אמור ג

א. אין סיום הסדרה (אין פסוק „וידבר משה גו׳ ויוציאו את המקלל גו׳ וירגמו אותו אבן ובני ישראל עשו כאשר צוה ה׳ את משה״), שטעלט זיך רש״י אויף „ובני ישראל עשו״ און זאגט: „כל המצוה האמורה בסקילה במקום אחר דחי׳ רגימה ותלי״.

לערנענדיק בהשקפה ראשונה קומט אויס, אז רש״י׳ן איז שוועך אין „ובני ישראל עשו״ (וואס צוליב דעם דארף ער מפרש זיין „כל המצוה כו״): דער פסוק זאגט דאך שוין „וירגמו אותו אבן״, היינט וואס איז ער מוסיף מיט „ובני עשו״[1]? און אויף דעם ענטפערט ער, אז מיט די וועלכע מיינט דער פסוק דערציילן, אז זיי האבן (ניט בלויז רוגם געווען, נאר אויך) געטאן די אנדערע מצות וועלכע שטייען ביי סקילה: „דחי׳״ (וואס רש״י זאגט שוין אין א פריערדיקער סדרה[2] „מכאן לנסקלין שהם נדחין כו״) און „תלי׳״ (וואס רש״י זאגט אין א ווייטערדיקער סדרה[3] „כל הנסקלין נתלין״).

עפ״ז איז אבער שוועך: וויבאלד אז רש״י איז מפרש דאס וואס די וועלט „ובני עשו״ זיינען מוסיף אויף „וירגמו אותו אבן״, האט ער דאך געדארפט זאגן בלויז דחי׳ און תלי׳ אבער ניט רגימה — רגימה דארף דאך לכאורה ניט אריינגיין אין „ובני עשו״, וויבאלד עס שטייט שוין פריער בפירוש „וירגמו אותו אבן״?

די קשיא איז נאך שטארקער: רש״י׳ס פי׳ אז „ובני ישראל עשו״ מיינט די אנדערע מצות האמורות בסקילה, איז (לכאורה) געגומען פון תו״כ. און דארט, רעכנט ער אויס אלע ענינים וועלכע דארפן זיין ביים עונש סקילה — סמיכה, דחי׳, תלי׳ און „לא תלין נבלתו על העץ״[4] — אבער רגימה וועלט דארטן[5] טאקע ניט דערמאנט. פארוואס איז רש״י משנה און איז מוסיף אויך רגימה?

ב. כשם ווי ס׳איז ניט מובן פארוואס רש״י איז מוסיף רגימה, אזוי איז אויך שוועך: פארוואס איז ער משמיט סמיכה און לא תלין?

בנוגע סמיכה קען מען פארענטפערן, אז רש״י רעכנט אויס נאר „המצוה האמורה בסקילה במקום אחר״, און דערפאר דערמאנט ער ניט סמיכה, ווייל דאס שטייט פריער אין דער פרשה גופא[6] „וסמכו כל השומעים את

---

1) ברמב״ן כאן: „ופשוטו..כי כן יכפול בכל השומרים מצות השם..ויעשו בני׳ גו׳ כן עשו״. אבל, בכל המקומות שמביא הרמב״ן (בא יב, כח. שם, נ. במדבר א, נד. קרח יז, כו) נאמר „ויעשו״; „ויעש״ — ואינו מפרט העשי׳. משא״כ כאן, שבתחלה נאמר „ויוציאו גו׳ וירגמו אותו אבן״ ואח״כ „ובני ישראל עשו״, מסתבר שב„עשו״ מוסיף עוד פעולות. אבל ראה להלן הערה 11.

2) יתרו יט, יג.

3) תצא כא, כב.

4) שם, כג.

5) וכן לא בסנהדרין מג, א עה״פ.

6) כד, יד.

ידיהם על ראשו״ [7]. אבער פארוואס איז ער משמיט „לא תלין נבלתו על העץ״ ?

לכאורה וואלט מען געקענט זאגן, אז וויבאלד ביים פסוק „לא תלין גו״״ שטייט „ולא תטמא את אדמתך גו״״, איז דער דין (ע״פ דרך הפשט) בלויז אין ארץ־ישראל. ובמילא, וויבאלד די מעשה מיטן מקלל פון דער פרשה איז געווען אין מדבר און ניט אין ארץ־ישראל, איז דערפאר רש״י דא משמיט דעם „לא תלין״.

מען קען אבער אזוי ניט לערנען, ווארום דער טעם פון „לא תלין גו״״ איז (ניט „ולא תטמא את אדמתך גו״״, נאר) כמפורש אין פסוק (פאר דעם) „כי קללת אלקים תלוי״, און ווי רש״י איז דארט מפרש „זלזולו של מלך הוא כו״״. און לויט דעם איז דאך פאר־שטאנדיק, אז דער דין „לא תלין גו״״ איז אויך אין אנדערע ערטער (ניט נאר אין א״י) [8]. היינט פארוואס איז עס רש״י משמיט אין אונזער פרשה ?

ג. נוסף צו די שווערישקייטן בנוגע די פרטים וואס רש״י רעכנט אויס אין „כל המצוה האמורה בסקילה כו״״, איז אויך ניט מובן דער כללות הפירוש זיינער :

פריער אין דער פרשה [9] שטייט אז דער אויבערשטער האט געזאגט משה׳ן מען זאל טאן מיטן מקלל דריי זאכן : א) „הוצא גו׳ אל מחוץ למחנה״. ב) „וסמכו גו׳ את ידיהם על ראשו״. ג) „ורגמו אותו גו״״. אבער אין סיום הפרשה, וואו עס ווערט דערציילט וועגן דעם קיום הציווי, שטייען בפי־רוש נאר צוויי זאכן : „ויוציאו את המקלל אל מחוץ למחנה״ און „וירגמו אותו אבן״. אבער „ויסמכו את ידיהם״ ווערט ביים קיום הציווי ניט דער־מאנט.

איז ניט פארשטאנדיק, וואס איז רש״י׳ן מכריח צו לערנען אז מיט „ובנ״י עשו כאשר צוה ה׳ את משה״ מיינט דער פסוק „כל המצוה האמורה בסקילה במקום אחר״ (ניט ווי ברוב המקומות [10] וואס „כאשר צוה ה״״ מיינט דעם ציווי פון דער באטרעפנדער פרשה גופא) ? לכאורה האט מען גע־דארפט זאגן, אז מיט „ובנ״י עשו גו״״ מיינט דער פסוק, אז זיי האבן סומך געווען את ידיהם על ראשו !

די קשיא איז נאך שטארקער : לויט פרש״י אז „ובני ישראל עשו״ מיינט די ציווייס וועלכע שטייען במקום אחר, קומט דאך אויס, אז דער פסוק דער־ציילט וועגן דעם קיום הציווי פון „הוצא את המקלל״ ; „ורגמו אותו״ ; און אויך „כל המצוה כו׳ במקום אחר״ (דחי׳ (רגימה) און תלי׳), אבער וועגן דעם קיום הציווי „וסמכו גו״״ שב־פרשתנו ווערט אין דעם גאנצן פסוק כלל ניט דערמאנט — אפילו ניט ברמז !

---

7) אבל דוחק, כי [נוסף שעפ״ז תוגדל הקושיא מה שרש״י מונה רגימה הכתוב בזה הפסוק עצמו !] בנוגע להוספה שב־„ובנ״י עשו״ על „וירגמו אותו אבן״, הרי אין נפק״מ אם הציווי אמור בפרשה זו או במקום אחר (ואדרבה, „כאשר צוה״ שברוב המקומות קאי על ציווי שבפרשה המדוברת, כדלהלן סעיף ג׳).

8) ומ״ש „ולא תטמא את אדמתך גו״״ היא הוספה בחומר הדבר. וכמו „ולא תקיא הארץ״ (אחרי יח, כח. קדושים כ, כב) — אף שהדינים שלפנ״ז אינם תלויים בארץ. ויתירה מזו : בפ׳ עקב (יא, יח־כא) כתוב „ושמתם את דברי גו׳ למען ירבו גו׳ על האדמה גו״״ — אף ש„ושמתם את דברי וגו״״ הוא „(אף) לאחר שתגלו״ (פרש״י שם). ואכמ״ל בזה.

9) ראה בהנסמן בהערות 1 ; 11. ועוד.

ד. ווי שוין געזעדט פיל מאל, זיי־נען אין פרש"י מדוייק ניט נאר די וועדטער פון זיין פי', נאר אויך די וועדטער פון פסוק וואס ער איז מעתיק (פאר דעם פירוש).

איז ניט מובן: דעם פי' "כל המצוה כו'" נעמט דאך רש"י פון די וועד־טער "כאשר צוה גו'", איז פארוואס איז ער מעתיק בלויז "ובני ישראל עשו" און ניט די וועדטער "כאשר צוה"[10], און (נאך מער:) ער איז זיי אפילו ניט מרמז דורך צושרייבן "וגו'"?

אויך איז ניט מובן: רש"י איז דאך דא מפרש דעם וואדט "עשו" — וואס די אידן האבן געטאן אויסער "ויוציאו" און "וירגמו". פארוואס דארף ער מע־תיק זיין אויך "ובני ישראל"?

ה. איז דער ביאור בכל הנ"ל:

די קשיא וואס רש"י'ן ארט דא איז (ניט נאר[11] וואס האבן זיי געטאן נוסף צו "ויוציאו" און "וירגמו", נאר אויך[11]) דער לשון "ובני ישראל עשו": אויך "ויוציאו" און "וירגמו" האבן דאך גע־טאן די אידן, פארוואס־זשע שטייט "ובני ישראל" ביי "עשו" דוקא: אדער עס האט בכלל ניט געדארפט שטיין "בני ישראל" ביים קיום הציווי, וואס רום בתחילת הכתוב שטייט דאך "וידבר משה אל בני ישראל" איז פארשטאנדיק אז די אלע וויייטערדיקע ענינים האבן געטאן די אידן, האט דערפאר געקענט שטיין "ויעשו כאשר צוה ה' את משה"; און אויב דער פסוק וויל שוין יע דערמאנען "בני ישראל" אויך בקיום הציווי, האט ער עס גע־דארפט זאגן בתחלת הענין — "ויוציאו בני ישראל גו' וירגמו גו' ויעשו כאשר צוה גו'"?

פון דעם וואס עס שטייט ניט "ויעשו גו'" סתם, נאר "ובני ישראל עשו", איז געדרונגען, אז פאר דעם — אין ערשטן האלבן פסוק רעדט זיך (ניט וועגן אלע אידן, נאר) וועגן "כל השומ־עים" (עדים ודיינים); און אין אנדערן האלבן פסוק "ובני ישראל עשו" רעדט זיך וועגן אלע אנדערע אידן — פונקט ווי פריער[9] טיילט ער אפ "כל השומ־עים" פון "כל העדה".

און דערפאר קען רש"י ניט לערנען — בפשוטו[12] של מקרא — אז מיט "ובנ"י עשו" וועדט געמיינט סמיכה, וויל וועגן סמיכה שטייט דאך "וסמ־כו כל השומעים גו'"; און ווייבאלד אז דא שטייט "ובני ישראל עשו", לערנט דעריבער רש"י אז דאס מיינט די ציווייס וועלכע שטייען במקום אחר — דחי'[13] (רגימה) ותלי' וואס וועדט געטאן דורך אלע אידן.

ו. עפ"י וועדט דאך אבער שוועד: פארוואס וועדט אין פסוק ניט דער־

---

10) ובפרט שהדרשה (אף לסמיכה אף לדחי' כו') שבתו"כ כאן היא על התיבות "ובנ"י עשו כאשר צוה ה' את משה" ורש"י משנה ומעתיק רק "ובנ"י עשו".

11) גם י"ל, שמה שהוקשה לי' לרש"י הוא רק הלשון "ובני ישראל עשו", אבל ההכפלה ד"וירגמו גו' עשו" אפשר לפרש כפי' הרמב"ן "והנכון בעיני כו'". וכ"ה בספורנו כאן. או שיש לפרש כפי' הראשון שברמב"ן (נעתק לעיל הערה 1), כי י"ל (דלא כבהערה הנ"ל) שדרך הכתוב לכפול השומרים מצות השם גם כשמתחלה מפרט העשי' (וכמו "ויעשו בנ"י גו'" (פקודי לט, לב. וראה גם שם, מב) — אף שלפנ"ז מפרט כו').

12) משא"כ בתו"כ ובסנהדרין שם.

13) ולפ"ז שמעגו חידוש (בדרך הפשט) דהדחי' — אע"פ שהיא לפני הרגימה דה־שומעים — הייתה ע"י "כל העדה", ודלא כפשטות הכתוב "יד העדים תהי' בו בראש־ונה". וצ"ע.

ציילט אַז מען האָט מקיים געווען אויך דעם ציווי „וסמכו״? דערפאַר לערנט רש״י אַז „כאשר צוה גו״ באַציט זיך ניט נאָר צו „ובני ישראל עשו״, נאָר אויפן גאַנצן פסוק — אויך צום „וירגמו״ וואָס איז געטאָן געוואָרן דורך „כל השומעים״, אַז זיי האָבן אים רוגם געווען פונקט „כאשר צוה ה׳ את משה״. ד. ה. אַז איידער זיי האָבן אים רוגם געווען, האָבן זיי סומך געווען זייערע הענט על ראשו[14] ווי דער אויבערשטער האָט געזאָגט משה׳ן „וסמכו גו׳ ורגמו גו״.

און דערפאַר ברענגט רש״י בלויז די ווערטער „ובני ישראל עשו״ און ער טיילט אַפּ (און איז משמיט) „כאשר צוה גו״, להשמיענו אַז „כאשר צוה״ באַציט זיך אויך צום „וירגמו״, כנ״ל.

ז. עפּ״י הנ״ל (סעיף ה׳), אַז „ויוציאו גו׳ וירגמו גו״ גייט אויף די עדים (ודיינים) און „ובני ישראל עשו״ — אויף די אַנדערע אידן, איז פאַרשטאַנדיק אַז אין „ובני ישראל עשו״ קען אַריינגיין (ניט נאָר דחי׳ און תלי׳, נאָר) אויך רגימה וועלכע ווערט ניט נכלל אין „וירגמו אותו אבן״ וועלכע שטייט דאָ פריער — ווייל נאָך דעם אבן וואָס די עדים האָבן אויף אים געוואָרפן, האָבן די אַנדערע אידן אויף אים געוואָרפן נאָך שטיינער. ווי דער דין ביי סקילה: „יד העדים תהי׳ בו בראשונה להמיתו ויד כל העם באחרונה״[15] — אַז אויב פון דעם אבן וואָס די עדים האָבן געוואָרפן איז ער ניט געטויט געוואָרן, האָט „כל העם״ אים געדאַרפט באַוואַרפן מיט נאָך שטיינער[16].

ס׳איז נאָך אַבער שווער: דאָס פריער געזאָגטע איז בלויז אַ ביאור אַז אין „ובני ישראל עשו״ קען אַריינגעראכענט ווערן אויך רגימה. פון וואַנען וויים אַבער רש״י אַז מיטן אבן וואָס די עדים האָבן אויף אים געוואָרפן איז ער טאַקע ניט געטויט געוואָרן[17] און „בני ישראל״ האָבן אויף אים געוואָרפן נאָך שטיינער — עס קען דאָך זיין אַז ער איז געטויט געוואָרן פון דעם אבן וואָס די עדים האָבן אים רוגם געווען און „ובני ישראל עשו״ מיינט נאָר — דחי׳ און תלי׳ (ניט רגימה)? ואדרבא — לפי זה וועט רש״י אויסמיידן אַ מחלוקת צווישן לימודו ע״ד הפשט און הלימוד ע״ד ההלכה — ווי געבראַכט אין תורת כהנים — וואָס רעכנט ניט רגימה, כנ״ל. ובפרט אַז, כנראה, נעמט רש״י פירושו דאָ פון תו״כ נאָר איז (משנה ו)מוסיף „רגימה״!

ח. איז דער ביאור אין דעם:

בתחלת הכתוב, איידער עס ווערט דערציילט וואָס מען האָט דעם מקלל געטאָן — „ויוציאו גו׳ וירגמו גו׳ ובני ישראל עשו גו׳״ — שטייט „וידבר משה אל בני ישראל״.

וואָס האָט משה געריידט צו די אידן? — איז פאַרשטאַנדיק בפשטות, אַז ער האָט זיי איבערגעגעבן דעם דיבור של הקב״ה „איש איש כי

14) ויומתק זה ע״פ פרש״י (כד, יד) דבהסמיכה מבארים ענין הרגימה.

15) שופטים יז, ז (וי״ל שג״ז נכלל ב־ „במקום אחר״ שבפרש״י. וראה לקמן סוף ס״ח).

16) וכדפרש״י בניסת (ראה יג, יו״ד) — לפני הפסוק שבשופטים — בפ׳ ויד כל העם באחרונה דשם.

17) ובפרט שזהו דבר שאינו מצוי כלל, ועד שאמרו (סנהדרין מה, ב) „מעולם לא שנה בה אדם״.

יקלל גו'" [18] — בנוגע צו אַ מקלל אין אַלגעמיין (און ניט בלויז דעם ציווי "הוצא את המקלל גו' ובגמו אותו גו'" — וואָס מען זאָל טאָן מיט דעם מקלל).

ואדרבה: וויבאַלד אַז אין דעם ציווי פון דעם אויבערשטן "הוצא את המקלל גו'" וועלט ניט דערמאָנט אַז משה זאָל עס זאָגן צו די אידן, דאַקעגן דער דיבור "איש איש כי יקלל גו'" הויבט זיך אָן מיט "ואל בני ישראל תדבר לאמר", איז פאַרשטאַנדיק אַז מיט "וידבר משה אל בני ישראל" וועלט געמיינט (בעיקר, עכ"פ) אַז משה האָט זיי איבערגעגעבן די דינים פון אַ מקלל בכלל.

וועלט דאָך די שאלה: וואָס איז די שייכות פון "וידבר משה אל בני ישראל" פון תחלת פסוק זה (מיט וואָס עס וועלן געמיינט בעיקר די דינים פון אַ מקלל בכלל) צום המשך הפסוק — "ויוציאו את המקלל גו'" — וואָס דערציילט וואָס מען האָט געטאָן מיט דעם מקלל?

והמענה: פון דעם וואָס פאַר "ויוציאו גו' וירגמו גו' ובני ישראל עשו גו'" איז דער פסוק מקדים די וועלטער "וידבר משה אל בני ישראל", לייגט זיך בשכל צו זאָגן אַז די אידן האָבן צו דעם מקלל געטאָן אויך אַזויגע פעולות וואָס זיי האָבן אַרויסגענומען (ניט פון דעם ציווי "הוצא את המקלל גו'" און ניט פון די דיני סקילה וואָס שטייען במקום אחר, נאָר) פון דער פרשה "ואל בנ"י תדבר לאמר גו' איש איש כי יקלל גו'".

און דערפאַר איז רש"י מפרש אַז מיט "ובני ישראל עשו" וועלט געמיינט (גיט נאָר דחי' ותלי' וועלכע שטייען במקום אחר, נאָר) אויך רגימה. ד. ה. אַז נאָך דער רגימה פון די עדים — "וירגמו אותו אבן" — האָבן אויך בני ישראל אים פאַרשטיינערט, ווייל דעם ענין (רגימה דורך אַלע אידן) האָבן זיי אַרויסגענומען פון פסוק "רגום ירגמו בו כל העדה" [19] וואָס שטייט אין דער פרשה פון "איש איש כי יקלל גו'".

ט. מען דאַרף נאָך אָבער פאַרשטיין:

א) אויך ביי דעם ציווי "הוצא את המקלל" (וואָס שטייט בנוגע דעם ערשטן מקלל) שטייט "ורגמו אותו כל העדה", און דאָך לערנט אויף דעם רש"י אַז דאָס מיינט "במעמד כל העדה". היינט וואָס איז דער הכרח אַז דער פירוש פון "רגום ירגמו בו כל העדה" (וואָס שטייט בנוגע צו יעדן מקלל) מיינט אַנדערש ווי "ורגמו גו' כל העדה" וואָס שטייט מיט צוויי פסוקים פריער?

און הגם אַז ביי דעם ציווי "הוצא את המקלל" וועלט פריער (פאַר ורגמו אותו כל העדה) דערמאָנט אין פסוק "כל השומעים", און ביים ציווי "רגום ירגמו בו כל העדה" וואָס שטייט ביי אַ מקלל בכלל, שטייט ניט פאַר דעם "כל השומעים" — איז עס אָבער קיין הוכחה ניט צו זאָגן, אַז דער פירוש פון "כל העדה" ביי יעדער מקלל זאָל זיין אַנדערש ווי ביים ערשטן מקלל [20]!

18) כד, טו ואילך.

19) כד, טז.

20) שהרי הוכחתו של רש"י ש"כל העדה" שבפסוק הראשון פירושו "במעמד כל העדה" ולא "כל העדה" היא לכאורה [לא מפני שנאמר לפנ"ז "כל השומעים" (כי אדרבה: מפשטות לשון הכתוב "וסמכו כל השומעים גו' ורגמו אותו כל העדה" משמע, ש"כל השומעים" קאי רק א"וסמכו", אבל "ורגמו אותו" קאי (לא א"כל השומ-

ב) וועז רש"י האָט שוין יע אַ הכרח אַז „רגום ירגמו בו כל העדה" מיינט אַז אַלע אידן דאַרפן אים רוגם זיין — פון וואַנען נעמט ער אַז מיט „ובני ישראל עשו" וועלט ער געמיינט אויך דחי' ותלי' וועלכע שטייען במקום אחר, עס קען דאָך זיין אַז מיט דעם וועלט געמיינט בלויז „רגימה" (פון כל העדה)[21]?

יו"ד. איז דער ביאור אין דעם:

ביי קיין שום מחוייב מיתה געפינט מען ניט[22] אַז די עדים און דיינים זאָלן דאַרפן סומך זיין את ידיהם על ראשו און אים זאָגן „דמך בראשך ואין אנו נענשים במיתתך" (ומובן בפשטות: מהיכי תיתי זאָל זיין אַ סלקא־דעתך אַז זיי זאָלן יע נענש ווערן במיתתו — ער איז דאָך מחוייב מיתה ע"פ דין). פאַרוואָס־זשע האָט מען ביי דעם מקלל יע געדאַרפט סומך זיין און זאָגן „ואין אנו נענשים במיתתך"[23]?

עים" כ"א) א„כל העדה") — כ"א]

שמכיון שאי אפשר שכל העדה (ששים רבוא ויותר) ירגמוהו, לכן מוכרח לפרש שהכוונה ב„כל העדה" היא במעמד כל העדה ובשליחותם וכהסיום בפרש"י: מכאן ששלוחו של אדם כמותו (וע"ד פרש"י בא יב, ו ד"ה ושחטו). ומכיון שלא נתפרש בכתוב מי הם השלוחים, מסתבר שהם „כל השומעים" הנזכרים (ושאני „ושחטו אותו" דפ' בא שם — שכולם שוים בו). וא"כ, גם מ"ש „רגום ירגמו בו כל העדה" (שנאמר גבי מקלל בכלל) צריך לפרש לכאורה, שהשומעים צריכים לרגום אותו במעמד כל העדה ובשליחותם. וראה לקמן הערה 30.

21) ובפרט ש„כאשר צוה ה'" שברוב המקומות קאי על הציווי שבפרשה המדוברת, כנ"ל ס"ג. וביותר — ש„במקום אחר" היינו במקום רחוק — במשנה תורה (אף שעפ"ז יומתק ההמשך בפרש"י שבפסוק הסמוך).

22) רמב"ם הל' ע"ז ספ"ב.

23) בדעת זקנים מבעה"ת כאן מתו"כ: „לפי שבשעת גמר דין צריכין העדים לומר נאָך אַ שינוי אין דעם ענין פון „ורגמו אותו" וואָס שטייט ביי דעם מקלל לגבי דעם חיוב סקילה אין אַנדערע ערטער:

וואו עס שטייט דער חיוב סקילה, זאָגט דער פסוק ניט בלויז דעם לשון רגימה אָדער סקילה, נאָר אויך דעם לשון מיתה. אַזוי ווי ביי „מולך", וואָס פאַר די וועלטער „ירגמוהו באבן" שטייט „מות יומת"[24]. אַזוי אויך ביי אוב וידעוני שטייט „מות יומתו באבן ירגמו אותם"[25] [און אויך ביי מקלל גופא — ביי מקלל בכלל — „מות יומת רגום ירגמו בו"[19]]. משא"כ אינעם ציווי פון דעם ערשטן מקלל שטייט נאָר „ורגמו אותו", אַבער דער לשון מיתה וועלט ניט דערמאָנט.

יא. וואָס איז דער טעם אויף די צוויי שינויים?

חיוב מיתה איז דוקא בהתראה[26].

בפירוש כמו ששמעו מפי המברך כו' העון הזה שאתה גורם לנו עליך יהי'". אבל טעם זה אפשר לומר רק לפי מש"כ בתו"כ „שאתה גרמת לכך" (ולהעיר שבפי' התוס' עה"ת כאן (שמפרש ג"כ כהנ"ל) מובא מתו"כ „שאתה גרמת לנו"), אבל לא לפי מש"כ רש"י „ואין אנו נענשים במיתתך כו'". ולהעיר גם מל' הרמב"ם שם „שאתה גרמת לך" (ולא „לכך" או „לנו" כבתו"כ).

24) קדושים כ, ב.

25) שם, כז.

26) נסמן לעיל ע' 140 הערה 7. וראה שם גם הערה 6.

בכ"מ הל' ע"ז שם ה"ט, שלדעת הרמב"ם (הל' עדות פ"כ ה"ד) מגדף א"צ התראה. אבל בפירש"י (פרשתנו כד, טו): „בכרת כשאין התראה"*, הרי שגם מגדף צריך התראה. וכ"ה גם דעת הראב"ד בהל' עדות

---

*) וי"ל יסודו, שהרי — ע"ד הפשט — כשאין התראה אין וודאות (גמורה) שהוא מזיד, ואין יחייבו הכתוב מיתה (משא"כ בנוגע למגדף מסוים — דמדבר — זכלפי שמיא גליא ובאה הוראה מיוחדת עד"ז).

און היות אַז ביי דעם ערשטן מקלל איז קיין התראה ניט געווען (וואָרום ווי־ באַלד אַז „לא היו יודעים אם חייב מיתה אם לאו“ [27] האָט מען דאָך אים ניט געקענט מתרה זיין [28]), און דער ציווי „ורגמו אותו“ איז געווען אַ הוראת שעה [29], דעריבער קען מען זאָגן, אַז די רגימה איז אַנדערש פון יעדער חיוב סקילה:

ביי אַלע אַנדערע מחוייבי סקילה (וואָס כולם בהתראה); דאָרף מען אים רוגם זיין ביז „מות יומת“, ד. ה. אַז אויב ער איז ניט געשטאָרבן פון דעם ערשטן אבן, דאָרף מען אים וואַרפן נאָך שטיינער ביז ער וועט געטויט ווערן; משא“כ דאָ, וואָס ער איז ניט געווען מותרה — איז אַ קלענערער עונש: מען דאָרף אויף אים וואַרפן בלויז איין אבן, און אויב ער וועט ניט שטאַרבן דורך דעם אבן, איז ניטאָ קיין חיוב צו וואַרפן אויף אים נאָך שטיינער, ובמילא טאָר מען ניט וואַרפן נאָך. ובדוגמא ווי מלקות וואָס עס קען זיין המית במלקות *[29],

שם. וברדב“ז שם מוכח שגם לדעת הרמב“ם כן הוא. וצע“ק שהכ“מ בהל‘ עדות אינו מפרש בהביאו קושית הראב“ד שם דאין הכי נמי דלהרמב“ם מגדף א“צ התראה.

27) פרש“י פרשתנו כד, יב.

28) משא“כ מקושש, מכיון שיודעים היו שהוא במיתה (רש“י שם. שלח טו, לד), הי‘ אפשר להתרות בו (כדפרש“י שלח שם, לג) כדעת הת“ק (סנהדרין פ, ב).

29) וכבסנה“ שם לענין מקושש — לדעת ר“י.

וראה גם שם עח, ב: „מגדף הוראת שעה היתה“. אלא שבפרש“י שם: „שהרי לא נצטוו מתחלה על אותה חבישה כו“. אבל בכס“מ שם (וראה גם רדב“ז שם) מקשר הא דמגדף הוראת שעה היתה עם מה שמגדף אין צריך התראה. עיי“ש.

*29) ראה פרש“י משפטים כא, יד (ממכילתא). מכות ח, א.

אָבער מען טאָר עס ניט טאָן [30].

און דערפאַר דאַרף מען דוקא דאָ באַוואָרענען „ואין אנו נענשים במי־

30) ועפ“ז יובן מה שמפרש רש“י „כל העדה — במעמד כל העדה, מכאן ששלוחו של אדם כמותו“

— דלכאורה: א) מכיון ד„כל העדה“ פירושו במעמדם — הרי אין כאן ענין דשליחות כלל? ב) ביותר יוקשה זה: הפירוש „במעמד כל העדה“ הוא בתו“כ כאן — ושם אין ההמשך „מכאן ששלוחו כו“. ז. א. שרש“י משנה ומוסיף כל זה על התו“כ כו‘! ג) לאידך גיסא: באם יש כאן ענין דשליחות — „שלוחו של אדם כמותו“, הרי אפשר לומר שפי‘ „כל העדה“ הוא רק „בשליחות כל העדה“ (וכדפרש“י בא יב, ו) ומנ“ל שהוא במעמד כל העדה? ד) הרי הדין דשלוחו של אדם כמותו ילפינן מפ‘ בא (שם), וכמפורש ברש“י שם „מכאן ששלוחו כו“. ואיך אומר גם בפסוק זה „מכאן ששלוחו כו“?

והביאור — ע“פ הנ“ל בפנים:

הציווי „ורגמו אותו“ [שנאמר גבי מגדף הראשון], מכיון שציווי זה אינו מחייב מיתה כ“א רק רגימה (וע“ד מלקות שאפשר שימות, אבל אסור הוא — ראה הערה 33) והוא רק על „כל השומעים“ — אין מסתבר כלל לומר ש„וסמכו“ (שאין בזה סכנת מיתה) לא נצטוו כל העדה ו„ורגמו“ (שכשירגמו רבים — ימות) נצטוו אלא שממנים שלוחים! ולכן מפרש רש“י בפש־ טות „כל העדה“ פירושו בפשטות (דער טייטש) — „במעמד כל העדה“. אבל עפ“ז יוקשה דהול“ל „לפני כל העדה“ (או כיו“ב)? ומתרץ „מכאן (שמשנה הל‘ כו‘) — ששלוחו של אדם כמותו“ — בענין כב„כאן“ בפרשתנו, היינו בדבר שלא נצ־ טווה ע“ז (ואדרבה חשש בדבר, והציווי הוא רק על השומעים, כנ“ל) ושינוי הלשון מלמדנו שיש כאן גם ענין דשליחות, היינו שנצטו לעשות שליח וה“ה כמותו (שכאילו — נצטווה לרגום וקיים הציווי).

והדין שבפ‘ בא — ה“ה בדבר שנצטווה הוא עצמו דוקא. ותרוויהו צריכי, וק“ל.

ע“פ הנ“ל מתורץ ג“כ שינוי הל‘ בפרש“י פ‘ בא דמפרש שלילת הקס“ד: וכי כולן שוחטין אלא כו‘ — משא“כ בפרשתנו דאין

תתך", וואָרום היות אַז ער איז ניט מחוייב מיתה (ס'איז נאָר אַ דין פון רגימה), קען במילא זיין אַ ס"ד אַז זיי זאָלן נענש ווערן במיתתו, אויב ער וועט פון דעם אבן געטויט ווערן [31].

ועפי"ז איז פאַרשטאַנדיק, אַז דער פירוש פון "רגום ירגמו בו כל העדה" וואָס שטייט ביי מקלל בכלל מיינט (ניט אַז בלויז די "שומעים" דאָרפן אים רוגם זיין "במעמד כל העדה" — אַזוי ווי דער פירוש פון "ורגמו אותו כל העדה" וואָס שטייט ביים ערשטן מקלל — נאָר) ווי עס שטייט פאַר דעם "מות יומת", אַז אויף אַלע אידן ליגט אַ חיוב אים רוגם זיין עד שימות. וואָרום היות אַז בא "ונוקב שם ה'" (בהתראה), איז דאָ דער חיוב "מות יומת", איז דאָך פאַרשטאַנדיק אַז אויב ער איז ניט געטויט געוואָרן פון דעם אבן וואָס די עדים האָבן אין אים געוואָרפן, דאָרפן "כל העדה" באַוואָרפן אים מיט נאָך שטיינער, ביז אַז "מות יומת" [32].

מתחיל "וכי כולן רוגמין כו'", כי כאן א"א לקס"ד כזו, כי חשש ואיסור ישנם בזה, כנ"ל.

31) ועפי"ז, ע"פ פרש"י בדרך הפשט — הציווי "וסמכו גו'" הוא רק גבי מגדף דמדבר. ואולי י"ל דלשיטתייהו אזלי: לה"רמב"ם (אליבי' דהכס"מ) דכל מגדף א"צ התראה כמו מגדף דמדבר — גם ב"וסמכו" שווים הם; משא"כ לפרש"י.

32) ועפי"ז מובן בפשטות מה שלאחרי הציווי "ורגמו אותו גו'" מוסיף "איש איש כי יקלל רגום ירגמו בו גו'" (ודוחק לומר שהתידוש ב"איש איש כי יקלל גו'" הוא: א) אף דהמקלל דמדבר הי' "בן איש מצרי", או ב) רק הדין של "ונשא חטאו — בכרת כשאין התראה") — ודלא כב' מקושש שנאמר (שלח שם, לה) רק "רגום אותו באבנים גו'" — ולא נכפל שיעשו כן גם בכל מקושש,

ואין לומר דשאני מקושש דפשוט דכן הוא בכל מקושש, כיון שלא הי' בזה אלא

יב. אעפ"י אַז מצד דעם פסוק "הוצא את המקלל גו' ורגמו אותו גו'" וויים מען בלויז דעם דין פון רגימה,

---

בירור (באיזו מיתה ימות) — כי הספק הוא רק במקושש זה* שהוא הי' לפני מ"ת (כבפרש"י שם) — אבל מקושש דלאחרי מ"ת, כיון דכל מיתה האמורה בתורה סתם אינה אלא חנק (רש"י קדושים כ, יו"ד) לכאורה גם במקושש כן הוא, וצ"ריך הוראה מפורשת דהוא בסקילה.

ומדלא נכפל במקושש — עכצ"ל בהקדם סברא פשוטה (מובנת גם לבן חמש למקרא) אשר דינים הנאמרים בתורה (משא"כ סיפורי התורה) שע"ז נאמר "ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם" ** וכיו"ב, יש בהם עשי' גם לאחר זמן (מלבד באם פירש הכתוב להיפך) ולכן אין צורך לכפול הציווי,

וכן הוא בדיני מקושש שהי' בהתראה והרגימה שלו מבוארת מו: יומת גו' הי"ו סקילה.

משא"כ במקלל דמדבר — שכל הדינים שבפסוק הוצא את המקלל גו' הרי (לפרש"י, כבפנים) לא נאמרו אלא בו (שלא בהתראה, וסמכו, ורגמו (רק "כל השומעים" ובמעמד "כל העדה")).

פירש הכתוב: ואל בנ"י תדבר גו' — בנוגע לדורות (וגם למקלל דמדבר אם בדין או בתור הוראת שעה, וכנ"ל).

ועפ"ז מתורצת התמי' כפולה בפרש"י (שלח שם, לו): ויוציאו אותו, מכאן כו': א) הול"ל זה במקלל דפרשתנו, ב) כתבו "מכאן" — והרי מכבר נצטוו ע"ז בפרשתנו.

ועדיין צריך ביאור: ע"פ הנ"ל 1) הול"ל (בפרשתנו) "הוצא את המקלל" בהנאמר לדורות (והוי ידעינן גם למקלל דמדבר). 2) ביותר יוקשה ע"פ המבואר (סנה' מב, ב) טעם ההוצאה וכו' דלא מיתחזי ב"ד רוצחין או דתיהוי לי' הצלה — אין להוציא כו' בדין דרגימה כ"א רק בסקילה.

אבל ג"ז מובן בפשטות וכעין חומר: הוצא את המקלל — ג"ז רק במקלל דמדבר הוא, כי בכל התורה כולה ה"ז רק בעונש

---

*) ועפ"ז סרה קושית מפרשי רש"י (שם) מהו הספק.

**) ואתחנן ה, א.

ד.ה. אַז די שומעים דאַרפן וואַרפן אין אים אײַן אבן (און אויב ער וועט ניט געטויט ווערן דורך דעם אבן, דאַרף מען אין אים ניט וואַרפן נאָך אבנים אַז ער זאָל געטויט ווערן דורך זיי),

וויבאַלד אָבער אַז דער ציווי „ונוקב שם ה' מות יומת רגום ירגמו בו כל העדה" איז געזאָגט געווארן אין צוזאַמענהאַנג מיטן ערשטן מקלל, און פאַר „ויוציאו את המקלל גו'" דער־ציילט דער פסוק „וידבר משה אל בני ישראל" (אַז משה האָט איבערגע־געבן צו אידן אויך (ובעיקר) די פרשה „ואל בני ישראל תדבר גו' ונוקב גו' מות יומת גו'", כנ"ל סעיף ח'), לייגט זיך דעריבער צו זאָגן, אַז דער ציווי „מות יומת גו'" איז געזאָגט געווארן אויך בנוגע צום ערשטן מקלל.

ד. ה. אַז נוסף צום ציווי „וסמכו כל השומעים גו' ורגמו אותו גו'" וואָס איז געזאָגט געווארן במיוחד בנוגע צום ערשטן מקלל, און נאָר צו „כל השומעים", איז געווען דערביי נאָך אַ ציווי בדרך הוראת שעה, צו „כל העדה" גלייך, אַז כאָטש ער האָט געטאָן דעם חטא בלא התראה, פונדעסטוועגן „מות יומת רגום ירגמו בו כל העדה", אַזוי ווי „נוקב שם ה'" בהתראה [33].

מיתה. ולכן א"א ללמוד „מכאן שבית הסקילה רחוק הוא". ועפ"ז יתורץ ג"כ שינוי הכתובים: במקושש סדר הציווי — יומת גו' (ואח"כ) מחוץ למחנה (כי זהו מסובב מזה שדינו מיתה). משא"כ במקלל דמדבר הסדר: הוצא גו' (ואח"כ) ורגמו גו'.

ולהעיר: לפי' המתניתא שבפרש"י (כד, י) דגדף ע"י עסקי מחנה — מובן בפשטות הטעם ד„הוצא מחוץ למחנה" וד„במעמד כל העדה" (דבכולה לא יכול ליטע אהלו) — שלא מציגו זה בכ"מ. וק"ל.

33) ומה שצריכים לומר לו „ואין אנו נענשים במיתתך" — אף שהוא מחוייב

און וויבאַלד אַז פון דעם המשך הפסוקים איז פאַרשטאַנדיק אַז מיט „ובני ישראל עשו" ווערט געמיינט אַזאַ ענין וואָס איז געזאָגט געוואָרן אין דער פרשה „ואל בני ישראל תדבר גו'", לערנט דעריבער רש"י, אַז דורך דעם „וירגמו אותו אבן" (לשון יחיד) דורך די עדים, איז ער ניט געשטאָרבן, און בני ישראל האָבן אים רוגם געווען מיט נאָך שטייגער.

יג. ע"פ הנ"ל וועט מען אויך פאַרשטיין, וואָס רש"י איז מפרש, אַז „ובני ישראל עשו" מיינט (ניט נאָר רגימה, וואָס מען נעמט אַרויס פון פסוק „רגום ירגמו בו כל העדה" וואָס שטייט דאָ, נאָר אויך) „כל המצוה האמורה בסקילה", כולל אויך דחי' ותלי':

דער ציווי „ורגמו אותו גו'" וואָס איז געזאָגט געוואָרן במיוחד בנוגע צום ערשטן מקלל, וויבאַלד אַז ביי אים איז ניטאָ דער חיוב „מות יומת" (ווי דער ציווי „ירגמו" ביי אַ מחוייב סקילה, אַז מען דאַרף אים רוגם זיין ביז אַז „מות יומת"), איז עס ניט קיין ענין פון סקילה.

וויבאַלד אָבער אַז פון דעם „וידבר משה אל בני ישראל" האָבן מיר איידן פאַרשטאַנען אַז בא דעם מקלל איז דאָ אויך דער דין פון „מות יומת רגום ירגמו בו כל העדה", וואָס די רגימה איז דאָך שוין אַן ענין פון סקילה,

איז דאָך פאַרשטאַנדיק, אַז זיי האָבן אים ניט נאָר רוגם געווען, נאָר זיי

מיתה — י"ל: א) לפי שהי' שלא בהתראה. ב) „כל השומעים" כיון שהם נצטוו רק ברגימה — אם ימות ברגימה שלהם — קס"ד דצריכים כפרה. ולהעיר מדין שליח ב"ד שהמית במלקות (ראה לעיל הערה *29).

האָבן אויך געטאָן „כל המצוה האמורה בסקילה" — אויך דחי׳ ותלי׳.

יד. אעפ״י אַז פון דער הקדמה „וידבר משה אל בני ישראל" ווייס מען, אַז מיט „ובני׳ עשו" ווערט געמיינט „כל המצוה האמורה בסקילה במקום אחר", פונדעסטוועגן רעכנט רש״י אויס בלויז „דחי׳ רגימה ותלי׳" און איז משמיט „לא תלין".

די הסברה אין דעם: וויבאַלד אַז דער טעם פון דעם דין „לא תלין נבלתו על העץ" איז, כמפורש בכתוב [34], „כי קללת אלקים תלוי" און ווי רש״י איז מפרש „זלזולו של מלך הוא", קומט דאָך אויס אַז „לא תלין" איז ניט קיין גדר אין סקילה, נאָר אין שמירת „כבודו של מלך" — צו פאַרהיטן כבודו פון דעם נסקל וואָס ער איז עשוי בדמות דיוקנו פון אויבערשטן.

און הגם אַז אין לאו „לא תלין" שטייט „לא תלין נבלתו על העץ", וואָס פון דעם איז מוכח אַז דער לאו קומט בהמשך צום פריערדיקן פסוק „ותלית אותו על עץ" וואָס שטייט ביי נסקלין דוקא [35], ובפרט אַז דער טעם פון „לא תלין" — „כי קללת אלקים תלוי", מיינט (אויך) „המברך ה׳" [34] וועלכן עס קומט סקילה (אָבער ניט אויף סתם אַ מת [35]) — איז עס אָבער (ניט מצד דעם וואָס „לא תלין" איז אַ גדר אין סקילה, נאָר) ווייל „זלזולו של מלך", איז דוקא אין פאַל וועו מען האָט אויפגעהאַנגען דעם חוטא מצד דעם וואָס „נתפס לסטיות", וואָס ער האָט געטאָן אַן עבירה חמורה ביותר אויף וועלכע מען איז מחוייב סקילה.

טו. עס פאַדערט זיך נאָך אָבער ביאור: מצד דעם ענין „קללת אלקים תלוי — זלזולו של מלך הוא כו׳", האָט, לכאורה, תורה אים געדאַרפט ניט לאָזן תולה זיין אפילו אויף אַ קלייניע וויילע — אויך אויף איין רגע [36] טאָר מען דאָך ניט מזלזל זיין ח״ו אין דעם „מלך" [37]?

נאָר אין דעם איז פאַראַן אַן ענין פון „יינה של תורה":

אויפן פסוק „ותלית אותו על עץ", טייטשט דער אריז״ל אַז „על עץ" מיינט אויפן (חטא פון) עץ הדעת [38]. ועפ״ז יש לפרש גם בפשוטו של מקרא זה, ובהקדם:

א) ידוע [39], אַז דער חטא הראשון, דער חטא עץ הדעת פון אדה״ר (וואָס

---

34) פרש״י תצא כא, כב.

35) ראה רדב״ז הל׳ אבל פ״ד ה״ח, ש„לא תלין" בכל המתים „אין זו לאו של תורה, דקרא בהרוגי ב״ד איירי".

36) להעיר מתניא ספכ״ד: שאין לך על־בון גדול מזה אפי׳ עושה כן לפי שעה.

37) ומבש״כ וק״ו ממרז״ל יאבד עולמו מפני השוטים (ע״ז נד, ב) שהמדובר שם בדברים שה„עולם" זקוק להם — ומבש״כ בנוגע ל„מלך". ואף שהקושיא שם היא „איבוד" — הרי בפועל אפילו זלזול החמה וכו׳ אין, ועכצ״ל מטעם וכי מפני השוטים כו׳.

38) „דרש רבינו האריז״ל על רבינו הרמ״ק ז״ל באשכבתי׳ וכי יהי׳ באיש חטא משפט מות לשון חסרון שהוא צדיק גמור ולא נמצא שום חסרון לומר שנתחייב מיתה בעבור חטא זה כי לא נמצא בו חטא והומת ועכ״ז מת וזו היא שקשה. לו״א ותלית אותו על עץ ר״ל בעטיו של נחש שאכל אדה״ר ע״כ אמרי קדוש" (נחל קדומים עה״פ. ועייג״כ של״ה בדרוש להסדפ (רט, ב — בשם התיקונים)). — וראה בארוכה לקו״ש חכ״ד ע׳ 132 ואילך.

39) ראה גם תו״א עט, ד. ד״ה באתי לגני תשי״א (בסה״מ באתי לגני ח״א) פ״ב.

ער איז כולל אַלע בני אדם[40]) איז דער מקור און גיט אַן אפשריות עס זאָל בכלל קענען זיין אַ חטא. לאחרי ווי ס׳איז געווארן די אפשריות אויף מציאות החטא, קען אויך אַרויסקומען — בריבוי ירידות וכו׳, ווי רש״י זאָגט[41] „הראשונה גוררת השני׳ כו׳״, ביז אַז ס׳קומט צו אַ חטא חמור, ביז צו „חטא משפט מות״ — ביז צו איסור סקילה (החמורה שבכל המיתות[42]), ביז צו מגדף ר״ל[43].

לויט דעם קען מען זאָגן (אַ רמז) אין דעם פסוק:

ב) וכי יהי׳ באיש (וואָס באַווייזט אַף חשיבות — ווי רש״י איז מפרש[44] אדון, גבור) חטא (סתם — קען מיינען מער ניט ווי שוגג[45]. דערנאָך קומט נאָך האַרבער) משפט מות (סתם — ביז דאָס האַרבסטע) והומת (בב״ד[46]. ווי קען עס זיין בא אַן „איש״? — דער ענטפער איז: די מעגליכקייט דערצו און דער מקור וסיבה) ותלית אותו על עץ (הדעת).

טז. דאָס איז אויך דער ביאור פון דעם וואָס עס דאַרף זיין דוקא „ותלית אותו על עץ״ נאָך דעם ווי „והומת״[47] — דהטעם בפשטות הוא: חאָטש אפילו אַז הרוגי ב״ד מתודין תהא מיתתי כפרה על כל עונותי[48], און די כפרה איז אַזוי גרויס אַז זי איז מכפר אַף כל עונותי[49] — דאַרף מען אָבער דערצו האָבן[50] מיתה וקבורה ועיכול בשר (אָדער צער חיבוט הקבר) וואָס דאַמאָלס איז מתכפר במיתתו ובזיונו. אַזוי אויך קען מען מבאר זיין דעם חיוב פון „ותלית אותו״ — „דאית בי׳ בזיון״, ווי ס׳שטייט אויך דער טעם וואָס „לא היו מתאבלין עליהן״[51] — ס׳דאַרף זיין אַ בזיון נוסף, ובפרט באַ אַן עון חמור ביותר ווי הנסקלין כו׳.

עס דאַרף נאָך אָבער האָבן ביאור: קבורה ועיכול בשר זיינען (פרטים און) שייך[52] צו מיתה (אל עפר תשוב) וואָס „מיתתי[53] כפרה״

— וואָס האָט מען אָבער מחייב געווען דוקא דעם בזיון פון תלי׳ על עץ — די גמ׳ ברייננט דאָך דאָרט[54] כמה אופני בזיון דגירור עצמות, מלין זיין בלי טעם, (גשמים) מזלפין על מטתו כו׳?

וע״פ הנ״ל מובן: אין דעם „חטא משפט מות״ איז דאָך פאַראַן צוויי

---

40) משנה סנהדרין לז, סע״א. וראה אגה״ק ס״ז (קיא, ב). ד״ח צ, ב. ובכ״מ. וראה גם שמו״ר פ״מ, ג.

41) בחוקותי כו, טו. ראה שם.

42) סנה׳ נט, ב ואילך.

43) שהוא כופר בעיקר כמו בע״ז (סנה׳ מה, סע״ב. רמב״ם הל׳ ע״ז פ״ב ה״ו. ועוד). וראה גו״א כאן, שחטא זה דמגדף גרוע גם מע״ז. עיי״ש.

44) נח ט, כ. בשלח טו, ג („כל איש כו׳״).

45) אבל נאמר גם במזיד (ויקרא ה, כא. ועוד).

46) ועפ״ז מובנת האריכות והיסוד לפרש״י שם (תצא כא, כב): שיצא לתרבות כו׳ בב״ד.

47) כפשטות הכתוב. סנה׳ מו, ריש ע״ב.

48) סנהדרין מג, ב. רמב״ם הל׳ סנה׳ רפי״ג.

49) מצד התשובה (פיה״מ להרמב״ם נזיר פ״ו מ״ד. עיי״ש).

50) סנהדרין מז, ב ובפרש״י (שם. וד״ה נתעכל מו, סע״א).

51) שם מז, א. מו, רע״ב.

52) ועד״ז צער חבוט הקבר (דכשמו — הוא פרט דקבורה) ואין מתאבלין — דמורה על הפסק הקשר לחיים.

53) ראה רש״י (שם מז, רע״ב ד״ה מיתה) „אם נקברו מכפרת מיתתן עליהן״.

54) מז, א.

ענינים: דער כללות מציאות החטא, ווי ער קומט מצד מקורו — חטא עה"ד; און ווי ער איז געווארן האר־בער און האַרבער ביז אַז עס איז גע־קומען צו „חטא משפט מות". און דערפאַר איז לאחרי ווי „והומת" וואָס דאָס איז מכפר אויף דעם „חטא (ווי ער האָט יורד געווען ביז צום חומר פון) משפט מות", איז דער גמר הכפרה דוקא ווען מען איז מכפר (ווישט אָפּ) אויך זיין מקור, וואָס זיין מקור „ותלית אותו" — איז דאָך „על עץ" (הדעת) — דערפאַר איז אויך דער בזיון הנוסף „ותלית אותו על עץ" — כפשוטו.

און דאָס האָט אויך אַ שייכות צו „מיתתי כפרתי" — וואָרום חטא עץ הדעת איז דער שרש ומקור פון כללות ענין החטא און — פון כללות ענין המיתה[55].

יז. ועפי"ז וועט אויך ווערן פאַר־ענטפערט וואָס פריער דאַרף מען אים תולה זיין, און ערשט דערנאָך קומט דער ציווי „לא תלין גו"

— אעפ"י אַז מצד דעם ענין „קללת אלקים תלוי — זלזולו של מלך הוא כו'" האָט לכאורה תורה געדאַרפט ניט לאָזן אים תולה זיין אַפילו אויף אַ קליינע ווייל (כנ"ל סעיף טו) —

ווייל דוקא דורכן „ותלית אותו על עץ" (וואָס ווייזט אַז דעם חטא וואָס ער איז באַגאַנגען איז מצד דעם חטא עה"ד, און דאָס איז אויך אַפּגעווישט געווארן דורך דעם ותלית) ווערט באַ עם נתגלה דער „דמות דיוקנו של מלך", און דערפאַר איז גלייך[56] נאָכן „ותלית" — דאַרף מען אים אַראָפּ־נעמען פון דער תלי', ווייל „אדם עשוי בדמות דיוקנו וישראל הם בניו"[57].

(משיחת ש"פ אמור תשכ"ה)

---

55) שבת נה, רע"ב. ואפילו לדעת מדה"נ (ז"ח בראשית יח, ג) הגם לפני החטא נגזרה גזירה שימות על שנלקח מן האדמה — הרי הי' חי אז חיים ארוכים (כאמרו שם) — ואין מקום למשפט מות וכו' — ב' דעות אלו ראה רמב"ן ור' בחיי בראשית (ב, יז). ועוד.

56) רמב"ם הל' סנה' פט"ו ה"ז. וכ"מ בספרי עה"פ — תצא שם, כג. סנה' מו, ריש ע"ב.

57) פירש"י תצא שם.