ב"ה

'מגילה נקראת באחד עשר'

**שמעון קליין**

"מגילה נקראת באחד עשר בשנים עשר בשלשה עשר בארבעה עשר בחמשה עשר לא פחות ולא יותר". במילים אלו פותחת המשנה במסכת מגילה – ובהן ציון לחמישה ימי קריאה למגילת אסתר. הגמרא מחפשת רמז/מקור במגילת אסתר לתוספת ימי קריאה אלו, ושני אמוראים - רב שמן בשם רבי יוחנן ורבי שמואל בר נחמני דורשים פסוקים מן המגילה. מחד – הגמרא רואה את דרשת הפסוקים כחיונית, ומציינת שללא רמז מן הכתוב לא יכלו החכמים לתקן את תקנתם. מאידך – דרשות השניים נראות רחוקות מפשוטו של מקרא.[[1]](#footnote-1)

"אין מקרא יוצא מידי פשוטו" אמרו חכמים בגמרא, וכוונתם היא: אין מקרא יוצא מידי פשוטו – במדרש החכמים. חוט של קשר נתון ביניהם, ודרשת החכם היא המשך שאינו 'יוצא' - אינו מתנתק מן המקור[[2]](#footnote-2). במילים אחרות: חכמים קראו את הפסוקים, את ליבה של ההתרחשות, היו שם, וכתבו מדרש המשוחח שיחה עמוקה ומשמעותית עם פשוטו של מקרא. השיחה היא עם ליבה של הפרשייה המקראית, עם העיקר ולא עם הטפל.

כמענה לפער, נשוב אל פסוקי המקרא בהקשבה יתירה, אל איגרת מרדכי ואל איגרת אסתר –אותן דורשת הגמרא, ונבקש לזהות את תפישת העולם החבויה בהן. בשלב שני נשוב אל הסוגיה, מצוידים במידע ובכלים, ואלו יפתחו בפנינו צוהר, לקריאה מחודשת של הסוגיה.

כמה מהנחות היסוד המשוקעות בלימוד זה:

* הדיון התלמודי במהותו הוא בערכים, בעקרונות ובעולם הרוח.
* לדיון התלמודי ישנו תוצר – ההלכה, בה הוא משתקף, והיא מביאה לידי ביטוי את ערכיו בצורות ובמזיגות שונות.
* הדרך להיחשף אל אלו עוברת דרך ההקשבה - למילים, למשפטים, ולהנחות היסוד הסמויות המשוקעות בכל שלב בגמרא.
* בסוגיה הנדונה מחפשת הגמרא רמז לתוספת ימי קריאה למגילה. רמז או חיפוש מקור להלכה פירושו - זיהוי הקרקע בה היא צמחה. 'מקור' אינו מצטמצם במילה, גם לא במשפט כזה או אחר. 'מקור' הוא מרחב מושגי בו ניתן לזהות את עומק סיפורה של ההלכה.

הנחות יסוד אלו טעונות הוכחה, והיא לא תידון במסגרת זו, יחד עם זאת מבחנם יהיה 'מבחן התוצאה' בקריאת הסוגיה.

המשנה

המשנה הראשונה של מסכת מגילה פותחת במילים:

מגילה נקראת באחד עשר בשנים עשר בשלשה עשר בארבעה עשר בחמשה עשר לא פחות ולא יותר.

משפט זה טעון הסבר. במגילת אסתר נזכרים שני זמנים לקריאת מגילה – ארבעה עשר וחמישה עשר באדר, והנה במשנה מובאת הלכה המדברת על חמישה ימי קריאה בחג הפורים.

המשפט השני במשנה, עושה סדר ומדבר על יומיים כבסיס, ועל יום הכניסה לכפרים כמי שמרחיב את היריעה:

כרכין המוקפין חומה מימות יהושע בן נון קורין בחמשה עשר.

כפרים ועיירות גדולות קורין בארבעה עשר

אלא שהכפרים מקדימין ליום הכניסה..

שאלות שיש לשאול על משנה זו:

1. ההלכה שבמסגרתה מוסיפים תאריכים לקריאת מגילה לנוחיות בני הכפרים היא פלאית, וטעונה בירור.
2. באופן בסיסי, שני ימי קריאה הם למגילה – יום י"ד באדר, ויום ט"ו. כך עולה מפסוקי המקרא, וכך מן המשנה. פתיחת המסכת בהלכה צדדית, המדברת על תוספת ימי קריאה לבני הכפרים הקטנים בכדי לאפשר להם לקרוא את המגילה בעת כניסתם ליום השוק או ליום המשפט לא מובנת[[3]](#footnote-3).
3. נפח העיסוק בהלכות הנוגעות לכפרים הקטנים - שלוש משניות בפתיחה למסכת - אינו סביר.

שאלות אלו תרחפנה מעל הלימוד, ובמהלכו תתבררנה התשובות.

סוגית הגמרא

גמרא. מגילה נקראת באחד עשר. מנלן?

בעל הסוגיה פותח בציון ההלכה שבחזית המשנה - ' מגילה נקראת באחד עשר' והוא שואל עליה - "מנלן"? מהו המקור במקרא לקריאת המגילה באחד עשר בשנים עשר או בשלושה עשר באדר?

כעת הוא עוצר, שב ותוהה על עצמו:

מנלן?

כדבעינן למימר לקמן: חכמים הקילו על הכפרים להיות מקדימין ליום הכניסה כדי שיספקו מים ומזון לאחיהם שבכרכים!

'מניין' - אני שואל? והרי התשובה לשאלה זו היא כפי שיובא בהמשך, משום תקנת חכמים להקל על הכפרים כדי שיספקו מזון לאחריהם שבכרכים! במילים פשוטות – התשובה אינה נמצאת במקרא, כי אם בתקנת החכמים הכתובה בהמשך הגמרא.

ה'המשך' אליו הוא מתכוון הוא סוגיית התלמוד בדף ד', ע"ב הנסובה על המשפט השני שבמשנה: "כפרים ועיירות גדולות קורין בארבעה עשר אלא שהכפרים מקדימין ליום הכניסה".[[4]](#footnote-4) בעל הסוגיה מבקש מקור לקריאה המוקדמת של בני הכפרים והוא מזהה אותו כתקנת חכמים אשר הקלו עליהם.[[5]](#footnote-5) בתשובתו 'מנלן?' הוא דוחה את הבקשה למקור, בטענה שהנושא הוא תקנת חכמים שבקשו להקל על בני הכפרים, וממילא אין לבקש מקור במגילה להלכה זו.

בעל הסוגיה מאמץ את התהייה, והוא שב ומסביר את כוונתו בשאלה ששאל:

אנן הכי קאמרינן:

מכדי, כולהו אנשי כנסת הגדולה תקנינהו, דאי סלקא דעתך אנשי כנסת הגדולה ארבעה עשר וחמשה עשר תקון - אתו רבנן ועקרי תקנתא דתקינו אנשי כנסת הגדולה? והתנן: אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמנין,

אלא פשיטא - כולהו אנשי כנסת הגדולה תקינו, היכא רמיזא?

"אנן הכי קאמרינן" - כששאלתי "מנלן" התכוונתי אל הדברים הבאים: הנחת יסוד מוסכמת היא שכלל הימים המתוארים במשנה הם מתקנת אנשי כנסת הגדולה במגילת אסתר. לא ייתכן שאנשי כנסת הגדולה יתקנו יומיים לקריאה ויבואו חכמים מאוחרים יותר (שאינם גדולים מהם בחכמה ובמניין) ויעמידו ימים נוספים אחרים לקריאה.[[6]](#footnote-6) למעשה מקבלת שאלת הגמרא "מנלן" לבוש חדש ופירושה מעתה הוא - מהו הרמז במגילה שעמד לנגד עיני החכמים המאוחרים כאשר ייסדו ימי קריאה נוספים לבני הכפרים?

יש הרואים ב'רמז' שמחפשת הגמרא בלשון הכתוב סוג של אסמכתא, מקור שאינו באמת מכיל בתוכו את הלימוד המוצע. החכמים תקנו תקנה והם סמכו את דבריהם על הכתוב. ישנם כמה קשיים באמירה זו. ראשית, הגמרא בסוגיה זו מייחסת לקיומו של הרמז משקל רב, שהרי בהעדרו החכמים האחרונים לא היו יכולים לתקן את תקנתם. שנית, הגמרא מנהלת שקלא וטריא ארוכה על רמזים אלו והיא מתייחסת אליהם ברצינות רבה. אמורא שאין לו מענה לשאלה נאלץ לסייג את עמדתו ואף לחזור בו.

התשובה המוצעת לשאלה זו מצביעה על קיומו של דיאלוג רציני ומשמעותי בין מתקני התקנה לבין המקור או הרמז עליו הם נשענים. תנאים ואמוראים הקשיבו היטב לכתוב, זיהו בו אמירות גלויות וסמויות ועם אלו הם היו בשיח. הרמז יכול להיות בדמות מילה שמשוקע בה ערך, בחירה בניסוח המספרת על עולמו הפנימי של הבוחר, או ייתור אות בה חבויה השקפת עולם. רמזים אלו זוהו על ידי החכמים והם פיתחו אותם, רקמו להם עור וגידים והפכו אותם להלכה.[[7]](#footnote-7)

מהו מקור? סוגיות תלמודיות רבות פותחות בבקשת מקור להלכה. האם בקשתן היא להוכחה לאמיתות ההלכה? ממד זה קיים, אך הוא אינו עיקרו של החיפוש. לכל הלכה ישנה קרקע בה היא צמחה, קרקע שיש בה בכדי לספר על תובנות העומק המשוקעות בה. הצבעה על מקור תתפרש כהצבעה על מרחב מושגי המספר את סיפורה העמוק של ההלכה. פועל יוצא מכך הוא שהמקור אינו מצטמצם במילה מסוימת וגם לא במשפט כזה או אחר. המקור הוא 'מרחב מושגי', בית גידול המכיל לב, איברים ותפיסת עולם המשוקעת בו.

שתי עמדות אמוראים מוצגות בגמרא. כל אחת מהן הולכת אל מקור אחר במגילה ורואה בו רמז ומקור לקיומם של ימים נוספים לקריאת המגילה. ר' יוחנן מביא כמקור את איגרת אסתר ובכך הוא מצביע על בית גידול, על השקפת עולם שתורגמה לתוספת ימי קריאה למגילה. ר' שמואל בר נחמני מביא כמקור את איגרת מרדכי ובכך מצביע על השקפת עולם אחרת המחוללת את תוספת הימים.

בשורות הבאות תוצגנה שתי האיגרות, לצידן פרשנות בסיסית וגם זיהוי להשקפת העולם העומדת בבסיס כל אחת מהן.

**איגרת מרדכי**

וַיִּכְתֹּב מָרְדֳּכַי אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיִּשְׁלַח סְפָרִים אֶל כָּל הַיְּהוּדִים אֲשֶׁר בְּכָל מְדִינוֹת הַמֶּלֶךְ אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ הַקְּרוֹבִים וְהָרְחוֹקִים: לְקַיֵּם עֲלֵיהֶם לִהְיוֹת עֹשִׂים אֵת יוֹם אַרְבָּעָה עָשָׂר לְחֹדֶשׁ אֲדָר וְאֵת יוֹם חֲמִשָּׁה עָשָׂר בּוֹ בְּכָל שָׁנָה וְשָׁנָה: כַּיָּמִים אֲשֶׁר נָחוּ בָהֶם הַיְּהוּדִים מֵאוֹיְבֵיהֶם וְהַחֹדֶשׁ אֲשֶׁר נֶהְפַּךְ לָהֶם מִיָּגוֹן לְשִׂמְחָה וּמֵאֵבֶל לְיוֹם טוֹב לַעֲשֹוֹת אוֹתָם יְמֵי מִשְׁתֶּה וְשִׂמְחָה וּמִשְׁלוֹחַ מָנוֹת אִישׁ לְרֵעֵהוּ וּמַתָּנוֹת לָאֶבְיוֹנִים (ט כ-כב)

מרדכי כותב ושולח ספרים אל כל היהודים אשר בכל מדינות המלך אחשוורוש. בכתיבתו הוא מצווה עליהם לחגוג שני ימי פורים, את ארבעה עשר לחודש אדר ואת חמישה עשר בו. מרדכי מסביר את הבסיס לקביעתו, "כַּיָּמִים אֲשֶׁר נָחוּ בָהֶם הַיְּהוּדִים מֵאוֹיְבֵיהֶם" (ט כב). היהודים נחו מאויביהם בשני ימים אלו וזוהי סיבה לקבוע אותם לדורות. עוד בדבריו הוא מדבר על החודש שנהפך בכללותו לשמחה וליום טוב ועל ההלכות בשני ימים אלו.

**איגרת אסתר**

וַתִּכְתֹּב אֶסְתֵּר הַמַּלְכָּה בַת אֲבִיחַיִל וּמָרְדֳּכַי הַיְּהוּדִי אֶת כָּל תֹּקֶף לְקַיֵּם אֵת אִגֶּרֶת הַפּוּרִים הַזֹּאת הַשֵּׁנִית: וַיִּשְׁלַח סְפָרִים אֶל כָּל הַיְּהוּדִים אֶל שֶׁבַע וְעֶשְׂרִים וּמֵאָה מְדִינָה מַלְכוּת אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ דִּבְרֵי שָׁלוֹם וֶאֱמֶת: לְקַיֵּם אֵת יְמֵי הַפֻּרִים הָאֵלֶּה בִּזְמַנֵּיהֶם כַּאֲשֶׁר קִיַּם עֲלֵיהֶם מָרְדֳּכַי הַיְּהוּדִי וְאֶסְתֵּר הַמַּלְכָּה וְכַאֲשֶׁר קִיְּמוּ עַל נַפְשָׁם וְעַל זַרְעָם דִּבְרֵי הַצֹּמוֹת וְזַעֲקָתָם: וּמַאֲמַר אֶסְתֵּר קִיַּם דִּבְרֵי הַפֻּרִים הָאֵלֶּה וְנִכְתָּב בַּסֵּפֶר (ט כט-לב)

איגרת אסתר חותמת שרשרת צעדים בדרך לייסוד ימי הפורים. בבסיסה היא דומה לאיגרת מרדכי. גם בה מוזכרים כתיבה, משלוח ספרים אל כל היהודים, חובה לחגוג, הסבר לקביעה וציונו של תוכן ומשמעות לימים.

פסוקי המקרא

בשורות הבאות הועמדה אגרת מרדכי מול אגרת אסתר - זו לעומת זו. שלד השתיים דומה, אך רבים הם ההבדלים. מה בין אגרת לאיגרת? או - מהי הקונספציה עליה מושתתת כל אחת מן האגרות?

|  |  |
| --- | --- |
| אגרת מרדכי | אגרת אסתר |
| וַיִּכְתֹּב מָרְדֳּכַי אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיִּשְׁלַח סְפָרִים אֶל כָּל הַיְּהוּדִים אֲשֶׁר בְּכָל מְדִינוֹת הַמֶּלֶךְ אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ הַקְּרוֹבִים וְהָרְחוֹקִים: לְקַיֵּם עֲלֵיהֶם לִהְיוֹת עֹשִׂים אֵת יוֹם אַרְבָּעָה עָשָׂר לְחֹדֶשׁ אֲדָר וְאֵת יוֹם חֲמִשָּׁה עָשָׂר בּוֹ בְּכָל שָׁנָה וְשָׁנָה: כַּיָּמִים אֲשֶׁר נָחוּ בָהֶם הַיְּהוּדִים מֵאוֹיְבֵיהֶם וְהַחֹדֶשׁ אֲשֶׁר נֶהְפַּךְ לָהֶם מִיָּגוֹן לְשִׂמְחָה וּמֵאֵבֶל לְיוֹם טוֹב לַעֲשֹוֹת אוֹתָם יְמֵי מִשְׁתֶּה וְשִׂמְחָה וּמִשְׁלוֹחַ מָנוֹת אִישׁ לְרֵעֵהוּ וּמַתָּנוֹת לָאֶבְיוֹנִים (כ - כב)מקור הסמכות: "וַיִּכְתֹּב מָרְדֳּכַי", ללא ציון של שייכות מסוימת. 'כובד משקלו' של מרדכי הונח על השולחן על התכולה הלא מבוררת שבו - יהודי ומשנה למלך שמעמדו בממלכה כעת הוא רם ונישא "... כִּֽי־נָפַ֥ל פַּֽחַד מָרְדֳּכַ֖י עֲלֵיהֶֽם: כִּֽי־גָ֤דוֹל מָרְדֳּכַי֙ בְּבֵ֣ית הַמֶּ֔לֶךְ וְשָׁמְע֖וֹ הוֹלֵ֣ךְ בְּכָל־הַמְּדִינ֑וֹת כִּֽי־הָאִ֥ישׁ מָרְדֳּכַ֖י הוֹלֵ֥ךְ וְגָדֽוֹל: (ט', ג-ד). אגרת ראשונה: מרדכי הוא הראשון שמעמיד חובה לחגוג את הימים. הנמענים לאגרת: "אֶל כָּל הַיְּהוּדִים אֲשֶׁר בְּכָל מְדִינוֹת הַמֶּלֶךְ אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ הַקְּרוֹבִים וְהָרְחוֹקִים" - היהודים אשר מקומם - בכל מדינות המלך. הציון למקום היהודים "הַקְּרוֹבִים וְהָרְחוֹקִים" מעמיד את שושן – מקום מושבו של מרדכי במרכז. מהות התקנה/חובה: התקנה היא מעשית, ואין צלע המגדירה את המהות באיגרתו של מרדכי. את תמצית דרכו של מרדכי ניתן לכנות כ'דברי אמת ושלום'. העמדת האמת הא-להית, כמות שהיא, ורק במעגל שני התייחסות אל השלום. תוכן האיגרת: "לְקַיֵּם עֲלֵיהֶם לִהְיוֹת עֹשִׂים אֵת יוֹם אַרְבָּעָה עָשָׂר לְחֹדֶשׁ אֲדָר וְאֵת יוֹם חֲמִשָּׁה עָשָׂר בּוֹ" הקיום מתייחסת להוראה מעשית המוטלת על אנשים, בהתייחסות למסגרת הזמן, אין התייחסות לתוכנם של הימים. הקשר הזמן הרחב: "בְּכָל שָׁנָה וְשָׁנָה" - הוראה חזקה של מרדכי המעמידה תקנה לדורות עולם - חובה החוזרת ונשנית בכל שנה ושנה. בסיס הקביעה: "כַּיָּמִים אֲשֶׁר נָחוּ בָהֶם הַיְּהוּדִים מֵאוֹיְבֵיהֶם" - הבסיס הוא המציאות שאירעה. מרדכי קובע מתוקף סמכותו ואינו מתייחס אל מנהג הפריזים שקדם לו (ט יט). בסיס נוסף: "וְהַחֹדֶשׁ אֲשֶׁר נֶהְפַּךְ לָהֶם מִיָּגוֹן לְשִׂמְחָה וּמֵאֵבֶל לְיוֹם טוֹב" - החודש כולו נהפך לזמן שמחה ויום טוב ועובדה זו עומדת בבסיס קיום שני הימים לדורות. אופי הימים: "לַעֲשֹוֹת אוֹתָם יְמֵי מִשְׁתֶּה וְשִׂמְחָה וּמִשְׁלוֹחַ מָנוֹת אִישׁ לְרֵעֵהוּ וּמַתָּנוֹת לָאֶבְיוֹנִים: לעשות את שני הימים ימי משתה ושמחה... כתוצאה מן השמחה שהייתה בשניהם ובחודש (כ - כב). | (כט) וַתִּכְתֹּב אֶסְתֵּר הַמַּלְכָּה בַת אֲבִיחַיִל וּמָרְדֳּכַי הַיְּהוּדִי אֶת כָּל תֹּקֶף לְקַיֵּם אֵת אִגֶּרֶת הַפּוּרִים הַזֹּאת הַשֵּׁנִית: וַיִּשְׁלַח סְפָרִים אֶל כָּל הַיְּהוּדִים אֶל שֶׁבַע וְעֶשְׂרִים וּמֵאָה מְדִינָה מַלְכוּת אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ דִּבְרֵי שָׁלוֹם וֶאֱמֶת: לְקַיֵּם אֵת יְמֵי הַפֻּרִים הָאֵלֶּה בִּזְמַנֵּיהֶם כַּאֲשֶׁר קִיַּם עֲלֵיהֶם מָרְדֳּכַי הַיְּהוּדִי וְאֶסְתֵּר הַמַּלְכָּה וְכַאֲשֶׁר קִיְּמוּ עַל נַפְשָׁם וְעַל זַרְעָם דִּבְרֵי הַצֹּמוֹת וְזַעֲקָתָם: וּמַאֲמַר אֶסְתֵּר קִיַּם דִּבְרֵי הַפֻּרִים הָאֵלֶּה וְנִכְתָּב בַּסֵּפֶר (ל-לב)מקור הסמכות: "וַתִּכְתֹּב אֶסְתֵּר הַמַּלְכָּה בַת אֲבִיחַיִל" - אסתר משתפת מעגלים שונים בייסוד התקנה. היא באה כאסתר - באישיותה, פועלת מכוח היותה מלכה, ובכך מייצרת הקשר אוניברסאלי לתקנה. במעגל שלישי כוחה בשורשיה המשפחתיים. "וּמָרְדֳּכַי הַיְּהוּדִי" – אסתר מצרפת את מרדכי, והפעם כמי שמשמיע את הקול היהודי. למעשה, ארבעה מעגלי שייכות מצורפים: אינדיבידואלי כאדם, מלכות, משפחה, העם היהודי.אגרת שנייה: אגרת אסתר מוגדרת כ"אִגֶּרֶת הַפּוּרִים הַזֹּאת הַשֵּׁנִית". הגדרה זו מייצרת ציפייה לקיומו של ערך מוסף ביחס לאיגרת הראשונה. תוספת של ממדים שאינם מצויים בראשונה.הנמענים לאגרת: "אֶל כָּל הַיְּהוּדִים אֶל שֶׁבַע וְעֶשְׂרִים וּמֵאָה מְדִינָה מַלְכוּת אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ" - במעגל ראשון משויכת האיגרת ליהודים ובמעגל שני לכלל האזרחים במלכות אחשורוש. שוב ניכר הממד האוניברסאלי. פורים רשום בלוח השנה של כלל המאה ועשרים מדינה. מהות התקנה/חובה: "דִּבְרֵי שָׁלוֹם וֶאֱמֶת" – זהו העיקרון המארגן של האיגרת. נקודת המוצא היא שלום – לשתף ולהכיל מעגלים חברתיים שונים, ויחד איתם לחתור אל האמת. בעקבות השיתוף לעולמות השונים, באה האמת ומזהה את המשמעות לכל אחד מהם. האמת באה בעקבות החיבורים ומכוונת נותנת להם משמעות. "לְקַיֵּם אֵת יְמֵי הַפֻּרִים הָאֵלֶּה" - הקיום הוא למהותם ולצביונם, אין איזכור של מעשה.תוכן האיגרת: "לְקַיֵּם אֵת יְמֵי הַפֻּרִים הָאֵלֶּה בִּזְמַנֵּיהֶם" - התייחסות להיקלטותם של הימים ולא ליישומם המעשי. ההיקלטות במשמעותם כימי 'פורים' ללא התייחסות לתאריך כארבעה עשר וחמישה עשר (השם פורים שם את האצבע על עומק סיפורם של הימים: המן הפיל פור, וציונו בלשון רבים מצביע על הפרשנות החדשה שהעניקה לו אסתר, וכמו העמידה פור נוסף).הקשר הזמן הרחב: אין באיגרת אסתר התייחסות אל החובה לדורות. ההתייחסות לזמן היא במידת המכוונות אליו: "לְקַיֵּם אֵת יְמֵי הַפֻּרִים הָאֵלֶּה בִּזְמַנֵּיהֶם" - בזמן המתאים לכל אחד ואחד מהם. בסיס הקביעה: "כַּאֲשֶׁר קִיַּם עֲלֵיהֶם מָרְדֳּכַי הַיְּהוּדִי וְאֶסְתֵּר הַמַּלְכָּה וְכַאֲשֶׁר קִיְּמוּ עַל נַפְשָׁם וְעַל זַרְעָם": הבסיס הוא אינו האירוע אלא הקביעות האנושיות שקדמו לאיגרת אסתר. אסתר מתייחסת לגורמים השונים שפעלו עד כה להעמיד את ימי הפורים, ומארגנת אותם מחדש. אופי הימים: אסתר מוסיפה צביון לימים - 'דברי הצומות וזעקתם'. מנכיחה את הגזירה הקשה, ואת הצומות והזעקה שנתבעו כדי להיחלץ ממנה. יוצרת הקשר למשתה ולשמחה, כמי שנבעו מתוך צרה גדולה. |

נסכם: שתי אגרות עומדות בבסיס ימי הפורים, שתי אגרות שפעולתן דומה - לקיים את ימי הפורים, אלא שכל אחת מהן מעמידה משמעות אחרת לימים. אגרת מרדכי מעמידה תקנה חדשה, פעולה של 'יש מאין', וככזו המוקד בה הוא המסגרת. קביעה מעשית של שני תאריכים לכל היהודים בכל שנה ושנה. האירוע העומד בבסיסה הוא האירוע הגדול בו נחו היהודים מאויביהם והחודש שנהפך מיגון לשמחה.

**איגרת אסתר** היא במהותה איגרת שנייה, והיא ניגשת אל האירוע ממקום אחר. הנושא אינו הזיכרון של מה שאירע, אלא העיקרון המארגן המאפשר את קיומו במעגלים השונים – כדברי שלום ואמת. המיקוד שלה איננו מעשי, אלא בראש ובראשונה – תודעתי. אסתר מזמנת מעגלים חברתיים שונים לסיפור: ממלכה, משפחתיות, מרדכי היהודי, כלל תושבי הממלכה הנמענים גם הם, דברי שלום לכל אלו, ואת היהודים שקיבלו עליהם קודם לכן את ימי הפורים. הנושא אינו יום ארבעה עשר ויום חמישה עשר, אלא "ימי הפורים" – עם המשמעות של הפור שהתקיים בהם. איגרת זו היא שזכתה להעמיד את ימי הפורים לדורות: "וּמַאֲמַר אֶסְתֵּר קִיַּם דִּבְרֵי הַפֻּרִים הָאֵלֶּה וְנִכְתָּב בַּסֵּפֶר" (ט לב).

בשורות הבאות נחזור אל הגמרא, נהיה במילים הקטנות - ניתן להן להוביל אותנו, נטה אוזן גם אל עבר ההתרחשויות הגדולות, אל העמדות בעולם הרוח.

עמדת רבי יוחנן

**אמר רב שמן בר אבא אמר רבי יוחנן: אמר קרא לקים את ימי הפרים האלה בזמניהם - זמנים הרבה תקנו להם.**

ר' יוחנן חוזר אל איגרת אסתר, אל הפסוק המגדיר במידה רבה את מהותה, "לְקַיֵּם אֵת יְמֵי הַפֻּרִים הָאֵלֶּה בִּזְמַנֵּיהֶם". אגרת אסתר מזמנת מעגלים חברתיים שונים, והלשון "בזמניהם" נדרשת כמי שמרחיבה את אפשרויות הקריאה לבני הכפרים המתקשים לקרוא במקומם. "זמנים הרבה תיקנו להם" חכמים, בתוספת ימי קריאה לבני הכפרים הנכנסים בשני ובחמישי אל הכרכים. תוספת ימי קריאה מתפרשת כתוספת ערוצי ביטוי למעגלים שונים של העם, וכאן היישום הוא בדאגה שגם בני הכפרים המנותקים מן הציבור יהיו בכלל הקוראים במגילה.[[8]](#footnote-8)

**- האי מיבעיא ליה לגופיה!**

הגמרא שואלת - והרי הלשון "בִּזְמַנֵּיהֶם" נצרכת כדי ללמד על עצם הקיום הכפול של פורים בשני הימים, בארבעה עשר ובחמישה עשר.

**- אם כן לימא קרא זמן, מאי זמניהם - זמנים טובא.**

הגמרא מזהה שתי שכבות בביטוי "בִּזְמַנֵּיהֶם". השכבה הראשונה, הבסיסית, היא הזמן הפיזי, ארבעה עשר וחמישה עשר באדר. מובן זה היה משתמע גם אילו היה כתוב 'לקיים את ימי הפורים האלה בזמן' שפירושו בזמן שיועד להם.הטיית הכתוב בלשון רבים - 'בזמניהם' מהווה בסיס לתוספת ימי הקריאה.

**- ואכתי מיבעי ליה: זמנו של זה לא כזמנו של זה!**

עדיין, אומרת הגמרא, לא ניתן ללמוד מן הניסוח בלשון רבים על תוספת ימי קריאה למגילה, מכיוון שניסוח זה נצרך בכדי ללמד הלכה אחרת שעל פיה - 'זמנו של זה לא כזמנו של זה'. שני ימי הפורים נחגגים "בִּזְמַנֵּיהֶם" בזמנים המיוחדים לכל אחד מהם, ובהתאם לכל אחד מהם יש יום המתאים לו: זמנם של פרזים הוא בארבעה עשר, והוא אינו כזמנם של מוקפות חומה, וזמנם של מוקפות חומה הוא בחמישה עשר, ואינו כזמנם של פרזים.[[9]](#footnote-9) ברקע הלכה זו עומדת האבחנה המהותית בין שני הימים. יום ארבעה עשר הוא יום בו ניתנה רשות ליהודים לעמוד על נפשם. יום חמישה עשר איננו יום של הצלה. זהו יום בו התקיים שיתוף פעולה יזום בין אחשורוש לבין אסתר, במלחמה ברשע, יום של לקיחת אחריות והובלה.

**- אם כן לימא קרא זמנם,**

לצורך הדרשה 'זמנו של זה לא כזמנו של זה', מספיק היה לכתוב "בזמנם". ה'זמן' בביטוי זה הוא בלשון יחיד, ושיוכו כ'זמן שלהם' בלשון רבים, מייצר הפרדה בין שני הימים ומהווה בסיס לדרשת החכמים 'זמנו של זה לא כזמנו של זה'.

**מאי זמניהם - שמעת מינה כולהו.**

כעת נחשפת הגמרא אל השכבה השלישית המשוקעת במילה "בִּזְמַנֵּיהֶם". המילה "בִּזְמַנֵּיהֶם" פירושה 'בזמנים שלהם'. בשונה משתי השכבות הקודמות כאן נוספת הטיה של ה'זמן' בלשון רבים. הטיית רבים זו המציינת 'זמנים רבים' מתורגמת על ידי הגמרא לתוספת ימים לקריאה במגילה.

טרם קריאה בשלביה הבאים של הגמרא, נשהה במקום בו אנו נמצאים, נבקש להבין דבר על דרכי פועלם של החכמים במדרש. שלוש דרשות דורשת הגמרא במילה "בִּזְמַנֵּיהֶם". ברור לגמרי שאף לא אחת מהן היא פשוטו של מקרא כמות שהוא. אילו היה כתוב 'בזמן' ניתן היה לחשוב על זמן אחד לשניהם, בעצם קיומם של שני ימי קריאה ארבעה עשר וחמישה עשר. גדול ממנו הוא החידוש שבדרשה 'זמנו של זה לא כזמנו של זה' המעמיד חיץ הגון בין שני הימים. גדול משני אלו החידוש המעמיד ימי קריאה נוספים על בסיס הריבוי "בִּזְמַנֵּיהֶם". בכל אלו באו החכמים, הקשיבו לכתוב, לאבחנות דקות ועמוקות המשתקפות ממנו והם חידשו, פיתחו ורקמו הלכה.

שלוש דרשות דרשו החכמים במילה "בִּזְמַנֵּיהֶם" ולשלושתן קשר עבות לבית גידולן, אל איגרתה של אסתר. בניגוד לאיגרת מרדכי שמיעטה לדבר על מהות ועל משמעות, שלוש הדרשות מאירות מזוויות שונות את מהותם של הימים. הראשונה מושתתת על עצם השיוך אל הזמן המתאים - לארבעה עשר ולחמישה עשר באדר. השנייה מתייחסת לייחודם של שני הימים עד כדי ההבדלה ביניהם "זמנו של זה לא כזמנו של זה". השלישית מייצרת ימי קריאה נוספים, כלי ביטוי לצורותיו השונות של הפורים, כשהביטוי הפיזי הוא באיפשורה של תקנת החכמים המאפשרת לבני הכפרים להקדים את הקריאה ליום הכניסה.

**- אימא: זמנים טובא!**

הגמרא מקבלת את רוח דבריה של אסתר על הזמנים הנוספים והיא שואלת מדוע שלא יתרחבו אלו לכלל ימים רבים?

**זמניהם דומיא דזמנם, מה זמנם תרי - אף זמניהם תרי.**

בתשובתה מצביעה הגמרא על היגיון הקיים בהכפלה של מספר הימים. דומה שלימודה מושתת על היחס שבין השכבה הראשונה המדברת על שני ימים ('בזמן') לבין השכבה השלישית המדברת על 'זמנים הרבה תקנו להם'. משמעות: לא מדובר על הרחבה לשם הרחבה. עוד ועוד ימים. מדובר על שמירה של שני ימי המקור, על צביונם, ויצירה של עוד שניים כמותם שמהותם היא – היותם מתאימים למציאות – לתנאי החיים שבה. זה לעומת זה – מייצר משקל א-להי ומשקל אנושי – תואמים. הרחב יתירה הייתה ממסמסת את משקלם של ימי המקור.[[10]](#footnote-10)

**סיכום עמדת רב שמן בשם ר' יוחנן**

 **- ואימא תריסר ותליסר!**

הגמרא אם כן לומדת על שני ימי קריאה נוספים, אך בעקבות זאת היא שואלת - מדוע שהיומיים לא יהיו שנים עשר באדר ושלושה עשר באדר? מניין לנו ללכת לאחור עד לאחד עשר באדר?

**- כדאמר רב שמואל בר יצחק: שלשה עשר זמן קהילה לכל היא, ולא צריך לרבויי.**

**הכא נמי שלשה עשר זמן קהילה לכל היא ולא צריך לרבויי.**

מלשון הציטוט "כדאמר" נלמד שרב שמואל בר יצחק אמר את דבריו בהקשר אחר והגמרא משליכה את דבריו "הכא נמי" - גם אל סוגייתנו. באמירתו הוא מתייחס לתכונתו של יום שלושה עשר כ"זמן קהילה" לכול - זמן בו נקהלו היהודים והתאחדו כמסופר במגילה - משום כך אין צורך לדרוש את י"ג לחודש אדר מ"בִּזְמַנֵּיהֶם".[[11]](#footnote-11)

**- ואימא שיתסר ושיבסר!**

**- 'ולא יעבור' כתיב.**

הגמרא שואלת מדוע שלא תיקרא המגילה בימים שישה עשר באדר ושבעה עשר בו. בתשובתה היא מצביעה אל עבר פסוק במגילה "וְלֹא יַעֲבוֹר". פרשנות ראשונית למילה זו תעמיד את משמעותה כהוראה שלא יעבור זמן ימי הפורים מעבר לתאריכים המדוברים.

ובמקרא: "קִיְּמוּ וְקִבְּלוּ הַיְּהוּדִים עֲלֵיהֶם וְעַל זַרְעָם וְעַל כָּל הַנִּלְוִים עֲלֵיהֶם **וְלֹא יַעֲבוֹר** לִהְיוֹת עֹשִׂים אֵת שְׁנֵי הַיָּמִים הָאֵלֶּה כִּכְתָבָם וְכִזְמַנָּם בְּכָל שָׁנָה וְשָׁנָה" (ט כז). משפט זה מתאר את החוליה הרביעית בתהליך ההתגבשות ההיסטורי של ימי הפורים. המילים "וְלֹא יַעֲבוֹר" מתייחסות לקבלה המתוארת של היהודים על עצמם, על זרעם ועל כל הנלווים עליהם. 'ולא יעבור' אף אחד מהם, או 'ולא יעבור' דבר הקיום והקבלה.

במבט ראשון דרשת החכמים רחוקה מפשוטו של מקרא. בפשוטו של מקרא המילים "וְלֹא יַעֲבוֹר" מתייחסות לקיום ולקבלה ומעצימות אותם, ואילו תורה שבעל פה מייחסת אותה אל התאריך בו תיקרא המגילה. כיוון אפשרי לפתרון: בניגוד לקבלת היהודים הראשונה (ט כג) שהתייחסה לעצם קיומם של ימי הפורים, כעת מתואר אופייה של הקבלה: "לִהְיוֹת עֹשִׂים אֵת שְׁנֵי הַיָּמִים הָאֵלֶּה כִּכְתָבָם וְכִזְמַנָּם בְּכָל שָׁנָה וְשָׁנָה". ככתבם, בהתאם לכתיבת מרדכי, וכזמנם, בהתאם לזמנים המיועדים להם. תחת כותרת זו ההוראה "ולא יעבור" המייצרת מוחלטות לקבלה, מתייחסת לשני התאריכים - י"ד וט"ו, בשלילה לאופציה שעל פיה עברו ימים אלו ועדיין לא התרחש דבר.

**סיכום עמדת רב שמן בשם ר' יוחנן**

רב שמן בשם ר' יוחנן מצביע על איגרת אסתר כמקור לקיומם של ימי קריאה נוספים. תוכנה של איגרת זו הוא "דִּבְרֵי שָׁלוֹם וֶאֱמֶת" והיא מרחיבה ומחברת מעגלים שונים אל ימי הפורים. הימים הנוספים לקריאת המגילה נלמדים מן המילה "בִּזְמַנֵּיהֶם", המדברת על נתינת מקום לביטויים שונים ומגוונים לימי הפורים. למעשה שלוש שכבות משוקעות במילה זו: 'זמן' המגלם את שייכות הפורים אל זמן במובנו הבסיסי, אל יום ארבעה עשר ואל יום חמישה עשר. שכבה שנייה מדברת על 'זמנו של זה לא כזמנו של זה', והיא מבחינה בין מהותו של ארבעה עשר ומהותו של חמישה עשר. השכבה השלישית 'בזמניהם' מדברת על תוספת של ערוצי ביטוי, ימים נוספים של קריאת מגילה. בפועל, תורגמה הוראה זו בתקנת הכפרים המקדימים ליום הכניסה - ביטוי לנתינת מקום לצרכיהם המיוחדים, ולצורך לחבר אותם אל ימי הפורים - ממקומם, ובהתאם לזמן המיוחד להם.

בפתח הלימוד נשאלה שאלה על פתיחתה של המסכת בציונה של הקריאה בט"ו. כעת נאמר שיש בכך ביטוי לעמדתה של אסתר הנותנת חשיבות יתירה למעגלים השונים בתוך העם, וביניהם בני הכפרים - כמי שלא ניתן לוותר על קריאתם. למעשה דין הכפרים מובא בשלוש המשניות הפותחות את המסכת, ועיסוק נרחב בו מעיד על משקלו של הציבור ועל העיקרון ש'בלתי יידח מנו נידח'. עוד דוגמא לביטוי למידת הקהילתיות: כחת בליבה של סוגיית הגמרא השנייה המחפשת מקור לקריאה בחמישה עשר באדר לערים מוקפות חומה. בשונה מערי הפרזים עיר מוקפת חומה היא צורת התיישבות שיש בה קהילה והיא מוגדרת כמחנה ישראל (בתקופת המדבר מצורע היה יוצא חוץ לשלוש מחנות ובארץ ישראל המקבילה למחנה ישראל היא עיר חומה (ספרא מצורע פרשה ו). ומזווית נוספת: המן דיבר על "ישנו עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים", והתיקון לכך הוא ההתכנסות של כל היהודים, בהתקהלות ובחיבורים.

**עמדת רבי שמואל בר נחמני**

**ורבי שמואל בר נחמני אמר: אמר קרא כימים אשר נחו בהם היהודים, ימים כימים - לרבות אחד עשר ושנים עשר.**

ר' שמואל בר נחמני חוזר אל תקנת מרדכי: "לְקַיֵּם עֲלֵיהֶם לִהְיוֹת עֹשִׂים אֵת יוֹם אַרְבָּעָה עָשָׂר לְחֹדֶשׁ אֲדָר וְאֵת יוֹם חֲמִשָּׁה עָשָׂר בּוֹ בְּכָל שָׁנָה וְשָׁנָה: כַּיָּמִים אֲשֶׁר נָחוּ בָהֶם הַיְּהוּדִים מֵאוֹיְבֵיהֶם וְהַחֹדֶשׁ אֲשֶׁר נֶהְפַּךְ לָהֶם מִיָּגוֹן לְשִׂמְחָה וּמֵאֵבֶל לְיוֹם טוֹב לַעֲשֹוֹת אוֹתָם יְמֵי מִשְׁתֶּה וְשִׂמְחָה וּמִשְׁלוֹחַ מָנוֹת אִישׁ לְרֵעֵהוּ וּמַתָּנוֹת לָאֶבְיוֹנִים" (ט כ-כב).

לימודו הוא מן הפסוקים באיגרת מרדכי המסבירים מדוע מקיימים דווקא את יום ארבעה עשר ואת יום חמישה עשר. רבי שמואל בר נחמני מציע ניסוח מועדף שבו הכ"ף נעדרת מן הפסוק "יָּמִים אֲשֶׁר נָחוּ בָהֶם הַיְּהוּדִים מֵאוֹיְבֵיהֶם". ניסוח זה מציג את הימים הנחגגים בכל שנה כאילו בהם ממש נחו היהודים מאויביהם[[12]](#footnote-12) ומייצר בהם זיכרון אותנטי לימים ההם.[[13]](#footnote-13) תוספת הכ"ף לדעתו מייחסת משמעות אפשרית אחרת לפסוק - "ימים כימים" שני ימים נוספים הדומים לשני הימים הראשונים, ומכאן הריבוי לאחד עשר ולשנים עשר.

שאלה העולה מלימוד זה: מובנה הפשוט של הכ"ף הוא – ציון הדמיון שבין תקנת שני הימים לדורות, אל המקור - הימים שבהם נחו מאויביהם. ואם כך, כיצד ניתן לוותר על כ"ף הדמיון? ומהו המקום לדרוש מממנה על תוספת שני ימי קריאה?

דומה שכך יש לומר: מרדכי ביקש להנציח את שני הימים באותנטיות המירבית, ובמובן זה, תוספת הכ"ף הופכת להיות לרועץ. תוספת זו מצביעה על תנועה בנפשו המבחינה בין החגיגה במקור, לבין התקנה לדורות. באה הגמרא ומתרגמת את הפער לכוונה להוסיף ימי קריאה. תוספת ימים זו היא ברוח אגרתו של מרדכי שבאה להרבות בשמחה ומשתה: **א**. מרדכי תיקן יומיים בכלל המקומות (בניגוד למקור שבו ארבעה עשר נחוג בכל מקום, וחמישה עשר בשושן בלבד). **ב**. מרדכי שייך את השמחה לחודש כולו: "וְהַחֹדֶשׁ אֲשֶׁר נֶהְפַּךְ לָהֶם מִיָּגוֹן לְשִׂמְחָה וּמֵאֵבֶל לְיוֹם טוֹב". כעת באים החכמים, ומפרשים את תוספת כ"ף הדמיון כהבדל בין ימי המקור לבין הקביעה לדורות שבאה להרחיב את ימי המשתה והשמחה.

התמונה המשתקפת מאיגרת מרדכי היא של תפישה המשמרת את האירוע הגדול בו נחו וניצלו היהודים מאויביהם. בניגוד לאיגרת אסתר שנדרשה במשמעות של תוספת זמנים בהתאמה למקומות, כאן הסיפור הוא של תוספת ימי הנצחה לאירועים. תוספת של שמחה ויום טוב, ובמובן זה הקדמת הקריאה בכפרים הקטנות, מוסיפה למעשה עוד ימי שמחה.

**- ואימא תריסר ותליסר!**

בדומה לשאלה על רב שמן בשם ר' יוחנן מתבקשת גם כאן השאלה מדוע התוספת לא מתייחסת אל התאריכים שנים עשר ושלושה עשר?

**- אמר רב שמואל בר יצחק: שלשה עשר זמן קהילה לכל היא, ולא צריך לרבויי.**

תשובת רב שמואל בר יצחק היא תשובה ישירה לשאלה. מבחינתו שלושה עשר באדר הוא יום מתאים וראוי לקריאת מגילה בשל ההתקהלות שהייתה בו ליהודים, האחדות שהופגנה בו. לדידו המלחמה אינה מהווה חיסרון.

ישנו הבדל בין התשובה כאן לבין התשובה לשאלה זו כאשר הנשאל היה ר' שמן בשם ר' יוחנן. כאן מובאת עמדת רב שמואל בר יצחק בצורתה האותנטית, כמשיב לשאלה ולא בהשאלה כפי שהיא מובאת שם ("**כד**אמר רב שמואל בר יצחק"). דומה שבסיס ההבדל קשור להבדל שבין האיגרות. אם המודל הוא איגרת אסתר, איגרת שמהותה היא "דברי שלום ואמת" אזי החגיגה ביום י"ג שהוא במהותו יום מלחמה אינה מובנת מאליה. הגמרא מבינה שבית הגידול בו צמח זיהוי זה הוא איגרת מרדכי שאינה רואה בסמיכות למלחמה גורם מעכב. ר' שמואל בר יצחק הוא המייצג המובהק של עמדת מרדכי, אך בעל הסוגיה שיבץ את דבריו קודם לכן גם בעמדת אסתר.

**- ואימא שיתסר ושיבסר! - ולא יעבור כתיב.**

גם כאן לימודו דומה ללימודו של רב שמן בשם ר' יוחנן.

**סיכום עמדת רבי שמואל בר נחמני**

מרדכי הוא הראשון שהעמיד את יום ארבעה עשר ואת יום חמישה עשר כחובה. בסיס החובה "כַּיָּמִים אֲשֶׁר נָחוּ בָהֶם הַיְּהוּדִים מֵאוֹיְבֵיהֶם". ניסוח מתבקש התואם את תפישת עולמו הוא לדבר על שימור אותנטי של הימים, בלא כ"ף - "יָּמִים אֲשֶׁר נָחוּ", וכאילו מדי שנה בשנה חוזרים אל אותם ימים ממש. רבי שמואל בר נחמני רואה את הכ"ף כמיותרת, ועל בסיס זאת דורש אותה כמי שבאה להוסיף שני ימי קריאה למגילה, בהתאם למגמתו להרחיב את ימי המשתה והשמחה.

בשורות הבאות בוחנת הגמרא מה יאמר כל אחד מן האמוראים על לימודו של האמורא האחר.

**רבי שמואל בר נחמני מאי טעמא לא אמר מבזמניהם? - זמן זמנם זמניהם לא משמע ליה.**

בשונה מרב שמן הלומד מן הביטוי "בִּזְמַנֵּיהֶם" על שלושה מעגלי זמן התואמים את ייחודם ואת מהותם של ימי הפורים, רבי שמואל בר נחמני דוחה את שלושת הלימודים. בדבריו הוא אינו נותן פשר אחר לביטוי "בִּזְמַנֵּיהֶם" והוא מסתפק באמירה ש"זמן זמנם זמניהם לא משמע ליה". דומה בעינינו שבדומה לפער המושגי והרוחני שבין אסתר לבין מרדכי, גם האמוראים הנצמדים לשתי הקונספציות מובחנים זה מזה באותן הבחנות ממש. רבי שמואל רואה בתוספת הימים תוספת של משתה ושמחה כציון לאירועים הגדולים והוא אינו מתייחס אל מהותם של ימי הפורים ולהבחנות בין המקומות השונים, כפי שבא לידי ביטוי באיגרתה של אסתר. "לא משמע ליה" מתפרש כביטוי לדרכו השונה.

**ורב שמן בר אבא, מאי טעמא לא אמר מכימים? - אמר לך: ההוא לדורות הוא דכתיב.**

רב שמן בר אבא מתייחס לפער שבין 'ימים כימים' והוא נותן לו פשר אחר.

אכן מעדיף היה מרדכי להנציח את הימים כמות שהם, 'ימים אשר נחו בהם היהודים **מאויביהם' באותנטיות ובזיקה רבה לעבר. בפועל הוא מוותר על רצונו זה בשל הניגודיות** הקיימת בינו לבין רצון נוסף שהיה לו לקיים את **תקנת הימים לדורות** ("**ההוא לדורות הוא דכתיב**").[[14]](#footnote-14) חג שכל כולו משמר את העבר מאבד עם השנים את חיוניותו והוא לא יוכל להתקיים לדורות. מרדכי מבין זאת והוא מייסד ימים "כַּיָּמִים אֲשֶׁר נָחוּ בָהֶם הַיְּהוּדִים מֵאוֹיְבֵיהֶם", ימי משתה ושמחה שאינם חופפים לגמרי לימים הראשונים.

**מעין סיכום**

הסוגיה פותחת בחיפוש מקור לתוספת ימי קריאה למגילה, ולמעשה היא מזהה את התוספת כתקנת חכמים מאוחרת המיטיבה עם בני הכפרים. לתקנה זו הגמרא מבקשת רמז ומקור במגילה, וכמענה היא מצביעה על מחלוקת אמוראים האם הלימוד הוא מאיגרת אסתר או מאיגרת מרדכי. שני הרמזים מצביעים על שתי דרכים רוחניות השונות עד מאד זו מזו. דרכה של אסתר 'דברי שלום ואמת', ובהתאם - על "זמנים הרבה תקנו להם" לימי הפורים, ומנגד דרכו של מרדכי – המבקש לשמר את אשר אירע, ואף להוסיף ימי משתה ושמחה כחגיגה וכהמשך לאירועי הימים הראשונים.

שני הרמזים מספרים גם על סיפור גדול בהרבה על דרכו של מרדכי, על דרכה של אסתר ועל שתי הדרכים השוזרות את סיפור המגילה. שתי עמדות אלו ממשיכות ומלוות את לומד התלמוד במהלך המסכת שוב ושוב בצורות ובמופעים שונים ומגוונים.

1. המונח "פשוטו של מקרא" הוא היפוך למצב שבו המקרא הוא חתום. לדוגמא: גט קשור הוא שטר של גט מגולגל וקשור, במצב שאינו מאפשר נגישות לתוכנו. גט פשוט הוא שטר גט שהתירו בו את הקשרים, פשטוהו ואיפשרו לקרוא את הכתוב בו. תנועה של פישוט ידיים ורגליים היא פתיחה המנוגדת לתנועה של כיווץ. פסוקי המקרא הכתובים כמות שהם הם חתומים, ואין אפשרות להבין את המשוקע בהם. בכלל פשוטו של מקרא כל תובנה המשוקעת בכתוב, כזו שעל ידי שאלות וקריאה קשובה ניתן להיחשף אליה. בכלל הפשט – כל העומקים והתובנות העולות מן הכתוב כמות שהוא (השווה פרופ' דוד הנשקה "אין מקרא יוצא מידי פשוטו, המעין יז, ג תשלז). [↑](#footnote-ref-1)
2. זוהי המשמעות המובהקת למשפט זה בגמרא יבמות כד ע"א. [↑](#footnote-ref-2)
3. סיבה נוספת שלא להעמיד הלכה זו בחזית המסכת: ההרחבה מוצגת בגמרא כעמדת ר' עקיבא, ואילו חכמים חולקים עליו. באפשרות נוספת - חכמים מוצגים כמי שאינם חולקים על עצם התוספת, אבל הם מטילים סייגים על יישומה: "אמר רבי יוחנן: זו דברי רבי עקיבא סתימתאה. אבל חכמים אמרו: בזמן הזה, הואיל ומסתכלין בה אין קורין אותה אלא בזמנה" (מגילה דף ב עמוד א). [↑](#footnote-ref-3)
4. ברקע הפיצול שבין שתי הסוגיות עומדת הכפילות המובנית במשנה: המשפט הראשון בה: "מגילה נקראת באחד עשר, בשנים עשר, בשלשה עשר, בארבעה עשר, בחמשה עשר, לא פחות ולא יותר". הנושא במשפט זה הוא המגילה, והתיאור בו הוא לחמישה תאריכים בהם היא נקראת. על משפט זה נסובה הסוגיה כעת. לצד זאת, המשפט השני המדבר על צורות ההתיישבות השונות (כרכין המוקפין, כפרים ועיירות): "כרכין המוקפין חומה מימות יהושע בן נון קורין בחמשה עשר, כפרים ועיירות גדולות קורין בארבעה עשר אלא שהכפרים מקדימין ליום הכניסה". ההלכה בו מחייבת בכל אחד מאלו קריאה ביום המתאים לו, וביחס אליו מזכירה הסוגיה בדף ד', את תקנת החכמים לכפרים הקטנים. [↑](#footnote-ref-4)
5. הסוגיה בדף ד: רואה בהקדמת הקריאה בכפרים תקנה המיטיבה עם הכפרים ועם הכרכין גם יחד: "חכמים הקילו על הכפרים להיות מקדימין ליום הכניסה מפני שמספקין מים ומזון לאחיהם שבכרכים". באופן פשוט יש כאן סוג של קשר והדדיות שהחכמים ביקשו לטפח אותה בהיבטיה הפיזיים והרוחניים. [↑](#footnote-ref-5)
6. מדוע תוספת ימים מהווה עקירה, הרי החכמים לא ביטלו את שני הימים המקוריים? ניתן לדבר על עקירה במגרש המושגי. החכמים הקדמונים קבעו שני ימים כציון לאשר אירע בימים אלו, וקביעת ימים נוספים מהווה חריגה מתפישה זו. פרשנות אפשרית נוספת: העקירה היא במגרש הפיזי. אדם מן הכפרים היה אמור לקרוא ביום י"ד וכעת הוא אינו קורא ביום זה אלא ביום אחר. עדיפות לפרשנות הראשונה: השיח בסוגיה הוא שיח מושגי, שיח של מהויות. [↑](#footnote-ref-6)
7. אין צריך לומר שהכתוב כיוון במפורש אל הדברים שנדרשו בו, יחד עם זאת הטענה היא שזהו שיח רציני ומשמעותי. סוג של מדד למידת השכנוע שבו אפשרי בקיומה של מחויבות החכם הדורש אל השאלה הבאה: אילו היה הנביא או החכם מתוודע לדרשה, מה הייתה תגובתו? האם היה טוען שדבריו הוצאו מהקשרם? טענתנו היא לתגובה מעין זו: 'לא חשבתי על כך', אבל בהחלט הוא יראה בה ביטוי הולם לתפישת עולמו. [↑](#footnote-ref-7)
8. ניתן לדמות את קריאתו בפסוק לקריאה בפרשיית המועדות שבספר דברים: "חַג הַסֻּכֹּת תַּעֲשֶׂה לְךָ שִׁבְעַת יָמִים בְּאָסְפְּךָ מִגָּרְנְךָ וּמִיִּקְבֶךָ" (ט"ז, יג). חג הסוכות כמו שאר המועדים בספר דברים אינו מצוין בתאריך מוגדר. בניגוד לפרשת המועדות בספר ויקרא שבה מצוין תאריך לכל אחד מן המועדות (פרק כג), מועדו של חג הסוכות בספר דברים הוא בזמן התואם את מצבו של האדם - כאשר אתה אוסף מגרנך ומיקבך. [↑](#footnote-ref-8)
9. כך מפורש בסוגית הגמרא העוקבת: "ואימא פרזים בארביסר מוקפין אי בעו בארביסר אי בעו בחמיסר? אמר קרא בזמניהם זמנו של זה לא זמנו של זה" (מגילה ב:). [↑](#footnote-ref-9)
10. הגיונו של עיקרון זה הוא מעין ההיגיון בכלל 'דיו לבא מן הדין להיות כנדון'. [↑](#footnote-ref-10)
11. במילים אלו מצביעה הגמרא על תכונת יסוד של חג הפורים כזמן שבו נקהלים יחדיו, כזמן של אחדות העם. ראה 'סיכום עמדת רב שמן בשם ר' יוחנן'. [↑](#footnote-ref-11)
12. מעין העיקרון "חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים" מדי שנה בשנה. [↑](#footnote-ref-12)
13. רש"י: ימים כימים - לעיל מיניה כתיב ארבעה עשר וחמשה עשר ישמחו, וכתיב בימים אשר נחו בהם היהודים וגו' והוה ליה למיכתב ימים אשר נחו, דמשמע הם הם ימים אשר נחו, מאי כימים לרבות שנים אחרות כדוגמתן. [↑](#footnote-ref-13)
14. שונה המונח 'לדורות' מן המונח 'לעולם'. 'לדורות' מגלם את דבר קיומו של דור ועוד דור, והוא מצביע על קיומו של תהליך, בניגוד לביטוי 'לעולם' המגלם שייכות אל הנצח. [↑](#footnote-ref-14)