

## רד"צ חופמן

### ערי המקלט

פרק יט, הפטוקים א"ג: כי יכרית ה' אלקיך את הגוים אשר ה' אלקיך נותן לך את ארצם וירשתם וישבת בעריהם ובבתיהם. שלש ערים תכדיל לך בתוך ארצך אשר ה' אלקיך נותן לך לרשתה. תבין לך הדרך ושלשת את גבול ארצך אשר ינחילך ה' אלקיך והיה לנום שמה כל רוצח.

כי יכרית ... את הגוים. כמו למעלה יב, כט. — וירשתם. בזירת הפועל היא, כמו למעלה יז, יד; בנוגע ל"ירש" המתייחס לבני אדם השה את פירושונו למעלה יב, ב.

וישבת בעריהם ובבתיהם. בשאר מקומות נאמר תמיד: „וישבת בארצם". השה יב, י; כט; יז, יד; כו, א. קנובל רוצה לדקדק מכאן, שהפרשה מדברת על עבר הירדן המזרחי, ולא על המערבי. הוא סובר, שלפי מסורת עתיקה ביותר (כתב־היסוד — אורשריפט), היו עמי עבר הירדן המזרחי קיימים עדיין בימי משה (במדבר לב, יז); ולא רצו ישראל לגרשם ולכבוש את ארצם להלוטין אלא אחרי כיבוש עבר הירדן המערבי (במדבר לב, כט; השה יהושע א, טו). רק אחרי כן הגיע, לדבריו, הזמן להפריש את ערי המקלט שבשני עברי הירדן (במדבר לה, י), כמו שקיים יהושע (יהושע כ). אחרת מאשר בדברים ד, מא והלאה, הלשון „וישבת בעריהם ובבתיהם", מתייחסת לדעתו אל עבר הירדן המזרחי, מפני שכעת היו ישראל יושבים רק בארצם

שהיא ערבות מואב (במדבר לב, א) ולא הספיקו לכבוש אלא קצת מערי סיחון (במדבר לב, לד והלאה). עד כאן דברי קנובל.

ברם דקדוקו מ„בעריהם ובבתיהם” הנו נחפו לפי מה שנאמר למעלה ו, י והלאה. אין ספק כי שם מדבר הכתוב בעבר הירדן המערבי, ואף על פי כן אומר הכתוב שם שהשי”ת יתן לך „ערים גדולות וטובות אשר לא בנית ובתים מלאים כל טוב וגו’”. אם כן מוכח משם, שהזכרת ישיבת עריהם ובתיהם אינה באה בניגוד לשיבתם הנוכחית בערבות, אלא היא לשון כיבוש וירושה מוחלטת. בכלל אין טעם להדגיש ישיבה בעריהם ובבתיהם בתור ניגוד לשיבתם הנוכחית, שהרי גם כעת היו יושבים בבתיהם ועריהם של הגוים, ולפחות באותן הערים שנזכרו במדבר ו’ב, לד והלאה (ארבע עשרה ערים נזכרו שם בשמותיהן). מה שאמר הכתוב כאן „עריהם”, לא נאמר אלא מפני שהוא ממשיך אחרי כן לצוות על הבדלת שלש ערים; אבל הוא שוה במובנו עם „בארצם”, שהרי מובן מאליו שאחרי כיבוש הארץ ישבו ישראל „בעריהם”, ואי אפשר בענין אחר כלל.

דברי קנובל, שבימי משה היה עבר הירדן המזרחי מיושב עדיין על-ידי האומות ולא נכבש עדיין לגמרי, אין להם במקרא שום מקום אחיזה כלל. הפוסקים שהוא מביא, יש מהם שאין מהם ראייה כלל, ויש מהם שמוכיחים את ההיפך. מה שכתוב במדבר לב, יז: „וישב טפנו בערי המבצר מפני יושבי הארץ”, רוצה לומר, שיושבי הארץ עדיין לא נכרתו לגמרי. והרי אף אחרי כיבוש עבר הירדן המערבי לא נכרתו עדיין לגמרי. הרי בפירוש אמר השם (שמות כג, כט והלאה, דברים ז, כב) שלא יכרית את הגוים בשנה אחת אלא מעט מעט כדי שלא תרבה חית השדה, ובמיוחד היה חשש זה קיים בעבר הירדן המזרחי, כיון שכל האנשים הראויים לצבא לא נמצאו בבתיהם. מה שנאמר במדבר לב, כט: „ונתתם להם את ארץ הגלעד”, אינו רוצה לומר שרק אז יתנו להם את הארץ ממש, אלא שישאירו בידם את הארץ שניתנה להם על ידי משה רבינו ע”ה, שהרי כן נאמר בסמוך בפסוק לג: „ויתן להם משה וגו’”. מה שנאמר ביהושע א, טו מוכיח ממש את ההיפך, כי משם מוכח שבני ראובן וכו’ כבשו את עבר הירדן המזרחי כבר לחלוטין בימי משה, שהרי יהושע אומר להם: „עד אשר יניח ה’ לאחיכם ככם וירשו גם המה את הארץ”. המשך הפסוק: „ושבתם לארץ ירושתכם וירשתם אותה”,

כוונתו שתשובו ותתיישבו בארץ ירושתכם, אבל לא שתכבשו אותה אז, שאם לא כן היתה הסיפא של הפסוק סותרת את הרישא שלו.

בנוגע לקושיא שהפסוקים במדבר לה, י ויהושע פרק כ נראים כסותרים את מה שנאמר בדברים ד, מא והלאה, כבר אמרו רבותינו במכות ט, ב ושם י, א, שלפני הפרשת ערי המקלט בארץ ישראל לא שימשו אף השלש שבעבר הירדן המזרחי בתור ערי מקלט, אלא שמשה רבינו רצה לקיים מצוה שאפשר היה לו לקיימה. זאת אומרת, שמשה רבינו הפריש את שלש הערים: בצר, ראמות וגולן בתור ערי מקלט, ואחרי כיבוש הארץ מסרו ישראל אותן למטרה זאת לכהנים וללוויים (במדבר לה, ו; יהושע כא, יג; כז, כ; לב, לו; דברי הימים א ו, סג). רק אז נתקדשו או נקבעו (ביהושע כ, ז נאמר „ויקדישו“) הערים בתור ערי מקלט.

ההנחה שעמי עבר הירדן המזרחי היו עדיין קיימים בשעה שאמר משה ספר משנה תורה, הנה משוללת כל יסוד, ולא עוד אלא שיש לנו גם להפריך אותה: (1) אילו היה „כי יכרית וגו“ מתייחס לעבר הירדן המזרחי, אם כן היו צריכים לומר כי הפסוקים ח־ט מדברים על כיבוש ארץ ישראל שבמערב הירדן, ולפי זה היה הכתוב תולה כיבוש זה בתנאי „כי תשמור את כל המצוה הזאת וגו“ אבל בכל ספר דברים מבטיח הכתוב ללא תנאי את כיבוש הארץ ואת גירוש שבע האומות, וכל המצוות הנהוגות בארץ נצטוו לקיימן בהחלט בזמן קרוב ביותר. (2) לפי דבריהם נאמר כיבוש עבר הירדן המזרחי כהבטחה עתידה („ינהילך“, „וירשתם“ לשון עתיד), בעוד שבכל מקום בספר דברים הוא נזכר כעובדה מוגמרת (השוה ב, לג והלאה; ג, יב והלאה). כיון שהדבר מוכרע בהחלט שהפרשת שלשת ערי המקלט שנאמרה כאן מתכוונת לערי עבר הירדן המערבי, אם כן ברור שמניח הכתוב כידוע את הפרשת שלשת ערי המקלט על ידי משה רבינו שנזכרה כבר למעלה ד, מא—מג, ועל כן אינו מזכירה כלל. אחרת אין להבין איך המחוקק, בשעה שהוא דואג לעתיד הרחוק (בפסוקים ח־ט) ומצווה להפריש עוד שלש ערים, אינו שם לב להוה ואינו דואג להתקנת ערי מקלט בעבר הירדן המזרחי? או היעלה על הדעת שמכה נפש בשגגה הנמלט על נפשו יצטרך לעבור את הירדן כדי להגיע לעיר מקלט? אם כן הלא ימצא בסכנה יותר גדולה ממכה הנפש שבארץ ישראל, שחשש הכתוב בפסוק ו שלא ירבה לו הדרך. אך אם כדברינו הפרשה שלנו מניחה כידועה כבר את הפרשה שלמעלה ד, מא—מג, אז

מתוך שוויון הביטויים יש להוכיח גם כן שדברים ד, מא—מג ודברים יט, א והלאה נובעים ממקור אחד, דבר שהננו מעירים כאן רק בדרך אגב, ובמבוא נאריך בו. השה עוד גם למעלה בפירושו ד, מא—מג.

המצוה נאמרה כבר בבמדבר לה בהרחבה ושנה עליה הכתוב כאן מפני שנתחדשו בה דברים: (א) להכין את הדרך, (ב) הבדלת שלש הערים לעתיד (השה להלן). וכן דרשו רבותינו ז"ל עוד כמה הלכות חדשות מפרשה זאת.

וישבת בעריהם וגו'. בספרי וגם במכילתא (מדרש תנאים עמוד 112 והלאה) עמדו על שינוי הלשון, שלהלן יב, כט נאמר „וישבת בארצם“. ופירושו, שמן הפסוק שלנו יש ללמוד שמותר לשבת בערי הגוים ובבתיהם. אף על פי שנתלככו בעבודה זרה; ולמעלה יב, כט בא הכתוב בלשון „וישבת בארצם“ לומר בכל מקום שאתה רוצה לבנות בנה, ואין עליהם לשבת רק בערים ובבתים הקיימים כבר, כפי שמשמע לכאורה מן הכתוב שלפנינו. לפי פשוטו של מקרא יש לפרש, כי על כן אמר הכתוב: „וישבת בעריהם ובבתיהם“, לומר, שאין להמתין בהפרשת ערי המקלט עד שיספיקו לבנות ערים חדשות ובתים חדשים ולהקים את הערים החרבות על תלן עד שיהיו בתים במספר מספיק לכל העם, אלא שמיד אחרי הכיבוש, אף על פי שעדיין אין בידי העם אלא „עריהם ובתיהם“, כבר נהגת המצוה „שלש ערים תבדיל לך“, מן הערים הקיימות האלה\*.)

ערים. בספרי (השה ספרי במדבר פרשה קנט): „מצוה להפריש ערים בינוניות, לא גדולות (טירים), ולא כפרים\*\*). — בתוך ארצך. באמצע ולא בספר. כן דרשו בספרי.

תכין לך וגו'. בספרי פירושו רבותינו, שמצוה לעשות דרכים כבושות ומכוונות לתוכן; ובתלמוד (הובא ברש"י) אמרו שמצוה להתקין

\* וכן הוא בספרי זוטא (מהדורת הורביץ 180): „מן הערים שכנו הכנענים

לא מן הערים שכנו ישראל משבאו“.

\*\* במכות י, א איתא (השה גם גירסת הערוך ערך „טר“): ערים הללו

אין עושים אותם לא טרין קטנים ולא כרכים גדולים אלא עיירות בינוניות“.

על פרשות הדרכים תמרורים שכתוב עליהם מקלט מקלט. — ושלש. שורש „שלש“ נמצא במלכים א יח, לד, ופירושו שם לעשות דבר פעם שלישית. אבל כאן פירושו לחלק לשלשה חלקים. בספרי ובתלמוד מכות ט, ב אמרו שמצות „ושלשת“ נהגת אף בערי המקלט שבעבר הירדן. שנינו בתוספתא מכות פרק ב, שמהגבול הדרומי עד חברון היה כמחברון עד שכם, וכן משכם עד קדש, ומקדש עד הגבול הצפוני. רבותינו חכמי התלמוד כבר הקשו על זה, שלפי זה אם נמצא מכה הנפש בגבול הדרומי או הצפוני היה צריך לברוח דרך רבע הארץ, מה שאין כן הנמצא באמצע הארץ היה צריך לברוח לכל היותר שמינית מאורך הארץ. התלמוד מתרץ, שבשכם וגלעד היו מקרי רצח מצויים ביותר ועל כן הוצרכו לערי מקלט רבות יותר. ואכן בדרך כלל רוב החושבים נמצאים באמצע הארץ, ועל כן היה יותר צורך לתקן שם צרכי שמירת הנפש. אבל עדיין קשה, מנין לה לתוספתא פירוש זה? אם מהמציאות, אם כן קשה, שלפי המפות שבידינו אינו כן. אולי קבלו רבותינו פירוש „ושלשת“ שהוא כלומר תחזור שלש פעמים לעשות קו גבול (כמו מלכים א יח, לד), באופן שהארץ תחלק לארבעה חלקים, ובכל חלק תקבע עיר מקלט. פשוטו של מקרא נראה, שחלקו את הארץ לשלשה חלקים שוים ויקבעו עיר מקלט באמצע כל אזור. — אשר ינחילך. להוציא את הארץ שלא כבשו, שאין להביאה בחשבון ערי המקלט, אף על פי שהיא מכלל הארץ שהובטחה לישראל. כל זמן שלא נתקיימה ההבטחה בשלימותה, אין להתחשב לענין ערי המקלט אלא בארץ שנכבשה בפועל. — והיה. מתייחס אל כל מה שנאמר מקודם. כלומר, כל זה יהיה כדי לנוס שמה וגר.

הפסוקים ד י: וזה דבר הרוצח אשר ינוס שמה וחי אשר יכה את רעהו ככלי דעת וחוא לא שונא לו מתמול שלשום. ואשר יבוא את רעהו ביער לחטוב עצים ונרחה ידו בגרון לכרות העץ ונשל הברזל מן העץ ומצא את רעהו ומת הוא ינוס אל אחת הערים האלה וחי. פן ירדוף גואל הדם אחרי הרוצח כי יחס לבכו וחשיגו כי ירכה הדרך והכהו נפש ולו אין משפט מות כי לא שונא הוא לו מתמול שלשום. על כן אנכי מצוך לאמר שלש ערים תבדיל לך.

וזה דבר. ראה למעלה לטו, ב. — בספרי ובתלמוד מכות יב, ב, דרשו רבותינו לשון דבר ממש, שהרוצח חייב לדבר בפיו ולומר שהוא רוצח, במקרה שאנשי העיר באים לכבד אותו. — בבלי דעת. פרט למתכוין, השה מכות ז, ב\*.) — והוא לא שונא. הרמב"ם: הלכות רוצח ו, י פוסק, על פי הסוגיא במכות ט, ב, שאם ההורג היה שונאו אינו גולה, כלומר אין לו כפרה על ידי גלות, מפני שהוא קרוב למזיד והוא חשוד\*\*.) בבמדבר לה, טז—כא מונה הכתוב כמה מקרים אשר בהם נחשב ההורג כרוצה במזיד; כאן לא מנה הכתוב אלא מקרים של שוגג, "בלא איבה" או "הוא לא אויב לו" הוא סימן של שוגג גם בבמדבר לה, כב"כג.

ביערי. למדנו במשנה מכות ח, א: "מה היער רשות לניזק ולמזיק להכנס לשם אף כל רשות לניזק ולמזיק להכנס לשם יצא חצר בעל הבית שאין לניזק רשות להכנס לשם", ואם הרגו שם בעל החצר בשוגג אינו גולה. — לחטוב עצים. מלמד (במשנה שם) שהכתוב מדבר בדבר הרשות, אבל אם היה עוסק במצוה והרג שוגג אינו גולה, כגון האב המכה את בנו והרב הרודה את תלמידו. — לכרות העץ. אין זה זהה עם "לחטוב עצים". חטיבה פירושה גזירה לחתיכות קטנות, זאת אומרת, כל העבודה (על כן נאמר עצים בלשון רבים), מה שאין כן כריתה, פירושו לחתוך בול עץ אחד לשנים, או לקצוץ אילן.

ונשל... העץ. משמעות המקרא לפי פשוטו: הברזל ניתק מן הקת, לפי זה, "העץ" השני הוא הקת, מה שאין כן "העץ" הראשון הוא העץ המתבקע. לעומת זאת נחלקו רבותינו חכמי המשנה במכות פרק ב, משנה א, בפירוש המקרא: "נשמט הברזל מקתו והרג רבי אומר אינו גולה וחכמים אומרים גולה, מן העץ המתבקע רבי אומר גולה וחכמים אומרים אינו גולה". רבי מפרש את הכתוב, כי הברזל התיו חלק מן העץ המתבקע ("ונשל" לפירוש

\* אף אם הרג את מי שאינו חייב עליו מיתה, כגון נפל, מכל מקום עונו חמור ואינו מתכפר לו בגלות.

\*\* למדו רבותינו בספרי ובסנהדרין כז, ב מן הלשון "מתמול שלשום" שאם לא דבר עמו שלשה ימים מחמת שנאה דינו כשונא לענין זה.

זה הוא פועל יוצא), וחתיכה זאת פגעה ברעהו (\*). אבל החכמים מפרשים את המקרא כמשמעו. אותה המחלוקת מצאנו גם בשתי הגירסות שבידנו בתרגום ירושלמי. לפי הגירסא הראשונה (יונתן) תרגומו: „וישמוט פרזלא מן קתא“; לפי השניה (ירושלמי): „וישמיט פרזלא מן קיסא“. מתרגום אונקלוס משמע כפירוש הראשון, כי הוא מתרגם: „וישתלף“. אבל הרשב"ם מפרש כפירוש השני. רוב מפרשי התורה מפרשים כחכמים. אבל רבי נמק את דבריו, כי אם נפרש „העץ“ שהוא הקת, אם כן היה צריך הכתוב לומר „מעצו“, ועוד כי לדברי חכמים „העץ“ השני שבפסוק אינו זהה עם הראשון. לדברי חכמים יש לומר כי „ונשל“ הוא נפעל משורש „שלל“ כתרגומו של אונקלוס, או יש לומר, כי השורש „נשל“ משמש כפועל יוצא וגם כפועל עומד (השוה ראב"ע).

הוא ינוס... וחי. רק על שוגג אמרה תורה שעיר המקלט קולטחו לחיים, מה שאין כן מזיד, שמוציאים אותו משם על מנת למוסרו ביה גואל הדם (פסוק יב) (אצל היוונים, הרומיים והגרמנים, שימשו ערי מקלט להציל את הרוצח מעונשו הראוי לו, מה שאין כן בתורתנו, שהערים שימשו רק לשם דירת החוטאים הגולים ויחד עם זאת להצילם מן המיתה שאינם ראויים לה. השוה קייל לבמדבר לה). אבל הגלות לעיר המקלט לא שימשה רק להגנת ההורג בשוגג, שאילו כן היתה הרשות בידו לזוחר על הגנה זאת, אלא יחד עם זאת היתה גלות זאת כפרת עון על הדם ששפך אם כי בשוגג. כך מתבאר מדברי רבותינו, שבכל מקום מזכירים את הגלות בתור עונש. כמו שמצינו בכמה עבירות בשוגג שהתורה הצריכה להם כפרה ע"י קרבן חטאת ואשם, כך היא כפרתו של ההורג שהוצרך לגלות מעירו ומשפחתו. גם משמעות המקרא היא כן, כמו שנאמר בבמדבר לה, לב: „ולא תקחו כופר וגו'“. על כן יש מקרים שאין ההורג חייב לגלות מסני שאין

\* הרמב"ם (ההולך בזה בעקבות רבינו חננאל) מפרש, שהברזל הועף על ידי התנגדות העץ המתבקע (השוה את פירושי למשנה שם). זאת, אומרת, כי „נשמט הברזל“ מתייחס גם אל „העץ המתבקע“, כלומר הברזל נשמט על ידי העץ המתבקע, יש לסייע פירוש זה מן הירושלמי שם, שהרי הוא מביא ראיה לדברי רבי מן הכתוב (דברים כח, מ) „כי ישל זיתך“ (השוה את הערתי ב, מגדל חננאל עמוד 11).

בו עון כלל, כגון הורג באונס. מאידך גיסא יש מקרים שאינו גולה מפני שעונש הגלות קל הוא מלכפר לו. כך מפרש רבינו חננאל את דברי רבי, האומר שבנשטמט הברזל מקחו אינו גולה, מפני שהוא קרוב למזיד ואין עונו מתכפר בגלות; לפי פירוש זה נצטרך לומר, כי לדברי חכמים אצל העץ המתבקע נחשב רוצח זה קל משוגג, דהיינו אונס, על כן אינו גולה.

אל אחת וגו'. מכאן דרשו רבותינו בספרי שלא יהיה גולה מעיר לעיר מקלט אחרת, ואם אירע לו שחזר והרג בעיר מקלט, אינו גולה אלא משכונה לשכונה (דהיינו מרחק של שלשה בתים). אבל לוי הדר בעיר מקלט והרג שוגג גולה מעיר לעיר (השה מכות יב, ב).

פן ירדוף. מנמק את כל הפרשה. — גואל הדם. עיקר פירוש שורש „גאל“ הוא לתבוע בחזרה מה שהיה שלו, ומכאן משתמש הכתוב בלשון זה לענין תביעת הדם (השה „דורש דמים“ תהלים ט, יג), דהיינו לנקום. זכתוב מזכיר את גאולת הדם כמנהג, מבלי לאוסרו או לחייב אותו. אבל חכמינו זכרונם לברכה אמרו: „מצוה ביד גואל הדם“. לפי זה כנראה מצווה הכתוב בכראשית ט, ו על כך, מכל מקום צמצמה התורה את גאולת הדם, כי צוותה לשמור את השוגג מרדיפת הגואל. — יחם. עבר בלתי נשלם משורש „חמם“, השה אייולד 138. — ירבה הדרך. השה יד, כד. — והכהו נפש. כלומר הוא יכהו בנפשו, באופן שנפשו תפגע ויאבדו חייו. אייולד 281, ג.ק. 117. — משפט מות. ראוי למות. „משפט“ כמו יח, ג, השה כא, כב.

על כן אנכי מצוך וגו'. כלומר, על כן נצטוונו להפריש שלש ערים ולא להסתפק באחת, שמא ירבה הדרך לפעמים, כמקום גלות היה די בעיר אחת, אבל כיון שתפקידן גם לקלוט נטצוונו על שלש.

הפסוקים ח-ט: ואם ירחיב ה' אלקיך את גבולך כאשר נשבע לאבותיך ונתן לך את כל הארץ אשר דבר לתת לאבותיך. כי תשמור את כל המצוה הזאת לעשותה אשר אנכי מצוך היום לאהבה את ה' אלקיך וללכת בדרכיו כל הימים ויסתת לך עוד שלש ערים על השלש האלה.



שני פסוקים אלה הם כמו מאמר מוסגר, כי „ולא ישפך וגר“ הסמוך אינו מתייחס אל פסוק ט אלא אל פסוק ז, כמו שיתבאר להלן. פירשו רבותינו ורוב מפרשי התורה, כי שני פסוקים אלה מדברים לעתיד לבוא, כאשר יתן ה' לישראל את כל הארץ שהבטיח לאבותינו (ואחריהם נמשכו רוב הפרשנים הנוצרים). הבטחה זאת לא נתקיימה עדיין. התורה התנתה הבטחה זאת בתנאי שישמרו ישראל את „כל המצוה“. בבראשית טו, יח—כא נאמר, שהקדוש ברוך הוא הבטיח לאברהם אבינו ארץ עשירה עממין (מנחל מצרים עד נהר סרת). אבל כאשר נכנסו ישראל לארץ לא זכו אלא בארץ שבעה עממין (דברים ז, א). ארץ הקיני הקניזי הקדמוני לא נזכרו בספר דברים ובספר יהושע. רבותינו אמרו שאלה הן ארצות אדום, עמון ומואב, שעתיד הקדוש ברוך הוא להנחילן לנו\*). התורה צוותה לנו להפריש בזמן ההוא עוד שלש ערי מקלט. וכן נתפרש גם בספרי, בתוספתא ובירושלמי: „שלש ערים הפריש משה בעבר הירדן, וכשבאו לארץ הפרישו עוד שלש, ולעתיד לבוא עתידים להפריש עוד שלש“\*\*. פירוש מסתייע בקביעת שני גבולות לארץ בתורה. במקום אחד מצאנו שהגבול הצפוני הוא פרת והגבול הדרומי הוא ענף הנילוס המזרחי (בראשית טו, יח; שמות כג, לא; דברים א, ז; יא, כב—כד; יהושע א, ד); בעוד שבמקום אחר אנו מוצאים שהגבול הצפוני הוא הלבנון עד חמת ובדרום המדבר (במדבר לד, א—יב). מתקבל על הדעת, שהגבול המצומצם הוא השטח שישראל זכו בו מיד עם כניסתם לארץ, ואילו השטח המורחב הוא מה שיזכו בו כאשר יתרבו בזכות שישמרו את

\* השהו רש"י לבראשית טו, יט. פירושים אחרים תמצא בכבא בתרא נו, א; ירושלמי שביעית ה, א; בראשית רבה סוף פרשה מד.

\*\* במכילתא (מדרש תנאים עמוד 114) נאמר: „ויספת לך עוד שלש ערים, לימות המשיח הכתוב מדבר, אתה אומר לימות המשיח הכתוב מדבר, או אינו מדבר אלא לעתיד לבוא (כלומר לאחר תחיית המתים), תלמוד לומר כי תשמור את כל המצוה הזאת לעשותה, אמרת וכי יש מצוות נהגות לעתיד לבוא (נדה סא, ב). הא מה תלמוד לומר ויספת לך עוד שלש ערים, לימות המשיח הכתוב מדבר, ונמצאו תשע ערים, והיכן מוסיפים אותן, בצרי הקיני הקנוזי והקדמוני שנכרת לאברהם אבינו עליהן ברית ועדיין לא נכבשו“ (עיין רמב"ם הלכות רוצח פרק ה, הלכה ד). השהו את הערותי למדרש תנאים שם.

כל התורה (השנה שמות כג. ל ודברים ח. א). הבטחה זאת לא נתקיימה עדיין בעונותינו הרבים\*). לא כן הבין הנגסטנברג חלק ג עמוד 441. הוא אומר, כי הפסוקים ח"ט אינם תוספת לפסוק ז. אלא פירוש מורחב. „על השלש האלה“, אינה תוספת לשלש הנזכרות תחילה לפי דבריו. אלא לשלש שהופרשו כבר בעבר הירדן. והננו משיבים על דבריו: (1) אין טעם לחזור על תוכנו של פסוק ז פעמיים; (2) לדבריו משמע שכיבוש ארץ ישראל מותנה בקיום התורה. ולא מצינו זאת בכל ספר דברים (השנה את פירושו למעלה לפסוקים א-ג; 3) הוא מכריח את עצמו לייחס את „על השלש האלה“ אל שלש הערים שבעבר הירדן. שלא נזכרו כלל תחילה.

כי תשמור... בדרכיו. השנה יא. כב.

פרשת הפרשת ערי מקלט בספר יהושע פרק כ. יש בה לשונות מן הפרשה שבספר במדבר וגם מן הפרשה שבספר דברים. קנובל מכריח את עצמו לומר, כי הפרק ההוא הוא מכלל הכתב היסודי (פק). שהוכנס לספר דברים. אך לשיטתו אין זו הכנסה, אלא עיבוד מחדש, ואין להבין כל טעם למה יעשה כן ולמה לא יאמר כפשוטו, שכותב ספר יהושע ידע את הפרשה שבבמדבר ושבדברים? אין זאת אלא מפני שעי כן נפרכת כליל השיטה לפיה ספר יהושע והחומש הנם חבור אחד. — יותר על הענין הזה ראה במבוא.

2109 י : ולא ישפך דם נקי בקרב ארצך אשר ה' אלקיך  
נותן לך נחלה והיה עליך דמים.

כבר כתבנו למעלה, כי פסוק זה מתייחס אל פסוק ז. שהרי „ארצך אשר ה' אלקיך נותן לך נחלה“ הוא מה שנאמר למעלה בפסוק ג: „ארצך אשר ינחילך ה' אלקיך“, ואי אפשר לפרשו על הגבולות המורחבים. ועוד, כי מה

\* הרמב"ן בפירושו כאן אומר, כי למעלה יב. כ נאמר „כי ירחיב... כאשר דבר לך“, מפני שאין הכתוב מדבר שם אלא בנוגע לארץ העומדת להכבש כעת, אבל כאן נאמר „ואם ירחיב... כאשר נשבע לאבותיך“, מפני שהכתוב כאן מדבר בגבולות הארץ שלעתיד שהובטחו לאבות.

שנאמר כאן: „ולא ישפך וגו'“ קשור במה שנאמר למעלה: „ולו אין משפט מות“. אילו היה הגואל הורג מכה נפש בשגגה, היה שופך דם נקי; זאת יש למנוע ובמיוחד בארץ הקדש, כי הארץ תתחלל ותטמא על ידי כך (במדבר לה, לג'לד). — זה היה עליך דמים. קולר העון יהיה תלוי בציבור, מפני שלא דאגו למנוע מקרה כזה. — במכות י, א אמרו רבותינו, שגם שאר ארבעים ושנים ערי הלויים היו קולטות (אולי למדו זאת מדברי הימים א ו, נב), אולם רק אם הרוצח ברח לשם על מנת שתהא העיר קולטתו. עוד יש הבדל בין ערי הלויים לערי המקלט המבואר במכות יג, א, כי הרוצח שברח לאחת מערי הלויים חייב להעלות שכר דירה עבור ביתו, מה שאין כן בשאר ששת ערי המקלט (כן פסק הרמב"ם). השהו יהושע כ, ד.

פסוקים יא-יג: וכי יהיה איש שונא לרעהו וארב לו וקם עליו והכהו נפש ומת ונס אל אחת הערים האל. ושלחו זקני עירו ולקחו אותו משם ונתנו אותו ביד גואל הדם ומת. לא תחוס עינך עליו ובערת דם הנקי מישראל וטוב לך.

שונא. ראה את פירושנו למעלה לפסוק ו. בספרי: „מכאן אמרו אם עבר על מצוה קלה סופו לעבור על מצוה חמורה“. — וארב לו וקם עליו. בסנהדרין עט. א נחלקו רבותינו: רבי שמעון אומר שאין הרוצח חייב מיתה אלא אם כן נתכוון להרוג את זה (וארב לו) וגם הרגו (וקם עליו), אבל המתכוון להרוג את זה והרג את זה פטור; וחכמים אומרים שהוא חייב, ומהכתוב וארב לו נלמד פרט לזורק אבן לגו, כלומר אם הנהרג היה בתוך קבוצת אנשים שההורגם פטור, כגון נפלים או גוים, אף על פי שרוב הקבוצה הם בני קיימא ישראלים, והרוצח זרק אבן או חץ ביניהם והרג אחד מהם, הרי זה פטור, דקיימא לן „כל הקבוע כמחצה על מחצה דמי“\*.) — הרמב"ם פרק ד מהלכות רוצח, הלכה א, פוסק כרבי שמעון (אמנם השהו

\* פירוש, דבר שהוא קבוע וניכר במקומו אינו בטל ברוב ודינו כמחצה על

מחצה, השהו בזה באריכות יורה דעה סימן קי, סעיף ג, והמפרשים שם.

כסף משנה שם) והראב"ד פוסק כחכמים. — ונס אל אחת הערים האל. במכות י' ב יש מחלוקת בין רבי ורבי יוסי ברבי יהודה. לדברי רבי יוסי ברבי יהודה אחד שוגג ואחד מזיד חייב לגלות מיד לעיר מקלט, ובית דין שולחים ומביאים אותו משם. אם היה חייב מיתה היו ממיתין אותו, דהיינו שיד גואל הדם היתה בו בראשונה; אם היה פטור לגמרי, כגון אנוס, היו פוטרין אותו; אם היה שוגג היו חוזרים ושולחים אותו לעיר מקלט. כן היא גם משמעות המקרא כאן לפי פשוטו, ועוד יותר מזה בבמדבר לה, כד, וכן פוסק הרמב"ם. אבל רבי אומר שמזיד אינו גולה לעיר מקלט כלל. הפסוק כאן ובמדבר לה, כט מדברים רק אם הרוצח במזיד טועה וסבור שתהא עיר מקלט קולטתו.

ושלחו זקני עירו. פאטר, די וויטי וכן ריהם עמד 62 שואלים, כי כאן נאמר שזקני עירו דנים, ואילו בבמדבר לה, יב; כד נאמר שהעדה דנה. הנגסטנברג, קייל ושולץ מפרשים כי בבמדבר מדבר הכתוב על קביעת החיוב או הפטור, וכאן על הבאת הרוצח. וכולם לא שמו לבם כי בספר דברים מצינו שהכתוב קורא את בית הדין: „זקני העיר“ (השנה כב, יח והלאה; כה, ז). האמת הוא כקבלת רבותינו, כי בין „עדה“ ובין „זקנים“ הם שנהדרי קטנה של עשרים ושלשה דיינים (השנה פירושנו למעלה ל"טז, יח וכן לויקרא ד, יג"ד). — ומת. כלומר אפילו אם אין כאן גואל הדם הוא חייב מיתה.

ולא תחוס עינך. ראה את פירושנו למעלה יג, ט. — דם הנקי. אונקלוס מתרגם: „אשדי דם זכאי“. רבי יעקב צבי מקלנבורג היטיב לפרש את המליצה, כי האדמה אינה סופגת את הדם הנקי, הוא מוטל בגלוי וצועק לכל עובר שינקום את נקמתו (השנה בראשית ד, י: „קול דמי אחיך צועקים וגו'“, וכן דברי האגדה במסכת גיטין נו, ב בענין דם זכריה הנביא). רק כאשר הרוצח בא על עונשו סופגת האדמה את הדם הנקי. זאת אומרת, שעל ידי הענשת הרוצח באמת מתבער הדם הנקי מישראל. — וטוב לך. ראה למעלה ה, לו, טו, טז.

2109 יד: לא תסוג גבול רעך אשר גבלו ראשונים  
בנחלתך אשר תנחל בארץ אשר ה' אלקיך נותן לך.

פירושים שונים נאמרו כבר כדי לתת טעם מפני מה נאמרה אזהרה זאת כאן בהמשך זה. הראב"ע מפרש כי הסגת גבול דרכה להביא לידי מחלוקת, לידי קטטה ולבסוף לידי רצח. מחברו הקראי של הספר „מבחר“ מייחס את הפסוק הזה אל הפסוק „כי ירחיב וגו'“, כלומר אף אם לא תזכה שירחיב ה' אלקיך את גבולך מכל מקום אסור לך להסיג גבול רעך. דון יצחק אברבנאל מפרש, כי כוונת הפסוק להזהיר, שלא לקחת חלק מגבול השבטים לצורך המלך או שאר צרכים דומים, אף כל פי שהכתוב התיר זאת לצורך ערי המקלט; השהו ספרי. קלר. ורוזנמילר אומרים, שבערי המקלט היה צורך מיוחד להקפיד על שלימות הגבולות, כי הסגת הגבול עלולה להביא לידי תוצאות חמורות עבור הרוצח בשגגה. שולץ וקילל אומרים, שהואיל ועיקר מחיית האדם הוא מרכושו, הסמיכה התורה את דין שמירת הרכוש לדיני שמירת הנפש. — אולם עלינו לשים לב כי מה שנאמר כאן: „בנחלתך אשר תנחל וגו'“, מקביל למה שנאמר בפסוק י': „בקרב ארצך וגו'“. וזהו המשך הכתוב, כי כמו ששפרכת דם נקי מחללת את קדושת הארץ, כך גם הסגת גבול. ב„נחלת ה'“ חובה שישררו בה צדק ומשפט ואסור לחללה הן על ידי דם נקי והן על ידי גזל וחמס. הסגת הגבול בארץ ישראל אינה רק גזל בלבד. וכן אמרו חכמינו זכרונם בברכה: „המסיג גבול בארץ ישראל עובר משום שני לאוין: לא תגזול (או לא תגנובו) ולא תסיג“. חמור עון זה מאזהרת לא תגנובו וקרוב הוא ללא תרצח. וכן מצינו כי נחלת האבות היתה יקרה לאיש ישראל כמו חייו ולא רצה למוכרה בשום מחיר. (השנה מלכים א, כא, ג). ועל כן, הגלות שהאדם נעקר מולדתו, מכפרת על עון שפיכות דמים בשוגג, וכן נתקלל המסיג את הגבול (להלן כו, יז), כדרך שאמר דוד על בני האדם שגרמו לו להתגרש מנחלת ה' ולגלות „ארורים הם לפני ה'“ (שמואל א כו, יט). וזהו המשך המקרא: רוצח בשוגג חייב גלות, כי זו היא כפרת עונו, אבל אסור לך לגזול קרקעו ומולדתו של שום אדם אחר מישראל, כי בזה הנך מחלל את קדושת הארץ כמו על ידי שפיכות דמים. יוסף בן מתתיהו יח, ה, ז, אומר, שהאזהרה נאמרה גם בחוצה לארץ. כעני הנראה כתב כן בהתחשב עם קוראיו הגוים.

אשר גבלו ראשונים. ריהם (די געזעפֿגעבונג משה'ס אים לאנדע מואב עמוד 80) סובר, שעל אף שהלשון „בנחלתך אשר תנחל“

מתאים לתקופתו של משה. קשה לומר שמשה מתאר את יהושע ושאר ראשי העם שחילקו את הארץ בתואר „ראשונים“. אין הוא מנסה אפילו לבאר, איך אפשר שבאותו הפסוק שנאמר בו: „אשר תנחל“ יתוארו מחלקי הארץ כ„ראשונים“. — אבל לאמיתו של דבר אין כאן כל קושיא מיוחדת. חוק אינו ניתן רק עבור ההווה בלבד, אלא גם לתקופה יותר מאוחרת. על אחת כמה וכמה במצוות תורתנו הקדושה. על כן אמרה תורה ביחס לכל הזמנים: „לא תסיג גבול רעך אשר גבלו ראשונים“. דייקא נמי, שלא כתיב „הראשונים“ בה"א הידיעה, אלא „ראשונים“, כלומר לא אנשים ידועים, אלא ככל תקופה נצטוונו לשמור על הגבולות שנקבעו על ידי אנשי הדורות הקודמים המוסמכים לכך. — אמנם במכילתא (מדרש תנאים 115) דרשו: „אשר גבלו ראשונים — במה שתיחס יהושע בן נון הכתוב מדבר“, אבל אין כוונתה אלא לומר, שכיון שתיחס יהושע את הארץ ניתן הנושא להוק זה; לפי זה אסור להסיג גבול השבטים (השוה ספרי). אף על פי כן, כיון שנאמר „ראשונים“, בלי ה"א הידיעה, שמע מינה שאזרהה זאת נאמרה לגבי כל קביעת גבול שגבלו ראשונים.

#### פרשת עדים

דברים יט: לא יקום עד אחד באיש לכל עון ולכל חטאת  
 בכל חטא אשר יחטא על פי שני עדים או על פי שלשה  
 עדים יקום דבר.

כמו שהסמיך הכתוב בספר במדבר פסול עד אחד לפרשת ערי מקלט, כך הסמיכם הכתוב גם כאן, אלא שכאן חידש הכתוב שעד אחד פסול לכל עונש שהוא, בעוד שבספר במדבר לא הזכיר הכתוב אלא פסולו של עד אחד לעונש מיתה (וכן למעלה יז, ו). — לכל עון ולכל חטאת. רגילים לפרש שהכתוב מדבר לענין עונות וחטאים ו„בכל חטא אשר יחטא“ אינו אלא כפל ענין במלים שונות. אבל הנכון הוא כמו שתרגם יונתן ופירש רש"י על פי רבותינו, שהוא מדבר על עונש, וכן מצאנו „עון“

במובן של עונש בבראשית ד, יג; שמואל א כה, י; מלכים ב ז, ט, וכן „חטאת“ בזכריה יד, יט. ההבדל בין עון לחטאת לפי פירוש רש"י הוא, שעון הוא עונש גוף וחטאת הוא עונש ממון, וכן תרגם יונתן, ידועים דברי חכמינו זכרונם לברכה, שעד אחד מחייב שבועה; „לכל עון ולכל חטאת הוא דאינו קם אבל קם הוא לשבועה“ (שבועות מ, א). בספרי ומדרש תנאים (עמוד 115) הסמיכו למקרא זה עוד הלכות אשר בהן הוכשרה עדותו של אחד (כגון „אשה להשיאה“, דבר שאינו אלא מדרבנן; השה יבמות פח, א ותוספות שם). — על פי שני עדים וגו'. השה פירושו למעלה יו, ו ומכות ה, ב.

הפסוקים טו-כא: כי יקום ער חמם באיש לענות בו סרה. ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני ה' לפני הכהנים והשופטים אשר יהיו בימים ההם. ודרשו השופטים היטב והנה עד שקר העד שקר ענה באחיו. ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו ובערת הרע מקרבך. והנשארים ישמעו ויראו ולא יוסיפו לעשות עוד כדבר הרע הזה בקרבך. ולא תחום עינך נפש בנפש עין בעין שן בשן יד ביד רגל ברגל.

כי יקום עד. אין פירושו עד אחד, שהרי בסמוך מקודם נאמר: „לא יקום עד אחד באיש“ ועד אחד הבא להעיד עדותו אינה מתקבלת כלל ואין על השופטים להזדקק לדבר. אם קייל אומר כי הכתוב מדבר בעד אחד ומשה מצוה להעביר עדותו אל בית הדין הגדול, הרי קשה שעיקר חסר מן הספר, כי לא פירש הכתוב באיזה ענין מתקבלת עדותו של עד אחד, ולא פירש הכתוב אלא עונשו ולא הכשרו. עוד קשה לדבריו, מפני מה פתח הכתוב „כי יקום עד חמס“, כאילו אין העדות מובאת בפני בית הדין הגדול אלא אם כן יש לשער שהוא עד חמס, והיה הכתוב צריך לומר „כי יקום עד אחד וגו'“. עוד קשה, כי לא היה הפסוק הקודם צריך לסתום דבריו ולומר „לא יקום עד אחד באיש“, כיון שעדותו מובאת בפני בית

הדין הגדול. עוד קשה. למה הצריך הכתוב להביא דווקא מקרה זה לפני בית הדין הגדול, הרי מוטב היה לקבוע הוראות אשר על פיהן יוכלו הדיינים שבעיירות לקבל עד אחד. הא אין לנו לומר אלא כדברי חכמינו זכרונם לברכה: "כל מקום שנאמר עד הרי כאן שנים עד שיפרוט לך הכתוב וכו'" (ראה רש"י). זאת אומרת, שתיבת "עד" כאן פירושה "עדות" של שנים, וכן חרגם אונקלוס "עד שקר" שבעשרת הדברות "סהדותא דשקרא", וכן גלעד נקרא בפני לבן "יגר שהדותא" (בראשית לא, מז). על דרך זאת עלינו כנראה לפרש גם תיבת "עד" בשמות כג. א: "אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס", כלומר שלא תתקשר עם הרשע ליצור יחד אתו עדות של חמס. — עד חמס. יש הבדל בין עד חמס לעד שקר (השוא תהלים לה, יא). עד שקר הוא המעיד עדות שהוא שקר, מבלי שמתחשבים מה היו התוצאות המעשיות של עדותו; ואילו עד חמס הוא עד שעדותו גוררת חמס, אי־צדק, אחריה. עד אחד יכול להיות "עד שקר", אבל לא "עד חמס". מפני שאין הדין נגמר על פיו ואין כאן חמס. בפרשה זאת נקרא העד "עד חמס" על שם כוונתו לעשות חמס, ומשבטלה כוונתו הרי הוא נקרא שוב "עד שקר" (פסוק יח). — לענות בו סרה. "ענה ב...". פירושו להעיד כנגד מישהו. — סרה. צריך פירוש. הראב"ע ורוב התרגומים והמפרשים אומרים שתיבה זאת מתייחסת אל החטא שהעדים מעידים עליו, כלומר הנידון עבר בעון "סרה" (הראב"ע מפרש עבודה זרה, אחרים מפרשים שסר מן המצוה). אבל הרי הפרשה מדברת אפילו כשמעידים על חוב ממון, שהרי זה הוא עיקר פירוש תיבת "חמס", ואין שייך לומר על זה "סרה". עוד קשה, כי למעלה יג. ו. מוכח כי "סרה" היא הגדרת הדיבור ("כי דבר סרה"). ועל כן דאי משמעות המקרא היא כדברי חכמינו זכרונם לברכה, שהעדות נקראת "סרה". העדים מעידים עדות שהיא סרה, דבר שסר מן האמת ורחוק ממנה, כלומר דבר שאינו נכון (ישעיהו נט, יג).

אלא שצריכים אנו לפרש מפני מה נקראת העדות סרה, ולא שקר (כרגיל). תנא דבי רבי ישמעאל מדקדק מכאן במכות ה. א: "לענות בו סרה עד שתסרה (קרי: שתוסר) גופה של עדות" (כלומר, שגוף העדים היה סר מן המקום; לא היה בו. ראה להלן). דברי ספרי ברורים יותר: "מגיד שאינו חייב עד שיכחיש את עצמו מכאן אמרו אין העדין זומיין עד שיזומו את עצמן כיצד מעידי את איש פלוני שהרג את הגפש וכו'" (ראה כל הענין



במשנה מכות א, ד ובגמרא שם ה, א). וכן שנינו בתוספתא דמכות א, ב: „העדים שאמרו מעידים אנו באיש פלוני שלוח וכו' ובאו אחרים וכו' המלה או הלוח היה עמנו וכו' אתם הייתם וכו'". נמצינו למדים, שהמשנה, התוספתא והספרי מסמיכים לדבר אחד, ונראה לפרש לפי זה כי „סרה" היא עדות שדבר אין לה עם האמת והיא מוסרת ממנה לגמרי. העדים מעידים שדבר פלוני אירע בזמן פלוני במקום פלוני בעוד שהם לא היו באותו מקום ובאותה שעה כלל וכלל, עדות זאת אינה עדות שקר גרידא, אלא היא סרה מן האמת לגמרי, וכיון שלא יתכן שאדם שלא היה במקום המעשה כלל יבין מסברא בעלמא מה שאירע, על כן מסתמא עדותם היא שקר גמור ואין בה שום אמת כלל. נראה שכן יש לנו לפרש גם „דבר סרה" שנאמר למעלה יג, ו: כיון שהסית לעבודה זרה או לבטל שום מצוה לגמרי, הרי דבר זה הוא הסרה גמורה מהש"ת. „עד שתוסר גופה של עדות" פירושו, שגוף העד היה רחוק מן המקום, וזאת אומרת שעד זה אינו ראוי להעיד כלל. „עד שיזומו את עצמן", או בלשון יחיד (על פי המקרא שאמר „עד") „עד שיכחיש את עצמו", פירושו, שכל עצמו של עד הוא מוכחש ושקר, כלומר שלא היו נוכחים באותו מעשה ואינם ראויים לעדות כלל (השוה להלן). אומרים, עדים אלה אינם ראויים להיות עדים כלל, לא עדי אמת ואפילו לא עדי שקר.

מעתה עלינו להסביר, למה אין עדים נענשים עונש הזמה אלא אם כן לא היו כלל במקום המעשה שהעידו עליו. הרמב"ן והרלב"ג (מובא ע"י ר"י אברבנאל) מבארים, כי בשלמא בשעה ששתי כתי עדים סותרות זו את זו בעדות עצמה, דהיינו שהללו אומרים שהיו באותו מקום וכך היה מעשה והללו אומרים שגם הם היו באותו מקום ולא כך היה המעשה, אז אי אפשר להאמין לאלה יותר מאלה, וזו היא „עדות מוכחשת", שאף על פי שאינה מתקבלת, מפני הספק, אבל גם אי אפשר להעניש את העדים. מפני הספק מי מהם מעיד עדות אמת; אבל בשעה שהכת השניה אינה מעידה בעצם המעשה כלום, אלא שמעידים על גופם של עדי הכת הראשונה שהיו עמהם במקום אחר באותו יום, אז ודאי יש להאמין לכת השניה. שהרי אינם סותרים את דברי הכת הראשונה אלא שמעידים עדות בנוגע לגופם של עדי הכת הראשונה. ואם כי הכת הראשונה מכחישה אותם בזה, ואומרת שכן היו באותו מקום, אינם נאמנים להעיד על עצמם. הרי זה כאילו

באו שני עדי הכת השניה והעידו על הראשונים שחללו את השבת או נפסלו לעדות בשום עבירה אחרת. אשר באופן כזה פשיטא שלא יועיל לעדי הכת הראשונה מה שמעידים על עצמם שלא עברו אותה עבירה (וכן נתבאר בטור חושן משפט סימן לח). דון יצחק אברבנאל ושאר המפרשים משבחים פירוש זה מאד, אבל אף על פי כן יש לנו להקשות עליו, שסוף סוף אם אין נימוק מיוחד להאמין לכת השניה מאי שנא אם הכת השניה מעידה שהעדים היו עמהם או אם היא מעידה שההורג או הנהרג היה עמהם? ממה נפשך, אם עדות הכת הראשונה נחשבת כמעידים על עצמם ואינם גאמנים בכך, אם כן נאמר כן תמיד, שהרי תמיד נכללת בדברי הכת הראשונה גם הגדה לטובת עצמה כדי להנצל מן העונש (השוה גם את קושייתו של רש"ר הירש).

טעם אחר נמצא בדרשות הר"ן (מובא בפירוש אברבנאל) מפני מה האמינה תורה לכת השניה, המזימים, יותר מלכת הראשונה, שכן יותר מתקבל על הדעת שהכת השניה מעידה אמת, כי אמנם המזומים אולי חשבו שלא ראה אותם שום אדם במקום אחר באותו זמן ולכן הכניסו עצמם באותה עדות שקר, אבל המזימין אותם, אם לא היה האמת כדבריהם, איך לא יראו מהמוזמין, שידעו האמת בעצמם, אולי יוכיחו שהאמת אתם ויביאו עדים אחרים שראו אותם באותו זמן באותו מקום שהעידו שנעשה המעשה ההוא. גם פירוש זה שבחזהו רבים, ומכל מקום יש להקשות גם עליו, שהמזימים לא יפסידו כלום אם יבואו אחרים ויעידו שהראשונים היו במקום המעשה, ואשר לחשש הסיכון של הוכחת השקר, הרי אף הראשונים יש להם לחוש לכעין זה, ואדרבה, יותר יש להם לחוש שמא יכירו בשקרם על ידי שיבואו עדים אחרים שראו את ההורג או את הנהרג באותה שעה במקום אחר; שהרי אם העידו שקר, קרוב לודאי שההורג או הנהרג נראו באותה שעה על ידי אנשים אחרים, וקל להורג המדומה להוכיח „אליבי“; מאידך המזימים אין להם לחשוש ביותר, שכן המזומים קשה להם להביא עוד עדים אחרים, שהרי אם המעשה הוא אמת מסתמא לא הרג ההורג בפני עדים רבים.

עוד פירוש נמצא ב„פני יהושע“, כי אילו היו המזימים שקרנים. המבקשים להרוג את הכת הראשונה מחמת שנאה, מוטב היה להם להעיד על כל אחד מהראשונים בפני עצמו שעבר עבירה שיש בה מיתת בית

דין, ולא להעיו פניהם להעיד שקר כנגד שנים המכירים בשקרם. אבל גם בפירוש זה עדיין לא נתקררה דעתנו. להלן נפרש את הנראה לעניות דעתנו בזה. אלא שמקודם אנו צריכים לגמור את פירוש כל הפרשה.

ועמדו שני האנשים. המפרשים החדשים מבארים, ששני האנשים שדבר עליהם הכתוב הם העד והנידון. אמנם כבר בארנו שהאמת הוא כי הכתוב מדבר בשני עדים. דון יצחק אברבנאל מפרש, ששני האנשים הם שתי כתי העדים, דהיינו המזימין והמוזמין. אבל דוחק גדול הוא לפרש שהפסוק הקודם מדבר על המזימין; בשבועות ל, א מכיא התלמוד כמה ראיות, ששני האנשים הם העדים; אמנם מבואר שם בתלמוד שהפסוק מדבר גם בבעלי הדין והם נדרשים מדכתיב: „אשר להם הריב“, כלומר התלמוד דורש כאילו חסרה וי"ו החיבור בראש תיבת „אשר“. גם מהספרי נראה כאילו מתייחס הכתוב פעם לעדים פעם לבעלי הדין. כדברי התלמוד הבבלי, המייחס את הכתוב לראשונה אל העדים, נראה לעניות דעתנו גם בפשוטו של מקרא, כי: א) אין הפרשה מדברת כאן על בעלי הדין אלא על הענשת עדי שקר, ותמוה הוא לומר שרק בעלי הדין נצטוו לעמוד לפני השופטים ולא העדים; ב) הפרשה מדברת בעדי רוצח, כדמוכח להלן בפסוק כא, שנאמר שם: „גפש בנפש“, ואין כאן איפוא שני בעלי דין העומדים לפני ה'; ג) אילו היה פשוטו של מקרא מדבר בבעלי דין, היה הכתוב צריך לומר: „אשר ביניהם הריב“ ולא „אשר להם הריב“, כי דרך הלשון לשמש בתיבת „בין“ לגבי שנים המריבים זה עם זה, השה בראשית יג, ז, דברים כה, א, הלשון „אשר להם הריב“ אינו משמע ששני האנשים מריבים זה עם זה, אלא ששניהם ביחד מריבים עם אחר, הוה אומר שלפי פשוטו של מקרא „שני האנשים אשר להם הריב“ הם העדים, אשר בעדותם הם מריבים עם הנידון, וכן מצינו שימוש הלשון הזאת בכמה מקומות שהשי"ת מעיד בחוטאים: „ריב לה' עם פלוני“, השה הושע ד, א; ה, ב; יב, ג; ירמיהו כה, לא. מכל מקום דרשו חכמינו זכרונום לברכה מכאן שההלכות הנזכרות בפסוק זה נוהגות אף בבעלי דין, כגון שבעלי הדין חייבים לעמוד, מפני שהעדים שבפרשה זאת הם גם בעלי דין, שהם בעצמם נידונים. — האנשים. — מכאן למדו רבותינו חכמי התלמוד ששנים פסולות לעדות, השה ספרי, נראה שגם יוסף בן מתתיהו ידע שמכאן למדו הלכה זאת, שהרי בקדמוניות ד, יח, טו הוא מונה את כל

חוקי התורה הנזכרים בפסוקים טו—כא של פרשתנו ובתוכם הוא אומר  
 שנשים פסולות לעדות מפני שדעתן קלה, וכן עבדים פסולים לעדות מפני  
 שחשודים להעיד שקר לשם תועלתם או מחמת יראה. נראה כי יוסף בן  
 מתתיהו ידע את ההלכה מקבלת החכמים והוסיף את הטעמים מסברא  
 דנפשיה (בנוגע לעדותם של עבדים. השוה רמב"ם הלכות עדות פרק ט.  
 הלכה ד). — לפני ה'. "שהם סבורים לפני בשר ודם הם עומדים ואין  
 עומדים אלא לפני המקום" (ספרי). כלומר השכינה שורה בבית דין. השה  
 פירושו למעלה פרק טז. פסוק כא והלאה. — הכהנים והשופטים  
 אשר יהיו בימים ההם. השה את פירושנו למעלה יז. ט.  
 ודרשו השופטים היטב. השה את פירושנו למעלה יג. טו. —  
 זנה עד שקר העד. מכאן דרשו רבותינו במכות ה. א: "עד שתשקר  
 גופן של עדות", כלומר שגופן של העדים צריך להמצא שקרן. רבי יעקב  
 צבי מקלנבורג מפרש. שדרש זה משמע לרבותינו מדלא כתיב "עד שקר  
 העיד", כלומר עדות שקר העיד, לעומת זאת "עד שקר העד" משמע  
 שגוף העד הוא שקר, כלומר שמעיד בדבר שלא ראה כלל. לפי זה סיפא  
 דקרא שקר ענה באחיו נאמר בדרך לא זו אף זו. כלומר לא רק שגוף  
 העד הוא שקר, אלא אף הגדתו היא שקר. זאת אומרת: א) העדים לא  
 היו במקום המעשה כלל; ב) המעשה לא אירע כלל. ובכך הטיל הכתוב  
 עליהם את העונש של ועשיתם לו כאשר זמם וגו'. רי"צ  
 מקלנבורג מקשה מכאן על הרמב"ם הלכות עדות פרק יח. הלכה ב. הסיבר  
 שעדים שהוכחו ולבסוף הוזמו (היינו שתחלה באו עדים והעידו על  
 ההורג או הנהרג "עמנו היה" ואחר כך באה כת אחרת של עדים והזימו  
 את הראשונים על ידי "עמנו הייתם") אין מקיימים בהם עונש עדים  
 זוממים, וקשה והרי מקרא מלא דבר הכתוב "עד שקר העד", דהיינו  
 הזמה. "שקר ענה באחיו", דהיינו הכחשה, ואף על פי כן "ועשיתם לו  
 כאשר זמם". אולם אם כן הרי לדברי הרב מקלנבורג אין הכתוב מחייב  
 הענשת עדים זוממים אלא אם כן הוזמו והוכחו גם יחד, מעתה אפשר  
 להקשות מן המקרא אף לדברי הראשונים החולקים על הרמב"ם וסוברים  
 שעדים שהוכחו ולבסוף הוזמו נעשים זוממים, שהרי אינם חולקים אלא  
 בהוכחו והוזמו. אבל אינם אומרים שלצורך עונש הזמה בעיני תרווייהו  
 דווקא והם מודים בזה לרמב"ם שמקיימים בהם דין הזמה אפילו אם לא

הוכחו בעצם המעשה, והרי לפירושו של הרב מקלנבורג אף זה נסתר מן המקרא עצמו. אך על זה ראה דברינו להלן.

כאשר זמם לעשות. זה אחד מן המקראות בו חלקו הצדוקים על קבלת רבותינו, באמרם שאין עד זומם נהרג אלא אם כן נהרג הנידון, וסמכו עצמם על מה שנאמר כאן: „נפש בנפש“ (ראה מכות ה, ב). אלא שלא התחשבו בכתוב „כאשר זמם לעשות“ ופירושוו כדברי הקראי אהרן בן אליהו בחיבורו „כתר תורה“, ש„לעשות“ כאן פירושו כמו „ועשה“ (זומם לעשות — זמם ועשה) והמקור משמש במקום הפועל. אבל הפרושים אמרו שעד זומם נהרג משנגמר הדין על פיו, והשיבו לצדוקים מן המקרא, שנאמר: „כאשר זמם“. אמנם מה שאמר הכתוב: „נפש בנפש“, פירושו משנגמר הדין ונתחייב הנידון בנפשו, אף על פי שלא נהרג עדיין. באמת הלשון „כאשר זמם לעשות מוכיחה להדיא כדברי רבותינו, ואין לצדוקים תשובה על זה כלל אלא דברי הבליים, ונוכל להביא פסוקים רבים המעידים על שימוש זה של תיבת „זמם“. כאן נביא רק דוגמא אחת הבולטת ביותר: בזכריה א, ו נאמר: „כאשר זמם ה' צבאות לעשות לנו כדרכינו וכמעללינו כן עשה לנו“. הרי לנו ראיה ברורה בפירוש „כאשר זמם לעשות“. עוד יש לנו להוסיף, כי ההלכה המחייבת רק עד שיגמר הדין על פיהם, היא בכלל משמעות „כאשר זמם“. יש הבדל בין „זמם“ לבין „חשב“, כי זמם פירושו מחשבה והסכמה בלב (השוה פירוש רי"צ מקלנבורג), ויש לנו לומר שרק אחרי גמר הדין אפשר להניח קיומה של החלטה גמורה כזו להרע; ועוד יש לומר, שאף על פי שמשנחקרה עדותן כבר גמרו את שלהם, אבל עדיין אינם נקראים „זוממים“ כל זמן שבית דין לא באו לידי החלטה גמורה, דהיינו גמר הדין, על פי עדותם\*.) בתלמוד מכות ה, ב מוסיף החכם ברבי

---

\* יש לתמוה הרבה על דברי המכילתא על הפסוק „והנה עד שקר העד“ (מדרש תנאים 117): „מכאן אמרו אין העדים נעשים זוממים עד שיהיו שנים ולעולם אינם נהרגים עד שיהיו שנים וכר ולעולם אינם נהרגים עד שתיחקר עדותם בבית דין“, משמע מלשון המכילתא שמשנחקרה עדותם, אף על פי שלא נגמר הדין על פיהם, נעשים זוממים, שכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד (השנה להלן). דיעה זו היא בסתירה למשנה ולגמרא.

עוד יותר: „הרגו אין נהרגין“, כלומר כיון שכבר נהרג הנידון אין העדים הזוממים חייבים מיתה (השוה „המגיד“ שנת תרל”ה שהוכח שם ש„ברבי“ הוא התנא רבי אלעזר הקפר \*).

גייגר ב„המקרא ותרגומו“ עמוד 102 מתבטא. שדיעה זו המציאו — חלילה — חכמינו בחריפותם מדעתם ואין לה זכר במקורות אחרים. אולם אין ספק כי רבי אלעזר הקפר קבל הלכה זאת מרבותיו כמסורת עתיקה ומשום מקום אין להוכיח דיעה מנוגדת לה והיא מובאת בפשיטות במקומות רבים בתלמוד ועל כן אין יסוד לפקפק בנאמנותה של הלכה זאת. אלא שמן הראוי לתת לה טעם. הרמב”ן אומר, כי כיון שכבר נהרג הנידון יש להניח שהכת הראשונה אמרה אמת והכת האחרונה אמרה שקר, כי לא היה הקדוש ברוך הוא מניח לבית דין לבוא לידי תקלה גדולה כזאת להרוג נפש נקי חנם. עוד טעמים אחרים נמצא בספר „הכתב והקבלה“ של רי”צ מקלנבורג. נראים דברי דון יצחק אברבנאל בשם רבי חסדאי, שהטעם הוא מפני כבוד בית הדין, כי יתפרסם קלונם של בית דין לעיני השמש, שיאמרו שדנו נפש להריגה בהפך האמת, ולא יהיה כח בית דין עוד יפה בעיני העם ויבא מזה נזק גדול לכללות התורה, לפי שהיו נזקקים להכריז: „הני גברי מתקטלין מפני שהטעו בית דין להרוג נפש שלא כדין“. על כן מוטב לפטור את העדים. הננו מוסיפים על דבריו, שאחרי שנהרג הנידון לא חקרו שוב את המזימים בבית דין, יש לומר בזה כמה טעמים. (א) משום זילותא דבי דינא, (ב) מסתמא לא יניח הקדוש ברוך הוא שתארע תקלה כזאת של הריגת נקי חנם, שהרי אלקים נצב בעדת א”ל, (ג) מילתא דלא שכיחא היא שעדים יעידו שקר גמור נגד נקי ויפיקו זממם לפועל, מה שאין כן מאידך גיסא דבר מצוי הוא, שאחרי שנהרג הנידון יבואו אוהביו ויעידו שקר בעדים כדי לנקום את דמו, (ד) אחרי שכבר נהרג הנידון קשה לחקור את העדות, כי אילו הנידון היה קיים עדיין אפשר שהיה מודה שהרג והיה מציל בזה את המזומין. הרי לנו כמה טעמים לגזירת הכתוב של „הרגו אין נהרגין“. בכתוב לא נאמר אלא „כאשר זמם לעשות“, ולא

\* דהיינו רבי אלעזר הקפר בנו של רבי אלעזר הקפר, וכדי להבדילו מאביו

קראוהו בתלמודנו „ברבי“. השוה את פירושי לאבות פרק ד, משנה כא.

נאמר הדין של נהרג כבר, ואין להעניש העדים על יסוד קל וחומר כי אין עונשין מן הדין, וכל שכן שמכל הטעמים הנ"ל נוכל לפרוך את הקל וחומר.

ובערת הרע. כלומר על ידי עונש הרשעים נתבער הרע. כיון שהנשארים ישמעו וייראו לעשות עוד רע (השוה למעלה יג, יב). כאן לא אמר הכתוב „וכל ישראל“ כמו למעלה. מפני שלא כל ישראל כשרים לעדות (סנהדרין פט, א).

ולא תחוס עינך. כלומר, אל תדון את העד לכף זכות לומר שלא עשה מעשה, אלא תענישו כרשעתו. — נפש בנפש. בקשר ל„עין בעין“ למדונו חז"ל שפירושו תשלום ממון, תמורת העין. על פי פיסקא שנתווספה מן הגליון למגילת תענית פרק שלישי היתה בזה מחלוקת בין הפרושים והצדוקים (אמנם השוה ריטר: „פילו אונד די הלכה“ עמוד 133). יוסף בן מתתיהו כותב, שמעיקר הדין היה ראוי לקיים עין בעין ממש, אלא שהרשות נתונה לקחת תשלום ממון. ויש להוכיח זאת במדבר לה, לא. גם חכמינו זכרונם לברכה הסתמכו על מקרא זה. אולי אמרה תורה בלשון זו, כדי לרמוז לדיינים שהרשות בידם להחמיר בדין אם השעה צריכה לכך, השוה יבמות צ, ב, „הערות מוקדמות כלליות“ לפירושי לויקרא (מהדורא עברית: חלק א עמוד ד) ופירושי לויקרא כד, יט-כ.

כל המפרשים התלמודיים הסכימו לדבר אחד, שאין העדים נידונים משום דין זוממים אלא אם כן הוזמו על ידי אחרים האומרים „עמנו הייתם“, כמו שנתבאר במשנה מכות א, ד. אבל גייגר ב„אורשריפט“ עמוד 195 והלאה, העיז לומר, שבתקופה העתיקה לא נהגו כן וחכמי התלמוד בדו חס ושלוה הלכה זאת מלבם. לדבריו היתה ההלכה העתיקה קרובה לדברי הצדוקים והעדים נעשו זוממים בשעה שדבריהם סתרו זה את זה. הוא מסתמך על סיפור „שושנה“ שבספרים החיצונים. שם מסופר, ששני הזקנים שהעידו על עוונה של שושנה הוכרו בתור שקרנים על ידי דניאל. מפני שדבריהם סתרו זה את זה בנוגע לאילן אשר תחתיו נעשתה העבירה, ודניאל מוקיעם כעדים אשר לפי דברי עצמם העידו שקר (פסוק 61). על כן עשו להם כאשר זממו לעשות לרעהים והמיתו אותם על פי תורת משה (פסוק 62). ומעתה מפרש גייגר בלשון המשנה מכות א, ד: „אין העדין נעשין זוממין עד שזימו את עצמן“ כלומר שהכחשת עדותם

הוכחה מהסתירה שבדבריהם. לדבריו זו גם כוונת הספרי לדברים יט, טז: „לענות בו סרה וכו' — מגיד שאינו חייב עד שיכחיש את עצמו. ועוד תלה את עצמו בדברי הספרי לדברים יט, יח: „מניין שהעד עושה עצמו שקר תלמוד לומר והנה עד שקר והנה עד שקר ומניין שעושה חבירו שקר תלמוד לומר והנה עד שקר העד“. זו לדעתו ההלכה הישנה, אשר רבותינו שינו אותה מפני שהיתה חמורה יותר מדאי בעיניהם; המשנה, אחר שהביאה את ההלכה הישנה כלשונה (אין העדים וכו' עצמן), הוסיפה פירוש בלתי נכון באמרה כיצד וכו'. אולם גם בספרי פירשו רבותינו „כיצד וכו'“ כמו במשנתנו. אלא שגייגר לא רצה להעמיס גם בספרי „שגיא“ מדומה כזאת, ועל כן הוא מעיר (שם עמוד 196): „בהוצאות הספרי נוסף הפירוש „כיצד וכו'“ ורק בלשון מקוטע“. — אבל לאמיתו של דבר לא נתקטע הלשון על ידי רבותינו ששנו את הספרי, אלא על ידי המעתיקים, אשר פעמים רבות קצרו את לשון הספרי הנמצאת במשנה או בשאר ספרים יודעים וסמכו על כך שהלומד ידע את הענין מתוך הספרים ההם; הוזה למשל ספרי (מהדורת איש שלום), דברים סימנים קצג, שא, שג, ואת ההערות שם. ב„ילקוט שמעוני“ הובאה לשון הספרי עם לשון המשנה בשלימות. עליו על כן לאמר שגם הספרי (ואף התוספתא מכות פ"א) לא הבינו את ההלכה הישנה.

גם בתרגום יונתן דברים יט, יח, הובאה ההלכה כדברי רבותינו חכמי התלמוד, ומתמיה הוא גייגר עד מאד בהביאו „ראיה“ לדבריו משם. הרי שפתי תרגום יונתן ברור מללו, שאין העדים נעשים זוממין אלא אם כן באו עדים אחרים והזימום. בפסוק „ודרשו השופטים היטב“ הוא מתרגם כזו הלשון: „ויתבעון דייניא לטהדין דמזמין יתהון טבאות“, מיד אחרי כן הוא ממשיך: „זהא סהדו דשקר בפום סהדין“, ולכאורה זה תמוה; אבל אחר העיון יש לפרשו בפשיטות: אף על פי שבכתוב נאמר „עד“, לשון יחיד, פירשו רבותינו בהרבה מקומות (מכות ה, ב; ירושלמי סנהדרין ה, ד; תוספתא סנהדרין ו; מכילתא לשמות כג, ז) בלי שום חולק, שעד אחד אינו נעשה זומם, מפני שאין כח בעדותו לחייב את הנידון (יט, טז). על כן מתרגם יונתן תיבת „עד“ בכל מקום „סהדר“, כלומר עדות (ראה למעלה לפסוק טז), או „סהדין“ — עדים. אפילו „עד אחד“ שנאמר בפסוק טו הוא מתרגם „סהדו דחד“ — עדות של אחד. בפסוק „עד שקר העד“ רוצה



ח"י לתרגם פעם אחת „סהדרו“ ופעם אחת „סהדין“, וכיון שאין לומר סהדרו דשקר סהדין, הוצרך להוסיף תיבת „בפום“, דהיינו „סהדרו דשקר בפום סהדין“. גייגר (שם 197) בלבד דברים פשוטים אלה בצורה תמוהה, ומפרש שעדות השקר הוכחה על ידי פי העדים בעצמם, וזה נראה בעיניו כלשון ספר שושנה. על הפסוק הקודם, הסותר כל זה מדברי יונתן עצמו, יאמר שהוא תוספת מאוחרת או מקוטע.

גם ברייתא דרבי ישמעאל סותרת דעתו של גייגר, והרי גייגר בכמה מקומות רואה בו ברבי ישמעאל את „נציג ההלכה הישנה! והנה רבי ישמעאל דורש מן הפסוק דברים יט, טז את ההלכה „עד שתוסר גופה של עדות“ (מכות ה, א). גם את הברייתא הזאת מצטט גייגר בתור „ראיה“ לדבריו, והוא מפרש אותה (על פי הגירסא המוסעית שבספרינו — „תסרה“): „עד שתהא העדות עצמה סרה, מוכחשת“. אולם אילו היה פירוש הברייתא כן, היתה צריכה לומר „העדות עצמה“ או „העדות גופה“. „גופה של עדות“ פירושו גופם של העדים, כמו שביאר פינלס („דרכה של תורה“ עמוד 189) וכן לוי (במלונו ערך „זמס“). כי מצינו כמה פעמים במשנה שהתנא שונה „עדות“ במקום „עדים“ (השה מכות א, ט). בברייתא דרבי ישמעאל שנה לנו „עדות“, מפני שכן פירש את התיבה „עד“ שבמקרא (סוטה ב, ב ורש"י שם), וכמו שפירש גם תרגום יונתן. אפשר לפרש „גופה של עדות“ גם כמו „עיקרה של עדות“, כלומר הדבר החשוב שבה, כדרך ששנינו: „גופו של גט“, כלומר עיקרו של גט (המשנה גיטין ט, ג), וכן „גופי תורה“ כלומר עיקרי התורה (המשנה חגיגה א, ח). זאת אומרת, שגם בברייתא דרבי ישמעאל שנינו כמו במשנתנו, והוא דורש את ההלכה מן הפסוק שאמר „סרה“, כלומר דבר שסר לגמרי מן האמת, כלומר שקר גמור; עיקרה וחשיבותה של עדות „תוסר“. והיינו בשעה שהוכח שהעדים לא היו כלל במקום המעשה. מה שאין כן אם הכת השניה העידה רק שההרוג או הנהרג לא היו במקום המעשה. עדיין יתכן שטעו הראשונים בנוגע לאישיות, ויתכן שהעובדה כשלעצמה, דהיינו גופה ועיקרה של עדות, אמת היא.

ומה ששנינו בספרי (שהבאנו לעיל): „מניין שהעד עושה עצמו שקר וכ"י, אשר משם מדרמה גייגר שיש לו „ראיה“ ברורה ביותר, הרי המשך הדברים מוכיח, כי בספרי נאמר ממש ההיפך ממה שרוצה גייגר לתלות

בו. וזו לשונו: „יכול אף משנחקרה עדותן בבית דין תלמוד לומר וכו' ולא משנחקרה עדותן בבית דין“. הרי שלאחר גמר שמיעת העדות אין העד עושה עצמו שקר ואינו עושה חברו שקר. — והנה בנוגע לעונש עדים זוממים הלקו הצדוקים על דברי רבותינו, כמו ששנינו בספרי עצמו: „אין עדים זוממין נהרגים עד שיגמר הדין שהרי צדוקים אומרים עד שיהרג הנידון“. אף לפי קבלת רבותינו צריכים לכל הפחות שיגמר הדין על פי עדותם כדי להענישם. וכן מבואר בלי שום ספק במשנה. תוספתא. ספרי ושני התלמודים. ואף יוסף בן מתתיהו ידע זאת, שהרי הוא אומר: „אם אירע שנתנו אימון בדברי עד שקר, אז כאשר יוכיחו לו את השקר יש לעשות לו כאשר זמם לעשות למי שהעיד כנגדו“. זאת אומרת שיוסף בן מתתיהו אינו רואה את העדים כראויים לעונש אלא אם כן נתנו בהם אימון. דהיינו שבית הדין גמר את הדין על פיהם. אם כן איך יכול הספרי לאמר שאין העד נחשב לעד זומם אלא אם כן הוכח מדברי עצמו או מדברי חברו שהוא שקרן („עושה עצמו שקר“ או „עושה חברו שקר“). והרי מחד גיסא הספרי עצמו מוסיף שאחרי שנחקרה העדות אינו עושה עצמו או חברו שקר. ומאידך גיסא אין העדים נעשים זוממים אלא אם כן נגמר הדין על פיהם!?

דבר ברור, שלשון הספרי פירושה בהתאם לתוספתא בכתובות פרק ב וסנהדרין פרק ו: „עדים שהעידו ... עד שלא נחקרה עדותן ואמרו מבודין אנו הרי אלו נאמנים משנחקרה עדותן ואמרו מבודין אנו אין נאמנים“. והספרי כאן דורש הלכה זאת מן המקרא. ואפשר להוכיח שהלכה זאת היתה נהוגה כבר בתקופה קדומה. בירושלמי סנהדרין פרק ו, הלכה ג, מסופר ששונאיו של רבי שמעון בן שטח שכרו עדי שקר שהעידו בבנו שעבר עבירה שיש בה מיתת בית דין ומתוך כך נגמר דינו למיתה. כאשר הוציאו אותו ליהרג נתחרטו העדים על מעשיהם והודו שהעידו שקר. משרצה רבי שמעון לפטור את בנו, העיר לו הבן על ההלכה שאין העדים יכולים לחזור בהם אחרי גמר הדין. ובכך הלכה זו היתה קיימת אז (השוה גם בבלי סנהדרין מד, ב). והן הן דברי הספרי. כל עד רשאי לחזור בו על ידי הודאתו, בין שמודה שהוא עצמו הגיד שקר („עושה עצמו שקר“) בין שטוען שחבירו הגיד שקר („עושה חברו שקר“). כיון שהודה כן עדותו מתבטלת ואין הדין נגמר על פיו, והוא פטור. במה דברים אמורים, לפני שנחקרה

עדותן, אבל כיון שנגמרה חקירת עדותן שוב אינו חוזר בו. העדות נתקבלה כבר, הדין נגמר על פיו, ובמקרה שיבואו אחרים ויזימו אותם נענשים העדים המוזמים.

נמצינו למדים, שדברי גייגר בטלים ומבוטלים. אין לומר שהעדים שהוכרו לשקרנים מתוך שדבריהם סתרו זה את זה נחשבים לעדים זוממים, שהרי אינו נענש בתור זומם אלא אם כן נגמר הדין על פיו; אולם גמר דין בלא חקירת עדים הוא שלא כהלכה, כמו שכתוב בספר שושנה (פסוק 56) שדניאל גער בהם על כך („וכי פתאים המה בני ישראל, וכי בכך יגמרר דינה של בת ישראל בטרם חקרתם ודרשתם הדבר?“). רבותינו חכמי התלמוד לימדונו, שבית דין היו חוקרים שבע חקירות עיקריות ועוד הרבה בדיקות צדדיות (השנה פירושונו למעלה יג, יג—יט). ואילו משנחקרה עדותם שוב אינם יכולים לחזור ממנה. זאת אומרת, שלא היתה אפשרות של הכחשת העדים על ידי שיסתרו עצמם בדבריהם אחרי שכבר נגמר הדין, ולא היה אפשר לבטל עדותם אלא על ידי עדים אחרים. על כן הלכה ברורה היא בכל ספרי ההלכה שבידנו שאין עדים זוממים נענשים אלא אם כן הוזמו מפי אחרים.

מול הוכחות כה רבות, אין ערך למסופר בספר שושנה, וכל שכן כיון שבאותו הזמן עדיין לא נכתבה התורה שבעל פה ורבים היו הטועים. והרי אפילו בדברי יוסף בן מתתיהו המלומד יש להוכיח טענה פעמים רבות. מלבד זאת יש לומר שספר שושנה נכתב בימי שלטון הצדוקים\*. ועוד כי כאשר היתה השעה צריכה לכך היו בית דין רואים לפעמים להחמיר בעונשים, כדי להטיל אימה (סנהדרין מו, א). יתכן שאירע פעם כעין מקרה זה, ומכאן שאב מחבר ספר שושנה את החומר לסיפורו\*\*. בכל אופן אין מכאן שום יסוד למסקנות בנוגע להלכה. לדברי גייגר שינו את ההלכה מפני שהיתה חמורה יותר מדאי. טעם זה הוא נטול כל יסוד. אין להבין מפני מה יש יותר חומר בהענשת העדים מתוך דברי עצמם, מבהענשתם מתוך דברי אחרים. אדרבה, הענשתם על פי אחרים חידוש הוא, כמו שכבר אמרו רבותינו (בבא קמא עב, ב), כי מה ראית

\* השוה ליטעראטור-בלאט ד. יודישען פרעסע 1877, עמוד 6.

\*\* השוה ג. בריל: יאהר-ביכער 1877.

שהנך סומך על אלה סמוך על אלה. אמנם בית דין חייבים לחקור היטב את דברי הכת השניה, כמו שלמדנו מן המקרא על פי תרגומו של יונתן בפסוק יח: מכל מקום יתכן שהעדים הסכימו ביניהם מתחילה להשיב על כל השאלות בדיוק נמרץ. ואדרבה פחות חמורה היא ההלכה המענישה עדים באם נסתרו מתוך דברי עצמם. שהרי במקרה כזה יתכן על נקל להוכיח את הכוזב שבדבריהם בכירור גמור. ועוד, כיון שלדברי גייגר לימדה הה"ח הישנה שרק מתוך דברי עצמם נעשים העדים זוממים, אם כן, אם אחר כך רצו להקל, היה להם לקבוע שיש צורך בשתיים: גם סתירה מדברי עצמם וגם עדות כת שניה. אולם להורות שהכת השניה לבדה מספיקה להענשת הכת הראשונה, אף על פי שלדבריו היתה ההלכה הישנה שהם פטורים, הרי זו חומרה יותר גדולה, בעוד שמצינו שהקפידו ביותר להקל בדיני נפשות, ויש מן החכמים שאמרו: „אילו היינו בסנהדרין לא נהרג אדם מעולם“ (מכות פרק א, בסופו).

אם מבוטלת אם כן ההנחה שמסיבות כל שהן שינו את ההלכה העתיקה, הרי ההלכה המקובלת „אין העדים נעשים זוממים עד שיוזמו את עצמם“ פירושה האמיתי הוא זה ששינוי במשנה, תוספתא וספרי, וכל פירוש המניח סתירה בין הלכה זאת לבין המשך הדברים „כיצד וכו“ הוא דחוי מעיקרו. — אם נשאל לתוכן ההלכה על פי דקדוק הלשון הרי עלינו לסחת בחשבון ארבע גירסות: א) בדפוסי תלמוד בבלי שבידנו גרסינן: „עד שיוזמו (הפעיל) את עצמן“. ב) ברוב הספרים המהימנים גרסינן: „עד שיוזמו (קל או נפעל) את עצמן“ (כן הוא גם בתלמוד דפוס וויניציה). ג) בערוך דפוס ראשון הגירסא: „עד שיוזמו בעצמן“. ד) בפירוש רבינו חננאל הגירסא: „עד שיוזמו עצמן“. הגירסא הראשונה, שאין לנו עליה אלא עדות גרועה, סובלת בדוחק גדול את פירושו של גייגר. גייגר מדבר תמיד על העדים הסותרים את עצמם מיניה וביה, בשעה שעל פי מה שהוא עצמו מביא מדברי ספר שושנה כוונתו היא שהעדים סותרים זה את זה. אבל „את עצמן“ או „את עצמו“ (כגירסת ספרי) אין פירושו „זה את זה“, אלא „מיניה וביה“ בעצמו. אבל אם כי העד שסותר את דברי עצמו עדותו בטלה, שהרי מראה הוא שזכרונו חלש וכיון ששכח דברי עצמו כל שכן שיש לנו לחוש שמא שכח את פרטי המעשה, מכל מקום אינו מתקבל כלל על הדעת שיש להעניש דווקא עדים כאלה. ועוד כי לדברי גייגר תלמד

ההלכה הישנה שאין העדים נענשים אלא אם כן סותר כל אחד את דברי עצמו ("אין ... עד"). אבל לא בשעה שהאחד סותר את דברי חברו, והרי זה שלא כדברי ספר שושנה. סתירת אחד את חברו נשנית במשנה תמיד בלשון "זה את זה", כגון "מכחישין זה את זה" במשנה סנהדרין ה. ב (וכן הוא בספרי לדברים יג, טו ושם יז, ד). לא יתכן על כן לפרש "יזומו את עצמן" ששנינו במשנה וכן "יכחיש את עצמו" ששנינו בספרי, שסותרים זה את זה. וכל שכן לפי הגירסא "יזומו", שמסכימות בה שלש הגירסות האחרות, שאין לתלות בה את פירושו של גייגר כלל. כל מקום שהמשנה או התרגום מתכוונים למר שמוכיחים שמישהו הוא שקרן, משמשת הלשון בבנין הפעיל (או אפעל) או פיעל, מה שאין כן בנין קל או נפעל שהוא משמש תמיד במובן של "להיות שקרן" או "להתפס כשקרן" (\*).

מתוך שלש הגירסות האחרונות, אשר הצד השהו שבהן הוא שפירושו של גייגר נסתר על ידיהן, הגירסא המתפרשת ביתר קלות היא גירסת הערוך דפוס ראשון. "יזומו (נפעל או קל) בעצמן" פירוש פשוט: הם עצמן מוכרים בתור שקרנים, או הם שקרנים בנוגע לעצמם (שלא היו במקום המעשה). לפי הגירסא השניה שהבאנו למעלה, "את עצמן", תיבת "את" היא במובן היחס, כמו שמצינו במלכים א. טו, כג שתיבת "את משמשת במובן זה (השואה אייולד 281), ופירושה גם כן שאין העדים נענשים אלא אם כן הוכר שקרם בנוגע לעצמם ולגופם. וכן הפירוש גם על פי גירסת רבינו חננאל (למעלה הגירסא הרביעית \*\*). אבל ברוב פירושי הראשונים נמצא פירוש שקשה להולמו לפי הדקדוק, לפיו "יזומו" זהה עם "יזימו", והעדים המזימין כנושא המשפט לא הוזכרו, והרי זו לשון קצרה. לפי זה, יזומו את עצמן" פירושו שיזימו את עצמן של עדים, כלומר עד שהעדים המזימים

(\*) רק במקומות מועטים ביותר מצינו שהלשון "זוממין" מורה על העדים המזימין (תוספתא סנהדרין ח; מכילתא לשמות כג, ז). פירושו שם כמו מזוממין (בינוני פיעל) והסברו מובן מתוך ההמשך (השואה אייולד לעהרבוך 160).

(\*\*) אולם נראה כי הגאונים פירשו תיבת "עצמן" כשם דבר (השואה דבריני

יזימו את העדים המוזמים בנוגע לעצמם ולגופם. נראים הדברים שמחמת פירוש זה הגיהו המדפיסים יזימו במקום יזומו, והיא גירסא מפוקפקת מאד \*). על פי כל מה שנתבאר, לא יתכן כל ספק לפירוש דברי הספרי שהבאנו למעלה. מה שאמרו שם: „שיכחיש את עצמו“, הוא כמו „שזומו את עצמן“ שבסמוך, והיינו „שתוסר גופה של עדות“ שבברייתא דרבי ישמעאל. שהרי שניהם נדרשים מתיבת „סרה“ שבמקרא. תיבת „הכחיש“ משמשת בלשון המשנה בין בתור פועל יוצא, כלומר לעשות משהו לשקרן, לסתור דברים, ובין בתור פועל עומד, „לשקר“ (כמו שמצינו בלשון המקרא בתיבת „כחש“ בפיעל), הוה ספרא לויקרא ה. כא — פועל זה משמש גם בשתי הוראות בענין אחד, „להרוות“, וכן „לרזות“, הוה את המלונים התלמודיים. — „יכחיש את עצמו“ פירושו הוא משקר בנוגע לעצמו וגופו, כלומר שלא היה במקום המעשה באותה שעה, אלא במקום אחר.

הרי שאין כל ספק בנוגע לתוכן הפירוש המקובל של הלכה זו כפי שהובנה במשנה ובתלמוד. ונמצינו למדים שאין עדים נענשים כדין זוממים אלא אם כן: א) הוכח על ידי עדים אחרים שהראשונים שיקרו בעדותם, ב) הוכיחו האחרונים את השקר על ידי הוכחה שהראשונים היו במקום אחר. מעצמו מובן על פי האמור לפני זה מפני מה נחוץ התנאי הראשון ואין סתירת דבריהם זה את זה מספקת. אלא שעדיין יש לנו לתת טעם מפני מה אמרה תורה שהמוזימין צריכים להעיד דווקא על גופם של עדים. שהיו במקום אחר, ולא די לנו אם יעידו שההורג לא היה באיתו מקום. אך אפשר להסביר בדרך זו: אמנם בשעה שמעידים על אי נוכחותם של העדים במקום המעשה נענשים עדי השקר בכל אופן, כמבואר במכות ה, א ושם ו, א. אבל לא תמיד מצילים בזה את נפשו של הנידון (הרוצח), שהרי עדיין אפשר שיבואו עדים אחרים, שראו את מעשה הרציחה, והרוצח יהא נידון למיתה על פיהם. אם כן אין זה מתקבל על הדעת שהעדים המוזימים העידו שקר מפני אהבתם לרוצח, שהרי אפשר שלא יצילו את

\*) ראה להשערותנו שגירסא זאת הוגהה על ידי המדפיסים האחרונים, שהרי אפילו בדפוס בבבלישתי (אמסטרדם ת"ז) עדיין נמצאת הגירסא הישנה יזומו. יש להעיר עוד, כי במשנה א, ז יש הוצאות שנדפס בהם „שנים יזומו את שלשה“, הופא טעות, והנכון בנוסח רוב הדפוסים יזמו (פיעל) או יזימו (הפעיל).

נפשו כלל. אילו היתה כוונתם להציל את הרוצח, מוטב היה להם לומר שהרוצח היה עמם במקום אחר באותה שעה, שאז ודאי יצילו את נפשו, שאפילו אם יבואו עוד מאה עדים אחרים ויעידו שראו את הרציחה, מכל מקום לא ידונו אותו בית דין למיתה, כי אין בעדותם של המאה להכריע את דברי השנים שכנגדם, כי שני עדים הרי הם כמאה. אשר על כן, בהעידם רק על העדים, כיון שנראה שהמזימים אינם מתכוונים להציל את הנידון, משמע שדבריהם אמת (\*). מעכשיו זכינו לפרש גם טעם הגון להלכה של „הרגו אין נהרגין“, שכבר הבאנו בזה למעלה כמה פירושים. שכן אילו היו העדים חייבים מיתה אף לאחר שכבר נהרג הנידון, היה לנו לחוש, שמא אוהביו של הנידון ירצו לפחות לנקום את דמו, כיון שכבר אין בידם להציל את הנידון, ויעידו עדות שקר נגד העדים שגרמו למיתתו, כדי להרגם. ואפילו עדי אמת היה להם לחוש כל ימיהם מפני נקמת אוהבי הנידון, ולא היה אדם רוצה להעיד בבית דין.

פירוש תמוה מאד מצינו לגאונים על המשנה במכות א, ד (הובא ע"י רבינו חננאל, השוה „מגדל חננאל“ עמוד 5 והערתי שם). הם מפרשים את לשון המשנה „אין ... עד שיוזמו עצמן“ שפירושו „עד שיחרישו ולא יכחישו המוזמין את המזימין“. כפירוש זה של הגאונים מפרש גם רב האי גאון בספרו „משפטי שבעות“ שער ה, וו לשונו: „ולא תושלם ההומה אלא בפני הני זוממין שידו או ישתקו ואם אינן בפניהם או שלא שתקו אינו אלא הכחשה ובטלה העדות“. כל המפרשים חולקים על פירוש זה של הגאונים, ויש להקשות עליו מכמה מקומות בתלמוד (\*\*), אבל כיון שכל דברי הגאונים דברי קבלה הם, מצוה ליישבם. אכן כמעט שאין להעלות על הדעת שהעדים המוזמין יודו שלא היו במקום המעשה וכי עדותם היא שקר גמור.

(\*) פירוש כעין זה נמצא כבר ברמב"ם הלכות עדות פרק יח, הלכה ב, המנמק את מהימנותם של המזימין: „הואיל והעדים שהזימום לא השיגוהו על עצמה של עדות (הראשונה) כלל אם אמת היה או שקר“. בזה גם יתיישבו דברי הרמב"ם, שרבים תמהו עליהם, שעדים זוממין אינם נענשים בשעה שהמזימין אמרו שגם ההורג היה עמם; ולפי הסברנו מובן, שהרי בזה גילו המזימין את דעתם להציל את הנידון.

(\*\*) השוה בענין זה את שו"ת „חתם סופר“ חושן משפט סימן קמא.

אבל יש להסביר את פירוש הגאונים, על פי מה ששנינו בסנהדרין ד. ה: „כיצד מאיימין את העדים על עדי נפשות, היו מכניסין אותן ומאיימין עליהן: שמא תאמרו מאומד ומשמועה, עד מפי עד, ומפי אדם נאמן שמענו. או שמא אין אתם יודעין שסופנו לבדוק אתכם בדרישה ובחקירה, הוּו יודעין שלא כדיני ממונות דיני נפשות וכו'". משמע מכאן, שלא חששו חכמים כל כך שיבואו עדים ויעידו דבר שהוא שקר גמור מעיקרו, אלא חוששים שמא העידו על פי אומדנא או מפי השמועה. באמת קשה מאד להעלות על הדעת שאנשים כשרים והגונים (שהרי רשעים פסולים לעדות) יעידו שקר גמור כדי להרוג נקי, ולא הוצרכה תורה לצוותנו בדין עדים זוממין משום חשש זה. דעת הגאונים היא, שעיקר דין זוממין הוא כדי למנוע מן העדים להעיד מאומד ומשמועה, דבר שלא ראו בעיניהם, שמא יגרמו בזה להריגת נקי. על כן גזרה תורה להעניש קשות את העד שלא היה במקום המעשה, אף על פי שעיקר המעשה אמת הוא (\*). ובזה יתקיים „והנשואים ישמעו ויראו“ (פסוק כ). מעכשו נבין את פירוש הגאונים, כי אין העדים נעשים זוממין אלא אם כן הודו למוזמין שאומרים להם עמנו הייהם, אלא שטוענים ששמעו מפי אדם נאמן. השהו עוד את הקונטרס „דאס געזעץ איבער פאלשע צייגען“ מאת דר. א. בער, ברלין 1882.

## דעת

אתר לימודי יהדות ורוח  
[www.daat.ac.il](http://www.daat.ac.il)