

מגילת אסתר - מגילת ארץ ישראל

- א. הקדמה : הפן הגלותי של מגילת אסתר ופורים
- ב. דין "כרכים המוקפים חומה מימי יהושע בן נון" ומשמעותו
1. ארבע שאלות בענין היום הנוסף בשושן
 2. הקריטריונים לשושן פורים ושבח ארץ ישראל
 3. "ינתן גם מחר"
 4. אחשוורוש, בני המן ובנין בית המקדש
- ג. אי אמירת הלל בפורים כבטוי לשנאת ישראל שבמגילה
1. מדוע "אין אומרים הלל בפורים"
 2. המשתה - מלכות מול מלכות (פרק א')
 3. "אחות לנו בבית המלך" - וגם אח ומלך (פרק ב')
 4. "להשמיד להרוג ולאבד" - המן, אחשוורוש ועמי הארץ (פרק ג')
- ד. מרדכי היהודי - הצלת עם ישראל בזכות ארץ ישראל
1. "אשר הגלה מירושלים"
 2. "איש ימיני" - שבט בנימין והמקדש
 3. "איש יהודי... ושמו מרדכי"
- ה. "ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה"
1. התגרות מרדכי בהמן
 2. המן כע"ז - נקודות הלכתיות להיתר השתחוואה
 3. חיוב הגדולים למסירות נפש כשהדור פרוץ
 4. משבר הדור בע"ז ובמשתה (בזיון ארץ ישראל)
- ו. סיום - "מרדכי היהודי משנה למלך אחשוורוש"
1. "פרשו ממנו מקצת סנהדרין"
 2. "משנה למלך אחשוורוש" ומלכות שאול

א. הקדמה: הפן הגלוי של מגילת אסתר ופורים.

אחד הנושאים המרכזיים, העובר כחוט השני בכל כתבי הקדש, הוא נושא יחודו של "המקום אשר יבחר ה' א-להיך בו" (דברים יז, ח) - קדושת הארץ והמקדש. מ"בראשית"¹ ועד "ויעל"² שזורים בספורי התנ"ך, ובחלקים העיוניים שבו, מצוות, רעיונות, אזהרות ונבואות הקשורים לאדמת הקודש הלא היא ארץ ישראל. ספורי המקרא התרחשו רובם בארץ הקודש ואף אלו שארעו על אדמת נכר - זיקתם לארץ ברורה ופשוטה³. גם החלקים העיוניים שבתנ"ך, רוויים ב"אזכור דארץ ישראל". על הנבואות כבר נאמר "כל מי שנתנבא, לא נתנבא כי אם בה או בעבורה" (כוזרי ב, יד) ואפילו ספרי החכמה שהם לכאורה מעבר ומעל לצמצום המקום המסוים, מושפעים ומשופעים בתאורי טבע הארץ⁴.

יוצאת מכלל זה היא מגילתה של אסתר, שכל עלילתה מתרחשת בגלות ומראשה ועד סופה ספוגה היא בתאור הווייתם של היהודים בארץ לא להם. אין בה לא קודש ולא מקדש, לא טבע הארץ וקדושתה, ולא כיסופים אליה. בספרים אחרים בתנ"ך שהם מצרניים למגילת אסתר מבחינת תקופת הזמן, הלא המה חגי זכריה ומלאכי שבנביאים, ודניאל עזרא ונחמיה שבכתובים, יש איזכור רב או מעט, לארץ הקודש ולמקדש ולבנינם⁵. יחידה היא מגילת אסתר המתעלמת מכל אלו. גם ההופעה היחידאית של ירושלים במגילה, טבועה היא בפסוק שיש בו ארבע לשונות של גלות "אשר הגלה מירושלים עם הגלה אשר הגלתה עם יכניה מלך יהודה אשר הגלה נבוכדנצר מלך בבל" (ב, ו). כביכול רומז המקרא שלא העם לבדו יצא בגלות, אלא גם תפארתו - ירושלים, גם היא בגלות. ולא בגלות אחת, אלא כביכול בארבע גלויות המפורשות בנבואת דניאל⁶, והן המלכויות הרמוזות ב"תוהו ובוהו וחשך על פני תהום"⁷ שבבראשית. ארבע גלויות שהם ספור ארוך של עם אחד מפורד ומפורד בין העמים הזועקות כנגד ארבע לשונות של גאולה ומשוועות לה.

וארבע לשונות גלות מופיעות במגילה - וגאולה אחת לארץ אין בה. אשר על כן יאה לאסתר השם מגילת הגלות!

¹ "בראשית ברא א-להים - מה טעם פתח בבראשית? משום "כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גויים". שאם יאמרו אומות העולם לישראל ליסטים אתם שכבשתם ארצות שבעה גויים, הם אומרים להם: כל הארץ של הקב"ה היא הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו" (רש"י בראשית א, א; המקור בראשית רבה א, ג).

² הפסוק החותם את התנ"ך: "כה אמר כורש מלך פרס כל ממלכות הארץ נתן לי ה' א-להי השמים והוא פקד עלי לבנות לו בית בירושלים אשר ביהודה. מי בכס מכל עמו ה' א-להיו עמו ויעלי" (דהיי"ב לו, כג).

³ למרות שרוב חלקי הספור שבתורה מתרחשים במצרים ובמדבר סיני, אין צורך להסביר ולהוכיח את מרכזיותה וחשיבותה של ארץ ישראל במקרא.

⁴ כך למשל בספר תהלים ובמגילות שיר השירים וקהלת. וצ"ע מספר איוב.

⁵ בספר דניאל איזכור ארץ ישראל וירושלים מועט יחסית, אך גם שם הוא ברור (פרק ט).

⁶ "וארבע חיון רברבן סלקן מן שמיא... " (דניאל ז, א).

⁷ "תוהו זו מלכות בבל... ובוהו זו מלכות מדי... וחשך זו מלכות יון... על פני תהום זו מלכות הרשעה" (בראשית רבה ב, ה).

גם חג הפורים שהוא פריה של המגילה, וה"כתבונני לדורות" של המאורע המתואר בה, מיוחד מכל חגי ישראל בחוסר זיק וזיקה לעניינה של הארץ. שלשת הרגלים חג האביב, חג הקציר, חג האסיף - שמם ומהותם מוטבעים בטבע הארץ ואקלימה. עבודתו המיוחדת של יום הכפורים אפשרית רק במקום המקדש - המקום המקודש שבארץ. נכון שבראש השנה קשה למצוא קשר בולט לארץ המסוימת אבל זו היא אכן מהותו של היום "מלוך על כל העולם בכבודך והנשא על כל הארץ...". חג החנוכה, חבירו של חג הפורים לחגים שאחרי המקרא, מציין את חרות ישראל מצריו בארצו, ואת תחילתה של מלכות בית חשמונאי על אדמת הקודש. גם הפן הרוחני שבו, ששייר לנו את מצוות הדלקת הנרות, קשור במקדש וקדשיו. בפורים אין לכאורה זכר לכל אלו. יש בו אכן שמחה וששון על הישרדות מופלאה של בני העם בארץ גלותם, אך אין במצוותיו ביטוי לא ליחוד הארץ וקדושתה, ולא לכיסופי העלייה אליה או הדבקות בה ובעפרה.

אשר על כן לא רק המגילה - מגילה של גלות, אלא גם החג - חג של גלות הוא.

ראוי לציין שאין בדברים הנזכרים בזה משום פחיתות ח"ו של המגילה והחג. ראוייה היא גלותם של ישראל למגילה ולחג משל עצמה, הן מהבחינה הטכנית - חיצונית והן מהבחינה המהותית - פנימית. מבחינת משך הזמנים מהווה הגלות חלק ניכר מתולדות האומה ולכן היא ראוייה לציין ולהדרכה מה יעשה בה. עם ואומה זקוקים לדבר ה' ולהוראותיו לא רק בזמנים של "לכתחילה" כאשר הם על עמדם ובמעמדם הרם בארצם, אלא גם, ואולי דווקא בזמנים של "בדיעבד", כשהם בשפלותם ללא מעמד ארצי מוגדר ומוצק. דווקא בתקופת מחשך ואופל נחוצה כל כך קרן אורה ומדריכה ומכוונת, אורה הנותנת תקוה להחלץ מן המיצר ולצאת מן הגלות אל הגאולה. "וליהודים היתה אורה" כזו בדמות מגילת אסתר וחג הפורים שבא בגינה.

על אחת כמה וכמה נחוצים מגילה וחג של גלות אם יודעים אנו שמצב הגלות של עם ישראל אינה ממש "בדיעבד". דרכו של עם ישראל היא דרך "הירידה צורך עליה" ו"הגלות בעצמו הוא ראייה והוכחה ברורה על הגאולה"⁸. במאמר "ונהפוך הוא"⁹ הארכנו להסביר שהגלות היא חלק הכרחי בתהליך הגאולה ולולי הישיבה בחשך אין אנו זוכים לראות באור ה'¹⁰. ואם כך הוא, בודאי ובודאי שגם הפן הנסתר של הגאולה - פן הגלות שלה, זוקק הוא למגילה ולחג משלו.

אשר על כן מגילת אסתר ופורים הם מגילה וחג של גלות, ויש להם מקום לא רק בדיעבד אלא מלכתחילה.

אך דוקא מתוך ידיעה זו שהגלות היא חלק מהגאולה, ומתוך ההבנה שזו הסיבה העיקרית שבגינה יש לה לגלות חג משלה, שומה עלינו לחפש גם בפורים וגם במגילה, את הגשר והקשר לגאולה ולארץ. ומשנדרשנו לחפוש נמצאו לנו גשרים הרבה, וקשרים עבותים, המחברים את החג ואת הספר בעבותות אהבה וכסופי גאולה אל ארץ הקודש, רק שכדרך המגילה הרוב בה בהסתר, וכדרך החג חלק מהדברים עטופים בתחפושת ולבוש חיצוני הפוך.

⁸ מהר"ל נצח ישראל פרק א'. ועיין מאמרי 'ט"ו באב ונחמת אבי' נדפס ב"בלכתך בדרך" מנ"א תש"ן.

⁹ המאמר עדיין בכתובים, ויודפס אי"ה בקרוב.

¹⁰ על הפסוק 'אל תשמחי אויבתי לי כי נפלת קמתי כי אשב בחשך ה' אור ליי' (מכה ז, ח) דרשו חז"ל "אלמלי נפלת לא קמתי. אלמלי ישבתי בחשך לא היה ה' אור ליי' (מדרש תהלים כ"ב).

אשר על כן מגילת אסתר ופורים הם גם המגילה והחג של הגלות אבל בה בשעה הם גם מגילת ארץ ישראל וחגה של ארץ ישראל. לשם גילוי ההסתר של חיבת הארץ שבמגילה, והסרת לבושו החיצוני של החג, ולשם הבהרת הזיקה העמוקה שבין שניהם לבין ארץ ישראל, באים הדברים דלהלן.

ב. דין "כרכים המוקפים חומה מימות יהושע בן נון" ומשמעותו

1. ארבע שאלות בענין היום הנוסף בשושן

במשנה שנינו: "כרכין המוקפים חומה מימות יהושע בן נון קורין בחמשה עשר. כפרים ועירות גדולות קורין בארבעה עשר" (מגילה א, א), וכך גם נפסק להלכה¹. אבל הלכה זו, עם כל מה שהיא מפורסמת ופשוטה, היא הלכה מוזרה עד למאד. שהרי בכל חגי ישראל לא נמצא לו לפורים חבר ורע, שיחוגו אותו ישראל בתאריכים שונים². ובדין הוא שכך יהיה שכל עדת ישראל יעשו אותו חג באותה עת ובאותה שעה, ויהיה זה עצמו אות וסימן לאחדותו של גוי אחד בארץ.

לכאורה מפורשת התשובה בסיפור הנס וההצלה שבמגילה: "ותאמר אסתר אם על המלך טוב ינתן גם מחר ליהודים אשר בשושן לעשות כדת היום... ושאר היהודים אשר במדינות המלך נקהלו ועמוד על נפשם ונוח מאויבהם והרוג בשונאיהם... ביום שלשה עשר לחדש אדר ונוח בארבעה עשר בו ועשה אותו יום משתה ושמחה. והיהודים אשר בשושן נקהלו בשלשה עשר בו. ובארבעה עשר בו ועשה אותו יום משתה ושמחה" (ט, יג-ח). מהנס של אותה שנה צמחה תקנה לכל שנה ושנה "ויכתב מרדכי את הדברים האלה... אל כל היהודים לקיים עליהם להיות עושים את יום ארבעה לחדש אדר ואת יום חמשה עשר בו בכל שנה ושנה" (ט, כ-א). ומהלכה זמנית, למעשה ולהלכה קבועה לדורות נצח "קיימו וקבלו היהודים עליהם ועל זרעם ועל כל הנלווים עליהם ולא יעבור להיות עושים את שני הימים האלה ככתבם וכזמנם בכל שנה ושנה" (ט, כז) הרי לנו מקור מפורש לאותה חלוקה מוזרה שבין כרכין לכפרים, ממעשה שהיה. ועדיין לנו ארבע קושיות בענין זה, שתים על גופא דעובדא שבימי מרדכי ואסתר, ושתים על ההלכה הקבועה שנתייסדה בעקבות אותו מאורע. והשאלות זו על גבי זו.

א. מה ראה אחשורוש להציע ביוזמתו "ימה שאלתך וינתן לך ומה בקשתך עוד ותעש" (ט, יב). תינח ביום המשתה הראשון כאשר אסתר פורצת לנכח בית המלך, והיא לא נקראה זה שלושים יום - מבין אחשורוש שיש דברים בגו, ומשנשאה חן בעיניו בלובשה מלכות, הוא מציע 'ימה לך אסתר המלכה ומה בקשתך עד חצי המלכות וינתן לך' (ה, ג). תינח שגם במשתה היין עצמו שאחשורוש חוזר בשינוי לשון על אותה הצעה 'ימה שאלתך וינתן לך ומה בקשתך עד חצי המלכות ותעש" (ה, ה). גם נוחה דעתנו מהחזרה השלישית על אותה הצעה נדיבה ביום המשתה השני 'ימה שאלתך אסתר המלכה ותנתן לך ומה בקשתך עד חצי המלכות ותעש" (ז, ב) שהרי עדיין לא שמע אחשורוש מה בקשתה ומה שאלתה. אבל בעמדנו אחרי שמולאה בקשתה ונעשתה שאלתה "תנתן לי נפשי בשאלתי ועמי בבקשתי" (ז, ג), והיהודים הורשו "להקהל ולעמד על נפשם להשמיג להרג ולאבד..." (ח, א) ומספר ההרוגים בא לפני המלך, לכאורה אמורה

¹ רמב"ם ה' מגילה פ"א ה"ד. טוש"ע או"ח סימן תרפ"ח סעיף א', סעיף ג'.

² העובדה שבגלויות ישראל חוגגים יום טוב שני, שאינו נחוג בארץ ישראל אינה ענין לכאן, שהרי מעיקרו החג עצמו הוא יום אחד ורק בגלל "בעיה טכנית" של קשיים בהפצת המידע על קידוש החודש עושים אותו מספק, יומיים באותם המקומות שלא ידעו אם החודש הקודם היה מלא או חסר, אבל פורים מעיקרו ומעצם מהותו נחוג בתאריך אחר במקומות שונים.

אסתר להיות שבעת רצון. שהרי כל שאלותיה ובקשותיה התגשמו, מה מקום יש לחזרה הרביעית, והפעם ביוזמת המלך "מה שאלתך וינתן לך ומה בקשתך עוד ותעש"י? מנין לו שיש לה עוד שאלה או בקשה, שהוא שואל מהי?

ב. מה ראתה אסתר לבקש בקשה מוזרה זו "ינתן גם מחר ליהודים אשר בשושן לעשות כדת היום" (ט, יג)? כלום צמאת דמים היא?³ וכי לא שבעה נפשה ממספר ההרוגים שעד כה? הרי כבר קויים בה ובעמה "ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם" (ט, א); כלום לא היה יותר ראוי לה לבקש הטבה נוספת ליהודים מחוץ לזו שבאה על ידי החרב שהיא "אמנות האומות"?⁴ מדוע לא דרשה בניית בתי כנסיות, ייסוד ישיבות וענייני רווחה שונים לטובת היהודים. ואם כבר בקשת חרב בפיה, מדוע דווקא בשושן? מהו יסוד החילוק בין גויי שושן לגויי הארצות?

ג. ואחרי שנבין את מה שהיה בעבר עדיין צריכה עיון הימנה לדורות. מה טעם קבעו להנציח את החילוק שבין שושן לשאר מקומות, לנצח נצחים? הצו לפיו הותרו יהודי שושן לעשות בי"ד כדת שעשו בי"ג, נראה פרט שולי במהלך העניינים במגילה. אותם שלש מאות צוררים שנהרג בשושן ביום הנוסף, בטלים במאתים וחמישים, בשבעים וחמש אלף איש שנהרגו ביום שלפניו. מה כל כך מיוחד בפרט הזניח הזה, שעשו אותו יתד ופינה להיות נעשה ונזכר אצל היהודים הם וזרעם וכל הנלווים עליהם בכל שנה ושנה?

ד. וגם משנשלים תשובותינו לשלש השאלות הללו עדיין לא תנוח דעתנו. שכן גם אם חייבים להשאיר זכר ושארית לפורים של שושן, היה לנו לחגוג את שושן פורים באותם מקומות שהם "דומיא דשושן". כיצד הגענו להגדרה "ערים מוקפות חומה מימות יהושע בן נון"? האם ניתנה הרשות המיוחדת בשושן בגלל היותה מוקפת חומה? מה עניין החומה לכאן? הרי הדת ניתנה בשושן על שום היותה עיר המלוכה או בלשון הכתוב עיר הבירה, והרי זה כינויה של שושן במגילתנו "שושן הבירה"⁵. ואם כן הקריטריון היה צריך להיות, בכל "עיר בירה"⁶ מה עדיפה "עיר מוקפת חומה" בצד השווה לשושן, מעיר ששמה מתחיל באות "ש" או מתכונה צדדית אחרת של שושן? ומה עניינו של יהושע בן נון, שקדם לסיפור המגילה באלף שנים, למצוה זו? גם אם נבין מדוע "עיר מוקפת חומה" מדוע "מימות יהושע בן נון" ולא מימות מרדכי ואסתר בשושן הבירה?

³ יצויין שחג הפורים בזמני השונים לא נקבע ליום הנצחון וההרג באויבים, אלא רק למחרת! ביום המנוחה, אולי בחינת "מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה"? מכאן ברור שאין אנו ששים בנקמה סתם.

⁴ על הפסוק "וחרבו שלופה בידו" (במדבר כב, כג) מביא רש"י מדרש: "רשע זה הניח כלי אומנתו שכלי זיינו של אומות העולם בחרב, והוא בא אליהם בפיו שהוא אומנות שלהם, אף אני אתפוש את שלו ואבא עליו באומנתו. וכן היה סופו ואת בלעם בן בעור הרגו בחרב". והשווה במדבר לא, ח ורש"י שם.

⁵ נשים לב שהכינוי בירה מופיע בתנ"ך 16 פעמים. 12 מתוכם בהתייחס לשושן (10 מתוכם במגילתנו) ו-4 פעמים בקשר לבית המקדש (בנחמיה ודה"ל), מלבד אלו אין עוד עיר בתנ"ך הנקראת בירה.

⁶ למען ההגינות יש לציין שדווקא בפסוקים הרלוונטים לענייננו מוזכרת שושן בלי התואר "הבירה". "ינתן גם מחר ליהודים אשר בשושן" (ט, יג) "ותנתן דת בשושן" (ט, יד), ועיין מה שכתב בזה האלשיך. אבל עדיין השאלה במקומה. ועיין בדברינו לקמן הערה 22.

2. הקריטריונים לשושן פורים ושבת ארץ ישראל

תשובות מספר ניתנו לשאלות אלו, הלא הן כתובות במאמר "הסתר באסתר"⁷. הנוגע לענייננו מפורש בדברי חז"ל והוא מתייחס לשאלה האחרונה. וכך אמרו בירושלמי: "כרכים המוקפין חומה מימות יהושע בן נון קורין בט"ו. ר' סימון בשם רבי יהושע בן לוי חלקו כבוד לארץ ישראל שהיתה חריבה באותן הימים ותלו אותה מימות יהושע בן נון" (מגילה פ"א ה"א). ופירש קרבן העדה "לכן אמרו מימות יב"נ ולא אמרו מימות אחשורוש, דהא כל עיקר שחילקו המצוה לשני ימים היינו משום דמוקפין דמיין לשושן. א"כ כי שושן (=כמו שושן) ה"ל לתקן מוקף חומה מימות אחשורוש? אלא כדי לחלוק כבוד לא"י שהיתה חריבה באותן הימים שלא היו עיירות הרבה בא"י שהיו להם אז חומה והיה גנאי בדבר שתהא נידונת כפרזים". והרמב"ם סיים הלכה זו במילים "ויהיה זכרון לארץ ישראל בנס זה" (הל' מגילה פ"א ה"ה).

הקשר בין כבודה של הארץ לימות יב"נ על פי האמור לעיל הוא בעיקר קשר טכני - ארכיטקטוני, דהיינו בתקפת יב"נ היו בארץ מספר ערים מוקפות חומה (בניגוד לימי אחשורוש שאז היתה הארץ חריבה) ואם הקריטריון לקריאה בט"ו, יהיה מימות יב"נ נוכל להכניס לרשימה זו גם ערים בארץ ישראל. אבל ברור שאין זו הסיבה היחידה, שהרי אפשר למצוא תקופות נוספות בהיסטוריה של ארץ ישראל שהיו בה ערים מוקפות חומה ואולי במספר רב יותר מאשר בימי יב"נ⁸. מתוך המקרא עולה שבתקופת השופטים היתה תבץ מוקפת חומה⁹, בראשית הממלכה היו הערים בית שאן¹⁰, מחנים¹¹ ואבל בית מעכה¹² ערי חומה, ועל עוזיהו נאמר "ויפרץ את חומת גת, ואת חומת יבנה ואת חומת אשדוד" (דה"ב כו, ה).

ואם לחשך לבך לומר, שהקו המחבר את מקום הנס ביום הנוסף - שושן, אל ימי יהושע הוא קו שנטווה בגמרא על ידי גזירה שווה בכתוב: "יליף פרזי פרזי": כתיב הכא 'על כן היהודים הפרזים', וכתוב התם 'לבד מערי הפרזי הרבה מאד'" [רש"י: "בביאת הארץ בימי משה ויהושע"]¹³, היא גופא קשיא, במה עדיף¹⁴ הפרזי של ימות משה [לא לחינם ציין רש"י לשמו של משה, כי הפסוק הוא בספר דברים ג, ה] העוסק בכיבוש הבשן ממזרח לירדן, מ"פרזי" האמור בתקופת שמואל "מעיר מבצר ועד כפר הפרזי"

⁷ עדיין בכתובים שלא נתפרסמו.

⁸ יש לציין שהעיר היחידה שהמגילה נקראת בה בט"ו לכתחילה לפי הקריטריון "מוקפות חומה מימי יהושע" היא ירושלים, יש אמנם ספק על ערים אחרות כגון טבריה, חברון, צפת, לוד, עכו, יפו ועוד (עייין רשימת הערים בספר מקראי קודש לפורים לרב משה הררי, עמ' קא-קז, אבל שם גם הנהגים לקרוא בט"ו קוראים בלא ברכה! גם ביריחו למרות שודאי היתה מוקפת חומה כשנכנסו לארץ, כיון שנפלה החומה הוי ספק.

⁹ שמ"ב יא, כא "הלא אשה השליכה עליו פלח רכב מעל החומה".

¹⁰ שמ"א לא, י "ואת גויתו תקעו בחומת בית שאן".

¹¹ שמ"ב יח, כד (אל גג השער אל החומה).

¹² שמ"ב כ, טו "ויצורו עליו באבלה בית המעכה וישפכו סוללה אל העיר... משחיתים להפיל החומה".

¹³ גמרא מגילה ב, ע"ב; לאפוקי מדעת ר' יהושע בן קרחה שסובר שבט"ו קורין כרכים המוקפות חומה מימי אחשורוש.

¹⁴ השווה: שבעות ז, ע"ב לגבי ג"ש טומאות - טומאות.

(שמי"א ו, יח) או אפילו מהמילים "חדלו פרזון בישראל" "צדקות ה' צדקות פרזונו בישראל" (שופטים ה, ז; יא) המעידות על מציאותם של ערי מבצר וחומה בתקופת דבורה?¹⁵

צריך לומר שכך היתה הקבלה בגזירת הכתוב, ללמוד גזירה שווה בין ה"פרזי" שבמגילת אסתר דווקא ל"פרזי" שבימי משה 'זאין אדם דן גזירה שווה מעצמו אלא אם כן קיבלה מרבו'¹⁶. ובכל זאת יש להטעים אותה גזירת הכתוב המביאה את יהושע ממרחק של כאלף שנים לתוך סיפורה של המגילה והלכותיו של חג הפורים.

הטעמה זאת באה לנו ללא כל קושי. שכן אם בשבח הארץ "וכדי לחלוק לארץ ישראל" מדובר, אין לך יפה וטוב מלסמוך אותה ליהושע בן נון. עוד בהיות העם במדבר היו יהושע וליבו בארץ ישראל. בניגוד לעשרת המרגלים אשר הוציאו את דבת הארץ רעה "ויהושע בן נון וכלב בן יפונה...קרעו בגדיהם ויאמרו אל כל עדת בני ישראל לאמר הארץ אשר עברנו בה לתור אותה טובה הארץ מאד מאד" (במדבר יד, ו-ז). יתירה מזו: שמו של יהושע קשור לאותה זיקה לחיבת ארץ הקודש בתרתי: "ויקרא משה להושע בן נון יהושע (במדבר יג, טז) - אמר: יה יושיעך מעצת מרגלים" (סוטה לד ע"ב). וגם: "וידגו לרוב בקרב הארץ (בראשית מח, לז) - מי ששמו כשם הדג, בנו מכניסין לארץ" (בראשית רבה צז, ג).

הקשר הזה מתחזק עם הכניסה לארץ 'יצו את יהושע וחזקהו ואמצהו כי הוא יעבור לפני העם הזה והוא ינחיל אותם את הארץ אשר תראה". (דברים ג, כח). הן הכיבוש והן חלוקת הארץ והנחלתה שנעשו במנהיגותו של יהושע מזכות אותו בתואר מנחיל הארץ. אשר על כן תרומתו שלו לסדר תפילותינו מאז ולתמיד, היא ברכת הארץ שבברכת המזון "יהושע תיקן להם ברכת הארץ כיון שנכנסו לארץ" (ברכות מח ע"ב).

הרב הוטנר מוסיף גוון חדש ומיוחד לקשר בין יהושע להתחלקות ימי הפורים ולקריטריון "מוקפות חומה מימי יב"ני", ואלו דבריו: "הנה המלחמה הראשונה בעמלק בימי משה היתה לאחר שהוא בא עלינו ואז יצאנו לקראתו למלחמה. ובמלחמה השניה בעמלק בימי שאול באנו אנחנו עליו. ומועד הפורים שהוא קדושת הזמן של עסקנו עם עמלק, בעל כרחו שיכלול בתוכו שני אופנים הללו של המלחמה בעמלק. וזהו עומק משמעותה של התחלקות מועד הפורים לשני ימים: "יד וטי", כי ב"יד הוא בא עלינו ביקש להשמיד להרוג ולאבד וכשעשה לנו הקב"ה נס והגענו של המנוחה, ונחו מאויביהם אז אנחנו יוצאים עליו למלחמה, ואנחנו מבקשים עוד יום "להנקם מאויביהם" אע"פ שאין כאן עוד "ולעמוד על נפשם". באופן שקדושת הזמן של "יד וטי" באדר כולל הוא את שני סוגי המלחמה בעמלק...בין שני הסוגים האלה מפסיק הוא המצב של "ונוח מאויביהם". והנה חובת היציאה למלחמה על עמלק חלה היא עלינו משעת כיבושו של יהושע בן נון. שלש מצוות נצטוו בכניסתם לארץ להכרית זרעו של עמלק (סנהדרין כח) ועל כן מיוחדת היא קדושת הזמן של ט"ו להיותה מקושרת עם כבושו של יהושע בן נון כי על כן קדושת הזמן של ט"ז היא קדושת המלחמה בעמלק שאנחנו יוצאים לקראתו, וחובת יציאה זו חלה היא בשעת כיבושו של יהושע בן נון"¹⁷.

¹⁵ עיין רש"י שם "ערי הפרזי שאין להם חומה חדלו מהיות יושבים מפני האויבים ונאספו אל ערי המבצר" (פסוק ז') "שהשקיט את ישראל לשכון פרזון ולצאת יחידיים שלא באסיפת עם" (פסוק יא).

¹⁶ לשון רש"י בגמ' מגילה ב: בהסבר דעת ריב"ק שלא למד ג"ש של פרזי - פרזי כלל.

¹⁷ פחד יצחק לפורים ענין ט"ו (עמ' ס').

תוספת הארתו של הרב הוטנר חשובה מפני הדגש שהקשר של פורים ומצוותיו ליהושע אינו רק בגלל העבר של כיבוש הארץ, אלא שיש סוג מיוחד של מלחמה בעמלק, שהיא מלחמה לדורות כידוע, שמתחיל ביהושע ונמשך מדור דור עד שיהיה שמו שלם והכסא שלם. גם האלשיך מצא רמז בפסוק הזה לעניינו של יהושע ולחלוקת הימים. "אך אחשוב רצו יהיה רמז למה שכתוב בתורה "כי יד על כס י-ה..." ועל כן ביום מועד העיירות נרמזה השבועה שהוא י"ד כמה דאת אמר "כי יד", וביום מועד המוקפין נרמז נוסח השבועה שהוא הקרא¹⁸ יתברך "על כס י-ה" שעולה ט"ו...ועל כן עשו בט"ו, כי עזרם שם י-ה ועל כן סמכו על ימות יהושע בן נון שעמד לו שם זה שעל כן קרא משה להושע בן נון יהושע, "י-ה יושיעך מעצת מרגלים" הוא שם י-ה שעזרו מאז נגד עמלק¹⁹.

מיהושע בן נון נעבור עכשיו להסבר הפן השני של ההלכה "ערים מוקפות חומה" ולשאלתינו שהקריטריון הזה הוא לכאורה לא רלוונטי, שהרי היום הנוסף בשושן לא ניתן על שום היותה מוקפת חומה, אלא על שום היותה עיר הבירה! אכן חייבים לזכור שהקריטריון של מוקפת חומה נובע מהאמור במגילה עצמה ואינו "חידוש" של דורות מאוחרים (כמו הקריטריון של ימי יהושע בן נון), שהרי לאחר תיאור המעשה בימי מרדכי ואסתר, בו החילוק בין י"ד וט"ו מתואר כחילוק שבין "היהודים אשר במדינות מלך" (ט, טז), לבין "היהודים אשר בשושן" (ט, יח). כשהמגילה עצמה קובעת את הענין לדורות מופיע הקריטריון הבא: "על כן היהודים הפרזים היושבים בערי הפרזות עושים את יום ארבעה עשר...". מילת "פרזים" פירושה הוא "שאינם יושבים בערי חומה" (רש"י ט, יט) והניגוד שלה הוא אם כן ערים מוקפות חומה. על כן מסיקה הגמרא מהפסוק הזה: "מדפרזים ביי"ד - מוקפים בט"ו" (מגילה ב ע"ב). אבל היא גופא קשיא מה טעם קבעו אנשי כנסת הגדולה שכתבו את מגילת אסתר²⁰, קריטריון של "פרזים" מול "עיר מוקפת חומה", יותר מאשר ערים רגילות לעומת ערי בירה, שהוא הקריטריון היותר מתאים לכאורה, כי דווקא בגין תכונה זו נתווסף לשושן יום של הכאה באויבים.

אבל משבירנו לעיל שהקריטריון של ימי יב"נ נבחר על שום שבח ארץ ישראל וישובה, התשובה פשוטה מאד. היושבים בערי הפרזות אינם מחוברים לקרקע. עיר פרזות, היום היא כאן ומחר שם. החומה מעניקה לא רק הגנה מפני אויב אלא גם הגנה מפני הארעיות. הקפת עיר בחומה היא הכרזה על קביעות, על נטיעת שרשים עמוקים שלא יעקרו בנקל, ובעיקר זוהי הצהרה של קשר לאדמה ולארץ. ואם הקריטריון של החילוק מונחה על פי העיקרון של שבח ארץ ישראל, ועל כן לדברי הירושלמי נבחרו ימי יהושע בן נון, אין לך מתאים מלחתום על צידה השני של המטבע, את הקריטריון של "מוקפות חומה". ייתכן שהמגילה עצמה רומזת על כך בעובדה שבכל הפסוקים המדברים בהבדלים שבין י"ד לט, ו, בכל חמשת האיזכורים של העיר שושן מושמט תואר "הבירה" ממנה²¹, "אשר בשושן" (יג) "דת בשושן" (יד) "אשר בשושן...ויהרגו בשושן" (טו) "אשר בשושן" (יח). זאת לעומת עשרה איזכורים של "שושן הבירה" שבשאר המגילה²². ייתכן שפשר ההשמטה נעוץ ברצון ל"נטרל" את עובדת היותה של שושן עיר

¹⁸ למילה 'הקרא' אין לכאורה הסבר ואולי צ"ל 'הא-ל'.

¹⁹ משאת משה פירוש האלשיך למגילת אסתר ט, כח ד"ה ועל דרך הפשט.

²⁰ עיין בבא בתרא טו ע"ב "ומי כתבן..." ועיין עוד הקדמת דעת מקרא למגילת אסתר עמ' 18-19 "מחברה של המגילה וזמנו".

²¹ עיין מלבי"ם ובמנות הלוי שעמדו בארוכה על השמטה זו.

²² העיר "שושן" בלי התואר "הבירה" מופיעה עוד חמש פעמים במגילה: ג, טו; ד, ח; טז; ה, טו. ועיין מפרשים בהסבר ההשמטה.

הבירה לענין קביעת היום הנוסף, וכדי להשאיר מקום לקביעה שהקריאה בט"ו, היא לערים המוקפות חומה בדוקא, כדי להראות את חביבות הקביעות והקשר לארץ הקודש, קביעות המסומלת בחומה המקיפה את העיר.

3. "ינתן גם מחר"

בכך ענינו על השאלה הרביעית בענין הקריטריונים למקומות הקוראים בט"ו, ובכך גם מתורצת השאלה השלישית בדבר קביעת שני ימי החג לדורי דורות. משנקבע שהעקרון הוא הדגשת חשיבות וחיוב קדושת ארץ ישראל, ראוי הוא עיקרון זה שיהא מונצח לנצח. זאת ועוד, הבאנו לעיל את דברי הרב הוטנר שיש שני סוגים נפרדים של מלחמה בעמלק. אחד שמקורו במלחמת משה ויהושע, כאשר היוזם למלחמה היה עמלק ואנו המתגוננים, והשני שמקורו במלחמת שמואל ושאול כאשר אנו יוזמי המלחמה. קו המעבר מסוג מלחמה אחד למשנהו הוא הכניסה לארץ והמצב של "ונח מאויביהם" המקביל ל"והיה בהניח לך ה' א-להיך מכל אויבך מסביב". ושתי המלחמות הללו הונצחו לעד בי"ד באדר ובט"ו בו²³. על דברי הרב הוטנר יש להוסיף נדבך, המציין הבדל נוסף בין שני סוגי המלחמות. יהושע לא נצטווה למחות את זרע עמלק אלא רק להלחם בו ולהחלישו, ועל זה דרשו חז"ל "ויחלוש יהושע את עמלק - וישרש יהושע אינו אומר, אלא "ויחלוש" - שחולש ומשייר. א"ר יצחק: אנו מוצאים שבקש יהושע למחות את זכר עמלק אמר לו הקב"ה - חייך, עד עכשיו. שאול המלך עתיד לעמוד מבנימין ולשרש ביצתו של עמלק שנאמר (שופטים ה, יד) "מני אפרים שרשם בעמלק אחריך בנימין בעממך". מני אפרים - זה יהושע. אחריך בנימין - זה שאול"²⁴. הוי אומר שמלחמת ההתגוננות מפני עמלק היא מלחמה לשעה והיא מלחמה שבדרך, אבל מלחמת ההתקפה על עמלק היא מלחמה לעתיד, מלחמה נצחית מדור דור, ותכליתה "תמחה את זכר עמלק!"

אשר על כן ברור מאד, מדוע קבעו מרדכי ואסתר שני ימים שונים לזכר שני הניסים בי"ג ובי"ד. בכך הם ציינו את שתי המלחמות הנפרדות והשוונות בעמלק זו שבדרך וזו שבארץ, ואשר רמוזות בפסוק כי יד על כס י-ה מלחמה לה' בעמלק מדור דור.

ומתוך דברינו אלה יעלה גם ישוב לשאלה השניה דלעיל, על בקשתה המוזרה לכאורה של אסתר "ינתן גם מחר ליהודים אשר בשושן לעשות כדת היום". ושאלנו: "כלום צמאת דמים היא? הרי כבר קויים בה ובעמה ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם!" לפי האמור בקשתה מובנת, כי היא יודעת שעד עכשיו קיימו מצות החלשת עמלק כשהוא יזם את המלחמה. אבל היא יודעת שצריך לחתום את הנס גם במלחמה יזומה ע"מ להכרית זרע עמלק. וכך כתב הרלב"ג 'כי ראתה אסתר כי לא הספיקו לכלות לכל אותם שצרום קרובי המן מזרע עמלק...'²⁵, ועל כן באה בקשתה ליום נוסף של מחיית עמלק שנשאר בשושן.

אבל בהסתר, מסתתר בבקשת אסתר גם מסר נוסף והוא חשיבות ארץ ישראל. שהרי היום הנוסף הזה והמלחמה המיוחדת הזו בעמלק מיוחדים הם לארץ ישראל. לעיל ראינו שהתקנה לדורות שהיא תוצאת היום הנוסף, עיקרה ומהותה היא שבח ארץ ישראל. ייתכן לומר שסוף מעשה במחשבה תחילה,

²³ עיין לעיל עמ' . **Error! Bookmark not defined.** ובפחד יצחק פורים ענין ט"ו.

²⁴ פסיקתא רבתי, פרק יב, מובא בתורה שלמה, שמות יז, יג, אות קח.

²⁵ מצוטט מספר מנות הלוי לרבי שלמה אלקבץ (מחבר הפיוט "לכה דודי").

ואותם דברים שכתב מרדכי ושלחם בספר אל כל היהודים "לקיים עליהם להיות עושים את יום ארבעה עשר לחדש אדר ואת יום חמשה עשר בו" (ט, כא) אותם דברים עלו גם בראשה של אסתר כשנתנה את תשובתה למלך כאשר נשאלה "מה בקשתך עוד ותעשי" - ויושבה בזה גם השאלה השניה.

4. אחשורוש בני המן ובני בית המקדש

אבל המהלך הזה בו תירצנו את השאלות הרביעית השלישית והשניה (לפי זה הסדר) אי אפשר להעמיסו גם על השאלה הראשונה, מדוע יוזם אחשורוש פניה אל אסתר ושואל אותה על בקשה נוספת. כי אף אם נכונים דברינו שסברת הירושלמי בענין כבוד ארץ ישראל (שאלה ד'), עומדת גם ביסוד קביעתו של מרדכי להנציח את החג השני לדורות (שאלה ג'), וגם ביסוד בקשתה של אסתר ליום נוסף בשושן (שאלה ב'), קשה להניח שגם אחשורוש ידע, או חשב, על סברת הירושלמי. ארץ הקודש והמקדש חשובה בודאי בעיני המלך שטוף התאוות והמשתאות, פחות מאשר קליפת השום. מה מניע אותו אם כן לשאול את אסתר, שכל בקשותיה וציפיותיה התממשו מעל ומעבר²⁶ לחלומותיה הורודים ביותר "ימה שאלתך וינתן לך ומה בקשתך עוד ותעשי"?

לדעת ר' עמוס חכם באמת אין אחשורוש ממש מציע לאסתר שתבקש בקשות נוספות: "הכוונה לומר לאסתר, כלום כבר באת על סיפוקך בכל אלה או שמה יש לך משאלות נוספות...משום שהיה בדעתו שכבר נתמלאו כל משאלותיה"²⁷. ולדעתו תוספת המילה "עוד" בדברי אחשורוש כאן לעומת שלש הפעמים הקודמות, מורה ומוכיחה שיותר ממה שהוא מציע, הוא באמת חושב שאין צורך להציע.

זאת כנראה גם כוונת הגמרא שמציינת על הצעת אחשורוש: "מלמד שבא מלאך וסטרו על פיו" (מגילה טז ע"ב), ופירש רש"י: "שהרי התחיל לדבר בלשון כעס וסופו אמר מה שאלתך", תחילת דיבורו של המלך אכן אינה מסגירה את כוונתו להציע לאסתר הצעה כל שהיא "ממה שהיה חושב למספר ההרוגים ב' מאות וי' בני המן בשושן, זולת שאר מדינות מלך מה עשו משמע שהיו הרבה בעיניו, וכעס" (מהרש"א שם). העולה מהדברים שאחשורוש אכן לא התכוין להציע לאסתר לבקש דבר נוסף, להיפך הוא כועס על המצב ורק המלאך הפלאי²⁸ סוחט מפיו דברים שאינם באים מלבו ולרצונו²⁹.

ובכל זאת הרבה מהמפרשים מסבירים את הפסוק כפשוטו, שהמלך מתכוין לדבריו ולהצעתו. וחלקם אף עונים על שאלתנו דלעיל מהיכן נדיבות הלב המיוחדת הזו. אף אנו נענה חלקנו בזה, מתוך המבט בו אנו מסתכלים עכשיו על המגילה, דהיינו מבט של חיבה וזכרון מעלתה של ארץ ישראל. ראשית נשים לב שבדבריו הפעם משמיט אחשורוש קטע החוזר שלש פעמים בכל הצעותיו הקודמות. עד כה תמיד הוסיף אחשורוש בדבריו "עד חצי המלכות"³⁰ ואילו כאן משמיט אחשורוש היגד זה. לכאורה הביטוי נתפס כמדגיח את רוב טובו של אחשורוש ואת נדיבות הצעתו, הנותנת פתח לבקש כמעט הכל. אבל הגמרא לא הבינה כך. "עד חצי המלכות" נתפס בעיני הגמרא כמדגיח את חצי הכוס הריקה, ולא את

²⁶ אסתר לא ביקשה ולא "חלמה" לבקש את בית המן, ושמרדכי יקבל את הטבעת שניתנה להמן.

²⁷ פירוש דעת מקרא אסתר ט, יב.

²⁸ במלאך הזה "משתמשים" חז"ל כמה פעמים בפירושם למגילה, כנראה כדי להדגיש שההתרחשויות אינן ממש טבעיות ויש לחפש את שרשן במהלכים עליונים של המלך ששמו אינו מוזכר בספר.

²⁹ גם בספר מנות הלוי הסביר שהמלך כועס ובעצם אינו מתכוין לתת לאסתר יותר ממה שכבר נתן.

³⁰ ה, ג; ה, ו; ז, ב.

חצי הכוס המלאה. וכך דרשו חז"ל: "עד חצי המלכות - ולא כל המלכות ולא כל דבר שחוצץ למלכות, ומאי ניהו? בנין בית המקדש" (מגילה טו ע"ב). והדברים טעונים הסבר, שהרי אחשורוש אינו יודע בשלב זה שאסתר שייכת לעם היהודי, ובכלל מה מפריע לו בנין ביהמ"ק עד שהדבר מהווה עבודו חציצה למלכותו שלו?

במקומות אחרים³¹ הסברנו בארוכה שבנין בית המקדש, אחרי חורבנו הראשון, הטריד מאד את מלכי התקופה. נבואות שבעים השנה שנאמרו ע"י ירמיהו ודניאל³² הטילו מורא ופחד על בלשצר ועל אחשורוש. וכאשר לפי חשבונם עברו שבעים השנים ובית המקדש לא נבנה חגגו את מה שחשבו לכשלון הנבואה, במשתה גדול. כך מסבירה הגמרא מדוע עשה אחשורוש את המשתה המפורסם שלו רק בשנת שלש למלכותו "כיון דחזי דמלו שבעין שנה ולא אפרקו - אמר השתא ודדאי תו לא מפרקי. אפיק מאני דבית מקדשא ואשתמש בהו" (מגילה יא ע"ב). טעותו של אחשורוש אינה מענין מאמר זה³³, עכ"פ ברור לנו שהוא חשש מבנין בית המקדש היהודי. אשר על כן משבאה אצלו אסתר והוא מבין שיש לה בקשה יוצאת דופן, שהרי סיכנה את עצמה בביאה שלא ברשות ובלא להיקרא, גם כשנשאה חן וחסד מלפניו הוא מציע לה הכל - מלבד בנין בית מקדש ליהודים!

ולפי זה אם משמיט אחשורוש את הפיסקה "עד חצי המלכות" בהצעתו הנוכחית, כנראה שבשלב זה הוא "חוזר בתשובה" ומסיר את המחסום שהציב קודם לכן בענין בקשות הקשורות בביהמ"ק.

תימוכין להשערה זו ניתן להביא מהאיזכורים החוזרים ונשנים של עשרת בני המן בפרק ובענין בו אנו עומדים. מלבד פירוט שמותיהם הנכתבים במגילה בצורה מיוחדת³⁴ הצודה את עין הקורא, והנקראים בצורה בלתי שגרתית³⁵, "מככבים" עשרת בני המן בסמוך ונראה ליום הנוסף בשושן. כך לגבי הצעת אחשורוש "בשושן הבירה הרגו היהודים ואבד חמש מאות איש ואת עשרת בני המן...ומה שאלתך וינתן לך" (ט, יב). וכך בתשובת אסתר "ינתן גם מחר ליהודים אשר בשושן לעשות כדת היום ואת עשרת בני המן יתלו על העץ" (ט, יג). והמגילה חוזרת ומסכמת וכורכת שוב את שני העניינים: "ויאמר המלך להעשות כן ותנתן דת בשושן, ואת עשרת בני המן תלו" (ט, יד).

מה חשיבותם של עשרת בני המן אשר מוזכרים שוב ושוב בסופה של המגילה? כדאי לשים לב שאביהם הרשע נתלה בשנה שלפני כן (אחד עשר חדשים ליתר דיוק) ושמו וזכרו הספיקו בודאי להמחות מתודעת ההמון. ייתכן מאד שבני המן מוזכרים לא רק כבנים של... אלא "בזכות" עצמם, זכות שאולי קשורה ביום הנוסף שזכתה בו שושן. ואכן בניו של המן ראויים מצד עצמם לתואר צוררי היהודים: "עשרת בני המן - ראיתי בסדר עולם, אלו עשרה שכתבו שטנה על יהודה וירושלים כמו שכתוב בספר עזרא "ובמלכות אחשורוש בתחילת מלכותו כתבו שטנה על יושבי יהודה וירושלים (עזרא ד, ו) ומהי השטנה? לבטל העולים מן הגולה בימי כורש שהתחילו לבנות את הבית והלשינו עליהם הכותים והחדילום. וכשמת כורש ומלך אחשורוש והתנשא המן דאג שלא יעסקו אותם שבירושלים בבנין, ושלחו

³¹ עיין ספרי "יונה נבואה ותוכחה" עמ' 215-217.

³² ירמיהו כה, יא; ירמיהו כט, י; דניאל ט, ב.

³³ עיין שם בספרי, הסבר כל הענין על פי עקרון "הנבואה הנזילה".

³⁴ "דרש רב שילא, כל השירות נכתבות אריח על גבי לבנה...חוץ משירה זו" (מגילה טז, ע"ב. ונפסק להלכה בשו"ע או"ח סימן תרצ"א).

³⁵ "אמר רב אדא דמן יפו, עשרת בני המן ועשרת צריך למימרינהו בנשימה אחת" (מגילה טז, ע"ב. ונפסק להלכה בשו"ע או"ח סימן תר"צ).

בשם אחשורוש לשרי עבר הנהר לבטלן" (רש"י, אסתר ט, י). אם הוכח לעיל שהדת על תוספת היום בשושן נובעת מכבוד ארץ ישראל מובן שכבוד זה עולה גם מתלייתם של בני המן חורשי השיטנה על ארץ ישראל ויוזמי העיכוב בבניית בית המקדש.

אבל כפי שראינו לעיל עשרת בני המן כרוכים בתוספת היום בשושן לא רק בבקשתה של אסתר (פס' יג) ובדת שנתנה בשושן ע"י המלך (פסוק יד) אלא כבר בהצעתו של המלך בפסוק יב. ושם גם הסיר את המניע לבנות בית המקדש בזה שהשמיט את "עד חצי המלכות". נראה, שהמלך עצמו חזר בו מהתנגדותו לכבוד ארץ ישראל ולבנין המקדש. וכך הביא בספר מנות הלוי בשם הר"ר יהודה בן שושן: "כמדומה שלא שיער המלך שיהרגו אפילו אחד בכל מדינות המלך וז"ש ביום ההוא בא מספר... וכראות המלך אמר אם בשושן הבירה עשו כן, בשאר מדינות המלך מה עשו? הנה הרג רב, וזה יעיד כי כל זה נשתלשל מרצון הכח העליון כפי אשר נשתלשלו הדברים, וכיון שהדבר כן מה תשאלו ומה תבקשו עוד?"³⁶. ייתכן מאד שהמניע שהביא למהפך בגישתו של אחשורוש היה לא רק מספר ההרוגים אלא כל מהלך סיפור המגילה בסימן "ונהפוך הוא". כל זמן שהשעה שיחקה להמן, גם אחשורוש משתף עימו פעולה. ומאותה שעה שהתברר לו שהמן חורש רעתו "הגם לכבוש את המלכה עימי בבית", מתברר לו שהוא הימר על ה"סוס" הלא נכון ומאותה שעה משתנה גם יחסו לכל העם היהודי ולבנין בית מקדשו. על כן הוא רומז לאסתר "ואת עשרת בני המן תלו" דהיינו ביטול כתבי השטנה, ואין עוד גזירת "עד חצי המלכות" - האסור לבנין בית המקדש, ולכן "מה שאלתך וינתן לך ומה בקשתך עוד ותעש" בלא הגבלה כלל.

מדוע אם כן לא ביקשה אסתר את בנין בית המקדש? ראשית יש לומר, הרי הרשות כבר היתה נתונה מימי כורש, אלא שבתחילת כהונת אחשורוש היתה מניעה ע"י כתב השטנה, ומניעה זו הוסרה. ייתכן גם שבקשה מפורשת על בנין בית המקדש בצורה פעילה ומפורשת היתה יותר מדי לפי הערכתה של אסתר. כעין מה שאמור בגמרא בקשר לריב"ז שביקש ג' בקשות מהקיסר: "קרי עליה ר' יוסף ואיתימא ר'ע "משיב חכמים אחר ודעתם יסכל" איבעיא למימר ליה לשבקינהו הדא זימנא. והוא סבר דלמא כולי האי לא עביד והצלה פורתא נמי לא הוי" (גיטין נו ע"ב). ופירש רש"י "ריב"ז סבר דלישבק לירושלים לא עביד ליה...הלכך בעינא מיניה הא (ג' בקשות "קטנות") דתהוי הצלה פורתא" (רש"י שם). ואף אסתר ביקשה דבר "פורתא", דהיינו יום נוסף בשושן שעיקרו כפי מה שנתברר לעיל "שיהיה זכרון לארץ ישראל בנס זה".

יש לציין שבנם של אסתר ואחשורוש - דריוש השני³⁷ אכן היה פעיל בחידוש הרשיון לבניית ביהמ"ק. וכך נאמר במדרש: "נכנסו כל שריו ואמרו לו. אביך גזר שלא יבנה ואתה גוזר שיבנה? וכי יש מלך מבטל גזירת מלך? אמר להם הביאו לי את ספר החוקים. מיד הביאו לו וזהו שכתוב "והשתכח באחמתא" (עזרא ו, ב) אמר להם וכי כתוב שם לעולם? לא כתיב אלא "עד מיני טעמא יתשם" (שם ד, כא) וכי מי זה אומר שאילו היה אבא קיים לא היה בונה אותו?"³⁸

³⁶ מנות הלוי, אסתר ט, יא (עמ' 30).

³⁷ זה שעליו נאמר "חגי זכריה ומלאכי כולם נתנבאו בשנת שתים עשרה לדריוש" (מגילה טו, ע"א), בניגוד לדריוש הראשון עליו מסופר בספר דניאל שהיה סבו או אבי סבו ושעליו נאמר: "הוא כורש הוא דריוש הוא ארתחשסתא" (ר"ה ג, ע"ב).

³⁸ אסתר רבה א, א.

ולדברינו אכן גזר אביו (בתחילת המגילה) שלא יבנה.. אבל אילו היה אבא קיים הרי בעצמו הציע "מה שאלתך וינתן לך ומה בקשתך עוד ותעש" בלי ההגבלה של דבר שחוצץ בינו ובין המלכות דהיינו בית המקדש. ודריוש ממלא רצון אביו שעצם הצעתו כרוכה בזכר ושם לבית המקדש - והותרה בזה גם השאלה הראשונה.

ועלה לנו בזה שההלכה המוזרה ביותר [ואולי החשובה ביותר] של פורים הנובעת מקטע קשה לכאורה שבסוף המגילה - כל כולה הוא לכבוד ארץ ישראל וקדושתה.

ג. אי אמירת הלל בפורים כביטוי לשנאת ישראל שבמגילה

1. מדוע "אין אומרים הלל בפורים"

ההלכה הנוספת מהלכות פורים שבה באה לידי ביטוי אהבת ארץ ישראל וגדלות ערכה, היא ההלכה שאין קורין את ההלל בפורים. הגמרא מביאה: "דאמר ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יהוצדק שמונה עשר ימים שהיחיד גומר בהם את ההלל" (ערכין י ע"א)¹ ובהמשך הסוגיא שם עולה שהקריטריון לאמירת הלל הוא יום שנקרא מועד או יום שאירע בו נס, ואם כך שואלת הגמרא "פורים דאיכא ניסא, לימא"? שלש תשובות ניתנו בגמרא לשאלה זו. בודאי שתיים מהן, ואולי אף השלישית, קשורות לשבח ארץ ישראל. נדון בהן כסדרן.

א. "אמר רב יצחק לפי שאין אומרים שירה [גירסת שטמ"ק - הלל!] על נס שבחוצה לארץ". הגמרא שואלת א"כ מדוע אומרים הלל על יציאת מצרים, ומתרצת "כדתניא עד שלא נכנסו ישראל לארץ הוכשרו כל הארצות לומר שירה (הלל). משנכנסו לארץ לא הוכשרו כל הארצות לומר שירה (הלל)". בפשטות, אומרת הגמרא, שנס שאירע בחוץ לארץ אף אם הוא כולל מספר רב של יהודים, אינו נחשב לנס של "ציבור" יהודים המחייב קביעת אמירת הלל לדורות. רק "ציבור" של יהודים בארץ ישראל נחשב ל"ציבור" לענין זה, שאם אירע לו נס, קובע נס זה חיוב של אמירת הלל לדורי דורות.

יסוד זה מפורש בגמרא לענין פר העלם דבר של ציבור והוראת ב"ד בטעות שנאמר בה קהל "ואם כל עדת בני ישראל ישגו ונעלם דבר מעיני הקהל" (ויקרא ד, יג). וכך לומדת הגמרא: "אמר רב אסי ובהוראה הלך אחר רוב יושבי ארץ ישראל. שנאמר 'ויעש שלמה בעת ההיא את החג וכל ישראל עמו קהל גדול מלבא חמת עד נחל מצרים... מכדי כתיב 'וכל ישראל עמו', 'קהל גדול מלבא חמת עד נחל מצרים' למה לי? שמע מיניה הני הוא דאקרי קהל, אבל הנך לא אקרי קהל" (הוריות ג ע"א). ופירש רש"י: "דאותם שבחוץ לארץ אינן מן המניין", וכן כתב הרמב"ם בפירוש המשניות "ויושבי ארץ ישראל אלו הם... כל ישראל ואין משגיחין לאשר הם חוץ לארץ"².

וכן אמרו לגבי ברכת האוכלוסין "אמר רב המנונא הרואה אוכלוסי ישראל אומר ברוך חכם הרזים... אמר עולה נקטינן אין אוכלוסא בבבל. תנא אין אוכלוסא פחותה משישים רבוא" (ברכות נח ע"א). וכן פסק הרמב"ם "הרואה ת"ר אלף אדם כאחד... ואם ישראל הם ובארץ ישראל אומר... חכם הרזים" (הלי ברכות פ"י ה"א)³. ולפי גמרא זו הסבירו אחרונים גם את דברי הגמרא "אמר שמואל אין תענית ציבור בבבל אלא תשעה באב" (תענית יב ע"א)⁴.

¹ סוגיא מקבילה נמצאת במגילה יד. על דברי הברייתא: "מ"ח נביאים וז' נביאות נתנבאו להם לישראל ולא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה חוץ ממקרא מגילה. מאי דרוש... ומה מעבדות לחרות אמרינן שירה, ממיתה לחיים לא כ"ש" ואז שואלת הגמ' "אי הכי הלל נמי נימא...".

² וכן פסק הרמב"ם בענין חידוש הסמיכה "נראין לי הדברים דאם הסכימו כל החכמים שבארץ ישראל למנות דיינים ולסמוך אותם הרי אלו סמוכים" (הלי סנהדרין פ"ז ה"א). גם לענין זה נחשבים רק חכמי ארץ ישראל.

³ ועיין כסף משנה שם שהמקור הוא מהגמרא בברכות והביא דעות החולקות על הרמב"ם ע"ש.

⁴ צפנת פענח, ברכות נח, ע"א.

מלבד הטעם הנ"ל שאין אומרים הלל על נס שבח"ל כי אין לאנשי חו"ל דין קהל הוסיף כאן מהרש"א טעם נוסף: "יש לתת טעם בזה לפי שכשנכנסו לא"י - נתקדשה, והקב"ה נקרא א-להי הארץ אשר ה' א-להיך דורש אותה תמיד, כמש"כ הרמב"ן פרשת ניצבים⁵ ע"ש. והנס שם על ידו ולא ע"פ שליח וראוי לומר עליו הלל. משא"כ נס שבח"ל שנעשה ע"פ שליח או ע"י מלאך". גם טעם זה מדגיש כמובן את חשיבות ערכה של ארץ ישראל, וגם ממנו עולה שהסיבה לאי אמירת הלל בפורים מדגישה את העובדה שציבוריות ישראלית המושגת ישירות מאת ה', היא רק בארץ ישראל "ארץ אשר ה' א-להיך דורש אותה, תמיד עיני ה' א-להיך בה מראשית השנה ועד אחרית שנה" (דברים יא, יב).

העובדה ש"עד שלא נכנסו לארץ, הוכשרו כל הארצות לומר שירה" שעל פיה אומרים הלל על נס יציאת מצרים, למרות שאירע בחוץ לארץ, לא רק שאינה סותרת את הדגשת חשיבות ארץ ישראל אלא אפילו מחזקת ביתר שאת החשבה זו. שהרי תכליתה של יציאת מצרים היא הכניסה לארץ, וכמה וכמה פעמים חוזרים ונשנים הדברים בתורה. כבר בהתגלות הראשונה למשה בסנה אומר לו ה': "וארד להצילו מיד מצרים ולהעלותו מן הארץ ההיא אל ארץ טובה ורחבה אל ארץ זבת חלב ודבש אל מקום הכנעני והחיתי והאמורי והפריזי והחוי והיבוסים" (שמות ג, ח). וכך נצטוו משה לומר לבני"י: "ואומר אעלה אתכם מעני מצרים אל ארץ הכנעני..." (שם יז), ובשירת הים מודגש לאמר: "נחית בחסדך עם זו גאלת נהלת בעוז אל נוה קדשך... תביאמו ותטעמו בהר נחלתך מכון לשבתך פעלת ה' מקדש ה' כוננו ידך..." (שמות טו, יג; טו, יז). לכן גם אמירת הלל על נס יציאת מצרים, יש בה שבח של ארץ ישראל דוקא. כי למרות שהנס אירע בפועל בחוץ לארץ - מטרתו ומהותו הם הכשר מצוה לביאת עם ישראל לארץ קדשו. ורק משום כך הוכשרו כל הארצות לומר שירה עד שלא נכנסו לארץ, כי הנס אירע כדי שיכנסו לארץ!

ב. הטעם השני לאי אמירת הלל בפורים "דב נחמן אמר קרייתא זו היא הלילא" לכאורה אין לו שייכות לשבח ארץ ישראל. לכאורה סובר רב נחמן שראויות כל הארצות לתקן שירה והלל על נס שאירע בהן, ואין לארץ ישראל זכות עודפת מבחינה זו. ולכן סובר רב נחמן שגם בפורים יש חיוב לומר הלל למרות שאירע בשושן שבמלכות פרס, אלא שבקריאת המגילה יוצאים ידי חובת אמירת ההלל, ומשתיקנו לקרות המגילה שוב אין צורך בקביעת אמירת הלל. להלן שואלת הגמרא "ולרב נחמן דאמר קרייתא זו הלילא, התניא משנכנסו לארץ לא הוכשרו כל הארצות לומר שירה" ומתרצת הגמרא "כיון שגלו חזרו להיתרן הראשון".

המהרש"א לשיטתו הסביר את דעת רב נחמן "דודאי כשישראל על אדמתן אין השכינה שורה אלא בא"י במקום קדושה, ואין לומר שירה אלא על נס שבא"י. אבל כשגלו הרי גם שכינה עמהם בחו"ל כדאמרינן "עמו אנכי בצרה" ויש לומר הלל גם על נס שבח"ל ובפורים קרייתו זו הלילא" (מהרש"א ערכין י ע"ב). אבל גם אנו לשיטתנו לעיל נאמר, שכמו שלשיטת רב יצחק אמירת השירה בחו"ל מותרת רק לפני הכניסה לארץ מפני שרק אז היה הנס מכשיר את הכניסה לארץ, כך ייתכן שלרב נחמן גם אחרי שנכנסו לארץ, כיון שגלו חזרו להיתרן הראשון, כי הנס מורז את עזיבתם של בני"י את הגלות, ומכשיר את ביאתם לארץ. גם אם אין הדברים נראים על פני השטח, ולא כל נס שאירע בחו"ל אכן גורם לחיזוק

⁵ נצבים ל, כה: "א-להים אשר לא ידעום - שלא נתן אותם שרים על ישראל כאשר שמם על האומות". ועיקר דברי רמב"ן בויקרא יח, כה: "ונתן על כל עם ועם בארצותם לגויהם כוכב ומזל ידוע... אבל ארץ ישראל אמצעות הישוב היא נחלת ה' מיוחדת לשמו לא נתן עליה מן המלאכים קצין ומושל בהנחילו אותה לעמו המיוחד..." ע"ש דבריו הארוכים.

הקשר בין העם לארצו, לשיטת רב נחמן, ברור שהדבר נכון לגבי הנס של פורים שתוצאותיו הם הקשר בין ישראל לארצו. ומכאן עוברים אנו לתירוץ השלישי של הגמרא.

ג. 'רבא אמר בשלמא התם "הללו עבדי ה'" ולא עבדי פרעה. הכא "הללו עבדי ה'" ולא עבדי אחשורוש? אכתי עבדי אחשורוש אנן'. ופירש רש"י (במגילה יד.): "אכתי עבדי אחשורוש אנן - דלא נגאלו אלא מן המיתה". בדברי רש"י אלו מצויין עומק ההבדל בין גאולת יהודי מצרים שבפסח, שקבעה חובת הלל לדורות, לבין גאולת יהודי ממלכת אחשורוש שבפורים שלא זכתה לקבוע הלל לדורות.⁶ ההבדל הוא שבגאולת מצרים לא זו בלבד שיצאנו מעבדות פרעה אלא שזכינו להכנס לארץ. אבל גאולת אחשורוש הגם שהצילה את היהודים ממות, אינה יכולה להחשב גאולה שכן רוב העם נשאר בגלות. ואף אם נשארו בחיים, אין חיים כאלו קרויים חיים להחשב כל כך, שיגידו עליהם שירה והלל. ומפורש הדבר בגמרא "כל הדר בחו"ל כאילו עובד עבודת כוכבים" (כתובות ק ע"ב), ולכן אכתי עבדי אחשורוש אנן. ומתוך כך ייתכן לומר שהמסר העיקרי שבמגילה הוא להראות שחיים בגולה אינם קרויים חיים. תכלית כתיבתה היא לקרב את ליבם לארץ ישראל לאהבתה ולישובה, ומתוך כך להשלים את גאולת אחשורוש, עד כדי כך שגם עליה יוכלו לומר הלל. נקודת הכובד ומרכזה של מגילת אסתר, היא תיאור השלילה בחיי היהודים בגלות וקריאת האזהרה שלמרות שלפעמים נדמה כי חיי הגולה נוחים וטובים, הן מבחינה גשמית ולעיתים גם מבחינה רוחנית מתחת לפני השטח רוחשת ומבעבעת השנאה התהומית של עשוי (ונכדו - עמלק) ליעקב [ולעמו ישראל].

להלן ננסה ללמוד קטעים מתחילתה של מגילת אסתר, לאור רעיון מרכזי זה שבמגילה.

2. המשתה - מלכות מול מלכות (פרק א')

כבר הזכרנו לעיל את חששו הגדול של אחשורוש מבנין בית המקדש. אשר על כן עוד בטרם נודע לו שאסתר שייכת לעם היהודי הוא טורח לרמוז לה "עד חצי המלכות ותעש - ולא דבר שחוצץ למלכות ומאי ניהו בנין בית המקדש" (מגילה טו ע"ב). משום כך למדו חז"ל שכל פרטי המשתה המסופרים בהרחבה בפרק הפותח את המגילה, לא באו אלא בהנגדה ובקריאת תיגר על בנין בית ה'. כי אם מטרתו במשתה היא להראות "את עושר כבוד מלכותו ואת יקר תפארת גדולתו". ברור הוא שבית המקדש, עושרו כבודו יקרתו תפארתו וגדולתו, מעיבים על אלו של מלכות אחשורוש, באשר הם מייצגים את מלכות האמת מלכות ה'. כל מה שמציג אחשורוש הוא חיקוי עלוב וזול למקור - למלכות ה' אשר חלק ליראיו. כמעט בכל פרט של המשתה רואים חז"ל את "מאבקו" של אחשורוש במלכות האמת ואת נסיונו להציג את התחליף התפל שלו, למלכות זו.

א. "ויהי בימי אחשורוש": זו לשון התרגום שני בפתיחת המגילה: "ויהי בימי אחשורוש הוא אחשורוש אחד מעשרת המלכים אשר מלכו ואשר היו עתידים למלוך בעולם ואלו הם העשר מלכים: המלכות הראשונה למלך מלכי המלכים ה' צבאות שבמהרה תתגדל מלכותו עלינו. המלכות השנית לנמרוד, השלישית לפרעה מלך מצרים, הרביעית לישראל, החמישית לנבוכדנצר מלך בבל, השישית

⁶ ההבדל לכאורה שלאחר גאולת מצרים קבלנו תורה ובפורים לא, אינו הבדל. משום שגם בימי אסתר היתה קבלת תורה - "הדר קבלוה בימי אחשורוש", ומלבד זאת לא מצינו שקבלת התורה זוקקת קריאת הלל.

לאחשורוש, השביעית ליון, השמינית לרומי, התשיעית למשיח בן דוד, העשירית למלך מלכי המלכים שבמהרה תגלה מלכותו עלינו...⁷ מהחברות "הגויות" של אחשורוש לרשימת המלכים: נמרוד, פרעה, נבוכדנצר, אנו יכולים ללמוד גם על אחשורוש עצמו, בחינת "יגיד עליו רעו". כולם כאחד מרדו במלכות ה' והתגאו במלכותם שלהם כתחליף למלכות שמים. החל בנמרוד ש"עשה עצמו אלוה"⁸ ו"יודע את רבונו ומתכוין למרוד בו"⁹ "היה מלך על כל העולם והמריד כל העולם בקב"ה והיה משכח שם מציאותו (פרקי דר"א כד). המשך בפרעה שאמר מי ה' אשר אשמע בקולו... לא ידעתי את ה'" (שמות ה, ב) ו"לי יאורי ואני עשיתיני" (יחזקאל כח, ה). גם נבוכדנצר חשב עצמו אלוה "יאתה אמרת בלבבך השמים אעלה, ממעל לכוכבי אל ארים כסאי ואשב בהר מועד בירכתי צפון אעלה אל במתי עד אדמה לעליון" (ישעיהו יד, יג-יד). ודרשה הגמרא שבשעה שאמר נבוכדנצר פסוק זה "יצתה בת קול ואמרה לו רשע בן רשע בן בנו של נמרוד הרשע..."¹⁰ (פסחים צד ע"ב). ועל פרעה ונבוכדנצר, כמו גם על נמרוד כפי שראינו לעיל אומר המדרש מפורשות ש"עשו עצמם אלוהות" (תנחומא וארא ט').

על אחשורוש עצמו לא מצאנו מאמר מפורש שעשה או חשב עצמו לאלוה. אבל העמדתו בשורה אחת עם נמרוד פרעה ונבוכדנצר מסבירה מדוע חושב אחשורוש שמלכות ה' הבאה לידי ביטוי ארצי, הן במלכות ישראל והן בבית המקדש, הם דבר שחוצץ בינו לבין מלכותו. על כן הוא מנסה להלחם בהם, או לחלופין להדמות להם מתוך רצון לרשת כביכול את מקומם.

ב. "על כסא מלכותו": התרגום מבין שהכסא המיוחד הזה מביע יותר מאשר כסא מלכות רגיל. "זה הכסא לא היה לו, ולא לאבותיו, כי אם כסא אשר למלך שלמה... אשר המליך אותו הקב"ה מקצה העולם ועד קצהו, בחר בו ה' טרם נולד ממעי אמו אהב אותו וגילה לו צפוני סודותיו..."¹¹ וכך במדרש: "על כסא מלכותו - ר' הושעיא אומר שהיה עשוי כדמות מרכבתו של מי שאמר והיה העולם... בא לישיב על כסא שלמה ולא הניחוהו. אמר לו כל מלך שאינו קוזמיקרטור (מתנות כהונה: מושל בכל העולם) אינו יושב עליו"¹². הכסא הזה היה לו אולם מיוחד "אולם הכסא אשר ישפט שם" (מל"א ו, ז) והוא אכן מייצג את מלכות ה' "וישב שלמה על כסא ה' למלך... דהיי"א כט, כג) ונסיונו של אחשורוש לשבת עליו, מגלה את הרהריו ורצונו לשבת אף הוא על כסא ה'. "ולא הניחוהו" - ולכן אולי כתוב "כשבת המלך אחשורוש על כסא... ולא "בשבת" כי אחשורוש לא ממש ישב על כסא שלמה! הכסא הזה "גדול" ממדתו.

⁷ תרגום עתיק המורכב מדרשות חז"ל על הכתובים. על מקורותיו עיין בהקדמת פירוש דעת מקרא למגילת אסתר עמ' 4. הדברים המצוטטים כאן, וכן בשאר המובאות מתרגום שני במאמר זה, מתוך התרגום לעברית, של תרגום שני הנקרא "פתשגן הכתב".

⁸ מדרש הגדול בראשית יא, כח.

⁹ ספרא, בחוקותי ב'.

¹⁰ מעניין שגם על פרעה שבימי אברהם מצינו שהיה מצאצאי נמרוד. כך בתרגום יונתן "ותאמר שרי אל אברם חמסי עליך (בראשית טז, ה) - ולא נצטרך לבנהא דהגר בת פרעה בר נמרוד דטלקך לאתונא דנורא, " (=בן הגר בת פרעה בן נמרוד שהשליך אותך לכבשן האש). ז"א שנמרוד היה אבי שולשלת הפרעונים ואח"כ יצאו מהם גם אבות ממלכת בבל ואשור. ועיין בספרי "יונה נבואה ותוכחה" עמ' 135 בענין הזיהוי של מלך נינוה (=אשור) כצאצא של פרעה.

¹¹ להלן ממשיך התרגום לתאר בהרחבה רבה הן את גדלות שלמה והן את תפארת הכסא.

¹² אסתר רבה א, יב. וע"ש בענף יוסף במה שהקשה שאחשורוש מלך על כל העולם.

ג. "אשר בשושן הבירה": מעניין שהמילה "בירה" מופיעה בתנ"ך רק בהקשר לשושן ולבית המקדש. תריסר פעמים היא מופיעה לגבי שושן (מתוכם 10 במגילת אסתר) ו-4 פעמים לגבי בית המקדש ואין עוד מלבדן¹³. בהקשר לזוה מעניינים מאד דברי אבן עזרא "שושן הבירה - שם ארמון. כמו "כי לא לאדם הבירה". וזה הארמון היה בתוך עולם המדינה... ובאשר תמצא במגילה הזאת "שושן" (בלי הבירה) הוא שם מדינה קרובה אל עלים..."¹⁴. נוסף לזה את דברי המלבי"ם "ועד עתה עמד הכסא בבבל... כמו שנאמר בדניאל "בהיכל מלכותו די בבבל" אבל בשושן לא היה כסא המלוכה... והוא רצה להשתרר עליהם בחזקה בממלכה בלתי מוגבלת, היה זה עיקר התחבולה במה שהושיב הכסא בשושן" (מלבי"ם א, ב). העולה מדברי המלבי"ם ואבן עזרא שאחשורוש בנה ארמון (או "בית מלוכה" לפי המלבי"ם) ליד העיר שושן, וקרא לו "שושן הבירה", וכל זה כמובן מזכיר את בית המקדש שגם הוא "מקדש מלך עיר מלוכה". וגם בו כסא מלוכה מיוחד כמו שנתבאר לעיל¹⁵.

ד. "בשנת שלש למלכו": מתוך האמור לעיל נבין מדוע עושה אחשורוש משתה גדול בשנת שלש למלכו, ולא מיד עם עלותו לכסא הממלכה כנהוג וכמקובל. הגמרא מוסיפה שאלה על סתירה לכאורה שישנה בפסוקים "בימים ההם כשבת המלך" וכתוב בתורה בשנת שלש למלכו? (מגילה יא ע"ב). אמנם בפשטות ניתן לתרץ "ששקט ממלחמות וי"א שנשא ושת"י" (אבע"ז). וכן פירש רש"י "כשנתקיים המלכות בידו", אבל כבר רש"י מציין "ורבותינו פירשוהו בענין אחר" וזה פירושו: "אמר רבא מאי "כשבת" לאחר שנתישבה דעתו. אמר בלשצר חשב וטעה אנא חשיבנא ולא טעינא. מאי היא? דכתיב "כי לפי מלאת לבבל שבעים שנה אפקד אתכם" (ירמיהו כט) וכתוב "למלאת לחרבות ירושלים שבעים שנה" (דניאל ט"ו)... כיון דחזי דמלי שבעין שנין ולא אפרוק, אמר השתא ודאי תו לא מפרקי...". הגמרא מתארת את פחדם של בלשצר ושל אחשורוש מבנין ביהמ"ק. הם יראים ממימוש הנבואה של שבעים השנה כי בנין בית המקדש מראה חציצה בינם לבין מלכותם וקורא תיגר עליה. משעברו שבעים השנים, לפי חשבונם המוטעה, הם עורכים משתה גדול לביסוס מלכותם שגברה כביכול על מלכות ה'.

ה. "יקר תפארת גדולתו": לא רק המשתה עצמו שולח חיצי לעג לבנין בית המקדש אלא גם פרטים שונים שבו. כך פירשו חז"ל "יקר תפארת - א"ר יוסי בר חנינא מלמד שלבש בגדי כהונה. כתיב הכא "יקר תפארת" וכתוב בבגדי כהונה "לכבוד ולתפארת" (מגילה יב ע"א). ויש שמצאו רמז לכך במילה "חור" שבתחילת פסוק ו' הכתובה בח' רבתי לרמוז על שמונת בגדי כהונה שלבש אחשורוש במשתה היין. אחשורוש משתמש בתפארת השמורה לכהני ה' כדי להראות כביכול שמלכותו ניצחה וכי אין ליהודים תקוה לשוב לארץ אבותם ולבנות את בית הבחירה.

ו. "שמונים ומאת יום... משתה שבעת ימים": כתב המהר"ל: אמנם אשר נראה ברור כי אחשורוש מפני שהיה מולך בכל העולם ולכך מלכותו שהוא מלכותא דארעא הוא כעין מלכותא דרקיע, ולכן כל הסעודה הזאת לעשות מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיע... כי הוא יתברך מפרנס הנבראים כמו שנראה בימי הקייץ שאז הארץ מוציא פירות והאילנות מוציאים פירות... ומפני כי הקייץ הם מאה ושמונים יום... ועתה עשה שבעה ימים בשושן הבירה אשר שם כסא מלכותו, וזה כנגד העולם שנברא

¹³ עיין קונקורדנציה לתנ"ך ערך בירה. ובמאמר 'דין כרכים המוקפים חומה, לעיל עמ' **Error!**

Bookmark not defined. הערה 5.

¹⁴ אבע"ז אסתר א, ב. והשוה לדברי המלבי"ם ט, יג.

¹⁵ מעניין שבבית המקדש היה שער שנקרא 'שושן'. עיין משנה מידות א, ג.

בשבעה ימי בראשית, וברא להם פרנסה בשבעה ימים אלו...¹⁶. ולפיכך גם שני המשתאות ואורכן משתלב הוא במחשבותיו של אחשורוש להיות א-ל.

ז. "וכלים מכלים שונים": הגמרא המתארת את המשתה כביטוי לשמחת אחשורוש כשראה שבני לא נגאלו בתום שבעים השנים לחשבונו, מסיימת "אפיק מאני דבי מקדשא ואשתמש בהו" (מגילה יא ע"ב). וכן מצינו במדרש: "הביא כליו וכלי ביהמ"ק ונמצאו נאין ויפין מכליו". השימוש בכלי הקודש כמו לבישת בגדי הכהונה נועד לאותת ליהודים שמקומם בגלות.

לפי הגמרא הזו מסביר ר' יונתן איבשיץ מדוע ארך המשתה מאה ושמונים יום. נאמר: "כל כלים לזהב ולכסף חמשת אלפים וארבע מאות הכל העלה ששבצר עם העלות הגולה מבבל לירושלים" (עזרא א, יא) בתרגום שני נאמר שאחשורוש הראה לשריו ששה אוצרות בכל יום. בגמרא (שבת קכו, ע"ב) למדנו שבסתם אוצר יש חמשה כלים. מכפלת הכלים באוצרות ובימים (5X6X180) נותנת את מספר כלי המקדש חמשת אלפים וארבע מאות¹⁷.

ח. "לעשות כרצון איש ואיש": הגמרא דרשה "כרצון מרדכי והמן. מרדכי דכתיב ביה "איש יהודי" והמן דכתיב ביה "איש צר ואויב" (מגילה יב ע"א). בדרשה זו מביעים חז"ל את דרכו של אחשורוש לכבוש לב העם היהודי לא רק בשלילת תקוותו מבית המקדש ובניינו, אלא גם בצורה חיובית בהראותו שגם בגלות ניתן להיות כיהודים. כרצון מרדכי פירושו שהסעודה היתה בתכלית ההכשר המהודר¹⁸, והאוכל שהוא כרצון ה"איש יהודי" מראה שניתן לספק את כל צרכיו הגשמיים של היהודים גם במנותק מארץ ישראל והמקדש שבירושלים.

ועל זה בדיוק אמרה הגמרא "מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל שבאותו הדור כליה? מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע" (מגילה יב ע"א). לא אמרו מפני שאכלו, שהרי האכילה היתה ללא חשש איסור. הכליה נזרה מפני ההנאה שבסעודה שבאה מתוך שכחת ארץ הקודש ושקיעה בתאוות ארץ העמים. יהודי שנמצא בגולה חייב לזכור שזהו מצב של בדיעבד! רק כך יש סיכוי שיוכל אי פעם להתנער ולעלות. אבל אם נהנים בגולה, מהיכן יבוא הכח להתנער ולעלות בקודש ואל ארץ הקודש?

על החומרה שבהנאה מסעודת אותו רשע עמד הרי"ף¹⁹ בפירושו ל"עין יעקב". הוא שואל "איך ייתכן שעל עניין הנאת סעודת אחשורוש יענשו הריגת מות ואבדון. והרי (אפילו) האוכל נבילה אין בו כרת, ועל לא אחד שבתורה היתה כל החרדה הזאת?" ותירושו שמשתה אחשורוש היה "על ביטול בנין המקדש וכל מי שנהנה מאותה סעודה הוא יורה שהוא שמח על חורבן המקדש".

ויש להוסיף שלעיתים ההנאה מהעבירה חמורה מהעבירה עצמה. כשיהודי עובר עבירה אפשר לומר שיצררו הכשילו, אבל כשהוא נהנה מהמעשה ומלקק את שפתיו במקום שיחוש נקיפות מצפון כלו כל הקיצין. כך הסבירו גדולי החסידות את הפסוק 'תחת אשר לא עבדת את ה' א-להיך בשמחה...' (דברים כח, מז) שהחומרה היא לא עצם החסרון של "לא עבדת את ה'", אלא שעשית זאת בשמחה!²⁰ וכך גם

¹⁶ מהר"ל, אור חדש, אסתר א, ד (עמ' פג)

¹⁷ מובא ב"מאוצרנו הישן", מגילות עמ' 205. ועיין קול אליו אסתר אות קלה, שמביא שתת"ר"ף אוצרות שהיו לנבוכדנצר, גילה הקבי"ה לכורש שבביל שפקד לבנות את בית המקדש ואותם ירש אחשורוש. ואם הראה שש אוצרות כל יום - $6 \times 180 = 1080$.

¹⁸ עיין ילקוט מעם לועז אסתר עמ' לה; מגיד מישרים פרשת ויקהל.

¹⁹ זה אינו ר' יצחק אלפסי הנודע אלא ר' יאשיה בר' יוסף פינטו, מחכמי דמשק, שכ"ה - ת"ח.

²⁰ עיין עיטורי תורה דברים עמ' 167 בשם רמ"מ מקוצק ומאוצרנו הישן דברים עמ' 297 בשם ר' בונם.

הסבירו מדוע הוריד משה את הלוחות כדי לשברן הרי ידע לפני כן שבני עובדים לעגל! והתשובה שמשה לא ידע שיש גם מחולות. "עשו להם עגל מסכה" אינו מהווה חציצה לנתינת התורה, אדרבה "הלואי אותי עזבו ותורתי שמרו שהמאור שבה מחזירן למוטב"²¹. אבל כשיש מחולות כבר אין שום סיכוי. "לא זו בלבד שחטאו אף הם רוקדים וצוהלים על חטאם! אנשים כאלה אין עוד לצפות שתצמח טובה מהם"²².

יסוד זה מהווה גם תשובה לשאלת הרי"ף במה חמורה ההנאה מסעודת אשורוש, הרי אפילו האוכל נבילה אין בו כרת, "ועל לאו אחד שבתורה היתה כל החרדה הזאת!" להבנת הענין נעתיק לכאן יסוד מעניין. בן סורר ומורה שחייב מיתה חמורה בסקילה וכידוע "נדון על שם סופו...שמלסטם את הבריות והורגן" (סנהדרין ע"א) "הקשו בזה מאחר שנדון שלא יבוא לידי רציחה, למה נדון במיתה חמורה יותר מרוצח שהוא בסייף? נראה דנדון על שם סופו אין הכוונה דנדון עבור המעשים שעתיד לעשות. אלא הביאור דבאמת נדון על מה שהוא עכשיו. דזה גופא עוצם החטא מה שהעמיד עצמו במצב כזה ומרגיל את עצמו בהרגל שיצטרך ללסטם את הבריות...וזה עצמו שמרגיל עצמו בכך לילך מדחי אל דחי, הוא חטא גדול מאד וכבר עכשיו מונח בו כל מצבו הרוחני שלבסוף"²³.

מעשה רצח בפועל נידון בסייף שהוא קל, לעומת העמדת אדם את עצמו על דרך של רציחה שדינו בסקילה. כך גם אכילת מאכלות אסורות היא קלה לעומת הנאה מסעודת רשע שיש בה הסכמה ושמחה על הדרך הרעה. ובה נכשלו "שונאיהן של ישראל" שבאותו הדור.

הנה כי כן התבאר כי המשתה כולו סובב על ציר המקדש והקודש, ובכך משתלבת פתיחתה של מגילת אסתר בנושא חשיבות ארץ ישראל וערכה.

3. "אחות לנו בבית המלך" וגם אח ומלך (פרק ב')

מתוך אותה זחיחות הדעת של הנאה מסעודות מלכות מתארת המגילה את הנפילה התהומית מאיגרא רמא לבירא עמיקתא. כשם שהזכרנו לעיל שארבעת לשונות הגלות המוזכרות במגילה (ב, ו) רומזות שהמגילה הזו היא מגילת הגלות של עם ישראל לדורותיו. המגילה מזהירה את עם ישראל שבכל הגלויות ובכל הדורות: "אל תבטחו בנדיבים". גם כאשר מצב היהודים בגלות - מצוין, וגם כאשר נדמה שלא יכול להיות יותר טוב, אל לנו לשכוח ש"הלכה עשיו שונא ליעקב"²⁴. המגילה מגלה שמתחת לפני השטח תמיד רוחשת שנאה תהומית שהיא מעבר לגבולות של זמן ומקום, לעם ישראל. השנאה הזו מתעצמת באורח פרדוכסלי דוקא כאשר היהודים משתדלים להתערב ולהטמע בגויי הארצות. כך טבע ה' בטבעו של עולם, ובטבעם של היהודים. "הן עם לבדד ישכון ובגויים לא יתחשב" (דברים כג, י). ופירש הנציב: "לא כדרך כל אומה ולשון כשהולכים בגולה ומתערבים עם המגלים אותם משיגים בזה אהבה וחשיבות...אבל לא כן עם ישראל. כשהוא "לבדד" ואינו מתערב עמהם אז "ישכון" במנוחה וכבוד, וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליו ואין איש מתחרה עמו. ו"בגויים" - כאשר הוא רוצה להיות מעורב עמהם "לא יתחשב" אינו נחשב בעיניהם להתחשב כלל לאדם"²⁵.

²¹ ירושלמי, חגיגה א, ז; פתיחה ב' לאיכה רבתי.

²² מאוצרנו הישן שמות עמ' 195 בשם ר' יצחק קארו.

²³ הרב אהרן קוטלר משנת רבי אהרן - מאמרים ושיחות מוסר עמ' קפ"ח.

²⁴ ספרי בהעלותך ט, י; מובא ברש"י בראשית לג, ד.

²⁵ ועיין משך חכמה ויקרא כו, מד; בית הלוי פרשת שמות.

כך גם במגילה מגיעה שעת הגזירה הקשה דוקא מתוך מצב של רווחה, שוויון וחופש. ולכשנדייק, נראה פער יותר עמוק. מתוך מצב של "אחות לנו בבית המלך" קם "איש צר ואויב...". ואכן רגלים לדבר, שדוקא בחירתה של אסתר למלכה, היא היא שהביאה את גידולו של המן.

במגילה מסופר 'אחר הדברים האלה גדל המלך אחשורוש את המן בן המדתא האגגי וינשאהו וישם את כסאו מעל כל השרים אשר אתו. וכל עבדי המלך אשר בשער המלך כורעים ומשתחוים להמן כי כן צוה לו המלך (אסתר ג, א-ב). ונלאו המפרשים למצוא פתח לשאלה על מה ולמה עלתה לו להמן גדולה זו? הרי בפרק א' ראינו שאחשורוש רדוף על כבוד מלכותו להראותו לעיני כל חי. לדעת המלבי"ם (בעקבות הגמרא) היה מוכן בשל כך להכנס לעימות עם המלכה ושתי מייצגת מלכות פרס משכבר, למרות הסיכון הרב שהיה בדבר. ואף אם נבין את הגדלתו של המן ונשיאתו, מה טעם לחייב את כולם לכרוע לו, ולהשתחוות לפניו כלאחד המלכים? בכתוב עצמו אין רמיזה לטעם המעשה הזה של אחשורוש. ובדעת מקרא כתב: 'זלא פרש הכתוב במה זכה המן לגדולה זו בעיני המלך אחשורוש כי אין הדבר חשוב לצורך ספורנו'.

אבל אנו אמונים על כך שבמגילת אסתר דוקא הדברים החשובים באים בהסתר. ועצם העובדה שהמקרא לא ציין את סיבת גדלותו של המן, אין לה ולא כלום עם הסיבה עצמה והחשיבות שלה, ואולי להיפך, דווקא עמעות הסיבה מראה שמוסותרים כאן דברים גדולים, אותם נססה בס"ד לגלות, ואשר משתלבים עם דברינו דלעיל²⁶.

הביטוי "אחר הדברים האלה" המופיע בראש הפרק קושר את עלייתו של המן לפרשת בתן ותוש. בדרך כלל הקשר הוא קשר של זמנים, הוי אומר ששני המעשים אירעו אחד בסמוך לחברו. אבל לא תמיד כך, כבר בחז"ל מצאנו מחלוקת "ר' יודן אומר בכ"מ שנאמר "אחרי" - סמוך. "אחרי" - מופלג. ור' הונא אמר "אחרי" - סמוך. "אחרי" - מופלג (ב"ר מד, ז). כבר בעקידה מצאנו "ויהי אחר הדברים האלה והאלהים נסה את אברהם" (בראשית כב, א). ופירשו חז"ל "אחרי דבריו של שטן דכתיב ויגדל הילד ויגמל..." (סנהדרין פט ע"ב), וזה היה כידוע שלושים ושבע שנים לפני מעשה העקידה²⁷.

גם אצלנו לכאורה עבר זמן ניכר בין סיפור בתן ותוש לסיפור עליית המן. הסיפור הראשון פותח במילים "בימים ההם" (ב, כא) והימים ההם בהם נבחרה אסתר למלכה היו "בשנת שבע למלכותו" (ב, טז). הסיפור השני התרחש "בשנת שנים עשרה למלך אחשורוש" (ג, ז). ועל כן פירש המלבי"ם "מנמוסי המלכים שלא לגדל איש הדיוט פתאום משפל המדרגה עד רום המעלות רק יעלהו מדרגה אחר מדרגה כמו שבארתי זאת ביחוד בפרשת מקץ אצל הגדלת יוסף ע"י פרעה...וכן עשה אחשורוש. תחילה גדלו שהעלהו להיות שר ואח"כ וינשאהו מדרגה אחר מדרגה עד שהעלהו ששם את כסאו למעלה מכל השרים אשר איתו" (מלבי"ם ג, א)²⁸.

אבל חז"ל העדיפו לפרש "אחרי" בהקשר של סיבה ומסובב, וכך דרשו: "מאי אחרי? אמר רבא אחרי שברא הקב"ה רפואה למכה" (מגילה יג ע"ב).

²⁶ תירוצים אחרים לשאלה זו עיין מלבי"ם, אלשיך, ובמנות הלוי.

²⁷ אשר על כן פירש הרשב"ם שם "אחר הדברים האלה" - "אחר הדברים שכתת אברהם ברית לאבימלך... וחרה אפו של הקב"ה על זאת שהרי ארץ פלישתים ניתן... לאברהם...".

²⁸ גם בימינו ידועה ונפוצה תופעה של התנגדות עובדי כל ארגון ל"הצנחה" מבחוץ של איש זר לתפקיד בכיר בארגון.

הדרשה - תדרש. ולפי פשוטו של מקרא יש להסביר את השתלשלות העניינים בחינת סיבה ומסובב, בביטויים "בימים ההם" ו"אחר הדברים האלה" כדלקמן: לאחר שנבחרה אסתר החליטו בגתן ותרש לשלוח יד במלך אחשורוש. אם משום "שהעביר אותם והושיב את מרדכי במקומם" (יל"ש ותרגום)²⁹, אם משום "שהיו אומרים מיום שבאת זו לא ראינו שנה בעינינו" (מגילה יג ע"ב), ואם משום שהיו קרוביה של ושתי (ילקוט מעם לועז בשם מדרש).

אחשורוש שהיה עד עכשיו מלך "עממי" - שעורך משתאות "לכל העם הנמצאים בשושן הבירה למגדול ועד קטן בחצר גינת ביתן המלך" חושש לחייו. כבר הדגיש לנו המלבי"ם (בעקבות חז"ל) בפירושו לפרק א' שאחשורוש הבין שאסור לו לאבד את "המלכה ושתי" שקשרה אותו לשלשלת מלכות פרס. מעתה אחשורוש חושש לעורו, ומתוך יראתו ממעשי קשר נוספים כנגדו הוא מסתגר בארמונו עד למצב 'אשר כל איש ואשה אשר יבוא אל המלך אל החצר הפנימית אשר לא יקרא - אחת דתו להמית' (ד, יא), כדי לייצג את שלטונו כלפי חוץ, ובמיוחד כדי להפנות את רגשי הקנאה והשנאה כלפי גורם אחר, הוא ממנה את המן ומכריח את כולם, כולל "השרים אשר אתו" לכרוע ולהשתחוות לך³⁰.

הוא אומר שדוקא בחירתה של אסתר, בחינת "אחות לנו בבית המלך" היא שגרמה למרד בגתן ותרש, וממילא גרמה גם לעלייתו של המן, שנשתיימה בגזירת "להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים". הוא אשר אמרנו שלעיתים גם ההתקרבות הגדולה לאומות העולם יכולה להוליד את הרשעות הגדולה בבחינת "מאיגרא רמא לבירא עמיקתא"³¹.

להשלמת המהלך נעיר הערה נוספת, המתייחסת לקטע המסיים את פרק ב' - עניין הקצף של בגתן ותרש, והצלת אחשורוש ע"י מרדכי ואסתר. הקטע הזה מתחיל בפסוק "בימים ההם ומרדכי יושב בשער המלך". הזכרת העובדה שמרדכי יושב בשער המלך חשובה, כדי שנבין כיצד נודע לו על קצפם של בגתן ותרש ועל רצונם להרוג את אחשורוש. כך הסביר רש"י ע"פ הגמרא "וידוע הדבר למרדכי - שהיו מספרים דבריהם לפניו בלשון טורסי ואין יודעים שהיה מרדכי מכיר בשבעים לשונות שהיה מיושבי לשכת הגזית"³². אולם עצם העובדה שמרדכי מתמנה לשררה במלכות אחשורוש בודאי תמוהה ביותר. "כי בהיות המן מוליכם לסעודת אחשורוש היה מרדכי צווח עליהם שלא ילכו" (אלשיך ב, כא), וכיצד קרה שאותו איש קיצוני, יהודי ימיני הטוען להבדלות מן העמים והשלטון והמזהיר מפני התקרבות לגויים מקבל שררה בבית המלך? כמה שמחו מתבוללי שושן לראות שמרדכי חזר בו מדרכו הבדלנית, והוא מבין עכשיו שישנו "מזרח חדש" וכי כל העולם הוא כפר אחד גדול, שאין בו מקום למגמות לאומיות בדלניות. אכן לא רק "אחות לנו בבית המלך", אלא גם ראש הקיצוניים, שאסר השתתפות חד פעמית בסעודת המלך - שינה טעמו והוא משמש כפקיד מטעם, אצל הגויים שנואי נפשו. אח ואחות בבית המלך - מה צריכים יהודים יותר מזה בגלות.

²⁹ ועיין אסתר רבה ו, יז: "מה קצפון היה שם? מעביר שניים ומושיב אחד. מעביר שני קלסריקון שהן שומרי הסף ומושיב הברברי הזה".

³⁰ עיין הרב י. בכרך, 'כתבוני לדורות' עמ' 65.

³¹ אמנם הנצי"ב אותו הבאנו לעיל מדבר בתופעה בחירית - הכרתית וכאן נסבבים הדברים בהשגחה א-להית, אבל תוכנם של דברים חד הוא.

³² רש"י כאן, גמ' מגילה יג ע"ב. אע"פ שבגמ' ישנה דעה אחרת שראה זו בנבואה "רוח הקודש שרה עליו" - רש"י מגילה ז ע"א.

אבל יש גם התקרבות גדולה יותר מאשר אח ואחות בבית המלך. לשם זה מספרת המגילה את סיפור בגתן ותרש "אשר בקשו לשלוח יד במלך אחשורוש. ויודע הדבר למרדכי ויגד לאסתר המלכה ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי". וכבר צווחו קדמונים על זריזותו של מרדכי בהצלת נפשו של אחשורוש "זה מהול וזה רודף, וחס עליו? אתמהה?" (בראשית רבה לט, יט) "למה אמר מרדכי לומר למלך? אין כתיב בתורה לא תכרת ברית? (יל"ש סימן תתרנ"ו). והוסיף בעל מנות הלוי להקשות "והיה לו לקיים באחשורוש "הלא משנאיך ה' אשנא... ולפחות היה לו לקיים בנפשו "אל תהי ידי בו ותהי בו יד פלישתים, והוא לא עשה כן, אבל בקום ועשה הצילו מן המות..."³³. תשובות אחדות ישנן לשאלה זו והן ידונו במקומן. לענייננו נציין את אחת התשובות שהיא אולי הפשוטה מכולן "מוטב זה שהוא מכירנו, שאם בא דבר לישראל ואומר לו והוא יעשה..." (יל"ש שם). ובמנות הלוי כתב "זוהי יהיה פתח תקוה להצלה". ז"א מרדכי רוצה שהמלך "יהיה חייב" טובה ליהודים (קרי: לאסתר ולו) על טובה גדולה שעשו לו. ואין לך טובה גדולה מהצלת החיים של המלך בעצמו.

הוא אומר שמכל הבחינות בסופו של פרק ב' יכולים יהודי גלות פרס, להיות בהשקט ובטחה. לא רק "אחות לנו בבית המלך" אלא גם אח לנו שם (מרדכי), ולא רק אלו, אלא גם "מלך" לנו בבית המלך - שהרי המלך חייב את נפשו ליהודים. - מה עוד צריכים יהודים בגלות? אבל המגילה באה להורות "אל תבטחו בנדיבים", ודווקא כשהגלות נראית כל כך ורודה, והעתיד נראה כל כך טוב, דווקא בנקודת שיא של שלווה זו, עולה קרנו של המן ועמו עולה שנאת הנצח של עשוי לישראל, כמו שמפורט בפרק ג'.

4. "להשמיד להרוג ולאבד" - המן אחשורוש ועמי הארץ (פרק ג')

בשלושה מעגלים משרטטת המגילה את חומרתה והיקפה של המפלצת האנטישמית שבדור גלות פרס, שרטוט המעיד על איכותם וכמותם של האנטישמים, "שבכל דור ודור קמים עלינו לבלותנו והקב"ה מצילנו מידם" [רק שלא בכל דור איתרחיש ניסא ל'ונהפוך הוא" מושלם ומוחלט, כמו בדור מרדכי ואסתר]. המעגל המרכזי הוא הגרעין הקשה של שונאי ישראל היוזמים וחורשים את הרעה, הלא המה צאצאי עשיו עמלק ואגג - ויוצא חלציהם במגילה הוא המן הרשע. במעגל השני נמצאים השותפים לפשע, אשר אף שלא יזמו את הרעה, הם בעלי עניין בהשמדת ישראל ונוטלים חלק פעיל בארגון ובביצוע השמדה זו - ונושא דגלם במגילה הוא אחשורוש. ובמעגל השלישי עומדים צופים המון עם הארץ אשר אינו יוזם ואינו מתכנן, אבל משהותרה הרצועה ונגזרה הגזירה עושה רצון מנהיגיו ועומד על היהודים לאבדם, כאיש אחד!

1. המן:

א. הפסוק הראשון בו מוזכרת גזירת השמד הנוראה, פותח בפועל שאינו ברור די צרכו. "ויבז בעיניו לשלח יד במרדכי לבדו, כי הגידו לו את עם מרדכי. ויבקש המן להשמיד את כל היהודים אשר בכל מלכות אחשורוש עם מרדכי" (ג, ו). מה פשר הבזיון הזה להרוג את מרדכי לבדו? מדוע יש בושה וחוסר כבוד

³³ באלשיך מוסיף ומונה ד' סיבות שבגינן היה על מרדכי להסכים ולשתף פעולה (לפחות בשתיקה) עם מותו של אחשורוש: א. שהוא כבה אורו של עולם הוא בית המקדש. ב. שהוא דרב כהנא דבעל התל ובעל החרץ... והוא ישראל כנרדף שניתן להצילו בנפשו של רודף. ג. בהיות אסתר נכבשת תחתיו נבעלת לאיש אשר לו ערלה... ד. אחרי שהוא מתבטל מדברי תורה...".

להרוג איש, אשר אינו מציית למצות המלך? ומה טעם ומה צידוק יש בהריגת כל היהודים אשר רבים וטובים מתוכם אכן קיימו את מצוות המלך³⁴. השאלות הן שתיים, והסדר ההגיוני שלהן הוא הפוך למסופר בפסוק. האחת מדוע באמת נגזרה הגזירה על כל העם כשרק אדם אחד חטא, והשניה מדוע משתמש התנ"ך בביטוי "ויבז בעיניו" להצדקת השמדה כוללת זו.

בגמרא מצאנו התייחסות לשאלה הראשונה: "לשלח יד במרדכי לבדו - אמר רבא בתחילה במרדכי לבדו, ולבסוף ב"עם מרדכי" ומנו רבנן, ולבסוף בכל היהודים" (מגילה יג ע"ב). לדעת רבא אכן הגזירה התפתחה בשלשה שלבים. בשלב הראשון 'דצה המן להרוג את מרדכי לבדו באשר רק הוא מכל האנשים לא קם ולא זע. ואח"כ ניחם על הדבר כי בגובה לבו וגאונו ושאונו היה בלבו מעט כי ישחית אדם אחד. ואח"כ עם מרדכי הלא המה חכמי ישראל...כי בהשמדם נשמד בית ישראל כולו³⁵. ואח"כ בקש להשמיד את כל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים מה שלא עלה על דעתו בתחילה" (מנות הלוי).

הדרשה - תדרש, ועדיין יש מקום לומר שההדגשה בפסוקנו "להשמיד את כל היהודים", הדגשה שחוזרת בסיום המגילה 'כי המן בן המדתא האגגי צורר כל היהודים" (ל, כז) רומזת על סוף מעשה במחשבה תחילה, ולא על התפתחות הדרגתית, ועדיין יש לנו להסביר את לשון "ויבז בעיניו"!! אשר על כן דרשו חז"ל "ויבז בעיניו - אמר לו הקב"ה רשע בן רשע, בוזת בן בוזת, בעשיו כתיב ויבז עשיו את הבכורה"; 'ויבז בעיניו'; 'הנה קטן נתתיך בגויים בזוי אתה מאד'" (יל"ש תתרג"ג).

בהתבסס על המילה המנחה והמקשרת "ויבז" טווה המדרש חוט של קשר ישיר בין המאבק של עשיו ביעקב על הבכורה, ובין המאבק של המן בעם מרדכי. על פי הקשר הזה מתרגם התרגום את פסוקנו במגילת אסתר כך: "והוי חוך קדמוהי...ארום חויאו ליה דמרדכי אתי מן יעקב, דשקל מן עשיו אבא דאבוהי דהמן ית בכורתא וית ברכתא, ויהודאי אינון עמא דמרדכי".

[בתרגום: כי הגידו לו שמרדכי בא מיעקב, שלקח מעשיו אבי אביו של המן את הבכורה והברכות, והיהודים הם עם מרדכי]. המדרש והתרגום חודרים כאן לשורש נשמתה של שנתת ישראל בעולם - היא השנאה למי שנבחר ע"י הבורא להיות שלוחו עלי אדמות.

וכמו השנאה הראשונית ההיא, גם תולדותיה שבכל דור ודור היא שנאה לא רצונית ולא רציונלית. גם שם התחילה המריבה עוד לפני הלידה הגשמית, וללא סיבה מסויימת לריב עליה "ויתרצצו הבנים בקרבה" (בראשית כה, כב). גם שם היתה המריבה עקרונית "מריבים - בנחלת שני עולמות" (רש"י שם). וגם שם אחד מול השני ואין פשרה "כשזה קם זה נופל" (רש"י שם). "ולאם מלאם יאמץ - אם יאמר לך אדם חרבו קסרי וירושלים או ישבו קסרי וירושלים אל תאמין. חרבה קסרי וישבה ירושלים או חרבה ירושלים וישבה קסרי תאמין..." (מגילה ו ע"א). גם שם וגם בכל הדורות מופיעה שנאת עולם לעם עולם עד שחז"ל טבעו מטבע "הלכה בידוע שעשיו שונא ליעקב" (ספרי בהעלותך). הלכה היא ומורין כן ה'עשוים' וצאצאיהם שבכל דור ודור. גם כשאנים יודעים מהי הסיבה האמיתית, טבועה היא שנאה זו בדמם, ומורשת היא להם מאבי אבותם עשיו הוא אדום³⁶.

³⁴ ב"מנות הלוי" כתב: "ומה לו אצל עם בני ישראל המשתחוים לו" (ג, ו).

³⁵ המהרש"א העיר ש"עם מרדכי" רומז לחכמים "מלשון עמיתו בתורה".

³⁶ וזו הסיבה שאדום היא הנצרות, כל כך קשה לה עם רווחת היהודים ותקומת מדינתם, כי בזה נשללה טענתם להיותם הם העם הנבחר כביכול.

ומתוך הבנה זו, שביסוד שנאת המן למרדכי עומדת שנאתו של אביו עשיו ל"עם מרדכי", נביא בזה שני הסברים לפועל "ויבז" המופיע אצל עשיו והמן, ואשר בגינו אמר לו הקב"ה "רשע בן רשע בווזה בן בווזה".

הרב הוטנר מסביר את מאמר חז"ל על הפסוק "לץ תכה ופתי יערים" (משלי יט, כה) "לץ תכה - זה עמלק. ופתי יערים זה יתרו" (שמות רבה כז, ה), בהבחנה שבין כח ההילול מול כח החילול או כח הזלזול. כח ההילול הוא כח ההחשבה, כח ההתבטלות בפני דבר עליון. כח החילול והזלזול הוא הכח לשתור כל החשבה וכל התבטלות בפני העליון. וכך הוא מסביר את ענין "אשר קרץ - לשון קור וחוס צננך והפשירך מרתיחתך" (רש"י דברים כה, יח). "אין סוף עניינו של עמלק בזה שבא ונחלם עם ישראל אלא שסוף עניינו הוא בזה שמלחמתו של עמלק גרמה זלזול בחשיבותו של ישראל. אלופי אדום אילי מואב ויושבי כנען כולם קיבלו התוכחה של יצ"מ וקריעת ים סוף. האמבטיה היתה רותחת, נולדה חשיבות בעולם, אבל עמלק אינו יכול לסבול חשיבות. מהותו של ישראל הוא כח ההילול, מהותו של עמלק הוא כח החילול. זה לעומת זה עם לידתה של כנסת ישראל, בא לעולם כח הכרת החשיבות - האמבטיה היתה רותחת, רתיחות זו מתנגדת לעמלק במהותה, מפאת התנגדותה זו קפץ לתוך האמבטיה וקררה, פרץ פירצה בחשיבות זו ששמה כנסת ישראל, ומתוך פירצה זו הוא רוצה להרוס את כל בנין החשיבות... "לץ תכה זה עמלק. ופתי יערים זה יתרו" - כלומר יתרו קיבל התוכחה שבמפלת עמלק. אבל אין דבר זה שייך לעמלק, שאם היה עמלק שייך לקבלת תוכחה ממפלתו - כי אז לא היה מקום לעצם מציאותו שהיא עקירת כח קבלת תוכחה מן הנפש. וכך הם הדברים במקורם, שהרי הגנות שנתפרשה בתורה על עשיו איננה במכירת הבכורה אלא "ויבז עשיו את הבכורה", כלומר ההתלוצצות מן הבכורה. "לץ תכה - זה עמלק"³⁷.

ה"ויבז" של המן הוא המשך ישיר ל"ויבז" של עשיו. גם אצלו פועלת פעולה תנועת הזלזול והחילול של כל קודש, ובמיוחד של עם הקודש. על כן "ויבז בעיניו לשלוח יד במרדכי לבדו" כי אין זה עסק פרטי של אדם מול אדם. המן מבין כי המניע לסירובו של מרדכי לכרוע לו ולהשתחוות לו נובע מכח ההחשבה של עבודת ה' ומכח ליצנותא דעבודה זרה של מרדכי³⁸, וממילא פועל אצלו כח הזלזול והחילול כנגד כל קודש. "ויבז בעיניו".

הרב בכרך רואה בביטוי "ויבז" ביטוי של פחד. גם המקור של הפחד העשוי הזה קשור בענין הבכורה "ויאמר עשיו הנה אנכי הולך למות ולמה זה לי בכורה" (בראשית כה, לב) - אמר עשיו מה טיבה של עבודה זו. אמר לו: כמה אזהרות ועונשין ומיתות תלוין בה, כאותה ששינינו: אלו הן שבמיתה שתויי יין ופרועי ראש. אמר: אני הולך למות על ידה אם כן מה חפץ לי בה. "ויבז עשיו את הבכורה" - העיד הכתוב על רשעו שביזה עבודתו של מקום" (רש"י שם)³⁹. עשיו מפחד איפוא מנטילת האחריות הרובצת על שכמו של הבכור, ושל עובד ה'. הפחד שלו גורם לו לזלזל בבכורה בבחינת "לא מדובשך ולא מעוקצך". הוא מעדיף מצב של "עבדא בהפקירא ניחא ליה" על נטילת אחריות של בן חורין.

³⁷ פחד יצחק לפורים ענין א'. הציטוט מאות ו'. ובמאמר עצמו מסביר לפי זה מדוע "ראשית גויים עמלק", ומדוע משום כך "אחריתו עדי אובד" שלא יהא תיקון לעמלק גם בעולם המתוקן שלעתיד לבא.

³⁸ ועל כך עיין לקמן בפרק "ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה".

³⁹ רח"ד שוועל מסיר בספר רש"י מקור לזה ממדרש אגדה עמ' סד. יש לשים לב שהמדרש ורש"י מפרשים "הנה אנכי הולך למות" לא על דרך הפשט שעשיו חושש מיום מותו, אלא מחששו שימות בעקבות הבכורה. וזה ענין פחדו של עשיו מהבכורה.

לפי הוראה זו של "ויבז" - לשון פחד, מסביר הרב בכרך גם את תגובתו של גלית למראה דוד היוצא לקראתו: "ויבט הפלישתי ויראה את דוד ויבזהו כי היה נער ואדמוני עם יפה מראה" (שמ"א יז, מב) - " האם משום שהיה נער אדמוני עם יפה מראה, האם משום כך ראה לבזו לו? אמנם גם כאן אפשר לפרש כמו אצל המן, שלא היה כדאי לו להלחם בנער הזה ולהורגו, כי במה תהיה תפארתו. אבל אם נתבונן שם במערכה נראה את גלית יוצא לחרף מערכות ישראל בכל יום ויום⁴⁰ "יכל איש ישראל בראותם את האיש וינוסו מפניו ויראו מאד". והנה זה לו היום האחרון יום הארבעים והוא עולה בוטח במורא אשר הטיל עליהם.. והנה שם מן הנחל עולה דמות אדם והוא רץ וממהר ומתקרב אליו... והנה הפתעה. לא גבור ולא איש מלחמה שלחו להלחם עמו. אלא נער בלי מדים בלי שריון וגם חרב אין בידו... המראה הזה הפחיד את גלית וקלקל את דעתו...⁴¹.

והחוליה השלישית של המפחדים אשר תגובתם היא "ויבז" - היא בהמן. "ויבז בעיניו": "אולי ניתן כבר כאן להרגיש את הפחד שהמן מפחד ממרדכי לבדו. אולי משום שמרדכי לבדו מוגן בזכות שהציל את אחשורוש מיד בגתן ותרש.. את הפחד הזה יש לראות גם בפסוקים שלפני כן. גם שם ראה כי אין מרדכי כורע ומשתחוה לו אבל הוא התאפק ולא גילה חמתו וכאילו רצה להתעלם ממנו... ועוד יש להוכיח שהוא מפחד ממרדכי לבדו, מסוף פרק ה', כאשר יצא המן מן המשתה הראשון שמח וטוב לב "זכראות המן את מרדכי אשר בשער המלך לא קם ולא זע ממנו וימלא המן על מרדכי חמה. ויתאפק המן...". מדוע התאפק המן ולא דרס את מרדכי במקום ולמה הוא שולח להביא את אוהביו? אלא משום שהוא עדיין מפחד ממרדכי לבדו, ועל כן הוא מזמין אותם כדי שהם יחזקו אותו לעשות בו את זממו". הרב בכרך ממשיך ומסביר שגם הטלת הפור הוא ביטוי לפחד שלו מעם מרדכי "בפור הזה נגלה הפחד של המן מפני מרדכי ומפני עם מרדכי. על נלמד את הביטוי "ויבז" כביטוי של פחד!"⁴²

ואולי על פי דרכו ניתן לומר שהמן לא צוה להרוג את מרדכי בעצמו, ולא נתן פקודה משלו להשמיד את העם, למרות שאולי היה יכול לעשות כן, לא רק מיראתו את המלך אלא גם ובעיקר מיראתו את מרדכי ומפחדו מעם מרדכי. בתוך תוכו מרגיש כנראה המן שמאבקו עם מרדכי ועמו לא יצלח. איהו לא חזיה, אבל מזליה לוחש לו כבר עתה בתת ההכרה את אשר יאמרו לו מפורשות חכמיו וזרש אשתו רק בסוף הסיפור: "אם מזרע היהודים מרדכי, אשר החילות לנפול לפניו לא תוכל לו. כי נפול תפול לפניו" (ו, ג). חכמיו - חכמים לאחר מעשה. המן מרגיש זאת בתת מודע כבר עכשיו ועל כן "ויבז בעיניו".

למרות שהרב הוטנר והרב בכרך נתנו פירושים שונים למילה "ויבז" - שני הנחלים הולכים אל ים אחד, הלא הוא ים "יראת הרוממות". הרב בכרך הדגיש את צד היראה (הפחד) והרב הוטנר הדגיש את צד הרוממות (ההילול מול החילול), והצד השווה שבהם מלמד שה"ויבז" הוא מלחמתה של ממלכת השקר בממלכת האמת. מלחמה זו היא התוצאה של פחד השקר מפני רוממות האמת, והיראה של עלמא דשיקרא מפני נצחיותו של עולם הנצח. זוהי ה"מלחמה לה" בעמלק מדור דור" הבאה לידי ביטוי בעולם הזה במלחמת "קודש ישראל לה" ראשית תבואתה" ב"ראשית גויים עמלק". וכאשר "רפו ידיהם של ישראל מן התורה" או נהנים הם מסעודת הרשע אכן גובר עמלק. אבל כשקם משה ומרים ידיו לאל אמונה, וכשקם מרדכי ומתייצב בפני המן, אז גובר ישראל. עמלק והמן נלחמים בשצף קצף להשמיד

⁴⁰ השווה לכח החילול המוזכר לעיל בדברי הרב הוטנר.

⁴¹ הרב יהושע בכרך, כתבוני לדורות עמ' 76.

⁴² שם עמ' 74, 75.

להרוג ולאבד את כל היהודים, זה טיבם וטבעם בעולם, זה הבוז שלהם, המביע פחד משלטון ה' בעולם אשר בא יבוא "למחר"⁴³ בשעה ששמו וכסאו של ה' יהיו שלמים.

כך אכן מסכם המדרש את ענין "ויבו בעיניו": "הנה קטן נתתיך בגויים בזוי אתה מאד" (עובדיה א, ב)⁴⁴ משל לאברני [מין עוף קטן] שקנן על שפת הים. בא הים והציף את קינו. מה עשה התחיל ממלא מים מן הים בפיו ושופך ליבשה, ונוטל עפר מן היבשה ושופך לים. בא חבירו ואמר לו מה אתה עושה ומתיגע. אמר לו איני זו מכאן עד שאעשה ים יבשה, ויבשה ים. אמר לו: ביש גאד וטמיע מזלא. סוף סוף כמה את יכול. כך אמר לו הקב"ה להמן הרשע שוטה שבעולם אני בקשתי ולא יכולתי שנאמר "ויאמר להשמידם לולי משה בחירו" ואתה אמרת להשמיד להרוג ולאבד? ר' ישמעאל ברבי יוסי אמר: ישראל נמשלו כצורים שנאמר כי מראש צורים אראנו. ועו"א נמשלו לחרס שנאמר "ושברה כשבר נבל יוצרים". נפל סלע על הקדרה וי לקדרה, נפלה הקדרה על הסלע וי לקדרה. כך כל מי שבא ומזדווג להם הוא נוטל את שלו מתחת ידיהם"⁴⁵.

"וכל הרשעה כולה (עשיו הרשע, המן הרשע, מלכות הרשעה) כעשן תכלה, כי תעביר ממשלת זדון מן הארץ".

ב. מגילת אסתר מגלה פן נוסף ברשעותו של המן בדור מרדכי ואסתר, שגם הוא אות וסימן לכל רשעי עמלק שבכל דור ודור הקמים עלינו לכלותנו. פן זה הוא פניו הערמומיות של כח הרשע. כיון שאין השקר מסוגל למלחמה ישרה, חזיתית וברורה, נטפל עמלק לישראל בצורה פתלתלה והולך סחור סחור עד שהוא מבקש להשמיד את העם כולו. לעיתים מתגלה הדבר בעובדה שעמלק מזנב בקצה המחנה, בחלשים שבו מבחינה רוחנית או גשמית, ולעיתים מתגלה הדבר בערמומיות ובהסוואה של כוונותיו האמיתיות של עמלק. לסוג הראשון שייכות מלחמות עמלק שבימי משה ודוד, ולסוג השני שייכות פגישת עשיו (אב עמלק) ביעקב וגם מלחמת בן בנו, המן האגגי, ביהודים לאבדם.

בשפת חלקות ניגש המן לדבר עם אחשוורוש כדי להשיג את אישורו להשמדת ישראל. ראשית יש לציין שאין המן מזכיר את עם ישראל מפורשות, ואינו אומר בפירוש שכוונתו להרוג ולהשמיד את כולם. את הערמומיות של המן מטיב להסביר המלבי"ם: "המבואר שהמן גנב את לב אחשוורוש בשני דברים, אחד שלא הודיע לו מי הוא העם הזה שמלשין עליהם, שאם היה אחשוורוש יודע שהם היהודים שהיו מפורסמים לעם חכם ונבון לא היה שומע לעצתו, וכן אף על עם אחר היותר שפל ונבזה אם היה אומר לו שכוונתו להשמידם ג"כ לא היה שומע לו, אבל המן בערמתו אמר "ישנו עם אחד" - עם הבלתי מפורסם עד שאינו יכול לכנותו בשם...הדבר השני שגנב את ליבו שלא אמר לו שרוצה להשמידם רק "לאבדם" שפשטות ביאורו הוא לאבד צורת האומה שהיא דתם ולהכריחם לשמור דתות של יתר העמים..."⁴⁶.

⁴³ עיין במאמר "מלחמת עמלק - מלחמת המחר".

⁴⁴ וכל נבואת עובדיה מדברת כידוע באדום הוא עשיו.

⁴⁵ אסתר רבה ז, י. יל"ש רמז תתרנ"ד.

⁴⁶ מלבי"ם ג, ח-ט. וכן הוא בלאשיך "בחר לשון ערומים, לשון היולי (=סתמי) שאפשר להתפרש לשלול שלל ולבוז בז, או לאבדם מן העולם. בשם האוהב ישראל מאפטא מביאים על הפסוק "כי נמכרנו אני ועמי להשמיג להרוג ולאבד ואלו לעבדים ולשפחות נמכרנו החרשת" (ז, ד) שתי שאלות: א. למה נקטה אסתר לשון מכר "כי נמכרנו" ולא נקטה לשון גזירת שמד? ב. על מה הזכירה ענין המכירה לעבדים ושפחות? ותירץ "כשבא המן לפני אחשוורוש טען לפניו שרוצה לקנות את היהודים לעבדים, ולכן אמר

עבירה גוררת עבירה, והונאה שניה באה לכסות על ההונאה הראשונה. כך ממשיך המלבי"ם ומעלה שתי סתירות בהמשך הכתובים, ועניינם: אלו ספרים נשלחו? ומי חתם עליהם? בקשר לענין הראשון אומר כתוב אחד "ונשלוח ספרים" (ג, יג), אבל כתוב שני אומר "פתשגן כתב הדת" (ג, יד), ועל זה עונה המלבי"ם: "לדעתי עשה בזה ערמה כפולה. כי הספרים ששלח לשרי המדינות היו חתומים בחותם המלך וכתוב עליהם מלמעלה שלא יפתחו רק עד שיבוא יום יג באדר... רק עם הספרים האלה החתומים, שלח עוד אגרות פתוחות, פתשגן (=פרוש) הכתבים החתומים וזה היה בגלוי... ובאותו היום יפתחו האגרות החתומות וידעו על מי ילחמו, ובזה התנכל עצה עמוקה כי רצה: א. שעד אותו הזמן לא תוודע הגזירה הזאת לשום אדם ועיי"כ לא יוכלו היהודים לבקש עזר והצלה, ולא להעמיד מליצים בבית המלך, וגם המלך לא ידע הדבר עד אחר המעשה. ב. שעיי"כ עצה זו היה בטוח שלא יברחו היהודים למדינות אחרות". וכך מסביר המלבי"ם סתירה נוספת בין הכתוב "אשר צוה המן" לכתוב "נכתב ונחתם בטבעת המלך", שהמן צוה "לא כאשר צוה עליו המלך, כי המלך לא ידע מזאת כלל..." (מלבי"ם ג, יב-יד). לשיטתו מסביר המלבי"ם גם את ההדגשה "הרצים יצאו דחופים" - "גם הערים למהר על הרצים שיצאו תיכף כדי שלא יוכל המלך לחזור, ולא עוד אלא הדת לא נתנה בשושן עד אחרי צאת הרצים כדי שלא יודע למלך תחילה" (שם פס' טו)⁴⁷.

נוכיר כאן בקצרה, שדרכו של המן לבא בערמומיות, ירושה היא לו מאבי אביו - עשיו. כך דרשו חז"ל על הפסוק "ויאבק איש עמו" (בראשית לב, כה) - "רבי שמואל בר נחמני אמר כעובד כוכבים נדמה לו... רב שמואל בר אבא אמר כתלמיד חכם נדמה לו" (חולין צא ע"ב). ואמרו גדולי החסידות שזו דרכו של עשיו ושל היצר להופיע לעיתים בערמה כתלמיד חכם ואז קשה מאד ליעקב ולזרעו להתנגד לו ולהתמודד עמו⁴⁸. וכך גם פירשו את תפילתו של יעקב "הצילני נא מיד אחי מיד עשיו" (בראשית לב, יב) שיעקב נתירא לא רק מפני היד של עשיו אלא גם מהאחווה של עשיו, שכן עשיו תוקף לעיתים במרמה כאילו אח הוא לנו ואינו חורש עלינו רעות⁴⁹.

ערמה זו באה לידי ביטוי אחר, במאבקו של עמלק עם הצד החלש של בני ישראל, בדווקא. אין הוא מסוגל למלחמה עם ראשי העם ותקיפיו ובוחר לצוד ברשתו את הירודים שבבני מבחינה רוחנית או גשמית. מלחמתו בירודים מבחינה רוחנית בולטת במלחמה הראשונה של עמלק כעם נגד בניי היוצאים ממצרים. התורה מעידה בפירוש: "ויזנב בך כל הנחשלים אחריך ואתה עיף ויגע ולא ירא א-להים" (דברים כה, יח). ודרשו חז"ל 'מלמד שלא היה הורג אלא בני אדם שנמוכו מדרכי המקום ונחשלו מתחת כנפי המקום' (ספרי סוף כי תצא). ורש"י פירש: 'חסרי כח מחמת חטאם שהיה הענן פולטם'. וכך דרשו גם על הפסוק "ויבא עמלק וילחם עם ישראל בפינידים" (שמות יז, ח) "מאי לשון רפידיים - שרפו עצמם

לעבדם ב"עין" לעבדם לעבדים. אבל המן שינה אח"כ, ובספרים הכתובים כתב לאבדם שפירושו להשמיג ולהרוג וטען שלזה התכוין כשאמר לעבדם. (מובא בינה של תורה עמ' מח-מט). מסתבר שהדברים נאמרו בדרך חידוד. כי קשה להניח שהמן ואחשוורוש דברו בעברית, או שגם בפרסית עתיקה יש הבדלי הגיה של "א" ו"ע", בין לאבד ולעבד, אבל הערמומיות בולטת גם מחידוד זה.⁴⁷ וכעין זה כתב גם רבי שלמה אלקבץ במנות הלוי, ועיי"ש בווכוחו עם בעל העקידה וריב"ן. אכן לפי מה שנראה לקמן, דעת חז"ל ומפרשים אחרים, שאחשוורוש ידע שמדובר על עם ישראל.⁴⁸ מובא בשם רבי אברהם מסוכצוב בספר עיטורי תורה, בראשית, עמ' 302. ועיין מאוצרנו הישן, בראשית, עמ' 180.

⁴⁹ בשם ר' יושע בער מבריסק בעיטורי תורה, שם, עמ' 295 ואוצרנו הישן, שם, עמ' 175.

מדברי תורה" (סנהדרין קו ע"א). ובמכילתא שם דרשו 'ויבא עמלק שהיה עמלק נכנס תחת כנפי הענן, וגונב נפשות מישראל'. גניבה והערמה מסוג אחר מוסברת במדרש: "היה עומד לחוץ ענני כבוד וקורא לכל אחד בשמו ואומר צא שאני מבקש לעשות עמך סחורה ויצא ומיד הוא הורגו (פסיקתא רבתי י"ב). גם המן נוקט בשיטה זו ולפני הגזירה הוא מביא את עם ישראל לרפיון בתורה "מפני מה נתחייבו שונאייהן של ישראל כליה מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע... והשתחוו לצלם" (מגילה יב, ע"א).

דוגמא למלחמה של עמלק עם ירודים מבחינה גשמית, נמצאת במלחמת עמלק, בזמן שדוד ואנשיו יצאו עם הפלישתים והשאירו בצקלג את הנשים והילדים. 'יעמלקי פשטו אל נגב ואל צקלג ויכו את צקלג וישרפו אותה, וישבו את הנשים אשר בה...ויבא דוד ואנשיו אל העיר והנה שרופה באש. ונשיהם ובניהם ובנותיהם נשבו" (שמ"א כט, א-ג).

מגילת אסתר מקצינה ומחריפה את ביטויי הערמה של עמלק ומביאה אותם לידי שקר ואונאה ממש. אבל דברי ימי ישראל ספוגים בשקרים גסים וצדיית פחים מצד אויבי ישראל שבכל דור. וגם על פן זה של הגלות, באה המגילה להתריע כדי להרתיע את בני משכון בגלות ומהתאהב בה.

ג. הפן השלישי באנטישמיות של המן, שאף הוא הקים בנין אב ומקור לכל שונאי ישראל בכל קורות הימים הוא הפן האידיאולוגי. נדמה שבפסוק אחד שבמגילה מצליח המן לדחוס את כל הטענות שנשמעו במשך אלפי שני בפייהם של שונאי ישראל. זהו אולי הנאום האנטישמי הראשון המופיע במקורותינו (ואולי במקורות בכלל). המן אומר: "ישנו עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים בכל מדינות המלך, ודתיהם שונות מכל עם, ואת דתי המלך אינם עושים, ולמלך אין שווה להניחם" (ג, ח). הגמרא כידוע פורטת לפרוטות את מה שהבליע הרשע בקוצר לשון הפסוק. "אמר רבא ליכא דידע לישנא בישא כהמן. אמר ליה תא ניכלינהו. אמר ליה מסתפינא מא-להיו דלא ליעבד בי כדעבד בקמאי. אמר ליה "ישנו" מן המצוות. אמר ליה אית בהו רבנן. אמר ליה "עם אחד" הן. שמא תאמר קרחה אני עושה במלכותך - "מפוזר ומפורד בין העמים", שמא תאמר אית הנאה מינייהו - "מפוזר" כפרידה זו שאינה עושה פירות. ושמא תאמר איכא מדינתא מינייהו ת"ל "בכל מדינות מלכותך". ו"דתיהם שונות מכל עם" דלא אכלי מינן ולא נסבי מנן ולא מינסבי לן. "ואת דתי המלך אינם עושים" דמסקי לכולא שתא בשה"י פה"י [רש"י: שבת היום פסח היום ואנו אסורים במלאכה]⁵⁰ "ולמלך אין שווה להניחם" דאכלו ומבזו ליה למלכות. ואפילו נופל זבוב בכוסו של אחד מהם זורקו ושותהו. ואם אדוני המלך נוגע בכוסו של אחד מהן חובטו בקרקע ואינו שותהו" (מגילה יג ע"ב).

אכן אנטישמיות במיטבה. נשים לב שמבלי להזכיר את שם היהודים במפורש, מצליח המן לתאר בארסיות את תכונותיהם השליליות כביכול, של שונאי נפשו. כל המוטיבים האנטישמיים שהיוו דלק על מדורות המוקד של יהודים לאורך כל ההסטוריה, מצויים בנאום שטני זה במרוכז. "עם אחד" רומז לקונספריציה יהודית הזוממת להשתלט על כל העולם [הפרוטוקולים של זקני ציון]. "מפוזר ומפורד בין העמים" תומך בתאוריה אוילית זו שהיהודים מפוזרים בעולם כולו כי אינם מסתפקים במדינה אחת כמו אומות העולם. ובעיקר: "ודתיהם שונות מכל עם" היהודי הוא זר ומוזר. הבדלנות היהודית והשונות שלהם, אינם מאפשרים חיים משותפים איתם "דלא אכלי מינן, ולא נסבי מינן ולא מינסבא לן". המן

⁵⁰ עיין בילקוט מעם לועז דף קטזכג שהמן מאריך לתאר את כל חגי ישראל ואת שאר המצוות, בלשון נוטפת רעל וזדון.

מצייר את היהודים כמתנשאים, יהירים, וככאלה ראויים לשנאה ולהכחדה. "זאת דתי המלך אינם עושים" [רש"י: "לתת מס לעבודת המלך"], מליצה אנטישמית שדופה המתארת את היהודים כטפילים, לא פרודוקטיביים, ונופלים למעמסה ולנטל על החברה, בגלל עצלותם וחוסר רצונם לעבוד. ובגוון אחר "זאת דתי המלך אינם עושים" - אינם שומרים על חוקי המדינה ומהווים גורם שלילי וממריד בחברה, כיון שאינם נאמנים למלכות ולמדינה בה הם יושבים. ומכל אלו הדרך קצרה מאד למסקנה המתבקשת "ולמלך אין שוה להניחם".

הטענות האידיאולוגיות הללו מסתייעות ומעורבות גם בטיעונים פרקטיים האמורים לדחות את ההסתייגויות מהתכנית השטנית. האלשיך מסביר שטענות המן בפסוק הזה מכוונות בדיוק רב, כדי לסתום את הטענות האפשריות של המלך כנגד התכנית. "הנה היה אפשר ימאן המלך לשמוע בקולו לחמש סיבות א. אולי עמים אחרים מקרובי העם הנדון יעזרו לו. ב. העם ההוא בעצמו ילחם כנגד המלך ויסב לו נזקים. ג. תעשה קרחה בממלכתו. ד. העמים האחרים יכעסו על המלך שנתן רשות להשמיד עם שלם. ה. המלך יאבד מס. "על כן הקדים ואמר "ישנו עם אחד" - כלומר בלתי מעורב עם עמים זולתו... באופן שמורא לא יעלה על ראשו מיתר העמים. גם על הסיבה השנית, בל יתקוממו לעמוד על נפשם כי הלא הוא "מפוזר ומפורד בין העמים"... וגם לא תירא מעשות קרחה במלכותך כי הם בכל מדינות מלכותך ואין מדינה מהם... ועל הרביעית פן יאשם המלך בעיני העמים בהמית עם רב - "דתייהם שונות מכל עם" - דתם זרה ומשונה מכל הדתות ואז יאשמו על בלתי עשותם דתי המלך... כי כל העמים אף שילכו איש בשם אלהיו יתקרבו בפת וגם ביין מה שאין כן ישראל כי על כן הם שנואי העמים. ועל החמישית אמר שאל תשית לבך על דבר המס אשר יחסר למלך באבודם כי הלא למלך "אין שווה להניחם" כי אין לו תועלת בהשארתם כי לעומת המס, יש הפסד מהם... (אלשיך ג, ח).

אבל האנטישמי המצוי אינו מסתפק רק בכך שאף אחד לא יפסיד מהשמדת היהודים. הוא דואג לכך שיצא גם רווח לשלטונות. וגם את זה למדו שונאי ישראל מהמן. אחרי שהציע בהרחבה את הסיבות האידיאולוגיות להשמדה, וגם נתן תשובות על ההסתייגויות המצופות, ממשיך המן "ועשרת אלפים ככר כסף אשקול על ידי עושי המלאכה להביא אל גנזי המלך" (ג, ט). פשוט הוא שאין המן מתכוין שהוא ישלם את שכרם של המוציאים לפועל את תוכניתו השטנית. שהרי הוא אומר בפירוש בסיפא של דבריו שהכסף מיועד "לגנזי המלך". המן מציע כאן למלך הכנסה בלתי צפויה מאבדן היהודים. מעין שוחד על הסכמתו להכחדת העם הנורא הזה. המלך באופן אישי ירויח מהריגתם שכן המן רומז הכסף ינתן "לגנזי המלך" בלשון הסתר והעלמה (גניזה) ולא לאוצר הממלכה הרשמי.

ומכאן חומרה נוספת ברשעותו של המן. בד"כ אין אנו שמים לב לסכום שמציע המן. "עשרת אלפים ככר כסף" הוא סכום עצום גם במושגים של אנשים עשירים כאחשוורוש והמן. מדובר בשלושים מליון שקלי כסף⁵¹ שהם כחמש מאות טון כסף⁵². מהיכן היה להמן סכום עצום שכזה? אמנם בדעת מקרא מביא

⁵¹ בדעת מקרא: "כך עולה מחשבונות כסף פקודי העדה שבפרשת פקודי", שם נאמר "וכסף פקודי העדה מאת ככר ואלף ושבע מאות וחמשה ושבעים שקל בשקל הקודש... מחצית השקל בשקל הקודש לכל העובר על הפקודים... לשש מאות אלף ושלושת אלפים וחמש מאות וחמשים" (שמות לח, כה-כו). מכאן שככר הוא שלשת אלפים שקלי כסף ועשרת אלפים ככר הם שלושים מליון שקלי כסף.

⁵² עיין שו"ע יו"ד סימן ש"ה סעיף א'. בימינו מקובל להשתמש בפקדון הבן ב-80 גרם כסף (ולשיטת החזו"א לחומרא 96 גרם כסף ולמעשה ב-101 גרם כסף) ז"א שקל כסף הוא לפחות 16 גרם כסף ואולי קרוב ל-20 גרם. ובמכפלה פשוטה מקבלים 500 טון כסף.

"שהמן זמם לקחתו מביזת היהודים, ושמא אפשר לומר שעשרת אלפים כבר כסף לאו דוקא אלא היא לשון גוזמא והפלגה". ובכ"ז אין מקרא יוצא מידי פשוטו. המגילה מדברת על "כבוד עושרו" (ה, יא) וחז"ל אמרו שהוא הקדים שקליו [שלו במשמע] לשקליהם. במדרש מובא "שני עשירים עמדו בעולם. קרח בישראל, והמן באומות העולם, שלקח אוצרות מלכי יהודה"⁵³. במעשה זה מוכיח המן שהשמות היהודים היא משאת חייו. היא משימה שעבורה הוא מוכן להקריב הרבה מהיקר לו. ומכאן גם החומרה שבעשיית עבירה או מעשה רע בשמחה. זה ההבדל הגדול בין "מומר לתאבון" שעושה רע בגלל מצוקה כל שהיא, לבין "מומר להכעיס" שעושה הרע לשם הרעה, בלא שום אילוץ והכרח כלל. נתינת הסכום הזה מראה שהמן הרשע הוא רשע בעצם במהות!

לסיום דברינו בקשר להמן יש להביא כאן את דברי המהר"ל באור חדש שמאירים באור חדש את שנת המן לישראל. לעיל הבאנו שאחשוורוש ראה עצמו כאלוה⁵⁴. ומסתבר שגם המן חשב כך על עצמו. כך מסביר המהר"ל את ענין "עץ גבוה חמישים אמה" (ה, יד): "אמנם יש לך לדעת בענין זה כי דבר עמוק הוא זה, כי המן חשב כי מעלתו כ"כ גדולה עד שעשה עצמו ע"ז. וידוע כי אף משה רבינו ע"ה נאמר עליו "מיט שערי בינה נבראים בעולם וכולם נמסרו למשה שנאמר ותחסרהו מעט מא-להים" (ראש השנה כא ע"ב). כי שער חמישים לא נמסר לאדם, כי העוה"ז נברא בז' ימים וכאשר אתה משלים שבעה, דהיינו לעשות מרובע הוא שהוא שבעה, הוא מ"ט. ושער הנון עצמו לא שייך לעוה"ז, והמן שעשה עצמו ע"ז אמר כי יש בו ענין א-להי ולכן יש לו שייכות לשער החמישים"⁵⁵. וכך מסביר המהר"ל את שמו של המן: "ויראה כי על זה רמז בשמו, נון בסופו של המן שרצה להגיע עד שער החמישים. שמספר אדם - מה - ונקרא המן בפרט אדם כמו שדרשו "בקום עלינו אדם - זה המן" וראוי שיקרא אדם מפני שרצה לעשות עצמו אלוה ורצה להגיע עד שער הנון [המ = אדם = מה. נון שער החמישים]⁵⁶. ולפי זה מאריך המהר"ל להסביר מדוע עונשו של המן דווקא בצליבה ובתליה על העץ כי "קללת א-להים תלוי".

לפי המהר"ל יוצא שדבריו של המן "למי יחפוץ המלך לעשות יקר יותר ממני" (ו, ו) והצעתו בהמשך שיתנו לו עצמו כבוד מלכים יביאו לבוש מלכות אשר לבש בו המלך וסוס אשר רכב עליו המלך ואשר ניתן כתר מלכות בראשו... (ו, ח) המכוונת למלכותא דארעא של המלך אחשוורוש, יש בה בתת ההכרה של המן גם רצון לכבוש את מלכותא דרקיע כביכול ממלכו של עולם. וגם הצו "וכל עבדי המלך כורעים ומשתחיים להמן" ועשיית עצמו כע"ז, אינם רק מעשה חיזוני אלא ביטוי אמיתי למאוייו הפנימיים - להיות א-ל. ואם כך הוא פשוט מאד שבניו של אותו מלך, המייצגים את שמו מפארים ונושאים אותו בעולם הזה כדכתיב "עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו" (ישעיהו מג, כא), מפריעים להמן. לשם הגשמת חלומותיו ומאוייו הוא חייב איפוא "להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים" כי רק אז תהיה מלכותו ואלהותו שלו כביכול שלמה.

וכך טווה המן את תוכניותיו להשמדת היהודים ומציע אותם למלך אחשוורוש. סיפור המגילה מעלה בראש ובראשונה את הסכנה שיש בשונאי ישראל המובהקים, הקנאים, הגרעין הקשה שבא במגילה בדמותו של המן. אבל מגילת אסתר מזהירה ומתרה ביהודים לא רק מפני ההמנים העמלקים שבכל

⁵³ מובא במנות הלוי עמ' קכג בשם מדרש רבתי פרשה ו.

⁵⁴ עיין עמ' 151 ועמוד 153.

⁵⁵ מהר"ל, אור חדש, אסתר ה, יד (עמ' קעד).

⁵⁶ שם (עמ' קעה).

הדורות אלא גם מפני משתפי הפעולה האקטיביים שלהם, קרי השלטונות ובעלי השררה במדינות. מייצג אותם במגילת אסתר שונא ישראל לא פחות מהמון, הלא הוא המלך אחשורוש בעצמו.

2. אחשורוש:

בסעיף הקודם בדברנו על המן הבאנו את דעות המפרשים שאחשורוש לא ידע שמדובר על עם ישראל, וכי הוא נפל בפח שטמנה לו עורמתו של המן. חז"ל לא הבינו כך, ולדעתם אשמת אחשורוש בשנאת ישראל, לא נופלת מאשמתו של המן בענין זה, ואולי אף עולה עליה. ראשית יש לציין שהגמרא אותה הבאנו לעיל המתארת את הלישנא בישא של המן בנאום האנטישמי שלו כנגד ישראל פותחת בדו שיח בינו לבין המן כדלקמן: "אמר ליה (המן לאחשורוש) תא נכלינהו. אמר לי מסתפינא מא-להיו דלא לעביד כדעבד בקמאי. אמר ליה "ישנו" מן המצוות. אמר ליה אית בהו רבנן. אמר ליה עם "אחד הן". קשה להניח שאחשורוש חושש מאלוהים שאינו ידוע, ובדאי כשהוא מביע את חששו

שהא-להים של העם יעשה בו שפטים כדרך שעשה בקודמיו. הוא יודע יפה שמדובר בה' א-להי ישראל. הוא אכן הא-להים שיש לו "קבלות" על יכולתו להפרע משונאיהם של ישראל. לפיכך כשאומר אחשורוש "הכסף נתון לך והעם לעשות בו כטוב בעיניך" הוא נחשב לרשע במדרגה לא פחותה מזו של המן. על כן דרשו חז"ל שכאשר הושיטה אסתר ידה ואמרה "איש צר ואויב" (ז, ו) לא כלפי המן, הושיטה היד המאשימה. "איך אלעזר מלמד שהיתה מחוה כלפי אחשורוש ובא מלאך וסטר ידה כלפי המן" (מגילה טז ע"א) ורק אח"כ הוסיפה את המילים המפורשות "המן הרע הזה"⁵⁷. כי אכן אחשורוש איש צר ואויב, לא פחות מכך שהמן הוא איש רע.

במשל ידוע משוים חז"ל את רשעותם של המן ואחשורוש: "ויסר המלך את טבעתו - אמר רבא משל דאחשורוש והמן למה הדבר דומה? לשני בני אדם לאחד היה תל בתוך שדהו ולאחד חריץ. בעל החריץ אמר: מי יתן לי זה [התל] בדמים. ובעל התל אמר מי יתן לי זה [החריץ] בדמים - לימים נזדווגו זה אצל זה. אמר לו בעל החריץ לבעל התל מכור לי תלך. אמר לו טול אותה בחינם, ולואי" (מגילה יד ע"ב). ובמדרש העלו חז"ל את רשעותו של אחשורוש על זו של המן: "ויסר המלך את טבעתו - רבנן אמרי אחשורוש שונא את ישראל יותר מהמן הרשע. מנהגו של עולם לוקח נותן ערבון למוכר. והכא המוכר נותן ערבון" (אסתר רבה ז, כ). ולפי זה מציין העץ יוסף בפירושו למדרש, סוף הפסוק "צורר היהודים" עולה על אחשורוש לא פחות משהוא מתייחס להמן.

רבי יהונתן אייבשיץ מסביר מדוע יש בהסרת הטבעת ובנתינתה להמן, רשעות יתירה, אף על זו שבהצעה המקורית של המן, יוזם השמדת היהודים. המן אמנם יוזם הצעה מרושעת אבל אינו כובל את עצמו מלחזור בו. התחייבותו של המלך יחד עם הסרת המטבע ונתינתה להמן אינה מאפשרת למלך לחזור בו אף אם ירצה. ולזה כוונת חז"ל שאחשורוש שונא לישראל יותר מהמן. "ויסר המלך את טבעתו ויתנה להמן הוי ליה למימר בקיצור ויתן המלך להמן את טבעתו. אבל הענין כך. כי ידע המן כי אחשורוש הפכפך ומחר ישנה מלתו ויתן דת אחרת. וידוע כי דת המלך שלא נחתמה בטבעת המלך אין לה תוקף כלל כמבואר במגילה, ולכך למען יהיה בטוח המן שלא ישנה דתו, נתן בידו הטבעת שיחזיקה בידו, ולא רק שיחתום בו זה הדת לבד [=לא רק בכדי לחתום על האגרות האלה], כי אם יחזיקה בידו להלן [=לתמיד!]

⁵⁷ עיין תורה תמימה פרק ז' אות ב' שמביא מבי"י: בא מלאך והטה את ידה ואמרה המן הרע הזה.

וא"כ אי אפשר לשנות שום דת, כי אין כאן טבעת"⁵⁸. אחשוורוש כנראה מבין שהצו שעומד להתפרסם אינו צודק ואינו מוסרי, הוא מצפה שתהיה התנגדות לצו כזה, ושיבוא לחץ להסרתו. הרשעות בנתינת הטבעת היא ביטוי לשכבות היותר עמוקות בנפשו של שונא ישראל זה, שכמו אומר אפילו אם אשתכנע לחזור בי מהגזירה, לא אוכלי.

גם דבריו של אחשוורוש "הכסף נתון לך" מוסיפים על חומרת המעשה. כבר הוזכר לעיל שמדובר בסכום עצום שהיה משמעותי גם לגבי עשיר כאחשוורוש. הויתור על הכסף מראה שאחשוורוש לא "לחוץ" לעשות את המעשה. הוא עושה אותו "לשמה" של שנאת ישראל ללא כל פניות וטובות הנאה חיצוניות. כך גם אמרו על אבי אביו של המן הרשע שותפו "ויאכל וישת ויקם וילך ויבז עשיו את הבכורה" (בראשית כה, לד). והסבירו מפרשים שאם אחרי ה"ויאכל וישת" היה עשיו קם וצווק מה עשיתי למה מכרתי את הבכורה והיה תולה את מכירת הבכורה ברעבונו, היו מוחלים לו מדין אנוס. אבל אם אחרי האכילה הוא קם והולך זה גופו הוא בזיון הבכורה. עשיו מצהיר שויתר על הבכורה לא מחמת רווח צדדי אלא כי היא שנואת נפשו "למה זה לי בכורה". ואף אחשוורוש כן. הויתור על הכסף מעיד שהיהודים הם הם שנואי נפשו, ולא מחמת חמדת ממון עשה את הדבר.

ופן נוסף שהוזכר לעיל בקשר להמן הוא פן השמחה. הויתור על הכסף מעיד שגם אחשוורוש שמח ורוצה לעשות את המעשה הנפשע. לולא הויתור על הכסף היה ניתן לומר שאחשוורוש אמנם עשה מעשה מחפיר, אבל עשה אותו כמי שכפאו שד בידיעה שיש כאן בעיה מוסרית מסויימת. "הכסף נתון לך" וגם הערכים. צד המוסר והאמת מצויים מאחשוורוש והלאה, כי בנתינת הכסף גילה דעתו שהמעשה נעשה בשמחה וברצון.

מה ראה אחשוורוש על כך? אמרנו כבר שרשע היה ושנאת ישראל טבועה בלבו. אבל שמא יש להוסיף לכאן גם מהדברים שכתבנו לעיל בענין מוראו של אחשוורוש ממלכות ה' ומבנין בית המקדש⁵⁹. רגליים לדבר שסלידתו של המלך מבני ישראל הן סעיף וסניף ממחשבתו שהוא מלך העולם. כך הסברנו את עובדת היותו של אחשוורוש ממשכים של נמרוד פרעה ונבוכדנצר המורדים בקב"ה. כיון שעם ישראל מזוהה עם האלהים "בנים אתם לה' א-להיכם" מפריע לו גם קיומו של עם ישראל כעם. מלכתחילה ניסה אחשוורוש להטותם מדתם בדרכי נועם ["הצילני נא מיד אחי" ו"כתלמיד חכם נדמה לוי"]⁶⁰. והדבר כמעט שעלה בידו שהרי בני ישראל "נהנו מסעודתו של אותו רשע... השתחוו לצלם" (מגילה יב ע"א) אבל מרידתו של מרדכי מראה לאחשוורוש כי לא אלמן ישראל וכי צדיקי הדור לא נפלו ברשת הנעימה שפרש להם. הוא חושש שהעם כולו יסחף אחרי אמונתם התמימה של מנהיגיו הרוחניים, כפי שאכן קרה בהמשך סיפור המגילה. ומכאן האיום הממשי של מלכות ה', המיוצגת בעולם הזה ע"י בניו בני ישראל, על

⁵⁸ יערות דבש ח"א דרוש יז (עמ' של) מובא גם בפירוש ענף יוסף על המדרש. והשוה למידה טובה בענין פלטי בן ליש "שפלטו אל מעבירה. מה עשה נעץ חרב בינו לבינה ואמר כל העוסק בדבר זה ידקר בחרב" (סנהדרין יט ע"ב). ובהסבר ר"ח שמולביץ לענין (שיחות מוסר תשל"ג עמ' 115). פלטי קבע בליבו סלידה מוחלטת מנגיעה כלשהיא באשה שאינה שלו. אבל חשש שמא סלידה זו תפוג הימנו במשך הימים... לכן באותה שעת רצון נעץ חרב בינו לבינה.. שלא יכשל חלילה". להבדיל גם בימינו מקבלי החלטות מסוימים, "מסנדלים" את עצמם לבל יוכלו לחזור בהם.

⁵⁹ ראה לעיל עמודים .Error! Bookmark not defined.-Error! Bookmark not defined. ועמודים

.Error! Bookmark not defined.-Error! Bookmark not defined.

⁶⁰ ראה לעיל עמ' .Error! Bookmark not defined.

מלכותו שלו. לכן הוא משנה את הטקטיקה במלחמתו עם בניי ומופיע זו הפעם לא כאח אלא כעשוי, ולא כתלמיד חכם אלא כעובד כוכבים. השנאה הכבודה, שהתעדה כביכול במשטאות של "לעשות כרצון איש ואיש", פורצת במלא עוצמתה "הכסף נתון לך והעם לעשות בו כטוב בעיניך". ובתוך תוכו יודע אחשוורוש שהטוב בעיניו של המן הוא "להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים מנער ועד זקן, טף ונשים ביום אחד" (ג, יג).

ועוד הערה אחת, על חלקו של אחשוורוש במסכה האנטישמיות שפורשת מגילת אסתר להזהיר את יהודי כל הדורות בפני העתיד להתרחש. בדיוק כמו המן שאינו רוצה לשאת באחריות ל"פתרון הסופי" של עם ישראל ומנסה להתחבא תחת מטרייתו של אחשוורוש, כך גם המלך עצמו מעדיף שאת החתימה, בטבעתו ובחותמו שלו, יעשה המן. אם שר ההסטוריה יעמיד אותו למשפט תמיד יוכל לטעון, לא אני חתמתי, לא ידעתי על מה וכנגד מי היו האגרות, אני סתם "פקיד"⁶¹. נתינת הטבעת מלבד מה שיש בה רשעות ושותפות למזימת המן יש בה גם בריחה מאחריות על המעשה הנפגע, וההסתתרות אחרי רשעים אחרים.

מהלך חייו של עם ישראל מוכיח עד כמה צודק גם המסר הזה העולה מהמגילה. לאחרונה הוא בא לידי ביטוי בהצטדקותם המתחסדת של אבירי החיה הנאצית ימ"ש שהם רק "מלאו פקודות", ובכלל הם היו רק בורג קטן במכונה עצומה, ולא להם היתה השליטה על מהלך העניינים. ובוזה הטיעון הם מוסיפים חטא על פשע!

3. עמי הארץ :

המעגל השלישי של האנטישמיים הוא המעגל הרחב של המון העם, וגם למעגל זה מתייחסת המגילה, גם בו מתארת מציאות איומה שלהוותנו התממשה גם בדורות שאחרי סיפור המגילה, ועד לימינו אלה. מחד, חומרת מעגל זה, היא פחותה מאשר המעגלים הקודמים מאחר ולא מדובר באנטישמיים "מקצועיים" או באנשים שמהותם היא שנאת ישראל. להיפך מדובר בהמון העם, אנשים רגילים ולעיתים גם אנשים שיש להם קשרים "נורמליים" עם יהודים. אנשים שבזמן שקרן ישראל עולה יאמר בהם "ורבים מעמי הארץ מתיידיים" (ח, יז). אבל מאידך, המגילה מגלה ומזהירה שדווקא אותם אנשים עלולים להפוך לשונאי ישראל הגרועים ביותר⁶².

נכון שהמגילה לא מגלה כיצד הגיב ההמון על קבלת האגרות. ממילא לדעת חלק מהמפרשים ההמון לא ידע בדיוק מה כתוב באגרות⁶³, וגם אם כן ידע, הרי המצב התהפך לאחר ארבע ימים בלבד, ואגרות מרדכי הופצו ברחבי הממלכה כחדשיים אחר כך. אבל מתיאור המצב ביום המיועד, בפורים של שנה אחר כך, מסתבר שתנועת המתנגדים ליהודים היתה רחבה מאד. הביטויים "כל חיל עם ומדינה הצרים אותם" (ח, יא), "אויביהם" (ח, יג) "אויבי היהודים" "שונאיהם" (ט, א) "מבקשי רעתם" (ט, ב) "שונאיהם" (ט, ה) "אויביהם... שונאיהם" (ט, טז) "אויביהם" (ט, כב) מביעים את עצמת השנאה והיקפה. מספר ההרוגים

⁶¹ השווה למשפט אייכמן ימ"ש ומשפט דמאניוק ימ"ש.

⁶² גם בשואה הנוראה מתברר שלחלק מכריע מהשמד, לא גרמו היוזמים הנאצים ימ"ש, אלא דווקא המון העם משתפי הפעולה, פולנים אוקראינים וכיו"ב אשר אכזריותם לא נפלה מזו של הגרמנים ימ"ש.

⁶³ ראה לעיל עמ' Error! Bookmark not defined. בפירוש המלבי"ם והאלשיך. בענין שני סוגי האגרות.

המצוין במגילה "חמשה ושבעים אלף" מלבד שמונה המאות שנהרגו בשושן, הוא גבוה מאד בהתחשב בעובדה שמדובר בתקופה שמרדכי ואסתר שולטים במדינה, קרן היהודים רמה, ו"רבים מעמי הארץ מתייחדים כי נפל פחד היהודים עליהם". בתוך מצב זה נמצאו קרוב לשבעים ושישה אלף בני אדם ששנאת ישראל היא עדיין לחם חוקם, ולמרות שסיכוייהם להצליח להכות ביהודים אפסיים ממש - אין הם אומרים נואש. בהחלט ייתכן להשוות את מלחמתם למלחמתו הראשונה של עמלק בישראל, שגם היא היתה חסרת כל סיכוי. הרי הכתוב מעיד בפירוש "שמעו עמים ירגזון חיל אחז יושבי פלשת, אז נבהלו אלופי אדום אילי מואב יאחזמו רעד נמוגו כל יושבי כנען" (שמות טו, יד-טו).⁶⁴ ובכל זאת עמלק יוצא ונלחם בעם ישראל כי שנאת ישראל זו היא תעודתו ותכליתו בחיים. כך גם בימי מרדכי ואסתר... וכך כנראה גם במשך השנים כולם.

ביטוי מיוחד שבמגילה מפנה אותנו לחומרה שבשנאת ההמון את עם ישראל. "ביום אחד שברו אויבי היהודים לשלוט בהם..." (ט, א). התרגומים וכמה מהמפרשים הסבירו שברו - חשבו, סברו. אבל השוואת פועל זה למקומות אחרים בהם הוא מופיע בתנ"ך מגלה פירוש אחר [נכמעט מתבקש להדגיש אחר לגמרי]. הפועל מופיע בתנ"ך שמונה פעמים רובם בתהלים ובכולן משמעו, לייחל, לצפות בכליון עיניים, לקוות, להיות בתשוקה. כך בפסוקים "עיני כל אליך ישברו" (תהלים קמה, טו) "כולם אליך ישברו" (שם קד, כז) שברתי לישועתך ה' (שם קיט, קסו) ועוד. הפועל שבר מצוי בדרך כלל ביחד של המאמין לה', ורגש זה הוא רגש חזק שאין שני לו. פעם אחת נוספת הוא מופיע ביחס לבני אדם בדבריה של רות לשתיה כלותיה "הלהן תשברנה עד אשר יגדלו" (רות א, יג) וגם שם הוא מתאר כיסופי אשה עגונה למי שאמור להיות בעלה. אותה עוצמת רגשות המובעת בפסוקי תהלים בין המאמין וא-לוהיו [או בין חית הארץ אשר זקוקה ללחם חוקה לאותו א-ל] היא עוצמת הרגשות של אויבי ישראל לשלוט בהם ולהשמיד אותם, כי זה אכן לחם חוקם של אלו, ובלעדיו למה להם חיים, ואיך להם חיים?

חיזוק לדברים אלה יש למצוא בפירושו של המלבי"ם לתחילת המגילה. כשהמן מציע לאחשוורוש את השמדת היהודים הוא אומר "ועשרת אלפים כבר כסף אשקול על ידי עושי המלאכה להביא אל גנזי המלך" (ג, ט). לעיל⁶⁵ בדברינו על שנאת המן הסברנו שהמן מתכוין לשלם את הכסף מכיסו לגזברי המלך. אולם למלבי"ם דרך אחרת בפירוש הפסוק "כי עושי המלאכה הזאת שהם המדיחים אותם, יעשוהו כל כך בשמחה עד שהם עוד ישקלו כסף עבור זאת. ושעור הכתוב (=הסבר הפסוק): על ידי עושי המלאכה הזו אהיה אני ביכולת - לשקול עשרת אלפים כבר כסף אל גנזי המלך, כי הם ישקלו כסף כדי שיעשו מלאכה זו שיחשב בעיניהם לשכר ואושר...". לא יפלא איפוא שהם "משברים" להכות ביהודים.⁶⁶

וכך מתאר המדרש: "היה אחד מישראל יוצא לשוק ומבקש ליקח ליטרא בשר או אגודה של ירק היה הפרסי חונקו ואומר לו למחר אני הורגך ומבזבז (=מלשון ושללם לבוז) את ממונך" (אסתר רבה ז, כה). ואלו הם הקצב והירקן, מכיריהם ושכניהם של היהודים מאז. אבל כשהשטן מרקד כנגד היהודים,

⁶⁴ והשווה גם לתיאור רושם גדולת ישראל בפי רחב כ-40 שנה מאוחר יותר - יהושע ב, ט-יא.

⁶⁵ ראה לעיל עמ' .**Error! Bookmark not defined.**

⁶⁶ למרות שבמלבי"ם פירש שהגויים לא ידעו על איזה עם מדובר כי האגרות היו חתומות, הרי תוך ארבעה ימים נודע הדבר עם תליתו של המן, ודברינו מתבססים על מה שנאמר במגילה שנה מאוחר יותר.

מתברר שגויים רבים חשים שזוהי מנגינתם שלהם ושנאת היהודים שבעמקי נפשם, פורצת אל מעל לפני השטח "למחר אני הורגך!"
כך משדרת המגילה את נוראותיה ומוראותיה של גלות, ליהודים שבכל הדורות, ומשגרת להם רמז ברור - הגלות אינה מקום ליהודים, מקום חיותכם הוא רק בארץ ישראל! אבל כמו כל הדברים החשובים שבמגילה, גם המסר הזה מופיע בהסתר, ומי שלא מתאמץ לגלותו - פוסח עליו. אכן אכתי עבדי אחשורוש אנן!

ד. מרדכי היהודי - הצלת ישראל בזכות ארץ ישראל

בפרק הקודם תארנו בהרחבה את הצפי הקודר, ואת נורות האזהרה שהמגילה משדרת ליהודי הגלויות מפני שנתת ישראל שבכל הדורות. אבל בסיכומו של דבר יודעים אנו שרווח והצלה עמד ליהודים, וחג הפורים הוא עדות נצח ל"ונהפוך הוא אשר ילטו היהודים המה בשונאיהם" (ט, א). שליח ההשגחה העליונה והנסתרת להצלת עם ישראל בימי אחשורוש הוא כידוע מרדכי היהודי. מה שאולי לא כל כך ידוע ומה שהמגילה רומזת עליו בכמה וכמה דרכים, הוא שאת עיקר כוחו ואת שורש התנגדותו של מרדכי להמן, הוא שואב מקדושת ארץ ישראל. גם בזה, כמו ברעיונות יסוד אחרים שבמגילה, הועדפה דרך ההסתר הרומזת, מאשר הדרך הגלויה והמפורשת. זו דרכה של מגילת אסתר - לשדר מסרים בהסתר. אבל משעומדים אנו על הכתוב, ועל מה שמסתתר מאחרי המילים, וביניהן, לא קשה לזהות את האצבע המכוונת לשורש ההצלה של עם ישראל, שהוא שורש דמותו של מרדכי. והאצבע הזו מורה ומכוונת אל ארץ ישראל ועליה. בפרק זה נדון בהבטים שונים של השפעת קדושת הארץ על דמותו של מרדכי ועל סיפור נס הצלתם של ישראל בימי הפורים.

1. "אשר הגלה מירושלים"

בשלושה פסוקים שבפרק ב' מציגה המגילה את מרדכי. הפסוק הראשון, פסוק ה' מביא את מקומו ושמנו, וכדרכו של מקרא מציג בקצרה את שלשלת היוחסין שלו¹. הפסוק השלישי פסוק ז' מתאר את מערכת היוחסין שלו לאסתר ואת יחסיו עמה, ואסתר היא הלא הנושא המרכזי של פרק ב'. כך ששני פסוקים אלו, הצגת מרדכי מחד וקשריו עם אסתר מאידך הם הכרחיים לסיפור המעשה. בין זה לזה נמצא פסוק ו' המוסר פרטים נוספים על מרדכי. "אשר הגלה מירושלים עם הגולה אשר הגלתה עם כיננה מלך יהודה אשר הגלה נבוכדנצר מלך בבל". בניגוד לפסוקים ה' וז' לא היה המקרא חסר כלום אם פסוק זה היה מושמט לגמרי. ואם טרח מחבר המגילה להוסיף פרטים על האיש מה ראה על כך לציין דוקא פרט זה הנראה שולי לכאורה? אם חייבים להוסיף דבר או דברים על מרדכי מדוע לא צויינה גדולתו הרוחנית² שעמדו עליה חז"ל בכמה וכמה מאמרים כגון "שהאיר עיניהם של ישראל" (מגילה יב ע"ב), "מיושבי לשכת הגזית היה והיה יודע בשבעים לשון" (שם יג ע"ב), שהיה נביא "מלאכי זה מרדכי" (שם טו ע"א), או "ששקול היה כמשה" (אסתר רבה ו, ג). מדוע לא הזכיר הכתוב שמרדכי היה מנהיג הדור כמו שמוכח במאמרים אחרים?³ מה כל כך חשוב בפרט שצויין, שדוקא בו בחרה המגילה כדי להציג את האיש בשלימות?

¹ שלשלת אשר אף היא חשובה לענין זיקתו לארץ ישראל כפי שנראה להלן.

² ואמנם הגמרות הללו מציינות שאיזכור אבותיו של מרדכי "בן יאיר בן שמעי בן קיש..." באו לרמוז ולציין את דרגותיו הרוחניות של מרדכי: "בן יאיר שהאיר עיניהם של ישראל... בן שמעי... ששמע א-ל את תפילתו..." וכיו"ב, אבל עדיין קשה מדוע דרגות אלו מוזכרות ברמז וענין הגלות מודגש בפסוק מפורש.

³ עיין במנות הלוי כאן המביא כמה מאמרים כאלו.

כנראה שעובדת היותו של מרדכי "גולה" היא אכן תמצית אופיו של האיש. בלעדי תכונה זו מדגישה המגילה, לא יהיה שמו של מרדכי שלם, ולא תהיה אישיותו מוצגת כדבעי. קשריו של מרדכי עם ארץ ישראל הם תמצית הווייתו, ונקודה זו באופיו מאפילה על כל תכונותיו האחרות, הן אלו השייכות לשיעור קומתו האישית והן תכונות המנהיגות שלו. ייתכן שעובדה זו של "הגלות" שמרדכי מרגיש בעצמו היא שעומדת ביסוד גדלותו בשטחים אחרים ורק זיקתו לארץ הקודש היא שגרמה לו את כל הגדולות האחרות האלה. ואולי צויינה דוקא נקודה זו בחינת "הקדמת תרופה למכה" כי כפי שנראה לקמן רק שייכותו של מרדכי לארץ ישראל מסבירה את התנגדותו העיקשת להמן "ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה", התנגדות שהיא אבן הראש לסיפור המגילה כולו ולתשועת ישראל מיד הצר הצורר אותו.

כבר עמדנו לעיל⁴ על האיזכור המרובה של הגלויות בפסוקנו. שם הבאנו שהחזרה על השרש ג.ל.ה. ארבע פעמים באה כנגד ארבע מלכויות ששלטו בנו וכנגד ארבע גלויות שחווה עם ישראל לדורותיו. לפי דברינו שכאן ייתכן שהמגילה גם שולחת מסר ותקוה לעם ישראל שאכן יש תרופה למכת הגלות. גם אם בפועל נמצאים בארץ נכר, וגם אם למעשה בתוך "עם טמא שפתיים"⁵ יושב היהודי, יש דרך הצלה, אם יודע העם ידיעה מוחלטת, שזו ארץ גלות ארעית, וכי חייו אינם חיים בלי ארץ ישראל. חזור והדגש חזור ושנן עליו לשאת את הידיעה הזו במוחו ולבו כי רק כך יש תקוה שלא יבוא להנות מסעודותיה הדשנות לעיתים של הגלות הרשעה ("לפי שנהנו מסעודתו של אותו רשע") ורק כך לא יבוא ח"ו לידי מצב של התחייבות בכליה ("מפני מה נתחייבו...כליה באותו הדור?").

ומשום שזהו שבחו של מרדכי, משום שהוא מקיים בעצמו תמיד "אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני, תדבק לשוני לחיכי אם לא אזכרכי" (תהלים קלז, ה-ו) משום שכל הווייתו היא הידיעה שהוא נמצא בגלות ושחובה עליו להזהר ולהזהיר מפני הטמעות בין הגויים והתבוללות בהם, הוא יודע את חובתו בעת פקודה. וכאשר מגיעה הפקודה - ההזמנה להשתתף בסעודתו של אותו רשע "עמד מרדכי והכריז עליהם ואמר להם לא תלכו לאכול בסעודה זו, ולא שמעו אל דברי מרדכי" (אסתר רבה ז, יח). מסתבר שבין המשתתפים בסעודה היו גם גדולי הדור אשר הקפידו על ההלכות הפורמליות של זכר לחורבן⁶ ומסתמא שהיו מזכירים את הארץ ירושלים והמקדש בתפילתם, אבל זו לא היתה אלא כ"צפצוף הזרזיר"⁷. רק אדם שבתעודת הזהות שלו, מוצג כגולה מירושלים וחטאתו נגדו תמיד, יודע שצריך להתקומם כנגד ההזמנה לסעודה ותוצאותיה.

רעיון דומה ניתן למצוא גם בפעלים מיוחדים אותם מייחדת השפה העברית לתיאור הליכה אל ארץ ישראל ויציאה ממנה. כל הבא לארץ ישראל לדור בה נקרא "עולה" וכל העוזב אותה נקרא "יורד". לפעלים אלו אין שום קשר למציאות הגיאוגרפית וליחס הגבהים בין ארץ ישראל למקום שממנו באים, או אליו הולכים. גם מי שבא לארץ מפסגת האוורסט מקבל "תעודת עולה" למרות שגיאוגרפית ירד כשמונה קילומטר, וגם מי שעוזב להרי האלפים נקרא "יורד", למרות שנוספו אלפי מטרים לגובה מקום

⁴ עיין בפתיחה למאמר זה, עמ' . **Error! Bookmark not defined.** לעיל.

⁵ כמובן שבמקור בישעיהו ו', הכוונה לעם ישראל.

⁶ עיין שו"ע או"ח סימן תקס בענין בנין בית, חתונה ועוד. ברור שהלכות אלו יסודן אחר חורבן בית שני אבל מן הסתם היו הלכות ומנהיגם מקבילים גם אחרי החורבן הראשון כמו שעולה משאלת העם את זכריה "האבכה בחודש החמישי? הנזר כאשר עשיתי זה כמה שנים" - זכריה ז, ג.

⁷ כוזרי מאמר ב' אות כד.

מגוריו החדש. המקור להתייחסות זו של השפה לארץ ישראל נעוץ בדברי חז"ל "ארץ ישראל גבוהה מכל הארצות" (זבחים נד ע"ב) שבאו לידי ביטוי גם בהלכות מעשיות "הכל מעלין לארץ ישראל" (כתובות קי ע"ב) וה"כל" כולל כמובן גם מקומות הגבוהים מארץ ישראל שגם לגביהם נקרא המעבר לארץ - עליה! גם בתורה עזיבת הארץ היא ירידה! בספר בראשית מופיע הפועל ירד בקשר להליכה למצרים 17 פעמים!⁸ אמנם בדעת מקרא כתב: "מכיון שארצות מצרים הנושבות (עמק הנילוס והדלתא) הן נמוכות מארץ כנען, נופלת ביציאה מארץ זו לשון ירידה"⁹. והוסיף: "ואילו ביציאה לארצות אחרות - כגון ארם נהרים נוקט הכתוב לשון הליכה"¹⁰. ואף שנכונים דבריו מבחינה גיאוגרפית נדמה שהתורה נוקטת לשון זו בדוקא. ראיה לדבר שעל אורחת הישמעאלים מקפיד הכתוב לציין "הולכים להוריד מצרימה"¹¹. הם שאינם בני ברית אכן הולכים למצרים. גם בשני המקרים האחרים כאשר אליעזר ויעקב עוזבים לחרון הם הולכים לשליחות זמנית מוגדרת ועל כן אין המקרא מציין שירדו. ייתכן שגם דעתם השלילית של חז"ל על אלימלך¹² נובעת מהנאמר בו "וילך איש" ולא כמקובל "וירד". כך גם בהליכה אל ארץ ישראל נוקט המקרא תמיד לשון "עליה" ולא רק כאשר באים ממצרים או מבבל שהם נמוכים מארץ ישראל. מפורשים הדברים ברש"י שמצא סמך למאמר ש"ארץ ישראל גבוהה מכל הארצות" בדברי הנביא: "כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את בני" מארץ צפון ומכל הארצות אשר הדחתים שמה..." (ירמיה טז, טו)¹³, ומילת הסיום של כתבי הקודש מורה אף היא על הרגשה זו "...מי בכם מכל עמו, ה' א-להיו עמו, ויעל". זו ההרגשה שחייבת ללוות כל יהודי בגלות - הרגשה של ירידה, של ארעיות, של משהוא יוצא דופן לרעה. אם יהודי לא מרגיש כך, אם הוא מרגיש בגלות "כמו בבית" זהו אות לרעות רוחניות איומות. מרדכי אכן מרגיש "וירד" מרגיש "גולה", ומתוך כך הוא מצליח להאבק עם סכנות הגלות - וגם לנצח! כי רק מי שמרגיש "וירד" יזכה בסופו של דבר גם לעלות!¹⁴

הקשר המיוחד הזה בין מרדכי ובין הרגשת ה"גלותיות" של היות בני ישראל מחוץ לארצם מקבל סיוע וחזיון ממאמר חז"ל על פסוקינו. "אשר הגלה מירושלים - אמר רבה שגלה מעצמו" (מגילה יג ע"א). פירושים רבים נאמרו בהסבר מקור הלימוד של רבה. רש"י כתב: "מדלא כתיב אשר היה מן הגולה אשר הגלתה, וכתוב אשר הגלה עם הגולה משמע שלא היה כשאר ישראל שגלו על כרחן, והוא גלה מעצמו כמו שעשה ירמיה שגלה מעצמו עד שאמר לו הקב"ה לחזור". תוס' לומד בקיצור "ודריש ליה מדלא כתיב הוגלה" - ואולי כוונתו לכתוב החסר משמע שגלותו לא היתה ממש מלאה אלא שגלה מעצמו. למהרש"א

⁸ לאחר עיון בקונקורדנציה לתנ"ך של א. אבן שושן ערך ירד.

⁹ דעת מקרא בראשית יב, י.

¹⁰ שם בהערה 2 ב'.

¹¹ בפשט הפסוק הם הולכים להוריד את סחורתם למצרים, אבל אולי הכתוב רומז לסוף הסיפור הם הולכים להוריד את יוסף מצרימה.

¹² "אלימלך" מחלון וכליון מפני מה נענשו מפני שיצאו מהארץ לחוץ לארץ (בבא בתרא צא, ע"א). "אמר עכשיו כל ישראל מסבבין פתחי, זה בקופתו וזה בקופתו עמד וברח לו מפניהם" (רות רבה א, ד).

¹³ רש"י, זבחים נד, ע"ב ד"ה "ארץ ישראל גבוהה מכל הארצות"; אמנם לשיטת בעל דעת מקרא ייתכן להסביר ש"אשר העלה" מתייחס ל"ארץ צפון" (=בבל) ולגבי "כל הארצות" נאמר "אשר הביא".

¹⁴ כך ניתן לפרש על דרך הדרוש את הנאמר ליעקב "אל תירא מרדה מצרימה... ואנכי אעלך גם עלה" (בראשית מו, ג-ד). הקב"ה אומר ליעקב שאם עזיבתו את ארץ ישראל מלווה בהרגשת "ירידה" המצב לא נורא, כי אז (ורק אז) יש בטחון שבסופו של דבר תהיה גם עליה.

דרך אחרת בענין, וכך כתב: "דלא הו"ל למיכתב אלא אשר הגלה מירושלים עם יכניה...אשר הגלתה יתירא הוא. אלא לומר לך דהם גלו עם יכניה בעל כרחם ע"י נבוכדנצר, אבל הוא גלה עמהם מרצונו".
הצד השווה בכל הפירושים הוא שהפסוק מגלה שמרדכי היה יכול לישב בשלוחה בארץ ישראל. כך מפורשים הדברים ברש"י המדמה את מרדכי לירמיה. בירמיה נאמר שנבזראדן רב הטבחים שחרר אותו מאזיקיו ואמר לו "הנה פתחתיך היום מן האזיקים אשר על ידך. אם טוב בעיניך לבא איתי בבל, בא ואשים את עיני עליך. ואם רע בעיניך לבא איתי בבל חדל. ראה כל הארץ לפניך, אל טוב ואל הישר בעיניך ללכת, שמה לך" (ירמיה מ, ה). וכתב בעל מנות הלוי "ככה עשו למרדכי, והניחוהו ברשותו לעשות כטוב בעיניו. ואמנם הוא גלה מעצמו להצטער בצער ובצרת הציבור כדרך השלמים...".
ומכאן המיוחד שבגלות מרדכי. שהרי גלות בדרך כלל היא מעבר ממקום אחד למשנהו בדרך כפייה ואונס. בדרך כלל אונס וכפייה ישירים על ידי צבא אויב, ולעיתים על ידי אונס וכפייה של מצוקות אחרות כגון רעב או צרות אחרות. אבל לשינוי מקום מגורים שנעשה בבחירה חופשית שלא מתוך לחץ, יאה יותר השם הגירה, מעבר, הליכה וכיו"ב. גלות מרצון הוא לכאורה מושג בעל סתירה פנימית, שהרי אם רצון כאן, היכן ה"גלות"? מרדכי מלמדנו שיש אכן גלות שהיא רצונית. הוא אמנם עובר מרצונו מירושלים לבבל, אבל לא על מנת לחיות שם חיים נוחים ונורמליים. הוא יורד מארץ ישראל על מנת לשמר את זכרה של ירושלים, ולהיות עד לעד לזכרה של קדושת ארץ ישראל בקרב הגולים, שאולי ישכחו את הגלות, ויחשבו כי ארץ הנכר היא ארצם. הוא מקבל עליו חיים קשים של אי התרגלות ואי הסתגלות, חיים של מאבק מתמיד בסביבה ובסובבים, כדי לשמר את היהדות ולהדגיש את השונה בין היהודים ובין שכניהם. וזאת הוא עושה מתוך חירות, מתוך בחירה חופשית של אדם שלא אולץ לעזוב את ארצו, אלא מתוך הזדהות שלימה עם אחיו הגולים בכפייה ואונס. ממש כשם שה' נהג - "עמו אנכי בצרה" (תהלים צא, טו), ו"בכל מקום שגלו שכינה עמהם" (מגילה כט ע"א), גם מרדכי כך, וכשם שאמר ה' ליעקב "אנכי ארד עמך מצרימה"¹⁵ (בראשית מו, ד) - גם מרדכי יורד לגלות ללמד את הגולים שהגלות היא ירידה!

2. "איש ימיני" - שבט בנימין והמקדש

אחרי שראינו שדמותו של מרדכי מוקדשת כל כולה לארץ הקודש ולמקדש, יכולים אנו לחזור לפסוק הראשון שבו מוצג האיש ולגלות גם שם את סממני הקשר לארץ ישראל ובעיקר לבית המקדש. הפסוק מפרט לכאורה את שלשלת היחס של מרדכי 'ישמו מרדכי בן יאיר בן שמעי בן קיש איש ימיני'. כנראה שרשימת היחס אינה מכוונת לדיוק של בן אחר בן¹⁶, שהרי בתרגום שני מופיעה השלשלת בשלמותה ושם אבי שמעי הוא שמידע¹⁷. על כרחך נבחרו יאיר שמעי וקיש באופן "מדגמי" מתוך אותה רשימה מפוארת של שלשלת בנימין, ועל כן שואלת הגמרא: "מאי קאמר? אי ליחוסא קאתי, ליחסיה ואזיל עד בנימין? אלא מאי שנא הני"? במה יחודם של אלה שדווקא אותם ציינה המגילה מתוך ארבעים השמות (והדורות) שבין מרדכי ליעקב?

¹⁵ עיין הערתנו הקודמת.

¹⁶ בניגוד לפירוש המובא ב"דעת מקרא" - יחסו עד ארבע דורות, אלא בהתאם למה שכתב בהמשך "אפשר לפרש בן שמעי בן קיש" בן ממש, ועם זה גם לומר שמרדכי הוא ממשפחת שאול המלך.

¹⁷ וזו השלשלת: 'מרדכי בן יאיר בן שמעי בן שמידע בן בעינה בן אילה בן מיכה בן מפיבשת בן יונתן בן שאול בן קיש בן אביאל בן צרור... בר גרא בר בלע בר בנימין...".

תשובת הגמרא היא "תנא כולן על שמו נקראו, "בן יאיר" - שהאיר עיניהם של ישראל בתפילתו. "בן שמעי" - בן ששמע אל תפילתו. "בן קיש" - שהקיש על שערי רחמים ונפתחו לו". כלומר שלשת אבותיו של מרדכי המצויינים בפסוק נבחו משום ששמו מסמל תכונה מסויימת של מרדכי. ואם לפי הפשט "בן" שבפסוק הוא צאצא ביולוגי, לפי הדרש ה"בן" שבפסוק, בא במשמעות של תכונה אישית כמו "בן חיל" "בן בליעל" וכיו"ב¹⁸. ואלו ואלו דברי א-להים חיים. התבוננות בתכונן של שלושת התכונות שמצאו חז"ל במרדכי, ואשר נבחרו לייצג את אישיותו בפסוק המציג אותו לראשונה, מגלה מכה משותף והוא - בית המקדש!

בן יאיר - שהאיר עיני ישראל. מאמרי חז"ל רבים מציינים את העובדה שביהמ"ק הוא מקור האור בעולם, "מהיכן אורה נבראת? ממקום המקדש" (בראשית רבה ג, ד) "כשם שהשמן מאיר - כך ביהמ"ק מאיר לכל העולם" (שמות רבה לו, ב). ועל הפסוק בבנין שלמה שמתאר את חלונותיו של הבית "ויעש לבית חלוני שקופים אטומים" (מל"א ו, ד) דרשו חז"ל "כדי שיהא האור יוצא מביהמ"ק ומאיר לחוץ" (במד"ר טו, א)¹⁹.

התכונה השניה "ששמע א-ל תפילתו" מיוחדת לביהמ"ק מפסוק החוזר כחוט השני בתפילת שלמה בחנוכת הבית "ואתה תשמע השמים" והשמיעה הזו עוברת דרך מקום המקדש "לשמוע אל התפילה אשר יתפלל עבדך אל המקום הזה. ושמעת אל תחינת עבדך ועמד ישראל אשר יתפללו אל המקום הזה ואתה תשמע אל מקום שבתך אל השמים" (מל"א ח, כט-ל). וכך גם נפסק להלכה: "היה עומד בחוצה לארץ יכוין ליבו כנגד ארץ ישראל שנאמר "והתפללו אליך דרך ארצם" (שם, מח). היה עומד בא"י יכוין את ליבו כנגד ירושלים שנאמר והתפללו אל ה' דרך העיר אשר בחרת בה (שם מד). היה עומד בירושלים יכוין את ליבו כנגד ביהמ"ק שנאמר והתפללו אל הבית הזה..." (דהיי"ב ו, לב)²⁰.

גם התכונה השלישית בן קיש "שהקיש על שערי רחמים" מכוונת לעובדה שבית המקדש הוא שער השמים. כך מפורש קורא יעקב למקום: "אין זה כי אם בית א-להים וזה שער השמים". והמקום הזה שבו פגע יעקב הלא הוא מקום המקדש: "ויפגע במקום - לא הזכיר הכתוב באיזה מקום אלא במקום הנזכר במקום אחר הוא הר המוריה שנאמר בו וירא את המקום מרחוק" (רש"י, בראשית כח, יא). וכך עולה, שלפי דרשות חז"ל שלושת התכונות של מרדכי המתארות אותו בפתיחת הכרותו עמו בפסוק ה' (להזכיר: בן יאיר בן שמעי בן קיש - אינם אבותיו אלא תכונותיו - כמו בן חיל) נפגשות ואולי נובעות ממקום וממקור אחד הלא הוא בית המקדש. ובכך משתלב פסוקנו עם מה שנלמד בפסוק הבא שהווייתו של מרדכי בשושן היא הויה של "גולה" כי אכן מסר המקדש וארץ ישראל זורם בדמו ובולט בתכונותיו.

אבל הדברים נכונים גם לפי פשוטו של מקרא. רק שכאן עלינו להדגיש לא את השמות שבדרך, אלא את סופו של הפסוק הוא ראשית היחוס של מרדכי "איש ימיני". שכן אין לך שבט שהוא שבט המקדש ושבט ארץ ישראל כשבטו של בנימין, ואין לך בן ארץ ישראל בבניו של יעקב כבנימין בנה הקטן של רחל.

¹⁸ השווה להערת בעל תורה תמימה אסתר פרק ב' אות יב.

¹⁹ דרשה זו מבסס המדרש על הפירוש ש"שקופים אטומים" פירושו צרים מבפנים ורחבים מבחוץ, היפך מנהגו של עולם שהחלונות עשויים רחבים מבפנים וצרים מבחוץ להכניס את מירב האור מבחוץ פנימה.

²⁰ ברכות ל, ע"א; רמב"ם, הלכות תפילה פ"ה ה"ג; טוש"ע או"ח סימן צד ס"א.

מעניין ששאלת הגמרא "אי ליחוסא קאתי ליחוסיה ואזיל עד בנימין" מתייחסת ליחוס שבין מרדכי ובנימין אבל אינה מתייחסת לתחילתו של היחוס בבנימין עצמו. מדוע באמת לא נתחיל את היחוס ביעקב?²¹ ייתכן שהגמרא מבינה שאיש יהודי שהוא "שם כולל לכל בני ישראל הנקראים יהודים ושבאורו איש מבני ישראל" (מנות לוי כאן) רומז אכן ליעקב הוא ישראל אבי העם היהודי, וייתכן שהגמרא המבינה שאיש יהודי "אלמא מיהודה קאתי" (מגילה יב ע"ב) ומזהה את יהודי עם שבט יהודה, מניחה שבמקביל גם "איש ימיני" הוא איש משבט בנימין ולכן לא נזקקים לדור הקודם לשבטי ישראל. אבל נראה יותר שבכוונת מכוון נעצר יחוסו של מרדכי בבנימין דוקא ולא עולה עד לאביו - ליעקב, שכן אם מדובר על שבח ארץ ישראל ועל שבח המקדש יפה כח הן בנימין, מכח האב יעקב, ובו יאה להתחיל את יחוסו של מרדכי איש המקדש וארץ ישראל. בנימין הוא לא רק השבט היחיד מכל בני יעקב שנולד בארץ ישראל אלא שלידתו בארץ מכוונת בדווקא ולא במקרה, והצריכה מסירות נפש ממש עד כדי מיתתו של אמו בשעת לידתו.

פרשת עלייתו של יעקב לארץ ישראל אחר כ"ב שנות גלות בבית לבן בחרן, פותחת בלידת יוסף: "ותהר בתלד בן ותאמר אסף א-להים את חרפתי. ותקרא את שמו יוסף לאמר יוסף ה' לי בן אחר. ויהי כאשר ילדה רחל את יוסף ויאמר יעקב ללבן שלחני ואלכה אל מקומי ולארצי" (בראשית ל, כג-כה). הקשר הידוע והמקובל לסמיכות הפרשיות נעוץ בלידת יוסף: "מאי שנא כי אתיליד יוסף? אמר שמואל בר נחמני מפני שראה יעקב אבינו שאין זרעו של עשיו נמכר אלא ביד זרעו של יוסף..."²².

אבל לזוהר מהלך אחר בכל הענין. "שלחני ואלכה - אמר ר' יהודה בא וראה שלימותו של יעקב שלא רצה ללכת אלא ברשותו של לבן, ואם תאמר לבסוף למה לא הלך ברשות? אלא יעקב ירא שמה לא יתן לו, ויושלם מנין י"ב שבטים בארץ נכריה. ולכן כשראה שהגיע השעה ללידתו של בנימין - ברחו"²³. הזוהר לומד את סמיכות הפרשיות בין פסוק כג-כד לפסוק כה אחרת מהגמרא. לא לידת יוסף היא המניע לעזיבת יעקב, אלא דברי רחל שבסוף פסוק כד "יוסף ה' לי בן אחר", הוא הגורם לעזיבה. לא יוסף הן שנולד כבר ומלחמתו העתידית בעמלק, אלא הן שעדיין לא נולד, הן "האחר" שאליו עדיין מתאוה רחל, ושעל שמו היא קוראת את שם בנה שנולד לה עתה, הוא הוא הסיבה לעלייתו של יעקב מגלות חרן לארץ ישראל.

ובאמת יש להעיר על השם שנתנה רחל לבנה הבכור. שנים היא מתאוה לבן - ואין. היא זועקת אל יעקב "הבה לי בנים ואם אין מתה אנכי" (בראשית ל, א) שני בני שפחתה נקראים על שם דינה ונפתוליה²⁴ עם א-להים - דן ונפתלי. סוף סוף זכתה "ויזכור א-להים את רחל וישמע אליה א-להים ויפתח את רחמה"

²¹ מעניין שבספר מנות הלוי מיהא את שאלת הגמרא בנוסח: ליחוסיה ואזיל עד בנימין בן יעקב...? התוספת על גירסת הגמרא שלנו "עד בנימין" אולי מכוונת לשאלה נוספת זו מדוע נגמר (או מתחיל) היחוס בבנימין ולא ביעקב?

²² ב"ב קכג ע"ב, ועיין רש"י בראשית ל, כה המביא ממד"ר "כיון שנולד יוסף נולד שטנו של עשיו מיד ויאמר יעקב אל לבן שלחני".

²³ זוהר עם פירוש הסולם פרשת ויצא אות רמ"ו (הציטוט מתרגום הסולם).

²⁴ עיין בראשית ל, ו-ח וברש"י: "דנני א-להים - דנני וחייבני וזיכני". "נפתולי א-להים - ...ואני מפרשו לשון עיקש ופתלתול. נתעקשתי והפצתי פצירות ונפתולים הרבה למקום להיות שוה לאחותי".

(שם כב). היא אכן מודה לה' 'ותאמר אסף א-להים את חרפתי'²⁵. אבל לא זה עיקר השם ולכן לא נקרא הבן שנולד אסף. עיקר השם אינו מכוון לילד הזה שהציל אותה מחרפת עקרותה, ושהביא לה את שיא שאיפותיה. הילוד הזה כביכול אינו מעניין את רחל כלל, וגם שמו מביע את תקוותה לבן הבא - כביכול לא רוותה עדיין מנחת הבן הזה! 'יוסף ה' לי בן אחר'!

ייתכן שההסבר לתופעה מוזרה זו נעוץ בעובדה שיוסף הוא רק מכין לבנימין. יוסף הוא הנלחם בעשיו ובעמלק המתנגדים הגדולים לענין ארץ ישראל - אבל בנימין הוא ארץ ישראל בעצמו! 'שלוש מצוות נצטוו בני' בכניסתן לארץ. להעמיד להם מלך ולהכרית זרעו של עמלק ולבנות להם בית הבחירה' (סנהדרין כ ע"ג). להכרית זרעו של עמלק - זה יוסף, אבל הכרתת זרעו של עמלק היא שלב מכין לשיא האמיתי של בנין בית הבחירה - וזה שידך לחלקו של בנימין²⁶.

לכן אסור להשאיר עם הידיעה המקובלת שיעקב עוזב את לבן רק בגלל הולדת יוסף. לא פחות חשובה ממנה (ואולי יותר חשובה - אבל פחות ידועה) היא העובדה שהגיע זמנו של בנימין להוולד. וזה חייב להיות בארץ ישראל בדווקא. שהרי רק הוא נושא חותמו של מלך²⁷ מכל השבטים. ורק הוא 'טעון סגנון (פירוש אות וסימן) של מלך'²⁸. ורק הוא 'לחלק של השם יתברך. כי כל הארצות הם לאומות אשר אינם לחלק של השם יתברך. ולכן אמרו (כתובות ק ע"א) 'כל הדר בארץ ישראל דומה כמי שיש לו אלוך וכל הדר בחו"ל דומה כמי שאין לו אלוך'²⁹.

אשר על כן לידתו של בנימין כרוכה במסירות נפש ממש של אמו - רחל, ומסירות נפש זו עצמה קשורה בקדושת הארץ. האבות קיימו כידוע את כל התורה כולה. כך דרשו חז"ל על הפסוק 'יעקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרת מצוותי חוקותי ותורת' (בראשית כו, ה) - 'אמר רב קיים אברהם כל התורה כולה...' (יומא כח ע"ג). ושאל הרמב"ן: 'אם כן איך הקים יעקב מצבה, ונשא שתי אחיות... והיאך אפשר שיהיו נוהגים היתר בתורה, במה שאסר אברהם אבינו על עצמו וקבע לו השם שכן על הדבר והוא יצוה את בניו ואת אחריו ללכת בדרכיו?' והתירוץ המפורסם של הרמב"ן ששמירת המצוות ע"י האבות היתה רק בארץ ישראל 'והנראה אלי מדעת רבותינו, שלמד אברהם אבינו התורה כולה ברוח הקודש, ועסק בה ובטעמי מצוותיה וסודותיה, ושמר אותה כולה כמי שאינו מצווה ועושה, ושמירתו אותה היתה בארץ בלבד. ויעקב בחוצה לארץ בלבד נשא שתי אחיות וכן עמרו. כי המצוות משפט א-להי הארץ הם...'³⁰.

²⁵ ובענין זה עיין רש"י המביא מדרש אגדה 'כל זמן שאין לאשה בן אין לה במי לתלות סרחונה, משיש לה בן תולה בו. מי שבר כלי זה בנד. מי אכל תאנים אלו בנד'. והסבר מאמר תמוה זה עיין בספר שי לתורה עמ' פז בשם רש"י ברוידא זצ"ל. ועיין גם בספרי יונה נבואה ותוכחה עמ' 265 בענין הכפילות בשם יוסף. ²⁶ ואולי מכאן פן חדש לגמרי באהבתו ובדאגתו של יוסף לבנימין 'אחיכם הקטן' בסיפור האחים במצרים.

²⁷ על פי אסתר רבה ז, ט. וראה להלן בפרק 'ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה'.

²⁸ ע"פ ילק"ש רמז תתנ"ד. ובמדרש פנים אחרות (מובא בתורה שלמה) הגירסה: סגנום של מלך ופירושו אות ודגל.

²⁹ מהר"ל - אור חדש.

³⁰ רמב"ן בראשית כו, ה. ועיין בהערות הרב שוועל שם המביא אור החיים בבראשית מט, יג 'יחי ראובן' החולק על הרמב"ן, ודיון על סתירה לדברי הרמב"ן מגמ' פסחים קיט ע"ב שיעקב סבר שבחטא נשא שתי אחיות.

ועל פי זה כתב הרמב"ן על הפסוק: "ותטמא הארץ ואפקוד עוונה עליה..." (ויקרא יח, כה) שבו הוא מאריך מאד מאד בשבח אי ומעלותיה גם להסביר את מיתת רחל בכניסת יעקב ומשפחתו לארץ. "כי עיקר כל המצוות ליושבים בארץ ה'... וזו היא מצות יעקב אבינו לביתו ולכל אשר עמו בשעת ביאתם לארץ, הסירו את א-להי הנכר אשר בתוכם והטהרו. והשם לו לבד נתכנו עלילות שמתה רחל בדרך בתחילת בואם בארץ. כי בזכותה לא מתה בחוצה לארץ, ובזכותה לא ישב בארץ עם שתי אחיות. והיא היתה הנשאת באיסור האחוה³¹ ונראה שנתעברה מבנימין קודם בואם בשכם ולא נגע בה בארץ כלל מפני הענין שזכרנו".

לה' לבד נתכנו עלילות שדווקא על רחל נפל פרעון השטר של קיום המצוות בארץ ישראל. הרי היא היתה זו שזכתה לאהבת יעקב ובה ובעבורה עבד 'ויאהב יעקב את רחל ויאמר אעבדך שבע שנים ברחל בתך הקטנה' (בראשית כט, יח), שבע שנים עובד יעקב ברחל דווקא, ושבע שנים הוא אוהב 'ויעבד יעקב ברחל שבע שנים, ויהיו בעיניו כימים אחדים באהבתו אותה' (שם פס' כ). גם אחרי הרמאות ואחרי שניתנה לו לאה כאשה ראשונה נשארה רחל היא לבדה אשת יעקב ועיקרו של בית 'בני רחל אשת יעקב' (בראשית מו, יט) 'ויבכולן לא נאמר בהן אשת, אלא שהיתה עיקרו של בית' (רש"י שם), ודווקא היא נחשבת זו 'הנישאת באיסור האחוה' (לשון הרמב"ן) שעליה ליתן את דין המוות על קדושת קיום המצוות בארץ ישראל.

כלום ידעה רחל את העלילות שתכן לה ה' ? 'ותאמר אל יעקב הבה לי בנים ואם אין מתה אנכי' (בראשית ל, ב) - "מה ראתה לומר ואם אין מתה אנכי? אלא שנתנבאה שהיא מתה במהרה שנאמר ואני בבואי מפדן. אמרה לו: תן לי בנים עד שלא אמות"³². ואם ידעה רחל שהיא מתה במהרה וכנראה קשרה את מותה עם לידת בנה הנוסף הנכסף כנאמר במדרש "תן לי בנים עד שלא אמות", האם גם ידעה שלידת הבן הזה קשורה בכניסה לארץ? האם ידעה רחל שהיא עתידה להיות קרבת העולה על מזבח בנין שבטי י-ה בארץ הקודש?

יעקב ודאי ידע. כך מפורש בזהר 'ויעקב היה יודע בסוד החכמה, כשיושלמו י"ב שבטים השכינה תתקשט ותתקשר בהם ורחל תמות והשכינה תקבל הבית"³³. ובהמשך שם: "אמר יעקב כבר הגיע השעה שיוולד בנימין ויושלמו י"ב השבטים. ודאי העולם של מעלה ירד כאן אל הבית להתקשר בהם. ועניה זו, רחל, תהיה נדחית לפניו. אם תמות כאן לא אצא עוד מכאן לעולם, ולא עוד אלא בארץ הזו איני ראוי להשלים את הבית"³⁴. ועוד מפורש שם על הפסוק 'ויאמר ה' אל יעקב שוב אל ארץ אבותיך ולמולדתך ואהיה עמך' (בראשית לא, ג) "מאי ואהיה עמך? אלא אמר לו הקב"ה: עד עתה היתה רחל עקרת הבית עמך. מכאן ואילך אני אהיה עמך ואקח הבית עמך בי"ב השבטים. וזה שכתוב 'ואני בבואי מפדן מתה עלי רחל' - עלי ובשבילי היה הדבר שרחל נדחית שבאה השכינה ולקחה הבית בשבילי לשכון עימי"³⁵. האם ידעה רחל מה שידע יעקב? קשה לדעת. מה שברור הוא שגם אם ידעה - לא יראה מזירו יעקב ללכת מבית אביה אל הארץ הקדושה כדבר ה'. כך מפורש בתורה: 'ותען רחל ולא תאמר לו העוד לנו

³¹ פירוש: רחל היתה האשה שנישאה ליעקב באיסור, שהרי את לאה נשאה ראשונה.

³² אגדת בראשית נא. ובב"ר מובא במה בין שאול ודוד עמ' 211. ולא מצאתי בב"ר מאמר זה.

³³ זוהר עם פירוש הסולם, פרשת ויצא, אות רמ"ז.

³⁴ שם, אות רמ"ט.

³⁵ שם אות רצ"ג.

חלק ונחלה בבית אבינו...ועתה כל אשר אמר

א-להים אליך עשה" (בראשית לא, טז). רחל מזרזת את יעקב לקיים מצות בוראו "קום צא מן הארץ הזאת ושוב אל ארץ מולדתך" (שם פס' יג), למרות שהשיבה למולדת קשורה להולדת בנימין שחייב להוולד בארץ הקודש, והכניסה לארץ שבה מקיימים האבות את התורה מבשרת את קיצה שלה, ואת יום מתה.

ובזירוז זה נסגר מעגל חייה של רחל בסיבה שלישית. "ותען רחל ולאה" - למה מתה רחל תחילה. ר' יודן ורבי יוסי. ר' יודן אמר: שדברה בפני אחותה. אמר לו ר' יוסי: ראית מימך אדם קורא ראובן ושמעון עונה אותה? והלא לרחל קרא ורחל ענתה אותו...³⁶ ואף על פי שבמדרש אין מענה לשאלתו הטובה של ר' יוסי, שהרי ניכר אכן בפסוקים שיעקב פונה בעיקר אל רחל שבדין הקדימה את לאה, ואף על פי שגם ההסברים בדברי ר' יודן במפרשי המדרש³⁷ נראים דחוקים, לא חזר בו ר' יודן מדבריו שזרוזה של רחל את יעקב לצאת מגלותו על מנת לבא לארץ ישראל - זירז גם את מותה שלה!

אשר על כן נכוננו דברינו שהווייתו של בנימין, ובואו לעולם קשורים הם במסירות נפש לענין ארץ ישראל. ועל כן "ואביו קרא לו בנימין" (בראשית לח, יח) ופירש רש"י: "נראה בעיני לפי שהוא לבדו נולד בארץ כנען שהיא בנגב...".

מענה נבין ביתר שאת את הכינויים שהובאו לעיל בקשר לבנימין שהוא טעון סגנון של מלך ונושא חותמו. וכן נאמר במפורש בברכת משה: "לבנימין אמר ידיד ה' ישכון לבטח עליו חופף עליו כל היום ובין כתפיו שכן" (דברים לג, יב). ידידות זו היא תוצאה של כל הנאמר לעיל על הולדתו של בנימין בארץ ישראל ובאה לידי ביטוי מיוחד בקשר של בנימין, שבטו ונחלתו למקדש. "ובין כתפיו שכן - תניא מפני מה זכה בנימין שתשרה שכינה בחלקו? מפני שכל השבטים נולדו בחו"ל והוא נולד בארץ ישראל" (ספרי דברים שם).

מכאן תשוקתו המיוחדת של בנימין לא רק לקדושת ארץ ישראל הכללית אלא לקדושה המיוחדת של מקום המקדש: "חופף עליו - אמר רב דימי אמר רב בשלשה מקומות שרתה שכינה בישראל. בשילה ובנוב ובבית עולמים ובכולן לא שרתה אלא בחלקו של בנימין - שנאמר חופף עליו כל היום - כל חפיפות לא יהיו אלא בחלקו של בנימין" (זבחים ק"ח ע"ב). וגם על חלק המקדש שלא היה בתחומו של בנימין, המזבח אין בנימין מוותר בקלות. ועל שם שאיפה זו לכל חלקי המקדש נקרא בנימין אכסניה לשכינה: "חופף עליו - תניא רצועה היתה יוצאת מחלקו של יהודה ונכנסת לחלקו של בנימין ובה היה מזבח מצוי. ובנימין הצדיק היה מצטער עליה בכל יום עליה לבלעה שנאמר חופף עליו כל היום. לפיכך זכה ונעשה אושפיזן לשכינה שנאמר ובין כתפיו שכן" (יומא יב ע"א). ועל הכינוי "ידיד ה'" דרשו חז"ל: "יבוא ידיד זה שלמה, ויבנה ידיד זה ביהמ"ק, בחלקו של ידיד זה בנימין" (מנחות נג ע"ב).

וכל כך גדולה הזהות של בנימין עם המקדש עד שבתיאור הפגישה הנרגשת בין יוסף לאחיו אחרי שהתודע אליהם נאמר: "ויפל על צוארי בנימין אחיו ויבך" (בראשית מה, יד), ודרשה הגמרא "וכי כמה

³⁶ בראשית רבה עד, ג. ולכן דעת ר' יוסי שרחל מתה "מקללתו של זקן שנאמר 'עם אשר תמצא את אלוהיך לא יחיה' והוה כשגגה היוצאת מלפני השליט".

³⁷ כך כתב בעץ יוסף להסביר את דעת ר' יודן: "ואף שבקריאה גם כן רחל קודמת! (וזו שאלת ר' יוסף) עם כל זה היא היתה ראויה לחלוק כבוד ללאה שהיא גדולה ממנה. והכוונה שזה אותה שתכונתה היתה מגבהת על אחותה..." ולכאורה קשה לומר על רחל כן, שהרי מסרה הסימנים לאחותה.

צוארין הוּו ליה לבנימין³⁸ א"ר אלעזר בכה על שני מקדשים שעתידים להיות בחלקו של בנימין ועתידין ליחרב". בהתרגשות הגדולה של המפגש בין שני האחים לאחר כ"ב שנות פירוד, לא מוזכרת האמא המשותפת רק להם, לא מוזכרים בני בנימין שנקראו כולם על שם יוסף - יש רק בכי על תמצית דמותו של בנימין - בתי המקדש שבחלקו.

אשר על כן הביטוי "איש ימיני" הנמצא בסופו ושיאו של הפסוק המציג את מרדכי, יותר משהוא בא לתאר מוצא ביאולוגי וסדר יוחסין שבטי הוא בא לתאר במילה אחת את תמצית הווייתו של האיש. ומרדכי הוא "איש ימיני" שהנקודה המרכזית באישיותו היא נקודת ארץ הקודש והמקדש³⁹.

3. "איש יהודי... ושמו מרדכי"

משזכינו לראות שהשמות המוזכרים בפסוק קשורים בענין ארץ ישראל, שומה עלינו למצוא קשר כזה גם בין הביטוי "איש יהודי"⁴⁰ לענין הארץ. ואמנם אף אם קשר ישיר שכזה לא נמצא לנו בדברי חז"ל ובמפרשים⁴¹, קשרים עקיפים יש ויש. כולם סובבים על ציר היות ה"יהודי" כינוי לאדם שונה וזר בסביבתו הנוכרית, אדם שנוהר מלהטמא בע"ז ולהטמע בין עובדיה. זו בעצם היתה משימתו העיקרית של מרדכי לעמוד כנגד תופעת ההתבוללות, וההתקרבות למנעמי הגלות כפי שתוארה לעיל.

נביא בזה מקצת ממאמרי חז"ל בענין זה. "איש יהודי - ר' שמעיה אומר וכי לא היה יהודי בשושן הבירה אלא מרדכי בלבד? אלא לפי שהיה יהודי צדיק... והיה עוסק בתורה כל ימיו ובפיו לא היה נכנס מאכל אסור"⁴² לפיכך נקרא איש יהודי (פרקי דר' אליעזר ז'). ובמדרש רבה "יהודי - למה נקרא שמו יהודי? לפי שיחד שמו של הקב"ה כנגד כל באי עולם הה"ד לא יכרע ולא ישתחוה..." (אסתר רבה ו, ב). וכן בגמרא "אמאי קרי ליה יהודי על שום שכפר בע"ז שכל הכופר בע"ז נקרא יהודי כדתיב אייתי גוברין יהודאין" (דניאל ג, ב). רש"י: וסיפיה דקרא "לאלהך לא פלחין" (מגילה יג ע"א). וכך דרשו גם בסיום המגילה "כי מרדכי היהודי (י, ג) - על שכפר בע"ז נקרא יהודי..."⁴³.

גם המן משתמש בשם יהודים לציון עם ששונה מהגויים. בנימוקיו לאחשורוש שנועדו להצדיק את הגזרה "להשמיד את כל היהודים" (ג, ו) הוא טוען ש"דתיהם שונות מכל עם" (ג, ח). ונסיים פרק זה בשמו העצמי של מרדכי אשר בהסתר רומז אף הוא לקדושת ארץ ישראל. שכן במעגל עשר הקדושות של מקום זו על גבי זו המתחילות ב"ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות" (כלים א, ה), שיא קדושת המקום הוא קודש הקדשים מקודש מהם - שאין נכנס לשם אלא כהן גדול ביום הכפורים בשעת העבודה" (שם משנה ט). ושיא עבודתו היא הקטרת הקטורת ועליה "אמר הקב"ה מכל

³⁸ עיין רש"י שם שלא גורס את שאלת הגמרא "שכן דרך המקרא לכתוב צוארי לשון רביס" ולשיטתו הדרשה היא משום כפל הפעלים "ויפל...ויבך" שנאמר ביוסף לעומת הפועל היחיד "ויבך" שנאמר בבנימין. ועיין ת"ת בראשית פרק כה אות ד' עוד בענין זה.

³⁹ וכמו שנראה בפסוק הבא "אשר הגלה מירושלים" כפי שנתבאר לעיל.

⁴⁰ ובאמת "לא מצאנו אינה ראייה", ו"יגעת ולא מצאת אל תאמין" (שיגעת מספיק).

⁴¹ ולענין זה אנו מפרשים עכשיו "איש יהודי" כפשוטו בן לעם היהודי, ולא כפירוש הגמרא "אלמא (משבט) יהודה קאתי". לענין פירוש זה עיין מאמרנו הנפרד "איש יהודי - איש ימיני" התפרסם ב"זכרון חיים" לזכר מרן רה"י זצ"ל, אדר תשנ"ה.

⁴² ובדאי רמז לענין הסעודה בגינה התחייבו ישראל כליה.

⁴³ לקח טוב, מובא בתורה שלמה למגילת אסתר, פרק י' אות יב (עמ' רסח).

קרבנות שאתם מקריבים אין חביב עלי כקטורת" (תנחומא תצוה ט"ו). ומרדכי רומז על קטורת כידוע. 'דמז למרדכי מן התורה מנין שנאמר מר דרור ומתרגמינן מורא דכיאי" (חולין קלט ע"ב). "ישמו מרדכי לפי שהיתה תפילתו נכנסת לפני הקב"ה כמר דכי (כקטורת) (פרקי דר"א ט). שיא שיאי קדושת ארץ ישראל והמקדש מקופל איפוא בשמו של מרדכי איש ארץ הקודש והמקדש!

ה. "ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה"

1. התגרות מרדכי בהמן

כל האמור לעיל מהווה בסיס לתשובה על אחת השאלות הקשות, הנשאלות למקרא סיפור המגילה. יוכל עבדי המלך אשר בשער המלך כורעים ומשתחוים להמן כי כן צוה לו המלך ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה" (ג, ב). והשאלה הנשאלת היא: מדוע לא ציית מרדכי לצו המלך? והיכן "דינא דמלכותא דינא" (גיטין י ע"ב)? אבל אפילו אם נביא בחשבון שלכתחילה היה אסור על מרדכי לכרוע ולהשתחוות, או שעשה כן מטעם אחר כלשהוא, מדוע אינו חוזר בו מהנהגתו בשלב השני, כשמתברר לו שיש סכנה בהתנהגותו. זיאמרו עבדי ההמלך אשר בשער המלך למרדכי מדוע אתה עובר את מצות המלך" (שם פסוק ג). ניכר מטון דיבורם שאין כאן שאלה אינפורמטיבית. אין הוא מביע התעניינות וסקרנות חיזוניים אלא, פחד וחשש מהצפוי. "יאמרו לו הוי יודע שאתה מפילנו בחרב, מה ראית שאתה מבטל צווי של מלך"¹. כנראה החשש אינו רק לחייו של מרדכי עצמו, העובר על פקודת המלך "תחייב את ראשך" (לשון אלשיך כאן), אלא גם לשרים האחרים שאינם מגיבים "אתה מפילנו בחרב", וכתב בעל מנות הלוי: "כי היה הצווי לעבדי המלך להכריח זה לזה בדבר. ואם אחד לא יכרע ולא ישתחוה יכריחוהו חבירו...מבואר שאם לא יכרע ולא ישתחוה - חביריו נענשים על ידו". ומה ראה מרדכי לסכן נפש כולם?

ועדיין יש לתת טעם ולומר שמרדכי לא צפה, ולא חשב שהמן יממש את איומיו ויעזי להוציאו להורג, וכ"ש את חביריו היושבים בשער המלך. אבל גם בשלב יותר מאוחר כאשר כבר נגזרה הגזירה להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים, גם אז מרדכי אוחז במריו, וממשיך להרגיז את המן "וכראות המן את מרדכי יושב בשער המלך ולא קם ולא זע ממנו" (ה, ט). בשלב זה היהודים עצמם באים בטענה למרדכי "יאמרו לו ישראל אתה גורם להרגנו"². וביתר פירוט "דהוון בית ישראל מתכנשין ויתבין קדם מרדכי ואמרין ליה: את גרמת לנא ית כל בישתא הדא, ואין (=ואם) את קמתא מן קדם המן רשיעא וכרעתא ליה, לא אתת עלנא כל עקתא הדא"³. מפורש יוצר שלא רק עבדי המלך הגויים הביעו תמיהה ותרעומת על התנהגות מרדכי, אלא גם אחיו היהודים. והטענה על מרדכי אינה רק בשלב הראשוני כאשר תגובת המן אולי לא היתה ידועה, אלא גם כאשר נגזרה הגזירה. ונוסיף עתה מאמר חז"ל אחר: וכל עבדי המלך אשר בשער המלך - אלו הדיינים. שכן הוא אומר ועלתה יבמתו השערה"⁴. הוי אומר שגם הרבנים הדיינים ופוסקי הדור הבינו שאין להתגרות בהמן ושיש לקיים את מצוות המלך, ואם כן מה ראה מרדכי על כך?! לחיזוק השאלה נוסף שלש הערות.

¹ מדרש פנים אחרות, מובא בתורה שלמה פרק ג אות כא.

² מדרש החפץ, מובא בתורה שלמה פרק ג' אות כ'.

³ תרגום לפרק ו' פסוק א'. (תרגום ראשון, לא תרגום השני), ותרגומו לעברית: היו בית ישראל באים לפני מרדכי ואומרים לו, אתה גרמת לנו את כל הצרה הזאת ואם היית קם לפני המן הרשע ומשתחוה לו, לא היתה באה עלינו כל הצרה הזאת.

⁴ מדרש פנים אחרות, מובא בתורה שלמה פרק ג אות יז.

א. ברור מעל כל צל של ספק, שמרדכי מתגרה בהמן בכוונת מכוין. הביטוי "ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה" (ג, ב) מעיד שמרדכי מפר את הצו בידועין ובמזיד, לכתחילה ולא בדיעבד: "כתב לשון עתיד, מפני שלא נעשה זה בפעם אחת בלבד, רק הרבה פעמים עשה זה, כי כך משמע לשון עתיד על דבר שהוא תמיד כמו "ככה יעשה איוב כל הימים" (מהר"ל אור חדש). גם אם היתה סיבה הלכתית שלא להשתחוות להמן, סיבה שגדולי הדור חלקו עליה וסברו שאינה נכונה, הרי בודאי היה יכול מרדכי לקיים שניהם, ז"א מחד לא לעבור על האיסור, ומאידך לא לסכן את עצמו ואת כל ישראל. וכך שאל אבן עזרא: "יש לשאול למה הכניס מרדכי עצמו בסכנה, גם הכניס כל ישראל? היה ראוי שידבר לאסתר, ותסירנו משער המלך ולא יכעיס את המן אחר שראה שהשעה משחקת לו". ובלשון המהר"ל: "יש מקשין כי למה עשה זה מרדכי? היה לו לסוף עצמו משער המלך ולא היה לו לסכן עצמו ואת כל ישראל להתגרות ברשע"? ובמקום אחר כתב: "אף שהיה יכול מרדכי לילך דרך אחר שלא היה פוגע בו, ולא יכעוס המן, בכל זאת היה מרדכי הולך נגד המן על דעת זה שלא יכרע ולא ישתחוה".

אבן עזרא מנסה לתרץ: "זהושובה כי לא יוכל לסור משער המלך כי אם יסור בלא מצות המלך, דמו בראשו". אבל קשה להניח ששער המלך היה כל כך קטן שממש חייב את המפגש בין שני האישים. זאת ועוד: בהמשך המגלה נאמר "זכראות המן את מרדכי בשער המלך ולא קם ולא זע ממנו" (ה, ט), כאן כבר לא נאמר "לא יכרע ולא ישתחוה", אלא אפילו לא קם או זע במקצת. "כי בפעם הראשונה לא היה מרדכי כורע ומשתחוה לו יען כניעה והשתחואה שייך לענין אלוהות. אבל לקום לפני גדול הוא המנהג והנימוס וכאשר מרדכי לא קם ממנו ע"כ נתמלא עליו חימה" (אלשיך). ומן הסתם אם היה מרדכי "קם", ואולי אפילו אם היה רק "זע" - שאינו קימה ממש אלא רק תנועת קימה כביכול, היתה חמת המן שוככת, ובאלו בודאי שאין איסור כלל!! וכן הרגיש המדרש: "עבר הוא (המן) ולא זז מרדכי ממקומו ולא שאל בשלמו. בא לו המן ועשה עצמו כאילו שואל בשלמו של מרדכי, אמר לו מרדכי אין שלום אמר ה' לרשעים" (ילק"ש רמז תתנ"ד). ומה איסור יש לזוז מפני שר או לשאול בשלמו. בינתיים אין רשעותו של המן ידועה לאף אחד, ובלי התגרותו של מרדכי מי יודע אם רשעות זו היתה לובשת עשייה ממשית!

התגרות זו ברשע אינה פשוטה כלל ועיקר. בשתי סוגיות מקבילות עוסקת הגמרא בענין זה. "אמר רבי יצחק אם ראית רשע שהשעה משחקת לו אל תתגרה בו שנאמר אל תתחר במרעים...איני והאמר ר' יוחנן משום ר"ש בן יוחאי מותר להתגרות ברשעים בעוה"ז שנאמר עוזבי תורה יהללו רשע ושומרי תורה יתגרו בס'...לא קשיא הא בצדיק גמור בא בצדיק שאינו גמור...ואב"א שעה משחקת לו שאני" (ברכות ז, ע"ב; מגילה ו, ע"ב). האם בטוח מרדכי שהוא צדיק גמור? וגם לצדיק גמור יש דעה בגמרא שאסור להתגרות ברשע שהשעה משחקת לו! ואין לך שעה שוחקת משעתו של המן בתחילת המגילה. ואף לדעה המתירה, האם כל זה נאמר גם כשסכנת כליה מרחפת על כל היהודים!?

ב. ההערה השניה באה להבהיר שהשתחואה סתמית לאדם משום כבודו או מחמת יראה ממנו אינם אסורים. כך דרשו חז"ל "לא תשתחוה להם - להם אי אתה משתחוה, אבל אתה משתחוה לאדם כמותך" (סנהדרין סא ע"ב). ובמקרא מצויים סיפורים רבים של השתחוות לאדם. המפורסם ביניהם הוא השתחוות יעקב ומשפחתו בפני עשיו כמסופר בבראשית. מקרא זה שימש את המתווכחים עם מרדכי

"אמרו לו והלא מצינו שאבותיך השתחוו לאבותינו שנאמר "ושתחו ארצה שבע פעמים"⁵ ואף המן בעצמו זכר את הסיפור בבראשית "אמר להם המן: הגידו לו כי זקנו הלא השתחוה לזקני. הה"ד ותגשנה השפחות... ואחר נגש יוסף ורחל ושתחו"⁶.

ומלבד המקרה הזה שיש לו קשר מיוחד לענייננו כפי שנראה לקמן, באמת מרובים במקרא סיפורי השתחוואה אפילו לשאינם בני ברית. על אברהם נאמר: "ושתחו אברהם לפני עם הארץ" (בראשית כג, יב), גם לשלשת האנשים הערביים שאבק ע"ז על רגליהם משתחוה אברהם: "וירץ לקראתם מפתח האוהל ושתחו ארצה" (שם יח, ב). אחי יוסף משתחווים לשליט במצרים "ויבואו אחי יוסף ושתחו לו אפים ארצה" (בראשית מב, ז). ושוב "ויקדו ושתחו" (שם מג, כח). משה רבינו משתחוה לחותנו יתרו "ויצא משה לקראת חותנו ושתחו וישק לו" (שמות יח, ז). והרבה השתחוואות למלכים בספרי הנביאים. נכון שבמקורות הללו לא מצויין "כורעים ומשתחווים", ביטוי המצוי בציווי אחשוורוש על המן, אבל ממילא הפעולה היותר גדולה מבחינת ההכנעה והעבודה היא ההשתחוואה⁷, וזו אכן מופיעה גם בהרבה מהמקורות האחרים שהובאו לעיל. בכל המקורות הללו לא מצאנו פגם במעשה ההשתחוות, וגם אם יש דעה בחז"ל שמבקרת את השתחוות יעקב לעשיו⁸ קשה לומר שיש כאן איסור. גם הפסוק שמצטט מרדכי מישעיהו, לפי המדרש⁹, להסבר הפרת הצו 'חדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו כי במה נחשב הוא' (ישעיהו ב, כב) אינו ממש איסור דאורייתא, ובודאי אינו מכוון להורות הלכה, במקום שיש פיקוח נפש ודאי של כלל ישראל.

ג. הערה שלישית המעניקה לשאלה משנה תוקף היא הערה דיסקטית - פסיכולוגית. במקום אחר¹⁰ הערנו שאחת המכשלות שלנו בלימוד נכון של התנ"ך נעוצה בעובדה שפעמים רבות יודעים אנו את סופו של הסיפור עוד בטרם התחלנו ללמוד אותו. ידענות זו, הראויה לשבח מצד עצמה, לאליה וקוץ בה, היא דומה. מחד היא בודאי משובחת, אבל מאידך היא מפריעה לנו לחוות את האירועים נכונה כדרך התהוותם. מגילת אסתר בכלל, והשאלה בה אנו עוסקים עתה בפרט, הם דוגמאות טובות לחסרון שבידענות. נדמה שהשאלה הקשה הזו על התנהגות מרדכי, קשה לה לקנות אחיזה בנפשנו משום שאנו יודעים את סופו הטוב של הסיפור כולו. משחר ילדותנו ידענו שפורים הוא חג שמח וסיפור המגילה נגמר ב"ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר" (ח, טז). לא זו בלבד, אלא אף זו, לפי הכלל של "ונהפוך הוא" - דווקא המשבר והצרה של תחילת הסיפור, הם הם שהולידו את גודל הישועה והנצחון שבסופו,

⁵ הפסוק בבראשית לג, ג. ושם בהמשך הסיפור השתחוו גם האמהות וילדיהן. המדרש מובא בתורה שלמה לפרק ג' אות כא בשם מדדש פנים אחרות.

⁶ הפסוק בבראשית לג, כ. והמקור אסתר רבה ז, ט.

⁷ בדעת מקרא פירש את ההבדל בין כריעה והשתחוואה: "כורעים - כריעה היא על הברכיים (מ"א ח, נד - מכרוע על ברכיו), ומשתחווים - השתחוואה נעשית בהגעת הפנים בקרקע (בראשית יט-א "ושתחו אפים ארצה")."

⁸ עיין בראשית רבה עה, ב "מחזיק באזני כלב עובר, מתעבר על ריב לא לוי" - אמר הקב"ה לדרכו היה מהלך, והיית משלח אצלו ואומר לו כה אמר עבדך יעקב! ושם אות יא: "בשעה שקרא יעקב לעשיו אדוני אמר לו הקב"ה: אתה השפלת עצמך וקראת לעשיו "אדוני" שמונה פעמים - חייך אני מעמיד מבניו שמונה מלכים קודם לבניך".

⁹ אסתר רבה ז, ט.

¹⁰ בפרק א' של המאמר "הסתרים באסתר" שעודנו בכתובים.

וכל תוספת כאב ואיום בראשית, הם תוספת גאולה ורווחה באחרית. אשר על כן קשה לנו לראות בהנהגתו המוזרה של מרדכי - אסון. שהרי דווקא הנהגה זו, כך יודעים אנו, תביא בסופו של דבר לסוף הטוב והנהדר.

אבל בלימוד נכון, אסור להיות מושפעים מידיעתנו את סוף הסיפור. מרדכי הן לא ידע את אשר יקרה באחרית הסיפור. וממילא מקובלים אנו ש"אין סומכין על הנס" (פסחים סד ע"ב), כיצד ההין איפוא להביא בסכנה עצומה כל כך את כל העם "טף ונשים ביום אחד", בניגוד גמור לדעתם של שאר גדולי הדור? ומסיפור המגילה ברור כביכול שדווקא התנהגותו שלו היא שהביאה לאסון של גזירת המן. את השאלה על מרדכי אנו צריכים לשאול את עצמנו כשאנו חווים את הנאמר במגילה "ובכל מדינה ומדינה מקום אשר דבר המלך ודתו מגיע אבל גדול ליהודים וצום ובכי ומספד שק ואפר יוצע לרבים" (ד, א). כך, יושבים ומתפלשים באפר בלבוש שק, מתוך בכי ומספד ופחד נורא מהעתיד שנגזר על כולנו - ממש בלי להעלות על הדעת עכשיו, שתוך שלושה ימים יהפכו לנו הימים והחודש הזה מ"יגון לשמחה ומאבל ליום טוב" (ט, כב), כך עלינו לשאול את השאלה "מה ראה מרדכי על כך". או אולי עומדים ביום השלישי לצומנו מקיימים את צו אסתר "ואל תאכלו ואל תשתו שלשת ימים לילה ויום..." (ד, טז) מכונסים כולנו בתפילה, כשברקע זכר חג הפסח שלא נחוג השנה כלל, חוששים ורועדים לגורל אחותנו שבבית המלך, אשר הלכה באמרה "וכאשר אבדתי אבדתי". כך יש לשאול את השאלה על מרדכי שלא כרע ולא השתחוה "ולא קם ולא זע" ובמו ידיו הביא לכאורה לאסון הגדול.

והשאלה הזו, כשהיא נשאלת כך - היא אכן נוקבת עד תהום.

תשובות מספר ניתנו לשאלה זו הן ע"י חז"ל¹¹ והן במפרשים¹² ולא נדון בהם במסגרת זו. התשובה המקבלת והידועה ביותר היא זו שהמן עשה עצמו עבודה זרה, ובה יהיה פתח דברינו בענין. כפי שנראה, מעמד תשובה זו בפני עצמה אינו איתן, וסוף דבר נצטרך גם כאן להגיע לארץ ישראל כדי להבין את התגרותו של מרדכי בהמן.

2. המן כעבודה זרה - נקודות הלכתיות להיתר השתחוואה

כאמור, נזקקים אנו לתירוץ הידוע המופיע בדברי חז"ל בכמה גירסאות. האחת - שהמן הפך עצמו לע"ז: "דשווי נפשיה עבודה זרה" (מגילה יט ע"א). "שעשה עצמו עבודת כוכבים" (אסתר רבה י, ג). והשניה שהמן תלה על לבושו ע"ז, והכורע לו ממילא נמצא משתחוה לעבודה הזרה שעליו. "מה עשה המן? עשה לו דמות מרוקם על בגדיו וכל מי שהיה משתחוה להמן, היה משתחוה לתועבה שעשה לו"¹³. "מה עשה המן? נתן אלהיו על לבו...לומר, אם ישתחוה לו מרדכי נעשה עובד ע"ז"¹⁴. וזו היתה תשובתו של מרדכי "למי שאמרו לו מדוע אתה עובר על מצוות המלך?" אמר להם מרדכי: משה רבינו הזהיר לנו בתורה: "ארור האיש אשר יעשה פסל ומסכה (דברים כז, טו) ורשע זה עושה עצמו ע"ז!" (אסתר רבה ז,

¹¹ למשל הסיפור הידוע מתרגום ירושלמי שהמן נמכר לעבד למרדכי כשהיו בשליחות אשורוש והמן רעב ללחם.

¹² כגון המובא באלשיך שמרדכי לא היה מצווה להשתחוות ולכרוע להמן, כי אף שישב בשער המלך לא היה מעבדי המלך. או המובא במתנות כהונה שמרדכי לא נכלל בצו המלך כיון שהיה בעצמו ממשפחת מלוכה.

¹³ פרק דר' אליעזר ז'. וכעין זה באסתר רבה ז, ו.

¹⁴ מדרש פנים אחרים נא מובא בתורה שלמה ס"ג אות כ.

ט). וביתר חריפות: "ר' יוסי בר' חנינא פתח "טמנו גוים פח ליי". אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה. רבשיע מצודה פרשו לי אומות העולם להפילני. אומרים לי עבוד ע"ז אשר מדינא יהרג ואל יעבור¹⁵. אם אני שומע להם נענשתי, ואם אין אני שומעת להם הן הורגין אותי" (אסתר רבה ז, ז). ובכן התשובה לשאלת התנהגותו של מרדכי פשוטה ביותר. אם היה כורע ומשתחוה היה נחשב לו כע"ז והרי אנו יודעים ש"כל עבירות שבתורה אם אומרים לאדם עבור ואל תהרג - יעבור ואל יהרג, חוץ מעבודת כוכבים גילוי עריות ושפיכות דמים" (סנהדרין עד ע"א). וזוהי המצוה הידועה של קידוש ה' שהגדיר הרמב"ם: "כל בית ישראל מצווין על קידוש השם הגדול הזה שנאמר ונקדשתי בתוך בני ישראל ומוזהרין שלא לחללו שנאמר ולא תחללו את שם קדשי כיצד... אבל שלש עבירות אלו אם יאמר לו עבור על אחת מהן או תהרג - יהרג ואל יעבור"¹⁶.

ועדיין אין הדברים פשוטים כלל ועיקר, ועדיין יש לדון אם נהג מרדכי על פי הדין הפשוט בענין זה. סוגיית יהרג ואל יעבור בשלש עבירות, רחבה היא מני ים, כשאר סוגיות התורה. ובכל נושא ותת נושא מרובות בה מחלוקות התנאים והאמוראים הראשונים והאחרונים¹⁷. כיון שאין במסגרת עיונו מקום לדין הלכתי לפרטיו, נסתפק בהבאת הנקודות ההלכתיות שבהן היה מרדכי יכול להסתפק ולדון בסוגיה, תוך ציון מקורות בודדים בכל ענין.

א. הנאת עצמו: בגמרא מביא רבא סברה "הנאת עצמו שאני" ולפיה דין של יהרג ואל יעבור קיים רק כאשר הגוי מכוין להעבירו על דת. אבל אם הגוי מתכוין להנאת עצמו בלא קשר ל"מלחמות דת" אין דין של מסירות נפש. וכך פסק הרמב"ם "..."יהרג ואל יעבור. במה דברים אמורים בזמן שהעובד כוכבים מתכוין להנאת עצמו כגון שאנסו לבנות לו ביתו בשבת או לבשל לו תבשילו, או אנס אשה לבעלה וכיוצא בזה..." (הל' יסודי התורה כ"ה ה"ב). ואף שדברי הגמרא והרמב"ם מכוונים לשאר מצוות נולא לגי עבירות], שבהם יש היתר לעבור אם הגוי מתכוין להנאת עצמו, והחידוש הוא שאם מתכוין להעביר על דת - יהרג גם בשאר מצוות, בכ"ז רואים מהגמרא ומהרמב"ם שכאשר הגוי מתכוין להנאת עצמו יש בכך קולא לגבי חיוב מסירות הנפש. שמא יש להפעיל קולא זו, בהצטרפות גורמים אחרים כפי שנראה להלן, גם בשלש עבירות. ובסיפור מרדכי והמן, גם אם נאמר שהמן עשה עצמו ע"ז או תלה על עצמו דמות ע"ז, בודאי שהוא התכוין ל"הנאת עצמו" וכך מפורש במגילה "זירא המן כי אין מרדכי כורע ומשתחוה לו וימלא המן חמה".

ב. שעת גזירה: בשעת הגזירה ישנה חומרה מיוחדת למסור את הנפש גם על שאר מצוות. שעת גזירה הגדיר הרמב"ם: "אבל בשעת הגזירה, והוא שיעמוד מלך רשע כנבוכדנצר וחבריו ויגזור גזירה על ישראל לבטל דתם או מצוה מן המצוות" (רמב"ם שם הלכה ג). וכתב הלחם משנה: "דלא מקרי גזירה אלא כשהגזירה מיוחדת באומה אחת לבד... והיינו שכתב רבינו "שיגזור גזירה על ישראל" לאפוקי שלא יהיה כגזירת אחשוורוש שהיתה כוללת כל האומות" (לחם משנה שם). גם גזירת המן היתה כוללת כל האומות

¹⁵ מילים אלו "אשר מדינא יהרג ואל יעבור" אינן מופיעות בגירסה של אסתר רבה שבידינו. אבל בציטוט בתורה שלמה פ"ג אות כג מובאות גם מילים אלו.

¹⁶ רמב"ם הל' יסודי התורה פ"ה ה"א. ובהלכה ב' שם מביא את הגמרא שבשלש עבירות אלו יהרג ואל יעבור.

¹⁷ סיכום ברור של המחלוקות בתתי הנושאים השונים יש ב"בירור הלכה" על הגמרא בסנהדרין בסוגיה זו דף עד ע"א וע"ב.

ולא כוונה רק ליהודים שבין "עובדי המלך היושבים בשער המלך". לפיכך אין להגדיר את שעת המעשה של מרדכי כשעת הגזירה שזו סיבה נוספת לקולא.

ג. כשיכול להמלט: המדרש מסביר את הפסוק זאת קומתך דמתה לתמר (שיר השירים ז, ח) כמתאר את מעשה חנניה מישאל ועזריה. וכך מספר המדרש: "עמדו ומחו על עצמן ולא עבדו ע"ז. הלכו אצל דניאל. אמרו לו רבינו דניאל, נבוכדנצר העמיד צלם..מה אתה אומר לנו נסגוד ליה או לא. אמר להם הנה הנביא לפניכם לכו אצלו. הלכו מיד אצל יחזקאל אמר להם כבר מקובל אני מישעיהו רבי "חבי כמעט רגע עד יעבור זעם" (ישעיהו כו, כ) וכאשר הביעו השלשה את רצונם למות על קידוש ה' "אמר לפני הקב"ה: חנניה מישאל ועזריה מבקשים ליתן נפשם על קדושת שמך מתקיים את עליהן או לא. אמר לו איני מתקיים עליהם..." (שהש"ר ז, יג). ואע"פ שבסוף המעשה יודעים אנו, שהקב"ה התקיים עליהם והצילם, בכ"ז אנו רואים שהעצה היעוצה מפי הנביאים ובאישור הקב"ה היא, "חבי עד יעבור זעם". פירוש עדיף לאדם להתחבא ולא ל"התנדב" או להכניס עצמו למצב שבו יאלץ למות על קידוש ה'.

הרמב"ם כתב: "...אבל אם יכול למלט נפשו ולברוח מתחת יד המלך הרשע ואינה עושה כן, הנה הוא ככלב שב על קיאו, והוא נקרא עובד עבודת כוכבים במזיד והוא נטרד מן העולם הבא ויורד למדריגה התחתונה של גהינום" (רמב"ם שם הלכה ד). אמנם דברי הרמב"ם מכוונים לאדם שנכשל ועבר על העבירה. אבל לכאורה פשוט שאם אדם יכול לקיים שניהם, ז"א לא להיות במצב של אנוס לעבור עבירה, בודאי שחובה עליו להמלט. וכך כתב הרמב"ם בהדגשה מרובה באגרת השמד¹⁸ "אבל מי שבא לשאול אותנו אם יהרג או יודה (בשליחות אותו האיש) - אומרין לו שיודה ולא יהרג. אבל לא יעמוד במלכות אותו מלך. [ואם אינו יכול לצאת מהארץ] ישב בביתו עד שיצא. ואם הוא צריך למעשה ידיו - יעשה בסתר".

ולכן מציע הרמב"ם באופן כללי: "והעצה שאני יועץ לנפשי והדעת שאני רוצה בה לי ולאחובי ולכל מבקש ממני עצה שיצא מאלה המקומות וילך למקום שהוא יכול להעמיד דתו ולקיים תורתו...ואסור לעמוד באותו מקום אלא יצא ויניח כל אשר לו, וילך ביום ובלילה עד שימצא מקום שהוא יכול להעמיד דתו...ויגלה למקום ראוי ולא יעמוד בשום פנים במקום השמד וכל העומד שם הרי הוא עומד ומחלל שם שמים והוא קרוב למזיד..."

וגם אם דבריו אלו של הרמב"ם מכוונים לאדם שנכשל ועבר, האם לא היה ראוי למרדכי לחשוש מהתגרותו בהמן. כפי שהוכחנו לעיל¹⁹ מרדכי היה יכול בקלות לא להכנס למצב של מרד בהמן, אם על ידי לכתו משער המלך או ע"י קימה קלה שלא היתה ע"ז מחד, ומאידך היתה מרצה את המן. האם מרדכי לא מקבל את העצה שיעץ הרמב"ם לאחוביו! למה לו להכניס את עצמו בספיקות כאלה, כאשר הוא יכול בקלות ממש לא להכנס בכלל לסיטואציות הקשות. ומכאן באים אנו לנקודה הנוספת...

ד. האם מותר לאדם להחמיר ולמסור נפשו כשאין ציווי: בדרך כלל כשיש לנו ספק בהלכה אנו נוטים להחמיר, ובדרך כלל החמירה היא מהסימנים הטובים של עובד ה' אשר רוצה לצאת ידי חובת כל הדעות ולעבוד את בוראו, ללא סירכא כלל, עבודת מהדרין מן המהדרין.

אולם בנידון שלנו ייתכן מאד שכשאין לאדם חובה למסור את נפשו יש לו גם איסור לעשות כן. שהרי הפן השני של הבעיה ההלכתית, הוא הפסוק "וחי בהם", ודרשו חז"ל "וחי בהם ולא שימות בהם"

¹⁸ כל הציטוטים כאן מאיגרת השמד - הספר אגרות הרמב"ם הוצאת מוסד הרב קוק עמ' סג-סו.

¹⁹ עמ' 182-184 לעיל.

(סנהדרין עד ע"א), ולכן במקרה שאין חיוב ממות על קידוש ה', ייתכן שאסור "להדר" ולמסור את הנפש גם אם רוצים מאד, כי קידוש ה' במקרה כזה הוא דווקא הציווי לחיות "וחי - בהם". כך פסק הרמב"ם: "כל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג, ונהרג ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו"²⁰. וכן דעת בעל השאלות, הרמב"ן הרא"ה וראשונים אחרים. אמנם התוספות כתבו "ואם רצה להחמיר על עצמו אפילו בשאר מצוות - רשאי"²¹. וכן דעת הרשב"א והרא"ש, הר"ן ועוד ראשונים.

גם כאן יש להדגיש שהמחלוקת ההלכתית שהובאה לעיל אינה מתייחסת לשאלה על מרדכי. שכן המחלוקת מדברת בשאר מצוות התורה שבהן אין חיוב למסור נפשו וְהשאלה היא אם רשאי "להחמיר" ולמסור נפשו ואילו במרדכי היתה בעיה של עבודה זרה שבה אדם חייב למסור נפשו. אבל לכאורה יש השלכה למחלוקת הזו גם במקרה של מרדכי, שכן אם היה מרדכי יכול "לקיים שניהם" ז"א לא לבא לעימות חזיתי עם המן - מי אמר שמותר לו לעשות כן אפילו אם רצה "להחמיר" על עצמו ולמסור נפשו על קידוש ה'.

ה. כשחב לאחריני: הנקודה ההלכתית הקשה ביותר במעשה של מרדכי, (ולצערינו) ולא ראינו מי מהמפרשים שעוסק בכך, היא הנקודה שמרדכי לא מסכן רק את עצמו אלא מסכן את עם ישראל כולו. שהרי נאמר על המן "ויבז בעיניו לשלוח יד במרדכי לבדו" והגזירה היתה "להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים... טף וזקן ביום אחד". ומרדכי הרי ממשיך בהתגרותו גם אחרי שידע על הגזירה. מהיכן לקח היתר להכניס את עם ישראל כולו בצרה?

ומפורש מצאנו בשאר עבירות, ואין חולק בזה, שחולה שיש בו סכנה מחללין עליו את השבת. ושנינו 'מי שיש לו חולי של סכנה מצוה לחלל עליו את השבת והזריז הרי זה משובח והשואל הרי זה שופך דמים'²². ובירושלמי איתא שהנשאל (=הרב המקומי) הרי זה מגונה משום שתלמיד חכם במקומו היה לו לדרוש בפירקא לכל, כדי שידעו כל העם ולא יצטרכו לשאלו"²³. וזה ברור אפילו לדעת הסוברים שאדם על עצמו מותר להחמיר ולמסור את נפשו. פשוט הוא שאדם יכול להדר ולהחמיר על עצמו ועל נפשו, ואין לו זכות להדר על חשבון אחרים. ואם כן הדרא קושיא לדוכתא כיצד סיכן מרדכי את כלל ישראל. ואף אם לא ידע בוודאות שהוא מסכנם מדוע לא חשש לכך? ומדוע המשיך במריו גם אחרי שהגזירה נגזרה ומסתמא היה יכול לבטלה!

ואמנם יש להדגיש שוב שכל הנקודות שהעלנו בסוגיה הלכתית זו נתונות במחלוקות נורבן גם לא נאמרו על המקרה הישיר של מרדכי] וכנראה שכולן פסק מרדכי "חומרא", וכך מצאנו מפורשות בר"ן: "אלא ש"מ בג' עבירות הללו לעולם אסור, ואפילו להנאת עצמו. ובעבודה זרה נמי אשכחן דמרדכי סכין נפשיה וכולהו ישראל לגבי המן משום דנעבד הוה, ואע"ג דלהנאת עצמו ולכבודו הוא..."²⁴. ובכל זאת הראנו שהפסיקה ההלכתית של מרדכי, להכניס את כלל ישראל לסיכון ממשי, אינה פשוטה כלל ועיקר.

²⁰ רמב"ם ה' יסודי התורה פ"ה ה"ד.

²¹ ע"ז כז, ע"ב ד"ה יכול. ומראה מקומות לשאר שיטות הראשונים עיין הלכה ברורה סנהדרין עד, ע"א.

²² שו"ע או"ח סימן שכח סעיף ב'.

²³ משי"ג שם ס"ק ו.

²⁴ ר"ן מסכת יומא דף ג ע"ב בדפי הרי"ף ד"ה חוץ מע"ז.

3. חיוב הגדולים למסירות נפש כשהדור פרוץ

ההיתר ההלכתי שעומד ביסוד ההתגרות של מרדכי, נעוץ כנראה בשיטות הראשונים הסוברים שגדולי הדור, הסוברים שהשעה והדור צריכים למסירות נפש מיוחדת, רשאים לעשות כן גם כאשר ההלכה הרגילה אומרת שאין ליהרג על קידוש השם. כך כתב ספר החינוך אחרי שפסק שעל ביטול מצות עשה הדין הרגיל הוא יעבור ואל יהרג: "ומה שמצינו מעשים לחסידים הראשונים שנהרגים על בטול מצוה, וכעין מה שאמרו ז"ל (מכילתא יתרו) מה לך יוצא ליסקל - על שמלתי את בני. מה לך יוצא ליצלב: על שנטלתי את הלולב - מידת חסידות עשו, וראו שהדור היה צריך לכך. והיו חכמים גדולים ראויים לכך להורות על זה. שאלמלא כן שהיו גדולים וחכמים לא היו רשאים למסור נפשם למוות. שלא לכל אדם יש רשות ליהרג במה שלא חייבו חכמים... ולא עוד אלא שמתחייב בנפשו"²⁵.

וכן כתב הנימוקי יוסף: "וכל היכא דאמרינן יעבור ואל יהרג, אין לו למסור עצמו למיתה על קדוש השם. ואם מסר הרי זה מתחייב בנפשו. אבל אם הוא אדם גדול וחסיד ירא שמים ורואה שהדור פרוץ בכך, רשאי לקדש בשם ולמסור עצמו אפילו על מצוה קלה, כדי שילמדו העם ליראה את השם לאהבו בכל ליבם. והיינו דאמרינן מה ראו חנניה מישאל ועזריה שהפילו את עצמן לכבשן האש, פירוש ולא השתחוו לצלם שהרי לאו ע"ז היתה אלא אנדרטי של מלכים לכבוד בעלמא. אלא מתוך שהיו רובן טועין וסבורין שהיא ע"ז - היה קדוש השם במה שעשו... מפני שהיתה השעה צריכה לכך"²⁶. ודעת הכסף משנה היא שדברי הנמוקי יוסף אמורים אף לשיטת הרמב"ם "וכתב בנמוקי יוסף דאפילו לפי סברת רבינו [שכתב "כל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג, ונהרג ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו] אם הוא אדם גדול וחסיד ירא שמים ורואה שהדור פרוץ בכך רשאי לקדש את השם..."²⁷.

מעתה לא נותר לנו אלא לברר מה "היה הדור צריך" (לפי הגדרת הר"ן) או במה "היה הדור פרוץ... שהיתה השעה צריכה לכך" (כהגדרת הנמוקי) כדי להבין מדוע מרגיש מרדכי מחוייב לסכן את עצמו ואת הדור כולו, עד שהחליט שלא להשתחוות להמן, ויתירה מכך, על שהחליט להתגרות בו גם כשהיה יכול לתת פתרון הלכתי אחר לבעיה ע"י בריחה וכו'.

4. משבר הדור בע"ז והמשתה (בזיון ארץ ישראל)

וכך מגיעים אנו שוב לגמרא הידועה הדנה בעוון הדור ומשלבים אנו את עניינה של ארץ ישראל באותה מכשלה שהדור זקוק לתקנה: "שאלו תלמידיו את רשב"י מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל שבאותו הדור כליה? אמר להם אמרו אתם. אמרו לו מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע. אם כן שבשושן יהרגו, שבכל העולם אל יהרגו. אמרו לו: אמור אתה. אמר להם מפני שהשתחוו לצלם" [רש"י: בימי נבוכדנצר] (מגילה יב ע"א). מפרשים רבים מעירים שכנראה אין מחלוקת בין רשב"י לתלמידיו, והטעמים של שניהם נצרכים זה לזה בבחינת "זהו זה גורם", שהרי על טעמים של התלמידים שאל ר' שמעון שאלה

²⁵ ספר החינוך מצוה רצו "קידוש ה'".

²⁶ נמוקי מסכת סנהדרין ית, ע"א בדפי הר"ף ד"ה "הני קוקי ודמינקי".

²⁷ כס"מ על הרמב"ם הלי יסודי התורה פ"ה ה"ד. אבל הרב קוק במשפט כהן סימן קמ"ג כתב "ודברי הכס"מ... נפלאים הם ממני בעניי, חדא שדברי הנמוקי הלא הם בפרק בן סורר ומורה ולא הזכיר שם כלל דעת הרמב"ם...". ע"ש בהמשך דבריו, שאין הוכחה שהרמב"ם סובר כנמוקי.

שנותרה ללא מענה "אם כן אותם שבשושן יהרגו, שבכל העולם לא יהרגו"²⁸. אבל גם טעמו קשה. אמנם על שאלתם "וכי משוא פנים יש בדברי" [רש"י: איך זכו לנס] ענה רשב"י שהם לא עשו אלא לפנים [רש"י: מיראה], אבל עדיין קשה "יש להפלא, כי זה דומה לאבות אכלו בוסר ושיני בנים תקהינה? למה לא נפרע להם בזמן החטא [בימי נבוכדנצר] והמתין עד זמן אחשוורוש"? ואין זה ממידת ארך אפים, כי בעוון העגל נפרע מהם בעת ההיא והאריך עוד להפרע בכל דור ודור כדבריהם ז"ל, אבל לא לעשות עמם כלה בזמן אחר"²⁹!

בעל מתנות הלוי מקשה עוד שדעת רשב"י עצמו המפורשת במדרש שיר השירים הפוכה מדעתו כאן. "זאת קומתך דמתה לתמר". למה באו ישראל בספק בימי המן? רבנן אמרו על שעבדו ישראל ע"ז, ורשב"י אמר על שאכלו מתבשילי הגויים... על דעת רבנן עבדו ישראל ע"ז בימי נבוכדנצר. על דעת רשב"י לא עבדו ישראל ע"ז בימי נבוכדנצר... כיצד נבוכדנצר העמיד צלם והפריש מכל אומה ואומה שלשה ושלשה מכל ישראל וחנניה מישאל ועזריה שהיו השלשה מישאל עמדו ומיחו על עצמם ולא עבדו ע"ז"³⁰. ולכן חייבים לומר שהתלמידים חשבו "כי בעוון ע"ז לבד באה להם צרה זו. והוא (רשב"י) לא כן יחשוב רק שהיתה אריכות אפיים לסיבה יזכרה [שגדולי הדור בימי נבוכדנצר חמ"ו לא עבדו ע"ז] ולכן בבא עת רשע הסעודה, בא גם בוז הצלם, ובא זה לעורר על זה. שדבר הסעודה יש בו צד ע"ז...". ומסקנת ר' שלמה אלקבץ היא: "והעולה מדברי רשב"י שעיקר החטא הוא דבר הצלם והמביא העונש הוא דבר המשתה"³¹. בעל שפתי חכמים המביא חלק מהדברים מבין שכך גם דעת רש"י. על הפסוק "ומרדכי ידע את כל אשר נעשה" (ד, א) כתב רש"י: "בעל החלום אמר לו שהסכימו העליונים על כך לפי שהשתחוו לצלם בימי נבוכנצר ושנהנו מסעודת אחשוורוש" (רש"י שם) והעיר בעל שפתי חכמים "אע"ג דתרי דעות ניהו בפ"ק דמגילה, כתב רש"י שניהם יחד דס"ל דהא והא גרם. כי זולת חטא הצלם לא נגזרה עליהם כליה כ"כ, וזולת חטא הסעודה היה עדיין השי"ת מאריך אפו ובוה נחתם גזר דינם"³².

ועל היחס בין חטא ע"ז וחטא הסעודה המשיך וכתב ר"ש אלקבץ: "שרשב"י הודה לדברי תלמידיו... רק שזו (הסעודה) היתה חיתום גזר הדין כמאמר "לא נחתם גזר דינם אלא על הגזל" האמור בדור המבול. עם שקדם להם אמרם לאל סור ממנו" [=אבל הסיבה הראשונית היתה שמרדו בקב"ה ועבדו ע"ז בימי נבוכדנצר].

ההפניה לדור המבול המובאת במנות הלוי תעזור לנו בהבנת היחס בין חטא הע"ז לחטא הסעודה בסיבת הכליה שנגזרה על "שונאי ישראל" שבאותו הדור. שם שאלו המפרשים מדוע "לא נחתם דינם אלא על הגזל" (סנהדרין קח ע"א) הרי חטא ההשחתה (גילוי עריות) חמור בהרבה מהגזל? והתירוץ בזה: "שהגזל מייצג את המחלוקת והריב שבין אדם לחבירו, ואף שג' עבירות וכל אחת מהן לחוד חמורות יותר מגזל כיון ששורים שלום ואחיה ביניהם, ואיש עם רעהו נוהגים לפנים משורת הדין - נוהגים גם איתם מידה כנגד מידה לפנים משורת הדין. אבל כשאין אהבה ביניהם, והם רבים איש עם אחיו על קוצו של

²⁸ ועוד קשה, מדוע כ"כ חמור העוון, הרי הסעודה היתה כשירה כמו שהבאנו לעיל עמ' 153 הערה 17. ואפילו אם אכלו נבלות וטריפות ושתו יין נסך ענשם מלקות בלבד ולא כליה?

²⁹ שאלת מתנות הלוי בהקדמה עמ' ג, ור"י על עין יעקב מגילה שם.

³⁰ זהו הקטע הקודם לקטע שצוטט לעיל בעמוד **Error! Bookmark not defined.** משיר השירים רבה פרשה ז' אות יג בענין עצת יחזקאל לחמ"ו להחבא כדברי ישעיהו.

³¹ הקדמות מנות הלוי עמ' ד, ה.

³² שפתי חכמים אות ח' על רש"י ד, א.

דין, מדקדקים אף עם עמם בדין וממילא הם מקבלים את עונשם על שאר עבירות חמורות. והמשל בזה למטר זלעפות. הוא אינו מרטיב את האדם כאשר פרושה מעליו מטריה המשמשת כתריס בפני הפורענות. טול את המטריה, הסר את המגן, והאדם נרטב מהגשם. כך מהוה האחדות סוכת מחסה בפני הפורענות. גזל וחמס מעבירים את המגן הסוכך...³³.

כך גם בענייננו. ענין הצלם היה בהכרח באונס. ואף אם נכשלו בניי בכך, ולא עשו מצוות בוראם עדיין טענת אונס בידם. אבל הסעודה היתה ברשות, וחטאם היה שנהנו מסעודת אותו רשע³⁴, כאן כבר לא עומדת טענת האונס, ואגלאי מילתא למפרע שמא גם העיז שהיתה בידם לא היתה באונס גמור, ומוכיח סופו על תחילתו, לכן נענשו בימי המן כשעשו ברצון [אמנם רק התקרבות לגויים ולא עיז ממש] על העיז בימי נבוכדנצר שהיתה עיקר חטאם משכבר.

אבל ייתכן שענין הסעודה מוסיף על ענין העיז בחינה אחרת, והיא בחינת שכחת ארץ ישראל. כבר הסברנו לעיל שהמשתה אותו חג אחשוורוש היה מכוון כולו כנגד בית המקדש שלא נבנה. במשתה מנסה אחשוורוש לשכנע את היהודים שאין להם תקוה לחזור לארצם ולבנות את בית המקדש מחד גיסא, ומאידיך גיסא יש להם תקוה ואחרית טובה בגלות ובנכר. זוהי נקודת המשבר שראה מרדכי בדור. גם אם עובדים בנתיים עיז שזהו דבר חמור ביותר כשלעצמו, אבל יש זיק תקוה לחזור למקור לארץ הקודש ולמקדש - לא כלו כל הקיצין. "כל הדר בארץ ישראל דומה כמי שיש לו אלו-ה" (כתובות קי ע"א). וכל מי ששואף לגור בארץ ומתאוה באמת לבנין בית המקדש עדיין זיק א-להיו בקרבו. אבל מי שמאבד גם זיק זה - עלה עליו הכורת. זוהי שעת המשבר עליה כתב הר"ן ש"הדור צריך לכך", ועליה פסק הנמו"י: "שהדור פרוץ בכך", ואין עצה ואין תבונה, ועת לעשות לה' הפרו תורתך, וגם אם לא היתה לו אפשרות שלא להשתחוות אין מרדכי מהסס, מסכן את עצמו ואת כל דורו "ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה".

והדברים מפורשים במדרש: "מה אמר להם מרדכי למי שאומר לו מדוע אתה עובר את מצות המלך? ר' לוי אמר אמר להם מרדכי: משה רבינו הזהיר לנו בתורה "ארור האיש אשר יעשה פסל ומסכה ורשע זה עושה עצמו עיז... ולא עוד שאני איסגנטירין [עץ יוסף: פירוש יליד בית ומיחוס] של הקב"ה שכל השבטים נולדו בחוצה לארץ וזקני נולד בארץ ישראל" (אסתר רבה ז, ט). ובסגנון אחר משולבים טעמי העבודה זרה וענין ארץ ישראל על פי הפסוק האמור בבנימין "ידיד ה' ישכון לבטח עליו" - "אמר מרדכי: אני איני יכול להחניף לרשע הזה. שאני טעון סגנון של מלך שנאמר "לבנימין אמר ידיד ה' ישכון לבטח עליו חופף עליו כל היום" ואי אפשר לי להתחוות לו, שאינו מתיירא מהשכינה השרויה על כתפי שנאמר ובין כתפיו שכני" (ילק"ש רמז תתנ"ד).

וכבר ציטטנו לעיל בדברי המהר"ל: "אמר מרדכי כי זקני נולד בארץ ישראל ואילו שאר השבטים נולדו בחו"ל ומזה תלמד כי בנימין הוא לחלק של השם יתברך. כי כל הארצות הם לאומות אשר אינם לחלק השי"ת ולכן אמרו כל הדר בארץ ישראל דומה כמי שיש לו אלוה' וכל הדר בחו"ל דומה כמי שאין לו אלוה'. כי אין לך בשבטים שהוא רחוק מעבודה זרה כמו בנימין". ולכן כשרואה מרדכי שגם גדולי ישראל משתתפים בסעודה שעיקרה ביזוי ארץ ישראל והמקדש, הוא פוסק ומוזהיר שלא להשתתף בסעודה זו, ומתוך ידיעתו הברורה שעם ישראל הולך מדחי אל דחי וחייבים לעצור את סחף ההתבוללות הנורא הוא עושה מעשה של התגרות בהמן. זאת ועוד, מתוך העובדה שמעט מזעיר מיהודי הגולה, ניצלו

³³ מצוטט מספרי "יונה נבואה ותוכחה" עמ' 125-6 וע"ש במקורות מקבילים לדברי.

³⁴ וכמו שהארכנו לעיל, עמ' 153.

את הרשות שנתן כורש לעלות לארץ, ושרובם הצביעו בעד חיי גלות בעצם השארותם בגולה, מבין מרדכי שלולא זעזוע נורא לאומה, אולי גם זעזוע פיזי שישכן את עצם קיומה בגולה, אין ח"ו תקוה לאומה כלל. ולכן "ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה".
וכך בא מרדכי מכוחה של ארץ ישראל³⁵ להציל את העם היהודי מניתוק הקשר מארץ ישראל ארץ א-להיו.

³⁵ כמו שהארכנו להסביר בפרק הקודם עמ' 180.

ו. סיום - "מרדכי היהודי משנה למלך אחשוורוש"

1. "פרשו ממנו מקצת סנהדרין"

למרות שמרדכי ניצח בקרב עם המן, נדמה שצליל הסיום של המגילה מגלה שהוא הפסיד במלחמה כנגד הגלות. כי כבודה של ארץ ישראל, העובר, כפי שראינו במאמרים הקודמים, כחוט השני לאורך כל המגילה, ושזור את כל חלקיה לחטיבה אחת, מהווה גם את סוף הפסוק ואת ה"מכה בפטיש" של המגילה כולה. וסיום זה להוותנו אין בו תרועת מנצחים, אין בו בשורת גאולה וישועה ופדות לעם ובעיקר לארצו. יש בו הכרזה כואבת שאכן "אכתי עבדי אחשוורוש אנן". ואולי יש בו גם אזהרה וקריאת תיגר על הנהגת הדור. גם גלות "לוקסוס", גם גלות שבה היהודי הוא משנה למלך - היא גלות. וכל עוד לא נהיה בארצנו ממש "אכתי עבדי אחשוורוש אנן"!

זהו לשון פסוק הסיום של המגילה: "כי מרדכי היהודי משנה למלך אחשוורוש וגדול ליהודים ורצוי לרוב אחיו דורש טוב לעמו ודובר שלום לכל זרעו", באופן אישי יש בפסוק שבח גדול למרדכי, ובאופן כללי הפסוק החותם את המגילה בהתרוממות הרוח, ובשיא של תהילה כבוד ומצב נפלא של היהודים. אבל כרגיל משדרת המגילה את המסרים האמיתיים שלה בהסתר ובחשאי, וכך גם בפסוק הסיום. חז"ל שמו לב לביטוי המוזר "ורצוי לרוב אחיו" שבוטל כל כך על רקע ההיגדים שמימינו ומשמאלו "גדול ליהודים" לכולם במשמע, "דורש טוב לעמו" - וללא יוצא מהכלל, ומפורש יוצא במילים האחרונות "ודובר שלום לכל זרעו". מדוע אם כן רצוי מרדכי רק "לרוב אחיו", מדוע לא לכולם? הביטוי "אחיו" יש להדגיש הוא ביטוי הקירבה החזק ביותר מאלו המובאים בפסוק, שהרי "היהודים" "עמו" ואפילו "זרעו" מציינים את כלל העם, ועל כל פנים אנשים הרבה, ואילו "אחיו" הם כנראה מעט בכמות אבל קרובים מאד בקשר וביחס למרדכי. ודווקא בין אחיו יש כאלה המסתייגים ממרדכי.

וכך פתרו חז"ל את ההדגשה "רצוי לרוב אחיו"¹: "לרוב אחיו - ולא לכל אחיו. מלמד שפרשו ממנו מקצת סנהדרין" (מגילה טז ע"ב). ואחיו משמע חביריו הקרובים שבסנהדרין "אחיו חביריו - שהיו מכלל אנשי כנסת הגדולה" (מהרש"א שם). הגמרא מוכיחה את תרעומת החכמים על מרדכי גם ממעמדו בקרב חכמי ישראל לפני התמנותו לשררה ואחריה. "דמעיקרא חשיב ליה למרדכי בתר ד' [=הוא נמנה אחרי ארבעה חכמים] ולבסוף בתר ה'. מעיקרא כתיב "אשר בא עם זרובבל, ישוע נחמיה שריה רעליה מרדכי" (עזרא ב, ב) ולבסוף כתיב "הבאים עם זרובבל, ישוע נחמיה עזריה רעמיה נחמני מרדכי..." (נחמיה ז, ז)². מדוע פרשו ממרדכי, המשנה למלך, מקצת מחביריו הקרובים ביותר - חברי הסנהדרין? לפי פשוטם של טבעי בני אדם מסביר אבן עזרא "כי אין יכולת באדם לרצות הכל, בעבור קנאת האחים". וכן הביא

¹ ועיין דעת מקרא כאן שפירש "לרב אחיו - לאחים הרבים". ובהערה 17 שם הסביר ש"רוב ולא כל אינו לשון המקרא כמו שהאריך לבאר ר"ו בוידנהיים במחזורו על "המהולל ברוב התשבחות". (שפירוש מן הסתם שבא לרבות - המהולל בהרבה תשבחות, ולא למעט שיש תשבחות שהקב"ה לא מהולל בהן ח"ו).
² וכנראה לפירוש זה הפסוקים מדברים על הירידה מארץ ישראל לבבל כמו שפירש רש"י בעזרא "אשר באו - בתחילה כאשר גלו מארץ ישראל לבבל", ולא כפשוטם של כתובים שכל האנשים הללו עלו מבבל לא"י.

בתורה שלמה "ורצוי לרוב אחיו - מלמד שאין אדם יכול להוציא ידי חובה לכל העם שהרי לא נמצא טוב לישראל כמרדכי"³. ולכאורה מוקשים הדברים, שהרי דווקא שלושת התיאורים האחרים למרדכי שבפסוק "גדול ליהודים" "דורש טוב לעמו" ובמיוחד האחרון "דובר שלום לכל זרעו" מדגישים את היותו של מרדכי טוב לכל היהודים⁴. ועוד: כלום זה המקום להעיר הערה כללית זו על טבע האדם "מלמד שאין אדם יכול להוציא ידי חובתו לכל העם" בשיאה של מגילה, ובסיומו של סיפור כל כך דרמטי, מה שייכות יש להערה כללית זו על אופיים של בני אנוש, הערה שאין לה ולא כלום עם סיפור המגילה עצמו⁵. רש"י פירש שסנהדרין פרו ממרדכי "לפי שנעשה קרוב למלכות והיה בטל מתלמודו"⁶. כנראה עלה לו פירושו זה, מתוך הלימוד בסוגיית הגמרא שמביאה מיד אחר המאמר שפרשו ממנו סנהדרין "אמר רב יוסף גדול תלמוד תורה יותר מהצלת נפשות" וזו הביקורת על מרדכי שלמרות שעסק בהצלת נפשות, לא היה לו ליבטל מדברי תורה שגדולה מהצלת נפשות.

אבל נדמה שהתביעה על מרדכי היתה לא רק ש"בטל מדברי תורה ונכנס לשררה" אלא הכניסה לשררה השכיחה ממנו יחד עם התורה גם את חובתו לארץ ישראל. באמת יפלא: מרדכי היהודי משנה למלך אחשורוש עם כל מעשה תקפו וגבורתו וגדולתו המוזכרים בפסוק, לא מוזכר בבנין ירושלים בימי עזרא ונחמיה. יודעים אנו שעליית היהודים בימי שיבת ציון היתה מעוטה וזעומה בכמות ובאיכות. היכן היה מרדכי ומה היה חלקו בתהליך חזרת העם למולדתו? מדוע נדס קולו ומדוע לא נתן דוגמא אישית? אדם בעל השפעה כה רבה, שהצליח לעמוד כנגד הזרם בעצירת ההנאה ממשנת המלך, ובמסע ההתבוללות והטמיעה בגויים, לא מנסה את כוחו להמשיך את התהליך בהשבת העם לארצו. הוא נעצר באמצע הדרך בשיא הצלחתו האישית ובפסגת עלייתו "כי מרדכי היהודי משנה למלך אחשורוש..." וההמשך המצופה לויתור על השררה, לעמידה בראש תנועה המונית של שיבה למולדת - חסר. ואולי לזה ירמוז הרמב"ן: "זונה אחרי הגאולה הזאת הנעשית ברשיון כורש אתה יודע מן מגילת אסתר, הפיזור הגדול והפיזור העצום אשר היה לעמנו בכל מדינות המלך אחשורוש מהודו ועד כוש, ואחרי כן לא עלו לארץ, רק מעטים עלו עם עזרא מבבל..."⁷. וכך שאל הרב יהושע בכרך: "ומרדכי היהודי בעל הנס שהיה טעון סגנון של מלך עולם, אשר לא קם ולא זע מפני המן, מדוע נשאר שם עמהם? ומדוע היה משנה למלך בארץ נכריה? ומדוע לא דרש טוב לעמו כמו שדרש זאת נחמיה בזמנו, לשוב ולבנות חומת ירושלים?"⁸ ושמה יש לצרף לכאן גם דברים מתלמוד ירושלמי העוסקים בסוגיית שירה על נס והמקבלים לסוגיה בבבלי שהובאה לעיל⁹ בדבר אי אמירת הלל בפורים. "הרי מרדכי ואסתר? [קרבת העדה: שלא אמרו שירה?] שניא היא שהיו בחוץ לארץ [ואין אומרים שירה על נס שבחוצה לארץ] ואית דבעי למימר: מרדכי ואסתר משונאיהם נגאלו. לא נגאלו מן המלכות"¹⁰. כלום אין הירושלמי רומז למה שאמרנו לעיל. משונאיהם נגאלו - מרדכי ואסתר הצליחו במשימה של הגנת עם ישראל מפני אויביו העמלקיים והצילו

³ תורה שלמה פרק י אות יד ועיי"ש טעמים נוספים בשם לקח טוב.

⁴ רש"י פירש שזרעו אין פירושו זרעו של מרדכי אלא זרע עמו "לכל זרעו - מוסב על עמו לכל זרע עמו".

⁵ פירושים אחרים עיין במנות הלוי ואכמ"ל.

⁶ רש"י מגילת אסתר י, ג וגם בגמרא מגילה טז ע"ב ד"ה "פרשו ממנו".

⁷ רמב"ן ספר הגאולה סוף פרק א'. הוצאת מוסד הרב קוק כתבי רמב"ן ח"א עמ' רעג-ד.

⁸ הרב יהושע בכרך כתבוני לדורות עמ' 171.

⁹ עמודים 148-150 לעיל.

¹⁰ ירושלמי פסחים פרק י הלכה ו'.

אותו הן מעימות פיזי, ורוחני בסכנם את נפשם כל אחד בדרכו¹¹. הצלה רוחנית מפני ההתבוללות במסירות נפשו של מרדכי, והצלת עם ישראל משמד גשמי במסירותה של אסתר. אבל מסיים הירושלמי "לא נגאלו מן המלכות" כי "אכתי עבדי אחשורוש אנו!" ויש להדגיש כי "לא בשמים היא". כי למרות ש"הכל בידי שמים" והי' הוא המלך המנהיג את העולם - ביראת שמים אין להעמיס את מה שקורה על הנהגת ההשגחה העליונה שהרי הכל תלוי הבחירה החופשית של בני האדם בעולם המעשה התחתון¹². וכמו שאת "גאולת ישראל משונאיהן" אנו זוקפים לזכות מרדכי ואסתר ולמסירות נפשם, כך גם את העובדה ש"לא נגאלו מן המלכות" יש לזקוף לחובתם!

ו"לא נגאלו מן המלכות" אם כך, אין פירושו רק העובדה ההסטורית שאכן שייכת להנהגת ה' את העולם, ש"אכתי עבדי אחשורוש אנו" ושהעם היהודי עדיין מפורד ומפורד בגויים ובית המקדש בבזיון, אלא גם אצבע מופנית כלפי מרדכי ואסתר שבבחירתם "לא נגאלו מן המלכות", ומשום מה העדיפו את משרת ה"מלכה" ו"משנה למלך" על פני עזיבת התארים והכבוד וחזרה לארץ מכורתם¹³.

בזה שזרת המגילה את סופה בתחילתה. משתה אחשורוש שבו פותחת המגילה נועד להזהיר את העם לדורותיו מפני מנעמי הגלות כמו שהוכחנו לעיל¹⁴. וסוף המגילה מגלה שגם מנהיגי הדור נפלו בפח הזה "ומרדכי משנה למלך אחשורוש... ורצוי לרוב אחיו" "מלמד שפרשו ממנו חביריו - שנעשה קרוב למלכות!"

ייתכן שכותבי המגילה בחרו לסיים דווקא בסיום שאינו מושלם ואינו משמח כדי להדגיש את המסר החד והחריף של המגילה כנגד סכנת הגלות. נפילתם של מרדכי ואסתר מצדיקה את דברי המשנה "אל תאמין בעצמך עד יום מותך" (אבות ב, ד), ומהווה מסר ליהודים שלעולם אין להרפות מהמתח של שנתת הגלות. וגם איש יהודי איש ימיני, שכל הווייתו היא ארץ ישראל, לא תמיד מסוגל לזכור כנראה, את השבועה "אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני" (תהלים קלז, ה), ודווקא הסיום הצורם משהוא של המגילה עוזר להטמיע בנו מסר זה של שבועת נצח לארץ ישראל.

ב. "משנה למלך אחשורוש" ומלכות שאול

אבל אנו נסיים את עיוננו בנימה חיובית ונדון גם בפסוק הזה את מרדכי לכף זכות. ר' יונתן אייבשיץ עומד על התמיהה שהעלנו בזה על מרדכי: "אבל טעם הענין למה נעשה מרדכי מלך? מה לו לכבוד המדומה הזה עד שפרשו ממנו סנהדרין, הלא לבזו יחשב לו נגד כבוד התורה ודביקות בסנהדרין! והיה לו ללמוד ממשה, מחמד יצורים שלא נכתר בתואר מלוכה לרוב ענוותנותו והיא היתה לו ליקר. וח"ו לומר שרדף אחר כבוד..."¹⁵

¹¹ מרדכי על ידי שלא כרע להמן ואסתר בהליכתה למלך מרצון כשלא נקראה זה שלושים יום.

¹² ועיין נפש החיים שבכל שער ראשון מאריך להוכיח ש"בצלם א-להים ברא אותנו" - שכמו שהוא ית"ש הוא הא-להים בעל הכוחות הנמצאים בכל העולמות... כן השליט רצונו יתברך את האדם שיהא הוא... הבעל כוח שלהם" (שם פרק ג) ועל זה המליץ: דע! מה למעלה - ממך! כי כל מה שנעשה למעלה - הכל ממך הוא (שם פרק ד).

¹³ כמובן, ייתכן שהיו אנוסים וייתכן שהיו חייבים להשאר בגלות ע"מ להמשיך לעזור ליהודים, אבל העובדה שלא נטלו חלק בבנין הארץ בעינה עומדת.

¹⁴ עיין במה שהוכחנו לעיל בהרחבה עמ' 153.

¹⁵ יערות ח"א דרוש יז עמ' שכה.

ובטרם נבוא לתשובתו של ר' יונתן לשאלתו נוסף עוד ארבע שאלות שכבר הועלו לעיל במאמרים הקודמים.

א. על דברי הגמרא שכאשר אחשורוש אומר "עד חצי המלכות" כוונתו ל"ולא דבר שחוצץ למלכות, ומאי ניהו בית המקדש" - "יש להקשות איך ס'ד דאחשורוש לא ידע מולדת אסתר שתבקש בנין בית המקדש? וזה כמה שנים שלא ביקשה ממנו, ומה תראה על ככה עכשיו להכניס עצמה בסכנה ללכת לחצר המלכות אשר דתו להמית, בשביל בנין בית המקדש?"¹⁶

ב. 'זמה שקשה למאד כי אחרי מפלת המן לא נזכר בדברי אחשורוש 'עד חצי המלכות'. וקשה ממה נפשך, אם גם אז הקפיד על בנין בית המקדש למה לא אמר עד חצי המלכות, ואי לא הקפיד למה לא בקשה אסתר על בנין בית המקדש שהוא שלמות כל אומתינו? וראו מה עשה נחמיה בן חכליה?"¹⁷

ג. בענין שנאת אחשורוש את המקדש ואת עם ישראל: "כי אחשורוש עשה סעודה בראותו כי הפקידה המיועדת לבית המקדש עברה בחשבונו המדומה. ומה בקש בזה, מה איכפת לו אם תהיה פקידה? וכי יהיה חסרון במלכותו, הלא מלך על ק"י מדינות והיה להם מלכים תחת ממשלתו, וכן יהיה ביהודים!..וביותר יש לתמוה מלך רב כזה השליט בכפה אין ספק שיש לו תואר ממשלה להכין בחסד ובמשפט כסאו, לנהוג בעמים במישור, ולבל יהיה שבט רשע..ואם כן איך אמרו שאחשורוש והמן נמשלו לבעל תל וחריץ שהיה שונא לישראל יותר מהמן עד שאמר הכסף נתון לך"¹⁸.

ד. 'זגם יש להבין במה שהתאמץ אחשורוש בהון יקר למרדכי ליתן לו כתר מלכות בראשו וצווה להמן אל תפל דבר..ואמרו שבאותה שעה היה לו תואר מלך וכל אשר היה מצוה היו מחוייבים לעשות מבלי המרות פיו..ומה בקש בזה הלא הוא שונא לישראל! וביחוד אחר כך כאשר אמרה לו אסתר שהיא בת יהודית איך פרח שנתו? היהפוך כושי עורו...?"¹⁹

ואת כל התמיהות האלה מתרץ ר' יונתן אייבשיץ בהמצאה מתוחכמת כדרכו על דרך הדרוש האהובה עליו. "והנה כבר נודע כי מלכים קדמונים, כך דרכם כסל למו, להתחכם בקסמים ועצבים ותרפים לדעת מי ימשול אחריהם. ועיין ביוסף בן גוריון ותראה כי רוב מלכים קדמונים עשו כן, וכן כתבו שאר כותבי זכרונות. והנה אחשורוש התחכם לדעת מי ימלוך אחריו, ראה בקסמים והוברי שמים וכלדיים שיהודי ימלוך אחריו וימשול בממשלתו וישב על כסאו ולזה חרה לו עד למות, כי לריק יגע, ויבזו אחרים ממשלתו. וחשב מתחילה שהגיעו ימי פקידה והם יגרשוהו מכסאו. וכאשר לדעתו הגיע קץ ויכזב שמח ועשה משתה, ועם כל זה חשב מזימות כי ליבו מלא תוגה שיהודים יירשו כבוד ממשלתו, ולכן שנאתם כבושה בלבו וחשב מזימות לכלותם בל יקומו לירש כבוד ממשלתו. ולכן כאשר בא המן והלשין עליהם לכולותם נתמלא שמחה, כי יום זה שקיוה..." [ובזה תירץ שאלה ג' לעיל]. "וכבר נודע מפאת גזירת כוכבים, אף שזכות מעשה וכדומה מבטל גזירתם, מ"מ צריך לחול הדבר במקצת, כמו בכלדיי מצרים

¹⁶ שם. ועיין מה שכתבנו בענין זה לעיל עמ' 144 ואילך.

¹⁷ שם עמ' שכ"ז, ועיין מה שכתבנו בענין זה לעיל עמ' **Error! Bookmark not defined.** 142-143.

¹⁸ שם עמ' שכה ועיין דברינו בזה לעיל עמ' **Error! Bookmark not defined.**

¹⁹ שם עמ' שכה-שכו, והשווה למה שכתבנו בענין בעמודים **Error! -Error! Bookmark not defined.** **Bookmark not defined.**

שאמרו רעה נגד פניהם שכוכב מורה על הריגה ושי"ד והיה במקצת. שמלו והטיפו דם ברית קודש...²⁰ ולכן כאשר בלילה נדה שנת המלך וחשב כי הגיע קיצו כמבואר במדרש ונתודע לו שראוי לשלם גמול למרדכי היהודי התחכם ליתן קיום למזל ולחזיון שיחול בדבר מה, ולכך צוה ליתן כתר מלכות בראשו ולחלוק לו יקר וכבוד כאילו מלך לשעה בכל אופנים, כי בזה יתקיים החזיון והקסם שיהודי יירש כתר וכבודו" [ותירץ בזה את השאלה הרביעית].

ולפי המהלך הזה שאחשורוש חשש מאד שירשו יהיה יהודי הוא מסביר את פחדו מבנין בית המקדש ואת מינויו של המן על כל השרים. "והוא כי אמרו "שלשה מצוות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ וזהו סדרן ראשון להעמיד מלך ואח"כ להכרית זרעו של עמלק ואח"כ לבנות את בית הבחירה... ואחשורוש ידע זאת כי תלוי בנין בית הבחירה בהכניע זרעו של עמלק, ולהיות כל מגמתו שבל יעלה ישראל מעלה כאשר כתבתי טעמו לעיל [שלא יהא יהודי יורש את כסאו] ולכך הגביה המן ובניו וגדל ממשלתם. כי בזה היה בטוח. כל זמן שהם בתואר המעלה שאי אפשר להיות מתרומם קרן ישראל... ולהיות כי אחשורוש ידע שאסתר שנאה להמן... ירא לנפשו אולי תבקש מפלת והכנעת עמלקים אמר עד חצי המלכות ולא דבר שחוצץ היינו להכניע עמלקים [והותרה בזה השאלה הראשונה].

ובזה מובנת מאד התפנית ביחסו ליהודים "אבל כאשר נתודע לו אח"כ שאסתר יהודית הבין המראה והעניין, כי בנכרים הכל אחר משפחת האם, והבין שבנו שיהיה לו ממנה - יורש העצר הוא יהודי בתואר משפחת אמו, והוא יירש אחריו כבודו וכסאו כאשר היה באמת שדריוש ירש כסאו וכתרו וממשלתו ואם כן נחה דעתו... ובה שמח ונח דעתו למאד ולכן נהפך לעם ישראל לאוהב... ולפי הנ"ל ניחא [מה שלא אמר עד חצי המלכות אחרי מפלת המן] כי כל כוונתו היתה מבלי להכרית עמלקים [שלפי דעתו הגנו עליו מפני הירוש היהודי] אבל באשר שכבר נפל שדוד ונכתרו [וגם התברר לו שהירוש היהודי הוא ממש בנן] תו לא אמר עד חצי המלכות. ואסתר גם לא נצרכה לבקש על זה כי הבינו בעצמם שיהיה... [וזו התשובה על השאלה השניה דלעיל].

העולה מכל המהלך הזה הוא שמרדכי ואסתר היו צריכים שניהם את המלוכה [היא כמלכה והוא כמשנה למלך] כדי להתחיל את שרשות המצוות שסופן ושיאן הוא בנין בית המקדש. "ולהיות כי אין עמלק נופל אלא ביד מלך כי ראשית גויים עמלק כדדרשינן כי תחילה צריך להעמיד מלך, ואח"כ להכרית זרעו של עמלק, ולכן מרדכי שבקש להכרית זרע עמלק יצא מלפני המלך ודרשינן שנעשה מלך ויצאו לו מוניטין בעולם ואם כן לו הכח והרשות להכרית זרעו של עמלק. וכל עניינם היו לשם שמים ותפס מלוכה כדי להכניע זדים ואח"כ יהיה קיום לבית המקדש ואין כאן תמיהה כנ"ל כי כוונתו היתה לשם שמים"²¹. ואע"פ שעל הדרוש של ר' יונתן אייבשיץ יש להשיב לכאורה, שמלך שמדברת בו הגמרא כמצוה בסיסית וכתנאי להשמדת עמלק, הוא מלך יהודי ולא משנה למלך פרסי, את לימוד הזכות על מרדכי שבדברי ר' יונתן אייבשיץ ניתן לאמץ.

ובאמת חז"ל בעצמם שוזרים את מלכותה הפרסית של אסתר, במלכותו היהודית של אבי אביה - שאול מלך ישראל. וכך דרשו: "יזל מים מדליו וזרעו במים רבים וירם מאגג מלכו ותנשא מלכותו

²⁰ הוכחת ר' יונתן מבוססת על מדרש המובא ברש"י שמות י, י ומקורו ביל"ש רמז שצב: ראו כי רעה נגד פניכם - כוכב אחד יש ששמו רעה... ר' יונתן מביא הוכחה נוספת מגמ' שבת קנו "שאמרו שיהא גנבא... ותלש פרי" ועוד יש להוכיח מברכותיו של אותו רשע... שכולם חזרו לקללה - עיין סנהדרין קה, ע"ב.

²¹ הציטוטים מיערות דבש שם עמ' שכה-שכו.

(במדבר כד, ז) - יזל מים מדליו - זו מלכות שאול כדלי שיש לה הפסק...ועל ידי מה פסקה מלכות שאול! על ידי אגג שנאמר וירום מאגג מלכו. אע"פ כן חוזרת על ידי אסתר שנאמר ותנשא מלכותו²². והדברים רמוזים במגילה עצמה. מרדכי משגר לאסתר את ההוראה ללכת למסור את נפשה על עמה מתוך איזכור של חטא שאול שבגיניו איבד את המלוכה. "אל תדמי בנפשך להמלט בית המלך מכל היהודים. כי אם החרש תחרישי בעת הזאת רוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר ואת ובית אביך תאבדו. ומי יודע אם לעת כזאת הגעת למלכות" (ד, יד). את תאבדי - מובן. מדוע מזכיר מרדכי "ובית אביך"? כבר בתרגום שני מצאנו: "על דבר שאול אבי אביך התגולל עליהם על ישראל את הרעה הזאת. שאם היה מקיים את הדבר אשר צוהו שמואל הנביא, לא היה יוצא עליהם המן הרשע מזרע עמלק...". ובמנות הלוי פרט והסביר את דברי התרגום: "ואין ספק כי האמת הברור ב"ואת ובית אביך תאבדו" הוא דברי המתרגם, כי בית אביך הסב על בית ישראל הרעה הזאת, כי על שלא מיהר שאול להרוג לאגג על כן באה עליהם הצרה הזאת...בי יש על בית אביך חוב זה כי הוא הדיח עליהם הרעה לכן אמרתי שתמהרי ותקדמי את ומלטי את נפשך ואת נפש אביך...ואני חפץ שיהיה על ידך מאשר על ידי אחר להסיר חרפה מעל בית אביך ומי יודע אם לעת כזאת הגעת למלכות לתקן עוותת בית אביך...".

הנה כי כן מלכות אסתר היא המהדורא בתרא של מלכות שאול. ומה שלא הצליח זה במלכותו היהודית נדרשה בתו לתקן במלכותה הפרסית "ואעפ"כ חוזרת על ידי אסתר שנאמר ותנשא מלכותו". מלכות מרדכי האמורה בסוף המגילה נדרשת איפוא לצד זכות. והמעגל שנסגר כאן עם תחילתה של המגילה, אינו על דרך ההנגדה כמו שאמרנו לעיל, אלא על דרך ההשלמה. "אשר גדלו המלך" - אינו אחשוורוש אלא מלך מלכי המלכים. וניתנה למרדכי (ולאסתר) מלוכה כדי להשלים את אשר החסיר המלך הראשון בישראל. מלחמה לה' בעמלק מדור דור. נושאי כליו של ה' במלחמה נצחית זו, בדורם של אחשוורוש והמן, הם מרדכי היהודי ואסתר המלכה. מרדכי מתחיל במלחמה זו בהתנגדותו הנחרצת למשתה שבתחילת המגילה, מרדכי מסיים את המלחמה כמשנה למלך בסופה. אסתר המלכה ומרדכי המשנה למלך הם ראויים במלכותם [הגם שאינה ישראלית] להכרית זרעו של עמלק ומכאן הדרך עולה לקיום המצוה השלישית, לבנות את בית הבחירה.

וכך גם בפן החיובי מגילת אסתר היא היא מגילתה של ארץ ישראל!

²² ילק"ש במדבר רמז תשע"א.