

בס"ד. הדרך על מסכת מגילה

משיחות י"א ניסן והתוועדות שלאח"ז (שבת הגדול ואחש"פ) ה'תשמ"ג בלתי מוגה

א. נהוג לערוך סיום מסכת בהתוועדות זו (די"א ניסן), ובעמדנו בימים שבין פורים לפסח – ייערך סיום על מסכת מגילה, השייכת לימי הפורים שעברו, וגם לימי הפסח (הבאים לקראתנו) – מכיון ש"מיסמך גאולה לגאולה", גאולת פורים לגאולת פסח.

וכנהוג לאחרונה (בעריכת סיום מסכת) – נתעכב על השינויים שבין הבבלי לירושלמי, הן השינוי בסדר הפרקים, והן השינויים בהתחלת המסכת ובסופה, כדלקמן.

ב. בסדר הפרקים דמסכת מגילה – ישנו שינוי בין הבבלי לירושלמי:
בבבלי – פרק "הקורא עומד" הוא לפני הפרק "בני העיר", ובירושלמי – פרק "בני העיר" הוא לפני פרק "הקורא עומד". ובמשניות הנדפסים – הסדר הוא כבירושלמי.

והביאור בזה:

פרק "בני העיר" תוכנו – דיני הקריאה בתורה. ושייכותו למסכת מגילה – "אידי דתני דיני קריאת המגילה ראה רבינו הקדוש לסדר עמהם קריאת ספר תורה, שגם הוא מתקנת נביאים... ולפי שקריאתם בציבור ובבית הכנסת, ראה לסדר תחלה קדושת ב"ה ודיניו והתחיל ברחוב שגם בה מתפללין כו" (תויו"ט) ופרק "הקורא עומד" תוכנו – "סדר הקריאה ומנהגה", הן הקריאה במגילה, ולאח"ז – הקריאה בתורה (תויו"ט).

כלומר: בפרק "הקורא עומד" מדובר אודות **פרטי** דינים בקריאת המגילה גופא – "עומד ויושב", וכיו"ב. משא"כ בפרק "בני העיר" – מדובר אודות **כלל** נוסף (קריאה בתורה) שיש לו קשר עם כללות הענין דמסכת מגילה ("שגם הוא מתקנת נביאים").

וחנה, בנוגע לסדרם של ב' פרקים חנ"ל (מי קדום למי) – ישנם ב' אופנים, הנובעים מבי' אופנים בדרכי הלימוד:

כאשר דרך הלימוד היא באופן שיעקר ההדגשה היא על **הכלל** (לימוד כללות הענין) – אזי מקדימים את פרק "בני העיר", מכיון שבו מדובר אודות **כלל** נוסף (הקשור עם כללות ענינה של מסכת מגילה), ורק לאח"ז בא הפרק "הקורא עומד", שבו מדובר אודות **פרטי** דינים בקריאת המגילה (ובקריאת התורה).

אבל כאשר דרך הלימוד היא באופן שגם **הפרט** מודגש באופן **עיקרי** – אזי מקדימים את פרק "הקורא עומד", היינו, לאחר ששלומדים אודות כללות הענין דמגילה (בב' פרקים ראשונים), ממשיכים ללמוד את **פרטי** הדינים דקריאת המגילה (מכיון שגם לימוד **הפרט** נוגע ביותר), ורק לאח"ז לומדים את הפרק "בני העיר", שבו מדובר אודות **כלל** בענין **אחר** שיש לו רק קשר לכללות הענין דמסכת מגילה.

הדרך על מסכת מגילה

ועפ"ז מובן החילוק שבין הבבלי לירושלמי:

חתימת תלמוד בבלי היתה מאה שנה (לערך) לאחר חתימת תלמוד ירושלמי. ומכיון שסדר הלימוד הוא – כללות הענין, ולאח"ז פרטי הענין, נמצא, שתלמוד ירושלמי (שקדם לתלמוד בבלי) עיקרו לימוד באופן של כלל, ותלמוד בבלי (שבא לאחר תלמוד ירושלמי) עיקרו לימוד באופן של פרט.

וזהו מה שבתלמוד ירושלמי הסדר הוא שפרק "בני העיר" קודם לפרק "הקורא עומד" – כי בירושלמי עיקר ההדגשה היא על הכלל; ובתלמוד בבלי הסדר הוא שפרק "הקורא עומד" קודם לפרק "בני העיר" – כי מכיון שבבבלי גם לימוד הפרטים נוגע ביותר – לכן, בתחילה צריך לשנות הפרטים דקריאת המגילה גופא ("הקורא עומד"), ורק לאחר זה שונים כלל נוסף – קריאה בתורה ("בני העיר").

ובמשניות הנדפסים הסדר הוא כבירושלמי – כי המשנה קודמת לתלמוד בכלל (גם תלמוד ירושלמי), שענינו ביאור דברי המשנה, ולכן, אם בתלמוד ירושלמי עיקר ההדגשה היא על הכלל (מפני היותו התחלת הלימוד ביחס לתלמוד בבלי), הרי עאכ"כ שכן הוא במשניות.

ג. נוסף על השינוי בסדר הפרקים, ישנו שינוי גם בהתחלת המסכת (כדלקמן), וגם שינוי זה נובע מכללות החילוק בין הבבלי לירושלמי (פרט וכלל): התחלת מסכת מגילה (במשנה) היא: "מגילה נקראת ב"א ב"ב ב"ג ב"ד ב"ה, לא פחות ולא יותר". ובגמרא מבואר מניין לומדים זאת כו', ובה ישנו חילוק בין הבבלי לירושלמי:

בירושלמי איתא: "כתבי לקיים את ימי הפורים האלה בזמניהם, מה תלמוד לומר בזמניהם. . . ליתן להם זמנים אחרים. . . זמנים שקבעו להם חכמים, ואלו הן, י"א וי"ב וי"ג וי"ד וט"ו".

אבל בבבלי – הנה לפני שמבארים את הלימוד מהפסוק "לקיים את ימי הפורים האלה בזמניהם" ("זמנים הרבה תקנו להם"), מקדימה הגמרא סברא שטעם הדבר הוא "כדבעינן למימר לקמן חכמים הקילו על הכפרים להיות מקדימין ליום הכניסה כו'", ועל זה שואלת הגמרא "מכדי כולהו אנשי כנה"ג תקנינהו, דאי ס"ד אנשי כנה"ג י"ד וט"ו תקון, אתו רבנן ועקרי תקנתא דתקיננו אנשי כנה"ג כו'", ורק לאחר שקו"ט זו באה המסקנא: "אמר קרא לקיים את ימי הפורים האלה בזמניהם כו'", ובה גופא ישנה שקו"ט – "האי מיבעיא לי לגופי. . . ואכתי מיבעי לי זמנו של זה לא כזמנו של זה וכו'".

וחילוק זה הוא בהתאם להאמור לעיל – שבירושלמי הלימוד הוא בכללות, ולכן, אין שם אריכות דשקו"ט כו', ואילו בבבלי הלימוד הוא בפרטיות, ולכן ישנה אריכות דשקו"ט עד שבאים למסקנת הענין.

ד. והנה, כתוצאה משינוי סדר הפרקים בבבלי ובירושלמי, ישנו גם שינוי בסיום המסכת בין הבבלי לירושלמי, הן במשנה והן בגמרא, כדלקמן.

הסיום בבבלי: במשנה – "וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל, מצותן שיהו קורין כל אחד ואחד בזמנו". ובגמרא – "ת"ר משה תיקן להם לישראל שיהיו שואלין ודורשין בענינו של יום, הלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת

בלתי מוגה

הלכות חג בחגי".

והסיום בירושלמי: במשנה – "ר' אליעזר אומר אין מפטירין כהודע את ירושלים את תועבותי". ובגמרא – מסיים בדיני מזוזה, וביניהם – "הדר בחוצה לארץ. . . שלושים יום אינו צריך ליתן מזוזה כו", ובסיום המסכת ממש – "תפילה ומזוזה מי קודם, שמואל אמר מזוזה קודמת, רב הונא אמר תפילה קודמת. מאי טעמי דשמואל, שכן היא נוהגת בימים טובים ובשבתות, מאי טעמא דרב הונא, שכן היא נוהגת במפרשי ימים והולכי מדברים. מתניתא מסייעה לשמואל, תפילה שבלת עושין אותה מזוזה, מזוזה שבלת אין עושין אותה תפילין, למה, שמעלין בקודש ולא מורידין".

ואף ששינוי זה נובע כתוצאה מהשינוי בסדר הפרקים, הרי מכיון שכל עניני התורה הם בתכלית הדיוק בכל פרטיהם, מובן, שהשינוי בסיום המסכת הוא (לא רק כתוצאה מהשינוי בסדר הפרקים, כי אם) גם ענין בפ"ע, בהתאם לתוכן דבבלי וירושלמי – כלומר, שבהתאם לענינו של הבבלי צריך להיות הסיום במשנה בענין ד"מצוותן שיהו קורין כל אחד ואחד בזמנו", והסיום בגמרא "שיהיו שואלין ודורשין בענינו של יום"; ובהתאם לענינו של הירושלמי צריך להיות הסיום במשנה בענין ד"אין מפטירין בהודע את ירושלים את תועבותי", והסיום בגמרא "תפילה ומזוזה מי קודם. . . שמעלין בקודש ולא מורידין".

וענין זה (שהשינוי בסיום המסכת אינו רק כתוצאה מהשינוי בסדר הפרקים, אלא הוא גם ענין בפ"ע, בהתאם לתוכן דבבלי וירושלמי) מודגש ביותר בפרטי השינויים בענינים אלו עצמם, היינו, לא רק בסדרם, כי אם גם כפי שכל אי הוא במקומו – הענין ד"מצוותן שיהו קורין כל אחד ואחד בזמנו" כפי שהוא בירושלמי (בפרק שלישי), והענין ד"אין מפטירין בהודע את ירושלים כו" כפי שהוא בבבלי (בפרק שלישי):

לכל לראש – במשנה: הענין ד"אין מפטירין בהודע את ירושלים" נמצא הן בירושלמי (בסיום המסכת) והן בבבלי (בסוף פרק שלישי), אבל ישנו שינוי בזה – שבבבלי נאמר "אין מפטירין בהודע את ירושלים", ואילו בירושלמי מוסיף "אין מפטירין בהודע את ירושלים את תועבותי" [ושינוי זה אינו רק ביחס למשנה כפי שהיא בבבלי, כי אם גם ביחס למשנה בפ"ע – כפי שהודפסה במשניות, וזאת – אף שסדר הפרקים בירושלמי הוא כבמשניות].

וכמו כן בגמרא: הסוגיא ד"תפילה ומזוזה מי קודם. . . מעלין בקודש ולא מורידין" שבסיום הירושלמי – לא הובאה כלל בבבלי בסוף פרק שלישי (בהמשך למשנה ד"אין מפטירין כו", כבירושלמי). ועד"ז לאידך – הסיום בבבלי "משה תיקן להם לישראל שיהיו שואלין ודורשין בענינו של יום כו", לא הובא כלל בירושלמי בסוף פרק שלישי (בהמשך למשנה "מצוותן שיהו קורין כל אי ואי בזמנו", כבבבלי):

ומכיון ששינויים אלו [ההוספה ד"את תועבותי" במשנה דהירושלמי, והסוגיא ד"תפילה ומזוזה כו" בגמרא דהירושלמי שאינה בבבלי, והענין ד"משה תיקן להם לישראל שיהיו שואלין ודורשין בענינו של יום כו" בגמרא דהבבלי שאינו בירושלמי] אינם קשורים עם השינוי בסדר הפרקים – הרי מוכח שענין זה קשור עם התוכן דבבלי וירושלמי, היינו, שהסיום דבבלי צריך להיות (מצד תוכנו

של הבלל) בענין ד"מצוותן שיהו קורין כל אחד ואחד בזמנו", ובהמשך לזה (הסיום בגמרא) "משה תיקן להם לישראל כו'", והסיום בירושלמי צריך להיות (מצד תוכנו של הירושלמי) בענין ד"אין מפטירין בהודע את ירושלים (ובהוספת התיבות) את תועבותי", ובהמשך לזה (הסיום בגמרא) "תפילה ומזוזה כו' מעלין בקודש ולא מורידין", כדלקמן.

ה. והביאור בזה:

בתלמוד ירושלמי מודגשים ביותר הענינים שבהם מתבטא כבודה של ירושלים, וגם כבודה של ארץ ישראל בכללותה, כי "תלמוד ירושלמי" הוא מה שלמדו בארץ ישראל (לא רק בירושלים), וכהלשון הרגיל: "במערבא אמרי".

ועפ"ז מובן מה שדוקא בירושלמי סיום וחותר המסכת (במשנה) הוא בדין ד"אין מפטירין בהודע את ירושלים את תועבותי" – כי הטעם ד"אין מפטירין בהודע את ירושלים גוי" הוא "משום יקרא דירושלים" (רע"ב שם. קה"ע שם), היינו, שבזה מודגש כבודה של ירושלים.

ועד"ז מובן גם בנוגע לסיום הגמרא בירושלמי בדיני מזוזה – מכיון שבמזוזה מודגשת מעלתה של ארץ ישראל (תלמוד ירושלמי) לגבי חוץ לארץ (תלמוד בבלי), שבארץ ישראל ישנו החיוב דמזוזה גם כאשר דר בבית שלושים יום, משא"כ בחו"ל – "הדר בחוץ לארץ . . שלושים יום אינו צריך ליתן מזוזה".

וגם המעלה דתפילין (כבהמשך חסוגיא שם: "תפילה ומזוזה מי קודם כו'") קשורה עם מעלתה של ארץ ישראל (ירושלמי) לגבי חוץ לארץ (בבלי):

מעלתה המיוחדת של ארץ ישראל היא – "ארץ אשר גו' תמיד עיני ה' אלקיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה", כלומר, גילוי אלקות, משא"כ בחו"ל כו'. וזהו הקשר עם מעלת התפילין – שעליהם נאמר: "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך", כמבואר בגמרא (ברכות ו, א) דקאי על "תפילין שבראש".

[ובזה מתבטא גם העילוי דתפילין לגבי מזוזה – שבתפילין הענין ד"שם ה' נקרא עליך" הוא באופן גלוי אפילו אצל אומות העולם, כמ"ש "וראו כל עמי הארץ גוי", משא"כ במזוזה – מסופר בגמרא (ירושלמי ריש פאה) שכאשר רבינו הקדוש שלח לארטבון מזוזה, א"ל ארטבון: "את שלחת לי מילה דטבא חד פולר" (מטבע קטנה), היינו, שלא ידע להעריך את חשיבותה של המזוזה, עד שרבינו הקדוש הי' צריך להסביר לו את מעלתה וחשיבותה של המזוזה – "דאת דמא (ישן) והיא מנטרא לך", שמה מובן שמעלתה של המזוזה אינה באופן גלוי לכל עמי הארץ (דלא ככתפילין)].

אבל בתלמוד בבלי (חוץ לארץ) – סיום וחותר המסכת אינו קשור עם חדגשת מעלתה של ירושלים וארץ ישראל (מכיון שאין זה תלמוד ירושלמי), ולכן, סיום וחותר המסכת אינו בדין ד"אין מפטירין בהודע את ירושלים כו'" (ייקרא דירושלים"), ולכן לא הובאה בבבלי (בסוף פרק שלישי) כל חסוגיא דדיני מזוזה כו', כי השייכות דסוגיא זו למסכת מגילה היא (בעיקר) מפני שבה מודגשת מעלתה של ארץ ישראל (שחיוב מזוזה בא"י הוא גם כאשר דר בבית שלושים יום בלבד).

ו. והנה, כשם שסיום המסכת בירושלמי שייך במיוחד לתלמוד ירושלמי (מעלת ירושלים וארץ ישראל), כמו כן הסיום בבבלי – "משה תיקן להם לישראל

הדרך על מסכת מגילה

שיהיו שואלין ודורשין בענינו של יום, הלכות פסח בפסח כו"י – שייך במיוחד לתלמוד בבלי:

בנוגע ללימוד "הלכות פסח" בזמן שביהמ"ק הי' קיים – הי' חילוק בין ארץ ישראל (ירושלמי) לחוץ לארץ (בבלי): בארץ ישראל (ירושלמי) הי' עיקר הלימוד (בכמות ובאיכות) ד"הלכות פסח" – בנוגע להקרבת קרבן פסח (אף שבודאי למדו את כל הלכות פסח, הי' עיקר ה"קאך" בלימוד הלכות הקרבנות כו"י); משא"כ בחוץ לארץ (בבלי), ששם לא הי' הענין דהקרבת הקרבנות – הי' עיקר הלימוד (בכמות ובאיכות) בשאר "הלכות פסח".

והנה, לימוד ההלכות דקרבן פסח כו"י – שייך (בעיקר) לפני הפסח, מכיון שזמן הקרבת הפסח הוא ב"ד ניסן. ועפ"ז – בארץ ישראל, ששם הי' עיקר הלימוד ד"הלכות פסח" בדיני קרבן פסח (לפני י"ד ניסן) – הרי הלימוד ד"הלכות פסח בפסח" גופא לא הי' בהתלהבות כ"כ מכיון שעיקר ההתלהבות היא בלימוד דיני קרבן פסח, וכבר למדו זאת לפני הפסח. משא"כ בחו"ל ששם הי' עיקר הלימוד בשאר ההלכות דפסח (ולא בדיני קרבן פסח) – הרי בפסח עצמו עסקו בהתלהבות רבה בלימוד הלכות הפסח, ולכן סיוס וחיותם הבבלי הוא – "הלכות פסח בפסח".

ועפ"ז מובן מה שהענין ד"משה תיקן להם לישראל שיהיו שואלין ודורשין בענינו של יום, הלכות פסח בפסח כו"י מובא בסיום הבבלי דוקא – מכיון שענין זה ("הלכות פסח בפסח") שייך בעיקר בחוץ לארץ, שזהו ענינו דתלמוד בבלי.

ואף שגם תלמוד ירושלמי נכתב לאחר חורבן ביהמ"ק (כאשר לא היו מקריבים קרבן פסח), וא"כ, במה שונה איפוא (בענין זה) תלמוד ירושלמי מתלמוד בבלי – הנה הביאור בזה:

הפלפול והשקוי"ט שבתורה (תוכן ב' התלמודים) לא התחיל בזמן האמוראים (בזמן שבו נכתבו ב' התלמודים), אלא הי' גם בזמן התנאים, בזמן המשנה, ובזמן שביהמ"ק הי' קיים. כלומר: בכל הדורות כולם למדו ופלפלו ושקוי"ט בתורה – בזמנו של משה רבינו, בזמן בית ראשון, בזמן בית שני, בזמן התנאים ובזמן האמוראים. ומה שנכתב בגמרא – הרי זה חלק מכל השקוי"ט והפלפולים שהיו בכל הדורות (ולא עניינם שנתחדשו בזמן האמוראים דוקא).

ומפורש בגמרא (סוכה כח, א): "אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי שלא הניח מקרא ומשנה גמרא כו"י, ומפרש רש"י: "גמרא – זוהי סברא, שהיו התנאים אחרונים מדקדקים בדברי הראשונים הסתומים לפרשם וליתן בהם טעם, כמו שעשו האמוראים אחר התנאים שפירשו דברי התנאים שלפניהם וקבעו בהן גמרא, ואותו דיוק שבימי התנאים נקרא הש"ס". ויתירה מזו: בגמרא שם מסיים "שלא הניח... דבר גדול ודבר קטן... דבר קטן – הוויות דאביי ורבא", ומפרש רש"י: "כל איבעי להו לאביי ורבא הוה מספקא להו, ובכולן נתן את לבו ונתן בהם טעם", כלומר, ש"הוויות אביי ורבא אינם דברים שנתחדשו על ידם – כי כבר למדו רבן יוחנן בן זכאי, אלא ש"בימי אמוראים נשתכחו", ולכן נקראים ע"ש אביי ורבא – מפני שהם החזירו זאת כו".

וכפי שמביא אדמו"ר הזקן בקו"א להלי ת"ת (רפ"ג) ש"נשכח כל פלפול התנאים והאמוראים הראשונים ולא הובא ממנו בתלמוד כי אם מעט מזעיר, כדאשכחן בפ"ב דשבת ברשב"י דעל כל קושיא דרפב"י מהדר ליי כ"ד פירוקי, ולא

בלתי מוגה

הדרך על מסכת מגילה

נמצא כזה בכלי תלמודי, ור"ל הוה פריק כ"ד קושיות על כל מימרא דר"י, ולא אשכחן בכל התלמוד כ"ד קושיות אמימרא דר"י כי אם ז' וחי לכל היותר, והשאר נשכחו" – כלומר, שבזמן התנאים היתה ריבוי שקו"ט כו', ובתלמוד הובא ממנה רק מעט מזעיר.

ונמצא – שכאשר מדברים אודות תלמוד ירושלמי ותלמוד בבלי, הרי בזה נכלל גם השקו"ט והפלפול שהיו בדור התנאים ובזמן שביהמ"ק הי' קיים. ובהתאם לכך מתבטא החילוק בתלמוד בבלי לתלמוד ירושלמי (שנכתבו בזמן האמוראים) – לימוד השי"ך לחוץ לארץ (בבלי), ולימוד השי"ך לארץ ישראל (ירושלמי).

ז. ע"פ האמור לעיל שבסיום הירושלמי מודגש כבודה של ירושלים ("יקרא דירושלים") – יובן גם מה שבירושלמי מוסיף את התיבות "אין מפטירין בהודע את ירושלים את תועבותי".

ובהקדים:

בתויו"ט הקשה: מאי שנא ההפטרה ד"הודע את ירושלים" מההפטרה דפ' קדושים "התשפוט התשפוט את עיר הדמים"? – ומתרץ: "וניחא לי במ"ש בעל הלבוש. דפ' הודע כתיב בה מכורתך ומולדתך בארץ הכנעני אביך האמורי ואמך חתית, וזה ודאי גנות וכדי בזיון וקצף לבזותן מעיקר מולדתן".

אמנם, מזה שהירושלמי מוסיף ומפרש "אין מפטירין בהודע את ירושלים את תועבותי" [שהוספה זו לא באה כדי לציין לאיזו הפטרה מכוונים הדברים, מכיון שלזה מספיק התיבות "הודע את ירושלים" בלבד, כפי שהובא בבבלי (ורק רש"י מוסיף ומפרש "את תועבותי"), אלא הוספה זו בירושלמי באה ל**באר** את ה**טעם** מדוע אין מפטירין בה] – מוכח להדיא שהטעם שאין מפטירין ב"הודע" הוא משום דכתיב בה "**את תועבותי**", כלומר, שמצד תיבות אלו עצמן (גם לולי ההוספה ד"מכורתך ומולדתך. . אביך האמורי ואמך חתית") אין מפטירין בפרשה זו. וזהו הטעם שהירושלמי מוסיף את התיבות "את תועבותי" – כדי להדגיש שהקפידא היא לא (רק) מצד התוכן דכללות ה**פרשה** (שבה נאמר "מכורתך ומולדתך גוי"), אלא (בעיקר) מצד התיבות "את תועבותי" עצמם אין מפטירין בה – "אין מפטירין בהודע את ירושלים את תועבותי".

ובנוגע לחילוק שבין ההפטרה ד"הודע את ירושלים את תועבותי" להפטרה ד"התשפוט התשפוט את עיר הדמים" (דלכאורה, מאי שנא, כקושיית התויו"ט) – יש לומר:

בהפטרה ד"התשפוט התשפוט את עיר הדמים" – לא מוזכר בפירוש שמה של "ירושלים", כי אם "עיר הדמים" סתם (אלא שמהמשך הכתובים מובן שהכוונה היא על ירושלים), ולכן, אין זה גנאי כל כך. וכן "בכל הנבואות של תוכחותיו של יחזקאל שמפטירין בהן לא הוזכר שם ירושלים בפירוש"; משא"כ בהפטרה ד"הודע את ירושלים" – מזכירים בפירוש את שמה של "ירושלים" (לבוש או"ח סו"ס תצג), וביחד עם זה אומרים שישנו הענין ד"תועבותי" (של ירושלים). ומובן, שבזה מודגש ביותר הגנאי שבדבר – שמצד א' מדגישים שזוהי "ירושלים" (שם המורה ומדגיש את גודל מעלתה של העיר – "על שם יראה ועל שם שלם", שלימות היראה, "עיר הצדק קרי' נאמנה"), וביחד עם זה מדגישים שבמקום שהיה בהתאם

הדרך על מסכת מגילה

לגודל מעלתה, ישנו הענין ד"תועבותי". ע"ד ובדוגמת הענין ד"לכבוש את המלכה עמי בבית":

ועפ"ז יובן מה שדוקא בירושלמי מוסיף ומדגיש ש"אין מפטירין בהודע את ירושלים את תועבותי":

כאשר אומרים ש"אין מפטירין בהודע את ירושלים", כבבבלי, אזי אפשר לומר שההדגשה בזה היא על **בללות הפרשה**, שבה נאמר "מכורתך ומולדתך גוי אביך גוי ואמך גוי", וא"כ, עיקר ההקפדה (שאין מפטירין בה) היא על הענין ד"יחוס אבות" ("כדי בזיון וקצף לבזותן מעיקר מולדתן").

אבל כאשר מוסיפים "אין מפטירין בהודע את ירושלים את תועבותי" – מודגש בזה שעיקר ההקפדה (שאין מפטירין בה) היא על **כבודה של ירושלים** ("יקרא דירושלים"), שלכן, אין מפטירין בענין שבו נאמר דבר בלתי-רצוי אודות ירושלים.

וזהו מה שדוקא בירושלמי מוסיף את התיבות "אין מפטירין בהודע את ירושלים את תועבותי" – מכיון שההדגשה המיוחדת שמקפידים על כבודה של ירושלים שייכת לירושלמי דוקא.

ח. הביאור בזה בעומק יותר – בפנימיות הענינים, ובהקדים:

ידוע הכלל שמסיימים בטוב – כדאיתא בגמרא (ברכות רפ"ה), הן בירושלמי והן בבבלי: "שכן מצינו בנביאים הראשונים שסיימו דבריהם בדברי שבת ותנחומין". וכידוע הסימן יתק"ק – ישעי, תרי עשר, קינות (איכה), קהלת – שבספרים אלו חוזרים וכופלים פסוק נוסף כדי לסיים בדבר טוב: הסיום דישעי הוא בפסוק "והיו דראון לכל בשר", ולכן חוזרים וכופלים את הפסוק "יהי מידי חודש בחדשו גוי". הסיום בתרי עשר (מלאכי) הוא בפסוק "והכיתי את הארץ חרס", ולכן חוזרים וכופלים את הפסוק "הנה אנכי שולח לכם את אלי הנביא גוי". הסיום דקינות (איכה) הוא בפסוק "כי אם מאוס מאסתנו גוי", ולכן חוזרים וכופלים את הפסוק "השיבנו ה' אליך גוי". והסיום דקהלת הוא בפסוק "אם טוב ואם רע", ולכן חוזרים וכופלים את הפסוק "סוף דבר הכל נשמע את האלקים ירא גוי".

[דרך אנב:

בירושלמי שם ממשיך: "והכתיב והיו דראון לכל בשר, בעכו"ם היא עסקינן. והכתיב כי מאוס מאסתנו, השיבנו תחת כי מאוס מאסתנו", היינו, ש"השיבנו הוא אחר פסוק זה שחזר וכפלו לסיים בדברי נחמות" (פני משה). ובתוסי' – מביא את הירושלמי, ומסיים: "מיהו מההוא קראי דסוף תרי עשר וקהלת, לא פריך מידי, שחושבו בטוב בדברי תנחומין, ולא מיירי בפורענות דישראל".

כלומר: התירוץ "השיבנו תחת כי מאוס מאסתנו" (בירושלמי) הוא – על ספר איכה בלבד, ולא על שאר ג' הספרים דישעי תרי עשר וקהלת.

יש מפרשים שהתירוץ שלא מדובר בפורענות דישראל אלא בפורענות דעכו"ם והוי שפיר שבת ותנחומין של ישראל – הרי זה **בהוספה** על התירוץ שחוזרים וכופלים פסוק שלפניו כדי לסיים בטוב. אבל: מלשון הירושלמי משמע שענין זה ("השיבנו תחת כי מאוס מאסתנו") הוא בספר איכה בלבד.

בלתי מוגה

הדרך על מסכת מגילה

ויש לומר, שהחידוש בספר איכה הוא – **שהנביא** עצמו חוזר וכופל את הפסוק "השיבנו" (משא"כ בשאר הספרים דסימן יתק"ק – **הקורא** חוזר וכופל את הפסוק שלפניו, כדי לסיים בטוב). וכפי שמצינו בספרי איכה הנדפסים, שלאחרי הפסוק "כי אם מאוס מאסתנו גוי", פסוק כ"ב – ישנו פסוק **נוסף**, פסוק כ"ג "השיבנו גוי". וטעם החילוק שבין איכה לשאר הספרים – מכיון שבשאר הספרים לא מיירי בפורענות **דישראל**.

ובנוגע לענינו: אף שבסיום מסכת מגילה בירושלמי מוזכר הענין ד"הודע את ירושלים את תועבותי" – מובן **ופשוט** שאין זה בסתירה לכלל דמסיימים בטוב, מכיון שמפורש ומודגש ש"אין מפטירין בהודע את ירושלים גוי", היינו, **שלילת** וביטול ענין בלתי-רצוי, שזהו דבר טוב. וכן הסיום בגמרא – **"לא מורידין"**, היינו, **שלילת** ענין הירידה, שזהו דבר טוב.

אבל אעפ"כ, עדיין דרוש ביאור – **בפנימיות** הענינים: מצד הענין ד"המתאבק עם כו" – עצם ההתעסקות עם ענין בלתי-רצוי, אפילו כדי **לשולל ולבטל** זאת – יש בה משום חסרון כו". ועפ"ז – עדיין דרוש ביאור: מדוע סיום המסכת בירושלמי הוא בענין ד"אין מפטירין בהודע את ירושלים את תועבותי" – שלילת דבר בלתי רצוי, הרי עדיף לסיים עם הדין שלפניו – "ורבי יהודה מתיר" (להפטיר במרכבה)?

(ובפרט ש"אין מפטירין בהודע את ירושלים גוי" נאמר ע"י ר' אליעזר, וההיתר להפטיר במרכבה נאמר ע"י ר' יהודה (שמתיר) ומכיון שמצד סדר הדורות ה"י ר' אליעזר לפני ר' יהודה – מתאים יותר שדבריו של ר' אליעזר ("אין מפטירין בהודע את ירושלים גוי") יבואו לפני דבריו של ר' יהודה (בנוגע להפטר ב"מרכבה")!).

ועד"ז בסיום הגמרא – "מעלין בקודש ולא מורידין": מכיון שגם **שלילת** ענין הירידה יש בה משום חסרון (המתאבק עם כו") – הרי עדיף לסיים בענין ד"מעלין בקודש" ("לא מורידין אלא מעלין בקודש")!

ט. והביאור בזה:

הענין ד"אין מפטירין בהודע את ירושלים גוי" (**שלילת** דבר בלתי רצוי) כפי שהוא **במשנה**, הרי זה בתור **הלכה בתורה**, ולכן, כפי שענין זה הוא **בתורה** – אין זה ענין בלתי רצוי (וע"ד המדובר אודות דיוק הלשון "יעקב ועשו האמורים **בפרשה**" – דרשו של עשו כפי שהוא **בתורה** ("בפרשה") הוא טוב). ויתירה מזו: ע"ז שענין זה ("אין מפטירין בהודע את ירושלים גוי") מובא בהלכה **בתורה** – פועלים עליו גם כפי שהוא **בעולם**, היינו, שמהפכים אותו ל**טוב**, בדוגמת העילוי דעבודת התשובה.

וזהו הביאור בדעת ר"א – "אין מפטירין בהודע את ירושלים גוי":

תכליתה ומטרתה של הפטרה כזו היא – לעורר את העם **לתשובה**. ולדעת ר"א – אין צורך **לומר** הפטרה זו בגלוי ובפרהסיא כו", כי מספיק מה שענין זה כתוב **בתורה** כדי לפעול את העילוי דאתהפכא שע"י עבודת התשובה – גם במציאות העולם.

אבל אעפ"כ, ההלכה היא שמפטירין ב"הודע את ירושלים" (דלא כר"א) – כי

בלתי מוגה

הדרך על מסכת מגילה

מצב העולם כפי שהוא **בהוה** (בזמן הזה) אינו מוכן ומתאים עדיין לדרגא נעלית כזו שהפעולה דאתהפכא **בעולם** תהיי עייז? שהענין נמצא **בתורה** בלבד, ולכן ההלכה היא שמפטירין ב"הודע את ירושלים גוי", היינו, שצריכים לומר הפטרה זו בגלוי ובפרהסיא כו' במציאות העולם, כדי לפעול את הענין דאתהפכא במציאות העולם [ועי"ד המבואר בכ"מ בענין "הלכה כב"ה" – שבזמן הזה אין העולם ראוי שההלכה תהיי כבי"ש (דרגא נעלית יותר), ורק לעת"ל תהיי הלכה כבי"ש].

ועפ"ז מובן מה שהסיוס הוא בענין ד"אין מפטירין בהודע את ירושלים גוי", ולא "במרכבה" – כי **אדרבה: תכלית שלימות** הטוב היא – שגם הענין הבלתי רצוי ("תועבותי") מתהפך לטוב, (מעלת התשובה), ולכן, יש בזה עילוי אפילו לגבי הענין ד"מרכבה".

ועפ"ז יומתק ביותר הטעם להוספת התיבות "את תועבותי" בירושלמי (ועד שתיבות אלו הם סיוס המשנה) – מכיון שבזה מודגש **ביותר** "יקרא דירושלים", שגם הענין הבלתי רצוי נתהפך לטוב, שזוהי תכלית שלימות הטוב.

ועד"ז בסיוס הגמרא – "מעלין בקודש ולא מורידין":

עייז? שהענין ד"לא מורידין" (שלילת הירידה) הובא בהלכה (**בתורה**) – פועלים עילוי גם בענין ד"מורידין", שמעלים אותו לשרשו ומהפכים אותו לטוב. ולכן נאמר "מעלין בקודש ולא מורידין" (ולא להיפך – "לא מורידין (ויתירה מזו) מעלין בקודש"), כי – העלאת הענין ד"מורידין" והפיכתו לטוב הוא נעלה יותר מהענין ד"מעלין בקודש", כי **תכלית שלימות** הטוב הוא שגם הרע ("מורידין") נתהפך לטוב.

ועפ"ז יומתק גם שסיוס הגמרא ("ולא מורידין") הוא מעין ובדוגמת סיוס המשנה ("אין מפטירין") – היינו, שבשניהם מדובר אודות העלאת ענין בלתי רצוי והפיכתו לטוב (מעלת התשובה), שזוהי תכלית שלימות הטוב.

י. ויש לקשר את תוכן הדברים דלעיל (אודות הענין דאתהפכא) עם קאפיטל פ"ב שבתהלים:

קאפיטל פ"ב שבתהלים הוא ה"שיר של יום" דיום השלישי בשבוע. ולכאורה – תמוה: יום השלישי **הוכפל** בו כי טוב, היינו, שלימות הטוב. וא"כ, היתכן שתוכן השיר דיום השלישי הוא בענין של **דין ומשפט** דוקא – "בקרב אלקים ישפוט", דקאי על הדיינים כו', לכאורה, ענין הדין ומשפט מתאים יותר ליום השני, שבו היי ענין של הבדלה ומחלוקת, משא"כ ביום השלישי שהוכפל בו כי טוב!?

והביאור בזה:

כללות ענין המשפט אינו ענין של דין בלבד, כי אם החיבור דחסד וגבורה ביחד, שזהו כללות ענין **הרחמים**, היינו, לרחם על מי שצריכים לרחם עליו כו'. וזוהי השייכות דענין המשפט ליום השלישי דוקא – כי ענין הרחמים הוא בקו האמצעי (שלישי). ובלשון התקו"ז: "משפט עמודא **דאמצעיתא** . . דאיהו **רחמי**".

וכפי שמצינו שכללות ענין המשפט יכול להיות רק כאשר ישנה אפשרות לענין של זכות כו', כמ"ש "ושפטו העדה **והצילו** העדה", היינו, שמוכרח להיות גם הענין ד"הצילו העדה". ומטעם זה "אין עד נעשה דיין", דמכיון שראה במו עיניו כו', שוב

הדרך על מסכת מגילה

אינו יכול למצוא לו זכות, ולכן אינו יכול להיות דין בענין זה, כי האפשרות להפך בזכותו ("והצילו העדה") מהוה תנאי עיקרי בכללות ענין המשפט.

ועד כדי כך – ש"סנהדרין הורגת אחד בשבוע (פעם א' בשבע שנים) נקראת **חובלנית**" (מכות ז, א), ולדעת ראב"ע – אפילו "אחד לשבעים שנה"! כלומר: אע"פ שעשו זאת ע"פ דיני התורה, מ"מ, עצם העובדה שלא הצליחו למצוא לו זכות, הרי זה מורה על התגברות הטבע דהיפך החסד כו', ולכן, "נקראת **חובלנית**".

ומכיון שלימוד זכות הוא תנאי עיקרי בענין המשפט – נמצא, שמשפט אינו דין בלבד, כי אם ענין של **רחמים**. ולכן, הרי זה שייך לשש"י דיום השלישי – כי מדת הרחמים היא בקו האמצעי.

וזהו גם מה שמספר הדיינים הוא (לכה"פ) **שלשה** – "מנין לשלשה שיושבים בדין ששכינה עמהם, שנאמר בקרב אלקים ישפוט" (ברכות ו, א), ואין בית דין קרוים אלקים אלא בשלשה (פרש"י שם) – מכיון שמשפט ענינו רחמים, קו האמצעי (שלישי).

וענין זה קשור גם עם חג הפסח – כמבואר בלקו"ת (שה"ש יד, ד ואילך) בנוגע לסדור הקערה בפסח, שמקומו של המרור הוא באמצע, בח"י קו האמצעי, אע"פ ש"לכאורה הי' צריך להיות המרור בקו שמאל כי הוא בחי גבורות כו"י" – מפני שבחינת מרירות מעורר המשכת רחמים רבים. . בחינת רחמים הוא בחינת קו האמצעי".

וזהו הקשר עם כללות הענין **זאתהפכא** (המדובר לעיל) – כי כללות ענין הרחמים שייך רק "על מי שהוא במדרגה התחתונה ואין טוב לו, אבל על מי שהוא במדרגה העליונה ולא חסר לו כלל, לא שייך עליו רחמנות כלל" (לקו"ת שם), וכמודגש גם בענין המשפט – שהרי עצם הענין שיש עליו דין ומשפט מורה על היותו במצב ירוד כו', ואעפ"כ מרחמים עליו ומהפכים בזכותו, שזהו בדוגמת כללות הענין **זאתהפכא**.

וע"ד מארז"ל (ב"ר ספ"י"ב) בנוגע לברה"ע: "אמר הקב"ה, אם בורא אני את העולם במדת הרחמים, הוי חטי"י סגיאין, במדת הדין היאך העולם יכול לעמוד, אלא הרי אני בורא אותו במדת הדין ובמדת הרחמים" – שבה מודגש ענין הרחמים על החוטא כו', שזהו בדוגמת כללות הענין **זאתהפכא**.

יא. ויה"ר שמסיום מסכת מגילה בירושלמי, שבה מדובר במעלת ירושלים וארץ ישראל (כנ"ל בארוכה) – נזכה בקרוב ממש לקיום היעוד "ועתידה ירושלים שתתפשט בכל ארץ ישראל, ועתידה ארץ ישראל שתתפשט בכל הארצות", בגאולה האמיתית והשלימה.

ובאופן שלימות העם – "בנערינו ובזקנינו ובבנותינו", "קהל גדול ישובו הנה", ביחד עם שלימות התורה ומצוותי – "כספם וזהבם אתם", ובאופן כזה באים כל בני"י לארצנו הקדושה כפי שהיא בשלימותה, כולל – "כי ירחיב ה' אלקיך את גבולך" – שלימות הארץ, ובארץ הקודש גופא – לירושלים עיר הקודש, ולבית המקדש השלישי.

וכל זה – בתכלית הזריזות, כמבואר במדרז"ל בנוגע לענין דעלי לרגל לעת"ל, "מידי חודש בחדשו ומידי שבת בשבתו", שענין זה יהי' בזריזות הכי גדולה – "כעב תעופינה וכיונים אל ארבותיהם", ובלשון הרמב"ם: "מיד הן נגאלין".

בלתי מוגה

