

חגיגה טו, א

**שובו בנים שובבים**

מבואר בסוגיין כמה פעמים שאלישע בן אבויה הנקרא 'אחר', לאחר שיצא לתרבות רעה, לא שב בתשובה מפני ששמע בת קול שאמרה "שובו בנים שובבים חוץ מאחר".

ובכל הספרים עמדו על כך, שלקושטא דמילתא אין כוונת בת קול זו שלא תועיל תשובה, וכמו שכתב המהרש"א על אתר "ומיהו הוא לא היה לו להשגיח בכך וכמו שאמר לו ר"מ בחליו 'תשב אנוש עד דכא', ואמרינן אין לך דבר שעומד בפני התשובה".

ומצינו דברים נפלאים בזה בדברי הראשית חכמה (שער הקדושה פי"ז): "שבדאי אם היה שב היה מועיל לו, אלא שסגרו דלתי התשובה בפניו, והיה צריך להפציר עד יפתח הפתח. וזהו מה שאמרו ז"ל (פסחים פו, ב) כל מה שיאמר לך בעל הבית עשה, חוץ מצא. בעל הבית – דהיינו הקב"ה. כל מה שיאמר לך עשה – מצוות עשה. חוץ מצא – שאם יאמר לך צא מביתי ואל תכנס כענין אלישע אחר, אל תשמע לו אלא תכנס בתשובה. כי זה חשקו של בעה"ב, אלא שמטעה אותו".

ובדברי רבותינו מתברר עניין זה עוד, דכל חוטא יש לו סייעתא דשמיא מיוחדת שגורמת לו לעשות תשובה, ופותרת בפניו דרכי תשובה. אבל אחר איבד את אותה השפעה מיוחדת העוזרת לשוב, אך מ"מ היה בידו לשוב, והיה מוטל עליו לעשות זאת. וכן מובא בשל"ה (שער האותיות אות ק בהגה"ה) "כי ודאי אילו היה אלישע עושה תשובה הגונה, אז היה השי"ת מקבלו בשתי ידים, ומה שאמרו שובו בנים שובבים חוץ מאחר, הענין, כי השי"ת ק-ל חפץ חסד הוא' וחושב מחשבות לבלתי ידח ממנו נדח, על כן הוא תובע בפה, ומקדים לבני אדם ומבקשם שיעשו תשובה, אבל איש כזה כמו אלישע אחר, אינו הגון שהשי"ת יפציר בו ולהשיאו עצה טובה שיעשה תשובה, רק אם יעשה מעצמו יעשה, ולא שיפתהו השי"ת".

ובספר אוהב ישראל מאפטא (לימי הרצון והרחמים), באו הדברים בתוספת ביאור. אותה בת קול שאומרת "שובו בנים שובבים" אינה נשמעת לאזני הבשר של החוטאים, אלא היא מתבטאת בהרהורי תשובה שמתעוררים לפתע בלבם של החוטאים, או באיזו סיבה שמעוררת אותם, כפי שאנו רואים לעתים רשע שפתאום מתעורר וחוזר בתשובה. וכל זה מפאת רצונו

של הקב"ה שיעשו הרשעים תשובה. אכן יש עבירות חמורות כל כך כמו אלו המבוארות בסוף מסכת יומא האומר אחטא ואשוב או המחטיא את הרבים, אז אין מהראוי שהשי"ת יחזר אחריו לעוררו ולבקש ממנו שיעשה תשובה, רק צריך האדם להתעורר מעצמו. ועל כן שם בגמרא הלשון הוא מדויק ביותר: "האומר אחטא ואשוב אין מספיקין בידו לעשות תשובה", לא שאין מקבלין אותו בתשובה, אלא אין מספיקין, אין לו את הסייעתא דשמיא המיוחדת שיש לכל חוטא. וממילא זה היה ענין "חוץ מאחר", שאין לו את הבת קול, היא הסייעתא דשמיא המיוחדת, אלא עליו להתעורר לבד.

המהרש"א מביא מהירושלמי (והובא בקיצור בתוס') היכן שמע אחר את הבת קול - שהיה רוכב על הסוס ביוה"כ שחל להיות בשבת, ושמע את הבת קול שיוצאת מבית קדשי הקדשים 'שובו בנים שובבים חוץ מאחר'. והנה מדובר כאן בקדושה העילאית ביותר שמתרכזת בנקודה אחת - שיום זה הוא גם שבת וגם יוה"כ ובת קול יוצאת מהמקום הקדוש ביותר בעולם. ושמעתי לבאר שזה עומק הלך שבאו להעביר לאחר, שהרי אם באמת הוא דחוי מלפני ה', מה הטעם שהכרזה זו תבוא ביום הכי קדוש ובמקום הכי קדוש? מדוע שיתעסקו עמו דוקא מתוך הקדושה הכי גבוהה? אלא זה גופא הרמוז שרמזו לו: מצד אחד אין לך סיעתא, אבל מצד שני הקב"ה בצער שאתה לא מצורף אל הקדושה, ומתוך עומק הקדושה יוצאת אותה קריאה, המרמזת לו להתאמץ ולעשות את הצעדים בחזרה לחיקו של הקב"ה.

חגיגה דף טו, ב

**ר"מ רמון מצא תוכו אבל קליפתו זרק**

"אשכחיה רבה בר שילא לאליהו, אמר ליה: מאי קא עביד הקדוש ברוך הוא? אמר ליה: קאמר שמעתא מפומייהו דכולהו רבנן, ומפומיה דרבי מאיר לא קאמר. אמר ליה: אמאי? משום דקא גמר שמעתא מפומיה דאחר. אמר ליה: אמאי? רבי מאיר רמון מצא, תוכו אכל, קליפתו זרק! אמר ליה: השתא קאמר: מאיר בני אומר..."

ראשית כל, צריך להבין מדוע צריכים את רבה בר שילא לומר לאליהו 'מצא רמון תוכו אבל קליפתו זרק?' וכי בבי"ד של מעלה לא ידעו את הסברא הזו? ומבאר הבני יששכר (מאמרי שבתות מאמרה') על פי היסוד הגדול שבית דין של מעלה מתנהגים לפי קביעת החכמים כאן

הבחין היטב. וזהו הלשון: ר"מ רמון מצא תוכו אכל וקליפתו זרק, ר"מ הבחין מהו הרמון, ומהו התוך, מהו גילוי אמת, ומהו המקום לטעות, ר"מ הצליח להתחבר לצורה הפנימית של המלאך, אותה הוא אכל, והוא זרק את הקליפה, את החלק החיצוני, ונשאר עם הפנימיות, שהיא גילוי כבודו. נפלא.

חגיגה דף טז, א

### פלטרין על האשפה

"כל המסתכל בד' דברים רתוי לו כאילו לא בא לעולם – מה למעלה מה למטה מה לפנים ומה לאחור. בשלמא מה למעלה מה למטה מה לאחור לחיי, אלא לפנים מה דהוה הוה. רבי יוחנן ור"א דאמרי תרוייהו משל למלך בשר ודם שאמר לעבדו בנו לי פלטרין גדולים על האשפה, הלכו ובנו לו אין רצונו של מלך להזכיר שם אשפה."

המהרש"א מקשה שהדמיון למשל אינו עולה יפה, שהרי העולם נברא יש מאין, וקודם שנברא לא היה אשפה אלא אין מוחלט. ויישב שאה"נ המשל אינו דומה ממש לנמשל, וז"ל: "אלא נראה דקושטא דה"ק דאין לחשוב מה היה לפני קודם שנברא עוה"ז גם קודם ההיולי, אלא שלא היה לפני כלום בעולם והקב"ה מאין המוחלט בראו. ומייתית משל שלא להזכיר שם אשפה שהיה שם קודם שבנה הפלטרין אלא כאילו בנאו במקום פנוי כך הקב"ה אין רצונו להזכיר שהיה לפני שום בריאה אחרת שזה פוגם כבודו שהיה שינוי רצון לפניו ולא היה חפץ באותה בריאה וברא עוה"ז, דוגמת המלך ב"ו שלא היה חפץ באשפה ובנה פלטרין, אלא שיש לחשוב להזכיר שבנה במקום פנוי. וגם שאין המשל דומה ממש דהתם פוגם בדבר אמת שהיה שם אשפה והכא פוגם בדבר שקר שהרי הקב"ה ברא העולם מאין המוחלט, מ"מ מייתי ליה במכ"ש דאין רצונו של מלך ב"ו לפגום כבודו אפי' בדבר אמת וכ"ש בדבר שקר". פירוש, שהדמיון למלך ב"ו הוא שכשם שמלך אין רצונו שיזכירו את מה שקדם לפלטרין, כן הקב"ה אין רצונו שיזכירו מה שקדם, אבל מה שבאמת קדם שונה בתכלית, אצל מלך ב"ו מה שקדם הוא אשפה, והוא חפץ בשקר שלא ידברו על זה, אבל אצל הקב"ה מה שקדם הוא אין מוחלט, והטעם שאין לדבר על זה הוא אמת – כי אי אפשר לדבר על זה.

בספרי המקובלים (מובא בעין יוסף על העין יעקב בשם נזר הקודש ובבן יהוידע, וכן הוא בגר"א תיקוני ז"ח לא ע"ג) מבארים שבאמת יש דבר שנקרא "אשפה" שהוא

בעוה"ז. ועל כן רק לאחר שאמר רבה בר שילא כאן בתחתונים את הסברא של "תוכו אכל קליפתו זרק", רק אז התחילו בשמים לומר שמועות בשם ר"מ. ועד אז, אע"פ שההלכה היתה נכונה, היא לא הגיעה לכלל דיבור, לכלל קביעה של הלכה, ע"י חכמים, ועל כן לא סמכו עליה בבי"ד של מעלה.

ובעצם הדבר שרבי מאיר מצא רימון וכו', מבארים המהר"ל (נתיב התורה פ"ח) ובכמה מספרי החסידות:

הרימון מיוחד שתוכו של הרימון שונה לגמרי מחיצוניותו. המראה החיצוני של הרימון לא דומה כלל לחלק הפנימי. הרואה את הרימון מבחוץ לא יכול להעלות בדעתו כיצד נראה הפנים שלו. בשונה מפירות אחרים כגון תפוח שהקליפה החיצונית והתוכן הפנימי הם בצורה אחידה ותואמת. וזו הכוונה בדימוי לרימון, שהתורה שבתוך החכם לא נפגמת מהרשעות של אותו אדם רשע. יש ניתוק מוחלט. וזהו שלקח ר"מ את תוך הרימון, שכשם שברימון הקליפה והפנים אינם שייכים זל"ז, כך תורתו של אחר ומעשיו של אחר אינם תלויים זה בזה.

ומצינו דברים נפלאים בהאי סוגיא בשם האריז"ל ע"פ הזוהר, וכן איתא בגר"א (תיקוני זהר חדש דף כה ע"ד) וכן הביא הגר"א חבר (אור תור אות קמה), שמבארים ע"פ סוד ענין "מצא רמון". דהנה מבואר בגמ' לעיל בע"א, שהטעות של אחר היתה מכח הסתכלות על המלאך מטטרו"ן. והיינו מפני שאותו מלאך נאמר עליו "שמי בקרב"ו" (שמות כג, כא) שיש בו מגילוי של הקב"ה, וכמבואר ברמב"ן וברבינו בחיי (שם פסוק ט). אולם מצד שני יש בו גם בחינה של טעות, כי אם מסתכלים עליו באופן חיצוני יכול להיראות שהוא עומד לעצמו, ונראה ח"ו כשתי רשויות. פירוש, יש בו דבר חיצון שמכסה על הגילוי שעובר דרכו, כיסוי שהביא לטעותו של אחר.

וכתוב באר"י שהדבר הזה מונח בשמו של המלאך: שתי האותיות ט"ט הם התוך של המלאך (והטעם כתב האר"י לבאר ע"פ קבלה, ובשאר ספרים מב'ו שט"ט הוא בגימ' ח"י – חי העולמים), והבחינה החיצונית היא שאר האותיות של המלאך – מרו"ן – אותיות 'רמון'.

וזה מה שאמרו כאן בגמ', שעל התמיהה כיצד ר"מ למד תורה מפי אחר, משיבים שאמנם אחר טעה במטטרו"ן ולא הכיר בין החלק הפנימי ובין החלק החיצוני המטעה, אבל ר"מ כן הבחין בין הרמון שהוא החלק החיצוני ואותו הוא זרק, ונשאר רק עם הט"ט. נמצא שאותו טעות שאחר עשה – חוסר הבחנה בין החלק החיצוני של המלאך לחלק הפנימי, את זה רבי מאיר

השם. וכעין זה כתב ה'כותב' בעין יעקב כאן, שמדובר במי שמבקש לשתות במיני זמר ולשמוח בשמחה המרגילתו לדבר עבירה, ולכן טוב שיילך ויעשה כן במקום אחר. ולפי"ז ודאי שלא התיר רבי אלעאי אלא דברים המותרים שיש בהם קצת איסור, אבל לא עבירות ממש.

אבל תוס' ס"ל כאן שהדברים כפשוטם, וכן הרי"ף במו"ק (ט, א) לומד בדברי רבי אלעאי כפשטות הדברים, אך כתב "וליתא לדברי אלעאי, אלא אע"פ שמתגבר יצרו עליו מיבעי ליה ליתוביה בדעתיה, דקיי"ל הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים". כלומר, אע"פ שכן הוא שיטת רבי אלעאי, להלכה אנו נוקטים שבכוחו של אדם להתגבר על יצרו, ודלא כרבי אלעאי.

המהרש"א בקידושין (מ, א) ג"כ נוקט כשיטת התוס' אבל כולל את ביאור הר"ח בלשון הגמרא, שיש כאן שני חלקים. א' ילבש שחורים ויתעטף שחורים - כדי לשבר את יצרו ולהכניעו. ב' אם העצה הנ"ל אינה מועילה, אז נאמר לו שלפחות ילך למקום שאין מכירים אותו ואל יתחלל שם שמים בפרהסיא.

עכ"פ נמצינו למדים שהרבה מהראשונים והאחרונים מבארים את דברי רבי אלעאי כפשוטם, שכדי למנוע חילול השם יש מקום לאדם לעשות עבירה בסתר. וביאר זאת הנודע ביהודה בדרושי הצ"ח (סוף דרוש ה) שאמנם מדובר במי שאינו יכול להכניע את יצרו, אך עדיין יש לו לפעול בעצמו למעט את הנאתו מן העבירה, וזהו ילבש שחורים ויתעטף שחורים "כאדם העושה בעל כרחו", ובכך המקטרג שנברא מן העבירה לא יהיה חזק מאוד, כמו מי שעושה עבירה בתוקף התלהבות וחשק. כך שהעצה של רבי אלעאי אינה הוראת היתר לעשות עבירה ח"ו, אלא הוראה כיצד למעט בכח העבירה.

ונלמד כאן גם יסוד גדול בעבודת האדם, שגם במעשה עבירה הכל תלוי כפי כמה שהאדם נהנה מהמעשה, והעונש והקטרוג גדלים לפי גודל הנאה. וע"כ הורה רבי אלעאי שאדם שעומד לעשות עבירה, עכ"פ ישתדל למעט בהנאתו כדי למעט בחומר העונש.

חגיגה טז א

### לסמוך ושלא לסמוך

המשנה בסוף עמוד א' מביאה את המחלוקת בין הנשיאים לאבות הבית דין האם לסמוך ביו"ט או שלא

קדם לעולם. והיינו שקודם בריאת העולם היה דבר שנקרא 'תוהו', שאינו העדר אלא מציאות שממנה שורש הרע והסט"א, וזה שייך למה שנאמר בחז"ל שהקב"ה היה בורא עולמות ומחריבן, דהיינו שלפני העולם שלנו היו עולמות של חורבן. המקובל הגדול בעל ה'לשם שבו ואחלמה' הקדיש לזה ספר שלם שנקרא: דרושי עולם התוהו ("ספר הדע"ה"), לדבר על אותו זמן שקדם לעולם. ושם מבאר את הנקודה הזו ג"כ, שאין הקב"ה רוצה שייזכרו את האשפה, כלומר שייזכרו את שורש הרע, והביאור הוא שהאדם אינו יכול לתפוס שיש מקום ומקור למציאות הרע בעולם, וכיצד מסתדר הדבר עם בריאת העולם המתוקן של הקב"ה. ועל כן הורו לנו לא להסתכל שם בהתבוננות, אלא להתמקד בעולם התיקון.

ונמצא לפי מהלך זה שהמשל בגמרא מדוקדק מאד, כשם שמלך ב"ו אינו חפץ שייזכרו את האשפה, הרע, שקדם לפלטריין, כן בורא העולם אינו חפץ שייזכרו את עולם התוהו, מקור הרע, שקדם לבריאת העולם. ואע"פ שהדברים גבוהים מאתנו מאד, לפחות עלינו לדעת שישנו כזה מושג הנקרא עולם התוהו.

וכמה מתאים לסיים בדברים אלה את הסוגיות של מעשה מרכבה ומעשה בראשית.

חגיגה טז, א

### ויעשה מה שלבו חפץ

רבי אלעאי הוקן אומר, אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו ילך למקום שאין מכירים אותו וילבש שחורים ויתעטף שחורים ויעשה מה שלבו חפץ ואל יחלל שם שמים בפרהסיא. ובסוגייתנו והגמרא העמידה את דברי רבי אלעאי באופן דלא מצי כייף ליה ליצריה.

וכבר תמהו המפרשים וכי יש כאן היתר לעשות עבירה? וע"כ רבנו חננאל לומד שאין המוונה שיעשה את העבירה, אלא שע"י שילבש שחורים ייכנע יצרו ולא יעשה לבסוף את העבירה. אך התוס' כאן הקשו על שיטה זו דבסוגיין משמע להדיא שאם לא מצי כייף יצריה לפחות שיחטא בסתר כדי למנוע חילול ה', והדברים כפשוטם. וע"כ הריטב"א (ר"ה טז, ב ד"ה וי"א) לומד שלא מדובר במי שבא לעשות עבירה גמורה, אלא מדובר בדברים של רשות שיש בהם חילול השם מפני שהוא אדם גדול בעירו, וכגון מה שאמרו ביזומא שאדם חשוב צריך לשלם מיד על בשר שרוכש כדי שלא יחשדו בו שאינו משלם, דאל"כ הוי חילול

הראשונים היו נשיאים והשניים היו אבות בתי דינים". ונראה כוונתו שהבעלים הם בחינת המשפיע לבהמה, ואם יש סמיכה של הבעלים על הבהמה, פירוש שיש כאן בחינת השפעה מלמעלה, בחינת תורה שבכתב. ואם אין סמיכה, פירוש הדבר שהבהמה, המושפעת, עומדת לעצמה, והיא צריכה להגיע לידי קרבן בלי השפעה של הבעלים. וע"ז קאי המחלוקת לסמוך או שלא לסמוך, דמ"ד לסמוך ס"ל דעדיפא השפעה מעליונים, ומ"ד שלא לסמוך ס"ל דעדיף שדבר יגיע על ידי עבודה בעצמו.

ויש להוסיף על זה עפ"י דבריו, דלכאורה צ"ב למה דוקא ביו"ט איכא פלוגתא זו ולא בחול? אלא דבחול שהוא זמן של חושך ונסיונות, אז ודאי שאין מחלוקת שאדם צריך השפעה מלמעלה, שכביכול הוא זמן של סכנה והאדם אינו יכול לסמוך על עצמו. אבל ביום טוב, שכפי שיתבאר לקמן בשם המהר"ל זהו מעין ימות המשיח, זמן של עולם הזה מתוקן, שם יש צד לומר שעדיף להגיע לתפיסת התורה בעצמינו ולא בהשפעה מלמעלה, בסוד העם ההולכים בחושך ראו אור גדול.

חגיגה דף יז

### תשלומין דעצרת

הגמ' אומרת שחג השבועות יש לו תשלומין כל שבעה דמקיש לחג המצות, ובסו"ב ממביאה ברייתא שלומדים זאת מהמילים: וקראתם, ובקוצרכם, איזהו חג שאתה קורא וקוצר בו הוי אומר זה חג העצרת, והגמ' מוסיפה שהחידוש של הברייתא היא שתשלומין עצרת מותרים בעשיית מלאכה.

נמצא שחג השבועות שונה משני הרגלים האחרים שבהם ימי התשלומין הם בתוך חוה"מ, ואילו אצל חג השבועות ימי התשלומין נכנסים הם ימי החול. הלא דבר הוא.

ונקדים את האמור בסוכה (מה, ב) "כל העושה איסור לחג באכילה ושתיה, מעלה עליו הכתוב כאילו בנה מזבח והקריב עליו קרבן, שנא' אסרו חג בעבותים עד קרנות המזבח". ולפירוש השני ברש"י המוונה לאכילה ושתיה ביום שאחרי החג, שאנו קורין "אסרו חג".

וענינו של יום זה, ביאר מו"ר הגר"מ שפירא זצ"ל, שהנה אחד הביאורים של "מועד" הוא מלשון יעד, כלומר זה היעד שאליו אנחנו הולכים. ומתוך היום טוב נמשכת השפעה אל הימים שבאים אחרי כן. ויסוד הדבר

לסמוך, וכתב רש"י: "וזו היא מחלוקת ראשונה שהיתה בחכמי ישראל". ובסוף ספר חוות יאיר ביאר שוודאי שהיו מחלוקות בישראל קודם, אבל כל מחלוקת שהיתה בישראל היו עומדים למניין, או שבאו לפני הסנהדרין, והכריעו את המחלוקת. אבל מחלוקת זו היא המחלוקת הראשונה שנשארה כמחלוקת, ולא הגיעה לידי הכרעה.

וכבר ביאר בשם משמואל (פרש תצוה תרע"ב), וכן האריך בזה הפחד יצחק (חנוכה ג, ב), שהטעם שהמחלוקת הראשונה בישראל היתה דוקא בזמן יוסי בן יועזר הוא משום שאז היתה שליטת מלכות יון בישראל. ומלכות יון עיקר עניינה הוא להילחם בחכמה של עם ישראל, כמבואר במהר"ל בריש ספר נר מצוה, וכיון שהיתה למלכות יון שליטה מסוימת בישראל, הדבר גרם לחוסר בהירות בתורה, חשך זו יון שהחשיכה עיניהם של ישראל, החושך הזה הוא שורש המחלוקת. ומו"ר הגר"מ שפירא זצ"ל היה מזכיר מה שמובא בהקדמת רבינו ניסים לש"ס, שכשעמד אלכסנדר מוקדון, המלך הגדול של יון, פסקה נבואה מישראל, כלומר, כשיש שליטה של יון, יש חסרון בהארה של גילוי התורה בעולם.

ועדיין צריך ביאור מה הטעם שהמחלוקת נסובה דוקא על עניין סמיכה ביו"ט, מדוע זו המחלוקת הראשונה בישראל? ומצאתי שביאר זאת בספר הזמנים (דף מח), שנכתב ע"י רבי יעקב ליינר מאיזביצא, בעל ה"בית יעקב", שכתב לבאר שיש ב' בחינות של תורה בכלל ישראל, בחינה אחת היא בחינת תורה שבכתב, תורה שמוגיעה מלמעלה, מבורא העולם, תורה שאח"כ אנו לומדים, כדוגמת "נעשה ונשמע", קודם עושים ורק אח"כ מבינים. בחינה שנייה היא בחינת תורה שבע"פ, זו היא בחינה שמוגיעה מאיתנו, קודם לומדים ותופסים את עומק התורה, ורק אח"כ באה הארה מלמעלה. ויש תמיד דיון איזו תורה עדיפה, תורה שבאה מלמעלה או תורה שבאה מאיתנו. והוסיף דזה היה החילוק בין משה רבינו, בחינת תורה שבכתב, לשלמה המלך שביקש להיות כמשה, אבל לא היה בבחינה זו.

וכתב בספר הזמנים שזהו שורש המחלוקת כאן, בזמן תחילת גילוי תורה שבע"פ בעם ישראל, איזו תורה עדיפה תורה בחינת תורה שבכתב שבאה מלמעלה, או תורה בחינת תורה שבע"פ, וכתב וז"ל: "ובזה יש פלוגתא מימות משה רבינו איזהו יותר מובחר. אם תחלת נתינת תורה שבכתב שאז הרגישו תענוג עד אין שיעור, או בעת שאדם קובע דברי תורה בלבו ומבין טעמיה בחינת תורה שבעל פה. וגם לעתיד יהיו מחולקים בזה משה ושלמה. וזהו כונת הפלוגתא בין הזוגות לסמוך ושלא לסמוך, ומסיים שם המשנה

עצרת" – "שחג זה נותן כח קדושה אף לימות החול, שע"ז הם מתעלים". ובמקום אחר (ששון פורים תר"צ): "שיש תשלומין לעצרת כל שבעה, זוהי מדרגה גבוהה לקרב גם ימות החול ממש", ושם הוסיף דזהו ענין הפורים שאינה יו"ט והיא גמר קבלת התורה (הדור קבלוה בימי אחשורוש), שהיא משארת רשימה אצל האדם לתמיד.

וכיו"ב אמר מו"ר הגר"מ שפירא זצ"ל שבכל יום טוב יש לנו איסור לחג יום אחד אחרי החג, אבל בשבועות האיסור חג הוא חלק מהחג עצמו, כי השישה ימים שמגיעים אחרי החג, הם חלק מהחג עצמו, כולם 'איסור לחג' אחד ארוך.

אם כן, זהו ביאור הגמ' כאן שימי התשלומין של שבועות מותרין בעשיית מלאכה, כי זו עיצומה של קדושת חג השבועות שחלה ונמשכת גם על ימות החול ממש.

חגיגה דף יח, א

### חול המועד

הגמ' מביאה שיש סתירה בין הפסוקים האם חוה"מ אסור במלאכה, ועל כן מסקינן: "הא לא מסרן הכתוב אלא לחכמים, לומר לך איזה יום אסור ואיזה יום מותר, איזו מלאכה אסורה ואיזו מלאכה מותרת". ויסוד זה עומד בבסיס מסכת מו"ק, כפי שהביאו רש"י ותוס' במו"ק דף ב, א.

וכאן המקום לחזור ולשנות נקודות שעמדנו עליהן במס' מו"ק, אודות הבנת ענינו של חוה"מ.

הגאון מקוז'גלוב בעל הארץ צבי מבאר שחול המועד כשמו כן הוא: 'חול ומועד משמשים בעירבוביא'. ומסביר שזה כל ענין האדם בעולם – גוף גשמי עם נשמה עליונה, והתפקיד שלנו הוא לקדש את החול. האדם הוא בחינת "חול המועד". על כן דוקא בחוה"מ מצינו את המושג 'מסרן הכתוב לחכמים' [ולפי הרבה מהראשונים זהו מדאורייתא], כי זה גם המהלך בחיי האדם. כמו שבאדם יש תערובת חול וקודש ועיקר עבודתו למוזג ביניהם, כך בחוה"מ נמסרה לחכמים – בני אדם – לעשות בה סדר.

הבאנו בעבר את היסוד הגדול שגילה לנו המהר"ל (נצח ישראל מו) אודות החילוק בין שבת ליו"ט: "כי מה שצריך לתקן סעודות שבת קודם שבת, רמז הוא

מבואר בראשונים: התוס' בפסחים (קב, ב) הקשו מפני מה אין מברכים על הבשמים במוצאי יו"ט כמו במוצאי שבת. ויישבו דביו"ט אין לאדם נשמה יתירה ועל כן א"צ להריח בשמים ביציאת היו"ט. אמנם הרמב"ן (בספר האמונה והבטחון פכ"א) כתב שבודאי יש ביו"ט נשמה יתירה, אולם החילוק הוא שבסוף השבת הנשמה יתירה מסתלקת ולכן צריכים להריח בשמים, ואילו בסוף היו"ט הנשמה יתירה אינה מסתלקת אלא נשארת לימי החול, ועל כן אין נצרכים לבשמים. כלומר היו"ט מושך את ההשפעה שלו אל החול. וזה ענין האסור חג [שנקרא בירושלמי "ברא דמועדא" – בן המועד] – לקשר את כל ההשפעות שקיבלנו בחג אל הימים הרגילים.

ובזה מתבאר הענין של חול המועד המאגד בתוכו חול ומועד יחדיו. כיון שכל הענין של היו"ט הוא המשכת ההשפעות לימות החול, חול המועד הוא הממוצע בין היו"ט לחול, לזה נועד חול המועד אשר עומד בין החול והמועד ומחבר ביניהם (ועיין עוד על נקודה זו בשיעור הבא). כל זה בפסח וסוכות. אבל בשבועות אין חול המועד. מהיו"ט אנו עוברים ישירות ליום חול. ויתירה מזו, אותם ימי חול הם ימי התשלומין של החג.

הפחד יצחק (ראש השנה מאמר ט, א) מבאר ששלושת הרגלים מהווים שרשרת שלבים המקבילה לשלביו של המושג 'שליחות' כמבו' בסוגיות במס' גיטין:

(א) מינוי השליחות. (ב) ביצוע השליחות ע"י השליח. (ג) 'חזרה שליחות אצל הבעל' כלומר שהשליח חוזר למשלח ואומר לו עשיתי שליחותך.

וכנגד זה ג' הרגלים: (א) בפסח אנו יוצאים ממצרים והקב"ה ממנה אותנו להיות השלוחים שלו לקדש ש"ש בעולם. (ב) בשבועות אנו מבצעים ומממשים את השליחות באמצעות התורה שקיבלנו. (ג) בסוכות אנחנו מחזירים את השליחות להקב"ה ואומרים עשינו שליחותך, כנגד לעתיד לבא.

נמצא לפי מהלך זה, שחג השבועות זהו החג שדנים על עצם עשיית השליחות בעוה"ז. כל הנושא של שבועות הוא שהתורה יורדת כאן לעוה"ז. זהו החג שבו חלים הדברים בעולם שלנו. בשבועות איננו עסוקים רק בהשפעות השייכים לעבר ולעתיד, אלא ההשפעה של שבועות חלה במציאות שלנו כיום. מובן אפוא היטב שהיו"ט של שבועות חל גם על ימות החול, וששת ימי התשלומין שלו הם בימות החול.

וכן כתב באמרי אמת (שבועות תרפ"ט) אהא דאמרין בסוגין "איזה חג שאתה קורא וקוצר בו הוא אומר זה חג

חגיגה דף יט, א

### חולין שנעשו על טהרת הקודש

בסוגייתנו אנו לומדים על המושג 'חולין שנעשו על טהרת הקודש'. דהיינו שנוהגים בחולין בטהרה יתירה כמו שנוהגים בקודש. ומבואר בספרים שהרעיון המתבטא כאן עומד ביסוד עבודת היהודי, שעליו ליטול את החולין שבחיינו, ולהעלותו למדרגת הקודש.

השל"ה (מס' חולין תורה אור אות קיא) האריך שימי החול צריכים להוביל ולהוליך אל השבת. ומציין ששב"ק נקראת שבת וגם השבוע כולו נקרא שבת, כמו שמבואר בגמ' בכמה מקומות, ויש לכך מקור בפסוק (ויקרא כג, טז) "עד ממחרת השבת השביעית" ומתרגמינן "עד מבתר שבועתא שביעתא". והיינו, שכיון שכל השבוע הוא הכנה לשבת, על כן כולו נקרא על שם השבת. והוא על פי מה שמבואר בגמרא (ביצה טז). ששמאי היה מכין בכל יום לשבת (ואע"פ שהגמרא שם אומרת שהלל מידה אחרת היתה לו כבר ביארו המפרשים שאין כאן מחלוקת, ואכ"מ). מבאר השל"ה שזהו דוגמה לבחינת 'חולין שנעשו על טהרת הקודש', שכל ימי החול הם על טהרת הקדושה של שבת קודש.

בדגל מחנה אפרים מנכד הבעש"ט, מביא (פרשת קדושים) בשם זקנו על הפסוק (דברים יא, טז) "וסרתם ועבדתם אלהים אחרים" - "פירוש וסרתם, תיכף כשסר האדם מדביקות מחשבתו בהשי"ת, ועבדתם אלהים אחרים, אזי עובד אלהים אחרים יחשב חלילה... כי האדם העובד ה' בכל דרכיו ומקיים בכל דרכיך דעהו, שעושה הכל בדעת כמו אכילה ושתייה ושינה, ודיבורו עם העולם בכדי לקרבו, או בכדי להסיר ממנו העצבות, או בכדי פרנסתו להחיות את נפשו בכדי שלא ימנענו מלעבוד ה', ואם הוא עושה זאת בדעת אזי הכל נעשה עבודת הקודש, וכמו שאמרתי כבר שהם הנקראים חולין שנעשו על טהרת הקודש, והם הם דברי חז"ל (סוכה כא, ב) על ועלהו לא יבול, אפילו שיחת חולין של ת"ח צריכין לימוד, כי כל דבריהם היא תורה והנהגה ישרה...".

ומן הענין לציין לדברי החובות הלבבות הנודעים שנקט שלפי דעת התורה לא קיים מושג של 'רשות', דהיינו מעשה שאינו מצוה או עבירה. אלא כל מעשה ופעולה ממה שמכונה 'דברי הרשות', באמת מוגדרים כמצוה או כעבירה בהתאם לכוונת האדם העושה - אם הכוונה טובה, אזי זוהי מצוה, ואם לא, זוהי עבירה. כגון - אם אדם מרויח כסף כדי שיוכל לעסוק בתורה בשאר הזמן, ולתת צדקה, ולגדל את ילדיו לתורה, זה נחשב מצוה,

שהשבת מעניין עוה"ב, ומי שטרח בערב שבת יאכל בשבת, ומי שלא טרח בע"ש מה יאכל. ויו"ט הסמוך לשבת, הם ימים טובים שיש לאדם, כמו ימי המשיח...", כלומר שבת היא מעין עוה"ב ללא גוף כלל, ואת הכל יש לתקן קודם לכן, ואילו יו"ט הוא מעין ימות המשיח שיש בהם גוף, וניתן לעשות בהם מלאכת אוכל נפש.

ולא ביאר לן המהר"ל מה גדרו של חול המועד בהתאם לתבנית זו.

וביאר מו"ר הגר"מ שפירא זצ"ל, דהנה יש מחלוקת גדולה בגמ' איך ייראו ימות המשיח (ברכות לד, ב) - רבי יוחנן אומר שהנביאים נתנבאו לימות המשיח, כלומר הייעודים הנפלאים החורגים מדרך הטבע שמוצינו בדברי הנביאים מתייחסים לימות המשיח, ואילו שמואל חולק וסובר 'אין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכויות בלבד', ללא שינויים בעולם עצמו.

ברמב"ם יש סתירה דמוכה שטרא לבי תרי, שהביא הן את דברי ר' יוחנן (בהל' תשובה ח, ז), והן את דברי שמואל (בהל' תשובה ט, ב; הל' מלכים יב, ב), ועמד בזה הכסף משנה (תשובה ח, ז).

ביישוב קושיא זו נאמר בספרים, דבאמת אלו ואלו דברי אלקים חיים, ויש שני שלבים בימות המשיח. השלב הראשון הוא שאין בינו לעוה"ז אלא שעבוד מלכויות, והשלב הבא הוא קיום ייעודי הנביאים. וכתב ה'לשם' שהזמן שבו מתחיל השלב השני של ימות המשיח אינו אחיד, והצדיקים יגיעו לשם מהר יותר מאשר הבינוניים.

הסביר מו"ר זצ"ל, שזהו החילוק בין חוה"מ ליו"ט, שיו"ט הוא מעין ימות המשיח המתוקנים, אבל הקדושה של חוה"מ היא כנגד הימים הראשונים של ימות המשיח, שבאמת אין הבדל גדול ביניהם לימים שלנו. יש בהם קדושה מסוימת בלבד. זהו החוה"מ שניתן לחכמים להחליט איזו קדושה לתת לו.

כשם שבין עוה"ז לימות המשיח הגמורים יש את ימות המשיח שבאמצע, כך בין ימות החול ליו"ט יש את ימי חוה"מ. זהו המקשר בין שניהם. זו נקודת האמצע שחול ומועד משמשים בה בערבוביא. חול המועד מגיע מהחול והולך אל המועד, וזו היא עבודת האדם ללכת מהחול אל המועד והקדושה.

וביארם בספרים הנ"ל, שבאמת לפי הטבע הפשוט צדק רבי ישמעאל שחכם וצדיק כמותו יכול לקרות בלי להטות, ויתירה מזו, שקודם תקנת חכמים היה קורא בלא הטיה, אלא שעצם הדבר שאמרו חכמים 'לא יקרא שמא יטה', יוצר מציאות חדשה בעולם, ומכוחה גם רבי ישמעאל בן אלישע יבא להטות. וזה שנתפעל רבי ישמעאל 'כמה גדולים דברי חכמים', היינו כמה גדול כוחם להשפיע על המציאות.

והדברים משתלבים היטב עם המבואר בסוגייתנו, בפרט לפי ביאור הבן יהודע. שלעולם מצד עצם המציאות, היה די כמה שעשתה אשה זו כדי שלא תהיה טומאה, אבל כיון שחכמים אמרו שצרכת שמירה מיוחדת כדי להפקיע חשש טומאה, הרי שבכך נוצרה מציאות חדשה שבאמת תהיה כאן טומאה בלא דעת. וכפי שאכן אירע שאחרי שבדק רבי ישמעאל מצא את הטומאה. וזהו שקרא 'כמה גדולים דברי חכמים', כי לפי הבנתו הסיבה שנמצאה הטומאה היתה רק מחמת דברי חכמים עצמם שפעלו במציאות. הרי היתה כאן אשה ששמרה בטהרה, והיא הקפידה שלא יהיה טומאה, והיא זכרה מצד עצמה שבודאי לא היתה כאן טומאה, ור' ישמעאל בדק אותה וגילה שהיה משהו שלא שמה לב, ואפשר שבצורה טבעית אדם ששומר בטהרה ואדם שיודע שלא היה פה טומאה די בזה כדי לדעת שזה טהור, אבל כיון שחכמים באו ואמרו שיש חשש שמי שאין בלבו לשמרו בטהרה, שאין לו את המחשבה הזו בצורה חיובית, בדבר הזה יש חשש שיהיה טומאה, ממילא זה יוצר מציאות חדשה שבאמת יהיה טומאה. ר' ישמעאל בא וחקר את אותן נשים שאמרו בתמימות שבאמת לא היה פה שום טומאה, כי כיון שכך קבעו חז"ל ממילא מחוייב הדבר שיהיה טומאה.

זהו: "כמה גדולים דברי חכמים", שהם יוצרים טבע חדש ומציאות חדשה.

חגיגה דף כא, א

### חומר בקודש

נפתח בנקודה המובאת בספרי חסידות ביחס למשנתנו, שבתפיסה ראשונית נראה כבדר הרחוק מהפשט, אך בהמשך נראה כיצד הביאור נוגע לעומק ההבנה בסוגיה.

בספר קדושת לוי (ליקוטים מס' חגיגה) הובא על דברי המשנה כאן: "כי הנה לפעמים הצדיק יש לו תאוה

אבל אם הולך ומתפרנס להנאת כריסו, או כדי שיוכל להתגאות על אחרים, זוהי עבירה. וכן אם אדם נח ואינו עושה דבר - אם זה כדי שיהיה לו יותר כח לעבודת ה', זו מצוה. אבל אם הוא פשוט מתעצל, זו עבירה.

כל דבר הוא שייך או לדביקות בה', או הפוך, אין מושג דבר שאינו לא זה ולא זה. כל העבודה שלנו בעולם היא להעלות את מה שאנו עושים שהכל יהיה מחובר להקב"ה, שיהיה בגדר חולין שנעשו על טהרת הקודש.

חגיגה דף כ, א

### כמה גדולים דברי חכמים

מעשה באשה אחת שבאה לפני רבי ישמעאל ואמרה לו רבי בגד זה ארגתיו בטהרה ולא היה בלבי לשומרו בטהרה, ומתוך בדיקות שהיה ר"ש בודקה אמרו לו רבי נדה מושכה עמי בחבל. אמר רבי ישמעאל כמה גדולים דברי חכמים שהיו אומרים 'בלבו לשומרו טהור, אין בלבו לשומרו טמא'. דהיינו שלא די שנראה שהדבר טהור, אלא צריך שתהיה מחשבה מפורשת לשמרו בטהרה.

הבן יהודע מבאר על איזו נקודה אמר ר' ישמעאל 'כמה גדולים דברי חכמים'. והסביר שהכוונה לציין את דיוק הלשון שלהם שכפלו ואמרו "בלבו לשמרו טהור, אין בלבו לשמרו טמא", ומדוע אין די לומר "אין בלבו לשמרו טמא", וממילא מובן ההיפך, אלא שאם היה כתוב רק כך, היה משתמע שאם האדם אומר ברי לי שלא נטמא, די בכך. אך מהמעשה הזה למד רבי ישמעאל שצריכים שתהיה לו כוונה חיובית לשמור, דאם לא כן, מסתמא יש כאן טומאה (שתיוודע רק לאחר דרישה וחקירה כמו בהיה עובדא).

ודבר זה מתחבר היטב להמבואר בכמה ספרי חסידות (דברי יחזקאל אגדות - שבת, תפארת שלמה מועדים - שבת קודש, נועם מגדים פרשת יתרו) על מה שנאמר בגמ' בשבת (יב:) וביבמות (קכא.) "כמה גדולים דברי חכמים" שהכוונה שחכמים בדבריהם קובעים מה היא המציאות הטבעית בעולם. וכגון מה שאמרו בגמ' בשבת (שם) "לא יקרא לאור הנר שמא יטה. אמר רבי ישמעאל בן אלישע, אני אקרא ולא אטה. פעם אחת קרא ובקש להטות. אמר 'כמה גדולים דברי חכמים', שהיו אומרים לא יקרא לאור הנר'. רבי נתן אומר, קרא והטה וכתב על פנקסו 'אני ישמעאל בן אלישע קריתי והטיתי נר בשבת, לכשיבנה בית המקדש אביא חטאת שמנה'."

וביאור העניין הוא שככל שדבר הוא קדוש ומרומם יותר, יותר הוא רחוק מהדברים השפלים, ואינו יכול להתחבר עמם, השייכות לחול היא רק בדרגות נמוכות יותר.

וכן מרומז בהמשך הדף שלנו (ע"ב): "עשר מעלות שנו כאן חמש ראשונות בין לקדש בין לחולין שנעשו על טהרת הקודש, אחרונות לקדש אבל לא לחולין שנעשו על טהרת הקודש", שכפי שביארנו לעיל, חולין שנעשו על טהרת הקודש עניינו העלאת החולין למדרגה גבוהה יותר ולחבר את החולין עם קודש. כאן מבואר ש"מ"ש גבול להיכן חולין יכול להתחבר, ורק בה' מעלות הנמוכות יותר יש שייכות בין קודש לבין חולין שנעשו על טהרת הקודש, אבל לא בחמש המעלות הגבוהות יותר, שם קודש עומד לבדו.

וכעין זה מצינו באדרת אליהו פרשת וזאת הברכה שכתב בענין מה שיש לחבר את האתרוג עם הג' מינים בשעת הנטילה כמ"ש בבית יוסף בהל' לולב, וביאר הגר"א שהאתרוג כפי שהוא במדרש הוא כנגד הצדיקים שיש בהם תורה ומעש"ט, ועל כן בכדי שיוכל הצדיק להשפיע על שאר הציבור, וכדי שהקב"ה ישפיע לכל עם ישראל בזכות הצדיק, צריך שהצדיק יהא מעורה ומחובר עם הציבור, וא"כ אע"פ שבד"כ הוא פרוש מן העולם, בשעת הנטילה הוא צריך לחברן יחד.

וכן מצינו בזוהר (ח"ג קנו, ב) שהטעם העמוק למה משה רבינו לא נכנס לא"י, כי כשהגיע הזמן להכנס, כלל ישראל היו בדרגה יותר נמוכה כלפי משה, שכן הוא היה כפני חמה והם היו כפני לבנה, וכתוצאה מכך הוא לא יוכל להתחבר עמם ולהשפיע עליהם. והיינו שכדי שתהיה השפעה נכונה, צריכים להיות המשפיע והמושפע בגדר של 'צד השווה'.

והן הן דברי הקדושת לוי כאן, שיש כאן יסוד גדול היוצא מהמשנה והגמ', שככל שהדבר יותר קדוש ונעלה כך הוא פחות מתחבר עם הרבדים הנמוכים יותר, וכיון שנדרש חיבור, צריך שיהיה בקודש מעט 'חומר'. ואע"פ שהקדושת לוי ביאר את המשנה שחומר בקודש הוא החומריות של הקדושה, ושהיא באה בגלל תרומה, ואין זה הפשט הפשוט במשנה, מ"מ אמת הוא בעומק הפשט שהמשנה אומרת שקודש לא מתחבר עם חולין בפני מעלתו, אא"כ הוא טמא, ותרומה שיש לה איזה צד השווה עם החולין, יכולה להתחבר אליהם, וא"כ בתוך דברי הפשט במשנה יוצאת אותה נקודה שחידש הקדושת לוי על דרך הדרש. ודו"ק.

לדבר גשמי, לממון וכיו"ב, ומהיכן בא זה לצדיק שהוא כולו רוחני שיתאוה לדבר גשמי... וזה כיוון התנא במש"כ חומר בקודש ר"ל מהיכן זה בא שלפעמים יש חומריות בקודש, כלומר בצדיק שהוא כולו קודש, ע"ז משיב מבתרומה, כלומר מחמת התרוממות שהוא מרים, כלומר הגבהה שהוא מגביה את כולם, בא למחשבתו מחשבה של זה האיש שהוא מגביה אותו, ומחמת זה מתאוה לדבר גשמי". כלומר שכדי שהצדיק יוכל להגביה את היהודי הפשוט, הוא עצמו מקבל נגיעה במחשבות החומריות שלו, וזהו "חומר בקודש" - חומריות בתוך קדושה, והטעם - משום תרומה.

ולכאן אין הפירוש מתיישב כלל עם הפשט הפשוט, שהרי המשנה אומרת לאידך גיסא, שהקודש חומר מבתרומה, כלומר שונה ממנו.

ומצאתי שבספר מאיר עיני חכמים (דרוש א' למסכת ברכות) הביא את דברי הקדושת לוי, תוך שהוא מעיר: "ודבריו הק' צ"ב, וגם אינו מובן מה ענין זה למשנה דידן והיכן נרמז זה במשנה".

וביאר המאיר עיני חכמים: "דהנה במשנה שם מבואר חומר בקודש מבתרומה שמטבילין כלי בתוך כלי לתרומה אבל לא לקודש. ואמרו שם בגמ' (דף כב.) דזה דוקא אם הכלי החיצונה היא טהורה, אבל אם גם החיצונה טמאה אמרין מיגו דסלקא לה טבילה לחיצונה נחתא לה גם לפנימית... וזה ממש כדברי קדושת לוי הנ"ל, שאם בצדיקים הגדולים לא יהיה חומריות וגופניות ולא יהיו צריכים לשום טהרה, לא יהיה להם הכח להרים ולהגביה ולהכניס שפע טהרה וקדושה לשאר אנשים כיון שאין שום יחס ביניהם, משא"כ אם גם בגדולים המכונים בשם תרומה, נמצא קצת חומריות והם מתעוררים לטהר ולהזדכך מחומריותם, ע"ז הם מכניסים קדושה וטהרה גם לשאר אנשים".

פירוש, שעומק דברי הקדושת לוי מונחים בסוגייתנו, שאע"פ שבפשטות החסרון להטביל כלי בתוך כלי הוא מצד "שכבדו של כלי חוצץ", כמבואר בדף שלנו, מ"מ מתבאר מדברי הגמ' לקמן שאם כלי הקודש הוא טמא אין חסרון של חציצה, ומדוע שיהיה שוני בין שני המקרים? - אלא ע"כ שהחציצה נובעת מפעת קדושת הכלי החיצון, שכיון שהוא קודש ע"כ "מפריע" לו החציצה של הכלי חול, אבל אם הכלי קודש הוא טמא בעצמו, "מיגו דסלקא טבילה" לכלי החיצון סלקא לכלי הפנימי. והוא, שכיון שהכלי החיצון יש בו חסרון של טומאה, ממילא הוא יכול להתחבר עם הכלי החול יחד.