

# קריאת נשים בתורה: ניתוח הלכתי\*

מנדל שפירא

## 1. הקדמה

בשנים האחרונות דנו כמה מחקרים חשובים בהיבטים ההלכתיים של המעורבות ההולכת וגדלה של נשים בתחומי חיים דתיים שנחשבו, באופן מסורתי, כתחומים גבריים.<sup>1</sup> אף על פי שמחקרים אלה עסקו במגוון נושאים, תרומתם העיקרית הייתה בכך שהתירו את קיומם של מנייני נשים נפרדים המקיימים קריאת מגילה או קריאה בתורה, בצורה זו או אחרת. שלא במפתיע, שאלת השתתפותן של נשים במניין "רגיל", כלומר מניין של עשרה גברים יהודים

\* תרגום של:

M. Shapiro, "Qeri'at ha-Torah by Women: A Halakhic Analysis", *The Edah Journal* 1.2 (2001): 1-52.

תרגום לעברית: שלומי אפרתי.

1 ראו, למשל:

Moshe Meiselman, *Jewish Woman in Jewish Law*, New York 1978; Aryeh A. Frimer, "Women and Minyan", *Tradition* 23.4 (1988): 54; Aryeh A. & Dov I. Frimer, "Women's Prayer Services - Theory and Practice: 1. Theory", *Tradition* 32.2 (1998):5; Avraham Weiss, *Women at Prayer: A Halakhic Analysis of Women's Prayer Groups*, Hoboken, N.J. 1990; idem, "Women and the Reading of the Megilla", *The Torah u-Madda Journal* 8 (1998-9):295; Eliezer Berkovits, *Jewish Women in Time and Torah*, Hoboken, N.J. 1990; Joel B. Wolowelsky, *Women, Jewish Law, and Modernity: New Opportunities in a Post-Feminist Age*, Hoboken, N.J. 1997; Yehuda Henkin, *Equality Lost: Essays in Torah Commentary, Halacha, and Jewish Thought*, Jerusalem 1999;

ר' יהודה אריה הנקין, שו"ת בני בנים, א-ג, ירושלים תשמ"א - תשנ"ח.

בוגרים, נדונה בזהירות ובחשש, אם בכלל. צירופן של נשים לתפילה רגילה הוא כל כך זר, כנראה, למוסכמות ההלכתיות - עד שכל פנייה בכיוון זה נחשבת "שבירת הכלים". האמנם? מנקודת מבט אורתודוקסית, נדמה לי כי ההלכה אינה יכולה לסבול את המניינים השוויוניים מהסוג המקובל כעת בתנועות הרפורמית והקונסרבטיבית. ההלכה, לפי הפרשנות האורתודוקסית, אוסרת על צירוף נשים למניין עשרה - כמו גם על עירוב גברים ונשים בזמן התפילה. אך בעוד האיסורים הללו נראים פורמלית ואידיאולוגית מוחלטים, יש תחום אחד בתפילה - קריאת התורה - בו נראה שהמחסום בפני השתתפות נשים אינו בלתי עביר. המאמר שלפניכם מציע ניתוח רענן של השיקולים ההלכתיים בעניין השתתפות נשים בקריאת התורה, כקוראות או כעולות לתורה.

אציג את מסקנותיי בפתיחה, כדי שהקורא הביקורתי ידע מהי מגמתי ויוכל לבחון אם סטיתי מדרכי. לדעתי, לא צריכה להיות כל מניעה הלכתית להעלות נשים לתורה במקרה שבו הקורא בתורה הינו גבר, לפחות בחלק מהעליות. במנייני אקראי מחוץ לבית הכנסת, או בבתי כנסת בהם מוסכם שקריאת נשים בתורה אינה פוגעת במוסכמות של "כבוד הציבור", אפשר גם להתיר קריאת נשים בתורה (לפחות בחלקה). לבסוף, אני טוען שניתוח ביקורתי של מקום המנהג בעיצוב העשייה הדתית מראה שקריאת נשים בתורה ועליית נשים לתורה, בתנאים שהגדרתי, אינן מפירות מנהג מחייב.

מטרתו של המאמר אינה לקרוא לשינוי מנהגי התפילה המקובלים בבתי כנסת אורתודוקסיים; אף על פי שאני מאמין שאפשר להתיר מבחינה הלכתית עלייה וקריאת נשים בתורה, ברור שאין לפנינו מסורת חיה של נוהג כזה, כמו גם ראייה לכך שהוא היה אי פעם יותר מאשר אירוע ספורדי שנהג בתנאים יוצאי דופן.<sup>2</sup> תהיה זו טעות לעורר מחלוקת בתוך קהילות על ידי ערעור על מנהגים מקודשים שנתפסים כמאפייניה של היהדות האורתודוקסית, ואיני רוצה שהמאמר ישמש לכך. באותו אופן, אם ניתוחי את המקורות מבוסס, איזו הצדקה מוסרית יש למניעת זכות הלכתית מנשים, אם הן מממשות אותה בקבוצות שהסכימו עליה ואינן פוגעות באופן ישיר ברגישויותיהם של אחרים?

אני מאמין שהדרך המוצעת במאמר זה היא לכלל הפחות אפשרות הלכתית לגיטימית.

2 למשל, בעיר שכולה כהנים פסקו המהר"ם מרוטנברג והמרדכי שנים ייקראו לכל העליות, מלבד השתיים הראשונות (ראו פרק 4.3 בסופו); יש עדויות שהאר"י היה מוכן, בשעת הדחק, להתיר לאשה לעלות לשביעי (ראו הע' 109 להלן).

היכולת ההלכתית לאפשר לנשים להשתתף בקריאת התורה בבית הכנסת תחיה ותרענן את חיי הדת הציבוריים.

## 2. כמה הערות מקדימות

”תנו רבנן: הכל עולין למנין שבעה ואפילו קטן ואפילו אשה. אבל אמרו חכמים: אשה לא תקרא בתורה מפני כבוד צבור” (בבלי מגילה כג ע”א).

זוהי נקודת המוצא לכל הדיונים על עליית נשים לתורה. מטרתו העיקרית של המאמר שלפניכם היא להבין את השלכותיה המעשיות של ברייתא זו בדיניהם של המפרשים והפוסקים העיקריים: האם הברייתא אוסרת לחלוטין עלייה וקריאת נשים בתורה, או שמא יש בה יסודות לגישה מתירה יותר? האם יש מקום להבחין בין אשה שקוראת בתורה לזו שרק נקראה לעלייה? אין הכרעה ברורה בשאלות הללו, בעיקר משום שהן מעולם לא עמדו במרכז של מו”מ הלכתי. אבל דבר אחד ברור: הברייתא מצהירה שנשים רשאיות להשתתף בקריאת התורה, והן מנועות מכך רק משום שהדבר נחשב פגיעה בכבוד הציבור.

אף על פי שלדעת חז”ל אין שום מניעה עקרונית אחרת לקריאת נשים בתורה, אנו נתקלים לעתים קרובות בהתנגדויות אחרות, מתוחכמות יותר, שלתחושתנו באות לחזק איסור שמהותו נחשבת מפוקפקת בדור שבו נשים - גם רוב הנשים האורתודוקסיות היהודיות - כבר שוחררו ממרבית המגבלות והאפליות החברתיות. הטיעונים הנלווים הללו דומים במהותם, ועיקרם הוא שגברים, המחויבים במצוות תלמוד תורה, אינם יכולים לצאת ידי חובת שמיעת הקריאה בתורה (וברכותיה) כאשר אשה, שפטורה מתלמוד תורה ולפיכך גם מקריאה בתורה, קוראת בתורה. לדעתי, טענות ממין זה אינן עומדות בפני הביקורת, והתמקדות בהן תסיט את הדיון מהעניין העיקרי - כבוד הציבור.

לפני שנפנה למקורות הדנים בקריאת נשים בתורה, חשוב להתיר את הסבך הרעיוני שצמח סביב הנושא, כדי שנוכל לבחון בבירור את העניינים המהותיים.

### 2.1 קריאת התורה: טיב החיוב

אמת, נכון שהמכשול ההלכתי החמור ביותר בפני השתתפות שווה של נשים בחיי-דת קהילתיים הוא הכלל שהוכרז במשנה ראש השנה ג, ח: ח”ה הכלל: כל שאינו מחויב בדבר

אינו מוציא את הרבים ידי חובתן". בגלל מגוון סיבות, כלליות ופרטניות,<sup>3</sup> נשים לעתים קרובות אינן מחויבות הלכתית כמו גברים, ולפיכך אינן יכולות להוציאם ידי חובתם. עם זאת, כפי שנראה בהמשך, ברור שאי אפשר להחיל עקרון זה על קריאת התורה.

הפירכה הברורה ביותר לטיעון זה היא הברייתא "הכל עולין למניין שבעה"; אם קריאת התורה היא מצוות עשה שהזמן גרמה (ממנה, ככלל, נשים פטורות) הכרוכה במצוות תלמוד תורה (שאף ממנה נשים פטורות), הרי יש שני יסודות מוצקים וברורים להוצאת נשים מכלל קריאה בתורה. מדוע, אם כן, התעלמו חז"ל מהטענות החזקות הללו שאין להשיבו, וסמכו את איסור קריאת נשים בתורה על הטיעון המשני של פגיעה בכבוד הציבור? מתקבל על הדעת שאין זאת אלא משום שאין למצוא כל התנגדות עקרונית לקריאת נשים בתורה.<sup>5</sup>

אפשר להציע כמה הסברים לפסיקת הברייתא שנשים, לפחות באופן תיאורטי, יכולות לקרוא בתורה עבור גברים. הסבר אחד נמצא במגן אברהם, שהסיק על פי הכלל "הכל עולין למניין שבעה" ועל פי קביעת מסכת סופרים יח, ה "הנשים חייבות לשמוע קריאת הספר כאנשים";<sup>6</sup> שנשים וגברים מחויבים בשווה בקריאת התורה "כמו מצוות הקהל, שהנשים והטף חייבים בה".<sup>7</sup> החיד"א, בעל ברכי יוסף, הולך בעקבות מג"א ומוצא סמך נוסף לשייכות נשים בקריאת

3 למשל, נשים פטורות ממילת בניהן ומפדיון בכורותיהן. חשוב לענייננו שנשים פטורות מתלמוד תורה (ראו בבלי קידושין כט ע"א-ב).

4 משנה קידושין א 7: "כל מצות עשה שהזמן גרמה, אנשים חייבין ונשים פטורות". פטור זה תקף אפילו במצוות דרבנן, ראו תוספות, ברכות כ ע"ב, בתפילה: "דהא הלל דרבנן, ונשים פטורות מהאי טעמא, דמצות עשה שהזמן גרמה הוא"; ראו גם שו"ת יחוה דעת ג, ג: "וכל מצות עשה שהזמן גרמה נשים פטורות, אף במצות עשה שהיא מדרבנן". עם זאת, נראה שרש"י (ברכות כ ע"ב, וחייבין) לא החיל פטור זה על מצוות דרבנן.

5 הטיעון של "כבוד הציבור" משמש כטיעון משני גם בשאלה אם מותר, בהעדר ספר כשר, לקרוא בתורה מספר פסול. לפי בבלי גטין ס ע"א, "רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו: אין קוראין בחומשין בבית הכנסת משום כבוד הציבור". הרמב"ם במשנה תורה (הלכות תפילה יב, כג) ציטט את הפסיקה הזו ואת הצדקתה ללא שינוי, מה שלא מנע ממנו לפסוק במקום אחר שאם אין ס"ת כשר מותר לקרוא בספר פסול (שו"ת הרמב"ם רצד). הרמב"ם חלק על אותם ראשונים שפסקו שברכה על ס"ת פסול היא ברכה לבטלה: "וראיה לדבר זה האי דאמרינן 'אין קורין בחומשין מפני כבוד הציבור' וכי יש בעולם פסלנות כמו פסלנות חומש. אפי' היה ס"ת חסר אות אחת פסול, וכ"ש חומש. ולמה נתנו הטעם מפני כבוד הציבור. והיה להם לתת הטעם מפני שהוא פסול, שנמצא ברכה לבטלה". במלים אחרות, השימוש בטיעון המשני של כבוד הציבור מוכיח שאין שום מניעה עקרונית לקריאה בספר פסול.

6 לפי ר"י הנקין (שו"ת בני בנין ב, עמ' מג) מג"א טעה בפירוש מסכת סופרים, משום שהספר הנזכר שם הוא ספר קינות (= מגילת איכה) ולא ספר תורה.

7 מג"א רפב, ו: "משמע מכאן דאשה חייבת לשמוע קריאת התורה. ואף על פי שנתקנה משום תלמוד תורה ונשים אינן חייבות בת"ת, מכל מקום מצוה לשמוע כמו מצות הקהל".

מג"א אפילו שוקל את האפשרות לצרף נשים למניין הדרוש לקריאה בתורה. בסימן נה, ד מצטט מג"א דעה

התורה בהסברו של הטור (אורח חיים תיז): שארבעה (במקום שלושה) עולים לתורה בראש חודש "מפני שהנשים בטלות בו ממלאכה", ולכן הארכת התפילה על ידי הוספת עולה רביעי לא תבטיל אותן ממלאכתן.<sup>8</sup> עוד סמך לחיוב נשים בקריאה בתורה מוצאים ר' שמואל הלוי קעלין<sup>9</sup> ור' אריה גינצברג<sup>10</sup> בפסיקות התוספות לפיה במצוות דרבנן (כגון קריאת התורה) הפטור יכול להוציא את החייב ידי חובתו.<sup>11</sup>

אבל ההסבר הטוב והמקיף ביותר לעניין זה טמון בהבנת טיב חיוב הקריאה בתורה.<sup>12</sup> מקובל לראות בקריאה בתורה חובה המוטלת על הציבור, לא על היחיד: הציבור (לענייננו, עשרה גברים יהודים) מחויב לקרוא בתורה בשני וחמישי, בשבתות ובמועדים, אך היחיד אינו מחויב לשמוע את הקריאה. קביעה זו מקובלת על הראשונים אך מיוחסת לרוב לרמב"ן, שהסביר כי קריאת מגילה לא נכללה ברשימת "דברים שבקדושה" הדורשים מניין (משנה מגילה ד, ג) כי "השנויים במשנתנו כולם חובת הציבור הן... אבל במגילה, כשם שהציבור חייב כך כל יחיד ויחיד חייב."<sup>13</sup> אף שעדיף לשמוע את המגילה בציבור, היחיד מחויב לשמוע את המגילה גם ללא מניין. לעומת זאת, חיוב הקריאה בתורה תלוי בקיומו של מניין, ובהעדרו אין היחיד מחויב לקרוא בתורה.<sup>14</sup>

"לענין קריאת התורה, יש אומרים דמצרפין אותו (= קטן) לעשרה מאחר שעולה למנין ז'. ובסוף סי' תר"ץ משמע דיש להסתפק בדבר." בסימן תרץ (הלכות מגילה) מסתפק רמ"א "אם נשים מצטרפות לעשרה" (עבור קריאת מגילה). מג"א זיהה את שאלת צירוף קטן למניין עם שאלת צירוף אשה למניין ונשאר בספק. 8 ראו ברכי יוסף רפב, ז': "ויש קצת ראייה דהנשים חייבות בשמיעת קריאת ס"ת, על דרך מצות הקהל, ממה שכתב הטור ריש הלכות ר"ח, דמוסיפין עולה ד' בספר תורה בר"ח מפני שאין בו ביטול מלאכה לנשים. משמע דיש להם שייכות בשמיעת קריאת ס"ת. וכבר הרב מגן אברהם הביא ממסכת סופרים שחייבות בשמיעת קריאת ס"ת."

9 מחצית השקל, או"ח רפב, ו.

10 טורי אבן, מגילה כג ע"א, הכל עולין (קיט ע"א-ב); כד ע"א, אינו פורס על שמע (קכא ע"א-ב).

11 תוספות, ראש השנה לג ע"א, הא ר' יהודה: "ומיהו יש לדחות. דרשות יכול להוציא בר חיובא דרבנן. כמו קטן דמברך לאביו... ועולה למנין שבעה ומוציא אחרים ידי חובתן..."

12 כך תיאר רמב"ם את התפתחות תקנות הקריאה בתורה: "משה רבינו תיקן להם לישראל שיהו קורין בתורה ברבים בשבת ובשני ובחמישי בשחרית כדי שלא יהו שלשה ימים בלא שמיעת תורה. ועזרא תיקן שיהו קורין כן במנחה בכל שבת משום יושבי קרנות. וגם הוא תיקן שיהו קורין בשני ובחמישי שלשה בני אדם ולא יקראו פחות מעשרה פסוקים" (משנה תורה, הלכות תפילה יב, א).

13 מלחמות ה', מגילה ג ע"א.

14 ראו שולחן ערוך, או"ח קלה, יד, שאוסר להוציא ספר תורה מביה"כ אפילו עבור חולה או אסיר. ההשלכות המעשיות של קביעת הרמב"ן באות לידי ביטוי גם בהיתרים המצוטטים באו"ח קמו, א-ב, שאם יש עשרה המאזינים לקריאת התורה מותר לאחרים לספר בדברי תורה, לקרוא שניים מקרא ואחד תרגום או ללמוד תורה, או לעזוב את בית הכנסת (כנראה שלא על מנת לחזור) בין העליות אף על פי שנוהגים אלה אינם מקובלים ועשויים לפגוע בסדרי בית הכנסת, אין הם אסורים מעיקר הדין.

קביעתו של הרמב"ן מקובלת על ראשונים רבים, ביניהם המאירי,<sup>15</sup> הר"ן<sup>16</sup> והרא"ש,<sup>17</sup> שטוענים כי תקנת הקריאה בתורה מחייבת את הציבור לדאוג לקיומה של קריאה בתורה. היא משתמעת גם מסדר ההלכות במשנה תורה לרמב"ם, שסיכם תחילה את כלל דיני התפילה (פרקים א-י), אחר כך דן בחובת הקהל לבנות ולהחזיק בית כנסת (פרק יא), ורק אחר כך הביא את דיני הקריאה בתורה (פרק יב). סדר ההלכות מלמד שהרמב"ם ראה בקריאת התורה חובת ציבור ששייכת לבית הכנסת.<sup>18</sup> עמדת הרמב"ן מקובלת על הגר"א,<sup>19</sup> ומבין פוסקי דורנו על ר' משה פיינשטיין<sup>20</sup> ועל ר' עובדיה יוסף.<sup>21</sup>

דעתו של הרמב"ן מסבירה גם את מנהגנו שלא לחייב מי שהפסיד קריאה בתורה, אפילו במזיד, לשמוע קריאה אחרת. עם זאת, ראו ש"ת אגרות משה, או"ח ד, כג, שם ר' משה פיינשטיין דוחק בשואל להאזין היטב לקריאת התורה בבית הכנסת, כיוון שלא ישמע אותה שוב.

15 ראו הערה 22 להלן.

16 ר"ן על הרי"ף, מגילה יג ע"ב: "ואין קורין בתורה ואין מפטירין בנביא בפחות מעשרה. דתקנתא דרבנן הוא, ולא תקון אלא בצבור.

17 רא"ש ברכות פרק ז, כ: "דספר תורה לשמיעה קאיי".

18 סידור ההלכות במשנה תורה מתאים לסדרן במשנה מגילה ג, החל בקדושת בית הכנסת וכלה בדיני קריאת התורה.

19 מעשה רב, קעה (מובא בשו"ת יביע אומר, ח, או"ח יד).

20 אגרות משה, או"ח א, כח: "אבל נוגע זה לענין קריאת התורה, דבזה לכולי עלמא הוא חובת הצבור. אמנם בתשובה אחרת (אגרות משה, או"ח ד, מ, ד) כתב הר"מ פיינשטיין כי "חייב קריאת התורה הוא על כל אחד", מבלי להתייחס לרמב"ן או לכל פוסק אחר. קביעה זו סותרת לכאורה את דבריו לעיל, ואולי ביקש הר"מ פיינשטיין לעודד את שמיעת הקריאה בתורה, בלי קשר לחובה ההלכתית.

על אף קביעתו של הר"מ פיינשטיין שדעת הרמב"ן מקובלת על הכל, יש החולקים עליה. כך למשל ר' צדקיה הרופא מן העונים, בעל שבלי הלקט (הובא בבית יוסף, או"ח קמו), קבע שאסור ללמוד בזמן קריאת התורה משום שכל יחיד מחויב לשמוע את הקריאה. ביאור הגולה, או"ח רמו, ב, מסכים עם דעת שבלי הלקט אך מודה שהלכה אינה כמותו; ובמשנה ברורה על אתר הוא פוסק שמותר ללמוד בזמן הקריאה בתורה אם יש מניין שומעים.

ראו גם עדותו של צבי שכטר (נפש הרב, ירושלים תשנ"ד, עמ' קל) שהרי"ד סולובייצ'יק, בעקבות סבו, ר' חיים סולובייצ'יק, נהג לסדר לעצמו קריאת תורה במנחה אם החמיץ את קריאת התורה שחרית. סבו של הרי"ד מצד אמו, ר' אליה פיינשטיין, התנגד למנהג הזה בגלל דעת הרמב"ן. הרי"ד עצמו (בניגוד לר' חיים) קיבל את פסיקת הרמב"ן, וסיכם:

Of course, the Ramban is right. However, R. Elya [Feinstein] told me: 'You know your Zayde with his ironclad words. What he did not like, he did not like. Once his mind was made up, you could not budge him!' (A. Rakeffet-Rothkoff, *The Rav: The World of Rabbi Joseph B. Soloveitchik*, vol. 1, Hoboken. N.J. 1999, p. 241)

[בנפש הרב, שם, הע' 3, נוסח אחר: "היאך שזקנו הג"ר אליהו אמר לו, שהסבא ר' חיים מיט זיין בריסקער עברי' הסיב את לשונו של המלחמות לכוונה אחרת." - המתרגם]

21 יביע אומר ד, יו"ד לא, ג; שם ז, או"ח ט, א; שם ח, או"ח יד.

אם אין חיוב ליחיד לשמוע את קריאת התורה, הרי שאשה רשאית לקרוא בתורה עבור גברים, כפי שקבעה בבירור הברייתא: "הכל עולין למניין שבעה". הבעיה של פטורה המוציאה את החייבים אינה נזכרת כנראה משום שחז"ל סברו שכיוון שקריאת התורה היא חובת הציבור, הקהילה יכולה באופן עקרוני לצאת ידי חובת קריאה בתורה על ידי נציגיה - כולל נשים וקטנים שאינם חייבים בתלמוד תורה. כך בפירוש מסיק המאירי: "קטן קורא בתורה. שאין הכוונה אלא להשמיע לעם, ואין זו מצוה גמורה כשאר מצות שנאמר בה 'כל שאינו מחויב' וכו'".<sup>22</sup> ר' עובדיה יוסף טען שעקרון זה חל גם על נשים:

והטעם שיכולה לעלות אף שאינה מחויבת, אף דקיימא לן דכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתם, והרי אינה מחויבת - כיצד תוציא את הרבים. התשובה לכך, עיקר קריאת התורה היא שידעו ויבינו וישמעו את התורה, ואין נפקא מינה מי קורא, דאף שהיא אשה או קטן יכולים לקרוא ולהוציא את הרבים, דסוף סוף כולם שומעים התורה ולומדים. ועל כן לא בעינן בכגון זה שתהא בר חיובא, כן כתבו המאירי והרא"ש, שאין קריאת התורה 'חובת יחיד' אלא חובת הציבור, ורק בחובת היחיד בעינן שהמוציא יהיה בר חיובא.<sup>23</sup>

אם כן, מניעת נשים מקריאה בתורה נובעת רק מחשש לכבוד הציבור.

## 2.2 ברכות התורה

עוד ראוי לציין שחז"ל לא הפקיעו נשים מקריאת התורה בטענה שאינן יכולות לברך על הקריאה (לעצמן או עבור הציבור). העובדה שחז"ל לא מנעו נשים מלברך על הקריאה מבהירה שהם לא ראו בברכות התורה מכשול בפני קריאת נשים בתורה, ומטרימה את העקרון שניסח הרמב"ן מאות שנים לאחר מכן, לפיו קריאת התורה איננה חובת היחיד ושברכות התורה, לפיכך, אינן ברכות המצווה הרגילות.

ישנם שני סוגים של ברכות התורה: אלו הנאמרות כל יום לפני תפילת שחרית, ואלו שאומרים אותן העולים לתורה. היחס בין שתי אמירות הברכה הללו אינו ברור לגמרי, אבל בשני המקרים רוב הראשונים אינם רואים בהן ברכות המצוות רגילות.<sup>24</sup> הרמב"ן, בהשגותיו

22 בית הבחירה, מגילה כד ע"א.

23 ספר משיעורי מרן הראש"ל רבינו עובדיה יוסף שליט"א, שיעורים א-גב (תמוז תשנ"ה - תמוז תשנ"ו), ירושלים תשנ"ח, עמ' קנ-קנא. אני מודה לפרופ' דוב פרימר שהסב את תשומת לבי למקור זה.

24 נוסף לדעות המגוונות המוצעות להלן, יש להעיר על דעתו היוצאת דופן של הנצי"ב (ש"ת משיב דבר א, טז; הרחב דבר על התורה, שמות כד, יב) שטען, על פי ירושלמי ברכות א א, יא ע"ב, שברכות התורה של העולים לתורה הן מדאורייתא.

על ספר המצוות, רואה בברכת התורה היומית שלפני לימוד תורה מצוות עשה: "שנצטוונו להודות לשמו יתברך בכל עת שנקרא בתורה על הטובה הגדולה שעשה לנו בתתו תורתו אלינו".<sup>25</sup> אין זו ברכה על מצוות תלמוד תורה אלא ברכת הודאה. עמדת הרמב"ן מקובלת על ר' יצחק די-ליאון<sup>26</sup> ובעקבותיה הלכו גם רי"ד,<sup>27</sup> רשב"א,<sup>28</sup> המאירי,<sup>29</sup> ספר החינוך<sup>30</sup> והתשב"ץ;<sup>31</sup> ומבין האחרונים ר' חזקיה די-סילוא<sup>32</sup> ושאגת אריה.<sup>33</sup> ערוך השולחן כותב ש"כל הגדולים הסכימו לדבריו, שברכה זו היא מן התורה", ובעל המשנה ברורה סובר שזו דעת "הרבה ראשונים".<sup>34</sup>

אם ברכות התורה אינן תלויות במצוות תלמוד תורה (שנשים פטורות ממנה), הרי שנשים צריכות להיות מחויבות בהן כגברים. ר' יוסף קארו פוסק (שולחן ערוך, או"ח מז, יד) שנשים מברכות ברכת התורה שחרית, אף על פי שהן פטורות ממצוות תלמוד תורה. פסיקה זו חשובה במיוחד משום שלדעת ר"י קארו נשים אינן יכולות לברך על מצוות שאינן חייבות בהן (שם יז, ב).<sup>35</sup>

גם ברכות התורה של הקריאה בתורה אינן נחשבות בדרך כלל כברכות על מצוות תלמוד תורה. בראשונה רק העולה הראשון והאחרון ברכו על הקריאה בתורה, הראשון לפניה והאחרון לאחריה. מנהגנו שכל עולה מברך בתחילת הקריאה ובסופה נקבע בימי התלמוד מפני הנכנסין והיוצאין בזמן הקריאה,<sup>36</sup> שמא יאמרו שאין מברכין על התורה לפניה או

25 השגות הרמב"ן, שכחת העשין טו.

26 מגלת אסתר, שם: "נראה לי כי דברי הרמב"ן צודקים בזה המקום."

27 פסקי הרי"ד לברכות, כא ע"א.

28 חידושי הרשב"א לברכות, מח ע"ב.

29 בית הבחירה לברכות, יא ע"ב, כא ע"א.

30 מצוה תל.

31 שו"ת התשב"ץ ב, קסג.

32 פרי חדש על או"ח, מז. ר' חזקיה מייחס דעה זו לר' יעקב בעל הטורים, כנגד דעת ר' משה בנבנשתי (שו"ת פני משה א, א) שטען שיש להחשיב פוסקים שלא תמכו במפורש בדעת הרמב"ן כסבורים שברכות התורה הן מדרבנן.

33 כד-כה.

34 ר' יצחק יוסף (שארית יוסף מז, עמ' 476) מונה את הפוסקים הבאים כמצדדים ברמב"ן: רבי"ה, ריטב"א, ריא"ז דיטראני (רי"ד הצעיר), ר' יעקב עמדין ור' אברהם דנציג בעל חיי אדם.

35 הסתירה הגלויה בין שני הסימנים הללו נדונה בשו"ת ציץ אליעזר טו, כד, ובשו"ת יוסף אומץ, סז.

36 ראו בבלי מגילה כא ע"ב: "תנא. הפותח מברך לפניה והחותם מברך לאחריה. והאידנא דכולהו מברכי לפניה ולאחריה, היינו טעמא, דתקינו רבנן גזירה משום הנכנסין ומשום היוצאין". ראו גם משנה



אחריה ויפגעו בכבוד התורה. הגאונים,<sup>37</sup> רבינו תם,<sup>38</sup> ר' משה מקוצי,<sup>39</sup> ראבי"ה,<sup>40</sup> ר' יצחק מוינה,<sup>41</sup> הרא"ש,<sup>42</sup> המאירי,<sup>43</sup> הטור,<sup>44</sup> אבודרהם<sup>45</sup> והשו"ע<sup>46</sup> הסיקו מכאן שהברכות על קריאת התורה אינן ברכות מצווה אלא ברכות שנתקנו לכבוד התורה. הרא"ש סיכם היטב את הנושא כשהסביר, בשם ר"ת, מדוע נשים, קטנים ועבדים עולים למניין שבעה ומברכים על התורה אף על פי שאינם חייבים בתלמוד תורה:

והא דסלקי קטן ועבד ואשה, דליתנהו בתלמוד תורה, למנין שבעה, משום דס"ת לשימיעה קאי. וברכה 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.<sup>47</sup>

לדעת הרא"ש, קטנים, נשים ועבדים, אף שאינם בכלל "וציוונו" הם בכלל "אשר בחר בנו".<sup>48</sup> העולה המברך את ברכת התורה מודה על אשר בחר בו לתת לו את התורה, ואינו מוציא את

מגילה ד, א.

37 אוצה"ג לברכות, חלק התשובות, יא: "כתב הרב יהודה בר' ברזילי ברצלוני בשם רבי" סעדיה. אעפ"י שכבר בירך על התורה בבוקר קודם פרשת התמיד, חוזר ומברך אשר בחר בנו כשקורא בתורה. ולא הוי ברכה לבטלה, דמשום כבוד התורה נתקנה כשקורא בציבור".

38 תוספות, ר"ה לג ע"א, הא ר' יהודה וכן בעירובין צו ע"ב, דילמא: "ואומר רבינו תם דאין זו ראיה. דברכת התורה לפניה ולאחריה לאו משום תלמוד תורה".

39 ספר מצוות גדול, עשה יט: "ואל יקשה לך העומד אחר כך לקרות בתורה שמברך, כי אותו אפילו בירך מיד על עסק התורה שעסק בפני עצמו הוא צריך לחזור ולברך על קריאתו בצבור, שנתקנה שם ברכה לפניה כמו שנתקנה ברכה לאחריה וכמו שנתקנה ברכה גם על ההפטר".

40 ספר ראבי"ה ב, תקצז: "דברכות דקריאת התורה אינן בכלל מצות לימוד תורה".

41 אור זרוע א, הלכות קריאת שמע, כב: "הרי למדת שאין ברכה זו אלא מחמת חיבת התורה, שנתקנה ברבים לכבוד התורה".

42 ראו הערה 47 להלן.

43 בית הבחירה לברכות, יא ע"ב: "ועכשו שנהגו לברך בכל שחרית אותן ברכות שתקנו חכמים על התורה... אין צריך לברך כל אותו היום ברכת התורה, אלא בקריאות המתוקנות מתקנת עזרא בספר תורה, שהם מצוה בפני עצמה ואינם בכלל תלמוד תורה".

נראה שלדעת המאירי ברכות התורה של קריאת התורה הן ברכות שבח, ראו בית הבחירה לברכות, מו ע"א: "אבל ברכת הפטרה, הרי היא וספור הנבואה והברכה שבח. וכן בתורה ובמגלה".

44 או"ח קלט: "ואף על פי שכבר בירך על התורה בבוקר קודם פרשת הקרבנות, חוזר ומברך אשר בחר בנו כשקורא בתורה. ולא הוי ברכה לבטלה, דמשום כבוד תורה נתקנה כשקורא בציבור".

45 אבודרהם השלם (ירושלים תשכ"ג), דיני קריאת התורה, דף קלב.

46 או"ח קלט, ח: "אפילו ברך ברכת התורה לעצמו ותיכף קראוהו לקרות בתורה צריך לחזור ולברך אשר בחר בנו כשקורא בתורה, דמשום כבוד התורה נתקנה כשקורא בצבור.

47 רא"ש, ברכות פרק ז, כ.

48 שם: "ועבד נמי איתיה בכלל ונקדשתי [בתוך בני ישראל], דשכינה שרויה אֶפְלָל מחוייבי מצות בני ברית".

הציבור ידי חובתו לשמוע את הברכות הללו. כך הסיקו גם התוספות,<sup>49</sup> רדב"ז<sup>50</sup> ור' יחזקאל לנדאו.<sup>51</sup> לפי פסיקה זו אין מקום להתנגד לקריאת נשים בתורה בטענה שאינן יכולות לברך בעבור ציבור הגברים.

את הבסיס התיאורטי של עמדה זו ניסח ר' חיים סלובייצ'יק (ואחרים משושלת סלובייצ'יק) במהלך בריסקאי אופייני:<sup>52</sup>

דברכת התורה אינה על המצוה של למוד תורה... אלא עיקר חיובא דברכת התורה הוא משום התורה גופא, דתורה צריכה ברכה, וכל מי שלומד או קורא בתורה צריך לברך. וכן שמעתי מכ' מורי ורבי הגאב"ד דבריסק שליט"א בשם אביו הגר"ח הלוי ז"ל.

ותירץ בזה קושית הטורי אבן במגילה דף כג, בהא דאשה עולה למנין שבעה קרואים אפילו בסוף שבעה, שחותמת בתורה ומברכת לאחריה ומוציאה בברכתה את כל הקרואים. והקשה: הרי אשה פטורה מתלמוד תורה ואיך מוציאה אותם, הא כל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים.<sup>53</sup> ולפי הנ"ל ניחא. דכיון דברכת התורה אינה

49 סוכה נב ע"א, וכיון שהגיע: "והא דעונין אמן בהנפת סודרין, היינו בקריאת ספר תורה, ולא בתפלה ולא בדבר ששליח מוציא רבים ידי חובתן".

50 שו"ת רדב"ז א, תקעב: "אבל ברכת התורה, אין קריאה בס"ת בפחות מעשרה, ולפיכך מזכיר את ה' ואומר ברכו את ה' המבורך. לפי שהוא לבדו בא לקרות והצבור לא נתחייבו בברכה זו".

51 שו"ת נודע ביהודה, מהדורה תנינא, או"ח טו: "ובפרט לדידן, שכל אחד מהעולים מברך, א"כ שום אחד אינו מכוי' להוציא אחרים בברכתו".

52 לאמיתו של דבר, עיקר הטיעון הזה נמצא כבר במנחת חינוך, מצווה תל: "ומבואר שם בש"ע דנשים חייבות לברך... ומכל מקום דבר זה צריך עיון: כיון דאינם חייבים במצות לימוד התורה למה חייבים... ואפשר כמו ברכת המזון, שאינו מצוה לאכול, רק התורה צותה שאם יאכל יברך והוא מצות עשה, הכי נמי כתבה התורה: מי שלומד, אף על פי שאינו מחויב מצוות עשה לברך. אך עכ"פ הנוסח אשר קדשנו כו' לעסוק בדברי תורה צריך עיון, אך אפשר דאשר בחר בנו דהוא שבח מחוייבים כמו בהמ"ז, אך אשר קדשנו במצותיו כו' אינם מברכים. אך לדידן רשות להם לברך בכל המצות אף על פי שאינם חייבים. והדברים עתיקין. עכ"פ ברכת השבח הוא מ"ע אף על פי שאינם חייבים בלימוד התורה, כמו בהמ"ז. ולפ"ז נשים ועבדים מוציאים האנשים כי חייבים מן התורה".

53 הטורי אבן תירץ את קושייתו על פי שיטת התוספות שנזכרה לעיל (הערה 11), שבמצוות דרבנן פטור יכול לפטור את החייב.

על המצוה אלא על התורה גופא דצריכה ברכה. ועל כן גם נשים חייבות בברכת התורה מן התורה ושפיר מוציאות בזה את האנשים.<sup>54</sup>

דעות דומות יוחסו לר' יצחק זאב סולובייצ'יק<sup>55</sup> ולגרי"ד סולובייצ'יק.<sup>56</sup>

אף על פי שפרשנותם של הרמב"ן ור' חיים סולובייצ'יק מספקת יסוד נוח לאמירת ברכות התורה על ידי נשים, בשום פנים אין זו הפרשנות היחידה. כמה פוסקים, כמו הסמ"ג<sup>57</sup> והדרישה,<sup>58</sup> אשר סבורים שברכות התורה של שחרית קשורות למצוות תלמוד תורה, סבורים גם שנשים צריכות לומר אותן משום שהן חייבות בתלמוד תורה - לפחות של המצוות הנוגעות להן. פרי מגדים<sup>59</sup> וביאור הלכה<sup>60</sup> סבורים שדי בחיוב החלקי הזה כדי שנשים יוכלו לברך את ברכות התורה עבור גברים. הגר"א<sup>61</sup> סבור שברכות התורה של שחרית הן ברכות המצווה ודוחה את הטענה שנשים חייבות אפילו במקצת בתלמוד תורה, אך יחד עם זאת פוסק שהן יכולות לברך את ברכות התורה משום שככלל הן יכולות לברך על מצוות עשה שהזמן גרמן כשהן עושות אותן מרצונן. פירוש אחר מציעים האגור<sup>62</sup> ומגן אברהם,<sup>63</sup> הסבורים

54 ר' אריה פומרנצ'יק, עמק ברכה, ירושלים תשל"ד, עמ' מו. אני מודה לפרופ' דוב פרימר שהביא מקור זה לידיעתי.

עמדתו של הגר"ח אינה זהה לעמדת הטור, השו"ע ואחרים, שטענו שברכות התורה של הקריאה אינן כרוכות בבעיית הוצאה ידי חובה משום שברכות אלו אינן ברכות מצווה (אלא נתקנו לכבוד התורה). עמדתו של הגר"ח מרחיקה לכת הרבה יותר: לשיטתו לנשים וגברים יש חיוב שווה ביחס לברכת התורה, ונשים יכולות לברכן עבור גברים בכל מקרה.

55 שו"ת ציץ אליעזר טו, כד: "אולם עולה בדעתי לומר דאולי המכוון בזה (= הסתירה בשו"ע או"ח ס' יז ומז) אל הביאור וההסבר שמביא בחידושי הגרי"ז הלוי ז"ל בפ"א מה' ברכות הט"ז בשם אביו הגאון הגר"ח ז"ל, שהסביר דלכן נשים מברכות ברכת התורה, מפני דברכת התורה אין הברכה על קיום המצוה של תלמוד תורה, רק דהוא דין בפני עצמו דהתורה בעי ברכה, ונשים פטורות רק מהמצוה של ת"ת אבל אינן מופקעות מעצם החפצא של ת"ת". לפיכך, לדעת ציץ אליעזר, נשים חייבות לברך ברכת התורה אפילו אם אינן לומדות אלא את המצוות שהן חייבות בהן.

56 מבית מדרשו של הרב, ירושלים תשל"ח, עמ' 35: "דברכת התורה לא הוי על החיוב ללמוד או על הקיום של החיוב, אלא על החפצא של תורה, ואף בלימוד נשים יש חפצא של תורה... וראיית הגר"ח לזה, מדנשים עולות למנין שבעה אף דאינן מחויבות בדבר, ומכל מקום מוציאות, דלא בעינן אלא חפצא של תורה".

57 מובא בבית יוסף, או"ח מז.

58 או"ח מז (בסופו).

59 משבצות זהב, או"ח מז.

60 או"ח מז, לד (משנה ברורה).

61 ביאור הגר"א, או"ח מז, יד, ד"ה נשים.

62 מובא בבית יוסף, שם [ראו הערה 58].

63 או"ח מז, יד, י.

שברכות התורה של שחרית הן חלק מהתפילה ולכן נשים חייבות בהן משום שהן חייבות בתפילה.<sup>64</sup> לבסוף, בנוגע לברכות התורה של קריאת התורה, ר' יצחק הלוי רואה בהן ברכות מצווה אך פוסק שנשים יכולות לברך אותן על סמך הברייתא "הכל עולין למניין שבעה" וקביעתו שנשים יכולות לברך על מצוות שאינן מחויבות בהן.<sup>65</sup>

דעה חולקת מביא המאירי (בית הבחירה, מגילה כג ע"א):<sup>66</sup>

ויש מי שמפרש שלא נאמרו הדברים (= שהכל עולין למניין שבעה) אלא בזמן שהיו קוראין אמצעיים בלא ברכה ואשה יכולה לקרות באמצע. אבל עכשו שכלן מברכין אין אשה קוראה כלל. וכן הדין נותן, שהרי היאך תברך והיא פטורה.<sup>67</sup>

דעה זו מיוחסת לעתים למאירי עצמו.<sup>68</sup> ייחוס זה מסופק, משום שכבר ראינו שהמאירי

64 מתקבל על הדעת שכך סבר גם הרמב"ם, שהביא את החיוב לומר את ברכות התורה בפרק ז מהלכות תפילה, שם דן בכלל דיני ברכות השחר. עם זאת, בניגוד לברכות השחר, אותן יש לברך (לשיטת רמב"ם) רק אם יש חיוב מתאים (למשל, רק מי ששמע את קריאת הגבר יכול לברך "הנותן לשכוי בינה"), ברכות התורה חייבות להיאמר בתפילה בכל מקרה, לכאורה גם על ידי נשים, שלשיטת רמב"ם (הלכות תפילה א, ב) חייבות בתפילה. לפיכך, אף שהרמב"ם (בניגוד לרמב"ן) לא מנה את ברכות התפילה בין תרי"ג מצוות דאורייתא, הוא רואה בהן חלק מסדר התפילה שתקנו חכמים מכח מצוות דאורייתא של תפילה. ראו ערוך השולחן (או"ח מז, ב), שטען שלדעת רמב"ם ברכות התורה הן דאורייתא.

65 מחזור ויטרי שנט (בסופו; ראו הע' 77 להלן).

66 דעה חולקת אחרת מביא ר"י אבוהב (הובא בבית יוסף ובב"ח, או"ח קלט) בשם רבינו יונה גירונדי, שפסק כי העולה לתורה צריך לברך בקול כיון שהציבור חייב לשמוע את הברכות כדי שהעולה יוציאם ידי חובה. ר"י אבוהב, ב"י וב"ח לא קיבלו פסיקה זו, ור"י אבוהב לא קשר אותה לעניין קריאת נשים בתורה.

ראב"ן סבר, כנראה, בדומה לר"י גירונדי, כפי שעולה מתשובתו שהביא רצ"פ פרנק (שו"ת הר צבי, או"ח א, נח): "וכן מבואר בתשובת הראב"ן (סימן עג) שכתב וזה לשונו: שאלני אחי, הקורא בתורה למה אומר לצבור ברכו את י" המבורך, יברך ברכת התורה ודי. השבתי לו: לפי שעזרא תקן לישראל קריאת התורה והקורא בתורה מוציא הרבים ידי חובתם, לפיכך הרי הוא אומר לצבור: אתם צריכים לברך ולקרות כמוני, תסכימו לקריאתי ולברכתי ותברכו עמי, והם עונים ומברכים."

67 א' ווייס, נשים בתפילה (ראו הע' 1), עמ' 76, הביא את דברי המאירי והוסיף כאן את ההסבר "שהרי היאך תברך (ותוציא את הציבור ידי חובת שמיעת קריאת תורה) והיא פטורה". הגהה זו מניחה שיש חובה ליחיד לשמוע את קריאת התורה, אך לא ייתכן שכך סבר המאירי. כבר הראיתי שאין חובה ליחיד לשמוע את הקריאה אלא רק חובה על הציבור לקרוא בתורה. ואכן, גם המאירי סובר כך, כמוכח מדבריו בהמשך (כד ע"א): "קטן קורא בתורה. שאין הכוונה אלא להשמיע לעם, ואין זו מצוה גמורה כשאר מצות שנאמר בה כל שאינו מחויב וכו'". עם זאת, מיד בהמשך הוא מעיר: "ואף על פי שהוא מברך הרי מ"מ יש לו שייכות בתלמוד תורה", בניגוד לאשה.

68 ברכי יוסף, או"ח רפב, ז. אמנם נראה שהחיד"א לא קיבל את שיטת המאירי, כיון שבשו"ת יוסף אומץ, סז, פסק שנשים יכולות לומר את ברכות התורה על קריאה בתורה.

הודה שברכות התורה של קריאת התורה אינן ברכות המצווה<sup>69</sup> אלא ברכות שבת.<sup>70</sup> יתר על כן, המאירי פתח את פירושו לכלל "הכל עולין למניין שבעה" בקביעה שהוא מתאים לכל "מנין של קריאת התורה" (שם כג ע"א), גם כשיש פחות משבעה עולים.<sup>71</sup> במקרה זה, אפילו לפני התקנה שכל העולים לתורה מברכים, נשים שהיו עולות לתורה בשני, חמישי או שבת במנחה היו בהכרח עולות אחרונות והיו מתחייבות לברך. ועוד, כשהוא דן בצירוף נשים עם גברים לזימון בוחן המאירי מקרים אחרים של צירוף נשים למניין, וטוען שנשים בזמן הזה אינן מנועות מקריאת התורה אלא משום כבוד הציבור, אע"פ שאינן יכולות להצטרף למנין הדרוש לקריאת התורה: "אף על גב דבקריתא התורה לא אמעוט אלא מפני כבוד צבור, מ"מ אינה עולה למנין י' של מעמד ותפלה".<sup>72</sup> עם זאת, כיוון שהמאירי הוא הסמכות העיקרית עליה מסתמכים האוסרים קריאת נשים בתורה משום שאינן יכולות לברך את ברכות התורה,<sup>73</sup> כדאי לבחון את מקורותיה של הדעה הזו ולהעריך את משקלה ההלכתי.

הדעה שציטט המאירי מבוססת על שתי הנחות: האחת - ברכות התורה (לפחות על קריאת התורה) הן ברכות המצווה. ההנחה השנייה היא שנשים אינן יכולות לברך את ברכות המצווה כשהן מקיימות מצוות שאינן חייבות בהן (במקרה זה תלמוד תורה).

באשר להנחה הראשונה, כבר ראינו שרוב הפוסקים, כולל המאירי, אינם סוברים שברכות התורה הן ברכות המצווה, ואפילו אלה הסבורים כך מתירים לנשים לאמרן, מסיבות שונות. באשר להנחה השנייה, השאלה אם נשים יכולות לברך על מצוות שאינן חייבות בהן נתונה במחלוקת מתמשכת בין הפוסקים הספרדים והאשכנזים (ככלל). הרמב"ם בהלכות ציצית ג, ט פוסק: "ונשים ועבדי" שרצו להתעטף בציצית מתעטפים בלא ברכה. וכן שאר מצות עשה שהנשים פטורות מהן, אם רצו לעשות אותן בלא ברכה אין ממחין בידן. "הבית יוסף פוסק, כמו הרמב"ם, שנשים אינן מברכות על מצוות שהן פטורות מהן. אולם הרמ"א, בהגהתו על השו"ע (או"ח יז, ב), מצדד בדעת רבנו תם: "ומכל מקום אם רוצים לעטפו (= טלית) ולברך עליו הרשות בידן, כמו בשאר מצות עשה שהזמן גרמא". המנהג הספרדי כיום מתאים

69 בית הבחירה, ברכות יא ע"ב, כא ע"א.

70 שם מו ע"א.

71 ראו שו"ת בני בנינים א, עמ' יז: "ומהר"ם הביא דברי רבינו שמחה שלא רק למנין שבעה היתה עולה אלא גם למנין שלושה, ואם כן היתה מברכת... והיא אומרת ברכו את י"י המבורך והוי דבר שבקדושה".

72 בית הבחירה, ברכות מז ע"ב.

73 דעה זו מביא גם הרא"ש (קידושין פרק א, מט: "דילמא מה שאשה וקטן עולין למנין שבעה היינו באמצע"), וכפי שראינו הוא דוחה אותה.

לפסיקת ר"י קארו,<sup>74</sup> בעוד המנהג האשכנזי מתאים לשיטת ר"ת ורמ"א.

רבנו תם, הנציג הראשי של העמדה שנשים מברכות על מצוות עשה שהזמן גרמן אם הן רוצות לקיימן, הציע את עמדתו במקומות רבים<sup>75</sup> ובעלי התוספות דנו בה באריכות. במקום מסוים סייע ר' יצחק בן יהודה את ר"ת מהברייתא "הכל עולין למניין שבעה": אם נשים פטורות ממצוות תלמוד תורה, צירופן לעולים לתורה מוכיח, לדעת ריב"י, שהן יכולות לברך עליה אף על פי שאינן מחויבות במצווה. ר"ת דחה את הסיוע הזה בטענה שברכות התורה אינן ברכות המצווה.<sup>76</sup> ר"ת העלה טיעון נוסף נגד ריב"י, שהוא המקור לדעה שציטט המאירי. לפי טיעון זה, הכלל "הכל עולין למניין שבעה" קדם לתקנה שכל העולין לתורה מברכין לפני ולאחריה, ולכן נשים היו יכולות לעלות בלי לברך. אפשר היה להסיק מכאן שנשים אינן יכולות לברך על הקריאה, בניגוד לעמדתו של ר"ת. הוא דוחה הבנה זו בטענה שלשון הברייתא "עולין למניין שבעה" מלמדת שאשה יכולה לעלות גם לעלייה השביעית, שבכל מקרה נדרשת בה ברכה. כך או כך, ברור שהתנגדותו העיקרית של ר"ת לסיועו של ריב"י מבוססת על ההנחה שברכות התורה אינן ברכות מצווה.

אם כן, ראינו שרוב הפוסקים, מסיבות כאלה ואחרות, אינם מוצאים מניעה שנשים יאמרו את ברכות התורה. הדעה היחידה השוללת במפורש קריאת נשים בתורה משום שאינן יכולות לברך את ברכות התורה, מבוססת על תירוץ של התוספות שבא להוכיח את ההפך הגמור, ומבוססת על ההנחה שנשים אינן יכולות לברך על מצוות שאינן חייבות בהן. נוכל לומר שהכפ נוטה ברור לצד ההיתר לנשים לברך את ברכות התורה.<sup>77</sup>

74 יביע אומר, ה, או"ח מג.

75 תוספות קידושין לא ע"א, דלא מפקידנא; עירובין צו ע"א, דילמא; ר"ה לג ע"א, הא ר' יהודה.

76 הוכחתו של ריב"י נתקבלה על דעת ר' יצחק הלוי (מחזור ויטרי שנט): "כן הורה ר' יצחק הלוי שאין מונעים מן הנשים לברך על לולב וסוכה... אם חפיצות להביא עצמם בעול המצווה הרשות בידה ואין מוחין לה... ומאחר דמקיימת מצוה היא אי אפשר בלא ברכה. תדע. דהא אמרי' הכל עולין למניין שבעה ואפילו אשה. אלמא אשה עולה ומברכת אף על גב דפטורה מתלמוד תורה... שמעינן, אם רצת לקיים מצות עשה הרשות בידה, ואין כאן משום ברכה לבטלה".

77 שמעתי טוענים שנשים אינן יכולות לברך את ברכות התורה על קריאה בתורה משום שזהו דבר שבקדושה שנשים אינן שייכות בו, אך לא מצאתי לכך כל יסוד. דברים שבקדושה דורשים מניין, ובהעדרו לא יכולים לקיימם לא גברים ולא נשים. אך כשיש מניין אין שום סיבה שנשים לא ישתתפו בדברים שבקדושה. עוד שמעתי אומרים שנשים אינן יכולות לומר את "ברכו" שלפני ברכות התורה. לא מצאתי סמך לטענה זו ואני יכול רק לשער שהיא נובעת מתפיסת ה"ברכו" כדבר שבקדושה שנשים אינן יכולות לאמרו. ושוב, אין סיבה להניח שנשים אינן יכולות לומר דברים שבקדושה כשיש מניין גברים. ואכן, החתם סופר (ש"ת ח"א [או"ח], טו) כתב: "על כן נראה לעניות דעתי אפילו בזמן המשנה וגם מיד בתקנת עזרא ואפשר אפילו בתקנת משה רבנו עליו השלום מיד תקנו לומר כל אחד ואחד שעלה אמר 'ברכו את ה' המבורך' והם ענו

### 2.3 בעל הקריאה וההעדפה המכלילה

עוד חשוב לציין שתפקיד בעל הקריאה, הקורא בעבור כל העולים לתורה, היה מבוסס היטב בתקופת הראשונים.<sup>78</sup> במתכונתה הקדומה של קריאת התורה היה כל עולה ועולה קורא את חלקו בעצמו. מאוחר יותר נתקבל הנוהג שאדם אחד, הוא בעל הקריאה, קורא את התורה בקול בשעה שהעולה לתורה מקשיב<sup>79</sup> או קורא עמו בלחש.<sup>80</sup> לדעת רוב הראשונים, חז"ל תיקנו שבעל הקריאה יקרא בתורה כדי לא להביך את אלה שאינם יודעים לקרוא בתורה ולכן לא ייקראו לעלות לתורה, או אולי אף ייעדרו מהתפילה מחשש שמא ייקראו לעלות ולקרא.<sup>81</sup>

הנהגת התפקיד של בעל הקריאה אינה בעלת חשיבות היסטורית בלבד. מכיוון שהתורה אינה נקראת על ידי העולה יכולים גם הבור והסומא לעלות לתורה, מה שנמנע מהם עד כה משום שאינם יכולים לקרוא.<sup>82</sup> לענייננו, יש לבחון האם אשה יכולה לעלות לתורה אפילו אם אינה יכולה לקרוא אותה לציבור. חשובה עוד יותר ההעדפה המכלילה שהניעה את הנהגת בעל הקריאה. הראשונים שהנהיגו את בעל הקריאה היו נאמנים לתקדימים הלכתיים שהרחיקו לכת כדי לכלול נשים ובורים בחיי הדת. הנציג המובהק של גישה זו הוא ר' יוסי, שפסק שנשים רשאיות לסמוך על קרבנותיהן.<sup>83</sup> גם ר' יוסי וגם ר' יהודה החולק עליו הסכימו שמעיקר הדין נשים אינן סומכות. ר' יהודה למד מהתורה שנשים אסורות לסמוך, ור' יוסי

ברוך ה' המבורך לעולם ועד ... אבל ברכה ממש נתקן מפני הנכנסין ויוצאים".

78 ראו תוספות מגילה כא ע"ב, תנא; ב"ב טו ע"א, שמונה (בשם ר"ת); ר"ן על הרי"ף, מגילה יב ע"א, קראה אחד; רא"ש, מגילה פרק ג, א; ריטב"א, מגילה כא ע"ב; טור, או"ח קמא; שו"ע, או"ח קמא, ג.

79 ראו כסף משנה, הלכות תפילה יב, ו, ולא יקראו שנים.

80 ראו שו"ע, או"ח קמא, ב.

81 ראו, למשל, תוספות ב"ב טו ע"א, שמונה: "ומה שנוהגים עתה לקרוא שנים [בכל התורה], אומר ר"ת כדי שלא יתבייש מי שאינו יודע לקרות בעצמו. כענין שמצינו במסכת ביכורים (פ"ג מ"ז), דתנן: כל מי שידע לקרות קורא בעצמו ושאינו יודע לקרות מקרין לפניו. נמנעו מלהביא ביכורים. התקינו שיהיו מקרין את מי שידע לקרות ואת מי שאינו יודע לקרות".

אך לדעת רא"ש (מגילה פרק ג, א) התקינו בעל קריאה כדי שהקריאה תהיה כתיקנה: "ומה שנהגו האידינא ששליח צבור קורא, היינו שלא לבייש את מי שאינו יודע לקרות, כדתנן גבי בכורים ... ואין הדמיון נראה לי. דהתם נמנעו מלהביא בכורים ועברו על מה שכתוב בתורה, אבל הכא בקיאיין יקראו והאחרים ימנעו, ומחמת הבושה יתנו לב ללמוד הפרשה. אלא נראה הטעם לפי שאין הכל בקיאיין בטעמי הקריאה ואין צבור יוצאין בקריאתו והוא בעיניו כידוע, ואם לא יקראוהו בתורה אתי לאינצויי עם ש"ץ. לכך התקינו שיקרא שליח צבור שהוא בקי בקריאה". הרא"ש אינו חושש לבייש את אלו שאינם יודעים לקרוא: לדעתו, הפתרון לבורות הוא חינוך, לא מעקפים הלכתיים.

82 ראו רמ"א, או"ח קלט, ג: "ומהרי"ל כתב דעכשיו קורא סומא, כמו שאנו מקרין בתורה לעמי הארצות."

83 בבלי עירובין צו ע"ב, ר"ה לג ע"א, חולין פה ע"א.

חלק עליו והתיר להן לסמוך "מפני נחת רוח."<sup>84</sup> הרמב"ם פסק כמו ר' יהודה שנשים אינן סומכות רשות, בהתאם לשיטתו שנשים אינן מברכות על מצוות שאינן חייבות בהן.<sup>85</sup> ר"ת, אף על פי שהודה שלפי כללי הפסיקה צריך לפסוק כר' יהודה (כשהוא חולק על ר' יוסי), צידד בר' יוסי, בעיקר משום שהסכים לנימוקו שאין למנוע מנשים את נחת הרוח של השתתפות בעבודת ה', ומכאן קבע שנשים יכולות לברך על מצוות שהן פטורות מהן.<sup>86</sup>

נטייתו המכלילה של ר' יוסי הנחתה את פסיקת ההלכה במשך הדורות. וכך, למרות איסור תנאי נחרץ נגד קבלת עדותו של עם הארץ,<sup>87</sup> התלמוד העדיף את דעתו המתירה של ר' יוסי, "משום איבה":

דתניא: אמר רבי יוסי: מפני מה הכל נאמנין על טהרת יין ושמן כל ימות השנה. כדי שלא יהא כל אחד ואחד הולך ובונה במה לעצמו ושורף פרה אדומה לעצמו. אמר רב פפא: כמאן מקבלינן האידינא סהדותא מעם הארץ. כמאן, כרבי יוסי.<sup>88</sup>

החשש שמא "יהא כל אחד ואחד הולך ובונה במה לעצמו" נתקבל גם על דעת הראשונים שהתירו לצרף עם הארץ<sup>89</sup> לזימון, למרות האיסור התנאי המפורש "אין מזמנין על עם הארץ" - (על פי ברייתא בבבלי ברכות מז ע"ב).

אולם, התוספות העידו כי "הרב ר' אלחנן אומר דקיימא לן כרבי יוסי וחיישינן לאיבה. לפיכך מזמנינן עכשיו בכל עם הארץ, אף על גב דאמרינן בברכות 'אין מזמנים על עם הארץ'".<sup>90</sup> דעת

84 ראו ספרא, דבורא דנדבה, פרשה ב, ב וכן בבלי חגיגה טז ע"ב: "בני ישראל סומכין אין בנות ישראל סומכות. רבי יוסי ורבי שמעון אומרינן הנשים סומכות רשות. אמר רבי יוסה. אמר לי אבה אלעזר. היה לנו עגל זבחי שלמים. והוצאנוהו לעזרת הנשים וסמכו עליו הנשים. וכי יש סמיכה בעזרת הנשים. אילא מפני נחת רוחן שלנשים".

85 הלכות מעשה הקרבנות ג, ח.

86 תוספות ר"ה לג ע"א, הא ר' יהודה: "אומר ר"ת. אף על גב דסתם מתניתין כרבי יהודה, הלכה כר' יוסי דנימוקו עמו. ומעשה רב... מיכל בת שאול היתה מנחת תפלין ואשתו של יונה שהיתה עולה לרגל, וההוא עובדא... דהבאנוהו לעזרת נשים וסמכו עליו נשים כדי לעשות נחת רוח לנשים. ומותרות לברך על מצות עשה שהזמן גרמא אף על גב דפטורות מן דבר המצוה ההיא"

87 בבלי פסחים מט ע"ב: "תנו רבנן: ששה דברים נאמרו בעמי הארץ. אין מוסרין להן עדות ואין מקבלין ממנו עדות..."

88 בבלי חגיגה כב ע"א. ר' יוסי חושש שאם היין והשמן שמביאים עמי הארצות למקדש יידחו, הם יפרשו מהציבור ויקימו קהילה משלהם.

89 בימי התלמוד "עם הארץ" הוא זה שאינו מקפיד על טהרות ותרומות ומעשרות, בניגוד לחבר. בימי הראשונים הפך "עם הארץ" כינוי לבור שאינו מקפיד במצוות, הפכו של תלמיד חכמים.

90 חגיגה כב ע"א, כמאן.



ר' אלחנן היא המקובלת כיום.<sup>91</sup>

ההשלכות לעניין קריאת נשים בתורה ברורות: צריך להכריע את הספק הממשי בעניין זה לצד המכליל, לא המבדיל. החוששים מפני "מדרון חלקלק" שיוביל לפגיעה במרקם העדין של חיי הקהילה חוששים רק לעתים נדירות מהאפשרות ההפוכה, שהתנגדות לדחף ההלכתי לקבל ולתת "נחת רוח" לציבור גדול ככל האפשר, עלולה להוביל לניכור והתרחקות של הרבה אנשים שיחסם לדת רציני וכן, מהקהילה האורתודוקסית. הקריאה להשתתפות משמעותית יותר של נשים בבית הכנסת נענתה בקהילות מסוימות בנכונות לשקול, ולעתים לעודד, מנייני נשים נפרדים. קיום המניינים הללו מעורר סבך בעיות הלכתיות וחברתיות חמורות הרבה יותר מהשאלות הכרוכות בעליית נשים לתורה וקריאתן בה.<sup>92</sup> מפליא הדבר שרבנים מוכנים לשקול ברצינות חידוש הלכתי שיביא את מחצית קהילתם "שיהו בונים כל אחד ואחד במה לעצמו", לפני שהם בוחנים את האפשרות לאחד את כלל ישראל בקהילה אחת ותפילה אחת, עד כמה שהדבר אפשרי הלכתית. אולי נוח יותר להוציא את הבעיה מבית הכנסת ומאחריותו של הרב, אבל האם זו רוח האחריות וההכללה של ההלכה?

אולם, אם הכל כה פשוט, מדוע יש התנגדות כזו לקריאת נשים בתורה? האם המקורות, הראשונים והפוסקים אוסרים עליה בצורה כלשהי? יש צורך בלימוד מקיף של המקורות, החל בברייתא ובתוספתא וכלה בדעות בני זמננו. או אז יתברר שלא רק ההלכה קובעת, אלא גם עמדותיהם של אנשים כלפי המהלך ההלכתי.

הבה נלמד את הסוגיא.

91 שו"ע, או"ח קצט, ג: "עם הארץ גמור מזמנין עליו בזמן הזה."

92 בעיה חמורה במיוחד היא האם אפשר לומר דברים שבקדושה ללא מניין (של עשרה גברים). ראו ספיקו של מגן אברהם (הע' 7 לעיל) אם אפשר לכלול נשים במניין הדרוש לקריאת התורה. זו דעת מיעוט, ולא שמעתי שתומכי תפילות נשים מצדדים בה. הפתרון הסמנטי, לכנות תפילת נשים "תפילה" ולא "מניין" אינה פותרת את הבעיה הזו. המונח ההלכתי לקבוצה של עשרה הוא "עשרה", בעוד "מניין" יכול לשמש לקבוצות שונות בגודלן וכוונתן, שלחלקן נשים יכולות להצטרף. לעניין זה ראה מאמרו הנאה של א' פרימר הנזכר בהע' 1. הטענה שנשים יכולות לקרוא בתורה ללא עשרה (גברים) משום שהן מקיימות "תפילה" ולא "מניין" חסרת משמעות הלכתית. כל עוד רבנים אינם מוכנים לשקול הצטרפות של נשים למניינים "רגילים", אין חלופה לתפילת נשים. מצד שני, עלינו לברר שמא תפילות נשים, כתופעה מתמשכת, אינן שגויות הלכתית ותרבותית. ההלכה לא התייחסה מעולם לאפשרות של תפילות נשים נפרדות, בניגוד לאפשרות שאשה תעלה לתורה במניין "רגיל". מבחינה תרבותית, כינון מנייני נשים וגברים נפרדים עשוי להיות ויתור אידיאולוגי לפמיניזם הרדיקלי, ובטווח הארוך להוביל תופעה לא בריאה שתערער את הקהילה.

### 3. המקורות הראשיים: ברייתא, תוספתא וירושלמי

#### 3.1 "הכל עולין למניין שבעה"

לברייתא שנזכרה בפרק הקודם יש מקבילה בתוספתא:

תוספתא מגילה ג, יא	ברייתא (בבלי מגילה כג ע"א)
והכל עולין למנין שבעה, אפי' אשה אפי' קטן. אין מביאין את האשה לקרות לרבים.	הכל עולין למנין שבעה, ואפילו קטן ואפילו אשה. אבל אמרו חכמים: אשה לא תקרא בתורה מפני כבוד צבור.

הקביעה הראשונה בברייתא ובתוספתא דומה:<sup>93</sup> הכל, גם נשים, יכולים לעלות לתורה. באיסור על קריאת נשים בתורה יש הבדל: התוספתא קובעת בפשטות ש"אין מביאין את האשה לקרות לרבים", בלי לשלול את האפשרות שבמקרים מסוימים אשה עשויה לקרוא. הברייתא מציעה איסור גורף יותר ומנמקת אותו: "אשה לא תקרא בתורה מפני כבוד צבור".<sup>94</sup>

כיצד יש להבין את היחס בין הברייתא והתוספתא? האם הן משלימות זו את זו, סותרות זו את זו, או אולי יש לבחון כל אחת מהן לעצמה? לאילו נסיבות מתייחסת קביעת התוספתא "אין מביאין את האשה לקרות לרבים", ומה יחסה, אם בכלל, לנוסח הברייתא? האם נשים וקטנים יכולים לעלות לתורה רק בשבת, כשיש שבעה עולים, או גם לקריאות בהן יש פחות משבעה? בגלל מיעוט המקורות המתייחסים ישירות לבעיות אלה, ניתן להשיב עליהן רק מתוך דיוק במקורות העומדים לרשותנו ובחינת השלכותיהם האפשריות. המסקנות העולות מעיון כזה אינן הכרחיות, אך אני מאמין שהוא חשוב, ולו רק כדי להעמיד מסגרת לסיווגן והערכתן של האפשרויות השונות.

לדעת ריא"ז<sup>95</sup> והרי"ד<sup>96</sup> יש להבין את קביעת התוספתא "אין מביאין את האשה לקרות לרבים", על פי האמור מיד בהמשך (ג, יב): "בית הכנסת שאין להם מי שיקרא אלא אחד.

93 עם זאת, תנו דעתכם שהברייתא מקדימה קטנים לנשים, והתוספתא - להפך.

94 חנה ושמואל ספראי ("הכל עולין למניין שבעה", תרביץ סו, ג (תשנ"ז), עמ' 395, 400) הצביעו על הסתירה הפנימית בברייתא, שפותחת בניסוח מכליל וחותרמת באיסור גורף. הניסוח הזה מלמד שקריאת נשים בתורה נהגה בפועל, שאם לא כן קשה להבין למה תתיר הברייתא, עקרונית, קריאת נשים, רק כדי לאסור אותה לאלתר. לעומת זאת, התוספתא פותחת בניסוח מכליל שמסויג אחר כך, אך לא מבוטל לגמרי.

95 או"ז ב, שפג.

96 פסקי הרי"ד למגילה (יד הרב הרצוג, ירושלים תשל"א), עמ' רסז.

עומד וקורא ויושב, ועומד וקורא ויושב, עומד וקורא ויושב, אפי' שבעה פעמים". לפי פירוש זה, התוספתא עוסקת בציבור שאין לו מי שיקרא וצריך להביא לו קורא. התוספתא פוסקת שבמקרה זה "אין מביאין אשה לקרות לרבים", כנראה אפילו במחיר ביטול הקריאה, כיוון שלא ייתכן שאישה תהיה הקוראת היחידה בתורה.<sup>97</sup> אך כשיש קוראים (גברים) אחרים, נראה שהתוספתא תתיר לצרף אישה למניין העולים.

אפשר לחשוב על שתי סיבות לאסור על אשה להיות קוראת יחידה בתורה. הברורה ביותר היא כמובן זו המוצעת בברייתא המקבילה: קריאת התורה על ידי אשה (בלבד) פוגעת בכבוד הצבור. אך סיבה סבירה אחרת היא שהקריאה בתורה מעיקר הדין אינה יכולה להתקיים כאשר נשים הן הקוראות היחידות, כלומר, מניעת נשים מהשתתפות שווה בקריאה היא מעיקר התקנה ואיננה איסור שבדיעבד.

הנימוק השני הזה עולה ממחלוקתם של ריא"ז ורי"ד בעניין עליית קטן לתורה בשני, חמישי ושבת במנחה, כשיש שלושה עולים. ר' יצחק<sup>98</sup> פוסק שקטנים ונשים יכולים לעלות בימים אלה.<sup>99</sup> לפי שיטה זו, האיסור על קריאת נשים בתורה אינו אלא משום כבוד הצבור, והברייתא הזכירה שבע עליות רק משום שבשבת בית הכנסת מלא והחשש לכבוד הציבור חמור יותר.<sup>100</sup> הרי"ד חולק ומפרש את הברייתא/תוספתא פירוש מצומצם: "הכא משמע דדווקא לעניין שבעה, דנפשי גברי, עולה הקטן. אבל שלשה וארבעה לא."<sup>101</sup> לפי רי"ד קריאה בתורה מחייבת שלשה קוראים גברים לפחות, ונשים וקטנים רשאים להצטרף עליהם אך לא להחליפם.<sup>102</sup> לפיכך נראה שלדעת רי"ד אשה לא יכולה להיות קוראת יחידה בתורה, לא

97 זכרו שבזמן התוספתא עוד לא היה בעל קריאה וכל עולה קרא את חלקו בפרשה.

98 אולי בעקבות פסיקה של ר' שמחה, ראו שו"ת מהר"ם מרוטנברג, דפוס פראג, קח (להלן פרק 4.3 בסופו).

99 לדעת ריא"ז אין חשיבות מיוחדת למספר העולים, ראו או"ז א, תשנב, א: "והני שלשה אינם אלא כנגד בעלמא. ואפי' חד, היכא דליכא דידיעי לקרות בתורה, תניא בתוספתא דיחיד קורא ויושב ועומד וקורא עד ז' פעמים, לשלומי (= להשלים) מנין רואי פני המלך".

100 שם: "והא דתנו רבנן: 'הכל עולין למנין שבעה, אפי' אשה אפי' קטן'. דסלקא דעתך אמינא הואיל וכבוד שבת חמירא, ותו דאיכא כינופיא, דהכל בטלים ממלאכתם ובאים לבית הכנסת משום כבוד שבת, וכבוד ציבור דרבים הם, לא יהא קטן עולה. קא משמע לן".

101 פסקי הרי"ד, שם. הרי"ד לא התייחס לקריאת של חמישה או ששה עולים (במועדים או ביום הכפורים, בהתאמה).

102 נראה שזו גם דעת הרשב"ץ, ראו שו"ת תשב"ץ א, קלא: "וכן נמי לעלות למנין ז' הקלו בה, אפילו באשה ועבד וקטן דלאו בני חיובא, משום שהצבור כבר יצאו ידי חובתן בקריא' השאר. שאין קריאת ז' אלא לכבוד היום, דכל דטפי מילתא מחבריה טפו ל' גברא יתירא. וכיון דמשום כבוד היום הוא הקלו בו בקטן".

משום כבוד הציבור אלא משום שקריאה כזו לא נחשבת קריאה כהלכתה. הנימוק "משום כבוד הציבור" נוגע לשאר העליות (מלבד השלוש העיקריות).<sup>103</sup>

פירוש שונה לחלוטין לתוספתא ולברייתא מציע ר' יעקב עמדין בחידושו והגהותיו למגילה. הוא מפרש שהקביעה הראשונה בברייתא (הכל עולין למניין שבעה) מתירה לנשים ולקטנים לעלות לתורה כשאין שבעה עולים (גברים) כשרים. הקביעה השנייה (אשה לא תקרא בתורה משום כבוד הציבור) מתייחסת למצב הרגיל, כשיש שבעה עולים.<sup>104</sup> ריעב"ץ לא הזכיר את התוספתא, אבל כיוון שהוא מעמיד את הברייתא במקרה של חסרון קוראים, ברור שהתחשב בה. בניגוד לריא"ז ורי"ד, שפירשו שהתוספתא אוסרת על אשה להיות קוראת יחידה בתורה, ריעב"ץ מפרש שהתוספתא מתירה לאשה לקרוא רק כשהיא הקוראת היחידה.

ר' דוד פארדו מציע פירוש שלישי לתוספתא ולברייתא. בניגוד לריא"ז, לרי"ד ולריעב"ץ, רד"ף לא העמיד את התוספתא במקרה שאין קורא. לשיטתו, הקביעה "אין מביאין את האשה לקרות" היא רק לכתחילה, אבל "נראה דעל כל פנים אם עלתה לא תרד, הואיל ומדינא עולה למנין. ומה גם לפי מה שכתב המגן אברהם בסימן רפב, דנשים חייבות לשמוע ספר כאנשים, אם כן מסתברא מאחר דשייך חיובא בדידה אם כן אם עלתה לא תרד. וטפי משמע הכי מלשון התוספתא שלפנינו, דאין מביאין את האשה לקרות. הא עלתה מעצמה עלתה, הואיל ואינו אלא מפני כבוד הצבור".<sup>105</sup>

פירוש רביעי מביא הרב שאול ליברמן, שרואה בברייתא ובתוספתא מקורות חלוקים. הוא מפרש, בעקבות ריא"ז ורי"ד, שהתוספתא אוסרת על אשה להיות הקוראת היחידה בתורה משום שזו מחייבת לפחות קורא אחד שיהא גבר גדול. קביעת הברייתא "אשה לא תקרא

103 הבנה זו של דברי הרי"ד מסייגת את מסקנתי בפרק הקודם, שאם קריאת התורה היא חובת צבור נשים וגברים משתתפים בה בשווה, בתנאי שיש מניין (עשרה גברים). לפי הרי"ד נשים אמנם יכולות לעלות לתורה, אבל רק אם חלק מהעולים הם גברים.

104 הגהות וחידושים על מסכת מגילה מהריעב"ץ ז"ל, כג ע"א: "אבל אמרו חכמים אשה לא תקרא בתורה מפני כבוד הצבור. נראה דהיינו היכא דאפשר. ורישא מיירי בדליכא שבעה דבקיאי למקרי ואיכא אשה דבקיאה, דלא סגי בלא דידה".

105 חסדי דוד, מגילה ג, ה, הכל עולין.

בתורה משום כבוד הצבור" היא, לדעת ליברמן, חידוש של הבבלי, שבכך ביטל כל אפשרות לצירוף נשים לקריאה.<sup>106</sup>

לבסוף יש להזכיר את נוסח הברייתא שהביא ר' מאיר הכהן מרוטנברג, בעל ה"הגהות מיימוניות" (גה"מ): "לשביעי הכל משלימין".<sup>107</sup> לפי קריאה זו, אשה או קטן יכולים לעלות רק בתור שביעי(ת). חלותו של כבוד הציבור, לשיטתו, אינה ברורה. לכאורה, נשים מנועות אפילו מהעלייה השביעית משום כבוד הצבור, אבל הגה"מ ציטט את הברייתא כדי לפרש מדוע התלמוד הירושלמי התיר לעבד כנעני לעלות לתורה. לשיטתו, ההיתר נוגע רק לעלייה השביעית. ככל הנראה קריאת עבד בתורה (שחיובו במצוות שווה, ככלל, לחיובה של אשה) לא נחשבת פגיעה בכבוד הצבור, וכך, אפשר לטעון, גם קריאת אשה.<sup>108</sup> האפשרות הזו מסתייעת מעדות שהאר"י התיר לנשים וקטנים, במקרים מיוחדים, לעלות לשביעי.<sup>109</sup>

אם כן, אפשר לסכם את הפירושים השונים לברייתא ולתוספתא כלהלן:

א. ריא"ז סבור שנשים וקטנים יכולים עקרונית לעלות לתורה לכל עלייה, אך למעשה נשים מנועות מכך משום כבוד הציבור.

ב. רי"ד סבור שנשים וקטנים יכולים עקרונית לעלות רק לארבע עליות, אך למעשה נשים מנועות מכך משום כבוד הציבור.

ג. יעב"ץ מתיר קריאת נשים בתורה רק כשאין קוראים גברים.

ד. רד"ף מתיר בדיעבד קריאת נשים בכל העליות אך אוסר זאת לכתחילה.

106 ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, ה, נויארק תשכ"ב, עמ' 8-1,176; ובעקבותיו חנה ושמואל ספראי (ראו הע' 94 לעיל).

107 הגהות מיימוניות, הלכות תפילה יב, יז, ס. מתקבל על הדעת שהמהר"ם מרוטנברג, רבו של ר' מאיר, החזיק בנוסח דומה, ראו שו"ת מהר"ם מרוטנברג, דפוס פראג, קח (להלן פרק 4.3 בסופו). בית יוסף, או"ח קלה, יג; רפב, ג, מצטט את הגה"מ בנוסח שונה מעט: "הכל משלימין לשביעי", ומעיר: "וגרסא דידן הכל עולין למניין שבעה". כלומר, ב"י הניח שהגה"מ ציטט נוסח שונה של הברייתא ולא בא לפרש אותה.

108 אבל ראו מה שכתב ר' יהודה-ליב גרויבארט, ליד הע' 112 להלן. אפשר לטעון שבנוגע לקריאת התורה מעמדו של עבד גבוה משל אשה, כיוון שהוא עשוי להיות משוחרר ולהתחייב בכל המצוות; מבחינה זו הוא דומה לקטן יותר מאשר לאשה. לדעת מייזלמן (הע' 1 לעיל), עמ' 59 הע' 59, הגה"מ סבור שקריאת עבד בתורה אינה פוגעת בכבוד הציבור, שהוא עקרון מגדרי.

109 יעקב קופל ליפשיץ, סידור מהאר"י ז"ל הנקרא בשם קול יעקב, סלאוויטה 1740, קמד ע"א: "ולפי ששביעי הוא נגד העטרה שהיא סוד המלכות דזעיר אנפין שלעולם היא בסוד נוקבא וסוד הקטנות, לכן לשביעי ע"פ הדחק מותר לקרוא לשביעי אף אשה או קטן".

ה. ר"ש ליברמן מבדיל בין עמדת התוספתא, המתירה לנשים לקרוא בתורה אם יש עוד קוראים (גברים), לבין ברייתת הבבלי, שאוסרת קריאת נשים משום כבוד הצבור.  
ו. הגה"מ, לפי הבנתו (או גרסתו) בתוספתא, מתיר לנשים וקטנים לעלות רק לעלייה שביעית. לא ברור אם כבוד הצבור מונע נשים מלעלות גם לעלייה זו.

### 3.2 הירושלמי

ירושלמי מגילה ד ג, וירושלמי כתובות ב י, מביא את דברי ר' זעירה בשם ר' ירמיה: "העבד עולה למנין שבעה". הירושלמי אינו מקשה על השמועה לעניין קריאת התורה, אבל מעמת אותה עם שמועה אחרת: "לא כן אמ' ר' חמא בר עוקבא בשם ר' יוסי ביר' חנינה: אסור ללמד את עבדו תורה?" ומשיב התלמוד: "תיפתר שלמד מאיליו או שלימדו רבו, כטבי (= עבדו המלומד של רבן גמליאל)". אין כל רמז לכך שעליית עבד לתורה פוגעת בכבוד הצבור.

הבבלי מציין לעתים קרובות שמעמדו ההלכתי של עבד זהה למעמד האשה: "כל מצוה שהאשה חייבת בה עבד חייב בה, כל מצוה שאין האשה חייבת בה אין העבד חייב בה"<sup>110</sup>. בעל קרבן העדה החיל דין זה על סוגיית הירושלמי ופירש שקריאת העבד מותרת משום שדינו כדין אשה: "דהא תניא: אשה עולה למנין שבעה. והוא הדין עבד". לשיטתו, אם כן, הירושלמי מתיר קריאת נשים בתורה. אולם אם מעמדם ההלכתי של נשים ועבדים זהה, מדוע לא אסר הירושלמי קריאת עבד בתורה משום כבוד הצבור?

אפשר לחשוב על כמה תשובות. פתרון אחד הוא שכבוד הצבור הוא עקרון מגדרי<sup>111</sup> אף שחיונם במצוות של עבד ואשה זהה, כשעבד עולה לתורה בית הכנסת נשאר מתחם גברי, בשעה שעליית אשה לתורה פוגעת בכבודו (הגברי). אם כן, כבוד הצבור מייצג את מעמדה החברתי, לא ההלכתי, של האשה. פתרון שני הוא שהירושלמי, בניגוד לבבלי, אינו מכיר בעקרון כבוד הצבור ביחס לקריאת נשים בתורה. כאמור לעיל, ר"ש ליברמן ראה בקביעת הברייתא "אבל אשה לא תקרא בתורה משום כבוד הצבור" פרשנות בבליית של האיסור על קריאת נשים, ור' יהודה גרויבארט טען שלדעת הרבה ראשונים הירושלמי כלל אינו מכיר בעקרון כבוד הצבור.<sup>112</sup> אם אכן זה המצב, אפשר אולי להציע מחלוקת בין נוהגי ארץ ישראל

110 בבלי חגיגה ד ע"א, נזיר סא ע"א, כריתות ז ע"ב.

111 כדעת מייזלמן (הע' 1 לעיל), עמ' 143 ("נשים מסיחות דעת, לא עבדים!"). ראו גם הדיון בשיטתו של מייזלמן בהע' 141 להלן.

112 חבלים בנעימים, ירושלים תשל"ה, א, כט (עמ' פז). אני מודה לפרופ' דב פרימר שהסב את תשומת לבי

ובבל בעניין קריאת נשים: הבבלי אסר זאת לחלוטין משום כבוד הצבור, בעוד הירושלמי והתוספתא אסרו קריאת נשים רק כשאשה היא הקוראת היחידה.<sup>113</sup> פתרון שלישי נמצא בפירושו של הגה"מ לירושלמי, שהבין שלעבד מותר לקרוא רק את העלייה השביעית, ושיתוף מועט שכזה אין בו פגיעה בכבוד הצבור.

### 3.3 מהו "כבוד הצבור"?

כפי שראינו, הברייתא (הבבלי) אוסרת קריאת נשים בתורה משום כבוד הצבור. מה טיבו ההלכתי של האיסור הזה? האם כבוד הצבור הוא מושג נצחי, קבוע ובלתי משתנה, שאינו תלוי בתמורות תרבותיות וחברתיות, או שמא הוא תלוי במנהגי הזמן והמקום, ובעל תוקף רק אם המוסכמות והמקובלות שעליהן הוא מבוסס חיות וקיימות? האם פגיעה בכבוד הצבור פוסלת את קיום המצווה, או שמא זהו רק איסור שלכתחילה? ובעיקר, איזו פגיעה בכבוד הצבור יש בקריאת אשה בתורה?

בתלמוד ובמקורות מאוחרים יותר אין דיונים בנסיבות חלותו של כבוד הציבור. לפיכך, העדויות הטובות ביותר ליישומו של כבוד הצבור נמצאות באותם מקרים בהם התלמוד או הפוסקים נימקו באמצעותו מנהג זה או אחר. מקורות אלה, במקרים אלה, חשובים לא רק כפוסקים אלא גם כפרשנים.

בנוסף לקריאת נשים בתורה אוסר התלמוד, משום כבוד הצבור, גם על קטן פוחח לקרוא בתורה,<sup>114</sup> על הפשטת התיבה<sup>115</sup> וגלילת ס"ת בצבור,<sup>116</sup> ועל קריאה בתורה מחומשים.<sup>117</sup> על פי מקרים אלה נראה שכבוד הצבור מתייחס למעשים שיש בהם טרחה מיותרת לצבור<sup>118</sup>

למקור זה.

113 לפי הבנתו של מגן אברהם את מסכת סופרים יח, ה ("שהנשים חייבות לשמוע קריאת ספר כאנשים") חיבור זה, המשקף מסורת ארץ-ישראלית, קובע שלנשים וגברים יש חיוב זהה ביחס לקריאת התורה. אך ראו הע' 7 לעיל.

114 בבלי מגילה כד ע"ב: "קטן פוחח מהו שיקרא בתורה. ותיבעי לך ערום. ערום מאי טעמא לא, משום כבוד צבור, הכא נמי משום כבוד צבור."

115 בבלי סוטה לט ע"ב.

116 בבלי יומא ע ע"א. האיסור על גלילת ס"ת בצבור חשוב במיוחד משום שהוא מראה שהחשש לכבוד הצבור עשוי להביא להתרת איסורים הלכתיים אחרים. שכן, כדי למנוע את גלילת הספר בתפילת יום הכפורים (במקדש), הכהן הגדול היה קורא חלק מקריאת היום בעל פה, למרות האיסור המפורש (בבלי גטין ס ע"ב) "דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן על פה".

117 גטין ס ע"א. "חומש" בתלמוד מכוון למגילת תורה כתובה חלקית, לא לחומש מודפס.

118 ראו משנה תורה, הלכות תפילה יב, כג: "ואין גוללין ספר תורה בציבור מפני טורח הציבור".

או פגיעה ברצינות התפילה. מבין המעשים הללו ראוי במיוחד לציון האיסור לקרוא בתורה מחומש, משום שהוא מסב את תשומת לבנו לכך שכבוד הצבור הוא מושג יחסי. בתלמוד (בבלי גיטין ס ע"א) מופיע שבני הגליל שאלו את ר' חלבו, אמורא ארץ-ישראל מדור שלישי, "מהו לקרות בחומשים בבית הכנסת?" ר' חלבו לא ידע ושאל בבית המדרש, שם הנושא לא הוכרע. רבה ורב יוסף, אמוראי בבל מהדור השלישי, קבעו ש"אין קוראין בחומשין בבית הכנסת משום כבוד הצבור". נראה שלחבריהם של רבה ורב יוסף בא"י היה מושג אחר לגבי כבוד הצבור (במקרה זה).

נוסף למקרים התלמודיים הללו, ר' יוסף קארו פוסק שהקורא את המגילה בצבור צריך לעמוד (לכתחילה)<sup>119</sup> ושקטן שלא צימח זקנו לא יכול להתמנות שליח צבור<sup>120</sup> משום כבוד הצבור. בשני המקרים הוא הולך בעקבות הרמב"ם, שהחיל במקרים אלה את עקרון כבוד הצבור ללא בסיס תלמודי ברור.<sup>121</sup> בנוסף, משום כבוד הצבור אוסר הריטב"א קריאת נשים את המגילה, אף על פי שהן מחויבות בשמיעתה כגברים.<sup>122</sup>

פסיקת הרמב"ם בעניין מינוי קטן לש"ץ היא כנראה פרשנות לקביעת התלמוד: "תנו רבנן: נתמלא זקנו, ראוי ליעשות שליח ציבור ולירד לפני התיבה ולישא את כפיו".<sup>123</sup> שימוש זה בכבוד הצבור כדי לנמק את הנוהג הראוי מלמד שלדעת הרמב"ם כבוד הצבור מגדיר מעשים ומגבלות שלכתחילה, אך לא גבולות מוחלטים של איסור והיתר. הבנה זו מתחזקת כשמביאים בחשבון את פסיקת הרמב"ם שהקורא את המגילה בצבור צריך לעמוד. בהתחשב בקביעת המשנה (מגילה ד, א) "הקורא את המגילה עומד ויושב (או יושב)", אין לקביעתו של הרמב"ם שהקורא בציבור חייב לעמוד בסיס תלמודי, כפי שהעירו המפרשים, שהבינו קביעה זו כדרישה לכתחילה בלבד. אכן, לפני הרמב"ם קבע רש"י שאפשר לקרוא את המגילה בעמידה או בישיבה,<sup>124</sup> ופסיקתו של הרמב"ם לא מנעה את הר"ן<sup>125</sup> והרשב"א<sup>126</sup> מלפסוק כמו רש"י. נראה שהם לא חשבו שקריאת מגילה מיושב פוגעת בכבוד הצבור. ועוד,

119 שו"ע, אורח תרצ, א.

120 שם נג, ו.

121 משנה תורה, הלכות תפילה ה, יא; הלכות מגילה ב, ז.

122 חידושי הריטב"א, מגילה ד ע"א.

123 בבלי חולין כד ע"ב.

124 מגילה כא ע"א, הקורא: "אם רצה עומד אם רצה יושב." [במקרה זה רש"י מפרש, לא פוסק. - המתרגם]

125 ר"ן על הרי"ף, מגילה יא ע"ב, הקורא: "לאו דוקא דיעבד אלא אפילו לכתחלה נמי".

126 מגילה כא ע"א: "הקורא את המגילה יושב, יצא. אע"ג דקתני יצא, אפילו לכתחלה קאמר".



למרות פסיקת השו"ע קיבל הביאור הלכה<sup>127</sup> את עמדת רש"י ור"ן, אך פסק מתוך התחשבות ברמב"ם, שהקורא צריך לפחות לעמוד כשהוא נסמך. על סמך מקרה זה פוסק הב"ח<sup>128</sup> שבכל מקרה, גם בעניין קריאת נשים בתורה, החשש לכבוד הצבור הוא רק לכתחילה.

ההבנה שכבוד הצבור הוא רק עקרון שלכתחלה ושחלותו תלויה זמן ומקום, עולה גם מפירושו של הריטב"א. על דברי ר' יהושע בן לוי, "נשים חייבות במקרא מגילה שאף הן היו באותו הנס" (בבלי מגילה ד ע"א), העיר הריטב"א: "וכיון דקיימא לן כר' יהושע בן לוי דחייבות, אף מוציאות. אלא שאין זה כבוד לציבור, והן בכלל מארה". הריטב"א רומז למשנה בסוכה ג, י: "מי שהיה עבד או אשה או קטן מקרין אותו, עונה אחריהן מה שהן אומרין. ותבא לו מארה". הריטב"א מסביר שנהוג היה שאחד מקריא את ההלל לצבור. כשעבד, אשה או קטן, שבעצמם פטורים, מקרים את ההלל, על השומע לומר יחד אתם מילה במילה את ההלל. על איש כזה תבוא מארה "מפני שלא למד, שאילו למד לא היו מקרין אותו".<sup>129</sup> התלמוד עצמו משווה את דין המשנה לברייתא אחרת: "ת"ר. באמת אמרו: בן מברך לאביו ועבד מברך לרבו ואשה מברכת לבעלה. אבל אמרו חכמים: תבא מארה לאדם שאשתו ובניו מברכין לו".<sup>130</sup> מארה אחרת נזכרת בברייתא המובאת בבבלי קדושין לב ע"א: "היינו דקתני עלה. אמר רבי יהודה: תבא מארה למי שמאכיל את אביו מעשר עני".

כל הדוגמאות הללו מוכיחות שכבוד הצבור, שהריטב"א מגדירו כ"מארה", איננו קטגוריה הלכתית מוחלטת. אלה שתבוא עליהם מארה הם מי שמקיימים את הדרישות ההלכתיות המינימליות ומגלים בכך את רוחם הדלה. על מעשים כאלה תבוא מארה, אבל אין הם אסורים. לפחות לפי הבנת הריטב"א, מי שאינו יודע לקרוא את ההלל, את ברכת המזון או את המגילה צריך שאשה או עבד או קטן יהו מקרין אותו ולא לוותר על קיום המצווה, אך תבוא עליו מארה שלידי כך הגיע.

כיום, ודאי נחוש סלידה מפני בעל אמצעים המפרנס את אבותיו מקרנות צדקה. האם נחוש כך כלפי מי שאשתו או בנו אומרים עבורו את ברכת המזון? רוב בתי הכנסת האורתודוקסיים מעודדים השתתפות ילדים בתפילה, ולמרות פסיקת השו"ע ידחו נחרצות את הטענה

127 או"ח תרצ, א.

128 או"ח תרצ, א, הקורא; או"ח קמד, א.

129 חידושי הריטב"א, סוכה לח ע"א, ותהא לו מארה.

130 בבלי סוכה לח ע"א. לפי פירושו של הריטב"א האשה והבן הנזכרים כאן חייבים בברכת המזון מדאורייתא: אשה חייבת מן התורה והבן הנזכר הגיע לגיל מצוות.

ששיתוף זה מבייש את המתפללים המבוגרים או מצביע על בורותם. אולי הגיע הזמן לנקוט גישה דומה כלפי השתתפות נשים בתפילה, לפחות בקבוצות אורתודוקסיות מסוימות, ולהגדיר את "כבוד הצבור" כך שיקלול את כל הצבור: נשים, גברים וקטנים כאחד.

אף על פי שההלכה האורתודוקסית עדיין צריכה לברר את הנושא, לפחות פוסק אחד בן זמננו, ר' בן ציון אבא שאול, הציע בזהירות שכבוד הצבור עשוי שלא לחול במקרים מסוימים:

ואגב<sup>131</sup> יש להעיר במה שכתב מרן בשו"ע בסימן רפב סעיף ג: הכל עולים למנין שבעה, אפילו אשה וקטן שיודע למי מברכין, אבל אמרו חכמים אשה לא תקרא בצבור מפני כבוד הצבור. וצריך עיון. שאם על כל פנים אין אשה עולה מפני כבוד הצבור, מאי נפקא מינה שאשה עולה למנין שבעה, ולשם מה כתב מרן הלכה זו. ולכן היה נראה לומר שנפקא מינה במקום שאין חשש משום כבוד הצבור, כגון במקום שהמתפללים הם בני משפחה אחת והאשה היא ראש הבית וכל שאר המתפללים הם בניה ונכדיה, שאז אין חסרון כבוד הציבור במה שתעלה לתורה, בכהאי גוונא שפיר יכולה לעלות לתורה ולהצטרף למנין שבעה. ולמעשה צריך עיון.<sup>132</sup>

לאחר שהגענו למסקנות מסוימות בנוגע לטיבו של כבוד הצבור, עדיין עלינו לשאול: מה משמעותו בעניין קריאת נשים בתורה? עצם העמדת השאלה - "מהו כבוד הצבור" - מגלה שאיבדנו את ההבנה המיידית והאינטואיטיבית של האיסור על קריאת נשים בתורה. כבוד הצבור משקף רגישות חברתית, והצורך להסביר אותו מגלה עד כמה אנו רחוקים מהתרבות ומהחברה של התלמוד. אין זה מפתיע שפרשני הברייתא לא הסבירו מדוע קריאת נשים בתורה פוגעת בכבוד הצבור: בהתחשב במעמדן החברתי של נשים באותו זמן, לא היה צורך בשום הסבר.

בנוגע לגלילת ס"ת והפשטת התיבה בציבור, ברור שכבוד הצבור מתייחס להטרחת הקהל על ידי עבודות תחזוקה שצריכות להיעשות לפני התפילה או אחריה. בנוגע לקריאת התורה על ידי נשים, קטן פוחח או מחומשים, ובעניין שליח ציבור קטן, הקפדנות ההלכתית פחות ברורה. האם החשש הוא לכבוד הצבור או לכבוד שמיים, שייפגע אם התפילה תיערך באופן מבזה? שאלה זו משמעותית, כפי שנראה להלן, משום שהיא נוגעת ישירות לשאלה

131 למרבה העניין ר' בן ציון מציע הערה זו (אחרי דיון בשאלה אם מחלל שבת יכול לעלות לתורה) מיזמתו, אף שלא נשאל עליה.

132 ספר אור לציון - תשובות ב: הלכות פסוקות - או"ח א, ירושלים תשנ"ג, עמ' 86. אני מודה לפרופ' דב פרימר שהביא תשובה זו לתשומת לבי.

המכריעה אם אפשר לבטל את כבוד הציבור. אפילו אם הקהל מוכן למחול על כבודו, אין הוא רשאי למחול על כבוד שמיים. לפי הבית יוסף,<sup>133</sup> "אם רצו הצבור למחול על כבודם נראה שהרשות בידם", ואם כן הוא מניח שאכן אין כבוד זה אלא כבודה של הקהילה, כפי שהיא מבינה אותו. הב"ח חולק עליו נחרצות (בעניין מינוי ש"צ שלא נתמלא זקנו):

דאין פירוש מפני כבוד הצבור שהוא כנגד כבודם לפני בני אדם, שתועיל בו מחילת הצבור. אלא פירושו שאין זה כבוד הצבור שישלחו לפניו יתעלה מי שאין לו הדרת פנים להליץ על הצבור. דאף לפני מלך בשר ודם אין שולחין להליץ על הצבור, אפילו אם הוא חכם גדול, אלא אם כן שהוא בעל צורה ויש לו הדרת פנים שנתמלא זקנו, כל שכן לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא... וכן אשה לא תקרא בצבור מפני כבוד הצבור... דגנאי הוא לצבור.<sup>134</sup>

ברוח דומה טוען לבוש תכלת<sup>135</sup> שנשים יכולות "דווקא להצטרף עם אנשים להשלים מניין הקרואים, אבל לא שיהיו כולם נשים או קטנים, שאין כבוד לתורה להוציאה בשבילם". הטענה שכבודם של טקסים צבוריים נפגע בנוכחות נשים אולי חוזרת עד לקביעת בעלי התוספות בעניין כניסת נשים לעזרת המקדש: "הרי אין רגילות שתכנס לשם כדי להתקדש, שהרי בזיון הוא".<sup>136</sup>

כבר ראינו שהב"ח חשש לכבוד הציבור רק לכתחילה.<sup>137</sup> לפיכך, אף שפסק שהצבור אינו רשאי למחול על כבודו, נראה שהב"ח סובר שמניעת נשים מקריאה בתורה, גם אם באה לשם כבוד שמיים, משקפת רגישויות תרבותיות-אסתטיות. כשם שעל הצבור לבחור באיש בעל הדרת פנים ולא בחכם שייצג אותו לפני השר, כך עליו לכבד את קריאת התורה בקורא ראוי. הטיעון הזה אינו מתאים לתפיסות מודרניות אפילו במרבית החוגים האורתודוקסיים. נשים אורתודוקסיות עוסקות במגוון מקצועות, גם כאלה שדורשים מהן לפעול כנציגות ושתדלניות. ארגונים אורתודוקסיים נוהגים לכלול נשים במשלחות המייצגות אותם בפני מנהיגי עולם.

133 או"ח נג, וכתב.

134 או"ח נג, ב. הבחנתו של הב"ח בין כבוד צבור לכבוד שמיים דומה להבחנת הירושלמי (מגילה ד א, עד ע"ד) לגבי קריאת התורה מעומד: "זה שהוא עומד לקרות בתורה, מפני מה הוא עומד. מפני כבודה או מפני כבוד הרבים".

135 או"ח רפב, ג.

136 קידושין נב ע"ב, וכי אשה.

137 ראו ליד הע' 128 לעיל.

אין פלא אם כן, שהוצעה גרסה משופצת של כבוד הצבור. לפי הצעה זו קריאת נשים בתורה תבייש את הגברים שאינם יודעים לקרוא (בתורה).<sup>138</sup> ההסבר המעודן והנוח הזה, המבוסס על פירושו של הריטב"א את כבוד הציבור כהמנעות ממעשים שיש בהם "מארה", מציג מודל של אשה מלומדת שמוותרת על זכותה לקרוא בתורה כדי לא לבייש גברים פחות מלומדים. ההסבר הזה סביר במידה שהוא משקף את הגישה שנשים אינן מורשות להצטיין על פני גברים, והוא אפילו מבורך כראיה לכך שההסברים המסורתיים לכבוד הצבור אינם מתאימים במקרה זה. אולם קשה להניח שזו משמעותו הפשוטה של כבוד הצבור. כל מי שפוקד בתי כנסת יודע היטב שעליות לתורה אינן קשורות ליכולתו של העולה לקרוא בתורה.<sup>139</sup> כך היה מאז הונהג בעל הקריאה, לפני מאות שנים. לכן הסיבה לכך היא כנראה מעמדן החברתי הנחות של נשים. קשה להאמין שנשים כובדו בעלייה במקומות בהם לא היו גברים יודעי קריאה. להפך, כבר ראינו שהראשונים פתרו את בעיית חוסר הידיעה באמצעים אחרים, במקרה זה הנהגת בעל הקריאה, כדי לכלול גם את אלה שאינם בקיאים בין העולים, ולא מנעו את הבקיאים מלעלות. מניעת נשים מלעלות לתורה לא תשפר את מצבם של הבלתי מלומדים. הפתרון לבעיה זו הוא בחינוך ולימוד.<sup>140</sup>

138 כך הציעו א' ווייס, נשים בתפילה (הע' 1), עמ' 68, ור"י הנקין, שו"ת בני בנים ב, עמ' מה. 139 ראו, למשל, סדר העולים לתורה שקובע שו"ע, או"ח קלו: "קורים אחר הלוי תלמידי חכמים הממונין על הציבור, ואחריהם תלמידי חכמים הראויים למנותם פרנסים על הציבור, ואח"כ בני ת"ח שאבותיהם ממונים על הציבור, ואח"כ ראשי כנסיות וכל העם".

140 רא"ש, מגילה פרק ג, א: "אבל הכא בקיאי יקראו והאחרים ימנעו, ומחמת הבושה יתנו לב ללמוד הפרשה".

הוצעו הסברים נוספים לכבוד הצבור. מ' מייזלמן (הע' 1), עמ' 4-141, הציע שני פירושים. ראשית הוא טוען שנשים מסיחות את דעת הגברים, ואם כן כבוד הצבור משקף מציאות מינית, לא הבדל הלכתי בין גברים לנשים (עמ' 143). מייזלמן מבסס פירושו זה על קביעת הירושלמי, המקובלת על המהר"ם מרוטנבורג והגה"מ, שעבד עולה לתורה. מכאן הוא מסיק שהירושלמי מתיר לעבד אך לא לאשה לעלות, ומכאן שכבוד הצבור הוא תלוי-מגדר. כפי שראינו לעיל ניתן לפרש את הירושלמי ואת הגה"מ לכמה פנים. אפילו אם נקבל שכבוד הצבור הוא תלוי-מגדר, לא יוצא מכאן בהכרח שקריאת נשים נאסרה משום הסח דעת ולא בגלל מעמדן החברתי הנחות. אין כל ראייה לכך שהחשש לכבוד הציבור משקף חשש לצניעות, כפי שהראה ר"י הנקין, שו"ת בני בנים ב, עמ' לו. ראו גם הנ"ל, *The Significant Role of Habituation in Halakha*, 34.1 (2000) *Tradition*; ד' גולינקין, "הכל עולין למניין שבעה", תרביץ סח, ג (תשנ"ט), עמ' 431, שמציין שהתלמוד משתמש במונחים אחרים כדי לבטא חשש לצניעות: ערוה, פריצות, יצר הרע וקלות ראש. בנוסף, מייזלמן (עמ' 142) מצטט פוסקים, בייחוד הרמ"א (או"ח רפב, ג), שלכאורה מפרשים את כבוד הצבור כמשקף את חיובן הפחות של נשים ביחס לקריאה בתורה בצבור. אינני מאמין שזו עמדת הרמ"א, ולו יתה זה עמדתו היה יוצא ממנה שכבוד הצבור לא ייפגע אם נשים יקבלו חלק מהעליות, מה שכנראה איננו מקובל על מייזלמן. בדומה טוען א' ווייס, נשים בתפילה, עמ' 75, שכבוד הצבור נפגע כשאשה קוראת בתורה משום שנשים, שאינן מחויבות כמו גברים, אינן יכולות למלא את חובתם ההלכתית (של הגברים) לקיים קריאת תורה בצבור. כבר הראיתי בחטיבה הקודמת שאין הדבר כך. ווייס עוד מרחיק לכת ומביא "ראיה"

## 4. הפוסקים

בפרק זה נבחן כיצד התמודדו גדולי הפוסקים עם שאלת קריאת נשים בתורה, לפי הנקודות הבאות: האם אשה יכולה לעלות לתורה אם אינה קוראת; האם אשה הקוראת במניין מחוץ לבית הכנסת יכולה להחשב קוראת שלא בצבור; האם ניתן למחול על כבוד הצבור; האם שמיעת אשה קוראת בתורה היא עבירה על איסור שמיעת קול אשה; והאם אשה מותרת להכנס לעזרת הגברים כדי לקרוא או לעלות לתורה.

### 4.1 רמב"ם

הרי"ף בהלכותיו ציטט את ברייתת "הכל עולין למניין שבעה" במלואה וללא שינוי או פירוש.<sup>141</sup> הרמב"ם ציטט רק את חלקה האחרון של הברייתא, בשינוי חשוב: "אשה לא תקרא בצבור מפני כבוד הצבור."<sup>142</sup> לעומת נוסח הברייתא "תקרא בתורה", הרמב"ם פוסק שאשה "לא תקרא בצבור". ייתכן שזה היה נוסח התלמוד שלפני הרמב"ם, אך לא דקדוקי סופרים ולא דפוס ונציה אינם מכירים נוסח כזה. כך או כך, נראה שהרמב"ם הבין שכבוד הצבור מתייחס לצבור ולא לכבוד שמיים.

מכל מקום, הרמב"ם פסק באופן מוחלט שנשים אינן קוראות בתורה בצבור. אין זה מפתיע, שכן הרמב"ם, בניגוד למרבית הפוסקים, אינו נותן תוקף הלכתי לבעל הקריאה.<sup>143</sup> אם העולים לתורה צריכים גם לקרוא בה, יוצא שאין הרבה הזדמנויות לכלול נשים בין העולים.

### 4.2 שולחן ערוך ומפרשיו

לפני שנפנה לדיונו של השו"ע בקריאת נשים, חשוב לזכור את ההקשר ההלכתי בו הוא מתקיים. לפי השו"ע את התורה קורא בדרך כלל בעל קריאה,<sup>144</sup> וברכות התורה נתקנו לכבוד

לשונית לטענתו: יש שורש משותף למלים "כבוד" ו"כבד", ועל כן,

"The greater the responsibility (*kaved*), the greater the potential honor (*kavod*) once these obligations are fulfilled ... lacking the same *kaved* as her male counterparts, a woman is not permitted to recite the Torah blessings required for the public Torah reading."

מלבד הבלבול בין חובה/חיוב לבין אחריות, נראה שווייס מתייחס לתיבת "כבד" כאילו היא מילה נרדפת עם "אחריות", בלי שום הצדקה.

141 הלכות הרי"ף, מגילה יג ע"א.

142 משנה תורה, הלכות תפילה יב, יז.

143 ראו כסף משנה, הלכות תפילה יב, ו.

144 שו"ע, או"ח קמא; כסף משנה, שם.

הקריאה ואינן ברכות מצווה.

#### 4.2.1 שולחן ערוך ורמ"א

בעניין קריאת נשים וקטנים בתורה פוסק השולחן ערוך: "הכל עולים למנין שבעה, אפילו אשה וקטן שיודע למי מברכין, אבל אמרו חכמים: אשה לא תקרא בצבור מפני כבוד הצבור".<sup>145</sup> ר"י קארו ציטט את ברייתת הבבלי בשני שינויים, בעקבות הרמב"ם: קטן רשאי לעלות לתורה רק אם הוא מבין את משמעות הקריאה והברכות,<sup>146</sup> ונשים מנועות מקריאה בצבור (אבל לא מקריאה בתורה כשלעצמה).

השו"ע לא הגביל את מספר הנשים או הקטנים שיכולים לעלות. רמ"א סייג את קביעתו: "ואלו דוקא מצטרפים למנין הקרואים, אבל לא שיהיו כולם נשים או קטנים (ר"ן, ריב"ש). ודין עבד כנעני כדין אשה... (הגהות מיימוני)".

המובן הפשוט של פסיקת השו"ע, שנכתב כספר הלכה מעשי,<sup>147</sup> הוא שאשה יכולה לעלות לתורה אבל לא לקרוא.<sup>148</sup> אבל כיוון שהמובן הפשוט הזה כל כך מנוגד למנהגנו, עלינו לבחון היטב מדוע יש להבין את השולחן ערוך כפשוטו. כפי שהערתי לעיל, כבר בימי הראשונים היה בעל הקריאה נוהג קבוע. לפיכך, השו"ע נכתב בתקופה שבה כל חיבור בהלכות קריאת התורה צריך להתחשב בבעל הקריאה. מסיבה זו בלבד יש להבין כפשוטה את פסיקת השו"ע שנשים יכולות לעלות אך אינן קוראות.

צינתי לעיל שר"י קארו ציטט את ברייתת "הכל עולין" בשני שינויים, שניהם על פי הרמב"ם. אין זה מפתיע בהתחשב בתלותו הגדולה של השו"ע בפסיקת הרמב"ם בכלל, כפי שכבר

145 או"ח רפב, ג.

146 ראו משנה תורה, הלכות תפילה יב, יז.

147 ראו

I. Twersky, "The Shulḥan Arukh: Enduring Code of Jewish Law", in J. Goldin (ed.), *The Jewish Expression*, New York 1970, p. 330: "Perhaps the single most important feature of the Shulḥan Arukh is its unswerving concentration on prescribed patterns of behavior to the exclusion of any significant amount of theoretical data. The Shulḥan Arukh is a manual for practical guidance, not academic study."

148 ראוי להעיר על הניסוח החידתי של הלבוש (על אתר): "מן הדין הכל עולין למניין שבעה... אבל אמרו חז"ל אשה לא תקרא בצבור". לא ברור לי אם הלבוש התכוון לומר שאשה יכולה, עקרונית, לעלות לתורה אף על פי שאינה קוראת, או להפך: עליית נשים לתורה מותרת "מן הדין" אך אסורה למעשה. כך או כך נראה שהלבוש הבין שאפשר לקרוא את הברייתא והשו"ע כמתירים עליית נשים, אם אינן קוראות בתורה.

העירו פרשניו.<sup>149</sup> מה שראוי לציין הוא שר"י קארו ציטט גם את חלקה הראשון של הברייתא, "הכל עולין", כמו הרי"ף והטור ובניגוד לרמב"ם. בהתחשב בכך שר"י קארו תלוי כאן בניסוחיו של הרמב"ם, החלטתו להביא גם את הקביעה הראשונה המכלילה של הברייתא, היא בוודאי בעלת משמעות הלכתית. סביר להניח שהוא התכוון לפסוק שנשים יכולות לעלות לתורה.

#### 4.2.2 ר"ן, ריב"ש והגהות מיימוניות

מסקנה זו יוצאת גם מדברי הרמ"א שהובאו לעיל ומדברי הראשונים שהוא נסמך עליהם. כאמור לעיל, הרמ"א התיר לנשים ולקטנים להצטרף לעולים, "אבל לא שיהיו כולם נשים וקטנים". בהתחשב באופיו המעשי של השו"ע קשה להניח שזו הערה תיאורטית שבאה לפתור קושיה הלכתית בעולם היפותטי שבו אין חשש לכבוד הצבור. ועוד, הרמ"א מדייק בלשונו ואומר שנשים (וקטנים) "מצטרפים למניין הקרואים". כוונתו כנראה שהן יכולות להקרא (לעלות) אך לא לקרוא.

הטון המעשי של דברי הרמ"א מאפיין גם את פירושו של הר"ן, עליו מסתמך הרמ"א כאן. גם ר"י קארו הכיר פירוש זה וציטט אותו בפירושו על הטור, בית יוסף. ראוי אם כן לבחון אותו לגופו:

הכל עולין למנין שבעה ואפילו אשה ואפי' קטן. פירוש, עולין להשלים קאמר ולא שיהו כולם קטנים ולא נשים. דכיון דלאו בני חיובא נינהו לא מפקי לגמרי. ולפום עיקר דינא נמי, שאינו מברך אלא הפותח והחותם, אשה וקטן אין קורין ראשון ולא אחרון משום ברכה, לפי שאי אפשר לקורין האחרים שיצאו בברכתם. ומיהו השתא, דתקון רבנן שיברכו כולם, אשה וקטן קורין אפי' ראשון ואחרון, וכיון דקורין ודאי מברכין. מידי דהוה אקטן דמפטיר בנביא ומברך ברכת הפטרה.

דברי הר"ן דורשים הבהרה. לכאורה, טענתו שלא כל העולים יכולים להיות נשים או קטנים כיוון שאינם יכולים להוציא "לגמרי" ידי חובת קריאה בתורה אינה מדויקת, וסותרת את עמדת הרמב"ן (המקובלת על הר"ן) שקריאת התורה היא חובת הצבור, לא היחיד. אולם, אם נביא בחשבון את פרשנותו של הרי"ד לברייתת "הכל עולין", יתיישבו דברי הרי"ד על מכונם. כזכור, הרי"ד קבע שנשים וקטנים לא יכולים להיות אפילו תיאורטית הקוראים היחידים בתורה, כיוון שמצוות הקריאה מחייבת לפחות שלוש קוראים (גברים).

149 ראו, למשל, שו"ת הב"ח החדשות, "אי אפשר לפסוק ברוב הדינים מהש"ע, כי כל דבריו כמעט הם שתומים כלשון הרמב"ם ובפרט בדיני ממונות".

לפיכך, ניסוחו של הר"ן שנשים וקטנים "לא מפקי לגמרי" אינו בלתי מדוייק, אלא משקף את הטענה שאי אפשר לקיים קריאת תורה כהלכתה כשכל הקוראים הם נשים או קטנים, משום שאלה אינם חייבים בחובת הציבור לקיים קריאה בתורה.

כך או כך, לדברי הר"ן "ומיהו השתא" וכו' יש צליל של "כאן ועכשיו".<sup>150</sup> התקנה שכל אחד מהעולים מברך על התורה נתקנה אחרי שהברייתא אסרה קריאת נשים משום כבוד הצבור. איך יכול הר"ן לכתוב ש"השתא" הותרה קריאת נשים, אם החשש לכבוד הצבור עדיין בתוקף? ייתכן שדבריו תיאורטיים לחלוטין, אבל ייתכן באותה מידה שהר"ן העלה בדעתו נסיבות בהן עליית אשה לתורה אינה פוגעת בכבוד הצבור, למשל כשבעל הקריאה (ולא האשה העולה) הוא הקורא.<sup>151</sup>

הרמ"א ציטט שני ראשונים נוספים כסיוע לדעתו שנשים וקטנים לא יכולים להיות כל העולים. כבר דנו בדברי הגהות מיימוניות שעל פי ניסוחו או הבנתו בברייתא התיר לנשים, עבדים וקטנים לעלות רק לשביעי. כמו כן, הריב"ש סובר שלמרות קביעת הברייתא "הכל עולין למניין שבעה" קטן יכול לעלות רק למפטיר. על הטענה שלא כך יוצא מלשון הברייתא ענה הריב"ש "שלא בארו האמוראים כל מה שעתיד להתחדש, ומקום הניחו לנו".<sup>152</sup>

פסיקת הרמ"א אם כן, אינה ברורה לגמרי. כל הראשונים שהוא מצטט (ר"ן, ריב"ש, הגה"מ) תומכים בעקרון הכללי שנשים וקטנים "מצטרפין" לעולים, אבל כל אחד מהם מיישם אותו באופן שונה. הר"ן פסק (או פירש) שאשה או קטן יכולים לקבל כל עלייה, ובלבד שיהיו עולים נוספים מלבדם; ריב"ש טוען שהם יכולים לעלות רק למפטיר, והגה"מ סבור שהם עולים רק לשביעי. מהי דעתו של הרמ"א?

### 4.2.3 ר' עקיבא איגר

שאלה זו עלתה, כנראה, בדעתו של ר' עקיבא איגר כשהצטרף לדיון עם ההערה המפליאה הזו:

[הכל עולין למנין שבעה אבל] לא למנין שלשה. מבואר שם דהיכי דעולים פחות

150 אולם ליברמן (הע' 107), עמ' 1,178, הבין שגם כאן דברי הר"ן הם "מן הדין" ולא משקפים בהכרח את עמדתו הלכה למעשה.

151 כפי שנעשה "האידנא", לדעת הר"ן; ראו מגילה יב ע"א, קראה אחד: "אף על גב דהאידנא קרי תרי, דלעולם קרי שליחא דצבורא בהדי הוא דקרי",

152 שו"ת הריב"ש, שכו.



משבעה, כגון יו"ט ויה"כ, אינו עולה, ורק למנין ז' עולה, עיין שם. לפי זה נראה פשוט דבשבת רק אשה א' עולה אבל לא ב' נשים, כיון דמבלעדה ליכא ששה קרואים, ולא גרע שבת מיוה"כ דלששה לא מצטרף אשה. ואולם מלשון הרמ"א 'אבל לא שיהיה כולם נשים' לא משמע כן.<sup>153</sup>

רע"א זיהה בפירוש את עמדות הר"ן והרמ"א,<sup>154</sup> ומסקנתו מתאימה היטב ללשונו של הרמ"א. הוא מנסח בבירור את ההשלכות של העמדות השונות לגבי קריאת נשים בתורה בשבת: נשים יכולות לעלות לחלק מהעליות, אך לא לכולן.

#### 4.2.4 ר' יהושע פאלק

הגהותיו של ר"י פאלק אינן מותירות ספק שפוסקים חשובים קראו את השו"ע כמתיר עליית נשים לתורה. לדינו בדברי הטור "הכל עולין למניין שבעה" מקדים הפרישה דיון הלכתי בשאלה אם נשים יכולות לברך על הקריאה בתורה, ומסיק שאינן יכולות לעשות כן משום שזו ברכה על מצווה שאינן מחויבות בה (תלמוד תורה). ההיתר "הכל עולין למניין שבעה" התייחס לזמן שהעולים האמצעיים לא ברכו.<sup>155</sup> זו הדעה שמצאנו אצל המאירי, ואשר הראיתי שהיא דעת מיעוט. בסוף דיונו הסביר הפרישה מדוע העלה את עניין ברכות התורה: "והעתקתי זה כדי ליישב מנהגינו למה אין קטן ואשה עולה".<sup>156</sup> בספרות הרבנית הלשון "ליישוב מנהגנו" מציעה בדרך כלל נסיון למצוא הצדקה למנהג שאינו עולה בקנה אחד עם ההלכה.<sup>157</sup>

פסקה זו מבהירה שלדעת פוסק חשוב כר"י פאלק פֶּשֶׁט דברי השו"ע הוא שנשים יכולות לעלות לתורה, ואילו המנהג שאינן עולות הוא הדורש הסבר. אבל חשוב לא פחות לציין שר"י

153 הגהות ר' עקיבא איגר, או"ח רפב, מג"א ס"ק ה.

154 ראו גם שו"ת פנים מאירות ב, נד, שטוען כי גם השו"ע הסכים לדעת הר"ן בעניין מספר הנשים והקטנים שיכולים להצטרף לעולים.

155 הפרישה ייחס עמדה זו לרא"ש (קידושין פרק א, מט), שמתייחס לאותו דיון של התוספות עליו מתבסס, כנראה, הפירוש שהביא המאירי. כפי שראינו, הרא"ש (ברכות פרק ז, כ) סבור שנשים יכולות לומר את ברכות התורה.

156 פרישה, או"ח רפב, ג.

157 אפשר להביא לכך דוגמאות רבות. כך, למשל, פסק רמ"א בשו"ע או"ח קפז, ג כי "נשים... לא יאמרו ברית ותורה" בברכת הארץ של ברכת המזון. על פסיקה זו העיר המג"א (ס' ג): "וצריך עיון על מה סמכו עכשיו הנשים לאומר". והלחם חמודות נדחק לתת טעם לדבר... נדחקו כדי ליישב המנהג". לדוגמא אחרת ראו שו"ת נודע ביהודה, מהדורה תנינה, או"ח טו: "והמשפטי שמואל לא כתב זה לדינא, אבל כתבו ליישב המנהג... הרי שהוא עצמו ראה חולשת הטעמים".

פאלק עצמו, קרוב לוודאי, היה מודע לכך שהסברו הוא לכל היותר תירוץ דחוק, שכן הוא עצמו היה סבור שנשים מברכות את ברכות התורה היומיות משום שהן מחויבות במקצת תלמוד תורה.<sup>158</sup> אין זה מפתיע, שכן השו"ע קיבל עמדה זו להלכה. נראה שר"י פאלק אף סבור שככלל נשים יכולות לברך על מצוות שאינן חייבות בהן.<sup>159</sup> לפיכך ספק אם ר"י פלק קיבל להלכה את העמדות שבבסיס תירוצו.<sup>160</sup>

#### 4.2.5 פוסקים מודרניים

מסקנתנו, שהשו"ע מתיר עליית נשים לתורה אם גבר קורא בה, מקובלת על כמה מפוסקי זמננו - ר' עובדיה יוסף, ר' יהודה הנקין ור' דב אליעזרוב. עם זאת, כולם התנגדו למנהג בטענה שהוא "רפורמי" או "פמיניסטי".

כך כותב ר"י הנקין:

והגאון מורי זקני זצלה"ה פירש... שהכל היום הוא לפי דין התוספתא, כיון שהחזן קורא שבע פעמים... וכן נתבטל ענין כבוד הצבור לגבי עליית נשים, שכיון שאינה קוראת בעצמה ליכא גנאי לצבור, שהלא אמרו 'אשה לא תקרא בתורה' ולא אמרו 'אשה לא תעלה לתורה', שתלוי בקריאתה, והרי אינה קוראת. ואם מצד הברכה, ליכא גנאי, שהכל יודעים לברך. אבל מנהג ישראל תורה שלא תעלה. ועוד, כיון שנעשו עליות נשים פתח למתבוללים,<sup>161</sup> לכן אפילו אם עלתה תרד ואפילו למפטיר.<sup>162</sup>

158 דרישה, או"ח מזו (בסופו): "כתב מורי: אפילו נשים מברכין אותה דמצוה להם ללמוד המצות המחויבות בהן".

159 פרישה, או"ח יז, ו.

160 יש סימנים נוספים לכך שר"י פלק היה מודע לחולשת תירוצו. בהמשך דבריו הוא כותב: "ואין להקשות לפי זה דאם כן למה קטן יכול להפטיר ולברך... דיש לומר, כיון דהמפטיר אינו דבר חשוב, ותחלת התקנה כך היה, שהקטן יכול להפטיר, וכיון שעולה צריך גם כן לברך מפני כבוד התורה... אולם גם אם "המפטיר אינו דבר חשוב" הוא נכלל בין העליות הקבועות, והבחנתו של הפרישה בינו לבין שאר העליות אינה משכנעת.

קשים עוד יותר הם דברי הפרישה בהמשך (ס' ו): "קטן מן הראוי היה קורא ועולה למניין שבעה... אלא שקורין לתורה ת"ח הממונים על הציבור". אילו התייחס ר"י פאלק ברצינות לתירוצו הקודם, לא היה לו לתלות את הוצאתם של קטנים מרשימת העולים לתורה בהעדפתם של תלמידי חכמים, אלא לומר שקטן אינו עולה לתורה פשוט משום שאינו יכול לברך את ברכות התורה. אבל נראה שתירוץ זה לא היה מספק עבור בעל הפרישה. מעניין לציין שאין הוא מבחין בין קטנים לנשים בטענה שקטנים צריכים (או יכולים) לברך את ברכות התורה מדין חינוך, כפי שטען המאירי.

161 כנראה כוונתו לקונסרבטיבים או רפורמים.

162 שו"ת בני בנימין א, עמ' יז. במקום אחר (בני בנימין ב, עמ' ל) נשאל ר"י הנקין אם, בעקבות פירוש סבו לתוספתא, יש לראות באיסור על קריאת נשים בתורה מנהג טעות. הוא דחה אפשרות זו בטענה שפרשנות סבו לברייתא אינה מקובלת על הכל, ומשום שתקנת חכמים שנשים לא יקראו בתורה נשארת בתוקפה גם אם סיבתה בטלה כבר. לבסוף מסיק ר"י הנקין שאפילו אם איסור קריאת נשים הוא מנהג טעות אין לבטלו,

טענה דומה, עם נימוק שונה, מציע ר' אליעזרוב:

ובראשונה רחש לבי לומר שיש הבדל בין להעלות לתורה כדרך הקרואים לבין להיות מקריא בתורה ולהיות בעל קורא, ולפיכך היה מקום לומר שהאשה עולה לתורה כדרך כל הקרואים כמו האנשים, אך מכבוד הצבור לא תהא היא כבעל קורא... אבל חלילה שייאמר דבר כזה... שהלא הדין הוא שאסור לבטל שום מנהג... ואפשר שיש ליתן טעם לשבח למנהג קדוש זה... דיש לומר דיש מקור בהלכה והוא... שקול באשה ערוה... ומכשילים את הצבור בהרהורי עבירה.<sup>163</sup>

וברוח דומה כותב ר' עובדיה יוסף:

למעשה, כיום שישנם רפורמים הרוצים לשנות ולקלקל, להשוות נשים לגברים, יש להמנע מלהעלות נשים כדי להתרחק מהם וממעשיהם הרעים והמקולקלים. ולא שמענו ולא ראינו מעולם שאשה עולה לתורה.<sup>164</sup>

נוסף לפוסקים הללו ראינו לעיל את עמדתו הליברלית יותר של ר' בן ציון אבא שאול שהציע בהיסוס שבנסיונות מסוימות, למשל כשכל המתפללים הם בני משפחה אחת, ייתכן שאין חשש לכבוד הצבור ומותר יהיה (לפי השו"ע) לאשה, לפחות אם היא ראש הבית, לקרוא בתורה.<sup>165</sup>

#### 4.3 האם אפשר למחול על כבוד הצבור?

ראינו לעיל שהחשש לכבוד הצבור הוא חשש שלכתחילה, שחומרתו מוגבלת, ולפחות במקרים מסוימים ייתכן שכבר אינו שייך לעניין קריאת נשים בתורה. אולם, אם נניח לשם הזהירות שיש להתחשב בו, האם צבור יכול למחול על כבודו ולהתיר לנשים לקרוא? האם יש נסיבות מקילות בעניין כבוד הצבור? אף שאלו שאלות שונות, אם כי חופפות במידת מה, הפוסקים לא דנו בהן בנפרד אלא עסקו בשאלה הבסיסית, האם כבוד הצבור עשוי להדחות מפני עניינים אחרים.

נזכיר את עמדת השו"ע, שלגבי שליח ציבור "שלא מלא זקנו" טען שהצבור יכולים למחול על כבודם, ואת התנגדותו החריפה של הב"ח:

משום שביטולו יזיק יותר משיועיל.

163 שו"ת שאלי ציון (מהדורה תנינה), ירושלים תשמ"ט, ס' יט. אני מודה לפרופ' דב פרימר שהעיר לי על מקור זה.

164 ספר משיעורי מרן (הע' 24), עמ' קנא. אני מודה לפרופ' דב פרימר שהעיר לי על מקור זה.

165 ראו ליד הע' 132 לעיל.

אלא הדבר פשוט, כיון שכך תקנו חכמים דחששו לכבוד צבור אין ביד הצבור למחול. ותו, דאם כן כל הני תקנות שתקנו חכמים מפני כבוד צבור... אם אתה אומר דרשאיין למחול, אם כן לא הועילו בתקנתם כלום, דכל צבור יהיו מוחלים. ותו, דנעשו ישראל אגודות אגודות, צבור זה ימחול וצבור זה לא ימחול. אלא ודאי אין בידם למחול לעקור תקנת חכמים.<sup>166</sup>

ט"ז,<sup>167</sup> עטרת זקנים<sup>168</sup> ומחצית השקל קבלו את עמדת הב"ח. בדעת הב"י מצדדים פרי חדש ור"ע יוסף, שציטט פוסקים רבים הסבורים שאפשר למחול על כבוד הצבור.<sup>169</sup> המג"א מחזיק בעמדת בניינים: הוא מסכים שצבור יכול למחול על כבודו, אך טוען שלכתחלה יש להמנע מכך.<sup>170</sup> ר' יעקב אלפנדרי מסכים כנראה עם ב"י, אפילו לגבי קריאת נשים בתורה.<sup>171</sup> הרמ"א,<sup>172</sup> משנה ברורה<sup>173</sup> וערוך השלח<sup>174</sup> מסכימים גם הם כנראה שאפשר למחול על כבוד הצבור.

אפשר לחשוב על שלושה טיעונים לפחות לזכות עמדת הב"י. ראשית, כאמור לעיל, החשש לכבוד הצבור הוא חשש שלכתחילה, ומעצם טבעו הוא עשוי להדחות בדיעבד בגלל שיקולים אחרים. אכן, אפילו את התנגדות הב"ח למחילה על כבוד הצבור יש להבין במובן מצומצם, כיוון שהוא עצמו ראה בכבוד הצבור עקרון שלכתחילה בלבד.

שנית, עמדתם של הב"ח והמצדדים בו תואמת את השקפתם שקריאת אשה בתורה אינה לכבוד הצבור, ממש כפי שאין זה לכבוד הצבור לשלוח קטן, מוכשר וצח לשון ככל שיהיה, לייצגם לפני השלטון. בשני המקרים בחירת הנציג משקפת קלות דעת וחוסר כבוד. אולם, כפי שכבר הערתי, עמדה זו אינה מקובלת כיום על הזרם המרכזי באורתודוקסיה. נשים

166 ב"ח, או"ח נג, ו. בהמשך חולק הב"ח על טענתו של בית יוסף שרמב"ם, רשב"א ורבינו ירוחם סבורים שהצבור יכול למחול על כבודו. כיון שראשונים אלו, מלבד ר' ירוחם, לא דנו ישירות בשאלה זו, עמדותיהם של ב"י וב"ח אינן מכריעות.

167 או"ח נג, ו, ב: "אלא ודאי שלא מהני מחילה בדברים אלו שנוגעים בכבוד שמיים".

168 שם: "ואף אם רוצים למחול על כבודם לא מהני. וכן בכל מקום שתקנו חז"ל מפני כבוד הצבור אין ביד הצבור למחול על כבודם".

169 יביע אומר ו, או"ח, כג.

170 או"ח נג, ו, ט: "ואם רצו הצבור למחול על כבודם, רשאים... ומכל מקום לכתחלה אין לעשות כן".

171 שו"ת מוצל מאש, יא. ר"י אלפנדרי לא הכריע אם המחילה צריכה להיות מוסכמת על כלל הצבור.

172 דרכי משה, או"ח קמד, א: "וכשצריך לגלול בשעת הקריאה גוללין בצבור, כדברי המרדכי".

173 או"ח קמד, טז: "דמסתמא הצבור מוחלין על כבודם כדי לקיים קריאת המפטיר כדון".

174 או"ח קמד, ו: "אבל כל ציבור וציבור בפני עצמו אנו סהדי שמוחלים על כבודם ועל טרחתם, וניחא להו להמתין עד שיגלולו על מקום הקריאה ושיקרא המפטיר בס"ת ולא בע"פ".

אורתודוקסיות משתתפות בכל תחומי החיים המקצועיים והחברתיים, ורוב היהודים האורתודוקסים יבחרו באשה מוכשרת כנציגה בלי להרהר בכך. האם הגיוני לקבל להלכה דעה המבוססת על מוסכמות תרבותיות אנכרוניסטיות? למרבה האירוניה, רבים מאלה הנסמכים על פסיקת ה"ח כדי לאסור קריאת נשים בתורה דוחים את עמדתו בעניין ש"ץ שלא צימח זקנו ויתירו, אם לא יעודדו, השתתפות קטנים בתפלה.<sup>175</sup> ועוד, אם ה"ח צודק וקריאת נשים בתורה נאסרה בגלל פגיעה בכבוד שמיים, מדוע סמכו חכמים את תקנתם על "כבוד הצבור" דווקא?<sup>176</sup>

סיבה שלישית להעדפת פסיקת ה"ח מבוססת על כללי פסיקה מסורתיים. לא רק שפרשנוי הבכירים של השו"ע - מג"א, פרי חדש, ערוך השלחן ומשנה ברורה - מסכימים שצבור יכול למחול על כבודו, לעמדה זו יש גם תקדים הלכתי, בשעה שעמדת ה"ח נסמכת על סברא בלבד. בשלושה מקרים תומך פרי חדש בעמדת ב"י כשהוא סומך על ר' ירוחם בן משולם ועל ר' מרדכי בן הלל, ור"ע יוסף טוען שראיותיו מכריעות.<sup>177</sup> בעניין מינוי ש"ץ קטן כותב פרי חדש:

והעלה בספר ה"ח דכל היכי דקתני מפני כבוד הצבור לא מהני מחילת הציבור... ותמהני עליו. דהא אמרינן בפרק הניזקין: אין קורין בחומשין מפני כבוד הצבור. כתב הבית יוסף בסי' קמג שמשמע מדברי ר' ירוחם שאם רצו הצבור למחול על כבודם קורין בו. וכך כתב המרדכי בסוף פרק הקומץ... אבל לפי טעם כבוד צבור, כל דמחיל הצבור על כבודם רשאים, לדעת ר' ירוחם והמרדכי.<sup>178</sup>

באופן דומה מסביר הפרי חדש את היתרו של השו"ע במקרה שיש בבית הכנסת רק ספר תורה אחד, לגלול אותו בצבור:

175 אכן, לא רק עמדתו של ה"ח ביחס לנשים אנכרוניסטית. אני סבור שבתי כנסת אורתודוקסיים כיום פתוחים הרבה יותר כלפי צירוף קטנים לתפילה מאשר בעבר, ומעודדים אותם לשמש כבעלי תפילה ובעלי קריאה כדי לשדל אותם להשתתף בתפילה. בילדותי לא נשמע שקטן ייקרא להיות בעל תפילה, ורק לעתים נדירות עלה קטן לתורה. מבחינה זו האורתודוקסיה התקדמה יחד עם "תרבות הנוער". ובעניין אחר, מנהג פשוט הוא כיום שגוללים את ספר התורה בצבור.

176 כפי שהעיר כבר ר"י הנקין, שו"ת בני בנינים ב, עמ' נא: "וקריאת נשים בתורה בודאי אינה פגיעה בכבוד שמים, שאם לא כן האיך התיירו לנשים לקרוא בתורה קודם התקנה. ולכן תועיל מחילת הצבור אצל עליות נשים".

177 ראו הע' 169 לעיל.

178 או"ח נג, ו. פרי חדש חוזר על קביעה זו להלן בס' קמג: "אין קוראין בחומשין בבית הכנסת משום כבוד צבור. וכיון דטעמא משום כבוד צבור, יראה שאם הצבור ירצו למחול על כבודם רשאים... וכך כתב בבית יוסף בשם רבינו ירוחם והמרדכי... וכן נראה עיקר. ודלא כהב"ח."

וידחה כבוד הצבור. כך כתוב בבית יוסף בשם המרדכי והריטב"א וכך כתוב בכל בו בס' קריאת התורה בשם גדולי נרבונה. ויראה דהיינו טעמא, דכיון דטעמא הוי משום כבוד צבור והם רוצים למחול על כבודם וגוללים, שפיר עבדי.<sup>179</sup>

דעתו של פרי חדש שכבוד הצבור הוא עקרון שעשוי להדחות מפני שיקולים אחרים, מודגמת יפה במחלוקת הראשונים לגבי קריאה מחומש או מס"ת פסול כשאינן ס"ת כשר. הרמב"ם פסק במשנה תורה כי "אין קוראין בחומשין בבתי כנסיות משום כבוד ציבור",<sup>180</sup> אבל בתשובותיו פסק אחרת:

על דבר קריאת התורה בכל יום, אם אין להם ס"ת מהו שיקראו בחומשים ויברכו לפניה ולאחריה, או ימנעו להקריאה כל עיקר... תשובה. מותר לברך... וראיה לדבר זה האי דאמרינן 'אין קורין בחומשין מפני כבוד הצבור'. וכי יש בעולם פסלנות כמו פסלנות חומש... ולמה נתנו הטעם מפני כבוד הצבור. והיה להם לתת הטעם מפני שהוא פסול שנמצא ברכה לבטלה.<sup>181</sup>

לפי תשובה זו, אם כן, ברור לרמב"ם שכבוד הצבור נדחה מפני צרכים אחרים, ואין הוא מתייחס אליו אלא כדי לציין שזהו הנימוק היחיד - שאיננו מוחלט - לאיסור קריאה מחומשים. באופן דומה השיבו חכמי נרבונה:

ועל קריאת החומשין ששאלת, כך דעתנו נוטה. אמת הוא שאמרו רז"ל 'אין קורין בחומשין בצבור מפני כבוד הצבור'. וכן הלכה. אך זה תשיב אל דעתך, וכי ספר תורה שאנו קורין בו ושאונו עומדין מפניו מעובד הוא כהלכה למשה מסיני... ומוטב שתעקר מצות העבוד ממקומה ולא נתבטל מקריאת התורה... וכמו שהתירו בכתיבת האגדות והתלמוד. הן<sup>182</sup> הכי נמי באותן כפרים שהם מקומות רחוקים שאין להם ספר תורה מוטב שיקראו בחומשין הכל כקריאת ספר תורה בשלשה או שבעה ויברך כל אחד כתקונו שלא יתבטל מקריאת התורה. ועוד ראה ממה שאמרו ז"ל 'אין גוללין ס"ת בצבור מפני כבוד הצבור'. היכא דמתרמי דוכתא ולית להו אלא חד ספרא גוללין בצבור ולא חיישינן לכבוד צבור כדי שלא יתבטלו מקריאת הפרשה.<sup>183</sup>

אולם המקרה החשוב ביותר לענייננו שבו כבוד הצבור נדחה הוא בעיר שכולה כהנים. בדרך

179 או"ח קמד, ג.

180 משנה תורה, הלכות תפילה יב, כג.

181 תשובות הרמב"ם [בלאון], רצד.

182 [צ"ל 'הם' = גם] (פרסית), ורגיל בלשון הגאונים. - המתרגם]

183 כלבו, כ.

כלל כהן יכול לקבל את העלייה הראשונה ולעתים את השנייה (אם אין לוי) אך לא את שאר העליות, כדי לא לפגום בייחוסו של הכהן שעלה לפניו. אולם, בעיר שכולה כהנים, האם יכולים כהנים לעלות לתורה לכל העליות? השו"ע פסק שיעלו, שהרי במקרה זה ברור שאין אפשרות אחרת ואין מקום לחשוד בייחוסם של הכהנים הראשונים. פוסקים אחרים הציעו פתרונות אחרים, אך הפתרון המקורי ביותר הוא ללא ספק זה שהציע המהר"ם מרוטנבורג:

ועיר שכולה כהנים ואין בה [אפי] ישראל אחד, נראה לי דכהן קורא פעמיים ושוב יקראו נשים. דהכל משלימי' למנין ז', אפי' עבד ושפחה וקטן. ופי' רבי' שמחה זצ"ל דלאו דוקא למנין ז' אלא אפי' לשלשה. דתנן סתמא בפ"ג דמגילה 'קטן קורא בתורה [ומתרגם]. ונהי דמסיק עלה 'אבל אמרו חכמי' לא תקרא אשה בתורה מפני כבוד הצבור'. היכא דלא אפשר ידחה כבוד הצבור מפני פגם כהנים הקוראים, שלא יאמרו בני גרושות הם.<sup>184</sup>

כמובן במקרה זה אין מדובר על מחילה על כבוד הצבור אלא על דחייתו. אבל כך או כך כבוד הצבור נתפס כעקרון יחסי שיש להחיל אותו מתוך התחשבות בשיקולים נוספים. ודאי יש הגיון רב בסברתו של השו"ע שבעיר שכולה כהנים אין מקום לחשוד בייחוסם של הכהנים העולים לתורה (מלבד אולי האחרון). אף על פי כן סברו המהר"ם מרוטנבורג והמרדכי שכבוד הצבור יידחה מפני החשש שייפגם כבוד הכהנים. האם אין לחשוש באותה מידה לכבודן של אותן נשים המבקשות לקרוא בתורה?

#### 4.4 איפה חל כבוד הצבור?

ראינו לעיל שסידור ההלכות בהלכות תפילה לרמב"ם מלמד שהוא, כמו הרמב"ן, ראה בקריאת התורה חובת צבור השייכת לבית הכנסת.<sup>185</sup> השערה זו מסתייעת מניסוחו של הרמב"ם "אשה לא תקרא בצבור מפני כבוד הצבור",<sup>186</sup> המרמז שאשה אולי מותרת לקרוא בתורה מחוץ לבית הכנסת. זיהויו של הרמב"ם את ה"צבור" עם בית הכנסת עולה מפסיקתו בהלכות תפילה ח, א:

תפלת הציבור נשמעת תמיד. ואפילו היו בהן חוטאים אין הקדוש ברוך הוא מואס בתפלתן של רבים. לפיכך צריך אדם לשתף עצמו עם הציבור, ולא יתפלל ביחיד כל זמן שיכול להתפלל עם הציבור. ולעולם ישכים אדם ויעריב לבית הכנסת, שאין

184 שו"ת מהר"ם, דפוס פראג, קח. המרדכי ציטט תשובה זו והסכים איתה (גטין פרק ה, תד).

185 ראו ליד הע' 19 לעיל.

186 משנה תורה, הלכות תפילה יב, יז.

תפלתו נשמעת בכל עת אלא בבית הכנסת. וכל מי שיש לו בית הכנסת בעירו ואינו מתפלל בו עם הציבור נקרא שכן רע.

ניסוחו הייחודי של הרמב"ם את האיסור על קריאת נשים בתורה כאיסור קריאה בציבור דווקא, הוא אולי הבסיס לדברי ספר הבתים "יש מן הגדולים"<sup>187</sup> שכתב שהמתפללין בבתיהם בעשרה, אשה קוראת שם בתורה. שלא נקרא צבור אלא כשמתפללין בבית הכנסת.<sup>188</sup> הבנה זו משתקפת גם בדברי הב"ח:

דלכל מילי דחיישינן לכבוד צבור בקריאת התורה הוא הדין במגילה, דהא טעם שניהם אחד. ולפי זה יראה דאף על פי דלדעת הרמב"ם נשים מוציאות לאנשים במקרא מגילה, אפילו הכי בצבור לכתחלה לא תקרא אשה מפני כבוד הצבור, כמו בקריאת התורה.<sup>189</sup>

יוצא מכאן שאשה תהא מותרת לקרוא בתורה, כפי שתהא מותרת בקריאת מגילה, אם היא אינה קוראת בצבור.<sup>190</sup> ידוע שמנייני אקראי מחוץ לבית הכנסת אינם מחוייבים בכל הלכות תפילה וביה"כ. לענייננו, בבלי גטין ס ע"א קובע שאסור לקרוא בחומשים מפני כבוד הצבור רק כאשר קוראים בהם בבית הכנסת. בעניין קריאת הלל בראשי חדשים קובע מחזור ויטרי:

ואפי' עשרה שפירשו מן הציבור הרי הן כיחידים שמתפללין לעצמן אחורי בית הכנסת, מאחר שלא היו באסיפת הכניסה, כשנים ושלשה הן לצורך כן... ואפי' לקרותו בלא ברכה אינן צריכין. גור אריה. ומעשה בא על ידו שהלכו להתפלל בבית האבל בראש חדש ורצו המניין לקרות הלל, והורה הלכה למעשה דאין צריכין. דעשרה שפירשו מן הציבור הרי הן כיחידים.

יש, אם כן, בסיס הלכתי מוצק להתיר קריאת נשים בתורה במנייני אקראי מחוץ לבית הכנסת.<sup>191</sup>

187 לא נתבררה זהותו.

188 ספר הבתים, בית תפלה, שערי קריאת התורה ב, יב.

189 או"ח תרצ, א.

190 בהקשר זה אין לבלבל בין המונחים "צבור" ו"עשרה". הקביעה שקריאת התורה זוקקת מניין משתמשת במונח "עשרה", ראו למשל שו"ע, או"ח תרצ, יח, והערת משנה ברורה על אתר (ס' סד): "והא דקיימא לן דאף אם יש לו מנין בביתו, אפילו הכי מבטלין תלמוד תורה ועבודה לילך ולקרות בצבור משום ברוב עם הדרת מלך..."

191 ראו ר"י הנקין, שו"ת בני בנימין ב, עמ' ל: "ולכן אולי אפשר להקל במנין בבית באקראי. והלכה ואין מורין כן. אבל בבית הכנסת או במנין קבוע אין להקל כלל".



#### 4.5 קול באשה

הלכות צניעות כוללות את הקביעה "קול באשה ערוה", כלומר שקול האשה, ביחוד קול שירה, נחשב עירום או פריצות שעל הגבר להמנע ממנה.<sup>192</sup> השאלה אם קריאת התורה בטעמים פוגעת באיסור שמיעת קול אשה לא נדונה ישירות אצל הפוסקים, ככל הידוע לי. עם זאת, יש די והותר ראיות נסיבתיות לכך שההלכה אינה אוסרת קריאת נשים בתורה בנימוק זה. ראשית, כפי שהעיר ר"ע יוסף, העובדה שהתלמוד אסר קריאת נשים משום כבוד הצבור ולא בגלל כל נימוק אחר היא ראיה חשובה לכך שחז"ל לא ראו בקול האשה כשלעצמו בעיה (במקרה זה).<sup>193</sup> שנית, ונוגע יותר לענייננו, רוב הפוסקים שדנו בקריאת נשים במגילה בעבור גברים לא ראו בקריאה בטעמים עבירה על איסור שמיעת קול אשה.<sup>194</sup>

#### 4.6 נשים בעזרת הגברים

ההיבט הצורם ביותר בצירוף נשים לקריאת התורה הוא אולי נוכחותן בעזרת הגברים בזמן התפילה. המחיצה היא פריט חשוב בכל בית כנסת אורתודוקסי, פריט מבני שלא רק ממלא צרכים הלכתיים אלא גם משקף תפיסת צניעות מושרשת היטב. מבלי להתחשב באפשרות

192 ראו בבלי ברכות כד ע"א. כלל זה הובא כהלכה בשו"ע, אה"ע כא, א: "ואסור לשמוע קול ערוה".  
193 ראו יחווה דעת ג, נא: "ומכל מקום קשה לי מהגמרא 'הכל עולים לקריאת התורה למנין שבעה אפילו אשה וקטן, אבל אמרו חכמים אשה לא תקרא בתורה מפני כבוד הצבור'. הרי שלא חששו לאסור משום קול באשה ערוה, אף על פי שסתם קריאה בתורה עם טעמי המקרא. וצריך עיון"; יחווה דעת ד, טו: "ובעל כרחנו לומר שהתירו לאשה לקרות בצבור כשאין שבעה בקיאים לקרות, משום שבמקום השראת שכינה לא חששו חכמים להרהור".

194 בשאלה זו נחלקו הפוסקים. שו"ע, או"ח תרפט, ב; רש"י, ערכין ג ע"א, לאתווי נשים; משנה תורה, הלכות מגילה א, א-ב; ואור זרוע ב, שסח פסקו שאשה יכולה להוציא גברים ידי חובת קריאת מגילה. שלטי הגבורים על הרי"ף, מגילה ב ע"ב, ור"ע יוסף, יחווה דעת ג, נא, מייחסים דעה זו גם לרי"ף. לפי העמדה הזו ברור שקריאת אשה במגילה (ומסתמא גם בתורה) איננה עבירה על איסור שמיעת קול אשה.

השו"ע (שם) מעיר "ויש אומרים שהנשים אינם מוציאות את האנשים". זו עמדת בעל הלכות גדולות. הראשונים הציעו לפחות שלושה נמוקים לשיטתו. תוספות, ערכין ג ע"א, לאתווי נשים; רא"ש, מגילה פרק א, ד; ורמ"א, או"ח תרפט, ב (בשם המרדכי) הסבירו שלדעת בה"ג נשים מחויבות רק בשמיעת מגילה ולא בקריאתה, וכיון שאינן מחויבות בדבר אינן יכולות להוציא את הגברים ידי חובתם. ריטב"א, מגילה ד ע"א, שאף הן היו, טוען שלדעת בה"ג נשים אמנם מחויבות כגברים אך אינן רשאיות לקרוא עבורם משום כבוד הצבור. לבסוף, הכל בו, ס' מה, מייחס לעיטור את הדעה שנשים אינן יכולות לקרוא מגילה לגברים משום קול באשה. מבין הפוסקים המודרניים מזכירים משנה ברורה וערוך השלחן את שני ההסברים הראשונים בלבד.

ברור, אם כן, שלדעת רוב הפוסקים, גם אלה שאינם מתירים קריאת נשים במגילה עבור גברים, איסור שמיעת קול אשה איננו בעיה בהקשר זה. ר"י הנקין, שו"ת בני בניו ב, עמ' לו, טוען שאפילו העיטור אסר לא היה אוסר קריאת נשים בתורה, משום שבהקשר זה אין צורך בוהירות המיוחדת הנדרשת בזמן קריאת המגילה בגלל חביבותה ושמחת הפורים בכלל.

לשנות את מבנה בית הכנסת כך שאשה תוכל לעמוד מול ספר התורה בלי לעבור את המחיצה, האם נוכחות נשים בעזרת הגברים בזמן הקריאה בתורה פוגעת בבסיס ההלכתי של בית הכנסת האורתודוקסי?

הברייתא "הכל עולין למניין שבעה" מרמזת שנוכחות נשים בעזרת הגברים אפשרית מבחינה הלכתית. כפי שהערתי קודם לכן, הזדקקותם של חכמים לעניין כבוד הצבור מלמדת שהם לא מצאו כל טעם אחר לאסור קריאת נשים בתורה, ובכלל זה נוכחותן בעזרת הגברים. אכן, כך הבין את הברייתא ר' משה פיינשטיין:

שאלת אם צריך מחיצה לחצוץ רק בפני אשה אחת או שתיים. שהנה באגרות משה ח"א א"ח סימן ל"ט בסופו, הבאתי ראיה... שאין חיוב מחיצה להפסיק לפני כמה נשים בלבד. וצריך לבאר עד כמה נשים אין צריך מחיצה. כגון בבית אבל, או בבית מדרש שמתפללים שם בימי חול ובמנחה בשבת, שאין שם מחיצה, האם מותר להניח שכמה נשים יכנסו וישבו בסוף החדר. והנה בכל הדורות נהגו שלפעמים היתה נכנסת אשה ענייה לבית המדרש לקבל צדקה, או אבלה לומר קדיש, וההלכה למעשה בעניין זה צריכה עיון ותלויה בהרבה עניינים. ומכל מקום נראה שבבית מדרש שבכל שבת תרצה אפילו אשה אחת לבוא למנחה בקביעות, שאין להקל להתפלל בלא מחיצה, ורק באקראי אפשר להתיר. ואפשר להתיר, באקראי, רק עד ב' נשים ולא יותר. והנה יש ראיה, כעין שהזכרת, שלדינא אפשר להניח לאשה אחת להכנס לבית המדרש, מן הדין בשולחן ערוך או"ח סי' רפ"ב סעיף ג' דאשה עולה למנין שבעה קרואים.<sup>195</sup>

למסקנה דומה הגיע ר"י הנקין, שציטט, בין השאר, את ר' יעקב עמדין, רש"י, התוספות, ר' תם ורא"ש כמתירים כניסת מעט נשים לעזרת הגברים.<sup>196</sup>

#### 4.7 סיכום

אני מאמין שהבאתי טיעונים חזקים ומשכנעים להתיר עליית נשים לתורה כשבעל הקריאה הוא גבר, ולהתיר קריאת נשים בתורה בקהילה שמסכימה לכך (בצבור שמחל על כבודו) או בתפילות אקראי מחוץ לבית הכנסת. אם מעיקר הדין אפשר להתיר קריאת נשים בתורה בצורה זו או אחרת, איך עלינו להתייחס לסירובו של הציבור האורתודוקסי להכיר באפשרות זו? נראה לי שהתשובה אינה קשורה להלכה כשלעצמה אלא לשמרנות עמוקה, החושדת

195 אגרות משה, או"ח ה, יב.

196 שו"ת בני בנינים א, עמ' טז.

באופן טבעי בשינויים, ומחריפה עוד יותר משום שהיא חשה מאוימת על ידי תרבות כללית דינמית, מושכת ולעתים קלוקלת. אין לזלזל בחשש שפתיחות בעניין זה תשחק לידי התנועות הקונסרבטיביות והרפורמיות. המונחים המשמשים את ההתנגדות הרפלקסיבית והאינטואיטיבית הזו אינם מונחי המו"מ ההלכתי המדויק אלא השפה הרגשנית של מנהג, בחזקת "פורץ גדר" ו"לא תתגודדו". נשים אינן רשאיות לעלות לתורה משום שהדבר מנוגד למנהג המושרש ומערער על הסדר ההלכתי המקובל. העקרון ההלכתי הנרמז, אף שאינו מוכרז מפורשות, ברור וישיר: "עיקר הדין נדחה מפני המנהג".

עיקר הדין לא מתורגם בהכרח למעשים. השכל הישר מורה לנו שלא כל מה שמותר גם רצוי. יש טיעונים לגיטימיים נגד השתתפות פעילה של נשים בתפילה,<sup>197</sup> והם ראויים לאותה מידת כבוד והתחשבות שאני מצפה להן עבור טיעוני שלי. עם זאת, אין לדחות את האפשרויות ההלכתיות שהעליתי במאמרי רק משום שהם חידושים המערערים על המוסכמות. לא צריך להתייחס למנהג כעקרון מוחלט, מטא-הלכתי, שמציב את סמכות ההלכה תחת חכמת העם המקובלת. בנושא זה אעסוק בפרק האחרון של מאמר זה.

## 5. מנהג וקריאת נשים בתורה

בהנחה שעליית נשים וקריאת נשים בתורה מותרות מעיקר הדין, האם יש בכל זאת לאסור אותן משום שהן מנוגדות למנהג הרווח, אפילו באותן נסיבות מיוחדות שהגדרתי - במניינים מיוחדים מחוץ לבית הכנסת או בצבור שלא רואה בכך פגיעה בכבודו?

### 5.1 כוחו של מנהג

אין ספק שלמנהג יש תפקיד מכריע בעיצוב החברה ההלכתית. חיוניותו וסמכותו, עד גבול מסויים, אינם נתונים לוויכוח. המנהג קושר אותנו לדורות קודמים ומחזק את תחושת הזהות והתרבות שלנו. המנהג יוצר סביבה נוחה ויציבה לחיים דתיים, ומעניק יסוד מוצק

197 לדעתי, הטיעון הטוב ביותר מסוג זה הוא של מייזלמן (הע' 2 לעיל), עמ' 3-142, שחושש שעירוב נשים בביה"כ ייצור אווירה לא צנועה או אף פרוצה. אינני חושב שאפשר לזהות חשש זה עם החשש לכבוד הצבור, כפי שסבור מייזלמן, אך הטיעון עצמו ראוי לתשומת לב. בכל זאת נראה לי שאין זה טיעון חזק כל כך, בהתחשב בעירוב הנינוח והיומיומי של גברים ונשים אורתודוקסיים מחוץ לבית הכנסת. מכל מקום, בעתיד הנראה לעין קריאת נשים בתורה תישאר נוהג שולי ומוגבל לנשים הרואות בהשתתפות בקריאת התורה ביטוי משמעותי של השתתפות רוחנית בקהילה, וממילא יקפידו על רצינותו וכבודו של המעשה, אולי אף יותר מהנעשה כיום בפועל. מכל מקום, כמו בכל עניין אחר, יש להשמר מפני הגזמות והקצנות.

להתפתחות דתית. אבל נראה לי שהסמכות הניתנת כיום למנהג כה מוגזמת, עד שהיא מאיימת להחניק את הסיכוי להתאמה יצירתית של ההלכה לחיים המודרניים.

לדעתי, בכל הנוגע לעקרונות בסיסיים של דת ומוסר - למשל, כך אני סבור, בעניין קריאת נשים בתורה - יש לפסוק על פי עיקר הדין. הכרעת עניינים כאלה על פי המקובלות הרסנית מבחינה מוסרית, כיוון שהיא דוחה את ההלכה מאותו תחום שדווקא בו עליה להנחות ולהוביל. מערכת הלכתית שנותנת עדיפות למנהג ולמוסכמות - ל"דעה האופנתית" של קהילה הלכתית - תאבד לבסוף את תוקפה הרוחני והמוסרי ותשקע להיסטוריציות ולקונפורמיות משתקים.

זוהי העמדה ההלכתית המקובלת. כפי שנראה, הפוסקים מכירים בכך שסמכותו המוחלטת של המנהג מוגבלת בעיקר לדיני ממונות. בדיני איסור והיתר ההלכה מושלת: "אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'" (משלי כא ל). דיוננו במנהג מואר יפה בפירושו של רש"י למטפורה התלמודית של המנהג, "נהרא נהרא ופשטיה" (בבלי חולין יח ע"ב). ומפרש רש"י: "כל נהר מתפשט במקום שהוא רגיל שם, כלומר כל מקום הולך אחר מנהגו". בדומה, מעיר א' טברסקי, בתיאורו את יחס הרמב"ם למנהג, שמטרתו היא לאפשר גיוון וריווח בחיי הדת.<sup>198</sup> מנהגים מעצם טיבם נובעים ממסורות מקומיות ומעניקים מקום וסמכות לביטויים מקומיים למרות הדרישה ההלכתית לאחידות. אנשים מדברים על המנהג "שלי", "שלנו", "של משפחתי". אכן, יש מנהגים שנתפשטו "בכל מקום", אבל הרעיון שמנהג יחייב את כלל ישראל ללא יוצא מהכלל כמעט סותר את עצמו. הטענה שקריאת נשים בתורה סותרת מנהג כללי כזה נראית חשודה מלכתחילה.

לאחרונה<sup>199</sup> הופיעו כמה מחקרים חשובים המוקדשים לחקר המנהג.<sup>200</sup> כיוון שהנושא רחב מאוד, נקודת הפתיחה הנוחה ביותר לדיוננו נמצאת בשתי התייחסויות למנהג בהן נתקלנו במהלך עיונו בקריאת נשים בתורה. כזכור, מג"א טען שנשים מחויבות כגברים בקריאת התורה, על סמך הבנתו את הברייתא "הכל עולין למניין שבעה" ואת מסכת סופרים

I. Twersky, *Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Torah)*, New Haven & London 1980, 124

199 [המאמר המקורי פורסם בשנת 2001. - המתרגם]

200 י' תא-שמע, מנהג אשכנז הקדמון, ירושלים תשנ"ב; הנ"ל, הלכה, מנהג ומציאות באשכנז, 1000-1350, ירושלים תשנ"ו; י' זימר, עולם כמנהגו נוהג, ירושלים 1961; ד' שפרבר, מנהגי ישראל א-ה, ירושלים 1990-94; מ' אלון, המשפט העברי א, ירושלים תשל"ח, עמ' 713-767.

יח, ה "הנשים חייבות לשמוע קריאת הספר כאנשים". את דיונו בנושא חתם מג"א בהערה המפליאה "וכאן נהגו הנשים לצאת החוצה (בזמן קריאת התורה)".<sup>201</sup> מג"א לא גילה את דעתו לגבי מנהג זה, אך נראה שהודה לו בשתיקה.

המנהג שנשים יוצאות מביה"כ בזמן קריאת התורה מלמד כמה דברים. ראשית, הוא מראה שדת האבות, שהאורתודוקסיה המודרנית כל כך מתאמצת לשחזר, לא תמיד היתה אידיאלית, ויש לדורות הבאים מקום לשפר את שמירת ההלכה גם כשהיא סותרת את המנהג. שנית, עדותו האגבית של מג"א על מנהג זה מטילה בספק את מחויבותן של נשים לשמירת הלכה.<sup>202</sup> האם מנהג כלשהו של גברים שסותר כל כך את ההלכה היה עובר ללא בקורת?

איני מכיר אף בית כנסת אורתודוקסי שדורש או מעודד נשים לנהוג כמנהג זה. להיפך, אני משוכנע שנשים שהיו נוהגות כך היו סופגות בקורת וזלזול משום ש"אינן דתיות מספיק".<sup>203</sup> כיצד קרה שהמנהג שנשים יוצאות מבית הכנסת בזמן הקריאה הוחלף במנהגנו, שהן נשארות? אין לנו כל עדות על מהלכו של שינוי זה, וכאן אבקש מהקוראים לנסות יחד אתי לדמיין סיטואציה היסטורית קצרה כדי לתאר את השתלשלות המנהגים:

היו בוודאי קבוצות של נשים מלומדות ואדוקות שהכירו בחשיבותה של קריאה בתורה ורצו לשמוע אותה. ייתכן שקהילתן חשדה בהן כבעלות רעיונות של מודרנה ונאורות, אולי אפילו רפורמה, שיצאו נגד תפיסתה של "הקהילה ההלכתית" בנוגע למה ש"נכון הלכתית". איך קרה, אם כן, שאותן "מחדשות" הצליחו ליצור מנהג חדש ולהשאר בביה"כ בזמן הקריאה? ככל הנראה בגלל אדיקותן ועקשנותן לשמוע את קריאת התורה, עד שהצליחו להעביר את הרוב לנהוג כמותן. ייתכן שדברי מוגזמים, ייתכן שמהלך השינוי היה פחות מורגש, ייתכן שהמנהג שהביא מג"א היה מיוחד לאזור קטן - אבל נראה לי שאינני רחוק כל כך מתיאורו של היבט אחד בהתפתחות המנהג היהודי.

201 מג"א, או"ח רפב, ו.

202 בדומה, למרות פסיקת השו"ע (או"ח קו, א) שנשים חייבות בתפילת העמידה, מעיד מג"א (ס' ב) כי "נהגו רוב נשים שאין מתפללות בתמידות, משום דאומרי' מיד בבוקר סמוך לנטילה איזה בקשה, ומדאורייתא די בזה".

203 אריה ודב פרימר, תפילת נשים (ראו הע' 2), עמ' 17, מצטטים את המנהג שהביא מג"א כראיה שנשים פטורות מחובת תפילה בצבור ולכן רשאיות להתפלל במנייני נשים נפרדים. הם נותנים סמכות הלכתית גדולה יותר למנהג זה מאשר לדעתו של מג"א עצמו, שאשה חייבת בשמיעת קריאת התורה. ר"י הנקין, שו"ת בני בנים ב, עמ' מג, מסביר את המנהג הזה על בסיס הדרישה במסכת סופרים יח, ה שיש לתרגם את הקריאה לנשים: אילו נשארו הנשים בבית הכנסת צריך היה לתרגם עבורן את הקריאה, אך תרגום זה בטל מזמן. ר"י הנקין מסיק שמנהג זה אינו תקף כיום, כשחומשים ובהם תרגום התורה זמינים לכל.

לפי הבנה זו ההלכה מתפתחת "ככה", כתוצאה ממאבק בין מנהגים שונים, והמתאים שורד. ההשקפה ההלכתית הזו בביורור איננה טלאולוגית: אין היא מבקשת לקדם עקרון מוסרי או דתי כלשהו, אלא רק להבטיח רציפות ויציבות חברתית, כמו גם את המוסכמות והמקובלות. השאלה האם ראוי או לא ראוי שנשים יקראו בתורה אינה חשובה במיוחד; חשובות התפיסות המקובלות של "הדעה האופנתית". לפי התפיסה הדטרמיניסטית הזו, התפתחות ההלכה היא תוצאה של מהלך היסטורי-חברתי בלתי פוסק, לא של פסיקות והכרעות מושכלות של מנהגים דתיים.<sup>204</sup> אבל התפיסה הזו, כל כמה שהיא מתארת בנאמנות היבטים של הנוהג ההלכתי התלויים בתנאים חברתיים של זמן ומקום, איננה מספיקה. יש להכיר גם ב"רגע ההלכתי", כאשר ההלכה משתחררת ממגבלות היסטוריות וחברתיות ותובעת ומאשרת מה להשקפתה צריך להיות.

מלמד באותה מידה הוא המנהג השני בעניין קריאת נשים שבו נתקלנו: הפרישה, כזכור, ביקש "ליישב את מנהגנו" שנשים (וקטנים) אינן קוראות בתורה, ולבסוף העלה את ההשערה שקטנים אינם קוראים משום שמקומם בסדר העולים נמוך מדי.<sup>205</sup> מנהגים, אם כן, אפילו כשנראה שהם משקפים כוונה מסוימת, מקורם לעתים קרובות בנסיבות מקריות, ורק לאחר זמן הם מתמלאים במשמעות הלכתית. אולי ה"מנהג" למנוע נשים מלעלות לתורה החל באותה צורה. בגלל מעט הכיבודים הזמינים בבית הכנסת, עליית נשים לתורה,

204 יש אירוניה בקרבה האידיאולוגית שבין המצדדים בעליונותו של המנהג לבין האסכולה הפוזיטיביסטית-היסטורית של חקר היהדות, אבן הפינה של היהדות הקונסרבטיבית. זכריה פרנקל טען שרוב ההלכה אינה אלא ביטוי לרצון העם, ניסוח שמאפשר רפורמה מתונה: אותם רכיבים מההלכה שאינם מתאימים עוד לעם נשאר, באופן טבעי, בצד הדרך. עיינו גם בדבריו הבאים של שלמה שכטר ותהו, האם "מנהגיסטים" אורתודוקסיים לא יוכלו לאמץ אותו כסיסמתם:

"The norm as well as the sanction of Judaism is the practice actually in vogue. Its consecration is the consecration of general use - or, in other words, of Catholic Israel," *Studies in Judaism, Series One, Philadelphia 1896*, xi.

"מנהגיסטים" אורתודוקסיים, שמגזימים בקביעתם כי "מנהג מבטל הלכה", גם הם רואים בעם פוסק אחרון. "מנהגים" וקונסרבטיביות חלוקים, כמובן, בנוגע לקבוצה שמגדירה את המנהג/ההלכה, כמו גם בנוגע לתוקפם היחסי של מנהג והלכה: האסכולה הקונסרבטיבית האמינה שקל יותר לשנות מנהג מאשר הלכה, בעוד "מנהגיסטים" בוטחים, כך נדמה, בהסכמתו של העם למנהגים מעשה ידי אדם יותר מאשר במסורות ההלכה אלוהית.

205 ראו הע' 161 לעיל. השו"ע (או"ח קלו, א) דורש שהעליות, מלבד כהן ולוי, יינתנו קודם כל לתלמידי חכמים ולחשובי הקהל (כלומר, עשירים) ובניהם. אני מעז לשער שגבאי מודרני שניהג לפי פסיקת השו"ע יועבר ממשרתו תוך זמן קצר ביותר. מג"א (או"ח רפב, יח) מציע חלוקה דמוקרטית יותר של העליות, מתוך התחשבות באירועים מיוחדים (לידה, נשואין, יארצייט) ומסכם: "ויש עוד מנהגים אחרים, נהרא נהרא ופשטיה".

שמתחילה היתה בלתי רגילה, הפכה בלתי אפשרית. אף שאין זו אלא השערה, החקירה שביסודה משמעותית. להלן נראה שנוהג מסוים צריך לזכות פורמלית למעלת מנהג לפני שהוא הופך למחייב מבחינה הלכתית. נוהג אינו הופך למנהג פשוט משום שהקהילה בוחרת לקרוא לו מנהג.<sup>206</sup> הרב עובדיה יוסף הכיר גם הוא באפשרות שרוטינה תמימה והוגנת של חלוקת עליות, כפי שתיארה הפרישה, עשויה עם הזמן להפוך בדמיון העממי למנהג מחייב:

ומה שלא ראינו שקטן עולה למנין שלשה, אינו משום שהמנהג כדברי האומרים שקטן עולה רק למנין שבעה ולא למנין שלשה, אלא משום שיש אנשים רבים בבית הכנסת הרוצים לעלות לספר תורה, ואין להניח גדולים ולקרות קטנים במקומם. וטעם זה מוכרח הוא, שהרי עינינו הרואות שאפילו בשבת אין הקטן עולה למנין שבעה, ולא שמענו ולא ראינו שיעלה קטן למנין, אף על פי שמן הדין בודאי יכול לעלות למנין שבעה, ובעל כרחך לומר שהטעם משום שיש גדולים רבים הרוצים לעלות לספר תורה, ואין מן הראוי להניח גדולים ולקרות קטנים, ואין הכי נמי שאם רצו להעלות קטן לספר תורה הרשות בידם בין למנין שבעה ובין למנין שלשה, ואין כאן בית מיחוש ולא צד איסור כלל.<sup>207</sup>

אם כן, אף שיש להעדיף את הנוהג המקובל, כוחו המחייב של המנהג מוגבל למנהגים מיוחדים, בעיקר בדיני ממונות. מנהגים אינם נוצרים יש מאין. אם באמת יש מנהג שאוסר קריאת נשים בתורה, מן הראוי שנבחן מהם מקורו וסמכותו.

## 5.2 סוגי מנהגים

ניתן לציין לפחות ארבעה סוגים של מנהגים מחייבים, אך המנהג שנשים אינן קוראות בתורה אינו מתאים לאף אחד מהם.

לסוג הראשון שייכים מנהגים שמעשירים את החיים הדתיים. קיימים הרבה מאוד מנהגים כאלה, ואצין כאן רק את המנהג למחות את זכר המן בזמן קריאת המגילה, שעליו אמר הרמ"א "ואין לבטל שום מנהג או ללעוג עליו, כי לא לחנם הוקבעו".<sup>208</sup> לעתים קרובות מצוטטת אמירה זו כקביעה שהמנהג בלתי ניתן לביטול, אבל קשה להניח שזו היתה כוונת הרמ"א. מג"א מצטטת תשובה של הרמ"א, שם הוא אכן מכיר בסמכות המנהג, אבל גם

206 בית יוסף, יו"ד רנט ב, ד: "הלא ידעת שאין המנהג מבטל הלכה אלא אם כן הוא מנהג קבוע על פי חכמי המקום, לא על פי המון בעלי בתים".

207 יחזה דעת ד, כג.

208 או"ח תרצ, יז.

באפשרות ביטולו: "וכתב הרמ"א בתשובותיו סי' כ"א... דאם נמצא המנהג באיזה פוסק אין לבטלו... מיהו אם נשת' הענין מאשר הי' בזמן הראשונים, רשאים לשנות המנהג לפי הזמן". ומג"א עצמו כותב: "מנהג שאין לו ראייה מן התורה אינו אלא כטועה בשיקול הדעת".<sup>209</sup> עיון בתשובת הרמ"א שציטט מג"א מבהיר עד כמה נחרץ היה זה בהדגשת עדיפות ההלכה על פני המנהג. אחרי שציטט כמה מהדעות המקובלות בעניין חומרת המנהג כתב הרמ"א "אומר דכל זה אינו כלום". הרמ"א ותוהו כיצד היו יכולים האמוראים לשנות תקנות קדומות "אם אי אפשר לשנות מן המנהג הראשון בשום ענין". וחותרים במלים אלו:

אבל במקום שנתחדש דבר שלא ידעו הראשונים, כגון דאיכא למיחש לקלקול או לאיסור שלא היה לו לחוש בימים הראשונים, ודאי מותר לתקן דבר ככל תקנות האמורים בתלמוד, משום דאיכא למימר אדעתא דהכי לא הנהיגו הראשונים.<sup>210</sup>

אם כן, נראה שצריך להוקיר ולהקפיד על מנהגים ובוודאי שאין לבזו להם, אבל גם להכיר בכך שהם עשויים וצריכים להשתנות עם הזמן.<sup>211</sup>

לסוג השני של המנהגים משתייכים אלה שנקבעו במקום בו ההלכה רופפת. בעניינים אלה יאמרו החכמים לתלמידיהם "פוק חזי מאי עמא דְּבַר (= צא וראה מה נוהג העם)".<sup>212</sup> על מנהגים מסוג זה פסק הירושלמי: "כל הלכה שהיא רופפת בבית דין ואין את יודע מה טיבה, צא וראה מה הציבור נוהג, ונהוג".<sup>213</sup> אף ששמעתי שמצטטים מקורות אלה כראיה לעדיפותו של המנהג, קשה מאוד לומר שזו כוונתם. ההנחיה "צא וראה" מוגבלת לאותם מקרים מעטים - בדרך כלל טכניים למדי - בהם חכמים מודים שההלכה מסופקת. הראשונים מצדיקים הנחיה זו בטענה שהנהוג העממי משקף מסורות הלכתיות שנשכחו.<sup>214</sup> בשום אופן אין ההנחיה "צא וראה" באה לכופף את אחריותם של החכמים בפני פופולזים הלכתי.

209 שם, כב.

210 שו"ת הרמ"א, יט (כא).

211 ראו גם שו"ת מהרשד"ם, או"ח לה: "נראה דאע"ג שיש ענינים שהדבר הגון ונראה טוב לאחוז האדם במנהג אבותיו, וקרוב הוא שנכנס זה באזהרת ובל תטוש תורת אמך, מכל מקום בכי האי גוונא בענין זה טוב ויפה להניח המנהג ההוא לאחוז בסדר מנהג ספרד. והטעם שאני אומר כן, כי לעניות דעתי לא מצאנו ולא ראינו שאין לשנות מנהג אבותינו כי אם בדבר שיש בו נדנדוד איסור... אבל בכי האי גוונא דליכא צד איסור כלל ועיקר ולא הרחקת עבירה, בהא פשיטא דלא שייך ביה משום אל תטוש תורת אמך".

212 בבלי ברכות מה ע"א, עירובין יד ע"ב, מנחות לה ע"ב.

213 ירושלמי פאה ז ה, כ ע"ג; מעשר שני ה ב, נו ע"ב; יבמות ז ג, ח ע"א.

214 ראו הע' 220 להלן.



סוג שלישי הוא מנהג שנועד לעשות סייג לאיסור, כפי שמצינו בבבלי פסחים נ ע"ב:  
בני ביישן נהוג דלא הוו אזלין מצור לצידון במעלי שבתא. אתו בנייהו קמיה דרבי  
יוחנן, אמרו ליה: אבהתין אפשר להו, אנן לא אפשר לן. אמר להו: כבר קיבלו אבותיכם  
עליהם. שנאמר: שמע בני מוסר אביך ואל תטש תורת אמך (משלי א ח).

רש"י מפרש שהסוחרים הוותיקים מבית שאן החמירו על עצמם שלא ללכת מצור לצידון  
בערב שבת כדי שלא להבטל מצרכי שבת. כשבקשו ילדיהם להפטר מהמנהג המחמיר, ענה  
להם ר' יוחנן שהמנהג מחייב אותם ואין לעבור עליו. מובן שלמנהג מסוג זה יש סמכות רבה,  
כיוון שבא לאסור התנהגויות שעלולות להביא לידי עבירה. אולם הר"ן העיר שלמנהגים  
מסוג זה יש תוקף רק במקומם, והיוצא ממקום שנהגו בו איסור "פקעי מיניה חומרי מקום  
שיצא משם".<sup>215</sup> באופן כללי יותר קובעים הרא"ש והרמ"א שמנהגים מסוג זה אינם מחייבים  
אם יכול לבוא מהם קלקול או במקום שנתחדש דבר.<sup>216</sup>

מנהגים מהסוג הרביעי הם אלה הקשורים להסדרת הארגון הקהילתי והכלכלי, בייחוד  
בענייני ייצוג, מיסוי ומסחר. מנהגים כאלה נקבעים בדרך כלל על פי רוב הקהל או על בסיס  
מוסכמות כלכליות-עסקיות ידועות ומקובלות. הטענה "מנהג מבטל הלכה" מתקיימת כאן  
בכל תוקפה, שכן "מתנה אדם כל תנאי שירצה במקח וממכר".<sup>217</sup> קביעה טיפוסית נמצאת  
בדברי הרשב"א:

דיני המס בכל מקום אין יסודתן בהררי קודש התלמוד. ובכל מקום ומקום תמצא  
בו דינים מחולפים על פי הנהוג והסכמת גדוליהם אשר גבלו ראשונים. ורשאיין הן  
בני העיר לעשות תקנות קבועות ומנהגים ידועין כפי מה שירצו שלא ע"פ ההלכה,  
שזה דבר שבממון הוא. ועל כן, אם יש מנהג ידוע להם בדבר זה, הלך אחר המנהג.  
שהמנהג מבטל את ההלכה בכיוצא בזה.<sup>218</sup>

אולם מחוץ לדיני ממונות, נדירים המנהגים המבטלים הלכה. אפשר שהסיכום הטוב ביותר  
של דעות אלה נמצא בתשובת הרא"ש:

כל המנהגים שאמרו חכמים שיש לילך אחר המנהג, זהו מנהג שנהגו לעשות סייג  
והרחקה... ואמרו חז"ל שאין לשנותן. אבל אם נהגו במקומות מנהג שיש בו עבירה,

215 ר"ן על הרי"ף, פסחים יז ע"ב, ונמצינו למדין.

216 ראו הע' 211 לעיל והע' 220 להלן.

217 משנה תורה, הלכות שכירות ז, א; שו"ע, חו"מ טטו, ב; מ' אלון (ראו הע' 201), עמ' 39-734.

218 שו"ת הרשב"א ד, רס.

יש לשנות המנהג... ולא מיבעיא מנהג של עבירה שיש לשנותו, אלא אפילו מנהג שעשו לסייג ולהרחקה ויכול לבא ממנו קלקול, יש לבטל המנהג... אם יש רפיון בהלכה, שאין ברור לך כמי נפסקה ההלכה, וראית שנוהגין, הלך אחר המנהג, דיש לתלות שנראה לגדולים שהנהיגו המנהג שהלכה כן. אבל במקום שאין רפיון בהלכה, אין לך לילך אחר המנהג שהוא כנגד ההלכה. זה דין מנהגים שהן בענין איסור והיתר.<sup>219</sup>

אם זו הגישה ההלכתית המקובלת למנהג, קשה לבסס את ההתנגדות לקריאת נשים בתורה על הטענה שהיא מנוגדת למנהג. איזה מן מנהג מפירה קריאה כזו? אותו מנהג שהביא מג"א, שנשים יוצאות מבית הכנסת בזמן הקריאה אף שהן מחויבות בה כגברים? או שזהו המנהג הנרמז בדברי הפרישה, כשהוא משער שקטנים (ואולי גם נשים) אינם עולים לתורה משום שלגבאי לא נשאר עוליות בשבילם? קשה יהיה לטעון שמנהגים שמקורם כה צנוע יכולים לעמוד בפני הדרישה ההלכתית והמוסרית של נשים החפצות בהשתתפות מלאה יותר בתפילה. קשה גם לכלול את המנהג שנשים אינן קוראות בתורה - אם בכלל יש מנהג כזה - באחד מסוגי המנהגים שמניתי לעיל. ודאי אין זה מנהג בדיני ממונות, שעליו נאמר "מנהג מבטל הלכה". אף אין זה מנהג שבא ליישב הלכה רופפת, שעליו נאמר "צא וראה מה הציבור נוהג". בשום פנים אין הסכמה בין הפוסקים שההלכה בעניין זה "רופפת", ומכל מקום נושא עקרוני כזה אי אפשר להכריע על פי "הצבור". אף אי אפשר לומר שמנהג זה בא לעשות סייג לתורה, ובפרט בענין ערבוב פסול של גברים ונשים בבית הכנסת. יש להודות שהחשש מפני פריצות לגיטימי ויש לדון בו בהקשר הכללי של סדרי תפילה ראויים; בעיית השמירה על כבוד התפילה מטרידה כמעט את כל בתי הכנסת. אך, כפי שראינו, אין מקום להניח שבגלל חשש זה אסרו חז"ל קריאת נשים בתורה. הם קבעו כי "אשה לא תקרא בתורה משום כבוד הצבור", דבר שמשקף, כפי שראינו, את מעמדן החברתי של הנשים.

יש הטוענים ברצינות גמורה שמניעת נשים מקריאת התורה היא מנהג מהסוג הראשון, כזה שמעשיר ומגדיר את התפילה המסורתית. לשיטתם, תפילה שבמסגרתה נשים עולות לתורה או קוראות בה תהיה שונה מהתפילה המוכרת לנו. אני מאמין שיש לכבד טיעון זה באותן קהילות ובאותם בתי כנסת שמקבלים אותו. אולם, כפי שראינו, מנהג מסוג זה אינו מחייב אם הוא אינו משרת את מטרותיו. יש נשים שעניין הקריאה בתורה נוגע בלב הגדרתן הדתית העצמית ושנוהגי התפילה האורתודוקסיים הקיימים פוגעים בהן. יש לדון בדרישותיהן

219 שו"ת הרא"ש, כלל נה, י.

מההיבט ההלכתי ולא לפטור אותן רק משום שאין הן נוחות לאחרים.

### 5.3 פורץ גדר, לא תתגודדו

קיים הכרח לומר מילה אחת בעניין "פורץ גדר" ו"לא תתגודדו", מושגים שהמתנגדים לביטול המוסכמות והמקובלות מרבים להשתמש בהם.

חז"ל מכנים "פורץ גדר" את אלו שאינם מציינים לתקנות וגזירות חכמים. הביטוי מבוסס על קהלת י, ח, "פורץ גדר יישכנו נחש", שנתפרש על אלו שאינם מכבדים את הסייגים שהקימו חכמים, גם אם הם מקפידים על חוקי התורה.<sup>220</sup> שו"ע מצייין ארבעה מקרים של "פורץ גדר", כולם עבירות על תקנות חכמים או מנהגים מחייבים.<sup>221</sup> פוסקים אחרים משתמשים בביטוי בצורה דומה. "פורץ גדר" אינו כינוי גורף כנגד כל התנהגות לא מקובלת שאין בסיס פורמלי לאסור אותה. אם פרשנותי את ההלכה נכונה, יש מקרים בהם מותר לנשים לעלות או לקרוא בתורה. הביטוי "פורץ גדר" אינו שייך במקרה זה, והוא עיטור רטורי יותר מאשר טיעון הלכתי מכריע.

כך גם לגבי "לא תתגודדו", איסור נגד התפלגות לקבוצות הנשמעות לרבנים שונים. האיסור מבוסס על משחק מלים: "לא תתגודדו, לא תעשו אגודות אגודות."<sup>222</sup> ברור מהדין התלמודי שאיסור "לא תתגודדו" לא בא לכפות אחידות הלכתית, וחלותו המדויקת נתונה בוויכוח:

אמר אביי: כי אמרין לא תתגודדו, כגון שתי בתי דינים בעיר אחת, הללו מורים כדברי ב"ש והללו מורים כדברי ב"ה. אבל שתי בתי דינים בשתי עיירות, לית לן בה... אמר רבא: כי אמרין לא תתגודדו, כגון ב"ד בעיר אחת, פלג מורין כדברי ב"ש ופלג מורין כדברי ב"ה. אבל שתי בתי דינין בעיר אחת, לית לן בה.<sup>223</sup>

הרמב"ם פסק כאביי: "ובכלל אזהרה זה שלא יהיו שני בתי דינין בעיר אחת, זה נוהג כמנהג

220 ירושלמי ברכות א ד, ג ע"ב: "תדע לך שחביבין דברי סופרים מדברי תורה. שהרי רבי טרפון אילו לא קרא (= את שמע) לא היה עובר אלא בעשה, וע"י שעבר על דברי בית הלל (= שקרא שוכב ולא עומד) נתחייב מיתה. על שם ופורץ גדר ישכנו נחש."

221 או"ח קלד, א (אמירת תחנון בשני וחמישי): "ואם לא אמרו מעומד עובר על התקנה ונקרא פורץ גדר"; שם תקנא, יא (אכילת בשר בתשעת הימים): "כל מי שאוכל בשר במקום שנוהגים בו איסור פורץ גדר הוא וינשכנו נחש"; יו"ד לט, א (אכילת בשר בלי בדיקה): "וכל הפורץ גדר לאכול ישכנו נחש"; שם קצו, יג (ספירת שבעה נקיים אם ראתה דם לאחר תשמיש): "וכל הפורץ גדר בדברים אלו במקום שנהגו להחמיר ישכנו נחש".

222 בבלי יבמות יג ע"ב, על פי דברים יד, א.

223 שם יד ע"א.

זה וזה נוהג כמנהג אחר, שדבר זה גורם למחלוקות גדולות.<sup>224</sup> ר"י קארו מעיד שר' ירוחם סבר כרבא, שיכולים להיות שני בתי דין חלוקים בעיר אחת, ונראה שכך סבר גם ר"י קארו עצמו.<sup>225</sup> כך או כך, ברור ש"לא תתגודדו" לא נועד להבטיח תמימות דעים הלכתית. טיעון זה נשמע פעמים רבות כאזהרה נגד מעשים שעלולים להביא למתח או פילוג, אבל חלותר ההלכתית מצומצמת משנדמה.<sup>226</sup>

את הטיעון "לא תתגודדו" צריך להעריך גם ביחס למציאות המודרנית. בירושלים, עיר מגורי, יש שני רבנים ראשיים, אשכנזי וספרדי, ובתי דין רבניים רבים, ביניהם אלה של הרבנות הראשית, הרבנים הראשיים לשעבר והעדה החרדית. יש בעיר אין ספור בתי כנסת ולהם מנהגים ונוסחי תפילה מגוונים. בתי כנסת חדשים מתארגנים חדשות לבקרים לפי חלוקות פוליטיות, דתיות וחברתיות, כולל ארץ מוצא או ישיבה. אף לא אחת מהחלוקות הללו נחשבת פגיעה ב"לא תתגודדו". הטענה שקריאת נשים בתורה תפגע בהרמוניה הדתית בירושלים פשוט כוזבת.

## 6. סיכום

נראה שיש בסיס הלכתי מוצק להתיר לנשים לעלות לתורה לפחות לחלק מהעליות, כשגבר קורא בה. במנייני אקראי מחוץ לבית הכנסת או בבתי כנסת בהם מוסכם שקריאת נשים אינה פוגעת בכבוד הצבור, יש מקום להתיר גם קריאת נשים בתורה (לפחות בחלקה). המניעה הרצינית היחידה בפני קריאת נשים בתורה היא זו שהעלתה הברייתא, "משום כבוד הצבור", שעליו אפשר למחול ותוקפו איננו מוחלט. כיון שקריאת נשים בתורה תהיה חידוש רדיקלי, אין ליישם אותה בצורה שתקרא תיגר באופן ישיר על מנהגי תפילה קיימים או תעורר מתחים בקהילות ותיקות שאת מנהגיהן יש לכבד. אולם, בקבוצות וקהילות שבחרו לנהוג כך, אי אפשר לטעון שקריאת נשים בתורה מנוגדת להלכה.

224 משנה תורה, הלכות עבודה זרה יב, יד.

225 ב"י, יו"ד רמב, ד, ג; או"ח תרכד, ה.

226 לדיון מועיל בעניין זה ראו ד' דישון, תרבות המחלוקת בישראל, ירושלים ות"א 1984, עמ' 75-82.