

עדים זוממים – החטא ועונשו*

שי הוד

הקושי בחומרת עונשם של עדים זוממים
הסבר הרמב"ן והמהר"ל בסוגיתנו
הבסיס להבנת חומרת עונש העדים זוממים

1. מהו חידושה העיקרי של המשנה?

2. מהם המקרים בהם המשנה עוסקת בצורה ישירה?

מחלוקות חז"ל עם הצדוקים
ביאור הרב קוק למחלוקות אלו
מחלוקת חז"ל עם הצדוקים בעדים זוממים

הקושי בחומרת עונשם של עדים זוממים

ספר דברים פרק י"ט, ט"ז-כ"א:

כִּי יָקֻם עַד חָמֵס בְּאִישׁ לְעֲנוֹת בּוֹ סָרָה: וְעַמְדוֹ שְׁנֵי הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר
לָהֶם הָרִיב לִפְנֵי ה' לִפְנֵי הַכֹּהֲנִים וְהַשֹּׁפְטִים אֲשֶׁר יִהְיוּ בֵּימֵינוּ הֵם:
וְדָרְשׁוּ הַשֹּׁפְטִים הַיָּטִב וְהַנָּה עַד שֶׁקָּרָה עֲנָה בְּאָחִיו: וְעֲשִׂיתֶם
לוֹ כְּאֲשֶׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת לְאָחִיו וּבְעֵרַת הָרֵעַ מִקֶּרְבּוֹ: וְהַנְּשָׂאִים יִשְׁמְעוּ
וְיִדְאוּ וְלֹא יִסְפוּ לַעֲשׂוֹת עוֹד כְּדָבָר הָרֵעַ הַזֶּה בְּקֶרְבּוֹ: וְלֹא תַחֲסוּ עִינֶיךָ
נַפְשׁ בְּנַפְשׁ עֵין בְּעֵין שֶׁן בְּשֵׁן יָד בְּיַד רֶגֶל בְּרֶגֶל.

עונשם של העדים זוממים נראה בהסתכלות ראשונה חריג ומופרז.

בהסתכלות פשוטה העונש החמור על עדים זוממים קשור לעצם החידוש של התורה בנתינת כוח עצום לעדות של שני עדים¹. התורה מאפשרת לכל שני שקרנים להעליל על אדם עלילה ולחייבו עונש שאינו מגיע לו. יכולת זו של העדים מגיעה, עד כדי הריגת אדם חף מפשע! (אם ייטיבו לתאם את גרסותיהם ולעמוד בדרישות והחקירות). התייחסות רצינית זו לעדותם של שני עדים מחייבת את התורה ליצור כמשקל נגד עונש חמור על עדים שינסו להעליל על

¹ המאמר מבוסס על שיעור של הרב תמיר כהן שניתן בישיבת מעלות.
² "על פי שניים עדים או שלשה עדים יומת המת" (דברים י"ז, ו').

חברם ועל ידי כך ליצור הרתעה, שתמנע מעדים שאינם דוברי אמת לבוא ולהעיד.

הסבר זה קצת בעייתי, כיוון שאין אנו מכירים עוד עונש בתורה הניתן לאדם רק לצורך אחרים בבחינת 'למען יראו וייראו' - וזאת מבלי שעל מעשה החטא עצמו מגיע עונש זה. כאשר נבדוק את חטאם של העדים ניווכח שלכאורה אין מקום להחמיר עליהם כל כך:

שני המרכיבים מהם מורכב החטא הם **עדות השקר והמזימה להזיק לאחרים**. כל אחד ממרכיבים אלו אמנם חמור אך אין הוא מצדיק עונש כל כך חמור. במקרים אחרים עונשה של עדות שקר הוא קרבן (שהרי החטא של עדות שקר לכאורה שייך לתחום של 'בין אדם למקום'). אם נאמר שעונש הגיע על המזימה לפגוע באחרים, עדיין דין זה יהיה חריג בנוף ההלכתי הרגיל, שהרי היכן מצינו שמענישים אדם על מעשה שלא הצליח לבצעו? ואפילו אם היו מצליחים, מדוע דין זה יוצא מגדרי הגרמא הרגילים על פיהם לכאורה צריכים היו העדים הזוממים לצאת זכאים בדיני אדם!

הסבר הרמב"ן והמהר"ל בסוגייתנו

הרמב"ן בפירושו לתורה² מסביר את משמעות דינם של עדים זוממים:

כאשר זמם ולא כאשר עשה, מכאן אמרו הרגו אין נהרגין, לשון רש"י מדברי רבותינו. והטעם בזה, בעבור כי משפט העדים המזומין 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 בית דין, כאשר אמר: 'כי לא אצדיק רשע'. אבל אם נהרג ראובן, נחשוב שהיה אמת כל אשר העידו עליו הראשונים, כי הוא בעונו מת ואילו היה צדיק לא יעזבונו ה' בידם, כמו שאמר הכתוב: 'ה' לא יעזבונו בידו ולא ירשיענו בהשפטו'. ועוד שלא יתן ה' השופטים הצדיקים העומדים לפניו לשפוך דם נקי, כי המשפט לאלהים הוא ובקרוב 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', כי לפני ה' הם עומדים בבואם לפני הכהנים והשופטים, והוא ינחם בדרך אמת, וכבר הזכרתי מזה בסדר ואלה המשפטים.

² דברים י"ט, י"ט.

הרמב"ן מתמקד בהסבר הקושי העולה מהדין 'הרגו אין נהרגין': איך יתכן שמחמירים על העדים כאשר לא הצליחו לבצע את זממם ואילו כאשר בית דין הרג את הנידון בעקבות עדותם ואחר כך הוזמו אין מענישים אותם! הרמב"ן אמנם מגדיר את דין ההזמה כ'גזירת השליט' אך דבריו מכוונים כלפי עצם העדפת עדות הכת המזימה על פני הכת המוזמת, ואין בהם כיוון להבנת חומרת המעשה של העדים המצריך עונש חריף כל כך. מכל מקום נשתמש בדבריו בהמשך.

המהר"ל בבאר הגולה³ מוסיף נדבך חשוב בהבנת עניינם של עדים זוממים:

...ועוד תדע להבין דברי חכמים העמוקים והם דברי אמת מה שאמרו כאשר זמם ולא כאשר עשה כי זהו מסגולת המחשבה. וזה כי אין ראוי לפי הסברא שיהיה דין עד זומם למיתה שהרי אין כאן רק מחשבה בלבד, ומה שהתורה חייבה את עד זומם מיתה הוא בשביל שראוי שתהיה המחשבה שהיה רוצה לעשות לאחיו נהפך אותה המחשבה עליו בעצמו, והוא היה חושב להרגו יהיה נהפך עליו ויהיה דינו להיות נהרג. וכמו שאמר הכתוב: 'עֲשִׂיתֶם לוֹ כַּאֲשֶׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת לְאֶחָיו', ולמה הוצרכה התורה לתלות הטעם בזה, אבל התורה אמרה שישוב המחשבה בראשו אשר חשב לעשות תהיה אותה המחשבה נהפך עליו.

ומצינו בכל מקום כי ראוי לפי השכל כי אשר חשב מחשבת און נהפך אותה המחשבה עצמה על החושב, כמו שאמר: 'ישוב מחשבת המן על ראשו אשר חשב לאבד את היהודים' וכן בכל מקום. וזה כי המחשבה קלה היא להיות נהפך על החושב, כאשר המחשבה אינה יוצא לפעל והיא נהפכת על החושב. משל זה מי שזרק אבן על דבר אחד, שאם אין אותו דבר מקבל האבן אזי האבן נהפך על הזורק כי יתהפך האבן עליו. ולפיכך אמרו ז"ל: 'כל החושד בכשרים לוקה בגופו' כי כאשר חושד חבירו במחשבתו והרי חבירו אין מקבל אותה מחשבה שהרי היא שקר, ולכך המשפט שתהיה אותה המחשבה נהפכת על החושב עצמו. כי המחשבה אינה רק כמו זורק אבן בדבר אחד, אם אותו דבר מקבל האבן אין האבן חוזר עליו ואם אין מקבל האבן אותה המחשבה פועל בו כי נהפך עליו. ובודאי דבר זה למדו ממה שחייבה התורה עד זומם מיתה – כאשר זמם ולא כאשר עשה, כי כאשר העד עדיין במחשבתו אשר חושב לעשות הרי אותה המחשבה נהפכת עליו עד שהוא נידון באותה מחשבה, שהרי הוא עצמו עוסק בדבר זה להרוג ובקל יאמר על זה שיהיה נהפך על

³ הבאר השני עמוד כ"ד.

החושב מאחר שהוא חושב לעשות, ודבר שהוא קל שיצא אל הפעל הוא יוצא אל הפעל, אבל כאשר עשה, אין שייך לומר שתהיה המחשבה נהפכת עליו כלל כי קרוב להיות נדון העד במחשבה שהוא היה רוצה לעשות...

בראשית דבריו (שלא צוטטו כאן) מאריך המהר"ל בהבנת סדרי משפט התורה. המשפט אמנם הוא אחד המכשירים לשמירת הסדר הציבורי, אך אין זה תפקידו העיקרי. למשפט יש תפקיד בהופעת ה'דין' בעולם. מודגש הדבר במיוחד בגזר דין מוות אשר בו יש הקפדה גדולה מאוד לא לסטות כחוט השערה משורת הדין. בית דין יחייבו מיתה רק כאשר יש חיוב ב'דין' לכך, ואפילו את האדם המושחת והאכזר ביותר לא נהרוג אם שורת הדין לא מורה כן.⁴

המהר"ל מדגיש על ידי הבנה זו שאף על פי שבהיגיון אנושי היינו מחמירים בעונשם של אלו שגרמו נזק בפועל יותר מאשר אלו שרק זממו להזיק, מכל מקום התורה קבעה גדרים מדויקים שרק על פיהם ניתן להעניש אדם ולא על פי ההיגיון שלנו.

בהמשך דבריו מסביר המהר"ל את יסודו וענינו של דין עדים זוממים

ניתן היה להבין שהתורה רצתה לחסוך במילים ובמקום לפרט את כל סוגי העונשים שיכולים להיות מוטלים על העדים הזוממים (ממון או מיתה בהתאם למזימתם), כתבה התורה משפט תמציתי: "וְעֵשִׂיתֶם לוֹ כַּאֲשֶׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת לְאָחִיו".

על פי הבנת חז"ל, מסביר המהר"ל, תפקיד הפסוק "כַּאֲשֶׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת לְאָחִיו" אינו רק לחסוך במילים, אלא הוא עומד ביסוד הדין של עדים זוממים, דינם העקרוני של העדים הזוממים תלוי בקיום מחשבתם להזיק.

בדרך כלל העונש בתורה אינו תלוי ישירות בצורה בה בוצע החטא.⁵ בעניין זה דינם של עדים זוממים הוא חידוש תורני, עונשם נקבע בהתאם לדין אותו זממו העדים להטיל על הנאשם החף מפשע. אין מדובר רק בהעתקה של העונש המיועד לנידון ונתינתו לעדים, אלא לקיחת מחשבתם הראשונית שתהא נהפכת

⁴ הר"ן בדרשותיו (דרוש י"א) מאריך בחסר תפקידים של שתי מערכות משפט הקיימות בתורה: 'המשפט הצודק' לפי משפטי התורה, שתכליתו הוא החלת 'השפע האלוקי באומנתו והדבקן עמנו' כלשונו, ומשפט המלך החורג מגדרי המשפט הרגילים ודואג לסדר החברתי וליישובו של עולם כפי שפוסק הרמב"ם: "כל ההורג נפשות שלא בראיה ברורה או בלא התראה, אפילו בעד אחד, או שונא שהרג בשגה, יש למלך רשות להורגו ולתקן העולם כפי מה שהשעה צריכה... להטיל אימה ולשבר יד רשעי העולם" (הלכות מלכים פרק ג' הלכה י'). אף על פי שמערכת המשפט בצורה שגרתית שייכת למערכת הראשונה, לבית הדין יש גם סמכות של ימכים ועונשים שלא מן הדין הקשורה למערכת השנייה, שנועדה למלא את הפער בין הפסיקה ההלכתית לצורך המציאות. ועיי' שם.

⁵ כמובן שניתן וצריך להעמיק ולקשר את צורת העונש לחטא עליו הוא ניתן, אך בהסתכלות שטחית אין עוד עונש הקשור ישירות לחטא כפי שקשור עונשם של העדים זוממים למחשבת ההזמה שלהם. (אין קשר ישיר בין הצורה בה האדם חוטא בחילול שבת לעונש המוטל עליו, כל צורה של חילול שבת גוררת אחריה את העונש הקבוע על עבירה זו, הלא הוא עונש מוות.)

עליהם עצמם. ההיגיון ההלכתי העומד ביסוד דין זה הוא לקיחת ההליך המשפטי שנעשה כלפי הנידון ושימוש בו כלפי העדים עצמם.

היגיון זה שעומד בשורש דינם של העדים הזוממים הוא שיוצר את התחום בו ניתן להשתמש בחידוש התורה: רק כאשר נגמר דינו של הנידון לפני הזמת העדים - אך הוא עדיין לא בוצע, רק אז ניתן יהיה להעניש את העדים על חטאם. אולם כאשר המחשבה הבשילה לכלל מעשה דהיינו גזר הדין של הנידון כבר בוצע, אין הליך משפטי קיים שניתן להשתמש בו כלפי העדים על מנת להענישם. במצב זה הדין בעניינם של העדים הזוממים עבר ממסלול 'המחשבה' למסלול 'המעשה' בו חטאם של העדים עם כל תומרתו מוגדר רק כ'גרמא' ולכן 'הרגו אין נהרגין'.

מהסברו של המהר"ל ניתן להבין שהתורה מתייחסת למחשבת העדים כדבר הקיים במציאות, אשר מאפשר את הענשת העדים הזוממים⁶. ננסה להרחיב בנקודה זו ולהגדיר את חומרת חטאם של העדים הזוממים שהצריך עונש חמור כל כך. שהרי לא מצינו בשום דין אחר את השימוש ב'היפוך המחשבה' של החוטא כלפי עצמו פרט לדין זה⁷.

הבסיס להבנת חומרת עונש העדים זוממים

בגרמא במסכת מכות מובא⁸:

מתניתין: אין העדים זוממין נהרגין עד שיגמר הדין, שהרי הצדוקין אומרים עד שיהרג, שנאמר: 'נֶפֶשׁ תַּחַת נֶפֶשׁ' אמרו להם חכמים: והלא כבר נאמר: 'וְעַשִׂיתֶם לוֹ כַּאֲשֶׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת לְאָחִיו' והרי אחיו קיים? ואם כן למה נאמר: 'נֶפֶשׁ תַּחַת נֶפֶשׁ' יכול משעה שקבלו עדותן יהרגו? תלמוד לומר: 'נֶפֶשׁ תַּחַת נֶפֶשׁ' הא אינן נהרגין עד שיגמר הדין:

גמרא: תנא בריבי אומר: לא הרגו - נהרגין, הרגו - אין נהרגין. אמר אביו: בני, לאו קל וחומר הוא? אמר לו: לימדתנו רבינו שאין עונשין מן הדין...

נתמקד בשתי נקודות במשנה הזוקקות בירור:

⁶ משום כך חז"ל ראו את הדין של עדים זוממים כבנין אב לדינים אחרים הקשורים למחשבה כגון "החושד בכשרים לוקה בגופו" ועוד.

⁷ בעניין ההתייחסות המיוחדת לעדות עיין גם בדרך חיים' למהר"ל עמודים ר"י - ר"יא, ד"ה "והוא עדי".

⁸ פרט לדינו של המן הרשע כפי שהביאו המהר"ל. דף ה' עמוד ב'.

1. מהו חידושה העיקרי של המשנה?

במבט ראשון ניתן להבין שחידושה של המשנה נעוץ במחלוקתם של חכמים עם הצדוקים ("שהרי הצדוקין אומרים") - המשנה מחדשת שניתן להעניש את העדים הזוממים כבר מהשלב בו נגמר דינו של הנידון ולא רק לאחר שהוא ייהרג כפי שטוענים הצדוקים. על פי הבנה זו לא מובן מדוע השתמש התנא בביטוי "אין העדים זוממין נהרגין עד שיגמר הדין..." לכאורה היה מתאים יותר השימוש בביטוי: "העדים זוממים נהרגין כבר משעה שיגמר הדין ולא כפי שאומרים הצדוקים".

לעומת זאת, מהמשפט "אין העדים זוממין נהרגין עד שיגמר הדין" ניתן להבין שחידושה של המשנה הוא בהגדרת שלב המינימום בהליך המשפטי של הנידון, ממנו ניתן להעניש את העדים לאחר שהוזמו. דהיינו, היה עולה על דעתנו שגם כאשר הוזמו העדים מיד לאחר עדותם בבית הדין נטיל עליהם את עונשם, ולכן מחדשת המשנה שניתן להענישם רק כאשר נגמר דינו של הנידון לפני הזמת העדים.

על פי הבנה זו אין קשר ישיר בין מחלוקתם של חכמים עם הצדוקים לחידושה של המשנה, שהרי הצדוקים רק מרחיקים עוד יותר את ההווה אמינא שנעניש את העדים אפילו אם הוזמו לפני שנגמר דינו של הנידון! קשה, אם כן, מדוע נימק התנא את הצורך בחידוש הדין "אין העדים זוממים נהרגין..." על ידי המשפט "שהרי הצדוקים אומרים"?

קושי נוסף בהבנה זו הוא: מדוע הובא הלימוד "יכול משעה שקבלו עדותן יהרגו? תלמוד לומר: 'נִפְשׁ תִּנְחַת נִפְשׁ' רק כבירור ותגובה לטענות הצדוקים, לכאורה לימוד זה הוא המקור הישיר המלמד את הדין המרכזי של המשנה: "אין נהרגין עד שיגמר הדין", והתנא היה צריך להביאו מיד לאחר הבאת הדין!

2. מהם המקרים בהם המשנה עוסקת בצורה ישירה?

בפשטות, המשנה לא מדברת כלל על השלב המקסימאלי בהליך המשפטי של הנידון, שאחריו כבר אי אפשר להעניש את העדים אם יוזמו⁹. הדין של "הרגו אין נהרגין" מופיע לראשונה בברייתא (תנא בריבי אומר) המופיעה בפתחה לסוגיית הגמרא, ואילו מהמשנה עצמה ניתן להבין שהמחלוקת היחידה בין חכמים לצדוקים היא רק לגבי השלב המינימאלי של ההליך המשפטי של הנידון ממנו ניתן להחיל את העונש על העדים הזוממים. דהיינו, ניתן להבין שלכולי עלמא הורגים את העדים הזוממים גם אם כבר נהרג הנידון.

⁹ בפשטות, הדין: 'ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו והרי אחיו קיים' בא לפרוץ את טענת הצדוקים שאי אפשר להעניש את העדים כאשר לא בוצע גזר הדין, אך אין הוא בא לשלול את העונש העדים כאשר בוצע גזר הדין. וניתן להבין שלשיטת חכמים בשתי המקרים יענשו העדים.

מכל מקום לאחר שהגמרא הביאה את הברייתא: "תנא ברבי אומר... הדגו אין נהרגין" יוצא שיש שני דינים בהם חולקים חכמים עם הצדוקים:

1. לדעת חכמים הורגים את העדים אם הוזמו לאחר שנגמר דינו של הנידון, ולדעת הצדוקים אין הורגים את העדים במקרה זה.

2. לדעת חכמים אין הורגים את העדים הזוממים כאשר הוזמו לאחר שנהרג הנידון ולדעת הצדוקים כן הורגים את העדים במקרה זה.

צריך להבין מדוע סבר התנא של משנתנו שהמחלוקת עם הצדוקים סביב הנקודה הראשונה עקרונית יותר מהמחלוקת סביב הנקודה השנייה? הרי אפילו אם נאמר שמהלימוד "וְעִשְׂתֶּם לוֹ כַּאֲשֶׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת לְאָחִיו" והרי אחיו קיים" ניתן לדייק שדינם של העדים הזוממים הוא בדווקא כאשר הנידון עדיין חי, עדיין קשה מדוע התנא לא הביא במשנה דין זה בצורה ישירה כפי שהביא את הדין הראשון?

ננסה להבין מחלוקת זו על ידי קישורה למחלוקתם העקרונית של תז"ל עם הצדוקים.

מחלוקת חז"ל עם הצדוקים

במהלך ההיסטוריה, החל מבית דינו של משה ועד גלות בבל, ובתקופת שיבת ציון עם כינונה של הכנסת הגדולה, המוסד העליון לתורה של העם היהודי היה בית הדין הגדול שבלשכת הגזית. בתקופות אלו לא היתה אפשרות המחלוקת, כפי שמשמע מהגמרא בתמורה¹⁰:

כל האשכולות שעמדו להן לישראל מימות משה עד שמת יוסי בן יועזר היו למדין כמשה רבינו, מכאן ואילך לא היו למדין כמשה רבינו.

בפשטות, כוונת הביטוי 'למדין כמשה רבינו' היא למדים בצורה חתוכה ללא שום פקפוק או סייג אחר הקשור במחלוקת. המחלוקת לא יכלו להיווצר בתקופה זו כיוון שבית הדין העליון הכריע בכל דין ודין ולא השאיר אף עניין בספק. עד תורבן הבית הראשון סמכותו של בית הדין הגדול הייתה מוחלטת כיוון שינקה את כוחה עוד מסמיכתו של משה רבינו. גם בתקופת שיבת ציון חכמי הדור סמכו ידיהם על הכנסת הגדולה שהחליפה את בית הדין הגדול כסמכות הבלעדית והמכרעת ביצירת התורה שבעל פה¹¹. עם סיום תפקידם של אנשי כנסת הגדולה החלה תקופה חדשה בהתהוותה של התורה שבעל פה. שוב לא היה מוסד בלעדי שהכריע בין החכמים לומדי התורה ואיחד את משנתם כתורה אחידה ונחרצת. בתקופה זו החלו המחלוקות בין החכמים ובעצם

¹⁰ דף ט"ו עמוד ב'.

¹¹ עיין עוד בייסוד המשנה ועריכתה' פרק א' לרב ראובן מרגליות ועוד.

נפתחה תקופה של חכמים היוצרים ומפתחים בעצמם את התורה שבעל פה. בתקופה זו קמו הצדוקים¹².

משנתם העקרונית של הצדוקים הייתה כפירה ביכולת האנושית של חז"ל להתערב ביצירת התורה. הם כפרו בתורה שבעל פה. השפעתה הרבה של התורה שבעל פה בכל תחומי החיים הציבוריים והפרטיים יצרה נקודות חיכוך רבות בין הפרושים לצדוקים. אף על פי כן במשניות אנו מוצאים מספר מצומצם מאוד של מחלוקות מפורשות בין חז"ל לצדוקים. דבר זה מעורר את הצורך להבין את מרכזיותם של מחלוקות אלו שהן שגרמו דווקא להם לשמש כדגל להבנת מחלוקות חז"ל עם הצדוקים.

שתיים ממחלוקות אלו הם המחלוקות המפורסמת בהבנת הפסוק "מִמְחֶרֶת הַשֶּׁבֶת" והמחלוקת לגבי יכולתו של היחיד להתנדב ולהביא קרבן ציבור. הצדוקים שמיאנו להשתמש בפירושים של חז"ל לפסוקים טענו שספירת העומר מתחילה תמיד ביום ראשון בשבוע - שהרי כתוב "מִמְחֶרֶת הַשֶּׁבֶת". במחלוקת השנייה טענו הצדוקים שגם אדם פרטי יכול להביא קרבנות ציבור כיוון שכתוב "אֵת הַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד תַּעֲשֶׂה בַבֶּקֶר" בלשון יחיד. ננסה להבין את שורשי המחלוקות הללו ועל ידי כך להבין את המחלוקת בפרשת עדים זוממים. מובא בגמרא במנחות¹³:

משנה: כיצד הן עושיין? שלוחי בית דין יוצאין מערב יום טוב ועושיין אותן כריכות במחובר לקרקע כדי שיהא נוח לקצור, כל העיירות הסמוכות לשם מתכנסות לשם כדי שיהא נקצר בעסק גדול. כיון שהחשיכה אומר להן: בא השמש? אומרים: הין. בא השמש? אומרים: הין. בא השמש? אומרים: הין. מגל זו? אומרים: הין. מגל זו? אומרים: הין. קופה זו? אומרים: הין. קופה זו? אומרים: הין. בשבת אומר להן: שבת זו? אמר: הין. שבת זו? אמר: הין. אקצור? והם אומרים לו קצור! אקצור? והם אומרים לו קצור! שלש פעמים על כל דבר ודבר, והן אומרים לו: הין, הין, הין. כל כך למה לין מפני הבייתוסים שהיו אומרים אין קצירת העומר במוצאי יום טוב.

¹² אבות דר' נתן פרק ה': אנטיוגנוס איש סוכו קבל משמעון הצדיק הוא היה אומר אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס אלא היו כעבדים המשמשים את הרב שלא על מנת לקבל פרס ויהי מורא שמים עליכם כדי שיהיה שמרכם כפול לעתיד לבוא. אנטיוגנוס איש סוכו היו לו שני תלמידים שהיו שונים בדבריו והיו שונים לתלמידים ותלמידים לתלמידים, עמדו ודקדקו אחריהם ואמרו: מה ראו אבותינו לומר דבר זה? אפשר שיעשה פועל מלאכה כל היום ולא יטול שכר ערבתי אלא היו יודעים אבותינו שיש עולם אחר ויש תחיית המתים לא היו אומרים כך. עמדו ופירשו מן התורה, ונפרצו מהם שתי פרצות צדוקים ובייתוסים" צדוקים על שום צדוק בייתוסים על שום ביתוס. והיו משתמשין בכלי כסף וכלי זהב כל ימיהם, שלא הייתה דעתן גסה עליהם אלא צדוקים אומרים מסורת הוא ביד פרושים שהן מצערין עצמן בעולם הזה ובעולם הבא אין להם כלום.

¹³ דף ס"ה עמוד א'.

גמרא: תנו רבנן, אלין יומיא דלא להתענאה בהון ומקצתהון דלא למספד בהון, מריש ירחא דניסן עד תמניא ביה איתוקם תמידא דלא למספד, ומתמניא ביה ועד סוף מועדא איתותב חגא דשבויעיא דלא למספד. מריש ירחא דניסן ועד תמניא ביה, איתוקם תמידא דלא למספד - שהיו צדוקים אומרים יחיד מתנדב ומביא תמיד, מאי דרוש 'את הכבש האחד תעשה בבקר ואת הכבש השני תעשה בין הערבים' מאי אהדרו 'את קרְבְּנֵי לְחֻמֵי לְאִשִּׁי' תשמרו שיהיו כולן באין מתרומת הלשכה. מתמניא ביה ועד סוף מועדא איתותב חגא דשבויעיא דלא למספד שהיו בייתוסין אומרים עצרת אחר השבת...¹⁴

ביאור הרב קוק למחלוקת אלו

הרב קוק מבאר את שורשן של המחלוקות הללו¹⁵:

...בהקדמה ראיתי, שדבר דברי נגידים בקדושת תורה שבעל פה, וחקר בדבר פרצת הצדוקים... ואנכי בארתי ענין זה בקשר של שתי הפרצות שלהם, שהן בקדושת תורה שבעל פה, שהיא עיקר הברית שכרת הקב"ה עם ישראל בשבילה... ומה שרצו הצדוקים, שיחיד יהיה מתנדב ומביא תמיד, בא מפני שלא הודו שיש בכללות כנסת ישראל קדושה מיוחדת, מה שלא נמצא בכל עם ולשון, שכל אומה עיקר הקיבוץ שלה הוא כדי להיטיב להיחידים הפרטיים, אבל הכלל מצד עצמו אין לו מציאות עצמית, ונמצא שערך הצבור כלפי אומות העולם הוא בבחינת שותפים, ואצל השותפים בודאי העיקר הוא חלקן של כל יחיד שבשותפות הכללית לגבי אותו היחיד. אבל באמת לגבי ישראל ציבור ושותפין הם שני מושגים, כדמשמע מסוגיא וממשנה דתמורה 'אין הציבור והשותפין עושין תמורה', מפני שיש בציבור של ישראל קדושה ומציאות כללית, שאינה נערכת כלל כלפי החלק של כל פרט, והיא עומדת למעלה מגדרי חלוקה, ובשביל כך קרבנות ציבור צריכין להיות משל ציבור דוקא, שזהו ענין הקדושה של הכלל כולו...

¹⁴ **תרגום**: ימים אלה שלא להתענות בהם, ומקצתם שלא להספיד בהם: מראש חודש ניסן עד שמונה בו הוקם התמיד, שלא להספיד, ומשמונה בו עד סוף המועד הושב חג השבועות שלא להספיד. מראש חודש ניסן ועד שמונה בו הוקם התמיד שלא להספיד - שהיו צדוקים אומרים יחיד מתנדב ומביא תמיד מאי דרוש 'את הכבש האחד תעשה בבקר ואת הכבש השני תעשה בין הערבים', מה השיבו: 'את קרְבְּנֵי לְחֻמֵי לְאִשִּׁי' תשמרו שיהיו כולן באין מתרומת הלשכה. ומשמונה בו עד סוף המועד הושב חג השבועות שלא להספיד - שהיו בייתוסין אומרים עצרת אחר השבת...

¹⁵ משפט כהן סימן קכ"ד, עמוד רע"ג.

וזה לא רצו הצדוקים, הנתקים מקדושת תורה שבעל פה. והנה קדושת שבת וקדושת יום טוב היא גם כן מכוונת לעומת קדושת תורה שבכתב וקדושת תורה שבעל פה. כי שבת, דקביעה וקיימא, קדושתה בידי שמים, כביצה י"ז א', ויום טוב דישראל קדשינהו לזמנים, כברכות מ"ט א', הוא תוכן תורה שבעל פה, ומשום הכי היום טוב מאחד את הכלל, וכל ישראל חברים הם ברגל כחגיגה כ"ז א'. ועל פה האמת אחדות הכלל נובעת משורש הקדושה העליונה, שהיא קדושת תורה שבכתב, שמשפעת על קדושת תורה שבעל פה, ועל פי אמתת ענין זה מוכרח קיבוץ הכלל בצורת האומה להיות קדוש בקדושת התורה, וקדושת יום טוב יונקת מקדושת שבת, ומזה בא הנוסח 'כי הוא יום תחלה למקראי קודש', כרש"י כתובות ז' עמוד ב' ד"ה מידי. ועל כן קראה תורה יום טוב ראשון של פסת, שהוא רגל ראשון ותחלה לרגלים, כראש השנה ד' עמוד א', בשם שבת, להורות שקדושת יום טוב, המאחדת את הכלל, מקדושת שבת מיסוד התורה היא יונקת, ולא משום הקיבוץ של הפרטים יחד, אלא משום שיש קדושה עצמית בהכלל. וזהו עוקר את כל הענין של פרצת הצדוקים, שרצו להיות ככל הגוים, בתור קבוץ לאומי לבד, ועל כן לחמו לעקור קדושה זו, שיום טוב לא יקרא בשם שבת. והקב"ה עזר, שנצדק קודש באלה שני הדברים יחד, ואיתוקם תמידא, ואחר כך איתוקם חגא דשבועיא.

הצדוקים לא הסכימו לקבל שיש סגולה אלוקית בעם ישראל, ושיש שוני מהותי בינו לבין שאר העמים. הם מוכנים לקבל את קדושתה האלוקית של התורה שבכתב, אך לשיטתם אין אפשרות לבשר ודם להתערב באופן אקטיבי ביצירת קדושה זו. הצדוקים כפרו בסגולתו האלוקית של עם ישראל, הגורמת לכך שחיי המעשיים יכולים להפוך לתורה, "וחיי עולם נטע בתוכנו - זה תורה שבעל פה"¹⁶. שתי המחלוקות הללו מבטאות את שורשי כפירתם של הצדוקים בתורה שבעל פה:

"יחיד מתנדב ומביא תמיד": הרב מסביר שמחלוקת חז"ל והצדוקים בסוגיה זו קשורה בהבנת המושג כלל.

המושג 'כללי' או 'ציבורי' הוא בעל ערך עליון ומשמעות עצמית מעבר למשמעות של השותפות בין הפרטים הכלולים בו. מגמת השותפות הוא הפרט המשתתף עם אחרים לתועלתו האישית, והוא מפרקה כשנגמר העניין שבגינה השתתף עם חבריו. לעומת זאת מגמת 'הכללי' איננה מתחילה באוסף מגמות פרטיות, להפך הכלל הוא הכלי להופעת הקדושה בעולם וממנו יונקים הפרטים את חיותם ומגמתם האישית. טענתם של הצדוקים שיחיד יכול להקריב קרבן ציבור,

¹⁶ טור אורח חיים סימן קל"ט.

יסודה בהבנה שעם ישראל איננו כי אם שותפות בין אנשים, אשר אין לה קדושה עצמית, ממילא כל יחיד מסוגל לשוות לקרבן את 'שמו' הציבורי. בכך רצו הצדוקים לערער ולקעקע את הציבוריות הישראלית ואת קדושתה.

"אין קצירת העומר דוחה את השבת": הביטוי הבולט ביותר של היכולת האנושית של חז"ל להיות חלק מהמהלך האלוקי של יצירת התורה מופיע דרך קדושת הזמנים. בסוגייה זו עם ישראל דרך הסנהדרין הם 'בעלי הבית' - "ישראל דקדשינהו לזמנים". אף על פי שיכולת זו תלויה גם בחישובים אובייקטיביים¹⁷, בכל זאת לקביעת חכמים בקידוש החודש יש תוקף "אפילו שוגגים אפילו מזידים". יכולת הפסיקה של חכמים מגיעה עד כדי שינוי פני המציאות (!), כפי שמתואר בירושלמי בסנהדרין¹⁸:

בת שלש שנים ויום אחד בא עליה הרי זה בסקילה, נמלכו מבית דין לעברו ובא עליה אינו בסקילה. אמר רבי אבין אקרא: 'לאלהים עֲלִיזֵן לְאֵל גַּמְר עָלֵי'. בת שלש שנים ויום אחד נמלכו בית דין לעברו הבתולין חוזרין ואם לאו אין הבתולין חוזרין.

המדרש מוסיף נדבך נוסף בעניין זה¹⁹:

כשהיו רבותינו נכנסים לעבר את השנה, נכנסים י' זקנים בקיאים לבית המדרש ואב בית דין עמהם, ונועלין את הדלתות ונושאין ונותנין בדבר כל הלילה. בחצי הלילה אומרים לאב בית דין: מבקשים אנו לעבר את השנה שתהא השנה הזאת י"ג חודש גוזר את עמנו. והוא אומר להם: מה שדעתכם אף אני עמכם. באותה שעה יצא אור מבית המדרש ובא לפניהם והיו יודעים שנתרצה להם האלהים שנאמר: 'וַיֵּרָא בַחֲשֶׁךְ אֹר לְיִשְׂרָאֵל' מה שהן גוזרין הקב"ה מסכים עמהם שנאמר: 'אֶקְרָא לְאֵלֵהֶם עֲלִיזֵן לְאֵל גַּמְר עָלֵי'

¹⁷ ישנה מחלוקת עקרונית בין הרמב"ם לרס"ג בסוגיית קידוש החודש. הרמב"ם סובר שעיקר קידוש החודש תלוי בראיית העדים והכרזה של בית הדין, לשיטתו בולטת ההתערבות האנושית של חז"ל ביצירת התורה בסוגיית קידוש החודש. לשיטת הרס"ג עיקר מצוות קביעת החדש הוא על פי החשבון ואילו כל התהליך של קבלת עדים וקידוש החודש על פי הראייה בא אך ורק כדי לדחות את דעת הצדוקים שלא סמכו על החישוב של חז"ל. לכאורה האובייקטיביות בחישוב החודש לשיטת רס"ג לא משאירה מקום ליצירה אנושית! מכל מקום גם לשיטתו, במצוות קדוש החודש באה לידי ביטוי סמכותה של התורה שבע"פ בצורה יוצאת דופן. וכך מסביר הרב כשר בשיטת רס"ג: "ואמרו מאחרי כן מה הראיה כי נלך אחר החשבון. צריך ביאור, איזה קשר יש לקדוש על פי הראיה עם דברי אנטיוגנוס: 'אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס'. וצריך לומר, משום שמצות קדוש החודש היא המצווה הראשונה שבנויה כולה על יסוד מסורת תורה שבעל פה כמו שנתבאר לעיל פי"א וכן כתב האע"ז בהקדמתו לפירוש התורה. ולפי זה יסוד מסורת תורה שבעל פה (מילואים ל'תורה שלמה' פרשת בא פרק ג'). עיין עוד בפירוש שהוא בחיי על פרשת בא (שמות י"ב, ב') ובהרחבה בתורה שלמה על פרשת בא פרק ג' וכן בימשוש הארץ' עמוד קנ"א.

¹⁸ פרק א' הלכה ב'.

¹⁹ שמות רבה פרשה ט"ז פסקה כ'.

ישתבח שמו של הקב"ה שהבריות גוזרין והוא מסכים שנאמר:
 'צדיק מושל יראת אלהים'.

ב'מאמרי הראי"ה' (עמוד 179) מוסיף הרב קוק נדבך נוסף בהבנת מחלוקת זו מעבר לקישורה הכללי לקדושת הזמנים:

הביתוסיות ודאי לא היתה חרדה על קדושת השבת ושמירתו יותר משומרי התורה הנצחיים, הפרושים, ולא בשביל משמרת השבת ממלאכת קצירת העומר היתה מלחמתם כל כך נטושה נגד המציאות של האפשרות שידחה העומר את השבת, אם לא יפרשו כפירוש הפלסתר שלהם, ממחרת השבת, ממחרת שבת בראשית, אבל מחשבת רעל עמוקה היתה בלבבם. הם, אשר לא יכלו להתעמק בסגולת ישראל המיוחדת, לדעת את עומק הקדש אשר לגוי הקדוש הזה, אשר בשבתו על אדמת קדשו גם חקלאותו ובנין ארצו בכל תוצאותיה המעשיות והקרקעיות תוכן קודש יש להם, ודגל קודש הוא דגלם, ואוצר הקודש, התורה הקדושה, הוא כל מוסד חייהם הלאומיים כמו הפרטיים.

זאת ידעו הכל כי השבת קודש הוא לישראל והשביתה מכל מלאכה היא בו חובה נמרצת, יוצא מן הכלל הוא רק התוכן של עבודת הקודש העליונה, המסתורית, הספוגה אור קדש קדשים, עבודת המקדש, אבל מי יהין לחשוב שתהיה החקלאות קשורה בקשר אמיץ, עם עבודת הקודש העליונה הרזית, השמימית. ידעו הכל כי אסורה היא כל עבודה וכל מלאכה בשבת, ובחריש ובקציר תשבות, ואיך יכול הקרבן הבא ב'החל חרמש בקמה' להיות דוחה את השבת, אם לא הרמז הגדול שיש כאן כי החקלאות הארץ ישראלית בישראל, יסוד ישובו ובנין נחלתו, נמשכת היא ממקור הקודש באומה קדושה זו, ואם כי כל העבודה החקלאית בגילויה והתמשכותה המעשית, הרי היא מכלל מלאכת החול ואסורה בשבת, אבל הקרבן של חגיגת ראשית הקציר 'מהחל חרמש בקמה' מוכרח להיות עולה למדרגת הקודש של הצבור הקבועה הדוחה את השבת, ואז האומה יודעת בכללותה איך לנצור את אישון עינה, כהו ולא יכלו לסבול את האור הגדול הזה הזורח במלוא הדרו, ועל כן רצתה להאפיל אותו ולהבליט ש'אין קצירת העומר דוחה את השבת', אין החקלאות עולה גם בישראל למדרגה של קודש קדשים, וממילא יתפוס בה החול הרגיל את קדשיה כולם, את דבר ה' מעמדו ומזה תוכל כבר הדרגא להיות הולכת ויורדת עד כדי האפסיות של אור הקודש מחיי הלאום אשר עמה, את התורה ואת המצות שהם חיי סגולתה.

וזאת לא יכלה הבייתוסיות לעכל...

הרב קוק מבאר ששורשה של מחלוקת זו אינו נעוץ רק בפרשנות הפסוק, דהיינו ביכולתם של חז"ל לדחות את קדושת השבת על ידי פירוש דרשני של הפסוקים. עומק נוסף של מחלוקת זו נעוץ בעצם היכולת לקדש שדה חיטים של יהודי פשוט בבחינה של קדושת המקדש. הצדוקים שפירשו את הביטוי "מִמְקַרְת הַשֶּׁבֶת" כפשוטו סברו שהקרבת העומר אינה יכולה לחול כי אם ביום ראשון ועל כן קצירת החיטים אינה דוחה את השבת בשום מצב. על פי הבנת חז"ל הקרבת העומר יכולה לחול בשבת, וכשמזדמן מקרה זה - קצירת החיטים לצורך הקרבת העומר דוחה את השבת. 'חילול שבת' זה, אף על פי שנעשה לצורך המקדש, התקיים בשדה של יהודי פשוט בו גדלו חיטים הראויים להקרבת העומר. הצדוקים היו מוכנים לקבל שקדושתו העליונה של בית המקדש מתרוממת מעל הקדושה הפרטית של השבת בכמה עניינים. אך לא יתכן, על פי תפישתם, ששדה פרטית תקבל את קדושת המקדש.

כיוון זה שסלל הרב קוק בהבנת שתיים ממחלוקות חז"ל עם הצדוקים²⁰ אולי יאפשר לנו להבין את שורשי המחלוקת בפרשת עדים זוממים.

מחלוקת חז"ל עם הצדוקים בעדים זוממים

טענת הצדוקים לביסוס שיטתם הייתה שהפסוק 'נפש בנפש' מוכיח שניתן להרוג 'נפש' רק אם הנידון גרם לאבדן 'נפש' אחרת. לעומתם חז"ל טענו שהפסוק 'נפש בנפש' אינו בא ללמדנו, אלא שלא ניתן להרוג את העדים הזוממים עד שיגמר דינו של הנידון לפני שיוזמו. בהסתכלות שטחית טענת הצדוקים טובה! הרי אם כנים דברי חז"ל, מדוע לא כתבה התורה במפורש את הדין של 'גמר דין', מדוע בכל זאת תיארה התורה דין זה כ'נפש בנפש'!

על פי הסבר המהר"ל שהבאנו לעיל, התורה התייחסה אל מחשבת העדים הזוממים כדבר קיים במציאות, אשר ניתן לקחתו ולהשתמש בו כלפי העדים עצמם. כפי שראינו התנאי להענשת העדים הזוממים הוא שיגמר דינו של הנידון ורק לאחר מכן יוזמו העדים, בית דין צריך לפסוק על הנידון 'גזר דין מוות' ועוד לפני שיבוצע גזר הדין יוזמו העדים. גדר זה מראה לנו שאין אנו מענישים את העדים רק על מחשבתם להזיק או על עדות השקר, כיוון שאז היה צורך להענישם כבר לאחר מתן העדות השקרית והשבועה על כך בבית הדין. אנו מענישים רק עדים שעדותם קיבלה 'גושפנקה' של בית הדין.

²⁰ שתי מחלוקות אלו קשורות זו בזו: לגבי 'יחיד מתנדב קרבן ציבור' הבינו הצדוקים שאין לציבור קדושה ולכן כל יחיד יכול להחליף את הציבור. לגבי 'ממחרת השבת' המחלוקת הייתה בכיוון ההפכי: קדושת המקדש איננה יכולה להמשך ולחול בחלקו של יהודי פרטי (אף על פי שהצדוקים לא קיבלו את קדושת הציבור, הם קיבלו את קדושת בית המקדש). אם מבינים שביכללי אין קדושה ממילא אין הוא יכול להחיל קדושה על הפרט.

שורש מחלוקתם של חכמים עם הצדוקים בסוגית עדים זוממים, סובב סביב סמכותו האלוקית של בית הדין.

הצדוקים טענו שאין משמעות לפסק של בית הדין אלא אם כן בוצע כבר גזר הדין, ולכן לא יתכן שהתורה תעניש את העדים אלא אם כן בעקבות עדותם בוצע גזר הדין. לטענתם, בית הדין הוא מוסד אנושי שתפקידו היחידי הוא לארגן לנו את החיים, לכן כל עוד לא נהרג האדם בפועל, אין 'נפש בנפש', העדים **לא עשו שום דבר המחייב עונש.**

התורה, לעומת זאת, רואה את פסיקת בית הדין כדבר קיים במציאות. כפי שראינו תפקידו של בית הדין אינו מצטמצם רק לסידור טכני של החיים כמו אצל שאר העולם. תפקידו העיקרי של בית הדין הוא החלת "השפע האלוקי באומתנו והדבקו עמנו"²¹. בית הדין הוא המוסד האחראי על הופעתה של התורה שעל פה. התורה בכוונה תחילה התבטאה כלפי מציאות שבית הדין פסק דין מוות על אדם כינפש בנפש, כיוון שאנו רואים את פסיקת המוות על הנידון כבר כבחינה של 'נפש'.

המחלוקת עם הצדוקים יכולה להבהיר לנו את חומרת חטאם של העדים זוממים. התורה החמירה עם העדים הזוממים כיוון שפגעו ביסודו האלוקי של בית הדין. העדים גרמו לבית הדין לחזור בו מפסק הדין של הנידון ובכך סתרו את יסוד המשפט הישראלי המתייחס אל עדות העדים ואל פסק בית הדין כדבר הקיים במציאות. כמובן שהסבר זה אינו עומד לבדו כיוון שאז כל עדים זוממים, אפילו כאלו שזממו לחייב את הנידון מלקות בלבד, היו צריכים לקבל עונש מוות²². מכל מקום הסבר זה, כשבבסיסו עומד הסברו של המהר"ל על מהות העדות, מאפשר להבין שעונשם של העדים הזוממים קשור ישירות לחומרת חטאם ואין הוא רק דין של 'למען יראו וייראו'.

על ידי יסוד זה ניתן ליישב את הלשון המיוחדת של המשנה.

חידושה העיקרי של המשנה "אין העדים זוממין נהרגין עד שיגמר הדין", הוא בשלב המינימום של ההליך המשפטי של הנידון ממנו ניתן להעניש את העדים²³. התנא בחר בדין זה כאמירה המרכזית של המשנה ולא בדין "הרגו אין נהרגין", כיוון שבדין זה היסוד של יכולת בית הדין להוריד את המציאות

²¹ עיין לעיל הערה 4.

²² אף על פי שלכל שיטות הראשונים לא שייך הגדר של 'כאשר זמם ולא כאשר עשה' בממונות, ולכן ניתן לומר שבכך העדים לא ממש גרמו לבית הדין לחזור בו מפסקו. מכל מקום לגבי השיטות הסוברות שבמלקות כן שייך הגדר 'כאשר זמם ולא כאשר עשה', על פי הסברנו היה צורך להעניש את העדים מוות אף על פי שרצו לחייב את הנידון מלקות. לכן נראה לומר שהטעם של הפגיעה ביסודו של בית הדין אינו עומד לבדו.

²³ כפי שהסברנו, המשנה אינה מתייחסת ישירות לדין המופיע בברייתא בגמרא 'הרגו אין נהרגין'.

האלוקית לעולם, בא לידי ביטוי בצורה החזקה ביותר. בשלב זה מתברר היסוד בו פגעו העדים הזוממים, והענשתם מלמדת שפסיקת בית דין כמות כמציאות ממש של 'נפש בנפש'.

כפי שאמרנו כבר מתשובת חז"ל לצדוקים במשנה "זהלא כבר נאמר יַעֲשִׂיתֶם לוּ בְּאִשֶּׁר זָמַם לְעִשׂוֹת לְאָחִיו וְהָרִי אֶחָיו קִיִּים" ניתן לדייק שהענשת העדים אפשרית רק כאשר הנידון עדיין חי. דיוק זה אינו מוכרח, מכל מקום ניתן לומר שכוונת המשנה בצורת התבטאות זו היא לרמוז לנו על הדין של 'הרגו אין נהרגין' (דרך המילים 'ואחיו עדיין קיים' שניתנות להבנה כיתנאי) כיוון שגם דרך דין זה ניתן לראות את הסיעתא דשמיא המלווה את בית הדין בה כפרו הצדוקים. כפי שכותב הרמב"ן שהבאנו לעיל:

...ועוד שלא יתן ה' השופטים הצדיקים העומדים לפניו לשפוך דם נקי, 'כִּי הַמְּשַׁפֵּט לְאֱלֹהִים הוּא' ו'בְּקִרְבֵּי אֱלֹהִים יִשְׁפֹּט' והנה כל זה מעלה גדולה בשופטי ישראל, וההבטחה שהקב"ה מסכים על ידם ועמהם בדבר המשפט...

בדין זה לשיטת חז"ל הסיעתא דשמיא אינה נסתרת אלא מהוה נפקא מינא עצומה למעשה! איננו מענישים עדים שהוכחו כזוממים כיוון שהריגת הנידון מלמדת על רצונו של הקב"ה בדין זה. את הכנסת 'רצונו של הקב"ה' להליך המעשי של בית המשפט האנושי הצדוקים אינם מוכנים לקבל.