

על הפרשה

קרח

מחשבה ומוסר



סוגיות ועיונים

אהרן קופמן
052-7624467
7624467@gmail.com

אשמח לקבל הערות והארות

מחשבה ומוסר

"ויקח קרח" (טז, א).

אמרו חז"ל (אבות ה, יז) כל מחלוקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים ושאינה לשם שמים אין סופה להתקיים, איזו היא מחלוקת שהיא לשם שמים זו מחלוקת הלל ושמאי, ושאינה לשם שמים זו מחלוקת קרח וכל עדתו.

עמד על כך המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל, שבל נטעה לחשוב שמחלוקתו של קורח היתה על מינוי ושררה לשם תאוה בלבד, שהרי המשנה השוותה את מחלוקת קורח ומשה למחלוקת של שמאי והלל, ועל כרחך שאף מחלוקתו של קורח היתה מחלוקת רוחנית, שחשקה נפשם ליתר שאת ומעלה בקודש, ובקשו כהונה כדי להיות יותר קרובים לה', אלא שהיה מעורב בה כוונות שלא לשם שמים, ועל זה היתה התביעה עליו, אבל עצם המחלוקת היתה ברוחניות.

"ויקח קרח בן יצהר בן קהת בן לוי" (טז, א).

כתב רש"י, מה עשה, עמד וכנס מאתים חמישים ראשי סנהדראות, רובן משבט ראובן שכיניו וכו', והלבישן טליתות שכולן תכלת, באו ועמדו לפני משה, אמרו לו טלית שכולה של תכלת חייבת בציצית או פטורה. אמר להם חייבת. התחילו לשחק עליו, אפשר טלית של מין אחר חוט אחד של תכלת פטורה, זו שכולה תכלת לא תפטור את עצמה.

יש לבאר מה התשובה לטענתו של קורח על טלית שכולה תכלת, ומדוע באמת היא חייבת בציצית.

ביאר זאת מרן הסטייפלער זצ"ל באופן נפלא, שהנה טענתו של קורח היתה נגד מינויו של אליצפן בן עוזיאל לנשיא, שהרי קורח היה בן יצהר שהוא השני בבני קהת, וטען שהוא צריך לקבל את הנשיאות ולא אליצפן שהוא בנו של עוזיאל שהיה קטן מאביו.

וטענתו היתה מכח נגיעה וכבוד עצמי, ואעפ"כ טען למשה "למה תתנשאו", ובטענה זו עצמה ביקש לעצמו את הנשיאות. וזו הסתירה שהיתה בטענתו, שמכח תאוות הכבוד תבע את משה שהוא מחפש כבוד.

וזה התשובה על טענתו מטלית שכולה תכלת, כי הסיבה שהטלית אינה פוטרת את עצמה היא מכיון שהיא משמשת ללבישה ולחימום האדם אין בכוחה לפעול בנפש האדם להשיג את מעלתה, כי יש לאדם בלבישה זו נגיעה עצמית למען תועלתו האישית, ולכן הוא לא יזכור בראייתה אלא את עצמו והנאתו, ורק כשלוש את הבגד לשם שמים ללא נגיעה אישית, בגד זה יכול להביאו לידי זכירת קיום המצוות.

והיא הסיבה שקורח אינו ראוי לנשיאות, כי אף שהיה "טלית שכולה תכלת" והיה בעל מעלה גדולה, אבל כיון שהוא עצמו אף הטלית, ואת טובת עצמו הוא מבקש, אין הוא ראוי

לנשיאות.

"ודתן ואבירם בני אליאב" (טז, א).

הקשה בעל החידושי הר"ם זצ"ל, מדוע את דתן ואבירם שלא היו כלל משבט לוי ולא תבעו כבוד לעצמם, התורה פרסמה את שמם ולא חסה על כבודם, ואילו את המאות וחמישים מקריבי הקטורת שהתכוונו לכבוד עצמם הסתירה התורה את שמותם. ותירץ, שהיא הנותנת, ניתן לסלוח לאדם אשר אינו יכול להתגבר על יצרו ועל כבודו המדומה ושואף לגדלות, אבל לבעל מחלוקת "לשם שמים" בלי כל נגיעה אישית, אי אפשר לסלוח וצריך לפרסמו לגנאי.

"ומדוע תתנשאו על קהל ה'" (טז, ג).

כתב השפת אמת בשם הרבי ר' בונים מפשיסחה זצ"ל, שיש לראות ממעשה קורח, איך המתנגדים לצדיק בוחרים לדבר עליו דוקא במדה המתוקנת אצלו ביותר, שהרי העידה התורה על משה רבינו "והאיש משה עניו מאוד", והם אמרו לו "ומדוע תתנשאו".

וכתב להוסיף על דבריו, שמשה רבינו שהיה עניו אמיתי לא חש להתנהג בדברים שנראים אצל אחרים כגאווה, כי לא היה אצלו מציאות של גאווה כלל, ולכן לא היה ניכר בעיני ההמון את מדת ענוותנותו, אמנם מי שאינו עניו אמיתי אלא רק מתנהג כלפי חוץ בענוה, הוא חושש בכל מעשיו שמא יחשבו שהוא מתגאה, ולכן מעשיו נראים כענוה, וזה היה עדת קורח שהיה חסר להם הפנימיות, ונתדבקו בחיצוניות בלבד והיה נראה שכל מעשיהם טובים מאוד.

"ויקהלו על משה ועל אהרן ויאמרו אלהם רב לכם כי כל העדה כלם קדשים ובתוכם ה' ומדוע תתנשאו על קהל ה'" (טז, ג).

כתב מרן הסטייפלער זצ"ל, קרח הלך ושכנע את כולם שהוא דואג למענם, כי ידע שאם יגלה להם שלטובת עצמו הוא דורש, לא יצליח להלהיב אנשים אחרים לצאת במחלוקת עבירו, ולכן מצא תואנה שהוא כלובש קנאת הצדק והיושר עבור כל העדה.

והיותר מפליא כי אע"פ שקורח העלים את כוונתו, אבל הנגרים אחריו באמת ידעו והבינו אל מה הוא מתכוין, שהרי אשתו של און בן פלת טענה לו שלא ירויח כלום מהמחלוקת ולעולם ישאר תלמיד או של משה או של קורח, והוא הודה לה בזה רק שאמר לה שכבר נשבע להם שילך עמם, ועל זה מצאה אשתו עצה שסתרה את שעה והרחיקה אותם מבינתם. ומבואר שהוא הבין בפנימיות לבו כי כל כוונת קורח הוא לטובתו האישית בלבד, ואע"פ כן כיון שטען שהוא דואג לכולם הצליח לגרור אחריו, מפני שזהו כוחה של תעמולה של מחלוקת.

"זאת עשו קחו לכם מחותות קרח וכל עדתו" (טז, ו).

כתב רש"י, מה ראה לומר להם כך, אמר להם בדרכי הגוים יש נימוסים הרבה וכומרים הרבה

ואין כולם מתקבצים בבית אחד, אנו אין לנו אלא ה' אחד, ארון אחד ותורה אחת ומזבח אחד וכהן גדול אחד, ואתם מאתים וחמישים איש מבקשים כהונה גדולה.

ועוד הוסיף להם ואמר "המעט מכם כי הבדיל אלקי ישראל אתכם מעדת ישראל להקריב אתכם אליו וגו' ויקרב אתך ואת כל אחיך בני לוי אתך ובקשתם גם כהונה". וביאור כוונתו, שהרי זכותם להתקרב לה' ולעבודת הלויה, ומדוע אין די לכם בזאת ואתם מבקשים גם כהונה, וסיים ואמר "לכן אתה וכל עדתך הנעדים על ה'", והיינו שבקשתם היא כפירה בציווי ה'.

ויש להבין, הרי סיום דבריו של משה הם דברי טענה חמורים ביותר, שהם כופרים בציווי ה', והוא תובע אותם על חסרון באמונה, אם כן מדוע הקדים בהתחלה לומר להם טענות אחרות.

למד מכאן **המשגיח ר' יחזקאל לוינשטיין זצ"ל** יסוד גדול בנפש האדם, שקשה לאדם לפרוש מן דבר בגלל הפחד מהעונש, אלא רק אם הוא מבין את הדבר לפי שכלו שאין ראוי לעשות כן אז קל לו לשבור את טבעו, וכל זמן שאין בקרבו להבין ולהשכיל, אף אם יראה גיהנם ממש בחוש יכול לבוא לידי חטא, כי רק השכל וההבנה יכולים לשבר את הטבע.

וזו חייבת להיות דרך עבודת האדם, ולדוגמא בעת שרוצה לעקור מקרבו מדות רעות כמדת הגאווה וכדומה, חייב להשתמש במאזני השכל, שיחשוב וישקול מה תוסיף לו הגאווה, והרי מצבו לא ישתנה על ידי זה. אמנם אם לא יתבונן בשכלו ורק יאמר לנפשו כי אסור להתגאות כי כל המתגאה נוחל גיהנם, דברים אלו יעזרו לו רק לפי שעה, ומדת הגאווה שבו לא תיעקר, ואף שיתנהג בהכנעה אין זה אלא שקר כי הגאווה עדיין תשאר בו.

ואף הפחד מפני הגיהנם חייב להיות בדרך זו, שיחשוב בלבו וכי כדאי לו לאדם שעבור הנאת רגע אחד יסבול אח"כ עונשים רבים לאין סוף, וזה יסוד המוסר להתבונן ולדבר עם עצמו בדברים מושכלים ומובנים, שיוכיח לעצמו מהי הדרך האמיתית שחייב ללכת בה.

ולכן עיקר הטענה של משה היתה על פי השכל וההיגיון, שישאל שונים מדרכי הגויים, ויש לנו ארון אחד ותורה אחת, ולא שייך שכולם יהיו כהנים. ועוד, שהרי הם כבר קבלו את מעלת הלויה, ומדוע הם צריכים אף למעלת הכהונה, וכל זה בא לבאר על פי דרכי השכל והחכמה שאין מקום למחלוקת, ובסוף אף אמר להם דברים קשים שהם כופרים בציווי ה', ורק לאחר שכבר הבינו בשכלם את הטעות יוכלו גם לפחד מפני ציווי ה'.

"רב לכם בני לוי" (טז, ז).

פעם אחת בגמר שיעורו בישיבה - והיה זה בשבוע פרשת קרח - פנה **הגאון ר' יחזקאל אברמסקי זצ"ל** אל תלמידיו ואמר להם: דעו לכם שאתם, הלומדים תורה בלי שום עיסוקים אחרים, הנכם מזכי הרבים הגדולים ביותר בכלל ישראל, ועליכם העולם עומד.

ודבר זה אמר משה רבינו לעדת קורח בעת שתבעו את הנשיאות, "רב לכם בני לוי" - אתם בני לוי, יש לכם את החלק הגדול ביותר בכלל ישראל, "המעט מכם" - מדוע אין אתם מבינים את גודל מעלתכם, "ובקשתם גם כהונה" - ומחפשים אתם עוד משרות וכיבודים. הלא עבודת

ה' שלכם, היא גדולה יותר מכל התפקידים והעסקנות שבעולם, ואפילו מכהונה, שהרי כתר תורה עולה על כל הכתרים.

וסיים ר' חצק'ל ואמר: **הנני מבקש מכם שלא תשכחו זאת ולא תסיחו דעת מזאת!**

"והיה האיש אשר יבחר ה' הוא הקדוש" (טז, ז).

כתב רש"י, ולא טפשים היו שכך התרה בהם וקבלו עליהם לקרב, אלא הם חטאו על נפשותם, שנאמר את מחתות החטאים האלה בנפשותם וכו' וקרח שפקח היה מה ראה לשטות זה, עינו הטעתו, ראה שלשלת גדולה יוצאה ממנו וכו', אמר אפשר כל הגדולה הזאת עתידה לעמוד ממני ואני אדום, לכן נשתתף לבוא לאותה חזקה, ששמע מפי משה שכולם אובדים ואחד נמלט, טעה ותלה בעצמו.

עורר על כך **הגאון ר' מאיר סגל זצ"ל** (מתלמידי נובהרדוק), שכל אחד מהמאתים וחמישים נשיאי העדה ידע שה' יבחר רק באחד, ובכל זאת כולם סכנו את עצמם, כי כל אחד היה בטוח בצדקתו ושבו יבחר ה' וחבריו יאבדו, וזה מה שחטאו בנפשותם.

ולפי זה כתב לבאר מה שאמרו (אבות ה, יז) כל מחלוקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים ושאינה לשם שמים אין סופה להתקיים, איזו היא מחלוקת שהיא לשם שמים זו מחלוקת הלל ושמאי, ושאינה לשם שמים זו מחלוקת קרח וכל עדתו. ויש לבאר מדוע לא כתבו מחלוקת של קרח ומשה כמו שכתוב מחלוקת שמאי והלל.

אלא, שבמחלוקת שהיא לשם שמים כל צד משני צדדי המחלוקת הם מתאחדים ביחד, כי לכולם יש תכלית אחת, אולם מחלוקת שאינה לשם שמים ואינה אלא מפני אהבת הכבוד וכדומה, אז יש מחלוקת אף בין האנשים שהתאחדו לעמוד בצד אחד, כי כל אחד מהיחידים מכין רק לתועלת עצמו ומתנגד לכוונת חבריו שהוא גם כן מכין תועלת עצמו, ולכן כתבו קרח ועדתו, שאף הם נחלקו זה עם זה.

והראיה לכך שכל אחד הסתכן להקריב והיה בטוח שרק בו יבחר ה' ולא באף אחד שהיה בצד שלו המתנגד להנהגת משה.

"ויאמר משה אל קרח שמעו נא בני לוי" (טז, ח).

אמרו חז"ל (רבה יח, ט), כל הדברים האלו פייס משה לקרח ואין את מוצא שהשיבו דבר, לפי שהיה פקח ברשעו, אמר אם אני משיבו יודע אני בו שהוא חכם גדול ועכשיו יקפחני בדבריו ואני מתרצה לו בעל כרחי, מוטב שלא אזקק לו, כשראה משה שאין בו תועלת פירש הימנו.

למד מכאן **הגאון ר' בן ציון ברוק זצ"ל** שאם אדם רוצה לבחון במחלוקת אם היא לשם שמים או לא, יש עליו לבחון אם שני הצדדים מוכנים לדבר ולהתווכח אחד עם השני או שלא. שמאי והלל נחלקו שנים רבות, ואף מסרו נפשם על מחלוקת זו, וכמבואר בירושלמי (שבת

א, ד) שתלמידי בית שמאי לא הניחו את תלמידי בית הלל לעלות לעליית חנניה בן חזקיה כדי שיפסקו כמותם שהם הרוב. אבל אעפ"כ לא נמנעו מלישא נשים אלו באלו, ונהגו חיבה וריעות זה בזה (יבמות יד, ב).

וכן בשנים שלומדים ביחד, ואפ"ל אב ובנו נעשים אויבים זה לזה (קידושין ל, ב), אבל כיון שהם שומעים אחד את חבריו, ושניהם מחפשים את האמת, לכן בסוף נעשים אוהבים זה לזה. וכדברי המאירי (שם), "שאפילו אב ובנו רב ותלמידו שאין דרכם להתקנא זה בזה, כל שהם עוסקים בתורה וחולקים נעשו אויבים זה לזה, שגדר האהבה הוא שווי הרצון, וכל שאין שם הסכמה אחת אין כאן אהבה, ומכל מקום אחר שאין מחלקתם לכונת נצוח, אלא ששניהם מכוונים להוציא הדבר לאמתו, אין זזין משם עד שנעשו אוהבים זה לזה, שנשכמים לדעת אחת".

אבל קורח לא ביקש את האמת, ומשום כך לא השיב כלום למשה רבינו, משום שחשש שבודאי משה יברר לו את האמת ויהא מוכרח להודות, ולכן נמנע מלהתווכח עם משה, ומה עשה? הלך בעקיפין וכינס את ראשי העדה ודיבר איתם ליצנות נגד משה כל הלילה, וכל הטענות שהיה לו לא אמר זאת בפניו, ומכאן ההוכחה שלא חיפש ולא רצה את הברור אלא את המחלוקת.

"ויאמר משה אל קרח שמעו נא בני לוי" (טז, ח).

כתוב במדרש תנחומא, אמר להם אילו אהרן אחי נטל לעצמו את הכהונה יפה עשיתם שנתרעמתם עליו, עכשיו שהקב"ה נתן לו שהמלכות והגדולה והגבורה שלו, כל מי שעמד על אהרן אחי לא על הקדוש ברוך הוא עומד. כל הדברים האלה פייס משה לקרח ואין את מוצא שהשיבו דבר, לפי שהיה פקח ברשעתו, אמר אם אני משיבו יודע אני בו שהוא חכם גדול, עכשיו יקפחני בדבריו ומקלקלני ואני מתרצה לו בעל כרחי, מוטב שלא אזקק לו.

עמד על כך הגאון ר' בן ציון ברוק צ"ל, קרח לא ביקש את האמת ולכן לא עמד להתווכח עם משה, משום שחשש שבודאי משה יברר לו את האמת ויהא מוכרח להודות, ולכן נמנע מלהתווכח איתו. ומה עשה קרח, הלך בעקיפין והתלווצץ על משה ואהרן אצל כל העדה, וכל טענות נגדם היו שלא בפניהם דוקא, ומכאן ההוכחה שלא חיפש ולא רצה את הברור אלא את המחלוקת.

אולם מחלוקתם של בית שמאי ובית הלל היתה לשם שמים, שהרי הם דברו ביניהם והתווכחו בכל החריפות, וכל אחד הביא ראיות שליטתו, ומתוך שביקשו להגיע אל האמת זוהי ההוכחה שהתכוונו לשם שמים, אבל אם אחד בורח ואינו עומד להתווכח עם הבר פלוגתא שלו, זהו סימן שאינו מחפש את האמת אלא רק את המחלוקת.

"המעט כי העליתנו מארץ זבת חלב ודבש להמיתנו במדבר" (טז, יג).

בתשובות הגאונים (יג) מובא משל מרב האי גאון, "מעשה בשועל שבא עליו ארי לאכול, אמר לו השועל מה יש בידי להשביעך, אבל אני מראה אותך אדם שמן שאתה טורף ושבע ממנו, והיה שם גומץ מכוסה (בור מכוסה) ואדם יושב מאחריה, כיון שראה הארי אמר לשועל, הריני מתירא מתפלתו של זה שלא תכשילני, אמר לו שועל אי אתה מתירא ממנו, ולא בנך, ובן בנך יגיעו הענין, עכשיו תשבע רעבונך, ועד בן בנך זמן הרבה. נתפתה הארי וקפץ על הגומץ ונפל שם, בא לו שועל ועמד על שפת הגומץ מציץ עליו ואמר לו הארי הלא אמרת לי שאין הפורענות באה עליך אלא בן בנך נתפס בה, אמר לו השועל כבר יש עון על אבי אביך שאתה נתפס בה, אמר לו הארי אבות אכלו בוסר ושני בנים תקהנה? אמר לו שועל ולמה לא חשבת כן מתחלה. וכמה מיני מוסר יש במשל הזה".

כתב וביאר **המשגיח הגרא"א דסלר זצ"ל** את עומק המוסר אשר במשל, שהרי כשהאריה נפל הוא התפלא מדוע הוא צריך לקבל עונש עבור מעשי אבותיו, אבל לפני כן בשעה שהיה רעב ותאב לבשר שמן לא חשב על נכדיו שיקבלו עונש בגללו, כי כשיש תאוה לדבר מסוים אי אפשר לחשב את התוצאות מהמעשה, כי כח הרצון גובר על שכלו, ורק לאחר שירדה תאוה והסתלקה לו הנגיעה אז לפתע מתעורר הוא לחשוב על תוצאות המעשה, ולכן האריה בשעת תאוותו לא חשב על העונש שיקבלו נכדיו בגללו, ורק לאחר שהוא קיבל את העונש עבור מעשי אבותיו אז התפלא על סיבת העונש.

וכן הוא בעדת קורח שהתלוננו על יציאתם ממצרים, ולכאורה איך יתכן שרצו לחזור למצרים למקום שעבדו בהם עבודת פרך, ובמדבר הרי לא חסרו דבר, וא"כ מה היתה טענתם. אלא כשיש לאדם נגיעה ותאוה אין הוא יכול לראות את הדברים כהוייתן, ורק לאחר שירדת לו הנגיעה אזי יכול לראות את האמת הכל כך פשוטה וישרה.

"לא חמור אחד מהם נשאתי ולא הרעתי את אחד מהם" (טז, טו).

ביאר **המשך חכמה**, שיש אנשים המציגים עצמם כענווים, אך באמת הם רחוקים מענווה אמיתית. דרכם להתנהג בענווה ובהכנעה רק לפני מי שהוא שפל ופחות מהם, ומחבקים ומנשקים אותו בענווה מופלגת, שהרי כולם יודעים שהוא "הענו" גדול ממנו.

אבל בפני מי שהוא כערכם או הגדול מהם, שם יש חשש שאם יתנהגו אליהם בכבוד, עלולים הדברים להתפרש בעיני הרואים, לא כענווה, אלא מצד הצדק שפלוני בר מעלה מהם והוא מכבדו כדין, ולכן לאותן אנשים הוא משפילן ומתכבד בקלונם.

אבל לא כן אדוננו משה - הוא היה עניו אמיתי! ולא קנא להמתנבאים במחנה, והתפלל כי יאציל ה' על הזקנים רוח נבואה. וזה שאמר "ולא הרעותי את אחד מהם", והיינו לגדולים שבהם, שנרמזים במילה "אחד" וכמו שכתוב "כמעט שכב אחד העם" שהוא הגדול שבעם. והיינו, שגם לגדולים במעלה לא פחת מעלתם, אלא אדרבה הוסיף על מעלתם וכבודם.

"לא חמור אחד מהם נשאתי" (טז, טז).

פירש רש"י, לא חמורו של אחד מהם נטלתי. אפילו כשהלכתי ממדין למצרים והרכבתי את אשתי ואת בני על החמור, והיה לי ליטול אותו החמור משלהם, לא נטלתי אלא משלי.

סיפר הגאון ר' אליעזר שולביץ זצ"ל על הסבא מקלם זצ"ל, שכשהיה חוזר משליחות למען המוסד שלו, היה מבקש מהגבאים שיעריכו כמה נפסדו בגדיו מחמת שליחותו, והיה מקבל הפסדם של כמה פרוטות.

ופלא, למה לא היה יכול לוותר על סכום כה קטן עבור הישיבה, ומדוע רצה לקחת פרוטות אלו.

אמנם, המתבונן בכוחות הנפש חושש תמיד, שנוח לו לאדם העובד למען המוסד לומר להם שלי שלכם הוא, אבל אז מפתהו היצר הרע לומר ולחשוב אף שלכם שלי הוא, ולכן הסבא מקלם שהיה האדריכל המוסרי, וידע איך לנהל את כוחות נפשו, גדר את עצמו וסגר את הדלת בפני מחשבה כזו.

"לא חמור אחד מהם נשאתי" (טז, טז).

כתב רש"י, לא חמורו של אחד מהם נטלתי. אפילו כשהלכתי ממדין למצרים והרכבתי את אשתי ואת בני על החמור, והיה לי ליטול אותו החמור משלהם, לא נטלתי אלא משלי.

וצריך להבין מה הגדולה בזה שלא לקח את הוצאות הדרך מבני ישראל, והלא יש הרבה שעוסקים בצרכי ציבור באמונה ואינם לוקחים על זה שכר.

ביאר המשגיח הגאון ר' אליהו אליעזר דסלר זצ"ל בעמקות נפלאה. מסופר בעבודה זרה (יח, א) על רבי חנינא בן תרדיון שהיה מקהיל קהילות ברבים בשעת גזירת השמד ולימד תורה במסירות נפש, ונגמר דינו שלריפה. וכששאל את רבי יוסי בן קיסמא מה אני לחיי העולם הבא, אמר לו כלום מעשה בא לידך, והשיבו שמעות של פורים נתחלפו לי במעות של צדקה וחלקתים לעניים, אמר לו, אם כן מחלקך יהי חלקי ומגורלך יהי גורלי.

וצריך לבאר מה גדול מעשה זה שחילק לעניים עוד כמה פרוטות שהתחלפו לו בטעות ועל זה זכה לחיי העולם הבא יותר ממה שמסר את נפשו ללמד תורה בשעת השמד.

וביאר, שאף שהרבה אנשים היו נוהגים כמותו ליתן לצדקה עוד כמה פרוטות, אבל אין זה מראה על דרגתם הגבוהה, משום שהם עושים זאת מפני שמחשיבים זאת למצוה, לא כן אצל אדם גדול במעלה שבמעשה כזה אין הוא חושב שעושה כלל מצוה במעשהו, ואצלו זה דבר פשוט שכך צריך להתנהג ולא רואה בזה איזו מעלה מסוימת. ולכן זכה רבי חנינא בן תרדיון עבור מעשה זה לחיי העולם הבא, כיון שלא עלה על דעתו כלל בשעת המעשה שהוא עושה בזה דבר טוב.

וכן אצל משה, מה שלא לקח מאת בני ישראל כלום, אין זה מפני שחשב שהוא מנדב משלו,

אלא לא החשיב זאת כנדבה כלל, וזו גדולתו האמיתית.

והוסיף שעל פי זה מבוארים דברי הרמב"ם (סוף מכות) שעל ידי קיום מצוה אחת לשמה זוכה לחיי העולם הבא. שכיון שאין הדבר שעושה נחשב בעיניו כמצוה בשעת המעשה, בטלה ממנו הנחת רוח והתענוג שמרגיש בעבודתו, שהיא גם בבחינת שלא לשמה, ונמצא שדוקא במעשה זה הגיע ללשמה הגמור.

"ויקהל עליהם קרח את כל העדה" (טז, יט).

כתב רש"י שהקהילים בדברי ליצנות, שכל הלילה ההוא הלך אצל השבטים ופתה אותם כסבורין אתם שעלי לבדי אני מקפיד, איני מקפיד אלא בשביל כולכם. אלו באין ונוטלין כל הגדולות, לו המלכות ולאחיו הכהונה, עד שנתפתו כולם.

וכתב הרמב"ן (שם, ה) שמישה בחכמתו גלה מצפון לבו לכל העם כי הוא על כהונתו צועק. מסופר על **הסבא מנובהרדוק זצ"ל**, שפעם נקלע לאחת העיירות בשביל הרבצת תורה, ובאו בני העיר להקבילו, ונמצא שם אחד שקבל והתאונן בפניו על השוחט של העיר שאינו בקי בהלכות וגם אינו נאמן במלאכתו. ענה לו הסבא ואמר לו, אתה אסור לך לאכול משחיטתו כי שוית אנפשך חתיכא דאיסורא, אבל לאוסרו על כל העיר אי אפשר לך כי עד אחד אתה, ותיכף התחיל האיש הוא לגמגם בדיבורו שלא התכוון לפסלו.

זו דוגמא לחדירה למדות נפשו של האדם על ידי הכרת השקפותיו. וכן אצל קרח שטען שדואג לכל השבטים, משה לא נכנס עמו לויכוחים כלל, אלא רק גילה בחכמתו את מצפונו ליבו שרק לטובתו הוא מתכוון.

"ותפתח הארץ את פיה ותבלע אתם ואת בתיהם ואת כל האדם אשר לקרח ואת כל הרכוש" (טז, לב).

ובפרשת עקב כשנכתב המעשה של קורח, כתוב "ואשר עשה לדתן ולאבירם וגו' אשר פצתה הארץ את פיה ותבלעם ואת בתיהם ואת אהליהם ואת כל היקום אשר ברגליהם" (יא, ו). ופירש רש"י, ואת כל היקום אשר ברגליהם - זה ממזנו של אדם שמעמידו על רגליו.

הקשה על כך **הכלי יקר**, וכי מי שאין לו ממון חיגר ברגליו ולא עמדה לו כל חכמתו ושאר המעלות האנושיות.

ולכן ביאר "ונראה", שבגנות קנין הממון הוא מדבר כי הוא הפחות שבכל ארבע מעלות שמנה הרמב"ם (בשמונה פרקים). והם, החכמה והגבורה והמדות והעושר, כי כולם דבוקים באדם, והעושר חוץ ממנו, כי החכמה מקורה בראש ובמוח ולב, והגבורה מקורה בלב כי מי שהוא רך הלב אינו גבור.

אבל העושר דבוק ברגלו, "כי יתרון ארץ בכל היא" (קהלת ה, ח), והארץ מדרס לרגליו, ודין הוא שיהיה פחות שבכולם ויהיה נתון תחת ממשלת האדם לעשות בממונו מה שירצה, אבל

לסוף מוחלפת השיטה שממונו מתגבר עליו אל כל אשר יחפוץ יטנו, ועלה מן הארץ משפל מצבו כאשר יקום איש על רעהו כך יקום ממונו עליו ושלטי בו ומעבירו על דעתו ועל דעת קונו, לכך קראו היקום אשר ברגליהם כי זה העצב נבזה האחוז בחבלי בוז ונתון תחת כפות רגליו הוא היקום אשר יקום עליו למשול בו, וכאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש (דברים כג, כו), כך קנין זה מביא את בעליו בסכנות רבות.

והוא אשר המית את קרח, כי בטח בעושרו ונפל, לכך קרא לממונם של קרח ועדתו היקום אשר ברגליהם.

"ולא יהיה כקרח וכעדתו" (יז, ה).

כתב המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל, והמתבונן בעין פקוחה בדרכי החיים יראה שעיקר הזהירות שצריך האדם להזהר הוא מאותם העוסקים במצוות. אדם פשוט אינו מסוכן כל כך, כי אין היזקו מצוי, עיקר ההיזק הוא דוקא באותם העוסקים במצוות ולשם שמים, ששם הסכנה גדולה מאוד, שמתוך הוראת היתר של חסידותו ויכול לירד לחייו של אדם, לדרוס על גופו ונפשו בפסיעות גסות מבלי שירגיש בזה כלל, כי הלא עושה הוא הכל "לשם שמים"! ומה נאותים על זה דברי מרן הגרי"ס זצ"ל שהיה מתבטא על זה בצחות לשונו "כל מחלוקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים" כשאנשים פשוטים ניצים הם מתפשרים ביניהם בנקל, ואחרי זמן מה הכל יבוא על מקומו בשלום, אבל מחלוקת "לשם שמים" סופה להתקיים, היא לא במהרה תשקע כיון שהיא לשם שמים, עד שכל התורה נעשית היתר.

יכולים אנו להעיד לדאבוננו על הריסות וחרבנות שנעשו במחלוקת שהיא לשם שמים, האם ישנם אמצעים שלא יהיו כשרים במחלוקת שבין שני רבנים? הלא הותרו שם גם מלשינות, רכילות וכדומה. דברים שגם אדם פשוט יודע ומכיר בגריעותם, וכל זה אינו אלא משום שהמחלוקת היא לשם שמים.

"ולא יהיה כקרח וכעדתו" (יז, ה).

אמרו חז"ל (סנהדרין קי, א) כל המחזיק במחלוקת עובר בלאו, שנאמר ולא יהיה כקרח ועדתו.

בזמן הויכוח על תנועת המוסר, הסבא מקלם זצ"ל לא דיבר מאומה על נושא זה. כששאלו אותו לפשר הדבר שהלא היא מחלוקת לשם שמים, ענה ואמר, כי במחלוקת אפשר להחזיק שתהיה כולה לשם שמים כחצי יום בלבד, ולאחר מכן מתערבים כבר מניעים אישיים ומדות שונות.

"ויהיו המתים במגפה ארבעה עשר אלף ושבע מאות" (יז, יד).

מדוע כתוב "ויהיו המתים במגפה" ולא כתוב "וימותו במגפה".

ביאר הצדיק ר' יוסף זונדל מסלנט זצ"ל ביומו האחרון לחייו שהיה בזמן המגפה בירושלים בשנת תרכ"ו, מה ששמע מאת רבו הגר"ח מוואלוזין זצ"ל, שגם בגזירה שימותו במגפה עשרים וארבע אלף היה חסד מאת ה' יתברך, שגם אלה שהיו צריכים למות לסיבת כלות ימיהם במשך זמן המגפה, אף הם נכללו במספר הזה, ולכן כתוב ויהיו המתים במגפה, שגם אלו שהיו צריכים למות בסבת זקנותם נכללו גם הם במגפה.

סוגיות ועיונים

לשון הרע על בעלי מחלוקת

והחפץ חיים (הל' לה"ר ח, במ"ח יז) כתב להוכיח מקושי' זו, שכל ההיתר לדבר לה"ר על בעלי מחלוקת הוא רק כדי להשקיט את המחלוקת על ידי שיוכיח להם את האמת, אבל אם על ידי הלה"ר רק תתגבר המחלוקת ודאי שאסור לו לספר, ולכן הוכיחו מדתן ואבירים שהיה מותר לספר עליהם לה"ר מדין שליח ב"ד.

וכבר כתב תירוץ זה בשו"ת שואל ומשיב (תליתאה, פ). ועוד הוסיף שם ליישב עפ"י פי' הנמוקי יוסף שדתן ואבירים התכוונו על משה, ויש לומר שכל מה שהותר לומר לה"ר על בעלי מחלוקת הוא שיאמר את הדברים כפי שאמרם ממש בלי תוספת של פרשנות לדברים, וכאן השליח גילה למשה את מצפונו לבם של דתן ואבירים מה שלא היה נשמע מדבריהם, וזה לא הותר אלא לשליח ב"ד.

ובשו"ת יהודה יעלה (או"ח, ריג) תירץ על קושי' זו בדרך נוספת, שהנה יש לדקדק שהביאו ראי' מסוף דבריהם של דתן ואבירים, ולמה לא הביאו ראי' מתחילת דבריהם שאמרו "המעט כי העליטנו מארץ זבת חלב ודבש להמיתנו במדבר כי תשתרר עלינו גם השתרר", וזה הרבה יותר חוצפה כלפי משה.

במחלוקת של קורח עם משה רבינו, שלח משה שליח לדתן ואבירים, והם אמרו לשליח "אף לא אל ארץ זבת חלב ודבש הביאתנו ותתן לנו נחלת שדה וכרם העיני האנשים ההם תנקר לא נעלה" (טז, יד). ולמדו מכאן (מועד קטן טז, א) ששליח ב"ד שהלך להזמין את הנתבע לב"ד והנתבע חירף את השליח, שמוותר לשליח לספר זאת לב"ד ואין בכך משום איסור לשון הרע, שהרי אף כאן דתן ואבירים אמרו את הדברים האלו לשליח, והשליח סיפר זאת למשה. וכן פסק השו"ע (חו"מ יא, א). וכן כתב הרמ"א (חו"מ ח, ה).

וברש"ש הקשה שהרי אסתר נאמרה ברוח הקודש, ומשה ודאי לא גרע מכותבי המגילה, ואם כן מה הראיה שהשליח אמר זאת למשה, ויתכן שידע זאת ברוח הקודש. ויישב, שהם ודאי אמרו לשליח בלשון נסתר, ובפסוק כתוב לשון נוכח, ומשמע שהשליח אמר את הדברים למשה.

ולכאורה יש להקשות עוד, שהרי מותר לדבר לשון הרע על בעלי מחלוקת (וכמבואר בירושלמי פאה דף ד, ב), ואם כן אין ראייה מכאן לשליח ב"ד שמוותר לו לספר לה"ר [וכבר הקשה כן בהגהות מלא הרועים].

אלא שאת הדברים שאמרו כלפי משה זה מותר לספר משום שמותר לספר לה"ר על בעלי מחלוקת, ורק מה שאמרו בסוף דבריהם "העיני אנשים ההם תנקר" וכווננו על עצמם שלא יבואו אף אם ינקרו את עיניהם [וכפי שפירש רש"י על החומש], אלא שתלו קללתם באחרים והיינו בשליחים, ואת זה ספרו למשה מדין שמותר לשליח ב"ד לספר מה שחירפוהו.

אמנם שיטת הנצי"ב (העמק שאלה, כח) והחיד"א (פתח עינים, מו"ק) שלפי דברי הירושלמי מותר לספר לשון הרע על בעלי מחלוקת משום שדינם כרשעים ואינם בכלל "עמך" ולכן אף שאין הדברים לתועלת מותר לדבר עליהם לה"ר.

ולפי דבריהם יש ליישב איך הביאו ראיה שמותר לשליח ב"ד לספר לה"ר מדתן

ואבירים, והרי הם היו בעלי מחלוקת ומותר לדבר עליהם לה"ר.

ותירץ החיד"א, שעל בעל מחלוקת מותר אף להוסיף נופך בדיבורו, ומותר להוסיף ולהגדיל את המדורה, וממה שהתורה מספרת את הדברים שדתן ואבירים אמרו בדיוק על כרחך שהוא מדין שליח ב"ד שמותר לו לספר לה"ר ולא מדין לה"ר על בעלי מחלוקת שאין צריך לדקדק בסיפור.

ועוד תירץ, שעל בעל מחלוקת מותר לספר אף לכתחילה לה"ר, אבל שליח ב"ד אין זה לכתחילה אלא רק אם סיפר אינו עובר באיסור, והתורה לא כתבה בפירוש שהשליח סיפר למשה את הדברים, אלא רק כתבה את הדברים שהם אמרו, ומזה דקדקו בגמ' שהוא מדין שליח ב"ד, ואם זה היה מדין לה"ר על בעל מחלוקת היה צריך לכתוב מפורש שבא השליח ואמר למשה.

איסור מחלוקת

וכן כתב בספר המצוות (לאוין, מה) שהפסוק בא להפחיד ואינו אלא דרש בעלמא.

וכן כתב המאירי (סנהדרין, שם) אף על פי שהמחלוקת בכללו דבר שנזא ומשוקץ, ודרך הערה אמרו עליו שהוא בלאו.

ושיטת הרמב"ן (השגות בשורש שמיני) היא שעיקר הכתוב הוא במחזיק במחלוקת הכהונה בלבד ועל זה עובר בלאו, אולם סמכו על פסור זה את שאר המחלוקות להזהיר מהם.

מבואר בסנהדרין (קי, א) אמר רב כל המחזיק במחלוקת עובר בלאו שנאמר "ולא יהיה כקרח וכעדתו".

הרמב"ם בספר המצוות (שורש השמיני) כתב שאין זה איסור ממשי, אלא רק על צד השלילה ופירשו ענינו ואמרו שהוא יתעלה סיפר לנו שכל מי שיחלוק על הכהונה ויעורר בה לא יחול בו מה שהגיע בקרח ובעדתו מן הבליעה והשריפה, ואין זה לאו ממשי אלא אסמכתא בעלמא.

אמנם הסמ"ג (לאוין, קנז) מנאה לאיסור, [וכן הביא בהגהות מיימוניות הלכות גזילה א, א]. וכן כתב השערי תשובה (שער ג, נח), והוסיף שאף מותר לספר לשון הרע על בעל המחלוקת. והביאם החפץ חיים בפתיחה לספר.

והשאלות (קלא) כתב, דאסיר להו לדבית ישראל למיעבד פלוגתא דכיון דקיימי בפלוגתא אתו למיסנא הדדי ואמר רחמנא לא תשנא את אחיך בלבבך. ומשמע מדבריו שאין איסור בעצם המחלוקת אלא שהיא מביאה לידי איסור של לא תשנא את אחיך בלבבך.

והנה מבואר בסנהדרין (קט, ב) שאשתו של און בן פלת הצילתו על ידי שטענה לו שלא ירויח כלום מהמחלוקת שהרי לעולם הוא יהיה תלמיד או של משה או של קורח. והוא טען לה שכבר נשבע להם שילך איתם,

ואשתו השקתה אותו יין והשכיבה אותו באהל והיא ישבה בפתח ביתה וסתרה את שערות ראשה ועל ידי כך כולם התרחקו ממנה, עד שקורח נבלע באדמה.

וכתב החפץ חיים (שמירת הלשון, טו) שלפי דברי הראשונים שאיסור זה הוא לאו גמור אם כן אין השבועה של און בן פלת חלה כלל כיון שהוא נשבע לעבור על איסור. והוסיף שאף לשיטת הראשונים שאין זה לאו גמור אבל כיון שיש הרבה פסוקים מפורשים בתורה על ענין המחלוקת אם כן אין שבועה חלה על כך. אמנם און בן פלת עצמו חשש לשבועתו משום שלא חשב עדיין שטעה ועובר באיסור מחלוקת אלא רק שמע לעצת אשתו. ועוד אפשר לומר, שהיה ירא מעדת קורח שיהרגוהו [וע"ע במהרש"א שכתב שאשתו השקתה אותו יין כדי שלא יעבור על שבועתו].

מצות הפרשה ונתינה בתרומות ומעשרות

נצטוינו שלא יזרוק את התרומה ויאבדה אלא יתננה לכהן.

ועוד הוכיח הרמב"ן שיש מצוה בהפרשה, שהרי מברכים על ההפרשה, ואילו היה המצוה ליתן לכהן לא היו מתקנים לברך משעת ההפרשה אלא בשעת הנתינה, ועל כרחך שהיא מצוה בפני עצמה [ונראה מדבריו שהבין בדעת הרמב"ם שעיקר המצוה היא בנתינה, וצ"ע].

א. הרמב"ם בספר המצוות (עשה ככו) מנה את מצות התרומה למצוה אחת. ובשורש י"ב ביאר שאין למנות חלק מחלקי המצוה למצוה בפני עצמה, ולכן אף שמצוה להפריש ולתת לכהן את התרומה אין למנותם אלא למצוה אחת.

וברמב"ן (שם) השיג עליו, שבדברים הטובלים הם שתי מצוות, שצריך להפריש ולהתיר את האיסור אכילה, ועוד

ועוד הביא ראייה ממה שהכהנים מפרישים תרומה ואינם צריכים ליתן את התרומה לכהן אחר אלא אוכלים בעצמם, ועל כרחך שיש מצוה בהפרשה אף בלא נתינה. וכן בחלה טמאה מברך על הפרשתה ושורפה באור, ומוכח שיש מצוה בהפרשה לבד גם בלא נתינה.

ולכן כתב שיש למנות את מצות התרומה לשתי מצוות, מצות הפרשה ומצות נתינה.

ב. ובלב שמח יישב את דעת הרמב"ם שהמצוה מתחילה בהפרשה ונגמרת בנתינה, ולכן צריך לברך בשעת ההפרשה, כמו בכל מצוה שמברכים קודם עשיית המצוה.

ומה שהקשה ממה שהכהנים מפרישים לעצמם אף בלי נתינה, כתב הלב שמח שאף שנותנים לעצמם מקיימים הם בזה מצות נתינה, וכאילו נתנו לכהן אחר.

ובאפיקי ים (ב, יב) הוסיף לבאר, שלפי הרמב"ם שהיא מצוה אחת אם כן אף כהן שנותן לעצמו מקיים מצות נתינה, אבל לפי הרמב"ן שהם שני מצוות, יש לומר שכהן שנותן לעצמו אינו מקיים מצות נתינה אלא מצות הפרשה.

ג. ובמגילת אסתר כתב לחדש בשיטת הרמב"ם, שכיון שהיא מצוה אחת, אם הפריש תרומה והיה בדעתו שלא ליתנה לכהן אלא לאבדה וכדומה, לא יצא אף ידי חובת הפרשה והכרי עדיין נשאר טבל (וכן כתב הגרש"ק בשו"ת קנאת סופרים, קח).

וכן כתב חידוש זה בשו"ת שואל ומשיב (תליתאה א, תלא). והוסיף ליישב לפי זה מה שהקשו האחרונים על הדין שחולה מסוכן צריך להאכילו הקל הקל תחילה (וכמבואר ביומא פג, א), ואם יש לפניו טבל ותרומה נחלקו מה יותר חמור, האם עדיף שיאכל טבל או שיפריש ויאכל תרומה וחולין. והקשו האחרונים מדוע שלא יפריש תרומה ומיד יבטלנה ברוב החולין, ונמצא שלא יאכל תרומה כלל.

ובשו"ת שאילת יעבץ (א, קלה) כתב ליישב, שתרומה שנפלה לתוך הכרי שהפרישו ממנה חוזרת לטבלה, ורק אם היא נפלה למקום אחר היא מדמעת (וע"ע בשו"ת חתם סופר יו"ד, שיט).

אמנם השואל ומשיב כתב ליישב, שבמקום שאינו מתכוון ליתן לכהן אין אף הפרשה והכרי נשאר בטבלו, לכן אי אפשר להפריש על דעת לערב את התרומה ולבטלה, ולכן אי אפשר להפריש כלל, והחולה מוכרח לאכול תרומה.

ד. ובריש הל' תרומות כתב הרמב"ם בפרטי המצוות, "להפריש תרומה גדולה", "להפריש תרומת מעשר". ואילו בריש הל' מעשר כתב הרמב"ם שהמצוה היא "להפריש מעשר ראשון בכל שנה ושנה משנת הזריעה וליתנו ללויים". ויש לבאר מדוע בהל' תרומות לא כתב כלל את הדין ליתן לכהנים, ואילו בהל' מעשר כתב אף את הדין נתינה בפרטי המצוה.

וביאר הגרש"ז אויערבאך זצ"ל (מעדני ארץ תרומות א, יא), שבתרומה ותרומות מעשר יש חיוב בעצם ההפרשה אף בלא הנתינה לכהן, והוא כדי להתיר את הכרי ולהבדיל בין הקודש והחול, ואחר שהפריש את התרומה היא אסורה לזרים והיא ממון כהנים, אבל במעשר ראשון שאין בו קדושה ומותר לישראל לאכלו, הוצרך הרמב"ם לכתוב בפרטי המצוה את חיוב הנתינה ללוי, כי עיקר הפרשתו הוא כדי לתתו ללוי.

ויש שהוסיפו בגדר זה, שהמצוה בתרומה הוא רק ההפרשה, והדין נתינה לכהן הוא פרט מדיני התרומה, אבל אינו בגדר המצוה עצמה (ועי' להלן בדברי הקנאת סופרים).

ה. והנודע ביהודה (יו"ד תנינא, רא) כתב לחדש, שחלוק מצות הפרשה ממצות נתינה, שמצות הפרשה מקיימים אף בחיטה אחת שפוטרת את הכרי ומוציאו מידי טבל, אבל מצד מצות הנתינה אינו יוצא ידי חובת מצוה זו עד שיתן כשיעור נתינה.

והוסיף בנו של הנודע ביהודה (בהגהה שם), שאין כוונת אביו לומר שאם הפריש כבר חיטה אחת צריך להפריש שוב כדי לקיים מצות נתינה, וזה ודאי לא יועיל, כי כבר אין כאן טבל והכל חולין, אלא כוונתו לומר שלכתחילה צריך להפריש שיעור שיהיה בו כדי נתינה.

ואף שהנודע ביהודה כתב ש"לא קדמי בזה שום מפרש או פוסק", כבר כתב חידוש זה בתוס' רי"ד (קידושין נה, ב), ועל פי זה

פירש מה שאמרו (תרומות ב, א) שאין לתרום לכתחילה מן הטמא על הטהור ואם תרם תרומתו תרומה, שכיון שאין הכהן יכול לאכול את התרומה הוא מפסיד את מצות הנתינה לכהן, ולכן לכתחילה שלא יתרום, אבל בדיעבד אם תרם תרומתו תרומה והכרי יצא מידי טבל.

ובאפיקיים (הנ"ל) כתב לדון לפי זה האם כהן שנותן לעצמו צריך להפריש אחד מארבעים שהיא מעין יפה, או שכיון שנותן לעצמו אין דין של הפרשה בעין יפה. ותלה זאת במחלוקת של הרמב"ם והרמב"ן (וכדלעיל), שכיון שכל השיעור הוא דין בנתינה, ולכן לרמב"ם יש לומר שגם שהוא נותן לעצמו מקיים מצות נתינה אם כן צריך להפריש בעין יפה, אבל לרמב"ן שהם שני מצוות ויש לומר שאינו מקיים כלל מצות נתינה כשנותן לעצמו, אינו צריך להפריש אלא חיטה אחת כדי לצאת מצות הפרשה.

ו. אמנם בנתה"מ (רמג, ח) כתב, שאין מצוה כלל ליתן לכהן את התרומה, אלא היא זכות לבעלים ליתן לאיזה כהן שירצה והיא נקראת טובת הנאה, אבל אם ברצונו הפקיר את הטובת הנאה, אין עליו שום חיוב כלל ליתן לכהן, אלא הכהן יכול לבוא ולטול את התרומה כיון שהיא ממון כהנים.

ועל פי זה כתב לבאר מה שאמרו (יבמות צט, ב) שמשגרין מתנות כהונה לכהן חרש שוטה וקטן, שאף שכתוב בתורה לשון נתינה, אין זה חיוב אלא זכות לבעלים, וממילא הכהן הקטן לוקח את המתנות מעצמו, ואין הבעלים מקנה לו את המתנות.

והוכיח דין זה ממה שאמרו (קידושין נח, א) שלמ"ד טובת הנאה ממון אפשר לקדש אשה בתרומה. ואם נאמר שיש עליו חיוב ליתן את התרומה לכהן היאך יכול לקדש בזה אשה, והלא חייב ליתנה לכהן, אלא על כרחך שאין חייב ליתן לכהן בעצמו, ויש לו טובת הנאה שהיא שוה ממון ובזה מקדש את האשה שיהיה לה זכות ליתן את התרומה לאיזה כהן שתרצה.

וכן נראה מדברי ה"קנאת סופרים" (בספר המצוות, יב) שכתב בדעת הרמב"ם שעיקר המצוה היא בהפרשה בלבד, והחיוב נתינה הוא כדין הנפקד שהוא חייב להשיב הפקדון לבעלים, והנתינה לכהן היא משולחן גבוה, והרי הם בתורת פקדון עד שיטלום.

ולפי זה כתב לבאר מה שכתב הרמב"ם (תרומות יב, יז), אין ישראל חייבין להטפל בתרומה ולהביאה מן הגורן לעיר ומן המדבר לישוב, אלא כהנים יוצאין לגרנות וישראל נותנים להם חלקן שם, ואם לא יצאו הרי זה מפריש ומניחה בגורן, ואם היתה חיה או בהמה אוכלתה שם ואינה משתמרת שם מהם, התקינו חכמים שיטפל בה ויביאנה

לעיר ויטול שכר הבאתה מכהן, שאם הפרישה והניחה לבהמה ולחיה הרי זה חילול השם. ומבואר, שרק מפני חילול השם צריך לטרוח ולהביא את התרומה לכהנים, אבל מעיקר הדין אין חיוב ליתן לכהנים, אלא שיש להם זכות ליטל את התרומה.

אבל ברדב"ז כתב, שאם הפרישה והניחה לבהמה ולחיה חוץ מהחילול השם גם לא קיים מצות נתינה.

אמנם האמרי בינה (פדיון הבן, א) הקשה מדברי הרמב"ן והתוס' רי"ד (הנ"ל) שכתבו במפורש שיש אף חיוב נתינה, ואין רק זה זכות בעלמא שיכול להפקירה.

ומה שהביא הנתה"מ ראי' מקידושי אשה בתרומה כתב לדחות, שאף האשה נותנת את התרומה בשליחות הבעלים [וע"ע בערוך השולחן (תרומות ס, ד) שהקשה על יסוד זה של הנתה"מ].

בענין הפרשת תרומה במחשבה

תרומה ואוכל בצד זה ואף על פי שלא הפריש, ותרווייהו נפקי מונחשב". ומשמע מדבריו שבמחשבה בלבד מועיל לעשות תרומה, אף שאינו מדבר ואינו מפריש כלל. וכ"כ בקידושין (מא, ב).

א. "ונחשב לכם תרומתכם כדגן מן הגרן וכמלאה מן היקב" (יח, כז). ודרשו (גיטין ל, ב) מפסוק זה, שתרומה ניטלת במחשבה.

ונחלקו הראשונים בדין זה. רש"י (בגיטין כתב, "נותן עיניו בצד זה לשם

אמנם רש"י בבכורות (נט, ע) כתב שאומר בפיו. ובתוס' (שם) חלקו עליו וסברו שאף בלא דיבור חלה התרומה. והביאו ראיה ממה שאמרו (תרומות א, ו) שאולם לא יתרום לכתחילה ואם תרם תרומתו תרומה, וביארו בירושלמי שלכתחילה לא יתרום משום שאינו יכול לברך, וע"כ שמועיל להפריש אף בלא דיבור אלא במחשבה בלבד.

ושיטה נוספת כתבו הרשב"א ובשיטה לא נודע למי (קידושין מא, ב), שצריך שיעשה מעשה הפרשה בידו.

[והרמב"ם (תרומות ד, טז) כתב, הפריש תרומה במחשבתו ולא הוציא בשפתיו כלום הרי זו תרומה שנאמר ונחשב לכם תרומתכם כדגן מן הגרן במחשבה בלבד תהיה תרומה. ונחלקו האחרונים בכוונת דבריו, הכסף משנה והר"י קורקוס נקטו שמועיל במחשבה בלבד, אבל המנחת חינוך (מצוה תקז) והשער המלך (שם) דייקו ממה שכתב "המפריש" שצריך להפריש במעשה אלא שמועיל אף בלא דיבור. וע"ע בדבר אברהם (א, טז) שהאריך בביאור השיטות].

ב. והנה כתב הבית יוסף (או"ח, תלב) שמברכין "על ביעור חמץ" ולא על ביטול חמץ, כי ביטול הוא בלבד ואין מברכין על דברים שבלב [וכ"כ הט"ז (או"ח מז, ב) לענין ברכת התורה שאין מברכין על הרהור כי אין מברכין על דברים שלב].

והקשה הגר"י פיק (הובא בשו"ת רע"א, כט) שלפי דברי הבית יוסף איך מברכין על הפרשת תרומה, והלא יכול להפריש אף

בלבו ואין מברכין על דברים שבלב [וודאי קושיתו רק לראשונים שסברו שאפשר להפריש במחשבה בלבד וכנ"ל].

והגאון ר' וואלף איגר זצ"ל (הובא בשו"ת, שם) כתב לתרץ, שרק מדאורייתא מועיל להפריש תרומה במחשבה, אבל רבנן תקנו שלא להפריש רק בדיבור ולא במחשבה, ולכן תקנו ברכה על ההפרשה.

וע"ע בדבר אברהם (שם) שהאריך להוכיח דין זה. וכתב "ובזה הגענו אל החוף שאלינו חתרנו וזכינו דקם דינא כדברי הגאון ר' וואלף איגר ז"ל, דמדאורייתא סגי בתרו"מ במחשבה גרידא ומדרבנן בעינן הפרשה או דיבור, ומשו"ה שפיר מברכין בתרו"מ על ההפרשה או על הדיבור כעל כל מצות דדבריהם, אבל על מחשבה גרידא באמת ליכא ברכה כלל, כמ"ש הטור וב"י. ומשום הכי בכל מקום שנזכרה ברכה נזכרה תמיד הפרשה, ע"י בתוספתא תרומות (ג) היה הולך להפריש תרו"מ מאימתי מברך עליהן משהפרישן וכו'. ובשו"ע יו"ד (שלא, עח) קודם שיפריש, והמחשבה לעולם קודמת והטילו הברכה על ההפרשה דרבנן".

ג. אמנם בשו"ת שואל ומשיב (תניינא ב, פו) סבר שאף שמפריש בלבד צריך לברך, וכתב ליישב את הקושי' מדברי הב"י, שדבריו אינם אלא לכתחילה, שכיון שעושה מעשה ביעור חמץ עדיף שיברך על המעשה ולא על הביטול בלבד, אבל אם נותן עיניו בצד זה ומפריש בלבד, אין לומר שלא יברך כלל.

ד. ורבי עקיבא איגר (שם, ל) כתב ליישב, שכיון שצריך ליתן את התרומה לכהן, אף ההפרשה נחשבת למעשה, ואף שעכשיו אינו עושה מעשה אבל מ"מ מחשבתו קוראו בשם תרומה שסופה לבוא לידי מעשה ולכן כבר מעכשיו היא נחשבת למעשה, אבל ביטול בלב שנגמר ונעשה הכל במחשבתו, א"כ הכל תלוי רק בלב, ולכן אין לברך עליו.

ובגוף דברי הרע"א יש לומר, שלחידוש האחרונים (מגילת אסתר על סה"מ, שורש יב. שו"ת שואל ומשיב תליתא א, תלא. שו"ת קנאת סופרים לר' שלמה קלוגר, קח) בשיטת הרמב"ם (שההפרשה והנתינה לכהן הם מצוה אחת), אם הפריש תרומה והיה בדעתו שלא ליתנה לכהן אלא לאבדה וכדומה, לא יצא אף ידי חובת הפרשה והכרי עדיין נשאר טבל, מובנת יותר סברתו, כיון שעיקר המצוה היא ליתן לכהן, ולכן אף בשעת ההפרשה הוא נחשב למעשה.

אמנם הקשו האחרונים על סברא זו, מכהן שמפריש ואין צריך ליתן לכהן אחר אלא אוכלה בעצמו, ואינו צריך לעשות מעשה הפרשה כלל, אלא יכול להפריש במחשבתו בלבד, איך יכול לברך.

ה. ובס' חלת לחם (ז, ב) דן אם הפריש חלה (או תרומה) ועדיין לא בירך אם יכול לברך לאחר ההפרשה, וכתב בתו"ד לחלק בין ביטול שאין מברכין עליו לבין הפרשת תרומה שמברכין, וכתב לחדש, "דע"כ לא אמרינן דאין מברכין על המחשבה אלא

בביטול, דעיקר מצותו היא במחשבה, ועיקר הביטול הוא בלב, ואין צריך לבטל בפה אלא לברר הדבר. משא"כ בתרומה אף שניטלת במחשבה, מ"מ עיקר מצותה בפה, שהרי מצוה לקרות לה שם, ולא יהא אלא מצוה דרבנן לקרות שם, מ"מ גם אמצוה דרבנן מברכין, ולדעתי נראה דאפילו מדאורייתא מצוה לקרות לה שם אלא דגם במחשבה נעשית ג"כ תרומה וכו'. ומעתה ניחא שפיר הא דתקנו ברכה על הפרשת תרומה הואיל ועיקרו במעשה. ולפי זה נראה לענ"ד דכל שלא בירך על ההפרשה אע"ג דמהני במחשבה מ"מ הרי עיקר המצוה לקרות שם בפה, א"כ עדיין לא גמר המצוה, והרי גבי לולב אמרו בפסחים (ז, ב) מעידנא דאגביה נפיק, וכתבו שם התוס' בד"ה בעידנא וז"ל, וא"ת כיון דנפיק היאך יברך והלא צריך לברך עובר לעשייתו, ואומר ר"י אע"ג דנפיק אכתי עוסק במצוה שצריך לנענע בקריאת הלל, עכ"ל. וא"כ הכא דפשיטא שמצוה לקרות שם חלה בפה ואפילו מדאורייתא כמ"ש, לא גרע מאלו עוסק עדיין בנענוע הלולב שהיא רק משיוורי ודקדוקי המצוה, וכ"ש כאן שיש לו עדיין עיקר המצוה לעשות פשיטא שיכול עדיין לברך.

ומבואר בדבריו חידוש גדול, שכיון שעיקר המצוה להפריש לה שם, כל זמן שלא קרא לה שם לא קיים את עיקר המצוה, ולכן יכול עדיין לברך, (אלא שכתב שאם מפריש ומברך, הברכה היא כקריאת שם).

ו. וכיסוד דברים אלו ובתוספת ביאור כתב הנצי"ב (העמק שאלה, עג), שאע"ג

שיוצאים מידי טבל בהפרשה במחשבתו בלבד, אבל מ"מ לענין שיחול קדושת תרומה יותר טוב ומובחר שיאמר הרי זה תרומה.

והוכיח כן מקדושת בכור שאע"פ שהוא קדוש כבר משעה שנולד יש מצוה להקדישו בפה (וכשיתת רבנן בערכין כט, א). וכן הוא בשעיר של יוהכ"פ שאע"פ שהגורל קובעו לשם חטאת, צריך לומר לה' חטאת, כי הקדושה חלה על ידי אמירתו.

ועל פי זה כתב לחדש שכיום שנוהגין להפריש חלה ולשרפה ואין נותנין אותה לאף כהן (וכמבואר ברמ"א א"ח תנז, ב), לכן עדיף להפריש חלה בלא קריאת שם כדי שלא תחול קדושה על החלה, ויותר טוב למעט שריפת תרומה קדושה.

ולפי דבריו יש לבאר את שיטת החלת לחם, שאע"פ שהפריש ויש בידו תרומה, אבל קדושת התרומה אינה חלה עד שיאמר בפיו, ולכן כל זמן שלא אמר בפיו יכול לברך, והוא דומה לנענוע הלולב שכל זמן שמנענע עדיין מקיים את המצוה ויכול לברך, וכן לגבי הפרשת תרומה, כל זמן שלא אמר בפיו עדיין לא חלה קדושת התרומה ולכן יכול לברך (ובברכה עצמה הוא מקדיש וכו"ל. ולפי זה מיושבת קושיית המעדני ארץ (תרומות ד, טז) שכתב לחלק בין הפרשת תרומה ללולב).

ז. ובס' משאת המלך (רנז) כתב ליישב בדרך נוספת, שחלוק הפרשת תרומה מביטול חמץ, כי בהפרשת תרומה הוא עושה חלות

על ידי מחשבתו, וברכתו אינו על עצם המחשבה אלא על החלות שעושה וקובע לתרומה, וזה הוא דבר שראוי לברך עליו, משא"כ בביטול שכל ענינו מה שאינו רוצה בקיומו, ולא חל כאן כל דין וחלות, ורק צריך שכך תהא דעתו ומחשבתו, ולכן אין בזה כדי לקבוע על זה ברכה.

ח. ובדרך נוספת כתב ליישב, שהנה כתב האור זרוע (קמ) שהטעם שאין מברכין על מה שחייב להאמין בה' וליראה אותו ולאבהה אותו ולדבקה בו כי הם מצוות שחיובן תמיד ואין שייך שיברך על חיובו רגע מסוים.

ולכאורה דבריו שלא כדברי הב"י, שהרי הם מצוות התלויות בלב ולולי הסברא שחיובן תמיד היה שייך לברך עליהן.

אלא שיש לחלק, שבמצוות שהמחשבה בהן היא גוף המצוה יש לומר שיכול לברך עליהם, כי מה לי מצוה שנצטוו לקיימה בידים או בפה או במחשבה, ובכל דרך שהוא מצווה במצוה צריך לברך עליה, כי היא החפצא של המצוה. אבל בביטול חמץ, אין עצם המחשבה החפצא של המצוה, אלא שצריך שיהא קבוע בדעתו שאינו רוצה בקיום החמץ, ועל ידי מחשבתו הוא קובע בדעתו ובלבו שאינו רוצה את קיום החמץ, אבל אין המחשבה עצמה חלק מהמצוה, אלא רק עושה מצוה זו על ידי מחשבתו, ובזה סבר הבית יוסף שאין לברך אלא על פעולה שהיא חשובה ולא על דברים שבלב.

מצוות בטלות לעתיד לבוא

א. כתוב בפסוק "כן תרימו גם אתם תרומת ה' מכל מעשרתיכם אשר תקחו מאת בני ישראל ונתתם ממנו תרומת ה' לאהרן הכהן" (יח, כח).

ואמר ר' יוחנן בסנהדרין (צ, ב) מניין לתחיית המתים מן התורה, שנאמר ונתתם ממנו את תרומת ה' לאהרן הכהן, וכי אהרן לעולם קיים, והלא לא נכנס לארץ ישראל, שנותנין לו תרומה. אלא, מלמד שעתיד לחיות, וישראל נותנין לו תרומה, מכאן לתחיית המתים מן התורה.

ב. הקשו האחרונים היאך סבר ר' יוחנן שאהרן עתיד לחיות ויתנו לו תרומה, והלא הוא עצמו סבר (נדה סא, ב) שכל המצוות בטלות לעתיד לבוא, ולכן אפשר לקבור מת בתכריכים העשויים מכלאים, שהרי המצוות בטלות לעתיד לבוא.

ונחלקו הראשונים מהו ה"לעתיד לבא" הנאמר כאן. בתוס' ביארו שהוא הזמן של תחיית המתים, ואע"פ שמבואר בכתובות (קיא, ב) שעתידיים צדיקים שיעמדו במלבושיהן ומשמע שיעמדו בתכריכיהם שנקברו עמם [עיי"ש בתוס' שהביאו מהירושלמי שיעמדו בבגדים שהיו להם בחייהם ולא בתכריכים] אין בכך איסור, כיון שהמצוות בטלות לעתיד לבוא. וכן כתב הריטב"א.

אמנם הר"ן והרשב"א סברו שאין הכוונה על תחיית המתים, ואף לאחר תחיית המתים יהיו חייבים במצוות, אלא הסוגי' עוסקת בזמן המיתה עצמה, שהמת פטור מן המצוות ואין איסור לקברו בכלאים, ונחלקו בגמ' האם אנו מצווים עליהם בשעת מיתתם וכמו שאסור להאכיל קטן באיסור אע"פ שאין הוא באזהרת האיסור אבל אנו מזהרים עליו שלא להאכילו, כמו כן סברו לומר שמפני כך אסור לקברו בכלאים אלא רק להספידו מותר מפני שזהו לכבודו ואין בכך איסור כלאים, וכמו מוכרי כסות שמתירים ללבוש כלאים כיון שאין זה דרך לבישה, ואחרים סברו שאף מותר לקברו מותר ואין אנו מצווים עליו כלל בשעת מיתתו על איסור כלאים.

ג. הגאון ר' אלחנן וסרמן זצ"ל (קובץ שיעורים ב, כט) כתב לחקור בגדר דין זה שהמצוות בטלות לעתיד לבוא, האם הוא דין שלעתיד לבוא המצוות יהיו בטלות. ואין זה סותר לעיקרי האמונה שאנו מאמינים שזאת התורה לא תהא מוחלפת, כיון שזה גוף התורה ואחד מדיניה שלעתיד לבוא יתבטלו המצוות. או שאינו דין בלעתיד לבוא, אלא שיש גזירת הכתוב ש"במתים חפשי", וכיון שאדם מת נעשה פטור מן המצוות לעולם ואף שיחיה אחר כך.

ולכאורה ב' הצדדים מבוארים בדברי הריטב"א בסוגי', שהקשה על

מה שמובא בגמ' שכיון שמת נעשה חפשי מן המצוות, והלא מבואר בסנהדרין (צב, ב) על המתים שהחיה יחזקאל, שעמד רבי יהודה בן בתירא על רגליו ואמר, אני מבני בניהם, והללו תפילין שהניח לי אבי אבא מהם. ואם כן אע"פ שהם מתו הם הניחו תפילין.

וכתב הריטב"א ליישב, שלא אמרו שמצוות בטלות מן המתים אלא רק בתחיית המתים העתיד לבא שיהא סוף הכל, אבל בתחיית המתים של מתי יחזקאל שלא היו אלא במקצת לא בטלו תורה ומצוות, שהרי לא היה להם תחיית המתים גמורה לקבל שכר, שהרי הולידו בנים וגם חזרו לעפרם. ועוד כתב ליישב, כי מה שאמרו מצוות בטלות לעתיד לבא היינו שלא יהיו חייבים לקיימן, אבל מכל מקום יש מצוות קדושות כעין תפילין שינהגו בהן מעצמן מפני שלימותן ותפארתן ולא בדרך חיוב, וכמו האבות הראשונים שלא היו חייבים אלא בשבע מצוות וקיימו את כל התורה כולה ואפילו עירובי תבשילין.

נמצא שב' התירוצים נחלקו בדבר זה, שלתירוצ הראשון רק לעתיד לבוא הוא הסיבה הפוטרת מן המצוות ולכן מתי יחזקאל היו חייבים במצוות. ולתירוצ השני אף הם מעיקר הדין לא היו חייבים במצוות כיון שכבר הם מתו ונפטרו, אלא שיש מצוות שרצו לקיימם מחמת חשיבותם וגדולתם. ד. ובסדרי טהרה (חדוד הלכה, שם) הביא ראייה לדברי הרשב"א מהסתירה בדברי ר' יוחנן שהבאנו לעיל, שבסנהדרין למד

שלעתיד לבוא יתנו תרומות לאהרן אע"פ שהמצוות בטלות לעתיד לבוא, ומוכח כשיטת הרשב"א והר"ן שלעתיד לבוא בתחיית המתים יהיו חייבים במצוות, וכל הסוגי' עוסקת בשעת המיתה, ואם כן אין סתירה בדברי ר' יוחנן. אולם לשיטת התוס' והריטב"א שלעתיד לבוא היינו בתחיית המתים אם כן היאך יתנו לאהרן תרומות והלא אינם מצווים בכך.

אמנם יש מקום ליישב על פי מה שכתב הריטב"א שיש מצוות שאף שפטורים מהם יש לקיימם מחמת חשיבותם, ואם כן אף שמעיקר הדין לא יהיו חייבים להפריש תרומות אבל ירצו לקיים מצוה זו.

ה. השדי חמד (מערכת מ' כלל ריח) הביא שכמה מן האחרונים סברו שרק המצוות לא תעשה יתבטלו אבל במצוות עשה יהיו חייבים אף לעתיד לבוא. ולשיטתם ודאי שיהיו חייבים לתת את התרומה לאהרן. אולם השדי חמד האריך לחלוק עליהם.

ו. המהר"ץ חיות (נדה) כתב לחדש, שאף לדברי התוס' אין הכוונה שיהיו פטורים מן המצוות לגמרי, אלא כל כוונתם רק לרגע של תחיית המתים, שאז יהיו פטורים מן המצוות ואחר כך מיד יהיו חייבים בכל המצוות כבתחילה.

ז. הערוך לנר כתב ליישב והקדים את דברי הרע"ב בסנהדרין (תחילת פרק י) שכל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, וביאר

הרע"ב, שעולם הבא האמור כאן הוא העולם הבא אחר תחיית המתים, שעתידים לחיות ולעמוד בגופם ובנפשם חיים נצחיים, והעולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה ואף על פי שיש בו גוף וגויה, אלא צדיקים יושבין ועטרותיהן בראשיהן ונהנין מזיו שכינה. ואם כן היאך שייך כלל שאהרן יאכל תרומה. וכתב ליישב, שמבואר ביומא (ה, ב) שלעתיד לבוא משה יליבש את אהרן ובניו בגדי כהונה, והרי אין בין עולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכויות, ואם כן על כרחך שיבנה בית המקדש עוד קודם ביאת המשיח, וכבר אז יעמדו אהרן ובניו אף קודם תחיית המתים הכללית לכל העולם, ובאותו הזמן יתנו לו תרומה שהרי עדיין אינו הזמן של ימות המשיח שאז המצוות יהיו בטלות.

ח. המהרי"ל דיסקין (על התורה, קרח) כתב ליישב בדרך נפלאה, שלעתיד לבוא כשיהיה תחיית המתים, אין זה שכולם ימותו ויקומו שוב, אלא יהיו אנשים שימשיכו לחיות ורק בקץ חיייהם ימותו ואז יקומו שוב. ואם כן נמצא שהאנשים שעדיין חיו יהיו חייבים במצוות כיון שאצלם עדיין לא הגיע הזמן של לעתיד לבוא, והם יתנו את תרומותיהם לאהרן הכהן [וכן כתב ליישב בקובץ שיעורים הנ"ל].

ותירוץ זה הוא רק לצד שהפטור מן המצוות הוא מחמת המיתה ולא שהזמן של לעתיד לבוא גורם את הפטור, שלצד זה אף אלה שלא מתו עדיין צריכים להיפטור מן המצוות.

בגדר שליחות בתרומה

א. "כן תרימו גם אתם תרומת ה' מכל מעשרתיכם אשר תקחו מאת בני ישראל" (יה, כח). ודרשו חז"ל (קידושין מא, ב. בבא מציעא כב, א) "גם אתם" - לרבות את השליח. וכ"כ הרמב"ם (תרומות ד, א), עושה אדם שליח להפריש לו תרומות ומעשרות שנאמר כן תרימו גם אתם לרבות שלוחכם.

ועוד כתב הרמב"ם (שם, ט), האומר לשותפו או לבן ביתו או לעבדו או לשפחתו לתרום, והלכו לתרום וביטל שליחותו קודם שיתרמו, אם לא שינה השליח תרומתו תרומה, ואם שינה כגון שאמר לו תרום מן הצפון ותרם מן הדרום הואיל וביטל

שליחותו מקודם אינה תרומה. וכן כתב השו"ע (יו"ד שלא, לו), האומר לאחד לתרום והלך לתרום, וביטל שליחותו קודם שיתרום, אם שינה השליח שליחותו כגון שאמר לו תרום מן הצפון ותרם מן הדרום, אין תרומתו תרומה. ואם לאו, תרומתו תרומה.

ודברי הרמב"ם צ"ב בתרתי, שהרי רבי יוחנן וריש לקיש נחלקו (קידושין נט, א) האם מועיל לבטל שליחות, שר' יוחנן סבר שדיבור מבטל דיבור ור"ל סבר שאין דיבור ומבטל דיבור. והרמב"ם (אישות ט, כ. וגירושין ו, טז) פסק כשיטת ר' יוחנן שאפשר לבטל שליחות, וא"כ צ"ב מדוע כאן פסק

כריש לקיש שאי אפשר לבטל את השליחות
אא"כ שינה [כן השיגו הראב"ד].

ועוד הקשה הטור (יו"ד, שלא) על דברי הרמב"ם, "ואיני מבין דבריו כיון שביטל השליחות קודם שתתקן למה לי שינה אפילו בלא שינוי אינה תרומה ואם שינה אפילו לא ביטל השליחות אינה תרומה". והיינו, שאם השינוי אינו מבטל את השליחות כיון שלא אכפת לבעלים מאין יפריש, וכן ביטול השליחות אינו מועיל, מדוע כשמצטרפים שניהם יחד בטלה השליחות, והרי כל דבר בפני עצמו אינו מבטל את השליחות, וא"כ איך בצירוף שניהם השליחות מתבטלת. והרמ"א (שם) פסק כדברי הטור, שאם ביטל את השליחות אף שלא שינה אין תרומתו תרומה.

ב. וכדי ליישב קושיא זו יש להקדים כמה יסודות בדיני שליחות. שהנה ידועים דברי האחרונים (שערי יושר ז, ז. ובקונטרס השליחות. אור שמח גירושין ב, טו. חידושי ר' ברוך בער נדרים, כח) שכתבו שיש ב' סוגי שליחויות, יש שליחות שאמרה התורה שהמעשה הנעשה ע"י השליח נחשב כאילו עשאה המשלח [וודאי אין הכוונה שהמשלח עשאה, אלא הדין הוא שכל עשייה שאמרה התורה שאדם מסוים צריך לעשותה, חידשה התורה בפרשת שליחות שלא דוקא אם האדם יעשה את המעשה בעצמו ובגופו אלא אף אם שלח שליח שעושה מחמת שציווה לעשות, אף בזה מתקיים רצון התורה שהוא יעשה], וסוג שליחות כזו היא בדברים שאף בלי ציווי השליחות יש בכח השליח לעשותו, וכגון

בדיקת חמץ ושחיטת הפסח ומילה, שאף אם הבעלים לא ציווה לעשות, עצם המעשה מצווה מתקיים, אלא שאין הבעלים קיים את המצווה כי לא עשאה, ובזה חידשה התורה פרשת שליחות שאם ציווה אחר לעשות עבורו מקיים בכך את מצוות התורה [וכן הוא לענין עבירה וכגון ברציחה, שעל ידי השליחות מתחייב המשלח כי ציווה על מעשה הרציחה].

ויש סוג שליחות נוספת שנוגעת לדיני קנינים וכדומה, שצריך את דעת הבעלים לעשיה, ובזה השליח צריך לקבל את כוחו של הבעלים כדי לעשות, וכגון בקידושין שאינו יכול לקדש אשה עבור חבירו אא"כ חבירו רוצה ושלחו לקדש עבורו, ובזה הוא מוסר לו את כוחו שיקדש עבורו אשה פלונית, וכן הוא בקנינים וכו'. ושליחות זו היא כעין הרשאה שנותן לשליח זכות לפעול עבורו בדברים שצריך בהן דעת בעלים.

ג. והגרש"ש"ק (קונטרס הקנינים, יב) כתב נפק"מ בין סוגי השליחויות לענין ביטול שליחות, שדוקא בשליחות של קנינים וכדומה שיש לשליח כח לקדש ולגרש ולקנות מכוחו של המשלח, בזה מועיל לבטל את השליחות, כי כל מה שפועל השליח הוא מכוחו, וכיון שאינו רוצה מכאן ולהבא את השליח ממילא אין בכח השליח לפעול עבורו, אבל בסוג שליחות שיש לשליח כח לפעול מצד עצמו אלא רק שהשליחות מייחסת את מעשיו שיועילו עבור המשלח בזה לא שייך לבטלו [שלא בפניו], כי כל חלות השליחות הוא על פעולת ידים מסוימת שעושה מפני שציווה עליו לעשות,

וכיון שהלך ועשה על פיו אף שכבר הבעלים אינו רוצה שיעשה, אבל סו"ס השליח עשה כן מפני שנצטוו על כך, שהרי ביטלו שלא בפניו ואינו יודע שהמשלח כבר אינו רוצה בפעולתו, וא"כ נמצא שהשליחות התקיימה כפי אשר ציוהו.

ד. ועתה נבוא לדון בגדרי השליחות בתרומה. שהנה כתב הר"ן (נדרים לו, ב) שאם אמר "כל הרוצה לתרום יבוא ויתרום" יכול השומע לתרום, ואף שבכל התורה אין לשון כזה מורה על שליחות, שאני תרומה "דבגלוי דעת בלחוד דניחא ליה סגיא". ולכן אף מי שמודר הנאה מחבירו יכול לתרום כשישמע לשון כזה, כי אין המדיר ממנה אותו לשליח במפורש ואין נהנה ממנו, אבל אם אמר לשון שליחות אסור למודר לתרום כיון שמפריש בשליחותו ונהנה מכך המדיר.

ודברי הר"ן צ"ב, במה שונה הפרשת תרומה משאר שליחות של קנינים וכדומה שצריך למנות שליח לקנות ולזכות עבורו, ולכאורה אף בתרומה צריך כח בעלים כדי להפריש מפירותיו, וא"כ מדוע בתרומה כתב הר"ן שאין צריך מינוי שליחות ממש אלא די אף בגילוי דעת של הבעלים שניחא ליה שיפרישו מפירותיו.

ועוד צ"ב (והקשה כן המהר"י קורקוס, שם) מה שאמרו (תרומות א, א), "חמשה לא יתרומו ואם תרמו אין תרומתן תרומה, החרש והשוטה והקטן, והתורם את שאינו שלו, עובד כוכבים שתרם את של ישראל אפילו ברשות אין תרומתו תרומה". והדין שאינו

יכול לתרום את שאינו שלו דרשו (קידושין מא, ב) זאת מקרא "אתם" - ולא התורם את שאינו שלו. ולכאורה צ"ב כיון שאינו הבעלים איך ס"ד כלל שיוכל להפריש תרומה, ומה צריך קרא למעט שאינו יכול להפריש.

ועוד צ"ב בתרומות עכו"ם שדרשו (שם) שאינו יכול להפריש מקרא "גם אתם" - מה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית. ולכאורה כיון שגוי התמעט מפרשת שליחות א"כ מה שאינו תורם הוא מחמת שאינו שלו, וא"כ אינו דין בפ"ע שגוי אינו תורם, אלא כיון שאינו בפרשת שליחות נמצא שתורם את שאינו שלו, ומדוע הוא בכלל החמשה שלא יתרמו, ולכאורה אינו מיעוט בפרשת תרומה אלא בפרשת שליחות.

ה. וייסדו האחרונים (אור שמח מקוואות א, ח. אות יג. הגרש"ד קידושין מב, ב. ר' נחום גיטין לב, ב) שבתרומה אין צריך שהבעלים יתן כח לשליח להפריש, כי יש חילוק בין תרומה לשאר קנינים, שבכל קנין הקנין חל מכח הבעלים, וכח זה הוא צריך להרשות וליתן לשליח שיעמוד תחתיו ויוכל לקנות ולזכות עבורו, אבל בתרומה כיון שהתרומה כבר מעורבת בחולין [וכדברי רש"י (יבמות פו, א) שחיוב מיתה בטבל הוא מפני התרומה שבו. ועי' אתון דאורייתא כלל ב' שהאריך בזה] אין חלות התרומה באה מכוחו, אלא שהוא רק מברר את חלקי התבואה מהו חולין ומהו תרומה, ו"חלות" התרומה אינה באה מכוחו אלא הוא רק "מפריש" את הפירות.

ולפי זה מובן מדוע היה ס"ד שאין צריך כלל דעת בעלים, כי אין הבעלים פועל "חלות" תרומה בפירות, אלא שיש גזיה"כ שאף להפריש צריך דעת בעלים, ולכן אין צריך להפרשה זו מינוי שליחות, אלא מועיל אף גילוי דעת בעלמא.

וכן מבואר מדוע גוי התמעט במיוחד מפרשת תרומה ואינו בכלל תורם את שאינו שלו, כי שליחות זו של תרומה שונה שאינה צריכה מינוי של שליחות דעלמא, אלא רק גילוי דעת של הבעלים, ולכן צריך למעט גוי מעצם הפרשת תרומה ולא מצד חסרון שמפריש את שאינו שלו, ונמצא שהמיעוט הוא מהתרומה ולא מהשליחות.

ו. ועוד ביארו האחרונים (עי' דברי יחזקאל לה, ג) לפי יסוד הדברים הנ"ל את דברי הירושלמי (תרומות א, א) שהסתפקו על הדין שאין מפריש תרומה שאינו שלו, אם מועיל להפריש תרומה בפירות הפקר. והיינו אם היתה לו תבואה שמירחה שכבר נתחייבה בתרומה והפקירה, והפריש ממנה תרומה בעודה הפקר, ושוב זכה בה, האם התרומה שהפריש בעודה הפקר מועלת. וביאר הרידב"ז את צדדי הספק, אם עיקר הקפידה היא משום שאינו שלו או שעיקר הקפידה היא שהיא של חברו, ולכן בהפקר שאינו של חברו יועיל להפריש.

ולכאורה בהקדש פשיטא שאין אדם מקדיש דבר הפקר, ומדוע יש צד בירושלמי שתרומה מועלת בהפקר. אלא ע"כ ששונה תרומה מדין הקדש, שבתרומה אין ההקדש

חל בפירות מכוחו, כי התרומה היתה כבר מעורבת בפירות, אלא רק מפריש ומברר מהו חלק התרומה ומהו חלק החולין.

ז. אמנם כל זה לגבי כח ההפרשה שמועיל בו גילוי דעת בעלמא. אבל כדי שהבעלים יקיים מצות הפרשת תרומה צריך לזה שליחות ממש, כדי שמעשה ההפרשה יתייחס אל המשלח ויקיים בכך את המצוה להפריש תרומה. ונמצא שבשליחות להפרשת תרומה, יש גדר של שליחות על מעשה ההפרשה, ויש גדר של הסכמה וגילוי דעת שניחא ליה בהפרשה.

ולפי זה מובנים דברי הרמב"ם, שהנה לגבי שליחות מעשה גדר השליחות הוא שעושה על פי ציווי הבעלים והוא מפריש בשליחותו, ולכן אם שינה ממה שאמר לו וכגון שאמר לו להפריש מן הדרום והלך והפריש מהצפון, אע"פ שאין הבעלים מקפיד מאיזה מקום יפריש, אבל כיון שאמר לו בשעת מינוי השליחות להפריש מצד מסוים, כל השליחות היתה רק על מה שאמר לו, שעל זה שייך לומר שמעשה ההפרשה מתייחס לבעלים, כי עושה ע"פ ציוויו, אבל אם שינה אין מפריש ע"פ הציווי. אבל לענין כח ההפרשה שאין צריך אלא גילוי דעת מהבעלים שניחא ליה בהפרשה, א"כ אף אם שינה עדיין יש בכוחו להפריש, שהרי מה שבכוחו להפריש אין זה מכח ציווי הבעלים אלא רק מצד שניחא ליה בהפרשתו, ואף אם משנה מצפון לדרום אין לבעלים קפידא, ועדיין הגילוי דעת שניחא ליה בהפרשה קיימת.

ולכן סבר הרמב"ם, שאם השליח רק שינה עדיין השליחות קיימת, כי אף שמצד השליחות על המעשה אין כאן שליחות, כי לא צוה להפריש אלא מן הצפון, והבעלים לא קיים מצוה בהפרשה זו, אבל עדיין יש בכח השליח להפריש מצד הגילוי דעת של הבעלים שניחא ליה בהפרשה. וכן אם רק ביטל את השליחות, כיון שאי אפשר לבטל שליחות על מעשה [וכפי שביאר הגרש"ק הנ"ל] לכן עדיין יכול להפריש, שהרי מפריש מפני ציווי הבעלים, ואע"פ שמצד הכח שיש לכל אחד להפריש תרומה ורק צריך הסכמת הבעלים לא שייך כאן, שהרי הבעלים ביטלו ואינו מסכים בהפרשתו, אבל מצד השליחות מעשה יכול להפריש שהרי שליחות זו אינה מתבטלת.

אבל במקום שינה משליחותו וגם ביטלו הבעלים בכה"ג אין מעשה הפרשתו מועיל כלל, כי מצד השליחות על המעשה אינו מועיל כי שינה והפריש מצד אחר ולא היה שליח על כך, ומצד הגילוי דעת של הבעלים אינו מועיל שהרי ביטלו.

[ויש להוסיף, שצריך את ב' גדריו השליחות ולא די בשליחות על המעשה, כי במקום שביטל את השליח אף מועיל להפריש וע"כ שיש לו כח להפריש עם הסכמת הבעלים בלבד. ועוד, אם מפריש משלו על של חברו שמועיל להפריש אף בלא שליחות מכח זה שיש לכל אחד להפריש תרומת חברו].

בדין שאלה בתרומה

א. שנינו בנדרים (נט, א) שאפשר להישאל על תרומה, ולכן תרומה נחשבת לדבר שיש לו מתירין, אבל משבאת יד כהן אין יכול לישאל עליה. וביאר הר"ן "שכיון שזכה בה הכהן שוב אינו יכול לישאל עליה". וכן כתב הרא"ש, "כיון דיצאה מרשות ישראל וקיים בה מצות נתינה תו לא מצי לאפקועי שם תרומה מינה על ידי שאלה". והביא את דברי היראים שפירש באופן אחר "דלא מצי למיתשיל עלה שהרי לא קרא עליה הוא שם תרומה, משמע דאכהן קאי אבל ישראל שהפרישה מצי מיתשיל עלה". והוסיף הרא"ש, שלדבריו צריך לומר "דאף על גב

דיכול הישראל להחזירה לחולין הוי ליה דבר שאין לו מתירין דלא שכיח כלל שישאל עליה, אבל כל זמן שהיא ביד ישראל זימנין דלית ליה תבואה לאכול ומתשיל עלה ומתקן לה ואכיל לה".

והרמב"ם כתב (תרומות ד, יז) "המפריש תרומה ומעשרות וניחם עליהן הרי זה נשאל לחכם ומתיר לו, כדרך שמתירין לו שאר נדרים, ותחזור חולין כמו שהיתה, עד שיפריש פעם שנייה אותה שהפריש תחילה או פירות אחרות". ותמה הכסף משנה מדוע השמיט הרמב"ם את הדין שאינו יכול

מבטל את המעשה, אלא המעשה מתבטל מאליו כיון שנתן בטעות, ואין לכהן זכות בתרומה זו.

ועוד הקשה החתם סופר (שו"ת יו"ד, רמג), שכשאדם רוצה לבטל בדיבורו את המעשה שעשה בזה הדין הוא שאין בכח הדיבור לבטל את המעשה, אבל נדרים והקדש שאין הדיבור מצד האדם בכוחו לבטל את הנדר אלא הוא חידוש שהתורה נתנה כח לב"ד לבטל ולעקור את הנדר, וא"כ אולי יש בכח דיבורם אף לבטל מעשה.

ג. ובשו"ת נודע ביהודה (יו"ד מהדו"ת, קנד) כתב לבאר באופן אחר, שכל שאלה הוא על ידי שהנודר אומר אלמלי הייתי יודע דבר זה לא הייתי נודר, ואם הוא משקר לומר כן, ובאמת אף אם היה יודע שיהיה כך היה נודר, אין להתיר לו את נדרו, אבל כשאומר לחכם שלא היה נודר, יש לחכם להתיר לו את נדרו, כי אין חושדים אותו שמשקר, אבל הכהן שקיבל את התרומה אינו חייב להאמינו ויכול הכהן לומר שאולי הוא משקר כי אינו רוצה להשאיר בידו את התרומה אלא ליתנה לאחר, ולכן אינו יכול לישאל משבא ליד כהן.

והקדן אורה (נדרים, שם) הקשה עליו, שאם מעיקר הדין יכול לישאל מדוע אין הכהן צריך לחשוש אולי באמת הוא התחרט ופתחו פתח אמיתי, וא"כ נמצא שפירות אלו עדיין טבל ואיך יכול לאכול אותן.

ועוד דנו האחרונים (עי' מעדני ארץ על הרמב"ם, שם) אם לאחר שנשאל צריך להפריש שוב מהחולין כדי להתירה באכילה,

לישאל משבא ליד כהן, ולכן הסתפק אם דעתו כדעת היראים ורק הכהן אינו יכול לישאל אבל הבעלים יכול לישאל גם לאחר שנתן לכהן, או שדעתו כדעת הרא"ש שלאחר שנתן לכהן אינו יכול לישאל, ולא פירש כן כיון שכתב "המפריש תרומה ומעשרות וניחם עליהן", ומשמע שלא היה אלא הפרשה ולא בא ליד כהן.

ב. וצריך ביאור סברת הראשונים שסברו שאינו יכול לישאל משבא ליד כהן, ומדוע שונה דינו מהקדש בטעות שאינו הקדש, וכגון אם טעה ונטל חולין וחשב שהיא תרומה ונתנה לכהן, שודאי אין הכהן יכול להחזיקה, וא"כ אף אם נשאל עליה מדוע אינו יכול ליטלה מהכהן.

וכתבו האחרונים כמה דרכים לבאר חילוק זה.

הש"ך (חו"מ רנה, ו) כתב שהוא מצד שאין דיבור מבטל מעשה, וכיון שבא ליד כהן נחשב למעשה, [ועיי"ש בש"ך שהקשה ההיפך, מדוע דוקא משבא ליד כהן אינו יכול לישאל והרי אמירה לגבוה כמסירה להדיוט ואיך מועילה חזרתו משעה שהפריש ונדר אף שעדיין לא בא ליד כהן, ולכן נקט שאף שהיא כמסירה ממש אבל עדיין היא בתורת דבור ולכן אתי דיבור ומבטל דיבור, אבל לאחר שנתן לכהן כבר יש מעשה ואינו יכול לחזור שלא גרע מהדיוט שלאחר שעשה משיכה אינו יכול לחזור]. וכן נקט החזון איש (יו"ד קנ"ג, ו).

והקדן אורה (נדרים, שם) הקשה על טעם זה, שכיון שמבטל את התרומה א"כ אין דיבור

וכן מה הדין אם זר אכל את התרומה שביד הכהן, שלכאורה כיון שנשאל עליה הרי היא כחולין, ורק הכהן יכול לתופסה כי אינו מאמינו, אבל מצד האמת הרי היא כחולין.

אולם כתבו שאף לדברי הנוב"י כיון שאי אפשר להוציא את התרומה מיד הכהן אין לחכם להתיר את התרומה, אבל אם החכם התיר אין לכהן לאכול את התרומה כיון שיש ספק שאולי התחרט באמת ונמצא שהפירות טבולין, [וכ"כ הכלי חמדה מטות, עמ' 250. ובשו"ת שבט הלוי ב, קפ].

ד. ובשו"ת אבני נזר כתב לבאר באופן נוסף, שהנה בתרומה יש ב' חלקים מצות הפרשה ומצות נתינה (ונחלקו הראשונים אם הם מצוה אחת או א' ב' מצוות, עי' ברמב"ן בהשגותיו לספר המצוות, יב). ולגבי מצות הפרשה ביאר הרא"ש (נדרים יב, א) שאם אמר "כחלת אהרן ותרומתו" אינה התפסה, כיון שהוא מתפס בדבר האסור ולא בדבר הנדור, וביאר הרא"ש "ואף על גב דמתסר על ידי פיו לא הוי דבר הנדור, דהא מעיקרא נמי הוא אסור משום טבל ופיו לא אסר אלא התיר שהוציא השירים מידי טבל", ומבואר בדבריו שאיסור תרומה אינו חל על ידי האדם אלא כבר היה באיסור טבל אף קודם ההפרשה, וא"כ אין סברא שיועיל כלל להישאל על התרומה שהרי אינו הקדש שהוא הקדשו. אלא ע"כ צריך לומר שהשאלה אינה על האיסור שיש על התרומה לזרים ולטמאים, אלא שכיון שהפריש התחדש עליו חיוב נתינה לכהן, ואם לא נותן לכהן עובר באיסור בל תאחר, ואת החיוב נתינה הוא עשה על

ידי הפרשתו, וכשבא לישאל נשאל על חיוב זה שהתחדש על ידו שדינו כנדר והקדש שחייב ליתן תרומה זו.

והוכיח כן שאין השאלה על האיסור אלא על החיוב נתינה, ממה שאפשר להישאל אף על מעשר עני אף שאין בו שום קדושה אלא רק חיוב נתינה, וע"כ שעל חיוב זה הוא נשאל.

וכיון שכל השאלה היא רק על החיוב נתינה לכהן, א"כ ודאי משבא ליד כהן אינו יכול לישאל, כי כבר אין לו מצות נתינה יותר, ועל האיסור אינו יכול לישאל כי הוא איסור תורה ואינו איסור מצד נדרו.

ה. ובאבי עזרי (תרומות, שם) כתב לבאר באופן נוסף, שאף שחייב להפריש את התרומה מהפירות, אבל הנתינה לכהן היא מדעתו שנתן לו במתנה גמורה, וכיון שהפירות של הכהן אין בכח הישראל לעשות עליהן שום חלות להתירן או לאסרן כיון שכבר אינם שלו, [וציין לדברי הבית הלוי (א, כז) שכתב כע"ז]. וביאור דבריו הוא, שאע"פ שהתרומות הם ממון השבט, אבל כשנותן את התרומה לכהן מסוים יש כאן מתנה גמורה שנותן לו, והכהן זוכה בה משום מתנה ולא רק משום ממון השבט, ולכן כיון שהפירות כבר שייכים לו, אין בכח הבעלים להישאל עליהם ולהחיל עליהם חלות, כיון שכבר אינם שלו.

ובזה ביאר מה ששינינו (נדרים פג, ב) שאם אמר קונם כהנים ליום נהנים לי יטלו על כרחו. והיינו, שאף אם אסר הנאת כהנים ולוים ממנו, מותר להם ליקח את תרומותיו

ומעשרותיו. והקשה הרשב"א (שם פה, א) איך מותר להם ליקח והלא יש חשש שישאל על הפרשתו ונמצאו נהנים ממנו, ועיי"ש מה שתירץ.

והקשה בשו"ת משכנות יעקב (יו"ד, נד) שהרי אמרו שאי אפשר להישאל משבא ליד כהן, וא"כ מה הקשה הרשב"א שיש לחשוש שישאל על התרומה. וכתב לחלק אם נותן לכהן שאינו יכול לישאל לבין אם הכהן נוטל מאליו.

וכתב האבי עזרי לבאר את החילוק לפי יסודו, שאם נותן לכהן מרצונו במתנה גמורה, בזה אמרו שאינו יכול לישאל כיון שהפירות אינם ברשותו שיכול להחיל עליהם חלויות, אבל אם הכהן לקח מעצמו, מה שהפירות שלו הם רק מצד התרומה ששייכת לממון השבט ולא מצד מתנה מהבעלים, ולכן יש בכח הבעלים לישאל על נדרו.

ו. ויש כמה נפק"מ בין גדר השאלה שביארו האחרונים, ונבוא לבארם.

א. כתב השו"ע (יו"ד שלא, לג) "קטן שהגיע לעונת נדרים, אף על פי שלא הביא שתי שערות ולא נעשה גדול, אם תרם תרומתו תרומה". והמשנה למלך (נזירות ב, יג) הסתפק אם קטן כזה יכול לישאל על נדרו, "מי אמרינן דכיון דאיתיה בתורת נדרים איתיה נמי בתורת שאלה, או דלמא שאני נדרים דבפירוש רבייה קרא למופלא". ויש לדון עוד לפי הצד שיכול לישאל אם גם

משבא ליד כהן יכול לישאל או שדינו כהפרשת גדול.

ולכאורה יש לתלות נדון זה בגדרי שאלה. שלפי סברת האבי עזרי מה שאינו יכול לישאל משבא ליד כהן הוא משום שנתן לו במתנה גמורה, וא"כ יש לומר שקטן אינו יכול ליתן ולהקנות לאחרים ואין כהן זוכה אלא מכח ממון השבט, ולכן אף משבא לידו יכול הקטן לישאל על נדרו (לצד שמועיל שאלה בקטן) ודינו ככהן שנטל מעצמו.

אולם לפי סברת האבני נזר שכל השאלה היא על החיוב נתינה ולא על האיסור, אולי יש לומר שאין על הקטן כלל חיוב נתינה כיון שאינו יכול להקנות, וממילא אינו יכול לישאל כלל, כי מה שהתורה רבתה אותו הוא רק לענין איסור נדר אבל לא לדין חיוב נתינה ובל תאחר.

ב. שנינו (שבועות כח, א) לגבי שבועה, שאם נשבע שלא לאכול ככר ואכלו שיכול לישאל על שבועתו כדי להיפטר מקרבן (אם אכל בשוגג) ומלקות (אם אכל במזיד). וכתב המנחת חינוך (מצוה רפא) שלפי זה אם אכל את התרומה בשוגג יכול לישאל כדי להציל עצמו מאיסור. אמנם אם התרומה נפלה והתערבה בפירות אחרים והתבטלה (במאה ואחד) או שנשרפה ואינה בעולם הסתפק המנחת חינוך (מצוה רפד) אם יכול לישאל עליה, כיון שאין נפק"מ יותר בדין התרומה שהרי אינה בעולם, וכל מה שמועיל שאלה הוא רק אם יש נפק"מ להבא, וכגון אם נשאר חלק מהתרומה שיש נפק"מ משאלתו להבא בדין התרומה, אבל על

אחר ורוצה להישאל עליה, האם יכול לישאל עליה.

ובקבא דקשייתא (לג) הסתפק שאינו יכול לישאל כיון שנחשב שכבר בא לרשותו ומשבא ליד כהן אינו יכול לישאל.

אולם בשו"ת שבט הלוי (ב, קפ) כתב שלפי דברי הנודע ביהודה מה שאינו יכול לישאל הוא משום שאין הכהן צריך להאמינו שמתחרט באמת על ההפרשה, וא"כ בכהן עצמו לא שייך טעם זה, ולכן לעולם יכול לישאל.

ולפי דברי הש"ך שהטעם שאינו יכול לישאל משבא ליד כהן הוא משום שאין דיבור מבטל מעשה, יש לומר שדוקא אם היה "מעשה" נתינה אינו יכול לישאל, אבל אם הכהן זכה בה מעצמו בלא מעשה עדיין שם דיבור עליו ויכול לישאל.

אולם לפי דברי האבני נזר שכל השאלה היא על החיוב נתינה, כיון שאין לכהן חיוב נתינה אין לו על מה לישאל, כיון שחייב רק בהפרשה ועליה אין לישאל כי היא איסור בידי שמים.

דברים לשעבר אין מועיל בהם שאלה. ושוב כתב, שכיון שעל ידי שאלתו נמצא שהפירות חוזרים להיות טבל א"כ יש נפק"מ גם להבא ולכן יכול לישאל על התרומה.

ובמעדני ארץ (שם) כתב שהוא דבר מיוחד לומר שעיקר השאלה אינה על התרומה עצמה אלא על התרת השיריים.

ולכאורה יש לומר שנדון זה תלוי בגדרי השאלה. שלפי דברי האבני נזר שהשאלה היא על החיוב נתינה ולא על איסור התרומה שהיא אסורה בידי שמים, לכן אם התרומה אינה בעולם או שנתערבה ומותרת באכילה, כיון שאין עליו יותר חיוב נתינה אינו יכול לישאל עליה, ואף שאם ישאל שוב יהיה חייב להפריש וליתן לכהן, אבל כיון שעכשיו שאינה בעולם אין עליו חיוב נתינה ואין על מה להישאל. אולם לפי שאר האחרונים יש מקום לספיקו של המנחת חינוך.

ג. עוד דנו האחרונים באשת כהן שרוצה להישאל על הפרשת חלה או שכהן הפריש תרומה (כמבואר בשו"ע יו"ד שלא, סח) שמשאירה לעצמו ואינו צריך ליתנה לכהן

באיסור להפריש מן הרע על היפה

ומבואר שיש איסור לתרום מן הרע על היפה, אלא שאף אם הפריש תרומתו תרומה. ובסוגי' של כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אם עביד מהני (תמורה, שם) הקשה אביי על רבא שסבר שאי עביד לא מהני מאיסור זה שאף אם הפריש באיסור מועלת הפרשתו. ותיירץ רבא שהוא גזיה"כ שאף שעבר באיסור תרומתו תרומה, ולמד

א. "ולא תשא"ו עליו חטא בהרימכם את חלב"ו ממנו" (יה, לב). ושנינו (קידושין מו, ב. תמורה ה, א) "אמר רבי אילעא, מנין לתורם מן הרעה על היפה שתורמותו תרומה שנאמר "ולא תשא"ו עליו חטא בהרימכם את חלב"ו, אם אינו קדוש נשיאות חטא למה, מכאן לתורם מן הרעה על היפה שתורמותו תרומה.

כן ממה שכתוב "ולא תשאו עליו חטא" ואם אינו קדוש כיון שאי עביד לא מהני א"כ מדוע יש נשיאות חטא, אלא ע"כ שאי עביד מהני וחלה תרומתו ולכן יש כאן נשיאות חטא.

והקשו התוס' (תמורה), שאף אם עביד לא מהני עדיין יש נשיאות חטא מצד הרצון שרצה לעבור על התורה. ותירצו בשם הר"ש משנן, שכיון שכתוב "מכל חלבו" כבר אנו יודעים שיש בו נשיאות חטא כי צריך להפריש דוקא מחלבו ולא מהגרוע, ולכן יש לדרוש מנשיאות חטא שחלה תרומתו.

ובקידושין כתבו ליישב באו"א, שבפסוקי התורה נאמר איסור זה ב' פעמים, שבתחילה כתוב "בהרימכם את חלבו ממנו" (קרח יח, ל), ואח"כ נאמר "ולא תשאו עליו חטא בהרימכם את חלבו ממנו" (שם, לב), וזה כדי ללמדנו שיש שני חטאות בהפרשה זו, חטא שעבר על מה שאמרה התורה שצריך לתרום מן היפה, וחטא על מה שתרומתו היא מן הרעה.

ורבי עקיבא איגר כתב בשם אחיו לבאר את דבריהם, שאף שעבר על איסור התורה במה שהפריש מן הרע צריך לתקן את מעשיו על ידי שישאל על התרומה ושוב יפריש מן היפה, ואם אינו עושה כן עובר באיסור שמניח את התרומה כפי שהפריש, והוא החטא השני שיש בהפרשה.

ולכן מוכח שאי עביד מהני, כי אם לא מהני תרומתו א"כ צריך להפריש שוב ונמצא שעובר רק באיסור אחד במה שרצה להפריש מן הרע, וא"כ אין נשיאות חטא בהפרשתו, ורק אם מהני הפרשתו שייך

לומר שיש עליו עוד איסור אם הוא מקיים את הפרשתו ולא נשאל עליה.

והוסיף רע"א, שיש בכך חידוש שאם תרם מן הרע על היפה ונתערב, אין התרומה בטלה כיון שהוא דבר שיש לו מתירין שהרי יש מצוה לישאל על התרומה שהפריש מן הרע.

ב. ומרן הגר"ח מברסק זצ"ל (קידושין, שם) כתב ליישב את קושיית התוס' באו"א, וכתב לחדש שבאיסור של תורם מן הרע על היפה אין האיסור במה שמפריש מן הרע, אלא שהאיסור הוא מה שאינו תורם מן היפה. ולכן הוכיחו בסוגי' שאף לרבא אי עביד מהני, כי אם לא היתה מועלת הפרשתו והיה צריך להפריש שוב א"כ לא עבר כלל באיסור כיון שצריך לתרום שוב ויפריש מן היפה, וע"כ שאי עביד מהני ומועלת הפרשתו ולכן עובר באיסור שלא הפריש מן היפה. ולפי זה לא קשה כלל קושיית התוס' שהנשיאות חטא היא מצד שעבר על איסור התורה והפריש מן הרע אף שלא הועילו מעשיו, שזה אינו כיון שאין האיסור במה שהפריש מן הרע ולכן אם לא מועילה הפרשתו אינו עובר באיסור כלל שהרי אין כאן מעשה הפרשה שלא מן היפה כי צריך להפריש שוב.

ומרן הגר"ז זצ"ל (תמורה, שם) הביא את דברי הרשב"ם (ב"ב פד, ב) שמשמע מדבריו כיסוד דברי הגר"ח, שפירש את דברי רבי אילעא - "לא תשאו עליו חטא - אם תרימו חלבו כלומר מן היפה, הא אם תרימו מן הרע שבאותו המין תשאו חטא שהתרומה תקדש כמו שהיא רע ואין תקנה להחליפה ולא לחזור ולתרום. נשיאות חטא למה - הא לא עבד ולא מידי ויחזור ויתרום מן היפה".

להפריש שלא מן היפה, ואף שלא חלה הפרשתו יש נשיאות חטא במה שרצה להפריש שלא מן היפה.

ד. וכדי לבאר את דבריו יש להקדים את חקירת המקדש דוד (סימן מא) באיסור להפריש מן הרע על היפה, האם הוא דין בחפצא של התרומה עצמה שצריך שתהיה מן היפה (משום כבודה של התרומה), או שהוא משום טובתו של כהן. וכעין זה חקר בשו"ת מקור ברוך (גינצבורג, לא) אם הוא דין בהפרשה שצריך שתהיה מן היפה ולא מן הרע, או שהוא מצד מצות הנתינה לכהן שיתן לו מן היפה.

ותלו נדון זה במה ששינינו (תרומות ב, ד) "כל מקום שיש כהן תורם מן היפה, וכל מקום שאין כהן תורם מן המתקיים (מגורגרות שמתקיימים לזמן מרובה ולא מן התאנים שמתקלקלות), רבי יהודה אומר לעולם הוא תורם מן היפה", וביאר הר"ש את טעמו של רבי יהודה "משום דכתיב את חלבו לעולם בעיני בחלבו ואי פסדן תיפסד". ומבואר שר"י סבר שלעולם צריך להפריש מן היפה, וע"כ שסבר שהוא דין בהפרשה משום כבוד התרומה ולכן לעולם צריך להפריש מן היפה ואף שיוכל להתקלקל עד שיבוא ליד כהן, אבל חכמים סברו שהוא דין בנתינה ולטובתו של כהן נאמר דין זה, ולכן הולכים אחר טובתו של כהן ומפריש מן המתקיים.

אמנם בדרך אמונה (ב, ה בביאור ההלכה) כתב לדחות, שאף שהוא דין בהפרשה שצריך להפריש מהיפה, אמנם כיון שנותן את התרומה לכהן, יש בזה משום השבת אבדה, שצריך לדאוג שלא תתקלקל התרומה של הכהן, ולכן במקום שתתקלקל ויפסיד מוטב

ומבואר בדבריו שהאיסור הוא במה שהתרומה אינה מן היפה, ולכן אם יחזור ויתרום מן היפה לא עבר כלל איסור שהרי הפריש מן היפה, ולכן מוכח מהפסוק שאי עבד מהני, שאל"כ אין נשיאות חטא שהרי יחזור ויתרום, וכיון שאינו צריך לחזור ולתרום נמצא שתרומתו אינה מן היפה ולכן יש נשיאות חטא.

וכן דייק הגרי"ז מדברי רש"י (תמורה, שם) שכתב "גרוע לא, כגון התורם מן הרע על היפה". וצ"ב מדוע רש"י הוסיף את התיבה "כגון" ולא כתב בפשוטו שהאיסור הוא שתורם מן הרע על היפה. וביאר הגרי"ז, שרש"י סבר שהאיסור הוא במה שאינו מפריש מן היפה ולא במה שמפריש מן הרע, ולכן לא כתב רש"י שהאיסור הוא במה שמפריש מן הרע שהרי אין זה גדר האיסור, אלא האיסור הוא במה שאינו מפריש מן היפה, אלא אי אפשר לעבור על איסור זה אלא באופן שמפריש מן הרע על היפה ואזי עובר באיסור במה שלא הפריש מן היפה, ונמצא כשמפריש מן הרע על היפה אינו גוף האיסור אלא רק ההיכי תמצוי שיעבור באיסור, ולכן כתב רש"י "כגון" כי הוא רק האופן שבו עוברים על האיסור ולא גוף האיסור.

ג. אלא שעדיין צ"ב יסוד הדברים במה שיש חילוק בגדר האיסור לענין נשיאות חטא, שאם האיסור הוא במה שמפריש מן הרע סברו התוס' שאף שרצה להפריש מן הרע ולא חלה הפרשתו עובר באיסור מפני שרצה לעבור על דברי תורה, וא"כ אף אם גדר האיסור הוא מה שאינו מפריש מן היפה, מדוע שלא יעבור באיסור על מה שרצה

שלא יתרום מן היפה שהרי בדיעבד תרומתו תרומה משום השבת אבדה, אף שאצלו התאנים יותר יפות.

ה. ובמקדש דוד הוכיח שהוא דין בהפרשה ממה שאמרו (עירובין כח, א) "השחליים והגרגיר שזרען לירק מתעשרין ירק וזרע, זרען לזרע מתעשרין זרע וירק", וביארו התוס', שדין זה נאמר אף לדין מן הרעה על היפה, שאם זרען לירק א"כ הירק עיקר וצריך להפריש מן הירק שהוא היפה על הזרע, ואם זרען לזרע א"כ הזרע עיקר והוא היפה וצריך להפריש מן הזרע על הירק.

ולכאורה לכהן המקבל אין נפק"מ כלל אם זרע הבעל הבית לשם זרע או לשם ירק ואולי אדרבה אצלו השני יותר טוב, וכבר הקשה כן הריטב"א (שם) וכתב, "אין התירוץ הזה מחוור דהיאך מחשבתו בזריעה משוי ליה יפה או רע". אלא מוכח שתוס' סברו שהולכים אחר בעל הבית שצריך להפריש מן היפה אצלו, ולכן מה שיותר חשוב אצלו צריך להפריש ממנו, אמנם הריטב"א סבר שהוא דין בנתינה ולכן תלוי ביד הכהן מה יפה וטוב אצלו.

ועוד הביא המקדש דוד ראה ממה ששנינו (תרומות ב, ה) "תורמין בצל קטן שלם ולא חצי בצל גדול, ר' יהודה אומר לא כי אלא חצי בצל גדול", ובגמ' ברכות (לט, ב) רצו לומר שהם נחלקו אם יש מעלה לשלם או לגדול, ולכאורה לכהן אין נפק"מ אלא בשווי של החפץ מה שווה יותר, ורק משום חיוב ההפרשה שצריך להפריש מן היפה יש לדון אם עדיף שיפריש שלם או יפריש גדול.

ו. וכן יש נפק"מ מנידון זה אם יכול הכהן למחול שיתן לו מן הרע, שהתפארת ישראל

(תרומות א, ד) כתב בשם רבי עקיבא איגר שלא מועיל מחילת הכהן, והוא תמה עליו שיועיל מחילה. ולכאורה הוא תלוי אם הוא דין בהפרשה או בנתינה, שאם הוא דין בנתינה רשאי הכהן למחול, אבל אם הוא דין בהפרשה צריך להפריש מן היפה ואין תלוי בדעת הכהן אם רוצה למחול.

ז. עוד כתבו האחרונים נפק"מ אם מפריש מן הרע והיפה על היפה יותר מהשיעור שחייב לתרום, ונמצא שבמה שמפריש מן היפה יש שיעור שיוצא ידי חובתו אלא שהוסיף והפריש מן הרע, שאם האיסור הוא להפריש מן הרע א"כ אסור לעולם להפריש מן הרע, אבל אם הוא דין שצריך להפריש מהיפה א"כ קיים דין זה במה שהפריש מן היפה וקיים בכך את מצוותו.

ח. והנה כתב השו"ע (יו"ד שלא, נב) "אין תורמין אלא מן היפה. ונראה לי דהשתא דלאיבוד אזלא מפני הטומאה, אין להקפיד בכך, ומיהו במעשר הניתן ללוי ולעני יש להקפיד". ונראה (וכן נקטו האחרונים) שהשו"ע סבר שהדין לתרום מן היפה הוא לטובתו של כהן, ולכן בזמן הזה שהתרומה הולכת לאיבוד אין צריך להפריש מן היפה.

אמנם בביאור הגר"א כתב "דכל מה שתורם הוי מהרע, ועתוס' דיבמות פ"ט א' ד"ה אין. ועוד אר"י כו". וכוונת דבריו הם שר"י כתב שאם מפריש מן הטמא על הטהור הוא בכלל הדין שאין תורמין מן הרע על היפה, והיינו שאין רע ויפה מתייחס רק למראה החיצוני אלא אף לשימושי החפץ, וכיון שתרומה טמאה אסור לאכלה א"כ היא רעה, ולכן בזמן הזה שהתרומה הולכת לאיבוד א"כ הכל נקרא רע ואין אפשרות להפריש תרומה

מעכבת בהפרשת תרומה, אבל היא חלק ממצות ההפרשה, ואם לא עשה כן לא קיים את המצוה כתיקונה.

וכתב לבאר, שהנה הרמב"ם והרמב"ן נחלקו אף האם למנות מצות הפרשה ונתינה למצוה אחת או לשתי מצוות, שהרמב"ם (עשין, קכו. ובשורש י"ב) מנאן למצוה אחת, אבל הרמב"ן מנאן לשתי מצוות. וזבה ביאר שהם לשיטתם אף באיסור להפריש מן הרע, שהרי האיסור להפריש מן הרע הוא מצד הנתינה לכהן שצריך ליתן לו מן היפה (וכפי שביארנו שזה יסוד דברי הגר"ח שאין האיסור להפריש מן הרע אלא שצריך להפריש מן היפה), והוכיח כן ממה שבזמן הזה שהכל הולך לאיבוד אין צריך להפריש מן היפה, וכן ממה שצריך להפריש מן המתקיים שהוא לטובת הכהן, ולכן לפי הרמב"ן שמצות הפרשה ומצות נתינה לכהן הם שתי מצוות, א"כ לא שייך למנות מצוה זו יחד עם מצות הפרשה, שהרי ענינה הוא מצד הנתינה לכהן, אלא שאם היתה הפרשה מן הרע מעכבת א"כ ודאי שהיא חלק ממצות ההפרשה, אבל כיון שאינה מעכבת אינה חלק ממצות ההפרשה כי עיקרה מצד הנתינה לכהן מן היפה [וזה מה שכתב הרמב"ן שכוין שאינה מעכבת אינה חלק מההפרשה, אף שלכאורה יש לומר שהיא חלק ממנה ואינה מעכבת, אבל כיון שענינה לטובת הכהן אינה דין במעשה ההפרשה אלא בנתינה, ורק אם היא מעכבת ע"כ שהיא חלק ממעשה ההפרשה], ואף בכלל מצות הנתינה אין למנותה כי היא קודם הנתינה, והמצות נתינה היא לאחר שהפריש, ולכן הכריח הרמב"ן שהיא מצוה בפ"ע, אבל הרמב"ם שסבר שמצות הפרשה ונתינה היא מצוה אחת, א"כ אף מצות הפרשה מן היפה היא בכלל מצוה זו.

יפה. וזה שלא כדברי האחרונים שנקטו שהוא תלוי בנתינה ולכן כיון שאין נתינה אין דין להפריש מן היפה, אלא נקט שאין כלל יפה בזה"ז כיון שהתרומה הולכת לאיבוד.

ט. ולפי דברי האחרונים יש לבאר את יסוד דברי הגר"ח, שכיון שסבר שהאיסור הוא במה שאינו מפריש מן היפה נראה שנקט שהוא דין בנתינה שצריך ליתן לכהן מהיפה [ולא שייך לומר שיש איסור ליתן לכהן מהרע], שאילו היה דין במעשה ההפרשה שצריך להפריש מהיפה היה זה בגדר איסור שאסור לתרום מן הרע כי מכבוד המצוה להפריש מהיפה ולא מן הרע, וכיון שהוא דין בנתינה א"כ במקום שלא אהנו מעשיו וצריך להפריש שוב מהיפה א"כ לא עבר על איסור כלל, ולא שייך לומר שיש נשיאות חטא במה שרצה לעבור על איסור התורה, כיון שעיקר האיסור הוא בנתינה לכהן, ולכן כיון שחייב להפריש שוב אין מעשה איסור כלל, אבל תוס' סברו שהוא דין במעשה ההפרשה שצריך להפריש מן היפה ואסור להפריש מן הרע, ולכן אף בהפרשתו עובר על איסור התורה, ואף שלא אהנו מעשיו שייך לומר שיש נשיאות חטא במה שרצה לעבור ולהפריש מן הרע.

י. והנה כתב הרמב"ן (שכחת העשין, ט) שיש למנות מצות הפרשת תרומה מן היפה, וכן בלאוין (שכחת הלאוין, ז) מנה שלא להפריש תרומה מן הרע. והוכיח הרמב"ן שהיא מצוה בפ"ע ממה שאמרו שאם תרם תרומתו תרומה, וא"כ אף אם הפריש מן הרע קיים מצות הפרשת תרומה, וע"כ שהיא מצוה בפ"ע שצריך להפריש מן היפה.

והקשה מרן הגר"ז זצ"ל (תמורה, שם) על ראייתו, שהרי אפשר לומר שאף שאינה