

קובץ העדות וביאורים

- ישיבת ליובאוויטש מנטסטר -

חוברת א' (נ"ט)

יו"ל

לקראת יום הבהיר ר"ח כסלו

שנת חמשת אלפים שבע מאות שמונים וחמש לבריאה
תהא שנת פלאות המשיח

קובץ העדות וביאורים

- ישיבת ליובאוויטש מנטסטר -

חוברת א' (נ"ט)

יו"ל

לקראת יום הבהיר ר"ח כסלו

שנת חמשת אלפים שבע מאות שמונים וחמש לבריאה
תהא שנת פלאות המשיח

חברי המערכת:

הת' השליח לוי יצחק שיחי' אודאבא

הת' השליח לוי יצחק שיחי' קליין

תודתנו נתונה

להתמים השליח שלמה שיחי' שטערן

על עזרתו בהכנת הקובץ לדפוס

הערות והארות ניתן לשלוח לכתובת המערכת:

Yeshivas Lubavitch Manchester

Beis Menachem Park Ln.

Manchester, England

Email: shluchimofmanchester@gmail.com

תוכן הענינים

- 4.....פתח דבר
- 7.....דבר מלכות

שער הנגלה

- 21.....הרב יוסף עקיבא הכהן כהן שליט"א

מבאר מ"ש רש"י שכולא חד הגדה | תוס' חולק על רש"י ומפרש שהוא משום מיגו | מבאר מ"ש המהרש"א שקושיית התוס' הוא ממסקנת הגמ' | מבאר דברי רעק"א שקושיית התוס' הוא מקושיית הגמ' | מבאר שרש מחלוקתם שתלוי' במתי מסתיימת הגדתם | הטעם שלרעק"א תוס' אינם מביאים רא' מהברייטא | מבאר מחלוקתם בדין מיגו

- 29.....התה"ש לוי יצחק שי' אדאבא

בתוס' ד"ה אינם נאמנים (המשך להנ"ל)

- 31.....הת' מ"מ הכהן שי' כהן

ביאור ברעק"א (בתוס' ד"ה הרי')

- 33.....הת' חיים הלל שי' אזימאור

שיטת הריטב"א בפלגינן דיבוריה

- 37.....הת' לוי"צ שי' וויינמאן

מיגו מגברא לגברא

שער החסידות

- 39.....הרב אליעזר איידלמאן שליט"א

ההפרש בין ניצוצות דגקה"ט וק"נ

- 44.....הוספה – מכתב כ"ק אדמו"ר להנהלת הישיבה

פתח דבר

בשבח והודי' להשי"ת, בהתאם להוראת כ"ק אדמו"ר להו"ל קובצי חידושי תורה מתלמידי הישיבות, אנו שמחים בזה להו"ל "קובץ הערות וביאורים" מאת תלמידי ישיבת ליובאוויטש מנשסתר לקראת יום הבהיר ר"ח כסלו, תהא שנת פלאות המשיח.

רוב ההערות הנם על מס' כתובות הנלמדת בשנה זו בישיבות ליובאוויטש בכל רחבי תבל. הענינים שבקובץ זה הנם בענינים שנתחדשו בעת הלימוד בנגלה ובחסידות. ובקשתינו שחובשי ביהמ"ד בכלל ותלמידי הישיבות בפרט ישלחו הערותיהם להמערכת להגדיל תורה ולהאדירה.

ופותחין בדבר מלכות - מועתק בזה בתור הקדמה לקובץ שיחת כ"ק אדמו"ר הדרן על מס' כתובות.

ויה"ר שע"י הדפסת קובץ זה נזכה לגרום נחת רוח לכ"ק אדמו"ר, ובקרוב ממש נזכה לגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו.

המערכת

ימים הסמוכים לר"ח כסלו ה'תשפ"ה

מסיבת 'ברוכים הבאים לתלמידים השלוחים'

מנשסתר, אנגליה

שער

הדבר מלכות



מסעי *

צוגיין פון ארץ ישראל אין חו"ל, און צווישן זיי אויך די הלכה: "לעולם ידור אדם בארץ ישראל אפילו בעיר שרובה עכו"ם ואל ידור בחוצה לארץ ואפילו בעיר שרובה ישראל, שכל היוצא לחוצה לארץ כאילו עובד ע"ז, שנאמר כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבוד אלקים אחרים".

ב. צו פארשטיין שיטת הרמב"ם דארף מען פריער מבאר זיין דעם המשך וסיום דברי הרמב"ם אין דער אויבנ-דערמאנטער הלכה:

"כשם שאסור לצאת מהארץ לחו"ל כך אסור לצאת מבבל לשאר הארצות שנאמר¹⁰ בבבל יובאו ושמה יהיו".

דער מקור פון דער הלכה איז (ווי דער כס"מ איז מציין) אין מס' כתובות וואו די גמרא ברענגט צוויי מימרות פון ר"י: "א"ר יהודה כל העולה מבבל לא"י עובר בעשה שנאמר בבבל יובאו ושמה יהיו עד יום פקדי אותם"¹¹; און נאך-דעם ווערט דאָרט געבראַכט¹²: "א"ר יהודה אמר שמואל כשם שאסור לצאת מא"י לבבל כך אסור לצאת מבבל לשאר הארצות".

זיינען ידוע¹³ די שאלות אין דעם:

- (8) וגם הדינים שבמשנה (כתובות שם. הובא ברמב"ן פרשתנו) הכל מעלין לא"י כו' — רמב"ם פ"ג מהל' אישות ה"ח ואילך. וראה רמב"ם הל' עבדים פ"ח ה"ט.
- (9) הלכות מלכים שם ה"ב.
- (10) ירמ' כו, כב.
- (11) שם קי, סע"ב.
- (12) ק"א, א.
- (13) ראה מהרי"ט כתובות שם. לח"מ לרמב"ם. הגהות עמק המלך לרמב"ם שם. עיון יעקב לע"י. שו"ת אבני' י"ד סי' תנד אות מג ואילך. ועוד.

א. אויפן פסוק¹: "והורשתם את הארץ וישבתם בה כי לכם נתתי את הארץ לרשת אותה", זאָגט דער רמב"ן: "על דעתי זו מצות עשה היא יצוה אותם שישבו בארץ וירשו אותה כי הוא נתנה להם .. ומה שהפליגו רבותינו במצות הישיבה בארץ ישראל ושאסור לצאת ממנה .. בכאן נצטוונו במצוה הזו". נאָך מער: אין זיינע השגות והשלמה צו ספר המצות להרמב"ם רעכנט עס דער רמב"ן אריין אין מנין המצות: אַלס אַ באַזונדערע מצוה (ניט ווי שיטת הרמב"ם). און ער איז מאריך אין דעם און זאָגט, אַז דאָס איז דער טעם וואָס די גמרא² זאָגט "כל היוצא³ ממנה (פון ארץ ישראל) ודר בחוצה לארץ יהא בעיניך כעובד ע"ז שנאמר⁴ כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' גר".

און כאָטש דער רמב"ם רעכנט ניט ישוב הארץ כו' אין מנין המצות, און ער זאָגט בכלל ניט אַז דאָס איז אַ מצוה⁵, פונדעסטוועגן געפינט מען אין רמב"ם כמה הלכות⁶ אין דעם איסור אַרויס-

(*) וסיום מס' כתובות.

- (1) פרשתנו לג, נג. — בכמה ענינים דלקמן (בפנים ובהערות) — ראה ג"כ אנציקלופדיא תלמודית ערך א"י, ושי' ארץ חמדה (אה"ק, תשי"ז) שער א', ובפרט שם סי' ה'.
- (2) מ"ע ד. וראה גם רמב"ן אחרי י"ה, כה.
- (3) כתובות קי, ב.
- (4) בגמ': "כל הדר בחו"ל כו". וראה לקמן הערה 56.
- (5) שי' כו, יט.
- (6) וראה מג"א לסהמ"צ שם. ובהנסמן לקמן הערה 57.
- (7) הל' מלכים פ"ה ה"ט ואילך.

(א) ווי איז דער רמב"ם כולל ביידע מימרות פון גמרא צוזאמען — די ראי' פון פסוק (בבלה וגו') בריינגט דאך ר"י אין דער ערשטער מימרא לגבי דעם איסור יציאה פון בבל אין א"י, און דער רמב"ם בריינגט עס ביים איסור יציאה פון בבל לשאר ארצות (וואס דאס איז די צווייטע מימרא פון ר"י)?

לפי"ז ווערט קשה ממ"נ: אויב מיט זיין לשון „אסור לצאת מבבל לשאר הארצות" מיינט דער רמב"ם כולל זיין אויך א"י¹⁴ (ווי דער כסימ זאגט), ווייל ער לערנט אז „בבלה יובאו וגו'" קומט ממעט זיין אלע ארצות — איז נישט מובן וואס איז דער אויפטא אין גמרא פון דער צווייטער מימרא פון ר"י (בשם שמואל) וואס אסר' „לצאת .. לשאר ארצות" אויף דער ערשטער מימרא פון ר"י (בסתם) וואס ער לערנט ארויס דעם איסור לצאת מבבל לא"י פון פסוק „בבלה וגו'" — וויבאלד אז משמעות הכתוב איז כולל סיי א"י און סיי שאר ארצות¹⁵?

און אויב דער לימוד פון „בבלה וגו'" איז דער ערשטער מימרא דר"י איז ממעט נאך די עלי' פון בבל אין א"י און נישט יציאה לשאר ארצות און די צווייטע מימרא, וואס טוט אויף דעם איסור „לצאת מבבל לשאר ארצות", מיינט נאך שאר ארצות און נישט א"י¹⁶ — האט דאך דער רמב"ם געדארפט זאגן: אדער (דעם לשון פון דער ערשטער מימרא)

(דר"י) „כך אסור לצאת מבבל לא"י", אדער, וויבאלד ער זאגט „לשאר הארצות" ווי די צווייטע מימרא, האט ער נישט געדארפט בריינגען דעם לימוד פון פסוק „בבלה וגו'"?

(ב) ס'איז לכאורה א סתירה אין דברי הרמב"ם גופא: פון התחלת הדין „כשם שאסור לצאת מהארץ לחורל כך אסור לצאת מבבל כו'" איז משמע אז דער איסור יציאה מבבל איז מצד הסברא — מצד דער זעלבער סברא וואס „אסור לצאת מהארץ" — דערנאך איז ער מסיים „שנאמר בבבלה יובאו", ד.ה. אז דער איסור איז נישט מצד א סברא (כשם — כך), נאך מצד דעם פסוק, וואס ער האט נישט קיין שייכות צו דער יציאה מאי לחורל.

(ג) בעצם הענין: ווי בריינגט דער רמב"ם פון „בבלה יובאו" א ראי' אז איין טאָרן נישט אַרױסגיין פון „בבל לשאר הארצות" בעד דער פסוק רעדט גאר וועגן די כלי שרת, און ווי עס איז מוכח אויך פון גמ' ¹⁷, וואס דעריבער ברענגט ר"י א צווייטן פסוק ¹⁸.

18) כמ"ס במהרי"ט שם. בפני לכתובות שם כ, דר"י איירי באותן בני גולה שנשארו מגלות ראשון או מבניהם כו' (וכ"ס במהרי"ט. ובכ"מ). ור"י אמר שמואל „כך אסור לצאת מבבל לשאר ארצות", היינו שהוגלו בגלות שני ובאו לבבל דרך מקרה דאפי' אסור לחזור, אבל ראה הפלאה שם, דמיש ר"י מבבל לא"י רבותא נקט. ועוד ועיקר: פירושו הוא לפי הסברת רש"י לפי שיש שם ישיבות כו' כדלקמן, ולא לפי הרמב"ם (ועי' מובן גם שאין לפרש לדעת הרמב"ם כמו שפי' במהרי"ט שם) שבהערה הקודמת). וראה לח"מ שם.

19) ועי' מובן שאין לתרץ שהוא ע"פ הכלל (הובא ביד מלאכי כללי הרמב"ם אות ד') שהרמב"ם נקט הדרשא היותר פשוטה, כי הרי"ז רק כשאין נפק"מ לדינא, משא"כ בנדר"ד.

20) כתובות שם.

21) וראה בפני הפלאה (ועוד) בפ"י הגמרא.

14) ודוחק לומר שגורס (בגמרא). שנאמר בבבלה יובאו גו' בדברי ר"י אמר שמואל.

15) אף שפשוטות הלשון „לשאר הארצות" משמעותו לכד ארץ ישראל.

16) ראה לח"מ שם. הפלאה כתובות שם.

17) ע"ד שפי' במהרי"ט שם (ועוד): דתרי מילי הן .. מבבל לא"י בעשה לשאר ארצות אסור משום ישיבה כו'.

ג. אויך דארף מען פארשטיין כמה דייקים אין לשון הרמב"ם וואס ער איז משנה פון לשון הגמרא:

(א) אין גמרא איז דער לשון „כשם שאסור לצאת מארץ ישראל“, און דער רמב"ם שרייבט „מהארץ“.

און מ'קען ניט זאגן אז דאס איז צוליב קיצור הלשון, ווארום אין דער הלכה²², און אזוי אויך אין די פריערדיקע הלכות²³, זאגט ער כמה פעמים דעם לשון ארץ ישראל.

(ב) אין גמרא שטייט „כשם שאסור לצאת מארץ ישראל לבבל“, און לשון הרמב"ם איז „מהארץ לחוצה לארץ“.

(ג) די גמרא ברענגט אויך דעם המשך פון פסוק „בבלה יובאו ושמה יהיו“ עד יום פקדי אותם נאום ה', און דער רמב"ם ברענגט נאך התחלת הכתוב „בבלה יובאו ושמה יהיו“.

ד. דער ביאור בכל זה:

אין דעם טעם פון איסור יציאה מבבל לשאר ארצות געפינט מען צוויי דעות: דער רמב"ם ברענגט אויף דעם דעם פסוק „בבלה יובאו“, און רש"י זאגט „לפי שיש שם ישיבות המרביצות תורה תמיד“²⁴. די נפק"מ צווישן זיי איז: לויט דעת רש"י איז דער איסור יציאה חל נאך כל זמן סייזינען דא ישיבות אין בבל, אבער ווען עס ווערן דארט בטל די ישיבות מעג מען ארויסגיין פון דארט: דאקעגן לדעת הרמב"ם, אז דאס איז מצד דעם פסוק „בבלה יובאו“, איז משמע אז דער איסור איז דא אלעמאל.

מען דארף אבער פארשטיין, דער פסוק רעדט דאך וועגן דעם זמן פון גלות ראשון, וואס דעמאלט זיינען די אידן פארטריבן געווארן אין גלות בבל, אבער דער גלות בחורבן ביהמ"ק השני איז דאך ניט געווען לבבל — איז פאר- וואס זאל דער איסור בבבל יובאו זיין אויך בא דעם גלות, וואס ער איז גאר גלות אדום?

תוס' ²⁵ ענטפערט אויף דעם: „ר"ל דבגלות שני נמי קפיד קרא“. אבער דאס גופא פאדערט ביאור: לכאורה, פון וואנעט איז די הוכחה אז אויך בגלות שני (האטש ער איז ניט „בבלה“) נמי קפיד קרא ²⁶?

נאכמער איז ניט מובן לויט'ן פירוש פון כס"מ, אז מיטן איסור „לצאת מבבל לשאר הארצות“ מיינט דער רמב"ם אויך ארץ ישראל — מ'געפינט דאך אז כמה אמוראים ²⁷ האבן עולה געווען מבבל לארץ ישראל ²⁸?

ביי אז רבותיו של ר"י (בעל המימ-רא), רב ושמואל ²⁹, האבן פריער גע- לערנט אין בבל, פון דארט עולה געווען אין ארץ ישראל און שפעטער זיך צוריקגעקערט אין בבל ³⁰, וואס לכאורה, ע"פ כהנ"ל, האבן זיי פריער ניט גע- טארט עולה זיין פון בבל אין ארץ ישראל, און דערנאך ניט געטארט יוצא זיין פון ארץ ישראל לבבל.

ס'איז שווער צו זאגן אז די אלע וואס האבן עולה געווען לא"י, ובפרט רב

(25) ד"ה בבלי כתובות שם.

(26) ראה גם המשך הגמרא בכתובות שם. וראה

סידור יעב"ץ בתחילתו (סולם בית אל אות ו').

(27) כמו שהקשו במפרשים.

(28) רש"י סוכה ט, א ד"ה כי אמריה. ע"ז טז, ב

ד"ה רב יהודה. ועוד.

(29) ראה סדר הדורות ערך שמואל אות ג.

(22) בתחילתה. הובא לעיל סוס"א.

(23) ריש הלכה ט, י"א.

(24) וראה גם מאירי ובשמי"ק שם.

ושמאל, האלטן ניט ווי ר"י (צי ווי ר"י אמר שמואל)³⁰, און אויך — אז אעפ"כ מסקינט דער רמב"ם³¹, כשם שאסור לצאת מהארץ לחוצה לארץ כך אסור לצאת מבבל לשאר הארצות.

ה. נקודת הביאור בזה:

אין דעם וואָס איז אויסגעטיילט פון אלע ארצות זיינען בכלל דא צוויי ענינים: א) דאָס וואָס דער מדרש³² זאָגט: „חביבה איז שבחר בה הקב"ה"; ב) דאָס וואָס ארץ ישראל איז אַן ארץ קדושה, ווי ער זאָגט אין מכילתא³³ אז „עד שלא נבחרה ארץ ישראל היו כל הארצות כשרות לדברות משנבחרה ארץ ישראל יצאו כל הארצות“³⁴.

און אין די צוויי ענינים באשטייט די שייכות פון אידן מיט א"י: א) מצד בחירת הקב"ה — וכמזל, בחר בארץ ישראל כו' ובחר לחלקו ישראל כו' אמר הקב"ה יבואו ישראל שבאו לחלקי וינחלו את הארץ שבאה לחלקי³⁵. ב) מצד קדושה וואָס איז דא אין בידן, אין א"י און אין די אידן, וואָס זיי זיינען אַן עם קדוש³⁶.

30 מלבד ר"ז שפירש כגמרא (כתובות שם) דהוה קמשתמיט מיני דרב יהודאי, ובברכות (כד, ב) רבי אבא היה קמשתמיט כו'.

31 לפי הכס"מ שכולל א"י.

32 תנחומא ראה ח. וראה במדבר פ"ג, ת. ובהסמך לקמן הערה 34.

33 בתחילתו.

34 וראה המשך המכילתא שם. וראה תנחומא בור א (בסופו), „חביבה עלי ארץ ישראל שקדשתי אותה מכל הארצות“. ובמדבר פ"ז, י (בתחילתו) „א"י ששם השכינה חוננה. ולהעיר מספרי זוטא בתחילתו ובמדבר (שם, ח): „ארץ כנען כשירה לבית השכינה“.

35 תנחומא ראה שם. וראה מדרש רבה פרשתנו פכ"ג, ז (בסופו).

36 וראה תשב"ץ ח"ג סימן ר', כפתור ופרח פ"י (ועוד) שפירשים פרטים בקדושה א"י עצמה.

דער אונטערשייד צווישן די צוויי ענינים דריקט זיך אויך אויס (צווישן אַנדערע) אין דעם נאָמען פון דער לאַנד: מצד דער קדושה ווערט זי אַנגערופן „ארץ ישראל“ דוקא, שולל „ארץ כנען“ וכי"ב, וואָרום די קדושה האָט ניט קיין שייכות לארץ כנען; דאָסענן מצד בחירת הקב"ה בארץ ישראל מוז זי ניט אַנגערופן ווערן דוקא „ארץ ישראל“, מ'קען איר אַנרופן אויך „ארץ כנען“³⁷, וכי"ב, וואָרום די בחירה פון אויבערשטן איז געווען, כשברא (הקב"ה) העולם חלק הארצות לשאר האומות ובחר בארץ ישראל.

לויט דעם קומט אויס אז אויך אין דעם איסור יציאה פון ארץ ישראל זיינען דא צוויי ענינים: א) מצד קדושת הארץ³⁸ (וואָס דאָס איז אויך נוגע לקיום המצות התלויות בארץ³⁹), ב) מצד דער

37 להעיר מהכתובים בפרשתנו (לג, נא ואלך) שפירא, ארץ כנען או „הארץ“ אבל כ"ה בכ"מ בתורה (ראה אנ"י תלמודית שם), ובבמדבר פרשת שם, ז: „אני אכניס את ישראל שהן חביבות עלי לארץ שחביבה עלי שנאמר ... ארץ כנען.“

38 בשורת מהרש"ח ח"ב סי' כה, דכל הדינים דמתניתין דהאיש כופה כו', עיקר הטעם משום קדושת א"י ומצות ישיבתה הוא אפילו בזה"ז כו' ולא משום קיום המצות כו'. אבל שם הוא לפי דעת הרמב"ן במ"ע דישב א"י, אבל ראה חת"ס ירד סי' רלד שגם לדעת הרמב"ם כו' הוא מצד קדושה. וראה כפרים פ"י, אבני נזר שם אות לג. וראה קונטרס „בעניני כולל חבידי“ לכ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע (ירושלים, תרס"ז). נדפס באג"ק שלו חיד' ע' קעב) ס"ו ואל"ך, ובהערה הבאה.

39 ברש"ם ב"ב (צא, א) ד"ה אין יוצאין כו' שפסקיע עצמו מן המצות (ומזה מוכח לכאורה דלא סיל כהרמב"ן דיש מ"ע בישב א"י), ובתשב"ץ ח"ג סי' ר' (וראה שם סי' קצח) דין דכופין לעלות הוא רק לחיוב מצות, וכ"כ בשורת מהרש"ח ח"א סמ"ז.

והנה לכאורה נפקים אם הוא מצד קדושת שכינה לבד או מצד מצות, לענין עבר הירדן (לכמה דיעות) וכמ"ש בתשב"ץ שם (משא"כ לדעת רש"י פרשתנו לד, ב. אוה"ח מסות לב, ז. דברים ב, כ. ג. יג, וראה

בחירה פון אויבערשטן אין ארץ ישראל וואס ער האט עס אָפּגעגעבן אידן.⁴⁰

ו. עפ"ז זיינען מוכן דברי הרמב"ם כשם שאסור לצאת מהארץ לחוצה לארץ כך אסור לצאת מבבל לשאר הארצות:

דער איסור יציאה וואס איז פאר- בונדן מיט קדושת המקום, מצד קדושתה, איז שייך נאך ביי ארץ ישראל; משא"כ דער איסור יציאה וואס קומט מצד דעם וואס דער אויבערשטער האט דעם מקום בוחר געווען אלס וואוינ- ארט פאר אידן, איז דעם גלייכט זיך

אויס (אין א באשטימטער צייט) בבל מיט איי: כשם ווי דער אויבערשטער האט בוחר געווען איי פאר אידן פאר דעם ארט פון שלימות החירות והגאולה פון גלות מצרים⁴¹, און דערנאך — פאר שנים כתיקונן (און אידן כתיקונן), אזוי האט דער אויבערשטער בוחר געווען בבל אלס דעם ארט פון גלות⁴² פאר אידן⁴³, פאר זמן הגלות (און אידן זיינען בשייכות צו „חטאינר“)

און דעריבער איז דער רמב"ם מדייק „כשם שאסור לצאת מהארץ וכו' — ניט „מארץ ישראל“, נאך „הארץ“ מיט א ה' הידיעה: דער ארץ וואס איז פון תמיד אויסגעטיילט און אויסדערוויילט פון אלע ארצות דערמיט וואס הקב"ה האט עס בוחר געווען, וואס מיט דעם איז ער מדגיש אז דער איסור יציאה וואס ער רעדט דא איז ניט מצד קדושת ארץ ישראל, נאך מצד דעם וואס דער אויבערשטער האט עס בוחר געווען אלס ארץ פאר אידן; און בזמן הגלות איז דער זעלבער טעם חל אויף דער יציאה פון בבל כשם ווי אויף דער יציאה פון איי.

ז. אויף דעם ברענגט דער רמב"ם דעם פסוק „שנאמר בבבל יובאו ושמה יהיו“ — א ראי' אז דער אויבערשטער האט בוחר געווען בבל אלס מקום הגלות פאר אידן.

מהרי"ט שם דחויב כפי למצות הוא רק באי המקודשת) — או עכ"פ לענין (סוריא או) שאר הארצות שכבשום לאחר איי, שבספרי (עקב יא, כד) איתא, שהמצות נוהגת שם, וראה בארוכה ע"ד עבר הירדן בלקי"ש ח"ג ע' 124⁴⁵ הערה 20 ובהמציין שם. ואכ"מ.

(40) ובוה לכאורה פשוט שזהו רק באי שבחר בה הקב"ה ולא בעבר הירדן ושאר ארצות שכבשום. ולהעיר שגם בחיוב תרי"מ יל ע"ד ב' אפנים אלה:

א) מצד קדושת הארץ, כפשוטו לשון הרמב"ם ספ"ז מהל' ביהמ"ד, הל' תרומות פ"א ה"ה. ב) כיון שהקב"ה בחר באי ונתנה לישראל וזהו ארצם גם כפרעל (היינו לאחר כבוש וחילוק דוקא) * [לכמה דיעות] לא הובאו במתניתין דכלים פ"א מ"ז בזה, דאי מקודשת מכל הארצות כ"י — מ"ח מצוה רפד אות' ו'. וראה משנה אחרונה שם, וכיון ששבת לוי לא נטלו חלק בארץ לכן צריך ליתן להם תרומה. ונפק"מ להלכה בנוגע לסוריא ועוד. וראה רמב"ם הל' שמיטה ויובל פ"ג ה"א ובהשגת הראב"ד שם ה"י ובספ"מ שם (וראה פרשי' ורמב"ן שופטים יח, א"ב). אבל ראה פרשת דרכים דרך הקודש דרוש ששי'. והארכי בזה במפרשי הרמב"ם בכ"מ. ואכ"מ.

(*) ולכאורה אפשר להעמיד זה גם בהרמב"ם שס"ג (ספ"א מהל' תרומות) שחייב תרומה מדאורייתא הוא רק כשכלל ישראל שם שנאמר כי תבואו ביאת כולכם כ"י, אבל ראה צפני שם דרבינו ז"ל כיון דמצריך ב' בריס כ"י.

⁴⁰ וכמשי' : והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים ג' והבאתי אתכם אל ארץ ג' (וארא ו' יח).
⁴¹ ע"ד ערי מקלט — ליחיד באי עצמה.
⁴² ולפרשי' הפירוש, כשם שאסור לצאת⁴³ הוא בענין השני, שכשם שאסור לצאת מאי מצד קדושתה כך מבבל אסור לצאת מפני קדושתה (לח"מ לרמב"ם הל' מלכים שם). אבל מ"מ אין הלשון „כשם .. כ"י מתיישב ב"כ, שהרי קדושתם אינה שווה, דבאי הוא מצד עצם קדושתה ובבל מצד לומדי תורה שבה. אבל ראה לקמן הערה 48.
⁴³ וראה לעיל הערה 37.

און כאַטש אַז דער פסוק רעדט וועגן
כלי שרת, און דער מהרש"א זאגט אַז
לפי"ז איז דאָס נישט קיין „לשון ציווי“,
נאָר „רמז“ מתנבא שכן יהי“, לערנט
דער רמב"ם נישט אַזוי, נאָר אפילו בנוגע
די כלי שרת איז דאָס אויך אַ ציווי, ד.ה.
אַז מ'טאָר די כלי שרת נישט אַרויסנעמען
פון בבל אפילו אויב ס'וועט זיין אַ
מעגליכקייט אויף דעם „נאָר „שמה
יהי“.

און פון דעם פאַרשטייט מען אויך
בנוגע צו אידן, אַז בבל האָט דער אוי-
בערשטער אויסגעקליבן אַלס זייער אַרט
פון מקום גלות, און זיי טאָרן פון דאָרט
נישט אַרויסגיין.⁴⁶

ובמילא איז מובן, אַז אין דעם איז
ניטאָ קיין אונטערשייד צווישן זמן גלות
ראשון און זמן גלות שני, וויבאלד מ'ג-
פינט אַז דוקא בבל האָט דער אוי-
בערשטער בוחר געווען אַלס גלות-אַרט
אין אַן אופן פון „שמה יהי“ של קביעות,
ע"ד בחירת הקב"ה אין ארץ ישראל
באופן של קביעות פאַר דעם זמן
הגאולה ושנים כתיקונם.⁴⁷

(44) חדא"ג כתובות שם.

(45) וכ"פ בהפלאה (ועוד) שם.

(46) ולדעת הרמב"ם מה שלא הובא הכתוב
בבבל יובא ג"ה במימרא דר"י אמר שמואלי —
י"ל (בדוחק ע"פ) דסמך ע"ז שכבר הביא ר"י
עצמו, אף שהוא הביא לענין העלי מבבל לא"י.
וראה לקמן בפנים.

(47) ע"פ הכלל אפשי מחלוקת לא מפשינו (נסמן
לקמן הערה 69) י"ל שגם לדעת הרמב"ם הבחירה
בבבל (לגלות — גם בגלות שני) שייכת היא לזה
ששם גלתה התורה • [ובדורידל ע"פ (מ"ב כד, יד)
החרש והמסגר (ראה גטין פח, סע"א. ושי"ג)] בגלות
יכני ואח"כ ע"י ר' חייא ובני (סוכה כ, א), רב
ושמואל וכו' (וראה תנחומא נח ג: וישבו בתורתן
בבבל מן אותה שעה עד היום ולא שלט בהן לא

(*) ועד"ז לאידך, שגם לדעת רש"י היתה הבחירה
בבבל כדלקמן בפנים סי"ב.

לויט דעם קען אויסקומען נאָך אַ
נפק"מ צווישן די שיטות פון רש"י
(ומאירי) און רמב"ם: לדעת רש"י, אַז
דער טעם האיסור איז „לפי שיש שם
ישיבות המרביצות תורה“ איז מובן אַז
אין פאַל ווען די ישיבות המרביצות
תורה זיינען (נישט אין בבל, נאָר) אין אַן
אַנדער מדינה, דאָרף דאָרטן חל זיין
דער איסור יציאה לשאר ארצות;
לדעת הרמב"ם אָבער, אַז דאָס איז מצד
בחירת הקב"ה בבבל אַלס דעם מקום
הגלות, איז מובן אַז דער איסור בלייבט
בלויז ביי דער יציאה פון בבל (און נישט
ביי דער יציאה פון אַן אַנדער מקום
תורה),⁴⁸ וואָס איז בדומה צו דער יציאה
„מהארץ לחוצה לארץ“.

ח. עפ"י ווערן מוסבר די אַנדערע
דיוקים: א) וואָס דער רמב"ם זאָגט נישט

אדום ולא יין כו', עיי"ש. והיינו כי בכל כעצם הוא
מקום מסוגל לתורה יותר משאר ארצות ולכן בחר
בה (וראה סידור יעב"ץ שם). אלא שלדעת הרמב"ם
מכיון שלמדין זה מהכתוב „בבלה יובא“ גם כשנטל
הטעם — לימוד התורה שבבבל — לא בטל האיסור.
משא"כ לדעת רש"י. וראה לקמן בפנים.

(48) כן משמע מפשטות לשון רש"י, וכן מפורש
במאירי כתובות שם י. בשטמ"ק (ועד"ז בהפלאה)
שם: לפי שיש בה ח"ה ושכינה היא בבבל ביי
כנישתא כו' כדאינא במגילה — אבל ג"ז שייך
לכל מקום שגלוי דשכינה עמהם, כבתחילת
הסוגיא שם (מגילה כט, א). ולהעיר מהמשך דברי
המאירי שם: משיגים כו' וזוכים ליהנות מזיו
השכינה.

(49) גם לפי המבואר בהערה 47, כפשוטו.

(*) במאירי שם: שכל מקום שזכמה ויראת חטא
מצוין שם דינו כארץ ישראל. ומה מקור מפורש
בגולה (ככל ענינים שבפנימיות החורג) למאמר
רבותינו נשיאנו (אגרות קודש אדמו"ר מהור"צ
נ"ט ח"א ע' חפה. לקו"ש ח"ב ע' 621) במענה לשאלה
האם לנסוע לא"י. ווילסט פאָרן קיין ארץ ישראל?
— מאָך דאָ ארץ ישראל? — שאז כאילו הוא דר
בא"י (כמאמר ר"י כגמ' שם (לענין בבל). וכבמאירי
שם, ואסור לצאת משם כו'.

„כשם שאסור לצאת מהארץ לבבל“.
(ב) וואס ער זאגט ניט „כך אסור לצאת מבבל לארץ ישראל“ (לויט דעם כס"מ).
(ג) וואס ער פירט ניט אויס — ווי אין גמרא — „עד יום פקדי אותם נאום ה'“.

אין דעם איסור יציאה מהארץ, מצד בחירתה דורך הקב"ה, איז בבל גלייך און איז כלול אין „חוץ לארץ“; אזוי אויך אין דעם איסור יציאה מבבל, מצד בחירת הקב"ה (אלס מקום גלות), איז (לדעת הכס"מ) א"י גלייך מיט שאר ארצות; און לפי"ז איז אויך מובן, אז דא איז נוגע נאך „בבלה יובאו ושמה יהיו“, אז דער אויבערשטער האט בוחר געווען בבל אלס מקום קבוע לגלות, אבער ניט דעם סיום הכתוב.⁵⁰

דאקעגן ר"י אין דער גמרא ברענגט יע דעם סיום הכתוב, ווארום ער זאגט „כל העולה מבבל לא"י עובר בעשה“, און בשייכות צו עולה זיין קיין א"י איז דאס אויך (ובעיקר) מודגש אין סיום הכתוב „עד יום פקדי אותם נאום ה'“, אז מ'זאל זיך ניט אומקערן קיין א"י „עד יום פקדי אותם“.

ט. לויט דעם איז פארשטאנדיק דער המשך ההלכות אין רמב"ם: נאך די הלכות⁵¹ ופרטי דינים אינעם איסור צו

וואוינען אין ארץ מצרים און אויס-פירענדיק אז דער איסור „לשכון בה וכו'“ איז „מפני שמעשי מקולקליו יותר מכל הארצות כו'“ — איז ער ממשיך אין הלכה ט' אין דעם קצה ההפכי „אסור לצאת מארץ ישראל לחוצה לארץ לעולם“ וואס דאס איז בעיקר מצד דער קדושה וואס איז דא אין א"י לגבי שאר הארצות.

און אין דעם ענין פון קדושת א"י איז דער רמב"ם ממשיך אין די ווייטער-דיקע הלכות „גדולי החכמים היו מנשקין על תחומי ארץ ישראל כו', אמרו חכמים כל השוכן בארץ ישראל עונותיו מחולין וכו'“.⁵²

און נאכדעם ערשט אין הלכה י"ב זאגט ער דעם דין „לעולם ידור אדם בארץ ישראל אפילו בעיר שרובה עכרים ואל ידור בחוצה לארץ... שכל היוצא לחוצה לארץ כאילו עובד ע"ז שנאמר כי גרשוני היום מהסתפת בנחלת ה' לאמר לך עבוד אלקים אחרים ובפורעניות הוא אומר ואל אדמת ישראל לא יבאר“ —

וואס אין דעם איז ניט קיין הכרע מצד וועלכן ענין דאס איז, עס זיינען דא ביידע טעמים: צוליב דער קדושה מיוחדת וואס אין א"י מצד השראת השכינה, ווי ס'איז משמע פון דעם לשון אז „היוצא לחוצה לארץ כאילו עובד ע"ז“⁵³, צוליב דעם וואס דער אויב-בערשטער האט בוחר געווען א"י

(52) שכל הגיל (גם איסור יציאה לדעת הרמב"ם) הוא מצד עצם קדושת הארץ, קדושת שכינה, ולא מצד חיוב מצות — ראה תשב"ץ שם סי' ר בתחילת הסימן. כפר"ס שם. רדב"ז לרמב"ם הל' סנהדרין פ"ד הל', ובהצויין בהערה 38.

(53) ראה רמב"ן אחרי שם. כפר"ס שם. הפלאה כתובות שם. ועוד. אבל במאירי כתובות שם: שחוצה לארץ דירת קבוע לגוים ולעכרים ואי אפשר שלא ללמוד מדרכיהם.

(50) ומה שלדעת הכס"מ לא הביא הרמב"ם הא דעובר כעשה, י"ל שס"ל שזה רק אסמכתא. שכן מצינו הרבה מקומות בתלמוד שקורא עשה לדבר שאינו אסור אלא מדרבנן (תרי"ב ברכות טז, ב ד"ה ויש. רא"ש שם סט"ז ובמק"פ פ"ג ס"ג). וכן מצינו דעת הרמב"ם גם בכתוב שבתורה, ולדוגמא: ביומא (יט, ב) (שה שיתח חולין עובר כעשה שנא' ודברת בם, וברמב"ם הל' דיעות (פ"ב הי"ד) ליתא. וכן ברמ"א יו"ד סרמ"ז סכ"ה. אסור לדבר כו' (משא"כ בשו"ע אדה"ז שהביאו — הל' ת"ת פ"ג ס"ה. א"ח סקניו סט"ז). ואכ"מ.

(51) ה"ז וחי' בהל' מלכים שם.

לצאת מארץ ישראל⁵¹, וייל דאָ רעדט ער (אויך) די מעלת הבחירה פון איי.

און דעריבער ווען ער קומט, בהמשך לזה, צום איסור יציאה מבבל לשאר ארצות מצד בחירת הקביה, איז ער מדייק, כשם שאסור לצאת מהארץ, וואס דאס איז מדגיש אַז דער איסור יציאה דאָ איז מטעם בחירת הקביה, וואס אין דעם גלייכט זיך אויס די יציאה מהארץ מיט'ן איסור, לצאת מבבל כ"י, כנ"ל.

י. עפ"י איז מובן, וואס מען געפינט כמה אמורים וואס האָבן עולה געווען מבבל לאי, און מען מוז נישט זאָגן אַז זיי זיינען מחולק מיט ר"י (צי מיט ר"י אמר שמואל):

היות אַז דער איסור יציאה מבבל לאי (ולשאר הארצות) איז ווי דער איסור יציאה מאי לבבל — מצד בחירת הקביה (נישט מצד אַ טעם מיוחד — לדוגמא, רצון מלכותא — אין בבל) כשם שאסור .. כַך אסור, איז מובן (ויתירה מזה — כשיש וק"ו) אַז אין דעם זיינען די זעלבע היתרים פון דעם איסור יציאה, ד.ה. פונקט ווי בנוגע יציאה מאי לחורל, זיינען דאָ תנאים ווען מען מעג, ווי דער רמב"ם פסקיט⁵², ללמוד

(57) דהרי בתחילה הר"ל להביא החיוב, לעולם ידור אדם בא"י ואח"כ איסור היציאה, ומה מוכח לכאורה שענין אחר הוא, ואיסור יציאה איז מטעם זה וגם לא מטעם מצות ישוב איי. ואולי י"ל דמתחילה (בהלכה ט') כ"י איסור מפורש אסור לצאת מאי כ"י, ואח"כ (בה"י) — התנהגות בקשר לחביבות הארץ, ומסיים, לעולם ידור אדם בא"י כ"י שכל היוצא לחורל כ"י, שכל זה איז מצוה, איסור וכידי.

וכבר האריכו בכ"מ בדעת הרמב"ם בישוב איי. וראה קונטרס, בעניני כולל חב"ד'י. שם. בהנמסר באנצ' תלמודית ערך איי. אכנ"ז שם. ואכ"מ. (58) שם הלכה ט.

(וכדמשמע בה"שנאמר, וואס ער רופט איר אַן (און זאָגט דעם טעם), נחלת ה"י) און איר אָפגעגעבן די אידן⁵³ [וואס עפ"י יומתק: וואס ער שרייבט, שכל היוצא לחורל כאילו עוסי' (היפך הבחירה), נישט ווי אין גמרא⁵⁴, שכל הדר בא"י דומה כמי שיש לו אלוהה וכל הדר בחור'ל דומה כמי שאין לו אלוהה⁵⁵ (ועד"ז בהלכה זו עצמה), און דערנאָך איז ער מרמז אויך דעם צווייטען טעם און איז מאריך און איז מסיים, ואל אדמת ישראל⁵⁶].

און דעריבער שרייבט דאָס דער רמב"ם צום סוף פון אַלע הלכות פון מעלת איי, נישט (ווי עס האָט לכאורה געדאַרפט זיין דער סדר) אין אָנפאַנג פון די דיני איי — פאַר דעם אסור

(54) ולהעיר, שבגמרא כתובות שם למדו זה ממש, תחת לכם את ארץ כנען להיות לכם לאלקים, ובתוספתא ע"ז פ"ה ה"ב, כל זמן שאדם בארץ כנען הריני לכם לאלהה כ"י ומה שהרמב"ם לא כתב — י"ל, לפי שנקט מסקנת הלימוד שבגמרא.

(55) וכן בתוספתא שם.

(56) שהלשון, הדר בא"י כמי שיש לו אלקה והדר בחור'ל כ"י מורה (ענין) דהמשך וקביעות (וגם) שזהו מחמת קדושת הארץ והעדר הקדושה שבחור'ל (וכנ"ל) א"ז הביא הרמב"ם אחרי שם, בהמשך לקדושת הארץ שמושגת מאת הקביה לבד ואינה מקיימת עובדי עבירה כשאר ארצות כ"י, אף שבספ"ק שם כ"י, שכל היוצא ממנה ודר בחור'ל יהא בעיניו כ"י, משא"כ ל' הרמב"ם, שכל היוצא לחורל כ"י (רגע דהיציאה, וגם) שאינו מדגיש הקדושה שבהארץ שיש להדר בה, וי"ל שזהו לפי שמניח הארץ שבחר בה הקביה ונתנה לישראל.

אבל ראה שד"ח כללים מערכת כ"י כלל ע"ה שכן היתה גירסת הרמב"ם בגמ' (ובתוספתא ע"ז שם. ספרא בדר' (כ"ה) ל"ח) ואבות דר"י (פכ"ז מ"ב) — בשינוי לשון, ששם מתחיל כל המניח איי ויוצא כ"י (תוספתא ואבות דר"י), ובספרא כל הוישב בא"י כ"י וכל היוצא כ"י).

תורה כו' וכן הוא יוצא לסחורה, אזוי
אין עס אויך בנוגע צו עלי' פון בבל
לאיי (והיציאה לשאר הארצות) אז אויב
ס'איז ללמוד תורה⁵⁹ ולסחורה (וכי"ב)
אין מותר לצאת.

וויבאלד אבער אז דאס אין נאך א
היתר צוליב אויספירן א תכלית (תורה,
סחורה), אין כשם ווי ביי דער יציאה פון
איי לחייל לויט די תנאים המותרים,
בלייבט ער אויך נאכדעם (בנוגע לנדרין)
א בן ארץ ישראל און ער איז חייב
לחזור⁶⁰, אזוי אין אויך בנוגע אן עולה
פון בבל לאיי בתנאים המותרים, בלייבט
ער אויך באיי א בן בבל (מצד דער
בחירה אין בבל אלס גלות) און ער איז
מחוייב לחזור.

נאך ס'איז דא א חילוק אין די תנאים
און תכלית היציאה (או העלי'): בשעת
ער איז יוצא לסחורה, אין אין דעם
פאראן א קצבה, און בשעת ער איז
מרויח דארף ער זיך אומקערן; משא"כ
דער וואס איז יוצא, ללמוד תורה, וואס
דאס איז בלי קצבה, איז כל זמן עס קען
אים נאך צוקומען אין לימוד התורה מעג
ער בלייבן אין איי.

עפ"ז איז מובן בפשטות וואס כמה
אמוראים האבן עולה געווען מבבל לאיי,
ווארום דאס איז געווען מצד דעם היתר:
און די וואס זיינען דארט געבליבן
בקביעות איז דאס געווען דערפאר ווייל
אזוי האט זיך געפאדערט מצד זייער
אופן פון לימוד התורה⁶¹.

59) ראה שטמ"ק כתובות שם בהך דשלחי ל' אחוה כ'. תהא חכם עוד יותר כ"י.

59) כברמב"ם שם: "וחזור לארץ". וראה תודיה ללמוד ע"ז יג, א.

60) או כדי ללמד תורה כ"י חייא ובניו (סוכה כ, סע"א) וכי"ב שאם ללמוד תורה מותר כ"ש ללמד תורה (וראה סידור יעב"ץ שם), ואף שבהיתר

אבער ביי רב און עדי' ביי שמואל,
כאטש אז אויך זיי האבן עולה געווען
מבבל לאיי, כדי ללמוד תורה, בשעת
אבער זיי האבן דארט מקבל געווען אין
לימוד התורה פון רבי וכו' אין א
שלימות'דיקן אופן, האבן זיי געמוזט זיך
אומקערן לבבל⁶².

און נאכמער: דוקא אין בבל איז זיי
שפעטער צוגעקומען אויף דעם וואס זיי
האבן געלערנט אין איי, אין עיזן ופולפל
דתורה (און פולפל התלמידים), וואס אין
דעם איז געווען דער יתרון פון בבל
אויף איי⁶³.

יא. כשם ווי ס'זיינען דא צוויי
מעלות אין איי — דאס וואס הקב"ה
בחר בה מכל הארצות און די קדושה
וואס איז דא אין איי — אזוי זיינען דא
די ביידע מעלות אויך ביי אידן: דאס
וואס אידן זיינען די וואס דער איי-
בערשטער האט זיי בוחר געווען, און
דאס וואס אידן האבן אין זיך קדושה⁶⁴
מצד זייער פארבונד מיט תורה ומצות.

און דער חילוק צווישן זיי: דאס וואס
דער אייבערשטער האט בוחר געווען די

היציאה מאיי כ' הרמב"ם רק, ללמוד תורה יל (ע"פ המבואר לקמן בפנים) שבוה שמלמדה נתוסף גם אצלו ע"ד מתלמידי יותר מכולם כו'.

61) ראה יומא (פז, ב) ברב. דלחיל ולגמר אורייתא בבבלי.

62) כמובן מזה דשלחו מאיי סיני עדיף (סוף ברכות והוריות), ובירושלמי סוף הוריות דסידרין קודם לפילסל, אבל בבבלי (הוריות) נשארה האבע"ה (הי עדיף: חריף ומקשה או מתון ומטיק) בחיקו ולא קבלו מה דשלחו מאיי סיני עדיף. ולהעיר מפי' הרי"ח (סנהדרין כד, א) במחשכים הושיבני זה תלמוד בבלי. וראה ד"ה אמר רבא תשי"ב סייא"ב ובהנסמן שם. לקריש ח"ג (ע' 32, 37-8), וש"נ.

63) וכמ"ש (ואתחנן ז, ו. ראה יד, ב) כי עס קדוש אתה להיא, ובך בחר ה'. ובפרש"י (ראה שם): ועוד ובך בחר ה'.

דאך נישט אין אן אופן אז דער עצם פון א אידן פארבינדט זיך (מלכתחילה) מיט עצמותו ומהותו ית', נאך דאס איז דורך אורייתא, תומצ'.

און עפ"י איז מובן דער דיוק אין מרדכי "חלת קשרין" מתקשראן דא בדא ישראל מתקשראין באורייתא ואורייתא בקוב"ה — וואס לכאורה זיינען דאך דא נאך צוויי קשרים (צווישן ישראל און אורייתא און צווישן אורייתא תא און קוב"ה)? נאך די הסברה איז אז אויסער די התקשרות ע"י התורה איז דא א קשר וואס בינדט זי די אידן מיטן אויבערשטן אן שום ממוצע, מצד בחירתו ית' ⁶⁶ און דעריבער איז עס תלת קשרין (בדוגמת טבעת).

יב. מ'האט פריער מבאר געווען דעם חילוק צווישן שיטת הרמב"ם און שיטת רש"י (והמאירי): לדעת הרמב"ם איז דער איסור לצאת מבבל לשאר ארצות מצד בחירת הקב"ה, און לדעת רש"י — "לפי שיש שם ישיבות המרביצות תורה";

היות אבער ס'איז דאך א כלל ⁶⁷ אז "אפשי מחלוקת לא מפשינך", י"ל אז אויך לדעת רש"י והמאירי איז דא ענין הבחירה אין בבל, נאך די בחירה גופא איז פארבונדן מיט קדושת התורה וואס איז דא אין בבל, ובמילא בשעת אין בבל

אידן פון אנדערע אומות, ובנו בחרת מכל עם ולשון, איז נישט פארבונדן מיט זייער מעלה וקדושה ⁶⁸ מצד תורה ומצות, ווארום דעמאלט איז עס נישט קיין ענין פון בחירה: בחירה אמיתית איז שייך אין אן אופן וואס ס'איז דא א דמיון צווישן צוויי זאכן פון וועלכע מ'איז בוחר ⁶⁹ — און מיט'ן כח הבחירה קלייבט מען אויס איינע פון זיי. און דעריבער, וויבאלד אז מצד מעלת הקדושה און תורה ומצות איז נישט שייך קיין שום דמיון צווישן אידן און כל העמים, לייגט זיך דא נישט דער ענין הבחירה. מוז מען זאגן, אז די בחירה איז נישט צוליב קדושת ישראל, נאך אדרבה, מצד דער בחירה פון אויבערשטן איז אין זיי נמשך געווארן קדושה וכו'.

לפי' קומט אויס: אז די התקשרות פון אידן מיטן אויבערשטן מצד בחירת הקב"ה איז אן עצמות'דיקע און רירט אן אין עצם פון אידן מער ווי די התקשרות מצד זייער קדושה און תומצ', וואס דאס איז, כביכול, ווי א דבר נוסף.

אין קלארערע ווערטער: די התקשרות פון אידן מיטן אויבערשטן מצד בחירה איז ווי עצמותו ומהותו פאר-בינדט זיך מיט עצמותו ומהותו פון א אידן: די התקשרות פון אידן מצד זייער קדושה, וואס זי קומט דורך תורה ומצות וועלכע זיינען חכמתו ורצונו ית' — (וואס מצוה איז דאך מל' צוותא וחיובור ⁷⁰, ווערט ער דורכדעם פאר-בונדן מיטן אויבערשטן; און אזוי אויך דורך תורה, אז ישראל מתקשראן באורייתא ואורייתא בקוב"ה ⁷¹) איז עס

67) בוחר שם ג' דרגין. אבל כפי' בדאית הובא תלת קשרין. ראה סה"מ הש"ת ע' 61 בהערות.

68) ומצד זה משפיעים ישראל בתורה (מברכים — גם מל' ברכה והמשכה — בתורה). ע"ז דוד ה"ח מחבר תורה שלמעלה בקוב"ה (ראה חז"י רכב, ב. לקרית שלח נא, א). וראה לקרית פרשתנו צא, ד. ראה כט, ג.

69) ראה בהגסמן ביד מלאכי כללי שני התלמודים ס' יוד (לענין מחלוקת בבלי וירושלמי). שדיח כללי הפוסקים סט"ו אות נב. דרכי שלום (נדפס בשדיח כרך יוד בסופו) כללי הש"ס אות ל' ס' רנ.

64) ראה תניא פמ"ט (ע, רע"א). וראה לקמן הערה 70.

65) לקרית בחוקותי מה, ג.

66) ראה חז"י עג, א.

ובמילא דורך די התקשרות שעי
התורה ומצות ווערט דורכדעם אויך
נתגלה דער טיפערער פארבונד פון
אידן מיטן אויבערשטן, די התקשרות
מצד הבחירה י'.

אהבה טבעית כמו אהבת האב לבנו דנשמות הם
בנים למקום. היינו שאהבה זו שרשה ממדרגה
ששייכת איזו תפיסת מקום דהנאה, ואינו מעצמותו
שלמעלה מכל סיבה וענין. ובחירת הקב"ה בישראל
היא מצד גופו שאינה משום מעלת הגוף, ורק מצד
שהוא ית' בחר בו. היא מבחי' עצמותו ומהותו ממש
(ראה בכ"ז בארוכה לקריש ח"א ע' 5 ואילך).

ולאידך: מעלה בהנשמה שאינה בהגוף בזה שהיא
עצמה בן להקב"ה. וחלק אלקה ממעל ממש,
משאיך הגוף שמצד עצמו. נדמה בחומריותו לגופי
אחרים, ורק שהקב"ה בחר בו, הרי גם לאחר שבוחר
בו, המעלה היא מצד הבורח ולא (כ"כ) מצד הגוף,
ואינו מעלה זו מתאחדת בו כיצד עד שתהא נבחרת בו.
(71) ועד"ז נשמח גוף, כניל, שעי קישור
הנשמה בהגוף שאו הם נעשים כאחד ועד שכל חיי
הגוף הוא נשמתו, הנה אז נקבעת בהגוף גם המעלה
דנשמה, והיא שבחירת העצמות שישנה בהגוף, באה
לו (עי' הנשמה) בפנימיות ובגילוי, אשר זה (בחירת
העצמות) נעשה מציאותו.

וראה בארוכה שיתח כ"ח מניא תשליב, שיל
שוהו הטעם שהגוף נפסד בסילוק הנשמה ממנו (אף
שבו דוקא היא בחירת העצמות, שהיא בחירה
נצחית) — כי הגוף כמו שהוא לעצמו, הרי המעלה
שבו (בחירת הקב"ה) אינה בגילוי במציאותו. ולכן גם
לאחרי שפעלה בו הנשמה (במשך זמן היותה בגוף)
שתקבע בו מעלה זו בפנימיותו ועד שהיא תהי' כל
מציאותו, הנה כאשר בצאת הנשמה מהגוף מסתלקת
ממנו מעלתו זו (היינו שענין הבחירה אינו מחוזק
עוד עמו) — נפסדת אז (סריס) כל מציאותו י'. ולכן
גם צדיקים חוזרים לעפרם שעה אחת לפני תהי'ם
(שבת קנ"ב, ב). בדוגמת הלוחות, שלאחרי שהכתב
אלקים' חרות בהם, נעשה זה כל מציאותם, וכאשר
פירח הכתב מעליהן — אין בהם ממש. כמו
שנתבאר בארוכה בלקריש ח"ד ע' 30 ואילך.

אלא שבנוגע להגוף, מכיון שבחירת הקב"ה היא
בחירה נצחית, איזו הפסד אמיתי, ולכן כל ישראל יש

ווערט אויס הרבצת התורה, ווערט אויך
בטל איר בחירה; אבער בנוגע לארץ
ישראל איז אנדערש, און איר בחירה איז
ניט מצד דער קדושה וואס אין איר
(אדרבא די קדושה קומט מצד ולאחרי
הבחירה), ווארום וויבאלד אז בחירת
הקב"ה אין א"י איז א בחירה עצמית
(— כשברא העולם), זי איז נחלת ה', און
ער האט עס אפגעגעבן אידן מיט א
ברית עולם אלס דעם מקום העצמי פון
אידן (ניט ווי ביי בבל וואס איז צוליב
גלות), דערפאר איז דאָרט די בחירה א
נצחית/דיקע, און דער ענין הקדושה
וכו' שבאי' פועלט אויך דעם גילוי פון
אט דער בחירה.

וועט מען עס פארשטיין פון דעם ווי
דער ענין איז ביי אידן:

אעפ"י אז ס'איז דאָ א מעלה אין דער
התקשרות פון אידן מצד הבחירה,
ישראל וקוב"ה, וואס דאָס איז מצד
עצמותו ית' כנ"ל, איז אבער דאָ אויך א
מעלה אין דער התקשרות מצד
קדושתם, מצד התורה ומצות:

אין דעם פארבונד מצד בחירה אליין,
היות אז דאָס איז נאָר מצד בחירתו של
הקב"ה און ניט צוליב א געוויסער
מעלה, איז אפילו לאחרי בחירת הקב"ה
זעט זיך דאָס ניט אָן אין דעם נבחר
באופן גלוי.

משא"כ דער קישור מצד קדושתם
בתו"מ, איז דאָך דאָס א מעלה בעצמה
וגלוי, דאָס אליין איז אלקות ובגלוי⁷⁰,

(70) ועד"ז הוא בהנשמה וגוף דישראל. ובנו
בחירת מכל עם ולשון הוא הגוף החומרי הנדמה
בחומריותו לגופי אומות העולם (תניא שם. תרי"ש ע'
120). וקדושת ישראל הוא בעיקר מצד נשמתם
(שהיא המקיימת ההימצ' ע"י הגוף).
ולפי' יש מעלה בהגוף דישראל על נשמתם,
שהאבת הקב"ה לישראל מצד נשמתם היא כעין

(*) ועד"ז התבאר בכ"ח (ד"ה שובה תרנ"ט. ועוד)
דאף שהגוף יש לו חיות המקיימת בפ"ע מלכד הנפש.
הרי גם חיות זה נמשך ג"כ ע"י הנפש ולכן בהסתלק
הנפש מהגוף, נפסק גם המשלכת חיות של הגוף.

וואָס למיז איז מובן וואָס מ'דאַרף אַנקומען צו דעם וואָס ישראל מתקש' ראָן באורייתא ואורייתא בקובי'ה, כאַטש אידן זיינען פאַרבונדן מיט אלקות אליין מצד בחירתו ית', נאָר דאָס איז דער-פאַר ווייל דער גילוי אין איחוד פון בחירה ביי אידן קומט דורכן קישור מיט אורייתא.⁷²

יג. עפ"ז איז מובן אויך בנוגע לאי: אעפ"י אַז בחירת הקב"ה איז אַן ענין נצחי, וואָס דאָס ווערט דער מהות פון דעם דבר הנבחר, פונדעסטוועגן, ווי-באַלד דאָס קומט מצד בחירת הקב"ה,

להם חלק לעוה"ב (סנה' ר"פ חלק) שיקומו בתחיה נשמות בגופי'ם. וראה לעיל ע' 234 הערה 52, ע' 235 הערה 58.

(72) ראה המשך תרס"ז דיה וידבר ג' במדבר סיני בסופו. ובכ"מ. ולהעיר ש.ובנו בחרת' הי' במתן תורה (ראה שו"ע אדה"ז סי' ס"ד).

(** וע"פ הנ"ל שגילוי הבחירה בהגוף הוא ע"י הנשמה דוקא, אולי יש לבאר זה שאלו שאין להם חלק לעוה"ב במשנה שם, היינו שגופם כלה. ראה בהמובא בחשובות וביאורים ט"ז ח' ס"ד וראה הערה 5 שם. לעיל במקומות שנשמנו בפנים ההערה.

(*) אגרות קודש כ"ק ארמו"ד שליט"א ח"א ע' קמח ואילך. המו"ל.

איז דער גילוי דערפון פאַרבונדן מיט דער קדושה בפועל וואָס איז דאָ אין איי.

ווייל אַז דאָס איז דער טעם וואָס בשעת דער רמב"ם רעדט וועגן דעם איסור יציאה מאי וכירב, טיילט ער ניט פאַנאָנדער בפ"ר צווישן די צוויי מעלות — בחירת הקב"ה און קדושתה (ער איז דאָס מדגיש בלויז ווען ער רעדט לגבי איסור יציאה מבבל, כנ"ל), וואָרום אויך מעלת הבחירה איז פאַר-בונדן, בנוגע צו איר גילוי — מיט קדושת איי.⁷³

און דער תכלית השלימות בזה וועט זיין לעת"ל, וואָס בקרוב ממש, יבואו ישראל שנקראו נחלה לארץ שנק' נחלה ויבנו ביהמ"ק שנקרא נחלה בזכות התורה שנקראת נחלה.⁷⁴

(משיחות יו"ד שבט ושי"פ בשלח תשל"ז)

(73) ועפ"ז יומתק בנוגע לתירו"מ — ראה לעיל

הערה 40.

(74) מכילתא בשלח טו, יו.

שער

הנגלה



במשנה כתובות יח,ב

הרב יוסף עקיבא הכהן כהן שליט"א
ראש הישיבה

א'

איתא במשנה (יח,ב) "העדים שאמרו כתב ידינו הוא זה אבל אנוסים היינו כו' הרי אלו נאמנים וכו'".

[פי' מדובר במלווה שבא עם שטר שחתומים בו עדים כשרים לגבות בו. ובאו העדים החתומים בשטר ואמרו שכתב ידם הוא (היינו שמעידים על השטר שהם חתמו בו. שזהו הכוונה של קיום שטרות בכל מקום) אבל מוסיפים אנוסים היינו. ובזה הם רוצים לפסול השטר. הרי הם נאמנים לומר שאנוסים היו

ונמצא שמצד עצם השטר (שהחתומים אינם מזויפים) הרי זה נחשב לשטר מקום שגובים בו אבל בזה שאומרים (אח"כ) אנוסים היינו. הרי הם מעידים (שאי אפשר לגבות עם השטר) נגד עדותם שאמרו בחתימתם בשטר כנ"ל. מ"מ נאמנים לומר אנוסים היינו, ואין לגבות בשטר זה.].

וטעם הדבר מפרש רש"י [אע"פ שבתחילה מעידים, ע"י חתימתם בשטר, שהלווה חייב למלווה. ואח"כ הם מעידים שא"א לגבות עם שטר זה. אעפ"כ נאמנים וטעם הדבר] שנאמנים להעיד אחרת ממה שהעידו תחילה משום שלא נסתיימה עדותו בחתימתו שבשטר אלא עד שיקיימו חתימתם [באמירתם כתב ידינו הוא] וכיון שבתוך כדי דיבור [של קיום השטר באמירתם כתב ידינו הוא] אמרו אנוסים היינו, הרי הפה שאסר הוא הפה שהתיר וכולה חדא הגדה היא¹. היינו שיכולים לחזור מעדותם

¹ כן משמע מרש"י ד"ה אין אדם, שמבאר הטעם שללישנא בחרא דוקא אנוסים מחמת נפשות נאמנים להעיד משא"כ אנוסים מחמת ממון וכותב שזהו משום דאדם קרוב אלל עצמו וקרוב הוי פסול לעדות משמע שטעם נאמנותו הוא משום עדותו. וכן מוכח מהקושיית הא"י (מליובאוויטש) שמביא פרש"י הג"ל ומקשה על רש"י שג"ל ולמה לא נאמין להם משום דין מינו. ומתיר שרש"י ס"ל שזהו מינו גרוע ע"ש

ולפי"ז מובאר שמה שג' ברכ"י לפני"ז שבאנוסים מחמת נפשות נאמנים כיון ש"בתוך כדי דיבור עקרוה לשהזתייתו והפה שאסר התיר" כ"ל שמכיון שרק אז קיימו חתימתם הרי עדותם אז כהמשך לחתימתם שבשטר לכן יש להם לחזור תוך כדי דיבור מעדותם ולהעיד אחרת מעדותם הראשונה כמו בכל עדות.

ומה שכתב "הפה שאסר התיר" אין כוונתו שסיעת נאמנותו כאלו הוא משום מינו אלא ר"ל כיון שהם עצמם הם שקיימו השטר וכלי עדותם אין שווים לשטר לכך הם נאמנים לחזור בתוך כדי דיבור ולא אמרינן שכיון שהשטר עצמו נחתם מלפני כמה זמן אין להם צדקתם לפסול השטר.

שבשטר תוך כדי דיבור ולהעיד באופן אחר שאנוסים היינו. ונמצא שאין נאמנותם כאן מדין מיגו אלא מדין עדות.²

ב'

אבל מתוס' (ד"ה הרי) מוכח שסובר שהנאמנות לומר אנוסים היינו משום מיגו שהרי מקשים למה נאמנים והא מיגו במקום עדים הוא כו'. היינו שנאמנותם לומר אנוסים היינו. הוא משום מיגו (של הפה שאסר הפה שהתיר). וזהו שהקשו והא מיגו במקום עדים [דאנן סהדי שהשטר אינו מזויף] ע"ש

(ולפי הנ"ל נמצא שלרש"י ליכא לקושיית התוס' שהרי לרש"י אין זה מיגו (נגד עדים) אלא עדים שחזרו מעדותם שבשטר ומעידים שאנוסים היינו, שיכולים לחזור ולהעיד תוך כדי דיבור כנ"ל ורק תוס' לשיטתם שנאמנותם לומר אנוסים היינו הוא משום מיגו הקשו והא מיגו במקום עדים הוא).

אמנם בשיטת התוס' יש שני אופנים: א) שיטת רע"א שיש כאן מיגו בלבד ב) שיטת המהרש"א והמהר"ם שי"ף שיש כאן מיגו ביחד עם עדות כמו שית' לקמן.

ג

דהנה תוס' מקשים וז"ל: "וא"ת ולמה נאמנים (לומר אנוסים היינו) והא מיגו במקום עדים הוא דאנן סהדי שלא היו אנוסים ולא פסולי עדות דהא לקמן אמרינן תרי ותרי נינהו" עכ"ל. היינו שמביאים ראיה לקושייתם מקושיית הגמרא לקמן [יט ע"ב] והא תרי ותרי נינהו

והמהרש"א מקשה על ראיית התוס' לקושייתם [דהא לקמן אמרינן תרי ותרי נינהו] הנ"ל. שהרי קושיית הגמרא הוא שנאמין גם להם לומר אנוסים היינו ותוס' רצו להוכיח שלא יהיו נאמנים

שהרי הגמרא מקשה על הבריייתא דקתני [בסיפא] שאם כתב ידם יוצא ממקום אחר כו' אינם נאמנים לומר אנוסים היינו, ומגבינן ביה. והרי תרי ותרי נינהו כו' ויהיו נאמנים גם לומר אנוסים היינו.

²זראה הערה הנ"ל. אבל כל"ק נלכח מיגו לבאר הטעם שנאמן להעיד ע"ע שהוא רשע. רש"ז א.

ותוס' בקושייתם [ולמה נאמנים והא מיגו במקום עדים הוא] רוצים שלא יהיו נאמנים משום דהוי מיגו במקום עדים. וזהו ההיפוך מקושיית הגמרא והא תרי ותרי נינהו שרוצים שגם הם יהיו נאמנים

ולכן מבארים המהרש"א והמהר"ם שי"ף שתוס' אינם מביאים ראייה מקושיית הגמ' אלא ממסקנת הגמ' דמסקינן כיון דתרי ותרי נינהו מוקמינן ממונא בחזקת מרי' היינו שהדין הוא שמאמינים לשניהם דלא קרעינן ולא מגבינן בי' (וזה שהברייתא אומרת שאין עדים האחרונים נאמנים היינו לפסול השטר³).

ולפי"ז מבארים שקושיית התוס' היא למה כאן נאמנים לומר אנוסים היינו וקרעינן השטר והרי כאן תרי ותרי נינהו ולא יקרעו השטר, שהרי עדותם של עדים הללו נגד ה"אן סהדי" של הב"ד ולמה נאמנים העדים האחרונים לגמרי.

היינו שקושיית התוס' הוא שכאן צריך להיות הדין שתרי ותרי נינהו, היינו שהדין צריך להיות ששני זוגי העדות צריכים להיות בחזקת כשרות והדין יהיה שלא גבינן ולא קרעינן ולמה תנן שנאמנים למר אנוסים היינו וקרעינן

וזהו כמסקנת הגמרא משום דתרי ותרי נינהו שניהם בחזקת כשרות ולא מגבינן ולא קרעינן [ולא פוסלים עדות האחרונים שאמרו אנוסים היינו ומגבינן אלא לא קרעינן ולא מגבינן] (אע"פ שהתם הקושיא של הגמרא הוא למה אין נאמנין וגבינן וקושיית התוס' הוא למה נאמנים שאנוסים היו וקרעינן. מ"מ הקושיא שוה כי הקושיא של תוס' הוא שהדין במשנה צריך להיות שוה למסקנת הגמרא שלא קרעינן ולא מגבינן כיון שתרי ותרי נינהו ולכן שלא נקבל עדות של אחד מהם נגד העדות השניה ולא נפסול אחד מהתרי ותרי)⁴

וזה שתוס' מביאים בקושייתם "והא מיגו במקום עדים" אין כוונתו שזה מיגו בלבד נגד עדים אלא פירושו שזו עדים נגד עדים ע"י מיגו. כי בלי מיגו לא היה נאמן על עדותו האחרונה שהרי הוא חוזר ומגיד, ורק משום שיש לו מיגו דאי בעי שתיק נאמן להעיד אנוסים היינו ואינו כחוזר מדבריו הראשונים. ע"ש

ד'

אבל לרעק"א⁴ נראה לו דוחק לפרש כן בתוס' (דקאי אמסקנא בעת שמביא לשון הגמרא בקושייתם והא תרי ותרי נינהו) (ותוס' אינו מביא לשון הגמרא במסקנת ואוקי

³ רש"י ד"ה ולוקי
⁴ בדו"ח מכת"י

ממונא וכו'). ולכן מבאר שקושיית התוס' הוא שלא יהא נאמן משום שזה מיגו נגד עדים⁵

וראיית התוס' מהא דאמרינן לקמן תרי ותרי נינהו אינו אלא לענין שאנן סהדי כו' ולכן נחשב עדות גמורה. וזה מוכח מקושיית הגמ' לקמן דתרי ותרי נינהו, היינו תרי - העדים הראשונים-הם העדים החתומים בשטר שאנן סהדי שעדים החתומים בשטר נעשה כמי שנחקרה בב"ד ונחשבים כעדות גמורה עד כדי כך שנחשבים כתרי נגד עדים אחרים שבאים ומעידים שאנוסים היו שהם עדים גמורים. הרי שאנן סהדי נחשב כעדים גמורים

וקושיית התוס' הוא שהעדים החתומים בשטר נחשב לעדות כיון שאנן סהדי כו' נחשב לעדות גמורה [כמו שרואים בקושיית הגמרא והא תרי ותרי נינהו] כנ"ל. וא"כ אי אפשר לקבל אח"כ עדותם [של אותם העדים -החתומים בשטר- שבאים] ואומרים אנוסים היינו, כיון דהוי מגידים וחוזרים ומגידים ומשו"ה אין להם אח"כ דין עדים וכל נאמנות שלהם הוא משום מיגו [והא מצד עדות כנ"ל] וזהו קושיית התוס' דהוי מיגו במקום עדים

ה'

וביסוד המחל' נראה שחולקים בשתי דברים יסודיים. הא) מתי מסתיימת ההגדה הראשונה. (והב) בדין מיגו אם יש בכוחו להוסיף על העדים (שית' לקמן אות ז').

יש לבאר תחילה מתי מסתיימת ההגדה הראשונה. הנה לפי רעק"א נראה לבאר שסובר שהגדתם הראשונה נסתיימה בשעת חתימת השטר,

[היינו שתוס' לא ס"ל מסברת רש"י שהעדות שבשטר נגמר כשמקיימים השטר שלכן זה הוי תוך כדי דיבור ויכול לחזור ולהגיד ומקבלים העדות שאומרים אנוסים היינו משום דהוי תוך כדי דיבור שמקיימים השטר -שאומרים כתב ידינו הוא- ותוס' ס"ל שגמר העדות הוא בשעה שחתמו השטר]

ולכן ס"ל לתוס' כשאומרים אנוסים היינו אין להם דין עדות כיון שהם חוזרים ומגידים מעדות הראשונה שהעידו בחתימתם בשטר ואנן סהדי כנ"ל. ולפי זה מובן קושיית התוס' שאיך נאמנים והא הוי מיגו בלבד נגד עדים.

⁵ לנא' קשה דרעק"א כותב הלשון תרי ותרי. וי"ל דלאו דווקא אלא כ"ל מיגו ועדים.

אבל המהרש"א והמהר"ם שי"ף ס"ל שהעדות הראשונה הוא האנן סהדי דנעשה כמי שנחקרה בב"ד פי' הדבר שהב"ד הם העדים שהשטר הוא נכון [ולא הוי מגיד וחוזר ומגיד וכדלקמן (או"ח)] ולכן אפשר לקבל מה שמעידים אח"כ שאנוסים היינו ונאמנים כי יש ראייה לעדותם במיגו דאי בעי שתקי כו'.

ולכן מבארים המהרש"א והמהר"ם שי"ף קושיית התוס' שקושייתם הוא והא תרי ותרי נינהו ונקבל שניהם והדין יהיה שלא קרעין ולא מגבינן כנ"ל והטעם שיש להאמין גם העדות שמעידים אח"כ אנוסים היינו משום שיש להם מיגו.

עפ"ז יוצא לנו שלוש שיטות בסוגייתנו.

(א) לפי רש"י: העדות שבשטר נתקיים (ומתקבל) בשעה שמעידים שכתב ידינו הוא, וכיון שבאותו דיבור מעידים גם שאנוסים היינו הם נאמנים משום דכולא חדא הגדה היא.

(ב) שיטת התוס' לפי רעק"א: נסתיימה עדותם בשעת חתימת השטר [ולא כשנתקיים העדים שזהו רק בירור הדבר] ולכן זה שמעידים אח"כ אנוסים היינו הרי הוא חוזר ממה שהעידו בשטר, וכיון דאינו חוזר ומגיד אין לזה דין עדות והוי פיספוט מילי בעלמא והמיגו של הפה שאסר הפה שהתיר זהו ראייה למה שאמר ועוזר לו רק בתור מיגו שהוא ראייה אבל דין עדות אין לא.

(ג) שיטת התוס' לפי המהרש"א והמהר"ם שי"ף: שאנן סהדי נחשבת עדותם של הב"ד, לכן יש להם להעיד שאנוסים היינו ואין זה חוזר ומגיד. ולכן יש תרי ותרי אנן סהדי של הב"ד ועדותם העדים שאנוסים כשמקיימים השטר.

ו'

והנה באחרונים מביאים ראייה להמהרש"א והמהר"ם שי"ף שקושיית התוס' מדין הגמ' דלקמן מסקינן דתרי ותרי הוא ולא קרעין ולא מגבינן כנ"ל.

[וזהו לכאורה ראייה דלא כרע"א שס"ל דקושיית התוס' שהוי מיגו כנגד עדים וראיית התוס' מקושיית הגמרא והא תרי ותרי נינהו הוא שאנן סהדי מחשיב את העדות שבשטר עדות גמורה]

שהרי הראיה-דאנן סהדי חשיב כעדות גמורה (כפי' רע"א)-אפשר להביא מהברייתא עצמה ולמה הביאו התוס' ראייה מקושיית הגמרא.

שבברייתא דלקמן (דף יט ע"ב) תניא שנים חתומין על השטר ומתו ובאו שנים מן השוק ואמרו ידענו שכתב ידם הוא אבל אנוסים היו כו' אם יש עדים שכתב ידם הוא זה או שהיה כתב ידם יוצא ממקום אחר אין אלו (העדים שאומרים היו) נאמנים.

וצ"ל מדוע אין העדים שאומרים אנוסים היו נאמנים וסומכים רק על כתב ידם שיוצא ממקום אחר וכו', והרי זה שסומכים על כתב ידם שיוצא ממקום אחר הוא רק אנן סהדי שנעשה כמו שנחקרה בב"ד והעדים שאומרים אנוסים היו הוא עדות גמורה.

וע"כ מוכרח מזה שאנן סהדי הוא עדות גמורה ולכן אפשר לסמוך על עדות זו של אנן סהדי נגד העדות הגמורה של העדים שאומרים אנוסים היו.

ולפי"ז צ"ל מדוע הוצרכו התוס' להביא ראיה מקושיית הגמ' דאנן סהדי חשוב עדות גמורה, והרי ראיה זו איכא מהברייתא גופא כנ"ל.

ומזה הוכיח המהרש"א והמהר"ש שהרא"ה היא ממסקנת הגמ' והוא ראיה אחרת שהוא אם זה תרי ותרי הדין הוא דלא קרעינן ולא מגבינן ולכן גם במשנתנו יהא הדין כן כמבואר באחרונים

ולפי זה צלה"ב בשיטת רע"א בתוס' מדוע התוס' הביאו ראיה [שאנן סהדי הוי כעדות גמורה] מקושיית הגמרא והרי ראיה זו היה להם להביא מהברייתא גופא כנ"ל

ואולי אפשר לתרץ מדוע - לרעק"א - הראיה של תוס' הוא רק מקושיית הגמרא והא תרי ותרי נינהו ולא מהברייתא

ובהקדים הא דתניא בברייתא אם כתב ידם יוצא ממקום אחר או שיש עדים שאומרים כתב ידם בזה אמרינן שאנן סהדי דעדים החתומים בשטר [שאינו מזויף] נעשה כמי שנחקרה בב"ד. ועד כדי כך שנאמנים גם נגד עדים גמורים שמעידים שאנוסים היו

ואולי י"ל הסבר הדבר כיון שהמלוה מחזיק שטר עם עדים כשרים שאנן סהדי שהכתוב בשטר הוא אמת לכן לא מאמינים לעדים האומרים שאנוסים היו, וכמבואר במפרשים שמשמעות היא שמירי שהעדים שאמרו אנוסים היו לא העידו מיד אלא רק כשבא לאחר משך זמן לגבות. ומזה שהעדים לא באו מיד להעיד שאנוסים והשאירו בידו שטר כשר וכו' ואנן סהדי שהוא כמי שנחקרה בב"ד לכן יש מקום לומר שאנן סהדי שחייב לו נגד העדים שאומרים אנוסים היו [ועצ"ב]

וא"כ אין להביא ראיה כ"כ ממ"ש בברייתא (דאנן סהדי נחשב לעדות גמורה) כי י"ל שהטעם שבברייתא אינם נאמנים להעיד אנוסים היו, כי בזה אנן סהדי הוא ראיה חזקה נגדם כיון שזה מחזיק שטר כשר שאינו מזויף שמקויים הוא ולכן אנן סהדי כו' ולכן זה עדיף מהעדים השניים האומרים אנוסים היו שמסתבר יותר לסמוך עליהם מאשר לסמוך על אנוסים היו כיון שזה שטר מקויים והעדים אחרים אינם באים אלא לאח"כ

ולפי זה לכאורה י"ל דליכא ראיה מהברייתא - דאנן סהדי היו עדות גמורה ולהקשות מזה והא מיגו נגד עדים דאנן סהדי, שהרי בזה אדרבה הסברא הפוכה היא שיש להאמין מה שאמרו אח"כ אנוסים היינו במיגו דאי בעי שתקי

ולכן הביאו התוס' ראיה מקושיית הגמרא והא תרי ותרי נינהו שמוזה רואים שהגמרא ס"ל שאע"פ דאיכא עדים אחרים שהם עדים גמורים שמעידים אנוסים היו מ"מ מחשבינן כתרי ותרי פ' שאנן סהדי חשיב **עדות גמורה** גם נגד עדים גמורים שמוזה ראיה שאנן סהדי הוא לא רק משום שמסתבר יותר לסמוך עליהם מאשר לסמוך על אנוסים היינו, אלא שנחשב לעדים גמורים א"כ מזה מובן שגם במשנתינו אנן סהדי על חתימתם בשטר הוא עדות גמורה א"כ מה שמעיד אח"כ ההיפך שאנוסים היו לא הוי עדות אלא פטפוטי מילי בעלמא ורק משום מיגו יש להאמינם

אמנם להמהרש"א והמהר"ש י"ל דס"ל שאפשר להביא ראיה גם מהברייתא דאנן סהדי הוא עדות גמורה [דלא כהנ"ל לרע"א] והוא שי"ל דס"ל דהעדות של אנן סהדי הם הב"ד עצמם [ולא העדים החתומים בשטר] ולכן גם במשנתינו זהו תרי ותרי כיתי עדים אחרים כת הראשונה הוא אנן סהדי שב"ד נחשבים לעדות וכת הב' הוא העדים החתומים בשטר שבאים אח"כ ומעידים כתב ידינו זה אבל אנוסים היינו ולכן זהו דומה להברייתא היכי דאיכא שני עדים שאומרים כתב ידם הוא זה ואח"כ באו שני עדים אחרים שאנוסים היו

אבל לרע"א י"ל שהאנן סהדי הוא שהעדים החתומים בשטר הם העדים שהשטר כשר כי אנן סהדי שהעדים החתומים הם נאמנים על זה שחותמים שמעידים שחייב כו' ולכן אין זה דומה להברייתא, שהכא הם עצמם נחשבים לשני כתי עדים שבחתימתם מעידים שהשטר טוב וחייב לו ואח"כ הם מעידים שאנוסים היינו והוא סותר עצמו

ולפי זה י"ל שמהברייתא ליכא ראיה שאנן סהדי חשוב עדות גמורה שי"ל שבברייתא יש סברא להאמין העדים הראשונים כיון שמקיימים השטר והמלוה מחזיק השטר והעדים האחרים לא באו להעיד כשבא לגבות מסתבר לסמוך על השטר שנאמנים יותר כנ"ל

משא"כ במשנתנו שהוא עצמו אומר אח"כ בשעה שמקיים השטר ואומרים כתב ידנו אומרים אנוסים בזה י"ל שמסתבר להאמין מה שאומרים מפורש ויש להם מיגו דאי שתיק.⁶

ד'

ועוד חולקים המהרש"א ורעק"א בכח מיגו זו. דהנה יש לדון האם יש במיגו זו ראייה יתירה על הראיה של עדים, שלכך אם יעידו נגד עדותם הראשונה יהיו נאמנים ע"י מיגו זו נגד מה שהעידו תחילה. או י"ל שמיגו אינו אלא כהוספה של עוד עדים ותרי כמאה ולכך לא יוסיף כלום על ראיית העדים.

הנה כותב המהר"ם שיף (דאזיל בשיטתיה דהמהרש"א) שבאמת תוספות היו יכולים להקשות מהברייטא עצמה, שברישא אמרי' דכשהעדים שקיימו השטר מעידים (נגד השטר באמירתם) שאנוסים היו, העדים האחרונים נאמנים, ואע"פ שזה עדים נגד עדים.⁷

אבל רעק"א כותב (בתוד"ה הרי) שמרישא של הברייטא לא שייך להקשות, כי שם יש תרי ותרי ויש להעדים מיגו דאי בעי שתיק, וכיון שכן לא שייך עוד לומר שזה מיגו נגד עדים כיון שגם לצד המיגו יש עדים.

נמצא דלפי המהרש"א מיגו אינו מועיל כלום לראיית העדים. שלכן מפרש שתוס' היו יכולים להקשות מהברייטא שיש שם תרי ותרי אף שיש מיגו בנוסף להעדים. אבל לרעק"א מיגו, מוסיף על ראיית עדים ולכן אין שייך להקשות מהברייטא עצמה כי שם יש מיגו בנוסף להעדים.

ויש לבאר הטעם שלרעק"א מיגו מוסיף על ראיית עדים אף תרי כמאה. בהקדים דהנה בדין כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד יש לדון האם זה הוא משום חסרון דנאמנות כלומר שמכיון שהעיד אתמול כך וכך אין לנו להאמינו היום נגד מה שהעיד אתמול או שזה הוא משום גזירת הכתוב בלבד.

ויש לומר בדא"פ שבזה פליגי המהרש"א ורעק"א. שלפי המהרש"א: זה שאינו נאמן לחזור ולהגיד הוא משום גזירת הכתוב ולכך במתניתין אין להם נאמנות ע"י מיגו להעיד אחרת ממה שהעידו תחילה כי מיגו אינו אלא כעדים וכשם שתרי כמאה כך

⁶ ראה פני' שמואל ב"ר א"ר

⁷ וי"ל שהטעם שאינו קשה לו למה לא הקשה תוס' בהברייטא עצמה רישא אסיפא הוא משום דאין עדיפות להקשות מהברייטא מלהקשות ממחנ"י

מיגו אינו מוסיף על העדים. אבל לרעק"א זה שאינם נאמנים לחזור ולהגיד הוא משום שאין לנו סיבה להאמינם על מה שהעידו תחילה, לפיכך כשיש מיגו בנוסף לעדים הרי יש לנו סיבה להאמינם על מה שהעידו תחילה, ולכך בזה נאמן נגד מה שהעיד תחילה. ולכך על הבריייתא לא קשיא מידי.

בתוד"ה אינם נאמנים (המשך להנ"ל)

הת' השליח לוי יצחק שי' אודאבא

נתבאר לעיל שני אופנים בביאור קושיית התוס'.

לפי המהרש"א: קושיית התוס' הוא ממסקנת הגמרא שדין תרי ותרי דלא קרענין ולא מגבינן ב', שעל זה הקשה למה במשנתנו נאמן הכת האחרון לגמרי הרי יש לנו עדים נגד אןן סהדי דלא היו אנוסים ויאמינו לשניהם. ולפי דבריו יש לו לחזור ולהגיד כי קיום השטר אינו נחשבת כהגדה שלו (אלא של ב"ד) כיון שחזר בתוך כדי דיבור. ולפי שיטתו אין מיגו מוסיף על עדות.

לפי רעק"א: קושיית הגמרא שיש כאן מיגו במקום עדים כי יש כאן מיגו דאי בעי שתיק נגד אןן סהדי של ב"ד. וזה שאנן סהדי יש לו כח עדות מוכיח מקושיית הגמרא שמבואר שאנן סהדי יש בכוחו לנגד לעדות. ואין להם דין עדות כי כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד.

הנה כל הנ"ל הוא בביאור קושיית התוס' אבל לפי תירוצו של תוס' אין בזה דין של אןן סהדי כי כיון שבאותו דיבור שהם מעדים על החתימות שאינם מזויפות הם מעדים ג"כ שכשחתמו בשטר אנוסים היינו הרי השטר נחשבת כלא היה מקוים מעולם.

וממשיך בתוס' (ד"ה אינם נאמנים) להקשות על סיפא דמתניתין דאיתא התם "ואם יש עדים שכתב ידם הוא או שהיה כתב ידם יוצא ממקום אחר אינן נאמנים". וע"ז הקשו שיהא נאמן "במיגו דאי בעי אמרי פרוע הוא". ולזה מתרץ ב' תירוצים (א) "דכיון דמקייים הוא הרי מיגו במקום עדים הוא" (ב) כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד (וראה שם עוד תירוצין).

וכותב ע"ז המהר"ם שיף שלפי תירוצו הראשון תרי ותרי לא מגבינן ולא קרעינן (ראה גם מהרש"א בתוס' ד"ה הרי). אבל לפי תירוצו השני שהוא האמת - שיש לו הדין ששוב אינו חוזר ומגיד - גם יכולים לגבות בו. ומבואר מדבריו שכאן יש לעדותם הדין של תרי ותרי הגם שלכ' הם אותם עדים שמעידים על השטר (אלא שבפועל אין עדותם השני' מועלת כיון ששוב אינו חוזר ומגיד).

ולפי הנתבאר לעיל מובן שלשטתי' אזל שמיגו אינו מוסיף על ראיית העדים אלא הוי כהוספת עוד עדים לכן כאן כשתוס' רוצה לבאר הטעם שא"א כאן מיגו כותב שהוא מיגו במקום עדים כלומר שאע"פ שיש כאן מיגו הרי מכיון שזה נגד עדים - אין בכוחו להוסיף על ראיית העדים שישנו כבר. לפ"ז כשתוס' כותבים כאן מיגו במקום עדים פירושו תרי ותרי עם מיגו.

ולפ"ז מובן מה שתוס' מתרצים עוד כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, שכותב ע"ז המהר"ם שי"ף שזה הוא לפי האמת - כי מכיון שמיגו אינו אלא כהוספת עוד עדים אין בכוחו להועיל לעדים להיות חוזר ומגיד. (וא"א כאן שיתקיים העדות על שם הב"ד כמו שבארנו בהרישא כי מכיון שנתקיים השטר הרי מתקיים בעדות ע"ש העדים ולכן כשמעידים עכשיו לפסול השטר ה"ז חוזר ומגיד).

אמנם לרעק"א דין זה שאינו יכול לחזור ולהגיד לא שייך אלא בעדות אבל לא במיגו כנ"ל (או"ז). ולכן מקשה על תירוצו התוס' מה ענין חוזרים ומגידים למיגו שהרי באנוסים מחמת נפשות נאמן ע"י מיגו לחזור ולהגיד (דאזל לשיטתו שהגדתם הראשונה נסתיימה בחתימת השטר כנ"ל או"ה). ומבאר שבאמת כאן אין על עדים האלו שם עדות כיון שפסולים להעיד.⁸ וכיון שכן הרי זה מיגו בלבד נגד עדים ולכך יש בזה משום חוזר ומגיד.⁹

⁸ ראה ברעק"א ד"ה אלא שמקשה על הגמ' שלכא' "ממנ"פ השטר פסול, אי נאמנים בוודאי השטר פסול, ואי אין נאמנים נמי היכי מצי למיגבי בשטר זה, הא אלו מעידים עדות שקר" ומתירץ "וי"ל דלא מיקרי עדות שקר אלא דברי שקר בעלמא ולא שם עדות עלייהו ולא נפסלו עדות דבר דלא הוי שם עדות שקר עלייהו ודו"ק".
⁹ "ומסיק" אצל לשון תוס' אין חוזרים ומגידים תמוה". וי"ל שר"ל דהיינו הך.

ביאור ברעק"א (בתוד"ה הרי)¹⁰

הת' מענדל הכהן שי' כהן
תלמיד בישיבה

איתא בגמרא (כתובות י"ח, ב) העדים שאמרו כתב ידינו זה אבל אנוסים היינו כו' הרי אלו נאמנים. והגמ' מסבירה בסמוך, שסיבת נאמנותם הוא כיוון שהפה שאסר הוא הפה שהתיר – מיגו דאיבעי שתיק.

דהנה מקשים תוס' (ד"ה הרי) וז"ל: "וא"ת ולמה נאמנים (לומר אנוסים היינו) והא מיגו במקום עדים הוא דאנן סהדי שלא היו אנוסים ולא פסולי עדות דהא לקמן אמרינן תרי ותרי נינהו" עכ"ל. היינו שמביאים ראיה לקושייתם מקושיית הגמרא לקמן [יט ע"ב] והא תרי ותרי נינהו.

ומבאר רעק"א שקושיית התוס' הוא שלא יהא נאמן משום שזה מיגו נגד עדים. וראיית התוס' מהא דאמרינן לקמן תרי ותרי נינהו אינו אלא לענין שאנן סהדי כו' שיש לב"ד הכח של שני עדים ולכן נחשב עדות גמורה. וזה מוכיח מקושיית הגמ' לקמן דתרי ותרי נינהו, היינו תרי - העדים הראשונים - הם העדים החתומים בשטר, שאנן סהדי שעדים החתומים בשטר נעשה כמי שנחקרה בב"ד ונחשבים כעדות גמורה עד כדי כך שנחשבים כתרי נגד עדים אחרים שבאים ומעידים שאנוסים היו שהם עדים גמורים. הרי שאנן סהדי נחשב כעדים גמורים.

ולפי"ז קושיית התוס' הוא שהעדים החתומים בשטר נחשב לעדות כיון שאנן סהדי כו' נחשב לעדות גמורה [כמו שרואים בקושיית הגמרא והא תרי ותרי נינהו] כנ"ל. וא"כ אי אפשר לקבל אח"כ עדותם [של אותם העדים - החתומים בשטר - שבאים] ואומרים אנוסים היינו, כיון דהוי מגידים וחוזרים ומגידים ומשו"ה אין להם אח"כ דין עדים וכל נאמנות שלהם הוא משום מיגו [והא מצד עדות כנ"ל] וזהו קושיית התוס' דהוי מיגו במקום עדים.

וקשה שלכא' אפשר להביא ראי' מהברייתא עצמה ולמה הביאו התוס' ראיה מקושיית הגמרא, שבברייתא דלקמן (דף יט ע"ב) תניא שנים חתומין על השטר ומתו ובאו שנים מן השוק ואמרו ידענו שכתב ידם הוא אבל אנוסים היו כו' אם יש עדים שכתב ידם הוא זה או שהיה כתב ידם יוצא ממקום אחר אין אלו (העדים שאומרים אנוסים היו) נאמנים.

¹⁰ ראה הערת רמב"ם הישיבה ס"ז

הרי מוכרח מזה שאנן סהדי הוא עדות גמורה ולכן אפשר לסמוך על עדות זו של אנן סהדי נגד העדות הגמורה של העדים שאומרים אנוסים היו. ולפי"ז צ"ל מדוע הוצרכו התוס' להביא ראי' מקושיית הגמ' דאנן סהדי חשוב עדות גמורה, והרי ראי' זו איכא מהברייתא גופא כנ"ל.¹¹

ולבאר זאת, צלה"ק תחילה מה שמוכיח הפני יהושע (בד"ה הנ"ל) בפירוש אנן סהדי. - שאין פי' האנן סהדי שהב"ד בטוחים בוודאות שלא היו אנוסים כו' כ"א פי' - כשיש קיום החתימות הרי הב"ד מניחים "שאם היו עדים החתומים לפנינו, וודאי שהיו אומרים שלא היו אנוסים."

ד"א אפשר לפרש באנן סהדי שבוודאי לא היו אנוסים ולא פסולים - שלפי"ז אם באים עדים לאח"ז ואומרים אנוסים היו הרי אנן מחשיבים אותם "סהדי שקרי". שהרי לפי פירוש זה באנן סהדי הוי "דבר הידוע לכל העולם" ו"לא שייך לומר תרי כמאה" - כי א"כ איך הגמ' אומרת דתרי ותרי נינהו שפי' שהטענה דאנוסים היו נחשבת לעדות המכחיש את ה"אנן סהדי". אלא ע"כ צ"ל שאנן סהדי פי' אנחנו מניחים "שאם היו עדים החתומים לפנינו, וודאי שהיו אומרים שלא היו אנוסים."

ועפ"ז מבאר הפני יהושע הטעם שתוס' מביא ראי' דווקא מקושיית הגמ' (ד"תרי ותרי נינהו") ולא מהברייתא עצמה - כי בהברייתא עצמה יש מקום לטעות שבכלל לא מאמינים לשום עדות אחרי ה"אנן סהדי" - כי יכולים לפרש כוונת הברייתא שבהעדים שבשטר יש וודאות שלא היו אנוסים ולכן העדים השניים הם סהדי שקרי; ורק בקושיית הגמ' - דתרי ותרי נינהו - צריכים לפרש דאנן סהדי הוא על העדים. ולכן רק מזה תוס' יכול להוכיח שיכול להיות טענה של מיגו (שע"פ שהגיד ומגיד) נגד האנן סהדי, ואשר לכן, הם מקשים "והא מיגו במקום עדים?"

ע"פ הנ"ל, י"ל עוד תירוץ לקושיא הנ"ל:

דהנה הפני יהושע מבאר זאת כטעם שרק מקושיית הגמ' יש מקום לטענה של מיגו. אבל אפשר לומר עוד יותר שרק מקושיית הגמ' יכולים להוכיח הענין של אנן סהדי.

דלולי קושיית הגמ' היה נראה לומר שהטעם שבהברייתא כשיש שטר מקויים אין עדים נאמנים לומר אנוסים היו (משום אנן סהדי), הוא בגלל שבשעת חתימת השטר לא היו אז עדים השניים שמעידים אנוסים היו, ולכן ב"ד מניחים ש"בוודאי לא היו

¹¹ ובגלל הקושיא הזו, המהרש"א מפרש שכונת התוס' הוא שמשתנתו הוא מקרה של תרי ותרי (ה"אנן סהדי" נגד העדות של אנוסים היינו) ותוס' מקשה שהדין במשתנתו יהי' לא מגבין ולא קרעין. יעו"ש. ובהמה"ס שו"פ.

אנוסים" ובוזה הם משלימים את העדות, וכיון שכן אין מקבלים שום עדות אח"כ כי הם מנגדים להשלמתם של ב"ד. משא"כ במשנתנו שהעדים החתומים אומרים תוך כדי דיבור של קיום החתימות ש"אנוסים היינו", הנה בזה עדיין לא השלימו ב"ד את הדין עד שאמרו "אנוסים היינו", לכן אין בזה משום "אנן סהדי שבוודאי לא היו אנוסים".

אבל מקושיית הגמ' דתרי ותרי נינהו, - שבזה מכיון שמחשיבים אותם כשתי כתי עדים צ"ל דהאנן סהדי שיש לב"ד פי' שהעדים החתומים "היו אומרים שלא היו אנוסים", כי אם אנן סהדי פי' שהב"ד יודעים בוודאות שלא היו אנוסים אין כאן "תרי ותרי" כי לא היינו מאמינים העדים השניים – הנה מזה יכולים להקשות על משנתנו, כי במשנתנו כשאומרים "כתב ידינו הוא זה" יש אנן סהדי שלא יאמרו אנוסים היינו, וא"כ זה שהם טוענים אח"כ "אנוסים היינו" הרי מיגו - דאיבעי שתיק - נגד עדים (דהיינו האנן סהדי), ולכן מקשים תוס' "ולמה נאמנים, והא מיגו במקום עדים הוא".

שיטת הריטב"א בפלגין דיבורא

הת' חיים הלל שי' אזימאוו
תלמיד בישיבה

א'

איתא בגמרא (כתובות יח, ב) אמר רמי בר חמא לא שנו אלא שאמרו אנוסים היינו מחמת נפשות (נאנסו דלא משוו נפשיהו רשיעי וכיון דעלייהו סמכין הא בתוך כדי דבור עקרוה לסהדותיהו והפה שאסר התיר. רש"י). אבל אמרו אנוסים היינו מחמת ממון אין נאמנים מ"ט אין אדם משים עצמו רשע (אינו נאמן לפסול עצמו מחזקתו דקרוב הוא אצל עצמו וקרוב פסול לעדות. רש"י).

ומקשה הצ"צ "ומאי שנא מהא דפ"ד דשבועות (ל"א, ב) דנשבעו חמשה פעמים חוץ לב"ד ובאו לב"ד והודו מקבלין עדותן אע"פ שאומרים בשקר נשבענו". דהיינו למה כאן א"א הכלל של אין אדם משים עצמו רשע.

ומתריך "אלא ודאי החילוק פשוט דהתם בעדותו שמעיד בב"ד אין מבואר שהוא רשע כלל ע"כ נאמן בזה." כי "י"ל כמ"ש הריטב"א כיון שאינו מוכרח גמור שהיה רשע כגון שי"ל ששכח או שי"ל שהי' טועה דהי' נשבע ומחשב בלבו איזה תנאי כדרך הנזכר בש"ע יו"ד סי' רל"ב סעי' י"ד בש"ך ס"ק ל"ג ובט"ז ס"ק כ"ו. או י"ל שמא

היה אנוס מחמת פקוח נפש שהיה ירא מהנתבע בדבר שיש חשש ס"נ ואף שכ"ז רחוק מאד מ"מ מאחר שאפשר הוא אין שני העדים ששמעו יכולים להעיד בוראי שרשעים הם. וכן התובע א"י ודאי שרשעים המה. " אבל הכא עיקר עדותו שמעיד שהוא רשע היינו שחתם בשקר מחמת ממון ועי"ז בא לפסול השטר. וכיון שבעיקר עדותו הוא רק שהוא רשע הרי זה אין מקבלין ממנו מפני שאדם קרוב אצל עצמו ואינו נאמן ע"ז לבטל עדותו שהעיד על חברו. "

בהמשך לזה מביא מ"ש הריטב"א (שם) שמבאר באו"א ש"הטעם משום דפליגין דבוריה וכמו פ"ק דסנהדרין ד"ט סע"ב "

וממשיך שלפ"ז "יש להקשות דא"כ אמאי גבי אנוסים היינו לא פליגין דבוריה ואף שהתוס' שם בכתובות הקשו אמאי לא פליגין דבוריה כמו בפלוני רבעני לרצוני. ותירצו שם כמה תירוצים. אפשר התירוצים ההם לא יספיקו לחלק אמאי פליגין דבוריה במתניתן פ"ד דשבועות הנ"ל "

"דמש"ש(התוס' בתירוצ' הב') משום דאנוס מחמת נפשות לא שכיח. הלא גם במתניתן דשבועות לא שכיח מאד השכחה שישכחו ה' פעמים כו' כמשי"ת לקמן. ואעפ"כ פליגין דבוריה. "

"גם מ"ש עוד (בתירוצ' הג') א"נ שאני הכא דמחמת ממון הוי פירושא דאנוסים היינו כו' הלא כמ"כ וכ"ש במתניתן דשבועות כיון שמעידין עדות בב"ד מוכרח שבשקר נשבעו. "

"גם התירוצ' הד' שכתבו א"נ כו' מיד עושין עצמן רשעים כו' כש"כ שכן הוא במתניתן פ"ד דשבועות הנ"ל. וא"כ אמאי שם פליגין דבוריה. "12

ב'

¹²וממשיך שם "מיהו התירוצ' השטר שכתבו כיון דקיוס שטרות דרבנן לא פליגין דבוריה כדי לפסול השטר וכ"כ בסנהדרין ד"ט סע"ב כיון מדאורייתא עה"ח על השטר כמו שנחקקה עדותו בב"ד דמי כו'. תירוצ' זה אחי שפיר גם להריטב"א לחלק כן בין הד' לשבועות ג"כ. לשווייה נפשייהו רשעים מוקמינן לה אחת"י דכשטר חזקה דהא עה"ח על השטר כו'. נמצא השטר עומד על חזקתו בחותמו. והא דאמר רבא אדם קרוב אלל עצמו כו'. שאני התם דליכא שטרא עכ"ל.

הנה במ"ש הצ"צ שהתירוך הרביעי של תוס' - "במה שאומרים אנוסים היינו...מיד עושין עצמן רשעים אם לא יעשו פירוש לדבריהם" - אינו שייך לפי הריטב"א. הנה באמת ראינו שהריטב"א חולק ע"ז. שהרי כותב בפירוש על התירוך הד' של תוס' וז"ל: "ומיהו כל שאמרו כתב ידינו הוא זה אבל אנוסין היינו והלכו ולא פירשו (אנוס מחמת ממון או מחמת נפשות), מסתברא דאית לן לפירושי באנוסין מחמת נפשות בעו למימר דכל ישראל בחזקת כשרות הם ולא תלינן רשעות בעדים שחתמו מחמת ממון".

ג'

במ"ש הצ"צ בתירוך השלישי של תוס' - "דמחמת ממון או מחמת נפשות הוי פירושא דאנוסים היינו" - שזה שייך לומר לשיטת הריטב"א, בגלל שבשבועות ג"כ כשחוזרים ומעידים בב"ד הנה פירוש עדותם הוא שעד עתה שיקרו. לענ"ד יש לתרץ קושיא זאת ובהקדמה.

דהנה כוונת התוס' בקושייתם - "למה לא אמרי' הכא פלגי' דיבורא" - הוא שיפרש דבריהם שאמרו אנוסים היינו מחמת ממון שבזה הם עושין א"ע רשעים, ונפרש דבריהם לומר אנוסין מחמת נפשות שבזה אינם רשעים.

והנה מסתבר לומר שזה שמתרץ תוס' "דמחמת נפשות...הוי פירושא דאנוסים היינו לא פלגי' דיבורא" הוא רק כאן שמוכרח מדבריהם שהם רשעים. אבל באופן שיש מקום לפרש שאינם רשעים אע"פ שוודאי שיקרו אמרי' פלגי' דיבורא. כי יש לדמות זה למה שהבאנו לעיל (ס"ב) מהריטב"א שכשאומרים אנוסין סתם מפרשים דבריהם לומר אנוסים מחמת נפשות.

ולפי"ז י"ל שבאמת ס"ל להריטב"א כתירוך הזאת, ורק שבשבועות לא אמרי' כן כיון שאין אנו בטוחים בוודאות שהם רשעים, כי "י"ל כמ"ש הריטב"א כיון שאינו מוכרח גמור שהיה רשע כגון שיי"ל ששכח או שיי"ל שהי' טועה דהי' נשבע ומחשב בלבו איזה תנאי כדרך הנזכר בש"ע יו"ד סי' רל"ב סעי' י"ד בש"ך ס"ק ל"ג ובט"ז ס"ק כ"ו. או י"ל שמא היה אנוס מחמת פקוח נפש שהיה ירא מהנתבע בדבר שיש חשש ס"ג ואף שכ"ז רחוק מאד מ"מ מאחר שאפשר הוא אין שני העדים ששמעו יכולים להעיד בודאי שרשעים הם. וכן התובע א"י ודאי שרשעים המה. דהיינו שאע"פ שבוודאי שיקרו מ"מ אמרי' פלגי' דיבורא כיון שעדיין יכול להיות שאינם רשעים מטעמים הנ"ל וכיון שכן יש לזה הדין של אנוסין סתם כנ"ל, משא"כ באנוסים מחמת ממון לא אמרי' פלגי' דיבורא כי בזה הם בפירוש עושים א"ע רשעים.

ד'

ולפי"ז יש ליישב בדרך אפשר מ"ש הצ"צ בתירוץ השני של תוס' "דאונס מחמת נפשות לא שכיח". שכתב ע"ז שאינו מתאים לפי הריטב"א כיון שתירוץ הזה לא יספיק לחלק בין הכא להא דשבועות ד"הלא גם במתניתן דשבועות לא שכיח מאד השכחה שישכחו ה' פעמים כו' כמשי"ת לקמן. ואעפ"כ פלגינן דבוריה."

שלפי הנ"ל אפשר לתרץ שכיון שאנוסין מחמת ממון הוא רשעות ממש לכן אין אין לבטל הטענה של רשעות ממש כדי להשתמש בדבר לא שכיח, משא"כ בשקר שלמרות ששיקרו אפשר ששיקרם מוצדק מחמת הטעמים דלעיל למרות שלא שכיח. היינו שתירוץ זה "דאונס מחמת נפשות לא שכיח" מתאים לתרץ רק בתוד"ה "ואין אדם משים את עצמו רשע" כיון ששם יש פלגי' דיבורא שונה שענינו להצדיק רשע גמור משא"כ בשבועות שאינו רשע גמור לכן אינו מוכרח שהוא רשע ולכן משום טעם דלא שכיח למרות שזה חשש רחוק למרות זאת פלגי' דיבורא ושייך לומר חשש רחוק.

ה'

אך מ"מ אולי אפשר לדחות חילוק הנ"ל בין הא דשבועות שאומרים שקר לכאן שאומרים דברי רשעות. דהנה הוכחנו חילוק זה ממ"ש הריטב"א דיש חילוק בין אומר אנוסין סתם לאנוסין מחמת ממון, דבאנוסים סתם מעמידים אותו בחזקת כשרות, לכן מפרשים כוונתו לומר אנוסים היינו מחמת נפשות. ומזה הוכחנו שהוא הדין במשקר כיון שאינם אומרים דברי רשעות.

אבל לכאורה יש לחלק בין אנוסים סתם להא דשבועות אומר דברי רשעות שדוקא באומר אנוסים שאין בדיבורו שום עולה יש לנו לפרש דבריו שנתכוון לומר (אנוסים) מחמת נפשות. אבל בשבועות שכפר חוץ לב"ד ואח"כ הודה בב"ד שבוודאי שיקר ורק משום דאינו ודאי רשע מקבלים עדותו, הנה בזה כיון ששיקר לא פלגי' דיבורא לפרש דבריהם באו"א מכמו שאנו רואים, כיון שפשטות משמעות דבריו ששיקר רצ"ע.

ואפשר לדייק בלשון הצ"צ שכתב וז"ל "אפשר התירוצים ההם לא יספיקו לחלק" שכוונתו במ"ש "אפשר" שיש מקום להתירוצים לחלק אבל אינו טעם מספיק לומר כן.

מיגו מגברא לגברא

הת' לוי"צ שי' וויימאן
תלמיד הישיבה

בתוספות ד"ה ואם כת"י (כתובות י"ט ע"ב): וכן בכל שתי כיתי עדים המכחישות זו את זו אמאי לא מהימני בתראי במגו דאי בעי פסלי לקמאי בגזלנותא עכ"ל.

ואומר על זה הבית יעקב: לפענ"ד י"ל דמיגו מגברא לגברא לא אמרינן שמא יפסלו העדים בגזלנותא ויפסלו הרבה שטרות שאותן העדים חתומים בהם עכ"ל.

והיינו דכשעדים בתראי מכחישים עדים קמאי זה מפסיד רק לאיש פרטי הזה שעליו מעידים הקמאי, משא"כ אם עדים בתראי פוסלים בגזלנותא את עדים קמאי זה יהי' מפסיד להרבה אנשים אחרים שעדים קמאי חתמו שטרם ועכשיו נפסלו שטרותיהם.

ויוצא שתוספות אומר שיאימנו עדים בתראי על אמירתם להפסיד איש זה במיגו שהיו יכולים להעיד עדות אחרת שמפסיד לאנשים אחרים.

ויש כלל שלא עושים מיגו להאמין אמירה שמפסיד לראובן במיגו שהי' יכול לומר אמירה אחרת שאינה מפסיד לראובן אלא מפסיד לשמעון.

ולא הבנתי דברי הבית יעקב כי בנידון דידן הגם שאם היו פוסלים את עדי קמא בגזלנותא הי' מפסיד ל(שטרות) אנשים אחרים אבל הי' גם מפסיד לאיש פרטי זה שעליו מעידים שני הכתי עדים.

והכלל שמיגו מגברא לגברא לא אמרינן הוא דוקא באופן שנאמין אמירה שמפסיד רק לראובן במיגו שהי' יכול לומר אמירה שמפסיד רק לשמעון.

ואולי אפשר לומר שהחיסרון במיגו מגברא לגברא יכולים לבאר בב' אופנים: (א) שהאמירה שהי' יכול לומר אינה מפסיד לראובן ולכן אא"פ להאמין בזה אמירה שמפסיד לראובן (ב) שהאמירה שהי' יכול לומר מפסיד את שמעון ואולי לא רצה להפסיד את שמעון.

ובאופן הב' מובן קושיית הבית יעקב שאם פוסלים בגזלנותא מפסידים גם אנשים אחרים ואולי לא רצה להפסיד אנשים אחרים.

שער

החסידות



ההפרש בין ניצוצות דג"ק הטמאות לבין דק"ן

הרב אליעזר איידלמאן שליט"א
מגיד שיעור בישיבה

א.

בלקו"ש חלק י"ב עמוד 199 (ממכתב י"ג מנ"א תש"ט) איתא וז"ל:

במש"כ בתניא פ"ו ואילך בשייכות הדצח"ם לק"ג או לגקה"ט יש שתי חלוקות: שייכות הדבר מצ"ע, או שייכותו ע"י הפעולה שנעשית בו.

מובן מאליו ששייכות זו השני' אינה אלא בחלק הדבר שהפעולה תופסת בו, ולמקום שהפעולה מקורה משם.

דוגמא לדבר: מאכל היתר ניצוץ האלקי המקיים ומחי' אותו הוא מסוג הניצוצות המתלבשים בק"ן. וכן הוא תמיד וגם ביוהכ"פ. דפשיטא דאין מאכל יורד במדריגתו מפני קדושת יוהכ"פ.

ולחיפך: מאכל האסור ניצוץ המקיים ומחי' אותו הוא מהניצוצות המתלבשים בגקה"ט. וכן הוא תמיד וגם בשעת הסכנה.

ושני חילוקים עקריים בין ניצוצות אלו: א. ניצוץ שבק"ן יש בו הרגש" שהוא ניצוץ אלקי, אף שהוא מצומצם, משא"כ ניצוץ שבגקה"ט נחשך לגמרי עד שנעשה ע"ד חתיכה עצמה נעשית נבלה (בלשון זה הוא בדרושי כ"ק אדנ"ע, אלא שלא רציתי להעתיק תיבות אלו בספר קצורים והערות לתניא ע' קמ"ג. עיי"ש, ועיי"ג"כ תניא פ"מ וקיצור לתניא פ"ו).

ניצוץ שבגקה"ט נלקח ממקום גבוה ביותר, זאת אומרת, שנמצא בו כח תקיף יותר (היינו מסוג תקיפות יותר גדולה, וכמו תוקף הארי והשור ששונים באיכותם ולא במיעוט וריבוי) מכמו כח הניצוץ המתלבש בק"ן (וראה בסו"ס דרך מצותיך להצ"צ ד"ה אחרי וביאורו).

והנה יהודי האוכל מאכל היתר ביוהכ"פ, אין ביכולת פעולה מוגבלת זו לשנות סדר הבריאה, להוציא מהמאכל הניצוץ שבק"ן ולהכניס בהמאכל ניצוץ שבגקה"ט (עיי' בהגהות אדנ"ע לתניא פ"ו נדפס פסו בסי נס' הקיצורים הנ"ל ע' קט"ו שלכן לא נאמר בערלה וכלאי הכרם וקיום גופם"). ופעולתו דכמו שמוריד עצמו לגקה"ט, כך מוריד

את המאכל והניצוץ שבתוכו לשם. וכמו שכחו שהשקיע בהאכילה נאסר ונקשר ע"י החיצונים כך פועל גם היא בהמאכל והניצוץ. עכ"ל.

ב.

לכאורה "שני חילוקים עיקריים בין ניצוצות אלו" הוא ב"שייכות הדבר מצ"ע", והכוונה היא שבהפרש בין ק"נ לג"ק הטמאות

יש שהוא בעצם מציאותם שכולל ב' דברים א' שבג"ק הטמאות נחשך אור הניצוץ משא"כ ק"נ לא נחשך לגמרי. ב' ניצוץ של ג"ק נלקח ממקום גבוה יותר ולכן יש בו סוג תקיפות יותר גדולה משא"כ ק"נ נלקח ממקום לא כ"כ גבוה ולכן יש בו סוג תקיפות קטן יותר.

ויש שהוא במקומם אם נמצאים במקום ג"ק הטמאות (ואסור ומקושר שם) או נמצאים במקום ק"נ ואינם אסור ומקושר שם)

ולעולם אא"פ לשנות עצם מציאותם של הקליפות, והניצוץ דג"ק תמיד א' נחשך אורו ב' ממקום גבוה יותר ולכן סוג תקיפות גדולה. והניצוץ דק"נ תמיד א' אין אורו חשוך כ"כ ב' ממקום לא כ"כ גבוה ולכן סוג תקיפות לא כ"כ גדולה

ומה שכן משתנה ע"י מעשה האדם הוא מקומם

ולדוגמא באוכל מאכל היתר ביוהכ"פ, עצם מציאותו שהוא ק"נ לא נשתנה ונשאר כמקודם א' שאין אורו חשוך כ"כ ב' נלקח ממקום לא כ"כ גבוה ותקיפותו לא כ"כ גדולה.

ומה שנשתנה הוא מקומו א' שמוריד המאכל והניצוץ שהיא ק"נ בג' קליפות הטמאות ב' שהמאכל והניצוץ שהיא ק"נ נאסר ונקשר ע"י החיצונים בג' קליפות

כך ה' נראה הכוונה

[ובהתאם להנ"ל באוכל מאכל אסור לפקו"נ, עצם מציאותו שהוא ג"ק לא נשתנה ונשאר כמקודם א' שאורו חשוך לגמרי ב' נלקח ממקום גבוה ולכן תקיפות גדולה

ומה שנשתנה הוא מקומו א' שהתורה התירה את הניצוץ ואינו קשור ואסור ב' ע"י אכילתו מעלה ומוציא המאכל מן מקום ג"ק, לק"נ (אם בלא כוונה) או לקדושה (אם בכוונה לשם שמים) {

ג.

אבל ממשיך במכתב הנ"ל דוגמא של ג"ק הטמאות שנהי' מותר וז"ל: ולפיכך כשאוכל מאכל אסור לפקו"נ - אין הענין שמחליף הניצוצות אלא שבמקרה זה התיר ירו וז"ל את קשר הניצוץ שהי' מקושר ע"י החיצונים ואשר זה החשיך אורו וההרגש שלו, ובמילא יכול הוא להעלותו וכו' (ראה ג"כ דרמ"צ להצ"צ נ"צ מצוו צות תשובה ספ"ג ובכ"מ)

עכ"ל

והיינו ש"חילוק העיקרי" הא' הנ"ל שג"ק נחשך אורו לגמרי אינו דבר ש"בעצם מציאותו" שאינו משתנה אלא הוא בא עי"ז שהוא קשור ואסור בג"ק ואם מתירים אותו אז הוא משתנה שאין אורו חשוך כ"כ

ועפ"ז האוכל מאכל היתר ביוהכ"פ שהמאכל והניצוץ (שמק"נ) נאסר ונקשר ע"י החיצונים אז הניצוץ משתנה ונחשך אורו לגמרי

ד.

ולכאורה צריך ביאור למה מקודם כשמבאר השינוי בהניצוץ כשאוכל מאכל היתר ביוהכ"פ מבאר שנאסר ונקשר בידי החיצונים, אבל אינו מבאר שע"ז נחשך אורו לגמרי.

ואחרי זה כשמבאר השינוי כשאוכל מאכל אסור לפקו"נ, מבאר שמה שהי' מקושר בידי החיצונים זה החשיך אורו.

ה.

ואולי אפ"ל בדא"פ ע"פ דיוק הלשון (כשאוכל מאכל היתר ביוהכ"פ) נאסר ונקשר ע"י החיצונים ו(כשאוכל מאכל אסור לפקו"נ) התירו וז"ל את קשר הניצוץ שהי' מקושר ע"י החיצונים ואשר זה החשיך אורו וההרגש שלו.

והיינו שיהודי אינו יכול לשנות חילוק העיקרי הא' הנ"ל אלא הוא רק יכול להוריד לג"ק הטמאות (כשאוכל מאכל היתר ביוהכ"פ) או להעלות מג"ק הטמאות (כשאוכל מאכל אסור לפקו"נ)

ומי שמשנה חילוק עיקרי הא' הנ"ל, החיצונים שעל ידם נאסר ונקשר (כשאוכל מאכל אסור לפקו"נ), רז"ל שמתירים את הקשר (כשאוכל מאכל אסור לפקו"נ)

.ו.

אבל עדיין צריך ביאור למה מקודם כשמבאר השינוי בהניצוץ כשאוכל מאכל היתר ביוהכ"פ מבאר שנאסר ונקשר ע"י החיצונים, אבל אינו מבאר שעי"ז נחשך אורו לגמרי ואח"ז כשמבאר השינוי כשאוכל מאכל איסור לפקו"נ, מבאר שמה שהי' מקושר ע"י החיצונים זה החשיך אורו

הוספה – מכתב כ"ק אדמו"ר להנהלת ישיבתנו הק'

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn, N. Y. 11213
493-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן
ליובאוויטש

770 אימפערן פארקוויי
ברוקלין, נ. י.

בי"ה, יום ועשי"ק פ' חזון,
ה' מנחם אב, יום הסתלקות הארי"י ז"ל,
ה'תשמ"ג, ברוקלין, נ. י.

הנהלת ישיבת ליובאוויטש - מנשחר
ה' עליהם יחיו

שלום וברכה

מכתבם נתקבל, וח"ה. ואנינו שבשמים ימלא משאלות לבבם לטובה בגוי"ר,

בחור בקשות ותפלות כאחבניי שליט"א בכ"מ שהם, בחייל ובאהייק, אשר בשבע ה' לאברהם
ליצחק וליעקב לתת להם ולזרעם אחריהם, ארץ אשר תמיד עיני ה' אלקיך בה מרשית השנה ועד
אחרית שנה,

כאחבניי כולנו כאחד, שהרי הקדמת התפלה היא, כהוראת הארי"י, קבלה מצוה עשה של ואהבת
לרעך כמוך,

ובפרט ובמיוחד התפלה של פעמים בכל יום: את צמח דוד עבדך מהרה תצמיח כו' (אשר לזה)
קווינו כל היום, ובהמשך אלי':

רצה ה' אלקנו בעמך ישראל כו' והשב העבודה לדביר ביתך כו' ותחזינה עינינו בשוכר לציון
ברחמים -

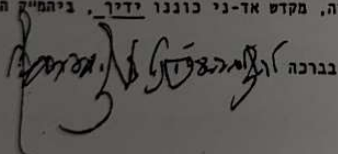
ויהפכו ימים אלה "להיות ימים טובים וימי ששון ושמחה".

וזרירות במעשינו (תורה ומצות - ובזה גמ"ח) ועבודתנו (תפלה) בכלל, ובלימוד פנימיות
התורה: זוה"ק כו' כתבי האריז"ל וכו' בפרט (וכפי שהאריך הלמידו הרח"ו),

תדור ותביא הגאולה האמתית והשלימה - גאולה העם בשלימותו, הארץ בשלימותה והתומ"צ
בשלימותו - באופן דאחשינה וארו עם ענני שמיא,

ותקוים אמירת השם: אלקים אתם ובני עליון כולכם.

ותחזינה עינינו - עם הנבחר - בבית הבחירה, מקדש אד-ני כוננו ידך, ביהמ"ק הנצחי.

בברכה


ב.2. מובן וגם פשוט אשר הנ"ל שייר במיוחד ליום ההסתלקות דהאריז"ל, בתקפו הוא בכל ימות
השנה, אלא שיום סגולה הוא ראש ומוסיף כח בהם וכו' - ובדוגמת זכר ליצייתם בחי"פ וחיוגו
הוא בכל ימות השנה.

מאשר הנני קבלה "קובץ פלפולים וביאורים" חו' א', וח"ה  וידעה היא לאוריאל.

פענוח מכתב כ"ק אדמו"ר

ב"ה יום ועש"ק פ' חזון.

ה' מנחם אב, יום הסתלקות האר"י ז"ל,

ה'תשמ"ג. ברוקלין נ.י.

הנחלה ישיבת ליובאוויטש - מנשסתר

ה' עליהם יחיו

מכתבם נתקבל ות"ח. ואבינו שבשמים ימלא משאלות לבכם לטובה בגור"ר.

בתוך בקשות ותפלות כאחבנ"י שליט"א בכ"מ שהם, אשר נשבע ה' לאברהם ליצחק וליעקב לתת להם ולזרעם אחריהם, ארץ אשר תמיד עיני ה' אלקיך בה מראשית השנה ועד אחרית שנה,

כאחבנ"י כולנו כאחד, שהרי הקדמת התפלה היא, כהוראה האר"י, קבלת מצות עשה של ואהבה לרעך כמוך,

ובפרט ובמיוחד התפלה שלש פעמים בכל יום: את צמח דוד עבדך מהרה תצמיח כו' (אשר לזה) קווינו כל היום, ובהמשך אלי' :

רצה ה' אלקנו בעמך ישראל כו' והשב העבודה לדביר ביתך כו' ותחזינה עיננו בשובך לציון ברחמים –

ויהפכו ימים אלו "להיות ימים טובים וימי ששון ושמחה"

וזריזות במעשינו (תורה ומצוות – ובזה גמ"ח) ועבודתנו (תפלה) בכלל, ובלימוד פנימיות התורה: זוה"ק כו' כתבי האריז"ל וכו' בפרט (וכפי שהאריך תלמידו הרח"ו),

תזרו ותביא הגאולה האמתית והשלימה - גאולת העם בשלימות, הארץ בשלימותה והתנומ"צ בשלימותן – באופן דאחישנא וארו עם ענני שמיא.

ותקויים אמירת השם: אלקים אתם ובני עליון כולכם.

ותחזינה עינינו - עם הנבחר – בבית הבחירה, מקדש אד-ני כוננו ידִיך. ביהמ"ק הנצחי,

בברכה להצלחה בכל הנ"ל /חתימת יד קדשו/

נ.ב. מובן וגם פשוט אשר הנ"ל השייך מביוחד ליום ההסתלקות דהאריז"ל, בתקפו
הוא בכל ימות השנה, אלא שיום סגולה הוא ראש ומוסיף כח בהם וכו' – ובדוגמת
זכר ליצי"מ בחה"פ וחיובו הוא בכל ימות השנה.

מאשר הנני קבלה "קובץ פלפולים וביאורים" חו' א', ות"ח ת"ח וירבה חילם
לאורייתא.

לזכות ההנהלה
דישיבת ליובאוויטש מנשסתר



הרב יוסף עקיבא הכהן כהן שליט"א
הרב צמח מנחם מענדל הכהן כהן שליט"א



הרב אליעזר איידלמאן שליט"א
הרב מנחם מענדל היידינגספלד שליט"א
הרב דוד צבי וויינמאן שליט"א
הרב אברהם אייביש פריעד שליט"א
הרב יצחק קנאפפלער שליט"א

לזכות התלמידים השלוחים
לישיבת ליובאוויטש מנשסתר
תשפ"ה



התה"ש לוי יצחק שי' אזדאבא
התה"ש מנחם מענדל שי' בערקאוויטש
התה"ש לוי יצחק שי' קליין
התה"ש אברהם דוד שי' ראטענברג
התה"ש שלמה שי' שטערן



שיזכו למלאות שליחותם ולגרום נח"ר רב
לכ"ק אדמו"ר

לע"נ

שליח כ"ק אדמו"ר

הק' הרה"ח צבי ע"ה הי"ד

בן יבלחט"א הרב אלכסנדר

קוגן

והקיצו ורננו שוכני עפר והוא בתוכם

בגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומיד ממש

מוקדש

לחיזוק התקשרות

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו