**שאלה:** נערה המגיעה לגיל מצוות רוצה לקרוא בתורה בשבת כחלק מחגיגת בת-המצווה שלה. הוריה, המשתייכים לקהילה הציונית-דתית, תומכים ברצונה זו ורוצים לבצע את קריאת התורה על-ידי הבת-מצווה באופן שיהיה מקובל על-ידי בני המשפחה המורחבת, השייכים אף הם לגוונים שונים של הקהילה הציונית-דתית.

**תשובה:** שני מקורות ידועים למדַי עומדים בבסיס הדיון ההלכתי מסביב לקריאת התורה בידי נשים:

והכל עולין למנין שבעה אפילו אשה אפילו קטן; אין מביאין את האשה לקרות לרבים (תוספתא מגילה פ"ג הי"א).

תנו רבנן: הכל עולין למנין שבעה אפילו אשה אפילו קטן, אבל אמרו חכמים: אשה לא תקרא בתורה מפני כבוד הצבור (בבלי מגילה כג ע"א)

הרי שמבחינה עקרונית אישה יכולה 'לעלות' לתורה[[1]](#footnote-1) – דבר שבתקופת חז"ל כלל הן לקרוא בקול מתוך הספר כדי להוציא את הציבור ידי חובת קריאת התורה הן את הברכות לפני ואחרי קריאת העליה – אלא שהחכמים אסרו בפועל להעלות אישה לקרוא בתורה. התוספתא אינה מנמקת את האיסור, אבל הבבלי מעגן זאת בהבנה שקריאת התורה בידי אישה תפגע בכבוד הציבור. בשנים האחרונות הושמעו קולות הקוראים לבחון מחדש את שאלת עליות נשים לתורה וקריאת התורה בידי נשים, לאור שינויים במעמד האישה המעוררים ספקות באשר לתקפות המושג 'כבוד הציבור' בחברה בת-זמננו, והוצגו טיעונים בעד ונגד השתתפותן של נשים בזמננו בקריאת התורה. את הדיון שלי בסוגיה אחלק לשני חלקים מרכזיים, המושתתים על שני חלקי האמירה ההלכתית המרכזית (של הבבלי): (א) אופיו וגבולותיו של ההיתר העקרוני לאישה לקרוא בתורה ברבים; (ב) מידת המחויבות הנדרשת מציבורים שונים לשלילת קריאת נשים בשל 'כבוד הציבור'. בשל ריבוי המקורות, הגישות והפרשנויות שהועלו בדיונים קודמים על הסוגיות הללו, העלולים לבלבל ואף להרתיע את הקורא המצוי,[[2]](#footnote-2) אמקד את דיוני במקורות ובפירושים העיקריים לדעתי, ולעתים אציין בקצרה את החלופות שאינן נראות לי.

## ההיתר העקרוני לקרוא – אופיו וגבולותיו

יש מן הראשונים שהבינו כי כשרותם של אישה וקטן לקרוא בתורה מתייחסת רק לחלק מהעליות

ולא לכולן – יש שהגבילו זאת לעליות מ'רביעי' ואילך,[[3]](#footnote-3) אחרי שכבר עלו לתורה שלושה גברים גדולים; יש שהכשירו אישה וקטן רק לעליה השביעית[[4]](#footnote-4) ויש שהצריכו 'שמכל מקום צריך בכל קריאה קורא אחד גדול... אבל לא שתעשה כל הקריאה על ידי אשה וקטן'.[[5]](#footnote-5) השיטות האלה נשענות על הלשון 'עולין למנין שבעה', שממנה למדו שחובת קריאת התורה הבסיסית צריכה להתקיים בידי עולים וקוראים גברים, שהם בני חיוב המסוגלים להוציא את הציבור ידי חובה,[[6]](#footnote-6) והאישה והקטן הוכשרו רק 'להשלים' את מניין הקוראים למספר שבעה.[[7]](#footnote-7) השוני בין שלוש השיטות נעוץ בשאלה מה 'הגרעין הקשה' של קריאת החובה שחייבת להתבצע בידי גברים דווקא: לפי השיטה השלישית מספקת קריאת עליה אחת בידי גבר, לקיים את תקנת קריאת התורה של משה; לפי השיטה הראשונה צריכים שלושה עולים גברים, כדי לקיים את תקנת עזרא; ולפי השיטה השניה כל הקריאה חייבת להתבצע בידי גברים, מלבד עלייה אחת, שכן קטן ואישה כשרים רק 'להשלים' את מניין הקוראים לשבעה.[[8]](#footnote-8)

אך אין הכרח להבין שרק 'למניין שבעה' עולים נשים וקטנים, שכן אפשר שנקטו התוספתא והברייתא בגמרא בלשון ל'מניין שבעה' לרבותא:

דסד"א הואיל וכבוד שבת חמירא ותו דאיכא כינופיא דהכל בטלים ממלאכתם ובאים לבית הכנסת משום כבוד שבת וכבוד ציבור דרבים הם לא יהא קטן עולה קמ"ל.[[9]](#footnote-9)

ההבנה שאישה וקטן כשרים לעלות לכל העליות גם תואמת את לשון המשנה,[[10]](#footnote-10) השונה באופן סתמי כי 'קטן קורא בתורה ומתרגם' (מגילה פ"ד מ"ו), ואינה מבחינה בין העליות השונות.[[11]](#footnote-11) ואכן רבים מהגאונים והראשונים הכשירו קריאת התורה בידי קטן – ומכאן שברמה העקרונית הכשירו גם קריאת אישה[[12]](#footnote-12) – בכל העליות, ללא הבחנה. המחנה הזה כולל את הבה"ג,[[13]](#footnote-13) הרי"ף,[[14]](#footnote-14) הרמב"ם,[[15]](#footnote-15) אבודרהם,[[16]](#footnote-16) הסמ"ג,[[17]](#footnote-17) הכלבו,[[18]](#footnote-18) נמוקי יוסף[[19]](#footnote-19) ורבנו ירוחם.[[20]](#footnote-20) לפי האסכולה הזאת, המכשירה את כל קריאת התורה בידי קטנים ונשים בלבד, יש לברר: הכיצד יוכלו קטנים ונשים, שאינם בני חיוב של קריאת התורה, להוציא בקריאתם את הציבור ידי חובתם?

תשובה משכנעת[[21]](#footnote-21) לשאלה זו הוצעה בידי ר' יהונתן מלוניל והמאירי:

לפי שקריאת התורה אינה אלא להשמיע לצבור, ומה לי בין השמעת קטן לגדול.[[22]](#footnote-22)

קטן קורא בתורה שאין הכוונה אלא להשמיע לעם, ואין זו מצוה גמורה כשאר מצוות שנאמר בה כל שאינו מחויב [בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתם].[[23]](#footnote-23)

רעיון דומה עולה גם מדברי רבנו תם,[[24]](#footnote-24) רבנו מנוח,[[25]](#footnote-25) הרא"ש,[[26]](#footnote-26) נמוקי יוסף,[[27]](#footnote-27) והר"י מברונא,[[28]](#footnote-28) וכבר ציינו שיש לו יסוד גם בדברי הרמב"ם, שקבע כי המצווה בקריאת התורה היא בשמיעתה:

משה רבינו תקן להם ישראל שיהיו קורין בתורה ברבים בשבת ובשני ובחמישי בשחרית כדי שלא ישהו שלשה ימים בלא שמיעת תורה...[[29]](#footnote-29)

הנה למדת שההגיה בתורה היא המצוה שעליה אנו מברכין.[[30]](#footnote-30)

גם פוסקים חשובים מבין האחרונים מאמצים את ההבנה שמצוות הציבור היא שמיעת דברי התורה, ולפיכך יכול גם מי שאינו בר-חיוב במצווה הציבורית של קריאת התורה לקרוא את הדברים מן ספר התורה, ובשמיעת קריאה זו יצאו הציבור ידי חובתם.[[31]](#footnote-31) על נקודה זו יש להוסיף שגם אם אין נשים חייבות בקריאת התורה – וגם אם אינן נמנות בתוך מניין עשרת הגברים שהם 'הגרעין הקשה' שבלעדיו אין 'ציבור' – ההלכה רואה אותן כחלק אינטגרלי מהציבור המשתתף במצווה. מסכת סופרים פי"ח ה"ה-ה"ו קובעת 'שהנשים חייבות[[32]](#footnote-32) לשמוע קריאת ספר כאנשים' ושיש לתרגם 'לעם לנשים ולתינוקות כל סדר וסדר לאחר קריאתו',[[33]](#footnote-33) ובפי"ד ה"ח היא מתארת את הגבהת התורה:

ומראה פני כתיבתו לעם העומדים לימינו ולשמאלו, ומחזירו לפניו ולאחריו, שמצוה לכל אנשים ונשים לראות הכתוב ולכרוע ולומר, וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל.

ראשונים רבים מעידים על קיום מנהג זה של הגבהה על-מנת להראות את הכתב לאנשים ולנשים כאחד[[34]](#footnote-34), והוא נפסק להלכה בשולחן ערוך אורח חיים סימן קלד סעיף ב. מאחר שההלכה רואה את הנשים כשותפות בשמיעת הקריאה,[[35]](#footnote-35) מובן גם מדוע היא מכשירה גם את הקריאה שלהן, המשמיעה בפני הציבור את דברי התורה, זאת על-אף שהן אינן נספרות כחלק מן המניין ושמפאת 'כבוד הציבור' נאסר עליהן לממש יכולת הלכתית זו.

## ההיתר העקרוני לברך ומעמדו בימינו

יש לברר גם את כשרותם של נשים וקטנים לברך את ברכות התורה המתלוות לקריאתה של כל עליה, [[36]](#footnote-36) שכן לכאורה רק מי שכלול בחיוב של קריאת התורה[[37]](#footnote-37) יוכל לברך את ברכת המצווה השייכת למצווה זו על-מנת להוציא את הציבור ידי חובתם בברכה. הוצעו לכך הסברים שונים,[[38]](#footnote-38) אך הבנת אופיה של ברכות קריאת התורה, כפי שעולה ממקורות רבים, תיישב את העניין באופן משכנע. החל מרב סעדיה גאון,[[39]](#footnote-39) רבים מהמפרשים והפוסקים הבינו שאין הברכה על העליה לתורה נחשבת לברכת המצוות, כי אם לברכת שבח והודיה על בחירת ישראל ונתינת התורה, וכדברי הרא"ש:

וברכה [של קטן ועבד ואשה על העליה לתורה] אינה לבטלה דלא מברכים אשר קדשנו במצותיו וצונו על דברי תורה אלא אשר בחר בנו ואשר נתן לנו עד הנה דברי ר"ת ז"ל.[[40]](#footnote-40)

באופן דומה כותב הרב יוסף קאפח:

ואין ברכות הללו אלא הודאה לה' אשר קדשנו בקדושת תורתו, ונשים ודאי שייכות בקדושה זו.[[41]](#footnote-41)

לאחרונה הועלתה טענה[[42]](#footnote-42) שההיתר העקרוני לאישה ולקטן לקרוא בתורה נאמר רק כאשר העולה לתורה הוא גם זה שקורא מן התורה כדי להשמיע לציבור, כפי שנהג בזמן התלמוד. לפי טענה זו, הפיצול שהונהג בתקופת הראשונים בין הקריאה בידי בעל קריאה לבין הברכות שכל עולה מברך על עלייתו משנות את המצב ההלכתי הבסיסי ומונעות מאישה ומקטן לקרוא או לברך. מכיון שתקנת חז"ל הייתה שהקורא בתורה הוא המברך את הברכות, הרי שהפיצול בין המברך לקורא מצריך מנגנון הלכתי אשר יחבר בין המברך לקורא, ויאפשר את 'העברת' הקריאה מהקורא לעולה, כך שהמברך ייחשב מבחינה הלכתית כמי שגם ביצע את הקריאה. הרבה פוסקים הציעו שהמנגנון ההלכתי המאפשר לייחס את קריאת בעל הקריאה לעולה האומר את הברכות הינו 'שומע כעונה',[[43]](#footnote-43) מנגנון המצריך שהמשמיע יהיה בר-חיוב, ואולי מצריך גם שהשומע יהיה בר-חיוב במצווה הרלוונטית. מכיון שאין נשים חייבות בקריאת התורה, הרי שהן ודאי אינן יכולות לשמש כבעלות קריאה, שכן קריאתן לא תיוחס לעולה האומר את הברכות. כמו כן לדעת אלה המצריכים שגם השומע יהיה בר-חיוב, אם אישה תעלה ותברך בלי לקרוא בעצמה את הקריאה, קריאתו של אחר לא 'תועבר' אליה,[[44]](#footnote-44) ומכיון שאין היא נחשבת כ'קוראת' באמצעות 'שומע כעונה', ברכותיה תהיינה ברכות לבטלה.[[45]](#footnote-45)

יש לציין כי גם לפי קו החשיבה הזה, קיימת אסכולה בפוסקים שיכשירו גם בימינו לאישה ולקטן לעלות לתורה ולברך על קריאתו של בעל קריאה גבר,[[46]](#footnote-46) אך – כך לפי הטענה – אין שום דרך הלכתית להכשיר את המצב ההפוך, שאישה או קטן ישמשו כבעל קריאה כאשר לא הם המברכים על העליות. אך קשה לקבל טענה זו מכמה סיבות, ובראשן – שתיקת הפוסקים בנידון. מכיון שרוב ככל הראשונים והאחרונים הדנים בסגוייתנו חיו בזמן שנהגו לפצל בין המברך לקורא, הכיצד ייתכן שאף לא אחד מהם ציין שההיתר העקרוני שעליו מדברת הברייתא בתוספתא ובגמרא איננו נוהג בימינו?[[47]](#footnote-47) לגבי חלק מהפוסקים שהתייחסו לעניין עליותיהן של נשים, אפשר לטעון שלא ראו לנכון להתייחס לַשוני בין זמננו לבין זמן התלמוד, שוני שאין לו השלכות מעשיות מכיון שבפועל לא עלו נשים לתורה (משום כבוד הציבור). תשובה זו דחוקה,[[48]](#footnote-48) ובמיוחד מפני שחלק מהפוסקים כן התייחסו להיתר מעשי להעלות נשים לתורה בנסיבות מסוימות.[[49]](#footnote-49) יתר על כן בשאלה הנוגעת למעשה בקהילות רבות לאורך הדורות, עליות וקריאה בתורה בידי קטנים,[[50]](#footnote-50) רוב הפוסקים שדנו בזה לא נזקקו לבעיה של 'שומע כעונה'.[[51]](#footnote-51) רוב ככל הפוסקים מתירים לקטן לעלות ולברך, אם כי בקהילות רבות נהגו להגביל זאת,[[52]](#footnote-52) וחלק מהפוסקים מאפשרים לקטן גם לשמש כבעל קריאה.[[53]](#footnote-53) גם הפוסקים שאסרו שיקרא הקטן בתורה[[54]](#footnote-54) התנגדו לכך לא מתוך חשש לבעיית 'שומע כעונה',[[55]](#footnote-55) אלא מתוך שיקולים אחרים – חלקם סברו שצריכים בר-חיוב על-מנת להוציא את הרבים ידי חובתם[[56]](#footnote-56) בקריאת התורה וחלקם התנגדו למילוי תפקיד בעל קריאה בידי קטן משיקולים של כבוד הציבור.[[57]](#footnote-57)

יש לברר אפוא מדוע גם לפי מנהג זמננו לפצל בין הברכה לקריאה רבים מהפוסקים סבורים שנשים וקטנים מסוגלים למלא בנפרד כל אחד מהתפקידים הללו. ניתן להציע כמה הסברים:

(א) ראשית, ספק אם העיקרון של 'שומע כעונה' נחוץ כדי לאפשר מצב של 'אחד קורא ואחד מברך',[[58]](#footnote-58) שכן נראה שניתן לראות את כל אחד מבעלי התפקידים כנציג ישיר של הציבור: בעל הקריאה משמיע בפני הציבור את דברי התורה והעולה מברך לכבוד התורה את הברכות המלוות את הקריאה.[[59]](#footnote-59) כל מי ששייך למצוות קריאת התורה – כולל נשים וקטנים – יוכל לקרוא או לברך למען הציבור ובשמו.[[60]](#footnote-60)

(ב) גם אם נניח שהצירוף בין ברכת העולה לקריאת בעל הקריאה מצריך 'שומע כעונה' אין הכרח לקבל את ההנחה שמנגנון הלכתי זה מצריך ששניהם יהיו בני חיוב. ההנחה ש'שומע כעונה' מעוגן במושג ההלכתי של ערבות, המצריכה שגם המשמיע וגם השומע יהיו בני חיוב,[[61]](#footnote-61) הוסברה על-ידי החזון איש, אורח חיים, סימן כט, סעיף א, לגבי שומע כעונה במצוות קריאת שמע:

ודוקא כששומע מפי המחויב בדבר, דאלו שמע מפי דלאו בר חיובא, הרי הוא כשומע מן הקוף, ולא מקרי שומע ברכה, אלא קול דברים בעלמא.

וכן באופן דומה הוא מסביר (אורח חיים, סימן כט, סעיף א) מדוע במקרה של 'יצא מוציא' צריכים שגם השומע יהיה בן חיוב:[[62]](#footnote-62)

וכיון שאין חברו יוצא עד שתהיה קריאת מצוה, ואיננה קריאת מצוה עד שתאמר שיוצא בה השומע ידי חובתו. נמצא שדין שומע כעונה שחדשה תורה הוא המכין את השמיעה והדיבור כראוין לדין שומע כעונה... ולא נאמר דין זה אלא מכח הערבות של האחד על חברו.

לגבי רוב המצוות, שהן חלות על היחיד כמו קריאת שמע, אכן יש מקום לקבוע שרק חובת המשמיע במצווה תחשיב את האמירה שלו למעשה מצווה, ואם המשמיע כבר יצא ידי חובה זקוקים לחובת השומע להחשיבה למעשה מצווה.[[63]](#footnote-63) אבל לגבי קריאת התורה, כבר ראינו שהציבור שעליו הוטלה המצווה כולל גם נשים וקטנים, וההלכה החשיבה על-כן את קריאתם וברכתם למעשה מצווה בלי שום קשר לחובתם האישית. מכיון שהן הקריאה והן הברכה של אישה וקטן נחשבות כמעשי מצווה, 'שומע כעונה' יכול לפעול בשני הכיוונים – קריאה של אישה תיחשב כמעשה מצווה שעליו הגבר יוכל לברך וקריאה של גבר תיחשב כמצווה שעליה האישה תוכל לברך.[[64]](#footnote-64) באופן דומה כתב הר"מ שטרנבוך:[[65]](#footnote-65)

ואף דבעלמא כדי להוציא צריך ערבות היינו למצוות דתלוי בחיובא, אבל לענין ברכת השבח לא צריך ערבות אלא מוציא מדין שומע כעונה בלבד.

**סיכום ביניים**

1. לדעת רבים מהראשונים והפוסקים כשרותם של נשים וקטנים לקרוא בתורה מעוגנת באופי הבסיסי של מצווה זו כמצוות ציבורית של 'שמיעה', המצריכה קריאה מאת מי שנחשב כחלק מהציבור שאליו שייכת המצווה, ולאו דווקא של בן-חיוב. מכיון שנשים וקטנים כלולים בציבור זה, קריאתם מוציאה את הציבור ידי חובתם.

2. גם הברכות על קריאת התורה נתפסות על-ידי רבים מהראשונים והפוסקים כברכות שבח והודיה מיוחדות שניתקנו לכבוד התורה, ולא כברכות המצווה, ולכן כל מי שנחשב כחלק מהציבור השייך למצווה כשר לברך את הברכות, כולל נשים וקטנים.

3. יש קבוצה חשובה של פוסקים הסבורים שאישה וקטן אמנם כשרים לעלות לתורה אך רק כדי להשלים למניין שבעה עולים אחרי שהציבור יצא ידי חובתו הבסיסית בקריאת התורה על-ידי קריאה וברכות שבוצעו בידי גברים. קבוצה זו כוללת את הרמ"א (אורח חיים רפב:ג), הפוסק 'לא שיהיו כולם נשים וקטנים', ואת מגן אברהם (רפב ס"ק ה), הפוסק שאין נשים וקטנים עולים למניין שלושה, אלא רק לארבע העליות האחרונות, ובעקבות שני עמודי ההוראה האלה של הפסיקה האשכנזית נמשכו גם פוסקים חשובים אחרים (כגון: משנה ברורה רפב ס"ק יא; ערוך השולחן רפב:ט). אף-על-פי שיש בסיס רחב לפסוק מעיקר הדין נגד הפוסקים הללו ולהעלות נשים וקטנים גם בשלוש העליות הראשונות, מכיון שמדובר במצווה ציבורית, ראוי – ובמיוחד בציבור המורכב ברובו המכריע מאשכנזים – לא לחרוג מהפסיקה המקובלת ולהימנע מלהעלות אישה לברך ו/או לקרוא לשלוש העליות הראשונות.

4. יש הטוענים שבימינו, מכיון שנהוג לפצל בין המברך לבין הקורא, גם מעיקר הדין אין להכשיר עליה לתורה על-ידי אישה או קטן אלא אם כן העולה והמברך גם יקרא באזני הציבור את עלייתו. אך טענה מחודשת זו, על-אף שהיא הועלתה בידי תלמידי חכמים גדולים וחשובים, אין לה בית אב במסורת הפסיקה וגם איננה תואמת את הבנת הזיקה בין המברך והקורא והציבור המשתמעת לדעתנו מהמקורות. לפיכך גם בימינו אין כל מניעה מאישה למלא בנפרד כל אחד משני התפקידים, העליה והקריאה.

## כבוד הציבור ויישומו המעשי

האם השינוי הדרמטי בזמננו במעמד האישה ובתפקודה במישור הציבורי משליך על יישומו של הדין שיש להימנע מעליית נשים לתורה ומקריאת התורה על-ידן בשל כבוד הציבור? על-מנת לדון בסוגיה זו מחברים קודמים ביקשו להבין מהו אופיו של 'כבוד הציבור' לגבי נידוננו.

חז"ל לא הגדירו מדוע עליות וקריאת התורה בידי נשים נחשבות לפגיעה ב'כבוד הציבור'. כנראה שהתחושה הפנימית שגנאי לציבור להפקיד מצוות ציבוריות בידי אישה נראתה להם ברורה מאליה, מעין מושכל ראשון שאינו זקוק להסברים[[66]](#footnote-66) – גם במקומות אחרים שבהם חז"ל קבעו נורמות ריטואליות המעוגנות בשיקולים של כבוד הציבור[[67]](#footnote-67) או של 'לאו אורח ארעא'[[68]](#footnote-68) הם לא ראו צורך לבאר במה ההתנהלות שעליה מדובר פוגעת בכבוד. אפשר גם[[69]](#footnote-69) ש'כבוד הציבור' העומד להיפגע על-ידי עלייתן לתורה של נשים קשור לאחד השיקולים המוגדרים שהוצעו בידי מקצת המפרשים והפוסקים: (א) : 'כיון שאין קורין בתורה בפחות מעשרה אנשים... אינו כבוד למנין שיקרא מי שאינו שייך לצירוף מנין עשרה';[[70]](#footnote-70) (ב) משום חשש של הרהור גברים בנשים או משום 'קול באישה ערווה'.[[71]](#footnote-71)

ברמה העקרונית אני נוטה לחשוב שבחברה בת-זמננו אין לראות בעליות ובקריאה בידי נשים פגיעה בכבוד הציבור, ואבחן זאת לפי כל אחת משלוש הגישות להבנת 'כבוד הציבור'.[[72]](#footnote-72) לפי התפיסה הראשונה ('מושכל ראשון'), התחושה הפנימית שקריאת אישה היא גנאי לציבור תואמת את החברה בה נשים נעדרו מהמגזר הציבורי ומתפקידי מנהיגות ('כל כבודה בת מלך פנימה'), אך התחושה הפנימית שונה לגמרי בחברה שבה הולכת וגוברת הנוכחות הנשית במגזר הציבורי, כולל תפקוד בתחומי בית המדרש ובית הכנסת.[[73]](#footnote-73) גם לפי גישת ההרהור יש בסיס לחשוב שגדרי כבוד הציבור ישתנו בימינו, שכן בחברה מעורבת שבה גברים ונשים רגילים להיפגש ולפעול ביחד בעבודה, בפעילות ציבורית ובאירועים חברתיים ראיית אישה העולה לתורה ושמיעת קולה בקריאתה ובברכותיה אינה מולידה אצל הגבר את התגובה הנפשית שאליה יש לצפות בגברים החיים בחברה הנפרדת שאליה התייחסו חז"ל והפוסקים הקלסיים.[[74]](#footnote-74)

אם נאמץ את התפיסה שיש גנאי בכך שהעולה איננו שייך לעיקר המניין, לכאורה מצב זה אינו משתנה בזמננו, שכן הדברים שבקדושה שאנחנו מקיימים לפי תקנות חז"ל מתנהלים גם בזמננו לפי ההגדרה שמניין של עשרה מורכב מגברים בלבד. אך יש מקום לטענה שהיום ברוב בתי הכנסת יש פחות רגישות מאשר פעם להיזקקות ל'גורמי חוץ', שכן בתי כנסת רבים מתפקדים פחות כמעין מועדון סגור. אכן היו שהציעו שאם לא יחוש הציבור עלבון בכך שמישהו 'מחוץ למועדון' יעלה לקרוא בתורה, הרי שאין כאן בעיה של 'כבוד הציבור'[[75]](#footnote-75) – ונדמה לי שעל-פי רוב זה מאפיין בתי כנסת רבים בעולמנו הפתוח, הנייד והקוסמופוליטי.

ואולם כל הטיעונים האלה אין בכוחם להוריד מהפרק את גזירת חז"ל שלא להעלות נשים לתורה. אנמם יש פוסקים הסבורים שכאשר חז"ל תלו בפירוש את גזירתם בטעם מסוים, או כשהטעם ידוע ומפורסם לכל, היא מתבטלת מאליה כשהטעם מתבטל. אך פוסקים אחרים טוענים שגם במקרים כאלה צריכים בית דין לבטל את הגזירה במפורש, אם כי הוא לא חייב להיות גדול בחכמה ובמניין מבית הדין שגזר.[[76]](#footnote-76) על אחת כמה וכמה במקרה שלפנינו, שכן עצם הקביעה שטעם 'כבוד הציבור' כבר איננו תקף לענייננו איננו ברור מאליו, והוא עצמו זוקק הכרעה של בית דין. הרי שגם בימינו גזירת 'כבוד הציבור' עומדת בתקפו, אלא שכאן עולה השאלה אם במצבים של דבר הנאסר משום כבוד הציבור קהילה רשאית למחול על כבודה. נושא זה נידון בהרחבה על-ידי מחברים קודמים, שהעלו כמה מחלוקות בין הפוסקים לגבי מקרים שונים של 'כבוד הציבור' ואף הציעו חילוקים בין המקרים המתבססים על האופי השונה של 'כבוד הציבור' בכל מקרה.[[77]](#footnote-77)

על-אף הספק אם 'כבוד הציבור' במקרה שלנו נחשב כסוג של 'כבוד שמים',[[78]](#footnote-78) והאפשרות שגם 'כבוד שמים' מושפע מהתחושה הסובייקטיבית של בני הקהילה,[[79]](#footnote-79) בכל זאת סבורני שאין נכון בסוגיה זו לתת תורת כל אחד ואחד בידו. נכון להיום קהילה הנוהגת היום על-פי תפיסה מחודשת של 'כבוד הציבור', פורשת מרוב רובו של ציבור שומרי ההלכה,[[80]](#footnote-80) וכל עוד הציבור הרחב פועל לפי התפיסה המקובלת של 'כבוד הציבור' ראוי לקהילות מקומיות להתנהל בהתאם.[[81]](#footnote-81)

כך יש לנהוג לדעתי בקהילה המתפללת באורח קבע בבית הכנסת. אך כבר הציעו מספר מחברים[[82]](#footnote-82) את האפשרות שבמניין אקראי המתפלל מחוץ לבית ניתן להעלות נשים לברך ו/או לקרוא. יש להצעה זו מקור מפורש מדברי אחד הראשונים, ר' דוד הכוכבי בספר הבתים (בית תפלה, שערי קריאת התורה, שער שני, סעיף ו):[[83]](#footnote-83)

יש מן הגדולים שכתב שהמתפללין בבתיהם בעשרה אשה קוראה שם בתורה, שלא נקרא צבור אלא כשמתפללין בבית הכנסת.

הוצעו הסברים שונים לחילוק המוצע כאן בין ציבור המתכנס בבית הכנסת לבין עשרה המתכנסים בבית פרטי. מפשטות לשון בעל ספר הבתים משתמע שהמקום גורם,[[84]](#footnote-84) ויש לבאר שהנכוחות במקום המקודש לעבודת ה' בציבור מחילה על הנוכחים ממד של 'ציבוריות' התובע רף גבוה יותר של 'כבוד הציבור'.[[85]](#footnote-85) לעומת ההסבר הזה, יש שתלו את ההבחנה במאפיינים השונים של קהל המגיע לבית הכנסת וקהל המתאסף בבית פרטי: 'לא אמרו [שאין אשה קוראת משום כבוד הציבור] אלא בקהל רב ושלא לעשות תדיר.'[[86]](#footnote-86)

אמנם יש מן הפוסקים שכתבו שאין לחלק בין ציבור בבית הכנסת לבין ציבור המתאסף במקום אחר,[[87]](#footnote-87) אך קיימים תקדימים בעלי משקל לחילוק זה.[[88]](#footnote-88) מלבד הרב יעקב עמדין והרב בן-ציון אבא שאול, אשר התירו במפורש בנסיבות מסוימות להעלות נשים לתורה במניין המתקיים מחוץ לבית הכנסת,[[89]](#footnote-89) היו פוסקים שהקלו מחוץ לבית הכנסת גם לגבי אמירת קדיש בידי אישה[[90]](#footnote-90) או לגבי פורס על שמע בידי פוחח.[[91]](#footnote-91) לפיכך נראה לי שבמניין חד-פעמי, לכבוד חגיגת בת-מצווה, המנתהל מחוץ לבית הכנסת בחוג מצומצם של בני משפחה וחברים, ניתן להקל על סמך הפוסקים הללו.[[92]](#footnote-92)

במשך מאות שנים משמשת העליה לתורה והקריאה בה טכס מעבר רב-רושם ומרגש עבור נערים הנכנסים לעול מצוות,[[93]](#footnote-93) טכס הנותן ביטוי מוחשי לברית הנכרתת בין הנער לבין התורה. לפיכך התאמצו הפוסקים למתוח את גבולות ההלכה הרגילים על-נמת לאפשר לנערים לבטא באופן זה את הצטרפותם לקהילת הבוגרים, גם במקרים חריגים, 'כדי לחבב את התורה עליו ולתת לו להרגיש את הקרבה ליהדות ולמצוותיה'.[[94]](#footnote-94) אף עבור המבוגרים העליה לתורה מבטאת את הקשר המתמשך עם התורה ומצוותיה, ואף כאן מצאנו שהפוסקים התחשבו בצורך נפשי זה בבואם לדון בדברים העלולים למנוע מאדם לעלות לתורה. דברים נרגשים בנידון כתב בעל 'משאת בנימין',[[95]](#footnote-95) בתשובתו בעניין עליה לתורה של סומא:[[96]](#footnote-96)

עוד תמיהני על דברי האוסרין דהיאך החליטו הדין לפרוק עול מלכות שמים מעל האנשים ובפרט במצוה רבה מפורסמת כזו ולא כן למדנו מרז"ל חכמי המשנה והתלמוד שהרי אמרו מיכל בת שאול היתה מנחת תפילין ולא מיחו בה. וההוא עובדא שהיו מביאין לעזרה וסמכו... וא"כ ה"ה נמי בנדון שלפנינו שיש לוותר לע"ה וסומא שאין למחות בידם לעלות לס"ת ולברך כדי שיהיו בכלל קבלת עול מלכות שמים וכדי לעשות להם נחת רוח....

כי זה עתה לעת זקנתי חשכו הרואות בארובות ותכהנה עיני מראות. ולפי אשר עלתה במחשבה של הרב ז"ל (= בגדי ישע, אורח חיים סימן קמא) יגרשני מלהסתפח בנחלת ה' ותורתו אמת חיי עולם, לבלתי אחשב במספר המנויין לעלות... ואצא לעזרת ה' בגבורים...[[97]](#footnote-97)

בשנים האחרונות רבות ושלמות מבנות ישראל מבקשות להתקרב לתורה באמצעות קשר חי ומוחשי עם ספר התורה, ובקהילות רבות התעוררו בעלי ההלכה למצוא את הדרכים ההלכתיות לאפשר זאת, כגון ריקודים עם ספרי תורה בשמחת התורה וקריאת התורה על-ידי נשים עבור נשים, בלי ברכות.[[98]](#footnote-98) השיקול של 'נחת רוח' שצוין בידי בעל 'משאת בנימין' הועלה בתלמוד[[99]](#footnote-99) על-מנת להתיר לנשים לסמוך על הקרבן, על-אף שאין הן מצוות בכך ושסמיכה שלא במקום מצווה כרוכה בבעיה של 'עבודה בקדשים'.[[100]](#footnote-100) כפי שבזמן חז"ל 'נחת רוח לנשים' משמעה השתתפות יחד עם הגברים בסמיכה על הקרבנות – השלב היחידי בעבודת הקרבנות שבו הבעלים ממלאים תפקיד פעיל – כך בזמנו של בעל 'משאת בנימין' ובזמננו משמשת העליה לתורה כמקור ל'נחת רוח' כי היא מאפשרת 'להיות בכלל קבלת עול מלכות שמים'. לפיכך אם בת מצווה שואפת ל'נחת הרוח' הזאת ואם ההלכה מאפשרת זאת במניין המתקיים מחוץ לבית הכנסת, אזי ראוי לספחה בנחלת ה' ובתורתו אמת חיי עולם.[[101]](#footnote-101) כפי שפוסקים חשובים מהדורות האחרונים סמכו את ידם על טכסי בת-מצווה המחודשים, על-מנת שהבת הנכנסת למצוות תרגיש שהיא שוות-ערך לאחיה החוגג בר-מצווה, כך נראה שנכון היום לנקוט בכוחא דהיתרא על-מנת לאפשר לבת, כמו לבן, לזכות בקשר הבלתי-אמצעי עם התורה באמצעות הקריאה מתוכה ברבים.

**סיכום להלכה**

1. הוצעו כמה הסברים ל'כבוד הציבור' בהקשר של השתתפות נשים בקריאת התורה. שתיקתם של חז"ל ושל רוב הראשונים והמפרשים (עד לדור האחרון) בנידון משקפת, ככל הנראה, שההימנעות מהעמדת אישה להוביל את הציבור מושרשת בנורמה חברתית המובנת מאליה. עם זאת יש להתחשב גם בנימוקים שהועלו בידי מפרשים שונים לדורותיהם: גנאי לציבור להיעזר במישהו שאיננו כלול ב'גרעין הקשה' ההלכתי שלו, או רף גבוה הנדרש בדברים שבקדושה של התרחקות מעירוב המינים והרהור.
2. לפי כל ההסברים יש מקום לומר שבתנאי החיים של החברה בת-זמננו כבר אין גנאי לציבור שאישה תייצג אותו בקריאת התורה, כך שהשתתפות פעילה של אישה במצווה זו לא תיחשב כפגיעה בכבוד הציבור. כמו כן יש בסיס במקורות לומר שציבור מסוים רשאי למחול על כבודו. עם זאת נראה שכל עוד שהציבור האורתודוקסי הרחב עדיין מנתהל על-פי התפיסה המקובלת של 'כבוד הציבור' אין ראוי שציבור מסוים יאמץ לעצמו נורמות חדשות, לא ברמה העקרונית ולא באמצעות 'מחילה'.
3. יש בסיס, הן בראשונים הן באחרונים, לסברה שבמניין המתקיים באקראי ו/או מחוץ לבית הכנסת, אין בהשתתפות נשים בקריאת התורה פגיעה בכבוד הציבור. על-אף שהיו פוסקים שהתנגדו לחלוקה זו, נראה שניתן לסמוך על הפוסקים המתירים בסוגיה זו ובסוגיות אחרות של כבוד הציבור.
4. ראוי במיוחד לנהוג לפי הדעה המקלה במקרה של בת-מצווה, שכן הקשר לתורה הוא נחלתם של כלל ישראל וראוי להרחיב לבנות את המסורת הנהוגה לגבי בנים לקשור את ברית הכניסה למצוות עם החוויה המרוממת של הקריאה מתוך ספר התורה.
5. סיכום הלכה למעשה: במניין של בני משפחה וחברים המתקיים מחוץ לבית הכנסת, רשאי לבת-המצווה לקרוא בתורה את הפרשה, מלבד שלוש העליות הראשונות. כמו כן ניתן להעלות אותה ונשים אחרות לעליות מרביעי ואילך.

1. בעמ' 81 של מאמרם המונומנטלי בנידון דידן ("Women, *Keri'at Ha-Torah* ,and *Aliyot*", *Tradition* 46:4, 2013, pp.67-238 [[כאן](http://www.rcarabbis.org/pdf/frimer_article.pdf)] - להלן: פרימר, נשים בקריאת התורה) האחים, הרבנים אריה ודוב פרימר טוענים כי מבחינה עקרונית אין נשים כלולות בחובת קריאת התורה, והאמירה 'הכל עולין למניין שבעה' משקפת היתר מיוחד שקבעו חז"ל בשל חשש שמא לא יהיו מספיק גברים לקרוא בתורה, ומפני כבוד הציבור החליטו חז"ל להגביל היתר זה לשעת הדחק ולא להפכו לנוהג נורמטיבי (טענה דומה הועלתה גם בידי א' שוחטמן, 'עליית נשים לתורה', קובץ הרמב"ם [סחנח קךה-קלו], ירושלים תשס"ה, עמ' רעד). הבסיס לטיעון זה הוא תשובת הריב"ש, סימן שכ"ו, ולהלן נראה כי מקורות רבים מובילים להבנה שונה. לא מעלה ולא מוריד לענייננו אם המשפט 'אבל אמרו חכמים...' בבבלי הוא תוספת מאוחרת, כדברי ר"ש ליברמן, תוספתא כשפוטה על אתר, עמ' 1177, וכפי שמוכיח הרב דוד גולינקין, מעמד האשה בהלכה - שאלות ותשובות, ירושלים תשס"א (להלן: גולינקין, מעמד האשה), עמ' 85, מלשון 'כבוד הצבור' שאיננו מופיע כלל במקורות תנאיים, שכן כשרות הנשים לקרוא בתורה מבחינה עקרונית היא הנקודה החשובה, ולא השאלה ההיסטורית אם בזמן חז"ל נהגו כך אי-פעם. [↑](#footnote-ref-1)
2. כבר נזדעק הרב יהודה הרצל הנקין (*Tradition* 47:3, 2014, p. 89 - [כאן](http://traditiononline.org/pdfs/47.3/0089-0096.pdf)) על האורך המופרז של מאמרם של הרבנים פרימר, ובמיוחד על 112 עמודים המכילים 417 הערות השוליים, שרבות מהן עוסקות בנושים שוליים לדיון המרכזי. אכן מאמרם הוא אוצר בלום ללומד הרציני, ואף אני נעזרתי רבות מעיון במקורות שהם אספו ביסודיות ובעמל רב, אך מלבד הנפח העצום המכביד והמרתיע, גם חלק לא-קטן מהמקורות ניתן להבנה שונה מזו שהציעו המחברים. הרישום המקיף של המקורות השייכים לכל סעיף ותת-סעיף מתחבר לדרכם של המחברים לציין בכל סעיף את 'אסכולת הרוב' ו'אסכולת המיעוט', ומלבד חילוקי דעות לגבי הבנת דבריו של פוסק זה או אחר, יש להתסתייג לדעתי מקביעת הלכה על-ידי שקלול כמותי (ראו חזון איש, הלכות כלאים א:א ומה שכתבתי במאמרי, "How to Deal with Halakhic Uncertainties", *Halakhic Realities – Collected Essays on Organ Donation* (ed. Z. Farber), pp. 152-156 [↑](#footnote-ref-2)
3. 'אחד מן הגאונים האחרונים', המובא בפירוש המשנה לרמב"ם למגילה פ"ד מ"ו (במהדורה קמא הרמב"ם פירש כך בסתם, אך מכיון ששינה את דעתו – ראו דבריו בהלכות תפילה פי"ב הי"ז – הוא הוסיף לפירוש המשנה את המילים 'אמר אחד מן הגאונים האחרונים'). כך הבין הבית יוסף את דעתו של בעל ספר הרוקח, סימן שלד, הנסמך על בעל הערוך, אך עיין י' פאור, 'עליית קטן לקרוא בתורה', ספר זכרון להרב יצחק נסים (עורך: מ' בניהו), ירושלים תשמ"ה (להלן: פאור, עליית קטן), עמ' קכב. שו"ת תשב"ץ ח"א סי' קלא מבאר שהותר לקטן או לאישה להשלים את מניין הקוראים מכיון 'שאין קריאת שבעה אלא לכבוד היום' ואין זה חלק אינטגרלי מחובת הקריאה בתורה. [↑](#footnote-ref-3)
4. תוספות ראש השנה לג ע"א סד"ה הא; הר"ן מסביב לרי"ף, מגילה פרק ד (יג ע"א מדפי הרי"ף), ד"ה הכל עולין; שו"ת הריב"ש, סימן שכ"ו. [↑](#footnote-ref-4)
5. 'יש מי שאומר' הובא במאירי על אתר. [↑](#footnote-ref-5)
6. השיקול ההלכתי של הוצאת רבים ידי חובה העומד מאחורי הדיוק בלשון 'הכל עולין למנין שבעה' הוצג במפורש בשו"ת מהר"י מברונא, מהדורת הרשלר, ירושלים תש"כ, סימן ר. ראו מקורות נוספים אצל פאור, עליית קטן, עמ' קכד, ועל התפתחות הגישה הזאת בארצות אשכנז עיינו אצל גרטנר, עיוני תפילה – מנהגים ותולדות, אלון שבות תשע"ה (להלן: גרטנר, עיוני תפילה), עמ' 280-275, 285-284. [↑](#footnote-ref-6)
7. יש שביססו את הגבלת קריאת הקטן והאישה לעליה האחרונה על לשון הירושלמי ברכות פ"ז ה"ב, יא ע"ב, 'קטן לספר עושין אותו סניף', ועיינו על כך אצל הרוקח סימן של"ד והראבי"ה, חלק א, סימן קכח (ובעקבותיהם אצל ראשונים אחרים), ושניהם מביאים כן בשם ר' נתן בעל הערוך. אך פירושו – ואף גירסתו – של הירושלמי אינו ברור די הצורך, ולפי חלק מהראשונים אין הוא עוסק כלל בעליית קטן לתורה (ראה בראבי"ה שם, והרא"ש ברכות פ"ז סימן ב התלבט בין שני פירושים), ועיינו טענותיהם של שו"ת רד"ל סימן ג אות יד ושל פאור, עליית קטן, עמ' קכב-קכג, וטיעונים לכיוון השני אצל ח' טלבי, וזאת התורה, ירושלים תשע"ז (להלן: טלבי, וזאת התורה), עמ' 354 בהערה 32. [↑](#footnote-ref-7)
8. ההסברים לשלוש השיטות והמקורות שמהם נלקחו מובאים אצל טלבי וזאת התורה, עמ' 354-353. [↑](#footnote-ref-8)
9. אור זרוע חלק א, סימן תשנב (שאלות ותשובות), וכן אצל הריבב"ן למגילה כב ע"ב (מהדורת בלוי), ד"ה פיס' אין, ופסקי רי"ד על אתר הביא את שני הפירושים. עיינו שבות יעקב ח"א סימן מ, ומקורות נוספים אצל פאור, עליית קטן, עמ' קיח. ע"ע שו"ת רד"ל סימן ג אות ה, שהוכיח שאין להבין מלשון 'עולין למניין' שמדובר בהשלמת המניין בלבד. [↑](#footnote-ref-9)
10. בלשון דומה גם במסכת סופרים, מהדורת היגר, פי"ד הי"ב. [↑](#footnote-ref-10)
11. את הראיה הזאת הביא ר' שמחה משפירא, שצוטט אצל מהר"ם מרוטנברג, תושובת פסקים ומנהגים, מהדורת כהנא, ירושלים תשי"ז, חלק א, עמ' סו, תשובה מז. אמנם מנגד טען בעל תוספות רי"ד טוען (כג ע"א ד"ה שם מדקאמר, במהדורה קמא) שהברייתא 'הכל עולין למנין שבעה', אשר מממנה משתמע (לדעתו) שלא לכל העליות עולים אישה וקטן, היא הפירוש המוסמך לסתימת המשנה. [↑](#footnote-ref-11)
12. הפוסקים שיצוינו להלן עוסקים בקריאת קטן ולא בקריאת אישה, שכן לא נאסרה קריאה ביד קטן משום כבוד הציבור (כך צוין על-ידי אור זרוע, חלק א, סימן תשנ"ב). יש המסבירים שמשום חינוך יש לקטן 'שייכות בתלמוד תורה' (מאירי, בית הבחירה למסכת מגילה, מהדורת הרשלר, ירושלים תשכ"ח, עמ' עט; ריטב"א סוכה לח ע"א סד"ה גמרא תנו רבנן; השוו שו"ת בני בנים ח"ב סימן יא, עמ' מו ד"ה ומה שגזרו; וראו פרימר, נשים בקריאת התורה, הערה 247), או שמשום חינוך רצו החכמים לאפשר לקטן ליטול חלק בקריאה (שו"ת דברי שלום אורח חיים חלק ג סימן מג, אות יג) ויש המסבירים שכיבוד הקטן בעליה הינו כבוד לאביו (ראה תשובת הגאונים בהערה הבאה). מכל מקום לגבי ההכשרה העקרונית לקרוא בתורה נראה שאין מקום להבחין בין קטן לאישה, ואף לא מצאנו מקורות המציעים להבחין ביניהם. [↑](#footnote-ref-12)
13. מהדורת הילדסהיימר, חלק א, עמ' 471. אצל הבה"ג – כמו אצל רוב הפוסקים שיובאו להלן – הכשרת עליית הקטן לכל העליות משתמעת מסתימת לשונו. טלבי, וזאת התורה, עמ' 350, מציין גם לתשובת גאונים (שערי תשובה, סימן ס ומקבילות), המתיר במפורש לקטן כהן לעלות לעליה הראשונה. [↑](#footnote-ref-13)
14. דף יג ע"א מדפי הרי"ף [↑](#footnote-ref-14)
15. הדברים עולים במפורש מדברי הרמב"ם בפירוש המשנה והשוואתם לפסיקתו במשנה תורה – ראו מקורות לעיל, הערה 3. [↑](#footnote-ref-15)
16. אבודרהם השלם, ירושלים תשכ"ג, עמ' קל [↑](#footnote-ref-16)
17. ספר מצוות גדול, ירושלים תשנ"ה, עמ' נח [↑](#footnote-ref-17)
18. כלבו, א, מהדורת דוד אברהם, ירושלים תשס"ז, עמ' שעט [↑](#footnote-ref-18)
19. נימוקי יסוף, מהדורת בלוי, ניו-יורק תש"מ, עמ' עה [↑](#footnote-ref-19)
20. ספר תולדות אדם וחוה, ונציה שי"ג, נתיב ראשון חלק שלישי, דף כ ע"א. המקורות הללו ומקורות נוספים הובאו אצל טלבי, וזאת התורה, עמ' 352-351. [↑](#footnote-ref-20)
21. תשובה דומה הוצעה על-ידי מו"ר הרי"ד סולובייצ'יק, מבית מדרשו של הרב, יירושלים תשל"ח, עמ' לא. השוו: פאור, עליית קטן, עמ' קכה-קכז; טלבי, וזאת התורה, עמ' 358-355, וראו מקורות נוספים שצוינו על-ידיהם. גם פרימר, נשים בקריאת התורה, עמ' 81-79, מסבירים באופן דומה את כשרותן של נשים לקרוא בתורה, אלא שהם מציגים זאת – בעקבות תשובת הריב"ש סי' שכ"ו – כקולא מיוחדת הנעוצה במצוקה של מחסור בקוראים מיומנים, וכהיתר שלא יושם בפועל כי אם בשעת הדחק. אך מדברי רוב הראשונים (וגם האחרונים) משתמע שמדובר בקביעה הנעוצה באופיה הבסיסי של קריאת התורה כ'חובת שמיעה', ולא כהיתר מיוחד. ראו לדוגמה ר"י ענגיל, ציונים לתורה, בראש כלל ט, המעגן את ההבנה שמדובר במצוות שמיעה בתפיסה 'דעיקר המצוה הוא אך הידיעה וההבנה'; ר"י קאפח בפירושו להרמב"ם הלכות לפלה וברכת כהנים פי"ב הי"ז, ס"ק מט: 'והם אמרו בשעת התקנה שכל השיכים בקדושת ישראל שייכים בקריאה זו'; ועיינו במיוחד דברי מו"ר הרי"ד סולובייצ'יק, שעורים לזכר אבא מארי, ב, ירושלים תשמ"ה, עמ' רח-ריא. הרב סולובייצ'יק, שעורים לזכר אבא מארי, ירושלים תשמ"ג, עמ' קנז-קעח, מבחין בין תקנת משה לקרוא בתורה שבכתב, שבה מקיימים את המצווה בשמיעה בלי הבנה, לבין תקנת עזרא, המחייבת גם את ההבנה. עוד יש לציין כי תקנת קריאת התורה נוסדה על סמך מעמדות ציבוריים כגון הקהל וקריאת התורה של עזרא בפני קהל שבי ציון (ראו טלבי, וזאת התורה, עמ' 64-59), המתבססות על מצוות 'שמיעה' – 'למען ישמעו ולמען ילמדו' (דברים ל"א, יב) – של הקהל כולו, כולל נשים וקטנים. הגדמים האלה לקריאת התורה רומזים גם לאופיה של קריאת התורה כמעמד של חידוש הברית עם ה' 'כאילו עתה נצווה בה ומפי הגבורה שומעה' (רמב"ם הלכות חגיגה פ"ג ה"ו), ועיינו בשעורים לזכר אבא מארי, ב, עמ' רי-ריא. [↑](#footnote-ref-21)
22. פירושי רבינו יהונתן מלוניל על כא מסכתות הש"ס, ירושלים תשמ"ה, מסביב למגילה פ"ד מ"ה ד"ה קטן קורא בתורה. [↑](#footnote-ref-22)
23. מאירי, בית הבחירה למסכת מגילה, מהדורת הרשלר, ירושלים תשכ"ח, עמ' עט. [↑](#footnote-ref-23)
24. 'והא דסלקי קטן ועבד ואשה, אע"ג דליתנהו בתלמוד תורה, למנין שבעה משום דס"ת לשמיעה קאי, וברכתו אינה לבטלה, דלא מברכין אקב"ו על התורה, אלא אשר בחר בנו ונתן לנו את תורתו' – דברי רבנו תם הובאו בתוספות רבנו יהודא החסיד לברכות לה ע"ב וברא"ש ברכות פ"ז סימן כ. [↑](#footnote-ref-24)
25. פירושו לרמב"ם הלכות תפילה פי"ב הי"ז [↑](#footnote-ref-25)
26. ברכות פרק ז, סימן כ [↑](#footnote-ref-26)
27. נמוקי יוסף למגילה, מהד' בלוי, ניו יורק תש", עמ' פ"ח [↑](#footnote-ref-27)
28. שו"ת מהר"י מברונא, סוף סימן ר [↑](#footnote-ref-28)
29. הלכות תפילה פי"ב ה"א. [↑](#footnote-ref-29)
30. שו"ת הרמב"ם, מהדורת בלאו, ירושלים תשמ"ט, סימן רצד, עמ' 552-550. על זה מבסס הרמב"ם את שיטתו הידועה שניתן לצאת ידי חובת קריאת התורה גם בקריאה מספר תורה פסול. [↑](#footnote-ref-30)
31. דברי הגרי"ד סולובייצ'יק הובאו לעיל (הערה 21), ועיינו גם חיד"א, ברכי יוסף או"ח רפ"ב סק"ז; שפת אמת לשבת כג ע"א ד"ה עיין בר"ן; שו"ת רד"ל, סימן ג אות ג; שו"ת משנה שכיר סימן צ, פט ע"ג; שו"ת אגרות משה, אורח חיים ח"ד סי' עב; שו"ת יחווה דעת ח"ה סימן כה (ובמיוחד בהערה בסוף התשובה); שו"ת דברי שלום אורח חיים חלק ג סימן מג (במיוחד באות יג) ובמקורות שצוינו על-ידי הרב מיכאל מנחם שילוני, שומע ומשמיע, ירושלים תשס"ו, עמ' רצ-רצב וי' גרטנר, עיוני תפילה, עמ' 283-281 והערות 89-86 שם. מקורות נוספים יובאו להלן, מסביב לשאלת הפסיקה המעשית בימינו בעניין עליות לקטנים ולסומים. יש אחרונים שהתלבטו בשאלה אם מדובר בחובת שמיעה או בחובת קריאה: ר"י ענגיל, ציונים לתורה, כלל ט; שו"ת הר צבי, אורח חיים ח"א סימן נח; הרב עובדיה יוסף, יחווה דעת, ח"ה סימן כה (ובשעת הדחק הוא סומך על הדעה המקלה), ויש מן האחרונים שהבינו שהמצווה היא שמיעה, אך עדיין הצריכו קריאה על-ידי בר-חיובא (ר"י שור, פירוש 'עתים לבינה' לספר העתים, סימן קעו ס"ק נו-נז; רש"ז אויערבאך, הליכות שלמה – תפילה, פרק שנים עשר, דבר הלכה אות יא – מקורות נוספים אצל פרימר, נשים בקריאת התורה, עמ' 175-174, הערה 157). [↑](#footnote-ref-31)
32. המגן אברהם סימן רפ"ב ס"ק ו הבין את הדברים כפשוטם, שנשים חייבות בקריאת התורה, אך רוב האחרונים דחו קביעה זו והבינו שאין הכוונה לחובה גמורה מבחינה הלכתית. פרימר, נשים בקריאת התורה, עמ' 81-79, דנים באופיה של החובה האישית המוטלת על כל יחיד לדאוג לכך שהציבור ימלא את חובתו לקרוא בתורה, ומציינים אל-נכון בהערה 108 ובטקסט הסמוך אליה שחובה אישית זו לא הוטלה על הנשים, ונקודה זו ממלאת תפקיד חשוב בטענתם בהמשך המאמר שנשים מופקעות ממנגנון 'שומע כעונה' הנחוץ כדי לפצל בין המברך לקורא. אך לדעתי דרך המלך בהבנת הגדרים ההלכתיים הקובעים את השתתפות פעילה בקריאת התורה היא שאין זה תלוי בחובה אישית, אלא בשייכות לציבור מקבלי התורה ושומעיה. [↑](#footnote-ref-32)
33. השוו רש"י מגילה כא ע"ב ד"ה ובנביא. [↑](#footnote-ref-33)
34. ראו מקורות אצל טלבי, וזאת התורה, עמ' 166, 169-168. [↑](#footnote-ref-34)
35. החיד"א, ברכי יוסף אורח חיים רפב סק"ז ו, ור' חנוך הענדיל פרידלאנד, דברי חנוך, למברג תרמ"ד, סימן כ"א, הציעו הוכחה נוספת לשייכותן של הנשים לקריאת התורה מהסבר הגמרא במגילה כב ע"ב לתקנה שארבעה עולים לתורה בראש חודש משום 'שאין בו ביטול מלאכה לעם' (= תוספת העליה לא תגרום לכך שיתבטלו העם ממלאכה), שכן 'אין בו ביטול מלאכה כל כך, שאין הנשים עושות מלאכה בהן' (רש"י ד"ה ראשי חדשים). אך גם אם חוסר ביטול המלאכה בראש חודש מתייחס לנשים, כדברי רש"י (ובניגוד להבנתם של חלק מהראשונים, כגון פסקי רי"ד, המאירי והריטב"א), קשה להניח שכוונת הדברים היא שנשים נהגו להגיע לבית הכנסת כל ראש חודש כדי לשמוע את קריאת התורה, וכנראה שיש להסביר את הזיקה בין ביטול מלאכה למספר העולים באופן אחר. [↑](#footnote-ref-35)
36. כידוע תקנת חז"ל המקורית הייתה שלא כל העולים מברכים, אלא שהעולה הראשון מברך לפני קריאת עלייתו והאחרון מברך בסוף הקריאה כולה (משנה מגילה פ"ד מ"א), אך בבבל התקינו שיהא כל עולה מברך בשל החשש של נכנסים ויוצאים באמצע הקריאה שיפסידו את אחת הברכות (בבלי מגילה כא ע"ב), ועיינו על הרקע לתקנה זו אצל טלבי, וזאת התורה, עמ' 244-240. [↑](#footnote-ref-36)
37. רוב הפוסקים דוחים את טענת מגן אברהם (סימן רפ"ב, ס"ק ו) שההיתר העקרוני לאישה לקרוא בתורה מעוגן בכך שנשים חייבות בקריאת התורה, ואף ההסבר שהצענו לעיל להכשרת האישה לקרוא בתורה משמיט את הקרקע מתחת לטיעונו של המגן אברהם. ואף-על-פי שבמסכת סופרים פי"ח ה"ה-ה"ו משמע לכאורה כדבריו, אך נראה לפרש את דברי מסכת סופרים על-פי דרכנו שאינו מדובר בחובה אישית, אלא כנטילת חלק במצווה הציבורית (וראו להלן). [↑](#footnote-ref-37)
38. יש המגבילים (דעה אחת בתוספות ראש השנה לג ע"א ד"ה הא רבי יהודה, 'יש מי שמפרש' במאירי מגילה כג ע"א ד"ה הכל עולין, הר"ן למגילה פרק ד, דף יג ע"א מדפי הרי"ף ד"ה הכל עולין) את עליות הנשים והקטנים רק לעליות האמצעיות שאינן – לפי התקנה המקורית שמברכים רק לפני העליה הראשונה ואחרי העליה האחרונה – מלוּות בברכות. יש דעה בתוספות ד"ה הא ר' יהודה (ראש השנה לג ע"א) שיכולתה של האישה לברך על עלייתה לתורה מעוגנת ביכולתה הכללית לברך על מצוות שאיננה חייבת בהן, ואפשר שלגבי הברכות על קריאת התורה אפילו הפוסקים השוללים ברכות מצוות בידי מי שאינו בר חיובא יאפשרו זאת לגבי הברכות מסביב לקריאת התורה (ראו דיון אצל פרימר, נשים בקריאת התורה, עמ' 83-82, 87-86). דעה זו מעוגנת בהנחה שברכות קריאת התורה שייכות לקטגוריה של ברכות המצוות, ולהלן נדון בזה. המאירי למשנה מגילה כג ע"ב (ד"ה הכל עולין) וכד ע"א (דברי המשנה שקטן קורא בתורה) מבחין בעניין הברכה בין אישה לקטן, ולדבריו קטן מברך משום ש'יש לו שייכות בתלמוד תורה עד שאחרים מצווין ללמדו', מה שאין כן לגבי אישה. אך מכיון שההלכה המקובלת היא שנשים חייבות ללמוד הלכות הנוגעות להן, ניתן ליישם את הסברה של 'שייכות לתלמוד תורה' גם לגבי אישה. [↑](#footnote-ref-38)
39. 'אף-על-פי שכבר בירך על התורה בבקר... חוזר ומברך אשר בחר כשקורא בתורה ולא הוי ברכה לבטלה דמשום כבוד התורה נתקנה כשקורא בצבור' (אוצר הגאונים למסכת ברכות, חלק התשובות, סימן נז). אמנם אין זה מן הנמנע ש'משום כבוד התורה' תיקנו חז"ל ברכת המצוות מיוחדת על קריאת התורה (כדברי רש"י בספר האורה, סימן יא), אך הפירוש המסתבר יותר בדבריו הוא בדרך שהבינו רבנו תם ואחרים שיובאו להלן. עיינו גם שו"ת בני בנים ח"ב סימן ט (עמ' לב-לג) וח"ד סימן ב (עמ' יב), הדן בשאלה אם הברכות הן 'על החפצא של קה"ת' או 'חובת הקוראים והשומעים'. [↑](#footnote-ref-39)
40. רא"ש לברכות פרק ז, סימן כ, וכן בשו"ת מהר"י ברונא סוף סימן ר. [↑](#footnote-ref-40)
41. ר"י קאפח, פירוש למשנה תורה להרמב"ם – ספר אהבה, הלכות תפלה וברכת כהנים פי"ב הי"ז, עמ' רסא. [↑](#footnote-ref-41)
42. טענה זו הועלתה על-ידי מו"ר רי"ד סולובייצ'יק בשיעוריו, ועיינו בספר מבית מדרשו של הרב, יירושלים תשל"ח, עמ' לא. פרימר, נשים בקריאת התורה, עמ' 97-87, הולכים בדרך זו ומאריכים לבסס את הטיעון על כל היבטיו. [↑](#footnote-ref-42)
43. עיקרון הלכתי זה מקורו בבבלי סוכה לח ע"ב בהקשר למנהגי אמירת פסוקי ההלל, וכן בירושלמי מגילה פ"ד ה"א, עד ע"ד נאמר שבקריאת המגילה אפשר מצב שאחד יברך על הקריאה ואדם אחר יקרא משום ש'השומע כקורא'. לגבי המצב בימינו בקריאת התורה ש'אחד קורא ואחד מברך', הוצע ההסבר של 'שומע כעונה' בבית יוסף, אורח חיים קמא ד"ה ומ"ש רבנו ומיהו אם יודע לקרות, ובעקבותיו גם אצל אחרונים אחרים – ראו דיון על כך אצל שילוני, שומע ומשמיע, סימן כו. יש שהציעו מנגנון הלכתי אחר ל'העברת' הקריאה אל המברך, מנגנון השליחות – ראו שו"ת אגרות משה ח"ב סימן עב, ומקורות נוספים אצל פרימר, נשים בקריאת התורה, הערה 163, וראו שם גם מקורות המבקרים הבנה זו. יש לפקפק בחלק מהמקורות הללו, ואין כאן מקומו. שילוני, שומע ומשמיע, סימן א, מביא מקורות המבקשים לעגן את 'שומע כעונה' בתורת השליחות, אך הוא דוחה זאת בראיות משכנעות. [↑](#footnote-ref-43)
44. ראו פרימר, נשים בקריאת התורה, עמ' 93. כפי שהם מבהירים שם, הנחת היסוד שלהם היא שביצוע הקריאה מתוך הספר היא חובתו האישית של העולה בלבד, כך שבעל הקריאה איננו שותף לחובה זו. לפיכך בעל הקריאה יכול להוציא את העולה ידי חובתו זו רק אם נאמץ את שיטת הפוסקים שקיימת ערבות עבור מי שמקיים מצווה מתוך בחירה גם במקרה שבו ה'מוציא' הוא בעל חיוב באופן עקרוני אך לא ברמה המעשית (לדוגמה שכבר יצא ידי חובה ['יצא מוציא'] או בבן ארץ ישראל הקורא בתורה עבור בני חו"ל ביום טוב שני של גלויות) או לפי הפוסקים הסבורים ש'שומע כעונה' יכול לפעול גם בלי ערבות בתנאי שה'משמיע' הוא באופן עקרוני בעל חיוב (ראו שם, עמ' 75-74, ובהערות 61-59). על-אף שהמחברים מדגישים שמדובר ב'אסכולת מיעוט', הם עצמם מציינים ש'מיעוט' זה כולל 'פוסקים מודרניים בולטים' (וביניהם רש"ז אויערבאך, הרב אשר וייס, הרב זלמן נחמיה גולדברג, הרב נחום רבינוביץ), כך שמשקלה של אסכולה זו רחוקה מלהיות מבוטלת. מלבד זאת, לאור דיוננו לעיל, נראה לי שאין לקבל את ההנחה שביצוע הקריאה הוא חובתו האישית של המברך, שכן ראינו שהקריאה מתוך הספר היא חובת הציבור, ולפיכך ברור שבעל הקריאה נחשב לבן-חיוב גמור לגבי הקריאה, כך שקריאתו 'תועבר' לעולה ללא כל קושי גם לפי 'אסכולת הרוב' (עמ' 74-73) ש'שומע כעונה' מצריך שה'משמיע' יהיה בן-חיוב באופן מלא ומעשי. [↑](#footnote-ref-44)
45. על סמך הבנתו שקריאת בעל הקריאה 'מועברת' לעולה המברך באמצעות שליחות (ראו בהערה הקודמת), הרב משה פיינשטיין (אגרות משה ח"ב סימן עב) מגיע למסקנה דומה, שעליית קטן לתורה אפשרית רק אם הוא גם מברך וגם קורא, שכן 'אין שליחות לקטן'. [↑](#footnote-ref-45)
46. גם ההיתר הרווח להעלות סומא לתורה (על-פי פסק שבספר מהרי"ל (מנהגים), הלכות קריאת התורה, שהובא ברמ"א אורח חיים קלט:ג) אינו עולה בקנה אחד עם הטענה שמצב שאחד מברך ואחר קורא מחייב ששניהם יהיו בעלי חיוב, שכן הסומא העולה לתורה ומברך על עלייתו אינו כשיר לקרוא בתורה ולא יוכל להיחשב בר חיוב – ראו: תוספות סוטה לט ע"א ד"ה כיון שנפתח; שו"ת רדב"ז חלק ג, סימן תכה; מגן גבורים אלף המגן ס"ק יא; ר"י ענגיל, ציונים לתורה, כלל ט, ד"ה ודע דמרדב"ז הנ"ל; וראו מה שכתב מו"ר ר"א ליכטנשטיין, מנחת אביב, ירושלים תשע"ד, עמ' 283, 292. גם שו"ת מים רבים סימן ט מסביר שסומא עולה לתורה משום שנהגו להעלות עמי הארץ, שאף הם אינם קוראים יחד עם בעל הקריאה, וזאת משום 'שומע כעונה', אך בסימן י הוא ציין ששונה הסומא מעם הארץ שכן 'אינו ראוי לבילה'.

    בשו"ת בנימין זאב סימן רמה מתלבט אם סומא חייב במצווה או לא. גם בעל שו"ת משאת בנימין סימן סב טוען כי מטעם 'שומע כעונה' גם סומא העולה לתורה נחשב כמי שקורא ולכן הוא בר חיובא, ולדבריו 'כל שאינו ראוי לבילה הבילה מעכבת בו' נאמר רק לגבי חיובים דאורייתא, ולדבריו הסכים ר"י שור בפירושו 'עתים לבינה' לספר העתים, סימן קעו, ס"ק נו; לדבריהם לא תהיה ראיה מסומא לאישה וקטן. פרימר, נשים בקריאת התורה, עמ' 90-89 ובאריכות בהערות 174-169, דנים בסוגיית קריאת התורה בידי סומא במסגרת בירור מעמיק כיצד 'שומע כעונה' יכול לפעול לגבי מצווה הדורשת קריאה בקול רם מתוך הכתב. ואולם הם לא נתנו את דעתם לכך שהחלת 'שומע כעונה' לגבי סומא איננה תואמת את קביעתם שכלל זה דורש שהעולה והקורא יהיו שניהם בעלי חיוב. יש לציין כי הראשונים שאיפשרו לסומא לעלות בתורה לא נימקו את פסיקתם, ולא ברור שביססו זאת על 'שומע כעונה' (נימוק שמופיע בשו"ת משאת בנימין סימן סב), ועיינו נימוקים אחרים בשו"ת בנימין זאב סימן רמה.

    יש גם אפשרות לומר שההיתר להעלות את הסומא נעשה על-פי מנהג, אף-על-פי שהוא סותר את ההלכה העקרונית, ועיינו שו"ת יביע אומר ח"ט או"ח פג אות ז. שו"ת חיים שאל ח"ב סימן לח אות עג מציע שסומא יכול לשמש כבעל קריאה, שכן 'דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל-פה' אינו מעכב בדיעבד (והשוו שיטת הרמב"ם הידועה בתשובותיו, מהדורת בלאו, סימן רצד, לגבי קריאה בחומשים או בספר תורה פסול לציבור שאין להם ספר תורה כשר, ועיינו מקורות שהובאו על-ידי הרב דוד יוסף בהערותיו לשו"ת פאר הדור, ירושלים תשד"מ, סימן ט).

    [↑](#footnote-ref-46)
47. כך הקשה גם הרב יונתן רוזנצווייג, 'עליית נשים לתורה' ([כאן](https://www.facebook.com/yonirosensweig/posts/1440410662654195)), פרק י"ז, סעיף 6. בהערה 264 הרבנים פרימר מתייחסים לשאלה דומה: מדוע הפוסקים שאיפשרו קריאת נשים בנסיבות דומות (כגון שיטת המהר"ם מרוטנבורג לגבי עיר שכולה כוהנים) לא ציינו שזה מוגבל לאישה שקוראת בעצמה את העליה שהיא בירכה עליה. [↑](#footnote-ref-47)
48. בשיעורו באתר vbm (ישיבת הר עציון) של הרב יאיר קאהן, 'בעניין שליח ציבור בקריאת התורה' ([כאן](etzion.gush.net/vbm/archive/kriathatorah-kahn.docx)), הערה 10, מציין את הדוחק בתירוץ זה, ומוכיח מתשובות אחרות של המהר"ם (חלק ד סימן קח; תשובות מהר"ם מרוטנברג וחבריו ח"ב סימן תנ) שהמהר"ם כותב הלכה למעשה ומתייחס למצב של פיצול הין הקורא למברך. השוו את דבריו של הרב רוזנצווייג, 'עליית נשים לתורה'. [↑](#footnote-ref-48)
49. כגון עיר שכולה כוהנים (תשובות ופסקים ומנהגים, מהדורת י"ז כהנא, ירושלים תשי"ז, א, סימן מז, עמ' סו); בדיעבד אם אישה עלתה (חסדי דוד לתוספתא מגילה פ"ג הי"א ד"ה הכל עולין; שו"ת יביע אומר ח"ט או"ח קח אות עד), כשאין גברים היודעים לקרוא (הגהות ר"י עמדין למגילה כג ע"א ד"ה אבל אמרו חכמים וכן במור וקציעה לטור אורח חיים סימן רפב), לאישה יולדת שאין בעלה בעיר ומקיימים קריאת התורה בביתה כדי לומר 'מי שברך' על היולדת והוולד (ר"י עמדין, מגדל עוז, ברכות שמים, נחל כרית, שוקת ב, סעיף י). ראו מקורות נוספים אצל פרימר, נשים בקריאת התורה, עמ' 106-105 ובהערות השוליים שם. הרבנים פרימר מציעים, בהערה 264, דוחים את הראיה מהפוסקים הללו בתירוצים דחוקים (שמדובר בדיונים תיאורטיים או במקומות שבהם נהגו לפי המנהג הקדום שהקורא הוא המברך), אך מציעים גם שהפוסקים אולי סוברים כ'דעת המיעוט' (שאותו הציגו בעמ' 75) בעניין 'שומע כעונה', שעליה נדון בהמשך. [↑](#footnote-ref-49)
50. ראו תיעוד אצל גרטנר, עיוני תפילה, עמ' 284-274; טלבי, וזאת התורה, עמ' 368-349. [↑](#footnote-ref-50)
51. ראו לעיל בפיסקה א ובמקורות שהובאו שם. [↑](#footnote-ref-51)
52. במיוחד בקהילות אשכנזיות – ראו גרטנר, עיוני תפילה, עמ' 278-274; טלבי, וזאת תהורה, עמ' 360-358. וכבר ציינו הפוסקים שהמנהגים להימנע מלהעלות קטן לתורה אינם מעוגנים בחשש הלכתי, כי אם 'מכח סלסול וחומרא יתירא' (ו"ת ציץ אליעזר, חלק ז, סימן א, ענף יג, ס"ק כה; השוו לשון ערוך השלחן, אורח חיים רפב, סעיף י). [↑](#footnote-ref-52)
53. שו"ת הרד"ל, סימן ג; שו"ת משנה שכיר – חלק א, סימן צ; משנה ברורה סימן רפב, ס"ק יג; הרב שלום יצחק מזרחי, שו"ת דברי שלום אורח חיים חלק ג סימן מג; שו"ת יחווה דעת חלק ה, סימן כה ועוד. אמנם חלק מהפוסקים (משנה ברורה, רב עובדיה יוסף ורשימת הפוסקים שצוינו על-ידי פרימר, נשים בקריאת התורה, הערה 177) התירו רק בשעת הדחק, רובם מתוך חשש לשיקולים שאציין בהמשך, אך לא מתוך חשש לבעיית ברכה לבטלה שהייתה נוצרת אילו סברו שיש בעיה במנגנון של 'שומע כעונה'. לכן אין מקום לתמיהתם של הרבנים פרימר (*Tradition* 47:3, 2014, pp. 95-96) על קהילות מעדות המזרח שנהגו לכתחילה לאפשר לקטן לשמש כבעל קריאה ועל הפוסקים שנתנו אישור לכך (תיעוד במכתבו של R. Henry Hasson, *Tradition* 47:3, 2014, pp. 91-92). [↑](#footnote-ref-53)
54. ראו מגן אברהם רפב סק"ו, ורשימת הפוסקים שצוינו על-ידי פרימר, נשים בקריאת התורה, הערה 176. [↑](#footnote-ref-54)
55. כאמור לעיל מי שכן שלל קריאת התורה בידי קטן מטעם בעיית 'שומע כעונה' הוא מו"ר רי"ד סולובייצ'יק, וקדמו בכך שו"ת צמח צדק (ליובביץ), אורח חיים, סוף סימן לה. ראו לעיל (הערה 45) גישתו הדומה ('אין שליחות לקטן') של הרב משה פיינשטיין. [↑](#footnote-ref-55)
56. לפי זה ההתנגדות תהיה לקריאת כל הפרשה בידי קטן, אבל קטן יוכל להיות בעל קריאה לחלק מהעליות. ראו מקורות שהובאו לעיל בהערות 8-3, וכן אצל הרב עובדיה יוסף בשו"ת יחווה דעת חלק ה, סימן כה (ובהערה בסוף התשובה הוא מתפלמס עם פוסקים חשובים מעדות המזרח שהתנגדו לקריאה בידי קטן מסיבה זו), ועיינו אצל פאור, עליית קטן, עמ' קכח, וגרטנר, עיוני תפילה, עמ' 280-278. [↑](#footnote-ref-56)
57. גינת ורדים חלק א, כלל ב, סימן כא: 'איברא דלהידור מצוה פשיטא דלאו יאות עבדי שצריך להתנאות במצות ולהזדרז בהן לעשותן על צד היותר טוב... וראוי לעשות מעשה זה [= להשמיע התורה לצבור מפי קטן] על יד היותר גדול ומכובד שבצבור... שהמעמידין קטן להשמיע להם התורה הם מזלזלים בכבוד שמים'. בשו"ת תשב"ץ ח"ב סימן רסא מובאת תקנת הקהל 'שכל מי שהוא בחור לא יקרא בתורה עד שישא אשה... מפני כבוד התורה כדי שתכבד בגדולים. השוו את הדין המובא בשלחן ערוך אורח חיים נג:ו שולחן ערוך אורח חיים הלכות ברכות השחר ושאר ברכות סימן נג סעיף ו: 'אין ממנין אלא מי שנתמלא זקנו, מפני כבוד הציבור', ואיסור זה מתייחס רק למינוי קבוע, אבל באקראי מותר משעה שהביא שתי שערות. [↑](#footnote-ref-57)
58. הירושלמי מגילה פ"ד ה"א, עד ע"ד, משתמש בכלל 'שומע כקורא' על-מנת לאפשר 'זה קורא וזה מברך' בקריאת המגילה, אך נחלקו הראשונים והאחרונים אם ניתן ללמוד מכאן שגם לגבי קריאת התורה פועל העיקרון של 'שומע כעונה'. ראו על כך בשו"ת הרד"ל סימן ג; שו"ת יחווה דעת ח"ד סימן יא; הליכות שלמה, א (תפילה) יב, דבר הלכה, ס"ק יא, עמ' קמד-ה; שילוני, שומע ומשמיע, סימן כז, אות ג; טלבי, וזאת התורה, עמ' 276, הערה 73. ראו גם בשיעורו באתר vbm (ישיבת הר עציון) של הרב יאיר קאהן, 'בעניין שליח ציבור בקריאת התורה' ([כאן](etzion.gush.net/vbm/archive/kriathatorah-kahn.docx)), הערה 10, שהפוסקים כמו הרא"ש, שהעולה חייב לקרוא בלחש יחד עם בעל הקריאה, אינם מצריכים 'שומע כעונה'. המחבר מתבסס על הבנתו לשיטת הרא"ש בידי מו"ר הרי"ד סולובייצ'יק. פרימר, נשים בקריאת התורה, עמ' 90-89 והערה 175 מבססים את פירושם השונה בשיטת הרא"ש על הבנה שונה בדברי הרי"ד סולובייצ'יק, והרב קאהן מגיב לדבריהם בהערות 5-4 בשיעורו. נחלקו הרבנים פרימר (עמ' 89 והערות 172-170) והרב קאהן (הערה 10) גם לגבי השאלה אם הנוהג המקובל להעלות סומא לתורה, כשיטת המהרי"ל, מוכיחה ששיטת הרא"ש נדחתה להלכה. [↑](#footnote-ref-58)
59. ראו שו"ת הרשב"א החדשות (מכתב יד), סימן יד: 'דכיון שקריאת התורה חיובא דצבור הוא שפיר הוה מצי מברך אף על פי שאינו קורא' ועיינו בהערה 7 של המהדיר. השוו שו"ת משנה שכיר סימן צ ד"ה ובהנ"ל אתי שפיר (פט ע"ב-ע"ג). נראה שהבנה דומה עולה מדברי ר"מ שילוני, שומע ומשמיע, סוף סימן כז (עמ' רחצ), המפריד בין 'עצם התקנ דקריאה התורה' לבין 'תקנה שתהא התורה נקרארת בכמה עולים מפני כבוד התורה ולפי קדושתו של יום מוסיפים במספר עולים', ומציע שבעל הקריאה מקיים את הממד הראשון של התקנה והעולים המברכים מקיימים את הממד השני. פרימר, נשים בקריאת התורה, עמ' 85, מציינים את תשובת הרשב"א, אך לטענתם 'רוב מכריע' של הפוסקים סבורים שחובת הברכה חלה על כל יחיד ויחיד ושחלק מאלה המסכימים עם הרשב”א שמדובר בחובה ציבורית סבורים שחובה ציבורית זו חלה על כל יחיד הנוכח שם. לדעתי רק חלק מהמקורות שהם מביאים בהערות 144 ו-148 אכן תומכים בגישות הללו, ואפשרי גם שחלק מהפוסקים שלא הוטרדו מבעיית 'שומע כעונה' בעליות וקריאה של נשים וקטנים יצטרפו לשיטת הרשב"א (השוו הצעתם השלישית של הרבנים פרימר בהערה 264), כך שה'רוב המכריע' עשוי להצטמק באופן ניכר. [↑](#footnote-ref-59)
60. הקביעה שהמברך מייצג את הציבור זקוקה לבירור, לאור הפסיקה בשלחן ערוך אורח חיים קלט:ו שאם בירך בלחש אינו חוזר ומברך, ולדברי בעל באור הלכה שם אפילו שיטת ה'יש אומרים' מחייבים לחזור רק על 'ברכו את ה' המבורך'. מכאן מסיק אל-נכון הרב אשר וייס בשו"ת מנחת אשר ח"ג סימן יא, אות ב שאין המברך מוציא את הציבור ידי חובה (השוו לשון רבנו אפרים בראבי"ה סוף סימן תקנב). אך גם אם אין הברכות חובה של הציבור, נראה שהעולה מברך אותם בשם הציבור, שכן הן ניתקנו רק במסגרת הקריאה בציבור, ואמירת 'ברכו' נועדה להזמין את הציבור להצטרף לברכתו. [↑](#footnote-ref-60)
61. עיינו שילוני, שומע ומשמיע, עמ' לה, ובהרחבה אצל פרימר, נשים בקריאת התורה, עמ' 75-70, ובהערות שם. [↑](#footnote-ref-61)
62. כפי שמראים פרימר, נשים בקריאת התורה, עמ' 75-73, יש פוסקים הסוברים שאין צורך שהשומע יהיה שווה בחיובו למשמיע. [↑](#footnote-ref-62)
63. השוו לשון שילוני, שומע ומשמיע, סימן ז, אות ד, עמ' נד-נה (בביאור שיטת ר' עקיבא איגר): 'דכדי שיוכל להוציא אחרים מדין שומע כעונה בעינן שתהא לברכתו שם ברכה'. [↑](#footnote-ref-63)
64. באופן דומה הציע מו"ר הר"א ליכנטשטיין, מנחת אביב, עמ' 292-290, 310-307, שלפי שיטות שונות בראשונים ובפוסקים (כגון קושיית בעל מגן אברהם סימן תרפט סק"ד לגבי סתירה לכאורה בין פסיקת המחבר באורח חיים תרעה:ג בעניין הדלקת נרות חנוכה בידי קטן לבין פסיקתו באורח חיים תרפט:ב בעניין קריאת מגילה בידי קטן), יש להכשיר הדלקת נר חנוכה בידי קטן, שהיא חובת הבית, גם אם שוללים את יכולתו של הקטן להוציא את הגדולים ידי חובתם במצוות אחרות, המוטלות על היחיד. בעמ' 310-309 הוא מביא חילוק דומה בשם שו"ת החכם צבי, תוספות ח דשים שבסוף הספר, סימן יג, ובהערה 14 שם הוא מביא חילוק דומה בשם מו"ר הרי"ד סולובייצ'יק להבחין בין חוסר היכולת של קטן להוציא גדולים ידי חובה בברכת המזון מטעם 'שומע כעונה' לבין יכולתו לזמן. השוו חידושי שפת אמת שבת כג ע"א ד"ה עי' בר"ן. [↑](#footnote-ref-64)
65. שו"ת תשובות והנהגות ח"ד סימן קיד ד"ה והנה כת"ר. הוא עוסק שם ביכולת של גבר שכבר קידש ביום טוב לקדש פעם נוספת עבור אישה, אם מאמצים את שיטת רבי עקיבא איגר שנשים פטורות מקידוש ביום טוב. [↑](#footnote-ref-65)
66. השוו Shapiro, "Qeri'at Hatorah by Women: A Halakhic Analysis", *Edah Journal* 1-2, 2001, p. 26 (להלן: שפירו, קריאת התורה). לגבי הסיבות האפשריות מדוע אין בעיית 'כבוד הציבור' בקריאת קטנים, ראו לעיל, הערה 12. [↑](#footnote-ref-66)
67. הרב רוזנצווייג, עליית נשים לתורה, בראש פרק ט מביא את הדינים הנוספים שהתלמוד מעגן ב'כבוד הציבור': (1) 'אין גוללין ספר תורה בציבור מפני כבוד ציבור' (יומא ע ע"א); (2) אדם ערום פוחח (= שאינו לבוש כראוי) לא יקרא בתורה משום כבוד הציבור (מגילה כד ע"ב); (3) אסור להוריד בציבור את הפרוכת מעל ארון הקודש מפני כבוד הציבור (סוטה לט ע"ב); (4) 'אין קוראין בחומשים (= קלף המכיל חומש אחד בלבד) בבית הכנסת משום כבוד ציבור' (גיטין ס ע"א); (5) הוה אמינא בגמרא שאיסור על הכוהנים לעלות בסנדליהם לדוכן הוא בשל כבוד הציבור (סוטה מ ע"א). ברור שהרקע והמשמעות למונח 'כבוד הציבור' שונה ממקרה למקרה, והרב רוזנצווייג מאריך במאמציו לעמוד על שורש העניין בכל מקרה ומקרה. החשוב לענייננו כרגע הוא שהתלמוד לא ראה צורך לבאר את הדברים. [↑](#footnote-ref-67)
68. 'לאו אורח ארעא' מופיע עשרות פעמים בתלמוד, ובכולם הגמרא מניחה כמובן מאליו מדוע הדבר נדרש בשל 'דרך ארץ'. לענייננו הדוגמה הרלוונטית היא הקביעה 'בציר מעשרה לאו אורח ארעא [להזכיר שם שמים בברכת הזימון, לברך ברכת אבלים, לעשות מעמד ומושב – מגילה כג ע"ב, והשוו ברכות מה ע"ב]. [↑](#footnote-ref-68)
69. על-אף שמקצת מהראשונים ומספר אחרונים – במיוחד מהדור האחרון – צידדו באחת מההבנות ל'כבוד הציבור' שהוצעו בהמשך, דומה ששתיקתם של רוב ככל הראשונים (ואף של מרבית האחרונים, עד לאחרונה) מחזקת את הצעתי ש'כבוד הציבור' כאן, כמו בשאר המקומות, מעוגן באינטואיציה העומדת לעצמה ואיננה זוקקת הסבר. שפירו, קריאת התורה, עמ' 26, מציין אל-נכון שהמאמץ בן-זמננו לאפיין ולהגדיר את כבוד הציבור בנידוננו נובע מהשינוי ברגישויות החברתיות, שבגללו מה שהיה ברור באופן אינטואיטיבי לדורות קודמים אינו ברור לבני-זמננו. [↑](#footnote-ref-69)
70. ר"י קאפח בביאורו לרמב"ם הלכות תפלה וברכת כהנים פי"ב הי"ז, ס"ק מט, והשוו ביאורו להלכות מגילה פ"א ה"א, ס"ק ג. באופן מעט שונה מסביר הרב יהודה הנקין, שו"ת בני בנים ח"ד סימן ב, עמ' יד: 'שבזיון הוא לצבור שנראה כאילו אין די גברים היודעים לקרוא בתורה ולכן הביאו נשים'. הוא מסתמך על רבנו אברהם מן ההר לגמילה יט ע"ב, הריטב"א למגילה ד ע"א ופתח הדביר סימן רפ"ב אות ט, הקושרים בין כבוד הציבור לבין האמירה 'מי שהיה עבד או אשה או קטן מקרין אותו [את ההלל]... תבא לו מארה' (סוכה לח ע"א). הרב הנקין חזר על הדברים בכמה מקומות, וביניהם שו"ת בני בנים ח"ב סימנים י-יא, וכן במכתב התגובה למאמרם של הרבנים פרימר (לעיל, הערה 2), פרימר, נשים בקריאת התורה, עמ' 101-99 ובהערות 249-242, מביאים מקורות נוספים לגישה זו, ואף מבחינים בתוך הגישה הזו בניואנסים המבחינים בין דבריהם של חכמים שונים שהציעו הסברים בכיוון זה – וראו על כך גם שו"ת בני בנים ח"ב סימן יא. [↑](#footnote-ref-70)
71. ראו מקורות אצל פרימר, נשים בקריאת התורה, עמ' 99 והערה 238. הרב הנקין, שו"ת בני בנים ח"ב סימן י וח"ד סימן ב, וכן במכתב התגובה למאמרם של הרבנים פרימר (לעיל, הערה 2) מביא גישה זו ודוחה אותה בשתי ידיים, שכן: (א) בשאר המקומות אין ל'כבוד ציבור' קשר עם התחום המיני (השוו ד' גולינקין, 'הכל עולין למנין שבעה', תרביץ סח, תשנ"ט, עמ' 431-430, ועיינו שו"ת יביע אומר ח"ט או"ח קח אות עד); (ב) רעיון ההרהור בהקשר לכבוד הציבור אין לו יסוד בראשונים, ואין לדחות את ההסבר הראשון המעוגן בדברי הראשונים בפני הסבר הנמצא רק אצל האחרונים; (ג) הפוסקים שהתירו קריאה בידי נשים בנסיבות מסוימות, וכן הפוסקים הרבים שהתירו לאישה לקרוא מגילה עבור גברים, ודאי לא חששו להרהור; (ד) יש ראשונים (ספר המאורות לברכות מה ע"ב, רבנו מנוח להלכות ברכות פרק ה הלכה ז) שכתבו במפורש שאין לנשים לקרוא בשל כבוד הציבור אבל אין בקריאתן 'פריצות'. יש לציין כי הרבנים פרימר כבר נזהרו מפני טיעונים (ג) ו-(ד) בכך שהבהירו שבתחום של ה'ריטואל הציבורי' קיים רף גבוה יותר של הימנעות מ'הסחת דעת מינית', ועל כן רמת ההרהור שתיחשב כפגיעה ב'כבוד הציבור' לא תגיע לרף שייחשב כ'פריצות', שלא יותר בכל מצב. בתשובה למכתב התגובה שלו (*Tradition* 47:3, 2014, pp. 93-95 - [כאן](http://traditiononline.org/pdfs/47.3/0089-0096.pdf)) הם טוענים גם נגד טיעון (ב), שכן לדבריהם יש משקל רב להסבר שהוצע בידי מספר אחרונים, ובמיוחד כשניתן לדעתם למצוא לה סימוכין בדבריהם של מספר ראשונים. מעיון ברבים מהמקורות שהם מציינים (שם, ובמאמרם הערות 239-238) לא השתכנעתי שיש לרעיון ההרהור בסיס בדברי הראשונים, והנני נוטה לגישת הרב הנקין להעדיף את דברי הראשונים על דברי האחרונים (ומכל מקום דעתי נוטה יותר להסבר ש'כבוד ציבור' הוא מושכל ראשון. [↑](#footnote-ref-71)
72. השוו שפירו, קריאת התורה, עמ' 25, 28; כץ, נשים וקריאת התורה. נגד האפשרות שגדרים של כבוד הציבור השתנו בדורנו יצאו G. Rothstein, "Women's Aliyot in Contemporary Synagogues", *Tradition* 39:2, 2005, pp. 45-50 (להלן: רוטשטיין, עליות נשים - [כאן](http://traditionarchive.org/news/_pdfs/rothstein.pdf)); פרימר, נשים בקריאת התורה, עמ' 108-105. [↑](#footnote-ref-72)
73. אמנם גם במגזר הציוני-דתי התפקוד הנשי בתחום בית הכנסת ממשיך לעורר גלי התנגדות, ויעידו פולמוסים רבים מסביב לריקודי נשים עם ספרי תורה בשמחת תורה, קריאת מגילה על-ידי נשים, דרשות בבית הכנסת ועוד. אך יש להבחין בין שני מקורות שונים להתנגדות. יש המתנגדים משום שלדעתם תפקידים כאלה אינם תואמים את אופיה הפנימי של האישה, וכפי שהאופי הנשי והתפקיד הנשי אינם עשויים להשתנות באופן משמעותי, הרי שגם 'כבוד הציבור' איננו עומד להשתנות. אך יש אחרים שמקבלים בברכה את השינויים במעמד האישה באופן כללי, אך אין דעתם נוחה משינויים בהתנהלות בית הכנסת. לדעתי תגובתם השלילית של אנשים כאלה לפעילות נשית בבית הכנסת איננה מעוגנת ב'כבוד הציבור', אלא בכבוד למנהג ולתפקידו המרכזי בבית הכנסת – נקודה חשובה, שאליה אתייחס בהמשך, ומכל מקום לענייננו הכבוד למנהג אינו סותר את השוני בתחושה לגבי כבוד הציבור. [↑](#footnote-ref-73)
74. הנקודה הזאת עולה בתחומים שונים בהלכה שנידונו בדורות האחרונים, וראו במיוחד R. Y. Henkin, *Understanding Tzniut*, Jerusalem-New York 2008, pp. 73-100 (להלן: הנקין, צניעות). דוגמה בולטת לכך היא פסיקתם של מספר רבנים בשנים האחרונות שיש להגביל 'קול באישה ערווה' בימינו לאירועים שבהם השירה וההוואי עלולים לעורר תחושות מיניות . ראו: הרב יונתן רוזנצווייג, 'קול אשה בימינו', תחומין כט, תשס"ט, 146-138; הנ"ל, 'שירת נשים בימינו' באתר 'בית הלל' ([כאן](http://www.beithillel.org.il/show.asp?id=52431#.Wp67TegjTIU)); הרב אברהם שמעא, '‏["קול באישה" (ערווה) בראייה עכשווית](http://www.kolech.com/show.asp?id=25318)', באתר [קולך](https://he.wikipedia.org/wiki/%D7%A7%D7%95%D7%9C%D7%9A) ([כאן](http://www.old.kolech.org.il/maamar/קול-באישה-ערווה-בראייה-עכשווית)); הרב משה ליכטנשטיין, 'שירת נשים לאל קירוב הדעת', תחומין לב, תשע"ב, עמ' 299-291; הרב דוד ביגמן, 'עיון מחודש ב'קול באשה ערוה' באתר ישיבת מעלה גלבוע ([כאן](http://www.maalegilboa.org/article/%D7%A2%D7%99%D7%95%D7%9F-%D7%9E%D7%97%D7%95%D7%93%D7%A9-%D7%91%D7%A7)); הרב ברוך גיגי, 'תגובה לרב ביגמן בעניין קול באשה ערווה' באתר ישיבת מעלה גלבוע ([כאן](http://www.maalegilboa.org/article/%D7%AA%D7%92%D7%95%D7%91%D7%94-%D7%9C%D7%A8%D7%91-%D7%91%D7%99%D7%92)). גם אם נסכים לטענת פרימר, נשים בקריאת התורה, עמ' 106 (וראו שם ובהערות 279-278 רשימת רבנים שעליהם הם מסתמכים) שלפי גישת ההרהור, 'כבוד ציבור' הוא סוג של 'כבוד שמים', אין זה משנה לדעתי, שכן הקביעה ההלכתית של 'כבוד ציבור/שמים' נשענת על ההערכה העובדתית שקיימת 'הרהור', ואם נראה לפוסק שבני זמננו לא חווים הרהור, הרי שאין כל פגיעה בכבוד הציבור או בכבוד שמים. גם לפי תפיסות אחרות של 'כבוד ציבור' בענייננו, נראה לי ברור ששינוי בתפיסת ה'ציבוריות' משנה בהתאם גם את תפיסת 'כבוד שמים', שכן הב"ח, אורח חיים סימן נג (המקור הקלסי לתפיסה זו), מנמק את הזיהוי בין 'כבוד הציבור' ל'כבוד שמים' בכך שאין הציבור יכול לפעול כלפי מלך מלכי המלכים באופן שיתבייש בו בפני מלך בשר ודם – הרי שהעדר בושה להיות מיוצג על-ידי אישה בפני מלך בשר ודם משמעו שאין פגיעה ב'כבוד שמים'. השוו לדברי הרב שלמה פישר ש'כבוד שמים' הינו קביעה סובייקטיבית התלויה בהערכה של הקהילה (דבריו הובאו על-ידי פרימר, הערה 258, וראו גם בהערה 280), ובאופן דומה קובע הרב נחום רבינוביץ, שו"ת שיח נחום, סוף סימן ה שהתפילה במכנסיים קצרים היא שאלה התלויה בכבוד הציבור ולפיכך במקומות שרגילים אנשים להתהלך במכנסיים קצרים – 'דבר זה מקובל ביניהם ואין בכך שום פגיעה בכבוד התפילה'. [↑](#footnote-ref-74)
75. על סמך הבנת 'כבוד הציבור' כחשד כאילו אין בקהילה כאלה הידועים לקרוא, מ' שפירו, קריאת התורה, עמ' 28, טוען שהיום אין בעיה שאישה תעלה ותברך, שכן ידוע לכל שרק בעל הקריאה הוא המיומן לקרוא ואין ההזמנה לעלות ולברך תלויה בידע או במיומנות (לפי טיעון זה 'כבוד ציבור' כן ימנע מאישה לשמש כבעלת קריאה). השוו רוטשטיין, עמ' 50-48, המציע את הטיעון ודוחה אותו. פרימר, נשים בקריאת התורה, עמ' 106, רואים גם בזה 'כבוד שמים' שאיננו ניתן למחילה (או לשינוי), ובעמ' 108-107, הם טוענים שקריאה בידי גבר עלולה איננה פותרת את בעיית 'כבוד הציבור' ועלולה אפילו להחמיר אותה. ר"י הנקין שו"ת בני בנים ח"א סימן ד, עמ' יז ד"ה וכל זה מביא בשם סבו, הרב יוסף אליהו הנקין, שבעיית 'כבוד הציבור' מעולם התייחסה רק לקריאה, ולא לברכות, שכן – 'אם מצד הברכה ליכא גנאי שהכל יודעים לברך'. [↑](#footnote-ref-75)
76. ראו דיון ומקורות באנציקלופדיה תלמודית, ו, עמ' תש-תשב; מ' אלון, המשפט העברי, ירושלים תשל"ג, עמ' 445 והערה 201. ראו גם מקורות אצל פרימר, נשים בקריאת התורה, הערה 262. לאחרונה טען הרב יששכר כץ, "Women and Kriyat Hatorah" באתר 'מכון לינדנבאום ללימוד ההלכה' ([כאן](https://library.yctorah.org/lindenbaum/women-and-kriyat-hatorah/?preview=true) – להלן: כ"ץ, נשים וקריאת התורה) שלשון הברייתא בתוספתא ובתלמוד 'אבל אמרו חכמים' מלמד שלא מדובר בתקנה מחייבת, אלא רק בהמלצה, אך כבר הוכיח הרב רוזנצווייג, 'עליית נשים לתורה', פרק ח, שבמקומות רבים 'אבל אמרו חכמים' כן מציג תקנה הלכתית מחייבת. [↑](#footnote-ref-76)
77. אציין כמה מהם: ר"י הנקין, שו"ת בני בנים ח"ב סימן יא; שפירו, קריאת התורה, עמ' 27-26; פרימר, נשים בקריאת התורה, עמ' 103-101. ר"י רונזנצווייג, פרקים ט-יא סוקר דעות לכאן ולכאן לגבי כל מקרה תלמודי של 'כבוד הציבור', ובפרק י"ב הוא מציע את סיכומו להלכה. הרב פרופ' דניאל שפרבר, דרכה של הלכה, ירושלים תשס"ז, שבמקרה שלנו 'כבוד הציבור' נדחה מפני 'כבוד הבריות' של הנשים, וראו תגובה לדבריו אצל פרימר, נשים בקריאת התורה, עמ' 116-110, וכן בהערה 27. אם יתברר שרווחת אצל נשים בעולם האורתודוקסי תחושת עלבון לגבי המצב הקיים, יהיה מקום לדעתי לבחון יותר לעומק את הפרמטרים ההלכתיים של 'כבוד הבריות'. הרבנים פרימר דנים שם, עמ' 118-116, גם בשאלה, אם 'נחת רוח לנשים' יכול לדחות את 'כבוד הציבור', וראו להלן הערה 100. [↑](#footnote-ref-77)
78. לדעתי רק לפי גישה (א) – גנאי לציבור להיות מיוצג על-ידי מי שאינו נמנה במניין – יש אפשרות שמדובר ב'כבוד שמים'. [↑](#footnote-ref-78)
79. ראו דברי הרב שלמה פישר, לעיל הערה 73. גם הרב חיים נבון, גשר בנות יעקב, תל-אביב 2011, עמ' 202 'מתקשה להשתכנע' מהטיעונים שההלכה איננה מאפשרת כאן מחילה ציבורית, ובהמשך מאמרו הוא מתנגד לעליות נשים מסיבות של שמירה על מסורת. [↑](#footnote-ref-79)
80. ר"י הנקין, שו"ת בני בנים, ח"ב סימן יא (עמ' נא ד"ה ומיהו) מנסח זאת בחריפות: 'וצבור מעלה נשים לקריאת התורה יבדל מקהל הגולה' (ובשו"ת בני בנים ח"ד סימן ב [עמ' יז ד"ה ולכן] ראה בזה 'פתח למתבוללים'), ובנחרצות דומה כתב במאמרו "Qeriyat Hatorah by Women – Where do we Stand Today?", *Edah Journal* 1-2, 5761, p. 6 (להלן: הנקין, היכן עומדים?): "Women’s aliyyot remain outside the consensus, and a congregation that institutes them is not Orthodox in name and will not long remain Orthodox in practice.". מאז שנכתבו הדברים נוסדו מספר לא קטן של 'מניינים שיתופיים' בתוך המגזר האורתודוקסי, ולא ברור לי שהניסוחים החריפים של הרב הנקין תואמים את המציאות הנוכחית. עם זאת עדיין עליות נשים 'נשארות מחוץ לקונסנזוס', ובנקודה העקרונית אני מסכים עם הרב הנקין שאין ראוי לפעול בתחום הזה מחוץ לקונצנזוס. קשה לי לקבל את טענתו הנוספת של הרב הנקין שההימנעות מעליות נשים גם מאז שהונהג הפיצול בין העולה לקורא מעניקה להימנעות זו תוקף הלכתי של מנהג (ראו: שו"ת בני בנים ח"א סימן ד [עמ' ל], ח"ב סימן ז [עמ' טו-טז] וח"ד סימן יא [עמ' טו-טז; השוו פרימר, נשים בקריאת התורה, עמ' 109-108; רוזנצווייג, עליית נשים לתורה, פרק יז, בשם שו"ת תעלומות לב ח"ג סימן כ ושו"ת שאלי ציון ח"א סימן יט), שכן כל הקהילות שנמנעו מעליות נשים עשו זאת מתוך מחשבה שזאת ההלכה, ולא מתוך מודעות שההלכה בעידן הפיצול שונה מהדין התלמודי (ולפיכך אין זה דומה למקורות שהביא הרב הנקין, וכדוגמת המגן אברהם סימן תצו ס"ק ד, שכן 'המנהג הגדול שפשט בכל הגולה' של יו"ט שני של גלויות הוגדר בגמרא כמנהג – 'הזהרו במנהג אבותיכם בידיכם' [ביצה ד ע"ב]. בדומה לכך כתב הרב רונזצווייג בסוף תשובתו 'שמעולם לא ביקשו נשים לעלות לתורה עד דורנו, ולא נקבע מנהג לגביהן'. [↑](#footnote-ref-80)
81. ב"ח אורח חיים סימן נג, התנגד למחילה על כבוד הציבור, בין השאר, מתוך שיקול שלא תיעשה הקהילה 'אגודות אגודות', אך כבר ציין כ"ץ, נשים וקריאת התורה, שבקהילות של ימינו, שבהם חיות קהילות רבות ומגוונות זו ליד זו, אין בעיה הלכתית של 'לא תתגודדו'. מכל מקום סבורני ששינוי בגדרים של 'כבוד הציבור' דורש קונסנזוס רחב יותר בציבור האורתודוקסי ממה שקיים היום. [↑](#footnote-ref-81)
82. ר"י הנקין, שו"ת בני בנים ח"ב סימן ז (עמ' כה-כו, ל) וסימן י (עמ' מא ד"ה והנה מלשון התוספות); הנ"ל, היכן עומדים, עמ' 2; הנ"ל, צניעות, עמ' 104-102; שפירו, קריאת התורה, עמ' 40-39; ר"י רונזצווייג, עליית נשים לתורה, פרקים יז, יח פיסקה 2, יט, וראו תגובותיהם של רוטשטיין, עליות נשים, עמ' 42-38; פרימר, נשים בקריאת התורה, עמ' 107 והערה 290. [↑](#footnote-ref-82)
83. הרב הנקין, היכן עומדים, עמ' 2, מעיר שמשמע כדברי בעל ספר הבתים מלשון התוספתא 'אין מביאין את האשה לקרות ברבים'. [↑](#footnote-ref-83)
84. כך משתמע גם מפשטות לשונו של הר"י הנקין, שו"ת בני בנים, סימן ז (עמ' ל), אך ראו להלן, סוף הערה 84. [↑](#footnote-ref-84)
85. נראה לי פשוט שבעל ספר הבתים לא התכוון לומר שמחוץ לבית הכנסת אין בכלל שם 'ציבור', אלא שממד מסוים של 'ציבור' חסר שם. לפיכך אין להביא ראיה, כפי שמציעים פרימר, נשים בקריאת התורה, הערה 290, מלשון הטור אורח חיים סימן תרצ"א, 'דכל עשרה מקרי צבור לכל דבר ואין חילוק אם הם בבבית הכנסת או לא', שפוסק מרכזי זה חולק על בעל ספר הבתים. הטור התייחס לסוגיה הנקודתית, אם ניתן במניין מחוץ לבית הכנסת לקרוא במגילה המחוברת לשאר ספרים (והשוו את לשון בית יוסף שם בבאור שיטת בעל העיטור), ואין להבין מדבריו שהוא שולל באופן גורף כל הבדל בהלכה בין ציבור בבית הכנסת לציבור הנפגש במקום אחר. [↑](#footnote-ref-85)
86. ר"י עמדין, בירת מגדל עוז, שוקת ב, אות י, וכן הבין רוזנצווייג, עליית נשים לתורה, פרק יז (והוא קושר זאת עם התפיסה ש'כבוד הציבור' שייך לתחום הצניעות), וההבחנה בין ציבור גדול לציבור מצומצם (בתוך בית הכנסת) מופיעה במאירי למשנה מגילה כד ע"א ד"ה פורס על שמע, בהסבר ההיתר לפוחח לפרוס על שמע אבל לא לקרוא בתורה ולשאת כפים. הבחנת המאירי חוזרת בדברי הרב נחום רבינוביץ, יד פשוטה להלכות תפלה פ"ד ה"ז (עמ' רח ד"ה והנה לעולם): 'אף שנה לנו התנא שפוחח פורס על שמע מפני שאין שם קהל גדול ואין לחוש לכבוד צבור יותר מאשר להתהלך ברחוב. אבל לא יקרא בתורה ולא יעבור לפני התיבה, כי אז יש קהל רב ולכבודם צריך להתלבש בבגד המכסה את בשרו.' נראה כי הרב רבינוביץ יתיר במקרה שלו אפילו כשהפוחח יפרוס על שמע באופן קבוע, ובניגוד לרב עמדין ולרב רוזנצווייג המדגישים שהם מתירים (במקרה שלנו) רק באקראי (ובדומה להם גם הרב הנקין). הרב הנקין, היכן עומדים, עמ' 3; צניעות, עמ' 103-102, מעגן את ההבחנה בין הקהל הרב של בית הכנסת לקהל המצומצם שמחוץ לבית הכנסת בהנחה שמחילה על כבוד הציבור מצריך הסכמה פה אחד של כל הציבור, דבר שהוא אפשרי במניין מצומצם אך לא בציבור הגדול של בית הכנסת (השוו מגן אברהם סימן קמד ס"ק ז). אך לי נראה שההבחנה שייכת לאופי הפחות פורמלי של ציבור הנפגש מחוץ לבית הכנסת, ובמיוחד אם זה באופן אקראי, ושהבחנה זו משליכה על עצם המושג של 'כבוד הציבור' ולא רק על יכולת המחילה. [↑](#footnote-ref-86)
87. ראו ר"י אלגאזי, שלמי צבור, חלבי השלמים, ספק הה', עמ' ג, המוכיח, בין השאר, מנידון דידן: 'ולא אישתמיט אחד מן הפוסקים להתיר אשה שתקרא בספר התורה בצבור בעשרה... וכן בכל הני דכתיבנא לעיל שאמרו שאני צבור דלא מטרחינא להו.' וכן כתב ר"י עייאש, שו"ת בית יהודה חלק אורח חיים סימן נה: 'ומה שחילק הרב בעל מגן אברהם שם סימן קמד ס"ק ז (כצ"ל) דגבי כהן גדול במקדש היו כל ישראל ולא מחלו מה שאין כן בבית הכנסת דיש מתי מעט לא נהירא לעניות דעתי דכל עשרה מישראל נקראין צבור ויש לחוש לכבודם ואין חילוק בין מרובים למועטים', והרב חיים פלאג'י האריך להתפלמס עם המגן אברהם בספר נשמת כל חי, אורח חיים סימן ו, וראו סיכומו בעמ' 28. אך למרות שהאנציקלופדיה התלמודית, כרך כו, ערך 'כבוד הציבור', טור תקנד, קובע באופן סתמי – על סמך דברי ר"י אלגאזי ור"י עייאש – שדיני 'כבוד הציבור' תקפים גם מחוץ לבית הכנסת, פרימר, נשים בקריאת התורה, עמ' 107, מפריזים על המידה בטענתם שדברי בעל ספר הבתים 'נדחו במפורש על-ידי רוב מכריע של הפוסקים' (וראו מקורות ודיון בהערה 290), ועיינו דבריי בהמשך. [↑](#footnote-ref-87)
88. אכן יש להודות שהתקדימים אינם רבים, אך מאידך גם הפסיקות המתנגדות להם אינן רבות. יש מחברים מהשנים האחרונות (וכמו כן גם חלק מהפוסקים המחמירים שצוינו בהערה הקודמת) הדורשים את שתיקתם של מרבית הפוסקים לחומרא, שכנראה הפוסקים הללו לא העלו על דעתם שיש מקום להתיר בנסיבות שאינם שעת הדחק (שכן מקרים של שעת הדחק כן נידונו (תיעוד אצל פרימר, נשים וקריאת התורה, עמ' 104-103, ובעמ' 105-104 הם טוענים נגד אלה המבקשים לומר שבדורנו הפגיעה ברגשות הנשים יוצרת שעת הדחק – נקודה העשויה לדעתי להשתנות). אך נראה שהשתיקה מעידה רק שהנושא לא הפך להיות מעשי עד השנים האחרונות, ואין לגייס את הפוסקים השותקים לאף צד של הדיון. [↑](#footnote-ref-88)
89. הרב יעקב עמדין (לעיל, הערה 86) התיר לאישה לקרוא בתורה כשמתקיים מניין בבית יולדת ואין בעלה בעיר, והרב אבא שאול, שו"ת אור לציון ח"ב, הערות לפרק ט, הערה ה הציע שההיתר העקרוני שקבעו חז"ל לאישה לקרוא בתורה נועד למקרים שבהם אין פגיעה בכבוד הציבור, וכגון 'במקום שהמתפללים הם בני משפחה אחת, והאשה היא ראש הבית וכל שאר המתפללים הם בניה ונכדיה'. אמנם כדי לסלק את הפגיעה בכבוד הציבור הרב אבא שאול מוסיף על הגורם של צמצום המניין גם את הגורם של מעמדה של האישה בתוך משפחתה (ולפיכך רוטשטיין, עליות נשים, הערה 24, רואה בדבריו ראיה נגד שפירו, קריאת התורה [לעיל, הערה 82] ולא בעדו), אך עדיין דבריו מראים שפוסקים בעלי שם הבינו ש'כבוד הציבור' עשוי להיות מושפע מהמסגרת החברתית שבה מתקיים המניין. [↑](#footnote-ref-89)
90. שו"ת שבות יעקב ח"ב סימן צג. גם שו"ת חות יאיר סימן רכב מעלה אפשרות זו ואינו דוחה אותה מבחינה עקרונית, שכן הוא שולל אמירת קדיש בידי אישה מחשש להחלשת כוח המנהגים. [↑](#footnote-ref-90)
91. המאירי והרב רבינוביץ (שניהם צוינו לעיל, הערה 86). אציין גם את המגן אברהם שהובא לעיל, הערה 87, המחלק בין ציבור בבית המקדש לציבור בבית הכנסת, ומכאן שבאופן עקרוני גם הוא המסכים שיש לחלק בין ציבור גדול לציבור מצומצם. [↑](#footnote-ref-91)
92. הרב הנקין, שו"ת בני בנים ח"ב סוף סימן ז הציע קולא דומה בבחינת 'הלכה ואין מורים כן', ובתשובה מאוחרת יותר (חלק ד סוף סימן ב) הוא חוזר על הצעת הקולא בלשון 'אולי', אך משמיט את הסייג של 'הלכה ואין מורין כן'. נראה לי ראוי להורות כן הלכה למעשה, ובמיוחד בנסיבות של חגיגת בת-מצווה, כפי שאבאר בהמשך. [↑](#footnote-ref-92)
93. על שורשי המנהג הזה והשתלשלותו ראו גרטנר, עיוני תפילה, פרק שלושה עשר. [↑](#footnote-ref-93)
94. הרב יונתן רוזנצווייג, שו"ת ישרי לב ח"א (אורח חיים), סימן לב, עמ' צב, בפסיקה המאפשרת לנער שיש לו דיסלקציה קלה לקרוא בתורה, אף שחלק מהקריאה לא יהיה מתוך הכתב. וכן כותבים רבני ורבניות בית הלל בפסק הלכה עניין חגיגת בר-מצווה בקהילה לנער עם מוגבלות שכלית-התפתחותית ([כאן](http://www.beithillel.org.il/show.asp?mador=&id=67590#.Wq5zoOgjTIU)): 'טקסי בר המצווה מלאים התרגשות משפחתית וקהילתית, הסוחפת את הנער לקבל עליו עול תורה ומצוות. הקהילה מתברכת בנעריה, ומבטאת את ערכיה בקבלת החבר החדש אל חיקה.' בשו"ת אגרות משה אורח חיים ח"ב סימן עב התיר, על סמך דעות שלא קיבלן להלכה, לנער שלמד את הפרשה שלפני הבר-מצווה שלו לקרוא את הפרשה, על-אף שלשיטתו מעיקר הדין לא יוכל הקטן לקרוא כשאחר מברך שכן 'אין שליחות לקטן', זאת על-מנת למנוע צער גדול לו ולמשפחתו. [↑](#footnote-ref-94)
95. הרב ישראל בנימין אהרן סאלניק, מגדולי פולין (1620-1530), מתלמידי המהרש"ל והרמ"א. [↑](#footnote-ref-95)
96. שו"ת משאת בנימין סימן סב. [↑](#footnote-ref-96)
97. בדברים האלו יש תשובה לרוטשטיין, עמ' 50, הטוען כי תחושת העלבון שחשות חלק מהנשים נוכח מניעתן מלעלות לתורה מעוגנת בתפיסה שגויה של השתתפות במצווה ציבורית כ'פריבילגיה' ולא כ'חובה'. דברי ה'משאת בנימין', כמו המקורות שהבאתי בהערה 93, מראים שהעליה לתורה נתפסה (בצדק) על-ידי הגברים גם כזכות וככבוד, וכל המצוי בבית הכנסת יודע עד כמה שיקולי כבוד ו'זכות' מעורבים בעבודת ה' הציבורית. כך היו הדברים גם בבית המקדש, ואכמ"ל. [↑](#footnote-ref-97)
98. לא כאן המקום לדון בביסוס ההלכתי של הנוהגים האלה, השנויים עדיין במחלוקת (הלכתית וחברתית), וענייני כאן הוא רק לציין שהם מתקיימים בקהילות רבות בעולם האורתודוקסי. ליד אלו יש לציין תפקידים נוספים בעבודת ה' הציבורית שנשים החלו למלא בקהילות אורתודוקסיות רבות, כגון קריאות מגילה לנשים, קדיש יתומה, דרשות בבית הכנסת. [↑](#footnote-ref-98)
99. ספרא, דבורא דנדבה, פרשתא ב, הלכה ב; בבלי חגיה טז ע"ב. [↑](#footnote-ref-99)
100. לכאורה משמע מכאן כי התירו לנשים לסמוך בכל כוחן, כדרישת ההלכה ממי שסומך על קרבנו, אף-על-פי שבהשענת כל משקלן על הקרבן הן ביצעו עבודה של ממש בבהמת קדשים, אלא שכאן התירו הכחמים משום 'נחת רוח' לבצע מצווה אופיציונלית אף-על-פי שהיא כרוכה במעשה האסור באופן רגיל באיסור מדאורייתא. כך הבינו חלק מהראשונים (ראו ראב"ד לספרא שם, וכן משמע מרש"י חולין פה ע"א ד"ה סומכות רשות ומראשונים נוספים שצוינו על-ידי פרימר, נשים וקריאת התורה, הערה 364, וראו דיון נרחב בשער המלך להלכות מעשה הקרבנות פ"ג הי"ג). אך הגמרא חגיגה טז ע"ב מסבירה שבמקרה שעליו העיד 'אבא אלעזר' שבו מטעמי נחת רוח הוציאו עגל לעזרת נשים לא התירו לנשים לסמוך בכל כוחן אלא רק 'להקיף ידים' על ראש הקרבן, ומכאן הבינו ראשונים רבים שרק איסור דרבנן של 'מיחזי כעבודה בקדשים' או של 'גזירה שמא תעשינה בכל כוחן' נדחה בשל 'נחת רוח' (ראו ראב"ן סימן פז, תוספות חולין פה ע"א ד"ה נשים ועירובין צו ע"א סד"ה מיכל ומקורות נוספים שצוינו אצל פרימר, נשים וקריאת התורה, הערות 362-361; הקבוצה הראשונה של ראשונים הבינו ש'הקפת הידים' נדרשה רק במקרה שבו לנשים לא היה חלק בקרבן, ואף הוציאו את הבהמה לעזרת הנשים, שכן בנסיבות הללו אין בכלל קיום של מצוות סמיכה; אך אם לאישה יש חלק בקרבן והיא תיכנס לעזרה מותר לה – משום נחת רוח – לסמוך בכל כוחה). לכאורה משתמע מכאן שגם האיסור דרבנן על נשים לעלות לתורה בשל כבוד הציבור עשוי להידחות מתוך השיקול של 'נחת רוח לנשים'. נגד אפשרות כזאת טוענים הרבנים פרימר, עמ' 117-116 והערה 364, שלא דחו החכמים איסור דרבנן קיים בשל נחת רוח, אלא רק נמנעו מתוך שיקולי 'נחת רוח' מלגזור גזירה שהיה נראה נכון לגזור, ומכאן שאיסור דרבנן קיים של 'כבוד ציבור' לא יידחה בשל 'נחת רוח'. הבנה כזאת של 'נחת רוח' אכן משתמעת לכאורה מלשון ראש יוסף לחולין פה ע"א ד"ה גמרא ור' יוסי ומשו"ת אגרות משה או"ח ח"ב סימן ב, ובהערות 364-361 מביאים הרבנים פרימר מקורות רבים נוספים המראים לדעתם שזאת 'עמדת קונסנזוס' (עם מעט חולקים). אך חלק נכבד מהמקורות הללו אינם קובעים אם היה איסור קיים שנדחה, אלא רק דנים במעמדו של האיסור שעמד על הפרק. באופן תמוה ציינו המחברים כראיות לשיטתם מקורות המוכיחים את ההיפך, כגון התוספות בחולין פה ובעירובין צו שצוינו לעיל, מרדכי ראש השנה סימן תשי"ט (כצ"ל) וטורי אבן חגיגה (כצ"ל) טז ע"ב ד"ה בני ישראל. אם נוסיף לכך את שלושת המקורות אשר גם לדעתם מבינים שאיסור דרבנן נדחה בשל נחת רוח (ראב"ן סימן פז; פירוש רב אליהו מזרחי לסמ"ג, מצוות עשה מב, ד"ה הואיל [כצ"ל – [כאן](http://hebrewbooks.org/pdfpager.aspx?req=21359&st=&pgnum=587)], וכן בד"ה מכלל [[כאן](http://hebrewbooks.org/pdfpager.aspx?req=21359&st=&pgnum=585)]; ושו"ת תשובות והנהגות ח"ד סימן קיד ד"ה והנה כבוד תורתו), הרי שהגישה שהם נוקטים בה רחוקה מלהיות 'קונצנזוס'. ואף לגבי המקורות שמהם משתמע לכאורה כדעתם יש מקום לשאול – האמנם התכוונו לומר שאין כאן כלל איסור דרבנן של 'הקפת ידיים', אפילו לגבר שיבקש לעשות זאת שלא במסגרת מצוות הסמיכה? נראה אפוא שיש מקום לבחון אם השיקול של 'נחת רוח' עשוי לגבור על שיקול 'כבוד הציבור'. [↑](#footnote-ref-100)
101. באופן דומה התאמץ הרב הנקין, שו"ת בני בנים ח"ד, הערה בסוף סימן ב, להתיר לנשים לעלות לתורה בשמחת תורה, שבו עולים כל הגברים וחוזרים כמה פעמים על הקריאה, ובמיוחד 'במקום הצורך כשיש עצבון גדול שאינן (כצ"ל) נוטלות חלק בשמחת התורה ורוצות לעלות לתורה'. [↑](#footnote-ref-101)