

דיני חודש אדר

מחצית השקל

תרומת קטן למחצית השקל: הרמב"ם בהלכות שקלים פ"א ה"ז פסק: 'הכל חייבין ליתן מחצית השקל... אבל לא נשים ולא עבדים ולא קטנים, ואם נתנו מקבלין מהם', עפ"י המשנה בשקלים פ"א מ"ה. ובביאור גדר קטן הפטור ממצווה זו, נחלקו הדעות; הר"ע מברטנורא שם מ"ג באר כי מדובר על פחות מגיל עשרים, אף שכבר גדול הוא לכל מילי, ולדבריו אתי שפיר שמקבלים ממנו אם נתן, שכן בר הקנאה הוא. ברם הרמב"ם שם להדיא פירש שמייירי בקטן ממש, ורק כשיגדיל יהא חייב, ולדבריו צ"ב כיצד נוטלים ממנו בנדיבותו, והלא אינו בר הקנאה (ראה רמב"ם הלכות לולב פ"ח ה"י ושור"ע חר"מ סי' רלה שמהתורה קטן לא מקנה לאחרים. ואף לש"ך בסי' רמג סק"ו שס"ל שקטן שהגיע לגיל שאגוז ונוטלו קונה מדאורייתא, לא סבר שיכול להקנות), ולא יכול למסור יפה לציבור, ובהעדר נתינה מעלייתא הוי חולין בעזרה, כמבואר בערכין ב"ד ד... והתוס' יו"ט שם מ"ד הקשה על הברטנורא מדברי הירושלמי, שלהדיא בארה את המשנה בפחותים מגיל י"ג.

השער המלך הלכות שקלים פ"א ה"א יישב שמהני תרומת שקלו של הקטן מדאורייתא הגם שהוא מנוע מלתרום ולהקנות, משום שבטלה תרומתם ברוב השקלים שתרמו הציבור. אלא שמדרבנן מטבע לא בטל, ולשם כן מהני תקנת דרבנן המאפשרת מעשה קניין לקטן, משהגיעו לעונת הפעוטות. ובאבני מילואים סי' כח ס"ק לג הקשה עליו שאם לא מהני הקנאת קטן מדאורייתא, אז גם הקדשו לא חל, נמצא שהוא ממון הקטנים, וממון בעלים לא בטיל. שכן לא מהני ביטול ברוב, היכא שדרוש ממון בעלים. ובבית אפרים חר"מ סי' ה הקשה כיצד ניתן לבטל איסור לכתחילה. ועוד תקשה בהלכות הביטול, שהעונג יו"ט בסי' ד באר שיש בכח הרוב להחשיב המיעוט כמי שאינו, ולצרפו לרוב, אך אין בכח הרוב להחיל על המיעוט את הלכותיו, ואין הרוב יכול להחשיב שהדמים של המיעוט ניתנו לשם ציבור: 'דלא מהני ביטול אלא לבטל מהדבר האסור כח האיסור שבו. אבל לא שישגי המתבטל חשיבות המבטל' (אמנם לביאור השערי יושר ג טו שרוב הינו הנהגה, יש בכח הרוב להחיל את דיניו על המיעוט, וכ"כ במשיב דבר או"ח סי' לד במצה שנעשתה שלא לשמה שהתערבה ברוב מצות שנאפו לשמה, שיוצא בה יד"ח. והפרמ"ג בפתיחה לתערובות תלה זאת במח' הראשונים).

אפשר לבאר עפ"י העונג יו"ט, כי אין להחיל על המיעוט את דיני הרוב, ולהחשיבו כהכשר הרוב, אלא במקום שהמיעוט לא נצרך להכשר הדבר. כלומר; היכא שהמיעוט נדרש להשלים שיעור, או להכשר הגדר כמו ד' כנפות בציצית, שאם חוט אחד לא נעשה לשמה א"א לבטלו ברוב ולהחיל עליו שם הכשר הרוב, כיון שבכך אנו מבקשים להכשיר את הציצית ע"י החוט שיקבל שם הכשר הרוב (וביביע אומר ח"ה יו"ד בסי' ח סק"ו הביא שקדמו בזה הרעק"א בתשובה, נדפסה בס' שער שמעון בסוה"ס דכ"ט: 'ומסתפק אני אם החטים המצומחים שנתבטלו ברוב כשרים, אם מצטרפים לשיעור כזית לצאת י"ח מצה. ש"ל, שהביטול רק סילק האיסור, אבל לא שנעשה מצה לצאת בו י"ח. הגע עצמך חוט צמר שלא נטוה לשם ציצית ונתערב בחוטין שנטוה לשם ציצית, אטו נימא שיוצא בזה י"ח ציצית... וצ"ע). אך היכא שלא נצרך המיעוט להכשיר, אלא רק לבטלו שלא יפריע, כנידון דידן, שלא נצרכת תרומת הקטן להכשיר את כלל התרומות, אלא רק מבקשים להחיל עליה שם תרומה הציבור כרוב המטבעות, שפיר בטל ברוב.

הקצוה"ח בסי' רלה סק"ד הוכיח מביאור הרמב"ם זה, כי קניין דרבנן מהני לדאורייתא, כסברת השער המלך הלכות לולב פ"ח ה"י. וכדעת הב"י באהע"ז בסי' כח שמהני קידושין מדאורייתא במעשה קניין דרבנן, מעמד שלושתן, משום שקניין דרבנן מהני לדאורייתא, וכן סבר המחנה אפרים הלכות משיכה סי' ב. וראה בעונג יו"ט סי' כה ובשערי יושר ה פ"ט, בניגוד לדברי רבינו ירוחם נכ"ב ח"א שמקודשת רק מדרבנן, כיון דמעמד שלשתן תקנתא דרבנן היא, וכן סבר באבני מילואים סי' כח סוס"ק לג במקדש בחפץ שקנה במשיכה (וראה חת"ס יו"ד סי' שיד שהקשה סתירה בדברי רש"י, ונחית לבאר כי היכא שחידשו חז"ל קניין כמעמד שלושתן מהני אף לדאורייתא, שתקינו באופן המועיל, והעובר על דבריהם עביד איסורא. אולם לא ביטלו לגמרי קניין כסף, ועובר על מי שפרע, ולכן בשאר קניינים לא מהני לדאורייתא). אלא שביאור זה צ"ב, שכן רעק"א החדשות אהע"ז סי' יא הקשה שישנה סתירה בדעת הרשב"א; שכן בגיטין ב"ד פ"ה. נאמר שמערימין על מעשר שני ע"י נתינה לקטן, שנותנים לו כסף ואומרים לו פדה את המעשר שני, ומרווחים שלא צריכים להוסיף חומש כדין פדיית בעלי הפירות, כיון שהמעות של הקטן מדינא, ואין צריך להוסיף חומש כדין פדיית הבעלים. ובאר הרשב"א שמהני נתינת כסף זו לקטן מדין דעת אחרת מקנה מדאורייתא. מוכח מהרשב"א, שאין קניין דרבנן מהני לדאורייתא, שכן אז לא היה לן ללמוד מדין זה שמהני דעת אחרת מדאורייתא, אלא מהני מעשה הקטן משום שמהני קניין דרבנן אף לדאורייתא. ומאידך, כתב הרשב"א בהמשך דבריו שם, על דין הגמ' בסוכה ב"ד פ"ה. שלא יקנה לולב לינוקא שאינו בר הקנאה לזכות ממנו אח"כ בחזרה, שמירי בקטן שלא הגיע לעונת פעוטות, שכן משהגיע לגיל זה יכול להקנות ואין

להמנע מליתן לו. הרי שמהני קניין דרבנן לדאורייתא. ויישב רעק"א, שמהני הפקר רבנן וקניינם להוציא את הממון מידי הקטן ולהעמידו ביד הגדול כאילו זכה מהפקר, אך אין יכולת לחכמים להעמיד את הממון ברשותו שיהא שלו לגמרי: 'דאם איתא דאין זכיה לקטן מדאורייתא, א"כ איך שייך דע"י תקנת חכמים הוי ממונו מדאורייתא, הא כיון דבכל הקנאות שבעולם אין לו יד לזכות מדאורייתא, וא"כ באיזו אופן יהיה שלו מדאורייתא. דא"א להם לחז"ל להעמיד הממון ברשותו שיהא שלו לגמרי, כיון דאין לו יד לקנות הממון, לא עדיפא תקנת חכמים מקנין גמור, וכ"כ רבנו יונה בב"ב בדף ק.. וכן צ"ל שאין לקטן ממון מדאורייתא להקדישו להקדש, ולא מהני הפקר ב"ד להקנות להקדש את ממונם כאילו זכו מהפקר, שאין בכך ממון בעלים. והדרא קושיא לדוכתיה (אא"כ נימא שיש לו ממון כבתוס' בריש בן סורר, תמורת עבודתו או בירושה. ולא הזכירו מכך הפוסקים). ועוד כתב הרעק"א קמא סי' קכא שיש כח להפקר ב"ד לסלק ולהעביר ממון מרשות בעלים, כמקור הדין בפסוק יחרם כל רכושו, אבל להעביר ממון ולהקנותו לאחר, אינו כלול בדינא דהפקר ב"ד. ולדבריו צ"ב כיצד יקנו ב"ד ממונא שהקדיש הקטן להקדש (אא"כ ניישב שמהני תקנתא דרבנן להשווי כממון שהגיע מהפקר לידי ההקדש, ומדיני ביטול חשיב כממון הציבור בהדי שאר המטבעות. אלא שאז צ"ב מאי טעמא בהקדשה מעין ז).

קריאת ד' פרשיות

קריאת הפרשיות – חובת קריאה מיוחדת, או חובת הקריאה של כל שבת: יש לעיין בחובת הקריאה של ד' הפרשיות, אם הינה חובת קריאה מיוחדת מלבד חובת הקריאה שבכל שבת, או שמא כיוונו חכמים לקרוא בשבתות אלו את חיוב היום – פרשות מיוחדות, מעין היום והזמן.

רעק"א בהגה' שו"ע בסי' תרפה כתב שאם שכחו לקרוא פרשת שקלים, יוציאו ספר ויקראו פרשת שקלים בברכה לפנייה ולאחריה. ואם לא נזכרו אלא אחר השבת, אין לו תשלומין, וכן הכריע המשנ"ב שם סק"ב. הברכי יוסף בסי' תרפה סעי' ג כתב שקרוב שיהיה ברכת העולה לבטלה, שלא מצינו תקנת קריאה לאחד, אלא בשבעה קרואים בסדר היום. וי"ל שנחלקו בהאי עניינא, שרעק"א סבר שתיקנו לקרוא פרשות אלו כחיוב מיוחד, בחד גברא, לעומת תקנת משה רבנו ועזרא לקרוא בכל שבת לד' קרואים. ואילו הברכי יוסף סבר שתיקנו חיוב קריאה ככל שבת, ועל כן הקשה שאין להוציא ספר

לעולה יחיד. וכן נראה להדיא בתמיהתו (על אלו שהשלימו פרשת החודש, ולא חשו להשלים קריאת השבת, והשווה ביניהם), שהבין הברכ"י שקריאה זו מדיני סדרי היום: 'מאי אולמיה דפרשת החדש מתקנת נביאים לקרות בשבת בפרשת השבוע, דהם חששו לפרשת החדש ולא חיישי לסדר היום'.

ואפשר שזוהי הפלוגתא בגמ' במגילה כדף ל: 'בחמישית חוזרין לכסדרן. לסדר מאי. רבי אמי אמר לסדר פרשיות הוא חוזר (ופרש"י: 'שבשבתות הללו הפסיקו סדר פרשיות, דלא קראו אלא ארבע פרשיות הללו)', רבי ירמיה אמר לסדר הפטרות הוא חוזר (ופרש"י: 'שער הנה מפטירין מעין ארבע פרשיות הללו'). הרי דלרבי אמי בשבתות אלו קוראים רק את הפרשות המיוחדות כחובת היום, ואילו לרבי ירמיה הוסיפו בשבתות אלו קריאה מעין היום מלבד קריאת הפרשה כסדר. וצ"ל בדעת הברכ"י, שאף שקיי"ל שחוזר לסדר הפטרות, ולא קוראים רק את פרשות אלו, אלא מוסיפין לקרותן יתר על פרשות היום, מ"מ סבר שחיובן הינו מדיני חובת הקריאה בכל שבת, ואינה חיוב ותקנה בפנ"ע.

אפשר שבהכי הסתפק החינוך במצווה תרג, אם פרשת זכור נקראת מדין מצוות זכירת עמלק, או שמא מדיני קריאת מאורע היום נקראת: 'בכל מקומות ישראל קוראים ספר התורה בשנה אחת או בשתיים או שלש לכל הפחות, והנה הם יוצאים בכך מצוה זו. ואולי נאמר כי מנהגן של ישראל בפרשת זכור לקרותה בשבת מיוחד בכל שנה, תורה היא, ומפני מצוה זו היא שקבעו כן'. ולפי"ז י"ל, שאף השו"ע הסתפק בדבר, ולכך כתב דין קריאת פרשת זכור בעשרה, בשם י"א.

ויש בחקירתנו ליתן טעם לשבח בדברי הנודע ביהודה תניינא או"ח סי' יא שנשאל בטעו וקראו פרשת שקלים שבשבת ר"ח בטרם שקראו ר"ח, ובתחילה סבר להשוות לפסק הרמ"א בס"י תרפד, ג שכתב: 'טעה והתחיל לקרות בשל חנוכה, צריך להפסיק לקרות בשל ר"ח'. וסבר הנוב"י שאין לדמות האי עניינא, שכן דווקא פרשת חנוכה מפסיק ולא מסיים, שכן קריאתה אינה קבועה כחובת היום כפי שחובת ר"ח מחובת היום היא: 'אבל בשל שקלים ור"ח, דפרשת שקלים קריאה חיובית ועקרית היא, ואין לר"ח שום מעלה נגדה רק מעלת התדיר, הא ודאי שאם כבר התחיל בשל שקלים... מודה שגומר פרשת שקלים ואח"כ קורא פרשת ר"ח', וכן פסק המשנ"ב בס"י תרפה סק"ה. הרי להדיא שפרשת שקלים נקבעה כחובת היום, ואינה כתוספת קריאה, כפרשת חנוכה.

עיבור חודש אדר

גדר אדר ראשון: איתא בגמ' בסנהדרין בדף יב: 'אין מעברין אלא אדר', ובטעמא דהאי דינא כתבו התוס' שם בד"ה 'אין' מפני הנאמר בפסוק 'לחדש שנים עשר, הוא חדש אדר': 'ואי מעברין אחת משאר החדשים, לא הוי אדר שנים עשר'. ואילו רש"י בר"ה בדף ז. בד"ה 'ואעפ"כ' למד מהאי קרא 'שמור את חדש האביב': 'חדש הסמוך לאביב עבר, שיבוא אביב בזמנו', ובארו הלבוש בסי' תכח סק"א: 'ואביב ברוב השנים הוא בניסן לכך צריכין לשומרו בסמוך לו, כשיגיע ורואין שעדיין אינו אביב, מעברין אותו החדש שהיה ראוי להיות אביב בו ברוב השנים', ונקט שהוא טעם עיקרי. וצ"ב איזה אדר הוא עיקר החודש, ואיזה חודש חשיב תוספת.

הירושלמי במגילה פ"א ה"ה הסתפק בכך להדיא: 'אדר הראשון תוספת, אדר השני תוספת. מה ביניהון, רבי שמואל בר רב יצחק אמר שני כבשי עצרת ביניהון, נולד בחמשה עשר באדר בשנה שאינה מעוברת ונכנס לשנה שהיא מעוברת, אין תימר אדר הראשון תוספת שנה ארוכה היא (ורק משיגיע לט"ו אדר שני יחשב בן שנה), אין תימר אדר השני תוספת אין לו אלא עד חמשה עשר באדר הראשון. אמר רבי אייבו בר נגרי מתניתא אמרה כן, אדר הראשון תוספת... הדא אמרה אדר הראשון תוספת, אין תימר אדר השני תוספת לא קיים על שתא ומעבר לה (קרובן העדה: שאם אדר השני תוספת, כיצד מעבר בסוף חודש אדר, והא חלפה לה השנה)'. הרי שעיקר אדר הוא השני, והראשון הינו תוספת. וכן מבואר ברש"י בר"ה בדף יט: בד"ה 'כמה עיבור': 'ימי אדר הראשון, שאותו עושין עיבור לשנה', וכ"כ התוס' שם בד"ה 'אדר': 'אבל לדין טוב למלאות הראשון, דהוא חדש העיבור שניתוסף על השנה'.

אולם בברייתא במסכת נדרים בדף סג. נחלקו התנאים: 'תניא, אדר הראשון, כותב אדר הראשון. אדר שני, כותב אדר סתם דברי ר"מ. ר' יהודה אומר אדר הראשון, כותב סתם. אדר שני, כותב תיניין'. הרי שלר"י סתם אדר הוא הראשון, ולר"מ הוא השני. הרמב"ם בהלכות נדרים פ"י ה"ו פסק כר' מאיר, אך הרא"ש בנדרים פ"ח ס"ב ב, הרמב"ן, הריטב"א והר"ן שם, הראב"ד שם, ור' ירוחם נתיב ד, ד פסקו כר' יהודה, וכן נקט השו"ע בחז"מ בסי' מג, כח והרמ"א באהע"ז בסי' קכו, ז. והגם שבהלכות נדרים הביא השו"ע בסי' רכ, ח את שתי הדיעות, בארו הש"ך ביו"ד ס"ק יז והב"ש שם ס"ק יט שמשום חומרא דנדרים שאיסורא דאורייתא הוא, חשש לשיטת הרמב"ם, ובסתמא לא סבר כן. והביא הש"ך ביו"ד שם שתי שיטות כסייעתא לרמב"ם כי אדר שני הוא העיקר; מהרי"ו ס"ה: 'הנודר עד אדר, אם לא ידע שהשנה מעוברת עד אדר הראשון, ואם ידע שהשנה מעוברת עד

אדר שני, וכן תשובת מהר"מ מינץ סי' ט: 'כשמזכיר אדר וידע בעיבור שתא, אמרינן דאדר שני קאמר, כיון דאדר ראשון הוא חדש העיבור... מדלא פירש, סתמא קאמר דהיינו אדר ב'.

וצ"ב, שכן רוב הראשונים סברי, מלבד הרמב"ם, שסתם אדר הינו אדר ראשון, ואילו בירושלמי ראינו שעיקר החודש הוא באדר שני. ויש לבאר עפ"י הלבוש בסי' תכח סק"א שבאר מדוע נקרא אדר ראשון סתם אדר, בעוד שעיקר החודש הינו אדר שני: 'לפי שבזמן הקדמונים שהיו מקדשין על פי הראייה לפעמים לא היו יודעים שהשנה מעוברת, עד שיצא רובו של חדש אדר הראשון, ועל כרחק היו כותבין בתחלת החדש קודם שידעו שהשנה מעוברת, אדר סתם. וגם לכשיבנה בית המקדש במהרה בימינו תחזור העטרה ליושנה לקדש על פי הראייה, לכך אנו כותבין לעולם אדר הראשון סתם, והשני אדר שני'.

יש מהראשונים שסברו ששני חודשי אדר הינם כחודש אדר אחד; כן לשון הרא"ש בנדרים פ"ח סי' ב: 'ויש ספרים דגרסי עד סוף אדר, עד סוף אדר השני. ואותה גירסא נראה לי עיקר, דלשני האדרים חשיב חד ירחא', וכן הביא הר"ן בנדרים בדה"ט: גירסא זו ודחאה, וכן באר החת"ס במגילה בדה"ט. ובבבבאור הגר"א בסי' תקסח סעי' ז מבואר שהיה מקום לנהוג בשני חודשי אדר דיני החודש, אלא שמיעט קרא, הרי ששנים החודשים בהגדרת שמם (ומור"ם במשנת יעקב הלכות מגילה פ"א ה"ו באר שאעפ"י ש"ל שנקראים שני חודשים אלו כאדר, יודה לפסק הרמ"א שנעשה בן י"ג רק באדר שני. ובאר לחלק בין דבר התלוי בדין שנה שאינו תלוי בשם החודש, לתלוי בדיני החודשים שיש לשם החודש קביעה בגדר מצוותיו, וכן ביום החודש שנפטר בו אביו).

אולם הר"ן שם סבר: 'דכשעומד בעשרה באדר שני, אם רצה מונה לאדר ראשון, הרי אדר ראשון הינו עיקר, ולשיטתיה הקשה הקרן אורה בנדרים שם, מדוע קוראים את המגילה באדר שני, והלא אדר ראשון הינו עיקר.

יש שהחשיבו את אדר ראשון כשבט; כתבו המאירי בר"ה בדה"ט. והריטב"א שם בדה"ט. שאדר ראשון עומד במקום שבט. וכ"כ רא"ש במגילה פ"א סי' ז: 'נתעברה השנה קודם אדר ראשון, אז הוי אדר הראשון כמו שבט'. בספר חסידים בסי' תשיב כתב: 'לאחד היה מת אביו באדר ראשון, והיה מתענה באותו יום שמת אביו, ובשנה פשוטה היה מתענה בשבט ואדר מספק', הובא במג"א בסי' תקסח סק"כ. אך הב"ח ביו"ד בסי' תב והפר"ח בסי' נה סק"י הקשו מהגמ' בר"ה שאין להחשיב את אדר ראשון כשבט. וכן הבין הישועות יעקב בסי' נה סק"ו שלא התכוונו להחשיב את אדר ראשון כשבט, אלא זהו החודש שעומד במקום שבט.

הש"ך י"ד ס"י רכ ס"ק יז כתב שמברכין את ברכת החודש יש לציין אדר ראשון או שני להדיא, ובמחצית השקל או"ח בסי' תכו באר שמשום הספק אי הלכה כר"מ או כר"י. נפק"מ יש לכך כפי שהביא הרמ"א שם בשם תשובת מהר"י מינץ בסי' ט: 'ומי שנולד באדר ונעשה בר מצוה בשנת העיבור, אינו נעשה בר מצוה עד אדר השני'. ובאר המג"א שם סק"י שלמד דין זה מהירושלמי בכתובות פ"א סוה"ב: 'א"ר אבון אקרא לאלהים עליון לאל גומר עלי, בת שלש שנים ויום אחד ונמלכין ב"ד לעוברו, הבתולין חוזרין. ואם לאו, אין הבתולין חוזרין', וכן באר הגר"א שם בסעי' ט. הלבושי שרד והפרמ"ג שם בארו את חידושו של הרמ"א, שאמנם מרן פסק שם בסעי' ט ששנה מעוברת כוללת י"ג חודשים, ולא די ב"ב חודשים להחשב שנה, אך זהו אמור לנולד בניסן שלא יקדים את גדלותו כבר באדר שני מאחר וכבר עברו עליו י"ב חודשים, וימתין לחודש ניסן. ברם הרמ"א חידש שאף שנולד באדר בשנה פשוטה, לא נימא כי כבר באדר ראשון הינו גדול כבכל שנה, אלא דרוש להמתין לחודש נוסף ורק בהגיע אדר שני השלים זמנו. וכן איתא בירושלמי דלעיל להדיא שהכבש שנולד באדר שנה פשוטה, יהא בן שנה רק באדר שני.

דין שמחה באדר ראשון: איתא במשנה במגילה פ"א מ"ד: 'אין בין אדר הראשון לאדר השני, אלא קריאת המגילה ומתנות לאביונים'. והסיקה הגמ' בדף ו: 'ושוין בהספד ובתענית שאסורין בזה ובזה'. למד מכך הר"ן שם בדף ג: מדפי הרי"ף שיש דין שמחה גם באדר ראשון: 'קרוב הדבר גם כן, שראוי להרבות בסעודה בי"ד שבאראשון'. וכן כתב בהגהה על התשב"ץ בסי' קעח: 'נהגו רבותינו לעשות פורים באדר ראשון בי"ד בו, לענין אכילה ושתיה ולעשות סעודה גדולה... כיון דלענין הספד ותענית זה וזה שוין, א"כ יש להרבות בסעודה בארבעה עשר של אדר ראשון כמו בארבעה עשר של אדר השני. וכן היה רגיל רבינו יחיאל מפרי"ש להרבות בשמחה ובסעודה בארבעה עשר של אדר ראשון, ולהזמין בני אדם עמו... מיהו סעודה גדולה א"צ לעשות'. הב"י בסי' תרצו הביא שכן דעת הגהות מיימוניות בשם סמ"ק: 'העולם לא נהגו לעשות משתה ושמחה, כי אם בי"ד שבאדר הראשון, אך לא ביום ט"ו, משום שמשמע בגמ' שאמרו שאין בין י"ד אדר ראשון לשני, ולא הוסיפו שגם יום ט"ו שווה. וכן הטור בסי' תרצו הביא שיטת הרי"ף שיש להרבות באדר ראשון בסעודה בי"ד ולא בט"ו, והביאו הרמ"א שם סעי' א: 'י"א שחייב להרבות במשתה ושמחה בי"ד שבאדר ראשון, ואין נוהגין כן. מ"מ ירבה קצת בסעודה כדי לצאת ידי המחמירים', הגם שאסר שאת שני הימים בהספד ותענית.

