

קריאת מגילה על ידי קטן

א. הנהיגו שיהו קטן קורין אותה לרבים

במשנה מגילה פ"ב מ"ד מכשיר רבי יהודה קריאת המגילה ע"י קטן. בתוספתא (שבחלקה הובאה בבבלי כ"א) מובא:

אמר רבי: קטן הייתי וקריתי לפני רבי יהודה באושא. והיו שם זקנים, ולא אמר אחד מהן דבר. אמרו לו: אין מביאין ראייה מן המתיר. מכאן ואילך הנהיגו שיהו קטן קורין אותה לרבים.

המשפט האחרון מעורר תמיהות רבות. ראשית, מיניה וביה: אם אמרו לרבי שאין מביאין ראייה מן המתיר, הכיצד הנהיגו מנהג התומך בדעת רבי יהודה המתיר? ועוד: הכיצד פסקו כחיד (כרבי יהודה) נגד רבים, הפוסלים קטן לקריאת המגילה? ועוד: כיצד יוציאו הקטנים את הגדולים ידי חובתם, חדא משום שאין תרי דרבנן מוציא חד דרבנן (כתוס' מגילה י"ט, ב ד"ה ור"י); ועוד, הרי יש אומרים (טורי אבן מגילה ה, ב) שחייב קריאת המגילה נוהג כחייב דאורייתא.

כנראה מתוך ריבוי התמיהות נמצאו גירסאות אחדות למשפט האמור בתוספתא. בירושלמי מגילה פ"ב ה"ה (עג ע"ב) הובא: "מיכן והילך נהגו הרבים לקרותה בבית הכנסת." קרבן העדה במקום הביא פירוש שהרבים פירושו הרובים, דהיינו קטנים. בפירוש זה קירב את גירסת הירושלמי לגירסת התוספתא, אולם הוא עצמו העדיף את הפירוש ש"הרבים" הוא מלשון ציבור רב. ועוד, ש"הרובים" פירושו נערים, ולא דוקא אלו הפחותים מגיל י"ג (ראה משנה תמיד א, א).

בצפנת-פענח על הרמב"ם פירש, שקטן יכול להוציא ידי חובת מי שקרא כבר מגילה בינו לבין עצמו, ויצא ידי חובת קריאת המגילה, אך טרם יצא ידי חובת פרסום הנס. קשה לראות זאת כפשט בדברי התוספתא והירושלמי.

הראב"ה (ח"ב סי' תקסט) גרס בירושלמי "מיכן ואילך נהגו לקרותה ברבים בבית הכנסת." תמוה יהיה לפרש שעד עדותו של רבי היו קורים את המגילה ביחידות, ורק מכאן ואילך החלו בקריאתה ברבים (ראה ריש מגילה שדנו על ביטול העבודה במקדש כדי לקרוא המגילה בציבור גדול, עיי"ש תוס' ג, א ד"ה מבטלין). ועוד, מה הקשר בין עדותו של רבי למנהג שהנהיגו מכאן ואילך?

נראה שכוונת הראב"ה היא כמוש"כ המאירי "מכאן ואילך הונהגו קטנים שיהיו קורין אותה ברבים." מדבריו משמע שכך היתה גירסתו בתוספתא, שכן סיים "עד כאן לשון התוספתא." ויש לפרש שהנהיגו שיביאו קטנים לקריאת המגילה

רבים, ולא יסתפקו בקריאה לפנייהם בבית. אמנם המאירי עצמו כנראה לא פירש כך. הוא מוסיף, שאין ראוי לסמוך על התוספתא, שהרי נשים ועבדים פטורים, ואם כל הכוונה היא רק להבאת הקטנים לביהכ"נ, מה קושיה יש על זה מפטורן של הנשים?

וכך אמנם משמע מהמשך דברי הירושלמי לאחר הבאת התוספתא: "בר קפרא אמר: צריך לקרותה לפני נשים לפני קטנים, שאף אותם היו בספק. ר' יהושע בן לוי עבר כן: מכנש בני ובני בייתיה וקרי לה קומיהון."

במה ייחודה של מצות קריאת המגילה? וכי לא נתחייבנו בהבאת הקטנים לקריאת המגילה מדין חינוך? ועוד: במה הביאה דוקא עדותו של רבי להנהיג מנהג זה? ועוד קשה: לפי בר קפרא החיוב של הנשים הוא מעיקרא ודינא, שאף הן היו באותו הנס, ומאותו טעם יש לחייב את הקטנים. אם כן לא מנהג הוא זה, ואין תחילתו בימי רבי.

ב. רבי העיד בגדלותו מה שראה בקטנותו

נראה לפרש כל הסוגיה כך: כשאמרו לרבי "אין מביאין ראייה מן המתיר" לא התכוונו שאף מביאין ראייה מרבי יהודה שהתיר בקטן, אלא אין מביאין ראייה מרבי, ופירושו כך:

רבי העיד בגדלותו על כך שבקטנותו קרא את המגילה לפני רבי יהודה. וקשה, הרי לפי המשנה בכתובות פ"ב מ"י, ולפי פירוש הגמ' שם (כח,א) נאמן גדול להעיד על מה שראה בקטנותו, רק במילי דרבנן, כגון קיום שטרות, תרומה דרבנן, תחומין וכדו'. והרי כבר הוכיח בטורי"אבן (מגילה ה,ב) שקריאת המגילה שהיא מדברי קבלה דיניה כמצוה דאורייתא, ובספיקה אולינן לחומרא.

צריך לאמר שרבי ס"ל שמקרא מגילה דינו כדין דרבנן, ולכן נאמן היה להעיד. וראיה שכך הוא סובר, ממה שאמרה הגמרא לגבי פורים בטבריה, שחזקיה מספקא ליה אם העיקר בערים המוקפות שלא תהיינה מגולות (וטבריה היתה גלילה לכיוון הים), או שתהיינה מוגנות (וטבריה היתה מוגנת מצד הים, אע"פ שלא היתה לה חומה מצד זה), אבל רבי פשיטא ליה.

בדעת רבי אפשר לפרש שהיה פשיטא ליה שבהגנה תליא מילתא, ולכן קרא בט"ו ונטע נטיעה ב"ד. אולם הר"ן (דה"ס ב,א ד"ה ואמר ריב"ל) פירש שרבי יהושע בן לוי, הסובר שכך שישב ולבסוף הוקף נידון לענין פורים ככפר, חולק על חזקיה, וסובר שבגלוי וכסוי תליא מילתא, ולא בהגנה (שהרי אילו מצד ההגנה שבדבר, מה לי ישב ולבסוף הוקף, מה לי הוקף קדם שישב, בין כה וכה העיר מוגנת). אם כך יש בידינו שלוש דעות: דעת רבי שבהגנה תליא מילתא, דעת ריב"ל שבגלוי וכיסוי תליא מילתא, דעת חזקיה המסתפק.

ג. רבי פשיטא ליה

על מנת לצמצם במחלוקת ולבאר את שורשיה נראה יותר שרבי דפשיטא ליה, המובן הוא שאין הוא חייב להתנהג כבספק דאורייתא, ולהחמיר מספק, אלא יכול הוא לפשוט את הספק ולהקל, כיון שלדעתו מקרא מגילה דינו כדין דרבנן, שספיקו לקולא.

לפי"ז לא חולק חזקיה על רבי בענין טבריה, ולדעת שניהם עדיין קיים ספק בטבריה, אלא שמחלוקתם היא אם ספק זה אזלינן בו לחומרא או לקולא. לפי"ז צריך לבאר שכשאמרה הגמ' (ה,ב) "לחזקיה מספקא ליה, לרבי פשיטא ליה" חזרה בה הגמ' ממה שאמרה לעיל "אלא רבי בר חמיסר הוה וכי נטע בארביסר הוה", ושבה לתרץ כמו שאמרה עוד קודם לכן, שרבי בר ארביסר הוה, וכי נטע בחמיסר נטע.

זהו שאמרו לרבי "אין מביאין ראייה מן המתיר", כלומר: אין להביא ראייה ממך, שאתה סבור שכיון שמגילה דרבנן, יכול אתה להעיד בגדלותך מה שראית בקטנותך. אבל כדי שלא ייראה שאין מאמינים לדברי רבי, על כן הנהיגו שיהא קטן קורא ברבים. זהו המקור למנהג המובא בתוספתא, אע"פ שקודם לכן סתרו את דבר רבי.

ד. ל... מספקא ליה, ל... פשיטא ליה

פירשנו "לחזקיה מספקא ליה לרבי פשיטא ליה", שאף לרבי היה הדבר ספק, אלא שההבדל בינו לבין חזקיה הוא, שחזקיה מתנהג למעשה כמו הספק, ואילו רבי מתנהג על פי כללי ההלכה בספיקות, ומיקל בספק דרבנן. בכך הוצאנו מההסבר המקובל במשפט "ל... מספקא ליה, ל... פשיטא ליה", שמובנו הרגיל הוא, שמה שהסתפק פלוני אינו ספק כלל לאלמוני. אולם נראה להלן שבאותם מקומות שנזכר ביטוי זה (הבדיקה נעשתה בסיוע פרייקט השו"ת שבאוניברסיטת ברא"ילן), אכן יש לפרש כך, שזה שיפשיטא ליה אין מובנו שכלל לא הסתפק בנידון.

1. מקרא שאין לו הכרע

בסוגיה ביומא נבב, הובא, שלא יסי בן יהודה היו חמשה מקראות שאין להם הכרע. אך הפסוק בשמות כדה, "וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עולות ומזבח

* הספק הוא על חמשה פסוקים בתורה כיצד לפסקם, ואלו הם: בראשית ד, ז: "הלא אם תיטיב שאת ואם לא תיטיב לפתח חטאת רובץ". אפשר לקרוא (וכן הוא לפי הטעמים שבידנו, פשטא ביאם תיטיב וזקף קטן ב"שאת"): הלא אם תיטיב שאת, ואם לא תיטיב וכו' — כלומר: אם תיטיב, יסלח לך. ואפשר לקרוא: הלא אם תיטיב, שאת (ואם לא תיטיב וכו' — כלומר: תשא עון ולא תיטיב את דרכך. בראשית מטו, ז: "כי באפם הרגו איש וברצנם עקרו שור ארוד אפם כי עז ... אפשר לקרוא

זבחים שלמים פרים, אינו נכלל בהם. אולם רב חסדא היה מסופק בפסוק זה, אם רק השלמים היו פרים, ואילו העולות היו כבשים, או שמא גם העולות היו פרים. על זה הביאה הגמרא: "לרב חסדא מספקא ליה, לאיסי בן יהודה פשיטא ליה." לא נתבאר מה פשיטא ליה לאיסי בן יהודה. האם פשיטא ליה שהעולות היו כבשים, או פשיטא ליה שהיו פרים. וכי תימא למאי נפקא מינה — כבר הביאה הגמרא על כך בחגיגה ו,ב דנפ"מ לפיטוק הטעמים, ונפ"מ לנודר ואומר הרי עלי עולה כעולה שהקריבו ישראל במדבר. ואכן נסתפקו המפרשים בפשיטותא של איסי בן יהודה (עי' פ"י ר"י בכור שור על התורה, הובא בתורה שלמה אות לח). כמו"כ לא ברור מדוע היה פסוק זה פשוט לאיסי בן יהודה יותר מאשר הפסוקים האחרים (ועי' מהרש"א על התוס' בחגיגה שם שהסתפק אם זה שלפסוקים אלו אין הכרע הוא מפני שלאמוראים לא היה פיסוק הטעמים שבידנו, או שספקם הוא אף לאחר שהיה להם פיסוק הטעמים שבידנו).

ונראה לפרש דברינו בסוגיית הגמ' במגילה, שאף איסי בן יהודה לא היה לו הכרע בפסוק זה, אלא שלא כמו בחמשה המקראות האחרים כאן היה לו פשיטא כיצד לנהוג למעשה, על אף הספק. ונבאר דברינו:

אם משום פיסוק הטעמים — רש"י בחגיגה ביאר שצדדי הספק הם אם לפסוק במלה "עולות" באתנחתא או בזקף קטן שהם טעמים מפסיקים (ביומא פירש שיש לפסוק בגרש), או לפסוק בטעמים ש"אין מפסיקין" (כלומר שהם פחות מפסיקים), גנן פשטא או רביע. תוס' בחגיגה ד"ה לפסוקי פירשו שגם כשיש בידנו פיסוק

(וכן הוא לפי הטעמים, והפסקת הפסוקים שלפנינו): וברצונם עקרו שור. ארור אפם וכו'. ואפשר לקרוא: וברצונם עקרו שור ארור. אפם כי עז וכו'. לפי האפשרות השניה אינו מקלל את אפם ב"ארור", אלא קורא לשור, דהיינו לשכם, ארור.

שמות י"ט: "בחר לנו אנשים וצא הלחם בעמלק מחר אנכי נצב על ראש הגבעה ... אפשר לקרוא (וכן הוא לפי הטעמים שלפנינו, אתנחתא במלה "בעמלק"): וצא הלחם בעמלק, מחר אנכי נצב וכו'. ואפשר לקרוא: וצא הלחם בעמלק מחר, אנכי נצב וכו'.

שמות כה,לד: "ובמנרה ארבעה גביעים משוקדים כפתוריה ופרחיה." אפשר לקרוא (וכן הוא לפי הטעמים שלפנינו, אתנחתא ב"גביעים"): ארבעה גביעים, משוקדים כפתוריה ופרחיה. ולפ"ז רק הכפתורים והפרחים היו משוקדים, ולא הגביעים. ואפשר לקרוא: ארבעה גביעים משוקדים, כפתוריה ופרחיה. לפ"ז היו גם הגביעים משוקדים. הרמב"ם בהל' בית הבחירה ג,ב פוסק מספק (ראה שם כס"מ בשם ר"י קוקוס) עבדינן כלהו משוקדים.

דברים לא,טז: "הגן שוב שכב עם אבותיך וקם העם הזה ... אפשר לקרוא (וכן הוא לפי הטעמים שלפנינו, אתנחתא במלה "עם אבותיך"): הגן שוכב עם אבותיך, וקם העם הזה וכו'. ואפשר לקרוא: הגן שוכב עם אבותיך וקם, העם הזה חנה — כלומר: אתה, משה, תשכב עם אבותיך ותקום לתחית המתים.

בבראשית רבה פרשה פ נטף עוד פסוק שאין בו הכרע, הוא בבראשית לד,ז: "זבני יעקב באו מן השדה כשמעם ויתעצבו האנשים יחר להם מאד ... אפשר לקרוא (וכן הוא לפי הטעמים שלפנינו, פשטא בימן השדה) חקף קטן ב"כשמעם": באו מן השדה כשמעם, ויתעצבו האנשים וכו'. ואפשר לקרוא: באו מן השדה, כשמעם ויתעצבו וכו'.

בבל הפסוקים הנ"ל יש נפקא מינה לפיטוק הטעמים. בפסוק שבשמות פרק כה יש עוד נפ"מ למעשה אם גם הגביעים צריכים להיות משוקדים.

והאז עוד על פיסוק הטעמים בפסוקים שאין להם הכרע בספר של הרב מרדכי בריאר, פיסוק טעמים שבמקרא (ירושלים, תשי"ח) עמ' 135 ואילך.

הטעמים אפשר בפסוק זה ("זיעלו עולות וכו'") לפרש כתרוייהו (ועי' מהרש"א שהסתפק בפירוש דבריהם). נראה שהתוס' אומרים שהנפ"מ בפסוק הטעמים שבין שני צדדי הספק בפסוק זה אינו כמו בחמשה המקראות האחרים. שם יש צורך לשנות את חלוקת הטעמים מכל וכל, ואילו כאן, בין כך ובין כך יש להשאיר טעם מפסיק במלה "עולות". על כן לא הטריד ספק זה את איסי בן יהודה, והיה הספק פשיטא בעיניו, כיצד להתנהג.

ואשר לנפ"מ השני הנזכר בגמ' בחגיגה, לנודר עולה כעולה שהקריבו ישראל במדבר, כבר כתב המאירי בשם מפרשים, שאחרי שבררנו שהעולה היתה עולת התמיד, ועולת התמיד היתה כבש, א"כ, הנודר כך, חיובו הוא להביא כבש. אילו היינו נשארים בספק היינו צריכים לנהוג כמו שפסק הרמב"ם בהל' מעשה הקרבנות טז, ט במי ששכח מאיזה מין בהמה נדר, שעליו להביא מכל המינים. אבל לפי פירוש זה שהביא המאירי, מביא רק כבש.

ראינו אם כן, שמספקא ופשיטא אין בהם שני ניגודים גמורים, אלא מספקא פירושו שעדיין ספק הוא לו, ופשיטא פירושו שהיה לו ספק, אלא שידוע הוא כיצד יתנהג למעשה באותו ספק.

2. הקנאה מכאן ולאחר מיתה

בגיטין עבב, הסתפק רב הונא אם שטר הקנאה (והוא הדין גט) שנכתב בו זמן וכתוב בו שההקנאה תהיה לאחר מיתה, ואח"כ נמסר השטר לקונה: האם עדיין נאמר שזמנו של השטר מוכיח עליו, שהקנין נעשה בחיים; או שמא כשנמסר השטר ואמר המקנה לקונה "זה שטרך אם מתי", חזר בו הנותן מרצונו להקנות מחיים, ורצונו שההקנאה תיעשה לאחר מיתתו, והקנאה כזו אינה תופסת. לעומת זאת רבא "פשיטא ליה" שהלכה כרבי יוסי, שזמנו של שטר מוכיח עליו, גם אם הוסיף דברים בעל-פה.

גם כאן אין הדבר פשוט לרבא מכל וכל. כבר ביארו התוס' (גיטין עבא, ד"ה הכי אמר) וכן פסק הרמב"ם בהל' זכיה יב, טו, שלשופרא דשטר (לשון הרמב"ם: להרויח הדבר) היו כותבים בשטרות כאלו שההקנאה נעשית מעכשיו ולאחר מיתה. וכן ביאר הר"ף בפרק יש נוחלין (ב"ב דה"ס סבב), שרב שפסק כרבי יוסי היינו דוקא בממונא, אבל באיסורא חשש לדעת החולקים, והצריך שיכתבו בגט "מן יומא דנן". ובטור (ח"מ סי' רנח) הוסיף את דעת הרמ"ה, שזמנו של שטר מוכיח עליו רק כשמקנה לאחר מיתה, אבל אם מקנה לאחר שלושים יום, אזי אין ההקנאה נעשית מיד, אלא לאחר שלושים יום.

שוב מצינו איפוא, ש"פשיטא ליה" אין פירושו שלא היה לו ספק כלל, אלא שאף הוא היה מסתפק בדבר, אלא שבניגוד לרב הונא הוא ידע כיצד לנהוג למעשה בספק זה.

3. חוששין לזרע האב

סוגיא נוספת ובה ביטוי זה – "ל... מספקא ליה ל... פשיטא ליה" – נמצאת בחולין עטב, לענין חוששין לזרע האב, שבהוה אמינא של הגמרא רבנן מספקא להו בכוי שהוא בן צבי שבא על התישה אם חוששין בו לזרע האב, והוא מין חיה, או שאין חוששין והוא מין בהמה; ואילו רבי אליעזר פשיטא ליה שאין חוששין לזרע האב.

סוגיה זו אין ענינה לכאן. בנידון חוששין לזרע האב יכולות להיות שלוש דעות: או שחוששין לזרע האב, ופירושו שהולד כל כולו מקבל את תכונות האב; או שאין חוששין לזרע האב, וכל כולו הוא תכונות האם; או שיש בולד תערובת תכונות של האב והאם. בשאלות אלו יש נפ"מ לענין אותו ואת בנו, כלאי בהמה, זרוע לחיים וקיבה, חלב (בצירדו), פטר חמור, תשלומי ארבעה וחמשה וכיסוי הדם (ראה אנציקלופדיה תלמודית בערך "חוששין לזרע האב"). מי שסובר שהדבר נתון בספק, אין פירושו שיש לו ספק בדין, אלא כיון שיש כאן תערובת של כוחות האב והאם, ממילא השאלה היא במציאות: תכונות של מי מהורי הולד גוברים בו. ועי' מרכבת המשנה ועוד המובאים באנצ"ת שם ציונים 49, 62.

4. "ל... מיבעיא ליה"

ביטוי דומה לביטוי בו אנו עוסקים (ל... פשיטא ליה, ל... מיספקא ליה) מופיע בכמה מקומות בש"ס, והוא: "ל... פשיטא ליה ל... מיבעיא ליה", כגון ביבמות נבב, "לרבא פשיטא ליה, לרב חנניה מיבעיא ליה". ומעין זה בבבא קמא ג, יז, פ, א קה, ובמכות ד, א. מסמרות שקבענו בביטוי הראשון אין מן ההכרח שיהיו יפים גם לביטוי השני, ואפשר שיש מקום לחלק בין "איבעיא" ובין "ספיקא".

ה. המנהג להביא קטנים לקריאת המגילה

על כל פנים מצאנו שמעדותו של רבי ואילך, כדי שלא יראה שלא היתה נאמנות לעדותו, הנהיגו שיהו קטן קורין אותה לרבים. מנהג זה יש לפרשו בכמה אופנים: או פירושו שהיה הקטן קורא עם הגדול, וכמו שכתב הרמב"ם (ב, ז); "וקורא אותה גדול עם הקטן ואפילו בציבור", או שהנהיגו משום כך שיביאו קטנים לבית הכנסת בזמן הקריאה. מנהג זה הוא על יסוד המבואר בירושלמי בסמוך להבאת דברי התוספתא שרבי יהושע בן לוי "הוה מכניש בני ביתיה וקרי קמיהון", והוסיף הטור (או"ח סי' תרפט), שמכאן נהגינן במקצת מקומות להביא קטנים וקטנות לשמיע מקרא מגילה. ובשו"ע (סעיף ו) כתב: "מנהג טוב להביא קטנים וקטנות וכו'". אם כפירוש הטור, יש להקשות מה חידש המנהג בדין מגילה, הרי חייבים להביא קטנים לשמיע מגילה מדין חינוך. וכי תימא שמדין חינוך לא היה צריך להביא

קטנים ביותר שמבלבלים דעת השומעים, הרי גם לשמוע מגילה אין להביאם, כמוש"כ המגן-אברהם שם בס"ק יא.

אפשר לפרש, שמטעם המנהג החיוב חל על הציבור כולו, ואילו מטעם חינוך היה חיוב רק על האב. ולפי"ז אפשר שהציבור חייב לדאוג להביא קטנים, ואפילו כאלו שלכשיגדלו לא יהיו חייבים לשמוע מגילה, כגון קטן שהוא בן כרך להביאו לקרוא בעיר.

אמנם הראבי"ה בסי' תקסט כתב, שאף קטנים שלא הגיעו לחינוך חייבים משום פרסום הנס. וכדי להתאים דבריו עם דברי המג"א, צריך לומר שכנראה יש הפרש גיל בין קטנים ביותר שמבלבלים דעת השומעים לבין קטנים שעדיין לא הגיעו לחינוך.

שאלה דומה קיימת בענין מצות הקהל, איזהו הגיל של הטף שחובה להביאו, עיין בקונטרס הקהל, בעריכת הר"ב רבינוביץ-תאומים, בהוצאת מוסד הרב קוק. ומסתבר שכמו שאר תקנות חז"ל שנתקנו כעין דאורייתא (ראה מאמרו של הר"מ פרום זצ"ל: קדושת הכרכים המוקפים), גם מנהג זה, שהנהיגו בעקבות עדותו של רבי, נעשה בדומה לדיני הקהל.

ו. קטן קורא לרבים

יש אשר בעקבות התוספתא פסקו כרבי יהודה. הרי"ן כתב כך בפרק במה מדליקין (י,א מדה"ס) בשם בעל העיטור, שקטן שהגיע לחינוך שהדליק נר חנוכה הוציא את בני ביתו ידי חובתם, "והכל תלוי במנהג, כדאמר בירושלמי דמגילה, מכאן ואילך התקינו שיהיו קטנים קורין לרבים".

וכן כתב בספר האגודה: "פירשו בתוספות דהלכה כרבי יהודה", כוונתו בראי לתוספתא, ולמנהג שהנהיגו מכאן ואילך.

אם משום הוצאת הציבור ידי חובתו, מסתבר שבכגון דא אתי דרבנן (קטן שחיובו משום חינוך) ומוציא דרבנן (חיובי נר חנוכה ומגילה). וכבר מצאנו מעין זה בהפטרה, שהקטן עולה למפטיר וקורא (בבלי מגילה כג,א; שו"ע או"ח רפב,ג רפד,ד). אלא ששם אפשר שהחיוב הוא רק שתהיה ההפטרה נקראת בציבור (ראה הערתו מס' 2 למאמרו של הרב גדעון פרל בתחומין ו – תשמ"ה – עמ' 58), ואילו במגילה החיוב הוא על כל אחד ואחד לקרוא או לשמוע קריאת המגילה בציבור.