

ה**טור** נוקט בדרך כלל בשיטה שמתאימה לכך שיש סברא ביסוד הנאמנות של האחרונים, ולכן הוא אינו מיישם את 'אין לך בו אלא חידושו'. יוצא הדופן הוא לגבי הזמה שלא בפניהם. הרמב"ם, לעומתו, בדרך כלל הולך בשיטה שאין סברא וזוהי גזיה"כ, ולכן הוא מיישם את העיקרון ש'אין לך בו אלא חידושו'. יוצא הדופן הוא שדין הזמה חל למפרע.

הצד השווה לשתי השיטות הוא שאנו רואים כאן יישום מעורב של העיקרון 'אין לך בו אלא חידושו', הן לפי ה**טור** והן לפי הרמב"ם. ראינו למעלה שיכולים לעלות שיקולים שונים ביחס לגזיה"כ האם לצמצם את תחום התחולה שלהן או לא, אבל כאן אנו רואים שביחס לאותה גזיה"כ ישנם היבטים שבהם אנו מצמצמים את תחום התחולה ובו בזמן ישנם היבטים שאנו לא מצמצמים אותם.

כיצד נוצר מצב כזה? לכאורה אם גזיה"כ בה מדובר מבטאת סברא מובנת, כי אז היה עלינו להתעלם מהעיקרון 'אין לך בו אלא חידושו' בכל ההיבטים. לעומת זאת, אם אין כאן סברא ברורה, או שזה מנוגד לעקרונות הלכתיים אחרים, או אז היה עלינו לצמצם את תחום התחולה בכל ההיבטים. כיצד תיתכנה מבחינה לוגית התייחסויות מעורבות? האם לאותה גזיה"כ ישנן סברות מובנות יותר ופחות שכל אחת שולטת על היבט אחר?¹³

מעבר לכך, כבר מעצם קיומן של מחלוקות ביחס להתייחסות לגזירות הכתוב ניתן לראות שסברותיהם של הפוסקים נוטלות חלק בעיצוב ההלכה גם בסוגיות שישודן הוא בגזיה"כ. זה גופא מרמז על קיומם של ממדים סברתיים גם בעולם של גזירות הכתוב.

בסעיפים הבאים ננסה להציע הסברים אפשריים לשתי השיטות. מטרתנו היא רק לשבר את האוזן בדבר קיומן ואפשרותן של התייחסויות מעורבות כגון אלו. ההדגמות ידגישו את העושר הפוטנציאלי של אפשרויות התייחסות להלכות שהן לכאורה 'לא מובנות', כלומר גזירות הכתוב, וכיצד סברת הפוסק תופסת מקום גם בהכרעה ההלכתית בסוגיות כאלו.

ביאור אפשרי בשיטת הרמב"ם

כאמור, הרמב"ם סבור כי נאמנות העדים האחרונים היא גזירת הכתוב. אמנם כפי שראינו לא ייתכן שלשיטתו אין סברא מאחורי הגזיה"כ הזו, שאם לא כן לא ניתן היה להרוג את הזוממים. השאלה היא מה מעמדה של הסברא, וכיצד היא משוקללת ומשפיעה על יישום העיקרון של 'אין לך בו אלא חידושו'.

¹³ נעיר כי אם היינו אומרים שביחס ליישום העונש של 'כאשר זמם' נוהג פוסק כלשהו באופן אחד, וביחס לפסול לעדות הוא נוהג באופן אחר, ניתן היה להבין זאת. אך כל ההיבטים שעלו כאן נוגעים לעצם הפסלות לעדות, וזו לכאורה מבוססת על אותה סברא עצמה, ורק ההשלכות הן שונות.

ראינו שהרמב"ם הולך לשיטתו, וכמעט מכל ההשלכות עולה כי הוא מתייחס לנאמנות הכת האחרונה כגזיה"כ. אם כן, נראה שהסברא אינה כה חזקה בעיניו, או לפחות לא ממש מובנת (כלומר לא ניתן לעצב את ההלכות על בסיס הסברא שאנו מבינים בדין זה). מסיבה זו הרמב"ם בוחר להציג את ההלכה הזו כגזירת הכתוב, על אף שראינו כי ללא ספק גם לשיטתו חייבת להיות סברא ביסוד הדין. לכן הוא מיישם את העיקרון של 'אין לך בו אלא חידושו' בצורה כמעט מלאה. נותר לנו להסביר מדוע לגבי זמן התחלת הפסול הוא נוקט כאב"י שהוא חל למפרע? לשון אחר: עלינו להסביר במה אב"י נחלק על רבא לפי הרמב"ם, אם שניהם מסכימים לכך שדין הזמה הוא בגדר גזיה"כ?

רמז ראשוני הוא שהלשון בה משתמש רבא אינה הלשון הרגילה בחז"ל, 'אין לך בו אלא חידושו' (או לשון דומה). רבא כאן נוקט לשון שונה מעט: 'אין לך בו אלא משעת חידושו'. נראה שזהו יסוד מעט אחר, וכאן לא מדובר על העיקרון הרגיל של 'אין לך בו אלא חידושו'. ביאור הדברים הוא שאב"י טוען שאמנם זהו חידוש, ולכן יש לצמצם מבחינה פרשנית (אמרנו שבגזיה"כ מטפלים בעיקר בכלים פרשניים ופחות בכלים הגיוניים) את תחום התחולה שלו ככל האפשר. יש ליישם את ההלכה הזו רק באותם מקומות שעליהם ברור שהתורה חידשה את חידושה. זהו המעשה הפרשני העיקרי שעלינו לעשות ביחס לגזיה"כ: לאתר את המצבים שלגביהם ברור שהתורה עסקה בהם.

אולם ביחס לציר הזמן ברור שהצמצום או ההרחבה אינם שאלה פרשנית. הרי אף אחד אינו טוען מבחינת פרשנות הפסוקים שהתורה אומרת שהפסול עליו התורה מדברת חל רק משעת ההזמה ואילך. התורה חידשה שהכת הראשונה היא שקרנית, וברגע שזה חודש אין לחלק בין שעת העדות לשעת ההזמה. כאן נכנסת עובדת קיומה של סברא: הסיבה לכך היא שהרמב"ם גם הוא מסכים שיש סברא מאחורי הפסול, כלומר שבמציאות ברור שהכת הראשונה אכן שיקרה (ולא שהורגים אותם על אף שדיברו אמת, כתפיסה הנאיבית של המושג 'גזיה"כ'). אם כן, אין כל סיבה פרשנית לצמצם את תחום התחולה של הפסול רק לזמן שמן ההזמה והלאה. אם בפועל הם שיקרו, אז משעה שהעידו הם שקרנים ופסולים. זה גופא מה שטוען אב"י נגד רבא, לפי הרמב"ם. לכן הרמב"ם שפוסק כאב"י פוסל את הכת הראשונה למפרע. אם כן, צמצום שאינו פרשני לא יכול ליטול חלק ביחס לגזיה"כ שיש מאחוריה סברא.

כל שאר הצמצומים של תחום התחולה של פסול הזוממים אותם אנו מציגים בטבלא שלמעלה, נעשים רק על מצבים שונים. למשל, כשהזמנו שלא בפניהם, אפשר לומר שעל זה התורה לא דיברה. או כשהזמנו ובו בזמן גם הוכחשו, אפשר להעלות טיעון פרשני לפיו גם על כך התורה לא דיברה. לעומת זאת, ברור שלא ניתן לומר שהתורה לא דיברה על קטע הזמן מן העדות עד ההזמה. הרי זהו צמצום בתוך אותו ציור עצמו, ולא של ציור אחר. באותו ציור של הזמה, רבא מציע לצמצם את הפסול רק לשעת ההזמה. אך זו, כאמור, אינה הצעה פרשנית. הרי התורה לא עסקה בציר הזמן כלל, ואם הם שקרנים, והרמב"ם בהכרח מסכים שבפועל הכת הראשונה היא שקרנית, אז אין כל מקום לחלק בין הזמנים הללו.

הסברא הזו היא כל כך ברורה שבאמת קשה להבין מדוע רבא עצמו אינו מסכים לה. מדוע לדעתו באמת ניתן לחלק בין הזמנים? ברור שרבא עושה כאן צעד אחד הלאה. הוא נוקט צעד שאינו פרשני, אלא צמצום הלכתי. הוא פוסק שאמנם התורה קבעה שהכת הראשונה שקרנית, ובכל זאת הוא לא מיישם זאת על הפסלות שלהם אלא משעת ההזמה ואילך. זהו צמצום מלאכותי, ולא לגמרי ברור כיצד בכלל ניתן לעשות אותו. על כן שיטת הרמב"ם שפסק כאב"י היא ברורה, עד כדי כך שדווקא שיטת רבא היא הטעונה הבהרה.¹⁴

ביאור אפשרי בשיטת הטור

כעת ננסה להבין את שיטת הטור. נקודת המוצא היא שהטור נוקט כי ישנה סברא טובה ביסוד הפסול של הכת הראשונה, ולכן אף שיש כאן גזיה"כ הוא בוחר להציג את ההלכה הזו כמבוססת על סברא (שלא כמו הרמב"ם).

כפי שניתן לראות בטבלא שלמעלה, ברוב ההיבטים הטור הולך לשיטתו, ופוסק בהתאמה לאותה סברא, כלומר שהכת הראשונה אינה נאמנת מפני שהם בע"ד בעדותם על עצמם. יוצא הדופן הוא דווקא דין הזמה שלא בפניהם, שם הטור חורג ממנהגו ומתייחס לכך כמצב של הכחשה רגילה. במצב כזה נראה שהסברא שלו עדיין קיימת, ובכל זאת הוא בוחר לצמצם את תחולת החידוש של פסול הראשונים ונאמנות האחרונים. מדוע הוא חורג שם משיטתו?

כדי להבין זאת עלינו לחזור לסוגיא בכתובות. מדוע באמת הגמרא מניחה שצריך הזמה דווקא בפניהם? רש"י שם (כ רע"א, ד"ה יוכשם) מסביר זאת כך:

וכשם שאין מזימין העדים אלא בפניהם - שהרי הם באין לחייבן כדי לעונשן או נפש או ממון והתורה אמרה והועד בבעלי יבא בעל השור ויעמוד על שורו (ב"ק דף קיב:).

¹⁴ ייתכן שהמפתח לתעלומה נעוץ במה שהערנו לעיל שיייתכן כי ישנו שיקול חיצוני, כמו פסידא דלקוחות (אף שנראה כי מדובר בשיקול דאורייתא), שגורם לרבא לדבא לדצות לצמצם את החידוש של פסול הזוממים. ורק מכוחו הוא נוקט בצמצום המלאכותי שלו. ואכמ"ל בזה.

רש"י מסביר כי הדין שההזמה חייבת להיעשות דווקא בפניהם נובע מהדין הכללי לפיו כאשר מקבלים עדות על מישוהו הוא צריך להיות נוכח.

כעת נוכל להבין היטב את שיטת ה**טור**. ראינו שיסוד הסברא שלו הוא שכאשר באה הכת השנייה, נושא הדיון הופך להיות הכת הראשונה (ולא רק האירוע עצמו), ולכן הם נעשים בע"ד. לעומת זאת, החולקים עליו כנראה סוברים שמכיון שהעדויות של הראשונים ניתנה ביחס לאירוע, אזי גם אם אח"כ היא משמשת לעניין כשרותם שלהם, זו עדיין לא נחשבת עדות של בע"ד.

אם כן, דווקא ה**טור** שרואה בעדות הזו עדות עליהם כבע"ד, שהם נושא העדות, חייב להכניס כאן את הדין שההזמה תהיה בפניהם. אם ההזמה לא נעשית בפניהם אז לא התקבלה עדות עליהם כבע"ד, אלא רק הכחשה לגבי האירוע. לכן לפי ה**טור** אם ההזמה לא נעשתה בפניהם נותרת רק הכחשה על האירוע. אם כן, זה אינו צמצום פורמלי של תחום התחולה של גזיה"כ, אלא להיפך: זוהי השלכה ישירה של הסברא שלו עצמו.

כעת נוכל להבין מדוע הוא מתייחס למצב כזה כהכחשה רגילה. לא בגלל צמצום תחום התחולה של הלכת ההזמה, אלא מפני שהסברא שלו אינה קיימת במצב כזה. המסקנה היא שאין כאן פעולה של צמצום תחום התחולה, כלומר פסיקה שעומדת בניגוד לדוקטרינה הכללית שלו, אלא להיפך: זהו יישום והשלכה של הסברא שלו עצמה. זהו המשך ישיר לתפיסתו של ה**טור**.

לעומת זאת, הרמב"ם שחולק על סברת ה**טור** (כנראה מפני סברת ר' שמואל רוזובסקי - שזו אינה עדות של בע"ד), או לפחות לא רואה אותה כמכרעת, אינו תופס את העדות של האחרונים כעדות על הראשונים. לכן נותר כאן לדון בשאלה האם לצמצם את גזיה"כ או לא, וכאן הרמב"ם הולך לשיטתו ונוקט במדיניות של צמצום התחולה של גזיה"כ למינימום האפשרי.

המסקנה היא שה**טור** והרמב"ם לכאורה פוסקים את אותה הלכה, אך כל אחד מסיבה שונה: לפי ה**טור** זהו יישום של הסברא שלו, ולפי הרמב"ם זהו צמצום של תחום התחולה של גזיה"כ אודות נאמנות הכת השנייה, בבחינת 'אין לך בו אלא חידושו'.

הערה לסיום

נעיר כי קשה להאמין שהיינו מוצאים גישה כמו זו של האחרונים הנ"ל בבי"ד שאמור לדון את הדין בפועל. האם דיינים היו מוציאים להורג אדם שהוא חף מפשע ומרגיעים את עצמם בכך שיש כאן גזירת הכתוב? כמעט אין ספק שמסיבה זו או אחרת (כמו בדין 'מרומה') הם היו מוצאים את הדרך להימנע מכך. אם באמת הדיינים לא היו משוכנעים שהכת הראשונה שיקרה בפועל, הם לא היו מוציאים אותה להורג. האם יש כאן הבדל בין למדנות בבית המדרש לבין פסיקה בבי"ד (בבחינת "אילו היינו בסנהדרין לא נהרג אדם מעולם" – ראה סופ"ק דמכות)? האם זה סימפטומטי ללימוד התיאורטי בכלל? ואולי בכלל נכון שזה יתנהל כך (הבדל דומה קיים בין ה'מלומדים' לבין המשפטים, בעולם המשפטי בן ימינו): התיאורטיקנים של ההלכה קובעים את גזיה"כ והשלכותיה, והיושבים על מדין מיישמים זאת בהתחשבות עם השכל הישר והמציאות. וצ"ע בכ"ז.