

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

הנפרע לישראל מכל צריהם
יקום דם עבדיו
לזכר חיוכו הטוב של
רבי עמי עולמי הי"ד
ידיד ה' באמת

דוד הנשקה

מגילת אסתר - תחפושת ספרותית¹

א

נושאה המרכזי של מגילת אסתר לכאורה ברור: סיפור ישועתם של ישראל מידי המן הרשע בידי מרדכי ואסתר, על רקע חצר המלכות של אחשורוש. ברם, תפיסה שגורה זו בדבר הישועה והגאולה העומדות במרכז העלילה, מעוררת קשיים לא מעטים. הרי ישועה זו עומדת על שתי רגליים, מלכותה של אסתר ומעמדו של מרדכי; והעיון מגלה כי בעל המגילה אינו חוסך ברמזים על זמניותם וארעיותם של יסודות אלה. באשר לאסתר, הרי ברור לחלוטין שאהבת המלך לאסתר עלולה לדעוך בכל רגע - ממש כדרך שאירע לושתי. הלוא הדבר הראשון שנעשה בממלכה מיד לאחר שעשה המלך משתה גדול לרגל המלכת אסתר (ב', יח) הוא - "ובהקבץ בתולות שנית" (שם, יט); ואין כל יסוד להניח שלא תימצא ביניהן אחת שתשכיח מאחשורוש מיד את אסתר². שהרי גם דבר זה ברור מן המגילה, שאין המדובר באדם המסוגל לפתח יחס עמוק וקבוע לאישה; אלא לפנינו הולל המתייחס לנשים כאובייקט דומם לשעשועיו. לא רק מעשה ושתי מורה כן, באופן שניתן לטעון שאין כאן אלא יחסו לוותי ולא לכלל הנשים; אף בהמשך נרמזים אנו על כך יפה. ולא רק מעצם הריטואל של "בערב היא באה ובבקר היא שבה" שומעים זאת, אלא אף מרימוז מתוחכם של לשון המגילה. וכאן יש להקדים, כי אף על פי שתקבולות הלשון המרובות שבמגילה למקראות מפורזים הן מן המפורסמות, דומה שעדיין לא עמדו כראוי על משמעותן האירונית החריפה של תקבולות אלה, כפי שיתברר בהמשך. כשבעל המגילה משתמש בלשון זה או אחר מן המקרא הרי הוא מניח,

¹ לצערי אין בידי להקיף את הספרות עצומת הממדים שנכתבה על מגלת אסתר, מדינה ומדינה ככתבה ועם ועם כלשונו; וחוששני שלא יימלט כי כיוונתי פה ופה לדברי קודמין. תקוותי שמכל מקום יש בדברים דלהן חידוש מה בתפיסת המגילה, אם בפרטות או בכללות.

² והשווה אגדת אסתר, מהד' בובר, קרקא תרנ"ז, עמ' 24: "ובהקבץ בתולות וגוי' - וכיוון שראה מרדכי שהנשים מתכנסות ובאות לא היה זו משער המלך אלא היה שואל עליה ואומר: אוי לי, שמא הקגה כמו שהרג את וותי, שנאמר 'ובהקבץ בתולות שנית ומרדכי יושב בשער המלך'".

שבקורא הדברים מתעורר זכר ההקשר והאסוסיאציות הכרוכות במקרא שברקע הלשון הנידונה. לענייננו כעת נעמיד על לשון הכתוב המתאר את ההכנות של הנערות למפגש עם המלך: "כי כן ימלאו ימי מרוקיהן" (ב', יב). הצירוף "כי כן ימלאו ימי" מצוי במקרא פעם אחת נוספת בלבד: "כי כן ימלאו ימי החנטיים" (בראשית, נ', ג). בנקטו לשון זה רומז אפוא בעל המגילה: מבחינתו של אחשורוש אין הנשים אלא גופות; עומק ויציבות ביחסו אליהן הוא אפוא מן הנמנע. ואמנם, חשש זה מזניחת אסתר בידי המלך אינו מקנן רק בלב הקורא, אלא אסתר עצמה הייתה מודעת לו יפה: "ואני לא נקראתי לבוא אל המלך זה שלושים יום" (ד', יא) - ומי יודע בזרועותיה של מי מצוי כעת השיכור?

למישור אנושי פשוט זה מוסיף בעל המגילה מימד של עומק: אסתר מזרע שאלו היא, ומלכותה מיסוד מלכותו; שהרי בהדחת ושתי נאמר: "ומלכותה יתן המלך לרעותה הטובה ממנה" (א', יט) - ולשון זה הלוא לקוח מסיפור נטילת המלכות מידי שאלו: "קרע ה' את ממלכות ישראל מעליך היום ונתנה לרעך הטוב ממך" (שמו"א, ט"ו, כח)³. והואיל ויודעים אנו שלעולם ולדורות אין מלכות לשאלו אלא לבית דוד, נמצא ששימוש הלשון כאן בזה הנקוט בהעברת המלכות משאלו בא לרמוז: רעותה של ושתי הטובה הימנה היא אמנם אסתר, אך כבר נקרעה מלכות מבית שאלו כולו לטובת רעהו הטוב הימנו.

אם הישועה מהווה את מוקד הסיפור, ואם יחסו של אחשורוש לאסתר עומד בבסיסה של ישועה זו, הרי הדברים מעורערים אפוא מיסודם. והוא הדין באשר לרגלה השנייה של הגאולה, היינו מעמדו של מרדכי. שהרי כדרך שאין אסתר אלא מחליפתה של ושתי, כך מרדכי אינו אלא כפילו של המן; וכשם שכל רגע עלולה אסתר להיזנח לטובת זולתה, כן עלול מרדכי למצוא את סופו ממש בדרכו של המן. ואף כאן אין בעל המגילה חוסך ברמזי לשון המורים על כך:

מרדכי

וכל שרי המדינות וגוי מנשאים את היהודים וגוי כי גדול מרדכי וגוי (ט', ג-ד)
אשר גדלו המלך (י', ב).

ויסר המלך את טבעתו אשר העביר מהמן ויתנה למרדכי וגוי (ח', ב).

המן

אחר הדברים האלה גדל המלך אחשורוש את המן בן המדתא האגגי וינשאהו וישם את כסאו מעל כל השרים וגוי (ג', א).

ויסר המלך את טבעתו מעל ידו ויתנה להמן בן המדתא וגוי (ג', י).

³ והשווה: אסתר רבה, ד, ט.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

גדולת מרדכי אינה אפוא אלא כגדולת המן: זו וזו קמות ונופלות על פי גחמותיו הסבואות של המלך. ואף כאן מוסיף בעל המגילה לרמזים הפנימיים אף רמזים חיצוניים: הרי ידוע שתקבולות לשון מובהקות ומרובות מצויות בין סיפור עלייתו לגדולה של מרדכי לזה של יוסף⁴. והקורא הנרמז להקבלה זו אינו יכול שלא להיזכר מה עלה לבסוף לגדולת יוסף: "ויקם מלך חדש על מצרים אשר לא ידע את יוסף" (שמות, א', ח), וההמשך ידוע. ואף כאן אין להתעלם מייחוסו, המודגש במגילה, של מרדכי לשאול (ושל שאול לבנימין, אחי יוסף): מלכות זו אינה עתידה להימשך⁵.

בעל המגילה אינו מותיר אפוא ספק: שני היסודות של הישועה הגדולה מפוקפקים וסדוקים, ויש לך לחשוש מקריסתם בכל רגע. ואף שהמן ועשרת בניו נהרגו, טענת "עם אחד מפזר ומפרד" לא בטלה, ויש להניח שיהיה מי שיעלנה מחדש. אף זו: הרי אין ספק בכוונת בעל המגילה לייחס את המן לעמלק, וכבר ידענו כי המלחמה בעמלק תימשך "מדור דור" (שמות, י"ז, טז). וכדרך שבימי מרדכי צץ לפתע נצר לעמלק, אף שכבר הוכתה "שארית הפלטה לעמלק" בימי חזקיהו (דבה"א, ד', מב-ג), כך אפשר שיתרחש גם לאחר מפלת המן.

ואמנם, הקורא המפוכח שואל עצמו מה בעצם תועלתה הגדולה של גאולה זו, שהחזירנו לנקודת המוצא. כל עצמו של הסיפור לא נתגלגל אלא מסירובו העיקש של מרדכי לכרוע ולהשתחוות להמן; ומה אירע לאחר המהפך הגדול? "ותוסף אסתר ותדבר לפני המלך ותפל לפני רגליו ותבך" (ח', ג). מה נשתנה המן, שאין לכרוע לפניו, מן המלך? והרי כל עצמה של הכריעה לפני המן לא הייתה אלא לכבוד המלך, "כי כן צוה לו המלך" (ג', ב)⁶. ואכן, כל אותו מעמד של בכיית אסתר לפני

⁴ ראה: אסתר רבה, ז, ז, ובספרות שצוינה בידי ג"ח כהן, מגילת אסתר עם פירוש דעת מקרא, ירושלים תשל"ג, מבוא, עמ' 12, הערה 17.

⁵ יש להוסיף את ההשוואה שבנסיבות העלולות להביא להיפוך היחס אל היהודים - במלכות פרעה כבמלכות אחשוורוש. הפיכתה של מצרים לבית עבדים, שאיבדו כל נכסיהם ועברו טרנספר ענק, בעוד עיניהם רואות את משפחת יוסף, זרים מקרוב באו, יושבים במיטב הארץ, בארץ גושן, נאחזים בה ופרים ורבים (בראשית, מ"ז, טו-כו), היה בה כדי לעורר אף ללבות רגשי התנגדות קשים לאותו עם זר, רב ועצום. ואילו אצל אחשוורוש נרמזים אנו בסיום המגילה לחשש דומה: "כי מרדכי היהודי משנה למלך אחשוורוש וגוי דרש טוב לעמו ודבר שלום לכל זרעו". האומנם לאורך ימים יתקבל על דעת הציבור הפרסי מצב מועדף זה של אותו עם מפוזר ומפורד? השווה ביאור הגר"א לאסתר שם: "ודובר שלום לכל זרעו - שהיה מטיב עם כל האומות, שלא ינקמו בזרעו אחר מותו". הרגיש הגר"א בדברים - ולכך הפך את משמעותם.

⁶ מתוך כך כנראה הוצרכו חכמים לומר, שבהשתחויה להמן היה משום עבודה זרה, לפי שחקוקה הייתה צורתה על בגדו, או שהמן עצמו נחשב היה בעיניו לאלוה (ראה, לדוגמה,

המלך מהווה הפתעה גדולה עבור הקורא. הקורא במגילה כסדרה ומגיע אל הפסגות הדרמטיות של המהפך הגדול, וכבר נתלה המן, וכבר זכה מרדכי בטבעת המלך ובבית המן (ז', י - ח', ב), סבור לפי תומו שאכן הגיעה שעת הפורקן, וסיום העלילה כבר מתבקש מאליו. והנה, לפתע פתאום מתברר שלאמתו של דבר לא נשתנה כלום: מקור הסכנה אינו המן אלא דבר המלך; ודבר המלך אינו עשוי להיבטל כל עיקר: "כי כָּתַב אשר נכתב בשם המלך ונחתום בטבעת המלך אין להשיב" (ח', ח). וכבר אמר רבא, כי בפורים אין אומרים הלל שהרי "אכתי עבדי אחשורוש אני" (מגילה, יד, ע"א). לא המן עיקר ולא מרדכי יסוד, אלא המלך לבדו; והואיל והמלך במקומו עומד, מה פשרה של כל אותה ישועה וגאולה, העומדת לכאורה במוקד הסיפור של מגילת אסתר?

ב

לשאלה מהותית זו על עצם נושאה של המגילה, נוסף כעת שאלה העולה ממהלך העניינים המתואר בעלילה. מן המפורסמות הוא שסיפור זה בנוי משרשרת הדוקה של חוליות חוליות המובילות זו לזו מעשה אמן, באופן שאין לחלץ חוליה כלשהי מן הסיפור בלא שהמבנה כולו יתמוטט. לפיכך עומד הקורא תָּמָה ומשתומם לנוכח אחד משלבי הסיפור, הנראה כאחד משיאיו, בשעה שבאמת אינו נצרך כלל להמשך גלגול העניינים; והכוונה למעשה הסוס שעליו מרכיב המן את מרדכי בדבר המלך (ו', ו-יד). בנקל יכולים אנו לתאר את כל מהלך המעשה בלא פרט זה: המן מכין עץ לתליית מרדכי, ובלילה נודדת שנת המלך ונקרא לפניו מעשה בגתן ותרש; השכם למחרת מבהילים משרתי המלך את המן למשתה אסתר, אך בטרם מספיק המן לבקש את תליית מרדכי, נגזרת עליו בעצמו תלייה על יסוד דברי אסתר ובעקבות הערת חרבונו (התלויה במעשה בגתן ותרש). מה צורך אפוא בכל אותה סִצְנָה מופלאה של הרכבת מרדכי על הסוס בידי המן?⁷

תרגום ורש"י על ג', ב). אך כפשוטם של דברים לא נשתחו להמן אלא מפני ש"כן צוה לו המלך".

⁷ קושיא אלימא זו הקשה דודי הרב ר"מ ברויאר נר"ו בספרו פרקי מועדות, ירושלם תשמ"ו, עמ' 600; ברם תירוצו (שם, עמ' 606) קשה להתקבל. לדבריו, נס פורים בנוי על צירופם של שני יסודות: ההצלה והנקמה; ולצורך נקמת מרדכי בהמן אין די בתליית האחרון, אלא זקוקים אנו דווקא למעשה רכיבת הסוס. שכן "זו היא הגדולה שבנקמות", כי "מי שיורש את אויבו בחייו, ורואהו תלוי לעיניו - כבר ראה את נקמתו ממנו". וקשה להבין כיצד נתייבשה השאלה, שכן אם לצורך מלאות הנקמה יש למרדכי לירש את המן בחייו דווקא, הרי די היה במינויו של מרדכי בכל שררותיו של המן קודם תלייתו (ולא כפי שאירע - לאחריה), ועדיין אין כלל צורך בכל מעשה הסוס. פתרון אחר מציע מ' סבתו, "משגיא לגויים ויאבדם", עלון שבות 81 (אדר-

לפתרון חידתה של המגילה דומה שיש להפנות תשומת לב למה שנראה כמסגרת החיצונית של הסיפור. גופה של העלילה הרי מתחיל בהזמנת ושתי להראות את יופיה; שהרי מסירובה לבוא משתלשל כל ההמשך. היינו מצפים אפוא שהרקע למעשה ושתי יבוא בקיצור ובתמצות, כדרכו הידועה של הסיפור המקראי, שלעולם אינו מאריך סתם בתיאורי רקע לא חיוניים. להפתעתנו מוצאים אנו אריכות רבה ופרטנית בתיאור המשתה הגדול, תיאור שאינו פוסח על פרט כלשהו מתמונת חצר המלך - לכאורה בלא כל צורך.

מן המלך וגדולתו פותחת אפוא המגילה, ואליהם היא אף שבה, שכן בסיום המגילה מוצאים אנו תמיהה דומה. לאחר שכבר תיארה המגילה בפירוט את תקנת ימי הפורים שקיבלו על עצמם היהודים כתוצאה מן הישועה, יכולה הייתה המגילה להסתיים בכך. ואם ביקש המחבר לחזור מן הכלל אל הפרט, היה לו לסיים בכתוב האחרון שבמגילה: "כי מרדכי היהודי משנה למלך אחשורוש וגדול ליהודים ורצוי לרב אחיו דרש טוב לעמו ודבר שלום לכל זרעו". ברם, לא כך הם הדברים. שכן לאחר סוף התיאור של תקנת ימי הפורים, וקודם הסיום בשבחו של מרדכי, מצאנו כתוב: "וישם המלך אחשרש [אחשורוש קרי] מס על הארץ ואיי הים. וכל מעשה תקפו וגבורתו, ופרשת גדלת מרדכי אשר גדלו המלך, הלא הם כתובים על ספר דברי הימים למלכי מדי ופרס" (י', א-ב). וכבר "הכול נתמהו, מה עניין כתוב זה

ניסן תשי"ם), עמ' 21-32. לדעתו, "המגילה כולה אינה אלא תיאור ההתמודדות בין מרדכי והמן" (עמ' 25), ומעשה הסוס הוא הגורם המכריע לניצחונו של מרדכי במאבק זה. שכן "רצה מלכו של עולם להעמיד במבחן את שתי הדמויות המרכזיות במגילה וזימנם במבחן כפול. במבחן זה יתברר מי נכנע מפני מי" (עמ' 27): מרדכי צווה להשתחוות להמן - וסירב; ואילו המן נכנע למצוות המלך ונשתעבד למרדכי. זוהי אפוא הסיבה לניצחונו של מרדכי, וכאן הוא קו השבר שממנו מתחיל המהפך שבמגילה: מרדכי עולה, המן יורד. ברם, לדרכנו נתבאר בפנים שמאבקו של המן במרדכי אינו עיקר נושאה של המגילה. יתרה מזו: לדרך זו קשה חוסר האיזון שבמבחן הכפול. שכן, ראשית, המן נצטווה במישרין מפי המלך לעשות מעשה מוגדר, בתוספת אזהרה "מהר... אל תפל דבר מכל אשר דברת". ואילו מרדכי אישית לא צווה מאומה, אלא רק התחמק ממילוי צו כללי. ניסיונו של המן קשה אפוא יותר. ואף זו: עצם המעשה שנצטווה בו המן אין בו פגם כל עיקר, שהרי לא נצטווה אלא לכבד בכבוד מלכות את מי שהמלך חפץ ביקרו, וכפי שהוא עצמו קבע תחילה. קשה אפוא להבין מדוע יש כאן 'מבחן' להמן, ועל-פי אלו ערכים היה לו לסרב. אבל באשר למרדכי ניתן לטעון שכריעה והשתחויה יש בהן משום עבודה זרה ועשיית המן לאלוה. אך הואיל ובאמת "מותר היה למרדכי - מצד הדין - להשתחוות להמן" (סבתו, עמ' 29), דומה שעצם תפיסת ה'מבחן' מתפקדת, כי אפילו השתחוה מרדכי לא היה הקבי"ה בא עליו בטרוניה על כך, ולא הייתה בזה סיבה לגזור כליה על ישראל.

כאן, כי מה יעלה לנו ומה יוריד?!"⁸ אך ברי, שסיום זה מחזירנו אל המלך ותפארתו - כמו שהכרנוהו במשתה שבתחילת העלילה: הוא אחשורוש הדגול מתחילתו, על כיסא מלכותו אשר בשושן הבירה, ועד סופו, שבו הוא שולט לא רק על שבע ועשרים ומאה מדינה אלא אף על הארץ ואיי הים. לפנינו אפוא מבנה של מסגרת ועלילה בתוכה: המסגרת - מלכותו האדירה של המלך אחשורוש; העלילה - מלחמת המן במרדכי ואסתר.

ד

מעתה נראה שבידינו מפתח למנעולי המגילה. אותה מסגרת, המדגישה באופן כה חגיגי את יקר תפארת גדולתו של המלך, עומדת בניגוד אירוני בוטה לתוכנה של העלילה הנפרשת בתוכה. מחבר המגילה מנפח בלון זה הקרוי המלך אחשורוש לממדים אדירים, קוסמיים; אך כל זאת כדי שיתפוצץ מעצמו מתוך המהלך האירוני של האירועים. בראשית היה המלך, המולך בכיפה. ולא על חינם אין שם שמים נזכר במגילה בשום מקום - שכבר מלך אחשורוש תחתיו כביכול⁹. אך מיד שומעים אנו מהו תוקף מלכותו וכיצד היא מתנהלת. תחילה מתברר שהמלך האדיר, שמלכותו בכול משלה, אינו מושל אף באשתו; עמו בבית אינו כובש, ואפילו בביתו איננו שורר. להלן עולה התופעה, החוזרת לכל אורך הדרך, שאין מלך אדיר זה מרים ידו ורגלו מתוך דעתו שלו, ולעולם תלוי הוא בסובבים אותו. ומשהועלתה ההצעה, מיד מקבלה המלך: "וישלח ספרים אל כל מדינות המלך אל מדינה ומדינה ככתבה ואל עם ועם כלשונו להיות כל איש שֶׁרָר בביתו ומדבר כלשון עמו" (א', כב). וכבר עמד רבא (מגילה, יב, ע"ב) על משמעם המגוחך של ספרים אלה¹⁰.

וכבר כאן, במעשה ושתי, מסתמנים קווי אופייה של מלכות אחשורוש: המלך עצמו, כאישיות בעלת רצון ותוכן, אינו כלום; התוקף והגדולה הם לגיוני המלוכה, לסמליה החיצוניים. **המלך עצמו הוא ראשון עבדיה של מלכותו**: "אחר הדברים האלה כשך חמת המלך אחשורוש זכר את ושתי ואת אשר עשתה ואת אשר נגזר עליה" (ב', א). לא 'אשר גזר עליה', אלא 'אשר נגזר עליה'; שכן עתה, כשן חמתו, חושק המלך שוב באשתו היפה; אך "כתב אשר נכתב בשם המלך ונחתום בטבעת

⁸ ר"ש אלקבץ, מנות הלוי על מגלת אסתר שם, בשם "פירוש לא נודע למי". ועיין שם בתירוץ. והשווה מדרש אבא גוריון, פרשה א (מהד' בובר, וילנא תרמ"ז, עמ' 14): "ר' יודן ור' לוי אמרו משמיה דר' יוחנן: כל מקום שנאמר במגילת אסתר מלך אחשורוש - באחשורוש הכתוב מדבר, ובכל מקום שנאמר מלך סתם - במלך מלכי המלכים הכתוב מדבר". וראה להלן.

¹⁰ ואכן, קשה שלא לראות את האירוניה שבכאן: המלך שאינו שורר בביתו מתיימר להשתרר על כל מדינה ומדינה; והמלך הדורש להיות כל איש משליט לשונו בביתו אינו יכול להשליט לשונו במלכותו, ונצרך לכתוב לכל עם ועם כלשונו.

המלך אין להשיב" (ח', ח), ורצונו האמתי של אחשורוש אינו כלום כנגד שלטון מלכותו¹¹.

אבל המלך זקוק לאישה, ועל מקומו של הצורך הזה בסולם הערכים של הממלכה שומעים אנו מְרָמֵז שְׁקוֹף שבעל המגילה מְרָמֵז, כדרכו, באמצעות שימוש בלשון מקרא שלפניו:

בראשית מ"א, א-לד-לה

יעשה פרעה ויפקד פקדים על הארץ וגו' ויקבצו את כל אכל השנים הטבות וגו'.

אסתר ב', ג

ויפקד המלך פקידים בכל מדינות מלכותו ויקבצו את כל נערה בתולה וגו'.

בעצת יוסף קובץ פרעה תבואה להצלת ממלכתו מחרפת רעב; אך אצל אחשורוש אותו מנגנון עצמו הוקם למטרה שנתפסת כחשובה לא פחות. מלכות עולמית זו של אחשורוש, שלכאורה אין תקיף הימנה, עלולה בכל רגע להימוט - ודווקא מתוכה פנימה; כך שומעים אנו מהמשך הדברים, במעשה בגתן ותרש: שומרי הסף, הממונים על שלום המלכות ותפארתה, הם דווקא העומדים להפיל את השלטון. ואמנם, מעשה בגתן ותרש אינו אלא ביטוי חיצוני למגמתו של מחבר המגילה עצמו: נושאה האמתי של מגילת אסתר אינו כלל המאבק בין המן למרדכי; מאבק זה אינו אלא מקרה מבחן, שבאמצעותו מצייר בעל המגילה את אופייה של מלכות אחשורוש, היינו מלכותו של בשר ודם. **המלך**, בתור שכזה, הוא הוא נושאה האמתי של המגילה, שלא באה אלא ללגלג, דרך סטירה חריפה, על יומרת המלכות של בשר ודם, כפי שעוד יתבאר.

"אחר הדברים האלה", לאחר שכבר תוארה בפנינו הוללות המלכות ושמירתה הרעועה, "גדל המלך אחשורוש את המן" וגו' (ג', א). וכאן כבר נרמזים אנו לנקודת המרכז שבאופי המלכות: על שום מה גידל המלך את המן? במה זכה זה לשכר? לא רק שאין לכך תשובה, אלא שברי כי אין כלל מקום לשאלה: המלך גידלו - לפי שכך חפץ; שכן מלכות אחשורוש היא מלכות הקפריזה, מלכות השרירות. שרירות זו היא עיקר תכונת המלכות - תוך שהיא עטופה במעטה מפואר של חוקיות למופת ויציבות לא תימוט. ואמנם, השר הבכיר משקף יפה את אופיו של השלטון בכלל: הרי כאן זד יהיר, רודף כבוד קטנוני ונלעג; ואף מנגנון נאה לו לקבלת החלטות:

¹¹ אפשר שמשום כך מודגש ונשנה כי ושתי מיאנה לעשות כדבר המלך "אשר ביד הסריסים" (א', יב, טז). שכן רצונו האמתי של אחשורוש אינו כלום, והמראתו אינה מחייבת; אבל הסירוב לדבר המלך הפורמלי, הניתן על-פי כל כללי הטקס ביד הסריסים, הוא באמת אינו נסבל.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

הפור, הוא הגורל העיוור והאטום. ופור זה חוזר ומאפיין את המלכות שבה הגיע נבל זה לגדולה.

הנה, מחד גיסא, י"ט פעמים מופיעים במגילה דתי (=חוקי) מלכות אחשורוש, מלכות החוק והסדר; דתי מלכות אלה נכתבים, ומכאן ואילך תוקפם לעד: "ולא יעבור" (א', יט); 'ספרים' בכל לשון נשלחים לכל מקום, לוודא ידיעת החוק ואכיפתו, והכול מתועד בספר דברי הימים. ואילו בפנימו של דבר, הרי מהותה של מלכות זו היא "ונהפוך הוא" (ט', א). עם שלם, מנער ועד זקן, טף ונשים, נגזר לפתע למיתה בלא כל סיבה¹², ואפילו זהותו של העם הנדון להשמדה אינה מעניינת את המלך ואינה נמסרת לו; ובסיום המעמד - "והמלך והמן ישבו לשתות" (ג', טו). זוהי השרירות בהתגלמותה המפלצתית ביותר - אך הכול נעשה על-פי 'דתי', "נכתב ונחתם בטבעת המלך", "גלווי", ונשלח ב'ספרים'. ומשנודע למלך מפי אסתר על דבר הגזרה, הרי הוא שומע זאת לראשונה בתדהמה אמתית: "מי הוא זה ואי זה הוא אשר מלאו לבו לעשות כן?!!" (ז', ה); וכל קורא יודע כי לא "המן הרע הזה" (שם, ו) הוא האיש, כי אם אחשורוש בעצמו. ועתה, על-פי אותה שרירות עצמה, מתהפכים לפתע כל ה'דתות', נשלחים 'ספרים' נוגדים, אף הם כמובן חתומים כראוי בטבעת המלכותית - ותוך כך מתברר באופן המובהק ביותר אופייה הגחמני וההפכפך של מלכות זו. הרי אי אפשר שלא לראות את האירוניה החריפה שאליה מכוון בעל המגילה בהשוואת הלשוניות:

ספרי מרדכי ואסתר

ויאמר המלך אחשורוש לאסתר וגו'
הנה בית המן נתתי לאסתר וגו'
ואתם כתבו על היהודים **כטוב**
בעיניכם וגו'.

ויקראו ספרי המלך וגו'.

ויכתב ככל אשר צוה מרדכי אל
היהודים ואל האחשדרפנים והפחות
ושרי המדינות וגו' **מדינה ומדינה**
ככתבה ועם ועם כלשנו וגו'.

ספרי המן

ויאמר המלך להמן הכסף נתון לך
והעם לעשות בו **כטוב בעיניך**.

ויקראו ספרי המלך וגו'.

ויכתב ככל אשר צוה המן אל
אחשדרפני המלך ואל הפחות וגו'
ואל שרי עם ועם **מדינה ומדינה**
ככתבה ועם ועם כלשנו.

¹² המגילה מדגישה שהכסף שהציע המן לאחשורוש תמורת השמדת היהודים לא נחשב מאומה אצל המלך: "ויאמר המלך להמן הכסף נתון לך" (ג', יא).

**ויכתב בשם המלך אחשור'ש ויחתם
בטבעת המלך וישלח ספרים ביד
הרצים וגו'.**

**פתשגן הכתב להנתן דת בכל מדינה
ומדינה גלוי לכל העמים להיות
היהודים עתידים ליום הזה וגו'.**

**הרצים וגו' יצאו מבהלים ודחופים
בדבר המלך והדת נתנה בשושן
הבירה (ח', ז-יט).**

**בשם המלך אחשור'ש נכתב
ונחתם בטבעת המלך. ונשלחו
ספרים ביד הרצים וגו'.**

**פתשגן הכתב להנתן דת בכל
מדינה ומדינה גלוי לכל העמים
להיות עתידים ליום הזה.**

**הרצים יצאו דחופים בדבר המלך
והדת נתנה בשושן הבירה וגו'.**
(ג', יא-טו).

ההקפדה הגדולה בשמירת כל תג מכללי החוק והטקס, העוטפת בשווה ובמדוקדק את שני הצווים ההפוכים בתכלית בתוכנם, מבליטה בבירור גמור את כוונתו האירונית של המחבר: מלכות השרירות, הפור והגורל האטום, המחופשת למלכות החוק והסדר. בעל המגילה אף משכיל להעמידנו על דבר והיפוכו זה שבאופי השלטון בכתוב ממצה אחד: "כל עבדי המלך ועם מדינות המלך ידעים אשר כל איש ואשה אשר יבוא אל המלך אל החצר הפנימית אשר לא יקרא - אחת דתו להמית" (ד', יא). הרי לך אפוא חוק וסדר למופת: החוק חל בשווה על הכול, הוא ידוע לכול, וניסוחו בהיר וחד משמעי; אך מיד, בהמשך הרצוף של הכתוב, "נהפוך הוא": "לבד מאשר יושיט לו המלך את שרביט הזהב וקִיָּה" (שם). שלטון השרירות והגורל מחליף אפוא תוך כדי דיבור את שלטון החוק שבו נתחפש. וממש כדרך שנרמז במעשה ושתי, מתפרש עתה להדיא: המלך כבול ומשועבד למלכותו, ואף שרצונו כעת הפוך מבתחילה, הרי אין לרצונו האמיתי כל עמידה כנגד ביטוי החיצוני, הפורמלי, של רצון זה עצמו. לא נותר אפוא אלא לשלוח ספרים נוספים, שאין בכוחם לבטל את קודמיהם, באופן שאנרכיה גמורה עלולה להשתרר - אך בדרך חוקית ורשמית למהדרין: ביום אחד בכל מדינות המלך יקומו כל העמים להשמיד להרוג ולאבד את היהודים - על-פי צו מפורש וגלוי של המלך; ובה בשעה, על-פי צו גלוי ורשמי לא פחות, יקומו היהודים להשמיד להרוג ולאבד את כל חיל עם ומדינה הצרים אותם על-פי ה'ידי' שבידם. כך עשה אפוא בעל המגילה את מלכות אחשורוש לחוכא ואטלולא גמורים - באמצעות מעשה המן ומרדכי.

ה

המבנה של מגילת אסתר, המורה על מסגרת חיצונית (חצר המלכות) שבתוכה מתנהלת העלילה עצמה (מאבק מרדכי והמן), מבנה זה עצמו אינו אלא תחפושת

של בעל המגילה. באמת אין מרדכי והמן וכל יושבי החצר כולם אלא בובות בעלמא בתיאטרון האבסורד של המלך הגדול. מלכותו של זה אינה מסגרת הסיפור, אלא היא היא נושא; ואילו מלחמת המן במרדכי ובעמו אינה אלא אילוסטרציה, ביטוי מוחשי ודרמטי, לאופייה של מלכות.

תחפושת זו של בעל המגילה, המשים עצמו כמתאר תמים ונלהב של יקר תפארת המלכות תוך כדי הפיכתה לעפר ואפר¹³, ניכרת יפה במקום נוסף. לקראת סוף המגילה מתמצת המחבר את סיפור המעשה העומד ברקע ימי הפורים: "כי המן בן המדתא האגגי צרר כל היהודים חשב על היהודים לאבדם והפל פור הוא הגורל להֶמָּס ולאבדם" (ט', כד). אמת. אך מה עשה המלך? האומנם התיר המלך הנאור עשיית נבלה שכזו במסגרת ממלכת הצדק והחוק? מחבר המגילה ממנהר להשיב: חס ושלום! היעלה על הדעת? אלא כך היה המעשה: "ובבאָה לפני המלך אמר עם הספר ישוב מחשבתו הרעה אשר חשב על היהודים על ראשו ותלו אותו ואת בניו על העץ" (שם, כה). פשיטא, ברגע שנתגלתה המזימה הנוראה לפני המלך פעל זה כראוי וכנדרש, "עם הספר", והשיב את הצדק והסדר למקומם... הניגוד העצום, המבדח, בין תיאור זה של סיפור המעשה לבין התיאור האמתי שניתן במגילה עצמה קודם לכן¹⁴, הוא הוא הניגוד שבין המצוי לנדרש באופייה של מלכות, והוא ממיטב הקטירה של מחברה המופלא של המגילה.

אירוניה זו עצמה עומדת מאחורי הכתוב שזכרנו תחילה, מסוף המגילה: "וישם המלך אחשרש [אחשורוש קרי] מס על הארץ ואיי הים. וכל מעשה תקפו וגבורתו וגו' הלא הם כתובים על ספר דברי הימים למלכי מדי ופרס". לאחר שכבר נתוודע הקורא לשיעור קומתו האמתי של המלך במלוא גיחוכו ועליבותו, הרי אי אפשר לקרוא פסוק זה אלא כקטירה: הנה שוב לפנינו המלך האדיר, כובש ארצות ומדבירן; זה השיכור העלוב, הכבול בתאוותיו ותלוי ביועציו, מלך ה'נהפוך הוא' ירום הודו, בכל מעשה תוקפו וגבורתו. אין תימה שחז"ל¹⁵ היו מודעים לחץ

¹³ ראה גם את תיאור תליית המן: "ויתלו את המן על העץ אשר הכין למרדכי וחמת המלך שככה" (ז', י). כסבור היית, קורא תמים, שבתליית המן ניצל עם שלם מהשמדה ובכך חשיבותה? אכן, טעות יסודית בידך: העיקר, שאין חשוב הימנו, אינו אלא בכך שחמת המלך שככה...

¹⁴ הניגוד מתבטא גם בכלל, היינו שבאמת בבוא מחשבת המן לפני המלך אישרה הלה בשלמות ובלא הנד עפעף, אך גם בפרט: המן לא נתלה כלל כהמשך לביטול מחשבתו הרעה, כאמור כאן; אלא תלייתו באה בשל חמת המלך שנתעוררה עליו, עקב דברי אסתר וקנאתו לה. ואילו מחשבתו הרעה הושבה, עד כמה שאפשר היה, רק לאחר מכן.

¹⁵ מגילה טז ע"ב: "ורצוי לרוב אחיו - לרוב אחיו ולא לכל אחיו, מלמד שפירשו ממנו מקצת סנהדרין". וברש"י שם: "לפי שבטל מדברי תורה ונכנס לשררה".

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

האירוני שנשלח כאן אף לכיוונו של מרדכי: "ופרשת גִּדְלַת מַרְדֵּכִי אֲשֶׁר גִּדְלוּ הַמֶּלֶךְ" - גדולה הנובעת ממלך זה הופכת חיש קל להיפוכה.¹⁶

מעתה יובן יפה מאמרו המפורסם של רבא: "מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי" (מגילה, ז, ע"ב). בחיוב להתבסס אין קושי; אך תכלית זו שהוצבה פה כמטרה, שלא לידע להבחין בין טוב לרע, קשה עד מאוד להבינה, והדברים עתיקים. ברם, לדרכנו הדברים נהירים. על-פי קשרי העניינים שבגלוי, אלה שאדם פועל על פיהם בעולם המעשה המפוכח, הרי צמחה הישועה מעמדתו של מרדכי, שידע בפיקחותו ובצדקתו לנקוט את כל המהלכים הנכונים. אבל חייב אדם להתבסס בפורים כדי כך שישתחרר מן המישור הראשוני והנגלה, ויעמוד על עומקם של דברים. וכאן אין כל הבדל בין המן למרדכי: זה אף זה אינם אלא דמויות משנה, שנופלות וקמות על-פי חפצו המתחלף של המלך. לא רשעת המן היא אפוא הסכנה, כשם שלא בצדקת מרדכי הישועה; אלא הכול תלוי בשאלה מי ימלוך: מלך אביון או מלך עליון.

ולא רק כלפי מרדכי ניתז משהו מן האירוניה. כל הכרוך בחצר מלכות זו לא נמלט מחציו של בעל המגילה, לרבות אפילו אסתר. שהרי כך מסופר לנו בעיצומה של העלילה: "ומרדכי ידע את כל אשר נעשה ויקרע מרדכי את בגדיו וילבש שק ואפר וגוי' ויבוא עד לפני שער המלך כי אין לבוא אל שער המלך בלבוש שק וגוי' ותבואינה [ותבואנה קרי] נערות אסתר וסריסיה ויגידו לה **ותתחלחל המלכה מאד** ותשלח בגדים להלביש את מרדכי ולהסיר שקו מעליו" וגוי' (ד', א-ד). בהמשך הדברים שומעים אנו כי בשלב זה לא ידעה אסתר מאומה על מזימות המן, ורק משסיפר מרדכי להתך נודע לה "מה זה ועל מה זה" (ד', ה). ממה אפוא נתחלחלה המלכה מאוד? אין ספק, מלבושו של מרדכי! הייתכן שאדם נכבד כמרדכי, מיושבי חצר המלך, יפגום עד כדי כך בנימוס ובכבוד החצר וילבש שק ואפר?! הכרח אפוא לשלוח מיד בגדים להלבישו, ודבר זה דחוף יותר מבירור סיבתה של התופעה ה'מבישה'. בשיאה של הצרה, כאשר בכל מקום אבל גדול ליהודים, צום ובכי ומספד, דאגתה של אסתר לחיצוניותו של מרדכי לובשת פנים אירוניות, שלא לטובתה. ואכן, לא 'אסתר' מתחלחלת, אלא 'המלכה'; ובכך רומז בעל המגילה שמהו מערכי החצר ומסדרי העדיפות שלה דבק אפילו באסתר¹⁷.

¹⁶ אין להתעלם אף מן התמיהה העולה מאיסורו של מרדכי על אסתר להגיד את עמה ואת מולדתה; שאף כי איסור זה ניתן להתפרש לדרכים הרבה, הרי אי אפשר שלא להתייחס אף לדברי ראבי"ע (ב', ט) בשם 'יש אומרים': "כי מרדכי לא עשה נכונה שציווה על אסתר שלא תגיד עמה, כי פחד שלא יקחנה המלך לאשה אם ידע שהיא מהגולה".

¹⁷ הרקע האילולי לעצם השמות 'מרדכי' ו'אסתר' (מרודך ואשתר) הוא מן המפורסמות, ואפשר שאף בו יש לראות רמז לחדירת-מה של ערכים זרים.

מעטה דומה שמתברר בבהירות אף משמעו של מעשה הסוס. אמת, מבחינתו של המאבק בין המן למרדכי אין כלל צורך במעשה זה; אבל מאבק זה אינו הנושא האמתי של המגילה. מלכות השרירות והקפריזה של אחשורוש היא עניינו הפנימי של הסיפור, ותיאורה השלם שלזו היה אכן חסר בלא מעשה הסוס. הנה, אין לקורא קושי להבין את רצון המלך לגמול למרדכי את גמולו הטוב כראוי למציל המלך¹⁸; אך בכך אין כדי למחוק את העובדה שמרדכי עבריין הוא, שאינו כורע ומשתחוה להמן כמצוות המלך. הלוא המלך בכבודו ובעצמו הוא שגידלו ונישאו, ופגיעה בהמן היא פגיעה במלך, שאינה ניתנת למחילה. יתרה מזו: זכותו של מרדכי לגמול, אפילו כיפרה על יחסו להמן, ודאי שאין בה כלל ועיקר כדי לפגוע כלשהו בהמן. בשלב זה של העלילה, כשהמלך אינו מודע כלל ליהדותה של אסתר, ושלים הוא עם המן ועם גזרתו, נוחתת אפוא גזרתו על המן (לשמש את מרדכי כעבד) כרעם ביום בהיר - לא רק על המן, אלא אף על הקורא. הרי לפנינו המשך השרירות והשלמתה: אילולא מעשה הסוס היה המהפך במעמדו של המן נובע באופן צודק והגיוני מהתגלות מזימתו כלפי עמה של המלכה; אבל לא כך מתנהלים העניינים במלכות אחשורוש. אלא כשם שגדולתו של המן לא הייתה אלא קפריזה של המלך, בלא צידוק או טעם, כך חייבת להיות אף נפילתו. והרי הוא צריך לרדת לפתע מאיגרא רמא לבירא עמיקתא - מתוך שרירות מוחלטת.

הכרזת המן ברחוב העיר מקבלת אפוא משמעות כפולה ולעגנית, ובה מגיע מחבר המגילה לאחד משיאי הקטירה שלו. "ככה יעשה לאיש אשר המלך חפץ ביקרו" (ו', ט, יא); אך מיהו אכן האיש אשר כל רואי המחזה שברחוב יודעים כי המלך חפץ ביקרו? הרי אין זה אלא המן, הנישא שבשרים, גדול המלכות ומוראה! ככה, כהשפלה וביזוי זה שנפלו להמן, ייעשה אפוא לאיש אשר המלך חפץ ביקרו; שהרי אין לך דבר חלש ושברירי מחפצו של מלך זה, הנהפך מרגע לרגע. יתרה מזו: כדי שלא יחמיץ הקורא את משמעה הלעגני של הכרזת המן, חוזר פה בעל המגילה לדרכו, לנקוט לשון מקראות שלפניו כדי להביא לזכרון הקשרם:

אסתר, ו', ט (וכן יא)

דברים, כ"ה, ט

והלבישו את האיש אשר המלך חפץ ביקרו והרכיבו על הסוס ברחוב העיר וקראו לפניו ככה יעשה לאיש

ונגשה יבמתו אליו לעיני הזקנים וחלצה נעלו מעל רגלו וירקה בפניו וענתה ואמרה ככה יעשה לאיש

¹⁸ אלא שמחבר המגילה אינו מוותר על לעגו למלך אפילו כאן: מעשה הצדק שעושה כאן המלך לא בא מכוח סדרי הממלכה המתוקנים; אדרבה, הרי תחילה "לא נעשה עמו דבר" (ו', ג). ורק נדידת שנתו של המלך, שבאה מן הסתם בעקבות הקנאה שעוררה בו אסתר כלפי המן, היא שהביאה להעמדת הדין על תלו.

אשר לא יבנה את בית אחיו. אשר המלך חפץ ביקרו.

הצירוף "ככה יעשה לאיש" אינו מצוי במקרא אלא בשני מקראות אלו. זוהי אפוא הערכתו של בעל המגילה לכבודו של מלך בשר ודם: שקול הוא ממש ליריקה!

1

האומנם אין מחבר המגילה אלא אנרכיסט סמוי, שלא בא אלא לשלול סדרי מלכות ומוראה? או שמא יש למצוא רמז לאלטרנטיבה שמעמיד המחבר למלכות בשר ודם? בשני מקומות עולה במפורש הנגדה בולטת, האחד בדברי המן והשני בדברי מרדכי. המן אומר: "וּדְתֵיהֶם שְׁנוֹת מְכַל עִם - וְאֵת דְּתֵי הַמֶּלֶךְ אֵינִים עֹשִׂים" (ג', ח): 'דת' כנגד 'דת'. ואילו מרדכי אומר: "אל תדמי בנפשך להמלט בית המלך מכל היהודים. כי אם החרש תחרישי בעת הזאת כְּנַח והצלה יעמוד ליהודים מִמָּקוֹם אַחֵר" (ד', יג-יד). 'בית המלך' כנגד 'מקום אחר'. יתרה מזו: פעמיים שולח אחשוורוש "ספרים" באשר ליהודים, ותוכנם נוגד זה את זה; ואילו מרדכי ואסתר שולחים אף הם פעמיים "ספרים" לכל היהודים באשר לפורים ("ויכתב מרדכי כו' וישלח ספרים כו' ותכתב אסתר כו' את אגרת הפרים הזאת השנית כו' וישלח ספרים" - ט', כ-ל) - ואלה רק מחזקים זה את זה. אף זו: על דתי פרס ומדי נאמר "ולא יעבור" (א', יט), וכבר למדנו שאין דתות אלה עשויות אלא ליהפך; אבל ממש לשון זה, "ולא יעבור", נאמר אף על תקנת הפורים (ט', כז), אולם זו אינה בטלה, שהרי "וזכרם לא יסוף מזרעם" (שם, כח).

ברם, עדיין יש להבין. האומנם לא בא מחבר המגילה אלא להוריד את אחשוורוש מכיסאו ולהושיב עליו את הקב"ה, כביכול? הרי צריך להיות הסבר, מה נשתנו דתי פרס ומדי העוברים מדתי ישראל שלא יסוף זכרם! דומה שאף שאלה זו נענית במגילה. אמרנו לעיל שאף מרדכי ואסתר אינם נקיים לגמרי מחציו של בעל המגילה - אך לא כן הוא באשר לכלל ישראל. הוא בלבד, הציבור היהודי בכללו, מצטייר במגילה רק בקווים חיוביים¹⁹, ולקווים אלה יש אופי מסוים: ציבור זה נוטל על עצמו, מרצונו החופשי, הגבלות ומטלות. ראשונה אנו שומעים כי למרות

¹⁹ אף מפי זרש והחכמים שומעים אנו כי "אם מזרע היהודים מרדכי אשר החלות לנפל לפניו לא תוכל לוי" (ו', יג). יתרונו של מרדכי הוא בהיותו מזרע ישראל. ויש להעיר כי מדרשם הידוע של חז"ל על השתתפותם של ישראל בסעודתו של רשע, שגרמה להתחייבותם כליה, אינה לפי סוגיית מגילה (יב, ע"א) אלא דעת תלמידי רשב"י, אבל רבם שוללה; ולדעתו באמת לא נתחייבו ישראל כליה, כי הואיל ולא עשו אלא לפנים אף הקב"ה לא עשה עמהם אלא לפנים. נמצא אפוא כי לא סוף דבר שאין הישועה בת קיימא, כמבואר למעלה, אלא שהצרה מתחילתה לא הייתה של ממש. ומכאן רק צעד קטן למסקנתנו: סיפור הצרה והגאולה הימנה אינו כלל נושאה האמיתי של המגילה, אלא לפנים.

הצו המלכותי המפורש שכתב מרדכי, "להשמיד ולהרג ולאבד את כל חיל עם ומדינה וגוי ושללם לבוז" (ח', יא), נמנעו מכך היהודים, והכתוב מדגיש שלוש פעמים "ובבזה לא שלחו את ידם" (ט', י, טו, טז). ולאחר מכן מטעים הכתוב כמה וכמה פעמים כי את תקנת הפורים קיימו עליהם היהודים, מרצונם ומדעתם, להיות עושים כן מתוקף קבלתם העצמית²⁰.

כאן הוא אפוא סוד דתי היהודים ועומק הבדלם מדתי מלכותו של בשר ודם: מלכות אחשוורוש בתוקף השלטון היא באה, בעל כורחו של הציבור ובכפיית רצונו; אבל מלכותו של מקום "ברצון קיבלו עליהם". הוא שאמר רבא, כי אף-על-פי שמתן תורה בסיני נכפה על ישראל כגיגית, הרי "הדור קבלוה בימי אחשוורוש" (שבת, פח, ע"א). שכן זהו חידוש עניינה של תקופת בית שני, שאותה מבשר מעשה המגילה, ביחס לכל שקדם. שהרי בראשונה יצאו בני ישראל ממלכות פרעה למלכות ה' - בעל כורחם ובלא שיתופם. תביעתם הייתה "חדל ממנו ונעבדה את מצרים" (שמות, י"ד, יב), והמענה היה "ה' ילחם לכם ואתם תחישון" (שם, יד). ואף מתן תורה שמכוח ישועת מצרים, בכפייה היה, כאמור. וכך היא המידה. תחילת חינוכו של אדם מתוקף הוריו ומחנכיו באה, ולא דווקא מדעתו ורצונו. אבל יש לאדם להתבגר ויש לציבור להתבגר. מכאן ואילך אין תועלת בכפייה, ולא נשתחררו ישראל מיצרא דעבודה זרה עד לאחר חורבן בית ראשון. או אז "הדור קבלוה" מרצונם. וכדרך שהישועה לא באה אלא מכוח העזת אסתר לבוא אל המלך אשר לא כדת, ואילו החרש החרישו לא היה ה' נלחם להם, כך מצוות הפורים באו מתוקף רצונם וקבלתם. וכך הרי מוצאים אנו אף בהמשכה של התקופה, כאשר "העמדנו עלינו מצות" (נחמיה, י', לג), וזהו אופייה של תורה שבעל פה²¹.

בי"ד ובט"ו בחודש הראשון יצאו ישראל מעבדות מצרים ונכנסו לעבדות ה'; בי"ד ובט"ו בחודש האחרון יצאו מעבדות בכלל ונכנסו לחירות עולם - חירותו של העובד מאהבה.

²⁰ על אופיין ההלכתי של מצוות הפורים שבמגילה (לאפוקי מצנות מקרא מגילה), שאינן 'מצוות' כדיוקו של מושג, אלא יסודן בקבלה עצמית כנדר, ראה מאמרי 'מצוות הפורים', כתלנו יב (תשמ"ז), עמ' 77-83.

²¹ ראה טור, אורח חיים, ס"י קלט: "אשר נתן לנו תורת אמת וחיי עולם נטע בתוכנו - פי' תורת אמת' היא תורה שבכתב, 'וחיי עולם נטע בתוכנו' היא תורה שבע"פ". וראה 'מחשבות חרוץ' לר' צדוק הכהן מלובלין, ס"י יז (פיעטרקוב, תער"ב, ע, ע"א - עא, ע"ב): "קיימו מה שקבלו כבר, ועיקר יסוד תורה שבע"פ התחיל אז מאנשי כנסת הגדולה כנודע, שהם מייסדי כל הגזרות ותקנות חכמים וכל הדרשות והלימודים, שכל שלשלת לימוד תורה שבע"פ היא מאנשי כנסת הגדולה וכו' ע"י התגברות כח החכמה דתורה שבע"פ אחר דהדור קבלוה בימי אחשוורוש מאהבת הנס בתוקף וחשק הלב וכו' וכמפורש בספר היכלות דעיקר זיווה והזרה של תורה הי' בבית שני". והדברים עתיקים, ואכמ"ל.