

# עלים

## עלון שבועי משלחן מערכת מכון עלה זית

שנה שישיית: גליון כב | פרשת תצוה - זכור | י"א אדר ה'תשפ"ו

### עלה כתיבה

#### היתר כתיבת נביאים וכתובים

ע"פ שיעורים ושיחות הגאון רבי קלמן מאירים הלוי עפשטיין על המועדים

דברי הפורים האלה ונכתב בספר (אסתר ט, לב).

הקשה מהרי"ץ חיות (ספר תורת נביאים מאמר הוראת שעה פרק ד) איך כתבו הנביאים הלכות בספרם, הרי הם דברים שבעל פה ואי אתה רשאי לכותבן. ואמרו"ר מרן ראש הישיבה הג"ר זעליג עפשטיין זצוק"ל הוסיף, שיש להקשות כן גם על עצם כתיבת ספרי הנבואה, שכל עיקר נבואתם היתה כתיבת תורה שבע"פ, ואיך הותרה להם כתיבתם.

וייסד אמרו"ר [הובאו הדברים בהרחבה ב'עלים' גליון קרח תשפ"ד], שבשעת מתן תורה נודע למשה רבינו שלעתיד יהיו נביאים שיכתבו ספרים להוסיף על התורה. וכן מוכח מהא דאיתא בגמרא (ברכות ה, א) 'שכולם נתנו למשה מסיני'. ולכך כשבאו לכתוב ספרי נביאים וכתובים אין בזה חידוש על דברי התורה, כיון שכל ספרי הנביאים כבר ניתנו בסיני, וכבר התקבל שיכתבו ספרים אלו.

והנה איתא בגמרא (מגילה ז, א) פלוגתא האם מגילה ברוח הקודש נאמרה, ותולה הגמרא במחלוקת זו האם מגילה היא בכלל כתבי הקודש שמטמאין את הידים. מבואר שצריך רוח הקודש כדי להכלל בכלל כתבי הקודש. אולם אכתי גם אחר שיש רוח הקודש, עדיין צריך ביאור מי ומה קובע מה יכתב, שהרי רק נבואה שנצרכה לדורות נכתבה. וביאר בזה אמרו"ר זצוק"ל שכדי לקבוע מה יכתב לדורות צריך גם החלטת בית דין הגדול.

אמנם נראה לפקפק טובא על ההנחה החלטת ב"ד. והא כיון שבא נביא לבי"ד ואמר שיש לו נבואה לכתוב, הוה לבית הגדול לקבל דבריו ולכתוב ע"פ הקבלה מסיני שיבואו נביאים לכתוב ספרי נביאים וכתובים.

אלא נראה דהנה איתא בגמרא (מגילה ז, א) בדעת שמואל, שאע"פ שאסתר ברוח הקודש נאמרה, מ"מ "נאמרה לקרות ולא נאמרה ליכתוב". מבואר בגמרא שצריך שתהיה 'נאמרה ברוח הקודש ליכתוב'. וא"כ י"ל צריך החלטת ב"ד הגדול כהנחת אמרו"ר זצוק"ל, אלא מספיק ציווי ברוח הקודש ליכתוב הספר. ולפי"ז אתי שפיר הא דאיתא בגמרא (בבא בתרא שם) שהנביאים כתבו ספרם, שבאמת כתבו ע"פ הנבואה ולא שאלו את פי בית דין הגדול.

אלא שיש להקשות אם אין צריך החלטת ב"ד הגדול, למה איתא בגמרא (מגילה ז, א) 'שלחה להם אסתר לחכמים קבעוני לדורות', והא יכלה לכתוב בלא שתשאל לחכמים. ונראה דלא קשה מידי, דיעויין ברש"י (בבא בתרא טו, א ד"ה כתבו יחזקאל) דפירש שאסתר לא כתבה בעצמה משום שצריך לכתוב כתבי קודש בארץ ישראל, ועל פי זה י"ל ששלחה לחכמים שבארץ ישראל שיכתבו, כיון שהיא אינה יכולה ליכתוב בחוץ לארץ. ואם כן עדיין אפשר לומר כמשנ"ת שאין צריך החלטת ב"ד הגדול, אלא די ליכתוב על פי נבואה.

### עלה הלל

#### כבודה של ארץ ישראל

ע"פ ספר מעוז חיי על עניני פורים, מאת הרב יעקב יהודה חיים פיינגאלד שליט"א

להיות עושים את שני הימים האלה ככתבם וכזמנם (אסתר ט, כז).

כתב הרמב"ם (מגילה פרק א הלכה ה), שענין מוקפים חומה תלוי בזמן יהושע בן נון "כדי לחלוק כבוד לארץ ישראל שהיתה חריבה באותו הזמן וכו', ויהי זכרון לארץ ישראל בנס זה, עכ"ל. ולכאורה יש לתמוה, מדוע מצאנו דוקא במצות מגילה תקנה מיוחדת לחלוק כבוד לארץ ישראל ולא בשאר מצוות ותקנות.

ונראה לברא בזה, דהנה בגמ' (מגילה יד, א; ערכין י, ב) הקשו אמאי אין אומרים הלל בפורים, ויש בזה שלש שיטות אמאי אין אומרים הלל בפורים: א', שיטת רב יצחק מפני ש"אין אומרים הלל על נס שבחוץ לארץ". ב', שיטת רב נחמן מפני ש"קרייתא זו הלילא". ג', שיטת רבא מפני ש"אכתי עבדי אחשורוש אנן". ולכאורה צריך ביאור בשיטת רב נחמן, אם אכן יוצאים חובת הלל במקרא מגילה, א"כ מדוע לא תקנו לומר הלל בפירוש.

והנה שם בגמ' הקשו על רב נחמן ורבא, הרי אין אומרים הלל על נס שבחוץ לארץ, שהרי משנכנסו ישראל לארץ - לא הוכשרו עוד שאר הארצות לומר שירה. ותירצו בגמ' "כיון שגלו - חזרו להכשירן הראשון", שלאחר שגלו שוב הוכשרו כל הארצות לאמירת שירה.

ויש להסתפק לפי שיטת רב נחמן ורבא, האם פליגי לגמרי עליו וסברי שכיון שגלו חזרו להכשירן הראשון לגמרי, או דילמא, שאף הם אינם חולקים לגמרי על רבי יצחק, ולעולם גם הם מודים בעיקר סברתו שיש בזה פגיעה בכבוד ארץ ישראל, אלא שמאחר שגלו אין זו פגיעה חמורה כל כך, וכיון שיש חיוב לומר הלל על הנס לא חיישינן לפגיעה מועטת בכבודה של ארץ ישראל.

ומעתה מיושב למה לרב נחמן לא תיקנו הלל גמור, שלא רצו חכמים לתקן אמירת הלל ממש, שהרי אמירת הלל בפירוש על נס שבחוץ לארץ מדישה באופן גלוי את השירה ובוזה יש משום זלזול ופחיתות במעלת כבוד הארץ, וכדי למעט בפגיעה זו קבעו שחובת ההלל תתקיים בקריאת המגילה.

ומעתה אתי שפיר היטב מה שכתב הרמב"ם שהדבר תלוי בימי יהושע "כדי לחלוק כבוד לארץ ישראל", שהרי דעת הרמב"ם כדעת רב נחמן דקרייתא זו הלילא (פרק ג הלכה ו), ויש בזה פגיעה בכבוד ארץ ישראל, ומפני כך תקנו שעיקר תקנת קריאת המגילה תהיה באופן של חלוקת כבוד לארץ ישראל וכנ"ל.



מורנו הג"ד ירוחם אולשין שליט"א מעיין בספר מעוז חיי

#### הזמנים לעיר לייקוואוד יצ"ו. נערכו ע"י הרב משה ברוך קופמאן שליט"א

מוצאי שבת		יום השבת		ליל שבת		ערב שבת	
5:47	שקיעת החמה	8:40/(8:44)	סו"ז קרי"ש מג"א (לפי ע"ב דקות שוות)	5:16	חצי שעה קודם שקיעה	12:40	מנחה גדולה (גר"א חצי שעה שוה לחומרא)
6:28	זמן כוכבים קטנים רצופים (8.5 מעלות)	9:20	סוף זמן קר"ש לדעת הגר"א והגר"ז	5:28	הדלקת נרות (18 דקות)	2:58	ט' שעות (להתחלת סעודה)
7:00	ע"ב דקות	9:50/10:16	סו"ז תפילה מג"א (לפי האופק) וגר"א וגר"ז	5:46	שקיעת החמה (צריך להחמיר ב' דקות)	3:26	מנחה קטנה (לאיסור מלאכה)
7:08	צאה כ"ר"ת לחשבון 16 מעלות	12:09	חצות (סעודת שבת להב"ח)	6:23	זמן קר"ש (לערבית לפני הסעודה)	4:36	פלג המנחה (גר"א ולבוש)
7:18	אכטיל (צ' דקות)	12:39	מנחה גדולה	6:09-7:09	מזל מאדים (למאן דחש ליה)	5:00	פלג המנחה (מג"א כפי האופק)

שיעור מחצית השקל: לפי ערך חשבון 9.5 גרם (לפי שיווי כסף היצוא בימים אלו): \$27 או 85 ש. ראה ביאור הלכה סימן תרצ"ד. ראה עלים פרשת פקודי תשפ"ב עמ' 4.

מה שכתב הרב יהודה ראטה שליט"א (גליון משפטים) דברים נחמדים בענין כל קבוע כמחצה על מחצה דמי, וכתב על פי דרכו שהכלל כל קבוע כמחצה דמי נאמר רק ברובא דאיתא קמן, ולא ברובא דליתא קמן, וזה מוכרח, דהא בדרך כלל רובא דליתא קמן הוי קבוע כגון רוב בהמות אינם טריפות דהבהמה קבועה במקומה וכן רוב פירות אינם מתולעים וכדומה.

ונראה לבאר בדרך אחר החילוק בין רובא דאיתא קמן ורובא דליתא קמן, דברובא דליתא קמן מכיון שהרוב בא מ'טבע הדבר' יש רוב בעצמותו של דבר, ואפילו אם תהיה בהמה זו הבהמה היחידה בעולם עדיין יש בה רוב דאינה טרפה. משא"כ ברובא דאיתא קמן, מצד עצמותו של דבר ליכא רוב כלל, כגון חתיכת בשר ליכא שום רוב בעצמותה שהיא שחוטה, וכל הרוב בא משום דיש בעיר תשע חנויות, ולכך רק כשפירשה מן הרוב מסתכלין בה ביחס להרוב, אבל כשהיא קבועה במקומה ליכא בזה שום תערובת עם הרוב ואין החתיכה שייכת לרוב חתיכות שבעיר, אלא דנין בה בפני עצמה, ובפני עצמה ליכא רוב. וסברא זו לא שייכת ברובא דליתא קמן, דאפילו אם מסתכלין בה בפני עצמה עדיין איכא רוב, וכן יש לחלק לענין ביטול, שבביטול לא שייכת סברא זו, דאין הרוב בא משום רוב חנויות שבעיר אלא יש תערובת ממש, ובתערובת הזו איכא רוב.

בברכה, אברהם ברוך

\*\*\*

### הלכתא כרב או הלכתא ככתראי

ראיתי בגליון פרשת משפטים ב"עלה הלכה" שמפלפל בהא דלית הלכתא כתלמיד במקום רב והלכתא ככתראי, דלכאורה סותרים אהדדי. רציתי לציין משי"כ הרמב"ן (מלחמות ריש פ' לולב הגזול בד"ה ומה שאמר) וז"ל, מיהו היכא דחזינן להו לבתראי דשקלו וטרו טובא ומתראי אליבא דחד, יש מקומות שסמכו הגאונים עליהם כפי מה שהסוגיא מוכחת לפי שיקול הדעת, **ובלבד שלא לדחות כלל המסור בדינו**, אבל כאן הא קיי"ל שמואל ור"י הלכה כר"י. עכ"ל.

כבוד רב, יוסף ארינברג

\*\*\*

### קרבן מן המזון

במה שהביא הרב הלל שמעון שימאנאוויטש (עלים וארא) ענין שכבר דן בו בעבר, שקרבן אמור לבא מעיקר מאכלו ומזונו של האדם, והוסיף וביאר כדרכה של תורה. יש לציין לזה משי"כ רש"י (כתובות י, ב ד"ה מזין) וז"ל, **שהקרבתות באין מן המזון** וגורמין לו ברכה.

נתן ארינברג, נאמן

\*\*\*

### מעלת סנדקאות

בענין מנהג סנדקאות שנידון בגליון בשבועות האחרונים, אציין איזה מקורות על יסודו בקודש וגודל מעלתו.

בילקוט תהלים (אות תשכג) איתא שדוד המל אמר שבח להקב"ה בכל אברים שעושים מצות, ואחד מהם סנדק על הברכיים. וגם נזכר במדרש מובא במושב זקנים עה"ת סוף לך לך שהקב"ה היה השנדקס לאאע"ה ומנהג שהשנדקס נותן מתנה לתינוק, לכן נתן הקב"ה ארץ ישראל למתנה לאאע"ה. ובליקוטי הפרד"ס לרש"י (דף ז) הביא שהמלאך גבריאל היה הסנדק לרבי ישמעאל בן אלישע כה"ג.

וברמ"א מבואר שהוא "מצוה" שכתב להדר אחר "מצוה" זו. ובלבוש כתב שע"י מחשבת הסנדק [ומהול] יגרום שהילד יהא כמותם, וכעין זה כתבו בערוך השלחן ובפלא יועץ. ובפוסקים נקטו שהוא אחד מבעלי הברית שהוא יו"ט שלהם ופוטרים מתחונן וכו'. ושכרו כפול מן השמים [כמו שאומרים בהרחמן "ומשכרתו כפולה"], וביאר החת"ס מה דאיתא במהרי"ל שמעלת הסנדק עדיף ממהול, ולכן יש להקדימו בקריאת התורה, לפי שסנדק עושה שני דברים א) רגליו כמזבח ב) מסייע להמהול ע"י אחיזת הרגלים והוי כמקטיר קטרת [ולפי"ז מובן שמשכרתו "כפולה" כנגד ב' דברים הנ"ל]. בלקט יושר (יו"ד 25) כתב שמי שהוא סנדק לבן נינו אינו רואה פני גהינם. בברכי יוסף (רסה טו"ב) ובחכמת אדם (קמט כב) כתבו שסנדק סגולה לתיקון הברית.

בטעם קריאת שם "סנדק" ע"י בספר טעמי מנהגים (אות תתקנב) שסנדק ר"ת "סגור נעשה דין קטגור" ע"פ זוה"ק (פקודי רנה ע"ב) דבשעת המילה לא יכולים המקטרים לקטרג אלא נתהפכו להיות סגור.

בידידות, אהרן לייבו

\*\*\*

### הערה לדינא באמירת ד' פסוקי גאולה

ב'קול עלה' לפרשת תרומה דנו הכותבים החשובים בשני חידושים ממשנתו של החתם סופר: א) מי שקיים מצוה ורוצה לחזור ולקיימה באופן יותר מהודר, יכול לעשות כן, ולא אמרינן דכבר יצא ואי אפשר לקיים המצוה עוד. ב) דאיכא אומדנא שהאדם תמיד מכווין לקיים מצוה באופן המועיל, ולכן המתפלל לביל שבת ויודע שיש לו סעודה בביתו הוי כאילו התכוין שלא לקיים מצות קידוש בתפילה.

ויש להעיר דאיכא נפקותא משני החידושים הללו לענינא דיומא. דהנה ברמ"א (או"ח סימן תרצ סעיף יז) כתב שנוהגים לומר ד' פסוקים של גאולה בקול רם. ובהליכות שלמה (חלק ב עמוד של) כתב שצריך לכוון במפורש שלא לצאת ידי חובת קריאה באמירת הד' פסוקים, דאם לא כן הרי נמצא שקרא פסוקים אלו בעל פה, ומה ששמע מן הש"ץ אחר כך אינו מועיל שהרי כבר יצא. אך לפי שני החידושים של החתם סופר לכאורה אין כאן בית מיחוש. שהרי לפי החידוש הראשון הנ"ל הרי אפשר לחזור ולקיים המצוה שנית באופן מהודר מפי הש"ץ. ואם תמצי לומר שאינו כן, הרי יש לך החידוש השני של החת"ס שדעת כל אדם לצאת עם הש"ץ ולא צריך לכוין במפורש. וכן שמעתי בשיעור הלכה מאת הרה"ג ר' אשר סמיט שליט"א, שבספר מעדני יום

טוב להג"ר יום טוב זינגר (פורים סימן פא) כתב שיש ליישב מנהג העולם שאינם מכוונים להדיא שלא לצאת, על פי דברי החתם סופר הנ"ל דאיכא אומדנא שכל אחד מכוון שלא לצאת כדי לקיים מקרא מגילה באופן מהודר.

בברכה, צבי סינאוולין

\*\*\*

### גדר משא בני קהת

ראיתי בגליון פרשת תרומה הגלות אור יקרות שפתי ישנים תורה המחזרת אל האכסנייה שלה זה שלשה רגלים, תורת הג"ר נפתלי וויערושוור המפורסם כבעל מחבר ספר דרכי חיים, המבוססת על דברי זקנו הגאון בעל זית רענן, יוצא לביה"ד ע"י יוצאי חלציהם, ראיתי ושמח לבי.

על של עתה באתי, הגהמ"ח דקדק בשינוי לשונות הכתוב, דכתיב בבמדבר (ד, יט) ושמו אותם איש איש על עבודתו 'ואל' משאו, ולקמן (שם, שם, מט) כתיב על עבודתו 'ועל' משאו, והקדים מה שזקנו הזית רענן ביאר שתיבת 'אל' שייכת כאשר עיקר הדבר ניתן לרשות המקבל, ואילו תיבת 'על' כשעיקר הדבר נשאר ברשות הנותן, וחלק מועט שייך להמקבל. וכתב עוד שהחילוק ביניהם הוא דבפסוק י"ט מיירי ממשא בני קהת, ובפסוק מ"ט מיירי בכלל הלויים, עיין שם מה שפירש בזה על דרך הדרש.

ע"פ דבריו נראה לפרש גם בדרך הפשט, דהנה איתא בגמרא ערכין (יא, ב) שמשורר ששיער חייב מיתה בידי שמים, ועיין בעין יעקב לסוטה (לה, א) 'בשם הגאון מוהר"ר אביגדור ז"ל חתן הגאון בעל קיקיון דיונה ז"ל, שיצא לדון בדבר החדש שאין דין משורר ששיער במשא בני קהת, שעבודת הקודש עליהם בכתף ישאו, והארון נושא את נושאו, א"כ אינו עבודת משא. עיקר ראייתו לזה הוא ממה דדרשינן (שם עמוד א') מקרא ד"בכתף ישאו" ששירת הלויים מן התורה, והקשה דהא הפסוק מיירי במשאם, ואלא ע"כ דליכא בהו דין משורר ששיער. ועיין שם שפלפל בזה.

לפי זה יש לומר דהרי פסוקים הללו מיירי בפקודת הלויים איש איש על עבודתו, ויש לומר דבכל עבודות שייך לשון 'על' שניתן עליהן על ידי אלעזר הכהן, ולדורות ע"י הסגן או הממונה, ואכן נשארה הפקידה ברשות המפקד שהרי משורר ששיער חייב מיתה, ותלוי במינויו. משא"כ בעבודת בני קהת שאינה עבודה לענין זה, יש לומר דשייך לשון 'אל' שניתן לרשות המקבל, שאינו תלוי עוד בהנותן, וא"ש.

[מאחר דאתינן להכי, אולי יש לפרש שזהו כל עיקר הפרשה שם סוף פרשת במדבר, שהיה חשש שבני קהת יכרתו מתוך הלויים רק מפני שאין להם קביעות מקום בעבודתם וע"כ יבואו לראות כבלע את הקודש, והוצרכו לזהירות יתירה ש'אהרן ובניו יבאו ושמו איש איש על עבודתו 'ואל' משאו. והוא בהמשך לפסוק הקודם "פקודת אלעזר כו" כיון דלא נכללו בה, וכנ"ל].

בהוקרה, מאיר קוויטאן

התוספות בשלשה מקומות מבואר בתוס' דמקרא מגילה דרבנן:

**[א]** במשנה (מגילה יט, ב) נחלקו רבי יהודה וחכמים אם קטן כשר לקרות המגילה, והקשו התוס' (שם ד"ה ורבי יהודה, ובברכות טו, א ד"ה ורבי יהודה) אמאי פסלו חכמים, הא קטן חייב מדרבנן ואתי דרבנן ומפיק דרבנן. הרי דס"ל דמגילה דרבנן. ונראה דהתוס' אזלי לשיטתיהו בב' מקומות: **[ב]** בסוגיא דקרא ולא השמיע לאזנו (שם יט, ב) כתבו התוס' (ד"ה אלא) דלמ"ד גבי קריאת שמע שצריך להשמיע לאזנו, הוא הדין במגילה צריך להשמיע לאזנו משום "דתקינן רבנן מגילה כעין דאורייתא". הרי דס"ל דהוי רק מדרבנן. **[ג]** במגילה (ה, ב) איתא דרבי ביקש לעקור תשעה באב, והקשו התוס' (שם ד"ה ובקש) הא אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבירו אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמנין. ולכאורה קשה למה הוצרכו לזה דאין ב"ד יכול לבטל וכו', הא צום ט' באב דברי קבלה הוא. ועכצ"ל דס"ל דדברי קבלה לאו כדברי תורה דמו.

**תוס' הרא"ש** בסוגיא דקרא ולא השמיע לאזנו (יט, ב ד"ה ואי רבי יוסי) כתב בתוס' הרא"ש להדיא דמקרא מגילה הוי דרבנן, וכן מבואר בתוס' הרא"ש במסכת ברכות (טו, א ד"ה רבי יהודה מכשיר), שכתב כדברי התוס' הנ"ל דאמאי אין קטן מוציא גדול במקרא מגילה הא אתי דרבנן ומפיק דרבנן. אך קשה כי מלשונותיו של תוס' הרא"ש במגילה (ז, א ד"ה לא נאמר) מוכח דס"ל דדברי קבלה כדברי תורה הם, דאיתא בגמרא שם דמגילה נאמרה ברוח הקודש ליכתב ולא לקרות, וכתב התוס' הרא"ש וז"ל, פירוש, לא נאמר לקרות מתוך הכתב. ותימא דאלמא קורין אותה על פה, ואמרינן לקמן הקורא על פה לא יצא. ונ"ל דהכי פירושו ולא ניתנה ליכתב מן התורה [פי' ברוח הקודש], אבל מדרבנן צריך לקרותה מתוך הכתב, עכ"ל. וכן כתב בסוף דבריו שם "אלא למ"ד לא ניתנה ליכתב מן התורה מאי איכא למימר וכו'". הרי דסובר תוס' הרא"ש דמכיון שנאמרה ברוח הקודש נחשבת כדאורייתא. ואם כן למה כתב בדף י"ט דהוי רק מדרבנן, ואולי י"ל דס"ל לתוס' הרא"ש דאנן קיי"ל כמ"ד אסתר לאו ברוח הקודש נאמרה, ואפילו לקרות לא נאמרה ברוח הקודש, ואם כן נמצא דהוי רק מדרבנן. [ונמצאנו למדין לפי"ז דהתוס' הרא"ש קאי בשיטת הר"ן דהטעם דהוי מדרבנן הוא משום דלא הוי דברי קבלה]. אך גם על זה יש להעיר, שהרי ברא"ש (תענית פרק ב סימן כד) מפורש דמקרא מגילה דברי קבלה הוא. ולכאורה צ"ל שהרא"ש בתוספותיו נקט שיטה אחרת ודלא כדבריו בפסקים, וצ"ע.

**רש"י** במסכת סוכה (מו, א ד"ה ואנן) כתב רש"י על הא דמברכינן על לולב כל שבעה, "ואע"ג דמדרבנן, מברכינן עליה, כי היכי דמברכינן בנר חנוכה ובמגילה דרבנן". ומשמע דס"ל דגם מקרא מגילה הוי 'דרבנן' ויש חידוש בזה דמברכינן עליו, כמו שיש חידוש בהא דמברכינן על נר חנוכה ולולב, אך עיין במהרי"ץ חיות במגילה (ג, ב) שמפרש בדברי רש"י שם דמגילה דאורייתא. ויש להאריך עוד בזה, אבל אכמ"ל.

**הרדב"ז** בשו"ת הרדב"ז (חלק א סימן רנא) כתב דמה שאמרו (לעיל ג, א) שעבודה נדחית מפני מקרא מגילה, היינו רק אם אפשר לעשות העבודה אחר כך, דאל"כ האיך נדחה דאורייתא מפני דרבנן. וכן מבואר מתוך תשובת הרדב"ז בחלק ב' סימן תת"ח דס"ל דמקרא מגילה דרבנן. ומכאן יש להעיר על ג' (או"ח סימן ס) שכ' דמגילה הוי דברי קבלה וכדברי תורה דמו, ומיירי שם בשי' הרדב"ז גופיה, דלכאוי הוי סתירה בשיטת הרדב"ז, ואכמ"ל.

### שיטות הראשונים דמקרא מגילה חמיר כשל תורה

מקוצר הידיעה אציין בדרך קצרה שיש ב' ראשונים שכתבו להדיא דמקרא מגילה הוי כשל תורה:

**בתוס' הרי"ד** (מגילה כ, א) כתב דדין מקרא מגילה כשל תורה "שהרי מצאו לה רמז מן התורה". ונראה בכוונתו שחכמים עשאוהו כשל תורה כיון שמצאו בה רמז. וא"ש לשיטתו שכתב (ה, ב) שספק מוקפת חומה מימות יהושע קורין בשני הימים מעיקר הדין, ולא אמרינן ספק דרבנן לקולא.

בבית יוסף (או"ח סוף סימן תרצו) הביא בשם **הארחות חיים** וז"ל, האונן מותר בבשר ויין [בפורים], דלא אתי עשה דיחיד דאבלות ודחי עשה דרבים דאורייתא, ולשמוח בפורים דברי קבלה ניגהו שהם כדברי תורה, עכ"ל. וכן נפסק בשלחן ערוך (שם סעיף ז).

בשיטת הרמב"ם יש דיוקים לכאן ולכאן, ועוד חזון למועד.

מצינו פלוגתא דרבנותא בגדר חיוב מקרא מגילה אי הוי דין דרבנן גרידא או דחמיר כשל תורה. ויען כי דברי הראשונים בענין זה מפורדים ומפורדים בין העמודים של מסכת מגילה ועוד מקומות, נתתי אל לבי לכנוס את כל הראשונים ויקהלו ויעמדו דברי כל אחד על נפשו. במאמר זה נעמוד בעיקר על שיטת הראשונים שמקרא מגילה אינו כשל תורה, ולהשלמת המאמר נציין בקיצור את דעות הראשונים דהוי כשל תורה. ואם יעזור ה' נזכרה לקיים את אגרת הפורים הזאת שנית, נרחיב יותר בשיטת הראשונים דהוי כשל תורה.

ואקדים, שבפלוגתא זו יש באמת ג' דיונים: **[א]** האם מקרא מגילה מקרי 'דברי קבלה'. **[ב]** האם 'דברי קבלה' כדברי תורה דמו. **[ג]** האם חכמים עשאוהו כשל תורה. ובכל אלו הדיונים מצינו בראשונים צדדים לכאן ולכאן כמו שיבואר לפנינו בעזשהי"ת.

### שיטות הראשונים שמקרא מגילה אינו חמור כשל תורה

**הרמב"ן, הר"ן,** במסכת מגילה (ה, א) איתא לגבי עיר שהיא ספק מוקפת חומה **הרשב"א והריטב"א** מימות יהושע שקורין בה ב"ד וט"ו, וכתבו הרמב"ן הר"ן הרשב"א והריטב"א (שם) שזהו רק ממידת חסידות אבל מעיקר הדין אמרינן ספק דרבנן לקולא. הרי דס"ל דמקרא מגילה הוי דרבנן, וכולם הולכים לשיטתם במקומות אחרים [חוץ מהרמב"ן כמו שאבאר למטה], כדלהלן.

**הר"ן:** **[א]** במגילה (ג, א) איתא שמבטלין עבודה ותלמוד תורה ושאר מצוות לשמוע מקרא מגילה, ופירש הר"ן (שם ב, ב בדפי הר"ן) דמיירי שיכול לקיים המצוה אחר כך, דאם לא כן "ודאי אין מבטלין העבודה דאורייתא משום מגילה דרבנן". **[ב]** בתענית (ז, א בדפי הר"ן) כתב הר"ן "דלא מיקר דברי קבלה אלא מה שנאמר ע"פ נביא, ומגילת אסתר לאו על פי נביא נאמרה".

**הרשב"א:** **[א]** במסכת מגילה (יט, ב) נחלקו רבי יהודה וחכמים אם קטן כשר לקרות המגילה, והביא הרשב"א קושיית התוס' (שם) אמאי פסלו חכמים הא קטן חייב מדרבנן ואתי דרבנן ומפיק דרבנן. **[ב]** בבית יוסף (או"ח סימן תרצ"ו) הביא מתשובת הרשב"א (חלק ג סימן רעו) שדן אם מותר לישא אשה בפורים, וכתב שם "ובעניינים אלו הולכים בהן להקל דמדרבנן הם". והנה הא דאסור לישא אשה במועד הוא מן התורה כמבואר בתוס' (מועד קטן ח, ב ד"ה בחגך; כתובות מז, א ד"ה דמסר). ואם כן צ"ע למה כתב הרשב"א דענינים אלו מדרבנן הם. ועכצ"ל דאזיל לשיטתיה דשמחת פורים מדרבנן.

**הריטב"א:** **[א]** במגילה (יט, ב ד"ה ואמרינן) בסוגיא דקרא ולא השמיע לאזנו, מדמינן מקרא מגילה לקריאת שמע, וכתב הריטב"א דאע"ג דק"ש דאורייתא ומגילה דרבנן מכל מקום מדמינן להו אהדדי, עיין שם. ומבואר דס"ל דאינו חמור כשל תורה. **[ב]** בראש השנה (יט, א) איתא ד"דברי קבלה כדברי תורה דמו", ומזה הביאו האחרונים (הגהות ברוך טעם על הטורי אבן ה, ב); מעשה חושב על השער המלך הלכות מגילה א, יא) מקור שמקרא מגילה כשל תורה כיון דהוי דברי קבלה. אך הריטב"א בראש השנה שם פירש שאין כוונת הגמרא דדברי קבלה חמירי כדברי תורה, אלא שדברי קבלה אינם צריכים חיזוק כדברי חכמים. ואזיל לשיטתיה במגילה (ה, ב), שמפורש בדבריו שם שהטעם דמקרא מגילה דרבנן משום דדברי קבלה לאו כדברי תורה דמו [ובפרט זה שונה משיטת הר"ן הנ"ל דס"ל דמגילה אינה דברי קבלה].

**הרמב"ן:** לא מצאתי לפו"ר דאזיל לשיטתיה, אבל לפי שיטתו צריכים להבין את דבריו בספר המצות (שורש ב ד"ה וכן). שכתב לבאר את הענין של דברי הנביאים, שכל דברי הנביאים שנכתבו בדרך צוואה הן דין תורה אבל לא מצד דברי הנביאים עצמם, כי אין נביא רשאי לחדש דבר, אלא הנביאים מגלים בדבריהם את מה שכבר כתוב בתורה או שידוע להם בהלכה למשה מסיני. אך כתב הרמב"ן שיש יוצא מן הכלל וז"ל, אבל מקרא מגילה היא תוספת לפי שנכתבה כתורה והוקבעה חובה לדורות אלא שסמכו על חיובה בק"ו הזה (מגילה יד, א), ועל כתיבתה מן הרמז שמצאו כתוב זאת זכרון בספר (שם ז, א). ולפי הנתבאר לעיל שסובר הרמב"ן שמקרא מגילה דרבנן, צ"ל שכוונתו שחז"ל סמכו על ק"ו ורמז כדי לתקן מצוה חדשה מדבריהם, ולעולם הוי רק מדרבנן.

Rav Yehuda Roth, Machon Aleh Zayis

**Amaleki** Haman is introduced (Esther 3:1) as “Haman, the **Ancestry** son of Hamedasa the Agagi”. The Gemara (Megillah 12b) clearly identifies Haman as a descendant of Agag, king of Amalek, who was spared by Shaul. However, in the genealogy recorded in *Maseches Soferim* (13:6) and in *Targum Sheni*, his ancestry is traced to Amalek, but Agag is not mentioned.

The Yerushalmi (Yevamos 2:6) asks: “וכי בן המדתא היה, אלא—צוור בן צוור—Was he the son of Hamedasa? Rather, he was an oppressor, the son of an oppressor.” Apparently, the Yerushalmi assumes that Haman was not literally from the family of Agag.

*Yefeh Mareh* explains that the Yerushalmi does not disagree with the Bavli. Rather, it questions how Haman could have been the literal son of Hamedasa and grandson of Agag, who lived hundreds of years before the events of Purim.

*Nachlas Yaakov* (*Maseches Soferim* *ibid.*) and *Alei Tamar* maintain that the Yerushalmi is following the position of *Maseches Soferim*, and explains why the *pasuk* identifies Haman as a descendant of Agag.

Rav Yerucham Fishel Perlow interprets the Yerushalmi simply: Haman was not an Amaleki. Haman could not have been an Amaleki; if he were, how could Mordechai and Esther benefit from Haman’s property. Shaul was commanded to destroy Amalek’s livestock, and Rashi (Devarim 25:19) and Rabbeinu Bachya (Shemos 17:16) include the destruction of Amalek’s material possessions in the mitzvah of eradicating Amalek. The fact that Mordechai and Esther benefited from Haman’s material possessions proves that Haman was not an Amaleki.

**Total Destruction** Rav Yerucham Perlow’s proof is not conclusive, as he himself suggests alternative reasons why Mordechai could have benefited from Haman’s property. Additionally, his argument assumes that the Yerushalmi agrees with Rashi and Rabbeinu Bachya. Yet Rambam (*Melachim* 5:5) does not mention any obligation to destroy Amalek’s possessions. He understood that Shaul received a specific command to do so, but it does not apply to the general mitzvah.

More fundamentally, the claim that the mitzvah to eradicate Amalek includes destroying all their possessions lacks a clear source. Some point to *Mechilta* (*Beshalach*) as Rashi’s source, but the *Mechilta* speaks only of Hashem’s promise that no remnant of Amalek, even livestock, would remain. The *Mechilta* does not claim that destroying livestock is part of the mitzvah of *mechiyas Amalek*. And, if destroying possessions were intrinsic to the mitzvah, why did David retain Amaleki livestock in his war

against them? (See, however, my article in *Alim*, Korach 5785, that David was not yet fully king. As implied by *Sanhedrin* 20b and explicitly stated by most *rishonim*, the mitzvah to eradicate Amalek applies only to a king).

Even Rashi only mentions the destruction of livestock, not all material possessions. Rabbeinu Bachya appears to be the only source for extending this mitzvah to include possessions, yet a careful reading suggests otherwise; he speaks only of a prohibition against benefiting from Amalek’s property, not a mitzvah to destroy it. This prohibition stems from the nature of the war as a *milchemes Hashem*—a war for Hashem—from whose plunder no one may benefit.

**Amalek Destroyed** The simple reading of the Yerushalmi may be based on *Divrei Hayamim* (I 4:42), which recounts that in the days of Chizkiyahu, five hundred men from Shevet Shimon settled in Har Seir. Regarding these men (see *Bava Basra* 123b) the *pasuk* states, ויכו את שארית הפלטה לעמלק, *they struck the remnant of Amalek that had escaped*.

Pseudo-Rashi and Radak explain that this refers to the Amalekim who were not destroyed by Shaul and David. The *pasuk* implies that all remaining Amalekim were destroyed in the days Chizkiyahu and that the nation of Amalek ceased to exist. Haman, therefore, could not have been an Amaleki.

This may also explain why the Rambam (*ibid.*) does not state that Amalek’s identity was lost through Sancheriv’s population transfers, as he does regarding the seven nations, because Amalek had already been eradicated before Sancheriv’s time.

**The Many Lives of Amalek** The Bavli, however, understood that Amalek was not completely destroyed and that some survivors remained, reappearing in the Purim story. Indeed, this pattern of reemergence is a recurring feature in the narrative of Amalek. Shaul destroys the entire nation of Amalek. Yet mere months later, David battles Amalek (See my article in *Alim*, Korach 5785, that this battle may have been several years later). Even allowing for survivors, how was Amalek able to regroup so quickly and attack David in Tziklag?

The *Panim Yafos* (*Bamidbar* 24:20) suggests that Amalek was not a conventional nation with a defined territory. Rather it was a loose confederation of individuals from various nations who joined together. Throughout Tanach, the nation of Amalek appears as a nomadic group, surfacing in different regions.

Perhaps this explains how Amalek was able to rebuild after each war with Bnei Yisrael. As they traveled from place to place, new members joined their ranks, allowing the nation to form again even after defeat.



Rabbi Yechiel Munk

הרב אברהם גרונברג

הבה"ח יהודה לענטש

הרב אברהם פינק

הרב ברוך יעקב געשטעטנער

הרב יעקב יהודה חיים פיינגאלד

הג"ר קלמן מאיריים הלוי עפשטיין