

ה'תש"ג - 1960
 בתיאור יצירה
 יובל 50
 1973

הלכות עדות ותוכחה

פרק רביעי

1. עדים ועדות
 דיני העדות בקומראן עוררו ויכוחים ניכרים בשנים האחרונות. הדינים נסכו סביב מספר עניינים: מספר העדים הנחוצים לפי מערכת המשפט בקומראן, צירוף עדותם של עדים בודדים, ולבסוף, האם קיימות מקבילות לשיטת כת קומראן בספרות חז"ל או לא. הקושי בפיסקה נובע מדבר שנראה אופייני לחוקים שבבבית דמשק. החיבור עוסק במקרים ייחודיים ומתצלם מן ההלכה העיקרית. הנוסח שלפנינו מניח קיומן של הלכות שאינן מנוסחות במפורש, אבל עליהן יש לבסס את ניתוח המקסם.
 ברית דמשק ט:16-23 הוא בסיס הדיון.¹

כל דבר אשר ימעל² איש בחתורה,³ וראוהו רעהו, הוא אחד: אם דבר מות⁴ הוא, וידיעהו לעיניו⁵ בהוכיח למבקר.⁶ והמבקר יתבזהו בינו עד עשותו עוד לפני אחד. ושכר

- 1 השווה: 195-196, pp. B. Levine, RQ, VIII (1973).
- 2 חזק זה בא מייד לאחר ברית דמשק ט:13-16. המבוסס בעיקרו על ויקרא ה כ-כז, שבו מופיע הביטוי "מעלה מעל" בפסוק כב. לכן יתכן שסדר החוקים בחלק זה של ברית דמשק חלף בהופעת מילה זו בשני המקומות, אף ש'מעל' איננו מופיע בברית דמשק ט:13-16. הגם ש'מעל' במקרא מחייב בדרך כלל לחילול קודש, מילגרם (1976), pp. 16-35 (J. Milgrom, *Cult and Conscience*). והואה כיצד כבר במקרא הוסב מובנו גם להפרת ביותה. בפיסקה הנידונה הורחבה משמעותו עוד מעבר לכך. עבור הכת התורה היא הקדושה הגדולה ביותר. משום כך ניתן להשתמש ב'מעל' גם עבור הפרת מצוות התורה. יש להניח שה'חורה' כאן פירושה המקרא כולו, שכן הכת לא היססה ללמוד הלכה גם מן הנביאים ואף מן הכתובים, כפי שוייסס חז"ל.
- 3 ל'ראה' במובן טכני של עדות, השווה: ויקרא ה א.
- 4 (1976), p. 44 L. Ginsberg, *An Unknown Jewish Sect* (1976).
- 5 זאת אומרת: יודיע לו בפניו. אות החסם 'ל' ביוז עם 'עדי' ברבים פירושה במקרא 'בנוכחות'.
- 6 על שימוש זה, ראה: להלן, סעיף 4.
- 7 על פקיד זה, ראה: לעיל, פרק א, הערה 49; להלן, פרק זה, סעיף 6.
- 8 על שימוש 'חזור' זה בשו"ב. ראה: F. 386, sec. 120d; W. Gesenius, *Hebrew Grammar* (1910), p. 386, sec. 120d; F. Brown, S. Driver, C. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (1966), p. 998.

הלכות עדות ותוכחה

הודיע למבקר, אם ישוּב וניתפשו¹⁰ לפני אחד, ¹¹ שלם משפטו. ¹² ואם שנים הם והם מעידים על דבר אחד, ¹³ והובדל האיש מן הסהרה¹⁴ לבד, אם נאמנים¹⁵ הם. וכיום¹⁶ ראות האיש, יודיעה למבקר, ועל ההון יקבלו¹⁷ שני עידים נאמנים, ועל פי עד¹⁸ אחד להבדיל הסהרה.

פיסקה זו מתארת הליך משפטי, שלפיו ניתן להרשיע עבריו על פי עדותו של יחיד בפני המבקר, על ביצוע חוזר של אותה עבירה על ידי אותו אדם. הפסקה מניחה ששלושה עדים נחוצים להרשעה כדיני נפשות, ושניים להרשעה כדיני ממונות. היא דורשת את ה'תוכחה' המקובלת, שבה נדון בפרק הבא. במקרה שרק שני עדים מעידים בפניו שדינו מות או רק

- 10 השווה: ירמיה לח כב, נ כד; יחזקאל יב ג, ז, י, יז, יח, יט, כ, כא, כב, כג. שימוש בדימויים אלה מתבסס על מניח משפטי, אף שלפנינו שימוש בשפת יום-יום משפטית, נוקט המקרא שימוש משפטי זה רק במדבר ה ג. ספרי במדבר ז (מה' הארואיק, עמ' 12) והתרומה מבנינים "לא נתפשע" במסגרת זו כלא נאנסה. רש"י לבמדבר ה ג, כשהוא מביא פירוש זה, מצטט את השימוש המקביל של פ. ש. בדברים כב כ, שם ההתייחסות היא בראי לאונס. אולם אבדעורא לכמדבר ה ג, הבין את 'והיה לא נתפשע' כאילו לא נראתה על ידי עדים ועל כן אין מי שיאשימה. השרש מופיע במקורות תנאים כח.פ.ס. ומשמש לעיתים קרובות במובן המשפטי. לשימוש שעושה מגילת המקוש בדברים כב כ, ראה: מגילת המקוש ט:8-11; י' דין, מגילת המקוש, א (תשל"ו), עמ' 4, 281-284; L.H. Schiffman, *The Dead Sea Scrolls, Forty Years of Research* (eds. D. Dimant, U. Rappaport), in press.
- 11 כך לוי (לעיל, הערה 1), עמ' 195-196; *Early Jewish and Comparative Legal History*, B. Jackson, 171-175, pp. (1975), לענין דברי במובן של הליך משפטי ראה: *Early Jewish Law*, B. Jackson, 241-242, pp. (1972), פירוש של גינצבורג, עמ' 44-45, שעל העבריו לעבור על המצווה רק פעמים, איננו סביר מסיבות חתירות, כפי שכבר הבחין שכטר, עמ' 79.
- 12 השווה: 'נגמר דינו' בלשון התנאים (לדוגמא: משנה: כבא קמא ד ח סנהדרין א, ז, ה; ד; מות ב-ו).
- 13 לוי, (לעיל, הערה 1), עמ' 195 קורא כאן "אחד". כך גם מ"צ סגל, השלח, כו (תת"ב), עמ' 498 (להלן: סגל). השווה: הערותיו ב: 135-136, pp. *JQR*, II (1911-2), עמ' 44.
- 14 קרא "אחר" ופירש 'אפילו אם היו שני עדים, אך דבריהם מתייחסים לאירועים שונים, הרי יש להחזיק את האיש מן הסהרות בלבד'. כלומר, בעוד שעדות מצטברת היא כשרה, הרי שהיא תופסת רק במקום ששני העדים מעידים על אותה עבירה.
- 14 על ביטוי זה ראה: להלן, פרק ג, סעיף 3.
- 15 ראה: ישעיה ח ב; ירמיה מב ה; תהילים פט ג (השווה: תהלים יט ח) ל'נאמן' כתיאור ל'עדי', שימוש זה מקובל גם בספרות חז"ל, 'נאמן' הוא גם מי שניתן למקור עליו בפניו החוביק. ראה: משנה, דמאי ב ב; תוספתא, דמאי ב ב. למרות תיקונו של ל'ירבמן' את 'בוחמבל' ב'תוספתא החוביק' (תוספתא פפשוטה א [תשס"ו]), עמ' 210, הערה 5-4), עיני מצביעה המשנה על כך ש'נאמן' הוא דרגה נמוכה יותר מאשר 'חבר' (ראה: 126-127, pp. *The Art Ha-Aretz* (1977), עמ' 4). והיא מתייחסת, ככל הנראה, למעמד אשר החל כבר לקיים חלק מן המצוות והחובות המוטלות על חבר. השווה: ל'ירבמן, שם, עמ' 209. הערה 3-2, רבין 18, p. [1957], *Quantum Studies* (C. Rabin, *Quantum Studies*).
- 16 הקבלה לחברות וטען שה'נאמן' הוא מי שעדיין איננו חבר, אך מותר לקיים עמו משא ומתן עסקי בלתי מוגבל. אולם ראה: 119-122, pp. *J. Neuser, RQ, V* (1964-6).
- 17 שהדיווח עדיין לבוא בצורת תוכחה כיתחתי בינם העבירה מסתבר מקטעי הלכה כיתחתי אחרים. ראה להלן, סעיף 4.
- 17 כדאי להצביע על הצורה הבלתי אישית כאן, הידועה מן ההלכה התנאית. אולם התנאים משתמשים בבניני למשהו זה.
- 18 כך הוא ב-QD, נוסח הגניזה: 'ועל אחד'.

את המספרים שנים ושלושה לפני מקרים נפרדים. עיקרון זה הוא שהנחה את הכת גם בפירושה לתחום השבת. מכאן שדרישת הכת לשלושה עדים בדיני נפשות. מקום שבו הסתפקו חז"ל בשניים, נובעת מגישה פרשנית שונה לכתובים.²³

פיסקאות אחדות כברית החידושה חוזרות על דברי דברים יט טו ועל הדרישה לשנים או שלושה עדים (מתי יז טו): האיגרת הראשונה אל טימותיאוס א יט; האיגרת אל העברים י כח; האיגרת השניה אל הקורינתים ג א.²⁴ שתי פיסקאות אחרות (יחנן ז יז; חזון יחנן א ג) משקפות את מה שהיה. ככל הנראה, הגוהל הרגיל הדרוש שני עדים.²⁵

יוספוס, כחיי יוסף 49. מוזכר אף הוא את הצורך בשנים או שלושה עדים. בקדה"ד 219, שבו הוא סוקר את החוק המקראי, הוא רומז ששלושה עדים עדיפים על שנים. בקדה"ד 358, מצוי סיפור נבות מל"א (כא בגירסתו של יוספוס. בעוד שבמקרא ובתרגום השבעים נזכרים בסיפור זה שני עדים, מוזכר יוספוס שלושה. כעין אפסר להבין, שלדעתו, במשפטים שעניינם דיני נפשות היה צורך בשלושה עדים (כמו במקרה נבות), ואילו במקרים אחרים הסתפקו בשנים בלבד. בכך תואמים דבריו בכל את ההלכה של כת קומראן.

ביתם לסיפור נבות. טוען גינצבורג שגירסתו של יוספוס "מניחה את קיום ההלכה הקדומה, שלפיה שלושה עדים היו נחוצים במקרים של דיני נפשות (או ליתר דיוק, אחד המאשים את העבריין ועוד שני עדים)."²⁷ כעדות לנוהג קדום זה מצטט גינצבורג את צוואת אברהם יח:8, שלפיה "כל עניין יוכרע על פי שלושה עדים".²⁸ פסוק זה נראה תחילה כסותר את ההלכה שלפיה הספיקו שני עדים בדיני ממונות. אולם יש לזכור שההקשר בחיבור זה הוא יום הדין של השמות. שבו מדובר, ללא ספק, בדיני נפשות. אין לדעת אם הדרישה לשלושה עדים היא ההלכה הקדומה, אולם אין ספק ששיטה כזאת רווחה בחוגים מסוימים. אין לשכוח את הקשיים שהיו ליוספוס עם הכיתות (חיי יוסף 9-12), ואין להתפלא על השתקפות הלכותיהם בכתיביו.

יחנן שרירי לדרישה לשלושה עדים בדיני נפשות מצוי בהלכה התנאית.²⁹ המשנה

23 השוה גם: A. Dupont-Sommer, *Les Écrits essentiels découverts près de la Mer Morte* (1959), p. 165, n. 4. ראה: לאפשריות פרשניות אחרות ראה: אברעורא לדברים יז ו. שהגיש, ככל הנראה. בקושי שהציב תנועה המקראי. 24 השוה: מתי יח ב.

25 H. van Vliet, *No Single Testimony, A Study of the Adoption of the Law of Deut. 19:15 par.*, pp. 2-6, 87-92 into the New Testament (1958).

26 ודלית, שם, עמ' 26-30.

27 גינצבורג, עמ' 120. הערה 164. צוואת אברהם בתרגומו של מ' סטון (תשל"ב), עמ' 33: 890 (1983). H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, I (trans. E.P. Sanders, i. J. J. 172-177; י. דין, לעיל, הערה 25), עמ' 49.

29 השוה: תרגום יונתן, תרגום ירושלמי ותרגום נאופטי לבראשית לח כה, שבהם מתייחסת תמר לחתונה למחיליו ולמשהו של יהודה כאל שלושה עדים. כיוון שהלשון היא סמלית, קשה להסיק מסקנות היסטוריות ממקבילה מנגיחה זו. דינו של "גם מקושר" חוזר על שלושה עדים (משהו, בבה בתרא יב) אינו מכוון העניין. העז השלישי תפקידו להבטיח שמל פ קשר יש חתימה. נכון שאמורה מאוחר ניסה להגות את שלושת העדים הללו לדברים יט טו (בבלי, בבא בתרא קס"ג), אולם סביר יותר שהיתה זו צורת הגט ואופן הקשירה שדרשו שלושה עדים. ראה: אנציקלופדיה תלמודית, ה (תש"ג), עמ' 717-721; י. דין, התייחסים אחר בר-כוכבא (תשל"א), עמ' 229-232. J.T. Milik, P. Benoit, R. de Vaux, *JDJ*, II: 141, p. 141, fig. 28 (1961). אילו היה עד שלישי זה דורש על פי התורה, בלתי אפשרי היה מצד התנאים לחלוק

בסנהדרין ד ד דורשת שהתראתו³⁰ של בן סורר ומורה תחייבם בנוכחות שלושה. השימוש שם במילה "בפני" רומזת, ככל הנראה, לעובדה שהללו שימשו כעדים. אולם הביטוי "ידון ב"ו" מופיע באותה המשנה על מנת להצביע על גודלו של בית הדין שידון אותו למלקות. למרות ההסבר האמוראי, שההתראה צריכה להיות רק בנוכחות שני עדים ושדרושים שלושה שופטים כדי לפסק את דינו למכות (בבלי, סנהדרין עא ע"א),³² פשוטה של משנה הוא שיש להזהיר את הכן בנוכחות שלושה עדים.³³ אף אם ישבו העדים במתכונת של בית דין, עדיין מלאו תפקיד של עדים.³⁴ קיים דיון בספרות חז"ל בשאלה, האם הוביל הל"ך זה אי-פעם להרשעה ולהוצאה להורג (בבלי, סנהדרין עא ע"א).³⁵ אין ספק שהיה זה הל"ך נדיר ביותר ותקנותו הן בעלות

מסורת עתיקת יומיו.

בעוד ששלושה עדים היו נחוצים בדיני נפשות ושנים בדינים אחרים, הרי שפחות עדים היו נחוצים, ככל הנראה, כדי להרחיק אדם מן הסהרות (המון שהותר לאכילה לפי דיני הסהרה) של הכת. עונש כזה יכול היה להיגזר על פי שני עדים בעניינים שונים שיוגזר עליהם על פי דין אחד בעניינים אחרים.³⁶ ניתן לראות מן הפסיקה הנידונה (ברית דמשק ט:16-23) שעדות כזו יכלה אף להתבסס על ביצוע אותה העבירה פעמיים בנוכחות עד אחד, והיתה נחונה לאותם תנאים שבהם צירוף עדויות היה כשר לפי הכת. הסיבה מהווה הרשעה בעבירה על אחד החוקים הסהרה היתה שמדובר כאן בעונש כיתות, שאיננו מהווה הרשעה בעבירה על אחד החוקים על הצורך בכשירותו לעדות (בבלי, גיטין פא ע"ב-ע"ג).

30 על התראה, ראה: להלן, סעיף 8.

31 כך בבת"י קויפמן, פריס ופרמה "צ". מהדורת נאפולי גורם "עידון" כמו במהדורות המאוחרות. (לאחר "ידון" כתב הסופר של כת"י קויפמן "אותני" תחילה. כשהכוין במסעות, מתח קו מעליו על מנת לסמן מחוקה המשך עם המילה "בעשירים").

32 ראה רש"י, שפי"ח אלכ"ב, סדר גיטין (תש"ג), עמ' 451-452.

33 השוה: י"ג אפשיין, מבוא לגמט המשנה, א (תשכ"ז), עמ' 377. אפשיין משווה לתוספתא, סנהדרין יא ז בבתי" וינה ודכפוס ראשון. ספרי דברים יט (מהד' פינקלשטיין, עמ' 252) כתוב "עידון", פינקלשטיין צורך, כנראה, כשהוא קובע שהספרי כאן מעתיק מן המשנה. במקרה כזה אפשר לקבוע שהן "עידון" הן "ידון" הן גירסאות שמקורן מימי חז"ל עצמם.

34 ארבעה דומה בין שני עדים או שלושה שופטים מצויה בבבלי, יבמות מו ע"א-ע"ב והערתו ב: *Jewish and Christian Self-Definition*, II (ed. E.P. Sanders; 1981), p. 341, n. 52; idem, *Who Was a Jew? Rabbinic and Halakhic Perspectives on the Jewish-Christian Schism* (1985), pp. 83-84, n. 18.

35 השוה: תוספתא, סנהדרין יא ז קדה"ד, ד, 260-265 (דברים כא יז-כא מופיע בשנינויים קלים בכרך במגילת המקדש סד:6-2). על בן סורר ומורה הוצאתו להורג ראה: צוואת שלמה 110-115 (F.C.) pp. 39-40. על "The Testament of Solomon", *JQR*, O.S. IX [1899], pp. 39-40. הנהגה בסיפור היא שולא מתו השבעי של הנער, היה שלמה זן אותו למוח על פי דברים כא יז-כא, צוואת שלמה יש בה צירוף משונה של מוסכים יהודיים, נוצריים, מוחיים הליניסטיים. היא מוזכרת בדרך כלל בין השנים 100 ל-300 לספירה (118-119), pp. [1971], J. Peiroff, *EJ*, XV (1971), p. 365. העלה הורדוס האשמות בן סורר ומורה כנגד בניו במשפטם ("ותפסו ב"ו דברים כא יט. פורש שם כ'תנח יודיים על המקור שלו, שכן איננו מופיע במלה"א 540. גוסט לזכר, עונש הונק שבו הומחו הבנים, לפי קדה"ד" טו 394 ומלה"א 551. אינו הולם את החוק המקראי. העונש הקבוע בדברים כא יז עובר בן סורר ומורה הוא סבילה (השוה: משנה, סנהדרין ח ד).

36 גינצבורג, עמ' 120. משונה זאת לעיקרון של "עד אחד נאמן באיסוריו" (בבלי, חולין יע"ב) שהוא עיקרון אמוראי, ככל הנראה.

הנוכרים במקרא. כל אימת שנראה, אפילו על סמך עדות מינימלית, שחבר עבר עבירה, מיד הורחק מן הסהרה. כיוון שהוכח האמינה שעצם העבירה גרמה לעבריין להיטמא, והיה צורך להרחיקו על מנת שלא יטמא את מינום של יתר חברי הכת. עונש כזה שווה היה בערכו להורדת החבר לדרגת מועמדות, כיוון שגם למועמדים אמור היה לגעת בטהרות עד שעברו את מבחני הקבלה לכת.³⁷

לאור המקבילות לדרישה המופיעה בספרות כת קומראן שלושה עדים בידי נפשות, יש לשוב ולבחון פיסקה ממגילת המקדש (דס: 6-13):³⁸

כי יהיה איש רכילי³⁹ בעמו ומשלים⁴⁰ את עמו לגוי נכרי⁴¹ ועושה רעה בעמו, ותליחמה אותו על העץ יומת.⁴² על פי שנים עדים ועל פי שלושה עדים יומת והמה יתלו אותו העץ. כי יהיה באיש חטא⁴³ משפט מות ייברח אל תוך הגואים⁴⁴ ויקלל⁴⁵ את עמו ואת בני ישראל, ותליחמה גם אותו על העץ יומת; ולוא תלין נבלחמה על העץ כי קבור תקבורמ⁴⁶ ביום ההוא, כי מקוללי אלוהים ואנשים תלוי על העץ; ולוא חטמא את האדמה אשר אנוכי נותן לכה נחלה.

37 השווה: ג'קסון (לעיל, הערה 21), עמ' 179-178. ולמן, פרק ג, סעיף 3. לכל העניין ראה: C. Milil: *השווה: ג'קסון (לעיל, הערה 21), עמ' 179-178. ולמן, פרק ג, סעיף 3. לכל העניין ראה: C. Milil: kowsky, RQ, XII (1986), pp. 243-244.*

38 הופיע לדאשוה ב: 6-8, עמ' 203-204. Y. Yadin, *IEJ, XXI (1971), pp. 204-203.*

39 השווה: ויקרא יט טו. יש להצביע על הנוסח "עמר" בכתבי יד שומרוניים רבים. בהרגומים לויקרא יט טו. ובירושלמי, פאה פ"א ה"א, טו ע"א.

40 על שימוש זה השווה: א' ברייהודה, מילון הלשון העברית, סו (תשס"ט), עמ' 7182-7183; י' ידיו, תרביץ, מ (תשל"א), עמ' 390; י' שירמן, תרביץ, מ (תשל"א), עמ' 391; א"א אורבך, תרביץ, מ (תשל"א), עמ' 392. השווה: 50-52, עמ' 1944-5, JQR, XXXV (1944-5), עמ' 1944-5; שירמן, *S. Lieberman, JQR, XXXV (1944-5), עמ' 1944-5.*

41 ידיו (לעיל, הערה 10), א, עמ' 203, משווה זאת לאיסורים הדומים בחכמת מדרש בית הכנסת בבין גדי (ב' מדר, תרביץ, מ [תשל"א]), עמ' 20, שורות 10-13). כתובת ביונסית זו מכילה קללה המכוונת כנגד כל מי שגודש ריב או מדבר לשון הרע על רעהו בפני גוי או מגלה את "דוא דקראתו". על זמנה ורקפתה של כתובת זו ראה: ש' ליברמן, שם, עמ' 24-26. א"א אורבך, שם, עמ' 27-30, דן במקבילות לקללה זו מן העולם ההלניסטי-רומי. ולבסוף מציע קשר כלשהו עם האיסורים, חושבי עירגוני. המקבילה שהיא מביא ממלח"ב ב 139-141, מתחזקת על ידי הטקסט ממגילת המקדש. שבו אנו רואים, וכן על ידי החומר שידיו לולן, פרק ג, סעיף 5. מסך הידד 161-17. השווה גם: י' פליקס, שם, עמ' 256-257. על "גירינכר" השווה: מגילת המקדש נז: 11; ברית דמשק יד: 15; ידיו (לעיל, הערה 10), א, עמ' 203. מעיר שאין זה ביטוי מקראי. השווה: פרק ב, הערות 157, 166.

42 השווה: דברים יז ג-ו. יס טו, שם, משווה לאסור פ' יג.

43 האות האחרונה נוספה בין השניים. השווה: מגילת המקדש נז: 10. סענתו של ידיו, שם, שורה סתם תיקון סענת. איננה סבירה. יתכן שיש כאן עדות לכתוב פונטי. מילה זו נכתבת בזהו באופן קבוע בלי 'אלף'.

44 על הבחנה ראה: י' קוסטר, הלשון והרקע הלשוני של מגילת 'ישעיהו השלמה ממגילות ים המלח (תשר"ט), עמ' 404-405.

45 השווה: דברים כא כב.

46 ה"וי של "ואת" נוספה על ידי המופר לאחר שכבר כתב "עמר את". היה כתוב "תקבורמה", הוספה, או משהו אחר. מחק את ה"הא".

ידיו דן בפיסקה זו בהרחבה בכרך המבוא למגילת המקדש.⁴⁸ אין הכרח להיכנס לכל פרטי הדיון כאן, ונציין רק שידיו בודאי צודק כשהוא קובע שהחוק דרש במקרה הנדון עונש מוות בתליה ולא רק תליה לאחר מיתה.⁴⁹ שני סוגי המלישינים הנזכרים בקטע ראויים לפי מגילת המקדש ללא ספק למוות באופן כלשהו של צליבה. לענייננו, מכל מקום, חשוב האופן שבו נמצא המלישי אשם. במקרה זה, שנכלל, ללא ספק, בקטגוריה של דיני נפשות, שלושה, או אף שני עדים, מספיקים כדי להרשיע את הפושע.

קביעה זו במגילת המקדש יכולה להראות כסתירה למסקנות שהגענו אליהן מניתוח הפיסקה מברית דמשק. ידיו התחמק מן הבעיה על ידי קריאת "אחר" במקום "אחד" בברית דמשק, ופירש את הקטע הנידון כך שיחזאים למה שמצוי במגילת המקדש.⁵⁰ לדעתו, החוק מצביע על כך, שבדיני נפשות נחוצים בדרך כלל שני עדים, אולם שלושה נחוצים במקרה של צירוף עדויות בודדות של עדים שונים לגבי עבירה שנעברה יותר מפעם אחת.⁵¹ באותה דעה תומך גם ג'קסון.⁵² אולם מכיוון שברית דמשק קובעת בפירוש ששני עדים מספיקים בידי ממונות ("ועל ההון יקבל שני עידים נאמנים"), קשה מאוד להימנע מן המסקנה, שהקטע מניח שנחוצים שלושה עדים בידי נפשות, אפילו אם הם מעידים על אותה עבירה עצמה.

איננה משקפת את דעות בני כת קומראן, שנתגבשו בימי מורה הצדק ולאחריו. מגילת המקדש, כפי שאמרנו בהקדמה, היא פרי יצירתה של קבוצה אחרת, או שהיא גיבוש של מקורות שעמדו לעיניהם של מייסדי הכת.

נסוף לכך, יש לציין, שהפיסקה ממגילת המקדש דנה בעונשם של מלישינים.⁵³ יתכן לפרשה באופן שלמרות שבדיני נפשות דרשה המגילה בדרך כלל שלושה עדים, ואילו בידי מלישינים הספיקו שנים. השוואה עם ההחמרה בינם של מלישינים, שהונהגה בימי הכינים,⁵⁴ עשויה לסייע בהבנת השוני שבחיסה של ההלכה במגילת המקדש לעבירה זו לעומת עבירות אחרות.

48 (לעיל, הערה 10), א, עמ' 285-291.

49 על תליה כעונש מוות, כתבי עקבא שלדונגר (תשכ"ב), עמ' 12-15; י' היימן, תרביץ, לח (תשכ"ט), עמ' 44-45; ע' שלונגר, *כתבי עקבא שלדונגר (תשכ"ב)*, עמ' 12-15; י' היימן, תרביץ, לח (תשכ"ט), עמ' 295-296; 172-182, pp. 177-178, J.M. Baumgarten, *Studies in Qumran Law* (1977).

50 בהתייחסו למאמרי ב: 603, מסביר ידיו את הבדלי השקפה בינינו בנושאים מקראיים שונה של המילה "אחד", לדעתו (לעיל, הערה 10), א, עמ' 294. ואולם בדבריו אלה אין הוא לוקח בחשבון את המקורות, המראים שהי גם קביעות אחרות בימי בית שני שדרשו שלושה עדים בדיני נפשות.

51 ידיו, שם, עמ' 290-291. ציין שהמגילה החליפה את "ועל פ"י" ב"א"י" בדברים יט טו. שניו זה הוא לדעתו, פרישני, וכוונתו להרגיש ששלושת העדים היו נחוצים במקרים של עדות מצטברת לגבי עבירות חוזרות. אולם סביר יותר שהמחבר, או אחד המתייקים, החליט פוסק זה עם החומר המקביל בדברים ז' ו החעבר את הנוסח משום לכאן. במקרה כזה אין לשינוי כל משמעות לענייננו.

52 B. Jackson, *RQ, IX (1977-8), p. 446.* סענתו של ידיו, שם, עמ' 290-291. סענתו של ידיו, שם, עמ' 290-291.

53 השווה: מגילת המקדש, שטרם ראהו אור שעה שפרסם את דבריו. S. Schechter, *Documents of Jewish Sectaries* (1970), p. 78. סענתו של ידיו, שם, עמ' 290-291.

54 (לולן, רביז): 136-131, p. 131-136, C. Rabin, *The Zadokite Documents* (1954), p. 44; 497, עמ' 497; Falk, *RQ, VI (1967-9), p. 569*; P. Winter, *RQ, VI (1967-9), p. 569*.

55 (לעיל, הערה 10), א, עמ' 292.

56 H. Klitzkin, Y. Slusky, H. Cohen, *IEJ, VIII (1971), pp. 1364-1373.*

הקושי בפירושו אחרון זה נובע מן העובדה, שהמגילה עצמה אינה עוסקת כלל בעדות במקרים אחרים.

3. צירוף עדויות

כ' לוי' הצניע, שקביעתה של הכת, שעדות יחיד על עבירה שעליה חזר העבריין פעמים אחדות בפני עדים שונים היא כשירה. מבוססת על היקש מ"שור מועד" (שמות כא כט).⁵⁵ אולם זהו שלב ראשון בלבד בהכנת דין זה. הכת הדגישה את סוף הפסוק: לאחר תיאור סקילתו של השור, שנגזר בשלישית וגרם מוות, נאמר: "וגם בעליו יומת". הכת הסיק מכך, שאם בעליו הוזחר פעמיים (על ידי עד אחד ובנוכחות המבקר), הרי שכמו השור דינו מוות ויהיה חייב מיתה לאחר ביצוע עבירה שלישית.

בברית החדשה קיימת מקבילה לצירוף עדויות המצוי בספרות כת קומראן. האיגרת השניה אל הקורנתים יג א-ב רומזת, שעד אחד רשאי להזייר עבריין פעמיים, ואחר כך, אם ביצע שוב (פעם שלישית) את העבירה בנוכחות עד, היה העבריין צפוי לעונש לפי החוק בדברים טו טו.⁵⁶ תהליך זומה במקצת משתקף, ככל הנראה, בדבריו של פילון, שיוסף ביקש שלושה סימנים שונים זה מזה, שאין איבה בין אחיו (על יוסף, 235).⁵⁷ צירוף עדויות היה אולי נפוץ יותר ממה שעולה מן המקורות.⁵⁸

שהכת הסתמכה ממילא על מסמכים כתובים בתהליך קבלתם של חברים חדשים ובהחזקת רשימות המפקד.⁵⁹ נוסף לכך, כפי שיחואר בהמשך,⁶⁰ דרשה הכת הליך פומבי של "תוכחה". שבו הוזחר העבריין מביצוע חזר של העבירה, לפני שהבאתו לדין בגינה תהיה חוקית. תהליך דרש, שעדים לכל עבירה יוכיחו את העבריין באופן פומבי, בנוכחות עדים, ושחוכתו זו תחודד על ידי המבקר. מסמכים אלה היו בעלי תפקיד כפול. הם העידו שהעבריין הוכח בעבר

55 לוי (לעיל, הערה 1), עמ' 169. בספרות חז"ל ניתן זו מעין "חוקה". ראה: אינציקלופדיה תלמודית, יג (לעיל, עמ' 739-760, כפי שצינתי בהערה 13. סגל כבר הגיע למסקנה זאת לפיו. השווה: ג'קסון (לעיל, הערה 21), עמ' 108-152; J.J. Finkelstein, *Temple Law Quarterly*, XLVI (1973), pp. 152-108; R. Yaron, *Israel Law Review*, I (1966), pp. 396-406; H.H. Cohn (ed.), *Jewish Law in Ancient and Modern Israel* (1971), pp. 50-60; M. Delcor, *Paul and Qumran* (ed. J. Murphy-O'Connor, 1968), p. 76.

56 201-193.

57 על דחיית עדותו של עד אחד על ידי פילון, השווה: E. Goodenough, *The Jurisprudence of the Jewish*, pp. 188-189.

58 הקריא בן המאה הארבע-עשרה. אחריו בן אליהו מניקומדיה. כותר חורב. ג' (חרכ"ו), י' ע"ב לויקריא א. ה. מזכיר את הדעה ש"הוא עדי" מצביע על כך שאף עד יחיד צריך למסור את עדותו לשופט. שמא יימצא אחר כך עד שני. אבל המתבר מדגיש שרק במקרה שבו נמצא עד שני. כשירה העדות הראשונה ("תחקים העדות"). ג' (חרכ"ו), עמ' 119-120. ספן דרשה דומה שהתמטת מן הפסיקה הנידונה בברית דמשק. אולם אם זוהי כוונת הכתוב, היינו מצפים לשמוע זאת במפורש. ויקריא א. ה. בודאי שמשמ בסיס לברית דמשק 10:12. ועל כך ראה: פרק א, סעיף 6.

59 השווה: לעיל, פרק א, סעיף 8.

60 להלן, סעיפים 4-8.

על אותה העבירה, ואם העבירה נעברה בנוכחות עד אחד, שימשה תוכחה זו בסיס להרשעה. אם באו עדים נוספים והעידו על אותה העבירה.

התנאים היו צריכים גם הם לפרש את המילים: "וגם בעליו יומת" שבשמות כא כט. אף אם בעבר הרחוק החזיקו בעלים של השור המועד אחראים להבטחתו אף בחייהם, שוב לא נהגה ההלכה כך בתקופה התנאית (משנה, סנהדרין א' ד').⁶¹ המשנה הסיקה. אירופא, שכשם שהבעלים שנידון למוות ייפשט בפני בית דין של עשרים ועליושה, כך גם השור.⁶²

גם בספרות התנאית מצוינים מקרים שבהם נגזר דינו של אדם לאחר שלוש עבירות. תוספתא, סנהדרין יב ז קובעת, שעבריין שנבצר להרשיעו, מתוך כך שכפר בהתראה, ייכלא לאחר שלוש עבירות. דעת יחיד, של אבא שאול, קובעת גזר דין סופי זה רק לאחר העבירה הרביעית. תוספתא, סנהדרין יב ח קובעת, שמי שהולקה פעמיים על אותה עבירה, בפעם השלישית "כונסין אותו לכיפה ומאכלין אותו שערים עד שרכיסו נבקעת".⁶³ שוב, אבא שאול מייחס את העונש הסופי לעבירה הרביעית. חקיקה זו היא אולי שריד של שיטה לפיה הצטברות של עדויות היתה כת חוקף כמשפט היהודי, והיא אשר משתקפת בהלכות העדות של כת קומראן.⁶⁴

גינצבורג מפנה למספר מקבילות לפיסקה זו.⁶⁵ אולם חשיבותן לענייננו מוטלת בספק. משנה, מבות א"ט עוסקת בצירוף עדויות של שתי קבוצות. כל אחת בת שני עדים. בבלי, מכות ו ע"ב, שאף הוא מצווסט על ידו, עוסק במקרה שבו שני עדים צופים בפשע, אך כל אחד חושב עצמו לעד יחיד ("עדות מיוחדת" בלשון חז"ל). רוב האמוראים מניחים, שעדות כזו פסולה בדניו נפשות, ואפילו בדניו ממונות, אולם אמורא אחד, רב נחמן, בן המאות השלישית-

61 השווה: א' אלבק, סדר נויקין (תש"ג), עמ' 442. תרגום יונתן לשמות כא כט.

62 לפי המשנה: "כמיתא הבעלים כן מיתא השור". את מסקנת הכת אפשר לנסח הפוך: "כמיתא השור, כך מיתא הבעלים". ד' פרנצל (*Über den Einfluss der palästinischen Exegese auf die* Z. Frankel, 1851), pp. 93-94.

התנאים היא גם זו המשתקפת מתוך תרגום השבעים (αλεξανδρινή) הציע שהשקפה דומה לזו העומדת מאחורי דברי קסיים, היסטוריה רומית, ג' 9, שאורח חורגם קרר כ"לוחדו על חיה". המילה αλασσοσφραγισσας בפועל מורכב פירוש: 'כונסין' או 'לצר', פרנצל בראי צודק כשהוא קובע שאין זה הפועל הרגיל לחיזור מוות כחוצאה מגזר דין. השווה: ג'קסון (לעיל, הערה 21), עמ' 129-130.

63 השווה: מליא' כ כו; 160, R. de Vaux, *Ancient Israel*, I (1965), p. 160.

בתוספתא. הוא ראה בביטוי "עד שרכיסו נבקעת" את המשמעות "מאסר עולם" (חרכ"ב), מ' (תשל"א), עמ' 10-13). ג'קסון (לעיל, הערה 52), עמ' 447. טענה אף הוא שאין כאן גזר דין מוות, תוך הפניה לשיטה ל' כ: "ולחם צר ומים לחץ". משנה, סנהדרין ט ז מביאה תקנה דומה, אלא ששם לא ברור האם תכלית מתבצעת לאחר הגילתה הראשונה של השניה. הפירוש המקובל מבין אותה במתייחסת לעבירה השלישית, על פי התוספתא הנידונה. השווה: בבלי, סנהדרין פא ע"ב. לדעתו של האמוראי ריש לקיש, הליך זה מתבצע רק כשש חוזרת על עבירה שדינה כרת. פירוש זה מתבסס על ההנחה, שאנו דנים כאן בבליא האמורה להביא לעונש מוות. אם כך, הרי שפירוש זה לדברי התנאים כבר רוח בראשית תקופת האמוראים. הרמב"ם, הלכות סנהדרין יז ו פירוש המשניות לסנהדרין ט ה, מעיר שצריכה להיות חזרה על אותה העבירה. מקורות אלה ידועים גם על ידי: 116-113, pp. 8-9, *Rabinovich*, N.L., *Rabinovich*, RQ, IX (1977-8), pp. 187-193.

64 השווה: ג'קסון (לעיל, הערה 21), עמ' 187-193.

65 עמ' 44, הערה 118. ועמ' 119-120.

רביעית לספירה, מקבלה בדיני ממונות, לבסוף, מצוין גינצבורג את ככלי, סנהדרין ל ע"א.⁶⁶ שבו אנו מוצאים את התנא בן המאה השנייה, ר' יהושע בן קרחה, קובע, שאם שני עדים צופים באותה העבירה בזה אחר זה, כלומר, בחלקים שונים של כיצוע אותו פשע, עדותם קיימת. אולם פיסקה זו מניחה שני עדים לאותו הפשע, ולא עד אחד לכיצוע עבירה החותר פעמיים.⁶⁷ עניינן של מקבילות, כביכול, אלה לעדות מצטברת של עד אחד בהלכה הכתובת נידון על ידי ניונר.⁶⁸ לפיו, השאלה המרכזית היא כיצד ניסו שתי מסורות אלה, התנאית והכתובת, להביא לדין פתור אשר פשעו בנוכחות עד אחד בלבד. לדבריו, הוסיף לפרש רבני⁶⁹ נכשל בניסיונו לפתור את הבעיה ללא פניה לדין צדק בעולם הבא. החוק כבירת דמשק ט: 17-22 הציע, לדבריו, פתרון טוב יותר.⁷⁰ לאחר בחינת התרגומים השונים והמקבילות שמציע גינצבורג, מסכם ניונר: "ההנחה מאחורי כל החומר המובא על ידי גינצבורג היא בדיק הפוכה מזו שבכבירת דמשק ט: 17-22. במילים אחרות, לא רק שחוק העדות כבירת דמשק אינו מראה התאמה למסורת חז"ל (כפי שסוּעו גינצבורג), אלא שהוא אף מבוסס על עקרונות הפוכים לגמרי".⁷¹

ההלכה הפרושיית רבנית איננה מעלה את האפשרות לצרף עדויות של שני עדים לגבי שתי עבירות זהות, אך שונות, על מנת להביא הרשעה,⁷² אולם בייני כת קומראן צירוף עדויות מתברר כהלך המקובל. ניונר ממשיך בניתוח סינופטי מקיף של מסורות "פרושיית רבנית", המשתלולות לפתור את בעיית הפשע שאירע בפני עד יחיד. הוא מתחיל בקביעה, שהתפיסה מאחורי החוק של צירוף עדויות כבירת דמשק זרה לגמרי למסורת חז"ל.⁷³

ג'קסון⁷⁴ קובע שהמשנה בסנהדרין ט ה היא מקבילה משמעותית לעניין צירוף העדות כבירת דמשק. משנה זו מתייחסת למי שהרג "שלא בעדים", פושע שכזה שמים "ככפה", שפורשה, כפי שראינו, כפונש מוות או כמאסר עולם.⁷⁵ ואולם, אין ספק שפשוטם של הזברים איננו מתייחס לצירוף עדויות. אמוראי ככל (ככלי, סנהדרין פא ע"ב) ניסו להסביר כיצד תהיה

66 השוה: 204, p. VIII (1972-5) J. Neusner, RQ.

67 השוה: ניונר, שם, עמ' 202-204.

68 שם, עמ' 197-217.

69 הגדרו ל"פרושיית רבנית" היא "המסורת הרבנית היותר מאוחרת על הפרושים" (עמ' 197, הערה 1).

70 שם, עמ' 197.

71 שם, עמ' 204.

72 שם, עמ' 205. ראוי להצביע על הדיון האמוראי בככלי, בבא קמא ע"ב: ככלי, בבא בתרא נר ע"ב: ככלי, סנהדרין ל ע"ב: ירושלמי, סוטה פ"א ה"א, טו ע"ג; ירושלמי, כתובות פ"ב ה"ד, כו ע"ג; ירושלמי, סנהדרין פ"ג ה"ט (ה"ט) כא ע"ג; ירושלמי, שבועות פ"ד ה"א, לה ע"ג, שבהם נאמר ששני עדים שמעידים שניהם על נערה שהביאה שצרה אחת, אבל כל אחד מעיד על שצרה אחרת, אין עדותם ברת

החוק לקבוע את כבירתה.

73 שם, עמ' 205. חשוב לציין את ההבדל בין השיטה הנקוסה במקור שלנו ובין זו שנקט בה ניונר. הוא

מגביל את הפנימינו בספרות חז"ל לאלה המתייחסות לפרושים, כיוון שמסורת מוקדמת היא להכריע הזם

דמות מערכת החוק של כת קומראן לאלה של הפרושים. אנו, לעומת זאת, משתמשים גם במסורות

תנאיות, כיוון שכונתנו היא להשתמש במקבילות כפירוש כתבי הכת, אך לא על מנת להצביע

על השפעה הדדית.

74 (לעיל, הערה 52), עמ' 448.

75 ראה: לעיל, הערה 63.

זהותו של עבריין כזה ידועה בהעדר עדים. בין התשובות שלהם לשאלה זו ישנה גם התשובה, ששני עדים ראו את הפשע, אך לא זו ומנית, או שהעדים לא היו מרדעים איש לנוכחות רעהו.⁷⁶ שוב הדיון הוא בשני עדים ולא באחד. אין זה מקרה של עד יחיד, ואינו מקבילה לחלדי המתואר כבירת דמשק.

ג'קסון⁷⁷ הפנה לשני מקורות תנאים אשר זוחים על הסף צירוף עדויות. מכילתא דר' ישמעאל, משפטים כ"ג דנה באפשרות להרשיע אדם אשר לפי עד אחד עבד לשמש, ואילו לפי אחר, לירח. מכילתא דרשב"י לשמות כג.⁷⁸ דנה באותו נושא, אלא שהדוגמאות המובאות בה הן של שני עדים לחילול שבת, כשהאחד מספר שהנאשם אסף תאנים, ואילו האחר, שאסף ענבים. מקור זה דן גם כמי שעד אחד שליקט ענבים שחורים, ועד אחר מעידו שליקט ענבים ירוקים.

לדעת ג'קסון מדובר בעדות לעבירה שנעשתה פעמיים. משום כך הוא רואה במקורות אלה הוכחה לדחיית הרעיון של צירוף עדויות.⁸⁰ אולם ניתן להסביר פיסקות אלה אחרת. הן עוסקות בשני עדים המעידים על אותה העבירה, אלא שעדותיהם סותרות זו את זו כפיט כלשהו. למרות הסכמתם הכללית באשר לעבירה שבוצעה, דוחה ההלכה התנאית את עדותם. על פי שמות בג ב. חוסר ההתאמה בעדותם מטיל ספק באמינותם של העדים.⁸¹ ואומנם, חוסר דיוק שכזה הוא שאפשר לדניאל לחשוף את עדות השקר של הזקנים הנואפים בספר שושנה החיצוני (לד-כו).

4. דין התוכחה

חוק העדות, שנידון לעיל, הוכיח את ה"תוכחה" כחלק מן ההליך המשפטי בקומראן, שהוא, כפי שנראה בהמשך, דומה למדי ל"התראה" המצויה בספרות חז"ל. התוכחה בקומראן לא היתה רק חובה מוסרית. היתה זו דרישה קבועה לצורך הרשעה על כל עבירה, והיה חיוב משפטי לבצעה על פי תקנות קבועות מראש. הצורך בתוכחה מפורש כבירת דמשק ט: 2-8, חוק כדי מדרש הכתובים:

76 השוה: רש"י שם; רמב"ם, הלכות רצוח ושמירת נפש ד ה.

77 (לעיל, הערה 21), עמ' 183. השוה: הנ"ל (לעיל, הערה 52), עמ' 447-449.

78 מזה הארואי רבין, עמ' 327. ג'קסון מעלה את האפשרות שהתפיסה המתחילה ב"שומע אני" עשויה

להצביע על הליך שהיה נהוג בעבר. בנדק הוא מציע: הוריות מופלגת כאן. למעשה משמשת גמטה זו

במדרשי תנאים להבאת אפשרות פשוטה שונה מזו המתקבלת. האפשרויות המובאות על ידי גוססה זו

תמיר יתרבו בהמשך. יש לזכור, לכן, מטרה קוואסיטי ודידקטי. לא סביר כלל שניסוח כזה יציג הלכה

קיימת. השוה: ח' אלבק, מבוא לתלמודים (תשכ"ט), עמ' 96-98.

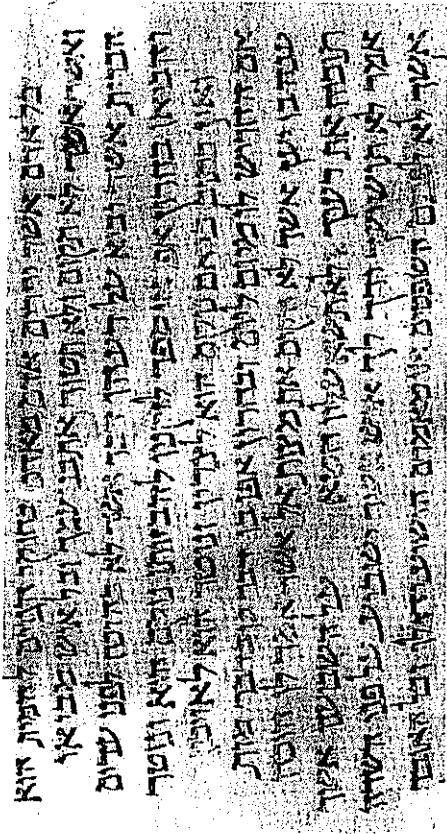
79 מזה אפטייך מלמד, עמ' 216.

80 גם הרמב"ם, הלכות סנהדרין כ א, הביא את מכילתא דר' ישמעאל כן.

81 השוה: רמב"ם, הלכות עדות ב ב.

- אשר⁸² אמר, "לא תקום ולא תמור את בני עמך" (ויקרא יט יח),⁸⁴ וכל איש מבאי-הכורן⁸⁶ אשר יביא על רעהו דבר⁸⁷ אשר לא בהוכח⁸⁸ לפני⁸⁹ עדים,⁹⁰ והביאו⁹¹ בחורן ה'יו" של "ואשר" ושל "וכל" הלכו איננה יו" החיבור בשימוש הרווח. אין מדובר בהמשך הלכה הקודמת, אלא ותי הלכה חדשה. ראה: Segal, *JQR*, III (1912-13), p. 310. גיבצבורג, עמ' 38-40. מבין את החוק הזה ואת הקודם כאחד. השווה: י. ליכט, מגילת המרכים (תשכ"ח), עמ' 36-37 (להלן: ליכט).
- 82 העם' שבכתב היד כחובה על גבי 'שך' (שכטר, עמ' 189); השיך נכתבה חזילה. כנראה כתוצאה מ'היוגרפיה. בהשפעת ה'ואשר', הביטוי 'ואשר אמר' נמצא בשימוש נפוץ בכתבי כת קומראן כדי להצטרף לציטוטים מן המקרא. הן בהקשר הלכתי והן בהקשר אגדי (פשוט). רבין (לעיל, הערה 15), עמ' 96-97. דן בנוסחאות להצגת ציטוטים, אך משום מה איננו מזכיר נוסח זה.
- 83 פסוק זה פורש כ'מדרש לעולם', ביהוד: א. יעליצק, בית המדרש, ג (תרצ"ח), עמ' 113. השווה ברית דמשק ח:5-6 = 18:10, שבו ישנה הפניה לפסוק זה ונשמנת הטענה שאיבד הכת מפירם אותו.
- 84 הנוסח הוא לפי 4QD^a: "מבאי הברית", קימרון קורא בנוסח הגניזה: "מבאי" ומתן ל'מבוא' = "מבאי". התיקון "מבאי" כבר הוצע על ידי שכטר, עמ' 178 סגל, עמ' 497. R.H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, II (1913), p. 823.
- 85 בברית דמשק ב:2 ובסדר היתוך ב:18. בברית דמשק 19:1 מופיע 'באי הברית' (ראה: פרק 4, סעיף 42). רבין, עמ' 45. קורא "ביאי" (וכך גם ליכט, עמ' 135, עבר סדך היחוד 1:1), חן שהוא מבאי צורת בינוני נדידה מלשון חז"ל, המופיעה אצל מ'צ' סגל. דקדוק לשון המשנה (תרצ"ח), עמ' 143. צורה זו איננה סבירה, כיוון שלא מצאתי לה כל זוגמה נוספת. ליכמן (1952), עמ' 202. S. Lieberman, *JBL*, LXXI [1952], p. 143.
- 86 ה'ראה שאותו שימוש בנורח ב:10. (אך ללא ברית) מצוי אצל חז"ל עבור המצטרף הירושלמי, דעות לך הוא מבאי מספרי. יזינת וינורח בארץ ישראל (תשכ"ג), עמ' 61. שבו הוא מוצגת את הירושלמי, דמאי פ"ב הל"ג, כב ע"ד. אותה הבריתא מצויה גם בחוספתא, דמאי פ"ב הל"ג. ובבבלי, בבורות ל ע"ב. את הקשר בין שימוש זה של חז"ל הביטוי בכתבי כת קומראן מבין רבין (לעיל, הערה 15), עמ' 14. הערה 7. רבין, עמ' 15-16, מעיר שההכחמים הנזכרים בהקשר זה הם כולם בני זמנו של ר' מאיר, כלומר, החי והפעול סביב שנת 150 לספירה. אם נגזר שהחומר התמזג הוא בערך בן זמנו, אינו ילדו בול תחתון לבריתות אלה. באמצע המאה השנייה לספירה, אולם יתכן שהחומר הקשר לחזרה ולקטן שימושים לשוניים טכניים קדומים הרבה יותר, ושהשימוש ב:10. הוא אחד מהם.
- 87 כלומר המצטרפים לכת. על משמעותה של 'ברית' בקומראן ראה: ליכט, עמ' 51-52. השורש ב:10.א. כשלאחריו המילה 'ברית', מתייחס לשבעות שעל המצטרף לכת להישבע. ראה: ליכט, עמ' 127-128.
- 88 שכטר מציינ ש"דבר" בדבריהם כב פירושו 'כתב אישים'. השווה: דברים יט טו ש"ד לוצאטן. פירוש שד"ל על חמשה חומשי תורה (תרל"ז), עמ' 171 לדברים כב יז. אשר הציע פירוש זה לראשונה, ואחר כך, בהערה, דחה אותו מפני הפירוש המקובל של התרגומים: הערות הארוכה של ש. R. Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy* (1895), pp. 254-255.
- 89 המלה 'דבר', מופיע בשמות יז כב, שבו פירוש המילה 'דבר' הוא הלך משפטי. על השימוש בעל' כ'נגד' ראה: בראון אאודים (לעיל, הערה 9), עמ' 757.
- 90 המקור הנמרד משמש כאן כשם עצם. שימוש כזה יכלו בני הכה למצוא. לפי שיטתם, במשלי סו"ב (השווה: רל"ב) באיוב ו' כה. מקורו של ביטוי משפטי זה ביקרא יט יז יידן להלן. אין מקום לקבל תיקונים כמו זה המוצע על ידי צ'ילס (לעיל, הערה 85), עמ' 832. קביעתו של סגל, עמ' 497. שמדובר באשמה שאין לה הוכחה כשל הצדד עדים, מצביעה על חוסר הבנתו את ה"הוכחה" כהליך משפטי. הגדרש על מנת להוציא אדם חייב בדיון.
- 91 ב-4QD^a: "ועל פי".
- 92 הצורך בעדים נלמד, ככל הנראה, מן המקור המחולס והפועל. השווה תרגום הוולגטה: *argue eum*.
- 93 שוכטר, עמ' 78. מתקן ל'הוכחה'. קריאה זו (ושכטר נדחתה על ידי גיבצבורג, עמ' 40) איננה מבוססת והיא נובעת מוחרס הכנה של החוק. השווה: צ'ילס (לעיל, הערה 85), עמ' 823. לדעת גיבצבורג, עמ' 40 רבין, עמ' 44, יז' הכינוי בסוף ה"הביאי" מתייחסת לאשמה. סגל, עמ' 497. הציע שהאשם עצמו מובא לפני הזקנים.

אמר⁹² או ספר לוקני⁹³ להבזותו.⁹⁴ נוקם הוא ונוטר,⁹⁵ ואין כתוב כי אמר⁹⁶ "נוקם"



- 92 השווה: שורה 6: "ובחרן אמר בר'".
- 93 הקנים הם השניים לכתבים "משכב הרבים" (סדך היחוד 6:1), יש להניח שהיו לוחם גם המפידים אחרים בסודי יהיה של הכת. ליכט, עמ' 143. בדינו על פיסוק זו מסדך היחוד, ציין שחלקים דומים בברית דמשק ניד:6, ראה: לעיל, פרק 4, סעיף 6. סדך היחוד 19:19-21) מופיעים "לויים" במקום שבו בסדך היחוד 6:1-8 שומעים "זקנים". הוא גם מפנה למגילת א"ח 1:1. שבה מופיעים "זקני הסדך", כיוון שהכת ראה את עצמה כארגון צבאי הנמצא במצב כוננות לקראת הקרב ובא, יש לראות את מגילת א"ח כמקור המתאר את ארגונה של הכת אף כימי שלום. "צירוף אנשי הסדך" (זקני הסדך) - הרווח במגילת א"ח במשמעות צבאית - גרם לחברי הכת, שעיניו במגילה זו, להזכר שהם עצמם, אנשי "סדך היחוד", הוא "סדך האל"י" (י' ידיו, מגילת מלחמת בני אור בבני חושך [תשס"ז], עמ' 138-139). השווה: דיוני ב"סרד" במנחת סכני. לעיל, פרק 4, סעיף 6. יש להסיק מן הפיסוק במגילת א"ח, שהזקנים אינם דיוני ללויים, כיוון ששניהם נזכרים יחד בקטע זה ("הזכונות הללוים וכול זקני הסדך"), ידיו, שם, עמ' 333-334. מצוטט ש"זקני הסדך" זהים אולי עם "סודרי המתנות", המופיעים במגילת א"ח 1:1. "שהם הזקנים ביותר היוצאים לקרב". גילגל נבין חמישים לשישים (שם), ידיו קובע עוד: "נראה שהיו ממונים על הסדר והמשטר ועל ביצוע הפקודות בשעה שישו חזילים המתנה, ואולי אף שמירת המתנות בצאת הלוחמים לשהיה הקרב... אין זה מן הנמנע ש'סודרי המתנות' יהיו האחים - בין השאר - גם לשימון המתנה ולקצאת מקומות הנהיג לייחוד השונות. ביסכום הדבר, נראה ש'סודרי המתנות' היו ממונים על הצרכים המנהליים של המתנה... וכן אין מן הנמנע שמילוא אותם המפקדים במתנות העדה (הכת) אף כימי שלום" (שם, עמ' 140). אם נקבל את הדיוני המוצע על ידי ידיו, אוי "סודרי המתנות" הם "הזקנים" המופיעים בקטע מברית דמשק, שבו אנו דנים. לאור תפקידם בכת קומראן, סביר שלהם ימסר על עבירות שביצעו חברי הכת.
- 94 הפעיל של ב:10. מופיע רק באמרת א. י. כשגם שם בא אחרינו מושא ישיר.
- 95 במלים אחרות, הרי הוא מפר את המצווה הנכרת ביקרא יט יז, שצוטטת לעיל.
- 96 השווה עם הביטוי התנאי "אין כתוב כאן אלא", לדוגמאות ראה: י' בכר, ערכי מדרש, א (תרפ"ג), עמ' 61. לדבריו שימש ביטוי זה בעיקר במקרים שבהם לשון המסק יהיה קשה. השווה: רבין, עמ' 45.
- 97 בנוסח המפורד מופיע כחיב חסר: "נוקם".

הוא⁹⁸ לצריו ונוטר הוא לאיביבין⁹⁹ (נחום א ב¹⁰⁰), אם יו¹⁰¹ החריש לנ¹⁰² מיום ליום.¹⁰³



98 בנוסח המסורה מופיע כאן השם המפורש, שאותו מחליף בריח דמשק בכינוי השם "הוא". בהתאם למגמה הכללית בקומראן להימנע משימוש בשם המפורש בחיבורים שאינם מקראיים, ועל כך ראה: להלן פרק ה, סעיף 3. מגמה זו כבר אובחנה כברית דמשק על ידי גינצבורג, עמ' 40. אולם השווה גם דבריו בעמ' 163, הערה 34:188, הערה 146. השומרוני מנסאם "שמא" במקום השם המפורש בספרי יהודה שלמה. יתכן ש"הוא" כאן משמש כחליף לשם המפורש. שימוש כזה מצוי בספר יהושע 13:1 (הכתיב הוא "הואהא"). אולם בכ"ו הנוסח הוא "הואמה", וחי' רילן, מגילות מדבר יהודה (תשכ"ז), עמ' 81. הביא דוגמאות רבות ונסמחה מן המקרא ומספרות חז"ל. ראה גם: גינצבורג, עמ' 40, (על סוכה ד, ה, E. Katz, Die Bedeutung des hapax legomenon der Quumraner Handschriften, pp. 15-17).

99 נוסח המסורה הוא "לאיביבין".
100 הפסוק איננו מופיע בפשר נחום או במגילת תרי"ע שר שנמצאה בואדי מורבעת, ואף לא בנוסח היווני של התרי"ע שר שנמצא כנחל חבר. חיסורים אלה מעידים על מצב השתמרותם של הטקסטים ואינם אומרים דבר על נוסח המקרא שהיה לפני בני הכת. הטקסט כאן, כברית דמשק, איננו ציטוט מתוך פשר נחום החסר. כפי שמתברר מהעדר מילה הפגומה "פסור", אי אפשר גם לשער שהנוסח שונה כאשר התעתק מתוך הפרש אל תוך בריית דמשק, כיוון שנושא הפירוש כאן הוא הלכתי, ועל כן מקומו לא יכירנו בתוך ספרות הפשטים.
101 ראינו, עמ' 44. מוסף "לומר" לפני מילה זו, ורואה במילים הבאות המשך של החוק, וכן מוסבר מי הם האיובים שבהם יתנגם ה'. אולם הוא מתקשה להסביר מדוע נעשה שימוש בויקרא יס יז במקום בויקרא א ה.
102 על פי במדבר ל טו, יש קושי מסוים בהבנת המילה "לר". האם פירושה שהעד נמנע מלספר את הדברים אודות העבריו, או האם הוא נמנע מלהביע בפני העבריו את התוכחה: "אי אפשר לפרש את "לר" כמתייחס לפשע, כיוון שבמדבר ל ה, יב, טו מופיע צורת הקבה "לה", וכוונתה בודאי לאשה ולא ל"גודל" או ל"איסור", ששניהם כלשון זכר. כך גם: ארילר, מקרא כמשמש: א (תרג"ס), עמ' 298. תמיכה מסוימת לפירוש שלנו מצויה בשימוש "דבר כו", המופיע להלן, הערה 104.

103 נוסח המסורה לכמדבר ל טו הוא "מיום אל יום", אבל כחוללים צו ב ובאסתר ג ו, מופיע "מיום ליום", כ-QD⁴: "מחדש לחדש". השווה: תהילים יס ג, גם כברית דמשק ו:2 מופיע "מיום ליום".
104 על פי במדבר ל טו, יש קושי מסוים בהבנת המילה "לר". האם פירושה שהעד נמנע מלספר את הדברים אודות העבריו, או האם הוא נמנע מלהביע בפני העבריו את התוכחה: "אי אפשר לפרש את "לר" כמתייחס לפשע, כיוון שבמדבר ל ה, יב, טו מופיע צורת הקבה "לה", וכוונתה בודאי לאשה ולא ל"גודל" או ל"איסור", ששניהם כלשון זכר. כך גם: ארילר, מקרא כמשמש: א (תרג"ס), עמ' 298. תמיכה מסוימת לפירוש שלנו מצויה בשימוש "דבר כו", המופיע להלן, הערה 104.

105 נוסח המסורה לכמדבר ל טו הוא "מיום אל יום", אבל כחוללים צו ב ובאסתר ג ו, מופיע "מיום ליום", כ-QD⁴: "מחדש לחדש". השווה: תהילים יס ג, גם כברית דמשק ו:2 מופיע "מיום ליום".
106 על פי במדבר ל טו, יש קושי מסוים בהבנת המילה "לר". האם פירושה שהעד נמנע מלספר את הדברים אודות העבריו, או האם הוא נמנע מלהביע בפני העבריו את התוכחה: "אי אפשר לפרש את "לר" כמתייחס לפשע, כיוון שבמדבר ל ה, יב, טו מופיע צורת הקבה "לה", וכוונתה בודאי לאשה ולא ל"גודל" או ל"איסור", ששניהם כלשון זכר. כך גם: ארילר, מקרא כמשמש: א (תרג"ס), עמ' 298. תמיכה מסוימת לפירוש שלנו מצויה בשימוש "דבר כו", המופיע להלן, הערה 104.

ובחרון אפו בו דבר כו¹⁰⁴ בדבר מות¹⁰⁵ ענה בה¹⁰⁶ יען אשר לא¹⁰⁷ הקים את מצותו¹⁰⁸ אל¹⁰⁹ אשר אמר לו, "הוכח תוכיח את רעך"¹¹⁰ ולא תשא עליו חטא¹¹¹ (ויקרא יט ז).

בפיסקה זו פורש ויקרא יט ז כ: כר, חת, שהיה עד לעבירה, חייב מיד לבצע את הליך התוכחה. במקרה שנמנע מלעשות כך, אך שב והעלה את ההאשמה לאחר זמן, הרי הוא מפר את מצות ויקרא יט ז בכך שהוא "נוקם ונוטר". החוק מגיח, שכל מי שמעלה האשמה כנגד מישוה לנאשם בקרב הקהילה, כדי להוכיח שכנס ונקם אסורים על פי ויקרא יט ז, מצטט החיבור שם רע נחום א ב, אשר לפירו ק ר' רשאי לנקום או לנטור, לכן, כל אדם הנהוג כאופן כזה עובר עבירה.

104 שכטר, עמ' 78, הביא זאת לכידבר כנגד רבי, עמ' 44. כידבר עזרי. במקרא, פיעל של ד.ב.ר., כשכעבקותיו אות היחס ב', פירושו דבריו של האל או של מלאך עם אדם או אודות אדם (S.R. Driver, Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel [1966], pp. 357-359).
105 שלפינו הפירוש השני נראה הגיוני יותר ונחמד על ידי העובדה שרק בני אדם נזכרים. ה' איננו מעורב. דוגמאות מקראיות. המצויות כולן בפרקים לא הלכתיים, הן: במדבר יב א, ח; כא ה, ז; תהילים נב ג, עז יט; איוב יט ז. אופני המשפט של הקטע שלנו מחייב את הפירוש: 'האשים אותי ולא ידבר נגדי'.

106 לכיסוי זה, ראה: בריית דמשק 17:17, שכטר, עמ' 78. הביא את "דבר מוח" כסוף הפיסקה הקודמת, ופירושה, לדעתו, 'הסחת האשמה שנוגשה מוח'. הוא גם מציע שאפשר לתקן ל"דבר אמה", לומר האשמת אמה. מסתבר איפוא, לפי שכטר, שאפילו אם האשמה מובאת כנגד האיש היא אמיתית, עדיין נמצא תנאי שבו לא ייקרא יט ז, סגל, עמ' 497, מסביר את הסיבות כמתייחסות למי שהיה עד לעבירה. לא הביא תוכחה כנגד העבריו, ואחר כך, כבעטו, העלה אשמה או שיינה מוות. כנגד חברו, במילים אחרות, מדובר באשמת שווא. אולם פירוש זה איננו מתאים להקשר כיוון שאנו עוסקים, ללא ספק, בראשמת אמת שלא ניתנה בזמן הנכון או לפי ההליך המקובל.

107 יש לתקן לפי שכטר, עמ' 78, "לענו בר". תיקון זה מסתמך על במדבר לו טו ("ונשא את עונתו"). יתכן ש"עון" פירושו כאן עונש (ראה בראון ואחרים [לעיל], הערה 9, עמ' 731. לדוגמאות הכוללות בין היתר את במדבר לו טו). השווה: ספרי במדבר קנז (מהו) "ואריין, עמ' 208": "ונשא את עונו", מגיד הכתוב שהוא מוכנס לחזקה לעוף". אולם צ'רלס (לעיל), הערה 85, עמ' 823, דוחה את התיקון של שכטר ומתרגם: "He... testified against himself because he did not". צ'רלס כוונתו קובע שניתן להביא את הנוסח כך גם ללא התיקון, אולם התלות בכמדבר לו היא כה גדולה עד שהתיקון נראה מתבקש. בנוסף לכך, אין פירושו נגד עצמו. פירוש כזה דורש נוסח כמו 'ונפשו או 'עצמו'. רובינשון (I. Robinson, RQ, pp. 237-240, 1977-8), משרוה לרוב כא ומתרגם: "God has decreed against him that he did not fulfill the command...".

107 בניין הפעיל של ק.ג.מ., כשהוא מלווה בימצוה: מופיע בירמיה לה טו כיוון לשבועתם של הרבנים לקיים את מצוות אביהם, יונדב בן רכב. הפיסקה שלנו עשויה גם כאן להיות מרשפת בכמדבר לו יט-טו, שבו חוזר על עצמו ההפעיל של ק.ג.מ., כיוון לקיום נדרי האשה על ידי הבעל. ככל הפיק, ק.ג.מ., בבניין על פירושו 'המשיך קיומו של הנדר והיותו, לכן מחייב'.

109 הביטוי "מצות אל" איננו מופיע במקרא. 'מצות ה'" נפח למדי. בעזרא ג מצוי הביטוי "במצות אליהו" המתובר בקומראן השתמש. ככל הנראה, בביתו המקראי, אן נמנע מלהשתמש בשם המפורש, ראה: לעיל, הערה 98.

110 הכתיב "דע"ץ" הוא, כנראה, פונטי. הי"ד היא המקבילה לט"ל בנוסח המסורה. לדוגמאות נוספות של רבים לכאורה כגון זה, שהם בעצמם חיזו, ראה: מוניס (לעיל), הערה 9, עמ' 273-274, סעיף 935. השווה: שם, עמ' 257-258, סעיף 919, עובר חילוף הפר לנבי השם 'דע'. בנוסח המסורה מופיע "עמיתו". זהו מקרה של חילוף נדרי, על הביטויים הרבים עבור 'הזולת' ראה: M. Noth, Leviticus (1954), pp. 141-142. לשינוי נוסח כאלה בין בריית דמשק לנוסח המסורה, ראה: רבי, עמ' 25.

ראה: הערה 106.

רעיון דומה מצוי בתרגום ירושלמי ובתרגום נאופיסי לדברים לב לה: "לי נקם ושלם". שם אומר ה' שהנקמה היא שלו ושרק הוא יעניש את החוטאים. אולם מקבילה קרובה יותר היא האגרת הראשונה של פאולוס אל הרומיים יב יט: "אל תנקמו נקם. ידידי, כי אם תנו מקום לרוגז, כי כחוב ל'י נקם ושלם' אמר יי"י".¹¹² המשפט האחרון הוא פירפורה על דברים לב לה. אפשר לשאול, מדוע נוקם בעל ברית דמשק לפסוק מחזום. כשיש כנמצא פסוק מתאים לאותה מטרה בתורה (דברים לב לה). בתשובה לכך חשוב להזכיר, שהעדפת התורה על פני הביאיים והכתובים כמקור להלכה רוחנית היתה אצל חז"ל, אבל השיטה הדרשנית של קומראן כלל איננה נוקטת דרך זו.¹¹³ בנוסף לכך, וכפי שמציין גינצבורג,¹¹⁴ הן החומש השומרוני והן נוסח תרגום השבעים קוראים בדברים לב לה: "ליום נקם ושלם" במקום "לי נקם ושלם".¹¹⁵ יחזן שנוסח זה היה מצוי לפני הכת, ולכן לא ניתן היה לפרש פסוק זה באופן המוצע כאן.¹¹⁶ כיוון שהפסיקה מקומראן מתחילה בפרשנות לויקרא יט יח ומסתיימת בפרשנות לפסוק הקודם, ויקרא יט יז ("הוכח תוכיח..."), אין ספק שהשימוש במקור "הוכח" כשם עצם בהלכה זו בברית דמשק מצביע על חיוב מילוי התוכחה של ויקרא יט יז-יח. כפי שזו פורשה בקומראן, הכוונה היא לשימוש פלילי-טכני של מונח זה,¹¹⁷ פירושים אחרים ל"הוכח", כמו 'הוכחות לביצוע פשע', אינם אפשריים. כיוון שאינם עולים בקנה אחד עם הכתוב בוויקרא יט יז-יח. כמו כן, לא סביר ש"בהוכח" מתייחס לחוכחה מוסרית גרידא, כיוון שבברית דמשק דורשת שפעולה

¹¹² התרגום הוא של פ' דעליטס.

¹¹³ השווה גינצבורג, עמ' 41. ספרות חז"ל נמנעת במידע מהסקת הלכה מתוך הביאיים. רק מקיים ספורים

כאלה מציינים (ראה: צ"ח חיות, כל ספרי מהרי"ץ חיות, אותיות), עמ' 136-3: "א"א אורב, תרביץ, יח ותשי"ן", עמ' 1-27). ראוי לציין את האימרה האמראית: "דברי מורה מדברי קבלה לא ילפינן" (בבלי,

חגיגה י ע"ב) המתחיימת רק לגזירה שווה, כפי שמציינים החופפות שם; בבלי, בבא קמא פ ע"ב.

השוה: בבלי, נדה כג ע"ב). אולם מדרשי ההלכה בעזרא ובנחמיה מתייחסים לביאיים כסמכות לענייני הלכה. באופן זה, דומה ספרות קומראן למדרשים המקראיים של ראשית ימ' היבית השני. יחזן שפעילת

הנצירות השימוש שעשתה בביאיים הם שהביאו להסתייגות הכוללת משימושים כאלה מצד חז"ל.

¹¹⁴ עמ' 41.

¹¹⁵ השווה: דרייבר (לעיל, הערה 104), עמ' 374-375.

¹¹⁶ גינצבורג, עמ' 40 ודין, עמ' 45. פסוים קיג ע"ב.

¹¹⁷ שראף: המדרב אחד בפה ואחד בלב, הידוע עיזה בחבירו ואינו מעיד לו, והדואה דבר ערוה בחבירו ומעיד בו יחיד"י". בהמשך מופיעה אגדה אמראית על אדם שנהג כך והולקה. באגדה זו אומר רב פפא:

תוך ציטוט דברים יט טו, "לא יקום עד אחד באיש" ואת לוחדן אסחד ביה", קשה לקבוע זמן או ייחוס לקביעה זו (שהיא בעברית ומופיעה בתוך רשימת אמרות שסוככות סביב המספר שלוש). כתבי הדי

חלוקים כאשר לייחס אימרה קודמת ממין זה בדין קיג ע"א. הם מייחסים אותה לאמרא הארץ ישראלי.

כן המאה השלישית, ר' יוחנן, או לחלמדין, ר' יהושע בן לוי, או במקרה של כת"י אחד, למקור תנאי. ראה:

הספיר האמראי מובא בחוכחה לאומה קביעה (המנוסחת בעברית), שהיא קדומה לו. רב פפא הוא אמראי

בבלי בן הדור החמישי, שמת בשנת 375 (ה' שטרקא, מבוא התלמוד [חורב' ג], עמ' 99), אולם פיסקה זו

איננה מעניינת אותנו. כיוון שבקומראן, כפי שהחוק מנוסח בברית דמשק 16:23, שידרון לעיל, סעיפים

1. 3. מתייחס החוק במפורש לעד אחד להעיד, ודבריו מתועדים לצורך עיזה מבטבת.

¹¹⁷ השווה: בראשית כא מה, שאוחז בפרשה הכת כאילו האשים אברהם את אבימלך, והביטו "מוכיח בשעת" (עומד ה' ישיעו כס כא), כמו גם בשימוש בשורש זה ביחד עם השורש ר' י.ב. (השע ד' ד' איוב כו).

כמוכן שהמשמעות הפילית מצויה בהורשם של שימושים כולם של י.ב.ח. באיוב. ראה: I.L. Seelig,

man, VT, XVI (1967), pp. 266-268.

זו תיעשה כנוכחות עדים. מסתבר שיש בפתרון הבעיה הכלשנית הזאת כדי להביא להבנה

כנונה של קטעים רבים מספרות כת קומראן.¹¹⁸

רבינו¹¹⁹ העיר על דמיון לשוני למילה זו בעברית התנאית של התלמוד הירושלמי, שם מופיע

"הוכח" כשם עצם (ירושלמי, נדה פ"ב ה"ג, נ ע"א; ירושלמי, זמאי פ"ב ה"א, כב ע"ג

[פמעייס]; פ"ג ה"ד, כג ע"ג; שקלים פ"ח ה"א [ה"ב], נא ע"א). רבין מבין את המונח כעדות

ממשית' במקרה האחר¹²⁰ וכיחם כנגד משהו הפרשני שבו מופיעה המילה "בהוכח". בספרות כת

די אור על החומר מקומראן בגלל ההקשר הפרשני שבו מופיעה המילה "בהוכח". בספרות כת

קומראן מילה זו רומזת, ללא ספק, להליך הפורמלי של התוכחה.

נקודת המוצא בחלקן השני של הקטע היא ויקרא יט יז, הדורש את הוכחת זולתו של העד,

והמסערים שבמקרה שתוכחה כזאת לא התבצעה, האשם הוא במי שנמנע מלהוכיח את רעהו.

כמו הולגסה, כך גם הכת הבינה את הפועל הכפול (מקור כשבקבכותיו פועל מלוחית את רעהו,

שיש לבצע את התוכחה בציבור לפי חוקי הכת. ללא תוכחה כזו שום האשמה איננה קבילה.

נשאלת עיר השאלה, האם, כאשר עד איננו מדווח על הפשע, יש במעשיו הוא משום עבירה?

כדי להשיב על כך נקטה הכת פרשנות משפטית, והמוכחה שעליה הסתמכה היא במדבר ל טו.

המשלימה, לדעתה של ברית דמשק, את ויקרא יט יז. לפי במדבר ל טו קיים טוח זמן מוגבל

שבו רשאי הבעל להפר את נדרת אשתו. אם לא הפר אותם מיד עם היוודעם לו, אלא 'אם החרש

יחריש לה אישה מיום אל יום' ואחר כך הפר, אין פעולת הפרת הנדר תופסת, אם בהמשך

מתעלמת אשתו מן הנדר, האשמה על שעברה עבירה מוטלת עליה. כיוון שהעלית לשכנעה

שנדרה הופר ואיננו תקן,¹²¹ מהשואה זו למדו אנשי הכת, שהתוכחה חייבת להתבצע עוד

באותו היום.

כאשר למגבלת הזמן, קשה להבין מן הפסוק כממדר, האם 'מיום אל יום' פירושו פרק זמן

של עשרים וארבע שעות, או שכונתו, שיש לבצע את התוכחה עד לשקיעת החמה ביום

העברה. שתי האפשרויות עולות בפירוש, שנותנים התנאים לממדר ל טו (ספרי במדבר קנו

[מהד' דאראויץ, עמ' 208];¹²² תוספתא, נדרים ו א; בבלי, נדרים לו ע"א; ירושלמי, נדרים

ויינגלד (1986), *The Organizational Pattern and the Penal Code of the Qumran Sect*, M. Weinfeld,

(pp. 38-41) מבין את כל החומר הזה כמתייחס אך ורק לחוכחה מוסרית על סמך מקבילות מחוקי

ה' *lobacchi* מתמאה השניה לספירה (עמ' 9). בעמ' 74-76 הוא מנסה לדחות את פירוש שלי:

119 (לעיל, הערה 15), עמ' 32, 111.

120 השווה: בבלי, נדה טו ע"ב; "מוכיח".

121 "maternal evidence".

122 "a black mark against someone".

123 להפך נדרי אשה על ידי בעלה או אביה. השווה: ברית דמשק טו:10-12. במדבר ג ג-יז משמש כסיס

לברית דמשק טו:6-12 (ראה טו:2-5 = 9-5). החומר הזה נידון על ידי

124 כי: 199-214, pp. (1991), RQ, XV.

ראה: פירושיו של ד' פארזן, פירוש על ספרי דבי רב (תקנ"ט), קלח ע"א; נצי"י ברלין, ספרי וביאור עמק

העצב (תשי"ט), עמ' רצז-רצח; הלל בן אליקים, פירוש על ספרי (תשמ"ג), קיא ע"א; מלבי"ם, אוצר

הפירושים (תשי"ט), עמ' 1368; וכן שדי"ל (לעיל, הערה 87), ז עמ' 251, לבמדבר ל טו.

השווה: שי ליברמן, תוספתא כפשוטה, ז (תשנ"ז), עמ' 476.

פ"ו ה"י, מב ע"א; שבת קנו ע"א).¹²⁶ דעת הרוב בין התנאים היתה, שהיום נמשך רק עד השקיעה (משנה, נדרים י' ת' ספרי וזוטא ל יז [מהד' האראויץ, עמ' 329]; ספרי במדבר קנ [מהד' האראויץ, עמ' 208]), הלכה שהתקבלה גם על ידי הקראים הראשונים.¹²⁷ הדעה ששקיעת החמה מסמנת את סיום פרק הזמן המוקצב לתוכחה, לפי הכת, נממכת על ידי הנוסח "ביום", המופיע בברית דמשק ה:24-1:1, שבו נדון להלך. אפשר להשוות את הדברים גם לאיגרת של פאולוס אל תושבי אפסוס ד כו: "אל תשקע החמה על רוגוכם"¹²⁸. האיגרת אל העבריים ג יג מסיקה את הצורך להוכיח ביום הפשע מתהילים זה ז ("היום").

הכת השוואה בין נדרים ותוכחה, הזמן הקצוב לשניהם היתה, לדעתה, זהה, ומי שעבר את המועד לתוכחה, היה בעצמו אשם בעבירה שאותה עבר החוטא. אומנם יתכן שהיה אשם רק בעבירה שהחוטא עתיד מעתה לחטוא, כיוון שביצוע התוכחה היה עשוי למועד אותה עבירה חוזרת; אולם אם הוזהר עם הנדר היא מוחלטת, ראתה הכת בעד המתממה אשם בעבירה שבה האשים את הנתכב, לאחר המועד הקצוב לכך.

החוק הזה דומה לחוק העדים הזוממים, המצוי בדברים יט טו-כא. עד המעיד במזיד עזות שקר נרשא בעונש שאותו רצה שינשא הנאשם. המרכיב המשותף בשני המקרים הוא, שבשני-הם העדות או ההאשמה יש בה כדי הפרעה להליך המשפטי החקין, והתוצאות הן, לכן, זהות עבור המאשים. במידה מסוימת שותפה היתה הכת לפירוש של דברים יט טו-כא. המשמש כסיס למסורת סתמית במשנה, מכות א ו. לפי פירוש זה, את העדים הזוממים יש להוציא להורג. אפילו אם הנאשם לא הוצא להורג.¹²⁹ די היה בכך שנמצאו אשמים במתן עדות שקר.

הצדוקים, לעומת זאת, החזיקו בדעה, שאם העדים הזוממים יש להוציא להורג רק אם גזר הדין כנגד הנאשם כבר כוצע.¹³⁰ החוק הנידון כאן מכרית דמשק קובע, שעד, אשר איננו מכצע את

126 חרגום ינותן לבמדבר ל טו מעורפל בנקודה זו ("מינאט דשמע ליומא מורין") אך חרגום נאופיסי מתרגם: "יום כתר יום". בתרגום השבעים מופיע הנוסח: *ἡμέραν εὐλ. ἡμέραν*.
 127 דברי בנימין אל נהונוני בספרי של א' הרבני, מספרי המצוות הראשונים לבני מקרא ונפרדן לראשונים ת: תרס"ג, עמ' 180. המובאים שם מחוץ פירוש של ישועה בן יהודה, כתב די טס. פטרסבורג.
 128 התרגום של דצליס.
 129 לפי מסורת תנאית שהשתמרה כבבלי, מכות ה ע"ב, אם הביא עדותם של העדים הזוממים להריגת הנידון, איך אינם נהרגים. ח' אלבק, סדר גיטין (תש"ג), עמ' 463-464. מראה שדעה כזאת איננה מצויה במשנה מכות א ו. הוא מניח, שהכלל התפתח בימי התנאים המאוחרים.
 130 השוה: אלבק, שם. ראה גם: ספרי דברים קצ (מהד' פינקלשטיין, עמ' 231); א' גייגר, המקרא והרגומי (תש"ס), עמ' 92-93; פינקלשטיין, דרכה של תורה (תרכ"א), עמ' 172-173. סעיף קטן: L. Finkelstein, J. Neusner, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees*, I (1962), pp. 142-144. II, pp. 696-698. אינם נזכרים בדיון התנאי בנושא זה. נייחנר *The Pharisees*, I (1962), pp. 142-144. II, pp. 696-698. את הצדוקים בלבד. דעת הפרושים מובאת בעילום שם. לאחר ציון דעתם של הצדוקים מופיעה תשובת בני הפלוגתא שלהם או כ"אמר להם חכמים" (כתי" קויפטן, דיררוס 138 ופרס), או סתם "אמר להם" (דפוס ראשון וכת"י מינכן). הן במשנה והן בספרי הפיקה הצדוקית מתחילה במילית ההחבירה "שהיה". המורה בהקשר זה. מאחר שבנוסח הספרי מופיעים דברי הצדוקים לאחר "מכאן אמרתי ואין בו נהרגו עד שיגמר הדין" ואת דברי הצדוקים. במילית המורות, דברי התשובה לצדוקים "ביום העדים הזוממים ו הם שלב מאוחר יותר במסורת הקדומה, ועל כן הם מאוחרים לדברי הצדוקים, משום כך אין כל ביטחון

התוכחה, אשם באותה עבירה שעליה נידון הנאשם – כפי הנראה, ללא קשר לעונש שעשוי הנאשם לספוג כתוצאה מעדותו. איך ספק שיש דמיון בין ובינה זו ובין פירוש דברים יט טו-כא, המהווה כסיס למשנה התנאית הסתמית, יותר מאשר בינה לבין הדעה המיוחסת לצדוקים שם. אולם למרות מקבילה זו, אין החוק קובע, שהעז, אשר לא הוכיח כיאת את העברייני, יענש על פי העבירה שעליה נמצה מלחוכתי. בהמשך נראה שהחוק הכיחתי ייחד עונש קבוע עבור מי שלא הוכיח עבריינים כנדרש, ולא היה כל קשר בין עונש זה לבין העבירה שעליה לא הוכיח.

המילים "בדבר מות" גורמות קשים רבים בהגנת הפסיקה. לא ברור אם הכיטוי משלים את הפסיקה הקדומה או שהוא תחילתה של פסיקה חדשה. האם פירושו שהחוק כולו מתייחס רק לעבירות הנכללות במסגרת דיני נפשות ולא לאחרותן מסקנה כזו נממכת, אולי, על ידי הופעת אותו כיטוי בברית דמשק ט:17 (חוק העדות),¹³¹ שבו התוכחה קשורה בדיני נפשות. אולם ברית דמשק ט:22 מראה שהחוק חל לא רק בדיני נפשות. אולי כוונת "בדבר מות" כאן היא, שהעז אשר לא הוכיח את הנאשם כפיק הזמן המוקצב לכך נוסל על עצמו את העבירה כאילו היתה עבירה שדינה מוות. במקרה כזה, השימוש ב"בדבר מות" הוא סמלי, כמו הכיטוי המופיע אצל חז"ל "מתחייב בנפשו" (משנה, אבות ג, ד).¹³²

גינצבורג הציע פירוש מתוחכם לכיטוי "בדבר מות", לשיטתו, אף בדיני נפשות נמצא העז, כיחוס לפרשים. יש מקום לדון כאן גם בספור על שמועז בן ששח יהודה בן סבאי. הודע במספר גירסאות. אומנם תמיד השנים מחולפים בגירסאות השונות, אך פרט זה איננו כעל חשיבות עברית. אחד מן השנים הוציא להורג עד זומם יחיד. במקרה שבו כבר הוצא להורג מי שזוממו נגדו, הנוסח כחוסמא. סנהדרין ו ובמדרש תנאים לדברים יט יז (מהד' הופמן, עמ' 117) מייחס את גישתם של הצדוקים במשנה, מכות א ו לביתוסים. מאידך, נוסח בבבלי, חגיגה טו ע"ב, ובבלי, מכות ג י"ב, מייחס אותה לצדוקים (כמו במשנה. מכות א ו). בירושלמי, סנהדרין פ"ו ה"ג (ה"ה), כג ע"ב מופיעים המתנגדים כ"הם". אולם בגירסה הקדומה ביותר של הספור, זו שבבבלי, נדר' ישמעאל, משפטים כ (מהד' האראויץ ריבין, עמ' 327) אינה מצאת לנחוץ להתווכח עם הדעה המופיעה. גירסאות מאוחרות יותר הוסיפו זאת כהסבר להתנגדותו המפורשת של החכם הזה, שהיה בודאי צריך להכיר את הלכה. גירסאות מאוחרות אלה חלקות לגבי יחוס הדעה המופיעה לצדוקים, לכיטוטים או ל"הם" בלתי מוודעים מה שחשוב לעניינו הוא, שהנוסח הקדום ביותר של הספור לא הכיל תשובה לדעת הצדוקים המופיעה במשנה. מכות א ו, ולכן אין הסיפור יכול לשמש כסיס ליתוס דעת "החכמים" במשנה לפירושים הקדומים. שמועז בן ששח יהודה בן סבאי. (לניתוח מקיף של מסורת אלה, ראה: נייחנר, שם, א, עמ' 84-94, 95-105-106-122; דה'ל' [לעיל, הערה 66], עמ' 204-216). יוספוס קדחי" ד' 219, מייצג, ככל הנראה, את הדעה הפרושת. בספר שושנה, פסוקים טא-טב, מסופר על הוצאתם להורג של שני העדים הזוממים. אף שהנאשמת לא הוצאה להורג. גם סיפור זה מייצג, אולי, את הגישה הפרושת, אך כי אפשר גם לטעון, שזו מציאים אותם להורג על במקרה שהנאשמת היתה נהרגה אף היא. על שושנה, ראה: שטרנוביץ [לעיל, הערה 21], ד' עמ' 389-395. המראה שהחליט המתואר שם איננו זהה להליך המכריש כלל, ראה גם: דה'ל' [לעיל, הערה 21], עמ' 330-339. עבור דיון מפורט ומממין, השיטה שלו, שבעדו שצדוקים רצו לתעניש את העדים, שאפי הפרושים לחוק את סמכותו של בית הדין ואת אידיאל הצדק, אין לה על מה שתספור. הוא דוחה בבדק את הדעה של הסתנים, שההלכה הקדומה יישמה בחוק העדים הזוממים את מה שנקרא מאוחר יותר "כחששה". כלומר עדות אחת הסותרת את חברתה. הקראי אהרן בן אליהו מניצמדיה (גן עזן [תרכ"ז]), קצו ע"א, קצו ע"ב, מראה שהקראים קיבלו את דעת הצדוקים ונתנו שני הסברים שונים לאופן שבו הסיקו הקראים מסקנות אלה מן המקרא.

131

ראה: לעיל, סעיף 1.

132 לשימוש מילולי בכיטוי. ראה: משנה, בבא קמא ג' .

שלא ביצע תוכחה, חייב. במילים אחרות, מנחם ההלכה הואת בחרו את המקרה החמור ביותר כדוגמא. אולם למעשה כוונתו של החוק היא, שתהיה העבירה אשר תהיה, העני נשוא באשמה במקרה שלא ביצע את התוכחה.¹³³ פירושו של גינצבורג מתבסס על השיטה של "דבותא", שבה משתמשים האמוראים בפירושים לדברי התנאים.¹³⁴ אולם עד שלא יוכח שמחברי מגילות כת קומראן הכירו כלל דרשני זה, אין הצדקה לאמץ פירוש זה.

בעיה מתעוררת לגבי השאלה, האם נשפם העבריין על העבירה שנכנדה הוכח, או האם הוכח על עבירה ראשונה ונשפם רק על השניה. שיטה אחרונה זו נראית סבירה ונתמכת אף על ידי מקבילה באוונגליון לפי מתי יח טו-יז:

וכי יחסא לך אחיך והוכחת אותו כינך ובינו ואם ישמע אליך קנית לך אחיך. ואם לא ישמע קח עמו עוד אחד או שניים למען "על פי שניים או שלושה עדים יקום דבר". ואם לא ישמע אליהם, הגד אל הקהל, ואם לא ישמע גם אל הקהל, והיה לך כגוי וכמוסר.¹³⁵

אולם בשום מקום, מלבד במקרה של מספר עדים בלתי מספיק (ברית דמשק ט:16-23), אין הסקסטים מקומראן רמוזים שיש להימנע מלדון את הנאשם על העבירה שעליה הוכח.

5. התוכחה כמפרות קומראן
 פסקה נוספת, ברית דמשק ז:2-3, שהובאה לעיל,¹³⁶ מדגישה אף היא שאי-ביצוע התוכחה שורה ערך הוא לעבירה על האיסור לנסור.

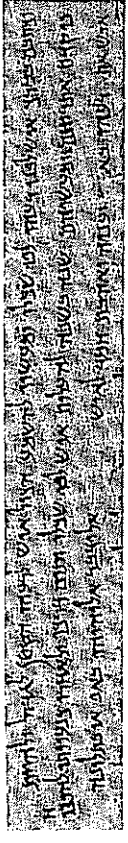
פסקה זו לקוחה מתוך החלק הראשון בברית דמשק, המכונה בפי רבין¹³⁷ "התוכחה". בקטע זה נומלץ לחבר הכת לחיות חיי צדק וחסידות.¹³⁸ הפסקה הנידונה היא חוליה ב"שרשרת למדים"¹³⁹ ומצויה בין התייחסות לאיסורי עויות וזימה לבין דרישה לרחוקת עבריינים מן הסהרות של הכת. היא מתייחסת, ללא ספק, לכל המערכת המשפטית של התוכחה בחיי הכת. מי שלא הוכיח את רעהו על פי השיטה הקבועה נחשב כמי שנוטר לו.

אולם אין זו רק דרישה מוסרית לתוכחה, כפי שהובנו הכברים אצל חז"ל בפירושים לויקרא יט יז. חלקה השני של הפסקה מנוסח באופן המהווה ציטוט של החוק בברית דמשק ט:2-8. אין ספק ש"ולא לנסור מיום ליום" מתייחס במפורש לחוק התוכחה של הכת המצוי שם.

בשים לב לכך שהתוכחה נחשבה על ידי הכת לחוק מקראי, אפשר בקלות להניח שאף אופן התוכחה ורוח הדברים הנאמרים בה ינוסחו בקפידה. ניסוח זה נמצא בסרך היחוד ה:24-1:1:

- 133 גינצבורג, עמ' 41.
- 134 לוי (לעיל, הערה 1), עמ' 196.
- 135 התרגום הוא של פ' דעליטש.
- 136 פרק א, סעיף 3.
- 137 עמ' x.
- 138 הקטע כולו שימש אותנו להגדרת המונח "משפט". ראה: לעיל, פרק א, סעיף 3.
- 139 למבנה החיבורי זה, ראה: ליכט, עמ' 35-37.

לוחית¹⁴⁰ איש את רעהו¹⁴¹ כאןמת¹⁴², תענה, ואהבת חסד¹⁴³ לאיש¹⁴⁴ אל ידבר



140 לא היה מקום בסוף השורה והסופר כתב את הזיות' מעל ל"יד". פירושו של "לוחית" הוא "חייבים להכיח". כיוון שהוא חלק במרשרת למדים: (1957) *The Manual of Discipline* (Wernberg-Moller, p. 29).

141 ורנברג-מולר, עמ' 100. הערה 87. מעיר, שבעוד שהקטע הוא עיבוד של ויקרא יט יז, הרי ש"יד" מחליף את ה"עמית" המקראי. כך הדבר גם בברית דמשק ט:8 (לעיל, סעיף 4, וכן הערה 110). משום כך הוא מעלה את האפשרות, שישנו קשר ספרותי בין שני החיבורים. החסר הנידוני ביותר הוא, ששניהם שאבו מנוסח מקראי שבו הופיעה המילה "יד", או ששניהם נטו להחליף מילים מקראיות נדרות במילים אחרות, ומכרות וידועות יותר. דבר זה יתאים למחשבה ששני קוסטסר (לעיל, הערה 44), עמ' 23-34, ביחס למגילת ישעיה מקומראן, על "עמית" ראה: פרק ג, הערה 157.

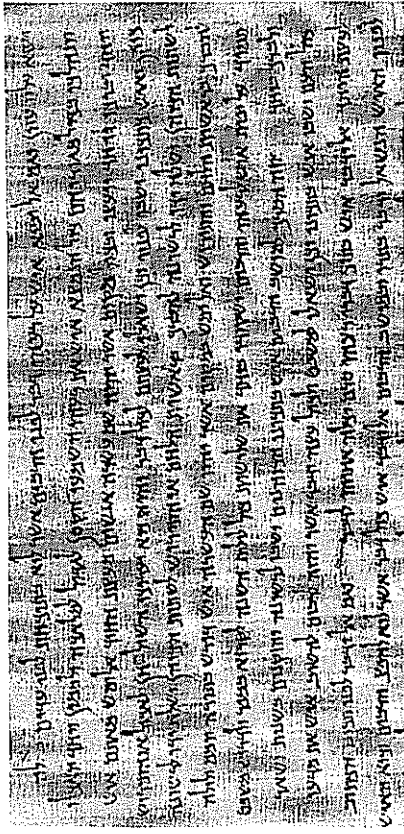
142 הקטע הנעלה של החזק נראה כעריכה לקטע שבמגילה. ההשלמה היא על פי ליכט, עמ' 136; ורנברג-מולר, עמ' 29. *Basor Supplement* (W.H. Brownlee, *The Dead Sea Manual of Discipline*).

143 הכוונה "אהבת חסד" מופיע במיכה ו' (וראה על כך הערות בהמשך, השורה: ירמיה ו' ב) ובתפילת "שיש שלום" לפי הנוסח האשכנזי (ראה: י' בער, סדר עבודת ישראל (חרכ"ח) עמ' 103, המצוי כבר במחזור ויטרי, שחובר על ידי שמחה בן שמואל מוסידי במאה ה'11 והלה מת לפני שנת 1105). שהיה תלמיד של רש"י [עמ' עמ' 67]. במקומות אחרים מופיע הנוסח "אהבת חסד", נוסח המופיע כבר בירסאות עמרם גאון, סעדיה גאון והרמב"ם, וכן בכמה קטעי גניזת מנוסח התפילה של או"צ ישראל (J. Mann, *HUCA*, p. 320).

144 גורדון, סידור ארצי התפילות א (תש"ז); י"מ אלבוגן, התפילה בישראל (תשל"א), עמ' 46. ברייתא (בבלי, מגילה יז ע"ב-י"ח ע"א, ובה מספר תוספות אמוראיות) מוכיחה את תפילת "שיש שלום", שנוסח כלשהו של הברכה היה נאמר במקדש בימי הבית השני, מתברר מתוך משנה, תמיד ה' א נראה: ח' אלבק, סדר קודשים (תשס"ז), עמ' 429. השורה: משנה, ראש השנה ד ה, גורדון, בפירושו לשיש שלום, שם. קטע ז"א, מציע שהכינוי רומי "אהבת חיים", שאילת הוא משוואת את השפה די ה, "אהבת" ר"א אהבת חסד" מופיעים יחד גם בסדר היחוד כ:24, 4:1. פסקאות אלה, כמו זו שאנו דנים בה, הן פירוש למיכה ו' ת, ועל כך ראה ההערה הבאה. שחזורו של ורנברג-מולר לביטוי זה, שבברית דמשק ט:18 הקטע נראה סביר לפי התצפיות. הוא בודאי צודק כשהוא קובע, שאין צורך אחרי ה"זה" של "עונה", אולם אות היחס "ב", שאותה הוא קורא לפני "עונה", היה בלתי בטוחה. השורשים היחידים הנראים לעין הם אלה של המילה הקודמת, ה"ב מופיעה ב"QD".

144 המשפט הוא פירוש על מיכה ו' ח, מלבד העובדה שהוא מכון כלפי בני האדם ולא לה, משום כך חולק המחבר את "עם אלהיך" ב"לאיש", ליכט, עמ' 136. מעיר, שלאחר "לאיש" נותר עוד מקום לשלוש מילים (כך לפי הערותינו לנוסח: בפירוש, שם, הוא מוכיח שתי מילים). הרווח איננו למעשה, בה גדול, אך נותר מספיק מקום לשבש אותיות או רווחים, בהתאם לשורה שמעליה. ליכט ורנברג-מולר, עמ' 100, הערה 88, הציעו שהדבר מרמז על כך, שהנוסח לא היה מחזור למוסר. או, לחלופין, מציע ליכט, שהמילה "לאיש" היא סעוה, הרווח רומז על מחיקתה. הוא מצביע על תופעה דומה בסיך העדה ה:27. הצעה אחרונה שלו היא, שהרווח נותר על מנת להראות חזיתו של עמ' דמשק כפי שמצוי גם הסימן שבשוליים הימניים של הדף.

אליהו¹⁴⁵ באף או במלונה¹⁴⁶ או בעורף [קשה או בקנאת]¹⁴⁷ רוח רשע.¹⁴⁸ ואליהו¹⁴⁹



145 בכתי"אליהוהו" האותיות הו"הי הסופיות הן בודא תוצאה של דיסוגרפיה. בראונלי (לעיל הערה 142), עמ' 23, הערה 61, מתקן ל"אל אחיהו". רגברג-מולר, עמ' 100, הערה 89, מציע שווה צורה הנובעת

146 ליכט, עמ' 136, מעיר על המקבילה "ריב"י' /'תלונה' במגילת ההודיות ה:30. השוה גם שימוש כפועל כזה שם, ה:25. ליכט מעיר גם על הפועל בסדר היחד ז:17 (פפמיים). רגברג-מולר, עמ' 29, מחרגם a "with a

147 "aet" ומעיר שרק הריבוי של מילה זו מופיע במקרא. בתלונה ובקנאת רשע' משמעותה המילולית של

הביטוי היא 'עקשנות'. ליכט מפנה למדר היחד ו:26, שבו מוצע עונש למי שעושה לחבר הכת "בקשי עורף". בסדר היחד ה:5 מתבקש איש הכת "למול ביחד עורלת יצר עורף קשה". הביטוי "עורלת יצר"

הוא מקבילה ל"עורלת לב". שהוא מן המכונות של "רוח העולה". כמו הקטע שלנו. גם סדר היחד ה:11 מבוסס על מילה זו. אף שהוא ממוחזר היפוך לכל המכונות החיוביות המציינות על ידי הנביא. סדר היחד

ד:5-6 מבוסס על פירוש חיובי של הפסוק. הביטוי מופיע גם במגילת ההודיות, קטע יב:4. מלוח במילה "לחמה". מצב השתמרותו הגורע על הקטע אינו מאפשר לקבוע את משמעותו. בפיסקה שלנו שלמים

148 בראונלי (לעיל הערה 142), עמ' 23, הערה 62, "או בעורף [קשה ונכבד לב או] רוח רשע". התמכר הגרוע של השלמה זו, אפילו על פי אמות המידה של כתבי קומראן, הפך אותה לבגלתי סבירה.

את ה"רשע" יש להבין, ככל הנראה, כשם עצם ולא כחומר. כיוון ש"רוח" היא נקביה במקרא ובספרות חז"ל. "רשע" הוא המרכיב האחרון בסדרת סמיכות. שם עצם זה נפוץ למדי בספרות קומראן. הביטוי "רוח רשע" הוא, כנראה, מקבילה ל"רוח עולה" שבסדר היחד ה:9. סדר היחד ה:9-14 מתאר רוח זו

בפרוט. היא מקבילה גם ל"רוחות הזושר" (סדר היחד ה:25) ומציינת, משום כך, את כל הדברים שלחם התנגדה בהם. בהקשר שלנו יש ל"רוח" משמעות פנימית, פסיכולוגית, קרובה לזו של "יצר" בספרות חז"ל.

149 לדיון מפורט בצורה "אלי" מלוח באיווי בחזקי השבת של הכת. ראה: לעיל, הקדמה, סעיף 2. ב.

ישנאוו [בער]לת [לכבר]150 כיא¹⁵¹ ביומ¹⁵² ויחזנו, ולוא ישא עליו עונו.¹⁵³

קטע זה הוא תקציר של חוק התוכחה. הפרט היחיד המופיע בחוק והחסר כאן, העדים, נזכר

בשורה הבאה, שבה נדון להלן. הפיסקה מדגישה את רוח האהבה שבה יש לבצע את התוכחה.

אם יימנע אדם מלהוכיח את רעהו, יכילים הדברים להתפתח לידי שנאה לעבריינו (דבר האסור, לפי חלקו הראשון של הפסוק ביקרא יט ז), אם אין הוא מבצע את התוכחה ביום העבירה,

מוטל עליו מלוא כובד הפרחה.

הקטע בנוי מפסיפס של פסוקים. מעניין שאין אלה אותם פסוקים שמהם נלמד החוק, על דרך

הדרש, בברית דמשק. אולם אין ספק שהפיסקה כולה בנויה על הפירוש שניתן שם, כפי

שהדבר משתמע מן השימוש ב"ביום".

ישנה רק דרך אחת להסביר את נוכחות "ביום" בסוף פיסקה זו ואת הדרשה שהתוכחה

תיעשה ביום שבו היה המוכיח עד לעבירה. יש להניח שפיסקה זו רומזת ישירות לפירוש של

ויקרא יט ז לאור במדבר ל טו, שבו מופיע הביטוי "מיום אל יום". פסוקים אלה ופירושם הם

הבסיס לפרשנות הכיתתית המסיקה את התוכחה, כפי שזו מופיעה בברית דמשק ט:2-8, ולדרישה שהתוכחה תתבצע בו ביום. מסיבה זו איי אפשר להבין את הפיסקה מסדר היחד

שלפנינו כדרושת תוכחה מוסרית בלבד. אין ספק שהיא עוסקת בהליך המשפטי הנידון.

150 השלמה היא לפי ליכט, עמ' 136, בראונלי (לעיל הערה 142), עמ' 23, הערה 62, השלים "בעורלה".

151 כתיבת מלא. ובעקבותיו הולך גם רגברג-מולר, עמ' 100, הערה 91, בראונלי, שם, דוחה בצדק את הצעתו של ש' עברי, שיש לקרוא "בכתלי", כיוון שההקשר זרש הפניה שלילית ללב. גם הצעותיו

152 האחרות של עברי, "באלוף" או "במבלח", אינן סבירות. ח"א גינזברג (1971), H.L.Ginsberg, EJ, VIII (p. 8) כותב ש"עורלת לבם" של ישראל פירושה שום עקשנות וקשי עורף בעניינים זרים. למול את

"עורלת לבבם" פירוש, לדעתו: "making it (their heart) religiously reasonable". הסברו של גינזברג

הוא, כמובן, נכון, אך הקורא בזמנ העתיק הבין בודא את המשל כמרום לביטוי מילה. הימיו משתקף

ברדא בדברים ים והמוכר, כמו החיבור שלנו (עורף), וכן בירמיה ד ז ובסדר היחד ה:5: "למול ביחד עורלת יצר". שורה זו היא הצעומת מאחורי שחזורו של ליכט. השוה גם: פשר חבוק יא:13: "לאו מל

עיקר דבריה של הפיסקה הם, שאת מצנת התוכחה בויקרא יט יז יש להבין לאור מילה זו: כלומר, היא דורשת שהתוכחה תיעשה מתוך אהבה וחסד, לא בכעס או בתלונה. במילים אחרות, אין די במילוי דרישות התוכחה לכל דקדוקיה כאשר לזמן, לעדים ולשאר העניינים הרשמיים, אלא יש להקפיד שרוח התוכחה תהיה של אהבה וענוה.

חשיבותה של התוכחה מודגשת בכך שירא יט ג-יז.¹⁵⁴ אפשר להבין את צוואת ג' ו ג-ז כמגנה מסירת תוכחה מתוך כעס. בברית החדשה מדגישים שאת התוכחה יש למלא מתוך אהבה (ואיגרת אל הגלטים ו א; השניה אל התסלוניקיס ג טו; השניה אל טימותאוס ג כג-כה). בבבלי, שבת קט ע"ב מופיעה פיסקה אנגית, המיוחסת לאמורא איך ישראלי בן הדור הראשון, הקובעת שירושלים חרבה כיוון שלא הוכיחו תושביה איש את רעהו.

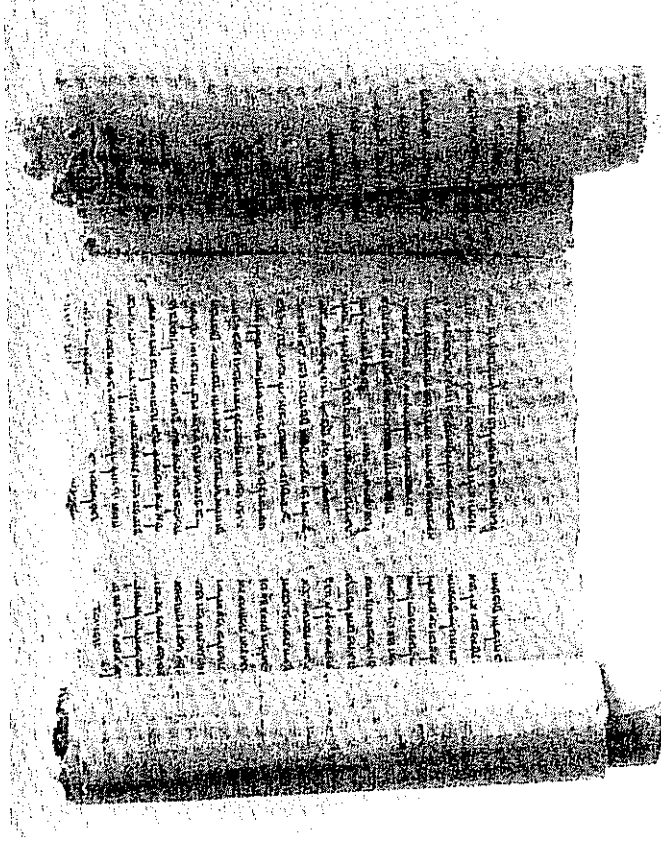
6. התוכחה כהלך משפטי
 המשכה של הפיסקה האחרונה שהבאנו מסך היחוד ו:1. כפי שפירשה ליכט, מבהיר את הדרישות מן העדים בתהליך התוכחה:

וגמ' אל יביא איש על רעהו¹⁵⁶ דבר¹⁵⁷ לפני הרבים¹⁵⁸ אשר לוא בתוכחתו¹⁵⁹ לפני עדים.

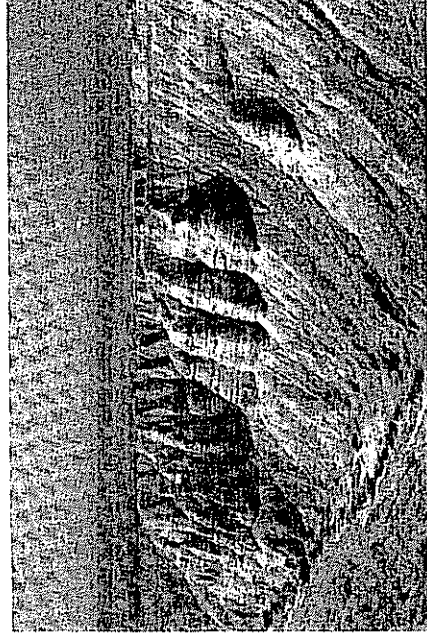
חשיבותה של פיסקה זו היא בשלושה מישורים. ראשית, בגלל דמיונה הלשוני הברור לברית דמשק ט:2-8, מסתבר ששתי התעודות נגזרות באותו המוסד ומעלות אותן דרישות הלכתיות ביחס אליו. לכן היא מאשרת, שוב, שניתן להשתמש בברית דמשק ובסך היחוד כדי להשלים ולהבין זה את זה.

שנית, הפיסקה מראה שלפי החוק בקומראן היתה התוכחה הנידונה מתבצעת לפני שההאשמה הובאה לבית המשפט. במקרה זה מושב הרבים תפקד כבית דין עליון של הכת. משום כך סביר, שהזקנים, הנזכרים בברית דמשק ט:2-8, גם הם היוו בית דין. שלישית, ובעיקר, מבהירה הפיסקה את הדרישה שעדים (לא אלה שראו את העבירה) יהיו נוכחים בעת התוכחה. דרישה זו היא שמכיוון שהפיסקה הנידונה עוסקת בתוכחה כהלך

154 השווה: הערוה של צירילס (לעיל, הערה 85), א. עמ' 383.
 155 שוב 'עמ' אמצעית בסוף מילה. על כך, ראה: לעיל, הערה 152.
 156 בברית דמשק ט:2-8 סדר המילים הוא אחר: "איש... יביא על רעהו דבר". למרות זאת, ברור שאין זה מקרה שהמילים בשתי הפיסקאות הוות. אולם אי אפשר לדעת אם האחד מתבסס על האחר, או ששניהם תלוים במקור משותף.
 157 על הפעיל של ב.נ.א. מלחה בי'זבר' ראה: ברית דמשק ט:2-8, ולעיל, הערה 87. השווה: השימוש ב'דבר' בסך היחוד ו:12. ליכט, עמ' 137, מפנה לשימוש במילה זו גם בסך היחוד ו:24 (כרבים); ח:17.
 158 פרס זה חסר בברית דמשק ט:2-8, אולם דברים אלה מבהירים, שאף ברית דמשק דורשת שההאשמה הרשמית תיעשה בנוכחות האסופה. כלומר "מושב הרבים" או "הרבים", לדין נהוג על גוף זה ראה: לעיל, פרק א, סעיף 7. הצורה המקוצרת, "הרבים", מופיעה לעיתים קרובות בספרות כה קומראן.
 159 "תוכחתו" כאן מחליפה את "התוכחה" שברית דמשק. "תוכחתו" היא מונח מספרות החוקמה והיא מופיעה במקרא, בראש וראשונה במשלי. השווה: השווה: H. Burgmann, RQ. X (1980), pp. 293-300.



עמוד מתוך מגילת המקדש
 מתוך: י. דיין, מגילת המקדש. ירושלים תשל"ז
 באדיבות החברה לחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה



המערות וחורבת קומראן ממערב

משפטי ולא כדרישה מוסרית (כפי שהובנה התוכחה בספרות חז"ל או כברית החדשה).
 החלפת המילה "הוכח" ב"תוכחתי" בחוק זה מעלה את האפשרות האחרת, שהחוק כאן עוסק בעדות מבוסס המשפטי. אם כן, יש להכניס כדורש שלא יובאו נאשמים למשפט ללא עדות מספקת. הבאת האשמה ללא עדות מספקת היא הוצאת דיבה, ויש בה, לכן, הפרה של מקרא מפורש. אולם פירושו זה מעורר קשיים. כדי לסעון סענה נזאת די היה בכיוונו "בכוחות" או "לפני עדים". אך שניהם יחדיו מתבחרים רק לאור הפירושו הראשון שהובא כאן. נוסף לכך, השימוש ב"תוכחה" מוגבל בשימוש בעת העתיקה למשמעות "תוכחה", שבה אנו דנים. רק בימי הביניים מופיעה מילה זו לראשונה במובן של "עדות משפטית".¹⁶⁰ משמעות המילה כ"תוכחה" מתאשרת גם מפשר חבוקין ה:10 וגם ממגילת ההודיות ט:9, 24.¹⁶¹ ניתן ללמוד מספר עובדות על תהליך ה"תוכחה" מחוק העדות בקומראן (ברית דמשק ט:16-23).¹⁶² ראשית, תוכחה נזכרת שם כשלב הכרחי בחוק ההליך המשפטי. שנית, יש לערוך אותה בנוכחות המבקר ובנוכחות הנאשם. המבקר אף נדרש לשמור בכתב רישום מדויק של הליך זה. המסמכים שרשם שימשו, ככל הנראה, חלק מן הארכיון המשפטי של הכת, ניירת שלדאבוננו לא היוותה חלק מכתבי היד הרבים שנתגלו במערות קומראן.
 המבקר היה פקיד מנהלי בכת, שסמכויותיו התחלקו לשניים, לפי ברית דמשק יג:6-13. הוא תפקיד זה כמנהיג רוחני של המחנה. כלומר היישוב הכיתתי. וזו כרשם מסמכים מנהליים.¹⁶³ ההסבר ההגיוני ביותר לנכחותו בעת התוכחה הוא, שכאן השתלבו שתי סמכויותיו זו בזו. היה עליו להיות נוכח כדי לתעד את תהליך התוכחה הרשמי ואת העדות הנלווית לכך, כדי שעדות זו תוכל לשמש במקרה של הפרה נוספת של החוק; בו בזמן היתה נוכחותו דרושה, כיוון שהיה בתוכחה – אף שהכת שיוותה לה אופי של הליך משפטי רשמי – היבט מוסרי שלא אבד עם העברת התוכחה לתחום המשפטי. היה צורך לומר לנאשם במילים ברורות ובנוכחות עדים, שמעשיו אינם עולים בקנה אחד עם התורה ועם פירושי הכת. היה נחוץ להזהירו שיתקן את דרכיו ויחזור בתשובה. לכן המבקר, שתפקידו היה זה של רוצה עדרו, צריך היה לטול חלק בתהליך זה.
 חוק העדות של כת מדבר יהודה עשוי אף לסייע בהבנת מספר העדים הנחוצים לתהליך התוכחה. לעיל¹⁶⁴ קבענו, שלדעתם של אנשי הכת, החוק חייב שלושה עדים כדיני נפשות ושנים כדיני ממונות. אם כן, יתכן שהכת דרשה גם שלושה עדים במקרה של תוכחה שעניינה דיני נפשות ושנים בתוכחה שעניינה דיני ממונות.

7. חשיבות התוכחה
 מספר פיסקאות מדגישות את חשיבות שייחסה הכת להליך התוכחה. סרך היחד ט:16-18

160. בן יהודה (לעיל הערה 40), טו, עמ' 7685.
 161. השווה: י' ליכט, מגילת ההודיות (תשי"ז), עמ' 147.
 162. לעיל, סעיף 1.
 163. ראה: לעיל, פרק א, הערה 49.
 164. לעיל, סעיף 2.

מצייני, שהליך זה ננקט רק במקרה שמדובר בכך הכת, אך לא במקרים שבהם היו מעורבים מי שלא היו חברים בה.
 ואשר¹⁶⁵ לזאת להוכיח ולהתרחק¹⁶⁶ עמ' 167 אנשי השחת¹⁶⁸.... ולהוכיח דעת אמת ומשפט צדק לבוחרי¹⁶⁹ דרך.
 יתכן שהגבלת התוכחה לחברי הכת בלבד משקפת את העובדה, שהליך זה לא היה חלק מן המערכות המשפטיות האחרות שנהגו בארץ ישראל באותו זמן. התוכחה היתה הליך משפטי ייחודי של הכת, וייחודו עולה משתי פיסקאות המראות, שמי שלא קיים את ההליך היה בעצמו צפוי לעונש. וכן מופיעים הדברים בסרך היחד ז:8-9:
 ואשר יסור¹⁷⁰ לרעה¹⁷¹ אשר לוא במשפט¹⁷² ונענש¹⁷³ ששה חרדים (שנה אחת).¹⁷⁴
 וכן לנוקם¹⁷⁵ לנפש¹⁷⁶ כול דבר,¹⁷⁷

חוק זה קובע שאי-קיום התוכחה של ברית דמשק ט:2-8 גורר עונש של הפחתת רבע ממנת

165. לשימוש ב"אשר" בראשיתה של תקנה. ראה: לעיל, הקדמה, סעיף 2, ב.
 166. ליכט, עמ' 196, מעיר שאין מקבילה לשימוש כזה. אולם השימוש הרפלקסיבי בשורש ר.י.ב. בבניין התפולל חייב להתייחס לתביעה לדין. לשורשים י.ב.ח. ור.י.ב. בשם מופיעים זה ליד זה, ראה: מ' זכ, 1.
 167. שוב 'עם' אמצעית. על כך, ראה: לעיל, הערה 152.
 168. תאר למי שאיננו בן הכת. ראה: סרך היחד ט:22, י"ג, 19. ברית דמשק ו:15, יג:14. הסופר של כת"י ד כתב תחילה "הענת" ואחר כך חיקן את עצמו.
 169. לפי כת"י d "לבחורין".
 170. הריש' תלחה מעל למחיקה. אולם הקריאה היא ודאית.
 171. מבוסס על ויקרא ט יח, פירוש חוק זה מצוי כברית דמשק ט:2-8, וראה על כך: לעיל, סעיף 4. החלפת "רע" ב"בן עס" היא תוצאה הן של היותם שמות נרדפים, והן של הופעת "רע" בחלקו השני של הפסוק.
 172. היבית תלחה מעל מחיקה. על "משפט" ראה: לעיל, סעיף 3. ורנברג-מולר, עמ' 155, הערה 19. משווה לכיוונו "בלא משפט" בסרך היחד ז:4. הוא גם מבחין בדמיון הניסוח במי ה' כ. הוא מחייתם לנוסח *elka* (בלא סיבה). (ראה: *The Greek New Testament*, K. Aland, M. Black, A. Wikgren, 1966), p. 13. אולם אין כל הוכחה שמתי מחייתם כאן להליך משפטי כלשהו. בראונלי (לעיל, הערה 142), עמ' 28, תרגם "he who has not been convicted", שם, עמ' 29, הערה 18, הוא השהה את "אשר לוא בתוכחה" בסרך היחד ז:11.
 173. סרך היחד 25:1 מבדיר ש"נענש" פירושו מי שקוצצו מנות המזון שלו ברבע. על קנסות אלה, ראה להלן, פרק ו. הפעילות הכלכלית המשותפת של הכת והביאה, ככל הנראה, לרמת הנכנסות גבוהה מן המנימום הנדרש לקיום; אחרת היה בעונש שבוה גור דין מוות.
 174. המילים בסוגריים מופיעות מעל לשורה כתיקון נחישין של "ששה" מנוקדת), ליכט הציע שהתיקון נעשה כתוצאה מהשוואה לעברית דומה בסרך היחד 25:1-27. אולם אנו מניחים להניח שהתיקון נעשה על מנת להאזיין חוק זה לברית דמשק יד:22, כפי שהשלמה רבין, עמ' 71, השווה: ורנברג-מולר, עמ' 115, הערה 20.
 175. גם הוא מבוסס על ויקרא ט יח.
 176. ליכט, עמ' 161, מעיר, שחז"ל היו מעדיפים את "לעצמו". הוא מפנה לדברים כא יד ולבן סירא ד כ, כב (כא, כג במהדורת סגל). אף על פי כן הוא מציע שיש כאן השפעה ארמית.
 177. מבחינה תחבירית, "כל דבר" משמש מושא ישיר של המועל ג.ק.מ. בבניין קל. שימוש דומה מצוי בדברים לב מג, שבו משמש "דם" כמושא ישיר של יקום. אולי "ידבר" כאן הוא שוב מונח משפטי לחלונה. ראה: לעיל, הערה 87.

המזון של הנאשם לפרק זמן קצוב.¹⁷⁸ ליכט פירש את סרך היחוד ז' 8-9 כמתייחס לאי-ביצוע תוכחה מוסרית ומשווה זאת לסינוג של חז"ל: "לאו שאינן בו מעשה", כלומר, מצוות לא תעשה שהפרתה נובעת מישיבה בטלה.¹⁷⁹ אולם הוא לא הבחין בכך, שהחוק איננו עוסק רק במי שנוטר. כלומר שומר סינה לאויבו, אלא גם במי שהנאשם אדם בעבירה כלי שהוכיחו עליו קודם לכן לפני עדים. אדם כזה מפר את חוקי הכת בכך שהוא מפר הליכי משפט. הבנה זו של הפיסקה נתמכת על ידי מקבילה בברית דמשק ז' 22: שמצב השתמרותה גרוע:

[ואשר יסור לרעהו אשר] לא במשפט [ונענש] שנה [אחת].¹⁸⁰

על פי שחזורו של רבין, תקופת העונש על אי-מלוי התוכחה היתה בת שנה אחת. אם נכונה השלמתו, אזי יש להעדיף את הקריאה "שנה אחת" בסרך היחוד ז' 8-9. מצד שני, יתכן ששתי הקריאות משקפות שני שלבים בהתפתחות חוקי הכת. בכל מקרה, על פי העונש ניתן לראות שמדובר בעבירה חמורה.

אם נקבל את השלמתו של רבין, אזי הן סרך היחוד והן ברית דמשק שניהם מסילים עונש על מי שהיה עד לעבירה ולא הוכיח את הנאשם עליה בנוכחות עדים. הדבר איננו צריך להפתיע. לאור העובדה שהכת, כפי שמראים הקטעים שהובאו לעיל, ראתה במי שנמנע מן התוכחה אשם באותה עבירה שנמנע מלהוכיח.

8. התוכחה בכת קומראן וההתראה אצל חז"ל
 עתה אפשר להשוות את התוכחה עם ההתראה של חז"ל. המוסד ההלכתי הזה קבע, שאין להביא אדם לדין כסרם וזוהר. על העדים היה להסביר לעבריין בדין מה הם העונשים הקבועים בהלכה עבור העבירה שהוא עומד לבצע. רק אם ענה בחיוב, ובכך הראה ששמע את ההתראה, אפשר היה להאשימו בהפרת החוק.¹⁸¹ ברור שבראשית התקופה התנאית היתה ההתראה נחוצה רק במקרים של דיני נפשות. אחר כך התפתחה ההתראה להליך שהתחייב לגבי כל עבירה, אפילו מצוות לא תעשה פשוטות, שהעונש על הפרתן היה מלקות.¹⁸² הן התוכחה בכת קומראן והן ההתראה של חז"ל שימשו לאותה מטרה. שתי מערכות משפט אלה נרתעו מלהעמיד לדין ולהרשיע אדם שלא היה מודע למלוא חומרת העבירה שעבר ולעונש הקבוע עבורה בחוק. רק העובר במזיד על ההלכה הרי הוא פושע. נוסף לכך, לפי שתי השיטות היו העדים לעבירה אחראים להזהיר את העבריין.

אולם ההבדלים הם גדולים. הכת ראתה בתוכחה הליך המתרחש לאחר העבירה הראשונה.

178 ראה: הערה 173.
 179 ראה: י' לפרונטי, פחד יצחק, ד (תרע"ג), עמ' 36. סעיף ל.
 180 המשלמה של רבין, עמ' 71, על סמך סרך היחוד ז' 8-9.
 181 השוואה: אנציקלופדיה תלמודית, יא (תשכ"ה), עמ' 291-314.
 182 התוספתא, סנהדרין יא א (שווה: בבלי, סנהדרין ח ע"ב, פ ע"ב) ומכילתא דר' ישמעאל משפטים ד (מהו"ע) ע"ב-מא ע"ב. עמ' 261) עוסקות ב'מיתות בית דין', בעוד שהתוספתא האמריא בבבלי, סנהדרין מ ע"ב, עמ' 244, בקשר להתפתחות ההתראה.

כמעט ודאי הוא, שהיה צורך בעבירה חוזרת על מנת שהנאשם יורשע. לפי חז"ל היתה ההתראה מתרחשת לפני שהתבצעה אותה עבירה, שבגללה נידון הנאשם. משום כך מספיקה היתה עבירה אחת בלבד. למעשה, לא היתה השיטה של חז"ל מתירה, שהתראה אשר ניתנה לאחר ביצוע פשע תהיה תקפה גם לגבי ביצוע אותו פשע שנית. השיטה של כת מדבר יהודה דרשה רישום, כדי שניתן יהיה לבדוק בכל זמן האם הוכח בעבר העבריין על אותה עבירה.¹⁸³ זו מוזו? מסתבר ששוני זה היה תוצאה של מגמות שונות בשתי מערכות המשפט באופן כה שונה כיצד יתכן שהשיטות המופיעות בספרות חז"ל ובספרות קומראן התפתחו באופן כה שונה יכולים היו להשתמש בתורה שבעל פה ובגמישותה הבסיסית. המקורות המקראיים, שאותם מביאים חז"ל כדי לבסס את ההתראה – שיטה הנקראת כפי האמריאים "אסמכתא", כלומר, מציאת פסוק מקראי עבור חוק שכבר היה קיים – מראים זאת בבירור. במקרה של כת קומראן כבר ראינו שלא היתה לה תפיסה של תורה בעל פה. הכת הסיקה את כל הלכותיה מקריאה זהירה ומפירוש הכתובים, ולדעתה, גם תוך השראה אלוהית. משום כך פנתה הכת למקרא עצמו. הרעיון המקראי של תוכחה היה פנוי, ועל ידי פירוש מתוחכם יכלו בני הכת ליצור את מוסד התוכחה. הליך משפטי זה הכטיח שהנאשם הבין היטב את אופי העבירה שעבר ואת העונש הצפוי לו בשל כך, ועל כן ניתן היה להכילו בין הפושעים במזיד.

9. סיכום
 שלושה עדים נדרשו להרשיע אדם בדיני נפשות, ורק שנים בדיני ממנות. בנוכחות פחות עדים הורחק הנאשם מן הסהרות (מלא הן המזון הסהור) של הכת. במקרים שבהם העיד משהו על עבירה, נרשמה עדותו על ידי המבקר. לאחר מספר פעמים קבוע מראש שאדם עבר אותה עבירה – שלוש פעמים בדיני נפשות, פעמים בדינים אחרים – התאפשרה הרשעתו. נסיגות להביא מקבילות להליך כזה מספרות חז"ל העלו חרס. פרשנות המקרא של הכת הובילה למסקנות שונות מאלה של התנאים. אף שיש דוגמאות חלקיות, אלה רק מחזקות את הרשום. שבנוגע לחוק העדות הגיעו מנסחי ההלכה המופיעה בברית דמשק למסקנות מרחיקות לכת. השונות באופן מהותי מאלה שאליהן הגיעו התנאים.

החוק של כת קומראן דרש, שעבריין שהיה חבר הכת יוכח באופן רשמי, לפני שאפשר יהיה להענישו על פשעו. מקורות רבים במגילות מראים, שהיתה זו אכן פינה בשיטה המשפטית הכיתומת. החובה להוכיח היתה מוטלת על העדים לעבירה או על הנפגעים ממנה. סירוב להוכיח נתפס כהפרת הצד המקראי: "לא תסור". למעשה התאפשרה הכאה לדין רק לאחר חזרה על אותה העבירה. לאחר תוכחה על עבירה ראשונה, מותר היה להביא לדין את העבריין על חזרה על אותה העבירה. התוכחה היתה הליך רשמי, שהתבצע בפני עדים ובפני המבקר. פקיד זה תיעד את התוכחה בארכיון המשפטי של הכת. יש להניח שהוא אף תיעד את שמות העדים. רק במקרים שבהם היו בנמצא מסמכים משפטיים כאלה, ניתן היה בהמשך להביא את העבריין לדין. התוכחה התבצעה באותו יום שבו תועד הפשע, והיא נחשבה להליך כה חשוב, הן מבחינה משפטית והן מבחינה מוסרית, שאי-ביצועה גרר עונשים כבדים לעד המהסס.

183 השוואה: רבין (לעיל, הערה 15), עמ' 111; ג'קסון (לעיל, הערה 21), עמ' 175-176. הערה 6.