

פרוז בן יומו

א. הזמן הקובע

במס' מגילה דף יט ע"א במתני': 'בן עיר שהלך לכרך, ובן כרך שהלך לעיר — אם עתיד לחזור למקומו, קורא כמקומו; ואם לאו — קורא עמהן.' ובגמ': 'אמר רבא: לא שנו, אלא שעתיד לחזור בלילי יד. אבל אין עתיד לחזור בלילי יד, קורא עמהן כו'."

נחלקו הראשונים בנוגע לבן עיר שהלך לכרך, מה הוא היום הקובע להחשיב את האדם ל'מוקף', האם יום יד או יום ט"ו. רש"י סובר, שיום יד קובע רק לבן כרך שהלך לעיר, דעתו להיות ביד בעיר. או נעשה פרוז, וקורא ביד, אע"פ שלמחר יחזור לכרך. אבל בן עיר שהלך לכרך, דעתו להיות ביד בכרך, אין לו דין מוקף, אלא חייב לקרוא ביד. ורק אם רוצה להשאר בט"ו בכרך, או נפטר מלקרוא ביד, תעשה מוקף בן יומו וקורא בט"ו. אבל הרא"ש סובר, שגם בן עיר שהלך לכרך, יום יד הוא הקובע עבורו, ואם רוצה להשאר ביום יד בכרך, שוב אינו קורא ביד. וכיון שנסתלק ממנו שם פרוז, שהרי ביד רוצה להיות בכרך, ממילא נעשה מוקף וקורא בט"ו. דעת הרמב"ם (הל' מגילה א,י) כדעת רש"י, כמו שפירש במ"מ: 'בשעת קריאה', היינו 'בזמן קריאת המקום שהוא בו עתה.' וצריך להבין במה פליגי. ונראה לבאר, דפליגי במחלוקת הריטבי"א ותוס' כמו שיבואר. הרי"ף והרא"ש סברי, דהכל תלוי בשעת יציאתו מן העיר, דאם ה' בדעתו או להיות ביד בעיר, נעשה פרוז. אבל גדולי אחרונים בזמננו — החזו"א ז"ל והגר"צ' פרנק שליט"א — הכריעו, שאין הדבר תלוי כלל ביציאתו מן העיר, שהרי יכול לצאת אפי' זמן רב לפני פורים. אלא הכל תלוי בדעתו בליל יד: אם בליל יד חושב להשאר בעיר, נעשה פרוז; אם חושב לחזור לכרך, קורא בט"ו, אף אם נשאר בעיר מחמת אונס.

ב. האם יתכן חיוב לקרוא גם ביד וגם בט"ו?

1. מחלוקת התוס' וריטבי"א והרא"ש

בן כרך שנסע לעיר ע"מ להיות שם ביד, וקרא ביד, ואח"כ חזר לכרך — האם חייב לקרוא את המגילה שוב עם בני הכרך; או כיון שכבר קרא — יצא יד חובתו? ופליגי בזה הריטבי"א והתוס'. הריטבי"א כ' בשם התוס', דפטור מקריאה בט"ו בכרך, ואין קורין פעמיים. אבל הריטבי"א עצמו סובר, דחייב לקרוא שנית. לו ה' נשאר

בעיר בט"ו ה' פטור, אבל כיון שחזר לכרך, הוא גר בכרך, חייב לקרוא גם בט"ו. והביא הריטב"א שתי ראיות לשיטתו:
מירושלמי מפורש, דבן עיר שעקר דירתו ליל ט"ו והלך לכרך, חייב כאן וכאן. וא"כ הרי זה ק"ו: אם בן עיר גמור, שכבר קרא המגילה ביד, ויצא י"ח לכל הדעות, בכ"ז אם אח"כ בא לכרך חייב לקרוא שוב בט"ו, כשי"כ בן כרך שהלך לעיר, דחייב לקרוא ביד רק מטעם פרוח בן יומו, דכשחזר לכרך חייב לקרוא שוב, שהרי בעצם הוא בן כרך.

עוד ראי' הביא מהבבלי במגילה דף יט, בהא דאמר רבא, בן כפר שנמצא בעיר ביום י"ד חייב לקרוא עמהן, אע"פ שכבר קרא ביום הכניסה. הרי שאע"פ שקרא פ"א, חוזר וקורא פעם שניה במקום חיוב. כמו"כ בן כרך שהלך לעיר, דקורא ביד משום דפרח בן יומו נקרא פרוח, כשחזר לכרך – מקום חיובו – צריך לקרוא שוב. אי"כ יש כאן שתי קושיות על שי' התוס', דסברי דכיון שקרא פ"א שוב אינו קורא פעם שנייה. אמנם צריך להבין ראיית הריטב"א מהא דבן כפר שנמצא בעיר כ"ו, דלכאורה אדרבא, מזה הרי ראי' לשי' התוס', שהרי אמרו בגמ' דמאי טעמא חייב לקרוא שוב, והשיבו משום דבאמת עיקר חיובו של בן כפר הוא ביד, אלא שחכמים הקילו עליהם לקרוא ביום הכניסה, כדי שיספקו מים ומזון לאחיהם, ולא חייבו אותם לבא לעיר לקרוא בזמנו. אבל כשבא מעצמו לעיר, חייב לקרוא שוב, מפני שבעצם זהו יום חיובו. וא"כ מכאן ראי' לשי' התוס', דבאמת אין קורין פעמיים, ורק בבן כפר יש טעם מיוחד, משום דבעצם הוא חייב ביד, ורק חכמים הקילו עליו, ובאופן זה לא הקילו עליו. וא"כ קשה מכאן על הריטב"א, שהוכיח מכאן כשיטתו. לפי התוס' י"ל, שהבבלי חולק בזה על הירושלמי, והתוס' פסקו כהבבלי. אבל על הריטב"א קשה: איך הוכיח מהבבלי שקורא שנית, בעד שמשם ראי' ממש להפך. כ"ל.

2. פרוח בן יומו – בן כרך הנמצא בעיר או בן עיר?

והנראה בזה, דהנהא הא דפרח בן יומו הרי פרוח ילפינן זה בגמ' מהא דכתיב 'על כן היהודים הפרוים היושבים בערי הפרוות' – מכדי כתיב היהודים הפרוים, למיל למכתב היושבים בערי הפרוות? אלא שי"מ דפרח בן יומו מיקרי פרוח. יש לחקור בביאור דין פרוח בן יומו, אם הפירוש הוא דהוי כקריאה שלא בזמנו, דחייב לקרוא ביד אם נמצא בפרוים, והוי מדין 'יושב בערי הפרוות' שחייב לקרוא שלא בזמנו; או דיושב בערי הפרוות' בא לומר מה נקרא פרוי, דאם יושב רק יום אחד בערי הפרוות, כבר הוי פרוח לענין קריאת המגילה, והוי כבן עיר ממש שקורא את המגילה בזמנו.

ובזה פליגי הריטב"א והתוס': הריטב"א סובר כצד הראשון, והיינו דפרח בן יומו הוי כקריאה שלא בזמנו, דדומה ממש לקריאה של הכפרים דהוי קריאה שלא בזמנו.

ואיכ שפיר הביא הריטביא ראי' לשיטתו, דכמו שבן כפר שקרא ביזם הכניסה, אם נמצא בעיר בידי, חחר וקורא, כמויכ בן כרך שחי' בעיר בידי, וקרא קריאה שלא בזמנו, וחזר לכרך – חייב לקרוא שנית. אבל התוס' סברי, דפרח בן יומו דמיקר פרח, פירושו שיושב יום אחד היו ממש כפרזי לכל דבר, והרי זה כקריאה בזמנו. וכיחן שקרא בזמנו, כבר נפטר, ואינו חייב לחזור ולקרוא גם אם חזר לכרך. ומוכן לפיזו, למה נכתב 'היהודים הפרזים', דהא יכול לכתוב 'היהודים היושבים בערי הפרוזות'. אלא קמ"ל, דמי שיושב בערי הפרוזות חי יהודי פרוזי ממש. משאיכ בן כפר שקורא ביזם הכניסה, דהוי קריאה שלא בזמנו, ולכן אם נמצא בעיר שפיר חזר וקרא בידי קריאה בזמנו.

3. מקור הלימוד של דין פרח בן יומו

יש להבין עיקר לימוד זה דפרוז בן יומו נקרא פרוז, דלפינן זה מ'על כן היהודים הפרוזים היושבים בערי הפרוזות', ד'היושבים בערי הפרוזות' מיותר הוא, כיון דכבר נאמר 'היהודים הפרוזים', אלא שימ דפרוז בן יומו הוי פרוז. איכ לפי התוס' הוי זה הפירוש בשיעור יהודי פרוז, דמי שרק יושב יום אחד בפרוזים נקרא כפר פרוז. ולהריטביא הוי זה רק כקריאה שלא בזמנה, דנתרבה מהיושבים דחייב בקריאתה. והנה אמר' בגמ' ב"ב דף ח ע"א, דכמה יהא בעיר ויהא כאנשי העיר? י"ב חודש, וליושבי העיר מספיק שלשים יום. וכן בעיר הנדחת אמר', דהגמלת והחמרת יש להם דין עיר הנדחת, אם נשתהה בעיר שלשים יום, משום דבעיר הנדחת כתיב יושבי העיר. ע"ש. ואיכ יושבי העיר שיעורו הוא שלשים יום, ואנשי העיר – י"ב חודש. ואיכ איך ילפינן מהיושבים בערי הפרוזות, דפרוז בן יומו הוי פרוז, הא לא נקרא יושב העיר בפחות מל' יום? ואיכ הכי הוי צריך לרבות: דאלו הוי נאמר רק 'היהודים הפרוזים', הויא דצריך לגור בפרוזים י"ב חודש, ואז מקרי יהודי פרוז, אבל בפחות מזה הריא דאינו פרוז. קמ"ל קרא ד'היושבים בערי הפרוזות' דאפי' אם הוא רק מיושבי העיר הפרוזי, חייב גיכ לקרוא בידי, חי שיהי' בעיר ל' יום, ואז הוי יושב העיר. אבל פרוז בן יומו מנין לטו?

ועי' בטורא מגילה שהקשה כן. ותי' ע"ז החתי"ס באר"ח סי' קצג, דש לחלק בין 'יושב העיר' ל'יושב בעיר'. דאם נאמר 'יושב העיר', משמע שהוא תושב העיר, ובפחות מל' יום אינו נקרא תושב העיר. אבל אם נאמר 'יושב בעיר', אין זה אומר שהוא תושב העיר הזאת, אלא שכרגע יושב הוא בעיר הזאת עכשיו. ולכן בעיר הנדחת נאמר 'יושבי העיר', ובחאי צריך לכל הפחות ל' יום. אבל כאן נאמר 'היושבים בערי הפרוזות', ואיכ אפי' יום אחד נקרא כמי שיושב הוא בעיר הפרוזי.

4. דעת רש"י כדעת הריטב"א: פרוח בן יומו הוא בן כרך הנמצא בעיר

נחזור לנ"ל בענין מחלוקת התוס' והריטב"א. יש להוכיח שגם רש"י סובר כהריטב"א, דפרוה בן יומו הוא רק בקריאה שלא בזמנו, וממילא חייב לחזור ולקרוא בט"ז אם נמצא בכרך. דהנה אמרינן במס' תענית דף י"ח ע"ב, אע"פ שאמר מקדימין ולא מאחרין לענין קריאת המגילה, בכ"ז מותר בתענית ובהספד. ופריך: אימת, אלימא בחמיסר וקרי בארביסר, והתנן "לאסור של זה בזה", ואיכ בל"ז אסור בתענית ובהספד בי"ד ובט"ו, בין אם קוראין ובין אם לא קוראין? אלא לא נצרכה, שהקדימו וקרו בי"א בי"ב כו'. והנה בהא דפריך בגמ' "אלימא בני חמיסר. וקרו בארביסר" פירש"י, דבן כרך שהלך לכפר. ע"ש. והיינו, דאיך יתכן שיקדים וקרא? ע"כ פירש"י, דבן כרך שהלך לעיר, דחייב לקרוא מטעם פרוח בן יומו. והנה לפי"ז צריך להבין: אי"כ מה היתה ההו"א שיהא מותר בתענית משום שהקדים, והקשו רק משום מגילת תענית שאסרו בי"ד ובט"ז לכל העולם, והלא כיון שבן כרך הלך לעיר בי"ד, אז אין זה הקדמה כלל, והרי הוא כפרוי ממש לכל הרבנים, הנקרא יהודי פרוי לפי דעת התוס'. ואי"כ היעלה על הדעת שיהודי פרוי מותר בתענית בי"ד? אלא על כרחך מוכרח לומר דש"י רש"י כדעת הריטב"א, דפרוה בן יומו אינו כיהודי פרוי ממש.

ומובנת בזה מחלוקת רש"י והרא"ש לענין מוקף בן יומו. דרש"י אויל לשיטתו דשני דינים הם. אי"כ, אם יושב רק בי"ד בכרך, קורא בי"ד, אע"פ דליכא כאן יושב בעיר הפרוות, אבל עדיין הוא יהודי פרוי. ולא נסתלק ממנו שם זה, רק אם בט"ז ירצה להיות בכרך. אבל הרא"ש סובר דיהודי פרוי הוא שיושב בי"ד זה בעיר הפרוות, וכיון דבי"ד אינו יושב בעיר הפרוות, ממילא אינו קורא אלא בט"ז: לשיטת רש"י איפוא, קריאת פרוח בן יומו היא רק בקריאה שלא בזמנה, דמי לקריאת הכפרים בי"א דהוי קריאה שלא בזמנה. ואי"כ, כמו דהכפרים אינם חייבים בי"א רק בקריאה אבל לא בשמחה, והם מותרים בתענית ובהספד, כמ"כ פרוח בן יומו נתרבה רק לענין קריאת המגילה, אבל לענין הספד ותענית לא. ואי"כ היתה הו"א בגמ' שמותר בתענית והספד. ורק משום מגילת תענית, שכל העולם אסור בי"ד וט"ו בתענית והספד, לכן אסור בתענית. אבל ללא זה הי' מותר בתענית ובהספד.

5. הקדמת הקריאה לערב שבת נחשבת לקריאה בזמנה

דהנה אף שרש"י מפרש כן בגמ', אין זה ראי' נגד התוס', כי בגמ' יש לפרש באופן אחר יותר פשוט, דאין הכוונה "בני חמיסר וקרו בארביסר" על בן כרך שהלך לעיר, אלא כגון שחל ט"ז בשבת, שאז אפי' בכרכים קוראים בי"ד. וזהו פירוש מקדימים,

הווי קריאה שלא בזמנו. ואיכ סיד דמותר בתענית. ועיז הקשה: הא בין כה וכה אסור בתענית והספד מטעם שאסרו ייד בטיו וטיו בייד. לפי פירוש זה אין זה ענין כלל לפרח בן יומו.

אבל רשיי, שפירש דמירר בפרח בן יומו, עיכ מוכח דסובר כדעת הריטביא, דפרוז בן יומו הוי רק כקריאה שלא בזמנו. ולפיזו הוי חידוש גדול, דנתרבה רק לענין קריאת המגילה ולא לענין שמחה, כמו בני הכפרים שמקדימים רק לקרוא את המגילה, אבל שאר דיני היום חייבים בייד. וצריך להבין למה פיי רשיי כן, ולא פירש דחל להיות בשבת, דפשוט הוא יותר.

ואולי עיפ שיטתו בדף ה, דפירש, שאנשי כנהיג בעצמם אמרו שקורין את המגילה בשבת, ולא חששו משום גזרה דרבה. ורק אחיכ תקנו חכמים שיקראו בעיש, משום גזרה שמא יעבירונו. וכי הטויא, דזה דוקא לרבה, אבל לרב יוסף, דטעמא משום דעיניהם של עניים נשואות למקרא מגילה, עיכ אנשי כנהיג עצמם תקנו שיקראו בעיש. דאליכ לא היה באפשרי לתקן בעיש, דכל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו. ודוקא משום גזרה דשמא יעבירו היה אפשר לעשות כן, כמו דהפקיעו מצות שופר ולולב בשבת, דהוי גזרה משום חלול שבת. אבל משום מתנות לאביונים אינם יכולים לתקן שלא יקראו מגילה בזמנה, כיון דשניהם תקנו אנשי כנהיג. ואיכ דאנשי כנהיג עצמן תקנו כן, שוב הוי בזמן, ולא תקדימו. עיכ פרשי על בן כרך וכו'.

6. ביאור דברי הירושלמי שקרא בשני הימים

היתצא מכיז, שלפי דעת התוס', הבבלי סובר דפרוז בן יומו אינו חייב לחזור ולקרוא כשבא לכרך בטיו, ורק בן כפר חייב בקריאה שנית משום דהקילו כו'. אבל הירושלמי סובר בפירוש, שאפי' בן עיר שהלך לכרך בטיו חייב כאן וכאן. ולפי הריטביא ורשיי גם הבבלי סובר דפרוז בן יומו, כשחוזר לכרך, חייב לקרוא שנית. והנה ייל עוד, שלא קשה על התוס' מן הירושלמי. דהנה אמרי' בגמ' דבן כפר שהלך לעיר בייד חייב לקרוא שוב, משום דהקילו חכמים על הכפרים שלא יבואו העירה, אבל כשהוא נמצא בעיר לא הקילו עליו. וצריך להבין זאת: איך אפשר לחייבו לקרוא שוב, הרי כבר קרא ויצא? וטעם זה של הגמ' הי' נכון בזמן שאירע לבן כפר אונס, ולא קרא את המגילה בייד ויג, ואז הוי סיד דהוי מעוות שאינו יכול לתקן, כיון שכבר עבר זמנו ואינו צריך לקרוא. קמיל דאם נמצא בעיר בייד חייב לקרוא, משום ולא הקילו עליו שיפטר לגמרי. וכיון דעדיין לא קרא כלל, חייב עכשיו לקרוא, משום דבאמת זהו יום חיובו. אבל אם קרא פעם אחת בכפר ויצא י"ח, והי' בידו שלא לבא לעיר, איך יתחייב לקרוא שנית אפילו אם בא לעיר, הלא כבר קרא ויצא י"ח? ולקמן יבואר עיפ הסוגיא בענין הלל בפורים.

ג. בענין הלל בפורים

1. מחלוקת אמוראים מרע אין אומרים הלל בפורים

בגמ' מגילה דף טז שאלו, למה אין אומרים הלל בפורים, אם אומרים שירה מעבודת לחרות כשי"כ ממיתה לחיים? ותי': משום דאין אומרים הלל על נס שבחוי"ל. והקשו: א"כ למה ביציאת מצרים אמרו שירה? ותי': משום דעד שלא נכנסו לארץ הוכשרו כל הארצות לומר שירה. משנכנסו לארץ לא הוכשרה אלא אי. ור"נ תי', דקריאת המגילה זה ההלל. ורבא תי': משום דא"א לומר הלל, דבשלמא התם קודם היו עבדי פרעה, ואח"כ אמרו "הללו עבדי ה'", אבל הכא "אכתי עבדי אחשוורוש אנן". ופרך שוב: לר"נ לרבא, דמשמע שאומרים הלל על נס שבחוי"ל, והא תניא, משנכנסו לארץ בטלו כל הארצות לומר שירה? ותי', דמשגלו שוב הוכשרו כל הארצות. וא"כ נשאר רק שני תירוצים לכך שאין אומרים הלל בפורים, דתי' ראשון — "לפי שאין אומרים הלל על נס שבחוי"ל" — נדחה לפי דברי ר"נ ורבא, דמשגלו הוכשרו כל ארצות לומר שירה. ונותרו איפוא התירוצים, שאין אומרים הלל בפורים משום דאכתי עבדי אחשוורוש אנן לפי רבא, או משום דקריאת המגילה זו ההלל לפי ר"נ.

כ' המאירי, דהנ"מ בין ר"נ לרבא יהי' בזמן שאין לו מגילה כלל לקרוא. לפי ר"נ חייב לומר הלל בפורים, אבל לפי רבא אינו אומר הלל אפי' אם אין לו מגילה, משום דאכתי עבדי אחשוורוש אנן. ופסק המאירי כרב נחמן, דחייב לומר הלל. בברכ"י או"ח סי' תרפח דן למה אין אנו נוהגין למעשה כדעת המאירי, ופירש משום דהלכה כרבא שהוא בתרא, וא"צ לומר כלל הלל. ובאמת הרי"ף פסק כרבא. אבל הרמב"ם בפ"ג מהל' חנוכה כ', דלא תקנו לומר הלל בפורים, משום דקריאת המגילה זו ההלל. וא"כ הרי פסק כר"נ, ובכ"ז אין נוהגין לקרוא הלל בפורים גם כשאין מגילה. וכ' ברכ"י, משום דלא פלוג רבנן.

2. ראייה שלהלכה קריאת המגילה היא ההלל, ודחייתה

ועי' בערכין דף י', דפרין בגמ' על ר"נ, דסובר דקריאת המגילה זו הלל, א"כ ש"מ דאומרים הלל על נס שבחוי"ל, והתניא משנכנסו לארץ בטלו כל הארצות לומר שירה? ומשני: כיון שגלו חזרו להכשירן הראשון. והנה לא פריך הגמ' גם על רבא, אלא על ר"נ לבד, ש"מ משום דהלכה כר"נ ולא כרבא.

אמנם כ' החת"ס (או"ח סי' קצו), דאין כ"כ ראי' מזה, כיון דעל רבא אין הקושיא גדולה כ"כ כמו על ר"נ. על ר"נ הקושיא חזקה, משום שהוא סובר שאומרים ממש הלל בפורים, וזו היא קריאת המגילה, וא"כ הוא סובר במפורש שאומרים הלל על נס שבחוי"ל. ושפיר קשה עליו: הא משנכנסו לארץ בטלו כל הארצות לומר שירה? אבל על רבא לא קשה כל כך, דאמנם משמע מרבא שהוא סובר שאומרים הלל

אפי' על נס שבחול, אבל בכ"ז אין להקשות עליו, כיון שלפיו לא יתכן במציאות כלל לומר הלל בחול, שאפילו יהיה נס בחול, אכתי לא יהיו עבדי ד', ורק בא"י יכולה להיות גאולה, שאחריה יהיו עבדי ד'. א"כ באמת זהו מה שרבא אומר, דא"א לומר הלל, משום דאכתי עבדי אחשוורש אנן. ואמנם הי' אפשר לומר גם על נס שבחול הלל, אם הי' בידינו נוסח הלל אחר שחובר ברוה"ק. אבל היות ואין לנו כי אם הלל זה של "הללו עבדי ד'", ואכתי עבדי אחשוורש אנן, ממילא א"א לומר הלל. אם כן, אין ראייה מסוגית ערכין שהלכה כרב נחמן.

3. אמירת הלל על נס בחול תלדה בקדשת ארץ-ישראל

וכן כתב כן הר"ן, דטעם של רבא, שלא לומר הלל, מספיק לכל נס שנעשה בחול כל עוד אנחנו בגלות. הי'ל דגם לר"נ אין אומרים הלל עתה על נס שבחול. ובפורים שאנו, עפ"ד הט"רא, דטעם ר"נ ורבא, כיון שגלו חזרו להכשרן, הוא משום דסברי קדושה ראשונה קדשה לשעתה, ולא לעתיד לבא. ורק בפורים, דבטלה קדושה ראשונה, שפיר אומרים הלל על נס שבחול בזמן ההוא. משא"כ — לפי שיטת הרמב"ם — דקדושה שניה קדשה לעתיד לבא, שוב אין אומרים הלל על נס שבחול.

ולפי דברי המנ"ח בקומץ המנחה סי' רפד אין הדבר כן. הוא הסביר הטעם דאין אומרים הלל על נס שבחול, משום דצריך לומר הלל דוקא בציבור, פמו שכי' ריי בפ"ב דברכות, ואנשי חו"ל אינם צבור, כמו דאמרי' בתענית דף יב, דמדינה שלימה נידונת כיחידים לענין הברכה בשומע תפלה ולא בברכת השנים, וכמו שנפסק בא"ח סי' קיז. ובוה מוכן הוא דאין תענית צבור בבבל. ומוכן בזה, אע"פ שרוב ישראל בזמן אחשוורש היו בא"י, כדברי הרמב"ן, ולמה הוי זה נס שבחול, הלא מלך מהודו ועד כוש ובקש להשמיד הכל? אלא כיון דגלו, שוב אפילו אנשי א"י אינם ציבור, דבטלה הקדושה. אבל ר"נ סובר כיון דגלו חזרו להכשירן, דוקא אם יש קדושה בא"י אין חו"ל מקרי צבור. אבל אם בטלה הקדושה, מעתה ישראל שבחול חשובים ציבור.

ולפי דברי הט"רא מובן הר"ף, שכי' דאין אומרים הלל בפורים, ולא אמר שאין אומרים על נס שבחול. משום דזה פשיטא שאין אומרים, שהרי קדושה שני' קדשה גם לעיל. אלא בפורים, ולא היה עדיין קדושה שניה, היה אפשר לומר מן הדין הלל במקום שאין לו מגילה. ע"כ כתב, לאפוקי מזה, דאין אומרים כלל הלל בפורים.

4. חיוב במגילה מדין הלל

התוס' במגילה דף ד כתבו, דנשים חייבות רק בשמיעת המגילה ולא בקריאתה. וא"כ יוצא, שאין האישי צריך להוציאה כלל, כיון דאינה חייבת בקריאה, ואין כאן

דין שומע כעונה, אלא שצריכה רק לשמוע, והרי היא שומעת. לכאורה קשה: הלא בקריאת המגילה, מלבד דין קריאתה, יש בה עוד דין של הלל, דבעצם חייבים לומר הלל בפורים, אלא שקריאתה זו ההלל. והרי גם נשים חייבות בהלל, כמו שכ' התוס' בסוכה דף לז, דנשים חייבות בליל פסח בהלל, משום דאף הן היו באותו הנס. וא"כ הרי נשים חייבות בקריאת המגילה מטעם חיוב של הלל, תשוב צריך שהאיש יוציא אותה מטעם שומע כעונה? וצ"ל, דהתוס' סברו להלכה כרבא, ולא כר"ג, דאין אומרים כלל הלל בפורים, משום דאכתי עבדי אחשוורוש אנן. וממילא חייבת שפיר רק בשמיעה.

ולפי' נבין דעת התוס' בענין פרוז בן יומו, דאינו חוזר וקורא בכרך בט"ו, אע"פ שמפורש בירושלמי שאפילו בן עיר ששעקר דירתו לכרך, חוזר וקורא, ואע"פ שבבבלי אמרו שבן כפר שנמצא בעיר בי"ד חוזר וקורא. משום דהקילו חכמים כו', כנ"ל. פירוש הדבר, דבעצם בקריאת המגילה יש בו דין חיוב הלל לר"ג, שחייב לומר בפורים. והנה הלל חייב לומר דוקא באותו יום שקרה בו הנס, לא קודם ולא אח"כ. וא"כ בן כפר הקורא בייב או בייג, לא יצא י"ח הלל בזה, וחכמים הקילו עליהם שלא יהיו חייבים בהלל. אבל אם נמצא בעיר בי"ד, הרי באמת חייב לחזור ולקרוא מטעם דין הלל, שלא יצא עדיין.

וא"כ זה רק לר"ג. אבל לרבא, דאין חיוב כלל לומר הלל בפורים, בן כפר שקרא בייב כבר יצא י"ח, ואפי' אם נמצא בעיר בי"ד אינו חוזר וקורא, מטעם דאין חיוב לקרוא פעמיים בחנם. וא"כ התוס' שפסקו כרבא, דאין אומרים כלל הלל בפורים, סוברים שאין קורין פעמיים. וכמו"כ פרוז שבא לכרך, אינו חייב לקרוא שוב. אבל הריטב"א סובר כר"ג, דחייב לומר הלל בפורים. וא"כ אף שפרוז בן יומו כבר קרא פעם אחת, בכ"ז כשחוזר לכרך, ושם הנס נעשה בט"ו, חייב שוב לקרוא הלל, וקריאתה זו הלילא. וכן הירושלמי, דסובר דבן עיר שהלך לכרך קורא כאן וכאן, היינו מטעם חיוב הלל, דסובר כר"ג. ולקי"מ על התוס', דסוברים כרבא. אכן צ"ע, דהא דבן כפר חייב לקרוא בעיר, רבא עצמו אמר כן, והוא סובר דאין אומרים הלל בפורים.