

"לא תגע בו יד כי סקל יסקל או ירה יירה", מנין שהם נידונים להריגה בדחיפה ממקום גבוה?

תלמוד לומר "ירה", לשון השלכה, כמו שנאמר "ירה בים".

ומנין שהם נידונים שבסקילה?

תלמוד לומר "סקל", לשון רגימה באבנים, כמו שנאמר "וסקלוה אנשי עירה באבנים ומתה".

ומנין שבסקילה ובדחייה? שאם לא נהרג באחד מהם כגון שדחפוהו ולא מת יעשו בו את שניהם?

תלמוד לומר "סקל יסקל או ירה יירה" ומכפל הלשון שלא נכתב "כי סקל או ירה" אנו מרבים שלפעמים עושים בו את שניהם.<sup>(85)</sup>

ומנין שאם מת בדחייה בלבד יצא ואין צריך עוד לסוקלו?

תלמוד לומר "או ירה יירה" ה"או" בא לחלק שלא צריך תמיד את שניהם אלא לפעמים או זה או זה.

מנין שאף לדורות כן שבכל חייבי סקילה עושים גם כן דחייה למרות שלא נאמר בהם רק סקילה?

תלמוד לומר "סקל יסקל או ירה יירה" בלשון עתיד, שלא נאמר "סקל סקל ירה ירה", ובא ללמד שגם לדורות יעשו כן.<sup>(86)</sup>

שינונו במשנה: ואם לאו עד השני נוטל את האבן ונותנו על לבו.

ודנה הגמרא: כיצד יתכן שהעד השני לבד נוטל את האבן, והרי היא היתה כבידה מאוד?

והתניא: רבי שמעון בן אלעזר אומר: אבן היתה שם בבית הסקילה שכובדה היה משווי [כמשא] שני בני אדם.

היה נוטלה ונותנה על לבו של הנסקל. אם מת בה יצא.

ואיך ירים אותה אדם אחד לבדו?

ומתרצת הגמרא: וליטעמיך, שאתה מקשה מהברייתא, תיקשי לך היא גופא אם כן, הברייתא עצמה מוקשית, שאיך יתכן שאבן שהיא משווי שני בני אדם, יהא נוטלה אדם אחד ונותנה על לבו?

אלא על כרחך, אתה צריך לפרש דמדלי לה בהדי חבריה, ושדי לה איהו. שחבירו מסייע בידו להרים את האבן, ואחר כך הוא זורק אותה לבד על הנסקל, כי חיכי דתיתי מרוזיא, כדי שהזריקה תהא בכח גדול,

86. והיה יכול לכתוב לשון עתיד רק בירייה שהרי על סקילה אין צריך ללמוד על העתיד שהרי נאמר במפורש "וסקלתם באבנים", אלא אגב הירייה נאמר לשון עתיד גם על הסקילה. בנין שלמה.

כתבה התורה סקילה כלל. ערוך לנר.  
85. אף שסקילה נאמרה תחילה מכל מקום, עושים אותה בסוף כיון שמצינו שהסקילה סמוכה למיתה שנאמר "וסקלתם באבנים ומתו". תוס' ד"ה מניין שבדחייה.

וכיצד יתכן שאותה אבן שנסקל בה אחד תשמש שוב לסקילה?

ומתרצת הגמרא: **לא צריכא, דמתקני ומייתי אחרני חילופייהו**. כוונת הברייתא לומר, שתמיד היתה מזומנת שם אבן לסקילה, ולא שזו אותה אבן, אלא שכל פעם לאחר סקילה היו מיד מביאים אבן אחרת במקומה.

ומקשה הגמרא על מה שכתוב בברייתא שכולן היו נקברין עמו.

**והתניא:** כל אלו אין נקברין עמו?!

ומתרצת הגמרא: **אמר רב פפא: מאי "עמו" — עמו בתפיסתו**. לא ממש אתו בקבר אלא בתוך ארבע אמותיו.

**אמר שמואל: נקטעה יד העדים קודם שנסקל פטור מסקילה**.

**מאי טעמא?** משום דבעינא שצריך לקיים בו "יד העדים תהיה בו בראשונה להמיתו", וליכא. הרי אי אפשר לקיים זאת, ולכן הוא נפטר מסקילה. (89)

ששנים אינם יכולים לזרוק בבת אחת בכת, כי כשזה זורק השני מעכבו, אבל היחיד יכול לזרוק בכל כחו. (87)

שנינו במשנה: **ואם לאו רגימתו בכל ישראל**.

ומקשה הגמרא: **והתניא: מעולם לא שנה בה אדם** שלא היו צריכים אף פעם לרגום אותו פעם שניה, כי תמיד הוא מת מהאבן הראשונה, ומה אומרת המשנה שלפעמים רגמוהו כל ישראל?

ומתרצת הגמרא: **מי קאמינא דעביד וכי המשנה אומרת שכך היה דאי מיצריך קאמינא** המשנה רק אומרת שאם אירע כך שלא מת מאבן אחת ירגמוהו כל ישראל.

**אמר מר** בברייתא: **אבן היתה שם, ומשמע שאותה אבן היתה משמשת תמיד לרגימת חייבי הסקילה**.

ותקשי: **והתניא: אחת אבן שנסקל בה, ואחת עין שנתלה עליו הנסקל לאחר סקילתו, ואחד סיוף שנהרג בו החייב הריגה, ואחד סודר שנהנך בו החייב חניקה, כולן נקברין עמו**. (88)

נמצא שהשני לא עשה כלום, לכן צריך שכל אחד יעשה פעולה אחרת. ערוך לנר.

88. רש"י מפרש שהוא נלמד מכפל הלשון "כי קבר תקברנו".

וכתב ביד רמה שהטעם הוא כדי שלא יאמרו זהו העץ שנתלה עליו פלוני, וזה האבן שנסקל בה פלוני, וכמו שאמרו לקמן [נד א] לענין שסוקלין את הבהמה הנרבעת.

89. נראה שגם אם נקטעה רק ידו של אחד

87. לכאורה קשה, אם צריך טעם על מה שרק אחד סוקל אם כן מה טעם שרק אחד מהעדים דוחפו ולא שניהם, ועוד שאם ימות על ידי הדחיפה לבד נמצא שלא נתקיים בו יד העדים רק יד עד אחד?

ויש לומר שכיון שמצות התורה ששני העדים יהרגוהו לכן צריך שאחד מהם יעשה את הדחיה והשני יעשה את הסקילה. שאם שניהם ידחפוהו ויסקלוהו, שמא תהא הדחיפה מכחו של אחד מהם בלבד ולאחר מכן כששניהם יסקלוהו גם תבא האבן מכחו של אותו עד עצמו שדחפו,

ופלוני היו עדין, וברח לפני שהוציאוהו ליהרג הרי זה יהרג בבית דין זה.

והרי כאן ודאי שלא מתקיים בו "יד העדים תהיה בו בראשונה" שהרי העדים הראשונים אינם נמצאים כאן בכלל, ובהכרח שהתורה אמרה זאת רק למצוה בעלמא ואינו מעכב.

וקשיא לשמואל שפוטר את הנסקל כשנקטעה יד העדים?<sup>(92)</sup>

ומתוצת הגמרא: **תרנמא שמואל**, שמואל מתרץ לשיטתו, **בהן הן עדין**. שהעדים הללו המעידים עליו שנגמר דינו בבית דין פלוני, הם אותם עדים שהעידו עליו שם ונגמר הדין על פיהם, ולכן ניתן גם לקיים את הדין שיד העדים תהיה בו בראשונה.<sup>(93)</sup>

והוינן בה: **ומי בעינן קרא כדכתיב?** וכי בכל מקום שהתורה אומרת לעשות דבר בצורה מסויימת זה מעכב אפילו בדיעבד, גם כשאי אפשר לקיים את הדבר באותה

ומקשה הגמרא: **אלא מעתה, עדים גידמין דמיעקרא**, שגם קודם שהעידו היו קטועי יד, **הכי נמי דפסילי?** וכי גם אז נפסלם מלהעיד!?

ואם כן, מדוע נקט שמואל דוקא נקטעה יד העדים רק לאחר שכבר העידו?

ומתוצת הגמרא: **שאני התם**, בנקטעה לאחר עדותם, לכן הוא פטור, משום **דאמר קרא "יד העדים"** בה"א הידיעה,<sup>(90)</sup> שבשעת סקילה צריכה להיות להם אותה יד שהיתה להם **כבר מתחילת עדותם**.

אבל בנקטעה היד קודם עדותם, אין בכך חסרון שהרי זו היא היד שלהם מלכתחילה.<sup>(91)</sup>

**מיתבי מהא דתנן במסכת מכות [ז א]: כל מקום שיעידוהו שנים שני עדים שיבואו בכל בית דין שהוא ויאמרו: מעידין אנו באיש פלוני שנגמר דינו בבית דין פלוני, ופלוני**

דינו על ידי פלוני ופלוני עדין. והרי אפשר להעמיד באופן שהם מעידים שעדין היו גידמים מעיקרא, אלא ודאי שגם אז צריכים עדין להורגו. ערוך לנר.

92. הגמרא היתה יכולה להעמיד את המשנה הזאת ברוצח או בכל הנסקלין שאין צריך בהם "קרא" כדכתיב [ראה הערה 94] ואם כן גם הדין של "יד העדים" אינו לעיכובא בהם, אלא שכיון שנאמר במשנה "כל מקום שיעידוהו שנים" משמע שמדובר בכל חייבי מיתות בית דין. רבינו יונה.

93. קשה לפי זה הלשון "ופלוני ופלוני עדין" שהיה צריך לומר "ואנחנו עדין"? ומתרץ הערוך לנר על פי רבינו יונה בהערה

מהעדים, פטור. שהרי אם לא מת על ידי דחיפת העד הראשון צריך העד השני לסקלו, וגם זה מדין "יד העדים תהיה בו בראשונה" ששני העדים קודמים לכל העם. נמצא שאם נקטעה יד של העד השני לא יוכל להתקיים הדין הזה. אפיקי ים [א יט יב].

90. מהרש"ל. וראה הערה 100 שמהתוס' אין נראה כן.

91. רש"י. משמע שאף שהם גידמים בכל זאת הם ממיתים אותו.

אולם הרמב"ם בהלכות סנהדרין [יד ח] פסק שבגידמים מעיקרא הורגים אותו אחרים. ויש להוכיח כרש"י שלפי הרמב"ם מה מקשה הגמרא מהמשנה שעדים אחרים מעידים שנגמר

הצורה?

**והתניא:** נאמר [במדבר לה כא] "מות יומת המכה רוצח הוא".

**אין לי ללמוד שהורגים את הרוצח אלא במיתה הכתובה בו,** בסיף.

**מנין שאם אי אתה יכול להמיתו במיתה הכתובה בו, שאתה ממיתו בכל מיתה שאתה יכול להמיתו?**

תלמוד לומר "מות יומת המכה". ודרשינן מכפל הלשון, להמיתו מכל מקום, במיתה אחרת.

הרי שאין צריך דוקא "קרא כדכתיב", אלא שאם אי אפשר לקיים את ציווי התורה כצורתו ניתן לקיימו גם בצורה אחרת.

ואם כן, מדוע פוטר שמואל כשאי אפשר לקיים את "יד העדים תהיה בו בראשונה"?

ומתרצת הגמרא: **שאני התם ברוצח, דאמר קרא "מות יומת"** שבפירוש ריבתה התורה שאין צריך דוקא להורגו במיתה הכתובה בו.

אבל היכן שאין לנו ריבוי מפורש, צריך דוקא "קרא כדכתיב".

ודנה הגמרא: **וליגמר מיניה?** מדוע שלא נלמד משם לכל התורה שאין צריך "קרא כדכתיב"?

ומתרצת הגמרא: **משום דהוה רוצח, וגואל הדם, שני כתובין הבאין כאחד,** שבשניהם אין צריך "קרא כדכתיב", **וכל שני כתובין הבאין כאחד, אין מלמדין!** (94)

ומבארין: **רוצח — הא דאמרן.** שהתורה ריבתה להמיתו בכל מיתה שאפשר.

**גואל הדם מאי היא?** היכן מצינו בגואל הדם שאין צריך "קרא כדכתיב"?

**דתניא:** נאמר [שם יט] **"גואל הדם ימית את**

ואין צריך שכל העדים יקיימו זאת. ואף שלענין הזמה כולם נחשבים ככת אחת שאינן נהרגין עד שיזומו את כולם.

ורבינו יונה מביא שיש מפרשים שאמנם עדים אחרים מעידים שפלוגי ופלוגי היו עדיו שנגמר הדין על פיהם אלא שהם אומרים שהן הן עדיו היינו שהם נמצאים כאן לפנינו. ואם כן יכולים הם להורגו ולקיים "יד העדים תהיה בו בראשונה".

94. וגם המאן דאמר שסובר שני כתובים הבאים כאחד מלמדין, מודה כאן, משום שיש ארבעה כתובים הבאים כאחד שלכולי עלמא אין מלמדין.

שגם בכל הנסקלין שנאמר בהם "מות יומתו"

הקודמת שבאמת אפשר היה להעמיד את המשנה באותם חייבי מיתה שאין יד העדים מעכבת בהם אלא שהלשון "כל מקום שיעידוהו שנים" משמע בכל חייבי מיתות, ואם כן יש לומר שבאמת המשנה נקטה לשון "ופלוגי ופלוגי עדיו" משום אותם חייבי מיתות שאין מעכבת בהם יד העדים אלא ששמואל מתרץ שעצם הדין של המשנה שייך בכל חייבי מיתות ובאופן של הן הן עדיו, ולכן נקטה המשנה "כל מקום שיעידוהו שנים".

ובגבורת ארי על מכות [ז א] מתרץ, ששנים אלו המעידים עתה, הן עדיו שראו המעשה, אלא שהם מעידים שגם פלוגי ופלוגי הם עדים כמונו, וקמשמע לן שאף שאותם עדים אינם כאן בכל זאת די בעדים אלו לקיים מצות "יד העדים",

הרוצח בפגעו בו".<sup>(95)</sup>

למדנו שמצוה בגואל הדם שקרובו של הנרצח ימית את הרוצח.

ומנין שאם אין לו גואל, שבית דין מעמידין לו גואל?

שנאמר "בפגעו בו", משמע שכל הפוגע יכול להורגו, מכל מקום, ואפילו אינו גואל הדם אלא שהועמד במקומו.<sup>(96)</sup>

אמר ליה מר קשישא בריה דרב חסדא לרב אשי: ומי לא בעינן וכי בכל התורה לא אמרינן שצריך דוקא "קרא בדכתיב"?

והתנן לגבי בן סורר ומורה [לקמן עא א]: היה אחד מהן אביו או אמו גידם או אילם או חוגר [צולע] או סומא או חרש, אינו נעשה בן סורר ומורה.

שנאמר "ותפשו בו" — ולא גידמין. שאינם יכולים לאחוז בו בידיהם.

"והוציאו אותו" — ולא חוגרין, שאינם יכולים להוציאו.

"ואמר" — ולא אילמין.

"בננו זה", משמע שרואים אותו שזהו בנם — ולא סומין.

"איננו שומע בקולנו" — ולא חרשין, שאינם יכולים לדעת אם הוא שומע בקולם או לא, שגם אם הוא אומר שאינו מקבל את דבריהם, הם אינם שומעים זאת.<sup>(97)</sup>

ומוכיח מר קשישא בריה דרב חסדא: מאי טעמא, מדוע המשנה ממעטת את כל אלו מדין בן סורר ומורה? לאו, האם לא משום דבעינן "קרא בדכתיב". והרי זו ראייה לשמואל!

והרמב"ן שם מפרש שהמצוה היא שגואל הדם ירדוף אחר הרוצח שהרג במזיד וינקום ממנו נקמתו ויביאנו לבית דין ויומת כמשפטו, ואם בית דין אינם יכולים להורגו יורגנו גואל הדם.

96. על פי רבינו חננאל.

97. רש"י. ורבינו יונה מפרש שהלימוד הוא מ"בקולנו" שמשמע שכל אחד מהוריו אומר שאינו שומע גם בקול השני, ואם היה חרש מנין לו שהשני ציוה כך לבנו.

כתב המאירי שדברים אלו אף על פי שקבלה הם יש בהם צד טעם, לפי שהבעלי מומים אכזריות מצויה בהם יותר משאר בני אדם, ושמה מדת אכזריותם הביאה את בנם לכך.

דורשת הגמרא לקמן [נג א] כמו ברוצח שאם אי אפשר לסוקלם שימתום בכל מיתה שאפשר, וכן בעיר הנדחת דורשת הגמרא בבבא מציעא [לא ב] כן מדכתיב "הכה תכה". תוס' ד"ה משום.

95. רש"י מפרש ברוצח שהרג בשגגה.

ותמה עליו הרמב"ן במנין המצוות [מצות עשה יג] שהרי המקרא הזה מדבר ברוצח במזיד שנאמר לאחר מכן "ואם פתע בלא איבה הדפו"?

ובמגילת אסתר שם מיישב דעת רש"י שסובר שהפסוק הזה בהכרח מדבר בשוגג שהרי ברוצח מזיד מוטל על הבית דין להורגו על ידי העדים, ומה שייך גואל הדם לכאן.

ואמנם כל הענין מדבר שם במזיד, אך הפסוק של גואל הדם לבד מדבר בשוגג, ועירוב פרשיות כתוב כאן.

ולא שנעשה עכשיו.

ומר רבי עקיבא סבר: רחובה דהשתא נמי כדמעיקרא דמי. שגם רחוב שנעשה עכשיו נחשב כאילו היה שם מקודם, וגם על ידו מתקיים הדין של "רחובה".

אבל דכולי עלמא סוברים, דבעינן "קרא כדכתיב". שהדין של "רחובה" מעכב בעשיית עיר הנדחת.<sup>(99)</sup>

ומתרצת הגמרא: תנאי היא. הדבר שנוי במחלוקת תנאים:

דתנן במסכת נגעים: אם אין לו למצורע בהן יד ימנית, או בהן רגל ימנית, או אזן ימנית ליתן עליהן מן הדם ומן השמן של קרבנותיו, הרי אין לו למצורע זה טהרה עולמית. משום שצריך לקיים את דין התורה כפי שכתוב והיינו דוקא על הבהונות הימניות והאזן הימנית.<sup>(100)</sup>

ודוחה הגמרא: לא זה הטעם, אלא שאני התם דכוליה קרא יתירא הוא. שהיה יכול הכתוב לומר "והוציאוהו אל שער העיר ההיא וסקלוהו". ולמה כל אריכות הדברים?<sup>(98)</sup> אלא, כדי לדרוש את כל המיעוטים הללו, ולעולם בעלמא, לא בעינן "קרא כדכתיב".

תא שמע להוכיח שבכל התורה בעינן "קרא כדכתיב", מהא דתניא לגבי עיר הנדחת: אין לה לאותה עיר רחוב [מקום שמתקבצין שם בני העיר] אין נעשית עיר הנדחת, משום שאי אפשר לקיים בה "ואת כל שללה תקבץ אל תוך רחובה" דברי רבי ישמעאל.

רבי עקיבא אומר: אם אין לה רחוב, עושין לה רחוב, ואז עושין אותה עיר הנדחת.

ומוכיחה הגמרא: עד כאן לא פליגי רבי ישמעאל ורבי עקיבא, אלא דמר רבי ישמעאל סבר: רחובה דמעיקרא בעינן, שהתורה מתכוונת לרחוב שהיה שם מקודם,

לקיים "רחובה" על ידי שיעשו עכשיו רחוב, אם כן מצוה לעשות כן, שהרי לכולי עלמא לכתחילה צריך לעשות כדכתיב?

ויש לומר, שגם רבי עקיבא מודה שלכתחילה אין נקרא "רחובה" אלא כשהיה רחוב מעיקרא, אבל כשעושים עכשיו הוא רק בדיעבד, ואם כן מוכח שאפילו בדיעבד מעכב "קרא כדכתיב". ערוך לנר.

100. כתבו תוס' שהיינו דוקא כשנטעיה הבהן לאחר שנזקק המצורע לטומאה. שאם היה גידם מעיקרא הרי גם שמואל מודה שאינו מעכב בעדים שהיו גידמין מעיקרא. תוס' ד"ה אין.

והקשה מהרש"ל עליהם שרק בעדים יש הבדל אם נקטעה ידם או שהיו גידמין מעיקרא

98. הקשה הרע"א: הרי צריך לכתוב שמצוה על אביו ואמו שיתפסו בו ויאמרו בנינו זה סורר ומורה?

וביד רמה כתב שזה פשיטא שעד שלא יאמרו את טענותיהם לא יהרגוהו בית דין.

והערוך לנר מתרץ, שכיון שלענין "ותפשו בו אביו ואמו והוציאו אותו" לא שייך לומר לכתחילה שמאי דהוה הוה, ועל כרחך שהוא בא לומר שהא לעיכובא אם כן גם המשך הפסוק "ואמרו בנו זה" אף ששם שייך לומר שמצוה לכתחילה שיאמרו כן, אמרינן שגם שם הוא בא לעיכובא.

99. לכאורה קשה, מנלן שרבי עקיבא סובר "קרא כדכתיב", שמא הוא סובר שכיון שאפשר

רבי אליעזר אמר: נותן את הדם ואת השמן על מקומו של הבהן והאזן, ויוצא בכך ידי חובתו.

רבי שמעון אומר: נותן על בהן ואזן

שמאלו, ויוצא. (101)

שני התנאים האחרונים סוברים, כי כאשר אי אפשר לקיים את ה"קרא כדכתיב", הוא אינו מעכב. (102)

לקיים מצוות בהן מאשר מצוות ימין. יד רמה. 102. הקשה החזון איש שם: מה הנידון כאן בסוגיא הלא מצינו בכל הש"ס שצריך קרא מיוחד לעכב ולא אמרינן "קרא כדכתיב", כגון לענין חליצה צריך לימוד מיוחד "ככה" שרקיקה וקריאת הפרשה מעכבת, וכן במנחות [כו א] דורשת הגמרא מפסוקים שארבעה מינים שבלולב וארבעה מינים שבמצורע מעכבים זה את זה, וכן לענין ביכורים צריך לימוד מיוחד שההנחה והקריאה מעכבת בהן. [והכלל שצריך "שנה הכתוב לעכב" אינו דוקא בקדשים אלא בכל התורה כפי שמוכח מכל הראיות הללו? וביאר, שיש הבדל בין הנושאים: יש מצוות שכוללות כמה דברים ויש לדון בהם שרק אחד מהם הוא העיקר והשאר אינם רק למצוה ולא לעיכובא, כגון חליצה שאמרה התורה חליצת המנעל ורקיקה וקריאה, ואפשר לומר שחליצת המנעל היא המתרת את היבמה לשוק אלא שבשעת היתרה על ידי חליצת המנעל יש מצוה של רקיקה וקריאה, ואם לא עשאן חיסר מצוה אבל אינו מעכב בהיתר. וכן בביכורים אפשר שעיקר המצוה היא ההבאה, והקריאה וההנחה הם רק למצוה. ובארבעה מינים שבלולב יש מקום לומר שאם אין לו את כולם יטול לפחות אותם המינים שיש לו, שוכי מי שאינו יכול להביא דורון מרובה לא יביא דורון מועט. אבל זה ודאי שעל פחות משיעור אין צריך קרא לעכב כמבואר בתוס' במנחות [יט א] ד"ה ושאי, משום שפחות משיעור הוי שינוי במעשיו.

כמבואר בגמרא שלומדין מזה שנאמר "יד העדים" עם ה"א, משמע יד שהיתה כבר, אבל במצורע אין חילוק כזה, וגם הלשון "אין לו בוהן" משמע שלא היה לו מעולם שאחרת היה כתוב "נקטעה בהן ידו".

ובחות יאיר [קסז בסופו] הקשה להיפוך שאם במצורע אינו מעכב כשנקטע הבוהן מעיקרא משום שזהו הבהן שלו, אם כן גם כשנקטע לאחר מכן לא יעכב, שדוקא בעדים צריך להיות אותו יד שהיתה כבר אבל כאן במצורע לא נאמר שצריך להיות אותו בוהן שלפני כן?

עוד הקשו שם התוס': איך מוכח מכאן דאמרינן "קרא כדכתיב" שהרי במצורע יש לימוד מיוחד "תהיה" שדורשים ממנו שכל עניני מצורע הם לעיכובא?

ובתוס' הרא"ש תירץ, שהעיכוב הוא רק בעבודות של המצורע ולא על גוף המצורע. ובחזון איש הקשה על עצם הדמיון של הגמרא שהרי מתן בהונות הוא עיקר הטהרה ובודאי שהוא מעכב ואינו ענין ל"קרא כדכתיב"?

וביאר, שהגמרא נקטה שעיקר טהרת המצורע היא על ידי שלש מתנות בשלש חלקי הגוף אלא שנבחרו לכך הבהונות והתנוך, ואם אין לו מסתבר שאין עיכוב בדבר שבשביל שאי אפשר לעשות מן המובחר אין לבטל הכל, אלא שאם בעינן "קרא כדכתיב" גם זה מעכב. חזון איש נגעים [יב כ].

101. רבי אליעזר סובר שעדיף לקיים לכל הפחות מצוות ימין, ורבי שמעון סובר שעדיף

## מתניתין

אחד ואחד.

וכיצד דן אותן שמעון בן שטח?

אלא ששמעון בן שטח עשה כן משום צורך השעה שהיו בנות ישראל פרוצות בכשפים ותלה אותן כדי לפרסם הדבר, ולכן גם דן את כולן ביום אחד כדי שלא יספיקו קרוביהם למנוע את הריגתן. (104)

## גמרא

תנו רבנן: נאמר [דברים כא כב] "וכי יהיה באיש חטא משפט מות והומת ותלית אותו על עץ".

יכול כל המומתין נתלין?

תלמוד לומר בפסוק שלאחר מכן, "לא תלין נבלתו על העץ. כי קבור תקברנו ביום ההוא. כי קללת אלהים תלויו". כלומר שהוא נתלה מפני שבירך את השם, וגנאי הוא כלפי

כל הנסקלין נתלין לאחר שנסקלו ומתו דברי רבי אליעזר.

וחכמים אומרים: אינו נתלה אלא המגדף את השם והעובד עבודה זרה.

האיש תולין אותו כשפניו כלפי העם.

והאשה נתלית כשפניה כלפי העין שנתלית עליו דברי רבי אליעזר. (103)

וחכמים אומרים: רק האיש נתלה ואין האשה נתלית כלל.

אמר להם רבי אליעזר: והלא שמעון בן שטח נתלה נשים [מכשפות] באשקלון?

אמרו לו חכמים: אין ראייה משם, שהרי שמונים נשים הוא תלה ביום אחד, והרי אין דנין שנים למיתה ביום אחד באותו בית דין, לפי שאי אפשר להם להפך בזכותו של כל

להרוג את הרוצח והבן סורר ואת עיר הנדחת, ולכן יש לומר שכל יתר הפרטים נאמרו רק למצוה ולא לעכב.

103. האיש נתלה כלפי העם כדי לרדותן, והאשה נתלית כלפי העץ כדי שלא לבזותה כל כך. יד רמה.

104. בירושלמי משמע שהרגן על ידי תליה [ולא שסקלם ואחר כך תלאן]. ומה שלא הוכיחו רבנן מזה גופא שהרגם במיתה שאינה מארבע מיתות שזו היתה הוראת שעה, משום שיש לדחות שדוקא בזה היו מוכרחים להגביה אותן מן הקרקע לבטל את הכישוף שלהן לכן תלאון. ערוך לנר. וראה שם עוד מה שתירץ על פי

ואם כן גם כל הדינים המוזכרים בסוגייתנו שצריך בהם "קרא כדכתיב" יש בהם שינוי בדבר שהוא עושה, כגון אם יהרגו אחרים את הנידון, עושה מה שלא נאמר בתורה, שהתורה אמרה שיהרגוהו העדים, וכן אם ימיתוהו במיתה שאינה כתובה בתורה, או אם יהרגנו אחר ולא גואל הדם, או אם ישרפו שלל עיר הנדחת שלא ברחוב, בכל אלו יש שינוי בעצם המעשה שציותה התורה.

ובכן סורר ומורה כיון שכל הכתוב "ותפשו בו" אינו מצוה אלא סיפור דברים, מסתבר שהוא לעיכובא הואיל ולא שייך לומר שהוא למצוה. והמאן דאמר שסובר לא בעינן "קרא כדכתיב" סובר שאינו דומה לפחות משיעור שודאי מעכב. אבל כאן עיקר כוונת התורה

בכלל אלא מה שבפרט, דהיינו שהפרט מפרש את הכלל, שרק הוא ולא יותר, ואפילו דבר הדומה לפרט אינו מתרבה מן הכלל.<sup>(105)</sup>

ואילו ריבוי ומיעוט, המיעוט אינו עוקר לגמרי את הריבוי, אלא ממעטו קצת, שלא הכל בכלל אלא רק מה שנאמר במיעוט וכן כל הדומה לו.<sup>(106)</sup>

ואם כן, בעניננו רבנן דרשי כללי ופרטי דהיינו "והומת ותלית" — כלל שכל המומתין נתלין. "כי קללת" — פרט שרק המקלל נתלה.

ואי הוּוּ מקרבי להרדי, אילו היו הכלל והפרט סמוכים זה לזה, היינו דורשים אותו ככלל ופרט ממש, והוי אמרינן: אין בכלל אלא מה שבפרט, הני אין מידי אחרינא לא שרק המקלל בלבד נתלה ולא שום מומת אחר.

אבל השתא, דמרחקי אהרדי, מאחר שהכלל א-11 והפרט רחוקים זה מזה בשני פסוקים, אהני לרבווי עבודת כוכבים דדמי ליה בכל מילי, הועיל הדבר שנרבה גם את העובד עבודה

מעלה שהעוברים ושבים מזכירים תמיד שפלוגי בריך את השם, ולכן צריך לקוברו.

הרי שהתורה מדברת כאן על עבירת מקלל.

ומכאן למדנו: מה מקלל זה שעונשו בסקילה נתלה, אף כל מי שעונשו בסקילה נתלה דברי רבי אליעזר.

והכמים אומרים: כך אנו דורשים — מה מקלל זה שכפר בעיקר אף כל מי שכפר בעיקר נתלה.

ואין לך לרבות אלא העובד עבודה זרה בלבד, ולא את כל חייבי סקילה.

ומבאר הגמרא: במאי קא מיפלגי?

רבנן דרשי כללי ופרטי. בכל מקום שהתורה אומרת קודם בסתם ואחר כך מפרשת, דורשים רבנן במדת כלל ופרט.

רבי אליעזר דריש ריבוי ומיעוטי. הוא דורש זאת במדת ריבוי ומיעוט.

וההבדל ביניהם הוא, שכלל ופרט — אין

הרמב"ם.

105. קשה אם כן למה נכתב הכלל שהרי אינו מועיל כלום?

ויש לומר שאם לא הכלל הייתי מרבה על הפרט עוד דברים בקל וחומר או בבנין אב. לכן בא הכלל לומר שלא נוסף על הפרט בשום מדה ממדות שהתורה נדרשת בהם. ר"ן.

106. רש"י מוסיף שזה גם טעם ההבדל בין כלל ופרט וכלל לבין ריבוי ומיעוט וריבוי. שבכלל

ופרט וכלל אנו מרבים את מה שדומה לפרט, ואילו בריבוי ומיעוט וריבוי אנו מרבים את הכל חוץ מדבר אחד שאנו ממעטים.

משום שבכלל ופרט וכלל שלולי הכלל האחרון היינו אומרים שאין בכלל אלא מה שבפרט. לכן בא הכלל האחרון לרבות גם מה שדומה לפרט ולא יותר.

אבל בריבוי ומיעוט וריבוי שגם לולי הריבוי האחרון היינו מרבים את כל מה שדומה למיעוט, עתה שנכתב ריבוי גם בסוף, הוא בא לרבות את הכל מלבד דבר אחד שאינו דומה בשום דבר