

הרב אריה אברהם פרימר הוא פרופסור על שם אטל ודוד רזניק ז"ל לתגובות חמצן משופעל במחלקה לכימיה באוניברסיטת בר אילן.

הרב דב פרימר, עורך דין בירושלים, הוא פרופסור נלווה בפקולטה למשפטים באוניברסיטה העברית בירושלים, וחבר מערכת בכתב העת *Tradition*.

נשים, קריאת התורה ועליות (עם נספח על "מנייני שותפות")¹

I. הקדמה

קריאת התורה בציבור (כחלק מסדרי התפילה) עברה מעין אבולוציה במהלך השנים. את שורשי הטקס ניתן לייחס למצוות הקהל הנוהגת אחד לשבע שנים בחול המועד סוכות, אחרי שנת השמיטה. בטקס זה היה המלך קורא קטעים מתוך ספר דברים לפני "האנשים, הנשים והטף".² כפי שמסביר בעל ספר החינוך,³ מטרת הקריאה לא הייתה רק לימוד תורה, אלא לשם תכלית חשובה יותר: אֲשֶׁר יִשְׁמַע מִלִּפְנֵי ה' וְיִשְׁמַע מִלִּפְנֵי ה' וְיִשְׁמַע מִלִּפְנֵי ה' וְיִשְׁמַע מִלִּפְנֵי ה' וְיִשְׁמַע מִלִּפְנֵי ה'.

בנוסף, בתלמוד⁴ מתועדת מסורת שנוסדה בתקופת משה רבנו קריאה מרכזית של התורה בשבתות, מועדים, ראשי חודשים, חול המועד, ובימי שני וחמישי.⁵ רק בתחילת תקופת בית שני ייסד עזרא הסופר את קריאת התורה בצהרי יום השבת. המנהג מימי משה ככל הנראה התייחס רק לעולה אחד, שהיה קורא בתורה בקול לרווחת הציבור. עזרא היה זה שתיקן עליות נוספות לתורה, כאשר מספר העליות השתנה בהתאם לאופיו של היום: שבע עליות בשבת; שש ביום הכיפורים; חמש במועדים; ארבע עליות בראשי חודשים וחול המועד; ושלוש במנחה של שבת, חנוכה, פורים, תעניות, ובימים שני וחמישי.⁶ מטרת הקריאה בתורה הייתה להבטיח שלימוד התורה בציבור יתקיים באופן קבוע.

המשנה במגילה (ד, ב) מסבירה ששבע העליות שנוסדו על ידי עזרא בקריאת התורה של שבת הן למעשה המספר המינימאלי של עליות, וכי ניתן להוסיף עליהן "הוספות".⁷ היות וההוספות הן חלק מהתקנה המקורית של העליות לתורה, גם הן נחשבות חלק בלתי נפרד מקיום הדין מדברנן.⁸ על כן, מי שעולה לתורה לעלייה של הוספה מברך ברכות קריאת התורה בדומה למי שעלה במסגרת שבע העליות. קיימת מחלוקת בנוגע להוספת עליות במועדים; כמרבית הפוסקים, הרב משה איסרליש (הרמ"א) פוסק להתיר.⁹ למרות זאת, המנהג הנפוץ הוא להימנע מהוספת עליות ביום טוב, מלבד בקריאה של שמחת תורה. במקרה זה מסביר הרב ישראל מאיר הכהן כגן¹⁰ כי יש להקל על פי עיקר הדין כדי להגביר את השמחה בתורה באותו יום.

הפוסקים דנו בשאלה אם מותר לקרוא פעם שניה קטע שכבר נקרא בעלייה קודמת במסגרת קריאת התורה (בעליות הרגילות או בהוספות), ולברך במקרה זה את ברכות התורה. הרב יוסף קארו והרב איסרליש שניהם מתירים לנהוג על פי הדעה המקלה של הריב"ש כאשר ישנה סיבה טובה לעשות כן. פסיקה זו הפכה למנהג הנורמטיבי בחנוכה, חול המועד סוכות, ושמחת תורה, שבהם קוראים מספר פעמים באותם הפוסקים.¹¹ היות ולפי דעת הפוסקים ההוספות והחזרות כולן

בכלל התקנה המקורית של עזרא ביחס לקריאת התורה ולימוד תורה בציבור, ברכות התורה נאמרות גם במקרים אלה. נלמד מכאן שאין להבדיל בין רמת החיוב של שבע העליות הראשונות לזו של ההוספות. מסקנה זו מובאת במפורש על ידי פוסקים רבים.¹²

נפנה כעת מבט לברכות קריאת התורה. על פי התקנה המקורית, לפני תחילת קריאת התורה, העולה הראשון פותח ואומר: "ברכו את ה' המבורך", והציבור עונה, "ברוך ה' המבורך לעולם ועד". העולה מברך את הראשונה מבין שתי ברכות התורה, "...אשר בחר בנו מכל העמים..." ואחרי העלייה האחרונה, העולה האחרון מברך את הברכה המסכמת "...אשר נתן לנו תורת אמת...". העולים שביניהם אינם מברכים.¹³ כבר בזמן התלמוד התבסס שינוי בנוהל זה, על פיו כל עולה אומר "ברכו" לפני העליה, ואת הברכות שלפני ואחרי קריאת אותה עליה.¹⁴

בנוסף, על פי התקנה המקורית, כל עולה היה קורא בקול רם מתוך הקלף את העלייה שלו.¹⁵ לשם כך נדרשו העולים מיומנות בקריאה, והכנה מראש – אתגר שלא כל אחד היה יכול לעמוד בו.¹⁶ רק מאות שנים מאוחר יותר, בתקופת הגאונים,¹⁷ התחיל המנהג למנות בעל קריאה שיקרא מהתורה בקול עבור כל עולה.¹⁸

נקודת המוצא לשאלת עליות לנשים היא הברייתא המובאת במסכת מגילה:¹⁹
תנו רבנן: הכל עולין²⁰ למנין שבעה, ואפילו קטן ואפילו אשה. אבל אמרו חכמים: אשה לא תקרא בתורה, מפני כבוד צבור.
מגמרא זו עולה שנשים רשאיות באופן תיאורטי לעלות לתורה ולקרוא בה. למרות זאת, באופן מעשי נשללה אפשרות זו משום כבוד הציבור. דיכטומיה זו מוצאת לה ביטוי נוסף בתוספתא מגילה:²¹

והכל עולין למנין שבעה, אפילו אשה, אפילו קטן. אין מביאין את האשה לקרות לרבים.

למרות הפסיקה של התלמוד והתוספתא, שבעקבותיה שללו כל הפוסקים עליית נשים לתורה,²² נעשו כמה ניסיונות בעשורים האחרונים לפתוח מחדש סוגיה זו. בעיקר הוצעו שתי גישות מרכזיות – האחת היא של הרב מנדל שפירא²³ (המבוססת בחלקה על פסיקתו של הרב יהודה הרצל הנקין),²⁴ והשנייה של הרב פרופ' דניאל שפרבר.²⁵ שניהם ניסו ליצור בסיס הלכתי לעליות נשים במסגרת תפילה הלכתית נורמטיבית.²⁶ באופן תמציתי, טענתם היא שהשינוי במצב הסוציולוגי של האישה בחברה המודרנית משפיע על הרלוונטיות של "כבוד הציבור" – ולכן אין לשלול עלייה של ממש לתורה, עם הברכות הנלוות אליה, מציבור הנשים. הרב שפירא מוסיף וטוען כי אם המחסום העיקרי לעליית נשים לתורה הוא כבוד הציבור, רשאי הציבור למחול על כבודו. מאידך, פרופ' שפרבר טוען כי אם יש ציבור של נשים שחשות פגועות בשל העובדה שהן אינן רשאיות לעלות לתורה, השיקול של "כבוד הבריות" גובר על השיקול של כבוד הציבור.²⁷ פסיקות מקלות אלה יושמו לאלתר במניינים "שוויוניים הלכתיים" או "מנייני שותפות" למיניהם (כגון שירה חדשה בירושלים ודרכי נעם במנהטן; התייחסות נרחבת יותר בנספח בסוף המאמר). המוטיבציה לחידושים הללו היא לדעתנו חיובית ורגישה, ומהווה ניסיון להעניק לנשים הזדמנויות למעורבות ישירה בטקסים יהודיים.²⁸ עם זאת, השאלה שתידון להלן היא אם החידושים עצמם שוכנים לבטח בתוך גבולות ההלכה.

II. הוצאת אחרים ידי חובה

כפי שכבר נאמר, בתקופת המשנה והתלמוד לא היו "בעלי קריאה", וכל עולה היה קורא את הפסוקים מתוך ספר התורה לרווחת הציבור. עולה מכאן שהתלמוד הבבלי והתוספתא במגילה שצוטטו למעלה, המאפשרים באופן עקרוני לנשים לעלות לתורה, גם מסמיכים את העולה לקרוא את הפסוקים הכלולים באותה עלייה. האפשרות לקרוא בתורה ולהוציא חברים בציבור ידי חובת קריאת התורה עשויה לרמוז שלנשים ישנו חיוב בקריאת התורה בציבור. ההיגיון מאחורי מסקנה זו דורש דיון בסוגיה הנושקת לנושא: דיני הוצאת אחרים ידי חובת קיום מצווה.

לעניין זה ניתן לחלק את המצוות לשתי קטגוריות: (א) מצוות שבגופו, כמו לבישת תפילין והתעטפות בציצית, אכילת מצה ומרור בפסח, וטבילה במקווה טהרה; (ב) מצוות שמהותן דיבור או שמיצה, כמו קידוש והבדלה, או קריאת מגילת אסתר. חובה על כל אדם לקיים בעצמו מצוות שבגופו; אין אפשרות להוציא אדם אחר ידי חובת מצווה כזו, והלכות שליחות הנובעות מהמושג "שלוחו של אדם כמותו" אינן תקפות בחיובים אלה.²⁹ מאידך, ביחס למצוות שמתקיימות בדיבור או שמיצה, יהודי רשאי להסתייע בחברו לקיום המצווה. על כן, אפשר לדוגמא לברך, לקרוא במגילה, ולתקוע בשופר כדי להוציא אחרים ידי חובת מצווה זו. המנגנון שבאמצעותו מתאפשר סיוע כזה נקרא "שומע כעונה".³⁰

לדעת רוב פוסקי ההלכה, "שומע כעונה" הוא מנגנון **הסמכה**, שמעביר מן המסייע לידי המסתייע את מעשה המצווה כולו, ולא רק את הפן הוורבאלי של המצווה. יוצא מכך, שהלכה למעשה - הן המסייע (המוציא) והן המסתייע (היוצא) מקיימים במעשה אחד את אותו החיוב.³¹ על כן, למרות שהנמצאים בקהל אינם קוראים בעצמם, הם מקיימים באופן מלא את חיוב הקריאה של פרשת זכור מתוך ספר תורה, או של מגילת אסתר מתוך מגילת קלף, על ידי שמיעת בעל קריאה שקורא מתוך הקלף. בדומה, יוצאים הנאספים ידי חובת קידוש והבדלה על היין, למרות שהם עצמם אינם אווזים בכוס.

עם זאת, ההלכה מקשרת באופן הדוק בין **החיוב** לבין **ההסמכה** להוציא אחרים ידי חובה. לפיכך התנאי העיקרי לקיום הכלל "שומע כעונה" הוא שהמסייע צריך להיות "בר חיובא" (אדם מחויב), וכלשון המשנה: "כל שאינו מחויב בדבר, אינו מוציא את הרבים ידי חובתם".³² פסיקה זו מובילה למסקנה כי "כל המחויב [או החייב] בדבר, מוציא את הרבים ידי חובתם".³³ חשוב לציין שמניסוח המשנה יוצא שמי שאינו מחויב עדיין רשאי לקיים את המצווה בעצמו, היות ואין בקיומה צורך במנגנון הסמכה.³⁴

היות והחיוב במצווה הכרחי לשם סיוע לאחרים בקיום המצווה, יש צורך בהבהרת נושא החיוב. החיוב במצווה צריך להיות עקרוני, או אינהרנטי (inherent), למצווה; המושג "עקרוני" בהקשר זה מתייחס לחיוב שחל על האדם בשל עצם הציווי מדאורייתא או מדרבנן. האדם ממשיך להיות מחויב – או מצווה – באופן עקרוני, בין אם קיים את המצווה ובין אם לאו. מונח זה מובדל מחיוב שהאדם מקבל על עצמו. לדוגמא, נשים פטורות בדרך כלל ממצוות עשה שהזמן גרמן - מצוות שהחיוב בהן אינו מתמשך, אלא תלוי בזמן מסוים, כמו סוכה, שופר, ולולב.³⁵ למרות הפטור ממצוות עשה שהזמן גרמן, נשים רשאיות לקבל על עצמן קיום מצוות אלה בהתנדבות. כמי ש"פטורה ועושה" – היא אינה מחויבת במצווה, אך מקיימת אותה באופן רשות (וולונטרי). עם זאת, נשים שמקבלות על עצמן באופן חוזר ונשנה קיום מצווה שאינן חייבות בה (כמו שמיעת קול שופר), עשויות, לפי רבים מפוסקי ההלכה, לשנות את רמת החיוב שלהן למעין מחויבות ("קבלו" או "שוויא עליהן חובה").³⁶ הסיבה לכך אינה שיש לנשים חיוב עקרוני בדומה לגברים,³⁷ אלא שעשיית

המצווה שוב ושוב הופכת אותה ל"נדר מצווה"³⁸ – וגם נשים חייבות, כמובן, לקיים נדריהן. אולם בשונה מחיוב עקרוני של מצווה, החיוב בנדר מצווה הוא הפיך, ונפקע על ידי התרת נדריים.³⁹ נחזור עכשיו לדון בחיוב הוורבאלי או השמיעתי ולדין "שומע כעונה". ספרי ההלכה הגדירו את המנגנון המרכזי הזה ביתר בהירות:⁴⁰

(1) דין "שומע כעונה" מאפשר ליהודי אחד ("המסייע"), המקיים בעצמו את חובתו האישית במצווה, לסייע ("להוציא ידי חובה") לאנשים אחרים ("המסתייעים") עם חיוב זה או פחות (לדוגמא, חיוב מדאורייתא מול חיוב מדרבנן; או חיוב מדרבנן מול מצווה שאין למסתייע בה חיוב) לקיים את חובתם בקיום המצווה. עם זאת, המנגנון אינו מאפשר ליהודי עם חיוב פחות לסייע בידי מי שחיובו גדול יותר. הסיבה לכך היא שבמקרה שבו רמת החיוב של המסייע ("המוציא") קטנה מזו של המסתייע ("היוצא"), המסייע נדמה כמי שאינו מחויב כלל.⁴¹

(2) "שומע כעונה" מאפשר לשני אנשים המבקשים לקיים מצווה שאינם מחויבים בה – לדוגמא, לברך ברכת הנהנין לפני אכילת אוכל,⁴² או לברך ברכת המצווה⁴³ לפני קיום מצוות הרשות⁴⁴ – לסייע זה לזה. ניתן לסייע לאחר לקיים את המצווה רק בתנאי ששני האנשים מבצעים את אותה הפעולה בו זמנית; מי שכבר בירך על האוכל או על המצווה אינו רשאי לברך שוב כדי להוציא את האחר; אם יעשה כן תהיה זו ברכה לבטלה.⁴⁵

(3) על בסיס כל האמור עד כה, מי שחייב במצווה, אבל כבר מילא את חובתו, אינו יכול לסייע בידי אחר לקיום המצווה על ידי מנגנון "שומע כעונה", מכיוון שכבר לא חל עליו החיוב לקיים את המצווה (עיין סעיף 1 לעיל). למרות זאת, במקרה של מצוות שיש בהן חיוב – הן מדאורייתא והן מדרבנן – למקיים או למקיימת עדיין ישנה "ערבות", או אחריות הלכתית, כלפי האחר⁴⁶ שעוד לא קיים את החיוב. במידה מסוימת, ערבות זו מחייבת את האדם ברמה ההלכתית המקורית,⁴⁷ ובכך מסמיכה אותו – ואולי אפילו מחייבת אותו – לסייע למי שיש לו חיוב עקרוני ברמה זהה או פחותה. בספרות ההלכתית עיקרון זה בא לידי ביטוי בכלל "אף על פי שיצא – מוציא".⁴⁸ רוב פוסקים מיישמים את דין ערבות לא רק במקרה של ברכות המצווה, אלא גם במקרה של ברכות השבת.⁴⁹

במילים אחרות, "שומע כעונה" הוא מנגנון הלכתי שמאפשר ליהודי אחד לסייע ליהודי אחר במילוי חובות וורבאליות או חובות שמיעה. דרישה מוקדמת לפעולה זו היא שהעונה מקיים באופן פעיל את חובתו באותו רגע. למרות זאת, במקרה של מצוות חובה, דין "ערבות" עשוי לחייב באופן מחודש אפילו את מי שכבר קיים את חובתו במידה מספקת לשימוש במנגנון "שומע כעונה".

ישנם שני עניינים כאן שדורשים הדגשה. ראשית, ערבות אינה מאפשרת לאדם עם חיוב פחות (לדוגמא, מדרבנן) לסייע ליהודי עם חיוב גדול יותר (לדוגמא, מדאורייתא). לערבות אין יותר תוקף מדין "שומע כעונה"; הערבות כביכול "מאתחלת מחדש" את החיוב לרמה המקורית. שנית, העיקרון שקובע "אף על פי שיצא – מוציא" חל רק במקרה של מצוות שיש בהן חיוב (סעיף 1 לעיל). העיקרון אינו חל במקרה של מצווה של רשות או ברכות הנהנין (סעיף 2 לעיל) שאין דרישה מהותית לקיומן (ראה סעיף 5 להלן).

(4) הערבות אפשרית גם במקרה שבו המסייע היה מחויב אילו רק היה מתקיים תנאי חיצוני כלשהו. החייב נחשב מחויב באופן מהותי גם במצב שבו תנאי מוקדם לעצם החיוב עוד לא התקיים. לכן במקרה כזה מסוגל החייב להוציא את חבריו ידי חובת הברכה.⁵⁰ לדוגמא, אדם שאכל לחם בכמות של "כדי שביעה" מתחייב בכך מדאורייתא בברכת המזון. עם זאת, אדם שאכל רק כזית לחם, ולכן מחויב בברכת המזון רק מדרבנן,⁵¹ יכול להצטרף לזימון ולברך ברכת המזון עבור מי

שאל כל כדי שבעו.⁵² הסיבה לכך היא שמי שאכל כזית לחם בלבד יכול לאכול כדי שבעו ולהתחייב מדאורייתא בברכת המזון.

הספרות ההלכתית מלאה בדוגמאות של החלת ערבות בחיובים עקרוניים. על כן, כל גבר יכול לברך "להכניסו בבריתו של אברהם אבינו" עבור האב בברית המילה של בנו, אם האב אינו יודע לברך בכלל, למרות שלמברך במקום האב אין תינוק ערל.⁵³ ההיגיון שבדבר הוא שאם למסייע היה בן, הוא היה מחויב לברך בברית המילה של בנו [ובלשון ישיבתי: "הוא בתוך הפרשה"]. כמו כן, מקובל באופן כמעט אוניברסאלי שמסדר הקידושים מברך את ברכת האירוסין,⁵⁴ למרות שהחתן הוא שחייב בהן.⁵⁵ הסיבה לכך היא שאם מסדר הקידושים היה מתחתן, הוא היה מחויב לברך את ברכת האירוסין. בדומה, בשל חיוב עקרוני, פוסקים רבים מתירים למי שפספס יום שלם של ספירת העומר לברך עבור אחרים.⁵⁶ לבסוף, פוסקים מובילים רבים מתירים למי שעוד לא קיבל עליו שבת או יום טוב לקדש עבור אחרים.⁵⁷ זהו מנהג נפוץ בבתי חולים בישראל. לפי אותם פוסקים, הערבות תקפה מכיוון שהמקדש עצמו יהפוך תוך זמן קצר לחייב, ולו היה מקבל שבת או חג באותו רגע, היה מתחייב בקידוש.

(5) קיימת מחלוקת בין הפוסקים ביחס לאדם בר חיוב, שכבר מילא את חובתו. האם אדם כזה יכול להוציא ידי חובה אדם אחר שאין לו חיוב עקרוני, אך רוצה לקיים את המצווה או לברך באופן רשות (וולונטרי)? בסוגיה זו קיימות שתי עמדות.

(א) "דעת הרוב": רובם המוחלט של פוסקי ההלכה טוענים שאין דין ערבות באנשים שאין להם חיוב עקרוני – למרות רצונם לקיים מצווה או לברך באופן רשות.⁵⁸ לכן, מי שכבר קיים מצווה אינו יכול להוציא ידי חובה אדם שאין לו חיוב עקרוני. לדוגמא, איש שספר ספירת העומר אינו יכול לספור או לברך עבור אשתו, משום שאין אפשרות של הפעלת מנגנון "שומע כעונה", ואין דין ערבות. "שומע כעונה" אינו תקף משום שהמברך כבר קיים את המצווה ומילא בכך את חובתו; דין ערבות אינו יכול להפעיל את החיוב של המברך מכיוון שהמסתייע אינו בעל חיוב עקרוני. אמירת הברכה במצב זה תהיה לבטלה. בדומה, אדם שכבר שמע קול שופר אינו יכול לברך עבור אשתו, משום שדין ערבות אינו פועל עבור מי שאינו בר חיוב; במקרה זה עליה לברך בעצמה עבור עצמה.

(ב) "דעת המיעוט": ישנה קבוצה קטנה של פוסקים חשובים מן העת החדשה שחולקים על דעת הרוב שהוצגה למעלה. אלה טוענים שמי שכבר קיים את חובתו ההלכתית **רשאי** לסייע לאדם שרוצה לקיים מצווה שאינו חייב בה. עם זאת, הם מסכימים שהמסייע אינו יכול לברך עבור המסתייע. לדוגמא, אדם שכבר תקע בשופר יכול לתקוע עבור אשתו, אבל לא לברך עבורה; עליה לברך בעצמה עבור עצמה. עם זאת, הנוקטים בגישה זו חולקים ביחס להגיון ורציונל שמאחורי הפסיקה.

הגישה הראשונה בתוך דעת המיעוט, שנקרא לה "קבוצת הערבות", מסכימה עם דעת הרוב שערבות היא הסוגיה המרכזית. עם זאת, מקובל לחשוב שלמרות שלאישה אין "חיוב מצווה", עשיית המצווה נחשבת ל"קיום מצווה". כתוצאה, קבוצה זו טוענת שדין ערבות תקף עבור מי שרוצה לקיים מצווה שאינו מחויב בה, תוך שימוש בכלל "אף על פי שיצא – מוציא".⁵⁹ מכל מקום, הגישה מבדילה בין ערבות למצווה שאינו מחויב בה, לערבות בברכת המצווה.⁶⁰ כל זאת משום שאמירת ברכה על ידי אישה על קיום מצווה שאינה חייבת בה נתונה במחלוקת פוסקים גדולה (5א להלן). פוסקים אשכנזים מתירים לאישה לברך על מצוות רשות שהיא עצמה מקיימת, ואילו הפוסקים הספרדים נוטים לאסור. עם זאת, התוקע שכבר שמע תקיעת שופר אינו מקיים מצווה נוספת בתקיעת שופר עבור אחר. על כן, היות והאישה אינה מחויבת בברכה, אין לתקוע ערבות

שמאפשרת לו לשאת את שם ה' בברכת המצווה עבודה. יתרה מכך, לאור מחלוקת זו אמירת הברכה עשויה להוות ברכה לבטלה. בעיות אלה מונעות קיום ערבות, ולכן אין אפשרות לתקוע לברך ברכת המצווה עבור האשה.

לגישה שניה בדעת המיעוט אפשר לקרוא "קבוצת שומע כעונה".⁶¹ קבוצה זו אינה ממוקדת בדין ערבות, שאינו תקף עבור מי שאינו בר חיובא; גישתם נסמכת על הכלל "שומע כעונה" – מנגנון העברת מעשה מצווה שיש בה דיבור או שמיעה. בניגוד לדעת הרוב, קבוצה זו סוברת שדין "שומע כעונה" אינו דורש חיוב במצווה (וכפועל יוצא, ערבות) כדי שמנגנון העברת הפעולה יהיה תקף. לפי גישה זו, ערבות נדרשת רק כאשר מועבר קיום המצווה כחובה. לכן, כאשר לשומע יש חיוב – כגון איש שחייב לשמוע קול שופר או מקרא מגילה – ערבות היא תנאי הכרחי. עם זאת, במקום שבו למסתייע אין חיוב כלל, ומדובר במצווה של רשות בלבד, ניתן להפעיל את מנגנון "שומע כעונה" (אפילו ללא ערבות). דבר זה נכון אפילו אם הפעולה נעשית על ידי אדם שאינו כעת מחויב במצווה. עם זאת, כן נדרשים מהמסייע: (1) חיוב עקרוני, או לפחות קיום המצווה; (2) כוונת משמיע – כוונה להוציא את המסתייע ידי חובה. שתי דרישות אלה הכרחיות – בהעדר חיוב – כדי להפוך את הפעולה הפיסית (לדוגמא תקיעת שופר) למעשה מצווה. מעשה המצווה מועבר לשומע באמצעות מנגנון "שומע כעונה". כתוצאה מכך, אדם שכבר קיים את חובת היחיד שלו יכול לתקוע בשופר עבור אישה. ביחס לאמירת הברכה, היות והאשה השומעת את קול השופר מקיימת בכך מצווה של רשות (ובכך מתקיים התנאי של "קיום המצווה"), היא רשאית לברך בעצמה עבור עצמה. לעומת זאת, בפעולת המסייע, שכבר קיים בעצמו את חובת היחיד שלו, אין "קיום מצווה"; בנוסף, בהעדר ערבות, אין "חיוב" שיאפשר למסייע לברך על תקיעת השופר עבורה.

עם זאת, כולם מסכימים שמי שכבר קיים את חיובו ההלכתי יכול לסייע למי שעוד לא קיים את החיוב (מדין ערבות) ובו בזמן למי שאינו בר חיובא אבל מבקש לקיים מצווה (במקרה שבו אין ערבות). ברגע שאמירת הברכה מוצדקת ותקפה לגבי האחד, היא תקפה לגבי שתי הקטגוריות. לדוגמא, איש שבירך "לישב בסוכה" לעצמו יכול לחזור על הברכה עבור איש אחר שהוא בעל חיוב, ובאותו זמן לסייע לאישה שאינה חייבת. הכלל "אף על פי שיצא מוציא" מחזיר את המסייע לרמה של חיוב, ולנקודה 1 למעלה.⁶²

(6) קיימת מחלוקת מפורסמת בנוגע לשאלה אם ערבות חוצה מגדרים.⁶³ הרב יוסף תאומים, הרב אליעזר סגל לנדאו, והרב יחזקאל קהילה (ככל הנראה שם ספרותי של הרב יוסף חיים מבגדד)⁶⁴ סוברים שנשים אינן נכללות בדרך כלל בדין ערבות. מאידך, רבי עקיבא איגר⁶⁵ טוען שערבות קשורה אך ורק לחיוב, ולכן נשים שותפות לערבות עם גברים בכל מצווה בה הן חייבות – כל עוד רמת החיוב זהה. במאמר זה אנו מסתמכים על שיטת רבי עקיבא איגר שהיא מייצגת דעת הרוב המקובלת למעשה, שערבות תלוי אך ורק בחיוב.⁶⁶

(7) למי שאינו בר חיובא, אין ערבות לזולת, בין אם יש ובין אם אין להם חיוב עקרוני. במקרה כזה לא מועיל הכלל "אף על פי שיצא מוציא". על כן, אישה שכבר שמעה תקיעת שופר, נטלה לולב, או ספרה ספירת העומר, אינה יכולה להוציא ידי חובה אחרות שרוצות לקיים מצוות אלה.⁶⁷ לקטן אין כל חיוב הלכתי להבטיח שאחרים יקיימו את החיוב ההלכתי שלהם; לכן הרוב המוחלט של פוסקי ההלכה סוברים שדין ערבות אינו תקף בנוגע לקטנים.⁶⁸

לפי הנ"ל עולה שאלה בנוגע ליכולת של קטן להוציא גדול ידי חובה תוך שימוש במנגנון של "שומע כעונה". ככלל, גדול חייב מדאורייתא בקיום מצוות, ואילו קטן פטור מן המצוות. למרות זאת, ישנו חיוב מדרבנן לחנך קטנים לקיום מצוות, ורבים (אולי רוב) מן הראשונים טוענים שחיוב

זה מוטל על ההורים, בזמן שלקטן אין כל חיוב.⁶⁹ לפי עמדה זו, אין ספק שקטן אינו יכול להוציא גדול ידי חובה.

עם זאת, ישנם ראשונים שפסקו שהקטן עצמו חייב מדרבנן לקיים את אותן מצוות בהן יהיה חייב כאשר יגדל,⁷⁰ והשולחן ערוך ופוסקים מובילים אחרים אימצו עמדה זו.⁷¹ אולם, למרות חובתו האישי, קטן אינו יכול להוציא גדול ידי חובה בחיוב מדאורייתא, היות והחיוב של הקטן הוא ברמה פחותה. אפילו במקרים שבהם החיוב של הגדול הוא מדרבנן, לקטן חיוב ברמה פחותה ממנו. הסיבה לכך היא שהחיוב של הגדול נובע מ"חד דרבנן" – חיוב אחד מדרבנן, ואילו החיוב של הקטן נובע מ"תרי דרבנן" – שני חיובים מדרבנן שמצטרפים זה לזה ליצור חיובו של הקטן: החיוב הראשון הוא החיוב שיצרו חז"ל לגדול לקיים מצווה זו; ואילו החיוב השני הוא חובת חינוך, שהיא הסיבה שבגללה הקטן חייב לקיים את המצווה.⁷²

בשל מחלוקת עקרונית זו בין הראשונים ופוסקי ההלכה לגבי האופי של חיוב הקטן במצוות, נציין במהלך המאמר שלקטן יש חיוב "מינימאלי, אם בכלל", או שלקטן "אין חיוב מקסימאלי". נשתדל לנתח כל סוגיה לפי העמדות השונות שהוצגו כאן.

III. חיוב נשים וקטנים בקריאת התורה

נשוב כעת לעניין קריאת התורה. ראינו שנשים הוסמכו, לפחות באופן תיאורטי, לקרוא בתורה, ולהוציא את הציבור ידי חובת קריאת התורה. מהדיון למעלה נראה שאם נשים היו פטורות מקריאת התורה, הן לא היו מסוגלות להשתתף באופן פעיל בקריאת התורה ולקרוא עבור הקהל. זוהי עמדת הרב אברהם אבלי הלוי גומבינר במגן אברהם – פירושו הקלאסי לשולחן ערוך.⁷³ לדעתו, היכולת של אישה לקרוא בתורה עבור הקהל כאשר היא עולה לתורה מעידה שהתלמוד והתוספתא במגילה סוברים שנשים חייבות בקריאת התורה בציבור. עקב ניתוח זה, הרב גומבינר סובר שלמרות שנשים פטורות ממצוות תלמוד תורה, הן חייבות בקריאת התורה בציבור, כפי שהן חייבות במצוות הקהל בכל שבע שנים. המגן אברהם מביא ראיה לעמדתו ממסכת סופרים,⁷⁴ שם מוכח לכאורה שנשים חייבות בקריאת התורה:

יש שקורין ספר קינות בערב [ט' באב]... וקורא בבכיה וביללה... ומתרגם לפי שיבינו בו שאר העם והנשים ותינוקות, שהנשים חייבות לשמוע קריאת ספר כאנשים. וכל שכן זכרים, וכן הן חייבות בקריאת שמע ובתפילה ובברכת המזון ובמזוזה, ואם אינן יודעות בלשון הקודש, מלמדין אותן בכל לשון שיכולות לשמוע וללמד... ומן הדין הוא לתרגם לעם לנשים ולתינוקות כל סדר ונביא של שבת לאחר קריאת התורה.

למרות דברים אלו, רוב הפוסקים התנגדו לפסיקת המגן אברהם, שמחייב נשים בקריאת התורה, וממספר טעמים. ראשית, הראשונים הסכימו פה אחד⁷⁵ שנשים פטורות מקריאת התורה. שנית, התלמוד וספרי ההלכה מלמדים שאדם ששלח את עבדו לעלות לתורה למעשה שחרר אותו, משום שעבד כנעני בהיותו משועבד לאדונו אינו חייב בקריאת התורה.⁷⁶ היות ודיני עבדים ונשים הושוו בדרך כלל,⁷⁷ סביר להניח שגם נשים אינן חייבות בקריאת התורה.⁷⁸ שלישית, "הספר" הנידון במקור במסכת סופרים הוא ספר קינות (מגילת איכה), ולא התורה.⁷⁹ יתרה מכך, פרשנים רבים מפרשים את המילה "חייבות" במסכת סופרים כהנחיה בלבד לאופן הפעולה הרצוי, ולא כחיוב

הלכתי.⁸⁰ לבסוף, אפילו אם היינו מקבלים את פרושו של הרב גומבינר לפסקה במסכת סופרים, אין סיבה לחשוב שהקטע מקובל להלכה. רבות מן ההכרעות המובאות במסכת קטנה זו אינן מייצגות הלכה נורמטיבית.⁸¹ למעשה, הפסקה הנידונה עשויה להיות דוגמא טובה לכך. הפסקה במסכת סופרים שצותתה למעלה מחייבת נשים בקריאת שמע – בניגוד למשנה מפורשת הפוטרן.⁸² עדות פנימית זו מעוררת כשלעצמה שאלה לגבי הסמכות ההלכתית של המקור הזה.⁸³

הרוב המוחלט של פוסקי ההלכה⁸⁴ נוקטים שלפי ההלכה הנורמטיבית נשים פטורות מכל חיוב של שמיעת קריאת התורה בציבור.⁸⁵ עמדת המגן אברהם, שמחבר בין היכולת התיאורטית של נשים לעלות לתורה לחיובן בקריאת התורה, אינה מקובלת להלכה. אחרי ככלות הכל, גם קטנים רשאים לעלות לתורה, למרות שאינם מחויבים באופן מלא בשמיעת הקריאה – אם בכלל.⁸⁶ יתרה מכך, המגן אברהם עצמו מדווח כי בניגוד לעמדתו המתוארת לעיל בנוגע לחיוב נשים בקריאת התורה, המנהג הרווח של נשים בקהילתו היה **לצאת מבית הכנסת** בזמן קריאת התורה. ההיתר למנהג זה אושר בתקופה המודרנית על ידי פוסקי הלכה רבים.⁸⁷

IV. יסוד החיוב של קריאת התורה

כשירותו של קטן לעלות לתורה מוזכרת בברייתא במגילה שצוטטה בתחילת מאמר זה.⁸⁸ עם זאת, מקור רלוונטי נוסף מופיע במשנה במסכת מגילה:⁸⁹

קטן קורא בתורה ומתרגם, אבל אינו פורס על שמע ואינו עובר לפני התיבה...

הסיבה שקטן אינו רשאי לשמש כחזן היא שהחיוב שלו בתפילה בציבור – אם קיים בכלל – הוא ברמה נמוכה מזו של גדול.⁹⁰ כפי שנאמר למעלה,⁹¹ אם רמת החיוב של המסייע ("המוציא") נמוכה מזו של המסתייע ("היוצא"), דומה הדין למקרה שבו המסייע אינו חייב כלל. לכן, קטן אינו יכול לשמש חזן, בשל הכלל במשנה: "זה הכלל: כל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן".⁹² כידוע, לחזן שלושה תפקידים. התפקיד הראשון הוא קביעת קצב התפילה.⁹³ התפקיד השני הוא אמירת חזרת הש"צ בקול כדי להוציא ידי חובת תפילה את מי שאינו בקיא בתפילה.⁹⁴ התפקיד השלישי הוא הובלת הקהל בתוספות מיוחדות כמו קדיש, קדושה, וברכו, מרכיבים בסיסיים ומחייבים של תפילה בציבור.⁹⁵ כפי שנידון למעלה,⁹⁶ היות ולקטן יש חיוב ברמה פחותה מזה של גדול, הוא אינו מוציא ידי חובת תפילה את מי שאינו בקיא בתפילה ולא יכול להתפלל בעצמו, ואינו רשאי להוביל את הציבור באמירת התוספות לתפילה בציבור.

מהדיון למעלה עולה שאלה עקרונית לגבי הסיבה שבגללה המשנה במגילה מכשירה קטן לעלות לתורה, ומצד שני שוללת את האפשרות שלו לשמש חזן. אחרי הכל, כפי שחיוב קטן בתפילה הוא ברמה פחותה מזה של גדול, כך גם חיובו בקריאת התורה!⁹⁷ הדין במקרה הדומה של קריאת מגילת אסתר הוא שקטן אינו יכול להוציא גדול ידי חובה.⁹⁸ בדומה, כיצד הברייתא במגילה⁹⁹ מכירה בכשירות התיאורטית של אישה לעלות לתורה, כאשר נשים פטורות לגמרי מקריאת התורה?

אי אפשר להימנע ממסקנה שקריאת התורה שונה באופן עקרוני מחיוב קריאת מגילת אסתר. במקרה של מגילת אסתר, לכל גבר ואישה בוגרים יש "חובת היחיד" (חובה אישית) לקרוא מגילה.¹⁰⁰ האדם שנבחר על ידי הציבור לקרוא את המגילה בקול מתוך קלף – ויש צורך רק באדם אחד לתפקיד זה – מאפשר לאחרים למלא את חובתם האישית דרך מנגנון "שומע כעונה". כפי שכבר נאמר למעלה,¹⁰¹ על מנת שהעיקרון יעבוד, הקורא צריך להיות בר חיובא. אך קריאת

התורה שונה במהותה מקריאת המגילה. כאן, אין דרישה שאדם **אחד** יקרא, אלא **שבעה!** הרב יצחק בר ששת פרפת (ריב"ש),¹⁰² חכם מהמאה ה-14, מציין שחכמי התלמוד היו מודאגים מהאפשרות למצוא מספיק עולים ראויים שמוכנים לקרוא בתורה. הרי קריאה בתורה דורשת יותר מאשר אוריינות; הקורא נדרש להכין את קריאת התורה, ללא ניקוד וללא סימני פיסוק – עם טעמי המקרא. כתוצאה, חכמים שקלו להרחיב את מעגל העולים בכך שהגדירו את חיוב קריאת התורה באופן מקל. עם זאת, נחלקו חכמים לגבי האופי המדויק של הגדרה מיוחדת זו, וקיימות שלוש גישות לנושא.

(1) **קריאת התורה היא חובה ציבורית:** לפי עמדה אחת, בניגוד לקריאת מגילת אסתר, קריאת התורה אינה "חובת היחיד", אלא "חובת הציבור".¹⁰³ עם זאת, ניסוח החיוב כחובת הציבור אין משמעותו שליחיד אין כל חובה אישית. כך עולה מדברי הרמב"ן בפירושו למשנה (במגילה כג, ב) שהם: "... ואין [שליחי הציבור] עוברים לפני התיבה, ואין [הכוהנים] נושאים את כפיהם, ואין קורין בתורה, ואין מפטירין בנביא... פחות מעשרה".¹⁰⁴ הרמב"ן במלחמות ה' מעיר: "השנויים במשנתנו כולם חובות הציבור הן, ואינן אלא במחויבים בדבר".¹⁰⁵ לדעת הרמב"ן, למרות העובדה שקריאת התורה היא חובת הציבור, ישנם אנשים שחייבים באופן פרטי.

הפוסקים מצביעים על כך שחובת הציבור דורשת מהגברים – החייבים בקריאת התורה (עיין חלק III) – לוודא: (1) שהתורה תיקרא בנוכחות מניין; (2) שקריאת התורה תיעשה בנוכחות המספר הדרוש של עולים/קוראים; (3) שלפחות עשרה גברים מקשיבים בתשומת לב לקריאה.¹⁰⁶ אם הגברים אינם נוהגים באחריות הנדרשת, וכתוצאה מכך קריאת התורה אינה מתבצעת, כל גבר באותו ציבור עבר על מצוות עשה מדרבנן.¹⁰⁷ מאידך, נשים פטורות מכל אחריות לעניין זה.¹⁰⁸ לניסוח של קריאת התורה כחיוב ציבורי עלולה להיות השלכה נוספת. ואכן, חלק מהפוסקים טוענים שמהתקיימו כל התנאים הדרושים לקיום קריאת התורה, והובטח שישנו מניין פעיל – אין עוד חיוב על היחיד לשמוע בצורה מעשית את קריאת התורה.¹⁰⁹ חכמים אחרים מתנגדים וטוענים שאדם שנוכח בבית הכנסת בשעת קריאת התורה חייב להשתתף. טענה זו מבוססת מן הסתם על כבוד התורה, או על הוראת הלל "אל תפרוש מן הציבור" (אבות ב, ט).¹¹⁰ לעניינינו, יוצא מניתוח זה, שקריאת התורה היא חיוב ציבורי ולא אישי – שכל יהודי הנוכח בקריאה הציבורית, כולל מי שאינו מחויב בכלל – רשאי לעלות לתורה ולקרא בקול מתוך ספר התורה בעד הציבור.¹¹¹

(2) **חובת היחיד בשמיעה:** הקבוצה השנייה טוענת שקריאת התורה היא חובת היחיד.¹¹² למרות זאת, בניגוד למקרא מגילה, החובה אינה "חובת קריאה" – חיוב לקרוא מתוך ספר התורה – אלא "חובת שמיעה" – חיוב לשמוע את המילים בתורה נקראות מתוך ספר תורה על ידי המספר המינימאלי של עולים (כאשר המספר נע בין שלושה לשבעה). היות ואין כאן חיוב לקרוא, אין צורך במנגנון של "שומע כעונה" לשם קיום חובת השמיעה. בנוגע לחובת היחיד לשמוע את קריאת התורה, כל אדם מסוגל לקיים חיוב זה בכוחות עצמו. לפיכך, רמת החיוב של הקוראים בתורה הינה פחות משמעותית; אפשר לצאת ידי חובת שמיעת קריאת התורה גם מפי אישה או קטן שאינם חייבים, כל עוד הם מסוגלים לקרוא בקול.¹¹³

(3) **חיוב בעל שני חלקים:** קבוצה שלישית טוענת שהעלייה לתורה מורכבת משני חלקים: החיוב הבסיסי – שיכול להתקיים רק על ידי מי שחייב בקריאת התורה; ועליות נוספות – שבהן יכול ליטול חלק גם מי שאינו מחויב.¹¹⁴ עם זאת, היקף החיוב הבסיסי שנוי במחלוקת. יש מי שטוען שהחיוב הבסיסי הוא עלייה אחת בלבד, כמספר העליות המקורי שהונהג על ידי משה.¹¹⁵ אחרים

טוענים שהחיוב הבסיסי הוא שלוש העליות המשותפות לכל קריאה בתורה,¹¹⁶ או רוב עליות.¹¹⁷ העליות הנוספות הן קיום של "ברוב עם הדרת מלך".^{118,119} לחלופין, מספר העליות נקבעו לפי כבודו של יום,¹²⁰ כמאמר התלמוד, "כל דטפי ליה מילתא מחבריה טפי ליה גברא יתירא [כל שנוסף בו דבר על חבריו, מוסיפים לו אדם יותר]".¹²¹ על כן, מעבר לעלייה או עליות הראשונות, שאליהם עולה רק מי שחייב בקריאת התורה, חז"ל התירו למי שאינו חייב להצטרף כעולים נוספים.

המסר היסודי המעשי של הדיון הנ"ל צריך להיות ברור. אין יסוד להנחה שנשים חייבות בקריאת התורה, ושיש להן זכות מלאה לעלות לתורה, אלא שהשיקול – שעוד לא הוגדר דיו – של 'כבוד הציבור' שלל מהן זכות זו. אדרכא, נשים אינן חייבות בקריאת התורה; ולכן, אין כל סיבה שיהיה להן תפקיד מוגדר במסגרת זו. בצעד חריג, מתוך חשש למצב שבו לא יהיו מספיק גברים שיודעים לקרוא בתורה – שקלו חז"ל לאפשר לנשים (ואף לקטנים) לעלות לתורה. ההיתר הינו ייחודי, והונהג בתקופה שבה היה מחסור בגברים היכולים ומוכנים לקרוא בתורה, בניסיון לשמר את מוסד קריאת התורה. עם זאת, בעקבות השיקול של כבוד הציבור לא רצו חז"ל שההיתר יהפוך לנוהג נורמטיבי; אם יופעל היתר זה בכלל, יהא זה בשעת הדחק בלבד.¹²² נשוב לנקודה זו, המהווה מפתח להבנת סוגיית עלייה לתורה לנשים.

V. נשים וקטנים בברכות קריאת התורה

בחלק הקודם הסברנו שבאופן תיאורטי נשים וקטנים יכולים לעלות לתורה, למרות העובדה שאין להם חיוב מלא – אם בכלל – בקריאת התורה. נמקד עתה מבטינו בברכות קריאת התורה. האם אי החיוב בקריאת התורה משפיע על היכולת לברך בברכות התורה?

בנוסף, כפי שכבר ציינו בהערות הפותחות למאמר זה, אמירת הברכות עברה אבולוציה מסוימת. בתחילה רק העולה הראשון והאחרון היו אומרים את הברכה הפותחת והחותמת בהתאמה, ואילו העולים בעליות האמצעיות לא ברכו כלל (מכאן והלאה: "השיטה המקורית"). שיטה זו הוחלפה כבר בזמן התלמוד, בשעה שהונהג שכל עולה יאמר "ברכו" ואת הברכות שלפני ואחרי הקריאה ("השיטה הנוכחית").¹²³ האם לשינוי השיטה היו השלכות על כשרותם של נשים וקטנים לברך?

סוגיה זו הופכת למורכבת עוד יותר בשל מספר נושאים ביסוד העניין, אותם נשתדל להבהיר.

א. נשים וברכות המצווה שאינן חייבות בהן

הסוגיה הראשונה שדורשת התייחסות היא אם נשים יכולות לברך על מצוות או טקסים שהם רשות עבורן. הסוגיה עולה בהלכות המתייחסות למצוות עשה שהזמן גרמן, כמו סוכה, שופר, ולולב.¹²⁴ למרות שאישה פטורה בדרך כלל ממצוות התלויות בזמן, היא רשאית לקיים מצוות כאלה בהתנדבות, כ"פטורה ועושה". עם זאת, נשאלת השאלה אם אישה יכולה לברך על מצוות עשה שהזמן גרמן, שאינה חייבת בקיומן. למרות שקיום מצווה אינה מתנגשת בדרך כלל עם איסור ישיר כלשהו, אמירת "ברכה שאינה צריכה" אסורה בדרך כלל בשל נשיאת שם ה' לשווא.¹²⁵ יתרה מכך, הטקסט של רוב ברכות המצווה עלול להיות בעייתי. הנוסח המסורתי של הברכה הוא: "ברוך אתה ה', אלוהינו מלך העולם, אשר קדשנו במצוותיו וציוונו..." היות ונשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן, כיצד הן יכולות להכריז "וציוונו"? למרות זאת, הרב יעקב תם, מבעלי התוספות, פוסק:

"פטורה ועושה מברכת" – נשים שמקיימות מצוות עשה שהזמן גרמן באופן רשות, רשאיות לברך את ברכת המצווה.¹²⁶

למרות שדעת רבינו תם היא המקובלת בפסיקה האשכנזית,¹²⁷ אין זו העמדה היחידה בנושא. הרמב"ם,¹²⁸ הרב יוסף קארו,¹²⁹ ולמעשה רוב הפוסקים הספרדים עד התקופה המודרנית, ובפרט הרב עובדיה יוסף,¹³⁰ מתנגדים בתוקף למנהג האשכנזי. פוסקים אלה מוחים בתוקף לאמירת ברכות על ידי נשים ספרדיות שמקיימות מצוות שהן פטורות מהן.¹³¹ עם זאת, פוסקים רבים סוברים שאפילו נשים ספרדיות יכולות לברך על סמך רבנו תם, כאשר בברכה לא מופיע הביטוי הבעייתי "וצונו".¹³² עם זאת, הרב עובדיה איתן בעמדתו נגד אמירת ברכה גם במקרה זה.¹³³ קטנים מברכים ברכות שאין בהן חוב מדין חינוך, ולכן אין בכך בעיה מיוחדת.¹³⁴ יתרה מכך, הקטן יגיע עם הזמן לגיל חוב, ויהיה בסופו של דבר מצווה; לכן נכון וראוי להרגילו לומר "וצונו".¹³⁵

ב. אופיין של ברכות קריאת התורה

ברכות לימוד התורה בדרך כלל נאמרות כחלק מברכות השחר בתפילת שחרית, ותקפות לאורך כל היום.¹³⁶ כתוצאה, ראשונים ופוסקי הלכה סוברים שהברכות על קריאת התורה בציבור הן תקנה נפרדת מלימוד תורה ביחיד. יש מי שסובר שהחוב העיקרי לומר ברכות התורה היא מדאורייתא ומתייחס ללימוד תורה בציבור.¹³⁷ בשלב מאוחר יותר הנהיגו חז"ל ברכה גם ללימוד תורה ביחיד, בלי לבטל את הברכות לקריאת התורה בציבור. אחרים סוברים שברכות התורה הציבוריות הונהגו בנוסף לברכות לימוד התורה הפרטיות משום "כבוד התורה"¹³⁸ או משום "כבוד הציבור".¹³⁹ הסיבות האמורות למעלה מתארות את המוטיבציה של חז"ל להנהגת ברכות קריאת התורה, אך אינן מבהירות את אופיין המדויק. קיימות שתי גישות עקרוניות לאופיין וסיווגן של ברכות קריאת התורה. גישה אחת טוענת שברכות התורה הן ברכות המצווה, למרות שנחלקו הדעות לגבי מהי בדיוק המצווה. יש סוברים שהמצווה היא "לימוד התורה ברבים"; אם כך, חוב הברכות לא יחול על מי שפטור מלימוד תורה, כמו נשים וקטנים. אחרים טוענים שהברכות הן ברכות המצווה על התקנה הייחודית של קריאת התורה ברבים. אם כך, הברכות לא יחולו על מי שפטור מקריאת התורה, כולל נשים וקטנים.¹⁴⁰ לחילופין, יש מי שטוען שברכות קריאת התורה הן ברכות המצווה, אך מבוססות על החובה הציבורית להבטיח שהתורה נלמדת ומועברת הלאה, בה כל אחד מישראל נוטל חלק.¹⁴¹ גישה שנייה סוברת שהברכות אינן ברכות המצווה; אחרי הכל, הנוסח הרגיל של ברכת המצווה הוא "אשר קדשנו במצוותיו וצונו", ונוסח זה אינו מופיע בברכות קריאת התורה. לכן, עמדה זו סוברת שהברכות הן ברכות שבח והודיה לקב"ה על כך שנתן את התורה לעם ישראל.¹⁴² עקב כך, הברכות מתאימות לכל מי שעולה לתורה – בלי קשר לחוב המהותי של אותו עולה בקריאת התורה.¹⁴³

ג. עבור מי נאמרות הברכות?

הנושא המקדים האחרון שדורש בירור הוא: על מי מוטלת האחריות לומר את ברכות קריאת התורה? רובם המכריע של הפוסקים טוען שהחוב לברך הוא חובת היחיד, המחייב את הפרט בלבד. עם זאת, עמדה זו מחולקת לשתי קבוצות משנה. גישה אחת סוברת שהחוב לברך חל על כל אדם שנכח בקהל – בדומה למקרא מגילה. אולם, העולה יכול לברך בקול עבור כל יחיד שנכח בעזרת המנגנון של "שומע כעונה".¹⁴⁴ גישה זו ננקטת בדרך כלל על ידי הטוענים שקריאת התורה עצמה

היא חובת היחיד של כל אדם בציבור. לפי גישה זו, ההבדל היחיד בין "השיטה המקורית" ל"שיטה הנוכחית" בנוגע לאמירת ברכות קריאת התורה היא **מספר** העולים הנדרשים לאמירת ברכות; אבל אין הבדל בנוגע לכוונת המברכים להוציא את הנוכחים בקהל.

קבוצת המשנה השנייה סוברת שהברכות הם החובה הבלעדית של כל **עולה ועולה**. קבוצה זו תואמת בדרך כלל את העמדה שלפיה קריאת התורה היא חובת הציבור, או – אפילו אם זוהי חובה אישית – שהחויב הוא להקשיב בתשומת לב לקריאת התורה. היות שאין חובת היחיד **לקרוא** בתורה, מלבד עבור העולים הנבחרים, הברכות נאמרות על ידי העולים בלבד.¹⁴⁵ אסקולה זו סוברת שלפי "השיטה המקורית" של ברכות קריאת התורה, העולה הראשון והאחרון ברכו עבור עצמם והוציאו בברכתם את יתר העולים. עם זאת, לפי "השיטה הנוכחית", כל עולה מברך רק עבור עצמו – בלי כוונה להוציא ידי חובה את העולים האחרים.¹⁴⁶ יש להדגיש שלפי כל אחת מקבוצות המשנה, אפילו אם ברכות התורה הן ברכות השבח, הן עדיין בגדר חובת היחיד.¹⁴⁷

כפי שהערנו זה עתה, רובם המוחלט של פוסקי ההלכה סוברים שהחויב לברך ברכות קריאת התורה הוא חובת היחיד. למרות זאת, ישנה עמדת מיעוט שסוברת – בניגוד לרוב ראשונים – שהברכות, שהונהגו משום כבוד התורה וכבוד הציבור – הם **חובת הציבור**. אם כך, כל אדם רשאי לקרוא עבור הציבור, וכל אדם – לאו דווקא מי שעושה את מעשה המצווה של קריאת התורה בקול, כלומר, העולה – יכול לברך. לפיכך, ההבדל היחיד בין השיטה המקורית והשיטה הנוכחית לאמירת ברכות קריאת התורה היא **מספר** העולים הנדרשים לברך. עם זאת, עמדה זו מחולקת לשני מחנות שנחלקות בנוגע למהות החיוב "הציבורי". לפי הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, מצד אחד עומדים הרמב"ם ורבי מנחם המאירי.¹⁴⁸ ראשונים אלה טוענים שהחיוב לברך הוא חיוב ציבורי שחל על כל אדם בציבור. בעוד שכל אדם רשאי לברך, כפי שהערנו לעיל, המברך צריך לעשות כן בקול, ולהוציא את הציבור ידי חובה. העולה מוציא את הציבור ידי חובה דרך מנגנון "שומע כעונה" שחל על הציבור כאשר הוא עונה "אמן" לברכות. מצד שני עומד הרב שלמה בן אברהם אדרת (רשב"א), שטוען בתשובת כתב יד שפורסמה לאחרונה¹⁴⁹ שהחיוב הציבורי לברך תלוי ב**ציבור ככלל**, ולא על כל פרט או קבוצה של אנשים. כל אדם יכול לברך ולהוציא בכך את הציבור ידי חובתו – ולא דווקא העולה. נשוב ונאמר שעמדה זו דנה דווקא ב**ברכות קריאת התורה**, שנתפסות כחובת הציבור – אך באופן כללי, עמדה זו גם תופסת את קריאת התורה עצמה כחובת הציבור.

ד. האם נשים וקטנים יכולים לברך על ברכת התורה?

המרכיבים השונים שהוזכרו כאן מובילים למספר השלכות הלכתיות, שתלויות בפסיקה המסוימת בנוגע לכל מרכיב. שתי קבוצות של פוסקים טוענות שנשים **מנועות** מאמירת ברכות קריאת התורה:

(1) הקבוצה הראשונה סוברת שלנשים אסור באופן עקרוני לברך ברכות קריאת התורה, משום שהן ברכות המצווה על חובת הציבור בקריאת התורה, ממנה פטורות נשים – ולפי הנוהג הספרדי אסור לנשים לברך על מצווה שאינן חייבות בה.¹⁵⁰ יוצא מכאן שלפי השיטה המקורית, שלפיה הברכות היו נאמרות רק על ידי העולה הראשון והאחרון, נשים מנועות מהעלייה הראשונה והאחרונה, משום שאינן יכולות לברך – אך יכולות לעלות לתורה בעליות הביניים, שבהן העולים אינם מברכים. לפי עמדה זו, הבריייתא במגילה כג, א מתייחסת לעליות אלה כאשר היא דנה באפשרות התיאורטית של עליית נשים לתורה. לעומת זאת, לפי השיטה הנוכחית, שבה כל עולה נדרש לברך בעצמו, נשים אינן רשאיות לברך – ולכן גם אינן יכולות לעלות לתורה. יש להדגיש

שמכשול זה אינו נוגעת לעליית קטנים לתורה, מכיוון שמותר לקטנים לברך ברכת המצווה משום דין חינוך.¹⁵¹

(2) הקבוצה השנייה, כמו הראשונה, סוברת שברכות התורה הן ברכות המצווה על מצווה שנשים פטורות ממנה. קבוצה זו אף עשויה לפסוק לקולא בנוגע לברכת המצווה שאיננה כוללת את הנוסח "וצונו", או לפעול על פי הפסיקה האשכנזית. עם זאת, הקבוצה השנייה טוענת שהחוב לברך ברכות התורה חל על כל הציבור, ושהעולה מוציא את הציבור ידי חובת הברכות דרך מנגנון "שומע כעונה". נשים שאינן חייבות בברכות קריאת התורה, וקטנים שאינם חייבים, או שיש להם חוב ברמה פחותה מגדולים, אינם יכולים לברך עבור אחרים שרמת החוב שלהם גבוה יותר. יוצא מכך שלפי השיטה המקורית, שבה הברכות נאמרו רק על ידי העולה הראשון והאחרון, נשים וקטנים היו יכולים לעלות לתורה בעליות האמצעיות שאינן דורשות ברכה. לפי עמדה זו, הברייטא במגילה כג, א מתייחסת לעליות אלה בדיון התיאורטי ביחס לעליית נשים וקטנים לתורה. לעומת זאת, לפי השיטה הנוכחית שבה כל עולה נדרש לברך בעצמו ועבור הציבור, נשים וקטנים מנועים מלעלות לתורה, כיוון שאינן יכולות להוציא את הציבור ידי חובה בברכתן.¹⁵²

(3) למרות טענותיהם של שתי הקבוצות המחמירות, לפי עמדת הרוב אם וכאשר נשים וקטנים עולים לתורה, הם רשאים לברך את ברכות קריאת התורה, למרות שהחוב שלהם בקריאת התורה הוא ברמה פחותה, או שאין להם חוב כלל.¹⁵³ נראה שזוהי דעתם של הרב יוסף קארו והרב משה איסרליש, שבדיון בעליות לנשים וקטנים אינם מעלים את סוגיית ברכות קריאת התורה.¹⁵⁴ פוסקים אלה ככל הנראה סוברים שהחוב לברך ברכות התורה הוא חובת היחיד של העולה בלבד. בנוסף, הם ככל הנראה נוקטים באחת משלוש האפשרויות הבאות ביחס לברכות קריאת התורה:¹⁵⁵

(א) ברכות קריאת התורה הן ברכות המצווה, אך ניתן להקל באמירת ברכת המצווה על ידי אישה כאשר בנוסח הברכה אין "וצונו".¹⁵⁶

(ב) ברכות קריאת התורה הן ברכות המצווה, אך ניתן להקל באמירת ברכת המצווה על ידי אישה בהתאם לפסיקה האשכנזית (לשיטת רבינו תם).

(ג) ברכות קריאת התורה הן ברכות השבח, ויכולות להיאמר על ידי כל מי שעולה לתורה, בלי קשר לחוב המהותי בקריאת התורה.

(4) כפי שהערנו זה עתה, הקבוצה השלישית סוברת שחוב אמירת ברכות קריאת התורה חל על העולה. עם זאת, בחלק הקודם (גV) הבאנו את דעת היחיד של הרשב"א, שטוען בניגוד לכל הראשונים האחרים שברכות קריאת התורה הם **חובת הציבור ולא חובת היחיד**. כלומר, כל אדם רשאי לברך עבור הציבור. הרשב"א עצמו אינו דן בתשובתו בסוגיית נשים וקטנים; ולמרות זאת, הניתוח שלו פותח פתח לעמדה אחת נוספת. ניתן לטעון שהיות ואמירת ברכת התורה אינה קיום של חובה אישית, הברכה יכולה להיאמר עבור הציבור כולו אפילו על ידי מי שאינו חייב בקריאת התורה (כמו אישה או קטן). מעניין לציין שהרב יששכר שלמה טייכטל, הרב שלמה זלמן אויערבאך, והרב שלמה פיישר – שלושה אחרונים שלא היו מודעים לתשובת הרשב"א – העלו אפשרות זו במקרים של אנשים שאינם חייבים בקריאת התורה (כגון ישראלי שנמצא בחו"ל ביום טוב שני של גלויות). עם זאת, ראוי לציין שמלבד הרב טייכטל, פוסקים אלה אינם מוכנים ליישם פסיקה חדשנית זו באופן נורמטיבי בניגוד לעמדת רובם המוחלט של הפוסקים.¹⁵⁷

VI. נשים וקטנים במערכת המסתמכת על בעלי קריאה

ראינו למעלה שאם וכאשר אישה או קטן עולים לתורה, הם יכולים לקרוא לעצמם. האם

באותם המצבים שבהם הם רשאים לעלות לתורה הם יכולים גם להוציא אחרים ידי חובה, כלומר, לשמש כבעלי קריאה? כדי לענות על שאלה זו, צריך להבין טוב יותר את תפקידו של בעל הקריאה.

א. תפקידו של בעל הקריאה

כפי שהערנו בהערות הפתיחה למאמר זה, לפי התקנה המקורית כל עולה היה קורא בקול את העלייה שלו מתוך ספר התורה. לשם כך נדרשו מהעולים אוריינות, בקיאות, והכנה – אתגר שלא כולם יכלו לעמוד בו. רק מאות שנים מאוחר יותר, בתקופת הגאונים שאחרי תקופת התלמוד, מונה בעל קריאה לקרוא בקול מתוך ספר התורה עבור כל עולה.¹⁵⁸ שני הסברים הוצעו לסיבה שמאחורי ייסוד המערכת הנסמכת על בעלי קריאה. תוספות טוענים שהנהיגו בעל קריאה כדי לא לבייש את מי שלא ידע לקרוא בתורה,¹⁵⁹ בדומה למנהג הקדום בנוגע למקרא ביכורים.¹⁶⁰ הרב אשר בן יחיאל (רא"ש) סובר שהבעיה הייתה החשש מפני מחלוקת בציבור, כאשר חברים בקהילה יטענו שהם יודעים לקרוא למרות שאינם בקיאים, וכאשר לא יעלו אותם לתורה הם יתוכחו.¹⁶¹

אם נניח בצד את הסיבה לשינוי, השאלה היסודית נוגעת למנגנון עצמו. אחרי הכל, לפי התקנה המקורית תפקידו של העולה – והעולה בלבד – היה לקרוא את התורה בקול, מתוך ספר תורה, עבור הציבור; העולה מברך את ברכות קריאת התורה לפני ואחרי תפקידו המרכזי. תפקידו של בעל הקריאה הוא לקרוא בקול מתוך ספר התורה **עבור העולה**. עם זאת, אם בעל הקריאה עצמו **עושה** את מעשה המצווה – כלומר, קריאה מתוך ספר התורה – הרי ראוי **שהוא** יברך!¹⁶² דרך איזה מנגנון מעביר בעל הקריאה את מעשה המצווה לעולה? כיצד מברך העולה על הקריאה של בעל הקריאה, והופך את הקריאה מתוך ספר התורה למעשה שלו?

בספרות ההלכתית הוצעו שני מנגנונים להעברת מעשה המצווה לאחר. ישנם פוסקים שמיישמים כאן את דין שליחות, כלומר, בעל הקריאה הוא שליח של העולה,¹⁶³ כפי שהמוהל הוא שליח של אבי הבן הנימול. מאידך, רוב הפוסקים טוענים שבחוב שמיצית וורבאלי כמו קריאת התורה קיים מנגנון נוסף, והוא "שומע כעונה".¹⁶⁴ כפי שהערנו למעלה, מנגנון זה מעביר פעולת האמירה של המסייע ("המוציא") למסתייע ("היוצא").¹⁶⁵ בעזרת מנגנון זה "מעביר" בעל הקורא לעולה את הקריאה בקול של בעל הקריאה מתוך ספר תורה.

חשוב ביותר לציין ששני המנגנונים של "שליחות" ו"שומע כעונה" דורשים שבעל הקריאה יהיה בר חיובא בקריאת התורה.¹⁶⁶ במילים אחרות, שליחות ושומע כעונה הם הכלים ההלכתיים שבעזרתם החייב מסוגל לסייע לאחרים למלא את חובתם; לכן, הניסיון ליישם עקרונות אלה לקריאת התורה הוא בעייתי מעט. כיצד יכול בעל הקריאה לקרוא עבור העולה אם אינו חייב באופן פעיל? הרי העולה חייב באופן בלעדי לקרוא בתורה ולברך ברכות התורה. כיצד, אם כן, יכול אדם אחר להוציא את העולה ידי חובה? אין אדם אחר, אפילו לא בעל הקריאה, שחייב באופן פעיל לקרוא בקול מתוך ספר התורה באותו רגע!

התשובה נעוצה בעיקרון "החייב העקרוני", שנידון למעלה.¹⁶⁷ לכל גבר ישנו "חייב עקרוני" בקריאת התורה, מכיוון שאילו היו נקראים לעלות לתורה, חובת הקריאה הייתה חלה עליהם. לפיכך, הערבות פועלת במקרה זה; זוהי ערבות שיוצרת חייב **פעיל** של בעל הקריאה, ובכך **מכשירה** אותו לסייע לעולה בקיום חובת היחיד לקרוא את התורה בקול.

למרות הבהרה זו, המצב של קריאת התורה מורכב קצת יותר. הרב יוסף קארו פוסק לפי הרא"ש ואחרים¹⁶⁸ שהעולה חייב לקרוא בשקט מתוך ספר התורה יחד עם בעל הקריאה, כדי שברכותיו לא ייחשבו ברכות לבטלה.¹⁶⁹ כתוצאה, הרב קארו פוסק שעיוור או אדם שאינו יודע

לקרוא אינו יכול לעלות לתורה. הרב משה איסרליש (רמ"א) מסכים שלכתחילה עולה צריך לקרוא ביחד עם בעל הקריאה; עם זאת, הוא מביא¹⁷⁰ את הגישה המקלה של הרב יעקב מולין (מהרי"ל) ואחרים,¹⁷¹ שמתירים לעיוור או אדם שאינו יודע לקרוא לעלות לתורה, למרות שאינם יכולים לקרוא יחד עם בעל הקריאה מתוך ספר התורה. יש לציין, כפי שהעירו הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק ואחרים, שעמדת המהרי"ל היא המקובלת להלכה היום באופן כמעט מוחלט.¹⁷²

הדרישה של הרא"ש, שהעולה יקרא בקול יחד עם בעל הקריאה, מבהירה את חלוקת התפקידים בין העולה לבעל הקריאה. ניסוחים שונים הוצעו בספרות השו"ת בכדי להסביר את נקודת המחלוקת בין הרא"ש והמהר"ל. אך אולי ההסבר הממצה ביותר הוא כדלהלן. במקור, תפקידו של כל עולה היה לקרוא בקול בתורה מתוך הקלף עבור הציבור. לאחר שהונהג בעל קריאה, תפקיד העולה עברה "ביפורקציה" (bifurcation - פיצול וחלוקה לשניים):¹⁷³ ראשית, על העולה לקרוא בעצמו בתורה מתוך ספר התורה; שנית, עליו לקרוא בקול ולהשמיע לציבור. יש למלא את שני התפקידים כדי להצדיק את אמירת ברכות התורה. לפי עמדת המהרי"ל, בעל הקריאה יכול למלא את שני התפקידים עבור העולה דרך מנגנון השליחות או דין "שומע כעונה".¹⁷⁴ בניגוד למהרי"ל, בית מדרשו של הרא"ש סובר שהמרכיב הראשון – החיוב לקרוא מתוך ספר תורה – הוא חובה האישית של העולה, ואיש אינו יכול לעשות את מעשה המצווה מלבדו.¹⁷⁵ אחרי הכל, טוען הרא"ש, אם העולה אינו קורא, כיצד הוא יכול לברך? לדעת הרא"ש בעל הקריאה יכול לסייע לעולה רק בחובתו השנייה – קריאת התורה בקול עבור הציבור. אולם, כאמור, דעת המהרי"ל הפכה לפסיקה המקובלת הלכה למעשה.

ב. נשים וקטנים כבעלי קריאה

נפנה כעת לשאלה שבה פתחנו יחידה זו: האם נשים וקטנים יכולים לשמש כבעלי קריאה לקרוא בתורה עבור אחרים? רובם המוחלט של הפוסקים הלכו בעקבות המגן אברהם, שסבר שאישה וקטן אינם יכולים לשמש כבעלי קריאה. פסיקה זו מבוססת על ההנחה שנשים אינן חייבות בקריאת התורה, ולקטנים, יש חיוב ברמה פחותה מזה של גדולים – אם בכלל.^{176,177} דין שליחות ודין שומע כעונה אינם מנגנונים יעילים במקרה זה, ולכן אין אפשרות לאישה או קטן להוציא עולה ידי חובתו כבעלי קריאה.

מאידך, שתי קבוצות של פוסקים חלקו על פסיקה זו של המגן אברהם. הקבוצה הראשונה¹⁷⁸ העלתה שאלה עקרונית: כיצד ייתכן שאישה או קטן יכולים לקרוא עבור **עצמם**, אבל לא לשמש בעלי קריאה עבור **אחרים**? הרי בשני המקרים הציבור שומע את קריאת התורה מפי מי שאינו חייב! לפי אסקולה זו, זהו מצב בלתי אפשרי: אם חכמים הסמיכו קטנים (ונשים, אם לא נתייחס לעיקרון של כבוד הציבור) לקרוא לעצמם, הם יכולים גם לקרוא עבור אחרים.

למרות זאת, רובם המוחלט של פוסקי ההלכה שהובאו למעלה¹⁷⁹ אינם מקבלים את ההשוואה בין קטן או אישה שקוראים עליהם לעצמם לבין קריאה ציבורית עבור **אחרים**. ההבדל נראה פשוט אם נתבסס על הניתוח שלנו בחלק הקודם. כאשר נשים וקטנים – שאינם חייבים (כלל, או באופן מלא) בקריאת התורה – קוראים עבור **עצמם**, השאלה היחידה היא אם ה**ציבור** יכול למלא בכך את חובתו. התלמוד במגילה כג, א מכריע במקרה זה באופן חיובי: "הכל עולין למנין שבעה, ואפילו קטן ואפילו אשה". לעמדה זו כבר הובאו מספר הסברים.

לעומת זאת, כאשר האישה, שאינה חייבת, או הקטן, שחייב ברמה פחותה – אם בכלל, קוראים עבור **אחרים**, מתעוררת בעיה נוספת: האם **העולה** קיים את חובתו בקריאת התורה ברמה

שמצדיקה אמירת ברכות התורה? כאן הגישה של רוב פוסקים היא שלילית, משום שיש צורך בהעברה של אחת הפעולות (קריאת התורה בקול לדעת הרא"ש) או שתי הפעולות (קריאה מתוך קלף וקריאה בקול, לדעת המהרי"ל) המבוצעות על ידי בעל הקריאה – לעולה. בלי העברה כזו, הברכות הנאמרות על ידי העולה יהיו ברכות לבטלה. עם זאת, הפוסקים כבר העירו שלשם הפעלת שני המנגנונים שדרכם מעבירים את עשיית המצווה – שליחות ו"שומע כעונה"¹⁸⁰ – נדרש בעל קריאה שהוא בר חיובא בקריאת התורה.¹⁸¹ כפי שהוסבר קודם, הערבות בין גברים היא שהופכת את החיוב העקרוני לחיוב בפועל המאפשר לבעל הקריאה לסייע לעולה בקיום חובת היחיד שלו דרך שליחות או "שומע כעונה". מאחר שהחיוב של קטן הוא מינימאלי לכל היותר, ואילו אישה אינה חייבת כלל, אין ערבות, ומנגנוני ההעברה אינם מועילים; ולכן קטן ואישה אינם יכולים לקרוא עבור אחר – איש או אישה.¹⁸² הרב סולוביצ'יק מתייחס לסוגיה באופן מפורש, וכך כותב בשמו הרב הרשל (צבי) שכטר:

... אבל בזמן הזה [מכיוון שהעולה אינו קורא בקול בתורה] דבעינן לאתויי לידי דינא דשומע כעונה מהבעל קורא להעולה, וכמו שכתב הט"ז, דדין ג' או ז' קרואים, הוא שיהיו ז' קוראים, או על כל פנים שיהיה הקורא הוא המברך. וא"כ בכדי לומר שומע כעונה בעינן מחוייב בדבר, ואשה וקטן פסולים לקרות בזמן הזה מצד הדין, אם לא שמברכים הם על קריאת עצמם, כך אומר רבנו רבינו.¹⁸³

הקבוצה השנייה של החולקים על פסקו של המגן אברהם כוללת את הפוסקים הנודעים הרב ישראל יעקב אלגאזי והרב יוסף תאומים.¹⁸⁴ אלה סוברים שהיות וקטן חייב מדרבנן במצוות מדין חינוך,¹⁸⁵ הוא יכול לסייע לאחרים לקיים את החיוב מדרבנן של קריאת התורה. עם זאת, כפי שכבר נאמר בחלק II, עמדה זו נותרה מחוץ לקונצנזוס ההלכתי משלוש סיבות מרכזיות. ראשית, פוסקים רבים מסרבים לקבל את ההנחה היסודית שקטן חייב מדרבנן באופן אישי במצוות. שנית, אפילו אם נקבל הנחה זו, ונאמר שלקטן יש חיוב אישי – הרי חיובו בקריאת התורה יהיה ברמה נמוכה יותר של תרי דרבנן, ובמקרה זה הוא לא יוכל לסייע לגדול שחיובו ברמה גבוהה יותר של חד דרבנן. לבסוף, כפי שנאמר קודם,¹⁸⁶ הרוב המוחלט של הפוסקים הם בהסכמה שמושג הערבות אינו תקף לגבי קטנים כלל. בשל כך, כלל הפוסקים דוחים עמדת הרב אלגזי והרב תאומים,¹⁸⁷ ומישמים אותה, אם בכלל, רק בשעת הדחק – כאשר אין קורא אחר וקריאת התורה תבוטל בשל כך.¹⁸⁸ יש להדגיש שאפילו אם היינו מקבלים את עמדת הרב אלגזי והרב תאומים, רק בנים קטנים, שחייבים מדרבנן, היו יכולים לקרוא – אבל לא נשים שאינן חייבות כלל!¹⁸⁹

משנדחו הביקורות על פסיקת המגן אברהם, הרוב המוחלט של פוסקי ההלכה סיכמו שנשים וקטנים אינם יכולים לשמש בעלי קריאה, מכיוון שאינם חייבים באופן מלא, אם בכלל, בקריאת התורה. אם בכל זאת אישה או קטן יתפקדו כבעלי קריאה, ברכות העולים ייחשבו ברכות לבטלה. יש להדגיש שהניתוח כאן מבוסס על העמדה תמימת הדעים של כמעט כל הראשונים, ושל הרוב המוחלט של האחרונים, לפיה ברכות קריאת התורה הם חובת היחיד של העולה. עם זאת, לפי עמדת המיעוט של הרשב"א (עיין לעיל ג'V, ד'V) ברכות קריאת התורה הן חובת הציבור, ויכולות להיאמר על ידי כל אדם בקהל. לפי עמדה זו ניתן לטעון שאפילו מי שאינו חייב בקריאת התורה יכול לברך עבור הציבור. כמו כן, לפי עמדה זו אין צורך במנגנון העברה בין העולה ובעל הקריאה, ולכן קטן או אישה יכולים לשמש כבעלי קריאה. גישה זו לא גרפה תמיכה הלכתית נורמטיבית.¹⁹⁰ הערות אלה רלוונטיות גם לדיון בשני החלקים הבאים של המאמר (ג'VI, ד'VI).

לסיכום הדיון נעיר שהרב שלמה גורן ציין סיבה נוספת לאסור על נשים וקטנים מלשמש בעלי קריאה. לדעתו, כל אדם שאינו מצטרף למניין שנדרש לשם קיום טקס **ציבורי** אינו יכול לשמש כעושה מעשה המצווה עבור אותו הטקס.¹⁹¹ לדעת הרב גורן, היות ונשים וקטנים אינם מצטרפים למניין לשם קריאת התורה ותפילה בציבור,¹⁹² הם אינם יכולים לשמש בעלי קריאה או שליחי ציבור.

ג. עלייה לתורה של נשים וקטנים (בלי להתייחס לכבוד הציבור)

ישנה השלכה חשובה נוספת של הניתוח שהוצג כאן, שקשורה לשאלה אם, לאור הביפורקציה (הפיצול לשנים) בתפקיד העולה, יכולים קטנים ונשים (בלי להתייחס לכבוד הציבור) לעלות לתורה. לפני שנמשיך בדיון נסקור את הניתוח הקלאסי של מערכת היחסים בין בעל הקריאה לעולה. כדי שהעולה יוכל לברך, צריך להעביר את מעשה הקריאה של בעל הקריאה לעולה. כלל מעשה המצווה מועבר דרך דין "שומע כעונה"; אך לשם הפעלת מנגנון זה המסייע (במקרה זה בעל הקריאה) צריך להיות חייב. אבל כפי שנאמר למעלה, הקריאה מן הקלף עצמה היא חובה האישית של העולה **בלבד**; אולם, מדין ערבות חובת קריאה זו עוברת מהעולה לבעל הקריאה, כל עוד ששניהם חייבים במצוות קריאת התורה. כפי שכבר ראינו,¹⁹³ רובם המוחלט של פוסקי ההלכה סוברים שאין ערבות עבור מי שאין לו חיוב עקרוני – גם אם יש לו רצון לקיים את המצווה בהתנדבות בתורת רשות. יוצא מכאן שלבעל הקריאה החייב באופן עקרוני בקריאת התורה אין מנגנון להעברת הקריאה לעולים שאין להם חיוב עקרוני בקריאת התורה (כגון אישה). ברכות קריאת התורה שייאמרו במצב זה ייחשבו ברכות לבטלה. יש להדגיש שהקונצנזוס של הפוסקים הוא **שאפילו** אם ברכות התורה הן ברכות השבח (עיין בקטע V ב) **אסור לאמרן בתורת רשות**. הנטל של ברכה לבטלה בעינו עומד.¹⁹⁴

עם זאת, בשלב זה יש להבדיל בין בן קטן לאישה בוגרת. למרות שקטנים אינם חייבים באופן מלא, הם חייבים לקיים מצוות מדין חינוך – וקריאת התורה נכללת בחיוב זה. החיוב של דין חינוך מועיל להעברה חד צדדית של מעשה המצווה מהגדול לקטן. לכן, גדול יכול להבדיל ולברך ברכות המצווה עבור קטן¹⁹⁵ – אפילו אם הקטן אינו בנו.¹⁹⁶ לא כן הדין לגבי נשים, שלהן אין חיוב כלל בקריאת התורה.¹⁹⁷ יוצא מכאן שייתכן להתיר לבנים קטנים לעלות לתורה, כאשר בעל קריאה קורא עבורם; אך אי אפשר להתיר זאת לנשים.¹⁹⁸ עם זאת, לפי הניתוח שהבאנו כאן, קטנים ונשים יכולים לעלות לתורה ולקרוא לעצמם, היות ובמקרה זה לא נדרש מנגנון העברה.¹⁹⁹

הניתוח שמוצג כאן הולך בעקבות רוב פוסקי ההלכה. עם זאת, הערנו קודם (II(5)ב) שקיימת דעת מיעוט של מספר פוסקים חשובים שטוענים שמי שיש לו חיוב עקרוני **יכול** לסייע למי שרוצה לקיים מצווה שאינו חייב בה. שתי סיבות הוצעו לפסיקה זו. לפי "קבוצת הערבות"²⁰⁰, בניגוד ל"קבוצת הרוב", ערבות אכן פועלת עבור מי שרוצה לקיים מצווה בהתנדבות. לפי קבוצת "שומע כעונה",²⁰¹ לא נדרשת ערבות להעברת מעשה המצווה, אלא להעברת קיום **החיוב** במצווה. כאשר השומע/המסתייע אינו חייב, שומע כעונה הוא מנגנון העברה מספק אפילו ללא דין ערבות. מספיק שלמסייע יהיה חיוב עקרוני, או לפחות קיום המצווה, וכן כוונה להוציא את השומע ידי חובה כדי להפעיל את דין "שומע כעונה", ובכך הופך המסייע את הפעולה ל"למעשה מצווה". אם נחיל כל אחת מהסיבות של "קבוצת המיעוט" על קריאת התורה, הרי ייתכן שיש מקום לטעון שיותר לנשים לברך ברכות התורה על קריאת בעל הקריאה, למרות שנשים אינן חייבות בקריאת התורה – בניגוד ל"עמדת הרוב".²⁰²

אינו עושה את מעשה המצווה; לחלופין הוא יכול לברך אם הברכה היא חובה, וכאן, בהעדר ערבות, היא רשות בלבד.²¹²

אפילו לפי הניתוח שהוצג כאן, נשים וקטנים יכולים לעלות, לברך ולקרוא עבור עצמם, היות ואין צורך במנגנון העברה. עם זאת, הם אינם יכולים לברך על קריאה של אדם אחר.

ה. סיכום

הדין כאן מתאר שתי גישות הפוכות לחידוש מוסד "בעל הקריאה" בתקופת הגאונים. שתי העמדות הינם בהסכמה שנדרש שילוב של הפעולות של העולה (אמירת ברכות קריאת התורה) ובעל הקריאה (קריאת התורה בקול) כדי ליצור מעשה מצווה שלם אחד. המחלוקת בין הגישות נוגעת לסוגיית ההעברה. לפי הגישה "המסורתית", העולה הוא הפועל המרכזי; קריאת התורה של בעל הקריאה מועברת לעולה, שמברך על הקריאה. גישה שנייה, של "הקבוצה ההפוכה", מתארת את בעל הקריאה כפועל המרכזי, כאשר העולה מעביר את הברכות אליו. בשני המקרים, ההעברה נסמכת על עריבות, אחריות דתית הדדית שתלויה בחובה של הפועל בטקס המדובר. היות ונשים וקטנים אינם חייבים בקריאת התורה, אין מנגנון העברה פעיל לגביהם.

כתוצאה, לפי שתי הגישות, **במערכת המפוצלת של הגאונים נשים אינן יכולות לשמש כעולות או בעלות קריאה**. אין אפשרות לקיים את המצווה באופן שלם, והברכות ייחשבו לבטלה. יש להדגיש גם כאן שאפילו אם ברכות התורה הן ברכות השבת, אסור לאמרן בתורת רשות.²¹³ האחריות של ברכה לבטלה נותרת בעינה. למרות זאת, פוסקים התירו לבנים קטנים לעלות לתורה, ולעיתים אף לשמש כבעלי קריאה. זאת משום שלמרות שבנים קטנים אינם חייבים בקריאת התורה, דין חינוך מפעיל את דין הערבות וההעברה – למרות שלא ברור באיזו רמה. הדין בנשים שונה, מכיוון שאין להם חוב כלל. עם זאת, אף אחת מהגישות ביחס לשאלה מיהו העולה "האמתי" אינן מונעות מנשים וקטנים לקרוא עבור עצמם, אם ייקראו לעלות לתורה,²¹⁴ היות ובמקרה זה לא נדרש מנגנון העברה.

הניתוח המוצע כאן והמסקנה המתבקשת תואמים את ההסכמה כמעט פה אחד של הראשונים והרוב המוחלט של האחרונים, שטוענים שברכות קריאת התורה הם חובת היחיד של העולה. לכן, דרוש שילוב של פעולות העולה ובעל הקריאה כדי ליצור מעשה מצווה אחד שלם. אחרת, ברכות קריאת התורה ייחשבו ברכות לבטלה. הרשב"א חולק על הסכמה כמעט מוחלטת זו של ראשונים ואחרונים (ג', ד'), וסובר שברכות קריאת התורה עצמן הן חובת הציבור. לפי דעת יחיד זו, ניתן לטעון שכל אדם בקהל יכול לברך ברכות התורה, בין אם אותו אדם הוא בר חיובא בקריאת התורה ובין אם לאו. לכן, אין צורך במנגנון העברה בין העולה ובעל הקריאה, ונשים וקטנים יכולים (אם נניח בצד את כבוד הציבור) באופן תיאורטי לעלות לתורה ולשמש כבעלי קריאה. למרות זאת, לאור הסכמה כמעט מוחלטת בין ראשונים ורוב אחרונים, אין ספק שלא ראוי לפסוק בפועל על פי דעת מיעוט זו של הרשב"א.²¹⁵ יתרה מכך, הרב הראשי לשעבר הרב שלמה גורן (סוף חלק VI ב לעיל) טוען שאין אפשרות לאדם שאינו מצטרף למניין הדרוש לקיום טקס להוביל את אותו הטקס. היות ונשים וקטנים אינם מצטרפים למניין הדרוש לשם קיום קריאת התורה,²¹⁶ הם אינם יכולים לברך עבור הציבור. המצב הוא חמור יותר עקב החשש לאיסור אמירת שם ה' לשווא באמירת ברכה במצב של ספק, וזהו וודאי מצב שבו יש לנהוג לפי דין "ספק ברכות להקל!"²¹⁷

הניתוח והמסקנות גם הולכים בעקבות רוב פוסקים, שטוענים שבר חיובא אינו יכול לסייע למי שאין לו חיוב כלל – אפילו אם האחרון מבקש לקיים מצווה או לברך ברכת המצווה בתורת

רשות. הבאנו גם דעה של מיעוט פוסקים שמתירים סיוע כזה; אך כפי שהסברנו, אפילו דעת מיעוט זו מאפשרת לאישה לעלות לתורה רק עם בעל קריאה גבר, ולא עם בעלת קריאה. יתרה מכך, דעת המיעוט חייבת ללכת בעקבות העמדה "המסורתית" שלפיה העולה הוא הפועל המרכזי (העולה "האמתי"). אולם, אם בעל הקריאה נחשב העולה האמתי (לפי "הגישה ההפוכה"), גם קולא זו הייתה נעלמת. בלי קשר לניואנסים המדויקים של הניתוח התיאורטי שהוצג כאן, מתן עליות בפועל לנשים על בסיס עמדת המיעוט רעוע מבחינה הלכתית.²¹⁸ התנהלות על פי דעת מיעוט זו היא הפרה של העיקרון "ספק ברכות להקל", עם חשש גדול לברכה לבטלה.

לסיכום, במערכת המפוצלת של עולה ובעל קריאה, היות ונשים אינן חייבות בקריאת התורה, הן אינן יכולות להוציא העולים ידי חובת קריאת התורה, ואילו העולים אינם יכולים להוציא אותן ידי חובת הברכות. עולה שבירך ברכות קריאת התורה כאשר בתורה קוראת אישה – בירך ברכה לבטלה. מסקנה זו היא מעיקר הדין לפי הרוב המוחלט של פוסקי ההלכה, בלי קשר לכבוד הציבור (שיידון להלן). מסקנה זו מערערת על הנוהל המקובל של קריאת התורה במנייני שותפות (ראה בנספח); מלבד מצב שבו העולה היא גם המברכת וגם הקוראת בתורה, ברכות התורה יהיו לבטלה. מצד שני, במקרה שבו האישה שעולה לתורה אף קוראת לעצמה, עלינו להתמודד עם סוגיית כבוד הציבור, אליה נפנה כעת.

VII. הבנת כבוד הציבור

א. דוגמאות של כבוד הציבור

משפחתנו הבנה טובה יותר של החיוב והמנגנון של קריאת התורה, נוכל להכניס את עיקרון "כבוד הציבור" למשוואה. כפי שהובא בפתיחת המאמר, בברייתא בבבלי מגילה נאמר:²¹⁹

ת"ר הכל עולין למנין שבעה ואפילו קטן ואפילו אשה אבל אמרו חכמים אשה לא תקרא בתורה מפני כבוד צבור.

בעוד שהמושג "כבוד צבור" מתייחס בפשטות לכבודה של הקהילה,²²⁰ התלמוד והראשונים אינם מפרטים את ההיגיון מאחורי עיקרון זה.

יש להדגיש שהביטוי מופיע במספר מקומות נוספים בספרות ההלכתית,²²¹ אבל בכל אחד מהמקרים האחרים ההיגיון שבעיקרון ברור ומובן – על אף שהוא משתנה ממקרה למקרה.²²² לדוגמא, אסור לקרוא מתוך ספר תורה שאינו שלם משום כבוד הציבור – אפילו אם הגיליון כולל בתוכו חומש שלם.²²³ קריאה מתוך ספר כזה מעבירה את הרושם שהציבור מזלזל בקיום מצוות ציבוריות בסיסיות עד כדי כך שאינו מוכן להקדיש את התקציב הנדרש לספר תורה שלם.²²⁴ כמו כן לא ראוי לגלול ספר תורה²²⁵ או להפשיט את התיבה²²⁶ בזמן שהציבור ממתיין בחוסר מעש. מתפקיד הגבאים להכין את ספר התורה מראש,²²⁷ ולא על חשבון זמנו של הציבור.²²⁸ כבוד הציבור מופעל גם בדרישה שבעל הקריאה יעמוד בזמן קריאת התורה בציבור,²²⁹ מתוך כבוד לציבור אותו הוא משרת.²³⁰ כהן קטן אינו יכול לעלות לבד לדוכן,²³¹ ואדם שאינו לבוש בצורה מכובדת ("פוחח") אינו יכול לשמש כחזן, לקרוא בתורה, או לברך ברכת כהנים, משום כבוד הציבור.²³² לבסוף, אסור לציבור למנות חזן צעיר בהעדר סימני בגרות וזקן מגודל – כלומר, פחות מגיל עשרים לערך.²³³ במקרים אלה לא ראוי שהציבור יבחר נציג צעיר או לבוש סחבות לייצג אותה בפני הרשויות – קל וחומר לפני מלך מלכי המלכים.²³⁴

למרבה הצער, דוגמאות אלה אינן שופכות אור על השאלה בה פתחנו: כיצד יש להבין את כבוד הציבור בהקשר של עליית נשים לתורה? בנוסף, מדוע עיקרון כבוד הציבור אינו תקף בנוגע לקטן? כפי שכבר ציינו, התלמוד במגילה מתייחס למערכת שבה כל עולה קורא בעלייה שלו. ננסה להלן להסביר את הטקסט בהקשרו המידי, ולאחר מכן נוסיף את הנדבך הנוסף של בעל הקריאה.

ב. כבוד הציבור ועליית נשים לתורה

קיימות שלוש גישות בפוסקים²³⁵ לגבי המשמעות של כבוד הציבור ביחס לעליית נשים לתורה – והסיבה שבגללה עיקרון זה אינו תקף לגבי בנים קטנים:

1. **הסחת דעת מינית** – קבוצה זו טוענת ש"כבוד הציבור" מתייחס לחשש של הסחת דעת עם אופי מיני. קבוצה גדולה זו של פוסקים מובילים סוברת שלא ראוי, ולא מכובד, ליצור חשש של התנהגות מינית בלתי הולמת בהקשר של טקס ציבורי – תפילה בציבור או קריאת התורה – **בלי שיש בכך צורך**.²³⁶ בית הכנסת הוא מקום שבו אנו מנסים לקדש את מחשבותינו; יש ניסיון מיוחד להימנע מכל הסחת דעת מינית. רמת הצניעות בבית הכנסת אמורה להיות מחמירה יותר ממקומות אחרים – כפי שעולה בפירוש מהדרישה למחיצה.²³⁷ הצבת אישה במרכז העניינים בטקס דתי ציבורי מעלה חשש גדול להסחת דעת מינית, ולכן התנהלות כזו אינה ראויה ואינה נחשבת כבוד הציבור, ויש להימנע מכך, אלא במקרה של צורך גדול. גישה זו מיושמת לפי חלק מהפוסקים, לא רק במקרה של עליית נשים לתורה, אלא גם בטקסים נוספים, כמו קריאת מגילה, אמירת קידוש, או אמירת ברכת המזון בציבור.²³⁸

בקבוצה זו יש לכלול את המתמקדים בעיקרון "קול באישה ערוה" (ברכות כד, א).²³⁹ היות ובתקופת התלמוד העולה גם קרא בתורה עם טעמים, כאשר אישה הייתה עולה לתורה הייתה מתעוררת בעיה של קול באישה ערוה. לפי עמדה זו, גם אם אפשר להקל בדין זה באופן כללי, אין ספק שאין לעשות כן בהקשר של מנהג נורמטיבי **בבית הכנסת**.²⁴⁰ לא נותר אלא להסביר מדוע כבוד הציבור אינו מהווה שיקול ביחס לקטן. לפי ההבנה של "קבוצת הסחת דעת מינית", כבוד הציבור הוא עיקרון מגדרי לחלוטין, ואינו תקף לגבי זכרים; לכן אין בעיה של כבוד הציבור בבן קטן.²⁴¹ בנוגע לקטנה, אין דין חינוך ביחס למעשה שייאסר עליה כאשר תגיע לגיל בגרות.

2. **העדר החיוב**: לפי הפוסקים המשתייכים ל"קבוצת העדר החיוב",²⁴² למרות שחכמי התלמוד התירו לנשים שאינן חייבות ולקטנים לקרוא, היתר זה נועד רק לשעת הדחק. הכוונה לא הייתה להפעיל פסיקה זו במצבים נורמטיביים, משום שחכמי התלמוד האמינו שזו בושה עבור הציבור לשתף מי שאינו חייב בטקס הציבורי של קריאת התורה. התנהלות שונה ע"י הציבור משמעותה אחת משתיים: (1) הבערות בציבור מבישה ברמה כזו, שאין מספיק מבוגרים חייבים שיודעים לקרוא בתורה; או לחילופין, (2) אם ישנם גברים שיודעים לקרוא, אך מעדיפים לשמוע קריאת התורה על ידי מי שאינו חייב, הדבר מעיד לדעת ראשונים רבים על זלזול או ביזיון המצנן. התנהלות כזו מעידה אף על ביזיון שמיים (או ביזיון המצנן).²⁴³ בכל מקרה, נותר רושם ברור שהגברים בקהילה מזלזלים בחובתם לקרוא בתורה. חשוב לציין שלפי עמדה זו, אין מקום ליישם את המושג כבוד הציבור בטקסים אחרים שבהם קיים חיוב זהה לגברים ולנשים.²⁴⁴

ואריאציה של רעיון זה הוצעה על ידי הרב יוסף קפאח והרב יהודה הרצל הנקין,²⁴⁵

שהתמקדו באופי המניין הנדרש לקיום טקסים מסוימים. רוב מוחלט של פוסקים דורשים עשרה גברים לשם קריאת התורה וההפטר.²⁴⁶ הרב קפאח והרב הנקין סוברים שלא ראוי להעלות לתורה מי שאינו מצטרף למניין במקום מי שכן מצטרף. שתי המשמעויות האפשריות להתנהלות שונה הן: (1) בציבור קיימת בערות מבישה עד כדי כך, שהגברים המצטרפים למניין אינם יכולים לקרוא בתורה; או לחילופין, (2) אם ישנם גברים שיודעים לקרוא, אך מעדיפים לשמוע קריאת התורה על ידי מי שאינו מצטרף למניין, הדבר יגרום לביזיון המצווה.

מדוע, אם כן, "כבוד הציבור" אינו מהווה שיקול ביחס לקטן? התשובה לכך היא שלפי "קבוצת היעדר החיוב" אין זו בושה לערב קטנים בטקסי בית הכנסת. למעשה, המצווה לחנך קטנים להתנהלות ראויה בתוך בית הכנסת היא גם חובת היחיד וגם חובת הציבור.²⁴⁷

3. **ביזיון הנובע מבערות** – הקבוצה האחרונה²⁴⁸ שונה באופן עדין אבל משמעותי מהקבוצה השנייה. קבוצה זו סוברת שכבוד הציבור אינו נובע מההבדל ברמת החיוב או הסמכות של נשים בטקס מסוים, אלא בחיוב ברמה נמוכה יותר בטקסים ציבוריים בכלל. נשים פטורות מטקסים ציבוריים באופן כללי, ולכן ישנה ציפייה שגברים יהיו בקיאים בטקסי ציבור. כתוצאה, לא ראוי שנשים יעלו לתורה, מאחת משתי הסיבות הבאות: (1) עליית נשים לתורה משמעותה שבציבור בערות מבישה עד כדי כך שאין מספיק גברים שיוכלו לקרוא בתורה; (2) לחילופין, אם ישנם גברים שיודעים לקרוא, אך מעדיפים לשמוע קריאת התורה על ידי אישה – הוויתור על התפקיד מהווה ביזיון המצווה.²⁴⁹

וריאציה של רעיון זה הוצעה על ידי הרב יהודה הרצל הנקין.²⁵⁰ כפי שכבר נאמר, נשים פטורות בדרך כלל מטקסים ציבוריים, ולכן מוטל על הגברים לנהל טקסים אלה. אך אפילו במקרים חריגים, כמו קריאת התורה, שבהם נשים הוסמכו להשתתף באופן פעיל בטקס, חכמים לא רצו שהמנהג יהפוך לנורמטיבי, כדי שגברים לא יתעצלו ללמוד ולשפר את הכישורים הנדרשים, כמו קריאת התורה בטעמים.

כפי שכבר הערנו למעלה,²⁵¹ לפי כל אחת מהשיטות אין בושה או בעיה של כבוד הציבור בעירוב קטנים במקום מתאים, משום שדין חינוך לטקסים שבהם עתידים הבנים להיות חייבים הם חובה משותפת של ההורה והציבור.

נחזור ונדגיש: נשים לא היו שותפות מלאות לקריאת התורה לפני שהועלה השיקול של כבוד הציבור ו"לקח" מהן את הרשות להיות פעילות בטקס ציבורי זה. אלא, בשל אי היכולת הנפוצה לקרוא בתורה, חכמי התלמוד שקלו, באופן חריג, לאפשר לנשים – למרות העדר החיוב שלהן – לעלות לתורה. עם זאת, במחשבה נוספת החליטו חכמים שזהו רעיון לא טוב כנוהל נורמטיבי, בשל החסרונות הברורים: מרכיב מיותר של הסחת דעת מינית, או ביזיון המצווה, או שעליית אישה מעידה על בורות הציבור, ואפילו יעודד אי-היכולת של הגברים החייבים לקרוא בתורה. כפי שנבהיר להלן (חלק ד), הרשות התיאורטית שניתנה לנשים לקרוא נותרה בגדר אפשרות לשעת הדחק – כאשר אכן אין בנמצא גבר שיוכל למלא תפקיד זה – ויש חשש שקריאת התורה תבוטל כתוצאה מכך.

ג. האם ציבור יכול למחול על כבודו?

שאלת היסוד הבאה היא אם ציבור רשאי למחול על כבודו. אפילו אם העלאת נשים לתורה

אסורה משום כבוד הציבור, ייתכן שציבור רשאי להחליט למחול על כבודו ולאפשר לאישה לעלות לתורה. לדוגמא, ידוע שהורה או תלמיד חכם רשאים למחול על כבודם, ולפטור את ילדיהם או תלמידיהם מלעמוד לכבודם. מאידך, מלך אינו רשאי למחול על כבודו, מכיוון שבמקרה זה הכבוד אינו אישי, אלא כבוד העם.²⁵² בנוסף, הורה או תלמיד חכם יכולים למחול על כבודם, אך לא על בזיונם.²⁵³ אולם מהו הדין בציבור?

נתייחס ראשית לשאלה באופן כללי, ולאחר מכן להשלכות על עליות לנשים. האם ציבור רשאי, למשל, לאפשר לאדם לבוש סחבות לשמש כחזן? האם הציבור רשאי למנות נער בן ארבע עשרה להתפלל כשליח ציבור קבוע? האם קהילה יכולה למחול על כבודה ולאפשר לגבאים לגלול את ספר התורה, במקום להוציא ספר נוסף? קיימות שלוש גישות לסוגיה זו:

- (1) לפי "הקבוצה המחמירה", ציבור אינו רשאי למחול על כבודו. חכמי התלמוד אסרו פעולות מסוימות משום כבוד הציבור כדי ליצור תקני התנהלות אוניברסליים מחייבים. התומך הבולט ביותר בעמדה זו הוא הרב יואל סירקיס, מחבר בית חדש (ב"ח) על הטור ואיתו פוסקים רבים אחרים שגם נוקטים בשיטה זו.²⁵⁴ עם זאת, הב"ח מודה שאין האיסור תקף במצבים של שעת הדחק שבהם אין ברירה אחרת מלבד ביטול הטקס. לדוגמא, בקהילה שלה ספר תורה אחד בלבד, מותר לגלול את ספר התורה ביום שבו קוראים שתי פרשיות; אחרת, הפרשה השנייה לא תיקרא כנדרש. לדעת הב"ח, תקנת חז"ל הייתה מכוונת למצבים נורמטיביים – לא לשעת הדחק.²⁵⁵
- (2) "הקבוצה המקלה" סוברת שאם יש סיבה טובה לכך, ציבור רשאי למחול על כבודו.²⁵⁶
- (3) "קבוצת הפשרה", הכוללת את רוב הפוסקים,²⁵⁷ מבחינה בין שני סוגים של כבוד הציבור. שאלת גלילת ספר התורה בזמן שהציבור ממתין בחוסר מעש היא דוגמא לבעיה פנים קהילתית. הכבוד המדובר הוא של חברי הקהילה עצמם. במצב כזה, הציבור רשאי למחול על כבודו, אם הוא חש שכך ראוי לעשות. מאידך, מינוי נער (גדול משלוש עשרה שנה וצעיר מעשרים) לחזן קבוע נוגע בשאלה מי ראוי לייצג את הקהילה לפני ריבונו של עולם. כפי שנערך בן חמש עשרה לא היה נקרא לייצג את הקהילה לפני רשויות המדינה, וודאי לא ראוי שהוא ייצג את הציבור לפני הקב"ה. מינוי נער לחזן קבוע פירושו שהקהילה אינה לוקחת ברצינות את הקשר שלה עם הא-ל. במקרה זה אי אפשר לנתק את כבוד הציבור מכבוד שמים; העניין נוגע לעמידה של הקהילה לפני הבורא, והכבוד המדובר הוא כבודו של הקב"ה. מחילה על כבוד הציבור במקרה זה מהווה מחילה על כבוד שמים – ולציבור אין סמכות להחליט על ויתור כזה. לכן, במקרה כזה ציבור אינו יכול למחול על כבודו – וכו' דעת רוב הפוסקים.²⁵⁸

ד. מחילה על כבוד הציבור כדי להתיר לנשים לעלות לתורה בשעת הדחק

נפנה כעת לסוגיית מחילה על כבוד הציבור במקרה המסוים של עליות לנשים. לעת עתה נדון במערכת ללא בעלי קריאה, שבה כל עולה קורא לעצמו. ראשית, יש להדגיש שהרמב"ם,²⁵⁹ הסמ"ג,²⁶⁰ ופוסקים מאוחרים רבים²⁶¹ סוברים שבמקרה של עליות לנשים, לעולם לא ניתן למחול על כבוד הציבור, אפילו בשעת הדחק – כלומר, אפילו כאשר אין אפשרות אחרת לקיום הטקס. לפי עמדה זו, חז"ל תיקנו שנשים לעולם לא יעלו לתורה. לאחר שהתקנה קיבלה מעמד רשמי, הסיבה המקורית לתקנה כבר אינה רלוונטית.²⁶² על כן, פוסקים אלו טוענים שגם במקרה שאין בנמצא אדם אחר שמסוגל לקרוא בתורה – אישה אינה רשאית לקרוא.²⁶³

למרות זאת, רוב פוסקים חלקו על עמדה זו, והתירו לנשים לעלות לתורה בשעת הדחק או בדיעבד.²⁶⁴ מצבים של שעת הדחק ובדיעבד מושווים תדיר בהלכה על פי הכלל "שעת הדחק כדיעבד דמי".²⁶⁵ המקרים החריגים הבאים נידונים באופן מיוחד בספרות ההלכה:

(1) **עיר שכולה כהנים:** הרב מאיר בן ברוך מרוטנברג²⁶⁶ מתיר לנשים לעלות לתורה מהעלייה השלישית ועד השביעית, בשעת הדחק, אם קריאת התורה לא תתקיים אילולא עלייתן. בעיר שכולה כהנים, עליית כהנים לתורה במקום ישראלים הנעדרים עלולה להעלות ספקות לגבי ייחוסם – ולכן מותר להעלות נשים וקטנים ("היכא דלא אפשר, ידחה כבוד הציבור מפני פגם כהנים").

(2) **מקום שבו אין שבעה גברים שיודעים לקרוא:** פוסקים רבים טוענים שאם אין שבעה גברים שיכולים לקרוא בתורה, מותר לאישה לעלות ולקרוא.²⁶⁷

(3) **עלייה ליולדת שבעלה אינו נמצא:** הרב יעקב עמדין²⁶⁸ זן במקרה של יולדת שבעלה נמצא מחוץ לעיר. כתוצאה מהעדר הבעל, לא ייאמר "מי שברך" לרפואתה של היולדת ובריאות התינוק. הרב עמדין מתייחס למקרה זה כ"שעת הדחק" או מצב של "בדיעבד", ומתיר לאם לעלות לתורה, בליווי של "מי שברך ליולדת". [עם זאת, לא ברור מדוע אי אפשר לומר "מי שברך" ליולדת על ידי הקהילה בהעדר האב]. הקלה זו מותנה בקיום מניין מצומצם.²⁶⁹ כמו כן הרב עמדין מתנה את הפסיקה בהסכמה של עמיתיו ("כך דעתי נוטה אם יסכימו עמי חברי"). לא מוכר לנו פוסק נוסף שמסכים עם הפסיקה.

(4) **אישה שכבר קמה לעלות לתורה:** ישנם פוסקים שסוברים שאם אישה נקראה בטעות לעלות לתורה, מצב זה כבר נחשב למצב של "בדיעבד", והיא רשאית בכגון זה לעלות לתורה.²⁷⁰

הרי אנו למדים שלמרות שחז"ל התכוונו שעיקרון כבוד הציבור יופעל במצבים נורמטיביים, הם הותירו פתח לסטייה מהעיקרון במצבים של שעת הדחק.²⁷¹ עם זאת חשוב להדגיש נקודה שככל הנראה התפספסה על ידי מחברים רבים בעת החדשה. העובדה שביצוע לא אופטימאלי של טקס עשוי להיות מקובל בהלכה בדיעבד או בשעת הדחק אינו משנה את הדרישה מלכתחילה לקיים את הטקס באופן הראוי.²⁷² יתר על כן, הרב חיים חזקיה מדיני זן במי שמקיים מצווה או טקס דתי במזיד – על אף הידיעה שאסור לעשות כן מלכתחילה, אלא רק בדיעבד או בשעת הדחק. הוא מציין את בעל כנסת הגדולה בין ראשונים ואחרונים אחרים שפוסקים **שאלה אינם מקיימים את חובתם ההלכתית כלל!**²⁷³ יוצא אם כן שלא רק שאסור לנשים לעלות לתורה מלכתחילה, אלא שבנוסף, ציבור שמעלה נשים לתורה בידיעה שהדבר אסור מלכתחילה, אינו מקיים את מצוות קריאת התורה, והברכות שנאמרות הן לבטלה!

נעיר בהקשר זה שישנם המצביעים על משבר במחויבות לסמכות ההלכה שפוחתת והולכת. לכן, עולה טענה שצריך להגדיר את התקופה הנוכחית "דור של שעת הדחק".²⁷⁴ לדעתם, רבים אינם מחויבים באמת להלכה, אבל מעוניינים בטקס תפילה "עם תחושה" הלכתית, שבו-זמנית משקף את ערך שוויון הזכויות. קבוצה זו מאיימת שאם ההלכה לא תאפשר יותר גמישות, הם יעזבו אותה באופן מוחלט.

על אף כל הנ"ל, קשה לנו לקבל שטיעון זה נכון יותר עכשיו מאשר בפרוס המאה העשרים, בתקופת מלחמות העולם, ושוב בשנות החמישים והשבעים. הרב אהרן ליכטנשטיין סובר שלמרות שישנם מצבים של שעת הדחק, יש לבדוק כל מקרה לגופו. אבל אין בסיס והצדקה לתיג דור שלם כמצב של שעת הדחק על מנת להתיר באופן סיטונאי דברים שהותרו רק במקרים קיצוניים.²⁷⁵

בנוסף, שעת הדחק היא מקרה שבו לא ניתן לקיים את הטקס משום שהציבור אינו מסוגל לקיימו – מסיבה הלכתית או פיזית – ולא משום שאין להם הרצון.²⁷⁶ אדרבא, אלפי שנות היסטוריה יהודית לימדו אותנו שלא נוכל לשמר את היהדות על ידי דילולה. במאתיים השנים האחרונות, יש שניסו לנקוט בגישה זו ונכשלו – בפרט בטווח הארוך. ולמרות זאת, האורתודוקסיה ככלל ממשיכה לשגשג, להפתעתם של אלה ולמורת רוחם של אחרים.

ה. מחילה על כבוד הציבור כדי להתיר לנשים לעלות לתורה במצבים נורמטיביים

השאלה הניצבת לפנינו כעת היא אם במצבים נורמטיביים שאינם שעת הדחק, כאשר יש בנמצא גברים שיכולים לקרוא בתורה, מותר לציבור למחול על כבודו באופן רצוני כדי להתיר לנשים לעלות לתורה ולקרוא בה? בדיון הכללי על כבוד הציבור בחלק הקודם (VII ג), הבאנו את האסקולה המחמירה של הרב יואל סירקיס (ב"ח), שסוברת שציבור אינו רשאי למחול על כבודו באופן רשות. רק במצבים של שעת הדחק נדחה שיקול כבוד הציבור באופן אוטומטי. פסיקה זו חלה גם במקרה של עליית נשים לתורה, ומצטרפת לפוסקים המובילים שהזכרו קודם, ששללו מכל וכל עליית נשים לתורה – אפילו בשעת הדחק! כובד המשקל של קבוצה גדולה זו של פוסקים מכניס לאפשרות למחול על כבוד הציבור מרכיב משמעותי של ספק. עקב כך קיים איסור לברך ברכות התורה בעליות אלה שנובע מהעיקרון "ספק ברכות להקל".²⁷⁷

אם נפנה עתה לשתי הקבוצות המקלות בשאלת מחילה על כבוד הציבור באופן כללי שנידונו בחלק הקודם, נראה שבמקרה הספציפי של עליית נשים לתורה, הדבר אינו כן. הפסיקה תלויה בהסברים לכבוד הציבור כפי שנידונו בחלק VII ב. ההסבר הראשון לכבוד הציבור היה החשש של חז"ל מפני הסחת דעת מינית כתוצאה מהצבת אישה במוקד טקס ציבורי, או משום קול באישה ערווה. בהתחשב בפסיקת חז"ל נגד הכנסת מרכיב של הסחת דעת מינית, לא סביר שציבור יוכל לומר: "אמנם חז"ל היו מוטרדים מבעיה זו, אבל אנחנו איננו מוטרדים". הרב אברהם דוד רבינוביץ' תאומים, הרב דב אליעזרוב, הרב יעקב אריאל, והרב הרשל שכטר²⁷⁸ מעלים באופן מפורש טענה זו. הרב צבי רייזמן²⁷⁹ טוען ששיקול הצניעות הופך את כבוד הציבור במקרה זה לבעיה של כבוד שמים – מצב שבו ציבור אינו יכול למחול על כבודו לדעת רוב פוסקים. רק במקרה שבו אין בנמצא גברים שיוכלו לקרוא בתורה, האינטרס לקיים את קריאת התורה גובר על החשש מפני הסחת דעת מינית. עם זאת, במצב נורמטיבי, אין הצדקה הלכתית לדחות את הדאגה ההלכתית לקדושה.

לפי ההסבר השני של שיקול כבוד הציבור, ציבור שמבקש לקיים את החיוב הציבורי בקריאת התורה על ידי מי שאינו חייב בקריאת התורה גורם בכך לביזיון הציבור והמצווה. כאשר אין ברירה אחרת, רוב פוסקים יתירו לאישה מלומדת לקרוא במצב של שעת הדחק, כפי שתואר למעלה. עם זאת, אם נוכחים בקהל גברים שיוודעים לקרוא, אך בוחרים שלא לעשות כן – הדבר מורה על זלזול של הציבור בקריאת התורה, שבא לידי ביטוי בהעברת קיום חובה זו למי שאינו חייב. זלזול כזה במצווה מהווה פגיעה בכבוד שמים.²⁸⁰ במקרה כזה, רוב פוסקי ההלכה יאסרו על הציבור למחול על כבודו.

לבסוף, לפי ההסבר האחרון, העלאת נשים לתורה מותרת רישם מבזה שהגברים בקהילה – שבדרך כלל מובילים טקסי תפילה ציבוריים – הינם בורים עד כדי כך שלא נמצא אחד שיוכל לקרוא בתורה. במצב כזה מחילה על כבוד הציבור הוא שיקול קהילתי פנימי, שתלוי בדעת הקהל.²⁸¹ מאידך, אם נוכחים גברים שיוודעים לקרוא, ולמרות זאת בוחר הציבור באישה לקרוא בתורה – העברת החיוב לאישה מהווה זלזול וביזיון מצווה. כאן עולה בעיה של כבוד שמים,²⁸² ולכן

הדבר אסור.²⁸³ הבאנו קודם גם את עמדת הרב הנקין, שהיא וריאציה על עמדה זו.²⁸⁴ לדעתו, חכמים פסקו נגד קריאת נשים מחשש שגברים יתעצלו ללמוד ולהכין את הקריאה. הרב הנקין עצמו ציין,²⁸⁵ שלפי עמדה זו לא הגיוני שציבור יוכל למחול על כבודו כדי להעלות נשים לתורה. לסיכום, הוצגו כאן שלושה הסברים בסיסיים לכבוד הציבור שמצויים בספרות ההלכתית. בניגוד להבנת הרב מנדל שפירא, מעמד האישה בחברה אינו מהווה שיקול באף אחד מן ההסברים.²⁸⁶ יתרה מכך, הראינו שלדעת רוב פוסקים כבוד הציבור אינו נדחה מפני עליית נשים לתורה, מלבד במצבים חריגים של בורות רחבה, ואי יכולת הציבור לקרוא בתורה.²⁸⁷ בשל אופיו החריג של מצב מעין זה, אין הצדקה באופן נורמטיבי למחול על כבוד הציבור כדי להתיר עליית נשים לתורה.²⁸⁸ בנוסף, כפי שכבר נאמר למעלה,²⁸⁹ אין מקום להבדיל בין הדרישות שנוגעות לשבע העליות הראשונות לבין ההוספות. נעיר לסיום שההנחה שכבוד הציבור חל רק בבית הכנסת, ושניתן להתעלם מעיקרון זה במניין פרטי או אקרעי, נדחה באופן מפורש על ידי רוב פוסקים.²⁹⁰ אפילו אם ניתן היה לעשות כן, העולות היו נאלצות לקרוא לעצמן.²⁹¹ יתרה מכך, מנייני השותפות פתוחים לציבור, נפגשים באופן קבוע, ומשתמשים בבעלי קריאה.

1. האם בעל קריאה הוא שיקול לחומרא או לקולא בנוגע לכבוד הציבור?

בלי קשר למשמעות של כבוד הציבור, הרב משה סלומון,²⁹² הרב יהודה הרצל הנקין,²⁹³ והרב מנדל שפירא²⁹⁴ טוענים שברגע שיש גבר שהוא בעל קריאה – הוא זה שקורא עבור הציבור. לפיכך, כל השיקולים האחרים של כבוד הציבור כבר אינם רלוונטיים כסיבה לאסור עליית נשים לתורה. טיעון זה, לדעתנו, הוא בעייתי ממספר סיבות.

(1) ראשית, כבר הסברנו בחלק VI למעלה שכתוצאה של חידוש מוסד בעל הקריאה בתקופת הגאונים, תפקיד העולה עברה ביפורקציה (פיצול) לשני תפקידי משנה: אחד מבוצע על ידי העולה, שמברך את ברכות התורה (ולפי הרא"ש קורא בשקט בתורה); והשני מבוצע על ידי בעל הקריאה, שקורא בתורה בקול. עם זאת, ברכות קריאת התורה נאמרות רק על קיום המצווה במלואה, כאשר הברכה וקריאת התורה בקול מאוחדים ומיוחסים לאותו אדם. לשם כך נדרש מנגנון ההעברה של "שומע כעונה", המבוסס על חיוב וערבות הדדיים של העולה ובעל הקריאה. לאור העובדה שלנשים אין חיוב מהותי בקריאת התורה – בין אם הן משמשות כעולות או כבעלות קריאה – לא חל מנגנון ההעברה הדרוש במערכת המפוצלת. במקרה זה, ברכות קריאת התורה יהיו לבטלה, ולכן אסור יהיה לאמרו מעיקר הדין – אפילו אם נניח, כמו הרב סלומון, הרב הנקין, והרב שפירא – שכבוד הציבור אינו שיקול הכרחי.

(2) בלי קשר לניתוח זה, קריאת התורה על ידי גבר בעל קריאה פותר רק באופן חלקי את סוגיית כבוד הציבור. בעל קריאה פותר אולי את בעיית קול באישה ערוה, ואת הביזיון לקהילה הנובע מאי הידיעה לקרוא בתורה, אך לא את הבעיה של הסחת הדעת המינית הנובעת מממן תפקיד מרכזי לנשים בטקס ציבורי בבית הכנסת. כמו כן, בכך לא נפתרת בעיית ביזיון המצווה הנובעת מהזלזול של הגברים בחיוב שלהם בקריאת התורה, שבא לידי ביטוי בנכונותם להעביר את מעשה המצווה לנשים שאינן חייבות. יתרה מכך, הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק טען במקרה של אבל שאם אסור לעולה האבל לקרוא בעצמו בתורה, אסור לעשות כן גם על ידי אחר תוך שימוש במנגנון שומע כעונה.²⁹⁵ אפשר לטעון שהיגיון זה חל גם על עליית נשים לתורה: אם אסור לאישה לעלות לתורה ולקרוא בה משום כבוד הציבור, אסור לה לעשות כן על ידי שליח תוך שימוש במנגנון שומע כעונה.

(3) לבסוף, פוסקים רבים מציינים שהבסיס להתיר לנשים וקטנים לעלות לתורה היה החשש שלא יהיו מספיק גברים שיודעים לקרוא. עם מיסוד בעל הקריאה, כבר אין כל הצדקה להיתר זה.²⁹⁶ ובאמת, כפי שנראה בחלק הבא של המאמר, ייתכן שזו הסיבה למנהג עתיק היומין והנפוץ נגד עליית קטנים לתורה, מלבד למפטר.

על כן, בניגוד לעמדת הרב הנקין והרב שפירא, מוסד בעל הקריאה אינו פוטר את בעיית כבוד הציבור, ויתר על כן, מונע כל אפשרות להקל בעליית נשים לתורה. הרב חיים קניבסקי כותב בפרוש שאפילו במציאות הנוכחית שבה העולה מברך בלבד, בעיית כבוד הציבור נותרת גורם מכריע.²⁹⁷ ולבסוף אין בדברי שלושת הרבנים סלומון, הנקין, ושפירא סמך כל שהוא להתיר עקיפת כבוד הציבור כשאשה היא בעלת הקריאה.

ז. סיכום

לסיכום, בחלק זה של המאמר בדקנו את טיעוניו של הרב מנדל שפירא²⁹⁸ ממספר כיוונים ונקודות מבט. המסקנה המתבקשת היא, שלמרות הלמדנות שהפגין במאמרו, מחקרו וטיעוניו אינם יכולים לשמש בסיס להתיר עלייה לתורה לנשים.

VIII. עניין של מנהג

יהודים אינם מחויבים להלכה בלבד, אלא גם למנהג;²⁹⁹ על אחת כמה וכמה כאשר המנהג נפוץ בכל תפוצות ישראל. למרות מאמר התלמוד במגילה כג, א שמתיר לקטנים לעלות לתורה, מנהג עתיק יומין ונפוץ אוסר על קטנים לעשות כן, מלבד המפטר.³⁰⁰ מנהג זה קשור לסיבה בבסיס ההיתר המקורי להעלות לתורה מי שאינו חייב בקריאתה: החשש שלא יהיו מספיק גברים שיודעים לקרוא בתורה.³⁰¹ לפיכך, כל עוד שנוכח אדם החייב במצוות קריאת התורה ויודע לקרוא – כולל בעל הקריאה – אין מעלים לתורה מי שאינו חייב בקריאת התורה המרכזית.³⁰²

אם דבר זה נכון לגבי קטנים – בהעדר שיקול של כבוד הציבור – קל וחומר לגבי נשים שלגביהן חל מרכיב נוסף של כבוד הציבור. לכן לא מפתיע שכבר במאה ה-16 דיווחו פוסקים שהמנהג המבוסס בכל קהילות ישראל היה לא לקרוא לנשים לעלות לתורה כלל.³⁰³ לכן, מסקנתנו היא שאפילו אם היה בסיס לדחיית כבוד הציבור, הדבר ייאסר לאור מנהג עתיק ומבוסס זה.³⁰⁴

IX. מפטר / הפטרה

קריאת התורה בשבע עליות בשבת מסתיימת בעלייה נוספת שנקראת מפטר.³⁰⁵ המפטר הוא בדרך כלל קריאה פעם שניה של הפסוקים האחרונים של פרשת השבוע – כאשר במועדים ואירועים מיוחדים נקראים פסוקים חדשים שעוד לא נקראו. המפטר גם קורא בהפטרה מתוך ספרי הנביאים, שלפניה נאמרת ברכה אחת ואחריה ארבע ברכות נוספות. שלוש סיבות מרכזיות הוצעו למיסוד ההפטרה: (1) עידוד הלימוד של טקסטים בספרי הנביאים;³⁰⁶ (2) הצורך להתמודד עם גזירות שאסרו על קריאת התורה;³⁰⁷ (3) הרצון להיאבק בהשפעת כיתות (כגון השומרונים) שהאמינו שרק התורה מחייב, ולא ספרי הנביאים.³⁰⁸ כך או כך, קריאת ההפטרה הונהגה באופן נפרד בתקופה מאוחרת בהרבה לעזרא הסופר.³⁰⁹

קיימות שלוש גישות מרכזיות ביחס לחיוב קריאת ההפטרה. לפי גישה אחת, בדומה לקריאת התורה, קריאת ההפטרה אינה חובת היחיד, אלא חובת הציבור.³¹⁰ לפי גישה שנייה, החובה אינה קריאת ההפטרה, אלא שמיעת מילות ההפטרה שנקראות בקול על ידי אחר.³¹¹ ואילו הגישה

השלישית סוברת שחובת היחיד לקרוא את ההפטרה חלה על גברים בוגרים, והעולה מוציא את כולם ידי חובה.³¹²

נפנה כעת לסוגיית עליית נשים למפטיר וקריאת ההפטרה. כפי שהובהר קודם, במשנה³¹³ נאמר שקטן יכול לעלות לקריאת מפטיר. ייתכן שתעלה בשל כך סברה שגם נשים יכולות לעלות לקריאת המפטיר וההפטרה – כפי שהוקשו לקטנים בעניין קריאת התורה. למרות זאת, אין מקורות בתנאים או באמוראים שדנים – או אפילו מעלים את האפשרות – שאישה תעלה למפטיר או לקריאת ההפטרה.³¹⁴ הברייתא שהוזכרה למעלה (מגילה כג, א) והתוספתא (מגילה ג, יא)³¹⁵ – המקורות עליהם מסתמכים באופן תיאורטי כדי להתיר עליית נשים לתורה – מתייחסים רק לשבע העליות המרכזיות בשבת, ולא למפטיר/הפטרה. בנוסף, לאור העובדה שקריאת ההפטרה הייתה תקנה נפרדת, שהונהגה רק אחרי ביסוס העליות על ידי עזרא, אין סיבה משכנעת לשער שאותם הכללים תקפים לגבי שתי הקריאות.

ואדרבא: יש בסיס איתן להפרדה בין קריאת התורה לקריאת ההפטרה.³¹⁶ כפי שכבר ציין הריב"ש,³¹⁷ בקריאת התורה יש מספר עולים, ולכן קיים חשש שלא יהיו מספיק קוראים מוכשרים ומיומנים לקרוא בתורה. לכן, חכמים שקלו להתיר, במקרה של צורך גדול, להעלות לתורה אפילו למי שאינו חייב בקריאת התורה. במקרה של ההפטרה, שבה ישנו קורא אחד בלבד, אין צורך בהיתר מעין זה. יתרה מכך, ההפטרה נקראת בדרך כלל מתוך טקסט מנוקד ומוטעם. למרות זאת, על מנת לחנך קטנים שיתחייבו כאשר יגיעו לגיל בגרות, חכמי התלמוד הסמיכו בנים קטנים לקרוא את המפטיר וההפטרה. שיקול זה אינו רלוונטי לגבי נשים, שאינן חייבות כלל בקריאת ההפטרה, כפי שאינן חייבות בקריאת התורה.

אם כן, בדומה לקריאת התורה, שיקול כבוד הציבור – לפי כל אחד מההסברים – מהווה בעיה עקרונית גם בקריאת ההפטרה.

X. כבוד הבריות

כפי שהזכרנו בהערות הפתיחה, הרב דניאל שפרבר³¹⁸ טוען שעיקרון כבוד הבריות עשוי לדחות את כבוד הציבור. עיקרון כבוד הבריות מוחל במצבים שבהם קיום חובה הלכתית יגרום לבושה או מתח נפשי עמוק. ההשלכות המרכזיות נסקרו ונותחו על ידי הרב רקובר,³¹⁹ הרב בלידשטיין,³²⁰ הרב ליכטנשטיין,³²¹ הרב פלדמן,³²² ורבים אחרים.³²³ על כן, נגביל את הדיון לנקודות המרכזיות שמשפיעות על סוגיית עליית נשים לתורה.³²⁴

במסכת ברכות יט, ב, נאמר שמי שגילה שהוא לובש שעטנז – בגד שעשוי משילוב של צמר ופשתן, שנאסר מן התורה – חייב להסיר מיד את הבגד. יתרה מכך, השובש מחויב להסיר את הבגד אפילו במקום ציבורי, למרות שהמעשה עלול לגרום לו לבושה. בתלמוד מוסבר שכבוד שמים קודם לכבוד אדם, כפי שמעיד הפסוק במשלי כא, ל: "אין חֲכָמָה וְאִין תְּבוּנָה וְאִין עֲצָה לְנֶגֶד ה'". לעומת זאת, אם הבגד אסור ללבישה רק מדרבנן, השובש רשאי להמתין ולהסיר את הבגד עד שהוא מגיע הביתה. הסיבה לכך היא שכבוד הבריות דוחה איסורים מדרבנן.³²⁵ בדומה, כהנים המלווים את האבל לביתו רשאים להמשיך וללוותו גם אם הוא שב לביתו בדרך טמאה מדרבנן.³²⁶ גם כאן, הבושה שתיגרם לאבל אם יעזבו הכהנים את המשלחת דוחה את איסור הטומאה מדרבנן.

קיצורו של דבר, הרב שפרבר טוען שבקהילה שבה הנשים ייפגעו מכך שלא יוכלו לעלות לתורה, כבוד הבריות דוחה את כבוד הציבור, שגורם לכל היותר לאיסור מדרבנן. על כן, בקהילה כזו ראוי להעלות נשים לתורה.

למרות זאת, סקירה מעמיקה של ספרות השו"ת מבהירה שלמרות החשיבות של כבוד הבריות, לא ניתן להחיל עיקרון זה ללא הבחנה. ראשונים ואחרונים מובילים קבעו מגוון פרמטרים לקדימות העיקרון; מתוכם הבאנו להלן אחד עשר בקווים כלליים.³²⁷ **כל אחד** מן הפרמטרים מערער על היכולת להחיל את כבוד הבריות על פי הצעתו של הרב שפרבר. לכן, עם כל הכבוד, החלת עיקרון כבוד הבריות בהקשר של עליית נשים לתורה על ידי הרב שפרבר בעייתית ופגומה.³²⁸

(1) ראשית, כבוד הציבור הוא באופן מהותי כבוד הבריות של הציבור.³²⁹ לא ייתכן שלכבוד הפרט תינתן עדיפות על פני כבודו של ציבור שלם של פרטים. למעשה, ניתוח זה נאמר מפורשות על ידי הרב מנחם המאירי במאה ה-13:³³⁰ "שאין כבוד רבים נדחה מפני יחיד או יחידים". נראה שזו גם דעת הרשב"א, שפוסק שהציבור אינו חייב להמתין לכהן שנקרא לעלות לתורה לסיים את קריאת שמע. במקרה זה קוראים לישראל לעלות במקומו, משום שכבוד הציבור דוחה את כבוד היחיד – במקרה זה כבודו של כהן.³³¹ פוסקים מאוחרים מסכימים שכבוד הבריות של הפרט אינו קודם לכבוד הציבור.³³² יתרה מכך, אם כבוד היחיד היה קודם לכבוד הציבור, הפוסקים היו מחילים את עיקרון כבוד הבריות על מנת לאפשר לפוחח לשמש שליח ציבור או לקרוא בתורה, או לברך ברכת כהנים – תוך דחייה של איסור מדרבנן.³³³ אחרי הכל, הרגישות של אביון ופוחח אינו מחייב פחות מרגישותן של נשים; ולמרות זאת, אין תמיכה בקרב הפוסקים לעמדה כזו.³³⁴

(2) המאירי גם כותב בתקיפות: "שלא אמרה תורה כבוד אחרים בקלון עצמך".³³⁵ עליית נשים לתורה על ידי דחיית כבוד הציבור מפני כבוד הבריות היא העדפה של כבוד האישה על פני כבוד הציבור. במצב זה, כבוד הבריות מנוטרל.

(3) הרב שפרבר למעשה מציע לעקור לחלוטין את האיסור על עליית נשים לתורה, בעוד שעיקרון כבוד הבריות במהותו דוחה איסור מדרבנן רק במקרה מסוים.³³⁶ כפי שנאמר בתלמוד הירושלמי: "גדול כבוד הבריות שדוחה למצוה בלא תעשה"³³⁷ שעה אחת.³³⁸

(4) פוסקים כותבים שאי-הכבוד צריך להיות תוצאה של מעשה ביזיון – ולא מהימנעות ממתן כבוד.³³⁹ לדוגמא, הסרת בגד שעטנז בשוק יגרום למצב של בושה אמיתית. במקרה כזה, אם הבגד הוא שעטנז רק מדרבנן, כבוד הבריות דוחה את החיוב להוריד את הבגד. מאידך, אין רשות לעשרים אנשים לחלל יום טוב שני, שהחיוב בו הוא מדרבנן, על מנת לקבור את המת – כאשר יש צורך במניין בלבד לצורך כך, והעשרה הנוספים מגיעים רק לכבודו של מת.³⁴⁰ לא דומה הימנעות ממתן כבוד למעשה של ביזיון, והימנעות ממתן כבוד אינה מצדיקה דחיית איסור מדרבנן. במקרה של עליות, אין מעשה ביזיון כלפי כל מי שאינו עולה לתורה. אכן, הנשים אינן זוכות לכבוד שמעניקה עלייה לתורה, אך וודאי שאינן מבוזות. במקרה זה לא ניתן להחיל את עיקרון כבוד הבריות – בפרט אם הסיבה שבגללה לא עלו לתורה הייתה שהקהל נהג לפי הנורמה ההלכתית, ואין ציפייה שינהג אחרת.

(5) יש לציין שכמה פוסקים מובילים התנגדו להחלת עיקרון כבוד הבריות תוך דחייה זמנית של איסור מדרבנן כאשר הבושה או הצער הם מינוריים.³⁴¹ לכן, הראשון הספרדי – צפון אפריקאי הנודע, הרב יצחק פרפת (ריב"ש), אסר לתפור בגד חדש לברית המילה בימי חול המועד למרות הרצון של ההורים להלביש אותו בחגיגות כראוי לאירוע החשוב.³⁴² הבושה המתונה של ההורים אינה מצדיקה במקרה זה עבירה על איסור

מבוסס מדרבנן של תפירת בגדים בחול המועד. גם בנוגע לעליית נשים לתורה, סביר להניח שאם יש בושה סובייקטיבית של נשים שאינן עולות לתורה, הבושה המועטה אינה מצדיקה החלת עיקרון כבוד הבריות.

(6) בדומה, כמעט כל הפוסקים סוברים שלשם החלת עיקרון כבוד הבריות שנדרש סטנדרט **אובייקטיבי שמשפיע** על ציבור נרחב, או לפחות **מוערך** על ידו. פוסקים אלה דוחים בכך סטנדרט **סובייקטיבי**, שלפיו הגורם המבייש הוא תוצאה של רגישות מיוחדת, או של שאיפות מסוימות של פרט או קבוצה.³⁴³ חיפוש הרוחניות אינו יכול להוות בסיס לעבירה על ההלכה. שתי דוגמאות של בושה אמיתית הם מקרה של מת מצווה (גופה שלא נקברה) ומצב של עירום בציבור. מאידך, מצבים שבהם אדם מתבייש בשל העדפותיו האישיות אינן נכללות בקטגוריה של כבוד הבריות.³⁴⁴ לכן, למרות שנשים רבות המחויבות להלכה יעדיפו מן הסתם לעלות לתורה, הן לא חשות בושה כאשר אינן עולות לתורה.³⁴⁵ הן מבינות שזהו המצב ההלכתי הנתון ומקבלות את המציאות.³⁴⁶ העמדה שדוגלת בסטנדרט סובייקטיבי הופכת את ההלכה לגמישה בלי גבול. לפי עמדה זו, ברגע שקבוצת נשים – או כל קבוצה אחרת – תאמר: "הלכה זו פוגעת בי" – בין אם מדובר במחיצה, גדרי צניעות, הלכות טהרת המשפחה, הצטרפות למניין, או שימוש כשליח ציבור – החלת העיקרון של כבוד הציבור מאפשרת יד חופשית לדחות את ההלכה. עמדה כזו לא תעלה על הדעת, ויביא לערעור על חלק ניכר מההלכה היהודית.

(7) פוסקים רבים כותבים שהבושה שעליו מדובר בקשר לכבוד הציבור צריכה להיות תוצאה של גורמים חיצוניים כמו במקרה שנידון בין היתר בברכות יט, ב. לכן, המעשה של הסרת בגד העשוי שעטנז עצמו אינו הגורם לבושה. מה שגורם לבושה היא העובדה שאין עוד בגד מתחתיו, ושהסרת הבגד יגרום לאדם להיות עירום בציבור. בדומה, במקרה שהוזכר קודם של הכהן המנחם,³⁴⁷ הבושה אינה נובעת מהישמעות להלכות טומאה, אלא מדלדול הפמליה סביב האבל. במקרים כאלה, ניתן לדחות איסור מדרבנן, שתוצאותיו יגרמו לבושה, מפני כבוד הבריות. לעומת זאת, לא ניתן לדחות איסור מדרבנן מפני כבוד הבריות כאשר הבושה נובעת מקיום המצווה מדרבנן עצמה.³⁴⁸ לדוגמא, האם יעלה על הדעת להתיר לאדם שהוזמן לסעוד עם עמיתיו או לקוחותיו לאכול פירות וירקות שלא הופרשו מהם תרומות ומעשרות (היום חיוב מדרבנן), או אכילת חמץ שעבר עליו הפסח, או שתיית סתם יינם (יין שנמזג על ידי שאינו יהודי), כדי שלא יתבייש? לחילופין, האם היינו מתירים לאדם לוותר על תפילת מנחה משום שהוא מתבייש לצאת מפגישת עבודה? או לוותר על חיוב התפילה בשדה התעופה בין טיסות משום הבושה? במקרים אלה, כאשר התנהלות על פי ההלכה – אי אכילת טבל, הימנעות משתיית סתם יינם, או אי מילוי חובת התפילה – היא שגורמת לבושה, וודאי שאי אפשר לדחות איסור או חיוב מדרבנן. אדרבא, צריכה להיות גאווה בקיום ההלכה כמו שצריך. בדומה, לא ניתן להחיל את כבוד הבריות כדי לעקור שיקולים מדרבנן כמו כבוד הציבור, המהווים סיבה לא להעלות נשים לתורה, משום שהבושה במקרה זה נובעת באופן מהותי מעצם העובדה שנשים אינן עולות לתורה, בהתאם להנחיות של חז"ל.

(8) העובדה שחכמי התלמוד היו רגישים לצרכים הרוחניים של נשים עולה מהמושג "נחת רוח", עיקרון שיושם במספר מצבים כדי להתיר לנשים פעולות הלכתיות מסוימות.³⁴⁹

הרב שפרבר סובר שמושג זה הוא ביטוי של כבוד הבריות,³⁵⁰ ונתייחס לעניין זה בחלק XI להלן. עם זאת, למרות הרגישות, חכמים לא הוטרדו מכבוד הבריות או מנחת רוח כאשר פסקו שאין להעלות נשים לתורה לכתחילה משום כבוד הציבור; ומכאן אין הצדקה שאנו נעשה כן. טיעון זה נכון על אחת כמה וכמה לפי ההסבר של רש"י ואחרים למנגנון של דחיית איסור מפני כבוד הבריות. רש"י מבאר שבמקרים של כבוד הבריות חכמים "אחלוה ליקרייהו לעבור על דבריהם היכא דאיכא כבוד הבריות" (מחלו על כבודם [להתיר לאדם] לעבור על דבריהם במקרה של כבוד הבריות).³⁵¹ סתירה בלתי צפויה ואקראית היא דבר אחד; במקרה של קריאת התורה, חכמים עצמם הם שקבעו את הכלל אודות כבוד הציבור שמונע מנשים לעלות לתורה, למרות כבוד הבריות ונחת רוח. מדוע, אם כן, שימחלו על כבודם במקרים אלה? סיכומו של דבר, אין רגלים לטענה שניתן לדחות איסור מדרבנן מפני כבוד הבריות במקרים שבהם איסור מדרבנן עוצב במיוחד למקרה זה – למרות השיקול של כבוד הבריות.³⁵²

(9) ראינו לעיל שהריב"ש אסר תפירת בגד לברית מילה לתינוק בחול המועד למרות רצון ההורים להלביש אותו בחגיגות לכבוד האירוע.³⁵³ אחת מהסיבות למסקנה זו היא שהכל יודעים שאיסור לתפור בחול המועד בשל גזרת חכמים – ולא ניתן לעקוף גזירה זו מפני כבוד הבריות. על פי אותו ההיגיון הסביר הרב משה פיינשטיין מדוע לא ניתן לוותר באופן כללי על ההרחקות בציבור.³⁵⁴ (הרחקות הן האיסור על גילויי חיבה מסוימים כאשר האישה מצויה במצב של נידות, וכולל העברת חפץ מיד ליד, או מזיגת משקה עבור בן הזוג, או אכילה מתוך קערה משותפת.) הכל יודעים שנשים בגיל הפוריות מקבלות מחזור חודשי, ושגילויי חיבה מסוימים בין בני הזוג אסורים עד שהאישה טובלת במקווה. בדומה, אי אפשר להתיר לנשים לעלות לתורה משום כבוד הבריות, מפני שהכל יודעים שזוהי ההתנהלות המקובלת בבית הכנסת באלפיים השנים האחרונות, בשל איסור שהנהיגו חכמי התלמוד עצמם.

(10) הריב"ש³⁵⁵ פוסק נגד הרחבת הפסיקה המקלה המסתמכת על עיקרון כבוד הבריות מעבר למקרים שנידונו באופן מפורש על ידי חז"ל, היות וכל מקרה חדש עשוי להיות שונה באופיו או חומרתו מהדוגמאות המקוריות. זוהי גם דעתם של הרב יאיר חיים בכרך ופוסקים נוספים.³⁵⁶ הסקירה היסודית של הרב יעקב (ג'רלד) בלידשטיין³⁵⁷ מאשרת שלאורך תקופת התלמוד ואחריה השימוש בכבוד הבריות הוגבלה לארבעת התחומים הבאים: כבוד המת, היגיינה אישית שקשורה ליציאות, התפשטות ועירום, והתא המשפחתי. ובאמת, לאורך אלפיים שנות ספרות השו"ת לאחר תקופת התלמוד, כבוד הבריות מובא לעיתים רחוקות, אם בכלל, כשיקול עיקרי לדחיית איסור מדרבנן; הוא תמיד מופיע כסניף להקל. יתרה מכך, באותם מקרים בודדים שבהם כבוד הבריות משמש גורם עצמאי מדובר בדרך כלל בחומרא בעלמא.³⁵⁸ לכן לא ניתן לבסס את החידוש של עליית נשים לתורה על עיקרון כבוד הבריות לבד, בלי טיעונים סמכותיים ומשכנעים יותר.

(11) לבסוף, הרב שפרבר מניח שכבוד הציבור נובע מבעיה של מעמד חברתי. אולם הראינו למעלה שרוב פוסקי ההלכה סוברים שכבוד הציבור קשור להסחת דעת מינית, או זלזול בחשיבות של קריאת התורה בהעלאת מי שאינו חייב לתורה. אם כך, האם יש היגיון בדחיית איסור מדרבנן בשל כבוד הציבור?

נחזור ונאמר שאפילו אם הקורא חולק על חלק מהקריטריונים, אין בכך החלשה של הטיעון באופן כללי. כפי שנאמר קודם, קבלת **אפילו אחד** מתוך אחד עשר הכללים של הראשונים והאחרונים מונע ניצול של עיקרון כבוד הבריות ושולל את התזה של הרב שפרבר. אם כן, לא ניתן להחיל את עיקרון כבוד הבריות במקרה של עליית נשים לתורה תוך הפיכה של תקדים הלכתי בן אלפיים שנה.

לסיכום, סקירה מעמיקה של הפוסקים והכללים המבוססים להחלת עיקרון כבוד הבריות מובילים למסקנה חד משמעית שהניסיון של הרב שפרבר להחיל את כבוד הבריות לסוגיית עליית נשים לתורה מוטעה וחסר יסוד.

XI. כבוד הבריות לעומת נחת רוח

כפי שכבר נאמר, הרב שפרבר משווה בין כבוד הבריות לנחת רוח, למרות שקיימים הבדלים מהותיים וחשובים בין שני עקרונות אלה. עיקרון כבוד הבריות חל במקרים שבהם בושע או צער ייגרמו כתוצאה מקיום חובה הלכתית. במקרים שבהם יש בעיה אמיתית של כבוד הבריות (עיי' בקווי המנחה שפורטו בחלק הקודם)³⁵⁹ ניתן לדחות מפני עיקרון זה איסורים מדרבנן. מאידך, נחת רוח הוא מושג שמתאר את רצונן של נשים במעורבות רוחנית גדולה יותר ממה שההלכה דורשת מהן. קטגוריה זו, ולא כבוד הבריות, מתייחסת לכמיהת הנשים ליטול חלק פעיל יותר בטקסים דתיים. במקרים מסוימים התיירו חז"ל פעולות מסוימות לנשים על בסיס עיקרון זה. אך כפי שמדגישים רוב הפרשנים המוקדמים, היתרים אלה ניתנים במקרים שבהם הפרת ההלכה או המנהג היא מינורית ביותר, אם בכלל. בדרך כלל, היתרים אלה כוללים: (1) החלטה של חכמים להימנע מלאסור דבר משום מראית עין – למרות שהמעשה המותר מיחזי [=נראה] כאיסור; (2) החלטה של חכמים להימנע מיצירת גדר, כלומר, הטלת איסור על מעשה מותר שעלול להוביל לאיסור; (3) דחיית "חומרא בעלמא" – מנהג להחמיר חסר בסיס הלכתי מוצק.

נפתח במקרה המקורי שנידון במסכת חגיגה.³⁶⁰ בתלמוד נאמר שאישה שמקריבה קרבן אינה חייבת בסמיכה (הנחת הידיים על ראש הבהמה המוקרבת); למרות זאת, מותר לאישה לסמוך משום נחת רוח. בתלמוד מובהר, לעומת זאת, שסמיכה אמיתית (שדורשת הישענות עם כל משקל הגוף על ראש הבהמה) אסורה אם אין לכך דרישה הלכתית. מה שהותר לנשים הוא מעין מעשה סמיכה, שבו האישה מניחה את ידה על ראש הבהמה בלבד בלי להישען עליו ("אקפו ידיכו"). אפילו מעשה זה עלול היה להיות אסור מדרבנן, משום ש"נראה כעבודה בקדשים",³⁶¹ או משום שהוא עשוי להוביל לעבודה של ממש בקדשים אם האישה תישען בכל כוחה ("דילמא אתי למעבד בכל כוחן").³⁶² למרות זאת, החליטו חכמים לא לאסור במקרה זה, מתוך קבלה של שאיפת הנשים להיות מעורבות בטקס ההקרבה, ועל מנת לעשות להן "נחת רוח".³⁶³ לפי הרוב המוחלט של פוסקי ההלכה, במקרה זה נחת רוח אינה הסיבה לדחיית איסור מדרבנן; האיסור מעולם לא נוסד.³⁶⁴ אילו הייתה כבר קיימת גזירה מדרבנן, לא היה ניתן לבטלה משום נחת רוח.³⁶⁵

מקרה שני הוא השאלה אם גבר שכבר יצא ידי חובת תקיעת שופר יכול לתקוע שוב עבור נשים. הרי תקיעת שופר שלא לשם מצווה אסורה מדרבנן בראש השנה,³⁶⁶ ונשים אינן חייבות בתקיעת שופר, שהיא מצוות עשה שהזמן גרמא. ראשונים רבים טוענים שלמרות שמותר לנשים לתקוע לעצמן, אסור לגבר לעבור על איסור מדרבנן ולתקוע בשופר עבור אישה, "שאינן אומרים לאדם חטא בשביל נחת רוח דנשים".³⁶⁷ למרות זאת, המנהג הנפוץ שמתיר תקיעת שופר עבור נשים מבוסס על פוסקים שטוענים שאין כאן איסור כלל. למרות שנשים אינן חייבות בשמיעת קול שופר,

הן מקבלות על כך שכר מצווה; על כן, מי שתוקע עבורן מקיים בכך מעשה מצווה, ואינו תוקע לבטלה.³⁶⁸ גם כאן ישנה הסכמה כמעט מוחלטת שאין דוחים איסור מדרבנן מפני נחת רוח.³⁶⁹

המקרה הבא מתייחס למנהג של כמה קהילות בימי הביניים שאסרו על אישה נידה להיכנס לבית הכנסת.³⁷⁰ הרב ישראל איסרלן, פוסק הגרמני מן המאה ה-15, כתב שהוא התיר לנשים נידות בקהילה שלו לבוא לבית הכנסת בימים הנוראים.³⁷¹ הסיבה לכך היא שבימים הנוראים הקהילה כולה, גברים ונשים כאחד, הורגלה לבוא ולהתפלל בבית הכנסת, ומתן היתר לנידות להגיע לבית הכנסת יגרום להן נחת רוח. עם זאת, הרב איסרלן ופוסקים אחרים מסבירים שאיסור על כניסת נידות לבית הכנסת הוא חומרא בעלמא, שקיבלו על עצמן הנשים מתוך כבוד לקדושת המקום,³⁷² ולא משום איסור הלכתי כלשהוא.³⁷³ חומרא זו ניתנת להתרה מפני השיקול של נחת רוח.

בהקשר של נחת רוח מביאים לעיתים מחברים מודרניים³⁷⁴ את פסיקת רבנו יעקב תם מבעלי התוספות. רבנו תם סבר שנשים שמקיימות מצוות עשה שהזמן גרמן שאינן חייבות בהן יכולות לברך ("פטורה ועושה מברכת").³⁷⁵ אמירה זו מפתיעה מעט לאור העובדה שהברכה עשויה להתפרש כברכה שאינה צריכה, שנאסרת בדרך כלל בשל איסור נשיאת שם ה' לשווא.³⁷⁶ רבנו תם סובר שאין כאן בעיה של ברכה שאינה צריכה, משום שאיסור ברכה לבטלה הוא מדרבנן.³⁷⁷ למרבה הצער, רבנו תם עצמו אינו מפרש כיצד הסיווג כאיסור מדרבנן פותר את הבעיה; אולם העניין מובהר על ידי ראשונים מאוחרים יותר.³⁷⁸ ההיגיון הבסיסי הוא שהברכה נחשבת לבטלה רק כאשר אין בה צורך כלל; לעומת זאת, כאשר הברכה נאמרת על קיום מצווה של רשות שיש בעשייתה שכר, לא ניתן להחשיבה "לבטלה", ולכן אין כאן איסור מדרבנן. עם זאת, אף ראשון אינו מציין את עיקרון נחת רוח כהצדקה לדין המקל.³⁷⁹ יתרה מכך, ההקלה של רבנו תם לא נועדה במיוחד לנשים; העיקרון "פטור ועושה מברך" חל במגוון מצבים הלכתיים שבהם עיקרון נחת רוח לנשים אינו מהווה שיקול כלל.³⁸⁰

אם כן, ניתן לסכם ולומר שבניגוד לגישת הרב שפרבר, רצון הנשים להיות מעורבות בטקסים רוחניים – כולל עליות לתורה, נכלל בקטגוריה המוכרת של נחת רוח – ולא כבוד הבריות. לעומת זאת, אין אפשרות לדחות איסורים מדרבנן משום נחת רוח – מקרים של כבוד הציבור בכלל, וודאי שלא ברכות לבטלה.

XII. הערות לסיכום

תיארנו במאמר זה מספר סיבות שבגללן העלאת נשים לתורה בתנאים רגילים בעייתית ביותר:

(1) נקודה עקרונית ביותר היא העובדה שנשים אינן חייבות בקריאת התורה, ולכן אין להן ערבות לביצוע טקס זה. זהו ציר מרכזי במערכת המפוצלת של עולה ובעל קריאה; ציר זה מונע מנשים לשמש בעלות קריאה עבור אחרים, וכן מונע מאחרים לקרוא עבור נשים אם אישה עולה לתורה. הסיבה לכך היא שערבות היא "מנגנון העברה" לאיחוד הברכות הנאמרות על ידי העולה, והקריאה של בעל הקריאה – למעשה מצווה משולב. בהעדר ערבות, ברכות קריאת התורה של העולה אינן מחוברות לקריאה, ולכן הן נחשבות ברכות לבטלה. בלי קשר לשאלה אם ברכות התורה של הן ברכות המצווה או ברכות השבת, לא ניתן לאמרו בתורת רשות – אלא הן חובת היחיד באחריותו האישית של העולה. בלי החיוב, והחיבור שיוצרת הערבות, נשים אינן יכולות לעלות לתורה, ואינן יכולות לשמש כבעלות קריאה. מסקנה זו היא מעיקר הדין, על בסיס הניתוח והפסק של רובם המוחלט של פוסקי ההלכה, בלי קשר לכבוד הציבור. עם זאת, הדרישה של מנגנון עריבות אינה

רלוונטית כאשר העולה גם קוראת לעצמה, כפי שהיה נהוג בתקופת התלמוד. במקרה זה, הקריאה אינה מפוצלת, ואין צורך ב"מנגנון העברה". במקרה זה, הייתה מתאפשרת קריאה על ידי אישה, אילולא השיקול של כבוד הציבור.

בדיונו הצגנו דעת מיעוט שסוברת שברכות קריאת התורה הן **חובת הציבור**. לפי גישה זו, כל אדם בציבור יכול לברך ברכות קריאת התורה, בין אם חייב בקריאת התורה ובין אם לאו. כמו כן, לפי גישה זו אין צורך במנגנון העברה בין העולה לבעל הקריאה; לכן (אם נניח את כבוד הציבור בצד) נשים וקטנים יכולים באופן תיאורטי לשמש כעולים ובעלי קריאה – אפילו במערכת מפוצלת. למרות זאת, לאור תמימות הדעים של ראשונים ורוב אחרונים נגד דעת המיעוט, אין ספק שהליכה בעקבותיה בפועל מנוגדת להלכה, בייחוד בשל הכלל "ספק ברכות להקל" – שלפיו אסור לברך במצב של ספק. פעולה זו שקולה לאיסור החמור של נשיאת שם ה' לשווא.

בנוסף, הצגנו דעת מיעוט של פוסקים שסוברים שמי שיש לו חיוב עקרוני במצווה יכול לסייע למי שמבקש לקיים מצווה שאינו חייב בה. החלת ניתוח זה על מקרה של קריאת התורה תאפשר לאישה לעלות לתורה עם גבר כבעל קריאה, אך לא עם בעלת קריאה. יתרה מכך, ההיתר לאישה לעלות כאשר גבר קורא בתורה מתאפשר רק על בסיס ההשערה שהעולה הוא התפקיד המרכזי בטקס קריאת התורה. עם זאת, לדעות שבעל הקריאה משמש בתפקיד המרכזי, גם היתר זה יבוטל. לבסוף, אמירת ברכות קריאת התורה על ידי אישה שעולה לתורה על בסיס דעת המיעוט בעייתית משום ההתנגשות עם דין "ספק ברכות להקל".

(2) גם אם הייתה אפשרות להתגבר על המגבלות ההלכתיות שפורטו בסעיפים הקודמים, עליית נשים לתורה עדיין הייתה נאסרת משום כבוד הציבור. עיקרון כבוד הציבור מעלה שתי חששות מפורשות בפוסקים: (א) חשיפת הציבור בבית הכנסת להסחת דעת מינית שלא לצורך (צניעות); (ב) זלזול במצוות קריאת התורה, שבא לידי ביטוי בהעלאה לתורה של מי שאינו חייב בקריאת התורה בפרט (או תפילה בציבור בכלל, לדעת חלק מהפוסקים). יוצא מכאן, שאפילו אם האישה העולה הייתה קוראת בעצמה – ועוקפת בכך את בעיית מנגנון ההעברה – רובם המוחלט של הפוסקים היה אוסר פגיעה בכבוד הציבור במצב נורמטיבי. [אולי יצאו מן הכלל מצבים חריגים של אי ידיעת הגברים בציבור לקרוא בתורה]. גם כאן, לא ניתן להסתמך על דעת מיעוט שמאפשרת מחילה על כבוד הציבור, לכל הפחות משום ספק ברכות להקל. [החלה כללית יותר של כבוד הציבור בדיון במנייני שותפות נידונה בנספח בסוף מאמר זה].

(3) לבסוף, סקרנו את הספרות ההלכתית ולקטנו את כללי החלת כבוד הבריות במצבים שונים. הגענו למסקנה שהחלת כבוד הבריות למקרה של עליית נשים לתורה חסר בסיס ומוטעה. על כן, ממאמר זה עולה שהבנת המנגנון של קריאת התורה, ההיגיון של כבוד הציבור, והכללים של החלת כבוד הבריות שונים מאוד מיישומם על ידי הרב שפירא והרב שפרבר. עם זאת, אין לנו טענה נגד אותם המחברים על פרסום הצעתם, התומכת בעליית נשים לתורה. בסופו של חשבון הם פעלו בדיוק כפי שמצופה מתלמידי חכמים: הציעו הצעה, תיעדו את נימוקיהם, פרסמו את עמדתם, והמתינו לביקורת או הסכמה. לאחר התחבטות בנושא הנה והנה, נקווה שהאמת תוכל לצאת לאור.

לעומת זאת, יש לנו חששות בנוגע למי שנוהג להעלות נשים לתורה הלכה למעשה, תוך ערעור על תקדים הלכתי בן אלפיים שנה, על בסיס פרסום אחד או שניים בנושא. כפי שמדגים מאמר זה, תפקיד האישה בקריאת התורה טומן בחובו סוגיות הלכתיות מורכבות, שדורשות ניתוח רחב ומעמיק. בשל החידוש בתחום המדובר, יושרה ורגישות דתית דורשים סבלנות על מנת לאפשר

לתהליך ההלכתי של שקלא וטריא למצות את עצמו, ולהוביל ליצירת קונצנזוס לפני סטייה משמעותית כל כך מההלכה הנורמטיבית והמסורת. האורתודוכסיה המודרנית צריכה לקבל בברכה גיוון וגמישות, אבל חידוש מעשי צריך בסיס איתן ועיגון מוצק בהלכה. לעיתים קרובות נדרש זמן לפני שניתן להגיע למסקנה אם החידוש המוצע תואם את הסטנדרט ההלכתי, אך אין בכך הצדקה לזירוז התהליך. בעשור האחרון מספר הולך ומתגבר של פוסקי הלכה דחו בתוקף את הנכונות ההלכתי של עליית נשים לתורה.³⁸¹ דברי הרב דב לינזר קולעים ביותר:

"למרות שחובה עלינו לחקור הזדמנויות שיאפשרו שילוב מוגבר של נשים בתחום הטקסי, לא ניתן להתיר לדחף כזה לסכן הקפדה על ההלכה ועל התהליך ההלכתי. כפי שניעלב, בצדק, כאשר לפי קריאה משובשת של ההלכה נשים מודרות מהשתתפות כאשר מסקנה זו אינו מתבקשת, כך עלינו לנהוג זהירות בעצמנו, שלא לשבש את קריאת ההלכה ולכלול השתתפות של נשים כאשר המקורות אינם מאפשרים קריאה כזו. רק אם נפנים באופן מלא את הצורך המוחלט להיות נאמנים להלכה, נוכל להיענות ולשלב באופן אחראי".³⁸² התהליך ההלכתי תמיד התמקד בחיפוש כנה אחר האמת - האמת האלוקית.³⁸³ אימוץ גישה רק משום שהיא מובילה לתוצאה הרצויה בלי להתמודד עם טיעונים של גישות הלכתיות שונות - זר לתהליך ההלכתי, ונעדר יושר אינטלקטואלי ויושרה דתית. הדבר דומה לאדם היורה חיצים ומצייר מטרה במקום בו נחת החץ. בפרפראזה של פרופ' ישעיהו ליבוביץ, אם אנו מונחים על ידי אג'נדה במקום לתור אחר האמת - איננו משרתים את הקב"ה בכך, אלא את עצמנו בלבד; אנו מעצבים את היהדות, למרבה הצער, בצלמנו וכדמותנו.³⁸⁴

נספח: מנייני שותפות ושוויון הלכתיים

א. מנייני שותפות וכבוד הציבור

במנייני שותפות ושוויון הלכתיים (כמו שירה חדשה בירושלים ודרכי נעם במנהטן), נשים משתתפות באופן פעיל בהובלת התפילה, במקומות שבהם קהילות אלה סוברות שההלכה מאפשרת לעשות כן. המנהג משתנה מקהילה לקהילה, ובקהילות שונות נשים עולות לתורה ומשמשות כבעלות קריאה, קוראות מגילת אסתר עבור נשים וגברים,³⁸⁵ קוראות בארבעת המגילות האחרות (רות, קהלת, איכה, ושיר השירים),³⁸⁶ משמשות כחזניות לפסוקי דזמרה וקבלת שבת, ומובילות את אמירת ההלל.³⁸⁷ מנהגים אלה מהווים שינוי קיצוני מההתנהלות המקובלת של טקסים אלה במשך אלפי שנים, ועד היום לא קיבלו גושפנקא מפוסק גדול כלשהוא.

הגישות השונות שהוצעו על ידי הפוסקים לעיקרון כבוד הציבור, שפורטו במאמר זה (חלק VII ב), מתייחסות בפירוש לא רק לקריאת התורה, אלא גם לרוב החידושים של מנייני השותפות. בעוד שנשים מוזמנות, ואפילו יש לעודדן, להשתתף בתפילה בבית הכנסת, הן אינן חייבות בקיום מניין פעיל בקהילתן. הן לא חייבות להתפלל במניין, או בתפילה בציבור, או להשתתף בקריאת התורה וההפטרה, או בכל טקס דתי ציבורי אחר.³⁸⁸

כתוצאה מכך, גדולי הפוסקים בדורנו מאשרים שהובלת טקסים ציבוריים אלה על ידי נשים מהווה, לכל הפחות, פגיעה בכבוד הציבור על פי כל אחת מהגדרות שנידונו למעלה - ואולי גם עבירה על איסורים נוספים.³⁸⁹ לפי העמדה הסוברת שעיקרון כבוד הציבור קשור בזלזול המצווה, מוטל על הגברים - שחייבים בטקסי התפילה בציבור - לקיים בפועל טקסים אלה, ולא על נשים, שאין להן חיוב באותם טקסים כלל. הובלת הטקסים או קיום המצווה על ידי אישה מעידה על כך

שהגברים בקהילה אינם מעריכים את אחריותם ומחויבותם להלכה, ובכך יש זלזול משמעותי בהלכה, או ביזיון המצווה. גם כאן אין פגיעה בכבוד הציבור כאשר קטן נקרא לומר פסוקי דזמרא או קבלת שבת, משום חובת חינוך.³⁹⁰ מאידך, הדוגלים בצניעות כבסיס לעיקרון כבוד הציבור יטענו שאסור לנשים להיות במוקד כל טקס ציבורי דתי שלא לצורך.

לדעת הפוסקים, הבסיס והאופי של טקסים וחובות ציבוריים אינו משמעותי. הם עשויים להיות מדאורייתא, מדרבנן, מנהג, או מצווה מן המובחר. קריאת המגילות, קבלת שבת, וכמובן פסוקי דזמרא – הם מנהגים ציבוריים מבוססים בני 700 שנה לפחות; חלק ממנהגי התפילה האחרים הם בני אלף שנה ויותר. קריאת המגילות ברגלים מופיעה כבר במסכת סופרים (המאה ה-8 לערך, בארץ ישראל).³⁹¹ הרב עמרם גאון במאה ה-9,³⁹² והרב סעדיה גאון במאה ה-10³⁹³ סוברים שתפקיד שליח הציבור מתחיל עוד לפני פסוקי דזמרא, וזהו המנהג הרווח עד היום.³⁹⁴ יתרה מכך, המנהג הנפוץ של שליח ציבור שעולה להתפלל קבלת שבת או פסוקי דזמרא ושמתעטף בטלית גדול משום כבוד הציבור³⁹⁵ הוא עדות ברורה לאופי הציבורי של תפילות אלה.³⁹⁶

מנגד, שיקולים של כבוד הציבור אינם רלוונטיים בקיום חובת היחיד, אפילו בנוכחות רבים. לכן, לדוגמא, פוסקים רבים מתירים אמירת ברכת הגומל³⁹⁷ ואפילו קדיש יתומה³⁹⁸ על ידי אישה, מכיוון שאלה הן חובות היחיד שנעשות במסגרת של מניין – אבל לא חלק פורמאלי מחובת הציבור בתפילה. פוסקים אחרים מתירים לנשים לקדש על היין אחרי התפילה בשבת בבוקר, משום שהקידוש אינו חלק פורמאלי מטקס התפילה בציבור; לכן, אין בכך חשש לעיקרון כבוד הציבור.³⁹⁹

ב. קריאת הלל בתקופת התלמוד

נפנה עתה לאחד החידושים המרכזיים שהונהגו במנייני שותפות: מינוי אישה לשליחת ציבור לאמירת ההלל. מהו ההיגיון מאחורי חידוש זה?⁴⁰⁰

בתקופת התלמוד, שליח הציבור אמר את ההלל כולו לבד, בקול, ואילו הקהל ענה אחריו "הללויה", וחזר ואמר פסוקים מסוימים אחרי החזן. הציבור מילא את חובתו לומר הלל דרך שליח ציבור, תוך שימוש במנגנון "שומע כעונה". ההגדרה המדויקת של אופי המענה של הציבור שנויה במחלוקת, אך המודל של שירה וענייה מקורו באמירת שירת הים ("אז ישיר") על ידי משה רבנו ועם ישראל, כפי שמתואר בסוטה ל, ב. הפורמט המיוחד של אמירת ההלל בהענות, שבפי הפרשנים נקרא "קרייה (קריאה) וענייה (מענה)", מיושם, לפי רוב פוסקי ההלכה, רק באמירת הלל בציבור, ולא באמירת הלל ביחידות.⁴⁰¹

איזה סוג "ציבור" נדרש לשם קריאה וענייה של ההלל? הרמ"א⁴⁰² התיר קריאה וענייה אפילו בתפילה משותפת של שלושה גברים בלבד (עיין בפסקה הבאה). לעומת זאת, הרב משה סולוביצ'יק⁴⁰³ טען שמלבד הלל בליל הסדר,⁴⁰⁴ לשם שירה וענייה נדרש מניין רגיל של עשרה גברים. ההלל נקבע כחלק מתפילת שחרית; כפי שנדרשים עשרה גברים לתפילת שחרית בציבור, כך נדרשים עשרה לאמירת הלל בציבור. בערוך השולחן נכתב שהמנהג הנפוץ הוא להקפיד על הלל בעשרה.⁴⁰⁵

במשנה בפרק השלישי של מסכת סוכה⁴⁰⁶ נאמר ששירה וענייה – אפילו בציבור – אפשרית רק כאשר שליח הציבור הוא גבר בוגר, שחייב באמירת הלל לפי התקנה או המנהג. עם זאת, ציבור שאינו מסוגל למצוא גבר בוגר שכשיר להיות שליח ציבור, ייאלץ בעל כורחו להסתמך על אישה או קטן. היות ואישה וקטן פטורים מקריאת ההלל, לא ניתן להפעיל את המנגנון של "שומע כעונה". כפי שנאמר קודם, לשם הפעלת המנגנון נדרשים השומע והעונה להיות שניהם ברי חיוב; ולכן במקרה

זה לא ניתן לקרוא הלל בקריאה וענייה. על מנת לקיים את החיוב הבסיסי בהלל, הציבור במקרה זה חייב לחזור אחרי המילים שיאמרו שליחת הציבור או הקטן, מילה במילה. יתרה מכך, במשנה נאמר שאדם או ציבור שנדרשים להסתמך על קטן או אישה, שאינם ברי חיוב, לשם אמירת ההלל – "תבא לו מארה" (קללה).

בראשונים מובאים שני הסברים לעונש הקיצוני של מארה. הסיבה הראשונה היא שהציבור התיר לעצמו בערות גדולה עד כדי כך שעליו להסתמך על שליחי ציבור שאינם חייבים. עם זאת, אפילו אם ישנם אנשים משכילים בקהילה, מגיעה להם מארה, משום שמינו כשליח ציבור לפני הקב"ה מי שאינו חייב בקיום המצווה. בכך זלזלו הן במצווה, והן במצווה.⁴⁰⁷

ג. הלל בתקופה הפוסט-תלמודית

האופן שבו אומרים היום את ההלל שונה באופן משמעותי מאופן אמירת ההלל בתקופת התלמוד. היום כולם נחשבים בקיאים, ומכירים את הנוסח הנכון של ההלל. כתוצאה, מקובל שכל אדם אומר הלל בעצמו, ואינו מסתמך על שליח הציבור. למרות זאת, ישנו שימור מסוים של המנהג העתיק לומר הלל ב"קרייה וענייה" כאשר אומרים הלל בציבור, למרות שמיעוט ניכר של ההלל נאמר באופן זה בהשוואה לתקופה התלמודית. הפסוקים שנאמרים בסגנון של שירה וענייה הם "יאמר נא ישראל... יאמרו נא בית אהרן... יאמרו נא יראי ה'..." "אנא ה' הושיעה נא... אנא ה' הצליחה נא". למרות זאת, האחרונים מציינים שהמנהג הנפוץ היום הוא שאפילו פסוקים אלה נאמרים על ידי כל אדם באופן עצמאי, ללא הסתמכות על החזן.⁴⁰⁸

אם כן, טוענת הגישה השוויונית, מדוע לא תוביל אישה את אמירת ההלל כיום? הרי המתפללים ממילא כולם אומרים הלל בעצמם מילה במילה, ומקיימים את החיוב באופן עצמאי. יוצא מכאן שהעדר החיוב של שליחת הציבור אינו משפיע כיום על החיוב של המתפללים.

למרות זאת, לדעתנו טענה זו מוטעית משלוש סיבות מרכזיות. ראשית, קריאת ההלל על ידי שליחת ציבור – בדומה לפסוקי דזמרא – נוגדת את עיקרון כבוד הציבור לפי כל אחד של מהסברים שהבאנו. עניין זה כבר נידון באריכות לעיל.⁴⁰⁹

שנית, עולה חשש של "מארה" ממינוי אישה, שאינה חייבת בקריאת ההלל, לשליחת ציבור. הביקורת של חז"ל על שליח ציבור שאינו חייב בהלל אינה נוגעת ליכולת של החזן להוציא את המתפללים ידי חובה. אפילו במשנה סוכה, אישה או קטן, שאינם חייבים, המשמשים כשליח ציבור – אינם מוציאים את הציבור ידי חובה. מסיבה זו המשנה דורשת אמירת הלל על ידי כל אחד, כאשר כל מתפלל מקיים את חובתו באופן עצמאי. הביקורת של חז"ל, כפי שמדגישים הראשונים, נובעת מהעובדה שכאשר ציבור ממנה אדם שאינו חייב כשליח ציבור, הוא "מבזה במצוות לעשות שלוחין כאלה, משום דלאו בני חיובא נינהו".⁴¹⁰ כאשר ציבור ממנה אישה או קטן לשליח ציבור, הוא מגלה שהיחס לחיוב קריאת ההלל אינו רציני. פוסקים מובילים מסכימים שאפילו כיום משחק שליח הציבור תפקיד חשוב בקריאת ההלל, בייחוד באותם חלקים שנאמרים בקריאה וענייה. למרות שהחזן כיום אינו מוציא את הציבור ידי חובה, הוא מלכד את הקהל כיחידה מגובשת ומוביל אותם בקריאת ההלל הציבורית. רק מי שחייב בהלל יכול להיות שליח ומוביל ראוי עבור הציבור שמינה אותו – לפני הקב"ה.⁴¹¹

תמיכה לעמדה מחמירה זו ניתן למצוא בתיאור הרמב"ם של קריאת הלל בציבור. בתיאור ההלל הוא חוזר מספר פעמים על התיאור: "הקורא אומר ... והן עונין אחריו..."⁴¹² אך לקראת הסוף הוא מוסיף: "ואם היה המקרא את ההלל קטן או עבד או אשה, עונה אחריהם מה שהן אומרים

מלה מלה בכל ההלל".⁴¹³ לפי הרמב"ם, אם הקורא אינו חייב בהלל, הוא אינו רשאי להוביל את הציבור בקריאתה – אפילו אם הציבור עונה אחרי המקריא מילה במילה. במקרה זה המקריא מסייע רק ליחידים – ולא לציבור.⁴¹⁴

ההתנגדות האחרונה מבוססת על הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, ואושרה על ידי הרב אביגדור נבנצל.⁴¹⁵ הרב סולוביצ'יק מבהיר שישנם שני ממדים במצוות אמירת ההלל. הממד הראשון הוא **האמירה** הפשוטה של ההלל; הממד השני הוא "**קריאה וענייה**" של ההלל. יחיד יכול לקרוא את ההלל בעצמו ולצאת ידי חובת אמירת הלל; אך רק ציבור יוכל לקיים את מצוות קריאה וענייה. קריאה וענייה היא קיום ייחודי של הלל בציבור – בדומה לאמירת קדושה בתפילה בציבור. הרב סולוביצ'יק מוסיף ומדגיש שתפילה והלל בציבור אינם רק העצמה של תפילה והלל של היחיד; אלה נמצאים בקטגוריה נפרדת וייחודית, ומהווים "חפצא של מצווה" מסוג אחר, עם מערכת כללים נפרדת. אחד המאפיינים הייחודיים של הלל בציבור הוא המבנה המיוחד של קריאה וענייה. לאור העובדה שאישה שאינה חייבת אינה יכולה **ליצור** חפצא של מצוות הציבור, סובר הרב סולוביצ'יק שאישה אינה יכולה **להוביל** את הציבור בקיום מצווה כזו. יוצא מכאן שנשים אינן יכולות לשמש כשליחות ציבור באמירת הלל בציבור.

ד. סיכום

לסיכום, יישום כללי יותר של כבוד הציבור – לפי כל אחת מהגדרותיו של ביזיון המצווה או צניעות – הביא פוסקים מובילים רבים למסקנה נוספת. מלבד עליית נשים לתורה, מנהגים אחרים הנפוצים במנייני שותפות, בהם נשים מובילות טקסים ציבוריים – גם הם נוגדים את ההלכה. עיקרון זה מונע מציבור למנות אישה כשליחת ציבור לתפילה או טקס ציבורי כמו פסוקי דזמרא, קבלת שבת, הלל, וקריאת המגילות.⁴¹⁶

ישנה תובנה אחת נוספת שראוי להזכיר בהקשר זה. פרופ' חיים סולוביצ'יק, במאמרו הקלאסי *Rupture and Reconstruction*,⁴¹⁷ תיעד במומחיות את השינוי ההדרגתי באורתודוקסיה המודרנית ממסורת הלכתית חקיינית למסורת המבוססת על טקסטים. למעבר זה, כותב פרופ' סולוביצ'יק, השפעה עמוקה על ההחמרה בהלכה באורתודוקסיה המודרנית של המאה העשרים. היום אנו עדים למעבר דומה – אבל הפוך – לכיוון של קולא, שמכוון גם הוא על ידי טקסטים. בייסוד מנייני שותפות יש ניסיון ליצור מנהגים חדשניים שאינם נידונים באופן מפורש בספרי ההלכה. ועם זאת, מניתוח מעמיק של קורפוס ספרות ההלכה עולה שמנייני שותפות הם בעייתיים מבחינה הלכתית למרות שאינם נזכרים מפורשות בספרי ההלכה. על כן אנו סוברים שפריצת דרך – לקולא או לחומרא – אינה מיטיבה עם התהליך ההלכתי, או עם הקהילה התורנית. אולי יש צורך לחזור למסורת חקיינית מאוזנת, שמהותה רגישות ויציבות ללא נוקשות. אך דיון בכך ראוי להרחבה בהזדמנות אחרת.

הפניות והערות

1. המאמר פורסם לראשונה באנגלית: "Women, Kri'at haTorah and Aliyyot," Aryeh A. Frimer and Dov I. Frimer, *Tradition*, 46:4 (Winter, 2013), 67-238 ותורגם לעברית על ידי עטרה סנובל. חלקים ממאמר זה הוצגו על ידי אריה א. פרימר בחגיגות השנתיות של "פורים פרימר"

(כא באדר) לציון שחרור אבינו מורינו הרב ד"ר נחמן (נורמן א.) פרימר ז"ל, יחד עם כמאה אנשים נוספים, אחרי 39 שעות של שבי על ידי מחבלים חנפים בבניין בני ברית בווינגטון, בשנת תשל"ז (1977). המאמר מוקדש לזכרו ולזכר אמנו מורתינו היקרה, הרבנית אסתר מרים פרימר ע"ה. אריה פרימר מבקש להודות לקרן ע"ש משפחת בעלו על נדיבותם ותמיכתם האדיבה במחקר זה. בנוסף, הוא מבקש לציין את קבלת פרס סוזי וליאון פוגאטש על חידושים בתחום שימור המסורת וערכי היהדות. המחברים מבקשים להודות (בסדר אלפביתי) לד"ר מאיר בקר, יוסף ב. גלמן, כבוד השופט ניל הנדל, הרב יהודה הרצל הנקין, ד"ר יואל ב. וולוולסקי, הרב יוסף (ג'פרי) וולף, דן פיגלסון, הרב ישראל שאול פרימר, הרב יאיר קאהן, והרב שבתאי רפפורט - שקראו גרסאות קודמות של המאמר והציעו ביקורת בונה והערות נבונות. עם זאת, המחברים לוקחים אחריות מלאה על התוצר הסופי.

2. דברים לא, יב. לדיון על הקשר בין מצוות הקהל לקריאת התורה, עיין: הרב אלחנן סמט, "הקהל", <http://www.daat.ac.il/daat/tanach/samet2/22-2.htm>.
3. ספר החינוך, מצווה תריב.

4. בבלי, בבא קמא, פב, ב; תלמוד ירושלמי, מגילה פרק ד, הל' א (עה, א); מסכת סופרים פרק י, הל' א-ב; רמב"ם, משנה תורה, הלכות תפילה פרק יב, הל' א. בתלמוד מוצע שהנביאים הראשונים רצו להבטיח שיהודים ילמדו תורה לפחות פעם בשלושה ימים. למרות זאת, הרב יצחק אבוהב (מנורת המאור, נר שלישי, חלק ו, פרק ב) כותב שהתקנה נקבעה בעיקר עבור אלו שלא ידעו לקרוא, ולא היו מסוגלים ללמוד תורה בכוחות עצמם. על הסתירה לכאורה בין התלמודים הבבלי והירושלמי ביחס לימים שני וחמישי, עיין: הרב חיים פרדס, שערים בהלכה (תל אביב: מכון יד מרדכי, תשמ"ד), עמ' 191-194; הרב שמואל יצחק גד הכהן יודייקין, דברי שלום, חלק ב, סימן כג; הרב דוד יוסף, הלכה ברורה, חלק ז, אוצרות יוסף, חלק ב, סעיף א.

5. למרות שקריאת התורה נוסדה בתקופת המקרא, היא נחשבת ככל הנראה רק תקנה מדרבנן. עיין: תוספות, ברכות יג, א, ד"ה "בלשון הקדש"; תוספות, מגילה יז, ב, ד"ה "כל התורה"; רמ"א, יו"ד סימן רלט, סעיף ז. לדעת הרב יוסף תאומים, פרי מגדים, אשל אברהם, הקדמה לאו"ח, סעיף קלה, זוהי דעת רוב הפוסקים. עם זאת, ישנם פוסקים שטוענים שקריאת התורה מדאורייתא; עיין רש"י, ברכות יג, א, ד"ה "לימא", ומגילה יז, ב ד"ה "גמרא: הא דאמרין"; הרב יואל סירקיש, בית חדש, או"ח סימן תרפה, ד"ה "סדר"; הרב שמעון בן צמח דוראן, שו"ת התשב"ץ, חלק ב, סימן קסג. הרב אהרן סולוביצ'יק, פרח מטה אהרן, הלכות תפילה פרק יג, הל' כ, עמ' 77-78, טוען שלדעת רש"י יש דרישה לקריאה מינימאלית בשבתות וימים טובים. לדיון נוסף עיין: הרב בן ציון חי עוזיאל, שו"ת משפטי עוזיאל, מהדורה תניינא, חלק א, או"ח (מהדורת תשס"א, חלק ג), מילואים לאו"ח, סימן קלא, סעיף א; הרב יהודה יודל רוזנברג, שו"ת יחיה דעת, או"ח סימן ב; הרב עובדיה יוסף, יחיה דעת, חלק א, סימן פה; הרב דוד יוסף, הלכה ברורה, חלק ז, אוצרות יוסף סימן ב, אות ב.

6. בבלי, בבא קמא פב, ב; משנה מגילה פרק ד, משניות א ו-ב. הרב מנחם המאירי, בית הבחירה (להבא: מאירי), מגילה כג, א, ד"ה "הכל עולין", טוען כי תקנת משה קבעה קריאה על ידי אדם אחד, בעוד שתקנת עזרא קבעה מספר עליות. עיין הרב מנחם המאירי, קרית ספר, מאמר ה, חלק א. נראה שזוהי דעת הרב ניסים גירונדי (להבא: הר"ן) בפירושו על פסיקות הרב יצחק אלפסי (הרי"ף), מגילה כג, א, ד"ה "ירושלמי, משה", ושל רבי יצחק בר ששת בְּרַפְּת (ריב"ש), שו"ת ריב"ש, סימן שכו. הרב יחיאל מיכל אפשטיין, ערוך השולחן, או"ח סימן קלה, סעיף א, טוען שמשה הנהיג את שבע העליות בשבת. לדיון נוסף בתקנות משה ועזרא עיין: הרב יודייקין והרב דוד יוסף, לעיל הערה 4. בנוגע לחלוקה המדויקת של שבע

עליות, עיין: Ephraim Stulberg, "The Last Oral Torah? The Division of the Torah into Aliyot," *JSIJ* 8 (2009), 183-189.

7. נפסק להלכה בשולחן ערוך, או"ח סימן רפב, סעיף א.

8. נכתב באופן מפורש על ידי הרב אליקים גצל פשקס, עיטורי מגילה (מהדורת תשע"ב), מגילה כא, א, "בשיטת המאירי", אות ז, עמ' שמ"ג.

9. עיין רמ"א לשו"ע או"ח סימן רפב, סעיף א, וברב ישראל מאיר הכהן כגן, משנה ברורה שם, ס"ק ז. לדיון נוסף, עיין הרב שאול חנא קוק (אחד מאחיו הצעירים של הרב אברהם יצחק הכהן קוק), "הוספות קרואים לתורה", בית הכנסת, שנה ב', חוברת א' (י'), תשרי תש"ז, עמ' 16-19.

10. משנה ברורה שם.

11. עיין שו"ת ריב"ש, סימן פד; בית יוסף, או"ח סימן רפב, ד"ה "כתב ריב"ש"; דרכי משה, או"ח סימן רפב, אות ב; שולחן ערוך, או"ח סימן רפב, סעיף א; משנה ברורה, או"ח סימן רפב, סעיף א, אות ז; רמ"א על שולחן ערוך, או"ח, סימן תרסט, סעיף א. לדיון נוסף עיין: שו"ת יביע אומר, חלק ו, או"ח, סימן כה; אברהם יערי, תולדות שמחת תורה (מוסד הרב קוק: ירושלים תשכ"ה), פרק יא; הרב עקיבא מלר, הקריאה בתורה והלכותיה (ירושלים, תשס"ט), פרק ע"ה, הערות ו' ו-כ'.

12. (א) עיין: הרב אברהם בן מרדכי הלוי, שו"ת גינת ורדים, או"ח, כלל ב, סימנים כב-כד; הרב שלמה הכהן מוילנא, שו"ת בניין שלמה, סימן כ; הרב זלמן דרוק, מקראי קודש – הלכות קריאת התורה, סימן לד. מחברים אלו טוענים שכל עוד לא הושלמה הקריאה, כל העליות הם חובה. הרב אשר וייס (בשיחה עם דב פרימר, י בסיון תשע"ב - 31 במאי 2012) אישר באופן עצמאי שאין מקום להבדיל בין הדרישות לרמת החיוב בשבע העליות הראשונות ובהוספות. הרב וייס ציין באופן מיוחד שאין מקום לשקול עלייה לנשים באחת ההוספות. בדומה, נפסק במשנה ברורה (או"ח רפב, יב) שהמנהג הנפוץ כיום המונע מקטנים לעלות לתורה (מלבד למפטיר) אינו מבדיל בין שבע העליות הראשונות לבין ההוספות. הראב"ה (ראש השנה סימן תקלו) והרא"ש (פסקי הרא"ש, ראש השנה פרק ה, סימן ג) ככל הנראה צפו מראש עמדה כזו. הראב"ה והרא"ש (שציטט את הראב"ה) השוו אמירה של יותר מעשרה פסוקים בסדר מלכויות בראש השנה עם הוספה על שבע עליות. הם חלקו על העמדה שאמירת יותר פסוקים מהמינימום הנדרש היא רשות, ולכן מהווה הפסק בברכה. לדעתם, משהו יותר להוסיף יותר מעשרה פסוקים, ההוספות תופסות מעמד זהה לעשרת הפסוקים הראשונים. ההשלכה הברורה של השוואה זו היא שכל העליות – אפילו ההוספות מעבר לשבע העליות המקוריות – ייחשבו חלק מדין קריאת התורה.

המסקנה הקובעת שהחזרות על קריאת התורה על פי המנהג בשמחת תורה זהות במעמדן לחובת הקריאה הבסיסית משתקפת בדבריו של הרב אברהם דנציג, (חיי אדם, סימן קנג, סעיף ז). הרב דנציג פוסק כי צריך לוודא שמניין של עשרה גברים מקשיב לקריאת התורה בקריאות החוזרות בשמחת תורה, בדומה לכל קריאה בתורה; עיין שולחן ערוך, או"ח סימן קמו, סעיף ב (פסיקת הבה"ג), ולהלן סוף הערה 106. פסיקת החיי אדם מובאת להלכה במשנה ברורה, סימן תרסט, סעיף יב, וכן על ידי הרב משה שטרנבוך, שו"ת תשובות והנהגות, חלק ב, סעיף שיח, ורבי עקיבא מילר, הקריאה בתורה והלכותיה, סימן עה, אות ט.

(ב) לאורך המאמר השתמשנו במונחים כמו "פוסקים מובילים", "פוסקים נודעים", או "גדולי הפוסקים". השימוש במושג משמעותי; לא כל האנשים שנקראים לפתור שאלה הלכתית הם באותו מעמד. במציאות לא כל דעה הלכתית תופסת את אותו מעמד (כפי שלא כל עמדה רפואית או חוקית תופסת את אותו מעמד בתחומים אלה). כללי הפסיקה של ההלכה היהודית מעניקה משקל יתר לדעות של פוסקים בעלי ידע וניסיון נרחבים יותר ("גדול בחכמה"), או מי שמקובל באופן נרחב יותר בעולם התורה על ידי פוסקים

בעלי סמכות ("גדול במנין"), מאשר לפוסקים שאינם ברמה או שיעור קומה דומים. עיין בין היתר: עבודה זרה ז, א; רמ"א, חו"מ סימן כה, סעיף ב ונושאי כלים על אתר; הרב יוסף רפאל חזן, חקרי לב, או"ח סימן תצו, אות צו: "והרי כל חכם לב יכול להעריך בין החכמים מי הוא גדול מחבירו"; ערוך השולחן, יו"ד סימן רמב, סעיף סג. עיין גם בדיון המודרני בעיקרון זה ויישומו: הרב אלישע אבינר, "כללי הוראה בהלכות מסופקות", מעליות יט (תשנז), 145, 155-158. הרב אברהם אלקנה שפירא כלל בקטגוריה של "פוסקים נודעים" אותם תלמידי חכמים מובהקים שמביאים לפנייהם סוגיות קשות בהלכות טהרת המשפחה או עגונה; עיין: Aryeh A. Frimer and Dov I. Frimer, "Women's Prayer Services: Theory and Practice. Part 1 – Theory," *Tradition*, 32:2 (1998), pp. 5-118 at p. 37; <http://tinyurl.com/cj8ow9n>.

13. למרות שעולי הביניים אינם מברכים, שני פוסקים כתבו שאולי היו אומרים "ברכו". עיין הרב יעקב יהושע פאלק, פניני יהושע, מגילה כג, ב, ד"ה "בתוספות"; הרב משה סופר, שו"ת חתם סופר, או"ח, סימן סו. ראיות לכאן ולכאן מובאות על ידי הרב יששכר שלמה טייכטל, שו"ת משנה שכיר, חלק ב (מכון ירושלים: ירושלים, תשל"ח), סימן תשד, אות ה. מעניין שבירושלמי מגילה פרק ג, הלכה ז צוין שאפילו כאשר רק העולה הראשון והאחרון מברכים, בעליות מיוחדות (כגון עשרת הדיברות, שירת הים, והתוכחה) העולה נדרש לברך את שתי הברכות.

14. משנה מגילה פרק ד, משניות א ו-ב (בבלי מגילה כא, א; בהשוואה למשניות בתלמוד, פרקים ג ו-ד במשנה מתחלפים), ודיון בתלמוד על אתר, כא, ב. עיין גם ירושלמי מגילה פרק ד, הל' א, ד"ה "אמר רב שמואל בר נחמן", ופני משה על אתר, ד"ה "שמע קלון קרויי". על בסיס עדויות אלה מהבבלי והירושלמי, מוכיח הרב יעקב שור (עיתים לבניה, פירוש על הרב יהודה בן ברזילי ["הנשיא"] אלברגלוני, ספר העיתים, סימן קעז, סעיף סח) שהמנהג שכל עולה מברך בעצמו היה קיים בבבל עוד בימי רב, בדור הראשון לאמוראים (סביב 230 לספירה). עיין בבלי מגילה כא, א-ב. עם זאת, בארץ ישראל נמשך נוהל העולה "הראשון והאחרון" כמאה שנים נוספות – אפילו עד תקופת רבי זירא בדור השלישי לאמוראים (סביב 320 לספירה); עיין ירושלמי ברכות פרק ז, הל' ג. יש להעיר שמסקנה כעין זו של הרב שור אודות רבי זירא מוזכר לראשונה בהערותיו של הרב שלמה סיריליו, פירוש מהר"ש סיריליו, והרב יהושע בנבנשתי, שדה יהושע על התלמוד הירושלמי, ברכות שם. מאידך, הרב משה מרגליות, פני משה, והרב יצחק אייזק קראסילשציקוב, תולדות יצחק, משערים שהנוהג המאוחר כבר היה מבוסס.

15. תוספות, מגילה כא, ב, ד"ה "תנא מה"; תוספות, בבא בתרא טו, א, ד"ה "שמונה פסוקים"; תוספות מנחות ל, א, ד"ה "שמונה פסוקים"; הרב אשר בן יעקב (רא"ש), פסקי הרא"ש, מגילה פרק ג, סעיף א (על כב, ב).

16. רבי יצחק בר ששת בְּרַפְתָּ, שו"ת הריב"ש, שכו.

17. הרב אליהו שפירא, אליה רבה, או"ח סימן רפב, סעיף ח; הרב משה פיינשטיין, שו"ת אגרות משה, או"ח חלק ב, סימן עב; הרב יהודה יודל רוזנברג, שו"ת יחווה דעת, או"ח סימן ב; הרב עובדיה יוסף, חזון עובדיה, הלכות שבת, חלק ב; הלכות קריאת התורה, חלק ט, ד"ה "אמנם ראיתי"; הרב חיים קניבסקי, מצוטט על ידי הרב אהרון גרנדיש, תשובות הגר"ח, חלק ב, סימן 1746. לדיון מצוין ומעמיק באבולוציה של המוסד, עיין: הרב בנימין סולומון המבורגר, "הקורא בתורה", בתוך: זכור לאברהם (חולון, ישראל), תשס"ב-תשס"ג, עמ' 679-726. הרב שלמה גורן (שו"ת משיב מלחמה, חלק ב, שער ז, סעיף קז) משער שבעלי קריאה החלו לפעול באופן ממסדי החל מתקופת הראשונים, בניגוד לרב המבורג (עמ' 697) שסבר שבעלי הקריאה פעלו כבר באמצע המאה השביעית לספירה. היות וכולם מסכימים שהפעלת בעלי קריאה

הוא מנהג בתר תלמודי, הרב שפירא, הרב פיינשטיין, והרב קניבסקי דחו פה אחד את ההצעה של מחברים בודדים שכתבו שקטן או אישה עלו לתורה בתקופת התלמוד כל עוד הקריאה בתורה בוצעה על ידי בעל קריאה. עיין לבושי שרד, או"ח סימן רפב, ומגן אברהם סימן ו; הרב יחיאל מאיר וינגורט, כוכבי אור, מגילה כג, א, סעיף קמו.

18. תוספות טוענים כי מטרת מינוי בעל קריאה הייתה למנוע מבוכה ממי שלא ידע לקרוא בתורה. עיין: תוספות, מגילה כא, ב, ד"ה "תנא"; מועד קטן כז, ב, ד"ה "בכליכה", ובבא בתרא טו, א, ד"ה "שמונה". הרב אשר בן יחיאל (רא"ש) בפסקי הרא"ש, מגילה ג, א כותב שהחשש היה מפני אחדות הקהילה; בקהילה היו כאלה שבאמת לא ידעו לקרוא, אך אלה היו מעוררים מחלוקת אם לא נקראו לתורה בשל כך.

19. (א) בבלי מגילה כג, א. בתלמודים מופיע הביטוי "כבוד ציבור" (בלי ה' הידיעה), אך החל מתקופת הגאונים יש שימוש במונח כבוד ציבור לצד הביטוי "כבוד הציבור". השימוש הנפוץ – בהחלט בקרב האחרונים – הוא במושג "כבוד הציבור". חוקרים רבים ציינו שיש לכאורה מבנה בעל שתי קומות במאמר התלמודי. קיימת השערה שהייתה תקופה שבה נשים עלו לתורה באופן קבוע, וכי הנוהג נאסר בשל כבוד הציבור. עיין: Ismar Elbogen, *Der Judische Gottesdienst in seiner Geschichtlichen Entwicklung* (Leipzig: G. Fock, 1913), 466; יצחק משה (איתמר) אלבוגן, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית (תל אביב: הוצאת דביר תשל"ב), 351; Ismar Elbogen, *Jewish Liturgy: A Comprehensive History* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1993), 357; הרב יוסף משאש, שו"ת מים חיים, חלק ב, או"ח, סימן קמ; הרב דניאל שפרבר, להלן, הערה 25; הרב שי פירון, להלן, הערה 27 (ט). עם זאת, מדובר בהשערה בלתי מבוססת בלבד. פרשנות בכיוון הפוך הוצעה על ידי החוקרים הבאים: הרב שאול ליברמן, תוספתא כפשוטה, חלק ה, מגילה פרק ג, עד עמ' 356, שורות 33-34, עמ' 1177; הרב יהודה הרצל הנקין, "חילוק בה"ג בין מקרא למשמע מגילה, וממתי נאסרו עליות נשים לתורה", בית הלל ו: ב (כב באדר תשס"ה), עמ' 99-102; הרב יהודה הרצל הנקין, שו"ת בני בנים, חלק ד, תשובה ח; הרב אליאב שוחטמן, להלן הערה 26 (א), בעקבות הערה 11 שם; הרב אפרים בצלאל הלבני, להלן הערה כו (ג), 58-60, ו-72. מעניין לציין ששמואל ספראי בשנותיו המוקדמות הסכים עם הדעה ההפוכה של הרב ליברמן וסיעתו; עיין "האם הייתה קיימת עזרת נשים בבית הכנסת בתקופה העתיקה?", תרביץ לב (תשכ"ג), 329-338 – נדפס מחדש בספר ארץ ישראל וחכמיה בתקופת המשנה והתלמוד (הקיבוץ המאוחד, תשמ"ג), 101. בשלב מאוחר יותר, במאמר שפרסם יחד עם בתו, הוא מבטא הסכמה עם אלבוגן; עיין חנה ושמואל ספראי, "הכל עולין למניין שבעה", תרביץ סו (ניסן-סיוון תשנ"ז), 395-401.

(ב) הרב שפרבר (להלן הערה 25 (ג), עמ' 23, והערות 19 ו-21) סקר את המקומות שבהם נאמר "אבל אמרו חכמים". הוא טוען שלמרות שישנם מקרים שבהם "אבל אמרו חכמים" פירושו שנאסר דבר באופן מפורש, במקרים אחרים כוונת חז"ל להצביע על האופן האידיאלי לקיום חיוב מסויים. למרות זאת, הוא מסכם בביטחון שהמשפט האחרון במגילה כג, א, "אבל אמרו חכמים אשה לא תקרא בתורה מפני כבוד צבור", מתאר את עמדת חז"ל ביחס להתנהלות הרצויה או המומלצת, האופן האידיאלי לביצוע קריאת התורה. דעה זו אינה סבירה מכמה סיבות: ראשית, הרב שלמה פיק (שיחה עם אריה פרימר, אדר תשע"ד - מרץ 2009) בדק מחדש כמה מן המקרים שהובאו על ידי הרב שפרבר כתקדים לכך שהניסוח "אבל אמרו חכמים" מבטא המלצה בלבד. לדעתו של הרב פיק הפרשנות של הרב שפרבר מנוגדת לפסיקת הרמב"ם, שמתנסח במילים "חייבים" או "אסור". לדוגמא: (א) בנוגע ליומא פז, ב, השווה עם משנה תורה, הלכות תשובה פרק ב, הלכה ז; (ב) בנוגע ליומא סט, א, השווה עם משנה תורה, הלכות כלאיים פרק י, הלכה יב;

(ג) בנוגע לחולין נט, א (לא צוטט על ידי הרב שפרבר), השווה עם משנה תורה, הלכות ממרים ו:יד. ביקורת דומה הושמעה על ידי הרב אפרים בצלאל הלבני, התחינה והקריאה לחי עולמים: עיונים בתפילה ובקריאת התורה (ירושלים: תשע"ב), עמ' 156-164, בייחוד עמ' 158-160, בדיון על יומא סט, א, ביצה יד, ב, סוטה ז, א, נידה סז, ב, ותוספתא שבת ו, יד. יתרה מכך, טוען הלבני, אפילו באותם מקרים שבהם אין איזון מפורש – כגון ברכות כ, ב, פסחים נ, ב, ובבא מציעא עד, ב – חכמים מבהירים ללא כל ספק שהם מתנגדים להתנהגות כזו. במילים אחרות, אכן קיימת הוראה ברורה בנוגע להתנהגות הרצויה!

שנית, העובדה שפוסקים מובילים רבים (עיין טקסט סמוך להערה 264 להלן) המתירים לאישה לקרוא רק בשעת הדחק או בדיעבד מפריכה עמדה זו. יתר על כן, הרמב"ם (הערה 259 להלן), סמ"ג (הערה 260 להלן), ופוסקים מאוחרים רבים (הערה 261 להלן) טוענים שבמקרה הספציפי של עליות לנשים, **לעולם** אי אפשר לדחות את השיקול של כבוד הציבור, אפילו בשעת הדחק או בדיעבד. בנוסף, המאירי כתב (קריית ספר, מאמר ה, סימן א): "...ושהכל עולים למנין ז' אפילו אשה וקטן...אלא שמיחו באשה מפני כבוד צבור". המילה "מיחו" מופיעה פעמים רבות בספרות התנאית ובתלמודים, ומתייחסת להתנגדות עזה ונזיפה ציבורית (ראה לדוגמא משנה פסחים פרק ד, משנה ח, [נו, א] – ופירוש הרמב"ם על אתר). הרב אליהו מזרחי כתב (חידושי הרא"ם על הסמ"ג, הלכות מגילה ד"ה "בזה לא הקלו") שנשים אינן מוציאות גברים בקריאת התורה או קריאת מגילה – תוך קביעה ברורה, ולא המלצה בלבד. ובאמת, המגן אברהם, או"ח סימן תרפט, ס"ק ה, מנסח מחדש את דברי הרב אליהו מזרחי וכותב: "ופסולות [מלקרוא בתורה] משום כבוד הציבור".

נדמה שהן הרב שפירא (לעיל הערה 23) והן הרב שפרבר (לעיל, הערה 25) לא הבינו את ההבדל הקריטי בין מצבים של לכתחילה ובדיעבד או שעת הדחק. כפי שהעיר כבר הרב גדעון רוטשטיין, להלן, הערה 26 (ב), עמ' 46 והלאה, הרבנים שפירא ושפרבר טעו בהבנת המושג לכתחילה, ופירשו אותו במשמעות הדרך הראויה והמומלצת לקיום המעשה. לעיתים המושג משמש במשמעות זו, אך טכנית המשמעות ההלכתית של המושג מגדירה את האופן ההכרחי של קיום המעשה או הטקס, בלי קשר לעובדה שהמעשה עשוי להיות בעל תוקף בדיעבד (הרב אשר וייס, בשיחה עם דב פרימר, יא בטבת תשס"ח - 20 בדצמבר 2007). עיין: בבלי חולין קיא, א-ב, ד"ה "הרב אשי איקלע"; "דיעבד", אנציקלופדיה תלמודית, כרך ז, עמ' 406 ואילך; שי עקיבא ווזנר, "על קוהרנטיות ואפקטיביות בהלכה: בירור ראשוני של ההבחנה בין לכתחילה ודיעבד", דיני ישראל כ-כא (תשס-תשסא) 43-100. עיין גם בהערותיו של הרב אליאב שוחטמן, לעיל, הערה 27 (א), עמ' 287-289, והרב אפרים בצלאל הלבני, לעיל הערה 26 (ג), 92-93, הערה ב. הרב שלום מרדכי שבדרן, שו"ת מהרש"ם, חלק א, סימן לז, מעיר שמי שעובר במזיד על איסור לכתחילה (בלי תועלת אישית) נקרא "רשע". פוסקים אחרים דנים בשאלה אם מעשה מסוים מחויב לכתחילה משתי סיבות – האם המעשה האסור נפסל אם נעשה אפילו בדיעבד. ראה: הרב שלום מרדכי הכהן שבדרן, דעת תורה, יו"ד, הקדמה להלכות שחיטה, סימן לו; הרב יצחק יהודה שמלקיש, שו"ת בית יצחק, יו"ד חלק א, סוף סימן סה. "לכתחילה" בפירוש אינו המלצה אישית, כפי שטוען הרב שפרבר. יתרה מכך, מספר פוסקים מתירים – ויש אפילו שדורשים – ממי שקיים מצווה באופן שבו יצא ידי חובתו רק בדיעבד לחזור ולקיים את המצווה, עם הברכות הנלוות, כדי לתקן את העיוות ולצאת ידי חובה בקיום לכתחילה. עיין: הרב אברהם חייא די בוטון, לחם משנה, הלכות עבודת יום הכיפורים, פרק ה, הלכה א; הרב חיים יוסף דוד אזולאי, ברכי יוסף, או"ח סימן רעב, סעיף א; הרב אריה צבי פרומר, שיח השדה, שער ברכת ה', סימן ה. קיום "לכתחילה" בפירוש אינו המלצה, כפי שהיה רוצה הרב שפרבר שנאמין.

ה. לדוגמא, חז"ל אומרים שאסור להשתמש בכף חלבית שאינו "בן יומו" (שלא השתמשו בה במשך

24 שעות) לערבוב מרק עוף. בדומה, חז"ל מורים שאין לאכול בכלים שלא הוטבלו במקווה. בשני המקרים, בדיעבד, אם השתמשו בכלים בטעות, האוכל נותר כשר לחלוטין. הפסיקה לכתחילה של חז"ל בשני מקרים אלה אינה **המלצה**, אלא **הוראה ברורה** בנוגע להתנהגות הנדרשת; בתנאים נורמטיביים, אסור לנהוג אחרת. הרב חיים בנבינישתי (כנסת הגדולה, יו"ד סימן כו) פוסק במקרה האחרון, על בסיס ראשונים ואחרונים מוקדמים, שאם כף חלבית שאינו בן-יומו שימשה לערבוב מרק עוף חם **במזיד**, האוכל נאסר על המערבב. הדין ביחס לעליות לנשים דומה: חז"ל אסרו על עליות לנשים לכתחילה, למרות שבדיעבד או בשעת הדחק העלייה עשויה להיות תקפה. על כן, בניגוד להצעתו של שפרבר, כבוד הציבור אינו משקף התנהלות ציבורית **מומלצת**, אלא **הדרישה** לאופן קיום הטקס לכתחילה. העובדה שהלכתית ניתן לקבל בדיעבד, או בשעת הדחק, גרסה שאינה אופטימלית, אינה משנה את **הדרישה** לקיום הרצוי מלכתחילה. מעניין לציין שהרב יוסף ענגל, (לקח טוב, כלל ה) מאריך בבירור השאלה אם מעשה שתקף רק בדיעבד "נקרא ראוי" בהקשר של הלכות שונות; זוהי בפירוש התנהגות פגומה. הרב חיים חזקיהו מדיני לקח את הרעיון צעד אחד קדימה בדיון באדם שעשה מעשה או טקס דתי במזיד למרות שידע שהוא תקף רק בדיעבד. הוא מצטט את בעל כנסת הגדולה שהובא למעלה בנוסף לראשונים ואחרונים רבים שפוסקים שאדם כזה **אינו ממלא את חובתו הדתית בכלל**. עיין: שדי חמד, קונטרס הכללים, מערכת הדלת, כללים סו; שדי חמד, פאת השולחן, מערכת הדלת, כללים, כלל ג, וכלל ל, סעיף י. יוצא מכאן לא רק שאסור לנשים לכתחילה לעלות לתורה; מסתבר שקהילה שקוראת לנשים לעלות לתורה אינה יוצאת ידי חוב קריאת התורה, והעולה מברכת ברכות לבטלה.

אין אנו מקבלים את הצעתו של הרב שפרבר שהברייתא במגילה כג, א מתארת התנהלות מומלצת; וגם לו היינו מקבלים את דבריו, הם לא היו מורידים מהחוב שנוצר בעקבות מנהג בן אלפיים שנה. נוהג זה הוא בגדר "מנהג שהנהיגו חכמים". הרמב"ם (הקדמה למשנה תורה סעיף כה, והלכות ממרים פרק א הל' ב) מסביר ש"מנהג שיורו להם לרבים כדי לחזק הדת" מחייבים מדרבנן משום "לא תסור". המאירי (סוכה מא, א, ד"ה "זה שביארנו") מבדיל בין שני סוגי מנהגים: מנהג שהנהיגו אנשים פרטיים, או אפילו נביאים וחכמים – שלא קיבלו גושפנקא רשמית של חז"ל; ומנהג שיזמו חז"ל, או מנהג שקיבל אישור רשמי על ידי חז"ל. הקטגוריה האחרונה בלבד מחייבת משום "לא תסור". עיין: הרב דוד בן משה מנובהרדוק, שו"ת גליא מסכת, חלק א, יו"ד סימן ד, ד"ה "אמנם"; הרב ישראל זאב גוסטמן, קונטרסי שיעורים, קידושין, שיעור כד, סימנים טו-טז; הרב נחום אליעזר רבינוביץ, יד פשוטה, הקדמה למשנה תורה, אות כה, ספר המצוות, מצוות דרבנן ד, והלכות ברכות יא, הלכה טז. זוהי גם העמדה של הרב יצחק זאב הלוי סולוביצ'יק, המצוטטת על ידי הרב יעקב רוזנטל, משנת יעקב, הלכות קריאת שמע סימן א, אות ד; הרב יהודה השל לבנברג, אמרי חן – חידושים וביאורים על סדר הרמב"ם, הלכות תפילה פרק ד, הל' ד; ליקוטי הגרי"ז חלק א, אותיות ה-ו, וחלק ב, אות יג; הרב יצחק זאב סולוביצ'יק, מעתיקי שמועה, חלק ב, עמ' 23-24, ד"ה "בעניין תקנת". האיסור נגד עלית נשים לתורה נכנסת בבירור לקטגוריה זו, ומחייבת מדרבנן.

20. המונח "עולין" מיתרגם באופן מילולי למי שעולה, פיסית, לבימה המוגבהת שעליה קוראים בתורה (עיין סוטה ז, ח; מא, א). לחילופין השימוש במושג עלול להיות אידיומטי, במשמעות "להיחשב" או "להיכלל", כדוגמת השימוש במונח במשנה מועד קטן פרק ג, משנה ה (יט, א): "שבת עולה ואינה מפסקת", ובבא קמא קיט, ב, "הכל עולין למניין תכלת".

21. תוספתא מגילה (מהדורת ליברמן) פרק ג, הלכה יא.

22. עיין, לדוגמא, רמב"ם משנה תורה, הלכות תפילה, פרק יב, הלכה יז; הרב יוסף קארו, שולחן

ערוך, או"ח, סימן רפב, סעיף ג.

23. עיין: (א) R. Mendel Shapiro, "Qeri'at ha-Torah by Women: A Halakhic Analysis," *The Edah Journal* 1:2 (Sivan 5761), 1-55 <http://tinyurl.com/35d9bx>; מאמר זה נדפס מחדש בספר *Women and Men in Communal Prayer: Halakhic Perspectives*, Chaim Trachtman, ed. (JOFA/Ktav: New York, 2010), 207-290. לסקירה של הספר, עיין: Joel B. Wolowelsky, "Women and Communal Prayer: Review Essay," *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, 30:4 (Summer 2012), 149-160. המאמר גם תורגם לעברית: הרב מנדל שפירא, "קריאת התורה לנשים: ניתוח הלכתי," מתוך צמאה לך נפשי: נשים במרחב הדתי (ירושלים: קהילת שירה חדשה, 2014), ברשת <http://tinyurl.com/pxe3d9e>. (ב) R. Mendel Shapiro and R. Yehuda Herzl Henkin, "Concluding Responses to Qeri'at ha-Torah for Women," שם, 4-1, באינטרנט: <http://tinyurl.com/377f9x>; (ג) R. Mendel Shapiro, "Communications," *Tradition* 40:1 (2007), 107-116; (ד) R. Mendel Shapiro, "Response to Shlomo Riskin," *Meorot* 7:1 (Tishrei 5769), 2-12 באינטרנט: <http://www.yctarah.org/content/view/436/10/406-389>, שם, *Communal Prayer*, 406-389.
24. הרב יהודה הרצל הנקין, "מהו כבוד הציבור?" הדרום נה (אלול תשמ"ו), עמ' 33 (עיין גם עמ' 39); הרב יהודה הרצל הנקין, בני בנים, חלק א, שאלה ד, חלק ב, שאלה י, וחלק ד, שאלות ב ו-ח; R. Yehuda Herzl Henkin, "Qeri'at Ha-Torah by Women: Where We Stand Today," *The Edah Journal* 1:2 (Sivan 5761), 1-7 באינטרנט: <http://tinyurl.com/3ybfkn>; R. Mendel Shapiro and R. Yehuda Herzl Henkin, "Concluding Responses to Qeri'at ha-Torah for Women" לעיל הערה 23 (ב); R. Yehuda Herzl Henkin, *Responsa on Contemporary Jewish Women's Issues* (Ktav: Hoboken, New Jersey, 2003), פרקים 9 ו-14; R. Yehuda Herzl Henkin, "Communications," *Tradition* 40:1 (2007), 102-106 נדפס מחדש: *Understanding Tzniut: Modern Controversies in the Jewish Community* (Jerusalem: Urim Publications, 2008), פרק 5, עמ' 101-105. הרב הנקין מכיר באפשרות תיאורטית של עליית נשים לתורה, אך מתנגד להנהגה זו באופן מעשי בשל שיקולים של "המנהג המקובל" ומדיניות ציבורית. למעשה, כתבי הרב הנקין משמשים בסיס לניתוח של הרב שפירא. לאור זאת, הבחירה של כתב העת "Edah" לבקש מהרב הנקין לבקר את המאמר של הרב שפירא מפוקפקת ובלתי ראויה, כפי שהעיר כבר הרב גדעון רוטשטיין; עיין, R. Gidon Rothstein, "Communications," *Tradition* 40:1 (2007), 118-121.
25. עיין: (א) R. Daniel Sperber, "Congregational Dignity and Human Dignity: Women and Public Torah Reading," *The Edah Journal* 3:2 (Elul 5763), 1-14 באינטרנט: <http://tinyurl.com/2rstyz>; (ב) הרב דניאל שפרבר, "כבוד הציבור וכבוד הבריות", דעות טז (סיון תשס"ג/יוני 2013), עמ' 17-20 ועמ' 44, באינטרנט: <http://tinyurl.com/2orj4th> <http://toravoda.org.il/files/sperber16.pdf>; (ג) הרב דניאל שפרבר, דרכה של הלכה – קריאת נשים בתורה: פרקים במדיניות פסיקה (ירושלים: הוצאת ראובן מס, תשס"ז); (ד) R. Daniel Sperber, "Congregational Dignity and Human Dignity: Women and Public Torah Reading," בתוך: *Women and Men in Communal Prayer*, לעיל, הערה 23 (א), עמ' 27-205; (ה) עיין גם הרצאה מוקלטת של ד"ר שפרבר במודיעין, ז בתמוז תשס"ו - 3 ביולי 2006.

http://u.cs.biu.ac.il/~kalechm/judaism/Sperber_03072006.WAV

26. יש להדגיש שמדובר בקריאת התורה בנוכחות מניין של גברים. אם בקהל היו עשר נשים בלבד, אמירת ברכות התורה היא בפירוש אמירת ברכה לבטלה. עיין: Aryeh A. Frimer and Dov I. Frimer, "Women's Prayer Services: Theory and Practice. Part 1 - Theory," *Tradition*, 32:2 (1998), 5-118. <http://tinyurl.com/cj8ow9n>.

27. לאחרונה פורסמה סדרה של ביקורות על הניתוח של הרב הנקין, הרב שפירא, והרב שפרבר. עיין: (א) הרב אליאב שוחטמן, "עליית נשים לתורה", סיני קלה-קלו, תשס"ה, עמ' רעא-שמט; (ב) R. Gidon G. Rothstein, "Women's Aliyyot in Contemporary Synagogues," *Tradition* 39:2 (2005), 36-58, וסוף הערה 24 לעיל; (ג) הרב בצלאל הלבני, בין האיש לאישה (ירושלים: הוצאת שי תשס"ז), עמ' 58-71, 102-105. עיין גם הרב אפרים בצלאל הלבני, התחינה והקריאה לחי עולמים: עיונים בתפילה ובקריאת התורה (ירושלים תשע"ב), 156-164; (ד) Aryeh A. Frimer, "Lo Zo ha-Derekh: A Review of R. Prof. Daniel Sperber's *Darkah shel Halakha*," *The Seforim Blog* (12 June 2008), באינטרנט: <http://tinyurl.com/68pcur>; (ה) Aryeh A. Frimer and Dov I. Frimer, "Partnership Minyanim," *Text and Texture* (Rabbinical Council of America), May 23, 2010, באינטרנט: <http://text.rcarabbis.org/?p=909>. ראה גם: אריה א. פרימר, להלן הערה 263; (ו) הרב שלמה ריסקין, "עליות נשים לתורה", תחומין כח (תשס"ח), 258-270. פורסם באנגלית: "Torah Women and Men" *Meorot* 7:1 (Tishrei 5769), 2-19. באינטרנט: <http://www.yct Torah.org/content/view/436/10/>. המאמר נדפס מחדש בספר *Women and Men in Communal Prayer*, לעיל הערה 23 (א), 361-388; (ז) R. Shlomo Riskin, "Response to Mendel Shapiro," *Meorot* 7:1 (Tishrei 5769), Shapiro/Riskin 13-15. נדפס מחדש בספר *Women and Men in Communal Prayer*, לעיל הערה 23 (א), עמ' 407-411. יש לציין שלמרות פסיקתו של הרב ריסקין נגד עליית נשים לתורה בשבע העליות הראשונות, בפסקה המסכמת של המאמר הוא מעלה אפשרות של עליית נשים למפטיר, הפטרה, והוספות; (ח) הרב חיים נבון, גשר בנות ישראל (ידיעות אחרונות/ספרי חמד: תל אביב, תשע"ד), פרק ז; עיין גם להלן הערה 324; (ט) הרב שי פירון, "היסוד הסוציולוגי ועקרונות העל של ההלכה כגורם מרכזי במחקרו של הרב פרופ' שפרבר", <http://www.ypt.co.il/print.asp?id=29620>. עיין גם: הרב שי פירון, "קריאת נשים בתורה", R. Michael J. Broyde, "Women Receiving Aliyot? A Short Halakhic Analysis," in *Wisdom and Understanding: Studies in Jewish Law in Honor of Bernard S. Jackson*, Jewish Law Association Studies, XXII, Leib Moscovitz and Yosef Rivlin eds., (The Jewish Law Association, 2012), 1-16. באינטרנט ללא הערות ב-26 בנובמבר 2009, באתר "הרהורים": <http://torahmusings.com/2009/11/women-receiving-aliyot/>; (יא) בנוסף, רבנים בולטים בציונות הדתית פרסמו ביקורות נוקבות של קהילת שירה חדשה בירושלים, שבה נשים עולות לתורה. עיין: הרב יעקב אריאל, "בית כנסת שירה חדשה", <http://www.yeshiva.org.il/ask/printAsk.aspx/19299>; הרב יעקב אריאל, "עלית נשים לתורה: חילול הקודש", הצופה, כו בתמוז תשס"ז - 12 ביולי 2007, <http://www.kolech.com/show.asp?id=21790>; ציטוט של הרב יעקב אריאל במאמר: Matthew

Wagner, "Ramat Gan chief rabbi slams 'radical feminist' egalitarian minyanim," <http://www.jpost.com/Israel/article.aspx?id=92575>, Jerusalem Post, February 19, 2008

הרב דב ליאור, "מניינים מחודשים בהשתתפות נשים", <http://www.yeshiva.org.il/ask/printAsk.aspx/19496>; ראה גם הרב דב ליאור, שו"ת דבר חברון, חלק ב, סימן רסג, עמ' קכז, שם טוען הרב ליאור שכל שינוי בפירוש או החלה של כבוד הציבור צריך להיעשות אך ורק על ידי גדולי הדור, ולא על ידי רבנים מקומיים; (יב) בהרצאה שהועברה תמוז תשס"ט (ביולי 2009), דיווח הרב יהושע שפירא על כנס של ארגון רבני צהר, שנערך כמה שנים קודם לכן. בפורום השתתפו הרבנים יעקב אריאל, שלמה אבינר, חיים דרוקמן, ואהרן ליכטנשטיין, שסיכמו ביניהם שקהילת שירה חדשה חצתה קו אדום של מה שנחשב המנהג האורתודוקסי. עיין <http://www.yrg.org.il/show.asp?id=33537>. הרב דוד סתיו, יו"ר צהר, אישר את הדיוק בדיווח בשיחה עם דב פרימר, כח בתשרי תש"ע - 16 באוקטובר 2009; (יג) עיין הערותיו של הרב דוד זוקרמן, שמצטט פוסקים אנונימיים מובילים: <http://www.kipa.co.il/ask/show.asp?id=128867>. עין גם שו"ת מהתקופה האחרונה: (יד) הרב אחיה שלמה אמיתי (רב קיבוץ שדה אליהו), "מדוע נשים לא עולות לתורה", <http://tinyurl.com/33cnkw>; (טו) הרב רצון ערוסי, "עליות נשים לתורה", <http://www.moresheet.co.il/web/shut/shut2.asp?id=120674>; (טז) הרב יובל שרלו, "קריאה בתורה לנשים", <http://tinyurl.com/6a9q6wb>; (יז) הרב רמי רחמים ברכיהו (רב היישוב טלמון), שו"ת תל טלמון, חלק ב, צא, א, עמ' 113; (יח) הרב הרשל שכטר, "על דבר המניינים המשותפים", שבט תשע"ד, http://www.rcarabbis.org/pdf/Rabbi_Schachter_new_letter.pdf; (יט) הרב גדליה דב שוורץ, http://www.rcarabbis.org/pdf/Rabbi_Schwartz_letter_Frimer.pdf; (כ) הרב נחום אליעזר רבינוביץ', <http://www.rcarabbis.org/pdf/RNRabinovitch.pdf.pdf>; (ל) Rabbi Jeremy Weider, "The Halakhic Status of Partnership Minyanim," March 4, 2014 <http://www.yucommentator.org/2014/03/the-halakhic-status-of-partnership-minyanim/>; (מ) הרב יעקב אפשטיין, שו"ת חבל נחלתו, חלק יא, סעיף ו, <http://tinyurl.com/mjzuta>. (נ) לדיון עממי יותר עיין: R. Simcha Cohen, "The Propriety of Aliyot to the Torah for Women," The Jewish Press, 11/9/2007, 56 and 11/16/2007, 75 שותפות", עיין בנספח בסוף המאמר הנוכחי ובהערות 387 ו-389 להלן. (ע) יש לציין תשובה קצר אחד (בלי ניתוח) של הרב רונן לוביץ התומך בשירה חדשה: <http://www.kipa.co.il/ask/show/125660> בדרך אגב, קיים דיון על עלייה לתורה של אישה שעברה ניתוח לשינוי מין. הרבנים מאיר אמסל ועידן בן אפרים מקלים, בהשערה שכבוד הציבור אינו רלוונטי כאשר העולה נראה כמו גבר; עיין הרב מאיר אמסל, המאור כה, ו (כסלו-טבת תשס"ג), 19, ד"ה "כבר"; הרב עידן בן אפרים, ספר דור תהפוכות (ירושלים תשס"ד), 163. מאידך, הרב יגאל שפרן ("ניתוח להחלפת המין", תחומין כ"א [תשס"א] 117-120) אוסר לאישה כזו לעלות לתורה משום שהלכתית היא נחשבת לאישה על אף הניתוח.

Aryeh A. Frimer, "Guarding the Treasure: A Review of Tamar Ross," 28 *Expanding the Palace of the King –Orthodoxy and Feminism*, BDD - Journal of Torah and Scholarship 18, English section, 67-106 (April 2007), section Va www.lookstein.org/articles/treasure_frimer.pdf.

29. הכלל "שלוחו של אדם כמותו" נפוץ בהלכה. המושג מופיע לראשונה במשנה ברכות פרק ה, משנה ה ובתוספתא תענית פרק ג, הלכה ב, ולכל אורך התלמוד (לדוגמא, בבלי נדרים עב, ב, נזיר יב, ב,

וקידושין מא, ב) וספרות ההלכה. דיון מעמיק בכלל זה חורג ממסגרת המאמר; למקורות מרכזיים בראשונים עיין רבי ישעיהו די טראני, תוספות רי"ד, קידושין מב, ב; הרב חיים בן יצחק אור זרוע, שו"ת מהר"ח אור זרוע, סימן קכח; הרב דוד כוכבי, ספר הבתים, בית תפילה, שערי תפילה, שער ח, סימן כט. [יש לציין שהרב דוד כוכבי כולל באופן מפורש את קריאת התורה בפעולות שאדם חייב לעשות בעצמו, ולא על ידי שליח]. לדיון מקיף יותר בראשונים אלה והרחבת דבריהם על ידי האחרונים, עיין הרב משה הלל ששון, משפטי השליחות (ירושלים תשס"ה), שער ראשון, פרק י, כלל א, פסקה א, הערה 2, ושער שני, סימן ל, קטעים ב-ד; דב פרימר, "הערות לסוגית מהות השליחות", שנתון המשפט העברי, כרך ט-י (ירושלים תשמ"ב-תשמ"ג), עמ' 113 - נדפס מחדש בדב פרימר, נדיב לב (ירושלים תשע"א - 2010), 233-246. ביחס לשליחות לשם קיום מצוות, ראה: הרב משה הלל ששון, שם, שער ראשון, פרק י, ושער שני, סימן ל, חלק א; הרב אשר וייס, מנחת אשר, קידושין, סעיף נ; הרב אשר וייס, מנחת אשר, בראשית, סעיף טו; הרב אשר וייס, שיעורי מורינו הרב שליט"א, חלק ו, קובץ לג (262), קרח תשס"ח; הרב אשר וייס, מנחת אשר על המועדים: ראש השנה, יום כיפור, סוכות, סימן מז.

30. בבלי סוכה לח, ב; ירושלמי מגילה ד, א ("שומע כקורא"). לניתוח מעמיק של המושג, גבולותיו, ויישומו, עיין במאמרים הנבחרים שלהלן: **(א) ברכת כהנים:** הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, בית הלוי על התורה, בראשית (בסיום, אחרי חנוכה); הרב חיים סולוביצ'יק, אסופות רבינו חיים הלוי, מגילה, סעיף ד; הרב נפתלי צבי יהודה ברלין, שו"ת משיב דבר, חלק א, סימן מז, ד"ה "סימן קכח"; הרב אברהם ישעיהו קרליץ, חזון איש, או"ח סימנים יט ו-כט; הרב אריה פומרנצ'יק, עמק ברכה, נשיאת כפים, סימן ה; הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, רשימות שיעורים, הרב צבי יוסף רייכמן (עורך) (ניו יורק תשמ"ט), סוכה לא, ב, עמ' קלט-קמ, אות ד'; הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, מצוטט על ידי הרב צבי שכטר, בעקבי הצאן (ירושלים: בית המדרש דה פלאטבוש, תשנ"ז), סימן יז, אות יג, 95-97; הרב יעקב ישראל קניבסקי, קהילות יעקב, ברכות סימן יא (יב במהדורות מסוימות); הרב אלעזר מנחם מן שך, אבי עזרי, מהדורה קמא, הלכות נשיאת כפים, סימן יד, אות יא; הרב אפרים גרינבלט ויובל נוף, רבבות ויובלות, חלק ב, סימן תלה; **(ב) קריאת שמע:** הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, רשימות שיעורים, הרב צבי יוסף רייכמן והרב משה נחמיה רייכמן, עורכים (ניו יורק תשע"ב), ברכות ב, א, סימן א, עמ' 8-11; **(ג) קריאת התורה:** הרב יעקב עמדין, שו"ת שאילת יעב"ץ, חלק א, סימן עה; הרב אריה פומרנצ'יק, עמר ברכה, קריאת התורה, סימן ג; הרב צבי פסח פראנק, שו"ת הר צבי, חלק א, סימן נז-נח; הרב צבי פסח פראנק, מקראי קודש, פסח, חלק ג, סימן ס; הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, הערה 181 להלן; הרב עובדיה יוסף, שו"ת יחזה דעת, חלק ד, סימן יא; הרב עובדיה יוסף, שו"ת יביע אומר, חלק ט, או"ח סימן פג, אות ז; הרב עובדיה יוסף, הליכות עולם, חלק ג, תולדות, סימן טו והערות; הרב פנחס זביחי, שו"ת עטרת פז, חלק א, סימן א: או"ח סימן יד, סעיף י, הערה ט, עמ' 341-347; הרב אליהו שלזינגר, שו"ת שואלין ודורשין, חלק ה, סימן יג - נדפס מחדש ברב אליהו שלזינגר, אלה הם מועדי, חלק ה, סימן ח; הרב אברהם רפפורט, שו"ת באר אברהם, סימנים ג-ד; **(ד) ספירת העומר:** הרב דוד כהן, "שומע כעונה בספירת העומר", מוריה שנה כז, חוברות 11-12 (323-324) (ניסן תשס"ו), עמ' 116-125; הרב עובדיה יוסף, חזון עובדיה - יום טוב, הלכות ספירת העומר וימי הספירה, סימן ט והערה 17; הרב אליהו שלזינגר, שו"ת שואלין ודורשין, חלק ה, סימן לח; הרב איתי מושקוביץ, "שומע כעונה בספירת העומר", <http://www.kipa.co.il/jew/9/11976.html>; **(ה) סיפור יציאת מצרים:** הרב בצלאל שטרן, שו"ת בצל החכמה, חלק ו, סימן סז; הרב אשר וייס, הגדה של פסח, מנחת אשר, סימן ה; **(ו) חליצה:** הרב נפתלי צבי יהודה ברלין, העמק שאלה על שאילתות, יתרו, נד, יח; **(ז) דיונים בנושאים כלליים:** הרב אריה צבי פרומר, שיח השדה, שער ברכת ה', סימן ד; הרב אריה צבי

פרומר, שו"ת ארץ צבי, חלק ב, סימן ט; הרב צבי פסח פראנק, שו"ת הר צבי, או"ח חלק א, סימן נז; הרב אברהם וונפלד, שו"ת לב אברהם, חלק א, סימן ח; הרב אברהם יהודה פרבשטיין, כנסת אברהם, חלק א, סימן כד; הרב אוריאל צבי קצבורג, מגילת האורים, סימן לו; הרב יעקב פסטר, ברכת יעקב, חלק ב, סימן ד; הרב אלימלך מלר, שי למלך – סוכה, ביצה וקידושין, סימנים י-יא; הרב צבי פסח פראנק, שעשועי צבי, חלק א, סימן ז, ענף ג, וסעיף י; הרב זלמן נחמיה גולדברג, לב המשפט, סימן יז; הרב ברוך רקובסקי, הקטן והלכותיו, חלק ג, בירור הלכה, סימן ב; הרב ברוך דב פוברסקי, בד קודש – ברכות, זרעים, שבת, עירובין, סימן יח; הרב דניאל לרפלד, חמדת דניאל, חלק א, ענייני תפילה, בדין מוציא את הבקיא, עמ' 150-153; הרב יהודה דוד בלייך, "שומע כעונה", בית יצחק, ישיבה אוניברסיטה תשנ"ו, עמ' 199-213; הרב יגאל רוזן, "בדין שומע כעונה", בתוך: ספר זיכרון להגאון הרב שילה רפאל זצ"ל, עורך הרב יוסף אליהו מובשוביץ (ירושלים: מוסד הרב קוק תשנ"ח), עמ' 45-46; הרב משה לוי, ברכת ה' (ירושלים: ישיבת כסא רחמים תש"ס), פרק ד, 162-175; הרב משה טויב, ספר שומע כעונה (ירושלים: אוצר הפוסקים תשס"ב); הרב אשר וייס, מנחת אשר, במדבר (ירושלים: מכון מנחת אשר תשס"ו), פרק יג, עמ' 76-87; הרב אשר וייס, מנחת אשר על המועדים: חנוכה, פורים, ד' צומות (ירושלים תשע"ג), פורים סימן כג, עמ' 162-175; הרב אשר וייס, שיעור מורינו הרב שליט"א "בעניין שומע כעונה", פרשת בשלח תשע"ד, 12:16 (472); הרב מיכאל מנחם שילוני, שומע ומשמיע (ירושלים תשס"ו); הרב יחיאל מיכאל אוטשילד, ימי ברכה (קרית ספר תשס"ז), עמ' 5-166; הרב ברוך ווינטרוב, "שומע כעונה", <http://tinyurl.com/yonkmg> (בסוף) וכן <http://tinyurl.com/yp574x>; (ח) **שומע כעונה בטקס ציבורי**: הרב ברוך דב פוברסקי (בד קודש – ברכות, זרעים, שבת, עירובין, סוף סעיף יח) כותב שדין שומע כעונה הופך את הקריאה והברכות של החזן למעשה ציבורי, בדומה לתפקיד החזן בחזרת הש"ץ, קריאת מגילה, הלל, או ברכת המזון. העובדה שמספר גדול של אנשים שמשותפים ביחד בטקס אינה לבד הופכת את הטקס למעשה ציבורי. לשם כך נדרש חזן שקורא בקול את מילות הטקס עבור הציבור תוך שימוש בדין שומע כעונה. על מנת שיפעל דין שומע כעונה ביעילות נדרש שהחזן יהיה חייב. הרב פוברסקי שולל את האפשרות שאם כל יחיד יקרא את ההלל לעצמו, רשאים מי שאינו חייב – כגון קטן או אישה – לשמש כחזן. הרב פוברסקי טוען שבמסגרת זו קריאת ההלל של היחידים אינה נחשבת קיום של מצווה מדרבנן לקרוא הלל בציבור. ראה דיון בטקסט סמוך להערה 411.

31. מובילי דעת הרוב הם הרב נפתלי צבי יהודה ברלין והרב אברהם ישעיהו קרליץ, לעיל, הערה 30 (א). את דעת המיעוט מובילים הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, לעיל, הערה 30 (א), שטוען כי רק המילים עצמן עוברות – לא המעשה כולו.

32. משנה ראש השנה פרק ג, משנה ח (כט, א); ראה גם ברכות כ, ב. לדיון מעמיק בעיקרון זה עיין: הרב מיכאל מנחם שילוני, לעיל, הערה 30 (ג), סעיף ו, עמ' 33-48. העובדה שהמונח "רבים" מתייחס ל"אחרים" ברור מהדיון בברכות כ, ב ביחס לאישה או ילד שמברך ברכת המזון עבור בעל או אב. ראה גם אנציקלופדיה תלמודית, להלן הערה 40. ביחס לשאלה מדוע השתמשו במונח "רבים", ראה הצעתו של הרב ישראל ליפשיץ, תפארת ישראל, למשנה ראש השנה פרק ג, משנה ח, סעיף מב.

33. השלכה זו ניתן לגזור מהאמירה התלמודית בברכות כ, ב, שם נאמר שאם נשים חייבות בברכת המזון מדאורייתא, הן יכולות להוציא אחרים ידי חובתם ("לאפוקי רבים ידי חובתם"). עם זאת, נאמר כך בפירוש בתלמוד הירושלמי, ברכות ג, ג ("אם היה חייב אפילו אם יצא מוציא"), וכן על ידי ראשונים ואחרונים. ראה למשל: הרב יוסף בן מאיר אבן מיגאש, שו"ת ר"י מיגאש, סימן פו; רש"י, ספר האורה, חלק א, סימן מד, דין פת הצנומה בקערה; רא"ש, ברכות פרק ז, סימן כא, וראש השנה פרק ג, סימן יב; הרב

יצחק בן אבא מארי, ספר העיטור, עשרת הדיברות, הלכות שופר סימן צט, אות א; הרב אברהם בן יצחק מנרבונה, ספר האשכול (אלבק), הלכות סעודה כד, אות ב, ד"ה "וכל הברכות"; הרב שמעון בן צמח דוראן, שו"ת תשב"ץ, חלק א, סימן קלא; רבינו ירוחם, תולדות אדם וחוה, נתיב יג, חלק א, אות קג, טור ב, ד"ה "החלק הראשון"; הרב חיים יוסף דוד אזולאי (חיד"א), ברכי יוסף, או"ח סימן קכד, סעיף ב; רבי יחיא צאלח (מהרי"ץ), שו"ת פעולת צדיק, חלק ג, סימן קפד, ד"ה "ומכל מקום"; הרב אליעזר יהודה וולדינברג, שו"ת ציץ אליעזר, חלק ז, סימן א, "קונטרס קטן למפטיר", פרק א, ד"ה "ובספר המנהיג", פרק ב, ד"ה "ודבר זה", וחלק ה, ד"ה "והתבוננתי וראיתי".

34. הרב זלמן נחמיה גולדברג, אור המועדים: הרב אריה יצחק קורן (עורך) (ירושלים תשנ"ז),

סעיף כא. ראה גם להלן הערה 44.

35. עיין ערך "אישה", אנציקלופדיה תלמודית, כרך ב, 244-246.

36. המושג "קיבלו" או "שוויא עליהו חובה" בקשר לקיום מצוות עשה שהזמן גרמן על ידי נשים

מופיע לראשונה בפסקיו של הרב אברהם גומבינר, מגן אברהם, או"ח תפט, ס"ק א, ביחס לספירת העומר על ידי נשים. הרב יוסף תאומים, פרי מגדים, אשל אברהם שם, מפקפק בעמדה זו. הרב שמשון חסיד בלוך, נזירות שמשון, פירוש לשולחן ערוך שם, והרב יוסף באב"ד, מנחת חינוך, מצווה שו, סעיף א, חולקים נחרצות. הרב בלוך והרב באב"ד טוענים שאם נשים פטורות, קיום חוזר של המצווה או הטקס אינו הופך את הקיום לחובה. רק במקרה של מחלוקת הפוסקים לגבי השאלה אם המצווה היא חובה או רשות, כמו במקרה של תפילת ערבית, חזרה על המצווה עשויה להפוך אותה לחובה. לסקירה של מקורות רלוונטיים בעניין "קיבלו עליהו חובה" ביחס למצוות עשה שהזמן גרמן, ראה הרב דוד אויערבאך, הליכות ביתה: פתח הבית אות כב, סעיף יט, אות ד, וסעיף כ, אות ד. הרב אויערבאך כותב שרוב הפוסקים מסכימים עם המגן אברהם, ומציין שנשים קיבלו על עצמן את מצוות השופר. עיין גם: הרב צבי כהן, ספירת העומר: הלכות ומנהגים השלם, מהדורה שניה (תשמ"ו), פרק ב, סימן עח, אות י; הרב ישראל זאב גוסטמן, קונטרסי שיעורים, קידושין, סוף שיעור כ; הרב פסח אליהו פאלק, שו"ת מחזה אליהו סימן כ; הרב אשר וייס, מנחת אשר על המועדים: חנוכה, פורים, ד' צומות (ירושלים תשע"ג), חנוכה, סימן יד, אות ו, עמ' 95-96; הרב שמואל קמינצקי, מצוטט על ידי הרב דניאל אשר קליימן, קובץ הלכות – פסקי מורינו הגאון הרב שמואל קמינצקי שליט"א, ימים נוראים, הלכות ראש השנה, פרק יא, סימן א, אות א.

37. הרב יוסף תאומים, פרי מגדים, אשל אברהם, או"ח סימן תפט, ס"ק א: "ומה שכתב [המגן

אברהם] שוויא עליהו חובה... צריך עיון בזה. והוודאי שאין אישה מוציא איש".

38. הרב חיים סולוביצ'יק (חידושי הרב חיים הלוי על הרמב"ם, הלכות תפילה פרק י, הל' ו) מציין

שקיימת מחלוקת בין הרב נטרונאי גאון והרמב"ם מצד אחד, לרי"ף ורשב"א מצד שני, ביחס למעמד המצווה **אחרי** "קיבלו עליהו". הרב חיים פרץ ברמן, "בעניין תפילת ערבית רשות", בתוך: ספר זכרון טוב משה (ישיבת פונוב'ז', בני ברק תשס"ח), עמ' 649-653 - בדיון בדברי הרב חיים, מדגים שהשולחן ערוך פוסק כמו הרמב"ם ורב נטרונאי גאון ש"קיבלו עליהו" **אינו** מעלה את המנהג לחיוב אמיתי; החיוב נותר ברמה המקורית, ועושהו מחויב לקיימו רק מדין נדר מצווה. הרב אשר וייס (שיחה עם דב פרימר, טז באייר תשס"ג - 26 באפריל 2013) מאמין ש"קיבלו עליהו" אינו מעלה את החיוב לרמה של חיוב עקרוני (אינהרנטי) המאפשר ערבות ולהוציא אחרים ידי חובה. לגישות דומות ראה: הרב שלמה קלוגר, שו"ת ובחרת בחיים, סימן נה; הרב שמואל אלעזר חיים וולק, שערי טוהר, חלק ו, סימן מז, סוף סעיף ב; R. Gidon G. Rothstein, "The Roth Responsum on the Ordination of Women," *Tradition* "On the Ordination of"; 24:1 (1988), 104-115

112-114 (1989), *Women, Tradition* 24:4; אריה א. פרימר, לעיל הערה 28 – דיון בהערה 107 שם.

39. שולחן ערוך, יו"ד סימן ריד, סעיף א; הרב יוסף חיים, בן איש חי, ניצבים, סוף סעיף יז; הרב יעקב חיים סופר, כף החיים, או"ח סימן תקפט, אות לד; הרב עובדיה יוסף, שו"ת יביע אומר חלק ב, או"ח סימן ל; הרב אשר וייס, שיעור מורינו הרב שליט"א, "ספירת העומר", פרשת תזריע-מצורע תשס"ז, חלק ו, סעיף כ (רטו). בנוסף לעובדה שהחיוב אינו עקרוני, חיוב שאדם לוקח על עצמו עשוי להוות חיוב ברמה פחותה מדרבנן, גם אם החיוב המקורי היה מדאורייתא; עיין הרב שלמה קלוגר, לעיל הערה 38; שו"ת יביע אומר, שם.

40. למקורות והפניות, עיין ערך "ברכות" באנציקלופדיה תלמודית כרך ד, עמ' 291-316, בעמוד 309.

41. רעיון זה מובא באופן מפורש ברא"ש, מגילה פרק א, סימן ד. להפניות מרכזיות עיין: ברכות כ, ב – מי שחייב מדרבנן אינו יכול להוציא ידי חובה מי שחייב מדאורייתא; משנה מגילה פרק יט, משנה ב – קטן אינו מוציא גדול אפילו במצוות דרבנן (כגון קריאת מגילה); רא"ש מגילה, פרק א, סימן ד – מי שמחויב במצווה מדרבנן ברמה נמוכה יותר (כגון נשים בקריאת מגילה) אינו יכול להוציא מי שמחויב ברמה גבוהה יותר (גבר) – ראה גם קרבן נתנאל על הרא"ש, שם סעיף מ.

42. הרב שניאור זלמן מלאדי, שולחן ערוך הרב, או"ח סימן קסז, סעיף כג; הרב דוד יוסף, הלכה ברורה, חלק יא, סימן ריג. השווה: הרב גדליה נדל, חידושי הרב גדליה, חלק א, ברכות, פרק ב, ד"ה "ברכות מב, א".

43. לדיון מעמיק בהתפתחות וניסוח ברכות המצווה, עיין: הרב דוד הנשקה, "ברכת המצוות: הלכה ותולדותיה", סדרה כז-כח (תשע"ב – תשע"ג), עמ' 110-27.

44. הרב יהושע ישעיה נויבירט (מדריך הלכתי לאחיות בבתי חולים, פרק י, סעיף א) מתיר לאישה לברך לפני תקיעת שופר עבור כל הנשים שהתקבצו לשמוע את התקיעות – למרות ששמיעת קול שופר היא מצווה שנשים אינן חייבות בה, ומקיימות באופן רשות. יש להעיר שלספר הסכמה מאת הרב שלמה זלמן אויערבאך, בה נכתב שקרא את הספר כולו ומסכים עם כל פסקי ההלכה שבתוכו. בשל ההסכמה, הפסיקה מיוחסת לרב שלמה זלמן אויערבאך בהליכות שלמה, חלק ב, מועדי השנה תשרי-אדר, סימן ב, סעיף יד, אורחות הלכה אות נה. פסק דומה מיוחס גם לפוסקים הבאים: הרב יוסף שלום אלישיב, מפי נכדו, הרב אברהם ישראלזון, תשובה לרב שלמה ה. פיק, ב' באדר תשס"ו [2 במרץ 2006]; והרב בנימין אדלר, מועדי קדש על ראש השנה, פרק ח, סעיפים צז-צח. הרב דוד אויערבאך והרב יוסף כהן טוענים שאישה אף יכולה לתקוע בשופר ולהוציא נשים בתקיעתן, בשל רמת החיוב הזוהה – דהיינו רשות. ראה: הרב דוד אויערבאך, הליכות ביתה, סימן ט, סעיף ו והערה יג; הערותיו של הרב יוסף כהן לרב צבי פסח פראנק, מקראי קודש, "ימים נוראים: ראש השנה", סימן כה, בהערות הררי קדש, אות ב. הרב אשר וייס מתיר לאישה להבדיל עבור עצמה ולהוציא בכך נשים אחרות – אפילו בהנחה שנשים פטורות מהבדלה. ראה: הרב אשר וייס, "בעניין מצוות הבדלה", שיעורי הגאון מורינו הרב שליט"א, קונטרס שבועי, פרשת יתרו תשס"ד, חוברת יג (139). בדומה, הרב חיים קניבסקי פוסק שנשים שמקיימות מצווה שאינן חייבות בה, כגון ספירת העומר, רשאיות לברך עבור נשים אחרות; עיין הרב צבי כהן, ספירת העומר: הלכות ומנהגים השלם, מהדורה שניה (תשמ"ו), פרק ד, סעיף יח, אות מא. לפי דעות הנ"ל נשאר לנו לדון במשנה בראש השנה פרק ג, משנה ח (כט, א) [לעיל הערה 32], בה נאמר "זה הכלל כל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן". פוסקים אלה טוענים שכלל המשנה מתייחס להוצאה ידי חובה של מי שמחויב על ידי

מי שאינו מחויב. עם זאת, מי שאינו מחויב רשאי לקיים את המצווה ולברך עבור אחרים שאינם חייבים. יש לציין שהרב יהודה הרצל הנקין (בשיחה עם אריה פרימר, ב' באדר תשס"ו - 3 במרץ 2006) סובר שכללי הערבות תקפים לגבי נשים, ובעיקר במצוות כמו שופר שבהן נשים "קיבלו עליהן חובה"; ראה לעיל הערה 36 ולהלן הערות 59, 182.

45. הלכה ברורה, הערה 42 לעיל, סעיף י.

46. זהו קיצור נפוץ של מאמר חז"ל "כל ישראל ערבים זה לזה" (תורת כהנים, בחוקותי, פרשה ב, סוף פרק ז; סנהדרין כז, ב; שבועות לט, א). בספרות הבתר-תלמודית הביטוי הנפוץ הוא "זה לזה". כמקור לעיקרון זה, התלמוד מצטט את הפסוק בויקרא כו, לז: "וכשלו איש באחיו..." במשמעות וכשלו איש בשל עוון אחיו. למרות זאת, פרשנים מאוחרים יותר מזכירים מקורות נוספים לדין ערבות: (1) הרב משה בן נחמן (רמב"ן) מצטט את ויקרא יט, יז: "לא תשנא את אחיך בלבבך, הוכח תוכיח את עמיתך, ולא תשא עליו חטא". הרמב"ן סובר שהפסוק מתייחס למקרה שבו אדם רואה אדם אחר עובר עברה. הפסוק מסכם: "ולא תשא עליו חטא", והרמב"ן שם מפרש: "שיהיה עליך אשם כאשר יחטא ולא הוכחת אותו". כלומר, חובה היא על אדם להוכיח את רעו - אחרת ייחשב הוא אחראי למעשיו. (2) רבנו בחיי אבן פקודה בפירושו לויקרא כו, לז, הרב חיים בן עטר בפירושו אור החיים לדברים כט, ט, והרב ישעיהו די טראני, חידושי מהרי"ט, קידושין עא, א (בסוף), מעדיפים את הפסוק בדברים כט, ט, כמקור לדין ערבות. הפסוק שם מתאר איך שמושה רבינו משחזר בימיו האחרונים את הברית בסיני עם הדור השני ליוצאי מצרים. הוא פונה אליהם ואומר: "אַתֶּם נִצְבִּים הַיּוֹם בְּלִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם רְאִשֵׁיכֶם שְׁבִטֵיכֶם זִקְנֵיכֶם וְשִׁטְרֵיכֶם כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל" הפסוק מפרט את העם ככלל, וכן כל קבוצה בעם - ממנהיגי העם ועד לפשוטי העם - כדי ללמד אותנו שלכל ישראל ערבות זה בזה. (3) מקור מעניין ביותר לערבות מוצע על ידי הפוסקים הבאים: הרב זאב איינהורן, מדרש רבה, יתרו, פרשה כז, ט; הרב חנוך זונדל מביאליסטוק, עץ יוסף, מדרש תנחומא יג; הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, בית הלוי על התורה, שמות, משפטים כד, ז, ד"ה "ויקח"; הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, שו"ת בית הלוי, חלק ב, דרוש י, ד"ה "בפרשת כי תשא". אלה מעירים כי כאשר הקב"ה שואל את בני ישראל אם הם מוכנים לקבל את התורה, הם עונים בלשון **רבים**: "נעשה ונשמע" (שמות כד, ז). כלומר, כל איש מבני ישראל קיבל את החיוב שלו או שלה במצוות **כחלק** מקהל ישראל, ובכך קיבלו על עצמם אחריות **עבור** כלל ישראל. על כל מצווה שהיה אדם אמור לענות "אעשה", ענה העם "נעשה". לכן אדם אינו ממלא כראוי את חובתו במצוות עד שדאג לכך, במידת האפשר, שאחיו היהודים קיימו את חובתם. לניסוח דומה עיין משנה ברורה, או"ח, סימן תרנה, שער הציון, אות ה. גישה זו תואמת את עמדתו של הרב יהודה גרשוני, המבוססת על דברי הר"ן על הרי"ף, ראש השנה כט, א, ד"ה "תני אהבה" - שערבות אינה מצווה נפרדת או נוספת, אלא חיבור אינטימי בין חובת היחיד לחובתם של אחרים בעם, "וכלם כגוף אחד וכערב הפורע חוב חבירו" (ציטוט מהריטב"א). עיין הרב יהודה גרשוני, שיטה מקובצת, פסחים חלק ב, קובץ חידושים, עמ' תקנד - תקסב, בעמוד תקנו - נדפס מחדש ברב יהודה גרשוני, קול יהודה, "בעניין מצוות תוכחה וערבות", עמ' תקצו - תרטז, בעמוד תריב. לניתוח דומה עיין הרב אליעזר גולדשמיט, "ערבות במצוות", מוריה, כרך 32:ג-ה (375-377, שבט תשע"ג), עמ' 124-130. השאלה אם ערבות היא חלק מהחיוב הבסיסי במצוות או מצווה נפרדת וחדשה נידונה על ידי הרב שמואל אלעזר חיים וולק, שערי טוהר, חלק ה, סימן כט, עמ' 524-543, והרב אשר וייס, מנחת אשר, דברים סימן נב, סעיף ב. לסקירה נרחבת של מקור, המנגנון, והחלת דין ערבות, עיין "כל ישראל ערבים זה לזה", אנציקלופדיה תלמודית, כרך כז, עמ' 472-519. לדיון נוסף בהשלכות הערבות עיין: R. Reuben M. Rudman, "Kol Yisrael Arevim Zeh ba-Zeh," Tradition 42:2 (2009), 35-49.

יצחקי, זרע אברהם, או"ח יב, והרב יחזקאל לנדאו, ציון לנפש חיה (צל"ח), ברכות מח, א, שטוענים כי ערבות אינה ישימה בחיובים מדרבנן. מספר פוסקים מצטטים מקורות וראיות לדחיית עמדה זו; עיין: הרב חיים יוסף דוד אזולאי (חיד"א), ברכי יוסף, או"ח סימן קכד, אות ג; הרב צבי פסח פראנק, מקראי קודש, ימים נוראים – ראש השנה סימן כז, אות ג; אחיו הרב זאב וולף פראנק, תולדות זאב, ברכות כט, א; הרב עובדיה יוסף, הליכות עולם, חלק ג, הלכות תפילה וקריאת התורה, פרשת תולדות, סימן קלב; הרב עובדיה יוסף, יחוה דעת, חלק ד, סימן יא. באופן מפתיע, בשו"ת הר צבי, או"ח חלק ב, סימן קכא, סעיף ג, הרב צבי פסח פראנק מגן על עמדת הצל"ח – בניגוד למה שכתב במקראי קודש בנוגע לעמדה דומה של בעל זרע אברהם. מסתבר שמה שנכתב בשו"ת הר צבי נכתב "בלמודות" – כלומר באופן תיאורטי בלבד, ולא להלכה. בשו"ת הר צבי, הרב צבי פסח פראנק כותב שאפילו הצל"ח מודה שערבות תקפה בברכה על מצווה מדאורייתא.

47. עיין לדוגמא תוספות ברכות מח, א, ד"ה "עד שיאכל", בסוף; ר"ן על הרי"ף, ראש השנה כט, א, ד"ה "תני אהבה"; הרב גדליה נדל, חידושי הרב גדליה, ברכות סימן ב, ד"ה "ר"ה כט, א"; אנציקלופדיה תלמודית, כרך ד, לעיל הערה 40, עמ' 310; אנציקלופדיה תלמודית, כרך כח, לעיל הערה 46, עמ' 493. 48. ראש השנה כט, א. יש להעיר כי הכלל "שומע כעונה" מאפשר לשומע לצאת ידי חובה, בעוד שהערבות מסמיכה את העונה לסייע.

49. רוב הפוסקים קבעו שהכלל "אף על פי שיצא מוציא" קיים גם בברכות השבח שיש בהן חיוב - בעקבות הראשונים הבאים: הריטב"א, ראש השנה כט, א, ד"ה "תני אהבה"; מאירי בשם "מקצת גאונים", ראש השנה כט, א; והגהות אשרי, סוף ראש השנה פרק ג. עיין: "כל ישראל ערבין זה לזה", אנציקלופדיה תלמודית כרך כז, עמ' 509-510; הרב אברהם מיוחס, שדה הארץ, כרך ג, או"ח סימן ט; משנה ברורה, או"ח סימן כט, ס"ק כא; הרב אריה צבי פרומר, שיח השדה, שער ברכת ה', סימן ג; הרב אלימלך מלר, שי למלך, סוכה, ביצה וקידושין, סימן יא; הרב אברהם ישעיהו פפויפר, אישי ישראל, סימן מ', סוף סעיף ב; הרב אליהו כהן, מעשה חמד על ברכת האילנות, בירורי שיטות סימן ב, עמ' 170-173; הרב משה לוי, ברכת ה', חלק ד, הלכות ברכות השבח וההודאה, פרק א, סוף סעיף טו, הערה עא, ופרק ג, סעיף לו-לז; הרב אשר וייס, שו"ת מנחת אשר, חלק א, סימן ט, סעיף ה ("כיוון דחובה היא יש בה ערבות... ואין זה תלוי באופי הברכה ועניינה, אלא אם חיוב הוא או רשות") – מופיע גם ברב אשר וייס, "ברכת הזמן בנר חנוכה", שיעור מורנו הרב שליט"א, קונטרס שבועי, פרשת חיי שרה, תשע"ג, חלק יא, סעיף י (424), סימן ב; הרב אשר וייס, מנחת אשר, דברים סימן נב, סעיף ג; הרב דוד הנשקה, בשיחה עם אריה פרימר (כסלו תשע"ג - נובמבר 2012) על מאמרו, לעיל הערה 43.

דוגמאות לברכות השבח שעליהן נערך דיון כוללות: "אשר יצר את האדם", "אשר יצר אתכם בדין", "בורא מאורי האש", ברכת הגומל, "ישתבח", וברכות אירוסין. ישנם פוסקים שמבדילים בין ברכת הגומל, שנאמרת רק על ידי היחיד שניצל, לבין ברכות שבח אחרות שהן חובה. הרב שניאור זלמן מלאדי, שולחן ערוך הרב, או"ח נט, סעיף ד, טוען ש"אף על פי שיצא מוציא" פועל לאמירת ברכות השבח רק בנוכחות מניין. ראה גם הרב משה בנימין פרלשטיין, "בדין חזרת הש"צ בערבית", קובץ הערות וביאורים – אהלי תורה, חוברת 1016 (יא בניסן תשע"א), <http://www.haoros.com/Archive/index.asp?kovetz=1016&cat=8&haoro=3>. בהקשר זה יש לציין את הרב יוסף ברוך קזיס, המצוטט על ידי הרב יצחק למפרונטי, פחד יצחק (מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ז), חלק ד, ברכת השבח, עמ' קכא-קכו, שטוען שברכות לפני או אחרי עשיית מצווה הן בהגדרתן ברכות המצווה, ללא קשר לנוסח הברכה. דוגמאות לברכות המצווה שניסוחן דומה לברכות השבח הן

הבדלה וקידוש ביום טוב. בשיחה עם דב פרימר (ו-ויג בבאייר תשע"ב - 28 באפריל ו-5 במאי 2012), הרב נחום אליעזר רבינוביץ' הסכים עם ניתוח זה, וטוען שזוהי כוונת הפוסקים שמתייחסים לברכות השבח שהן חובה.

בניגוד לראשונים אחרים, המאירי (ראש השנה כט, א, בשם "מקצת גאונים") טוען שאי אפשר להפעיל את הכלל "אף על פי שיצא מוציא" אפילו בברכות השבח שהן חובה. כתוצאה, הרב עובדיה יוסף ובניו פוסקים שיש להחמיר בשל ספר ברכות להקל. עיין: שו"ת יביע אומר, חלק ט, או"ח סימן ג, סעיף ב, סמוך למילים "אשר יצר את האדם"; חזון עובדיה, הלכות ט"ו בשבט והלכות ברכות, הלכות ברכות ההודאה, סימן י, סעיף טו, עמודים 355-356; הרב דוד יוסף, הלכה ברורה, חלק יא, סימן ריט, סעיף ה, סוף ס"ק כ, הערה כד; הרב הראשי הספרדי לישראל, הרב יצחק יוסף, ילקוט יוסף, הלכות ביקור חולים ואבלות, סימן י, סעיף לב. הרב יצחק יוסף מערער באופן מיוחד על העמדה המקלה של הרב משה לוי, שמובאת למעלה. מעניין לציין שבשו"ת יביע אומר, חלק ה, יו"ד סימן ל, הרב עובדיה יוסף מתיר לחזנים ספרדים להמשיך במנהג העתיק לומר את ברכת "אשר יצר אתכם בדין" עבור ציבור שנאסף לפקוד קבר. עם זאת, במקרה זה הוא מצריך סיבה נוספת להקל.

50. שולחן ערוך הרב, או"ח סימן קצז, סעיף ו; הרב זוסמן סופר, בהערותיו לרב יעקב אלפנדרי, שו"ת מוצל מאש השלם, סימן יב. עם זאת, הרב סופר מעיר שאין לכהן חיוב "עקרוני" בפדיון הבן, היות והוא פטור ממצוות פדיון הבן ולפדות את בנו הבכור. לסקירה עיין: אנציקלופדיה תלמודית, כרך כח, לעיל הערה 46, עמ' 503 והלאה; הרב משה לוי, ברכת ה', חלק ה (ירושלים: מכון איש מצליח, תשנ"ו), פרק ג, סימנים ג-ה, והערות יב-כב. יש לציין שהרב לוי מסכם כי בשל דעת המיעוט עדיף להחמיר ולא לברך על ידי אחרים, שספק ברכות להקל. לדיון כללי בכלל "ספק ברכות להקל", עיין ברכות כא, א; משנה תורה, הלכות ברכות, פרק ד, הלכה ב, ו-פרק ח, הלכה יב; שולחן ערוך, או"ח סימן קסז, סעיף ט, וכן סימן רט, סעיף ג; אנציקלופדיה תלמודית, חלק ד, "ברכות", ספק, עמ' 291-315, בעמוד 303 והלאה; הרב יצחק יוסף, מפתח מפורט לשו"ת יחזה דעת, כללי ספק ברכות. ראה גם הערה 217. עם זאת, השימוש בכלל "ספק ברכות להקל" על ידי הרב לוי תמוה, שהרי רוב הפוסקים, הן ראשונים והן אחרונים, כולל הרב יוסף קארו והרמ"א, סוברים שאחרים יכולים לברך ברכות אלה. יתרה מכך, לא התבררו טיעונים חדשים שלא היו ידועים לרב קארו ולרמ"א; ראה: שו"ת יביע אומר, חלק ב, או"ח סימן ח, סעיף יט, ומילואים. בנוסף, דעת רוב זו משתקפת במנהג המקובל, ובמקום מנהג אין אומרים "ספק ברכות להקל"; ראה שו"ת יביע אומר, חלק ב, או"ח סימן כה, סעיף יג; חלק ג, יו"ד סימן יז, סעיף י; חלק ד, או"ח סימן כג, סעיף יד; וחלק ה, או"ח סימן ו, סעיף ו.

51. הדרישה לאכול לפחות כזית היא ככל הנראה מדרבנן; ראה אנציקלופדיה תלמודית, כרך ד, "ברכת המזון", להוציא את חברו, עמ' 475-511, בעמוד 507.

52. תוספות, תלמידי רבינו יונה, הרב שלמה בן אדרת (רשב"א), מאירי (ראה גם כ, ב), שיטה מקובצת ורא"ש לברכות מח, ב; ריטב"א, ראש השנה כט, א; ספר האשכול, חלק א, הלכות נטילת ידים וסעודה, יח; סמ"ג, עשין, כז; סמ"ק קט; ספר המנהיג, הלכות סעודה יז; אור זרוע, חלק א, סימן קצח; הרב אשר בן חיים בספר הפרדס, שער י, פרק ט, אות ה; הרב צדקיה בן אברהם הרופא, שיבולי הלקט סימן קנד, בציטוט של רש"י ורבי ישעיה; טור, או"ח סימן קצז ובית יוסף ד"ה "כתב בה"ג"; ב"ח או"ח סימן קפו ד"ה "ראיתי"; שולחן ערוך או"ח סימן קצז, סעיף ד, ופוסקים על אתר: לבוש (סעיף ד), ט"ז (ס"ק ג), מגן אברהם (ס"ק יא), משנה ברורה (ס"ק כד), ערוך השולחן (סעיף ח), שולחן ערוך הרב (סעיף ו), כף החיים (ס"ק כז); אנציקלופדיה תלמודית, לעיל הערה 51. הפוסקים הבאים חולקים בנוגע לדרישה שמברך ברכת

המזון יאכל כדי שביעה: בה"ג מובא ברא"ש לברכות מח, ב; רמב"ם, תשובה לחכמי לונל, מובא בכסף משנה, הלכות ברכות פרק ה, הלכה טו; ספר ההשלמה, ברכות כ, ב; ספר אוהל מועד, דרך א, נתיב י; ראבי"ה, ברכות סימן קכט; רמב"ן, מלחמות ה', וראב"ד על בעל המאור, ברכות כ, ב.

53. סידור רב סעדיה גאון, ברכת המילה (עמ' 98 מהדורת דוידזון, אסף ויואל, ירושלים, תש"ל); הרב דוד בן יוסף אבודרהם, ספר אבודרהם, שער התשיעי, דיני מילה, ד"ה "וכתבו המפרשים"; הרב ירוחם בן משולם, תולדות אברהם וחוה, נתיב א, חלק ב; בית יוסף, טור יו"ד, סימן רסה, ד"ה "ומה שכתב ונוהגין"; רמ"א, שולחן ערוך, יו"ד רסה, א; ביאור הגר"א, יו"ד סימן רסה, אות ג – כתב שהרמב"ם היה מסכים משום דין ערבות; ערוך השולחן, יו"ד סימן רסה, סעיף יג; אנציקלופדיה תלמודית, חלק ד, "ברית מילה", המילה וברכותיה, עמ' 246-261, בעמוד 253; הרב משה בונים פירוטנסקי, ספר הברית, יו"ד סימן רסה, יח. אולם, הרב ישעיהו אהרן ז"ל (ריא"ז), בפסקיו לראש השנה פרק ג, אות ה – מצוטט בשלטי גיבורים על הרי"ף – חולק בטענה שרק האב יכול לברך. לפי הדעות שהובאו לעיל ברכת "להכניסו בבריתו של אברהם אבינו" היא ברכת המצווה. אולם, ישנם פוסקים שסוברים שהברכה היא ברכת השבח (ראה אנציקלופדיה תלמודית, שם, והערה 55, להלן), אך דיון נוסף חורג ממסגרת מאמר זה.

54. הרב שר-שלום גאון, אוצר הגאונים, כתובות ז, ב, סעיף נג (אחרים מברכים וחתן אינו מברך משום יוהרה); הרב שרירא גאון, שו"ת הרב שרירא גאון, שערי צדק, חלק ג, שער א, סימן מה – מובא באוצר הגאונים, כתובות ז, ב, סעיף נד, אות טז (אחרים מברכים ולא החתן, בדומה לשליח ציבור); הרב אברהם בן הרב נתן הירחי, ספר המנהיג, הלכות אירוסין, סימן קי (אחרים מברכים משום הסח הדעת של החתן); הרב אהרן הכהן מלונל, ארחות חיים חלק ב, הלכות קידושין, סימן כא (אחרים מברכים כדי שלא לבייש את מי שאינו יודע לברך); הרב אהרן הכהן מלונל, כל-בו, עה, הלכות אישות (כדי שלא לבייש את מי שאינו יודע לברך); רבינו פרץ בן אליהו, הגהות סמ"ק סימן קפג, אות יט (כדי שלא לבייש את מי שאינו יודע לברך); סמ"ג, עשין מח; מרדכי כתובות א, קלא (משום יוהרה); הגהות מיימוניות, הלכות אישות ג, אות ס; רמ"א, שולחן ערוך, אה"ע, סימן לד, סעיף א; הרב שלמה לוריא, ביאורי סמ"ג, עשין מח (משום יוהרה, וכן כדי שלא לבייש את מי שאינו יודע לברך, בדומה לקריאת התורה); הרב שלמה לוריא (מהרש"ל), ים של שלמה, חלק ג, כתובות פרק א, סוף סימן יז (כדי שלא לבייש את מי שאינו יודע לקרוא, בדומה לקריאת התורה ומקרא ביכורים); הרב צבי פסח פראנק, הדרת קדש, ענייני נישואין, סימנים י ו-טו; הרב אברהם חיים פלאג'י, שו"ת ויקרא אברהם, סימן ח; שו"ת יביע אומר, חלק ז, סימן יז, סעיף ב, ומילואים; הרב עובדיה יוסף, הליכות עולם, חלק ב, פרשת שופטים – הלכות אירוסין ונישואין, סימן ב, עמודים 203-204; הרב יצחק יוסף, שובע שמחות, חלק א, פרק ו, סימן טז, סעיף טז; הרב יצחק רצאבי, שולחן ערוך מקוצר, חלק ז, אה"ע חלק ב, סימן רו, עיני יצחק, סימן רצז; אנציקלופדיה תלמודית, כך ד, "ברכת אירוסין", מקורה ודיניה, עמ' 420-427, בעמ' 421; אוצר הפוסקים, אה"ע סימן לד, סעיף א, ס"ק ד(א). מאידך, הרב אברהם בן משה (הרמב"ם) (חידושים מהרמב"ם, מובא בהקדמה למעשה רוקח) מתנגד לאמירת הברכה על ידי כל אדם מלבד החתן. כפי שנאמר בהערה 55, לפי הדעות שהוזכרו כאן, ברכת האירוסין היא ברכת המצווה ולא ברכת השבח או ברכת הנהנין.

55. רוב הפוסקים סוברים שחיוב הברכה על המקדש – כלומר, החתן – ושמסדר הקידושים מוציא את החתן ידי חובה. עיין: משנה תורה הלכות אישות פרק ג, הלכה כג; הרב אברהם בן משה (הרמב"ם), חידושים מכתב יד, מצוטט בהקדמה לספר מעשה רוקח; הרב יחזקאל סגל לנדאו, שו"ת נודע ביהודה, אה"ע, מהדורה תניינא, סוף סימן א; הרב יצחק זאב הלוי סולוביצ'יק (גרי"ז), מצוטט על ידי הרב צבי פסח פראנק, הדרת קודש, ענייני נישואין, טו; הרב יצחק יוסף, שובע שמחות, חלק א, פרק ו, סימן יז, סעיף יז,

ומובאות שם; הרב משה אמנון פנירי, בית חתנים סימן ב, סעיף ד, הערה ז, בשם הרב בן-ציון אבא שאול והרב יוסף שלום אלישיב; הרב יצחק רצאבי, שולחן ערוך מקוצר, חלק ז, אה"ע, חלק ב, סימן רו סעיף לד, עיני יצחק אות רצח; שו"ת במראה הבזק, חלק ו, סעיף יד (תשס"ו/2006), עמ' 56-57; הרב משה שטרנבוך, שו"ת תשובות והנהגות, חלק ב, סימן תרלו. נעיר ששו"ת נודע ביהודה, שם, מתלבט באפשרות התיאורטית שגם הכלה חייבת, אך נוטה לשלילת הרעיון; ראה הרב צבי פסח פראנק, הדרת קודש, ענייני נישואין, סימנים י ו-יד. מאידך, מספר לא מבוטל של פוסקים סוברים שיתכן שגם לכלה יש חיוב; עיין: הרב חיים בנבנישתי, כנסת הגדולה, אה"ע לד, הגהות הטור ו; הרב יהודה שמואל אשכנזי, סידור בית עובד לימות החול, דיני ברכת אירוסין י; הרב יצחק פלאג'י, יפה ללב, חלק ד, אה"ע לד, סעיף א; הרב משה אמנון פנירי, בית חתנים, סימן ב, סעיף ד, הערה ז, בשם שו"ת כרם שלמה סימן פא. ראה גם אוצר הפוסקים, אה"ע סימן לד, סעיף א, הערות 1א ו-1ג.

מעניין לציין שהרב אשר וייס מעיר כי במהדורה הרגילה של ספר המצוות לרמב"ם, מצווה ריג (מצוות אירוסין) היא מצווה שנשים פטורות ממנה, ומכאן יוצא שהן פטורות גם מברכתה. עם זאת, הרב וייס מעיר שבמהדורות פרנקל, ה"ר, קפאח, ושעוועל – יש גרסא שונה, שבה מצווה זו אינה נכללת בין המצוות שנשים פטורות מהן, וייתכן שהן חייבות גם בברכת המצווה. ראה: הרב אשר וייס, קובץ דרכי הוראה, סימן ט (תשס"ח), הלכות אירוסין ונישואין, "מבי רב", ב, סוף סעיף א, עמ' 76. לאחרונה טען הרב אשר וייס שאפילו אם נשים חייבות במצווה, ייתכן שהן אינן חייבות בברכת חתנים, מכיוון שהחתן הוא שעושה את מעשה המצווה. ראה: הרב אשר וייס, "קידושי חרש שוטה וקטן", שיעור מורנו הרב שליט"א, קונטרס שבועי, פרשת כי תצא תשע"ג, כרך יא, חוברת מ (454) עמ' ח והלאה.

הדיון למעלה מבוסס על ההנחה שברכות אירוסין הן ברכות המצווה. עם זאת, פוסקים רבים טוענים שברכות אלה משתייכות לקטגוריה של ברכות השבח, או אפילו ברכות הנהנין עבור מי שמשתתף בחתונה. במקרה זה, עורך החופה אינו מוציא את החתן או את הכלה, אלא את כל הנוכחים. עיין: הרב צבי פסח פראנק, שו"ת הר צבי, או"ח חלק א, סימן מד, וחלק ב, מילי דברכות, סימנים כ-כג; הרב צבי פסח פראנק, שו"ת הרב צבי, יו"ד סימן א; הרב צבי פסח פראנק, הדרת קודש, ענייני נישואין, סימנים י ו-טו; אוצר הפוסקים, אה"ע, סימן לד, סעיף א, הערות 4א ו-5א; הרב עובדיה יוסף, הליכות עולם, חלק ב, פרשת שופטים – הלכות אירוסין ונישואין, סימן א, סעיף א, עמ' 203; הרב אשר וייס, "קידושי חרש שוטה וקטן", שיעור מורנו הרב שליט"א, קונטרס שבועי, פרשת כי תצא תשע"ג, כרך יא, חוברת מ (454) עמ' ט-י; אנציקלופדיה תלמודית, כרך ד, "ברכת אירוסין", מקורה ודינה, עמ' 420-427, בעמוד 421. למרות זאת, הרב אשר וייס טוען באופן משכנע שאפילו אם ברכות אירוסין הן ברכות השבח, ייתכן שהחתן מחויב בברכה, בדומה לברכת "להכניסו בבריתו של אברהם אבינו" על ידי האב בברית מילה. ראה: הרב אשר וייס, "בעניין ברכת אירוסין", שיעור מורנו הרב שליט"א, קונטרס שבועי, פרשת תשס"ח, חלק ו, חוברת 36 (265), סימן א; הרב אשר וייס, "בעניין ברכת אירוסין", שיעור מורנו הרב שליט"א, קונטרס שבועי, פרשת חיי שרה, תשס"ט, חלק ז, חוברת ה (277); הרב אשר וייס, "בעניין ברכת אירוסין", שיעור מורנו הרב שליט"א, קונטרס שבועי, פרשת חיי שרה, תשע"ג, חלק יא, חוברת ו (420). טיעון דומה הועלה על ידי הרב שמואל רוזובסקי, "בעניין ברכת אירוסין אי הוי ברכת המצווה או ברכת השבח", מוריה, כרך 31:א-ג (262-361), שבט תשס"א, עמ' קיא-קיו. דיון נוסף חורג ממסגרת מאמר זה.

56. לסקירה עיין: הרב צבי כהן, ספירת העומר: הלכות ומנהגים השלם, מהדורה שניה (תשמ"ו), פרק טז, עמ' 33-37; הרב שמחה בן ציון יצחק רבינוביץ', פסקי תשובות, חלק ה, סימן תפט, אות כ. למקורות מרכזיים עיין: הרב צבי פסח פראנק, שו"ת הר צבי, או"ח חלק ב, סימן עה; הרב שמואל הלוי

וואזנר, שו"ת שבט הלוי, חלק ג, סימן צו, אות א; הרב אשר וייס, קובץ דרכי הוראה, קובץ ה (ניסן תשס"ו), סעיף ג, עמ' 78-79.

57. שו"ת ציץ אליעזר, חלק יב, סימן כד, וחלק יד, סימן כה; שו"ת יביע אומר, חלק ח, סימן מו; כולל ארץ חמדה, חמדת ימים, שאל את הרב, "קידוש עבור אחרים לפני כניסת שבת", קרח תשס"ח, <http://tinyurl.com/6h2gmt> (אנגלית); הרב עקיבא איגר (פירוש לשולחן ערוך או"ח סימן רסג) משאיר את הסוגיה ב"צריך עיון". מעניין הוא שהרב שלמה זלמן אויערבאך מסכים באופן עקרוני עם החלטת ערבות במקרים דומים; ולמרות זאת, במקרה של אמירת קידוש מוקדם הוא מוטרד מהאפשרות שאדם יקדש את השבת בלי לקבל את השבת. הוא מתנגד להנהגה זו כנוהל קבוע בבית החולים, אך מתיר ליחידים בשעת הדחק. ראה: הרב שלמה זלמן אויערבאך, שו"ת מנחת שלמה, חלק א, סימן ג; הרב שלמה זלמן אויערבאך, מצוטט על ידי הרב יהושע ישעיה נויבירט, שמירת שבת כהלכתה, חלק ב, פרק נה, סעיף יח, ס"ק מח; הרב שלמה זלמן אויערבאך, מצוטט על ידי הרב שמחה בונים לייזרזון, שולחן שלמה – ערכי רפואה, חלק א, ערב שבת, לז-מז.

58. ריטב"א (חידושים על ראש השנה כט, ב) טוען כי גבר שקיים מצוות שופר רשאי לתקוע שופר עבור נשים. עם זאת, הוא מצוטט שתי עמדות מנוגדות בנוגע לשאלה התוקע יכול גם לברך עבור הנשים. לפי העמדה המחמירה, היות ושמיעת קול שופר היא מצוות עשה שהזמן גרמא, ולכן מצווה של רשות עבור נשים, היא דומה לברכות הנהנין, ולא ניתן להפעיל ערבות במצווה זו. לכן, אמירת הברכה על ידי הגבר שכבר יצא ידי חובתו תהיה ברכה לבטלה. הפוסקים נוספים נוקטים בעמדה מחמירה זו: רבנו אפרים בן יצחק מרגנזבורג, מצוטט על ידי הריטב"א בחידושו לראש השנה כט, ב; הריטב"א בחידושו שם, ובהלכות ברכות ה, ב; ספר אגודה בשם "יש גאונים", ראש השנה סימן יח; בעל העיטור, מובא על ידי הרב שמעון בן צמח דוראן, חידושי התשב"ץ, ראש השנה לב, ב. מצד שני, העמדה המקלה טוענת שהיות ונשים מקיימות מצווה בשמיעת השופר, ניתן ליישם ערבות, וגבר יכול לברך עבורן ("כיוון דלאו רשות גמור הוא, דהא איכא צד מצווה, רשאי לברך"). בעמדה המקלה נכללים הפוסקים הבאים: הרב אליעזר בן יואל הלוי (ראבי"ה), ספר ראבי"ה (בעריכת א. אפטוביצר), סימן תקלט (בניגוד למה שכתב בסימנים תקלד [עמ' 215, וראה הערת העורך, הערה 5], ותקלט); ראבי"ה, מצוטט בספר האגודה, ראש השנה, סימן יח; רבנו פרץ ובעל המאורות, מצוטט על ידי הרב אהרן הכהן מלוניל (מהרי"ל), ספר מהרי"ל – מנהגים, הלכות שופר, סוף סעיף א – מובא בדרכי משה, או"ח סימן תקפט, סעיף ב; הרב שמעון בן צמח דוראן בשם "יש אומרים", חידושי התשב"ץ, ראש השנה לב, ב. (אנו מודים לרב יהודה הרצל הנקין שהפנה את תשומת לבנו לרבים ממקורות אלה). לדיון נוסף בשתי העמדות המובאות על ידי הריטב"א, ראה: הרב גדליה נדל, חידושי הרב גדליה, ברכות ב, ד"ה "ובריטב"א שם"; הרב אברהם יהודה פרבשטיין, כנסת אברהם, חלק א, סימן א; הרב משה מרדכי קארפ, הלכות חג בחג – ימים נוראים, י:ג, הערה יג.

פסיקת הרמ"א (או"ח סימן תקפט, סעיף ו) בסוגיה זו חשובה ביותר. בדומה לעמדה המחמירה שמציין הריטב"א, טוען הרמ"א שאדם ששמע תקיעת שופר, וקיים בזאת את חובתו, רשאי לתקוע בשופר עבור נשים, אבל אין לו לברך עבורן. [נשים אשכנזיות מברכות לעצמן, אך ספרדיות נוטות להימנע מאמירת ברכות שאינן חייבות בהן; לדיון נוסף: Aryeh A. Frimer and Dov I. Frimer, "Women's Prayer Services: Theory and Practice. Part 1 - Theory," *Tradition*, 32:2 (1998), 5-118, מובא ברשת <http://tinyurl.com/cj8ow9n>]. רובם המוחלט של פוסקי ההלכה (המובאים להלן) הלכו בעקבות הרמ"א, בטענה שפסיקתו מבוססת על העיקרון שאין דין ערבות כלפי מי שרוצה לקיים מצווה שאינו מחויב בה. עיקרון זה מובא על ידי הפוסקים במקרים הבאים: (א) תקיעת שופר עבור נשים – טור,

או"ח סימן תקפט, דרכי משה אות ב; שולחן ערוך, או"ח סימן תקפט, סעיף ו, ונושאי כלים על אתר: הרב חזקיה בן דוד די סילוה, פרי חדש, ס"ק ו; הרב אליהו קרמר מוילנא (גר"א), ביאורי הגר"א, אות ט, ד"ה "אבל אחרים" [ראה ביאורו של הרב ברוך רקובר, ברכת אליהו, על אתר]; הרב מנחם מנדל אויערבאך, עטרת זקנים; שולחן ערוך הרב, סעיף ב; הרב אפרים מרגליות, מטה אפרים, אות יב; משנה ברורה, ס"ק יא; הרב יחיאל מיכל הלוי אפשטיין, ערוך השולחן, סעיף יא. עיין גם: הרב אברהם דנציג, חיי אדם, סימן קמא, סעיף ז – והערותיו של הרב אהרון יוסף בלוך שם, לב אדם, חלק ב (מונטיסלו, נ"י. תשכ"ז), עמ' 510; הרב יחיאל מיכל טוקצינסקי, לוח לארץ ישראל, תשרי, כללים לתקיעות, סעיף י (עמ' 10, סוף הערה 1 במהדורת ירושלים תשס"ז של הרב ניסן אהרון טוקצינסקי); הרב אברהם יהודה פרבשטיין, כנסת אברהם, חלק א, סימן א; הרב שריה דבליצקי, קיצור הלכות מועדים: ראש השנה, דינים לתקיעות סעיף כב; הליכות ביתה פרק כ, סעיף ט; הרב משה מרדכי קארפ, הלכות חג בחג – ימים נוראים פרק י, סעיף ג, אות יג. **(ב) הבדלה עבור נשים** – שולחן ערוך או"ח סימן רצו, סעיף ח ונושאי כלים על אתר: מגן אברהם ס"ק יא; אליה רבה ס"ק יח; שולחן ערוך הרב סעיף יט; משנה ברורה ס"ק לו. ראה גם קיצור שולחן ערוך סימן צו, סעיף יד; שו"ת יביע אומר, חלק ד, או"ח סימן כד; הליכות ביתה פרק טו, סעיף לא. השווה לעומת זאת: ערוך השולחן סעיף ה, שמבחין בין הבדלה ותקיעת שופר. **(ג) אמירת ברכת "לישב בסוכה" עבור נשים** – שולחן ערוך, או"ח סימן תרמ, סעיף א ונושאי כלים על אתר: מגן אברהם ס"ק א; הרב יעקב עטלינגר, ביכורי יעקב ס"ק ב; משנה ברורה, ס"ק א; ערוך השולחן סעיף ב; הליכות ביתה פרק כב, סעיף ו. ראה גם: הרב מרדכי קארפ, הלכות חג בחג, סוכה חלק ב, פרק יג, סעיף ב. **(ד) אמירת ברכת ספירת העומר עבור נשים** – הרב צבי כהן, ספירת העומר: הלכות ומנהגים השלם, מהדורה שניה (תשמ"ו), פרק ד, סימן טו*, הערה 32.

נחזור עכשיו למקרה של תקיעת שופר. ציינו שמי שכבר קיים את המצווה אינו רשאי לברך עבור מי שעוד לא קיימה ואינו חייב בה, משום שאין כאן דין ערבות. למרות זאת, הוא רשאי לתקוע בשופר עבור אחרים, אפילו עבור מי שאין לו חיוב. אך כיצד פעולה זו מועילה אם אין דין ערבות? קיימות שלוש גישות לנושא: (1) הרב אריה צבי פרומר (שיח השדה, שער ברכת ה', סימן ד, אות יט) טוען שבאמת אין קיום מצווה במקרה כזה – ולמרות זאת מותר לתקוע עבור נשים משום העיקרון של "נחת רוח" (ראה דיון בטקסט סמוך להערה 349 להלן). (2) הרב שלמה זלמן אויערבאך (להלן הערה 59) טוען שהעובדה שאפשר לתקוע עבור נשים מצביעה על קיום ערבות במקרה של אדם שמבקש לקיים מצווה באופן רשות; עם זאת, הרמ"א אוסר לברך עבור נשים שאינן חייבות, משום שהדבר מוטל במחלוקת, והיה הרמ"א מסופק אם להתיר. (ג) רובם המוחלט של הפוסקים טוענים שאין דין ערבות תקף בכלל לגבי מי שאינו חייב; למרות זאת, מצוות שופר היא מיוחדת משום שבקיומה חיוב שמיעה בלבד. להצעות נוספות עיין הערה 61 להלן.

59. מיעוט זה כולל בין היתר את אחד מחשובי פוסקי ההלכה של המאה העשרים, הרב שלמה זלמן אויערבאך. בדומה לראשונים בעמדה המקלה, המצוטטים על ידי הריטב"א בהערה 58 לעיל, הוא סובר שמי שכבר קיים את חובתו עדיין ערב למי שרוצה לקיים מצווה שאינו חייב בה. עם זאת, הרב אויערבאך סובר שהיות ואמירת ברכה על מצווה שהיא רשות נתונה במחלוקת, אין ערבות לאמירת הברכה. הוא מסכם שאיש שכבר קיים את חובתו אינו רשאי לברך עבור אישה (בעקבות פסיקת הרמ"א, להלן הערה 60) למרות שנשים אשכנזיות רשאיות לברך עבור עצמן. עיין: הרב שלמה זלמן אויערבאך, שו"ת מנחת שלמה, חלק ב, סימן נו, אות א (במהדורת אוצרות שלמה תשנ"ט), וסימן נח, סעיף ד, ס"ק ב (במהדורת בניו, תש"ס). הרב שלמה זלמן אויערבאך, "בעניין ברכה בקיום מצווה על ידי שליח", קובץ לב אריה לזכרון הרב אריה לייב קליש (כולל תפארת ירמיהו, מכון תורני לב אריה, בית וגן, ירושלים), עמ' 44-46; הרב

שלמה זלמן אויערבאך, "בדיני נשים במצוות עשה שהזמן גרמא", ספר מנשים באהל (ירושלים תשע"ג), עמ' 391-400, סעיף ב. עמדתו של הרב אויערבאך מובאת בספרו של רב יהושע ישעיה נויבירט, שמירת שבת כהלכתה, חלק ב, פרק נה, סעיף כג; הרב אלימלך וינטר, מנחת אלימלך, חלק ג, סימן ג, ובשו"ת בסוף הכרך, סימן א, עמ' רמג, אות ד. [מעניין לציין שבתשובה זו שאל הרב וינטר את הרב חיים קניבסקי אם לאב יש חיוב ללמד את בנותיו לקיים מצוות עשה שהזמן גרמא, בהשערה שלגברים יש ערבות כלפי נשים אף במצוות שהן אינן מחויבות בהן. הרב קניבסקי השיב שאין על האב חובת חינוך כלפי ילדיו במצוות שאינם חייבים בהן כשייתבגרו]. הפוסקים הבאים נוקטים בעמדה דומה לזו של הרב אויערבאך: הרב שמואל אלימלך טוירק, שו"ת פרי מלכה, סימן כז; הרב יוסף שלום אלישיב, מצוטט על ידי הרב עזריאל אויערבאך, קובץ הלכות ממרן הגרי"ש אלישיב, או"ח סימן קכד, בתוך: ספר מנשים באהל (ירושלים תשע"ג), קכח; והרב יהודה הרצל הנקין, בשיחה עם אריה פרימר (ג באדר תשס"ו - 3 במרץ 2006). הרב טוירק סובר שפסיקת הרמ"א נגד אמירת הברכה עבור נשים על ידי התקוע היא לכתחילה; אבל בדיעבד, אם נאמרה ברכה, יוצאים בה ידי חובה. [פירושו של הרב טוירק - שדברי הרמ"א הם רק לכתחילה ולא בדיעבד - די מפתיע, שהרי זוהי עמדת המהרי"ל, והרמ"א מזכיר את עמדתו באופן מפורש ומתנגד לה בשל העדר ערבות במצווה שאין בה חיוב; עיין דרכי משה, או"ח סימן תקפט, סעיף ב. כמו כן, הסתמכותו של הרב טוירק על ערוך השולחן, או"ח סימן תקפה, סעיף ה, גם היא בעייתית ביותר לאור פסיקתו המפורשת של ערוך השולחן באו"ח סימן תקפט, סעיף י - שם כתב שלתקוע **אסור** לתקוע עבור נשים]. הרב אלישיב והרב הנקין סוברים שלגברים יש ערבות עבור נשים, ולדעת הרב הנקין - לנשים יש ערבות עבור נשים אחרות, בעיקר בהלכות כמו שופר שנשים "קיבלו עליהן חובה"; עיין גם הערות 44, ו-182. מאידך, עמדת הרב אויערבאך נדחית באופן מפורש על ידי הרב צבי פסח פראנק, מקראי קודש, ימים נוראים: ראש השנה, סימן כה, ד"ה "אחר כך מצאתי". עיין גם בהערותיו של הרב יוסף כהן במקראי קודש שם.

בפסקה הקודמת הערנו שהרב אויערבאך טוען שמי שכבר קיים את חובתו עדיין ערב למי שמבקש לקיים מצווה שאינו חייב בה. כלל זה נכון רק במקרה שבו יש "קיום מצווה" - לדוגמא, נשים שמקיימות מרצונן מצוות עשה שהזמן גרמא, שהן פטורות ממנה. ראה: שו"ת מנחת שלמה, שם; הרב שלמה זלמן אויערבאך, "בדיני נשים במצוות עשה שהזמן גרמא", ספר מנשים באהל (ירושלים תשע"ג), סימן שצג, סעיף ב; הרב שלמה זלמן אויערבאך, קובץ לב אריה לזכרון הרב אריה לייב קליש, שם, 45. עם זאת, במקרה שבו אין קיום מצווה, כגון אינו-יהודי שרוצה לקיים מצווה, או כאשר ישראלי מבקש לקיים מצווה שחלה רק על כהן - אפילו הרב אויערבאך יסכים שאין ערבות.

60. בעקבות פסיקת הרמ"א, לעיל, הערה 58. לדיון נוסף בסוגיית ערבות במצוות רשות (שאין בהן חיוב); עיין: שולחן ערוך הרב, יו"ד סימן א, סעיף מו, שמבחין בין שחיטה ומצוות אחרות שאין בהן חיוב; הרב שמואל זאיאנץ, קובץ הערות וביאורים - אהלי תורה, מס' 780 (ראש השנה תש"ס), עמ' 35-41, נמצא ברשת <http://tinyurl.com/rcn7m>; הרב שלמה זלמן אויערבאך, שו"ת מנחת שלמה, חלק א, סימן ג.

61. הרב יוסף כהן מצוטט על ידי סבו, הרב צבי פסח פראנק, מקראי קודש, ימים נוראים: ראש השנה כה (על אף שהרב פראנק עצמו חולק); הרב אברהם יהודה פרבשטיין, כנסת אברהם, חלק א, סימן א, אות ג, ס"ק ז; הרב משה שטרנבוך, מועדים וזמנים, חלק א, סימן ב, עמ' 5, ותוספות בתחילת חלק ח; הרב דוד אויערבאך, הליכות ביתה פרק כ, סעיף ט, הערה יז; הרב זלמן נחמיה גולדברג, "בעניין תקיעת שופר באישה", ספר מנשים באהל (ירושלים תשע"ג), עמ' 449-455, בעמוד 453; הרב אליקים גצל פשקס

(שיחה עם דב פרימר, יז בשבט תשע"ג - 28 בינואר 2013, הציגו כגישה אפשרית אחת. ראה גם עיטורי מגילה [מהדורת תשע"ב], מגילה יט, ב ד"ה "בהלל ובמגילה אף על פי שיצא מוציא", עמ' 237); הרב נחום אליעזר רבינוביץ' (שיחה עם דב פרימר, כב בשבט תשע"ג - 2 בפברואר 2013, הציגו כגישה אפשרית); הרב אשר וייס (שיחה עם דב פרימר, כ בשבט תשע"ג - 31 בינואר 2013); הרב אליה ברוך שולמן, ישמח אב, סימן כד; הרב דוד בריזל, "בעניין נשים בתקיעת שופר", קובץ בית אהרן וישראל, 21 (ב) (122) (כסלו-טבת תשס"ז), 167-169 (327-329). גישה זו בשינוי קצת, מוצעת על ידי הרב דב לבנון, "הגדרת מצוות שופר", (ערב ראש השנה תשס"ג), ד"ה "ובמקום אחר חידשתי", נמצא ברשת http://www.yeshiva.org.il/midrash/doc/doc26/iv_klsh.doc. הנוקטים בעמדה זו עשויים למצוא תקדים בכתבי הראשונים שטוענים שערכות נדרשת רק לאמירת ברכה, אך לא למעשה המצווה; ראה הרב אליקים גצל פשקס, עיטורי מגילה (מהדורת תשע"ב), מגילה יט, ב, ד"ה "בהלל ובמגילה אף על פי שיצא מוציא", עמ' 237.

62. כך נאמר באופן מפורש על ידי הרב משה יהודה לייב זילברברג, תפארת ירושלים על משנה מגילה פרק ב, משנה ד, תוספות רבי עקיבא איגר, יט, ד"ה "חוץ מחרש".

63. לסקירה עיין באנציקלופדיה תלמודית, כרך כח, לעיל הערה 46, עמ' 516-519; הליכות ביתה,

פתח הבית אות יז.

64. הרב יוסף תאומים, פרי מגדים, משבצות זהב, או"ח סימן רעא, ס"ק א; הרב יחזקאל סגל לנדאו, דגול מרובה, או"ח סימן רעא; הרב יחזקאל כחלי (ככל הנראה שם בדוי וכינוי לרב יוסף חיים מבגדאד), שו"ת תורה לשמה, סימן נב. הרב משה סופר, הגהות חתם סופר, או"ח סימן רעא, טוען שבעל הפרי מגדים (אשל אברהם, או"ח סימן נג, ס"ק יט) סובר שלמרות שנשים ערכות עבור נשים אחרות, הן אינן ערכות עבור גברים. הרב משה פיינשטיין, שו"ת אגרות משה, או"ח חלק א, סימן קצ, מאמץ כנראה את שיטתם של הרא"ש ורבנו יונה שאין ערכות בנשים חוץ מבמקרה של פרסומי ניסא. הרב יוסף שלום אלישיב, "חידושים וביאורים בענייני נשים בדיני ומצוות התורה", ספר מנשים באוהל (ירושלים תשע"ג), עמ' 401-439, בעמוד 409, מצדד עם בעל דגול מרובה, לפחות באופן תיאורטי. עיין גם בהערותיו של הרב יצחק חיים פוס למאמר של חתנו, הרב זלמן נחמיה גולדברג, "בעניין תקיעת שופר באישה", ספר מנשים באוהל (ירושלים תשע"ג), עמ' 449-455, בעמוד 451 והלאה, שם מובאים מקורות רבים לכל אחת מהשיטות. הרב מאיר שמחה אויערבך, "בעניין ברכות השחר וחיוכם בנשים", מנשים באוהל (ירושלים תשע"ג), עמ' 487-490, מסכם את הדיון בלי לפסוק באופן חד משמעי.

65. רבי עקיבא איגר, שו"ת רבי עקיבא איגר, סעיף ז; תוספות רבי עקיבא איגר, משנה מגילה פרק

ב, משנה ד, ד"ה "חוץ מחרש". ראה ניתוח מעמיק בדיון זה של הרב צבי פסח פראנק, שו"ת הר צבי, או"ח סימן קכב, ומקראי קודש, הימים הנוראים: ראש השנה, סימן כה, פא-פב.

66. הרב ישראל מאיר הכהן כגן, משנה ברורה, או"ח סימן רעא, סעיף ה, ושער הציון אות ט; הרב

יחיאל מיכל אפשטיין, ערוך השולחן, או"ח רעא, סעיף ו; הרב עובדיה יוסף, לית חן, סימן רעא, אות יד; חזון עובדיה, שבת חלק ב, הלכות קידוש, סימן י, סעיף יא; הרב עובדיה יוסף, מאור ישראל, חלק א, שבת נד, ב, ד"ה "וכל מי"; הרב עובדיה יוסף, "אם הנשים ישנן בערכות על אנשים", משא עובדיה (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשס"ח), עמ' 196-212; הרב יהושע ישעיה נויבירט, שמירת שבת כהלכתה, חלק ב, פרק נה, סעיף ט, הערה 23. לדיון נוסף בדין ערכות ביחס לנשים, עיין: הרב משה סופר, נספח לחתם סופר על שולחן ערוך או"ח סימן רעא (לנשים יש ערכות כלפי נשים אחרות); הרב יהודה גרשוני, לעיל הערה 46; הרב יצחק יעקב וייס, שו"ת מנחת יצחק, חלק ג, סימן נד; הרב דוד אויערבאך, הליכות ביתה, פתח הבית

אות יז; הרב זלמן נחמיה גולדברג, אור המועדים, בעריכת הרב אריה יצחק קורן (ירושלים תשנ"ז), סימן כא; הרב יוסף שלום אלישיב, שו"ת קובץ תשובות, חלק ג, או"ח סימן מד. הרב אשר וייס (דברים יד, ב ודברים נב, ב) מעיר שנשים יכולות להוציא גברים בברכת המזון אם הן חייבות בברכה מדאורייתא, למרות שהן פטורות מאזכור ברית ותורה. הסיבה לכך היא שהחיוב העקרוני הינו זהה בשניהם, אלא שקיימים שינויים קלים בפרטי הדין. לעומת זאת, לפי הבה"ג, אופי חיוב הנשים במקרא מגילה שונה באופן יסודי, היות והחיוב שלהן הוא ברמה נמוכה מהחיוב של גברים. למרות שהחיוב של נשים הופך אותן לערבות, כלומר, אחראיות לקריאת מגילה של נשים אחרות, אישה יכולה ליצור עבור גבר רמת חיוב מספקת כשהיא עצמה אינה מחויבת בה. על כן, לשיטת הבה"ג, נשים אינן יכולות להוציא גברים ידי חובת קריאת מגילה. ראה: הרב אשר וייס, מנחת אשר, שמות, סימן עא, אות ו. עיין גם הרב משה שטרנבוך, שו"ת תשובות והנהגות, חלק א, סימן תה, שטוען כי הלכה למעשה נוהגים לפי דעת רבי עקיבא איגר, שסובר שיש ערבות בנשים; למרות זאת, לכתחילה משתדלים במידת האפשר לנהוג לפי העמדה הסוברת שנשים אינן ערבות.

67. עיין: "כל ישראל ערבים זה לזה", אנציקלופדיה תלמודית, כרך כח, אות ג, עמ' 494-495; הרב יעקב אלפנדרי, שו"ת מוצל מאש השלם, סימן יב; הרב צבי כהן, ספירת העומר: הלכות ומנהגים השלם, מהדורה שניה (תשמ"ו), פרק ד, סימן טו*, הערה 32. על כן, אישה יכולה לתקוע בשופר כדי להוציא את עצמה ידי חובה ובאות זמן גם נשים אחרות (ראה שולחן ערוך, או"ח סימן תרפט, סעיף ו), מכיוון שבמעשה יש קיום מצווה (ב"ח, טור או"ח סימן תרפט). הרב נחום אליעזר רבינוביץ' והרב אשר וייס (בשיחה עם דב פרימר, יט בתשרי תשע"ד - 23 בספטמבר 2013) העירו שאישה שכבר שמעה תקיעת שופר אינה יכולה להוציא אחרות ידי חובה, משום שברגע שקיימה מצוות שופר – תקיעה נוספת אינה נחשבת קיום או מעשה מצווה.

68. עיין, בין היתר: הרב אחאי משבחא גאון, השאלות נד; מגן אברהם, או"ח סימן קצט, סעיף ז; רב אליהו שפירא, אליה רבה, או"ח סימן רכה, ס"ק ד; פרי מגדים, פתחה כוללת ג, סימנים יז ו-כח; טורי אבן, מגילה יט, ב; הרב אברהם ישעיהו קרליץ, חזון איש, או"ח סימן כט, אות ה; הרב צבי פסח פראנק, הדרת קדש, ענייני נישואין סימן י; הרב אברהם יהודה פרבשטיין, כנסת אברהם, חלק א, סימן א, סעיף ד, ס"ק ב; הרב צבי כהן, ספירת העומר: הלכות ומנהגים השלם, מהדורה שניה (תשמ"ו), פרק ד, סעיף טו*, הערה 32. הרב כהן מעיר בתבונה שאין מקור לחיוב חינוך ביחס לערבות. לסקירת הנושא, עיין: הרב אליעזר הכהן רבינוביץ', תורת הקטן, פרק לד, סעיפים כא-כג; הליכות ביתה, פתח הבית, אות יז; אנציקלופדיה תלמודית, כרך כח, לעיל הערה 46, עמ' 519 והלאה. יש לציין שהרב יוסף די טראני, חידושי מהרי"ט, קידושין עא, א, ד"ה "קשים גרים", סובר שלגדולים יש דין ערבות בשביל קטנים, אבל לא להפך מקטנים לגדולים. זו גם עמדתו של הרב חיים בן עטר בפירושו אור החיים לדברים כט, ט. רוב הפוסקים חולקים עליו בטענה שגדולים אינם ערבים לקטנים; עיין תורת הקטן שם. עם זאת, חובת חינוך לקיום מצוות מספיקה לאפשר העברה בכיוון אחד, מהגדול לקטן. מסיבה זו גדול יכול להוציא קטן ידי חובת הבדלה וברכות מצווה נוספות, אפילו קטן שאינו בנו; ראה להלן הערות 195-196.

69. נראה שזו דעת רוב ראשונים: עיין רש"י ברכות מח, א, ד"ה "עד שיאכל"; רמב"ן, מלחמות ה' על הרי"ף, ברכות כ, ב; ר"ן על הרי"ף, מגילה יט, ב; מאירי, מגילה יט, ב; ריטב"א, מגילה יט, ב; שו"ת ריטב"א, סימן צז; חידושי הר"ן, ראש השנה לג, א, ד"ה "ואין אלו"; שולחן ערוך הרב, או"ח סימן לט, סעיף א וסימן קפו, סעיף ג; הרב בצלאל שטרן, שו"ת בצל החכמה. לסקירה ודיון מעמיק ראה: הרב ברוך רקובסקי, הקטן והלכותיו (ירושלים: נתיב הברכה, תשנ"ו), חלק א, פרק ב, סעיף ד, והערות 12-13; הרב

אליעזר הכהן רבינוביץ', תורת הקטן, פרק ט; הרב יהושע י. נויבירט, חנוך הבנים למצוות ודיני קטן (ירושלים: פלדהיים, תשנ"ט), פרק ג, סעיף ז; "חינוך", אנציקלופדיה תלמודית, כרך טז, עמ' 162-163; שו"ת יביע אומר, חלק ג, או"ח סימנים כז-כח; הרב עובדיה יוסף בהקדמתו לרב יצחק יוסף, ילקוט יוסף – דיני חינוך קטן ובר מצווה; הרב עובדיה יוסף, חזון עובדיה, שבת חלק ב, הלכות קידוש סימן י, אות יא. נעיר בדרך אגב שהרב שמריהו יוסף ניסים קרליץ, חוט השני, הלכות סוכה יב, ב ס"ק ב, דן בחשיבות היחסית של ערבות מול חינוך, במצב שבו יש אפשרות לקיים רק אחד משתי העקרונות.

70. תוספות ברכות ד"ה "עד שיאכל"; תוספות חגיגה ב, א, ד"ה "איזהו קטן"; תוספות הרא"ש, ברכות מח, א, ד"ה "עד שיאכל"; תוספות רבינו יהודה שיריליאון, ברכות מח, א, ד"ה "עד שיאכל"; ר"ן סוכה לח, א, ד"ה "תנו רבנן"; כסף משנה, הלכות חמץ ומצה, פרק ו הלכה י, מצטט את דברי הר"ן במסכת מגילה. הרב יוסף חזן, חקרי לב, או"ח סימן ע, מעיר שלפי התוספות, החיוב מדרבנן על הקטן אינו מחליף את חובת ההורה להבטיח שהילד יקיים מצוות. חובת ההורה היא לוודא שהבן מקיים מצוות. הרב ראובן גרוזובסקי, חידושי הרב ראובן, סוכה, אות ב, מסביר שהרב חזן סובר כי לדעת תוספות והרמב"ן מצוות חינוך משמעותה להבטיח שהילד מאומן היטב. ההבדל בין שתי הגישות הוא השאלה אם חינוך הילד הופך את הילד למחויב במצווה. ראה הרב יעקב ישראל קניבסקי, קהילות יעקב, ברכות כד, שנקט באופן עצמאי בגישה דומה.

71. שולחן ערוך, או"ח סימן קפו, סעיף ב; לבוש התכלת, או"ח סימן קפו, סעיף ב; מאמר מרדכי, או"ח סימן קפו, ס"ק ב, ס"ק ד; דרך החיים סימן ע, דיני קידוש על היין, אות ב; שו"ת רבי עקיבא איגר, מהדורה קמא, סימן ז; חיי אדם, כלל ה, סעיפים כב-כג; שו"ת כתב סופר, או"ח סימן צט (טוען שזוהי עמדת רוב הפוסקים); משנה ברורה, או"ח סימן רעא, ס"ק ב, ושער הציון אות ב; הרב דוד אורטינברג, תהילה לדוד, או"ח סימן רעא, אות ד; שמירת שבת כהלכתה, חלק ב, פרק עא, סעיפים י, יג, ו-טו. פוסקים אלה סוברים שקטן יכול להוציא גדול במצב שבו שניהם הם "חד דרבנן". מנגנון זה הוא שמאפשר לגדול להוציא קטן, ולקטן להוציא קטן אחר; עיין תהילה לדוד, או"ח סימן רעא, ס"ק ד; כף החיים סימן קפז, ס"ק יא; שמירת שבת כהלכתה, חלק ב, פרק נא, ס"ק י, ו-טו. בשאלה אם קטן יכול לברך עבור קטן אחר על בסיס הכלל "שומע כעונה", ראה: הרב צבי כהן, ספירת העומר: הלכות ומנהגים השלם, מהדורה שניה (תשמ"ו), פרק ב, סעיף י*, הערה 16 (ג) ו-16 (ד) שם; הרב ברוך רקובסקי, הקטן והלכותיו, פרק יז, הלכה יג, והערות 32-34.

72. תוספות מגילה יט, ב, ד"ה "ורבי יהודה", מגילה כד, א, ד"ה "אבל אינו"; בית יוסף, טור סימן תרפט, ד"ה "חרש, שוטה וקטן"; אליהו רבה, או"ח סימן קפו, סעיף ב, ס"ק ג; הרב יום טוב ליפמן הלר, תוספות יום טוב, משנה מגילה פרק ב, משנה ד, ד"ה "רבי יהודה"; הרב דוד אורטינברג, תהילה לדוד, או"ח סימן רפב, אות ח; שו"ת שער אפרים, סימן יב; משנה ברורה, או"ח סימן קפו, סעיף ב, ס"ק ד, שער הציון ד; משנה ברורה, או"ח סימן רעא, סעיף ב, ס"ק ב, שער הציון אות ב; משנה ברורה או"ח סימן תרפט, סעיף א, ס"ק ו; ערוך השולחן או"ח סימן קפו, סעיף ד; שו"ת יביע אומר, חלק ג, או"ח סימן כז, סעיף ו; הרב עובדיה יוסף, חזון עובדיה, שבת חלק ב, הלכות קידוש, סימן יא, סעיף יב; הרב זלמן נחמיה גולדברג, שו"ת במראה הבזק, חלק ה, נספח לשאלה קיג, עמ' 225-228; הרב זלמן נחמיה גולדברג, שו"ת בנין אריאל, אה"ע, "ברכת חתנים בסעודת שבע ברכות על ידי אישה", עמ' 135-141; הרב משה לוי, ברכת ה' (ירושלים: ישיבת כסא רחמים תש"ס), פרק ד, סעיף ז, עמ' 168-170. לחילופין, מצוות חינוך היא מצווה מדרבנן ברמה נמוכה יותר; עיין רשב"א מגילה ו, ב.

73. הרב אברהם אבלי הלוי גומבינר, מגן אברהם, או"ח סימן רפב, ס"ק ו. ראה גם הרב מסעוד חי

רוקח, מעשה רוקח, הלכות תפילה פרק יב, הל' יז; משנה ברורה סימן רפב, ס"ק יב; הרב חיים יוסף דוד אזולאי, ברכי יוסף, או"ח סימן רפב, ס"ק ז; הרב יעקב משולם אורנשטיין, ישועות יעקב סימן רפב, ס"ק ד; הרב אליהו דוד רבינוביץ' – תאומים, ספר עובר אורח סימן קמא; הרב צבי הירש גרודזינסקי, מקראי קודש סימן ד, אות א, שערי קדושה אות א; הרב הלל פוסק, שו"ת הלל אומר סימן קפז; הרב שלום יצחק מזרחי, שו"ת דברי שלום, או"ח חלק א, סימן פט; הרב יוסף שלום אלישיב, קובץ תשובות, חלק ג, או"ח סימן מח. עיין גם הערה 85 להלן, שם מופיעה רשימה של פוסקים שסוברים שעדיף להחמיר לכתחילה כדעת המגן אברהם.

74. סופרים יח, הל' ד (בגרסאות אחרות, ה-ו).

75. ראה להלן הערה 84. הרב שלום מרדכי שבדרון, שו"ת מהרש"ם, חלק א, סוף סימן קנח, והרב נדב פרץ, נדבת פרץ, מגילה טו, ד, חולקים על המגן אברהם מסיבה זו. הרב יצחק טייב, ערך השולחן, או"ח סימן רפב, ס"ק ד, מצטט את הרב משה מקוצי, ספר מצוות גדול (סמ"ג), דברי סופרים, עשה ד, שטוען כי באופן עקרוני לנשים חיוב זהה לחיוב הגברים בקריאת מגילה, ולכן יכולות להוציא גברים ידי חובה. עם זאת, הן מנועות מלעשות זאת משום כבוד הציבור, בשל השוואה לקריאת התורה. הרב טייב כתב שסמ"ג, שמשווה בין קריאת התורה ומגילה, ככל הנראה סובר שנשים חייבות בקריאת התורה. עם זאת, אין צורך לומר כן, מכיוון שהסמ"ג אומר באופן מפורש שסוגיית כבוד הציבור אינה קשורה לחיוב במצווה. ראה דיון להלן בטקסט בסעיף 7 והערה 238(ב). מעניין לציין שהרב חיים טוביה מליניק, המצוטט על ידי הרב אליהו דוד רבינוביץ' – תאומים, ספר עובר אורח סימן קמא, כתב שנשים חייבות לשמוע את קריאת התורה, בדומה לפסיקת הבה"ג במגילה; עיין: הלכות גדולות, הלכות מגילה, ד"ה "הכל חייבין". הרב אליהו דוד רבינוביץ' – תאומים, שם, והרב יהודה עייאש, להלן, הערה 80 דוחים באופן מיוחד גישה זו.

76. כתובות כח, א; גיטין מ, א; משנה תורה, הלכות עבדים, פרק ח, הלכה יז; שולחן ערוך, יו"ד סימן רסז, סעיף ע; שולחן ערוך, אה"ע, סימן ד, סעיף יב.

77. חגיגה ד, א; שולחן ערוך, יו"ד סימן רסז, סעיף; שולחן ערוך הרב, או"ח סימן רפב, סעיף ח.

78. הרב שלום מרדכי הכהן שבדרון, דעת תורה, או"ח סימן רפב, סעיף ג, ד"ה "עוד כתב מגן אברהם"; הרב שלום מרדכי הכהן שבדרון, אורחות חיים (ירושלים תשמ"ג), הלכות שבת, או"ח סימן רפב, סעיף ו.

79. מסכת סופרים מצוטטת על ידי חבל ראשונים כהוכחה לעובדה שנשים חייבות לשמוע מגילת איכה. עיין: מחזור ויטרי, סימן תקכז, סופרים יח, ה; ספר האגודה, סופרים טז; רמב"ן, תורת האדם, שער האבל – עניין אבלות ישנה, ד"ה "ובמסכת סופרים"; טור, או"ח סימן תקנט. בטקסט שהיה לפני המגן אברהם וכל הראשונים ברשימה זו נכתב "קריאת ספר", מלבד מחזור ויטרי שבו כתוב "קריאת ספר תורה". ראה גם: הרב מנחם מנדל שוימר, ברכות המצווה כתיקונן, סימן קפד, אות ח; שו"ת תשובות ומנהגות, חלק ב, סימן רנ, ד"ה "במסכת סופרים"; הרב שמואל טיבור שטרן, שו"ת השביט, חלק ג, סימן כ; הרב יהודה הרצל הנקין, שו"ת בני בנים, חלק ב, סימן י, ד"ה "ונראה שבמגן אברהם". הרב יהודה הרצל הנקין (שיחה עם אריה פרימר, ל בניסן תשס"ו - 28 באפריל 2006), טוען שאין כל חיוב קריאת התורה לנשים, אפילו אם הן נמצאות בתוך בית הכנסת. עם זאת, ישנו חיוב ציבורי לתרגם את הקריאה עבורן כדי שיבינו את קריאת התורה אם הן נמצאות שם; אך מותר להן לעזוב אם ירצו.

80. הרב חיים יוסף דוד אזולאי (חיד"א), כסא רחמים (מהדורה שלמה, ירושלים, תשי"ט), מסכת סופרים פרק יח, ד, תוספות ד"ה "שהאנשים"; הרב יהודה עייאש, מטה יהודה (ביאורים לשולחן ערוך), חלק א, או"ח סימן רפב, סעיף ג, ס"ק ז; הרב ירמיהו וולף, דברי ירמיהו על הרמב"ם, הלכות תפילה יב, הל'

ה; ערוך השולחן, או"ח סימן רפב, סעיף יא; שו"ת יחזקיה דעת, חלק ד, סימן כג. הרב דוד תמר, עלי תמר על ירושלמי ברכות, חלק ג, סימן ג, ד"ה "נשים פטורות", עמ' 118 – מונה יותר משבעה מקרים שבהם "חייב" אינו מתייחסת לחובה, אלא ל"מנהג חסידות".

81. מספר דוגמאות מובאות בפרק הרביעי להקדמתו של מיכאל היגר למהדורה המדעית למסכת סופרים (ניו יורק, תרצ"ז). עיין גם ערוך השולחן, או"ח סימן תרעו, סעיף ה, שם נאמר: "או שטעות הוא במסכת סופרים... דהרבה טעות נפלו בה כידוע". הרב משה סופר, שו"ת חתם סופר, אה"ע חלק א, סימן לח, ד"ה "ועוד", והרב אברהם דוד הורוויץ, שו"ת קנין תורה בהלכה, חלק ז, יו"ד סימן עד, סעיף ב, מציינים שהמסכתות הקטנות (כלה, סופרים, דרך ארץ, וכולי) נערכו בדרך כלל זמן רב אחרי התלמוד הבבלי, וכוללות חומר רב שמנוגד לתלמוד.

82. משנה ברורה סימן ג, ס"ק ג. כתוצאה, הרב אליהו קרמר מוילנא (גר"א) והרב יעקב נוימבורג, נחלת יעקב, מסכת סופרים יח, הל' ד, הוציאו את המילים "בקריאת שמע" מהטקסט. מעניין לציין שהרב יוסף קארו, בית יוסף, והרב יואל סירקיש, בית חדש, על טור או"ח סימן ע, כותבים שנשים צריכות לומר את הפסוק הראשון של קריאת שמע כדי לקבל עול מלכות שמים. בשניהם לא מובא הטקסט במסכת סופרים כראיה לכך, לעומת הרב ראובן מרגליות שעושה כן; עיין: הרב ראובן מרגליות, ניצוצי אור, סופרים יח, הל' ד, ושערי זוהר, ברכות ב, א. בשל הסתירה, הרב חיים יוסף דוד אזולאי (חיד"א) והרב יהודה עייאש, כפי שצוין בהערה 80, הציעו לקרוא את המילה "חייבות" במסכת סופרים במשמעות "ראוי" ולא במשמעות של חיוב מוחלט. הרב שלמה גורן, הירושלמי המפורש, ברכות פרק ג, הל' ג, ד"ה "נשים ועבדים", כתב שמסכת סופרים מבוססת על הדעה של בן עזאי, שטוען שנשים חייבות בתלמוד תורה בדומה לגברים. כתוצאה, מסכת סופרים מחייבת נשים בקריאת שמע וקריאת התורה. עם זאת, ההלכה נפסקה כדעת רבי אלעזר בן עזריה, שנשים אינן חייבות בתלמוד תורה (בתיאוריה), ועל כן פטורות מקריאת שמע וקריאת התורה.

83. לאור כל האמור לעיל, ההסתמכות הבלעדית של הרב פרופ' דניאל שפרבר על המקור במסכת סופרים כהכחזה שנשים חייבות בקריאת התורה מפתיע ובעייתי; ראה: הרב דניאל שפרבר, שלושה מנהגים מתמיהים ומקומן של נשים בבית הכנסת, "להיות אישה יהודייה", מרגלית שילה, עורכת (ירושלים: הוצאת אורים תשס"ג-2003), עמ' 25-33.

84. (א) **ראשונים**: תוספות ראש השנה לג, א, ד"ה "הא"; רא"ש, קידושין לא, א; מאירי ור"ן על הרי"ף, מגילה כג, א, ד"ה "הכל עולין"; הרב דוד בן יוסף אבודרהם, ספר אבודרהם, שער השלישי, ד"ה "כתב הרמב"ם"; ספר הבתים, בית תפילה, שערי קריאת התורה, שער שני, אות ו. **אחרונים**: בית יוסף, או"ח סימן כח, ד"ה "הכל"; הרב בנימין בן מתתיהו, שו"ת בנימין זאב, סימן רמה; דרישה, או"ח סימן כח; הרב חיים (בן מנחם) אלגזי, שו"ת בני חיי, סימן תקסו; הרב אליהו קרמר, הגאון מוילנא (הגר"א), עלים לתרופה (מכתב של הגאון מוילנא שמייעץ לבנות משפחתו לא להגיע לבית הכנסת), מהדורת ארם צובה (סוריה) תשכ"ו (1856) – עיין גם בהערה 84 (ב) להלן; שולחן ערוך הרב, או"ח סימן רפב, סעיף ה; הרב יעקב רישא, שו"ת שבות יעקב, או"ח חלק א, סימן מ; הרב אברהם חיים רודריגז, שו"ת אורח לצדיק, סימן ג; הרב חיים יוסף דוד אזולאי (חיד"א), כסא רחמים (מהדורה שלמה, ירושלים, תשי"ט), מסכת סופרים פרק יד, הל' יד, תוספות ד"ה "שמצווה", וכן פרק יח, הל' ד, תוספות ד"ה "שהנשים"; הרב יעקב עמדין, מור וקציעה, או"ח סימן תיז; הרב יהודה עייאש, שו"ת מטה יהודה, סימן רפב, ס"ק ז; הרב יוסף תאומים, ראש יוסף, מגילה כג, א, ד"ה "לימא"; הרב שלום מרדכי הכהן שבדרון, שו"ת מהרש"ם, חלק א, סוף סימן קנח; דעת תורה, או"ח סימן רפב, ס"ק ג; ערוך השולחן, או"ח סימן רפב, סעיף יא; הרב שמעון סופר

(ערלוי), שו"ת התעוררות תשובה, חלק א, סוף סימן ה; הרב משה שטרן (רבה של דברצן), שו"ת באר משה, חלק ח, סימן פה; הרב אפרים גרינבלט, שו"ת רבבות אפרים, חלק ו, סימן קנג, אות כא; הרב יהודה גרשוני, חכמת גרשון, "בעניין כיבוד נשים בשבע ברכות", ד"ה "ואם כן", סימן קסו; הרב שלמה גורן, משיב מלחמה, חלק ב, (האידרא רבה: ירושלים תשמ"ד), שער ז, סימן קז, עמ' 173; שו"ת יביע אומר, חלק ז, או"ח סימן יז, סעיף ד, וחלק ח, או"ח סימן נד, סעיף ז; שו"ת יחזה דעת, חלק ד, סימן כג, סעיף א; הרב עובדיה יוסף, משיעורי מרן הראשון לציון הרב עובדיה יוסף, שיעור יט, מוצאי שבת פרשת וירא תשנ"ו; ילקוט יוסף, חלק ב, חיוב קריאת התורה וטלטול הספר תורה, סימן ט, סעיפים ו, ו-יא; הרב יצחק יוסף, קיצור שולחן ערוך, ילקוט יוסף, או"ח סימן קלה, סעיף ט; הרב ישראל טפלין, אורח ישראל, סימן ב, סעיף ח; הרב חיים פנחס שיינברג, מצוטט על ידי הרב ישראל טפלין, תאריך ישראל, סימן יז, סעיף ג, ס"ק ה*; הרב משה שטרנבוך והרב משה הלברשטם, מצוטטים בספר רגשי לב, פרק ז, סעיף יח, אות כט; הרב יעקב אריאל, עלון שיר המעלות, פרשת בראשית תשס"א, עולה כהלכתה; הרב יצחק עבאדי, שו"ת אור יצחק, סימן נב; הרב משה מרדכי קארפ, הלכות חג בחג: פורים (ירושלים: אורייתא תשס"ב), נספח לפרק ג, סעיף ז, עמ' 213; הרב ישראל דוד הרפנס, שו"ת ויברך דוד, חלק א, או"ח כח, בסוף; הרב ברוך רקובסקי, הקטן והלכותיו, חלק א, סימן יב, סעיף א, ס"ק א; הרב מנחם מנדל שוימר, ברכות המצוות כתיקונן, ק סימן פד, סעיף ח; הרב יהודה הרצל הנקין, שיחה עם אריה פרימר (ל בניסן 5766 - 28 באפריל 2006) – ראה להלן הערה 87; הרב ראובן עמאר, מנהגי החיד"א, או"ח חלק א, מהדורה שניה מורחבת (ירושלים: מכון משנת חכמים תשנ"ט), סימן כו סעיף לד, וסעיף יד; הרב שמחה בן-ציון יצחק רבינוביץ', פסקי תשובות, חלק ב, סימן קלה, סעיף ב, וחלק ג (מהדורה מורחבת תשע"א), סימן רפב, סעיף ו; הרב יצחק פרידמן, אוצר הלכות, חלק א, סימן קלה, סעיף ז, והפניות נרחבות שם. ביחס לעמדת הרב אהרן סולוביצ'יק, ראה הערה 85 להלן.

(ב) הרב בצלאל לנדוי בספרו על הגר"א, "הגאון החסיד מוילנא" (אושא: ירושלים תשס"ח) דן ב"עלים לתרופה", אגרת הגר"א לבנו, בעמ' 325-326, פרקים טז, טז*, ועמ' 346, פרק יט. הוא מציין שישנן שתי מהדורות של עלים לתרופה: מהדורת מינסק תקצ"ו (1826) ומהדורת ארם צובה (סוריה). הוצאות מהתקופה האחרונה נוטות לכלול שתי המהדורות, עיין: מסילת ישרים, שלזינגר, ניו יורק: תש"ב, 125 והלאה; חשבונו של עולם (בני ברק, תשכ"ג) – ארם צובה מופיע בעמ' 34; "אגרת הגר"א" (מהדורת נחמיה פפר) ירושלים תש"ס – מהדורת ארם צובה נדפס בעמ' 42. עורך הספר "חשבונו של עולם" בהערותיו "בואו חשבון" בעמ' 35, ד"ה "ואל תלך", טוען שמהדורת ארם צובה הוא מקור סמכותי יותר, ונראה שהרב בצלאל לנדוי מסכים. ישנם מספר הבדלים עקרוניים בין שתי המהדורות, ואחד מהם נוגע באופן ישיר לנושא הנידון – חיוב נשים בתפילה בציבור. במהדורת מינסק של עלים לתרופה מופיע הקטע הבא:

"ועקר הגדר בבדידות, שלא תצא חס ושלום מפתח ביתך חוצה, ואף בבית הכנסת תקצר מאד ותצא. ויותר טוב להתפלל בבית, כי בבית הכנסת אי אפשר להנצל מקנאה, ולשמע דברים בטלים ולשון הרע. ונענשין על זה, כמו שאמרו (שבת לג, א) "אף שומע ושותק" כו'. וכל שכן בשבת ויום-טוב שמתאספין לדבר, יותר טוב שלא תתפלל כלל... וגם בתך יותר טוב שלא תלך לבית הכנסת, כי שם רואה בגדים טובים ומתקנאת ומספרת בבית, ומתוך זה באין ללשון הרע ולשאר דברים".

במהדורת מינסק הנ"ל נראה שאין הבדל בין בן לנכדה ("וגם בתך") ביחס לחיוב התפילה בבית הכנסת. הגר"א ממליץ לשניהם להימנע מתפילה בבית הכנסת – "ויותר טוב להתפלל בבית" – בשל הסכנות של לשון הרע ו/או קנאה. הוראה זו בעייתית ביותר: בספר מעשה רב השלם (ירושלים: מרכז הספרים

תשמ"ז) נכתב פעמיים (בסימנים כה, ו-לג) שהגר"א התעקש על תפילה במניין עם הציבור. דברי המעשה רב מתאימים לגרסה של מהדורת ארם צובה, שבה נכתב:

"וגדר העקרי הוא התבודדות, שלא תצאו מפתח הבית חוצה כי אם לצורך גדול מאד, או לעשות מצוה רבה... ואף בבית הכנסת תתבודד מהבריות לשבת יחידי כי במקום אסיפת אנשים אי אפשר להנצל מלשמוע דברים בטלים ולשון הרע, ואף השומע והשותק נענש על זה, כמה שאמרו רבותינו ז"ל. וכל שכן בשבתות וי"ט שמתאספים העם בבית הכנסת ולא יבצר שימצא מהם מדברים דברים בטלים ולשון הרע. השמרו לכם שתשבו במסבתם הרחק מן הכיעור, ותשב בבית הכנסת בהתבודדות, שהדיבור בבית הכנסת הוא עוון פלילי ועבירה גדולה בידו... ובתך לא תלך לבית הכנסת של נשים, כי שם רואה בגדי רקמה וכיוצא ומתקנאת ומספרת בבית ובזה יבואו ללשון הרע ולדברים אחרים. אלא כל כבודה בת מלך פנימה."

על פי נוסח זה, קיים הבדל עקרוני בין הבן לנכדה ביחס לחובת התפילה בבית הכנסת. לבן נאמר להתפלל בבית הכנסת אך להתבודד מהבריות; לנכדה נאמר לא להגיע לבית הכנסת כלל. על אף שהחשש מפני לשון הרע וקנאה תקפים באופן שווה לנשים וגברים, הגר"א סובר שגברים צריכים להתפלל בבית הכנסת למרות הסכנות, משום שהם חייבים בתפילה בציבור; עדיף שנשים, שתפילה בציבור היא רשות עבורן, יישארו בבית.

85. הרב יוסף שלום אלישיב טוען שמכיוון שרוב הנשים היום מבינות את קריאת התורה בעברית, או את התרגומים הנפוצים, הן **חייבות** להחמיר כדעת המגן אברהם; עיין הרב יוסף שלום אלישיב, קובץ תשובות, חלק ג, או"ח סימן מח; הרב יוסף שלום אלישיב, מצוטט על ידי הרב עזריאל אויערבאך, קובץ הלכות ממרן הגרי"ש אלישיב, או"ח סימן עט, בתוך: ספר מנשים באוהל (ירושלים תשע"ג), עמ' 110; הרב יוסף שלום אלישיב, מצוטט על ידי הרב עזריאל אויערבאך, "בעניין נשים בברכת התורה וקריאת התורה", בתוך: ספר מנשים באוהל (ירושלים תשע"ג), 494-496, סעיף ג, אות א. זו גם דעתם של הרב יצחק טייב והרב חיים טוביה מליניק, לעיל הערה 75, והרב אליהו דוד רבינוביץ'-תאומים, ספר עובר אורח, סימן קמא. הרב שמואל טוביה שטרן (שו"ת השביט, חלק ג, סימן כ) טען שנשים חייבות לשמוע קריאת התורה; למרות זאת, במקום אחר בשו"ת (חלק ה, סימנים כח ו-לא) הוא משנה את דעתו, ופוסט נשים באופן מוחלט. עמדת הרב אלישיב מובאת על ידי הפוסקים הבאים: הרב ישראל טפלן, תאריך ישראל יז, ג, הערה ה*; הרב מנחם ניסל, רגשי לב, פרק ז, סעיף יז, הערה 27; הרב ישראל יעקב פוקס, הליכות בת ישראל, ב, ל, הערה 77*; הרב יחזקאל פיינהנדלר, אשרי האיש, או"ח חלק א, סימן כה, סעיף כ. עם זאת, בניגוד לדברי הרב אלישיב, הרבנים טפלן, ניסל, פוקס, ופיינהנדלר מצטטים את עמדתו כחומרה **מומלצת**, ולא כדרישה **הלכתית**. **ההמלצה** להחמיר היא עמדת הרב חיים פנחס שיינברג, שמצוטט על ידי הרב מנחם ניסל בספרו רגשי לב, שם (בניגוד לעמדת הרב חיים פנחס שיינברג, שמובאת על ידי הרב ישראל טפלן, שם). הרב משה שטרנבוך והרב משה הלברשטם חולקים (רגשי לב פרק ז, סימן יח, סעיף כט), וטוענים שהיות והרוב המוחלט של פוסקים שוללים את דעת המגן אברהם, אין צורך להחמיר.

הרב אהרן סולוביצ'יק, בשיחה עם דב פרימר (ג' בתמוז תשנ"ז – 8 ביולי 1997), טוען שלגברים ונשים רמת חיוב זהה בתפילה בציבור (כולל החובה להתפלל שלוש פעמים ביום); עיין גם: פרח מטה אהרן, הלכות תפילה א:ב (עמ' 34-35) וקריאת התורה. עם זאת, אפילו אם נשים חייבות באופן אישי, טוען הרב סולוביצ'יק שהן אינן מצטרפות למניין ואינן יכולות לשמש כחזן או בעל קריאה משום כבוד הציבור. עם זאת, הרב סולוביצ'יק מכיר בעובדה שהמנהג המקובל אינו תואם עמדה זו.

86. הרב יצחק פרידמן, אוצר הלכות, חלק א, סימן קלה, סעיף ה, ס"ק ח.

87. הרב דב בער קרסיק, פתחי עולם ומטעמי השולחן, או"ח סימן קמו, סעיף א, סוף ס"ק א; הרב

יעקב חיים סופר, כף החיים, או"ח סימן קמד, סעיף א, ס"ק ב; הרב בצלאל שטרן, שו"ת בצל החכמה, חלק ד, סימן יט; הרב משה שטרן, שו"ת באר משה, חלק ח, סימן פה; הרב שלום יצחק מזרחי, שו"ת דברי שלום, או"ח חלק א, סימן קט; הרב יהודה הרצל הנקין, לעיל הערה 79; הרב אביגדור נבנצל, שיחה עם המחברים, (י' בכסלו תשע"ב - 6 בדצמבר 2011). הרבנים סופר ומזרחי כותבים שלדעתם אין להקל אלא במקרה של צורך גדול. הרב משה מרדכי קארפ, הלכות חג בחג: פורים (ירושלים: אורייתא תשנ"א), נספח לפרק ג, סעיף ז, עמ' 213, כתב שגם המגן אברהם מסכים שנשים אינן חייבות באופן עקרוני בקריאת התורה. עם זאת, משהחלה הקריאה בתורה, הן מתחייבות לשמוע יחד עם הגברים, מכיון שהן נחשבות לחלק מן הציבור שנמצא בבית הכנסת. מצב זה דומה לזימון, שהוא רשות עבור נשים, אך כשיש זימון של שלושה גברים, הופך הזימון לחובה גם בשביל הנשים הנוכחות (שולחן ערוך, או"ח, סימן קצט, סעיף ז). לפי שיטתו החדשנית של הרב קארפ, "יציאת" הנשים שהוזכרה על ידי המגן אברהם התרחשה לפני תחילת קריאת התורה. פירוש דומה הוצע על ידי הרב יהודה הרצל הנקין, "מהו כבוד הציבור", הדרום נה (אלול תשמ"ו), עמ' 33 (עיין עמ' 39), ושו"ת בני בנים, חלק ב, סעיף י (ראה עמ' 42). נראה שזו גם עמדתו של הרב חיים קניבסקי, שמובאת על ידי הרב ישראל טפלין, תאריך ישראל, סימן יז, סעיף ג, אות ה*. הרב שמעון סופר (ערלוי), שו"ת התעוררות תשובה, חלק א, סוף סימן ה, טוען שהמגן אברהם מסכים שנשים פטורות מקריאת התורה, ומחייב אותן להישאר בבית הכנסת רק משום חשש לביזיון התורה. הרב יוסף שלום אלישיב, קובץ תשובות, חלק ג, או"ח סימן מח, (מובא גם ברב מנחם ניסל, רגשי לב, פרק ז, סעיף כז) טוען שהעלימו עין מיציאת הנשים משום שממילא הן לא הבינו את קריאת התורה; אולם היום המצב שונה.

88. לעיל, סמוך להערה 19.

89. משנה מגילה פרק ד, משנה ו (כד, א; ראה הערה בסוגריים לעיל הערה 15).

90. ראשונים רבים סוברים שקטן פטור מתפילה בציבור. עיין בפירושים הבאים על מגילה כד, א: רש"י ד"ה "קטן אינו פורס"; רשב"א; מאירי; ר"ן על הרי"ף; הרב יהודה בן ברכיה, שיטת ריב"ב על הרי"ף. כמו כן, עיין בפירושים הבאים על משנה מגילה פרק ד, משנה ו: הרב עובדיה מברטנורא, מלאכת שלמה, ותפארת ישראל. עם זאת, הרב שלמה בן אדרת (רשב"א), שו"ת רשב"א, חלק א, סימן קלט, מצטט את שו"ת הראב"ד בו נכתב שהאיסור לקטן לשמש כחזן מבוסס על שיקול צדדי של כבוד הציבור; לא ראוי שציבור של מבוגרים יובל על ידי קטן. כפי שמסביר הרב יוסף קארו (בית יוסף, טור, או"ח סימן נג, ד"ה "ומדברי רבינו") הראב"ד סובר שקטן חייב בתפילה בציבור מדרבנן, ולכן באופן תיאורטי יכול להוציא גדולים ידי חובה, שגם הם חייבים מדרבנן, אילולא השיקול של כבוד הציבור. כפי שנאמר למעלה, סמוך להערה 68, רוב הפוסקים דוחים עמדה זו, משום שלדעתם קטן אינו חייב באופן אישי כלל, או משום שהחוב של קטן הוא כמעט תמיד ברמה נמוכה מחיוב של גדול.

91. לעיל, דיון סמוך להערה 41.

92. לעיל, דיון סמוך להערה 32.

93. עיין לדוגמא: הרב דוד הכהן סקלי, שו"ת קרית חנה דוד, חלק ב, קונטרס בשוב דוד, סימן א;

הרב יהודה טשנר, שיח תפילה, פרק ז, סעיף א, 4-7.

94. עיין לדוגמא: ראש השנה לד, ב; שו"ת רמב"ם סימן רכא; טור, או"ח סימן קכד; משנה ברורה,

או"ח ק סימן כד, ס"ק מא; הרב יוסף אליהו הנקין, עדות לישראל, סעיף סד, 161; הרב משה פיינשטיין, הרצאה שלא פורסמה, מצוטטת בספר שיח תפילה, לעיל, הערה 93, סעיף י; "חזרת הש"צ", אנציקלופדיה תלמודית, כרך יד, עמ' 423 והלאה.

95. הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, מצוטט על ידי הרב צבי הרשל שכטר, נפש הרב (ירושלים: ראשית ירושלים, תשנ"ד), עמ' 123-127. הרב סולוביצ'יק סובר שחזרת הש"צ היא חלק "מתפילה הציבורי". עיין גם: רשימות שיעורים, לעיל הערה 30 (ב), ברכות ב, א, עמ' 12-14; כא, ב, עמ' 330-331; כו, ב, עמ' 346-348; מב, א, עמ' 464-465.
96. ראה לעיל הערות 32-33.
97. הרב דוד צבי שלמה איבשיץ (לבושי שרד, או"ח סימן רפב על מגן אברהם ס"ק ו) טוען שהתלמוד מאפשר עלייה לתורה על ידי קטן במקרה שבו הקורא בתורה הוא אדם בוגר. עם זאת, פוסקים רבים מעירים שבתקופה התלמודית העולים קראו בעצמם, ונוהג בעל הקריאה יוסד רק בתקופת הגאונים. על כן, נראה שההיתר בתלמוד להעלות נשים וקטנים לתורה כלל גם קריאת התורה בציבור. ראה: הרב אליהו שפירא, אליה רבה, או"ח סימן רפב, ס"ק ח; הרב דוד אורטינברג, תהילה לדוד, או"ח סימן רפב, סעיף ח; הרב משה פיינשטיין, שו"ת אגרות משה, או"ח חלק ב, סימן עב; הרב יעקב קמינצקי, אמת ליעקב, או"ח סימן רפב, ג, ד"ה "שם. הכל" (השלישי).
98. משנה מגילה פרק ב, משנה ד (יט, א); שולחן ערוך, או"ח סימן תרפט, סעיף ב.
99. לעיל, סמוך להערה 19.
100. זוהי דעת רוב ראשונים. למרות זאת, אשכנזים נוהגים כדעת המיעוט של הבה"ג, שטוען כי לגברים יש חובת קריאה, ואילו לנשים חובה פחותה - חובת שמיעה. לדיון מקיף בנקודה זו ובהשלכותיה ההלכתיות, ראה: Aryeh A. Frimer, "Women's Megillah Reading," in *Traditions and Celebrations for the Bat Mitzvah*, ed. Ora Wiskind Elper (Jerusalem: Urim Publications, 2003), 281-304. <http://www.daat.ac.il/daat/english/tfila/frimer2.htm>
101. ראה דיון בטקסט סמוך להערה 32 לעיל.
102. הרב יצחק בר ששת פרפת, שו"ת הריב"ש, סימן שכו. עיין גם הרב ישראל מאיר הכהן כהן, משנה ברורה, או"ח סימן רפב, שער הציון טז.
103. ראשונים רבים סוברים שקריאת התורה היא חובת הציבור, ולא חובת היחיד. עיין: גאונים המצוטטים על ידי הרב צדקיה בן אברהם הרופא, שיבולי לקט סימן לו; תוספות סוכה נה, ב, ד"ה "וכיוון"; רמב"ן, מלחמת ה', מגילה ה, א, ד"ה "ועוד אמר רב"; הרב שלמה בן אדרת, שו"ת רשב"א – החדשות מכתב יד (ירושלים: מכון ירושלים תשס"ה), סימן יד; ר"ן על הרי"ף, מגילה ה, א, ד"ה "הוא עובדה"; הרב שמשון בן צדוק, ספר תשב"ץ סימן קפה בשם הרב מאיר בן ברוך (מהר"ם) מרוטנברג. הרב אהרון בוארון, ברכת אהרון, חלק א, סימן קלג, טוען שזוהי עמדת רבי חננאל בן חושאל, פירוש ליומא ע, א. רבי חננאל סובר שיש להישאר בבית הכנסת ולשמוע את קריאת התורה משום ברוב עם הדרת מלך, ולא משום שיש חיוב מהותי בקריאת התורה. הרב שלמה אלישיב, "חידושים והערות בעניינים שונים", בתוך: ספר מנשים באוהל (ירושלים תשע"ג), סימן ג, מצטט כתב יד של הרב יוסף שלום אלישיב, שם נכתב שזוהי עמדת ספר החינוך. בספר החינוך קריאת התורה אינה נמנית בין שבע המצוות מדרבנן, ככל הנראה משום שהיא נתפסת כחיוב ציבורי ולא חובת היחיד. לדיון נוסף ראה: הרב דוד יוסף, הלכה ברורה, חלק ז, אוצרות יוסף סימן ב, סעיפים ג, ו-י; הרב אהרון בוארון, ברכת אהרון חלק א, 103-156; הרב יעקב משה הלל, שו"ת וישב הים, חלק א, סימן יט, סעיף ד, ד"ה "נמצאנו למדים"; הרב עקיבא מלר, "הקריאה בתורה והלכותיה" (ירושלים תשס"ט), מילואים סימן א, עמ' תשג-תשיא; קובץ מאמרים בתוך: "הלכות קריאת התורה: שולחן ערוך או"ח סימנים קלד – קמ, אליבא דהלכתא, כא (באדר ב תשס"ח), 1-36; הרב חנוך כהן, עולת כהן, חלק ב, סימן א; הרב צבי רייזמן, רץ כצבי, חלק א, סימן ג. הרבנים בוארון והלל טוענים בתוקף ובאריכות שקבוצת

"חובת הציבור" מייצגת את העמדה הדומיננטית בקרב גאונים וראשונים.

104. משנה תורה, הלכות תפילה פרק ח, הל' ד – ראה הרב יוסף קארו, כסף משנה, הלכות תפילה פרק ח, הל' ה, ד"ה "וכתב" (בסוף); הרב שלמה אבן אדרת, שו"ת הרשב"א, חלק א, סימן ז; הרב יוסף תאומים, ראש יוסף, מגילה כג, ב.

105. רמב"ן, לעיל הערה 103; ר"ן על הרי"ף, מגילה ה, א, ד"ה "הוה עובדא", בציטוט הרמב"ן.
106. בעוד ש"חובת הציבור" הוא מושג שמצוטט לעיתים קרובות (עיין הערות 103 ו-111), המרכיבים המדויקים של חובה זו אינם תמיד מותווים. שני האלמנטים הראשונים הם: (1) לוודא שהתורה נקראת במניין; (2) שקריאת התורה מבוצעת על ידי המספר הדרוש של עולים/קוראים. ניסוח מרכיבים אלה של חובת הציבור מופיע במקורות הבאים: הרב אברהם בן מרדכי הלוי, שו"ת גינת ורדים, חלק ב, סימן כא, ד"ה "ושמעתי"; הרב מאיר מרגליות, שו"ת מאיר נתיבים, חלק א, סימן לג; הרב יעקב שור, משנת יעקב, ברכת יעקב, ברכות ח, א, ד"ה "מאן דאמר"; הרב יעקב שור, עיתים לבינה, פירוש על הרב יהודה בן ברזילי אלברצלוני ("הנשיא מברצלונה"), ספר העיתים, סימן קעו, סעיף נז, סימן קעז, סעיף סח, וסימן קעח, סעיף פ; הרב יוסף רוזן (הרוגצ'ובר), צפנת פענח, משנה תורה, הלכות תפילה פרק יב, הל' ה [השווה: שו"ת צפנת פענח החדשות (תש"ע), סימנים ז-ט]; הרב אליעזר סילבר, צמח ארץ, מגילה ג, א, עמ' 368, ד"ה "והנה"; הרב יוסף אליהו הנקין, לב איברא, עמ' 50, ועמודים 158-159; הרב בן ציון ליכטמן, בני ציון, חלק ב, או"ח סימן קלט, סעיף ז, ד"ה "ומה"; הרב אברהם ווינפלד, שו"ת לב אברהם, חלק א, סימנים כו, ו-סד; הרב אהרון בוארון, ברכת אהרון, חלק א, סימן קלא, סעיף א; הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, שיעורי הרב על ענייני תפילה וקריאת שמע, עורך: הרב מנחם דב גנק (ניו יורק: מסורה תש"ע/2010), סימן ה, סעיף ב, עמ' 71-72, וסוף סימן לח, סעיף קג, עמ' 238; הרב אהרן סולוביצ'יק, ספר פרח מטה אהרון, ספר אהבה, הלכות תפילה פרק יג, הלכה כ; הרב חיים שאול גריינימן, חידושים וביאורים, אורח חיים סימן קלט, ד"ה "נראה", וד"ה "שם גזירה"; הרב עובדיה יוסף, הליכות עולם, חלק א, פרשת כי תשא, סימן ד, סעיף ד, ומובאות נרחבות שם; הרב שלמה פיישר, שיחה עם דב פרימר, כד בכסלו תשס"ג - 29 בנובמבר 2002. נראה שזו דעתו של הרב ישראל איסרלן (מאה 15) בתרומת הדשן, סימן כד. הרב איסרלן מתיר לימוד תורה בזמן קריאת התורה, אפילו אם עשרת הגברים שמרכיבים את המניין אינם מקשיבים. נראה שזו גם עמדתו של הרב יהודה לייב חנליש (מהרל"ח), שמוכא ברב מיכאל סימון והרב יוסף מאיה, חידושי הגהות, טור או"ח סימן קמא. המהרל"ח מתייחס לקריאת התורה כמצווה מן המובחר. בנוגע לעמדת הרב חנליש, עיין גם הרב יעקב שלום סופר, תורת חיים, או"ח סימן קלט, סעיף ג. (3) המרכיב השלישי – הדרישה שעשרה גברים יקשיבו בתשומת לב לקריאת התורה – מופיע בשולחן ערוך, או"ח סימן קמו, סעיף ב – שם מצוטטת פסיקת הבה"ג. המשנה ברורה, ביאור הלכה, ד"ה "ויש מתירים" שם מערער על הפסק משום שהכל חייבים להקשיב לקריאת התורה – לא רק עשרה! הרב אריה פומרנצ'יק ואשר וייס השיבו שקושיית המשנה ברורה מבוססת על ההנחה שקריאת התורה היא חובת היחיד. עם זאת, לפי בה"ג שמצוטט על ידי הרב יוסף קארו, קריאת התורה היא חובת הציבור, ועל כן ישנה דרישה שציבור של עשרה גברים בלבד יקשיבו בתשומת לב לקריאת התורה. עיין הרב אריה פומרנצ'יק, עמק ברכה, קריאת התורה, סימן ג; הרב אשר וייס, מנחת אשר, שמות, סימן כז; הרב אשר וייס, מנחת אשר, תלמוד תורה, שו"ת סימן יא. עיין גם: הרב יעקב שור, עיתים לבינה על ספר העיתים, סימן קעו, סעיף נז.

107. ניסוח דומה, בשינויים, ניתן למצוא בספר החינוך בנוגע לקרבנות ציבור; עיין ספר החינוך, מצוות רצט (מוספין), ו-תא (תמידים). הרב אשר וייס, בשיעורו השבועי, ירושלים, כח בכסלו תשס"ט (25/12/2008) הציע ניתוח השוואתי בנוגע לחיוב אכילת קדשים על ידי משמר הכהנים. עיין גם: הרב

אשר וייס, "מצוות ביחיד והציבור", שיעור מורינו הרב שליט"א, קונטרס שבועי, פרשת מסעי, תשע"א, חוברת לז (369), סעיף א.

108. הערנו למעלה שנשים (כמו קטנים) אינן חייבות בקריאת התורה (לעיל הערה 84). יוצא מכאן שלפי עמדת "חובת הציבור", לנשים אין כל אחריות להבטיח שהטקס אכן יתקיים (כפי שהתוונו בהערה 106), והן אינן נושאות באשמה אם הוא אינו מתקיים. אישור נוסף לעובדה שנשים אינן חלק מהציבור בקריאת התורה מתקבל מהעובדה שהן אינן נמנות למניין הדרוש לקריאת התורה; ראה להלן הערה 246. הבדל זה בין גברים לנשים אושר על ידי הרב נחום אליעזר רבינוביץ' (בשיחה עם דב פרימר, ז' בכסלו תשע"ב - 3 בדצמבר 2011). הרב אביגדור נבנצל (בשיחה עם המחברים, י' בכסלו תשע"ב - 6 בדצמבר 2011) הוסיף שלפי "הקבוצה ההיברידית" (הערה 111 ג), שסוברת שאסור לגברים לצאת מקריאת התורה אחרי שהחלה, איסור זה אינו חל על נשים. ובאמת, המגן אברהם (לעיל הערה עג) מדווח שהמנהג הנפוץ בקרב נשים הוא לצאת מבית הכנסת בזמן קריאת התורה. ההיתר למנהג זה קיבל חיזוק בתקופה המודרנית על ידי פוסקים רבים (לעיל הערה 87).

109. הדבר נזכר בהפניות רבות לעיל הערה 106. עיין גם הרב ירמיהו וולף, דברי ירמיהו על הרמב"ן, הלכות תפילה פרק יב, הל' ה.

110. עיין בדברי הרבנים שור, סילבר, הנקין, ווינפלד, לעיל הערה 106. עיין גם הרב יצחק עבאדי, שו"ת אור יצחק, או"ח סימן נב.

111. (א) החלת גישת "חובת הציבור" בנוגע לעלייה של אישה וקטן נפוץ; עיין בהפניות לעיל, הערות 103 ו-106, וכן במקורות הבאים: הרב אליהו בן בנימין הלוי, שו"ת זקן אהרון, סימן ס; הרב מנחם מנדל שניאורסון, שו"ת צמח צדק, או"ח סימן לה; הרב שלמה הכהן (מویلנא), שו"ת בניין שלמה, סימן כ; הרב שלמה מרדכי הכהן, שו"ת מהרש"ם, חלק א, סימן קעה; הרב נפתלי צבי יהודה ברלין, מרומי שדה, מגילה כג, א, ד"ה "תנו רבנן"; הרב צבי פסח פראנק, מקראי קדש, חנוכה – פורים, ארבע פרשיות, סימן ז; הרב יששכר שלמה טייכטל, שו"ת משנה שכיר, חלק א, סימן צ; הרב אברהם יהודה פרבשטיין, כנסת אברהם, חלק א, סימן טו, סעיף ב, ס"ק ב; הרב יוסף דב הלוי סלוביץ'יק, שיעורי הרב על ענייני תפילה וקריאת שמע, עורך: הרב מנחם דב גנק, (ניו יורק: מסורה תש"ע/2010), סימן ה, סעיף ב, עמ' 72, ורשימות שיעורים, לעיל הערה 30 (ב), ברכות ב, א, עמ' 11; הרב עובדיה יוסף, יחזק דעת, חלק ה, סימן כה, בהערה; הרב עובדיה יוסף, הליכות עולם, חלק ג, פרשת תולדות, סימן טו, סעיף טו; הרב משה פישר, מובא בשו"ת רבבות אפרים, חלק ו, סימן סב; הרב שלמה משה עמאר, שו"ת שמע שלמה, חלק ד, או"ח סימן ה; הרב זלמן נחמיה גולדברג, במראה הבזק, חלק ה, נספח לסימן קיג, עמ' 225, ד"ה "ולכאורה"; הרב זלמן נחמיה גולדברג, שו"ת בנין אריאל, אה"ע, "ברכת חתנים בסעודת שבע ברכות על ידי אישה", עמ' 135-141; הרב אהרון בוארון, ברכת אהרון, חלק א, סימן קמז. עיין גם: A. Yehuda Warburg, "The Aliyah of Minors: Competing Paradigms in *Hilkhut Keri'at ha-Torah*" in *Hazon Menahem*, Yeshiva University, New York, 5758; 669-688. הרב צבי אלימלך מדונוב גם כותב שאין צורך שהעולה יוציא את הקהל ידי חובה, ולכן קטן רשאי לעלות לתורה. עם זאת, לא ברור מניתוח זה אם הסיבה לכך היא שקריאת התורה היא חובת הציבור, או משום שהחוב הוא לשמוע; עיין חידושי הלכות מבעל בני יששכר, עורך: הרב נתן אורטנר (תשס"ה), קריאת התורה, עמ' 190-191.

פוסקים רבים אחרים הפעילו את גישת "חובת הציבור" בנוגע לסוגיות אחרות שקשורות לקריאת התורה. עיין: הפניות לעיל הערה 103; שו"ת גינת ורדים, חלק ב, סימנים כא ו-כד; הרב שלמה הכהן (מویلנא), בנין שלמה, סימן לה; הרב יששכר בער מוילנא, פעולת שכיר למעשה רב (מנהגי הגר"א), סעיף

קעה; הרב מרדכי לייב ווינקלר, לבושי מרדכי, חלק ב, או"ח סימן צט; הרב אליהו פיינשטיין מפרוזין, מובא ברב אברהם מגדלכאום, והרב אהרון דרון, ויטע אשל, סעיף ג, וסעיף תרכה, ובאסופות רבינו חיים הלוי, מגילה סימן ג, הערה 386 – ועם זאת עיין במעתיקי שמועה, חלק ב, סימן יח, שם מיוחס המקרה לרב גליקסן; הרב אליהו פיינשטיין מפרוזין, מצוטט על ידי הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, שיעורי הרב על ענייני תפילה וקריאת שמע, עורך: מנחם דב גנק (ניו יורק: מסורה תש"ע/2010), סימן לח, סעיף א, 231; הרב אליהו פיינשטיין, מובא ברב צבי שכטר, "דברי הרב", 151; הרב רפאל שפירא מוולוז'ין, מובא ב"קונטרס ליקוטי המועדים וקריאת התורה" (ירושלים תשס"ח), 165; הרב מאיר אריק, שו"ת אמרי יושר, סימן קעא, סעיפים ב-ג; הרב מאיר אריק, שו"ת אמרי יושר החדש, סימן ח; הרב אריה פומרנצ'יק, עמק ברכה, ברכת התורה, סימן ג; הרב יוסף פאור הלוי, "עליית קטן לקרוא בתורה", בתוך: ספר זיכרון להרב יצחק ניסים" (ירושלים: יד הרב ניסים תשמ"ה), עורך: מאיר בניהו, 113-133; הרב בן ציון ליכטמן, בני ציון, חלק ב, או"ח סימן קלט, סעיף ז; הרב אברהם ישעיהו קרליץ (חזון איש), מובא ברב אברהם הלוי הורוביץ, אורחות רבינו, מילואים לחלק א, ט; הרב אברהם ישעיהו קרליץ, מובא בקונטרס ליקוטי המועדים וקריאת התורה (ירושלים תשס"ח), 62-63; הרב משה סולוביצ'יק, צוטט על ידי בנו הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק בשיעור (שיחה עם הרב ישראל שאול פרימר), וברשימות שיעורים, לעיל הערה 30 (ב), ברכות ב, א, יא; הרב משה סולוביצ'יק, מפי בנו הרב אהרן סולוביצ'יק, בשיחה עם דב פרימר (ג בתמוז תשנ"ז - 8 ביולי 1997). עם זאת, הרב אהרן סולוביצ'יק הוסיף שלמרות שאביו סבר שקריאת התורה היא חובת הציבור, בפועל הוא החמיר כדעת הרב חיים סולוביצ'יק, שסבר שקריאת התורה היא חובת היחיד (להעמקה בשיטתו של הרב חיים סולוביצ'יק שקריאת התורה היא חובת היחיד, עיין הערה 113 להלן); הרב יעקב בצלאל זולטי, משנת יעבץ, או"ח סימן כו, סוף סעיף ב; הרב אהרון בוארון, ברכת אברהם, חלק א, סימנים קג-קנו; הרב אברהם אהרון פרייס, משנת אברהם, חלק א, לספר חסידים, סימנים תי-תיא; הרב אברהם ווינפלד, שו"ת לב אברהם, חלק א, סימן כו; הרב חיים דוד הלוי, שו"ת מים חיים, חלק ב, סימן מב; הרב שלמה זלמן אויערבאך, הובא ברב נחום סטפנסקי, ועלה לא יכול, חלק א, או"ח סימן רי, ועל ידי הרב אברהם ישעיהו פופיפר, אישי ישראל, סימן לח, סעיף טז, ס"ק מה; הרב שלמה זלמן אויערבאך, הליכות שלמה, חלק א (תפילה), פרק ט, סימן ג, סעיף ד, ס"ק ו, ופרק טז, סימן יג, סעיף כו – עיין גם מילואים סימן יז; הרב אברהם יהודה פרבשטיין, כנסת אברהם, חלק א, סימן טז, סעיף ב, ס"ק ב; הרב אליעזר יהודה וולדינגברג, שו"ת ציץ אליעזר, חלק יח, סימן ה, וחלק כב, סימן ה בסוף; הרב יוסף שלום אלישיב, מובא ברב יוסף יקותיאל אפרתי, שו"ת ישא יוסף, או"ח חלק ב, סימן כא, סעיף ד, וסימן עג (למרות שהרב אפרתי מציין שבפועל הרב אלישיב החמיר והקפיד באופן אישי להשלים פרשיות שפספס, כדעה הסוברת שקריאת התורה היא חובת היחיד); הרב יוסף שלום אלישיב, מובא ברב יחזקאל פיינהנדלר, אשרי האיש, או"ח חלק א, סימן כה, סעיף טו, ס"ק טו-טז, עמ' 136; שו"ת יביע אומר, חלק ד, יו"ד, סימן לא, סעיף ג, חלק ז, או"ח סימן ט, וחלק ט, או"ח סימן כח; הרב עובדיה יוסף, משנת יוסף, חלק א, שיעורי מרן הראשון לציון תש"ס, פרשת וירא, הלכות ליל שבת, סימן ז, סעיף יט; הרב עובדיה יוסף, שבת חלק ב, דיני העולה לספר תורה, סימן א, סעיף א; הרב משה שטרנבוך, שו"ת תשובות ונהגות, חלק א, סימן קמח; הרב יצחק יוסף, ילקוט יוסף, חלק ב, סימן קלה, "חוב קריאת התורה וטלטול ספר תורה", סימן ז, סעיף ט, כב; ילקוט יוסף, שארית יוסף, חלק ג, סימן קכח; הלכות נשיאת כפיים, סימן ז, והערה שם, עמ' 145; הרב משה אריה פרוינד, מרא דשמעתתא; הרב ישראל דוד הרפנס, שו"ת ויברך דוד, חלק א, או"ח סימן כח; הרב דוד יוסף, הלכה ברורה, חלק ז, סימן קמו, סעיף ב, הלכה ברורה, סעיף ג; הרב אשר וייס, מנחת אשר, שמות סימן כז; הרב יששכר דב הופמן, "ישוב דעת מרן יביע אומר שליט"א שקריאת התורה היא חובת הציבור", בית הלל

יב:מז (ג) (טבת תשנ"ג), 107. עיין גם: הרב שמחה בן ציון יצחק רבינוביץ', פסקי תשובה, חלק ב, סימן קלה, סימן ב, סעיף יב, והפניות שם; הרב חנוך אלבק, "קריאת פסוקי ההפטרה בבית הכנסת ושמיעתם", מוריה כז: ז-ח (319/320; חשוון תשס"ה), 104-106.

(ב) פוסקים אחרים חולקים בטענה שקריאת התורה היא חובת היחיד. עיין: הרב נטרונאי גאון, שו"ת גאונים שערי תשובה, סימן רפח; הרב נטרונאי גאון, שו"ת גאונים – מוסאפיה, סימן פה; הרב אליעזר בן נתן (ראב"ן), ספר ראב"ן, סימן עג; הרב יהודה בן יקר, פירוש התפילות והברכות, דין מאה ברכות, ב; ריטב"א מגילה כג, ב ד"ה "הא דקתני"; הרב יואל הלוי (רבה של בולוניה), מובא בספרו של בנו, הרב אליעזר בן הרב יואל הלוי (ראב"ה), חלק ב, סימן תקנה, רסב; ראב"ה, חלק א, סימן קנט בסוף, קסב; הרב שמעון בן צמח דוראן, שו"ת תשב"ץ, חלק ב, סימן קסג; פרי חדש, או"ח סימן קמו; הרב יצחק טייב, ערך השולחן, או"ח סימן קלט, ד"ה "דין בית"; הרב יוסף שאול נתנזון והרב מרדכי זאב איטינגא, מגן גיבורים, או"ח סימן נז, סעיף א, אלף המגן, סעיף א, ושלטי הגיבורים, סעיף א, בציטוט הראב"ן; הרב צבי פסח פראנק, שו"ת הר צבי, או"ח סימנים נח, עב, ומקראי קודש, ארבע פרשיות סימן ז – על בסיס הראב"ן; הרב אריה צבי פרומר, שו"ת ארץ צבי, חלק ב, סימן ט; הרב מנשה קליין, שו"ת משנה הלכות, חלק ג, סימן יט; הרב ישראל גרוסמן, אורח ישראל, סימן י; הרב שאול ברייש, שו"ת שאילת שאול, סימן יא, סעיף ד. בנוגע לעמדת הרב חיים סולוביצ'יק והרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, עיין הערה 111 (ה) (ו) להלן. לדיון נוסף, עיין הרב דוד יוסף, הלכה ברורה, חלק ז, אוצרות יוסף, סימן ב, סעיף ג, והערה י. הרב יוסף טוען שזוהי עמדת הרב צדקיה בן אברהם הרופא, שיבולי הלקט, סימן לט. נראה שזוהי גם עמדת מטה משה, שמובאת במגן אברהם, או"ח סימן קמו, סעיף ה.

(ג) קיימת קבוצה "היברידית" נוספת. גישה זו סוברת שקריאת התורה היא חובת הציבור, ולכן אין חובת היחיד לקרוא או לשמוע את קריאת התורה. עם זאת, אדם שנמצא בבית הכנסת בשעה שקוראים בתורה, מחויב להשתתף ולהקשיב בתשומת לב לקריאה כולה. בקבוצה זו נכללים הפוסקים הבאים: שיבולי הלקט, סימן לט – לפי הבנת הרב יצחק יוסף, ילקוט יוסף, שארית יוסף, חלק ג, סימן קכח, הלכות נשיאת כפיים, סימן ז, הערה שם, 145; משנה ברורה, או"ח סימן קלה, ביאור הלכה ד"ה "אין מביאין" בסוף, וסימן קמו, ביאור הלכה ד"ה "ויש מתירים" – על פי הבנת המחברים הבאים: הרב שלמה קליינרמן, "בגדר חיוב קריאת התורה", שלם בית ה', סיוון תשס"ה, 262-266; הרב יעקב משה הלל, שו"ת וישב הים, חלק א, סימן יט, סעיף ד, ד"ה "ודברי הרב"; הרב עקיבא מלר, הקריאה בתורה והלכותיה (ירושלים תשס"ט), מילואים, סימן א, סעיף ו, 709-710; והרב יעקב אריאל, באהלה של תורה, חלק ב, סימן ט, סעיף ב. עיין גם: הרב בן ציון ליכטמן, בני ציון, חלק ב, או"ח סימן קלט, סעיף ז, ד"ה "ומה"; הרב יהודה הרצל הנקין (שיחה עם אריה א. פרימר, כט בניסן תשס"ו - 27 באפריל 2006); הרב אביגדור נבנצל, (שיחה עם המחברים, י בכסלו תשע"ב - 6 בדצמבר 2011). נראה שזוהי גם דעתו של הרב משה פיינשטיין, שכתב בשו"ת אגרות משה, או"ח, חלק א, סימן כח, ד"ה "ויש", שקריאת התורה היא חובת הציבור – למרות שטען בשו"ת אגרות משה, או"ח חלק ד, סימנים כג ו-מ, סעיפים ד-ה, שכל אדם בקהל צריך לשמוע כל מילה. נראה שהרב אליהו קרמר מוילנא מזדהה עם עמדה זו; במעשה רב, סימן קלא, הוא דורש שמיעה של כל מילה בקריאת התורה, למרות שהרב יששכר בער מוילנא, פעולת שכיר למעשה רב, סימן קעה, מציין שהגר"א סובר שקריאת התורה היא חובת הציבור. בנוסף, כפי שנאמר לעיל, הערה 87, הרבנים קארפ, הנקין, וקניבסקי דוגלים בשיטה דומה כדי להסביר את העמדה הבעייתית של המגן אברהם, או"ח סימן רפב, סעיף ו, שנשים חייבות לשמוע קריאת התורה. הרב נבנצל, שם, דוחה באופן מפורש את ההצעה, וטוען שלא מוטל חיוב כזה על נשים כלל. הרב אהרן סולוביצ'יק, פרח מטה אהרן, הלכות תפילה פרק יג, הל' כ,

עמ' 75-76, טוען שהקבוצה הדוגלת ב"חובת היחיד", והקבוצות ההיברידיות, הם הבסיס לדעות השונות שהובאו על ידי הרב יוסף קארו בשולחן ערוך, סימן קמו, סעיף ב.

(ד) שתי הקבוצות האחרונות (חובת היחיד והקבוצה ההיברידית) [לעיל הערות 111 (ב) (ג)], יאלצו לפנות לאחת העמדות שיידונו להלן (חובת שמיעה או חיוב כפול) כדי להסביר כיצד אישה או קטן יכולים באופן תיאורטי לעלות לתורה, למרות שאינם חייבים בקריאת התורה. אחרים מעלים את הסוגיה בלי להכריע. ראה: הרב אברהם דנציג, חיי אדם, כלל לא, סעיף יא; הרב ברוך דב ליבוביץ, ברכת שמואל, חלק א, יבמות סימן כא, סעיף א. לדיון נוסף ראה: הרב אשר וייס, מנחת אשר, שמות כז.

(ה) עמדותיהם של הרב חיים סולוביצ'יק ושל נכדו, הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, נתונות במחלוקת. מחד, באסופות רבינו חיים הלוי, מגילה סימן ג, קנג-קנד, נטען שהרב חיים סולוביצ'יק דגל בשיטת חובת הציבור. אחרים טוענים שהרב חיים סולוביצ'יק סבר שקריאת התורה היא חובת היחיד; כתוצאה, אם הוא פספס את קריאת התורה בבוקר, הוא נהג לארגן קריאה אחר הצהריים. עיין: הרב יעקב ורדיגר, צלותא דאברהם, חלק א, עמק ברכה, סימן שסו; הרב חיים סולוביצ'יק, מובא ב"קונטרס ליקוטי המועדים וקריאת התורה" (ירושלים תשס"ח), 165; הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק מצטט את הבנתו של בנו של הרב חיים סולוביצ'יק, הרב משה סולוביצ'יק, בדברי אביו בשיעורי הרב על ענייני תפילה וקריאת שמע, עורך: הרב מנחם דב גנטק (ניו יורק: מסורה תש"ע/2010), סימן לח, סעיף א, 231, וברב הרשל שכטר, נפש הרב, עמ' 130; הרב חיים סולוביצ'יק, כפי שהובן על ידי נכדו, הרב אהרן סולוביצ'יק, פרח מטה אהרן, הלכות תפילה פרק יג, הל' כ (76). הרב אהרן סולוביצ'יק חזר על טענה זו בשיחה עם דב פרימר (ג' בתמוז תשנ"ז - 8 ביולי 1997). ראה גם הרב אברהם מנדלבאום והרב אהרן דרזן, ויטע אשל, ג, וכן תרכה. מחברים נוספים טוענים שהרב חיים סולוביצ'יק לא הכריע. עיין הרב ברוך דב ליבוביץ, ברכת שמואל, יבמות, סימן כא; הרב יהודה השל לבנברג, אמרי חן, הלכות תפילה פרק ח, הל' ד, בציטוט הרב מאיר סולוביצ'יק (בנו של הרב יצחק זאב סולוביצ'יק). עיין גם שיעורי הרב על ענייני תפילה וקריאת שמע, הערה 101, 233.

(ו) בנוגע לעמדת הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק ["הרב"], הרב הרשל שכטר מדווח שכמו סבו, הרב חיים סולוביצ'יק, הרב היה מארגן קריאה בצהריים אם פספס קריאת התורה בבוקר, כי התייחס לקריאת התורה כחובת היחיד; עיין הרב צבי (הרשל) שכטר, נפש הרב, עמ' 130; הרב צבי שכטר, "דברי הרב", עמ' 151; R. Aharon Ziegler, *Halakhic Positions of Rabbi Joseph B. Soloveitchik*, pp. 38-40 (Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield, 2005), III. עם זאת, הרב אהרן סולוביצ'יק, אחיו של הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, דיווח בשיחה עם דב פרימר והרב ישראל שאול פרימר שהרב אמר בשיעור שהוא סובר כאביו, הרב משה סולוביצ'יק – ולא כסבו מצד אביו, הרב חיים סולוביצ'יק – שקריאת התורה היא חיוב ציבורי. [לדיון נוסף בעמדת הרב משה סולוביצ'יק, עיין להלן הערה 113]. עיין גם: הרב מיכל זלמן שורקין, הררי קדם, חלק א, (ירושלים תשס"ט), סימן רטו, סעיף ב, ד"ה "והנה"; הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, רשימות שיעורים, הערה 30 (ב) לעיל, ברכות ב, א, עמ' 11. לכן, מי שמפספס חלק מקריאת התורה או כולה בבוקר אינו מחויב לחזור ולשמוע אותה. למרות זאת, מתוך כבוד לעמדה המחמירה של סביו, הוא התאמץ לארגן קריאת התורה בצהריים. למנהג זה היה שותף גם הרב אהרן סולוביצ'יק.

112. עיין הערה 111 (ב) לעיל.

113. ניסוח החובה כ"חובת שמיעה" מיוחס לרב משה פיינשטיין, לרב יעקב קמינצקי, ולרב יוסף ב. הלוי סולוביצ'יק. עיין: הרב משה פיינשטיין, אגרות משה, או"ח חלק ב, סימן עב, חלק ד, סעיפים כג וכן

מ, סעיפים ד-ה; הרב משה פיינשטיין, מצוטט על ידי נכדו, הרב מרדכי טנדלר, ספר מסורת משה (ירושלים תשע"ג), או"ח סימן תכ, עמ' 5-194, הערה 334; הרב יעקב קמינצקי, אמת ליעקב, או"ח סימן רפב, סעיף ג, ד"ה "שם הכל" (השלישי); הרב יוסף דב הלוי סלוביצ'יק, מצוטט ברב צבי הרשל שכטר, נפש הרב (ירושלים: ראשית ירושלים, תשנ"ד), עמ' 136-137; הרב יוסף דב הלוי סלוביצ'יק, מבית מדרשו של הרב, הלכות קריאת התורה, סימן קלה, סעיף יג, 31; הרב יוסף דב הלוי סלוביצ'יק, שיעורי הרב הגאון הרב יוסף דב הלוי סלוביצ'יק זצ"ל על ענייני ציצית, תפילין, וקריאת התורה, עורך: הרב צבי שכטר (ירושלים תשס"ג), הלכות קריאת התורה סימן קלה, סעיף יג, 156. עם זאת, הניסוח מופיע כמאתיים שנה קודם, בכתבי הרב ידידיה שמואל בן יהודה טאריקה (1713-1769 לערך), ספר בן ידיד, הלכות תפילה, פרק יב, הל' יז. הרב סלוביצ'יק מדגיש את אלמנט לימוד התורה הציבורי בקריאת התורה, וכך עושים גם הרב שלמה זלמן אויערבאך, מובא ברב ירחמיאל דוד פריד, יום טוב שני כהלכתו, נספח לפרק ט, סעיפים לא-ד, עמ' 346; הרב יהודה יודל רוזנברג, שו"ת יחזה דעת, או"ח סימן ב; הרב אריה לייב גרוסנס, שו"ת לב אריה, חלק ב, סימן א, סעיף ו; הרב יצחק לייבס, שו"ת בית אבי, חלק א, או"ח סימנים כה-כו; הרב שלמה משה עמאר, שו"ת שמע שלמה, חלק ד, סימן ה; והרב נדב פרץ, נדבת פרץ, מגילה כד, א, ד"ה "במשנה, המפטיר", נד, וסימן ה, 115; הרב אליקים גצל פשקס, עיטורי מגילה (מהדורת תשע"ב), מגילה כג, א, "קריאת התורה על ידי אישה וקטן", סעיף ב, 382. הרב רוזנברג טוען שהיות והעיקרון של קריאת התורה נובע מתלמוד תורה, חכמים הנהיגו מתורגמן שיתרגם את הפסוקים; התרגום אינו קיים במגילת אסתר.

לניתוח זה תהודה במגוון מקורות. עיין: בבא בתרא מג, א, "שאני ס"ת דלשמיעה קאי"; הרב יונתן הכהן מלוניל, מגילה (מהדורת מירסקי, ירושלים תש"ד), 79; מאירי, מגילה כד, א, ד"ה "המשנה החמישית"; הרב יעקב תם, מובא בתוספות הרב יהודה החסיד, ברכות מז, ב, ד"ה "זאת תשובת רבינו תם", תוספות הרא"ש, ברכות מח, א, ד"ה "לית הלכתא", ורא"ש, ברכות פרק ז, סימן כ; הרב יעקב וויל, מובא ברב ישראל ברונא, שו"ת מהר"י ברונא, סימן קג; הרב ישראל ברונא, שו"ת מהר"י ברונא, סימן ר; הרב שלום מרדכי שבדרון, שו"ת מהרש"ם, חלק א, סימן קע"ה, ודעת תורה, או"ח סימן סט, סעיף א, ד"ה ועיין מגן אברהם; הרב אהרון לוין, ברכת אהרון, ברכות פרק א, סימן נג; הרב יוסף ענגל, ציונים לתורה, כלל ט; ביאור הלכה, או"ח ק סימן מ"א, ד"ה "לבטלה"; הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל, שו"ת משפטי עוזיאל, חלק ג, או"ח סימן יד; הרב יהודה יודל רוזנברג, שו"ת יחזה דעת, או"ח, סימן ב; הרב גדליה פלדר, יסודי ישורון, חלק ב, עמ' 172-174; שו"ת ציץ אליעזר, חלק ז, או"ח סימן א, ענף ח, אות כג; הרב עובדיה יוסף, שו"ת יחזה דעת, חלק ה, סימן כה; הרב ישראל גרוסמן, אורח ישראל, סעיף י; הרב יוסף פאור הלוי, "עליית קטן לקרוא בתורה", בתוך: ספר זיכרון להרב יצחק ניסים (יד הרב ניסים: ירושלים תשמ"ה), עורך: מאיר בניהו, 113-133; הרב דוד ירחמיאל צבי רבינוביץ', עיוני הלכות, רד, ה, ב; הרב משה שטרנבוך, מועדים וזמנים, חלק ז, סימן קכה; כנסת אברהם, סימן טו, סעיף ב, ס"ק ב; הרב אהרון בוארון, ברכת אהרון, חלק א, סימן קמז; הרב זלמן דרוק, מקראי קדש: הלכות קריאת התורה, סימן יב, עמ' 48 והלאה; הרב אליהו שלזינגר, שו"ת שואלין ודורשים, חלק ה, סימנים יב-יג, נדפס מחדש ברב אליהו שלזינגר, אלו הם מועדי, חלק ה, סימנים ה, ח; הרב אליקים גצל פשקס, עיטורי מגילה, מגילה כג, א, סימנים ד-ה; הרב משה אהרון סלושץ, "ביאורים בענייני קריאת התורה וברכותיה", קובץ חידושי תורה (בית ספר גבוה לטכנולוגיה – מכון לב), חלק ב, ניסן תשמ"ט, 73-94 (חלק א; פרקים 1-3), פרק א סעיף יב, וחלק ג, תמוז תשס"ב, 75-94 (חלק ב; פרק ד), פרק ד, סעיף ד; הרב עקיבא מלר, הקריאה בתורה והלכותיה (ירושלים תשס"ט), מילואים, סימן ב, 711-714; הרב עזריאל אויערבאך, "בעניין נשים בברכת

התורה וקריאת התורה", בתוך: ספר מנשים באוהל (ירושלים תשע"ג), 464-469, סעיף א, ס"ק ב. ראה גם: הרב משה אהרון סלושץ, "הסבר להנהגת הגר"א בקריאת זכור", קובץ חידושי תורה (בית ספר גבוה לטכנולוגיה – מכון לב), חלק ד, ניסן תשס"ג, 113-123.

לעיתים קרובות נכלל באסקולת "חובת השמיעה" הרב משה סולוביצ'יק, שפסק שכאשר בעל קריאה קורא בשביל הקהל, אין לו יכולת להתכוון לא להוציא ידי חובה אדם מסוים בקהל [המקרה נודע בשם "מעשה בעל הקריאה מחסלוביץ"]. כפי שמובהר במקורות להלן, היות והחיוב הוא חיוב שמיעה, כל אדם צריך לשמוע בעצמו, ואין כאן הסתמכות על מנגנון "שומע כעונה". עיין: הרב צבי [הרשל] שכטר, נפש הרב (ירושלים: ראשית ירושלים, תשנ"ד), עמ' 136-137; הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, מבית מדרשו של הרב, הלכות קריאת התורה, קמא, ב, עמ' 50; הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, שיעורי הרב הגאון הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק זצ"ל, על עניין ציצית, תפילין, וקריאת התורה: עורך הרב צבי שכטר (ירושלים תשס"ג), הלכות קריאת התורה, קמא, ב, עמ' 186; הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, רשימות שיעורים, עורך: הרב צבי יוסף רייכמן (ניו יורק תשמ"ט), סוכה לח, ב, עמ' 191, ד"ה "שם בגמרא"; הרב אברהם מנדלבוים והרב אהרון דרייזין, ויטע אשל, 629. ניתוח זה מעט מפתיע לאור הציטוט של הרב אהרון סולוביצ'יק (בשיחה עם דב פרימר) בהערה 111 לעיל, והרב סולוביצ'יק (בשיעורו, על פי דיווחו של הרב הרב ישראל שאול פרימר); שניהם העידו שאביהם, הרב משה סולוביצ'יק, פסק כמו סבו מצד אמא, הרב אליהו פיינשטיין מפרוזין – ולא כסבו מצד אבא, הרב חיים סולוביצ'יק – שקריאת התורה היא **חובת הציבור**. מקורות אחרים שדנים במעשה טוענים שפסיקת הרב משה סולוביצ'יק הייתה מבוססת על עמדתו שקריאת התורה היא חובת הציבור. לכן, חובת בעל הקריאה היא לקרוא עבור הציבור, ולא עבור יחיד כלשהוא. עיין: הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, שיעורי הרב על ענייני תפילה וקריאת שמע, עורך: הרב מנחם דב גנק (ניו יורק: מסורה תש"ע/2010), סימן ה, סעיף ה, עמ' 72; הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, רשימות שיעורים, לעיל הערה 30 (ב), ברכות ב, א, עמ' 11. לפתרון הסתירה נציע שאולי הרב משה סולוביצ'יק בתשובתו לא נקט באחת העמדות, אלא ציין שבין אם קריאת התורה היא חובת היחיד או חובת הציבור, בעל הקריאה אינו יכול להתכוון לא להוציא אדם מסוים. עיין בניסוח הסיפור של הרב אהרון סולוביצ'יק, פרח מטה אהרן, הלכות תפילה יג, כ.

אנו מוסיפים ומציינים שלפי הקבוצה הנוקטת בעמדת חובת השמיעה, גם בקריאת התורה וגם בתקיעת שופר המצווה היא "לשמוע". עדיין לא ברור מדוע נשים וקטנים רשאים לקרוא בתורה עבור הציבור, אך לא לתקוע בשופר. לדיון נוסף עיין: הרב צבי פסח פראנק, מקראי קדש, הימים הנוראים: ראש השנה, טז, והפניות שם; אגרות משה, או"ח חלק ב, סימן עב; הרב אלימלך וינטר, מנחת אלימלך, חלק ג, סימן יב; הרב אליקים גצל פשקס, עיטורי מגילה (מהדורת תשע"ב), מגילה כג, ב, סעיפים ו-ז, עמ' 383. 114. מאירי וריב"ש, לעיל הערה 6; הרב שמשון בן צמח דוראן, שו"ת תשב"ץ, חלק א, סימן קלא; ראה גם הערותיו של הרב עובדיה יוסף לרב דוד הכהן שקלי, קרית חנה דוד, חלק ב, סימן מג (מופיע בכרך א); הרב יוסף מיטיראני, שו"ת מהרי"ט, חלק א, סימן קמד; הרב שלמה הכהן (מוילנא), בנין שלמה, חלק א, סימן נד, ד"ה "וזכינו לדין"; הרב יהודה עייאש, לעיל, הערה 80; שו"ת ציץ אליעזר, חלק ז, או"ח סימן א, ענף ה, יד-טז; הרב יחיאל מאיר וינגורט, כוכבי אור, מגילה כג, א, סעיף קמה. עיין גם: R. Yehuda Warburg, "The Aliyah of Minors: Competing Paradigms in *Hilkhut Keri'at haTorah*," in *Hazon Menahem*, Yeshiva University, New York, 5758; 669-688. למרות שלא נאמר באופן מפורש במקורות שהובאו למעלה, אנו מאמינים שלדעת פוסקים אלה קריאת התורה היא חובת היחיד לעליות הבסיס וחובת הציבור ליתר העליות.

115. מאירי וריב"ש, הערה 6 לעיל. ראה הרב יחיאל אברהם זילברג, בירור הלכה, חלק ג, או"ח סימן רפב, 48-49, שפוסק, בניגוד לפסיקת הרמ"א (הערה 117 להלן), שזוהי דעת רוב ראשונים והדעה המקובלת להלכה. בהתאם לכך, במצבים שבהם נשים וקטנים עשויים לעלות לתורה, יש להקצות עלייה אחת לגבר בוגר.

116. בין היתר, הרב נתן בן יחיאל (מחבר ספר הערוך), מובא ברבי אלעזר בן יהודה מוורמייזא, ספר הרוקח, סימן שלד – עיין בית יוסף, או"ח סימן קלה, ד"ה "וכתב הרוקח"; רמב"ם, פירוש למשנה, מגילה פרק ד, משנה ו, בשם "אחד הגאונים"; רבי עובדיה בן אברהם ירא מברטנורא, מגילה פרק ד, משנה ו; מגן אברהם, או"ח סימן רפב, ס"ק ה; משנה ברורה, או"ח סימן קפב, ס"ק יא; שו"ת אגרות משה, או"ח חלק ב, סימן צט. ראה הערותיו של הרב יעקב קמינצקי, אמת ליעקב, או"ח סימן קפב, סעיף ג, ד"ה "שם הכל" (השני). לסקירה של דעות חולקות ראה: הרב יחיאל אברהם זילבר, בירור הלכה, חלק ג, או"ח סימן רפב, 47-48.

הרב יחיאל מאיר וינגורט (כוכבי אור, מגילה כג, א, סעיף קמה) סובר שהמחלוקת לגבי המספר הבסיסי של עליות (אחת או שלוש) תלוי בשתי העמדות שהוצגו בבבא קמא פב, א – בעניין תקנת קריאת התורה על ידי משה. לפי דעה אחת משה הנהיג שעולה **אחד** יקרא שלוש עליות (בדומה לדעת המאירי והריב"ש, הערה 115 לעיל); דעה שניה סוברת שמשה הנהיג **שלוש** עליות על ידי שלושה עולים (כמו המקורות בתחילת הערה זו). כך או כך, בבא קמא פב, א אינו יכול לשמש כמקור לפוסקים שמתירים לנשים באופן תיאורטי לעלות לתורה למיעוט העליות (כמו הר"ן בהערה 117 להלן) או לעלייה אחת בלבד מתוך השבעה בשבת. עיין: שיבולי הלקט, סימן לה; עולת שבת, או"ח סימן רפב – מובא במשנה ברורה שם, ס"ק א.

117. ר"ן על הרי"ף, מגילה כד, א, ד"ה "קטן קורא"; מובא ברמ"א, או"ח סימן רפב, סעיף ג.
118. משלי יד, כח. עיין גם: "ברוב עם הדרת מלך", חלק ד, סימן קצה; הרב אברהם ישעיהו פופיפר, אישי ישראל, פרק ח, סימן ט; הרב ברוך חיים שמעון, ברוב עם הדרת מלך, אור המזרח, כרך מח, חוברת ג-ד (ניסן תשס"ג), עמ' 90-100.

119. הרב יהושע מנחם מנדל אהרנברג, שו"ת דבר יהושע, חלק א, סימן צו, ד"ה "ועל פי זה".
120. הרב שמשון בן צמח דוראן, הרב יוסף מיטיראני, הרב שלמה הכהן, הרב אליעזר יהודה וולדינברג, לעיל הערה 114.

121. מגילה כב, ב.

122. הרב אהרון בן אברהם אברלי וירמש, מאורי אור, קן ציפור, מהדורה בתרא, מגילה כג, א, ד"ה "הכל עולין"; הרב גור אריה הלוי, מובא ברב יצחק למפרונטי, פחד יצחק, "אישה" סעיף קמו; הרב יעקב עמדין, הגהות הרב יעקב עמדין, מגילה כג, א; הרב יעקב עמדין, מור וקציעה, טור או"ח סימן קפב; הרב גדליה פלדר, יסודי ישורון, חלק ד, מערכת קריאת התורה, סימן תה; משיעורי מרן הראשון לציון רבינו עובדיה יוסף שליט"א, חלק א, גיליון יט, וירא תשנ"ו, אות ב; הרב יעקב אפשטיין, שו"ת חבל נחלתו, חלק יא, סימן ו, <http://tinyurl.com/mjzutaa>. עיין גם מקורות בחלק VII של מאמר זה.

123. משנה מגילה פרק ד, משניות א-ב (בבלי מגילה כא, א) ודיון בתלמוד על אתר, כא, ב.

124. עיין ערך "אישה", אנציקלופדיה תלמודית, כרך ב, עמ' 244-246.

125. ברכות לג, א; משנה תורה, הלכות ברכות פרק א, הל' טו; "ברכה שאינה צריכה", אנציקלופדיה תלמודית, כרך ד, עמ' 280 והלאה; הרב אורי בצלאל פישר, "דין ברכה לבטלה – ברכה שאינה צריכה", בלכתך בדרך (ישיבת כרם ביבנה), חוברת כה (חורף תשס"ז), עמ' 83-44; הרב אשר וייס,

"ברכה שאינה צריכה", שיעורי מורינו הרב שליט"א, קונטרס שבועי, פרשת יתרו תשע"ג, שנה יא, קובץ יז (431). עיין גם דיון ומקורות בהערות 376 ו-377.

126. עיין תוספות ראש השנה לג, א, ד"ה "הא"; רא"ש, רשב"א, ור"ן על הרי"ף לראש השנה לג, א; תוספות עירובין צו, א-ב, ד"ה "דילמא"; תוספות קידושין לא, א, ד"ה "דלא"; רא"ש על קידושין, פרק א, סימן מט; ריטב"א, קידושין לא, א; מאירי, עירובין צו, א, ראש השנה לג, א, חגיגה טז, ב, בבא קמא פו, ב, חולין פה, א, וחיבור התשובה, סימן רפ. תוספות בעירובין צו, ב מסבירים: "ולא חשיב ברכה לבטלה כיון שמברך על המצווה שעושה אף על פי שפטור". יתר על כן, הרב ניסים גירונדי (חידושי הר"ן, ראש השנה לג, א; ר"ן על הרי"ף, קידושין לא, א. השווה: תוספות טוך, קידושין לא, א), טוען שגם אם הנוסח "וצונו" אינו מתאים, אחרי הכל, התלמוד (קידושין לא, א; בבא קמא לח, א ו-פז, א; עבודה זרה ג, א) קובע: "גדול המצווה ועושה משאינו מצווה ועושה". נראה מכאן שמי שאינו מצווה מקבל שכר כלשהוא על מעשיו. היות וגברים חייבים באופן מלא, ונשים מקבלות שכר מסוים על מעשיהן, נשים רשאיות לברך. הנוסח "וצונו" רלוונטי לנשים מכיוון ששכר מצווה רומז שהמצווה שייכת אליהן; המצווה ניתנה להן, אך קיומה ניתן להן כרשות. לחילופין, אפשר לומר שהנוסח "וצונו" מתייחס באופן קולקטיבי לכלל ישראל. לדיון נרחב יותר בנושא עיין: Aryeh A. Frimer and Dov I. Frimer, "Women's Prayer Services: Theory and Practice. Part 1 - Theory," *Tradition* 32:2 (1998), pp. 5-118, <http://tinyurl.com/cj8ow9n> Section A. מאמר זה מוכיח שלא ניתן ליישם את העיקרון "פטורה ועושה מברכת" של רבינו תם במקרה של קבוצות תפילה לנשים המתנהלות ללא מניין. כאשר אין בנמצא מניין של עשרה גברים, אין מעיקר הדין חיוב תפילה בציבור או קריאה בתורה. בהעדר מניין נאסר על פי ההלכה והמסורת היהודית גם על גברים וגם על נשים לומר תפילות או ברכות שנאמרות רק בציבור – ביניהם ברכות קריאת התורה – אפילו בהתנדבות.

127. הרב משה איסרליש (הרמ"א), שולחן ערוך או"ח סימן תקפח, סעיף ו. המקרים היחידים שיוצאים מן הכלל, למיטב ידיעתנו, הם פסיקת הרב הירש אשכנזי (חכם צבי), מובא על ידי נכדו הרב יעקב משולם אורנשטיין, ישועות יעקב, סימן יז, סעיף א, וסימן תרמ, סעיף א, שמסכים עם דעתו; וכן נכד נוסף של החכם צבי, הרב חיים הלברשטם מצאנז, מובא במקור חיים סימן תלה. נשות צאנז וקרלין – סטולין מחמירות בהתאם ואינן נכנסות לסוכה. הרב יצחק קאופמן, שו"ת יבקש תורה, סימן יד, מביא מקורות רבים שתומכים בעמדת החכם צבי, אך מסכם שהמנהג המקובל הוא לא לעשות כן. בנוגע לשאלה אם עמדת רבינו תם ישימה לסוכה, ראה: הערות הרב יעקב דוד אילן לתוספות הרא"ש (ירושלים, מוסד הרב קוק), סוכה כא, ב, הערה 35.

128. משנה תורה, הלכות ציצית פרק ג, הל' ט.

129. שולחן ערוך, או"ח סימן תקפט, סעיף ו.

130. הרב עובדיה יוסף, שו"ת יביע אומר, חלק א, או"ח סימן כח, וסימנים כט-לב; חלק ב, סימן ו; חלק ה, סימן מג; חלק ח, סימן ח וסימן כג, סעיף ל; חלק ט, או"ח סימנים כא, כג, לח, סימן עט סעיפים כב ו-צד, סימן כז, וסימן קח, סעיף כח. הרב עובדיה יוסף, חזון עובדיה – יום טוב, הלכות העומר וימי הספירה, סימן ה, סעיף יא, 220. הרב עובדיה יוסף, חזון עובדיה – סוכות, דיני הישיבה בסוכה, סימן יט, סעיף מא, 149, והלכות ארבעת המינים, סימן יא, סעיף י, 339; הרב עובדיה יוסף בהסכמתו לספר סוכת דוד של הרב דוד כהן; הרב יצחק יוסף, ילקוט יוסף, שארית יוסף, חלק א, סימן תצה, סעיף ד. בנוסף, אסור לה לברך ברכת שהחיינו על מצווה שאינה חייבת לקיימה – עיין שו"ת יביע אומר, חלק ד, או"ח סימן נ; חזון עובדיה – סוכות, הלכות ארבעת המינים, סימן יא, וסוף סימן י, 340, וסימן מב, 425.

131. למקורות עיקריים (ומובאות של דעות חולקות), עיין הרב דוד אויערבאך, הליכות ביתה, פתח הבית, אות יח; הרב יחיאל זילבר, בירור הלכה, תניינא, או"ח סימנים תקפט ו-תרמ; הרב אליעזר יהודה וולדינברג, שו"ת ציץ אליעזר, חלק ט, סימן ב, וחלק יז, סימן סד; הרב יצחק ניסים, שו"ת יין הטוב, סימן כח; הרב אברהם ענתיבי, חכמה ומוסר, סימן רלא; הרב משה מלכה, שו"ת מקווה המים, חלק ג, סימן טז, חלק ד, סימן סב, וחלק ה, סימנים כח-כט; הרב יוסף קפאח בפירושו למשנה תורה, הלכות ציצית פרק ג, הל' ט, הערה 28; הרב דוד כהן, סוכת דוד, סימנים ב ו-ח, עמ' 105; הרב שאול דוד בוצ'קו, "ברכת נשים במצוות עשה שהזמן גרמא", קול מהיכל כרך ז (טבת תשנ"ח), 61-65. עיין גם: Aryeh A. Frimer and Dov I. Frimer, לעיל הערה 58, נספח, חלק א1.

בקו דומה לעמדת הרב עובדיה יוסף (לעיל, הערה 130), הרב הראשי הספרדי לשעבר, הרב מרדכי אליהו, כתב בפירוש שאסור לנשים ספרדיות לברך ברכות המצווה על מצוות שהן פטורות מהן – אפילו במקרים שבהם נשים קיבלו על עצמן לקיים את המצוות באופן קבוע כמו גברים. ראה תשובה שלא פורסם, מתאריך י"ט בכסלו, תש"ן (17 בדצמבר 1989) על קבוצות תפילה לנשים בכותל, מובא על ידי אליאב שוחטמן, "מנייני נשים בכותל", תחומים טו (תשנ"ה), עמ' 161-184. עם זאת, בתשובה מפתיע שפורסם שנתיים קודם לכן (אדר תשמ"ח) הרב אליהו כותב על בסיס פסיקת כף החיים, או"ח סימן ע, ס"ק א, שנשים ספרדיות רשאיות לומר את כל ברכות התפילה – בניגוד לעמדת הרב עובדיה יוסף. עיין: הרב מרדכי אליהו, שו"ת הרב הראשי (תשמ"ח-תשמ"ט), סימנים צ, קיח, ו-רלו, ושו"ת הרב הראשי (תש"ן-תשנ"ג), סימנים צז, קטו, קסט, ו-שעט.

נשים שנוהגות על פי המנהג התימני נמנעות מאמירת ברכות המצווה שבהן הביטוי "וצונונו" (להלן הערה 132); ראה: הרב יצחק רצהבי, שו"ת עולת יצחק, חלק א, סימן קסו, סעיף ג; הרב יצחק רצהבי, שולחן ערוך המקוצר, או"ח חלק א, סימן יא, סעיף יח; חלק ג, סימן קי, סעיף יח, ס"ק מט. פוסקים ספרדים אחרים חולקים על העמדה המחמירה, ובייחוד על פסיקתו של הרב עובדיה יוסף; עיין הרב דוד חיים שלוש, שו"ת חמדה גנוזה סימן יב, והרב ראובן עמאר, מנהגי החיד"א, או"ח חלק א, סימן כא, הלכות ברכות ד, רועה ישראל אות ד, קמט-קנג, וחלק ב, סימן מה, מנהגי חג הסוכות, סעיף י. יתרה מכך, הרב הראשי הספרדי לשעבר של ירושלים, הרב שלום משאש מדווח שנשים ספרדיות רבות מברכות על קיום מצוות עשה שהזמן גרמן, בניגוד לעמדת הרב עובדיה יוסף, ולעמדתו האישית. הרב משאש פוסק שאין לגזור בנשים המברכות ברכות המצווה; עיין שו"ת שמש ומגן, חלק ב, סימן נה, סעיף ד, וסימן עב, סעיף ג. הוא גם מתיר להם לומר ברכות קריאת שמע; עיין שו"ת שמש ומגן, חלק ג, סימן סג, סעיף ה. סופר לנו שנשים בגדיות (בבליות) ממומבאי מברכות על נטילת לולב, אך לא על ישיבה בסוכה (ביחס לסוכה, עיין הרב יעקב דוד אילן, להלן הערה 127). הרב נפתלי צבי יהודה ברלין, שאילתות, ויקהל, שאילתא סז, העמק שאלה סוף סימן ג, טוען שאפילו לדעת הרמב"ם לנשים מותר לברך על מצוות עשה שהזמן גרמא.

132. עיין ברא"ש, קידושין פרק א, סימן מט; מגן אברהם, או"ח סימן רצו, סעיף יא; הרב יחזקאל לנדאו, ציון לנפש חיה, ברכות כו, א; הרב רפאל שפירא, תורת רפאל, חלק א, או"ח, הלכות ברכות התורה, סימן ב, בסוף, ד"ה "אמנם ראיתי"; הרב יהודה ליב גרויבארט, שו"ת חבלים בנעימים, חלק ג, או"ח סימן ח; הרב יעקב בצלאל ז'ולטי, ספר הזיכרון למרן הגרי"ב ז'ולטי, משנת יעב"ץ, הלכות ציצית ג, ט, 58; הרב שלמה זלמן אויערבאך, מובא ברב יהושע ישעיה נויבירט, שמירת שבת כהלכתה, חלק ב, פרק סא, סעיף כד, 69, ובשו"ת מנחת שלמה, חלק ב, סימן נט, סעיף כב, באוצרות שלמה מהדורת תשנ"ט, וסימן נח, סעיף ג, ס"ק ב במהדורת תש"ס של בניו, ובהליכות שלמה, הלכות תפילה, פרק ה, דבר הלכה ד; הליכות ביתה: פתח הבית אות כא, וסימן ה הערה יא. יש לציין שעמדה זו של ראש ישיבת פורת יוסף (ירושלים), הרב בן

ציון אבא שאול, בתוך: "חיוב נשים בתפילה", צפונות א, ב (טבת תשמ"ט), 52, ובשו"ת אור לציון, חלק ב, סימן ד, סעיף א, וסימן ה, סעיף ג. הרב בן ציון אבא שאול גם העיר שקודמו, הרב עזרא עטייה, הסכים. עיין: הרב יצחק רצהבי, לעיל, סוף פסקה ראשונה בהערה 131.

133. שו"ת יביע אומר, חלק א, או"ח סימן כח, סעיפים א-ח; חלק ב, או"ח סימן ו, סעיפים א, ז, ח; חלק ח, או"ח סימן ח; חלק ט, או"ח סימן יא; וילקוט יוסף, שארית יוסף, חלק א, סימן תפו.

134. רבינו יעקב תם מצוטט בסוף התוספות, ראש השנה לג, א, ד"ה "הא רבי יהודה"; הקטן והלכותיו, חלק א, פרק ב, סוף סעיף יב; פרק יג, סעיף א.

135. רשב"א, ראש השנה לג, א, ד"ה "רבי יוסי".

136. שולחן ערוך, או"ח סימן מז, סעיפים י-יב.

137. הרב יששכר בער איילינברג, באר שבע, סוטה לג, א; הרב רפאל יוסף חזן, הובא על ידי הרב חיים פלאג'י, סמיכה לחיים, סימן ב; הרב יעקב ברוכין, שו"ת משכנות יעקב, או"ח סימן ס (במהדורת וילנא תשצ"ח; סימן סג במהדורת ירושלים תש"כ); הרב רפאל שפירא, תורת רפאל, חלק א, או"ח, הלכות ברכות התורה, סימן ב; הרב אברהם דב בר כהנא שפירא, שו"ת דבר אברהם, חלק א, סימן טז, סעיף יז.

138. הרב סעדיה גאון היה הראשון שערך הבחנה ברורה בין ברכות לימוד התורה שנאמרת לפני קריאת התורה ביחידות, וברכות קריאת התורה לפני ואחרי קריאת התורה בציבור – למרות שעל שתי הקריאות נאמרת אותה הברכה (אשר בחר בנו). הוא טוען שברכות לימוד התורה נובעות מהחיוב לדעת כיצד יש להתנהל כיהודי. אחרי אמירת הברכות (בדרך כלל בבוקר) אין צורך לומר ברכות נוספות על לימוד התורה. המטרה העיקרית של ברכות קריאת התורה היא לשבח את הקב"ה ומשום כבוד התורה; לכן אפשר לחזור על ברכות קריאת התורה בכל עליה. עמדת הרב סעדיה גאון מובאת על ידי הרב יהודה בן ברזילי ("הנשיא") אלברגלוני, כפי שהובא במקורות הבאים: טור, או"ח, סימן קלט; הרב דוד אבודרהם, ספר אבודרהם השלם, דיני קריאת התורה סימן קלב; אוצר הגאונים, ברכות יא, ב, הערה נז. (נעיר שהרב יהודה בן ברזילי היה מחבר ספר העיתים, אבל בכתבי היד הקיימים אין חלק על הלכות ברכות, שהוא מקור הציטוט שלמעלה. ההפניה שמובאת על ידי הרב קפאח במהדורתו של הרב אברהם בן יצחק אב בית דין מנרבונה [מחבר ספר האשכול], שו"ת רבינו אברהם ב"ר יצחק, אב בית דין [ראב"י אב בית דין], סימן ג, יט, ב – מוטעית). עמדת הרב סעדיה גאון נרמזת (אבל לא מפורשת) בסידור הרב סעדיה גאון, עמ' 358-359. ראשונים מאוחרים רבים מסכימים עם החילוק של הרב סעדיה גאון. ראה לדוגמא: רבינו יעקב תם, תוספות ראש השנה לג, א, ד"ה "הא רבי יהודה"; שו"ת רבינו אברהם ב"ר יצחק אב בית דין, סימן ג, בציטוט מורו הרב יהודה בן ברזילי; הרב יצחק בן שמואל מדמפייר (ר"י הזקן) – מצוטט באריכות על ידי תוספות רבינו יהודה שירליאון (שנקרא בטעות תוספות רבינו יהודה החסיד), ברכות יא, א, ד"ה משקרא; הרב יצחק בן משה מוילנא, ספר אור זרוע, חלק א, הלכות קריאת שמע, סימן כב; הרב מאיר בן שמעון המעיל, ספר המאורות, ברכות יב, א, ד"ה "אבל"; שיבולי הלקט, סימן ה; חידושי הרשב"א, ברכות יא, א, ד"ה "הסכים"; תוספות הרא"ש, ברכות יא, א, ד"ה "משקרא"; הרב חיים בן שמואל מטולידו (תלמיד הרשב"א), צרור החיים, הדרך הראשון – משפטי התפילה סעיף ו, עמ' ד (ירושלים תשכ"ו); מאיר, ברכות יא, ב; הרב יוסף אבן חביב, נימוקי יוסף, ברכות יא, ב; הרב שמעון בן צמח, פירוש הרשב"א, ברכות יא, ב, ד"ה "וקרב". ההיגיון של רב סעדיה גאון שברכות קריאת התורה הונהגו בשל כבוד הציבור מופיע במגוון מקורות, בין היתר: ספר אור זרוע, שם ("שאין ברכה זו אלא מחמת חיבת התורה, שנתקנה ברבים לכבוד התורה"); שולחן ערוך, או"ח סימן קלט, סעיף ח; ערוך השולחן או"ח סימן קלט, סעיף ט; שו"ת משפטי עוזיאל, חלק ג (מהדורה תניינא, או"ח), מילואים לאו"ח סימן קלט, ד"ה "פירוש רש"י: משום"; הרב יצחק

יעקב וייס, שו"ת מנחת יצחק, חלק ח, סימן פד, ד"ה "והנה בגוף"; שו"ת ציץ אליעזר, חלק יב, סימן לז, ד"ה "והנה כעת", וחלק כח, סימן כט; שו"ת משנה הלכות, חלק ח, סימן קפד, ד"ה "אלא דהכל", וחלק יא, סימן קטז. עיין גם הרב יום טוב ליפמן הלר, מעדני יום-טוב, ברכות פרק א, סעיף ק, שטוען שהברכות הן מדרבנן, אך אינו מביא סיבה לאמירתן.

139. מגן אברהם, או"ח סימן קלט, סעיף ה – ומחצית השקל שם; שו"ת גינת ורדים, או"ח כלל א, סימן מט; הרב יצחק טייב, ערך השולחן, או"ח סימן קלט, ד"ה "דין בית"; פרי מגדים, אשל אברהם סימן קלה, ס"ק א; הרב אברהם דנציג, חיי אדם, הלכות ברכות ותפילות, כלל לא, סעיף יא; הרב אליהו דוד רבינוביץ' – תאומים, לעיל, הערה 75; הרב יששכר שלמה טייכטל, שו"ת משנה שכיר, חלק א, סימן צ (משולב באריכות ברב יצחק פלקסר, שערי יצחק, חלק ח, בירורי יום טוב שני, כלל יא, סעיף ג); שו"ת משנה הלכות, חלק ו, סימן יג, וחלק יא, סימן קטז (כבוד הקהל); הרב טוביה יהודה טביומי (גוטנטג), שו"ת ארץ טובה, סימן ג, סעיף ו; הרב שלמה זלמן אויערבאך, מובא ברב ירחמיאל דוד פריד, יום טוב שני כהלכתו, פרק ט, סימנים יד, כז, כח; הרב מרדכי אליהו, קול צופיך, פרשת ויחי תשנ"ט, ופרשת ויגש תש"ס. מעניין לציין שהפרישה, או"ח סימן רפב, סעיף ו, ושו"ת ארץ טובה מציינים שברכות אלה הם "לכבוד הציבור והתורה".

140. ההבדל בין קריאת התורה כמצווה של לימוד התורה בציבור למצווה של קריאת התורה בציבור הוא עדין, אך מתועד היטב אצל הרב אליקים גצל פשקס, עיטורי מגילה (מהדורת תשע"ב), מגילה כא, ב, "ברכת הקורא בתורה", סעיף ה, עמ' 337 והלאה. הגישה הראשונה, שמדגישה לימוד תורה בציבור, ננקטת על ידי הפוסקים הבאים: הרב סעדיה גאון (מובא על ידי אבודרהם, דיני קריאת התורה); רש"י, ספר האורה, חלק א, סימן יא; הרב יצחק בן יהודה, תוספות, ראש השנה לג, א, ד"ה "הרבי יהודה"; אור זרוע, חלק ב, הלכות פסחים סימן רנד, ד"ה "סחו שהנשים"; מאירי, מגילה כג, א, ד"ה "הכל עולין"; שיבולי הלקט, סימן ה; הרב ניסים על הרי"ף על מגילה כג, א; טור ושולחן ערוך, סימן קלט, סעיף ח; הרב יהודה יודל רוזנברג, שו"ת יחזקאל דעת, או"ח, סימן ב, ד"ה "וטעמא דמילתא"; הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, מבית מדרשו של הרב, הלכות קריאת התורה, סימן קלה, סעיף יג; הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, שיעורי הרב הגאון הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק זצ"ל על ענייני ציצית, תפילין, וקריאת התורה, עורך: הרב צבי שכטר (ירושלים תשס"ג), הלכות קריאת התורה, סימן קלה, סעיף יג, עמ' 156. הרב ברוך משה קארפ, "חובת הציבור בקריאת התורה", בית יצחק סימן מג (תשע"א), עמ' 373-377, מבחין בין לימוד תורה של הציבור ללימוד תורה על ידי הציבור; לדעתו קריאת התורה אמורה להיות לימוד תורה של הציבור. אריה צבי פורמר, שו"ת ארץ צבי, חלק ב, או"ח סימן ח, סובר שדרישת הברכות נובעת מהשימוש בספר תורה, שהוא קיום עיקרי של מצוות תלמוד תורה.

הגישה השנייה, שמדגישה את מצוות קריאת התורה, ננקטת, בין היתר, על ידי הפוסקים הבאים: חידושי הרשב"א, ראש השנה לג, א, ד"ה "רבי יוסי" ותוספות רבי יהודה שירליאון (מיוחס בטעות לרבי יהודה החסיד), ברכות יא, א. בשיחה עם דב פרימר (ו-יג באייר תשע"ב - 28 באפריל ו-5 במאי 2012), הרב נחום אליעזר רבינוביץ' ציין שהוא מאמין כי שתי הגישות, ביחד עם עמדת הרב אריאל (להלן הערה 141), שמגדירות את ברכות התורה כברכות המצווה, הן העמדות הדומיננטיות בקרב הפוסקים. הרב אלחנן ברלין מציין שעמדת הירושלמי במגילה ד, הלכה א ("עשאוהו כשאר כל המצוות שבתורה. מה שאר כל המצוות טעונות ברכה, אף זו טעונה ברכה") היא שברכות התורה הן ברכות המצווה; עיין הרב אלחנן ברלין, "בדברי הלקט יושר בעניין נשים בקריאת התורה", בתוך: ספר מנשים באוהל (ירושלים תשע"ג), עמ' 497-500, בסוף.

יש לציין שקיימת מחלוקת אם אי-יכולת לברך ברכות התורה מעכבת את קיום מצוות קריאת התורה. עיין באריכות ברב אברהם דובר כהנא שפירא, שו"ת דבר אברהם, חלק א, סימן טז, במיוחד סעיף כו; הרב אשר וייס, מנחת אשר, תלמוד תורה: קריאתה וכתובתה, סימן ט, סעיפים א-ג, ומקורות המובאים שם. (השלכות עמדה זו נידונו בקצרה להלן בסוף הערה 152). הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, רשימות שיעורים, לעיל הערה 30 (ב), ברכות יא, ב, עמ' 124-126, מסכים, ומעיר שהברכות לפני קריאת התורה הן חלק אינטגרלי מהמצווה של קריאת התורה בציבור, ואילו הברכה החותמת עשויה להיות דרישה נפרדת.

141. הרב יעקב אריאל, שו"ת באהלה של תורה, חלק א, יו"ד, פתיחתא יד, ואו"ח סימן ט, סעיף ד.
 142. רש"י ברכות יא, ב, ד"ה "וזהו" מצייין שברכת "אשר בחר בנו" מכילה בתוכה "הודאה למקום וקילוס לתורה ולישראל". לשון דומה ננקטה באור זרוע, חלק א, הלכות קריאת שמע, סימן כד, ד"ה "אמר רב", ובמרדכי, ברכות, פרק "מאימתי", רמז לא. רבינו יונה על הרי"ף, ברכות יא, ב, ד"ה "וזה דרב המנונא" משתמש בביטוי "שבח ישראל ושבח התורה". הרמב"ן, ספר המצוות, מצוות שהרמב"ם לא הביאם, מצווה טו, כותב: "שנצטוונו להודות לשמו יתברך בכל עת שנקרא בתורה". עיין לחילופין בהערה 143, סוף הפסקה השנייה, שם הבאנו את דעתם של הרב יוסף ברוך קזיס והרב נחום אליעזר רבינוביץ', שסוברים שהברכה לפני קיום מצווה היא ברכת המצווה בלי קשר לניסוח. למרות זאת, אחרונים רבים התייחסו באופן מפורש לברכות קריאת התורה כברכות שבח והודיה; עיין בפסקה הרביעית של הערה 143.
 143. הרב חיים סולוביצ'יק סובר שנשים אומרות ברכות לימוד התורה כחלק מברכות השחר משום שיש דרישה לאמרו לשם לימוד תורה, בלי קשר לחיוב בלימוד תורה. הרב חיים סולוביצ'יק מצוטט על ידי בנו, הרב יצחק זאב סולוביצ'יק (מכאן והלאה, הרב ועלועל) בחידושי מרן רי"ז הלוי, הלכות ברכות יא, הל' טז בסוף; הרב אריה פומרנצ'יק, עמק ברכה, ברכת התורה, סימן א. כפי שמסביר הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק (שיעורים לזכר אבא מארי ז"ל, חלק ב, בעניין תקנת משה, עמ' 206), דרישה מיוחדת זו נובעת ממערכת היחסים הייחודית של היהודי עם התורה, וסגנון חיים בהנחיית התורה. ההיגיון ניתן להחלה הן בברכות לימוד התורה והן בברכות קריאת התורה. לכן, למרות שנשים פטורות מקריאת התורה, אישה שנקראת לעלות לתורה יכולה לברך. רעיונות דומים הועלו על ידי הרב אליהו דוד רבינוביץ'–תאומים, חידושי הגאון האדרת, גפן אדרת, סימן ה, סעיף י; הרב אלחנן בונים ווסרמן, מובא על ידי הרב אברהם דובר כהנא שפירא, שו"ת דבר אברהם, חלק א, סימן טז, סעיף א; הרב יוסף קפאח, משנה תורה, הלכות תפילה פרק יב, הל' יז, הערה 49; הרב חיים שאול גריינמן, לעיל, הערה 106, ד"ה "נראה".

יש להעיר שהחידוש של הרב ועלועל משמעותי יותר מהטענה שברכות התורה אינם ברכות המצווה, ולכן יכולות להיאמר גם על ידי אנשים שאינם חייבים בקריאת התורה. הוא טוען שבשל ניתוח זה, נשים **חייבות** לברך ברכות לימוד התורה בבוקר, למרות שהן פטורות ממצוות לימוד תורה. בדומה, נשים **חייבות** לברך ברכות קריאת התורה אם הן עולות לתורה – למרות שהן פטורות מחיוב קריאת התורה. במילים אחרות, החידוש של הרב ועלועל הוא שיכול להיות חיוב לברך על מעשה מצווה – למרות שאין חיוב בקיום המצווה! לעמדה זו הדים בעוד אדם גדול מבית המדרש הבריסקאי, ובן דורו של הרב ועלועל, הרב אלחנן בונים ווסרמן (מובא על ידי הרב אברהם דובר כהנא שפירא, שו"ת דבר אברהם, חלק א, סימן טז, סעיף א). בניגוד לעמדה זו, הרב אברהם דובר כהנא שפירא, שם, הערה 27, ד"ה "אבל קושטא", טוען שחיוב הברכה תמיד קשור לחיוב קיום המצווה. לכן, לעמדתו של הרב ועלועל אין תקדים, ופוסקים רבים דוחים דעה כזו. מעניין לציין שמצאנו תלמיד חכם נוסף, הרב יוסף באב"ד, מנחת חינוך, סוף מצווה תל, שמעלה טענה דומה. הרב באב"ד משווה לימוד תורה לאכילה; אדם אינו מצווה לאכול, אבל אם הוא אוכל,

הוא חייב לברך על האוכל. עם זאת, ההשוואה אינה עומדת במבחן הדבר אברהם: אכילה אינה מעשה מצווה, ואילו קריאת התורה היא מעשה מצווה. בשיחה עם דב פרימר (ו-י באייר תשע"ב - 28 באפריל ו-5 במאי 2012), הרב נחום אליעזר רבינוביץ' הסכים שעמדתו של הרב ועלולו היו בעייתית מאוד, ונחשבת לרוב לשיטה דחויה. בנוסף, הרב רבינוביץ' טוען שהברכות הנאמרות לפני ואחרי מעשה מצווה – כמו ברכות התורה או ברכות ההפטרה – הם בהגדרתם ברכות המצווה, בלי קשר לנוסח הברכה (עיין לעיל הערה 49 בנוגע לחיוב ברכות השבח). עמדה דומה לזו של הרב רבינוביץ' בנוגע לנוסח ברכות המצווה הועלתה לפני כמה מאות שנים על ידי הרב יוסף ברוך קזיס, המצוטט ברב יצחק למפרונטי, פחד יצחק (מוסד הרב קוק, ירושלים: תשל"ז), חלק ד, ברכת השבח, עמ' 121-126. כתוצאה, הרב רבינוביץ' טוען שאישה שאינה חייבת בברכות התורה אינה יכולה להוציא ידי חובה גברים, שחייבים בברכות התורה.

הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, הרב אהרן ליכטנשטיין, והרב אליקים גצל פשקס סברו שלדעה לפיה ברכות התורה אינן ברכות המצווה עשוי להיות תקדים בקרב הראשונים. רבינו יעקב תם, תוספות, ראש השנה לג, א, ד"ה "הא רבי יהודה", מעיר על הייחודיות של ברכת קריאת התורה, בשל האפשרות לחזור עליה שוב ושוב בכל עלייה לתורה. עיין הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, רשימות שיעורים, לעיל הערה 30 (ב), ברכות יא, ב, עמ' 109-110; הרב אהרן ליכטנשטיין, מצוטט ברב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, מבית מדרשו של הרב, הלכות קריאת התורה, סימן קלז, סעיף ד, מגן אברהם סימן ח, עמ' 36-37; שיעורי הרב הגאון רבי יוסף דב הלוי סולוביצ'יק זצ"ל על ענייני ציצית, תפילין, וקריאת התורה, הלכות קריאת התורה, סימן קלז, סעיף ד, מגן אברהם ח, עמ' 166-167. [נעיר שדבריו של הרב ליכטנשטיין הם משנת תש"ך (1960), ונאמרו בנפרד מחמיו, הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, שדבריו נאמרו בשיעור בשנת תשמ"ב (1982)]; הרב אליקים גצל פשקס, עיטורי מגילה (מהדורת תשע"ב), מגילה כא, ב, עמ' 340. הרב פשקס, שם, עמ' 344, גם סובר שזוהי עמדת המאירי. הרב יעקב בצלאל ז'ולטי, משנת יעב"ץ, או"ח סימן לא, סעיף א, מצטט בהקשר זה את הרמב"ן, ספר המצוות, מצוות נוספות, מצוה טו. ייתכן שזו גם עמדת רבינו מנוח מנרבונה, ספר המנוחה, הלכות תפילה וברכת כהנים, פרק יב, הל' יז. נעיר כי בכל המובאות למעלה הראשונים אינם אומרים באופן מפורש שברכות התורה אינן ברכות המצווה; כולם רומזים לכך אך אינם שוללים הסברים אחרים. לכן אין צורך לייחס את העובדה שאפשר לברך את ברכות קריאת התורה מספר פעמים להיותה ברכות השבח (ראה להלן); יש לומר שחז"ל התקינו כללים מיוחדים בנוגע למצוות קריאת התורה בציבור שאינם נורמטיביים בטקסים אחרים. זוהי עמדת הרשב"א, ראש השנה לג, א, ד"ה "רבי יוסי ורב שמעון", ועשויה להיות גם עמדת רבינו תם.

ראוי לציין שהרב חיים סולוביצ'יק ובנו הרב ועלולו התנגדו לעמדה שסוברת שברכות התורה הם ברכות המצווה, אך לא נתנו הסבר חלופי לאופי ברכות התורה. הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, רשימות שיעורים, שם, כתב במקומות מסוימים שסבו, הרב חיים, השווה את ברכות התורה לברכות שבח והודיה. במקרים אחרים הוא כתב שסבו סובר שברכות התורה הן ברכות הנהנין. פוסקים אחרים מתייחסים באופן מפורש לברכות קריאת התורה כברכות שבח והודיה; עיין מהר"ל, נתיבות עולם, נתיב התורה, סימן ז; הרב יעקב יהודע פאלק, פני יהושע, ברכות יא, ב, ד"ה "באותם דברים והצרפתים"; הרב יוסף בבד, מנחת חינוך, סוף מצווה תל; הרב יוסף שאול נתנזון והרב מרדכי זאב איטינגא, מגן גיבורים, או"ח סימן מז, סעיף יד, שלטי הגיבורים יד; הרב אברהם יצחק הכהן קוק, אורח משפט, או"ח סימן יא; הרב יוסף קפאח, שם; הרב מנשה קליין, שו"ת משנה הלכות, חלק ו, סימן יג, ובהגדת המגיד משנה, סימן קסט; הרב משה שטרנבוך, שו"ת תשובות והנהגות, חלק ב, סימן לה; הרב אשר וייס, מנחת אשר, תלמוד תורה: קריאתה וכתובתה, ו, א-ב; הרב אליקים גצל פשקס, עיטורי מגילה (מהדורת תשע"ב), מגילה כא, ב, "ברכת הקורא בתורה",

סימן ה, עמ' 340. הרב יעקב ישראל קניבסקי, קהילות יעקב, ברכות (מהדורה שניה תש"ן), סימן כב, משווה את ברכות התורה לברכות השבח, אך גם לברכות הנהנין, בדומה לרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק. עיין גם הרב אביעד בר טוב, "ברכות התורה", באר מרים – חג השבועות (עורכים הרב יעקב מדן ויצחק ברט) (אלון שבות: ישיבת הר עציון, משכל – ידיעות אחרונות וספרי חמד, תשע"ב/2012), עמ' 280-283. חשוב להדגיש שפוסקים אלה אינם טוענים, כפי שטען הרב ועלועל, שנשים שעלו לתורה חייבות לברך ברכות קריאת התורה – אלא רק שמותר לנשים לברך אם הן עולות לתורה.

הרב יוסף ליבוביץ (שיחה עם אריה א. פרימר, ח בחשון תשע"ב - 5 בנובמבר 2011) טוען שעמדת ברכות השבח סוברת שקריאת התורה היא מעין שחזור של מתן תורה; ברכות "אשר בחר בנו מכל העמים" ו"אשר נתן לנו תורת אמת" מחזקות רעיון זה. הרעיון עקבי עם הדרישה שהעולה יעמוד, על בסיס הפסוק "ואתה פה עמד עמדי" (דברים ה, כז). עיין מגילה כא, א, ולעיל הערה 190. קריאת התורה כשחזור של מתן תורה תואמת את שיטתו של הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק; עין נפש הרב, 136; מבית מדרשו של הרב, הלכות קריאת התורה, קמא, א, 47-49; שיעורי הרב הגאון הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק זצ"ל על ענייני ציצית, תפילין וקריאת התורה, הלכות קריאת התורה סימן קמ"א, סעיף א, עמ' 182-184; הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, רשימות שיעורים, לעיל הערה 30 (ב), ברכות יא, ב, עמ' 123-124.

נסיים במספר הערות חשובות על עמדה זו של ברכות השבח. ראשית, אפילו אם ברכות התורה הן ברכות השבח, רוב הפוסקים סוברים שאי אפשר לאמרו "בתורת רשות" כאשר אין דרישה הלכתית לברך, שכן במקרה זה הן יהיו ברכות לבטלה. נקודה זו נידונה באריכות בהערה 194 להלן. יש גם להעיר שהרב עובדיה יוסף, שו"ת יביע אומר, חלק ח, או"ח סימן ח, סעיף א, בציטוט שו"ת ריב"א, סימן טז, טוען שהרא"ש דוחה בייחוד את הרעיון שנשים יכולות לומר ברכות קריאת התורה משום שהן ברכות השבח. הרב יוסף טוען בתוקף שבין אם מדובר בברכת המצווה או בברכת השבח – נשים ספרדיות (לכל הפחות) אסורות לברך בכלל כאשר אינן חייבות. לבסוף, הערנו בסוף הפסקה השנייה של הערה זו שלפי הרבנים קזיס ורבינוביץ, ברכות קריאת התורה הן ברכות המצווה, בלי קשר לנוסח. יתרה מכך, בהערה 140 ציטטנו את הרב נחום אליעזר רבינוביץ, שסובר כי דעת רוב הפוסקים היא שברכות התורה הן ברכות המצווה. הרב אשר וייס טוען שאם ברכות התורה הן ברכות השבח ולא ברכות המצווה, לאי-יכולת לברך ברכות קריאת התורה לא יכולה להיות השפעה על המצווה עצמה. עיין: הרב אשר וייס, מנחת אשר, תלמוד תורה: קריאתה וכתובתה, סימן ט, סעיף ב. ראה גם לעיל סוף הערה 140.

144. הרב יהודה בן יקר, פירוש התפילות והברכות, דין מאה ברכות, סימן ב; ספר ראב"ן, סימן עג; הרב יואל, מובא על ידי הראב"ה, חלק ב, סימן רסב; רבינו יונה, מובא בבית יוסף, טור, או"ח, סימן קלט, ד"ה "כתב רבינו הגדול"; מאירי מגילה כא, ב, ד"ה "המשנה השנייה", פירוש שלישי לתקנת "משום הנכנסין"; שו"ת רדב"ז, חלק ג, סימן תכב (השווה שו"ת רדב"ז, חלק א, סימן תקע"ב); הרב ישעיהו בן אברהם הלוי הורוביץ (של"ה), הגהות יש נוחלין, פרק זהירות התורה, אזהרות השבת, סימן לט; ב"ח, טור או"ח סימן קמ, ד"ה "ירושלמי", לפי דעת הרמב"ם; גינת ורדים, או"ח, כלל ב, סימן כא; הרב יוסף שאול נתנזון והרב מרדכי זאב איטינגא, מגן גיבורים, או"ח סימן נז, שלטי גיבורים א; הרב יצחק מאלצאן, שיח יצחק על סידור הגר"א אישי ישראל, הנהגת הקהל בעת קריאת התורה (אחרי שבת שחרית); הרב יוסף בן רפאל סקוביץ, פורת יוסף, מגילה כא, ב, ד"ה "גמרא, גזירה משום"; הרב אריה צבי פרומר, שו"ת ארץ צבי, חלק ב, סימן ט; הרב בן ציון ליכטמן, בני ציון, חלק ב, או"ח סימן קלט, סעיף ב, ד"ה "ויש אומרים". עיין גם דיון והפניות המובאות על ידי הרב אהרון בוארון, ברכת אהרון, חלק א, עמ' 151-154.

145. עיין רבינו יעקב תם, תוספות, ראש השנה לג, א, "הא רבי יהודה"; תוספות, סוכה נב, א,

ד"ה "וכיוון"; מאירי, מגילה כא, ב, ד"ה "המשנה השנייה"; ר"ן על הרי"ף, מגילה כג, א, ד"ה "הכל עולין"; הרב אפרים, מובא בראבי"ה, חלק ב, סימן רסה, ובמרדכי, מגילה פרק ד, סימן תתלב; הרב אשר בן יעקב, רא"ש מגילה פרק ג, סימן א (כא, ב) – עיין משנה ברורה, ביאור הלכה, או"ח סימן קמא, ד"ה "לבטלה"; הרב דוד בן שמואל הכוכבי, ספר הבתים, בית תפילה, שערי קריאת התורה, שער שני, סעיף ו; הרב אהרן הכהן מלוניל, כל-בו, סימן כ, "דין הוצאת התורה ודין הקריאה וברכותיה"; שו"ת רדב"ז, חלק א, סימן תקע"ב (השווה שו"ת רדב"ז, חלק ג, סימן תכה); הרב דוד בן שמואל הלוי, טורי זהב (ט"ז), סימן תכת, סעיף ה; מגן אברהם, סימן רפד, סעיף ד, וסימן תקפח, סעיף ז; חיי אדם, הלכות מגילה, סימן קנה, סעיף כו; שו"ת צמח צדק, או"ח סימן לה; שו"ת מהרש"ם, סימן קעה; דעת תורה, או"ח, סימן סט, סעיף א, סוף ד"ה "ועיין מגן אברהם"; עיתים לבניה, לעיל הערה 106, סימן קעת, סעיף פ; ערוך השולחן, או"ח סימן קלט, סעיף יא; שו"ת משפטי עוזיאל, חלק ג, או"ח סימן יד, סעיף ב; הרב יהודה יודל רוזנברג, שו"ת יחווה דעת, או"ח, סימן ב, ד"ה "וצריך לדעת"; הרב בצלאל זולטי, משנת יעבץ, או"ח סימן כו, סעיף ב; הרב אברהם ווינפלד, שו"ת דבר אברהם, חלק א, סימן סד; הרב ישראל גרוסמן, אורח ישראל, סימן י, סעיף ו; הרב חיים שאול גריינמן, לעיל הערה 106, ד"ה "מגילה כא, ב"; הרב משה שטרנבוך, הלכות הגר"א ומנהגיו, הלכות קריאת התורה, סימן קכו; הרב דוד ירחמיאל צבי רבינוביץ, עיוני הלכות, סימן רד, סעיף ה, אות ב; הרב אליקים גצל פשקס, עיטורי מגילה (מהדורת תשע"ב), מגילה כא, ב, "השומעין קריאת התורה אי מחייבי הברכה", עמ' 340. לדיון נוסף ומקורות עיין: הרב אהרן בוארון, ברכת אהרן, חלק א, עמ' 151-154; הרב צבי רבינוביץ, נזר התורה, ה, ב (יא) (ניסן תשס"ה), עמ' 223-215; הרב שלמה גורן, משיב מלחמה, חלק ב, (האידרא רבה: ירושלים תשמ"ד), שער 7, סימן קז, עמ' 176, ועמ' 179 הערה 5; הרב מנשה קליין, שו"ת משנה הלכות, חלק ו, סימן לג; הרב אליהו שלזינגר, שו"ת שואלין ודורשים, חלק ה, סימנים ה, ח. הרב בוארון והרב פשקס טוענים שזוהי דעת רוב הפוסקים.

146. הרב אפרים, מובא בראבי"ה, חלק ב, סימן רסה, ובמרדכי, מגילה פרק ד, סימן תתלב; מאירי, מגילה כא, ב, ד"ה "המשנה השנייה"; רבינו ניסים (ר"ן) על הרי"ף, מגילה כג, א, ד"ה "הכל עולין"; ב"ח, טור או"ח סימן קמ, ד"ה "ירושלמי"; ט"ז, או"ח סימן קמ, סעיף ג, וסימן תכת, סעיף ה; מגן אברהם, או"ח סימן קמ, סעיף ב; הרב נתנאל וייל, קרבן נתנאל על רא"ש מגילה פרק ג, סימן ג, אות ס; הרב אריה לייב גינזבורג, טורי אבן, מגילה לא; שו"ת נודע ביהודה, תניינא, או"ח סימן טו; שו"ת חתם סופר, חלק א, או"ח סימן קע; שו"ת מהרש"ם, חלק א, סימן קעה; הרב שלמה הכהן (מולנא), שו"ת בניין שלמה, סימן כ, ד"ה "תשובה"; "ברכות התורה", אנציקלופדיה תלמודית, חלק ד, 629, הערה 188.

עם זאת, מספר מקורות מעידים שאפילו לפי "השיטה המקורית" ברכות קריאת התורה כנראה הייתה החיוב האישי של העולה הראשון והעולה האחרון. ראה: שו"ת משפטי עוזיאל, חלק ג, או"ח סימן יד, סעיף ב, שמוטרד מהר"ן שמובא בתחילת הערה זו; הרב נדב פרץ, נדב פרץ, מגילה כד, א, וסימן טו, סובר שזוהי דעת הרא"ש; הרב אליקים גצל פשקס, עיטורי מגילה (מהדורת תשע"ב), מגילה כא, ב, "בשיטת המאירי", עמ' 34 והלאה, טוען שזוהי דעתם של מספר ראשונים. הרב עוזיאל והרב פשקס ציינו שלפי דעה זו מעולם לא הייתה בעיה שנשים או קטנים יברכו את הברכה הראשונה או האחרונה, מכיוון שהם מברכים רק עבור עצמם.

147. הרב אשר וייס מעלה בפירוש את האפשרות שברכות השבח הן חובת היחיד. הרב וייס טוען שאפילו אם ברכות האירוסין הן ברכות השבח, עדיין ייתכן שהחתן הוא שמחויב לברכם. דין זה דומה לאמירת ברכת "להכניסו בבריתו של אברהם אבינו" על ידי אבי התינוק בברית. עיין: הרב אשר וייס, "בעניין ברכת אירוסין", שיעורי מורינו הרב שליט"א, קונטרס שבועי, פרשת פנחס תשס"ח, קובץ לו

(265) – נדפס מחדש בקובץ דרכי הוראה, חלק ט, הלכות אירוסין ונישואין תשס"ח, עמ' 67-69. טיעון דומה הועלה על ידי הרב שמואל רוזובסקי, "בדין ברכת אירוסין אי הווי ברכת המצווה או ברכת השבח", מוריה כרך לא, חוברת א-ג (361-363) (שבט תשס"א), עמ' 111-117.

148. עיין: הרב מיכל זלמן שורקין, הררי קדם, חלק ב (ירושלים תש"ע), סימן קכא; הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, שיעורי הרב על ענייני תפילה וקריאת שמע, עורך: הרב מנחם דב גנק (ניו יורק, מסורה תש"ע/2010), סימן מא, עמ' 245-246; הרב יאיר קאהן, "ברכת התורה: המעולה שבברכות", באר מרים – חג השבועות (עורכים הרב יעקב מדן ויצחק ברט) (אלון שבות: ישיבת הר עציון, משכל – ידיעות אחרונות וספרי חמד, תשע"ב/2012), עמ' 271 והלאה, בעמ' 276-278. ההשלכה של עמדה זו היא שלמרות שאין חובת היחיד לבוא לבית הכנסת לשמוע קריאת התורה, מי שנוכח בבית הכנסת חייב להקשיב ולצאת ידי חובת הברכה. השווה, לעומת זאת, הרב אליקים גצל פשקס, עיטורי מגילה (מהדורת תשע"ב), מגילה כא, ב, "השומעין את קריאת התורה אי מחייבי בברכה", סעיף א, אות ג, עמ' 345, שטוען שגם המאירי מסכים שרק העולה – ולא הקהל – חייב בברכות.

149. ראה הרב שלמה בן אברהם אדרת (רשב"א), שו"ת רשב"א – החדשות מכתב יד (ירושלים: מכון ירושלים תשס"ה), סימן יד. בתשובה המצוטטת, טוען הרשב"א שלמרות שהעולה הוא זה שבדרך כלל מברך, אין בהכרח קשר בין קריאת התורה לאמירת הברכות; למעשה כל אדם בקהל רשאי לברך. (גישה זו לכאורה סותרת מה שכתב הרשב"א בחידושי לברכות יא, א ד"ה "הסכים", שברכות קריאת התורה הם חובת היחיד של הקורא בתורה). הרב צבי רבינוביץ', נזר התורה, כרך ה, חוברת ב (11) (ניסן תשס"ה), עמ' 215-223 מייחס עמדה דומה לתוספות, חולין פז, א, ד"ה "וחייבו", ולרא"ש שם סימן ח, שטוענים שברכות קריאת התורה שייכות לכל הציבור באופן זהה. עם זאת, פירושו של הרב רבינוביץ' אינו מחייב, וייתכנו בהחלט פירושים אחרים לעמדת התוספות והרא"ש.

150. עיין בתשובתו השנייה של רבינו תם, תוספות ראש השנה לג, א, ד"ה "הרבי יהודה" (סוף) – גם מצוטט באור זרוע, חלק ב, הלכות ראש השנה, סימן רסו; רא"ש לקידושין, פרק א, סימן מט; הרב דוד בן שמואל הכוכבי, ספר הבתים, בית תפילה, שערי קריאת התורה, שער ב, סימן ו; פרישה, טור או"ח סימן רפב, סעיף ג. בנוגע לעמדת המאירי, ראה להלן הערה 152.

151. נראה ברור שאין חובת חינוך בבנות קטנות בנוגע לברכות קריאת התורה: ראשית, אין חובת חינוך במצוות שקטן לא יהיה חייב בהן כאשר יתבגר. לכן, הורה אינו חייב לחנך את בנותיו לקיום מצוות עשה שהזמן גרמן. ראה: הרב יהושע נויבירט, חנוך הבנים למצוות ודיני קטן, (ירושלים: הוצאת פלדהיים, תשנ"ט), דינים כלליים, פסקה 2, עמ' 2; וכן דעת הרב חיים קניבסקי מובא על ידי הרב אלימלך וינטר, מנחת אלימלך, חלק ג, בשו"ת בסוף הכרך, סימן א, עמ' רמג, אות ד; הרב ברוך רקובסקי, הקטן והלכותיו, חלק א, פרק ב, סעיף ז. הדבר נכון פי כמה כאן, היות ולפי אסקולה זו, כאשר יתבגרו הבנות תיאסר עליהן אמירת ברכות אלו – שהרי אין בהן חיוב. חינוכן לברכות אלו כאשר הן קטנות הוא חינוך מטעה, שוודאי אסור.

152. מאירי, מגילה כג, א, ד"ה "הכל עולין" כותב שנשים אינן יכולות לעלות לתורה לפי "השיטה הנוכחית" בה כל עולה מברך לעצמו, משום שנשים אינן חייבות בקריאת התורה. עמדתו מצוטטת להלכה על ידי הרב חיים יוסף דוד אזולאי (חיד"א), ברכי יוסף, או"ח סימן רפב, סעיף ז; הרב חיים דוד הלוי, מים חיים, חלק ג, סימן ה. במקומות אחרים בכתביו (לעיל הערה 126), המאירי נמנע באופן עקבי מנקיטת עמדה במחלוקת רמב"ם – רבינו תם (אשכנז – ספרד) בעניין ברכות המצווה, בהן נשים הן פטורות – ולכן נראה לא סביר שינקוט בעמדה כאן. הרב חיים יצחק בלוך טוען שדברי המאירי עקביים עם עמדתו במגילה

כא, ב (לעיל הערה 144) שעולה מברך עבור הקהל. היות ונשים אינן חייבות בברכות קריאת התורה, הן אינן יכולות להוציא ידי חובה אנשים ברי-חוב. עיין בדיון של הרב חיים יצחק הכהן בלוך, דברי חיבה (ניו יורק: דפוס מוינסטר, תרצ"ז) על הריטב"א, מגילה כא, ב, סימן קיט, סעיף א, www.hebrewbooks.org/pdf/ritvamegilla.pdf. עם זאת, פירוש זה אינו נקי מבעיות. לפי הבנה זו אין הבדל בין נשים וקטנים; ולמרות זאת המאירי מציין במשפט הבא שקטנים יכולים לברך משום דין חינוך. לכן נראה שהסוגיה הרלוונטית היא ברכה לבטלה. הרב שי פירון, קריאת נשים בתורה, <http://www.kipa.co.il/ask/show/27015>, כותב שהיות ונשים אינן נמנות למניין למטרת קריאת התורה, אין ספק שהן לא יכולות לומר "ברכו". את ההערות בפסקה הבאה ניתן ליישם גם כאן.

בסוף הערה 140 לעיל מוזכרת המחלוקת לגבי השאלה אם אי-יכולת לברך ברכות התורה מעכבת יציאה ידי חובת קריאת התורה. לפי אותם פוסקים שטוענים שהברכה מעכבת, תיגזר מעמדת הרב מנחם המאירי, הרב חיים יוסף דוד אזולאי (חיד"א), והרב חיים דוד הלוי שהובא למעלה מסקנה חשובה. אם אישה מברכת ברכות התורה בציבור, היא לא רק ברכה לבטלה – אלא מנעה מהציבור קיום מצוות קריאת התורה. במקרה זה הציבור בכלל לא יצא ידי חובת הציבור בקריאת התורה.

153. עיין, לדוגמא, הרב יעקב תם, תוספות, ראש השנה לג, א, ד"ה "הא" (תשובה ראשונה); חידושי הרשב"א, ראש השנה לג, א (מהדורת מוסד הרב קוק), ד"ה "מתניתין" (תשובה שנייה); רבינו ניסים (ר"ן) על הרי"ף, מגילה כג, א.

154. עיין: הרב יוסף קארו, בית יוסף על הטור, או"ח סימן רפב, ד"ה "הכל", בציטוט של הרב ניסים, לעיל, הערה 153, ושולחן ערוך, או"ח סימן רפב, סעיף ג; הרב משה איסרליש, או"ח סימן רפב, סעיף ג. הרב יוסף קפאח, משנה תורה, הלכות תפילה פרק יב, הל' יז, הערה מט, טוען שהרמב"ם ורבינו מנוח מסכימים שקטנים ונשים (בלי קשר לכבוד הציבור) יכולים לעלות לתורה, וכן לברך את ברכות התורה הנלוות לעליה.

155. עיין לעיל, חלק V. הרב קארו (לעיל הערה 129) בפירוש אינו יכול לסבור כמו העמדה בסעיף ב.

156. עיין לעיל, חלק V. טענה זו הועלתה על ידי הרב יעקב תם, לעיל, הערה 150, כדי להסביר מדוע קטנים ונשים יכולים לברך ברכות התורה. תשובת רבינו תם מובאת על ידי תוספות רבינו יהודה שירליאון (שנקרא בטעות בכמה מהדורות של התוספות רבי יהודה החסיד), ברכות מז, ב, ד"ה "דאמר רבי"; אור זרוע, חלק א, הלכות סעודה, סימן קצו, סוף ד"ה "מתניתין". עיין גם הרב מנוח בנרבונה, ספר המנוחה, הלכות תפילה וברכת כהנים, יב, ז.

157. הרב יששכר שלמה טייכטל, שו"ת משנה שכיר, חלק א, סימן צ. הרב שלמה זלמן אויערבאך יישם עמדה זו במצבים בדיעבד (ראה להלן), כפי שדווח על ידי הרב ירחמיאל דוד פריד, יום טוב שני כהלכתו, פרק ט, סעיף יד (מהדורת תשמ"ח; סעיף יג במהדורת תשנ"ח). הרב שלמה פיישר (שיחה עם דב פרימר, ליל כ"ה בכסלו תשס"ג - 29 בנובמבר 2002) מסכים עם העמדה באופן תיאורטי, אבל מסרב ליישמה הלכה למעשה. ראה גם הרב משה אהרון סלושץ, "הסבר להנהגת הגר"א בקריאת זכור", קובץ חידושי תורה (בית ספר גבוה לטכנולוגיה – מכון לב), חלק ד, ניסן תשס"ג, עמ' 113-128, בעמ' 117-118. עמדת הרב אויערבאך כפי שמצוטטת על ידי הרב פריד הובאה במקורות רבים: עיין הרב יצחק טרגר והרב אהרון אויערבאך, הליכות שלמה, חלק א, תפילה סימן טז, דבר הלכה ל; הליכות שלמה, חלק ב, מועדי השנה: תשרי – אדר, פרק יב, דבר הלכה, ד; הרב טוביה פרוינד, שלמי מועד, פרק 39, עמ' קסח; הרב שמחה בונים לייזרזון, שולחן שלמה, חלק ב, דיני קריאת התורה, סעיף ב, 135. עיין גם הרב גרשון

ריזי, אליבא דהלכתא, לעיל, הערה 103, עמ' 19-20. למרות שעמדה זו מעניינת, היא בפירוש דעת מיעוט. הרבנים טייכטל ואויערבאך טוענים שאם ישראלי המבקר בחו"ל ייקרא לעלות לתורה ביום טוב שני של גלויות, הוא רשאי לעלות, למרות שעבורו זהו יום חול והוא אינו חייב בקריאת התורה. הסיבה לכך היא שברכות התורה הונהגו משום כבוד הציבור, ולכן אינם מיועדים ליחיד, אלא לציבור כולו, ויכולות להיאמר על ידי כל אדם בקהילה, אפילו מי שאינו חייב. יש להדגיש שבועד שהרב טייכטל מתיר לעלות לתורה לכתחילה, הרב אויערבאך מוכן לסמוך על הטיעון רק בדיעבד, כלומר, רק אם הישראלי נקרא כבר לעלות לתורה. עם זאת, הישראלי נדרש לעשות הכל לשכנע את הגבאי לא להעלותו לתורה לכתחילה (הרב אביגדור נבנצל, בשיחה עם המחברים, י' בכסלו תשע"ב - 6 בדצמבר 2011). הרב משה אהרון סלושץ, לעיל, הערה 113, פרק א, סימן יב, מסכים שהברכה נאמרת עבור הציבור, אך נאמרת על ידי מי שמעורב בקריאה באופן פעיל, ולא על ידי המקשיב הסביל; כלומר, אמירת הברכה מוגבלת לעולה ולבעל הקריאה. מעניין הוא שהרב משה פיינשטיין, מצוטט על ידי נכדו הרב מרדכי טנדלר (ספר מסורת משה [ירושלים תשע"ג], או"ח סימן שפח, עמ' 163, סעיף רפב) מתיר לישראלי לעלות לתורה בחו"ל רק בשמחת תורה, אך לא ביום טוב שני של גלויות אחר.

נעיר שהפרישה, או"ח סימן רפב, ס"ק ג סובר שהסיבה לברכות קריאת התורה היא כבוד הציבור. גם הרב רבינוביץ' – תאומים, לעיל הערה 139, והרב מנשה קליין, שו"ת משנה הלכות, סימנים קלח-קלט, סוברים שההיגיון מאחורי ברכות קריאת התורה נעוץ בכבוד הציבור (הרב רבינוביץ' – תאומים) או כבוד התורה (הרב קליין), ואינם קשורים למצוות תלמוד תורה. בכך הם מסבירים מדוע נשים וקטנים רשאים לברך ברכות התורה למרות שהם פטורים מתלמוד תורה. עם זאת, הם אינם רומזים שמישהו מלבד העולה חייב בברכות.

158. לעיל, טקסט סמוך להערות 15-17.

159. תוספות, מגילה כא, ב, ד"ה "תנא", ובבא בתרא טו, א, ד"ה "שמונה".

160. משנה ביכורים פרק ג, משנה ז; עיין: תוספות בבא בתרא, לעיל הערה 159; פסקי הרא"ש, מגילה פרק ג, סימן א; הרב שלמה בן יחיאל לוריא, ביאורי סמ"ג, עשין מח, וים של שלמה, חלק ג, כתובות, פרק א, סוף סעיף יז.

161. פסקי הרא"ש, לעיל הערה 160. לפי רבינו משולם, הנהגת בעל קריאה אולי נועד להחליף את המתרגם כמתווך, תוך חיקוי של מתן תורה. עיין: הרב יאיר קאהן, "וזאת התורה", <http://www.vbm-torah.org/archive/parsha71/54-71vezot.htm>.

162. לסקירה ומקורות, עיין הרב מנחם שילוני, שומע ומשמיע (ירושלים תשס"ו), סימן לט. הרב שילוני מציין שרוב הפוסקים סוברים כי עושה מעשה המצווה הוא זה שצריך לברך עליה, בעוד שמיעוט הפוסקים סוברים שגם החייבים יכולים לברך. למקורות מרכזיים עיין מגן אברהם, או"ח סימן תלב, סעיף ב, ס"ק ו, והערות הרב יוסף שלום אלישיב שהובאו על ידי הרב עזריאל אויערבאך, קובץ הלכות מרן הגרי"ש אלישיב, או"ח סעיף רפז, בספר מנשים באוהל (ירושלים תשע"ג), עמ' קצא; הרב שלמה זלמן אויערבאך, שו"ת מנחת שלמה, חלק ב, סימן נו סעיף א (במהדורת אוצרות שלמה תשנ"ט), וסימן נח, סעיף ד, אות ב (במהדורת הבנים תש"ס); הרב אשר וייס, "בעניין ברכת אירוסין", שיעור מורינו הרב שליט"א, קונטרס שבועי, פרשת פנחס תשס"ח, קובץ 36 (256), סעיף ב, נדפס מחדש בקובץ דרכי הוראה ט (הלכות אירוסין ונישואין) (תשס"ח), עמ' 69-71; הרב אשר וייס, "בעניין שליחות במצוות", שיעור מורינו הרב שליט"א, קונטרס שבועי, פרשת קרח תשס"ח, קובץ 33 (262), הערה לעמ' 4-5; הרב אשר וייס, "בעניין ברכת אירוסין", שיעור מורינו הרב שליט"א, קונטרס שבועי, פרשת חיי שרה תשס"ט, קובץ ה, (277);

הרב אשר וייס, "בעניין ברכת אירוסין", שיעור מורינו הרב שליט"א, קונטרס שבועי, פרשת חיי שרה תשע"ג, שנה יא, קובץ 6 (420), סעיף ב. מקורות אלה תומכים בדין שעושה מעשה המצווה הוא שמברך. מענין שהרב שלמה זלמן אויערבאך והרב יוסף שלום אלישיב, שמסכימים שעושה מעשה המצווה הוא שצריך לברך עליה, גם טוענים שאם החייב גם עושה מעט ממעשה המצווה, גם הוא רשאי לברך. לכן בעל בית יכול לברך על בדיקת חמץ אם הוא מתחיל בבדיקה, גם אם רוב הבדיקה תבוצע על ידי אחר. יש להעיר שההשערה כאן, בדומה לדעת רובם המוחלט של הפוסקים, היא שברכות קריאת התורה הם החובה האישית של העולה. לפי דעת המיעוט של פוסקים שטוענים שברכות קריאת התורה הם חובת הציבור, כל אדם יכול לברך. ראה דיון למעלה בחלק V ומקורות המובאים שם.

163. שיבולי הלקט, הלכות תפילה סימן לו; הרב אברהם חיים אדדי, שו"ת ויקרא אברהם, או"ח סימן ד; שו"ת משה ידבר, הלכות תפילה, חלק א (מובא בשו"ת ציץ אליעזר, חלק ז, סימן א, ענף י, אות ל); הרב אברהם יצחק הכהן קוק, שו"ת אורח משפט, או"ח סימן טו; הרב אריה צבי פרומר, שו"ת ארץ צבי, חלק ב, סימן ט; הרב ברוך אפשטיין, ברוך שאמר, לתפילת חול, ד"ה "בדין מחודש"; שו"ת אגרות משה, או"ח חלק ב, סימן עב; הרב אליקים גצל פשקס, עיטורי מגילה (מהדורת תשע"ב), מגילה כא, ב, "בפולגת הראשונים", סימן א, סעיף ג, עמ' 351-350; הרב משה אהרן שלושיץ, לעיל הערה 113, פרק א, סעיף ט והלאה. רבינו יונה על הרי"ף, ברכות לד, א, סוף ד"ה "ומהיכן הוא מתחיל", מציין שבעל הקריאה קורא עבור העולה – אבל לא מדין "שליחות"; מאידך, זוהי הבנתו של הרב עקיבא מלר, הקריאה בתורה והלכותיה (ירושלים תשס"ט), מילואים, סימן ג, סעיף ב, עמ' 716. עיין גם הרב אשר וייס, מנחת אשר, במדבר (ירושלים: מכון מנחת אשר תשס"ו), פרק יג, 78-79. ביקורת על גישת השליחות ניתן למצוא ברב משה סופר, שו"ת חתם סופר, חלק א, או"ח סימן נה, ד"ה "ומאי דקמן"; שו"ת ציץ אליעזר, שם; הרב יחיאל יעקב ווינברג, שו"ת שרידי אש, חלק א, סימן קסט; הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, מבית מדרשו של הרב, הלכות קריאת התורה, סימן קלה, סעיף יג, עמ' 31; שיעורי הרב הגאון רבי יוסף דב הלוי סולוביצ'יק זצ"ל על ענייני ציצית, תפילין, וקריאת התורה, עורך: הרב צבי שכטר (ירושלים תשס"ג), הלכות קריאת התורה, סימן קלה, סעיף יג, עמ' 157-155. הרב יאיר קאהן, "שומע כעונה בקריאת התורה" (סיכום שלא פורסם של שיעורים מוקלטים של הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק); הרב אשר וייס, מנחת אשר, בראשית (ירושלים: מכון מנחת אשר, תשס"ג), פרק טו, 93-94; הרב אשר וייס, "בעניין שליחות במצוות", שיעור מורינו הרב שליט"א, קונטרס שבועי, פרשת קרח תשס"ח, קובץ לג (262), הערה לעמ' 4-5.

אגב, הר"ן על הרי"ף, ראש השנה כח, ב (ז, ב בדפי הרי"ף), ד"ה "אבל" בסוף, כתב ש"שומע כעונה" הוא מדין שליחות. אחרונים רבים תומכים בעמדה זו. ראה, בין היתר: ב"ח לטור או"ח סימן תלד (בסוף); הרב יוסף תאומים, פרי מגדים, הקדמה כללית, חלק ג, סעיף כח; הרב שלמה קלוגר, חכמת שלמה, או"ח סימן תרעה; הרב מאיר לייבוש מלבי"ם, ארץ החיים, סימן ח, ארץ יהודה, סעיף ח; הרב אריה צבי פרומר, שיח השדה, שער ברכת ה', סימן ד. השווה הרב מיכאל מנחם שילוני, שומע ומשמיע סימן א. בנוגע להשוואה למילה, עיין: שולחן ערוך יו"ד סימן רסה, סעיף ח.

164. הרב יחיאל יעקב ווינברג, הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, הרב יאיר קאהן, ושו"ת ציץ אליעזר, לעיל, הערה 163; הרב אהרן לעווין, ברכת אהרן, ברכות פרק א, סימן נג.

165. עיין דיון לעיל סמוך להערה 30.

166. עיין: הרב גדליה נדל, חידושי הרב גדליה, ברכות פרק ב (תחילת הפרק). בדומה, הרב שלמה זלמן אויערבאך מציין שרק מי שחייב באופן עקרוני, ומי שיש לו ערבות, יכול לשמש כשליח להוציא אחר ידי חובה או לברך עבור אחר; עיין הרב שלמה זלמן אויערבאך, שו"ת מנחת שלמה, חלק ב, סימן נו, סעיף

א, במהדורת אוצרות שלמה תשנ"ט, וסימן נח, סעיף ד, ס"ק ב, במהדורת הבנים תש"ס; הרב שלמה זלמן אויערבאך, "בעניין ברכה בקיום מצווה על ידי שליח", קובץ לב אריה לזיכרון הרב אריה לייב קאליש (כולל תפארת ירמיהו, מכון תורני לה אריה, בית וגן, ירושלים), עמ' 4-46. השווה: דיון של רב מיכאל מנחם שילוני, שומע ומשמיע, סימן ז, ס"ק ד, עמ' 52-55.

167. עיין: דיון בטקסט סמוך להערה 50. בנוגע לקריאת התורה על ידי נשים וקטנים, עיין דיון בטקסט להלן, סמוך להערה 181. הרב נחום אליעזר רבינוביץ' מאשר שהערבות יוצרת את החיוב אצל בעל הקריאה שמאפשר לו להוציא את העולה ידי חובה (שיחה עם דב פרימר, שבט תשס"ז - פברואר 2007).

168. הרב סעדיה גאון, סידור הרב סעדיה גאון, קריאת התורה, ד"ה "ואם קוראים"; רא"ש מגילה פרק ג, סימן א; מאירי מגילה כד, א, ד"ה "סומא"; שו"ת הרא"ש, חלק ג, סימן יב; שיבולי הלקט, הלכות תפילה, סימנים לה-לו; טור, או"ח סימן קמא; הרב דוד אבודרהם, ספר אבודרהם השלם, דיני קריאת התורה, סימן קלא; שו"ת ריב"ש, סימן רד; הרב יהושע בועז ברוך, שלטי גיבורים על הרי"ף, מגילה כא, ב, ומגילה כד, ב. זוהי ככל הנראה גם דעתו של רבינו יצחק המובאת בתוספות בבא בתרא טו, א, ד"ה "שמונה" (בסוף) שהעולה צריך לקרוא בשקט ביחד עם בעל הקריאה. עיין גם יחזקאל דעת, חלק ד, סימן יא. עיין גם הרב יצחק בן חיים מאופנהיימר, תשובות מהר"ם מרוטנברג וחבריו, עורך שמחה עמנואל (ירושלים תשע"ב/2012), חלק ב, סימן שפב, סעיף ח. הרב אופנהיים אוסר על עיוור לעלות לתורה, על אף שלא ברור אם יש שם בעל קריאה. לניתוח מצוין של עמדת הרא"ש, עיין עמק ברכה, הלכות קריאת התורה, סימן א.

169. הרב יוסף קארו, שולחן ערוך, או"ח קלט, א-ב, וסימן קמא, ב; הרב משה איסרליש (רמ"א), דרכי משה, טור, או"ח סימן קלה, סעיף א, וסימן קמא, סעיף א; הרב דב בער דוד ריפמן, שולחן הקריאה, סימן ח, סעיף ג; הרב יעקב שלום סופר, תורת חיים, או"ח סימן קלט, סעיף ב, וסימן קמא, סעיף ב; חיי אדם, סימן לא, סעיף ה; הרב ישראל מאיר הכהן, משנה ברורה, או"ח סימן קלט, שער הציון אות ו, וביאור הלכה או"ח סימן קמא, ד"ה "לבטלה"; ערוך השולחן, או"ח סימן קלט, סעיף ג, וסימן קמא סעיף ה; כף החיים סימן קמא סעיף טז; הרב אברהם חיים נאה, קצות השולחן, סימן כה סעיף ט; הרב עובדיה יוסף, הליכות עולם, חלק ג, הלכות תפילה וקריאת התורה, פרשת תולדות סימן טו, ובהערה שם, עמ' קכט-קלב; הרב עובדיה יוסף, שו"ת יחזקאל דעת, חלק ד, סימן יא; שו"ת יביע אומר, חלק ד, או"ח סימן ד, סעיף כג; שו"ת יביע אומר, חלק ט, או"ח סימן כז סעיף ב וסימן פג, סעיף ז; שו"ת יביע אומר חלק י, או"ח סימן נה, חלק ב, סימן ו; הרב עובדיה יוסף, משנת יוסף, חלק א, שיעורי מרן הראשון לציון תש"ס, פרשת חיי שרה, הלכות קריאת ספר תורה בשבת, סימן ו, עמ' כה; הרב עובדיה יוסף, משנת יוסף, חלק ג, שיעורי מרן הראשון לציון תשס"ב, פרשת ויצא, הלכות קריאת ספר תורה בשבת, סימן ז, עמ' נה; ילקוט יוסף, חלק ב, סימן קמא, סעיף כ, עמ' קיד-קטז; הרב דוד יוסף, הלכה ברורה, חלק ז, סימן קלט, סעיפים ב-ג, וסימן קלא, ב, ואוצרות יוסף ג; הרב נפתלי הופנר, ספר הלכה – דיני קריאת התורה סימן כז, סעיף ד; אישי ישראל סימן לח, סעיף יח, הערה 50*. למקורות נוספים ודיון, עיין הרב בנימין שלמה המבורגר, לעיל הערה 17, 707-712. ראה גם להלן, הערה 175, לדיון בסברא מאחורי פסיקה זו. בדומה, בקהילות תימניות שבהן כל עולה קורא לעצמו, אי אפשר להעלות עיוור לתורה. ראה: הרב אהרן קפאח, מנחת אהרן (ירושלים תשס"ז), 242-260.

170. הרמ"א בפירושו לשולחן ערוך סימן קלט, סעיף ג. [הרב יצחק דב הלוי במברגר, שו"ת יד הלוי, סימן יז, טוען שציטוט המהרי"ל על ידי הרמ"א בהערה 171 לעיל אינו מדויק, למרות שהוא משקף את תוכן התשובה.] הפסיקה המקלה של הרמ"א מפתיעה, מכיוון שהיא מנוגדת לעמדתו המפורשת בדרכי

משה, לעיל הערה 169, ולהסכמתו לפסיקת השולחן ערוך באו"ח סימן קמא, סעיף ב, שהעולה נדרש לקרוא יחד עם בעל הקריאה. הרב ישראל מאיר הכהן כגן, לעיל הערה 169, כותב שהרמ"א מצטט את מהרי"ל רק משום שהוא היה מקור למנהג הנפוץ להעלות לתורה עיוורים ומי שאינם יודעים לקרוא. לו הרמ"א היה מתעקש על דעתו לא להתיר לאלה לעלות לתורה בכלל, היה הדבר עלול להוביל למחלוקת – מצב שלדעת הרמ"א נחשב לשעת הדחק. רוב המחברים המודרניים מקבלים גישה זו בהבנת דברי הרמ"א; עיין בין היתר: הרב שלום הדאיה, שו"ת ודבר שלום, סימן ו, סעיף ב; שו"ת יביע אומר, חלק ט, או"ח סימן פג, סעיף ז; הרב נפתלי הופנר, ספר הלכה – דיני קריאת התורה סימן כז, סעיף ד; אישי ישראל סימן לח, סעיף יח, הערה 50*; הרב יצחק יעקב פוקס, תפילה כהלכתה, סימן טז, סעיף לא, אות ע.

מעניין שהרב מרדכי כרמי, מאמר מרדכי, או"ח סימן קלט, סעיף ב, מפקפק בייחוס הקטע לרמ"א. הוא מציין שבדיון של תלמידו של הרמ"א, הרב מרדכי יפה, לבוש תכלת, או"ח סימן קמא, סעיף ג, בשאלת העלאת עיוור או מי שאינו יודע לקרוא לתורה, אין אזכור של פסיקתו המקלה של הרמ"א. במהדורת מכון ירושלים של השולחן ערוך (ירושלים תשנ"ד) על או"ח, סימן קלט, סעיף ג, אות יח, נכתב שהגהה המיחס לרמ"א נכתב למעשה על ידי הרב משה בן נפתלי הירש ריבסק, מחבר באר הגולה. בנוסף, בהקדמה לחלק א' של מהדורת מכון ירושלים, העורכים מזכירים כתבי יד שבהם קטע זה של הגהות הרמ"א אינו מופיע. עיין גם הרב עקיבא מלר, הקריאה בתורה והלכותיה (ירושלים תשס"ט), פרק מט, סעיף ב.

171. הרב שמחה בן שמואל משפירא מובא בתשובות מהר"ם מרוטנברג וחבריו, (עורך שמחה עמנואל) (ירושלים תשע"ב/2012), חלק ב, סימן תעט; הרב יצחק בן משה (אור זרוע), פסקי תוספות להלכות תפילה מרבינו יצחק בן משה, שיח תפילה (ירושלים תשנ"ט), סימן כ, 103, בציטוט של רבינו שמחה משפירא; הרב יעקב מולין, ספר מהרי"ל – מנהגים (ירושלים: מכון ירושלים תשמ"ט), הלכות קריאת התורה, סוף סימן ג; הרב אברהם בן יצחק אב בית דין, ספר האשכול, הלכות סדר פרשיות והפטרות, מהדורת אויערבך, חלק ב, סימן כב, עמ' 69, מובא על ידי הרב יוסף בר חביבא, נימוקי יוסף, מגילה כד, א, ד"ה "רבי יהודה", ובית יוסף, טור, או"ח, סימן קמא [הטקסט במהדורת אלבק (עמ' 184) שונה, ובו מופיעה עמדה מחמירה יותר]; דעה המובאת במאירי, מגילה כד, א, ד"ה "סומא"; הרב דוד בן שמואל הכוכבי, ספר הבתים, בית תפילה, שערי קריאת התורה, שער ב, סימן ז; הרב אלכסנדר זוסלין הכהן מפרנקפורט, ספר האגודה, בבא קמא, פרק החובל קד; הרב יהושע בועז ברוך, שלטי גיבורים על הרי"ף, מגילה כד, ב; הרב בנימין זאב בן מתתיהו מארטא, שו"ת בנימין זאב, סימן רמה; הרב בנימין אהרן סלניק, שו"ת משאת בנימין, סימן סב. עיין גם: שו"ת רשב"א החזקות מכתב יד (ירושלים: מכון ירושלים תשס"ה), סימנים יד-טו. הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק טוען שזוהי גם דעת רבינו תם בתוספות בבא בתרא טו, א, ד"ה "שמונה"; עיין: הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, רשימות שיעורים, עורך: הרב צבי יוסף רייכמן (ניו יורק תשמ"ט), סוכה לח, ב, עמ' 191, ד"ה "שם. בגמרא"; הרב יאיר קאהן, "שומע כעונה בקריאת התורה" (סיכום שלא פורסם של שיעורים מוקלטים של הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק). חוקרים רבים מציינים שהמשמעות הפשוטה של הזוהר, ויקהל (מהדורת זיטאמיר), 202 ו-206א, היא שבעל הקריאה קורא ואילו העולה עומד בשקט. למקורות נוספים ודיון עיין: הרב בנימין שלמה המבורגר, לעיל הערה 17, 703-707.

172. הרב סולוביצ'יק מעיר שלמרות שההוראה לכתחילה היא בעקבות הרא"ש, שעולים יקראו בשקט ביחד עם בעל הקריאה, למעשה פוסקים כמו מהרי"ל. עיין הרב יאיר קאהן, "שומע כעונה בקריאת התורה" (סיכום שלא פורסם של שיעורים מוקלטים שהועברו על ידי הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק), חלק ד: "הלכה למעשה"; הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, מבית מדרשו של הרב, הלכות

קריאת התורה, סימן קלט, סעיף 3, עמ' 51 (מבוסס על סיכומיו של הרב צבי שטרן); הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, שיעורי הרב הגאון רבי יוסף דב הלוי סולוביצ'יק זצ"ל על ענייני ציצית, תפילין, וקריאת התורה, סימן קלט, סעיף ג, עמ' 187. נפש הרב, עמ' 136-137, הערה 5. ניתן להביא שלוש ראיות לכך שפוסקים כמו מהרי"ל:

(1) ראשית, המנהג הנפוץ בקרב אשכנזים וספרדים (בניגוד לפסיקת השולחן ערוך, או"ח סימן קלט, סעיף ג) הוא להעלות לתורה עיוור, מי שאינו בקיא, ומי שאינו יודע לקרוא - למרות שאלה אינם יכולים לקרוא מתוך ספר התורה ביחד עם בעל הקריאה. עיין, בין היתר, הרב יצחק למפרונטי, פחד יצחק, סומא; ברכי יוסף, או"ח סימן קלט, סעיף א; הרב אברהם דנציג, חיי אדם, כלל לא, סעיף לז; משנה ברורה, או"ח סימן קלט, סעיף יג; ערוך השולחן, או"ח סימן קמא, סעיף ה; הרב עובדיה הדאיה, שו"ת ישכיל עבדי, חלק ה, או"ח סימן כב, אותיות ב-ז; הרב שלום משאש, שו"ת תבואות שמש, חלק ח, או"ח סימן סז; הרב שלום משאש, שו"ת שמש ומגן, חלק א, או"ח סימן יא, חלק ב, או"ח סימן נא, וסימן נה ס"ק ז וס"ק ט, וסימן נח, סעיף ג, חלק ג, או"ח סימן עה, סעיף ג, חלק ד, או"ח סימן טז, סימן מט סעיף ד, וסימן פב סעיפים א-ב; הרב שלום משאש, ילקוט שמש, עורך: הרב אליהו אדרעי, או"ח סימנים נג ו-נה; הרב זלמן דרוק, מקראי קודש, הלכות קריאת התורה, סימן מ, ועמ' 198 בנוגע לספרדים; הרב שלום יוסף אלישיב, מובא ברב יחזקאל פיינהנדר, אשרי האיש, או"ח חלק א, סימן כה, סעיף כז, עמ' 138; הרב בן ציון אבא שאול, שו"ת אור לציון, חלק ב, סימן ט, סעיף ו, עמ' פו; הרב דוד יוסף, הלכה ברורה, או"ח חלק ז, אוצרות יוסף סימן ג; הרב יעקב עובדיה, "סומא האם עולה לתורה", <http://www.2all.co.il/web/Sites/orchma/PAGE682.asp>; הרב אליהו אברג'יל, שו"ת דברות אליהו, חלק ז, או"ח סימן א, עמ' 5. [עם זאת, יש להעיר שלמרות שהרב עובדיה יוסף התיר עליות לעיוורים, בערוב ימיו (סביב שנת תש"ע/2000) הוא החמיר. לפסיקה המקלה עיין: הרב עובדיה יוסף, הליכות עולם, חלק ג, הלכות תפילה וקריאת התורה, פרשת תולדות, עמ' קלב-קלג; שו"ת יביע אומר, חלק א, או"ח סימן מ, סעיף יד; חלק ד, או"ח סימן ח, סעיף טו; ילקוט יוסף, חלק ב, (מהדורת תש"ן), סימן קלט, סעיף ד, עמ' פד-פו. לפוסקים מחמירים יותר של הרב עובדיה ראה: שו"ת יביע אומר, חלק ט, או"ח סימן פג, סעיף ז, סימן פז, סעיף א, סימן פח, סעיף ו, וסימן קח, סעיף עד; הרב עובדיה יוסף, משנת יוסף, הלכות קריאת ספר תורה בשבת, סעיף ז, עמ' 25; ילקוט יוסף, חלק ב, (מהדורת תשע"ד 2004) הקדמה (סוף), סעיף ב; שם, סימן קלט, סעיף ד, עמ' פד-פו; שם, מילואים, סימן קלה, עמ' קעב-קעת. ראה גם גישתו לעיל הערה 169. עם זאת, למעשה עמדתו של הרב עובדיה יוסף בעניין סומא היא בפירוש דעת יחיד]. יהודים תימנים, שבדרך כלל קוראים לעצמם, אינם מתירים לסומא לעלות לתורה; עיין: הרב אהרן קפאח, מנחת אהרן, "מניעת סומא או מי שאין רואה מלברך או לקרות בספר תורה", עמ' רמב-רס. לשם הצגת תמונה מלאה, נעיר שהרב יעקב עמדין, שו"ת שאילת יעבץ, חלק א, סימן עה, טוען שעיוור פטור מקריאת התורה, משום שאינו יכול לקרוא מתוך ספר התורה. כמו כן, עיוור אינו יכול לעלות לתורה, ואיש אינו יכול להוציא ידי חובה. עמדה דומה נקט הרב יוסף תאומים, פרי מגדים, או"ח קמא, משבצות זהב, סימן ג. הרב אהרון לוין, ברכת אהרון, מאמר נג, סעיף א, מסביר שלדעת פוסקים אלה בעל הקריאה אינו יכול להוציא את העולה בדבר שאינו יכול לעשות לעצמו. מצד שני, הרב בנימין בן מתתיהו, שו"ת בנימין זאב, סימן רמה, כותב שעיוור חייב בקריאת התורה. הרב שניאור זלמן מלובלין, שו"ת תורת חסד, או"ח סימן ח, והרב זלמן דרוק, מקראי קודש, הלכות קריאת התורה, סימן מ – כותבים בפירוש שמנהג העולם הוא להעלות סומא לתורה בהשערה שעיוור חייב בקריאת התורה, ולכן יוצא ידי חובתו בעזרת מנגנון "שומע כעונה". עיין גם שולחן ערוך, או"ח סימן קלו, סעיף ח, בסוגריים.

(2) בנוסף, הרב סולוביצ'יק (מצוטט על ידי הרב יאיר קאהן, שם) והרב בנימין שלמה המבורגר, לעיל הערה 17 (712) מעירים שהקונצנזוס ההלכתי הוא שמי שנקרא לעלות לתורה באמצע ברכות קריאת שמע צריך לעלות ולברך, אך לא יקרא יחד עם בעל הקריאה - על סמך דעת מהרי"ל. למקורות, עיין על שולחן ערוך או"ח סימן סו, סעיף ד, המפרשים הבאים: לבוש; כנסת הגדולה; מגן אברהם סימן ח; באר היטב סימן י; משנה ברורה ס"ק כו; וערוך השולחן סעיף ט. עיין גם: הרב יום טוב ליפמן הלר, דברי חמודות, ברכות פרק ב, סימן כג; שערי אפרים, שער א, סימן ג; הרב חיים פלאג', כף החיים, סימן יח, סעיף יא; כף החיים, או"ח סימן נה, סעיף כו.

(3) לבסוף, הרב משה סולוביצ'יק פסק שאסור לעולה לבפרשת זכור, לקרוא ביחד עם בעל הקריאה כפי שפסק הרא"ש. במקרה זה עליו לצאת ידי חובה בשמיעת בעל הקורא על ידי מנגנון שומע כעונה, יחד עם שאר הציבור; עיין: הרב מיכל זלמן שורקין, הררי קדם – בענייני המועדים, חלק א, סימן קפה, סעיף ב (מהדורת תשס"ט המורחבת). ראה גם דיון של הרב עזריאל אויערבאך, קובץ הלכות ממרן הגרי"ש אלישיב, או"ח סימן רצד, וסימן שפו בספר מנשים באוהל (ירושלים תשע"ג), 195.

עמדת הרב סולוביצ'יק מבוססת על פוסקים קודמים רבים שפסקו לכתחילה כמו מהרי"ל: הרב בנימין אהרון סולניק, שו"ת משאת בנימין, סימן סב; הרב חיים בנבישתי, שיירי כנסת הגדולה, או"ח סימן קמא, סעיף א; הרב משה בן אברהם מפרמישלה, מטה משה, סימן רמד; טורי זהב, או"ח סימן קמא, סעיף ג; הרב יאיר חיים בכרך, מקור חיים, או"ח סימן קלט, סעיף ב, אות ב; פרי חדש, או"ח סימן קמא, סעיף ג; ביאור הגר"א, או"ח סימן קלט, סעיף ב, ד"ה "ומהרי"ל"; הרב יהושע השל באבד, ספר יהושע – פוסקים וכתבים, סוף סימן קצב; הרב יצחק יהודה יחיאל מקומרנא, שולחן הטהור, סימן קלט, סעיף א, וסימן קמא, סעיף ב. עיין גם במקורות נוספים (המבוססים בחלקם על הזוהר) המובאים בפסקי תשובות, חלק ב, סימן קמא, סעיף ב, אות ה. לרשימה זו יש להוסיף את מי שסובר שמנגנון שומע כעונה הינו אפקטיבי עבור בעל הקריאה והעולה, אבל אינו מתיר לסומא לעלות לתורה משום שבעל קריאה אינו יכול להוציא את העולה ידי חובה כאשר אין לו חיוב בעצמו. עיין: הרב יאיר חיים בכרך, מקור חיים, או"ח סימן קלט, סעיף ב, אות ב; הרב יוסף תאומים, פרי מגדים, או"ח סימן קמא, משבצות זהב, סימן ג; הרב אהרון לוי, ברכת אהרון, מאמר נג, סעיף א. בנוגע לעניין זה עיין גם: הרב עובדיה יוסף, יחווה דעת, חלק ד, אות ב, אמצע עמ' נו – שמעלה נקודה זו. לבסוף, נביא את הרב דוד לוריא, שו"ת רד"ל, סימן ג, אות ד, שמציין שכבר במאה ה-19 כמעט ולא היו עולים שקראו עם בעל הקריאה, בניגוד לרא"ש. עוד נעיר כי המשנה ברורה, ביאור הלכה סימן קמא, ד"ה "לבטלה" טוען שלמרות המנהג הנפוץ להעלות סומא – ההלכה המקובלת היא כדעת הרא"ש; למרות זאת מקילים כמהרי"ל בשעת הדחק, במקרה של עיוור או מי שאינו יודע לקרוא. לעומת זאת, בערוך השולחן, סימן קמא, סעיף ה, נאמר שעדיף לנהוג על פי פסיקת הרא"ש, למרות שהלכה כמהרי"ל; עיין גם ערוך השולחן, סימן קלט, סעיף ג בסוף. בשיחה עם הרב דב פרימר והרב מ. זאב פרימר (כא בניסן תשע"ב; 13 באפריל 2012) הרב אהרן ליכטנשטיין אישר שפסק ההלכה המקובל מתאים לעמדת המהרי"ל - בין לקולא ובין לחומרא.

173. רעיון הביפורקציה (הפיצול) מהדהד בכתביהם של מחברים רבים; עיין בין היתר: הרב אריה צבי פרומר, שו"ת ארץ צבי, חלק ב, סימן ט; הרב יעקב בצלאל זולטי, משנת יעבץ, או"ח סימן כו, אות ב; הרב אריה לייב גרוסנס, שו"ת לב אריה, חלק ב, סימן א, אות ז; הרב יאיר קאהן, "שומע כעונה בברכת התורה (סיכום מוקלט שלא פורסם של שיעורי הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק); הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, מבית מדרשו של הרב, הלכות קריאת התורה, סימן קמא, סעיף א, עמ' 50; הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, שיעורי הרב הגאון רבי יוסף דב הלוי סולוביצ'יק זצ"ל על ענייני ציצית, תפילין, וקריאת

התורה, עורך: הרב צבי שכטר (ירושלים תשס"ג) הלכות קריאת התורה, קמא, ב, עמ' 186; הרב שאול ברוס, "בעניין ברכה דקריאת התורה", ישורון – מאסף תורני, חלק ג, (מכון ישורון, ניו יורק – ירושלים, אלול תשנ"ז), עמ' רנא-רנב; הרב אליעזר לרנר, "גדרי קריאת העולה לתורה עם הש"צ", בית הלל ה, ב (18) (באייר תשס"ד); הרב עזרא ביק, "בעניין מצוות קריאת התורה בציבור", www.etzion.org.il/vbm/archive/2-halak/betzibur.rtf (המילה החסרה באמצע השורה האחרונה באמצע היא "סומא"), או <http://www.etzion.org.il/dk/1to899/054daf.htm#fnB0>; הרב שבתי רפפורט, שיחה עם אריה פרימר (כז באדר תשע"ב - 21 במרץ 2012). אנו מציינים את גישתו החדשנית של הרב משה אהרן סלושץ, לעיל הערה 113, סימן א, אות יא והלאה, שסובר שיש פיצול מסוג אחר לגמרי; עם זאת הרחבה בדעתו חורגת ממסגרת מאמר זה.

174. הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק כתב, שלפי עמדת המהרי"ל, יכול העולה באופן תיאורטי לברך ברכות התורה ממקומו בבית הכנסת; למרות זאת, המנהג הוא לקום ולעמוד על הבימה המרכזית שעליה נקראת התורה, משום כבוד התורה. עיין הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, מבית מדרשו של הרב, הלכות קריאת התורה, סימן קלה, סעיף יג, עמ' 31; הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, שיעורי הרב הגאון רבי יוסף דב הלוי סולוביצ'יק זצ"ל על ענייני ציצית, תפילין, וקריאת התורה, עורך: הרב צבי שכטר (ירושלים תשס"ג) הלכות קריאת התורה, סימן קלה, סעיף יג, עמ' קנו-קנז.

175. פוסקים מבית מדרשו של רבינו אשר (רא"ש) אינם מתכחשים להחלת "שליחות" או "שומע כעונה" באופן כללי. עם זאת, הם טוענים שלא ניתן ליישם מנגנונים אלה ביחס למשימה המרכזית של העולה – לקרוא

את הפרשה מתוך ספר התורה. לסברה זו הוצעו מספר סיבות:

(א) פעולת הקריאה מתוך ספר התורה היא האחריות הבלעדית של העולה; לכן רק הוא נעמד לפני ספר התורה, ורק הוא יכול להוציא את הציבור ידי חובת ברכות התורה. כל יתר המתפללים, כולל בעל הקריאה, חייבים לשמוע את קריאת התורה. לכן, בעל הקריאה שחייב רק בשמיעה אינו יכול להוציא את העולה ידי חובת קריאה מתוך ספר תורה. בנוגע למשימת המשנה השנייה של קריאה בקול, בעל הקריאה יכול להוציא את העולה ידי חובה. עיין: הרב יעקב בכור שור, עיתים לבינה על ספר העיתים, סימן קעז, סעיף פ; ביאור הלכה, או"ח, סימן קמא, ד"ה "לבטלה"; שו"ת יביע אומר, חלק ט, או"ח סימן פג, סעיף ז; הרב משה שטרנבוך, מועדים וזמנים, חלק ז, סימן קכה; הרב דוד יוסף, הלכה ברורה, חלק ז, סימן קד, סעיף ב, בירור הלכה סעיף ו, עמ' רה; הרב אליקים גצל פשקס, עיטורי מגילה (מהדורת תשע"ב), מגילה כא, ב, "בפולגת הראשונים", סימן א, אות ג, עמ' שנא; הרב עובדיה יעבץ, שו"ת דרכי נעם, סימנים נא ונג.

(ב) הסיבה השנייה שונה בשינוי קל מהראשונה, ונוקטת בגישה יותר פורמליסטית. למרות שבדרך כלל ניתן להפעיל את מנגנון "שומע כעונה", במקרה של קריאת התורה המנהג המקורי היה שהעולה עצמו יקרא בתורה. הנהגת בעל קריאה לא שינתה בכלל חובה זו. עיין: הרב אליהו בן בנימין הלוי, שו"ת זקן אהרן, סימן ס; הרב יהודה עייאש, מטה יהודה (פירוש לשולחן ערוך), חלק א, סימן קמא, סעיף ה; הרב חיים יוסף דוד אזולאי (חיד"א), מחזיק ברכה, או"ח סימן מז, סעיף ד; הרב יעקב עמדין, שו"ת יעב"ץ, חלק א, סימן עה; הרב ישראל גרוסמן, אורח ישראל, סימן י, סעיף ו; הרב עובדיה יוסף, חזון עובדיה, הלכות שבת, חלק ב, דין העולה לספר תורה, סימן א, עמ' רנח; הרב פנחס זביחי, שו"ת עטרת פז, חלק א, סימן א, או"ח סימן יד, הערה ט, ד"ה "איברא שיש"; הרב ראובן עמאר, מנהגי החיד"א, או"ח חלק א, סימן מט, מנהגי מגילה ופורים, סימן ה, רועה ישראל, סימן ה, עמ' 224.

(ג) אדם רשאי להוציא את חברו ידי חובה במצוות שופר, לולב, ומגילה, משום שמצוות אלה הן חובת היחיד, וחל בהן דין ערבות. עם זאת, אין חובת היחיד בנוגע לקריאת התורה, אלא חיוב ציבורי בלבד. כאן, מנגנון הערבות אינו פועל, ולכן העולה חייב לקרוא בתורה בעצמו. ראה: הרב יהודה לייב חנליש (מהרל"ח), מובא ברבנים מיכאל שמעון ויוסף מייא, חידושי הגהות, טור סימן קמא; הרב יעקב חיים סופר, תורת חיים, או"ח סימן קלט, סעיף ג; הרב יצחק יוסף, ילקוט יוסף, חלק ב, סימן קלה, קריאת ספר תורה חובת ציבור, סימן ז, אות ט; חזון עובדיה, הלכות שבת חלק ב, דין העולה לספר תורה, סימן א, עמ' 258.

(ד) סיבה שרלוונטית במיוחד לסומא היא שאסור לקרוא אפילו אות אחת בתורה שלא מתוך קלף; עיין הרב יוסף קארו, טור או"ח קמא, ד"ה "ומה שכתב".

(ה) ולבסוף, כפי שנכתב למעלה, הקונצנזוס ההלכתי הוא שעושה מעשה המצווה הוא שצריך לברך. לדוגמא, במקרה של ברית מילה, או תרומות ומעשרות, או בדיקת חמץ – שלוש מצוות שאפשר לעשות בעזרת שליח – המוהל, המפריש, והבודק **בפועל** הם המברכים את ברכות המצווה. בקריאת התורה, המצווה של העולה היא **קריאה** של התורה הלכה למעשה. אם העולה אינו קורא בתורה בעצמו, הרי שבעל הקריאה הוא עושה מעשה המצווה; לכן, בעל הקריאה הוא שצריך לברך, ולא העולה. במקרה שבו כולם מקיימים את המצווה בו זמנית, כל מי שנוכח יכול לברך. לכן, למרות שהתוקע בשופר הוא בדרך כלל זה שמברך, היות והחיוב הוא לשמוע קול שופר, כל אחד מן השומעים רשאי לברך (מגן אברהם, או"ח תקפה, ג). בדומה, למרות שלפי הנורמה המקובלת הקורא במגילה מברך, כל אדם בקהל רשאי לברך על קריאת מגילה (רמ"א, או"ח סימן תרצב, סעיף א). הסיבה לכך היא שכל מי שיש לו חובת היחיד לקרוא במגילה מקיים בו זמנית את המצווה דרך מנגנון "שומע כעונה". עיין: הרב אליהו בנימין הלוי, שו"ת זקן אהרון, סימן ס; הרב חיים יוסף דוד אזולאי (חיד"א), מחזיק ברכה, או"ח סימן מז, אות ד; סימן תרפט, אות ד; סימן תרצב, אות א; ביאור הלכה, לעיל הערה 175א; שו"ת שרידי אש, חלק ב, סימן סב; הרב שלמה זלמן אויערבאך, שו"ת מנחת שלמה, חלק ב, סימן נו, סעיף א (במהדורת אוצרות שלמה תשנ"ט), וסימן נח, סעיף ד, אות ב (במהדורת הבנים תש"ס); הרב שלמה זלמן אויערבאך, "בעניין ברכה בקיום מצווה על ידי שליח", קובץ לב אריה לזכרון הרב אריה לייב קליש (כולל תפארת ירמיהו, מכון תורני לב אריה, בית וגן, ירושלים תשס"ה), סימן יד, סעיף ג. יוצא מכאן שעל מנת לאפשר לעולה לברך על קריאת התורה, עליו להשתתף באופן פעיל בכך שהוא קורא למעשה מתוך ספר התורה, אפילו אם הקריאה נעשית בשקט. לדיון נוסף ראה להלן, הערה 207, וכן בדברי הרב חיים משה אהרון סלשון, "הסבר להנהגת הגר"א בקריאת זכור", לעיל, הערה 157.

176. הפוסקים הבאים אוסרים באופן מוחלט על קטן (וכן על אישה, שגם לה אין חיוב) לקרוא עבור אחרים: הרב ישראל בן חיים ברונא, שו"ת מהר"י ברונא, סימן ר; הרב מאיר מלמד, שו"ת משפט צדק, חלק ג, סימן מג; הרב שמואל בן יוסף מקרקוב, עולת תמיד/עולת שבת, או"ח סימן רפב, סעיף ג; מגן אברהם, או"ח סימן רפב, סעיף ו; הרב יהודה אשכנזי מטיקטין, באר היטב, או"ח סימן רפב, סעיף ז; הרב חיים יעקב שד"ר מצפת, שו"ת סמא דחיי, או"ח סימן טז; הרב חיים יוסף דוד אזולאי (חיד"א), לדוד אמת, סימן ה, סעיף כז; שולחן ערוך הרב, או"ח סימן רפב, סעיף ה; הרב אברהם דנציג, חיי אדם, כלל לא, סעיף לט; רב ישועה שבאבו ידיע זיין, שו"ת פרח שושן, או"ח כלל א, סימן ח; הרב יצחק טייב, ערך השולחן, או"ח סימן קלט, ד"ה "דין ב", ואו"ח סימן רפב, סעיף ד; הרב ישראל ליפשיץ, תפארת ישראל על משנה מגילה פרק ד, משנה ו, אות מה; הרב חייא בן יוסף צלאח (מהרי"ץ), שו"ת פעולת צדיק, חלק ב, סימן צז; הרב אפרים זלמן מרגליות, שערי אפרים, סימן ג, סעיף ו; הרב יחיאל מיכל אפשטיין, ערוך השולחן, או"ח סימן רפב, סעיף ט; הרב יוסף אליהו הנקין, עדות לישראל, "בעניין קריאת התורה", סימן סז, עמ' 164;

הרב עובדיה הדאיה, שו"ת ישכיל עבדי, חלק ז, או"ח סימן ה, וחלק ח, או"ח סימן לו; הרב מצליח מזוז, שו"ת איש מצליח, חלק א, או"ח סימן י (כדעת רוב הפוסקים); הרב יצחק ניסים (כדעת רוב הפוסקים), מובא ברב שלמה ילוז, שו"ת אשר לשלמה, חלק א, או"ח סימן ג; הרב יוסף זכריה שטרן, שו"ת אגרות משה, או"ח חלק ב, סימן עב (מתיר רק במקרה של צער גדול); הרב משה פיינשטיין, מובא על ידי נכדו, הרב מרדכי טנדלר, ספר מסורת משה (ירושלים תשע"ג), או"ח סימן תכ, עמ' 5-194, סימן שלב; הרב יעקב קמינצקי, אמת ליעקב, או"ח סימן רפב, סעיף ג; הרב אברהם יהודה פרבשטיין, כנסת אברהם, חלק א, סימן טו, סעיף ב, ס"ק ד; הרב שלמה זלמן אויערבאך, הליכות שלמה, חלק א, תפילה, פרק יב, דבר הלכה סימן יא בסוף; הרב שלמה זלמן אויערבאך, מובא ברב ירחמיאל דוד פריד, יום טוב שני כהלכתו (מהדורת תשמ"ח), נספח לפרק ט, סעיפים לא-לד, עמ' 346; רבי שרגא פייוויש שנעעבאלג, שו"ת שרגא המאיר, חלק ג, סימן סה, סעיף ג; הרב שלמה גורן, משיב מלחמה, חלק ב (האידרא רבה: ירושלים תשמ"ד), שער ז, סימן קז; הרב שלמה ילוז, שו"ת אשרי לשלמה, חלק א, או"ח סימן ג; הרב מרדכי אליהו, מובא ברב שלמה משה עמאר, שו"ת שמע שלמה, חלק ד, סימן ה; הרב שאול ברייש, לעיל הערה 173; הרב אליקים גצל פשקס, עיטורי מגילה (מהדורת תשע"ב), מגילה כד, א, "ביאור בדברי המגן אברהם", עמ' 405. עיין גם: שו"ת גינת ורדים, לעיל הערה 144; שו"ת משפטי עוזיאל, לעיל הערה 4; והרב אליהו אברג'יל, שו"ת דברות אליהו, חלק ח, סימן יח – שמצינים שקטן יכול לקרוא לעצמו. יש לכלול ברשימה זו גם את הפוסקים שאוסרים על קטן ואישה לקרוא אפילו לעצמם; עיין מקורות להלן הערה 199, פסקה שנייה. הרב שלמה זלמן אויערבאך אוסר על בן ארץ ישראל לשמש כבעל קריאה עבור ציבור בחו"ל ביום טוב שני של גלויות מכיוון שאין לו חיוב קריאת התורה; עיין יום טוב שני כהלכתו (מהדורת תשמ"ח), נספח לפרק 9, הערה 31*, עמ' 345, ובמהדורת תשנ"ח, פרק 9, הערה 38.

177. הפוסקים הבאים אוסרים על קטן לשמש בעל קריאה עבור אחרים, מלבד בשעת הדחק – במקרה שבו אין בעל קריאה אחר, וקריאת התורה לא תבוצע כלל אם לא יקרא הקטן: הרב יעקב מליסא, דרך החיים עה, ב; הרב יעקב עמדין, סידור בית יעקב, מוסך השבת, הלכות קריאת התורה, מניין העולים לספר תורה, סעיף ז; הרב חיים יוסף דוד אזולאי (חיד"א), ברכי יוסף, או"ח סימן רפב, סעיף ח; משנה ברורה או"ח, סימן רפב, סעיף יג ושער הציון אות טז; הרב טוביה יהודה טביומי (גוטנטג), שו"ת ארץ טובה סימן ג, אות ו; יחזה דעת, חלק ה, סימן כה (עיין גם דיון בסוף הערה 181 להלן); חזון עובדיה, הלכות שבת, חלק ב, הלכות קריאת התורה, סעיף ט, אות ט; הרב עובדיה יוסף, לוית חן, סימן רפב, אות יט; הרב יצחק יוסף, ילקוט יוסף, חלק ב, סימן קלה, סדר העולים לספר תורה, סעיף לג, וחלק ב, הלכות שבת, חלק א, סימן רפב, דיני קריאת התורה בשבת, סעיף טו; הרב יצחק יוסף, ילקוט יוסף, דיני חינוך קטן ובר מצווה, דיני קריאת התורה, סעיפים ב-ג, עמ' מג; הרב גדליה פלדר, יסודי ישורון, חלק ד, מערכת קריאת התורה, סימנים קד-קה; הרב גדליה פלדר, פרי ישורון על תניא רבתי, חלק א, עמ' 260; הרב אפרים גרינבלט, רבבות אפרים, חלק ו, סימן סג, אות א; הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, מצוטט על ידי הרב צבי (הרשל) שכטר, "מפני הרב: קונטרס בענייני פסק הלכה", בית יצחק, גליון לח (תשס"ו), סעיפים כא-כח, בעמ' 22; הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, מובא ברב צבי שכטר, דברי הרב (ירושלים: מסורה תש"ע/2010), עמ' 234; הרב משה מלכה, שו"ת מקוה מים, חלק ו, או"ח סימן יא (כאן הוא חוזר בו באופן חלקי מדבריו בשו"ת מקוה מים, חלק ג, או"ח סימן כו, שם הוא התיר לקטנים לקרוא לכתחילה); הרב יוסף שלום אלישיב, מובא ברב יוסף יקותיאל אפרתי, שו"ת ישא יוסף, או"ח חלק ב, סימן עו; הרב שלמה משה עמאר, שו"ת שמע שלמה, חלק ד, סימן ה; הרב אברהם יהושע פופיפר, אישי ישראל, פרק לח, סעיף יד; הרב ברוך רקובסקי, הקטן והלכותיו, חלק א, פרק יב, סעיף ב. במצבים נורמטיביים, הרב מרדכי אליהו (שו"ת מאמר

מרדכי, חלק ד, סימן כו) מתיר לקטן לשמש בעל קריאה לעלייה אחת בלבד. הרב הראשי הספרדי לירושלים, הרב שלמה עמאר, בשיחה עם דב פרימר, כט באדר ב' תשע"ד - 31 במרץ 2014, הסביר שבשעת הדחק קבוצה זו של פוסקים תסמוך על דעת המיעוט המקלה של הרב ישראל יעקב אלגאזי והרב יוסף תאומים, להלן הערה 184, משתי סיבות. ראשית, יש דעה שתרי דרבנן יכול להוציא חד דרבנן. שנית, ספרדים יכולים לסמוך על עמדת הרא"ש, שכדי שהברכה של העולה לא תחשב ברכה לבטלה, מספיק שהעולה יקרא בשקט ביחד עם בעל הקריאה – עיין להלן הערה 181, סעיפים 2 ו-4. משום שתי סיבות אלה, הנוקטים בעמדה זו פחות מודאגים מברכה לבטלה במצבים של שעת הדחק. הרב עובדיה ויסף, להלן סוף הערה 181, וכן הרב הראשי של מעלה אדומים, הרב מרדכי נגרי, בשיחה עם דב פרימר ב-כט באדר ב' תשע"ד - 30 במרץ 2014, גם החילו סיבה זו בשעת הדחק.

178. (א) הרב יהודה אריה לייב אלטר מגור, שפת אמת, שבת כג, א, ד"ה "עיין בר"ן"; הרב יהודה יודל רוזנברג, שו"ת יחזק דעת, חלק א, או"ח סימן ב; הרב משה מלכה, שו"ת מקוה מים, חלק ג, או"ח סימן כו (מאידך עיין חלק ו, או"ח סימן יא); הרב דוד הכהן סקלי, שו"ת קרית חנה דוד, חלק ב, או"ח סימן מג; הרב יוסף פאור הלוי, "עליית קטן לקרוא בתורה", בספר זיכרון לרב יצחק ניסים (ירושלים: יד הרב ניסים תשמ"ה), עורך: מאיר בניהו, עמ' 133-113.

(ב) בקבוצה ראשונה זו ראוי לכלול גם פוסקים נוספים שמסכימים עם הנחת היסוד שלהם, למרות שאינם מסכימים עם פירושם של עמדת המגן אברהם. ראה: הרב דוד אורטינברג, תהילה לדוד, או"ח סימן רפב, סעיף ח; משנה ברורה, או"ח רפב, שער הציון, אות טז; שו"ת משפטי עוזיאל, לעיל הערה 4; שו"ת אשר לשלמה, לעיל הערה 176; שו"ת קרית חנה דוד, לעיל הערה 178 (א); הרב יום טוב הלוי שוורץ, שו"ת מענה לאגרות, סימן סט. פוסקים אלה טוענים שהסיבה העקרונית לפסיקתו המחמירה של המגן אברהם היא שקריאת התורה על ידי אישה או קטן כבעל קריאה בכל העליות שוות ערך להעלאה של מי שאינו חייב באופן מלא בקריאת התורה לכל העליות. [שו"ת גינת ורדים, לעיל הערה 144, שו"ת פרח שושן, ושו"ת ישכיל עבדי, שניהם לעיל הערה 176, אוסרים מסיבה זו על קטן לשמש כבעל קריאה, בנוסף לטענת אי החיוב]. קריאת הפרשה כולה על ידי קטן נאסרת באופן מפורש על ידי הרמ"א, או"ח סימן רפב, סעיף ג, על בסיס פסיקת הר"ן על הרי"ף, לעיל הערה 84, והריב"ש, לעיל הערה 6. המשנה ברורה (סימן רפב, סעיף ג, ס"ק יד, מצטט את הר"ן על הרי"ף, לעיל הערה 117) סובר שהר"ן פסק נגד עליית נשים וילדים גם לרוב העליות. כתוצאה מניתוח זה, בשו"ת אשר לשלמה ובשו"ת קרית חנה דוד נאמר שאם גדול משמש כבעל קריאה בחלק מהעליות (רוב לפי המשנה ברורה), קטן יכול לקרוא את יתר העליות. עם זאת, דעה זו מנוגדת לקונצנזוס של רוב הפוסקים שהובאו לעיל, הערות 176 ו-177.

(ג) הוצעו מספר סיבות לפסיקת הרמ"א, שאוסר מצב שבו כל (או רוב לפי המשנה ברורה) העולים אינם חייבים בקריאת התורה: (i) הוצאת ספר תורה לשם קריאה רק (או לרוב) על ידי מי שאינו חייב מהווה זלזול בתורה; עיין: הרב מרדכי יפה, לבוש החור, או"ח סימן רפב, סעיף ג; שו"ת פרח שושן, לעיל הערה 176; מאידך עיין ביקורת האליה רבה, על אתר, אות ז על עמדה זו. (ii) הדבר מהווה זלזול בהקב"ה; עיין: שו"ת גינת ורדים, לעיל הערה 144; שו"ת פרח שושן, לעיל הערה 176; שו"ת ישכיל עבדי, לעיל הערה 176; שו"ת משפטי עוזיאל, לעיל הערה 4. (iii) הדבר מהווה זלזול בציבור; עיין: שו"ת גינת ורדים, לעיל הערה 4. (iv) החייבים לא קראו את מספר העליות המינימאלי הדרוש; עיין: דיון בטקסט אחרי הערה 113.

179. לעיל, הערות 176 ו-177.

180. עיין לעיל הערות 163 ו-164.

181. בנוגע לאינטראקציה ויחסי הגומלין בין בעל הקריאה לעולה, עיין: הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, מבית מדרשו של הרב, הלכות קריאת התורה, סימן קלה, סעיף יג, עמ' 31; סימן קמא, סעיף ב, עמ' 50; שיעורי הרב הגאון רבי יוסף דב הלוי סולוביצ'יק זצ"ל על ענייני ציצית, תפילין, וקריאת התורה, עורך: הרב צבי שכטר (ירושלים תשס"ג) הלכות קריאת התורה, סימן קלה, סעיף יג, עמ' 155-157, וסימן קמא, סעיף ב, עמ' 186; הרב שאול ברוס, לעיל הערה 173; הרב יעקב קמינצקי והרב אברהם יהודה פרבשטיין, לעיל, הערה 176; הרב אליקים גצל פשקס, עיטורי מגילה (מהדורת תשע"ב), מגילה כד, א, "ביאור בדעת מגן אברהם", 405. פוסקים אלה סוברים שיש שימוש בדין "שומע כעונה", אך הרב אריה צבי פרומר, שו"ת ארץ צבי, חלק ב, סימן ט, סובר שיש שימוש בדין שליחות. הרב נחום אליעזר רבינוביץ', בשיחה עם דב פרימר (אדר תשס"ז - פברואר 2007) אישר שהערבות יוצרת את החיוב הנחוץ לבעל הקריאה על מנת שיוכל לסייע לעולה; עיין גם סוף הערה 166 לעיל. לגברים יש חיוב עקרוני משום שלו היו נקראים לעלות לתורה הם היו חייבים גם לקרוא; ראה דיון בטקסט סמוך להערה 50. נשים, מאידך, פטורות מקריאת התורה, ואילו קטנים הם לכל היותר תרי דרבנן, ולכן אין להם ערבות למצווה זו. כבר ציינו למעלה שהקונצנזוס בקרב פוסקים הוא שמושג הערבות אינו תקף לגבי קטנים; עיין הערה 68 לעיל. לכן הם אינם יכולים לשמש שליחים (לדוגמא, בעלי קריאה). הרב משה פיינשטיין ציין שאפילו אם היינו מקבלים את דעתו של הרב יוסף תאומים (להלן הערה 184) שקטנים חייבים מדרבנן, ולפיכך אולי יש להם ערבות כלפי אחרים במצוות מדרבנן כמו קריאת התורה, הם עדיין אינם יכולים לקרוא בתורה עבור אחרים, משום שככלל, קטנים אינם בוגרים דיים להתמנות כשליח; ראה שו"ת אגרות משה, או"ח חלק ב, סימן עב, והרב עזרא ביק, לעיל הערה 173.

יש להדגיש שהניתוח המוצג במאמר זה שונה בחלקו מהניתוח של הרב סולוביצ'יק. בדומה לרוב פוסקי ההלכה שהובאו לעיל בהערה 173, במאמר זה נטען שיש צורך במנגנון "שומע כעונה" גם לרא"ש וגם למהרי"ל. לרא"ש יש צורך ב-"שומע כעונה" כדי להעביר לעולה אחת הפעולות (קריאת התורה בקול) המבוצעות על ידי בעל הקריאה, ואילו למהרי"ל "שומע כעונה" נחוץ להעביר לעולה שתי הפעולות (קריאה מתוך קלף וקריאה בקול). בלי העברה כזו, הברכות שנאמרות על ידי העולה יהיו ברכות לבטלה. מאידך, הרב סולוביצ'יק מסכים שלפי המהרי"ל, "שומע כעונה" נועד להעביר את מעשה המצווה של קריאת התורה מבעל הקריאה לעולה, ומשום כך רק גבר בוגר יכול לשמש כבעל קריאה. למרות זאת, בשל הביפורקציה ופיצול תפקידי העולה, הרב סולוביצ'יק מעלה את האפשרות שלפני **הרא"ש**, עליו חולק מהרי"ל, יתכן שאין צורך להפעיל את מנגנון "שומע כעונה" כלל. הרי לפי הרא"ש, פעולת הקריאה מתוך ספר תורה נעשית על ידי העולה עצמו. ובנוגע לאחריות של קריאת התורה בקול, הרב סולוביצ'יק סובר שלפי הרא"ש, בעל הקריאה עצמו יכול לקיים את המצווה ללא צורך במנגנון העברה לעולה. התוצאה של ניתוח זה היא שלפי הרא"ש (אך לא לפי מהרי"ל) אולי יוכלו אישה וקטן לשמש בעלי קריאה, כל עוד העולה קורא בשקט מתוך ספר התורה כדי לוודא שהברכות יהיו תקפות. בדומה, לפי הרא"ש, אישה יכולה לעלות לתורה כל עוד היא קוראת בשקט מתוך ספר התורה.

עם כל יראת הכבוד, הניתוח של הרב סולוביצ'יק הינו בעייתי ממספר סיבות תיאורטיות ומעשיות: (1) כפי שכבר נאמר, דברי הרב - שלפי הרא"ש ייתכן שאין צורך להפעיל דין "שומע כעונה" - מנוגדים לפוסקים שהובאו בהערה 173. אלה סוברים שאפילו לדעת הרא"ש, בעל הקריאה קורא **בקול עבור** העולה. (2) הרב סולוביצ'יק הוכרח לנקוט בשיטה זו משום שניסה להגן על דעת המיעוט של סבו (שעל שמו נקרא), הרב יוסף דב בער סולוביצ'יק, לעיל הערה 30 (א), בנוגע ל-"שומע כעונה" ו"קול רם". בשיחה עם דב פרימר והרב מ. זאב פרימר (כא בניסן תשע"ב; 13 באפריל 2012) טען הרב אהרן ליכטנשטיין

שהניתוח של חמיו היה תיאורטי לחלוטין, ואולי לא היה נכון או הכרחי, וזאת משום ש"קול רם" בביכורים ובברכת כהנים הוא חלק מהותי מקיום המצווה, בניגוד לקול רם של קריאת התורה, שמטרתו להעביר את המידע. (דיון נוסף חורג ממסגרת מאמר זה). (3) בחלק V הבאנו מחלוקת על אופי ברכות קריאת התורה. הניתוח של הרב סולוביצ'יק תקף רק לפי דעת המיעוט (שבראשם סבו הרב חיים סולוביצ'יק) על פיה ברכות התורה הן ברכות שבח והודיה על כך שה' נתן את התורה לעם ישראל. לכן, הברכות מתאימות לכל מי שעולה לתורה, בין אם הוא קורא את התורה בקול או בשקט. עם זאת, רוב הפוסקים סוברים שהברכות הם ברכות המצווה לתלמוד תורה ציבורי או קריאת התורה בציבור. במקרים אלה לא הגיוני שיאמרו על ידי מי שלומד או קורא בשקט. לביקורת דומה ראה הרב אליקים גצל פשקס, עיטורי מגילה (מהדורת תשע"ב), מגילה כא, ב, "בפלוגתת הראשונים", סעיפים ב-ג, עמ' 351-352. (4) אם נניח בצד את העיקרון של כבוד הציבור (חלק VII), אימוץ עמדה מקלה כדי לאפשר לנשים לקרוא בתורה או לעלות לתורה על בסיס דברי הרא"ש משמעותו שכל עולה שלא יקרא בשקט יחד עם בעל הקריאה מברך ברכות לבטלה. לכל הפחות, אם בעל הקורא והעולה הם גברים, העולה שאינו קורא יחד עם בעל הקריאה יכול לסמוך על בעל הקריאה דרך מנגנון "שומע כעונה" כדעת המהרי"ל; עיין הרב דוד לוריא, שו"ת רד"ל, סימן ג, אות ד, מובא לעיל סוף הערה 172. לא כן הדבר עבור נשים, בין אם הן קוראות בתורה או עולות לתורה, מכיוון שהמנגנון "שומע כעונה" אינו פועל עבורן. על כן, לפי עמדת הרא"ש, ניתוח זה יחול רק על נשים שהידע שלהם בעברית טוב מספיק כדי לקרוא יחד עם בעל הקריאה – ושהן אכן נזהרות לעשות כן. מאידך, אותן הנשים שאינן נזהרות לקרוא, או שהעברית שלהן חלשה ואינה מאפשרת להן לקרוא יחד עם בעל הקריאה, או עיוורות – לא יוכלו לעלות לתורה, וברכותיהן יהיו ברכות לבטלה. ההשלכות הפרגמטיות והמציאותיות של תוצאה זו מרתיעות. (5) הניתוח עד כה התבסס על הגישה המסורתית לפיה העולה נקרא לתורה ומברך, ואילו בעל הקריאה קורא את העלייה עבור כל עולה. עם זאת, לפי "הגישה ההפוכה" שתידון להלן בחלק VI, העולה ההלכתי האוטנטי הוא בעל הקריאה, שעושה את מעשה המצווה של קריאת התורה בקול – כאשר שבעה עולים נקראים לברך **עבורו**. לפי ניתוח זה, אם אישה, שאינה חייבת, מברכת או קוראת בתורה – המנגנון של "שומע כעונה" אינו מועיל. (6) כל הדיון שהובא כאן הינו תיאורטי לגמרי. כפי שמעיר הרב סולוביצ'יק עצמו, למרות שהעולים נדרשים לכתחילה להחמיר ולקרוא בשקט על פי דעת הרא"ש, **למעשה פוסקים כמו מהרי"ל**; עיין לעיל הערה 172. בשיחה עם הרב דב פרימר והרב מ. זאב פרימר (כא בניסן תשע"ב - 13 באפריל 2012) אישר הרב אהרן ליכטנשטיין שפסק ההלכה המקובל הוא על פי דעת המהרי"ל – בין לקולא ובין לחומרא.

מכל מקום מצינו פוסקים נוספים שהציעו ניתוח שיטת הרא"ש שדומה לזו של הרב סולוביצ'יק; עיין: הרב יהודה יודל רוזנברג, שו"ת יחוה דעת, או"ח סימן ב, חקירה ג, ראה ד (סוף); הרב חיים דב אלטוסקי, חידושי בתרא, סימן קמא, ד"ה "ביאור הלכה". מעניין שהרב עובדיה יוסף מסכים עם ניתוח דברי הרא"ש של הרב סולוביצ'יק, אבל רק במצב של שעת הדחק. בהערה 177 הבאנו את פסיקת הרב יוסף שלפיה קטן רשאי לקרוא בתורה בשעת הדחק. הרב שבתי רפפורט (שיחה עם אריה פרימר, יח באדר תשע"ב - 12 במרץ 2012) מדווח שלפני כעשרים שנה הוא שאל את הרב יוסף על פסיקתו לאור העובדה שקטן אינו יכול להוציא את העולה ידי חובתו לקרוא בקול. הרב יוסף ענה שלפי הרא"ש והשולחן ערוך, שהוא פוסק על פיהם לפחות לכתחילה, העולה נדרש לקרוא יחד עם בעל הקריאה. יש מקום לטעון שקריאה זו מספיקה כדי שהברכות לא ייחשבו לבטלה, וודאי בשעת הדחק. במקרה קיצוני של שעת הדחק קריאת התורה בקול יכולה להיעשות על ידי כל אדם שנוכח (אפילו מי שאינו חייב). אי אפשר, כמובן, להשתמש בפסיקה זו כדי להצדיק עליית נשים לתורה בתנאים רגילים. כפי שכבר נאמר בהערה 177, הרב הראשי

הספרדי לירושלים, הרב שלמה עמאר, והרב הראשי של מעלה אדומים, הרב מרדכי נגרי, גם החילו ניתוח זה במצבים של שעת הדחק.

182. הסברנו למעלה (טקסט סמוך להערה 44) ש"שומע כעונה" מאפשר לשני אנשים שרוצים לקיים מצווה שאינם חייבים בה - לסייע זה לזה. מנגנון זה פועל בהשערה ששניהם עושים את אותו המעשה. במקרה של בעל קריאה ועולה, רק אחד מהם עושה, הלכה למעשה, את הפעולה שעליה נאמרת הברכה. לשם סיוע בקיום המצווה נדרש מנגנון הערבות; אך לשם ערבות יש צורך בחיוב עקרוני ומלא של עושה מעשה המצווה – רמת חיוב שאין לנשים וקטנים. אפילו לפי דעת היחיד של הרב יהודה הרצל הנקין (לעיל הערות 44 ו-59) שלנשים יש ערבות כלפי נשים אחרות בקיום מצווה שאינן חייבות בה – מדובר רק במקרים שבהם "קיבלו עליהן חובה", כמו המנהג האוניברסאלי והעתיק של נשים במצוות תקיעת שופר. אין זה המצב במצוות קריאת התורה, שנשים לא קיבלו אותה על עצמן למעשה. יתרה מכך, בפועל נשים אינן יכולות לקבל על עצמן קריאת התורה כחובת היחיד, מכיוון שלדעת רוב (ואולי כל) הפוסקים קריאת התורה היא חיוב **ציבורי**.

183. הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, מבית מדרשו של הרב, הלכות קריאת התורה סימן קל"ה, סעיף י"ג; שיעורי הרב הגאון רבי יוסף דב הלוי סולוביצ'יק זצ"ל על ענייני ציצית, תפילין, וקריאת התורה, עורך: הרב צבי שכטר (ירושלים תשס"ג) הלכות קריאת התורה, סימן קלה, סעיף יג, עמ' 156. הסוגריים אינם במקור והוספו לשם הבהרה.

לאור האמור כאן, ולאור דברי הרב סולוביצ'יק שצוטטו בטקסט, יש בעייתיות בהערה של הרב הרשל שכטר בנושא. בספר נפש הרב, עמ' 136-137 (מצוטט על ידי R. Aharon Ziegler, *Halakhic Positions of Rabbi Joseph B. Soloveitchik*, IV, sec. 5, pp. 13-15), הרב שכטר מדווח שלפי הרב סולוביצ'יק חרש המדבר ואינו שומע יכול לשמש כבעל קריאה. הרב שכטר טען שפסיקה זו מבוססת על העמדה שהחיוב הוא לשמוע את קריאת התורה (חובת שמיעה – עיין לעיל חלק IV). לכן, אין צורך שבעל הקריאה יהיה חייב; אפילו מי שחירש ופטור מן המצוות יכול לקרוא בקול כבעל קריאה. עם זאת, כבר ציינו שטיעון זה מועיל ביחס לקהל השומעים, אך לא ביחס לחובת היחיד של העולה. הרב סולוביצ'יק עצמו מציין שהעולה חייב לקרוא עבור עצמו, או לשמוע את הקריאה מפי **בר חיובא**. לפיכך, אם חירש המדבר באמת פטור מקריאת התורה, הוא בפירוש אינו יכול לשמש כבעל קריאה.

עם זאת, חירש המדבר ואינו שומע אכן חייב במצוות; עיין: פרי מגדים, פתיחה כוללת ב, ג; שו"ת אגרות משה, יו"ד חלק ד, סימן מט, סעיפים א ו-ו; שו"ת מנחת שלמה, סימן לד; שו"ת לב אריה, חלק ב, סימן א; שו"ת קובץ תשובות, סימן י; ילקוט יוסף, הלכות קדיש וקדושה סימן סז; הרב אברהם חממי, שו"ת מנחת אברהם, חלק א, או"ח סימן ה. לכן, הוא יכול לקרוא בתורה עבור אחרים. הרב ליכטנשטיין, בשיחה עם דב פרימר והרב מ. זאב פרימר (כא בניסן תשע"ב; 13 באפריל 2012) הסכים עם ניתוח זה ועם ההסבר שהצענו לפסיקתו של הרב סולוביצ'יק.

184. הרב ישראל יעקב אלגזי, אמת ליעקב, דיני עליית קריאת התורה, סימן כז; הרב יוסף תאומים, פרי מגדים, או"ח סימן רפב, אשל אברהם, אות ו, ומשבצות זהב, אות ג. הרב משה מלכה, שו"ת מקוה מים, חלק ג, או"ח סימן כו, מסכים, אך מוסיף סיבה אחרת, והיא שקטן סופו להיות חייב. עיין גם: הרב משה מלכה, שו"ת מקוה מים, חלק ו, סימן יא; עם זאת, בתשובה זו הוא מתיר משום שעת הדחק.

185. עיין דיון לעיל סמוך להערה 70.

186. עיין לעיל דיון סמוך להערה 68.

187. לעיל הערה 176. וכן, הרב אברהם יהודה פרבשטיין, כנסת אברהם, חלק א, סימן טו, סעיף

ב, אות ד, טוען שלא ניתן להתייחס לדברי הרב תאומים שהובא בפרי מגדים (לעיל הערה 184) באופן מילולי, בייחוד בשל העובדה שלקטן אין כל ערבות ביחס לגדול. כוונת הפרי מגדים להתיר לקטן לעלות לתורה ולקרא עבור עצמו, אך לא להוציא אחרים ידי חובה.

188. עיין לעיל הערה 177.

189. נאמר באופן מפורש על ידי הרב שלמה גורן, משיב מלחמה, חלק ב (האידרא רבה: ירושלים תשמ"ד), שער ז, סימן קז, עמ' 173. מספר קוראים הפנו את תשומת ליבנו לקהילות ספרדיות שבהן מעודדים קטנים לשמש בעלי קריאה. עיין לדוגמא: הרב משה מלכה, שו"ת מקוה מים, חלק ו, סימן יא; הרב עובדיה הדאיה, שו"ת ישכיל עבדי, חלק ח, סימן לו – שכותב כי זה היה המנהג בגלות, אך לא בארץ ישראל. ככלל, הפוסקים הספרדים המובילים התנגדו בתוקף לתופעה. הרב עובדיה הדאיה (שהוריו השתייכו לקהילה החלבית, ושאליו היה אב בית דין בחלב) פוסק לחומרא מסיבות שונות בשו"ת ישכיל עבדי, חלק ז, סימן ה. בהערות 176-177 הבאנו רשימה ארוכה של פוסקים ספרדים שאוסרים על קטנים לשמש בעלי קריאה. בשיחה עם דב פרימר (כט באדר ב' תשע"ד - 31 במרץ 2014), הרב הראשי לירושלים שלמה עמאר ציין שלמרות שפוסקים ספרדים מתנגדים לבעלי קריאה קטנים, הם לעיתים מתירים לקטן לשמש בעל קריאה בשעת הדחק, מסיבות שהובאו בסוף הערה 177, ובהערות 178, 184. למרות זאת, מנהג זה וודאי נאסר במצבים נורמטיביים. לאור הקונצנזוס בקרב הפוסקים – כולל פוסקים ספרדים – כפי שהוסבר למעלה, נראה שאינו ראוי ונכון מבחינה הלכתית להצדיק מנייני שותפות בהסתמך על מנהג דחוי זה בנוגע לקטנים. עיין גם: Aryeh A. Frimer, "Communications: Partnership Minyanim," *Tradition*, 47:3 (Fall, 2014) pp. 89-96. and Dov I. Frimer.

190. ראה הערה 157.

191. הרב שלמה גורן, שם, 174, ד"ה "נוסף על כך". הנושא הנידון שם הוא אם מחלל שבת יכול לשמש כבעל קריאה. הרב גורן מציין שכאשר קטן קורא לעצמו הוא אינו משמש כשליח ציבור, ולכן קריאתו תקפה.

192. עיין להלן הערה 246.

193. ראה לעיל דיון סמוך להערות 58 ו-68.

194. אחד ממבקרי המאמר הציע, שבהנחה שברכות התורה הם ברכות השבח (הערות 142 ו-143), אולי אפשר לברך את ברכות התורה בתורת רשות בלי שייחשבו ברכה לבטלה. כראיה לדבריו, הביא הסוקר את המנהג הנפוץ לקרוא בתורה בליל שמחת תורה עם ברכות התורה. והנה, אכן ישנם פוסקים המתירים אמירת ברכות השבח בתורת רשות. עיין: הרב יעקב חגיז, שו"ת הלכות קטנות, חלק א, סימן רסד, וחלק ב, סימנים א ו-ח; שו"ת בית דוד, או"ח סימן שנ"ט, עמ' 93, סעיף ד; הרב יעקב לורברבוים מליסא, חוות דעת, יו"ד סימן קי, בית הספק, אות כ; הרב הלל פוסק, שו"ת הלל אומר, סימן קלט, עמ' 87; הרב בן ציון אבא שאול, "חיוב נשים בתפילה", צפונות כרך א, חוברת ב (טבת תשמ"ט), עמ' 52, ושו"ת אור לציון, חלק ב, פרק ד, הלכה א, סעיף ה; הלכה ג; והלכה ו, סעיף י. עיין גם שו"ת יביע אומר, חלק ח, סימן ח. [אגב, המקור בהלכות קטנות נידון על ידי הרב יצחק למפרונטי והרב יוסף ברוך קזיס; עיין הרב יצחק למפרונטי, פחד יצחק (מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ז), חלק ד, ברכת השבח, עמ' 121-126. הרב למפרונטי סובר שהרב חגיז התכוון למצב של בדיעבד, לאחר שאדם כבר בירך, ושאלו ספק שהרב חגיז לא היה מתיר אמירת ברכות אלה לכתחילה]. למרות זאת, ההצעה שניתן לומר ברכות התורה ללא חיוב, הנה בעייתית ביותר, מהסיבות הבאות:

א) הפוסקים שהובאו למעלה סוברים שניתן לומר ברכת השבח גם בהעדר חובה, אך רוב הפוסקים

מגבילים זאת לברכת "שהחיינו" בלבד. עיין: הרב יואל סירקיש, בית חדש, או"ח סימנים כט ו-תלב; אליהו רבה, או"ח סימן כב, סעיף א; הרב יוסף שאול נתנזון והרב מרדכי זאב איטינגא, מגן גיבורים או"ח סימן ריח, סעיף ג, אלף המגן ס"ק ד; הרב יעקב משולם אורנשטיין, ישועות יעקב, סימן רכה, אות ג; הרב עזריאל הילדסהיימר, שו"ת הרב עזריאל הילדסהיימר, או"ח סימן כט; הרב דב ליאור, מובא ברב חגי לוי והרב חברון לוי, חלק הלוי (בת ים תשנ"ח), עמ' 117 ובשו"ת תשובה מקובצת של הרב ברוך אפרתי (ירושלים תשס"ג), או"ח עמ' 62.

ב) יתרה מכך, רובם המוחלט של פוסקי ההלכה מחמירים אפילו בברכת "שהחיינו", ואוסרים לאמרה כאשר אין חיוב לעשות כן. לדיון נוסף ותיעוד: אריה א. פרימר, "ברכת שהחיינו בסעודת פורים יחיד", אור המזרח לב (ניסן – תמוז תשמ"ד), עמ' 294-308. למקורות נוספים עיין: הרב שלמה זלמן אויערבאך, שו"ת מנחת שלמה, חלק ב, סימן ד, אות לב, באוצרות שלמה (מהדורת תשנ"ט), וסימן ס, אות ט (במהדורת הבנים תש"ס); שו"ת יביע אומר, חלק ד, או"ח סימן נ, חלק ו, או"ח סימן מב, חלק ח, או"ח סימן ח, סעיף א, וחלק ט, או"ח סימן יח, סימן צד, סעיף כו, וסימן קח, סעיף כח; הרב עובדיה יוסף, חזון עובדיה – סוכות, הלכות ארבעת המינים סימן י, סוף סעיף י, עמ' 340; חזון עובדיה – טו בשבט, ברכות שונות סימן ה, סעיף ה, עמ' 400-402; שו"ת שבט הלוי, חלק ד, סימן כה; הרב ישראל טפלין, אורח ישראל סימן יב; הרב חיים יוסף פרידמן, חיים של ברכה (ברוקלין, ניו יורק, תשנ"ב), פתיחה, סימן ט, עמ' 38-40; הרב שמואל דוד, שו"ת בהלכות יום העצמאות, סימן ד, סעיף ג; הרב משה לוי, ברכת ה', חלק ד, פרק א, סימן ד, ואות יד; הרב אורי בצלאל פישר, "דין ברכה לבטלה – ברכה שאינה צריכה", בלכתך בדרך (ישיבת כרם ביבנה) כה (חורף תשס"ז), עמ' 44-83.

ג) הרב עובדיה יוסף – סוכות, דיני הישיבה בסוכה, סימן ט, סעיף יח, ד"ה "והנה", עמ' 127, וכן הרב יצחק יוסף, עין יצחק, חלק ב, עמ' 456-457, מצטטים מגוון פוסקים שאוסרים אמירת "שהחיינו" גם כאשר יש ספק, כי "ספק ברכות להקל" (להלן הערה 217). לפי פוסקים אלה, שהחיינו דומה לשאר ברכות השבח שבהם יש להחמיר במקום הספק; ראה באריכות עין יצחק שם, עמ' 441-471; הרב משה לוי, ברכת ה', חלק ד, פרק א, סימן ד, ואות טו.

ד) אם נכון הדבר במקום הספק, על אחת כמה וכמה במקום שאין חיוב כלל. עיין: הרב עובדיה יוסף, שו"ת יביע אומר, חלק ח, או"ח סימן ח; עין יצחק, שם עמ' 472-473. הרב עובדיה יוסף (שם, א) מביא את שו"ת הריב"א, סימן טז, שטוען שהרא"ש דוחה בפירוש את האפשרות שנשים יברכו ברכות קריאת התורה משום שהן ברכות השבח שאינן חייבות בהן.

בנוגע לקריאת התורה בליל שמחת תורה, זהו מנהג נפוץ ועתיק יומין; לכן הפוסקים לא חששו מפני ברכה לבטלה. לדיון בנושא זה עיין: חזון עובדיה – סוכות, הלכות שמיני עצרת, סימן ד, סעיף ה; הרב עקיבא מילר, הקריאה בתורה והלכותיה (ירושלים תשס"ט), פרק עה, סעיף א, ס"ק ד, ונספח יא, אות ו. אין החלה של "ספק ברכות להקל" ביחס למנהג; ראה: שו"ת יביע אומר, חלק ב, או"ח סימן כה, סעיף יג; חלק ג, יו"ד סימן יז, סעיף י; חלק ד, או"ח סימן כג, סעיף יד; וחלק ה, או"ח סימן ו, סעיף ו; עין יצחק שם, עמ' 275-296.

195. שולחן ערוך, או"ח סימן קסז, סעיף יט (ברכת "המוציא"); מגן אברהם, או"ח סימן רעג, סעיף ז (קידוש והבדלה); מטה אפרים, או"ח סימן תרכה, סעיף נט (סוכה); משנה ברורה, או"ח סימן רעג, סעיף טז (קידוש והבדלה); הרב שמחה בן ציון יצחק רבינוביץ', פסקי תשובה, חלק ו, סימן תרעז, סעיף ח (הדלקת נרות חנוכה); הרב ברוך רקובסקי, הקטן והלכותיו, חלק א, פרק יג, הלכה ב, ואות ב (כללי).

196. משנה ברורה, או"ח סימן קסז, סעיף צט. בשער הציון שם, סעיף פח, הוא כולל בדעה זו את

הבית יוסף, הגר"א, הט"ז, ואחרונים נוספים. במשנה ברורה, או"ח סימן רעג, שער הציון, אות יז, הוא חוזר על עמדה זו. עיין הרב דוד יוסף, הלכה ברורה, חלק ח, סימן קסז, כ, הלכה ברורה סוף ס"ק נה, שער הציון קנ, שמסכם שזהו קונצנזוס ברור של הפוסקים. הרב אליעזר הכהן רבינוביץ', תורת הקטן, פרק ח, סעיף יג, מסיק ממקורות אלה שלמרות שהחיוב והאחריות של חינוך הם של ההורה, כולם יכולים להיות שותפים בקיום. אנו שבים ומדגישים שלפי דעת המיעוט של המהרי"ט ואור החיים, לעיל הערה 68, לגדולים יש ערבות עבור קטנים, וגדול וודאי רשאי לברך עבור קטן.

197. עיין לעיל הערה 58.

198. ניתוח זה אושר על ידי הרב אהרן ליכטנשטיין (כא בניסן, תשע"ב; 13 באפריל 2012)

בשיחה עם דב פרימר והרב מ. זאב פרימר.

199. אכן, רוב הפוסקים סוברים שנשים (בלי קשר לעיקרון של כבוד הציבור) וקטנים רשאים לקרוא לעצמם כאשר הם עולים לתורה. עיין לעיל, בהערה 176 במקורות הבאים: שו"ת מהר"י ברונא; שו"ת משפט צדק; מגן אברהם; שולחן ערוך הרב; שו"ת פרח שושן; חיי אדם; שו"ת פעולת הצדיק; שו"ת איש מצליח; שו"ת ישכיל עבדי; עדות לישראל; שו"ת אגרות משה; אמת ליעקב; כנסת אברהם. ראה לעיל הערה 177 במקורות הבאים: ילקוט יוסף (כל המובאות שם); שו"ת מאמר מרדכי. ראה הרב יוסף דב הלוי סולוביץ'יק, לעיל הערה 181. ראה גם הרב יואל סירקיס, שו"ת בית חדש (ב"ח) סימן קנח; הרב חיים יעקב שד"ר מצפת, שו"ת סמא דחיי, או"ח סימן טז; הרב יצחק טייב, ערך השולחן, או"ח סימן רפב, סעיף ד; הרב דוד אמאדו, שו"ת עיני דוד, הלכות תפילה, פרק י', הלכה יז, ד"ה "כי מן האמור" (עמ' 11 עמודה 4 בהוצאת איזמיר); תהילה לדוד, או"ח סימן רפב, סעיף ח; דרך החיים, סימן עז, סעיף ו; הרב מרדכי כרמי, מאמר מרדכי, או"ח סימן רפב, סעיף ה; הרב כתריאל פישל טכורש, שו"ת כתר אפרים, סימן כו; שו"ת ציץ אליעזר, חלק ז, סימן א, סוף ענף ח; יחווה דעת, חלק ב, סימן טו, חלק ד, סימן כג, וחלק ה, סימן כה; הרב אליקים גצל פשקס, עיטורי מגילה (מהדורת תשע"ב), מגילה כד, א, "ביאור בדברי המגן אברהם", סימן תה. מנהג הקהילה התימנית עודנו שכל עולה, כולל בנים קטנים, קוראים את העלייה שלהם; עיין הרב יצחק רצהבי, שולחן ערוך המקוצר, או"ח חלק ב, סימן ס, סעיף ג.

עם זאת, ישנם פוסקים שאוסרים על קטן או אישה לקרוא אפילו עבור עצמם. לפי עמדה זו, ההיתר במסכת מגילה למי שאינו חייב בקריאת התורה לעלות לתורה אינו מכוון למצב נורמטיבי, ונדרש עדיין שבעל הקריאה יהיה גבר. עיין: הרב אברהם בן מרדכי הלוי, שו"ת גינת ורדים, חלק ב, סימן כא; הרב דוד צבי שלמה אייבשיץ, לבושי שרד למגן אברהם או"ח סימן רפב, סעיף ו; הרב אברהם דובער כהנא שפירא, דבר אברהם, חלק א, סימן טז, יז; שו"ת משפטי עוזיאל, מהדורה תניינא, חלק א, או"ח (מהדורת תשס"א), חלק ג, מילואים לאו"ח סימן קלא, א; הרב חיים דוד הלוי, שולחן ערוך מקור חיים, חלק ג, פרק קכב, סעיף יד; שו"ת משנה הלכות, חלק טו (או"ח, מערכת תניינא, חלק ה), סימן רט; הרב שמואל דוד, שו"ת מראש צורים, סימן ה. הרבה חולקים באופן מפורש על עמדה זו: שו"ת אגרות משה עב (על הלבושי שרד); שו"ת יחווה דעת חלק ה, סימן כה; הרב משה מלכה, שו"ת מקוה מים, חלק ג, או"ח סימן כו; שו"ת קרית חנה דוד, חלק ב, או"ח סימן מג (כולם על משפטי עוזיאל).

200. עיין לעיל, דיון סמוך להערה 59.

201. עיין לעיל, סמוך להערה 61.

202. בנוגע ל"קבוצת שומע כעונה", ניתוח זה קיבל אישור בשיחה עם התלמידי חכמים הבאים:

הרב אליקים גצל פשקס (יז בשבט תשע"ג - 28 בינואר 2013), הרב אשר וייס (כ בשבט תשע"ג - 31 בינואר 2013), הרב נחום אליעזר רבינוביץ' (כב בשבט תשע"ג - 2 בפברואר 2013), והרב משה

שטרנבוך (כד בשבט תשע"ג - 4 בפברואר 2013, בתיווך נכדו, הרב יונה שטרנבוך). כפי שכבר נאמר בדיון למעלה, לפני הנהגת בעל קריאה, לקטנים לונשים (ובהעדר כבוד הציבור) הותר, לפחות באופן תיאורטי, לקרוא בתורה עבור הציבור כאחד משבעת העולים, למרות העובדה שלפי רוב הפוסקים אשה וקטן אינם עצמם חייבים בקריאת התורה. גם אם נניח לרגע בצד את ההיגיון למנהג זה, הוא מדגים בצורה ברורה שאין צורך שלעולה יהיה חיוב אישי בקריאת התורה. גם אחרי שהונהג בעל קריאה, הקורא רק מסייע לעולה בקריאת התורה, ולא בקיום חובת היחיד. אם כן, לפי "קבוצת שומע כעונה", אין צורך בערבות; בעל הקריאה מעביר את קיום המצווה לעולה דרך מנגנון "שומע כעונה" בלבד.

203. מסקנה הלכתית זו אושרה בשיחה עם הרב אליקים גצל פשקס (יז בשבט תשע"ג - 28 בינואר 2013) והרב אשר וייס (כד בשבט תשע"ג - 4 בפברואר 2013). עיין: הרב אליקים גצל פשקס, עיטורי מגילה (מהדורת תשע"ב), מגילה כד, א, "ביאור בדעת המגן אברהם", 405; הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, מבית מדרשו של הרב, הלכות קריאת התורה, סימן קלה, סעיף יג; הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, שיעורי הרב הגאון רבי יוסף דב הלוי סולוביצ'יק זצ"ל על ענייני ציצית, תפילין, וקריאת התורה, עורך: הרב צבי שכטר (ירושלים תשס"ג) הלכות קריאת התורה, סימן קלה, סעיף יג, עמ' 156. ראה גם סוף הערה 67, שם ציינו שלאחר שאישה קיימה מצוות שופר היא לא יכולה להוציא נשים אחרות ידי חובה, משום שתקיעה נוספת אינה נחשבת קיום או מעשה מצווה.

204. הרב אברהם בן מרדכי הלוי, לעיל הערה 106; הרב יצחק יהודה יחיאל מקומרנו, שולחן הטהור, או"ח סימן קמ, סעיף א; הרב יעקב שלום סופר, לעיל, הערה 106; הרב צבי פסח פראנק, שו"ת הרב צבי, או"ח סימן עב; הרב יוסף אליהו הנקין, לעיל הערה 176; הרב טוביה יהודה טביומי (גוטנטג), שו"ת ארץ טובה, סימן ג, אות י; הרב חיים שאול גריינמן, לעיל הערה 106, ד"ה "רא"ש"; הרב משה שטרנבוך, לעיל הערה 145; הרב יהודה הרצל הנקין, לעיל הערה 24; הרב אביגדור נבנצל, שיחה עם המחברים, י בכסלו תשע"ב - 6 בדצמבר 2011. עמדה זו של "הקבוצה ההפוכה" נשללה באופן מפורש על ידי המלומדים הבאים: הרב חיים קניבסקי, מצוטט על ידי הרב יחיאל מיכל רוטשילד, שאילת רב (קרית ספר תשס"ד), חלק ב, סימן יב, אות כה, עמ' 240; הרב אהרון בוארון, ברכת אהרון, חלק א, עמ' 155; הרב משה אהרן סלושץ, לעיל הערה 113, פרק א, סימן י.

בין יתר הטענות שניתן להעלות נגד "שיטה ההפוכה", בולט האי-סבירות שייאמרו שבע ברכות על קריאה של אדם אחד. בשיחה עם דב פרימר (ו-יג באייר תשע"ב - 28 באפריל ו-5 במאי 2012), הרב נחום אליעזר רבינוביץ' הסכים שעמדת "הקבוצה ההפוכה" הינה בעייתית ביותר, ונחשבת בדרך כלל לשיטה דחויה. הרב אהרון בוארון שולל עמדה זו על סמך דברי הרא"ש (לעיל, הערה 168) שכותב: "ולא מסתבר שהוא [העולה שאינו יודע לקרות] יברך על קריאת שליח ציבור". הרב גריינמן, מה"קבוצה ההפוכה", שם, כותב שזוהי הסיבה שבגללה דורש הרא"ש מהעולה לקרוא בשקט עם בעל הקריאה. פעולה זו מחילה את הברכות על שתי הקריאות – הפרטית והציבורית גם יחד – למרות שפעולת בעל הקריאה, שקורא בקול, היא הקריאה המרכזית.

הרב מנחם מנדל שניאורסון מלובביץ', שו"ת צמח צדק, או"ח סימן לה - בהסברו עמדת הרב בנימין אהרן סולניק, שו"ת משאת בנימין, סימן סב - פיתח עמדה מורכבת. לדעתו ישנם למעשה שני עולים בו זמנית, למרות שרק אחד קורא בקול: העולה הפורמאלי מברך עבור בעל הקריאה, ואילו בעל הקריאה קורא בתורה עבור העולה. שניהם מעבירים סמכות לפעול לשני דרך מנגנון "שומע כעונה", ובין השניים הם משלימים את מעשה המצווה כולו.

205. תוספתא מגילה פרק ג, הלכה יב (מהדורת ליברמן, 356).

206. על בסיס התוספתא, גאונים וראשונים רבים סוברים שמשמעות הישיבה והעמידה בין העליות הייתה להדגיש את סופו של עלייה אחת והתחלת משנהו. עם זאת, רבים טענו שבשל הדרישה התלמודית לברך לפני ואחרי כל עלייה, כבר לא היה צורך שהקורא ישב בין העליות. השולחן ערוך פסק בהתאם, באו"ח סימן קמג, סעיף ה. אולם, גאונים וראשונים אחרים חולקים בטענה שהייתה דרישה שהעולה ישב בין העליות למרות הברכות. לסקירה מורחבת של המקורות, עיין: הרב שאול ליברמן, תוספתא כפשוטה, תוספתא מגילה ג, הלכה יב, עמ' 79-1178.

207. אין כאן הפרה של העיקרון שהודגש למעלה (הערה 175) **שעושה מעשה המצווה הוא שיברך**. עיקרון זה נאמרה בעיקר למקרים בהם עושה מעשה המצווה אינו חייב כרגע (למרות שיש לו חיוב עקרוני), אלא מונה להוציא ידי חובה את החייב. שתי דוגמאות לכך הן מוהל ששל את התינוק עבור אביו, או אדם שבדוק חמץ עבור בעל הבית, ובמקרים כאלה, נכון שעושה מעשה המצווה גם יברך. עם זאת, במקרה שבו החייב עושה את מעשה המצווה בעצמו, הוא יכול לבקש מאדם אחר לברך עבורו; עיין: הרב אפרים זלמן מרגליות, יד אפרים, או"ח סימן תלב, על מגן אברהם סעיף ו, והרב יצחק טייב, ערך השולחן, או"ח סימן תקפה. לראיה מצטט הרב מרגליות את פסיקת הרב אברהם גומבינר, מגן אברהם, או"ח סימן ח, סעיף ח (עיין גם משנה ברורה סימן יד, ושער הציון כא), שמי שמתעטף בטלית יכול לבקש מאחר לברך עבורו. מאידך, הרב טייב מציין את הפסיקה לפיה מסדר הקידושין מברך את ברכות האירוסין, למרות שהחתן הוא שמקדש את הכלה. בעקבות ניתוח דברי הפוסקים בהערה 204 לעיל, במקרה המדובר בעל הקורא הוא העולה בפועל; הוא עושה מעשה המצווה של קריאת התורה בקול, ומבקש מאחר לברך עבורו.

208. עיין פרי מגדים, או"ח סימן קמא, משבצות זהב סעיף ד, שאומר בפירוש שמי שאינו חייב אינו יכול לברך עבור בעל הקריאה. הרב אביגדור נבנצל (שיחה עם המחברים, י בכסלו תשע"ב - 6 בדצמבר 2011) מאשר שבשל כך נשים אינן עולות לתורה.

209. פוסקי הלכה מדווחים שהמנהג המקובל הוא לא להעלות קטנים לתורה, מלבד למפטיר; עיין הערה 300 להלן. כפי שיובהר שם, הרב עובדיה יוסף (יחזה דעת חלק ד, סימן כג) טוען שהמנהג הספרדי מתיר העלאת קטנים לתורה. הרב יוסף מן הסתם סובר, בדומה לגישה המסורתית, שהעולה הוא "העולה האותנטי" – ולא בעל הקריאה.

210. נזכיר שנשים יכולות לכל היותר לשמש בעלות קריאה במיעוט העליות, ובהחלט לא לכולן. עיין דיון בהערה 178. היה מקום אולי להציע ששילוב של שתי עמדות היה יכול להוות בסיס להיתר להעלות לנשים לתורה (בלי התייחסות לכבוד הציבור). השיטה הראשונה היא "הגישה ההפוכה" של אסקולת הגינת ורדים (הערה 204) לפיה בעל הקריאה הוא העולה האמיתי, ותפקידו של הפסבדו-עולה הוא לברך עבור בעל הקריאה. השיטה השנייה היא זו של הרב יצחק זאב (ועלועל) סולוביצ'יק (לעיל הערה 143), שסובר שברכות קריאת התורה הם ברכות השבח, **שמחוייב** לאמרן **כל** מי שעולה לתורה (כולל מי שאינו חייב בקריאת התורה, כגון נשים). לפי שיטת רב ועלועל ניתן לטעון שלנשים יש חיוב עקרוני לברך, ובהתאם, ערבות כלפי הקורא בתורה (בדומה לבעל הקריאה). בכך יתאפשר לאישה לעלות לתורה ולברך עבור בעל הקריאה. הרב נחום אליעזר רבינוביץ' (שיחה עם הרב דב פרימר, ו-יג באייר תשע"ב - 28 באפריל ו-5 במאי 2012) דוחה גישה זו, המורכבת משתי שיטות דחיות, כפי שהובהר לעיל בהערות 143 ו-204.

211. עיין דיון סמוך להערה 59 והלאה.

212. עיין דיון סמוך להערה 61. יש להעיר שהרב שטרנבוך משתייך ל"גישה ההפוכה" (לעיל הערה 204), וגם לקבוצת "שומע כעונה" (לעיל הערה 202).

213. עיין לעיל הערה 194.
214. כפי שנאמר לעיל, הערה 199, רוב הפוסקים סוברים שנשים וקטנים יכולים לקרוא **עבור עצמם** כאשר הם עולים לתורה.
215. הרב אהרן ליכטנשטיין התייחס להסתמכות כזו כ"דחוקה הלכתית" (שיחה עם דב פרימר והרב מ. זאב פרימר, כא בניסן תשע"ב - 13 באפריל 2012).
216. עיין להלן, הערה 246.
217. לדיון כללי בכלל "ספק ברכות להקל", עיין: בבלי, ברכות כא, א; משנה תורה, הלכות ברכות פרק ד, הל' ב, ופרק ח, הל' יב; שולחן ערוך, או"ח סימן קסז, סעיף ט, וסימן רט, סעיף ג; "ברכות", אנציקלופדיה תלמודית, חלק ד, סעיף "בספק", עמ' 315-291, בעמ' 303 והלאה; הרב יצחק יוסף, מפורט ליחזו דעת, כללי ספק ברכות; הרב יצחק יוסף, עין יצחק, חלק ב, עמ' 608-353. עיין גם לעיל, הערה 50. הפוסקים אינם מתירים אמירת ברכות השבחה במקרים של ספק; עיין לעיל הערה 194. בנוסף הרב יוסף תאומים, פרי מגדים, פתיחה כוללת, הלכות ברכות, אות ד, כותב שאם מתעוררת בפועל שאלה לגבי אמירת ברכה, אסור לומר את הברכה אפילו במקרה של ספק ספיקא. הרב שלמה זלמן אויערבאך (הליכות שלמה, מועדים, ספירת העומר, פרק יא, אורחות הלכה, סעיף כד) והרב אשר וייס (שיעור מורינו הרב שליט"א, "שיטת הבה"ג במי שדילג אחד מימי הספירה", פרשת אמור תשע"ב, י, כה [399], פרק ו, סעיפים י-יא) מסכימים. תלמידי חכמים אלה מציינים שהשימוש במושג "ספק ספיקא" בנוגע למי שסופר ספירת העומר במהלך היום – אינו מדויק – למרות שהוא מופיע בספרות ההלכתית. הסיבה העיקרית שבגללה ממשיכים לספור עם ברכה במקרה זה היא משום שלדעת רוב ראשונים הספירה בכל יום הינה מצווה נפרדת, והימים אינם תלויים זה בזה.
218. הרב אליקים גצל פשקס, שיחה עם דב פרימר, יז בשבט תשע"ג - 28 בינואר 2013.
219. מגילה כג, א.
220. הרב יצחק למפרונטי, פחד יצחק, "ציבור וכבודו", סובר שהמושג "כבוד הציבור" לקוח מהביקורת של יתרו על חתנו. לדעתו, משה זלזל בכבוד הציבור בכך שהוא גרם להם להמתין זמן ארוך למשפט (שמות יח, יד). המושג מתאים היטב לאיסור לגלול ספר תורה בציבור או להפשיט את התיבה בציבור משום כבוד הציבור שעומד וממתין. ראה דיון בהערה 225 ו-228 להלן.
221. לסקירה, עיין: "כבוד הציבור", אנציקלופדיה תלמודית כרך כו, עמ' 565-554. בנוגע להתעטפות בטלית גדול כביטוי לכבוד הציבור, עיין: הרב בנימין שלמה המבורגר, שורשי מנהג אשכנז, חלק א (בני ברק: מכון מורשת אשכנז תשנ"ה), עמ' 140-112; הרב אברהם שלום שאקי, היכל עבודת ה' (בני ברק תש"מ), עמ' 88-86. נעיר שבנוסף לדוגמאות לכבוד הציבור שיובאו להלן, אור שמח, משנה תורה, הלכות תפילה פרק ח, הל' יב מוסיף את האיסור למנות חזן שאינו יכול לבטא היטב מילים בעברית. לדיון עיין: R. Gil Student, "Mispronouncing Hebrew," *Hirhurim-Musings*, July 26, 2011, <http://tinyurl.com/43amzcx>.
222. הרב צבי רייזמן טוען בצדק שלביטוי "כבוד הציבור" משמעויות שונות במקומות שונים, ושלכן אין לצפות לדין דומה בכל מקרה. עיין: הרב צבי רייזמן, טירחא דציבורא, <http://tinyurl.com/64h2dgn>; הרב צבי רייזמן, "כבוד הציבור וטירחא דציבורא", קובץ הערות וביאורים, אהלי תורה, פרשת ויצא תשס"ט, גליון ד [970], עמ' 71-57, <http://www.haoros.com/kovtzim.asp?yr=5769>.
223. גיטין ס, א; שולחן ערוך סימן קמג, סעיף ב.

224. ר"ן על הרי"ף, גיטין ס, א; פרישה ולבוש, או"ח סימן קמג.
225. יומא ע, א; שולחן ערוך סימן קמד, סעיף ג.
226. סוטה לט, ב; שולחן ערוך, או"ח סימן קמח, סעיף א, ומשנה ברורה ס"ק א.
227. רש"י יומא לט, ב, ד"ה "מפני כבוד הציבור"; ר"ן על הרי"ף, מגילה כד, א, ד"ה "מפני כבוד הציבור".
228. רש"י סוטה לט, ב, ד"ה "להפשיט את התיבה".
229. מגילה כא, א; שולחן ערוך או"ח סימן תצ, סעיף א. יש חיוב דומה בקריאת התורה, אך במקרה זה ישנו מקור מקראי, והמטרה היא לשחזר את מעמד הר סיני; עיין מגילה כא, א, ושולחן ערוך סימן קכח, סעיף לד.
230. מאירי, מגילה כא, א.
231. משנה מגילה ד, ו (כד, א) ורש"י ד"ה "ואינו נושא"; תוספות חולין כד, ב, ד"ה "נתמלא זקנו"; שולחן ערוך, או"ח סימן קכח, סעיף לד.
232. משנה מגילה ד, ו (כד, א), רש"י ד"ה "אבל אינו", ומגילה כד, ב; שולחן ערוך סימן נג, סעיף יג; משנה ברורה, שם, ס"ק מ'; משנה ברורה, או"ח סימן קכח, ס"ק קיא.
233. חולין כד, ב ותוספות ד"ה "נתמלא זקנו"; שולחן ערוך או"ח סימן נג, סעיפים ו ו-ח.
234. ט"ז או"ח סימן נג, סעיף ב; משנה ברורה, או"ח, סימן קכח, סעיף לד, ס"ק קכב; ערוך השולחן, או"ח סימן נג, סעיף י.
235. עיקר הדיון בהגדרות ובהשלכות של כבוד הציבור מופיע בתלמוד ובראשונים על מגילה כג, א ובשולחן ערוך ונושאי כלים לאו"ח סימן רפב, סעיף ג - שם מופיע המונח באופן פורמאלי ביחס לעלייה לתורה על ידי נשים. עם זאת, ההגדרות השונות מופיעות בשלוש סוגיות נוספות, שבהן עולה האפשרות שנשים יבצעו תפקידים ציבוריים עבור גברים: (1) **קריאת מגילה** (תלמוד וראשונים על מגילה ד, א וערכין ג, א; שולחן ערוך ונושאי כלים לאו"ח סימן תרפט, סעיף ב); (2) **אמירת קידוש** (תלמוד וראשונים לברכות כ, ב; שולחן ערוך ונושאי כלים לאו"ח סימן רעא, סעיף ב); (ג) **אמירת ברכת המזון** (תלמוד וראשונים לברכות כ, ב וסוכה לח, א). בדיון להלן נתמקד בקריאת התורה, אך נפנה למקורות הנוגעים לסוגיות האחרות. לדיון באופן שבו כבוד הציבור משפיע על קריאת מגילה לנשים, עיין: אריה א. פרימר, לעיל הערה 100.
236. האיסור להתפלל או ללמוד תורה במקום שיש הסחת דעת בעלת אופי מיני נידון בשולחן ערוך, או"ח סימן עה, ובמשנה ברורה סעיפים א ו-כט.
237. הרב אליהו דוד רבינוביץ'-תאומים, שו"ת עובר אורח (שמע אליהו), סוף סימן קי; הרב אברהם יצחק הכהן קוק, אורח משפט, או"ח סימן לה; הרב מנחם מנדל כשר, שו"ת דברי מנחם, חלק א, סימן לח; הרב צבי (הרשל) שכטר, ארץ הצבי (ירושלים תשנ"ג), סוף סימן יב, עמ' צט.
238. **(א) קריאת התורה**: הרב שמואל פורטליאונה ("שמואל משער אריה", מאה 16, תלמידו של הרב מנחם עזריה מפאנו), חידושי שמואל (כתב יד שלא פורסם), מובא ברב מאיר בניהו, "דעות מהפכניות בכללי ההלכה", אסופות (תשמ"ט), ג, עמ' 141-244, בעמ' 199-200 [אנו מודים להרב מלך (מארק ב.) שפירא שהביא את המקור לידיעתנו]; הרב יעקב עמדין, מור וקציעה, או"ח סימן נה, ד"ה "כתוב במרדכי", וסימן רפב; הרב יהודה עייאש, מטה יהודה, פירוש לשולחן ערוך, כרך א, או"ח סימן רפב, סעיף ג, אות ט; הרב שמואל ויטאל, נימוקי הרב שמואל ויטאל, מובא בפתח הדביר, או"ח סימן רפב, סעיף ט; הרב אברהם פינסו, שו"ת עזרת מצר, סימן כג, ד"ה "ואולם להיות"; הרב רחמים ניסים יצחק פלאג'י, יפה ללב, או"ח

חלק ו, סימן רפב – מובא ברב אליעזר יהודה וולדינברג, שו"ת ציץ אליעזר, חלק כ, סימן לו, סעיפים ב-ג; הרב יוסף משאש, מים חיים, חלק ב, או"ח סימן קמ; הרב מצליח מזוז, שו"ת איש מצליח, או"ח, סימן י – ראה הערות בנו, הרב מאיר מזוז, הוספות ומילואים, במילואים מבין המחבר, לסעיף נו, פסקה ד: "חשש הרהור"; R. Walter S. Wurzbarger, "Rabbi Joseph B. Soloveichik as Posek of Post-Modern Orthodoxy," *Tradition* 29:1 (1994), pp. 5-21, at p. 17; שאל ציון, תניינא חלק א, או"ח סימן יט; הרב שאול ישראלי, שו"ת במראה הבזק, חלק א, סימן לז, אות ז; הרב שלום משאש, שו"ת שמש ומגן, חלק א, או"ח סימן כח; הרב זלמן נחמיה גולדברג, שו"ת מראה הבזק, חלק ה, מילואים לסימן קיג, עמ' 225-228; הרב זלמן נחמיה גולדברג, שו"ת בנין אריאל, אה"ע, "ברכת חתנים בסעודת שבע ברכות על ידי אישה", עמ' 135-141; הרב חיים דב אלטוסקי, חידושי בתרא – הגה במשנה ברורה או"ח חלק ג, סימן רפב, מחבר סעיף ג, עמ' 194; הרב יעקב אריאל, עליית נשים לתורה או בתורה, הצופה, כז תמוז תשס"ז (13 ביולי 2007), עמ' 5; הרב יעקב אריאל, מובא במאמר: Matthew Wagner, "Ramat Gan Chief Rabbi slams 'radical feminist' egalitarian minyanim," <http://www.jpost.com/Israel/article.aspx?id=92575> Jerusalem Post, February 19, 2008; אמירות דומות של הרב אריאל הופיעו באתר האינטרנט של ידיעות אחרונות, כא בתמוז תשס"ז – 7 ביולי 2007: <http://tinyurl.com/33yta3q>; R. Moshe Meiselman, *Jewish Woman in Jewish Law* (New York: Ktav Publishing House and Yeshiva University Press, 1978), 141ff; הרב שמואל שפירא, "נשים בקריאת התורה", <http://tinyurl.com/m9ddc>; הרב צבי רייזמן, "כבוד הציבור וטירחא דציבורא", קובץ הערות וביאורים – אהלי תורה, פרשת ויצא תשס"ט, גליון ד [940], עמ' 57-71, <http://www.haoros.com/kovtzim.asp?yr=5769> (קובץ 9790); הרב צבי רייזמן, טירחא דציבורא, <http://tinyurl.com/64h2dgn>; הרב חיים רטינג, "שדרניות ברדיו החרדי – רדיו קול חי", <http://www.tinyurl.com/y9xguc>; הרב הרשל (צבי) שכטר גם מעלה את סוגיית הצניעות, למרות שנראה שהוא מתייחס לצניעות כלפי שמיא, ולתפקיד הפרטי יותר של האישה ביהדות. עיין: R. Hershel Schachter, "Can Women be Rabbis?" 2004, <http://tinyurl.com/gj9po>; הרב R. Hershel Schachter, "On the Matter of Masorah," 2003, <http://tinyurl.com/15aeb>; הרב הרשל שכטר, "על דבר המניינים המשותפים", שבט תשע"ד, http://www.rcarabbis.org/pdf/Rabbi_Schachter_new_letter.pdf. עיין גם: הרב רמי רחמים ברכיהו, שו"ת טל לברכה, חלק ב, סימן צא, שסובר כי כבוד הציבור משמעותו פריצת גדר. בהקשר זה, הרב שלמה אבינר הפנה את תשומת לבנו לדברי הרב שמשון צבי לוינגר (מכתב מתאריך כד בכסלו תשע"ב). הרב לוינגר מביא את הערות הר"ן על הרי"ף למגילה יט, ב, וריטב"א למגילה ד, א, ד"ה "שאף". הר"ן והריטב"א סוברים שההלכה מודאגת משיקולי צניעות כאשר נוכחות אישה גורמת לשינוי ניכר בטקסט או בטקס. לכן, נשים וגברים אינם יכולים להצטרף יחד לזימון בעשרה, מכיוון שהזימון גורר אמירת ברכה נוספת בברכת המזון. בנוגע לעמדה זו, כותב שולחן ערוך הרב, או"ח סימן קצט, סעיף ז: "ואפילו אם רצו לצרפן אינם רשאים מפני שנראה כפריצות כשניכר צירוף נשים עם אנשים בזימון שאומר המברך נברך בצירוף כולנו [גברים ונשים]". כלומר, בזימון ישנו שינוי שמדגיש בפירוש את צירוף הנשים, מכיוון שהן נקראות להצטרף לזימון המשותף. הרב לוינגר טוען שבאמירת "ברכו" על ידי אישה במסגרת עלייתה לתורה מתעוררת בעיה דומה. גם כאן יש הדגשה של צירוף נשים וגברים יחד בטקס משותף, שנוגד את כללי הצניעות לפי הר"ן והריטב"א. [לא ברור למחברים מדוע הרב לוינגר נזקק לעניין אמירת "ברכו". לפי קבוצת "הסחת דעת מינית" של כבוד הציבור, העובדה שאישה בכלל עולה לתורה בעייתית בפני עצמה,

בלי קשר לאמירת הברכות (לדוגמא, העלייה השנייה עד השישית במהלך המקורי)]

(ב) מקרא מגילה: קבוצה זו סוברת, שלמרות שלנשים רמת חיוב זהה לזו של גברים במקרא מגילה, הן אינן יכולות לקרוא עבור גברים, בדומה לקריאת התורה, משום הסחת דעת מינית. עיין: הרב משה מקוצי, ספר מצוות גדול (סמ"ג), דברי סופרים, עשה ד; הרב אליהו מזרחי, חידושי הרא"ם על הסמ"ג (מובא במגן אברהם, או"ח סימן תרפט, ס"ק ה); הרב חיים בנבנישתי, דינא דחיי, על הסמ"ג שם. אלה טוענים שהשוואה מבוססת על הגיון דומה של כבוד הציבור; בה"ג לדעת תוספות סוכה לח, א, ד"ה "באמת אמרו". עיין גם משנה ברורה, או"ח סימן תרפט, ס"ק ז, וערוך השולחן, או"ח סימן תרפט, סעיפים א ו-ה. הניסוח המדויק של תוספות הוא: "משום דרבים זילא בהו מילתא". בהקשר זה, "זילא מילתא" או "זילותא" הם מילים נרדפות לכבוד הציבור; עיין הרב שמואל מדליהנוב, מנחת שמואל, ברכות כ, א, ד"ה "נשים"; הרב אליהו דוד רבינוביץ' – תאומים, שו"ת עובר אורח (שמע אליהו) סימן קיא, ד"ה "ונראה"; הרב חיים זלמן דימיטרובסקי בהערותיו לרשב"א, מגילה ד, א, הערה תלא; הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, בתוך: הרב צבי יוסף רייכמן, רשימות שיעורים [ניו יורק תשמ"ט] סוכה לח, א, 184, ד"ה "ברם לפי התוספות"; אוצר מפרשי התלמוד, סוכה חלק ב, לח, א, עמ' שמה, ד"ה "אי נמי משום", והערה 56 שם. הרב יהודה הרצל הנקין, שו"ת בני בנים, חלק ב, סימן י, טוען שזילא מילתא קשור לרושם שיתקבל כי בקרב הציבור תופעת הבערות מבישה עד כי אין גבר בנמצא שיוכל לקרוא בתורה (עיין בטקסט סמוך להערה 248: קבוצת הביזיון הנובע מבערות). עם זאת, מהמקורות שיובאו להלן בנוגע לקידוש, נראה ברור שזילא מילתא מתייחס לסוגיית צניעות או התנהגות מינית בלתי הולמת. אחרת, מדוע ספר האגודה, להלן, מבדיל בין קידוש לגברים בודדים מקרב המשפחה לגברים אחרים? מהלשון של תוספות ["משום דרבים"] עולה שייתכן שאישה תוכל לקרוא מגילה באופן פרטי עבור גבר אחד או שניים; ראה הרב יוסף חזן, שו"ת חקרי לב, או"ח סימן מה, ד"ה "ומכל מקום מדבריי"; הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, רשימות שיעורים, עורך: הרב צבי יוסף רייכמן (ניו יורק תשמ"ט), סוכה לח, א, ד"ה "שם. באותם דברים", עמ' 184. סמ"ג, דברי סופרים, עשה ד (מובא בתחילת קטע זה) חולק בטענה שנשים אינן יכולות לקרוא עבור גברים בכלל (ראה הערות הרב אליהו מזרחי על הסמ"ג ומגן אברהם, או"ח סימן תרפט, ס"ק ה).

(ג) קידוש: הרב יוסף קארו, שולחן ערוך, או"ח סימן רעא, סעיף ב, פוסק שהיות ולנשים רמת חיוב בקידוש זהה לזו של גברים, הן יכולות לקדש עבור הגברים. הרב יואל סירקיס, בית חדש, טור, או"ח סימן רעא, חולק על עמדתו החד משמעית של הרב קארו. הב"ח מציין המקרה הדומה של מקרא מגילה (שולחן ערוך, או"ח סימן תרפט, סעיף ב) שבו הרב קארו עצמו טוען שגם נשים חייבות. למרות כך הוא מביא - בנוסף לדעה מתירה - גם דעה שלפיה אישה אינה יכולה לקרוא עבור גבר. עקב סתירה זו (בעניין), הרב סירקיס מסכם שנשים אינן יכולות לקדש עבור גברים כלל, ומצטט את הרב שלמה לוריא, הגהות הטור, או"ח סימן תרפט, שכותב דברים דומים. פוסקים רבים אחרים מסכימים לב"ח; עיין הרב חיים בנבישתי, שיירי כנסת הגדולה, סימן תרפט, הגהות בית יוסף סעיף ב, וסימן תרץ, סעיף א; הרב יאיר חיים בכרך, מקור חיים, או"ח סימן רעא, ד"ה "מוציאות"; הרב שמואל בן יוסף מקרקוב, עולת תמיד/עולת שבת, או"ח סימן רעא, סעיף ב; הרב מנחם מנדל אויערבך, עטרת זקנים, או"ח סימן תרפט, סעיף ב; כף החיים, או"ח סימן רעא, סעיף ח; הרב חיים דוד הלוי, מקור חיים לבנות ישראל, פרק י, סימן ג. בניגוד לב"ח וסיעתו, מגן אברהם ואחרים הצדיקו את פסיקתו של הרב קארו והבחינו בין קידוש למקרא מגילה. קריאת מגילה בדרך כלל נעשית **בציבור**, ולכן ניתן להחיל עליו המושג "זילא מילתא"; קידוש, לעומת זאת, נעשה **באופן פרטי**, והטעם של "כבוד הציבור" או "זילא מילתא" אינו נראה רלבנטי. עיין: מגן אברהם, או"ח סימן רעא, סעיף ג, ס"ק ב; ערוך השולחן, או"ח סימן רעא, סעיף ה; הרב דוד מזרחי, שתילי זיתים, או"ח

סימן רעא, סעיף ג; הרב פנחס אויערבאך, הלכה ברורה, או"ח סימן רעא, סעיף ב. ישנם שני דרכים להבין את הניתוח של המגן אברהם: אפשרות אחת היא שכאשר אומרים קידוש באופן פרטי, אין בעיה שאישה תקדש עבור מספר גברים (עיין קטע (ב) למעלה בנוגע למגילה). עם זאת, כאשר הקידוש נאמר בציבור – ייתכן שייאסר על אישה לקדש לרבים משום זילא מילתא. הרב ידידיה טיאה וייל, הרב יעקב עמדין, הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, הרב אהרן ליכטנשטיין, הרב נחום אליעזר רבינוביץ', והרב יהודה הרצל הנקין, חולקים על קריאה זו של המגן אברהם (הערה 244 להלן). פוסקים אלה טוענים שלא ניתן להחיל זילא מילתא (או כבוד הציבור) על קידוש, שמהותו פרטי ולא ציבורי, משום שלא נדרש מניין (ואפילו אין עדיפות למניין) לשם קיום המצווה. לכן הטקס נותר בגדר "פרטי" אפילו כאשר קיומו נעשה בציבור.

בניגוד לזה, האליה רבה נוקט בגישה מחמירה יותר. לדעתו אין להתייחס באופן מילולי למונח "רבים" בלשון התוספות [סוכה לח, א, ד"ה "באמת אמרו" – הנדון בקטע (ב) למעלה], כאילו כוונתו לקבוצה גדולה או לציבור; לדעתו התוספות מתכוונות לגברים בוגרים שאינם בני משפחה. ראה: אליה רבה, או"ח סימן רעא, סעיף ג, אות ג; בני ציון, חלק ד, או"ח סימן רעא, סעיף ב, אות ב. לפי ניסוח זה, זילא מילתא מונע מנשים לקדש עבור גברים שאינם בני משפחה, ככל הנראה ממניעים של צניעות. לעמדה זו יש תקדים בראשון הרב אלכסנדר זוסלין הכהן, ספר האגודה, ברכות נח, סוכה לב, מגילה ג, ושבועות ט. קבוצה גדולה של פוסקים אימצו עמדה זו כנורמטיבית – לכתחילה, אלא אם כן אין אלטרנטיבה נוחה. במקורות הבאים מוזכר מניע הצניעות, בדרך כלל במפורש: הרב יעקב מליסא, דרך החיים סימן ע, דיני קידוש על היין בבית, אות ג; משנה ברורה, או"ח סימן רעא, סעיף ב, ס"ק ד; הרב בנימין יהושע זילבר, ברית עולם, קידוש, סימן ד; שמירת שבת כהלכתה, חלק ב, פרק נא, סעיף ט (מטעמי צניעות); הרב יצחק יוסף, אוצר הדינים לאישה ולבית, סימן טז, סעיף ב (משום צניעות); הרב יצחק יוסף, ילקוט יוסף, כרך ד, חלק א, סימן קעא, סעיף ח (משום צניעות); הרב הלל הלוי, קידוש כהלכתו סימן ד, סעיף יא (ממידת הצניעות); הרב אהרן זכאי, מצוות הנשים, סימן יא, סעיף ג (משום צניעות); הרב הלל הלוי, קידוש כהלכתו, פרק ד, סעיף יא (ממידת הצניעות); הרב אהרון זכאי, מצוות הנשים, סימן יא, סעיף ג (משום צניעות); שו"ת במראה הבזק, חלק ד, סימן לא (מטעמי צניעות); הרב יעקב אריאל, "אישה בבית הכנסת", <http://www.yeshiva.org.il/ask/?id=4839>; הרב דב ליאור, "עדיפות בברכה מול בעל הבית", <http://www.yeshiva.org.il/ask/default.aspx?cat=519>.

(ד) ברכת המזון: לפי אסקולה זו אפילו אם החיוב של נשים בברכת המזון היה ברמה זהה לזו של גברים, הן לא היו יכולות להוציא את הציבור ידי חובה. עיין תוספות סוכה לח, א, ד"ה "באמת אמרו". עם זאת, ייתכן שאישה יכולה לפי עמדה זו לקרוא באופן פרטי עבור מספר מצומצם של גברים; עיין דיון למעלה בנוגע למגילה וקידוש.

כפי שכבר נאמר בראשית הערה זו, בין הראשונים הסוברים שכבוד הציבור הוא הסחת דעת מינית נכלל הבה"ג לפי תוספות סוכה לח, א, וספר האגודה, ואולי גם הסמ"ג. עם זאת, יש להדגיש ששני ראשונים מנרבונה, הרב מאיר המעילי ורבינו מנוח, כותבים באופן מפורש שאין קשר בין כבוד הציבור לפריצות; עיין הרב מאיר המעילי, ספר המאורות, ברכות מה, ב, ורבינו מנוח על משנה תורה הלכות ברכות פרק ה, הל' ז. ראה: הרב יהודה הרצל הנקין, שו"ת בני בנים, חלק ב, סימן י, ו-חלק ד, סימנים ב-ג; R. Yehuda Herzl Henkin, "The Significant Role of Habituation in Halakha," *Tradition* 34:3 (2000), pp. 40-49. ראשונים אלה מן הסתם מיישרים קו עם אחת העמדות האחרות, שיתוארו בהמשך, הסוברים שכבוד הציבור נובע מהעדר חיוב.

239. **(א) מקרא מגילה:** סיבה זו של קול באשה ערוה מיוחסת לרב יצחק בן אבא מארי (בעל

(העיטור), עשרת הדיברות, כסיבה לאסור על נשים לקרוא מגילת אסתר עבור גברים. עיין: הרב מאיר המעילי מנרבונה, ספר המאורות, מגילה יט, ב; הרב אהרן בן יעקב מלוניל, אורחות חיים, הלכות מגילה ופורים, סימן ב, וכלבו, מגילה סימן מה; הרב דוד בן לוי מנרבונה, ספר המכתם, מגילה ד, א. סיבה זו מוצעת גם במהדורת אויערבך לרבי אברהם אב בית דין, ספר האשכול, הלכות חנוכה ופורים, סימן ט. עיין גם הרב חיים דוד הלוי, שו"ת עשה לך רב, חלק ה, סימן צז.

(ב) קריאת התורה: ישנם אחרונים המאמצים את הדעה המחמירה של בעל עשרת הדיברות, ומביאים את הנימוק של "קול באישה ערווה" בנוגע לקריאת התורה על ידי נשים. ראה: הרב יצחק פלאג'י, יפה לב, חלק ו, או"ח סימן רפב – מובא גם ברב אליעזר יהודה וולדינברג, שו"ת ציץ אליעזר, חלק כ, סימן לו, סעיפים ב-ג; הרב יוסף משאש, מים חיים, חלק ב, או"ח סימן קמ; הרב יוסף כ"ץ י"ץ, פירוש לספר האגודה (ירושלים תשכ"ו), מגילה, פרק הקורא עומד, סימן כח, סעיף כו; הרב מצליח מזוז, שו"ת איש מצליח, או"ח סימן י – ראה הערות בנו, הרב מאיר מזוז, מילואים מכן המחבר, לעמ' 20 עמודה שנייה, המנמק: "קול באישה ערווה"; הרב דב אליעזרוב, לעיל הערה 238 (א); הרב חיים דוד הלוי, שו"ת עשה לך רב, חלק ה, סימן צז; הרב אפרים גרינבלט, שו"ת רבבות אפרים, חלק א, סימן תמט; הרב איתן ידי, מדרש מגילה, מסכת מגילה כג, א, עמ' 183. עיין גם הרב עזריאל הילדסהיימר, שו"ת רבי עזריאל, או"ח, סימן קכח. הרב אליהו דוד רבינוביץ'–תאומים, לעיל הערה 238 (א), דן בסיבות האפשריות להקל ולהחמיר ביחס לעליית נשים לתורה. הוא מכריע שהיות וכבוד הציבור הוא עניין של צניעות, והיות ומדובר בדבר שבקדושה, יש לדעתו צורך במעלה גבוהה יותר, במקום החלת ההקלות הסטנדרטיות. בנוסף, יש לציין שהרב הרב שלמה זלמן אויערבאך, הרב אליעזר יהודה וולדינברג, הרב שלמה יוסף אלישיב, הרב נתן גסטטנר, והרב אביגדור נבנצל מסכימים שבקריאת התורה על ידי נשים יש בעיה של "קול באישה ערווה". עם זאת, הם טוענים שהתלמוד לא התייחס לעניין זה כאשר העלה את עיקרון של "כבוד הציבור". התלמוד דייק כאשר נקט במושג "כבוד הציבור", משום שזהו מושג כללי יותר שמכסה מגוון אפשרויות שתקפות אפילו כאשר אין תוקף ל"קול באישה ערווה". דוגמא אחת לכך היא מצבים שבהם קוראים בתורה בלי טעמי המקרא, כאשר העולה היא קטנה, או כאשר נוכחים רק בני משפחה. במקרים אלה, ייתכן שאין בעיה של "קול באישה ערווה", ולמרות זאת נותרו בעינם שיקולים של צניעות וכבוד הציבור. עיין הרב שלמה יוסף אלישיב מובא ברב אברהם סופר, נשמת אברהם (מהדורת תשס"ז/2007), יו"ד סימן קצה, פסקה שנייה, עמ' 200; הרב שלמה זלמן אויערבאך, מובא ברב אברהם סופר, נשמת אברהם שם – ראה גם הליכות שלמה, חלק א, הלכות תפילה, פרק כ, סימן יא, סעיף כ; הרב אליעזר יהודה וולדינברג, שו"ת ציץ אליעזר, חלק כ, סימן לו, סעיפים ב-ג; הרב נתן גסטטנר, שו"ת להורות נתן, חלק ה, או"ח סימן ה; הרב אביגדור נבנצל, שו"ת אביגדור הלוי, (עורך: הרב ניצן בראונר), חלק א, או"ח, דיני הקורא והמקריא (סימן קמא, אות כא). למרבה הצער, מלומדים אלה אינם מציינים מהו לדעתם הוא "כבוד הציבור". [לדיון נוסף על קריאה במסגרת המשפחה, עיין להלן, סוף הערה 290].

מאידך, פוסקים רבים טוענים שעמדת בעל עשרת הדיברות (בעל העיטור) אינו משקף את ההלכה הנורמטיבית. פוסקים אלה סוברים שאין בעיה של "קול באישה ערווה" בנשים שקוראות בתורה או במגילה בלי טעמי המקרא. עיין: הרב יעקב חיים סופר, כף החיים, סימן תרפט, סעיף ב, ס"ק יג; שו"ת דברי חפץ, מובא ברב חיים חזקיה מדיני, שדי חמד, כללים, מערכת קוף, כלל מב; הרב יחיאל יעקב ווינברג, שו"ת שרידי אש, חלק ב, סימן ח; הרב נחום צבי קורנמל, שו"ת תפארת צבי, חלק ב, סימן ז; הרב שמואל הלוי וואזנר, שו"ת שבט הלוי, חלק ג, סימן יד, שסובר שרוב ראשונים מקלים בקריאה דמצווה; הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, מובא במאמר: R. Howard Jachter, "The Parameters of Kol Isha,"

<http://koltorah.org/ravj/The%20Parameters%20of%20Kol%20Isha.htm>; הרב עובדיה יוסף, יחווה דעת, חלק ג, סימן נא, סעיף א, וחלק ד, סימן טו, סוף הסימן; הרב עובדיה יוסף, שו"ת יביע אומר, חלק ח, או"ח סימן כב, סעיף י; וחלק ט, או"ח סימן צח, סעיף ט, וסימן קח, סעיף עד; הרב עובדיה יוסף, חזון עובדיה – פורים, מהלכות ברכת מגילה, סימן ד, סעיף כב, עמ' 59; הרב עובדיה יוסף, חזון עובדיה – טו בשבט, הלכות ברכת ההודאה סעיף ד, אות ט, 346-347; הרב עובדיה יוסף, מאור ישראל א, מגילה ד, א, ד"ה "בתוספות ד"ה נשים", עמ' 251, ומגילה כג, א, ד"ה "תנו רבנן, הכל", 279; הרב עובדיה יוסף, הליכות עולם, חלק ב, עקב, סימן ב, סעיף ב, עמ' 74; הרב עובדיה יוסף, הסכמה לרב חנן הלוי, אמרי חנן, חלק א (כפר חסידים תשמ"ו); הרב עובדיה יוסף, משיעורי מרן הראשון לציון, רבינו עובדיה יוסף שליט"א, חלק א, שיעור יט, וירא תשנ"ו, סימן ב, עמ' 73. הרב יצחק יוסף, ילקוט יוסף, חלק ה, דיני קריאת מגילה, סימן יב, והערות יט ו-כב, וחלק ז, סימן כג, סעיף יא, סוף הערה טז; הרב יצחק יוסף, ילקוט יוסף, אוצר דינים לאישה ולבת, סימן כד, סעיף ו; הרב שמעון הררי, "קול באישה ערוה ונשים בקריאת מגילה", אור תורה, אדר תשל"א, סימן קכג, עמ' 289-292, וניסן תשל"א, סימן 148, עמ' 339-343 – ראה בייחוד עמ' 341, ד"ה "ולאור"; הרב יהודה הרצל הנקין, שו"ת בני בנים, חלק ב, סימן י, חלק ג, סימן א, וחלק ד, סימן ח. הרב יוסף חי סימן טוב, ספר כרם יוסף, מגילה כג, א, "איך לא חיישינן לקול באישה ערוה כשעולה לקרוא בתורה", עמ' 630-649, סוקר עשר סיבות שבגללן אין בעיה של "קול באישה ערוה" בקריאת התורה ומקרא מגילה.

240. הרב אליהו דוד רבינוביץ'–תאומים, לעיל, הערה 238 (א); הרב שלמה גורן, שו"ת תרומת הגורן, חלק א, או"ח סימן כז; בני בנים, חלק ד, סימן ח; הרב שלמה אבינר, מובא על ידי הרב מרדכי ציון, ודבר ה' מירושלים, 280, סעיף ד, י"ט סיוון תשע"ג (28 במאי 2013).

241. יש להעיר שבדרך כלל יש לעבד כנעני ולאישה חובות דומות; עיין לעיל הערה 77. הרמ"א, או"ח סימן רפב, סעיף ג, כותב בנוגע לעלייה לתורה: "ודין עבד כנעני כדן אשה". עם זאת, הפוסקא עמומה וניתן להבינה בשתי דרכים. עמדה אחת סוברת שלדעת הרמ"א "הדין" המדובר בו הוא כבוד הציבור, עיקרון שנוגע גם לעבד כנעני – ולכן גם עבד כנעני אינו יכול לעלות לתורה. לחילופין, יתכן ש"הדין" מתייחס לעובדה שעבד כנעני, כמו אישה, יכול בעצם לעלות לתורה – למרות שאינו חייב בקריאת התורה; עם זאת, בניגוד לאישה, כבוד הציבור אינו רלוונטי בנוגע לעבד כנעני.

פוסקים רבים, אם לא הרוב, תומכים בקריאה אחרונה זו, המאפשרת לעבד כנעני לעלות לתורה על בסיס דרכי משה הארוך של הרמ"א ומקורות נוספים; עיין: הרב שלמה יצחק מזרחי, שו"ת דברי שלום, או"ח חלק ג, סימן מב; הרב יהודה הרצל הנקין, שו"ת בני בנים, חלק ב, סימן יא; הרב יהודה אדרי, שולחן ערוך המבואר, או"ח סימן רפב, סעיף C.2, במקבציאל, גליון ט (שבט-אדר תשמ"ו), עמ' 136 ו-141. למעשה, התלמוד הירושלמי, מגילה פרק ד, הלכה ג, וכתובות פרק ב, הלכה י, כותב בפירוש וללא הסתייגות שעבד כנעני עולה לתורה. הירושלמי מצוטט ברבינו חננאל, מגילה כג, א; פסקי הרב ישעיהו אהרן ז"ל (ריא"ז), מגילה פרק ג, הלכה ב, אות יא; תוספות רי"ד, מגילה כג, א; ספר העיתים, סימן קפא, עמ' רע; שיבולי הלקט, סימן לח; תניא רבתי, סימן ו; אור זרוע, חלק ב, סימן שפג; ביאור הגר"א, או"ח סימן רפב, סעיף ט. כך נראה גם מהתלמוד הבבלי, כתובות כח, א, גיטין מ, א. בנוסף, נמצא בראשונים רבים גרסה שבה הופיע העבד הכנעני ("אפילו עבד, אפילו אישה, אפילו קטן") באופן מפורש בבירייתא המקורית במגילה כג, א; עיין: ספר תשבץ, סימן קצא; מרדכי, גיטין, סימן תד; שו"ת מהר"ם בן ברוך, סימן קח. פוסקים רבים טוענים שההבדל בין אישה לעבד כנעני הוא התוצאה הטבעית של המהות של כבוד הציבור – הסחת דעת עם אופי מיני. עיין: הרב יעקב עמדין, מור וקציעה, או"ח רפב; הרב יהודה עייאש,

מטה יהודה (מילואים לשולחן ערוך), חלק א, או"ח סימן רפב, סעיף ג, ס"ק ט; הרב שמואל ויטאל, נימוקי הרב שמואל ויטאל, מובא בפתח הדביר, או"ח סימן רפב, סעיף ט; הרב שלום מרדכי הכהן שבדרון, מילואים לרב נחמן כהנא, אורחות חיים (ירושלים תשמ"ג), הלכות שבת, או"ח סימן רפב, סעיף ו; הרב בן ציון ליכטמן, בני ציון, חלק ד, או"ח סימן רפב, אות ח, ד"ה "ודין"; הרב גדליה פלדר, פרי ישורון על תניא רבתי, חלק א, עמ' רס; הרב זלמן נחמיה גולדברג, שו"ת במראה הבזק, חלק ה, מילואים לסעיף קיג, עמ' 225-228; הרב זלמן נחמיה גולדברג, שו"ת בנין אריאל, אה"ע, "ברכת חתנים בסעודת שבע ברכות על ידי אישה", עמ' 141-135.

עם זאת, הקריאה הראשונה של פסיקת הרמ"א, שאוסרת על עבד כנעני לעלות לתורה, נתמכת על ידי פוסקים אחרים: הרב משה מרגליות, מראה הפנים, תלמוד ירושלמי, פרק ד, סימן ג, ד"ה "העבד"; ערוך השולחן, או"ח סימן רפב, סעיף י; הרב שלמה מחלם, שולחן עצי שיטים, סימן ו; הרב שלום מרדכי הכהן שבדרון, ציטוט של מראה פנים, מילואים לרב נחמן כהנא, אורחות חיים (ירושלים תשע"ג), הלכות שבת, או"ח רפב, סימן ו; הרב חיים קניבסקי, שו"ת הלכות, או"ח סימן רפב, אות ז. עמדה זו עקבית עם הדעה שכבוד הציבור נובע מהעדר חיוב, כפי שנטען על ידי הקבוצה השנייה והשלישית שיתוארו בהמשך. לכן, יש לצפות לשוויון מוחלט בדין נשים ועבדים.

242. הרב יוסף משאש, שו"ת מים חיים, חלק ב, סימן קמ; הרב יוסף קפאח, פירוש למשנה תורה, הלכות מגילה, פרק א, הלכה א, הערה ג; הרב עובדיה יוסף, משיעורי מרן הראשון לציון רבי עובדיה יוסף שליט"א, שיעור יט, מוצאי שבת פרשת וירא, תשנ"ו; הרב עובדיה יוסף, משנת יוסף, חלק ג, שיעורי מרן הראשון לציון תשס"ב, פרשת ויצא, הלכות קריאה בספר תורה בשבת, סימן יא, סעיף נו; שיעור מוקלט של הרב עובדיה יוסף בנושא: http://www.ise.bgu.ac.il/faculty/kalech/judaism/ovadia_yosef.mp3 - ועיין גם בהערה 303; הרב שמעון חיררי, שו"ת שער שמעון אחד, חלק א, סימן ד, ד"ה "והנה מה". ניתן למצוא תקדים לעמדה זו במספר ראשונים. במשנה בסוכה פרק ג, משנה י (סוכה לח, א) נאמר ש"תבוא מארה" על מי שמסתמך על אשתו או בנו הקטן להוציאו ידי חובת אמירת הלל. הראשונים הבאים מפרשים את המארה כתוצאה של הסתמכות על מי שאינו חייב באמירת הלל; ראה רש"י ד"ה "מקרין אותו" ("הואיל ואין מחויב בדבר... תבוא מארה... **שמבזה את קונו** לעשות שליחין כאלה"); תוספות ד"ה "ותהי לו מארה" ("משום **דמבזה** במה שאלו מברכים, **דלאו בני חיובא ניהו**"); תוספות רבינו פרץ, ד"ה "תבוא מארה" ("תבוא לו מארה **שמבזה במצוות** לעשות שלוחין כאלה משום **דלאו בני חיובא ניהו**"; תוספות הרא"ש, ד"ה "תבוא לו" ("משום שעושה לו שליח **דלא בר חיובא** קא לייט ליה"). ספר האגודה, סוכה פרק ג, סימן לב, וספר המכתם, סוכה לח, א, ד"ה "תבוא מארה" מבארים את המארה על בסיס **אי ידיעת** הבעל או האב לקרוא, והצורך להסתמך על אשתו וילדיו (עיין להלן הערה 248). למרות זאת, ספר האגודה מסכם: "ואם למד, המצווה [הוא] מבזה, שמקרין אותו אישה ועבד שאין חייבין בקריאת הלל, דמצוות עשה שהזמן גרמא". בדומה, מסכם ספר המכתם: "ואפילו יודע לברך, אף על פי שאינו במארה, זו אינו ראוי לעשות כן, לעשות שליחים כאלה לברך בשבילו לשם יתברך". ראה גם בדיון של הרב נפתלי צבי יהודה ברלין (הנצי"ב), מרומי שדה, סוכה לח, א, ד"ה "משנה. מי שהיה" ("אבל רש"י ז"ל מפרש את המשנה בציבור... אם היה המקריא עבד וכו', תבוא לו מארה, ויכול להיות שלמד, אלא משום שהוא עצל לקרות בקול, לכן מעמיד את העבד לש"ץ, וזה ביזיון"). הרב אביגדור נבנצל (שיחה עם המחברים, י בכסלו תשע"א - 6 בדצמבר 2011) טוען שהעלאה לתורה של מי שאינו חייב מהווה זלזול בציבור שחייב. הציבור אינו רשאי למחול על כבודו אלא בשעת הדחק (להלן הערה 255).

243. רמב"ם, הלכות שחיטה פרק יד, הלכה טז: "...כדי שלא ינהוג בו מנהג בזיון ויהיו מצוות

בזויות עליו, שאין הכבוד לעצמן של מצוות - אלא למי שצוה בהן."

244. בטקסים שיידונו להלן, הבאנו פוסקי הלכה שטוענים שהחיוב של נשים זהה לזה של גברים, ולכן הן יכולות להוציא גברים ידי חובתם. בניגוד למקורות שהובאו בהערה 238 לעיל, פוסקים אלה אינם מחילים במקרים אלה את כבוד הציבור, למרות שלא נתנו טעם מפורש לכך. "קבוצת העדר החיוב" (לעיל הערה 242) טוען שהדבר עקבי עם פירושם בנוגע לכבוד הציבור – שבמקום של חיוב ברמה זהה, נשים יכולות להוציא גברים, ואין כל מניעה מפני העיקרון של כבוד הציבור.

(א) מקרא מגילה: רוב ראשונים (עיין: משנה ברורה, או"ח סימן תרפט, סעיף ב, שער הציון, אות טז; הרב עובדיה יוסף, שו"ת יחווה דעת, חלק ג, סימן נה) סוברים שנשים חייבות כגברים בקריאת מגילת אסתר, ולכן גם יכולות להוציא אחרים – נשים וגברים כאחד – ידי חובה. עיין לדוגמא: רש"י, ערכין ג, א, ד"ה "לאתווי נשים"; רמב"ם משנה תורה הלכות מגילה פרק א, הלכה א (עיין מגיד משנה והגהות מיימוניות על אתר, ושלטי גיבורים על הרי"ף, מגילה ד, א); הרב יצחק מוינה, אור זרוע, חלק ב, סימן שסח; הרב שלמה בן אדרת (רשב"א), מגילה ד, א; מאירי, ברכות מז, ב, ומגילה ד, א; הרב דוד בן לוי, ספר המכתם, פרק מגילה נקראת; רבינו ניסים (ר"ן) על רי"ף מגילה ד, א; הרב ישעיהו בן אליהו דטראני, פסקי ריא"ז (מכון התלמוד הירושלמי, ירושלים תשל"א), מגילה פרק ב, הלכה ג, סעיף ב – מובא בשלטי גיבורים על הרי"ף, מגילה ד, א; הרב יוסף אבן חביבא, נימוקי יוסף, מגילה ד, א, ד"ה "שאף". זוהי הדעה הראשונה שהובאה על ידי הרב יוסף קארו בשולחן ערוך או"ח סימן תרפט, סעיפים א-ב. למרות שהרב קארו מצטט דעה נוספת ("יש אומרים") שנשים אינן יכולות להוציא גברים ידי חובה, הרב עובדיה יוסף סובר שהדעה הראשונה ("סתם") היא הפסיקה הסופית של הרב קארו. עיין: הרב עובדיה יוסף, חזון עובדיה – פורים, מהלכות מקרא מגילה סימן ד, סעיפים כב, עמ' נט; הרב עובדיה יוסף, שו"ת יחווה דעת, חלק ג, סימנים נא, עמ' קנט, וחלק ה, סימן לד, הערה ב, עמ' קסב; הרב עובדיה יוסף, מאור ישראל, חלק א, מגילה ד, א, ד"ה "תוספות ד"ה נשים"; הרב עובדיה יוסף, הליכות עולם, חלק א, תצוה – הלכות פורים, סימן ב, סעיף ב, עמ' רכה. עיין גם: משיעורי מרן הראשון לציון רבינו עובדיה יוסף שליט"א, חלק א, שיעור יט, וירא תשנ"ו, סימן ב – שם הרב עובדיה יוסף מתיר לאישה לקרוא מגילה עבור גבר (במקרה של צורך גדול ורק לפי הפסיקה הספרדית), ומסכם שם: "ואין זה ח"ו כרפורמה, כי זה הדין וההלכה". ראה גם: הרב יצחק יוסף, ילקוט יוסף, חלק ה, עמ' 287-289, והרב דוד יוסף, תורת המועדים, הלכות פורים וחודש אדר, סימן ה, סעיף ט, עמ' 138. לדיון נוסף עיין מקורות בהערה 242 לעיל, וחלק II במאמר Aryeh A. Frimer, "Women's Megillah Reading," מובא לעיל הערה 235.

(ב) קידוש: הרב יוסף קארו, שולחן ערוך או"ח סימן רעא, סעיף א, מסתמך בחלקו על דעת הר"ש שהובאה בכלבו, סוף סימן לא, ופוסק שהיות ונשים חייבות בקידוש במידה זהה לגברים, הן יכולות להוציא גבר ידי חובת קידוש. פוסקים רבים ציינו שפסיקה זו עקבית עם דעתו של הרב קארו בנוגע למקרא מגילה; עיין הרב חיים יוסף דוד אזולאי (חיד"א), ברכי יוסף, או"ח סימן רעא, סעיף א; הרב יוסף חזן, שו"ת חקרי לב, או"ח סוף סימן מה; הרב מרדכי בנט, מאמר מרדכי, או"ח סימן רעא, סעיף א; הרב עובדיה יוסף, שו"ת חזון עובדיה – בהלכות סדר ליל פסח, חלק א, כרך א, סימן י, עמ' 162-163; הרב עובדיה יוסף, מאור ישראל, ברכות כ, א, ד"ה "אמר רב אדא". מאידך, עיין בדיון לעיל הערה 238 (ג). יש להעיר שהרב משה איסרליש (רמ"א) אינו חולק על פסיקת הרב קארו, ומכאן ניתן להסיק ככל הנראה שהוא מסכים. בנוגע לקריאת מגילה, הרמ"א פוסק שנשים אינן יכולות להוציא גברים ידי חובתם, מכיוון שלדעתו לנשים חיוב ברמה פחותה מזו של גברים. עיין: רמ"א, או"ח סימן תרפט, סעיף ב. פוסקים רבים מסכימים שהיות ולנשים רמת חיוב זהה לזו של גברים במצוות קידוש, אין מקום להבדיל ביניהם; עיין טורי זהב, או"ח רעא,

ב, ב; ביאור הגר"א [ודמשק אליעזר] על אתר. האחרונים הבאים מצטטים את פסיקת הרב קארו בלי לחלוק: שו"ת חקרי לב, או"ח סוף סימן מה; הרב יהודה שמואל אשכנזי, סידור בית תפילה, דינים השייכים לקידוש על היין, סעיף ד; חיי אדם, הלכות שבת, כלל ו, סימן ה; הרב דוד לידא, שומר שבת, סימן ג (דיני קידוש), סעיף ג; הרב מאיר כהן, שבת כהלכתה, סימן ד, סעיף ב; הרב משה הלוי, מנוחת אהבה, חלק א, סימן ז, אות ד. שולחן ערוך הרב, או"ח סימן רעא, סעיף ו, מסכים עם פסיקת הרב קארו באופן תיאורטי; עם זאת, הוא מודאג מכך שאם נשים יקדשו לא במקום צורך גדול, הדבר יביא לזלזול בחשיבות המצוות.

יש לחזור ולהדגיש, שלמרות שהפסקים הנ"ל בנוגע למקרא מגילה וקידוש הם באמת עקביים עם ההסבר של "קבוצת העדר החיוב" לכבוד הציבור, הם אינם בהכרח דורשים את החלת העיקרון. כפי שכבר הערנו בהערה 238 (ג) בנוגע לקידוש, פוסקים רבים סוברים שכבוד הציבור אינו ישים כלל במקרים מסויימים. ואכן, הרב ידידיה טיאה וייל (בנו של הרב נתנאל וייל, מחבר הספר קרבן נתנאל) טוען (גנזי המלך, קונטרס דברי שלום ואמת, הלכות מגילה, פרק א, סימן א) שכבוד הציבור רלוונטי רק בטקסים בעלי אופי ציבורי ומשמעות ציבורית, שלשם קיומם נדרש, לפחות לכתחילה, מניין - כמו קריאת התורה ומקרא מגילה. לעומת זאת, הדלקת נרות חנוכה ואמירת קידוש הם חובת היחיד, ולא נדרשת לשם קיומם נוכחות של מניין, למרות שלפעמים יש קיום ציבורי של המצווה. על כן, אין להפעיל עיקרון של כבוד הציבור במקרים אלה. בדומה, הרב יעקב עמדין סובר שהיות ונדרש מניין לכתחילה לשם קיום מקרא מגילה משום פרסומי ניסא, כבוד הציבור הוא עיקרון תקף; כל זה בניגוד לקידוש שבו לא נדרש מניין בכלל, ובמקרה זה נשים יכולות להוציא גברים ידי חובתם. עיין: הרב יעקב עמדין, מור וקציעה, או"ח סימן תרפח, ד"ה "כמגן אברהם ס"ק ד". הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק פסק בשעור ציבורי שנשים יכולות לקדש עבור גברים;

עיין: R. Michael J. Broyde and R. Joel B. Wolowelsky, "Further on Women as Prayer Leaders and Their Role in Communal Prayer: An Exchange, Communal Prayer and Women - Response to Judith Hauptman, *Judaism*, vol. 42, p. 94, 1993," *Judaism*, 42:4 (Fall 1993), n. 12; R. Michael J. Broyde, "Halacha First," *Hirhurim – Musings*, November 6, 2011, <http://torahmusings.com/2009/11/halacha-first/>. בהערה 3 שם הוא

מצטט הרצאה ציבורית של הרב סולוביצ'יק בישיבה אוניברסיטה מ-יא בחשון תשמד (6 בנובמבר 1984); הרב חיים ג'קטר ציטוט שיעור משנת תשמ"ד (1984), http://www.etzchaimkgh.org/audio/sperber_debate.ram (כ-44 דקות מתחילת ההקלטה) – לדבריו נוכחות של הרבה אנשים לא הופכת אותם לציבור. הרב אהרן ליכטנשטיין (בשיחה עם אריה א. פרימר, י בטבת תשס"ז - 31 בדצמבר 2006) והרב נחום אליעזר רבינוביץ' (שיחה עם אריה א. פרימר, ה שבט תשס"ז - 24 בינואר 2007) – הביעו הסכמתם לשיטה זו. ראה סיכומים של אותן שיחות בסוף התמליל של הרצאה של הרב אריה א. פרימר על נשים בתפקידי הנהגה ציבוריים (אנגלית), http://archive.bermanshul.org/frimer/Women_in_Leadership.pdf.

הרב יהודה הרצל הנקין לוקח את העניין צעד אחד קדימה וטוען שכבוד הציבור אינו רלוונטי במקרה של קידוש או מקרא מגילה, משום שכבוד הציבור הוא בר יישום רק במצוות שלשם קיומן **נדרש** מניין של **גברים**. לדעת הרב הנקין, כבוד הציבור אינו נזכר באופן פורמאלי בדיון על מקרא מגילה או קידוש, משום שציבור של **נשים** מספק לשם מקרא מגילה, ולשם קידוש לא נדרש מניין כלל. עיין הרב יהודה הרצל הנקין, שו"ת בני בנים חלק ב, סימן יא, ד"ה "והנה הרמב"ם"; הרב יהודה הרצל הנקין, תשובה שטרם פורסמה לרב הארי סינוף (כ' באב תש"ן), הועלה לאינטרנט על ידי הרב מלך (מארק ב.). שפירא, "Some Assorted Comments and a Selection from my Memoir, Part 2,"

<http://seforim.blogspot.com/2009/11/some-assorted-comments-and-selection.html>

245. הרב יוסף קפאח, פירוש למשנה תורה, הלכות תפילה פרק יב, הלכה יז, סעיף מט; שו"ת בני בנים, חלק ב, סימן יא. (השווה הרב יוסף קפאח, לעיל הערה 202). בקבוצה זו לא כללנו את עמדת הרב שלמה גורן, לעיל הערה 191, מכיוון שהוא שולל את מי שלא מצטרף למניין - אפילו בדיעבד, מעיקר הדין - ולא רק לכתחילה משום כבוד הציבור. יש להעיר שרוב הפוסקים סוברים שחיוב הלכתי במצווה והצטרפות למניין לשם אותה מצווה תלויים זה בזה. ראה: "הקבוצה הראשונה", Aryeh A. Frimer, "Women and Minyan," Tradition, 23:4 (1988), pp. 54-77. <http://www.daat.ac.il/daat/english/tfila/frimer2-1.htm>

246. אי צירופן של נשים למניין מוזכר באופן מפורש ברמב"ם, הלכות תפילה, פרק יב, הל' ג, ומאירי ברכות מז, א, ד"ה "המשנה השלישית", אך אינה מוזכרת בשולחן ערוך או"ח סימן קמה, סעיף א. למרות זאת, רבים מפוסקי ההלכה המאוחרים מצטטים מילה במילה את הניסוח של הרמב"ם. ראה לדוגמא, הרב אפרים זלמן מרגליות, שערי אפרים, סימן ז, סעיף לח; הרב יעקב חיים סופר, כף החיים, או"ח סימן קמג, סעיף א, ס"ק א; הרב חיים דוד הלוי, שו"ת מים חיים, חלק ג, סימן ה; ילקוט יוסף, חלק ב, סימן קמג, סעיף א, ס"ק א; הרב אברהם פופר, אישי ישראל, סימן טו, סעיף א; הרב שלמה מן, וזאת התורה, סימן לב, סעיף א; הרב נפתלי הופנר, ספר הלכה, חלק ו – דיני קריאת התורה, סימן ח, סעיף ג; הרב אביגדור נבנצאל, שו"ת אביגדור הלוי (עורך: הרב ניצן בראונר), חלק א, או"ח, הלכות שבת (סימן רפב), סעיף נח. מספר סיבות הוצעו לאי-צירופן של נשים למניין לשם קריאת התורה: (א) אסקולה אחת בפוסקים היא שנשים לעולם אינן מצטרפות למניין - בלי קשר למידת החיוב. ראה דיון ב"קבוצה השנייה" במאמר Aryeh A. Frimer, "Women and Minyan," לעיל הערה 245. (ב) אסקולה נוספת טוענת כי מניין וחיוב תלויים זה בזה, ולכן העובדה שנשים פטורות מקריאת התורה (לעיל הערה 84) משמעותו שהן אינן יכולות להצטרף למניין למטרה זו. עיין לדוגמא הרב חיים רודריגז, שו"ת אורח לצדיק, סימן ג; הרב יוסף תאומים, ראש יוסף, מגילה כג, א, ד"ה "לימא"; הדיון על "הקבוצה הראשונה", Aryeh A. Frimer, "Women and Minyan," לעיל הערה 245. (ג) אחרים טוענים שקריאת התורה הוא דבר שבקדושה ("דבר שבקדושה", אנציקלופדיה תלמודית, חלק ו, עמ' 714 והלאה). ראה מאירי מגילה כג, ב, ד"ה "ונשוב"; הרב עובדיה מברטנורא, משנה מגילה פרק ד, משנה ג, ד"ה "ואין קורין בתורה"; כסף משנה, הלכות תפילה פרק יב, הל' ג, ד"ה "אין קורין"; לבוש, או"ח סימן קמג, סעיף א; ב"ח, טור או"ח סימן תרפט, ד"ה "ונשים נמי"; הרב יחיא צלאח, שתילי זיתים, או"ח סימן קמג, סעיף א; טורי אבן, מגילה כג, ב; כף החיים, או"ח סימן קמג, סעיף א; טורי אבן, מגילה כג, ב; כף החיים, או"ח סימן קמג, סעיף א, ס"ק א; הרב אברהם אבא הרצל, שפתי חכמים, מגילה כג, א ד"ה "מנא הני מילי"; הרב בן ציון חי עוזיאל, שו"ת משפטי עוזיאל, מהדורה תניינא – חלק א, סימנים יז-יח – עיין גם הרב בן ציון הלוי ליכטמן, בני ציון, חלק ב, (סוף), מילואים לאו"ח סימן קמג, ריב, ב – ריד, ב, בו מובאות התשובות המקוריות שלא קוצרו; הרב דב בער קרסיק, פתחי עולם ומטעמי השולחן, או"ח סימן קמג, סעיף א; הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, שיעורים לזכר אבא מאירי ז"ל, כרך ב' בעניין תקנת משה, סימן ריג; הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, מבית מדרשו של הרב, הלכות קריאת התורה, סימן קמג, הלכה ד; הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, שיעורי הרב על ענייני תפילה וקריאת שמע (עורך: הרב מנחם דב גנק), הקדמה, אות ג, וסימן א, אות טו; הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, מובא ברב חיים דב אלטוסקי, חידושי בתרא, המסביר במסכת מגילה, מגילה כא, א, סימנים קלג-קלה ("מסביר" הוא ראשי תיבות הפוכים ל"רב יוסף בער [דב] סולוביצ'יק, מורינו"); ילקוט יוסף, חלק ב, סימן קמג, סעיף א, הערה א; אישי ישראל, סימן טו, סעיף א; הרב מאיר אורליאן, "ברכות

התורה של קריאת התורה בציבור", בית יוסף שאול, סימן ד (תשנ"ד), עמ' 214-199, בעמ' 203; ספר הלכה, חלק ו – דיני קריאת התורה סימן ח, סעיף ב, וזאת התורה, סימן לב, סעיף א, אות א; הרב נחום אליעזר רבינוביץ', יד פשוטה, הלכות תפילה, פרק ח, הלכות ד-ו. הפוסקים בדעה אחת שלדברים שבקדושה המניין חייב להיות מורכב אך ורק מעשרה גברים בוגרים; ראה שולחן ערוך, או"ח סימן נה, סעיף א ונושא כלים על אתר: לבוש סעיף א; מגן אברהם ס"ק א; משנה ברורה ס"ק ב; ערוך השולחן סעיף ו; ושולחן ערוך הרב או"ח סימן נה, סעיף ב. עיין גם הרב אברהם יפה-שלזינגר, שו"ת באר שרים, סימן יח. הרב צבי הירש גרודזינסקי והרב הלל פוסק, לעיל הערה 73, טוענים שלפי עמדת המגן אברהם, לעיל הערה 73, שסובר שנשים חייבות בקריאת התורה, הן יכולות גם להצטרף למניין. עם זאת, כפי שכבר הערנו לעיל הערה 84, רובם המוחלט של הפוסקים וכן המנהג המקובל – דוחים את עמדת המגן אברהם. בנוסף, כפי שהובא בפסקה הקודמת, חלק מהראשונים והאחרונים אינם מוכנים לקבל את הקשר בין חיוב להצטרפות למניין. עיין: "הקבוצה השנייה", Aryeh A. Frimer, "Women and Minyan," לעיל הערה 245. הרב משה סופר, דרשות חתם סופר, חלק ג, דרוש לבר מצווה, עב – מצוטט בחידושי חתם סופר, מגילה כג, ב, ד"ה "ואין קורין", מעלה את האפשרות לצרף אישה אחת בלבד למניין.

הרב שמואל טוביה שטרן, שו"ת השביט, חלק ה, סימנים כח ו-לא, טוען שלמרות שנשים פטורות מקריאת התורה, הן מצטרפות למניין למטרה זו, משום שמשמעות המניין הוא פרסום קיום המצווה. אמירה זו תמוהה. אמנם ישנה עמדה שטוענת שנשים מצטרפות למניין כאשר מטרת המניין היא פרסום. אך המקרים שבהם הדיון רלוונטי הם קריאת מגילה, הדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת, אמירת ברכת הגומל, וכדומה – מקומות שבהם המניין אינו הכרחי לשם קיום המצווה, מכיוון שמדובר בחובת היחיד. ראה: "The Third School" in Aryeh A. Frimer, "Women and Minyan," לעיל הערה 245. המקרה של קריאת התורה, שמופיע ברשימה של טקסים שלקיומם נדרש מניין במשנה מגילה כג, ב, וודאי אינו דומה. כפי שמעיר הרמב"ן, הרשימה כוללת בתוכה חובות הציבור, שלשם קיומן נדרש מניין משום קדושתן המיוחדת או אופיין הציבורי. ראה: רבי משה בר נחמן, מלחמות ה' על הרי"ף, מגילה פרק א, סימן תתרסז, דף ה, א (עמוד 3 במהדורת וילנא של הרי"ף), ד"ה "ועוד אמר רב".

247. מובא באופן מפורש בריטב"א, סוכה לח, א, סוף ד"ה "גמרא. תנו רבנן". ראה גם לעיל,

משנת יוסף, הערה 242.

248. הרב חיים בנימין פונטרימולי, פתח הדביר, או"ח סימן רפב, סעיף ט; הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל, שו"ת משפטי עוזיאל, חלק ד, חו"מ סימן ו – נדפס מחדש בשו"ת פסקי עוזיאל בשאלות הזמן, סימן מד; הרב יהודה אדרי, שולחן ערוך המבואר, או"ח סימן רפב, ג2 במקבציאל ט (שבט – אדר תשמ"ו), עמ' 135; הרב דב אליעזרוב, שו"ת שאלי ציון, תניינא, חלק א, או"ח סימן יט; הרב אהרן סולוביצ'יק, בשיחה עם דב פרימר (ג בתמוז תשנ"ז – 8 ביולי 1997); הרב משה בוצקו, קול מהיכל (ישיבת ההסדר היכל אליהו), גליון ז (טבת תשנ"ח), עמ' 141-125, בעמ' 140, מס' 29; נמצא ברשת, R. Herschel Shachter, "On Matters of Mesorah," <http://tinyurl.com/l5aeb>; נמצא ברשת, R. Herschel Shachter, "Can Women be Rabbis," 2004, <http://tinyurl.com/gj9po>; הרב אביגדור נבנצל, שו"ת אביגדור הלוי (עורך: הרב ניצן בראונר), חלק א, או"ח, דיני הקורא והמקריא, סימן קמא, סעיף כא; הרב יהודה הרצל הנקין, שו"ת בני בנים, חלק א, סימן ד, וחלק ב, סימנים ב-ג; R. Yehudah Herzl Henkin, "The Significant Role of Habituation in Halakha," *Tradition* 34:3 (2000), 40-49 – נדפס מחדש בספר: *Understanding Tzniut: Modern Controversies in the Jewish Community* (Urim Publications; Jerusalem:2008), ch. 2, pp. 73-84; הרב יהודה הרצל הנקין, "חילוק בה"ג

בין מקרא למשמע מגילה, וממתי נאסרו עליות נשים לתורה", בית הלל, שנה ו, מס' ב (חוברת כב) (אדר ב, תשס"ה), עמ' 99-102. בשו"ת בני בנים, חלק ב, סימן י, וחלק ד, סימנים ב-ג, הרב הנקין כולל בעמדה זו שני ראשונים. הרב יום טוב אשווילי (ריטב"א), מגילה ד, א, ד"ה "שאף הן", כותב: "וכיון דקי"ל כר' יהושע בן לוי דחייבות, אף מוציאות, אלא שאין זה כבוד לציבור והן בכלל מארה". הרב אברהם מן ההר, מגילה יט, ב, כותב: "והכי איתא בהדיא בריש ערכין: הכל חייבין [במגילה], הכל לאתויי נשים... מיהו ודאי לכתחלה לא תוציא אחרים כדאמרינן במי שמתו תבוא מאירה... ואמרינן פרק עומד ויושב... אבל אמרו חכמים אשה לא תקרא בצבור מפני כבוד הצבור". נראה ששניהם משווים את כבוד הציבור למושג "תבוא מארה" המופיע במשנה סוכה פרק ג, משנה י, תלמוד ברכות כ, א, וסוכה לח, א. במשנה נאמר שמי שמסתמך על אשתו או בניו הקטנים להוציא ידי אמירת הלל או ברכת המזון "תבוא עליו מארה". בהערה 242 לעיל הבאנו מספר ראשונים שסוברים שהקללה נובעת מההסתמכות של בעל או אב שאינו יודע לקרוא על אשתו ובניו הקטנים **שאינם חייבים באמירת הלל או ברכת המזון**. עם זאת, ראשונים אחרים, כמו הריטב"א (מגילה ד"ה "שאף הן"; סוכה לח, א, "ותהא לו", "גמרא. תנו רבנן"; שו"ת הריטב"א סימן צז, ד"ה "ואלו דבריי") סוברים שהמארה נובעת **מהבורות עצמה** של הבעל או האב שאינו יודע לקרוא, שמכריחה אותו להסתמך על הסיוע של אשתו או ילדיו הבוגרים, למרות שגם הם **חייבים**. [הרב יהודה הרצל הנקין סובר שהקללה נובעת מהעובדה שלאב הבור היו בני משפחה מהם היה יכול ללמוד, והוא לא ניצל את ההזדמנות. עיין: R. Yehuda Herzl Henkin, "Communications," *Tradition* 40:1, pp. 102-106 (2007), נדפס מחדש: *Understanding Tzniut: Modern Controversies in the Jewish Community* (Jerusalem: Urim Publications, 2008), ch. 5, 101-105]. לפי משוואה זו, כבוד הציבור הוא תוצאה של הרושם המוטעה שהגברים בקהילה אינם יודעים לקרוא; אחרת היה ראוי שהם ישמשו כבעלי קריאה – התפקיד המסורתי שלהם.

249. הרב מנדל שפירא, לעיל הערה 23, טען שלפי הריטב"א הביזיון והקלון של הציבור הוא תוצאה של המעמד ה**חברתי** הנמוך של נשים, שכתוצאה ממעמדן אינן רצויות להוביל טקסים ציבוריים. הובלת טקסים ציבוריים על ידי נשים הייתה מצביעה על כך שהגברים בורים באופן מחפיר. בתקופה המודרנית, טוען הרב שפירא, המעמד החברתי של נשים השתנה, ולנשים תפקידי מנהיגות בכל תחומי החיים; כיום לעלייה לתורה של נשים אין השלכות על כבוד הציבור. טענה זו של הרב שפירא היא הטענה המרכזית בתזה שלו, וחוזרת על עצמה במספר צורות במאמרו ב-*Edah Journal*. עם זאת, קריאה זהירה של הריטב"א מגלה שהוא לא התייחס כלל למעמד החברתי של האישה – מכיוון שבמצב המקביל של "תבוא מארה", הריטב"א מתייחס לחוסר נאותות בכך שאישה או קטן מברכים ברכת המזון עבור הבעל או האב. חוסר הנאותות נובעת מההשערה שאדם אינו יודע לקרוא, או מזלזל בתפקידו המסורתי. עיין גם הרב גדעון רוטשטיין, לעיל הערה 27 (ב), עמ' 49-50 שם, ובדיון בהערה 54 שם. האמת היא שמעמד החברתי אינו מרכיב רלוונטי בקביעת כבוד הציבור; וזה מאושר בפסיקה כי ממזר – שהוא בין הכי נמוכים במעמד החברתי ההלכתי ואסור לבוא בקהל – רשאי לעלות. עיין: רמ"א או"ח סימן רפב, סעיף ג; לבוש סימן רפב, סעיף ד; ב"ח או"ח סימן קלה; ט"ז סימו קלה, ס"ק ח; מגן אברהם סימן קלה, ס"ק יג; מחצית השקל סימן קלה, ס"ק יג; שולחן ערוך הרב סימן רפב, ס"ק ח; משנה ברורה סימן קלה, ס"ק לח; שו"ת פתח הדביר, חלק ב, קונטרס אהרן לפתח הדביר, חלק א, סימן נה; הערות הרב דב בערל הלוי קימל, בית הלוי סימן קעד, לרב יוסף תאומים, קונטרס נועם מגדים, סעיף יד; שו"ת ציץ אליעזר, חלק כ, סימן י; הרב יצחק זילברשטיין, חשוקי חמד, מגילה כג, א – מעיד שזוהי גם דעת חמיו, הרב יוסף שלום אלישיב. הסיבה לכך היא שממזר חייב בקריאת התורה כמו גברים אחרים – והכל נובע מעצם החיוב; עיין לבוש סימן רפב, סעיף

ד; משנה ברורה או"ח סימן רפב, ס"ק יז. בנוסף, פוסקים רבים סוברים שעבד כנעני (שגם הוא פסול מלבוא בקהל) רשאי לעלות לתורה; עיין לעיל הערה 241. חשוב לא פחות, שבהצבת המעמד החברתי כסיבה המרכזית מאחורי כבוד הציבור, הרב שפירא מתעלם מהמשמעויות המקובלות לכבוד הציבור שאומצו על ידי רוב הפוסקים המובילים, ראשונים ואחרונים. סיבות כמו הסחת דעת מינית והעדר חיוב אינם קשורים למעמד חברתי, ומערערים על הטיעון היסודי של הרב שפירא.

250. שו"ת בני בנים, חלק ד, סימן ג.

251. לעיל טקסט סמוך להערה 247.

252. קידושין לב, א.

253. שו"ת הריב"ש, סוף סימן רכ, בציטוט של הראב"ד. עיין גם במקורות שהובאו באריכות על

ידי הרב יצחק יוסף, ילקוט יוסף, הלכות כיבוד אב ואם, חלק ב, פרק א, סימן א, עמ' 320-322, ופרק טז, סעיף ב, הלכה ב, עמ' 536-539.

254. הרב יואל סירקיש, בית חדש (ב"ח), טור או"ח סימן נג, ד"ה "ואין ממנין". זוהי גם דעתם של

הפוסקים הבאים: הרב יוסף קארו בשולחן ערוך, סימן נג, סעיף ו לפי הפרי מגדים, או"ח סימן נג, אשל אברהם ס"ק ט; הרב יהודה עייאש, שו"ת בית יהודה, חלק א, סימנים כב ו-נה; הרב ישראל ליפשיץ, תפארת ישראל על משנה מגילה פרק ד, משנה ו, סעיף מד (כבוד הציבור הוא כבוד שמים); הרב רפאל עמנואל חי ריקי, שו"ת אדרת אליהו, קונטרס כל המוסף גורע; הרב חיים סופר, בהערותיו לרב יעקב אלפנדרי, מוצל מאש, סימן י; הרב יצחק הררי, שו"ת זכר ליצחק, סימן לח; כף החיים, או"ח סימן נג, ס"ק לז, וסימן קמג, ס"ק י – לעומת זאת עיין סימן תרצ, ס"ק ה; הרב מנחם מנדל אויערבאך, עטרת זקנים, או"ח סימן נג, סעיף ו; שו"ת משפטי עוזיאל, חלק ד, חו"מ סימן ד; הרב שלמה זלמן ברוין, שערים מצוינים בהלכה על הש"ס, חלק ב, מגילה כד, ב, ד"ה "משום כבוד הציבור"; הרב משה הררי, מקראי קדש – הלכות ראש השנה, מהדורה שנייה (ירושלים תשס"ד), עמ' 429-431; הרב זלמן יוסף אלוני, "בירור דין כבוד הציבור ומחילתו", שרידים ב (סיוון תשמ"ב), עמ' כד-כז; הרב אברהם חממי, שו"ת מנחת אברהם, חלק א, או"ח סימן א (אוסר על מי שאינו יכול לעמוד – לשמש כחזן או בעל קריאה); הרב אביגדור נבנצל, שיחה עם המחברים (יא בכסלו תשע"ב – 6 בדצמבר 2011); הרב שמואל אליהו (רבה הראשי של צפת) בשיחה עם דב פרימר (כט בכסלו תשע"ב – 25 בדצמבר 2011). מאמר מרדכי, או"ח סימן נג, אות ב, סובר שהרב קארו לא הגיע למסקנה בסוגיה, ושבפועל יש להחמיר; עיין דיון להלן הערה 246. הרב אשר וייס, מנחת אשר, במדבר נא, ב, טוען שרק במקרים של טרחא דציבורא רשאי הציבור למחול על כבודו. הרבנים עייאש, ריקי, סופר, ווייס, משווים את כבוד הציבור לכבוד מלך, שאינו רשאי למחול על כבודו. יש לציין שבשו"ת הרא"ש, חלק ד, סימנים יז ו-כב, נאסר למנות שליח ציבור שזקנו אינו מגודל. עם זאת, לא ברור מה יחסו לסוגיות אחרות שנוגעות לכבוד הציבור.

255. ב"ח, טור או"ח סימן קמד, ד"ה "מדלגין בנביא". עיין הרב חיים פלאג'י, החפץ חיים סימן

לט, סעיפים יג ו-כב, שטוען שלעמדת הב"ח – שאין עניין של כבוד הציבור בשעת הדחק – יש תקדים בריטב"א, יומא ע, א, ד"ה "לפי שאין". עיין גם ברב מאיר בן ברוך מרוטנברג, שו"ת מהר"ם בן ברוך מרוטנברג (מהדורת פראג), חלק ד, סימנים קח ו-קעד; ולהלן הערה 264. בדיון בקריאת התורה, הרב יהודה ליב גרובארט, שו"ת חבלים בנעימים, חלק א, סימן כט אות ב – על בסיס המרדכי, גיטין ס, א, סימן תסג, בציטוט של הרב שמשון משאנץ – מסביר את ההיגיון מאחורי עמדה זו כך: ציבור רשאי למחול על כבודו במצב שבו אילולא מחל על כבודו, תקנת קריאת התורה מדרבנן לא תקויים כלל. עם זאת, כאשר קיימת חלופה נוספת לקיום קריאת התורה, הציבור אינו רשאי למחול על כבודו. עיין גם: הרב יעקב

אפשטיין, שו"ת חבל נחלתו, חלק יא, סימן ו, ברשת: <http://tinyurl.com/mjzutaa>. הרב אפשטיין טוען שלדעתם של הרמ"א והגר"א – על פי דין כבוד הציבור במגילה כג, א – אסור לנשים לעלות לתורה בכל מקרה, מלבד מצבים של שעת הדחק.

256. הרב ישעיהו בן אליה, פסקי רבי ישעיהו אהרון זצ"ל (ריא"ז), מגילה פרק ג, סימן ג, אות ד (בנוגע למי שזקנו אינו מגודל בתפקיד חזן או בברכת כהנים), מובא בשלטי גיבורים, מגילה כד, ב; פרי חדש, או"ח סימן נג, אות ו, סימן קמג, אות ב, וסימן קמד, אות ג; הרב שמואל לנדאו, שו"ת שיבת ציון, סימן יח; הרב חיים פלאג'י, ראה חיים, סדר יתרו; הרב חיים פלאג'י, שו"ת נשמת כל חי, חלק א, סימן ט. הרב פלאג'י מוסיף תנאי לפיו ציבור רשאי למחול על כבודו רק כאשר יש "טעם וסיבה גדולה למחול על כבודם". ראשונים אחרים, בדיון על קהל שקורא מתוך חומשים, סוברים שציבור רשאי למחול על כבודו; עם זאת, לא ברור מהי עמדתם במחלוקת בין הט"ז (קבוצת הפשרה) והפרי חדש (הקבוצה המקלה). ראה הרב שמשון בן צדוק, ספר תשב"ץ, סימן קפו; מרדכי, הלכות קטנות, מנחות, פרק הקומץ, סימן תתקסח, בציטוט המהר"ם; שו"ת בעלי התוספות, סימן טז; רבינו ירוחם בן משולם, תולדות אדם וחווה, נתיב ב, חלק ג.

הדעה שלפיה ציבור רשאי למחול על כבודו מיוחסת לעיתים קרובות לרב יוסף קארו בבית יוסף על טור או"ח סימן נג, ד"ה "וכתב הרשב"א", וסימן קמד, ד"ה "ומה שפרש". למעשה, בשני המקרים הרב קארו מצטט שתי דעות מנוגדות בלי להכריע ביניהם באופן ברור. אולם, פוסקים רבים הסיקו מפסיקתו של הרב קארו בשולחן ערוך או"ח סימן נג, סעיף ו, שהוא מצדד דווקא עם הקבוצה המחמירה, או בקבוצת הפשרה. בשולחן ערוך שם טוען הרב קארו שבנוגע למינוי חזן קבוע צעיר מגיל עשרים, אין הציבור רשאי למחול על כבודו. עיין: לעיל, ב"ח הערה 254; אליה רבה, או"ח סימן נג, סעיף ו, אות י; מגן אברהם, או"ח סימן נג, סעיף ו, אות ט; פרי מגדים, משבצות זהב סימן נג, סעיף ב; הרב יצחק הררי, שו"ת זכור ליצחק סימן לח; בני ציון, או"ח סימן נג, סעיף ו, אות ח; שו"ת מנחת יצחק, חלק ו, סימן טו; שו"ת יביע אומר, חלק ד, או"ח סימן י, סעיף ו. בנוגע לעמדת הרב קארו בסוגיה הכללית של מחילה על כבוד הציבור, ישנם למעשה ארבע שיטות: (1) הפרי חדש (או"ח סימן נג, סעיף ו; סימן קמג, סעיף ב; וסימן קמד, סעיף ג) טוען שהרב קארו מקל באופן כללי; (2) הבני ציון (שם) סובר שהרב קארו מחמיר רק במקרה של מינוי נער לחזן קבוע (שולחן ערוך נג), אך ביתר המקרים פוסק כמו רוב פוסקים שהם "קבוצת הפשרה"; (3) פרי מגדים (או"ח סימן נג, אשל אברהם סעיף ט) טוען שהרב קארו מסכים עם החומרא של הב"ח – שאין הציבור רשאי למחול על כבודו; (4) מאמר מרדכי (או"ח סימן נג, סעיף ב) סובר שהרב קארו לא הכריע בסוגיה, והחמיר מספק. הרב דב ליאור, שו"ת דבר חברון, חלק ב, סימן רסג, אות קכז, טוען שאפילו אם הרב קארו מצדד כעמדה המקלה, דעתו נדחתה על ידי פוסקים מאוחרים יותר, ובראשם הט"ז, או"ח סימן נג, ס"ק ב, ומגן אברהם או"ח סימן נג, ס"ק ט.

257. טורי זהב, או"ח סימן נג, סעיף ו, אות ב; הרב יאיר חיים ברוך, מקור חיים, או"ח סימן נג, אות ו; מור וקציעה, טור סימן נג, ד"ה "עמוד גימל, בית יוסף, ולפי זה", והשווה למה שכתב בסימן קמד; מחצית השקל, או"ח סימן קמד, סעיף ג, אות ז; הרב צדקה חוצין, שו"ת צדקה ומשפט, או"ח סימן ד; הרב רפאל שלמה לניאדו, שו"ת בית דינו של שלמה, או"ח סימן יח; ערוך השולחן, או"ח סימן נג, סעיף י, והשווה לסימן קמד, סעיף ו; הרב משולם פינקלשטיין, אלף המגן סימן נה, על אפרים זלמן מרגליות, מטה אפרים סימן תקפא, סעיף כו; משנה ברורה, או"ח סימן נג, סעיף כג, והשווה לסימן קמד, סעיף טז; הרב אברהם דובער כהנא שפירא, שו"ת דבר אברהם, חלק א, סימן טז, אות יז; הרב יעקב בצלאל ז'ולטי, שו"ת משנת יעבץ, או"ח עו; הרב חיים דוד הלוי, "דרשת הרב בזמן התפילה בשבת", תחומים כרך יג (תשנ"ב) –

תשנ"ג), חלק ג, עמ' 130-134; שו"ת יביע אומר, חלק ד, או"ח סימן י, סעיף ו, חלק ו, או"ח כג, חלק ח, או"ח סימן טו, סעיף ד, וחלק ט, או"ח סימן פג, סעיף ד; ילקוט יוסף, חלק ב, סימן קמד, "שלא לגלול הספר תורה", ס"ק ב, אות ד; הרב עזרא בצרי, שערי עזרא, חלק ב, סימן ט – הופיע במקור ב"שליח ציבור בכסא גלגלים", תחומין ט (תשמ"ג), עמ' 455-460; שו"ת בני בנים, חלק ב, סימן יא; הרב נדב פרץ, נדבת פרץ, מגילה כד, א, ד"ה "ראיתי"; הרב נתן צבי פרידמן, שו"ת נצר מטעי, חלק א, סימן א, סוף סעיף ח; הרב שלום יצחק הלוי, שו"ת דברי חכמים, סימן יח; בני ציון, או"ח סימן נג, סעיף ו, אות ח, וסימן קמג, סעיף ב, אות ב.

258. הרב שלום יוסף אלישיב, מצוטט על ידי הרב יחזקאל פינהנדלר (אשרי האיש, או"ח חלק א, סימן י, אות ט, עמ' 58) שכותב שמניין נוער, שבו רוב המשתתפים צעירים מגיל עשרים, יכולים למנות את אחד המשתתפים כחזן. עם זאת, זוהי לא תוצאה של מחילה, אלא משום שכבוד הציבור אינו רלוונטי בציבור שמורכב רובו מצעירים. הרב יצחק זילברשטיין, חשוך חמד, מגילה כא, א, עמ' 277-279, מבדיל בין "חוסר כבוד" ל"זלזול". בעל קריאה שקורא מגילת אסתר עבור הציבור בזמן שהוא יושב אינו מכבד באופן פעיל את הציבור, אבל גם אינו מזלזל בו. לכן, טוען הרב זילברשטיין, הציבור רשאי למחול על כבודו במקרה של אדם נכה או מבוגר שאינו יכול לעמוד. כמו כן, מותר לגלול את ספר התורה במקום הצורך בזמן שהציבור ממתיך. לעומת זאת, קריאה בחומש במקום ספר תורה, או מינוי חזן צעיר שזקנו אינו מגודל, או העלאת אישה לתורה – כל אלה מותרים רשם שלילי בנוגע לציבור, ולכן מהווים זלזול בציבור. במקרים אלה, טוען הרב זילברשטיין, הציבור אינו רשאי למחול על כבודו. בניגוד לפוסקים אחרים, הרב שלמה פיישר, בשיחה עם דב פרימר, כד בטבת תשס"ג – 29 בנובמבר 2002, טען שכבוד שמים הוא סובייקטיבי ותלוי בנקודת המבט של הקהילה (עיין להלן הערה 280); לכן אם הקהילה לא מרגישה שמעשה מסוים מהווה זלזול בכבוד שמים, הציבור רשאי למחול על כבודו. יש להעיר שהרב פיישר סירב לפסוק בסוגיית עליות לנשים הלכה למעשה. בנוגע לשו"ת רא"ש, עיין לעיל, סוף הערה 254. עיין גם סוף סעיף ראשון בהערה 256.

259. רמב"ם, משנה תורה הלכות תפילה פרק יב, הל' יז: "אשה לא תקרא בציבור מפני כבוד הציבור". הרב מסעוד חי רוקח, מעשה רוקח שם, מדגיש שהניסוח ההחלטי (בניגוד לברייתא במגילה כג, א) מעיד שהרמב"ם אוסר באופן מוחלט על עליות לנשים, אפילו בשעת הדחק. חכמים רבים מסכימים לפירוש זה של הרמב"ם; עיין: הרב יצחק הלוי סגל מלמגו, תולדות יצחק, תוספתא מגילה פרק ג, הל' ה, עורך: הרב אברהם שושנה (ירושלים: מכון אופק תשס"ב), עמ' 217; הרב בן ציון ליכטמן, בני ציון, חלק ד, או"ח סימן רפב, סעיף ג, אות ו; הרב יוסף משאש, מים חיים, חלק ב, או"ח סימן קמ; הרב זלמן נחמיה גולדברג בשו"ת במראה הבזק, חלק ה, נספח לסימן קיג, עמ' 225-228; הרב זלמן נחמיה גולדברג, שו"ת בנין אריאל, אה"ע, "ברכת חתנים בסעודת שבע ברכות על ידי אישה", עמ' 135-141; תהילה ליונה – מסכת מגילה, הרב שלמה שלום הכהן קאהן, עורך (מכון באר התורה: לייקווד ניו ג'רזי, תשנ"ט), מגילה כג, א, ד"ה "הכל עולין", עמ' 218; הרב ברוך גיגי, שיעור מתאריך ח באדר א' תשס"ח – 14 בפברואר 2008, <http://tinyurl.com/ce3fcs> (תודות לדוד אייזן); הרב שי פירון, לעיל, הערה 27 (ט). נקודה זו הועלתה גם על ידי הרב יהודה הרצל הנקין בתשובה המקורית לרב לוינגר, יד בניסן תשנ"ד – 3 למרץ 1994, המופיעה בשינוי קל בשו"ת בני בנים, חלק ד, סימן ג.

260. הרב משה בן יעקב מקוצי, ספר מצוות גדול (סמ"ג), עשין יט, ד"ה "כמה", בדיון על מספר העליות, כותב: "וקטן היודע לקרות ויודע למי מברכים עולה בשבעה למניין". הרב בן ציון ליכטמן, לעיל, הערה 259, מציין שמוזכר פה רק קטן, ולא אישה, מכיוון שלנשים אסור באופן מוחלט לעלות לתורה.

בנוסף, בספר מצוות גדול (סמ"ג), דברי סופרים, עשה ד, הלכות מגילה ד"ה "תניא בתוספתא", אוסר הסמ"ג על אישה, למרות חיובה בקריאת מגילה, להוציא אפילו גבר אחד בשל ההשוואה בין בקריאת מגילה לקריאת התורה, שם אסור לנשים לקרוא עבור גברים. הרב אליהו מזרחי, חידושי הרמ"א על הסמ"ג, והרב חיים בנבנישתי, דינא דחיי על הסמ"ג, כותבים שם שההשוואה מבוססת על הסיבה המשותפת לשניהם - שהוא כבוד הציבור. (עיין בהערות הרלוונטיות של הרב אהרן ליכטנשטיין, "חיוב נשים בהדלקת נר חנוכה", ברשת <http://tinyurl.com/82yh5v>. דעת הסמ"ג מובאת להלכה על ידי הרב אהרן גומבינר, מגן אברהם, או"ח סימן תרפו, ס"ק ה, ופוסקים מאוחרים יותר שם: ערוך השולחן, סעיף ה; משנה ברורה ס"ק ז; כף החיים ס"ק יג. מספר פוסקים כתבו במפורש שלפי הסמ"ג והמגן אברהם נשים אינן יכולות להוציא גברים ידי חובה - אפילו בדיעבד; עיין הרב משה גדליה הלוי, חמד משה, או"ח סימן תרצ, סעיף א; הרב אברהם פינסו, שו"ת עזרת מצר, סימן כג; הרב יוסף תאומים, פרי מגדים, משבצות זהב, סעיף א; תהילה ליונה - מסכת מגילה, לעיל הערה 259. הרב תאומים מציין עוד כי אין אחידות בהלכות כבוד הציבור ולפעמים אדם יוצא בדיעבד למרות כבוד הציבור; לא כן הדבר בנוגע לקריאת מגילה על ידי נשים עבור גברים, שאינה כשרה אפילו בדיעבד. על כן, ההשוואה של הסמ"ג בין קריאת התורה וקריאת מגילה בפירוש מעידה שכפי שאישה אינה יכולה להוציא גבר ידי חובת מקרא מגילה, כך הציבור אינו יכול למחול על כבודו כדי לאפשר עליות לנשים, אפילו בדיעבד; עיין תהילה ליונה, מסכת מגילה, לעיל הערה 259. למרות זאת, הרב יהודה הרצל הנקין, שו"ת בני בנים, חלק ד, סימן ג, חולק, בטענה שאפילו לדעת הסמ"ג אישה יכולה להוציא גבר ידי חובתו בקריאת מגילה וקריאת התורה בדיעבד או בשעת הדחק.

261. הרב אברהם פינסו, לעיל הערה 260; הרב מצליח מזוז, שו"ת איש מצליח, או"ח סימן י; הרב זלמן נחמיה גולדברג, לעיל הערה 259; הרב יצחק זילברשטיין, לעיל הערה 258; הרב עקיבא מלר, הקריאה בתורה והלכותיה (ירושלים תשס"ט), פרק נ, אות ב. עיין גם להלן, הערה 288.

262. לעיתים קרובות, מרגע שנקבעת תקנה היא עומדת בפני עצמה, בלי קשר לסיבה שבגללה תיקנוה. לכן, פרטי ההלכה כפי שהיא נהוגה בפועל אינם תמיד מתאימים לסיבה המקורית לתקנה. עיין: הרב אברהם דובער כהנא שפירא, שו"ת דבר אברהם, חלק א, סימן יז, ד"ה "ובאמת"; שו"ת דבר אברהם, חלק ג, סימן יט, ד"ה "ולפי הפירוש"; הרב אהרן ליכטנשטיין, שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין, פסחים, בדיקת חמץ לאחר ביטול, עמוד 30, ד"ה "כמובן"; הרב אהרן ליכטנשטיין, שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין, גיטין, תקנת זמן בגט, היחס בין טעם התקנה לתוכן התקנה, עמ' 52.

263. הרב מיכאל ברויד, לעיל הערה 27 (י) טוען שבנוגע לעליית נשים לתורה, זוהי גם דעת הרשב"א ורובם המוחלט של הפוסקים. טענות אלה בנוגע לרשב"א אינן משכנעות לדעתנו; עיין: Aryeh A. Frimer, "Women's Aliyyot: le-Khathila, be-di-Avad or bi-She'at ha-Dehak? Selected Comments on the Positions of Rabbis Mendel Shapiro, Daniel Sperber and Michael Broyde" (In review).

264. עיין הערה 122 לעיל ודוגמאות בדיונים להלן. בחלק VI למעלה כתבנו שהמערכת הנוכחית של קריאת התורה שונה מאוד ממה שהיה נהוג בזמן התלמוד. המערכת הנוכחית, שכלל הנראה נוסדה בתקופת הגאונים הפוסט-תלמודית, היא מערכת שעברה ביפורקציה (פיצול) המסתמכת על שילוב של מעשה עולה ומעשה בעל הקריאה. במערכת כזו, נשים שאינן חייבות בקריאת התורה אינן יכולות לעלות לתורה או לשמש כבעלות קריאה, **אלא אם כן הן עולות וקוראות לעצמן**, כפי שהיה נהוג בתקופת התלמוד. לכן, טענתנו היא שהדיון בפוסקים שתובא בפסקאות הבאות, בהן התירו לנשים לעלות לתורה בשעת הדחק או בדיעבד, מתייחס לאחד משלושת המצבים הבאים: (1) מקומות ששימרו את המנהג המקורי

מתקופת התלמוד שבו כל עולה קורא לעצמו, בדומה לאופן שבו התימנים קוראים בתורה עד היום הזה. נראה שזוהי דעתו של הרב מאיר בן ברוך מרוטנברג; עיין להלן סוף הערה 266. (2) לחילופין, הדיונים הם תיאורטיים בלבד, וכוונת התשובות אינה להנחות הלכה למעשה; ואפילו במקום שבו הכוונה היא למעשה – אזי רק במקום שבו נשים קוראות לעצמן. המחברים מבססים את דעתם על האמירה התלמודית המקורית במגילה כג, א (לעיל הערה 19), שבה כל עולה קרא לעצמו, ולא על מצבים אמיתיים. עיין בהערות הרלוונטיות של הרב שלמה גורן, שו"ת משיב מלחמה, חלק ב, שער ז, סימן קז, ד"ה "כן נראה"; הרב אליאב שוחטמן, לעיל, הערה 27 (א), 305-306. גישה זו נכונה גם למי שמתיר לנשים לעלות לתורה במניין פרטי, כפי שנידון בהערה 290 – גם שם הנשים צריכות לקרוא לעצמן. (3) לבסוף, ייתכן שפוסקים אלה סוברים כמו "קבוצת המיעוט" בעניין שומע כעונה; עיין חלק II (5) ב. זוהי מן הסתם גם עמדת המחברים הבודדים שסוברים שקטן או אישה יכולים לעלות לתורה בתקופת התלמוד רק אם בעל קריאה קורא עבורם; עיין לעיל, סוף הערה 17.

265. עיין שדי חמד, מערכת דל"ת, כללים נט-סא, ופתח השדה, מערכת דל"ת, כלל ל; "דיעבד", אינצקלופדיה תלמודית, חלק ז, עמ' 417, והערה 140 שם.

266. הרב מנחם בן ברוך מרוטנברג, שו"ת מהר"ם בן ברוך מרוטנברג (מהדורת פראג), חלק ד, סימן קח. העמדה המקלה של מהר"ם מצוטטת באופן נרחב; עיין הרב משה פרנס מרוטנברג, ספר הפרנס סימן רו; מרדכי, גיטין פרק ד, סימן תד; הגהות מיימוניות, הלכות תפילה, פרק יב, הלכה יז, אות ר; אבודרהם, דיני קריאת התורה, ד"ה "וכתב הרב מאיר"; בית יוסף, טור סימן רפב, ד"ה "הכל עולין"; דרכי משה הארוך, טור סימן רפב, ד"ה "הכל עולין". רבינו ירוחם, תולדות אדם וחווה, נתיב ב, חלק ג, דף כ עמוד ב, מביא את אותו הדיון בשם הרמ"ה (הרב מאיר הלוי אבולעפיה? וייתכן שהכוונה לר"מ – רבי מאיר מרוטנברג). לדיון נוסף בשו"ת המהר"ם עיין אריה א. פרימר, לעיל הערה 263. יש להעיר שתשובת המהר"ם מכוונת לשאלה שנשאלה על ידי הרב אשר בן משה, במכתב שנמצא בתשובות המהר"ם מרוטנברג וחבריו, עורך: שמחה עמנואל (ירושלים 2012), חלק ב, סימן תנ. המכתב אינו שלם, ומסתיים בשאלה שנוגעת ל"עיר שכולה כהנים". השואל מבהיר שהעיר הנזכרת נהגה על פי המנהג התלמודי, שלפיו כל עולה קרא לעצמו. דבר זה משתקף בלשון התשובה המקורית של המהר"ם: "דכהן קורא פעמיים ושוב יקראו נשים". יש לשים לב לביטוי "קורא" במקום הניסוח "עולה" במשנה. מכאן ברור שכל עולה קרא לעצמו. לבסוף נעיר שעמדת המהר"ם עורערה על ידי הרב שלמה בן אדרת, שו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן, שאלה קפו; עיין גם שו"ת הרשב"א, חלק א, סימן יג, וסימן תשלג, לאמירה דומה. לדעת הרשב"א בעיר שכולה כוהנים אפשר להעלות כוהנים לכל שבע העליות ואין חשש לפגם – שהכל יודעים שזוהי עיר שכולה כוהנים. משום כך, לדעת הרשב"א אין צורך ואין היתר במצב זה להעלות נשים. הדעה המובאת על ידי הרב יוסף קארו בבית יוסף ולהלכה בשולחן ערוך או"ח בסימן קלה היא זו של הרשב"א.

267. הרב גור אריה הלוי, מובא ברב יצחק למפרונטי, פחד יצחק, "אשה", סימן קמו; הרב יעקב עמדין, הגהות רב יעקב עמדין, מגילה כג, א; הרב יעקב עמדין, מור וקציעה, טור או"ח סימן קפב; משיעורי מרן הראשון לציון רבינו עובדיה יוסף שליט"א, חלק א, גליון יט, וירא תשנ"ו, סימן ב; הרב יעקב אפשטיין, שו"ת חבל נחלתו, חלק יא, סימן ו, ברשת: <http://tinyurl.com/mjzuta>.

268. הרב יעקב עמדין, מגדל עז, ברכות שמים, נחל כרית, שוקת ב, סימן י.

269. עיין הערה 290 להלן.

270. שיירי כנסת הגדולה, או"ח סימן תרצ, הגהות הטור, סעיף א; ב"ח, לעיל הערה 255; שו"ת צדקה ומשפט, או"ח סימן ד; הרב שמואל אביגדור מקרלין, מנחת ביכורים, תוספתא מגילה ג, הלכה יא;

הרב דוד פרדו, חסדי דוד, תוספתא שם; הרב יוסף תאומים, ראש יוסף, מגילה ד, א, ד"ה "ובתוספות ד"ה נשים"; ערוך השולחן, או"ח סימן רפב, סעיף י; משיעורי מרן הראשון לציון רבינו עובדיה יוסף שליט"א, חלק א, גיליון יט, וירא תשנ"ו, סימן ד.

271. ב"ח, לעיל הערה 255.

272. עיין באריכות לעיל הערה 19 (ב).

273. שדי חמד, קונטרס הכללים, מערכת הדלת, כללים אות סא; שדי חמד, פאת השולחן, מערכת

הדלת, כללים, כלל ג, וכלל ל, סימן י.

274. שמענו הצעות דומות ממקורות בלתי פורמליים בשלוש העשורים האחרונים. גישות כאלה

מוזכרות גם בדרך אגב על ידי הרב מיכאל ברויד, בספר היובל לכבוד ברנרד ל. ג'קסון, לעיל הערה 27 (י),

בהערה 10 שם. עיין גם: *Reality Check: Lo Tikrevu le-Gallot Eruv and Shemirat*

Negi'ah, Kol Hamevaser, (November 6, 2009), ברשת <http://tinyurl.com/43k6xny>.

275. הרב אשר וייס כתב שלפי רוב הפוסקים ניתן לסמוך על דעת מיעוט נגד דעת הרוב רק

במקרה של הפסד מרובה, ולא בכל שעת הדחק. יתרה מכך, הוא מצטט את החזון איש שכותב שאפילו

במקרים קיצוניים, תלוי הדבר ביחסם של רוב הפוסקים לדעת המיעוט. עיין הרב אשר וייס, "התורה חסה

על ממונם של ישראל", שיעורי מורינו הרב שליט"א, חלק יא, קובץ כה (439), תזריע – מצורע, תשע"ג,

אותיות ב-ג. מאוחר יותר, בשיחה עם דב פרימר (ב באייר תשע"ג - 12 באפריל 2013), אמר הרב וייס

שבמקרה אמיתי של שעת הדחק, ההישענות על דעת מיעוט תהיה תלויה באופי וחומרת המשבר. עם זאת,

הוא הסכים שקל יותר לסמוך על דעת מיעוט כאשר שעת הדחק תגרום להפסד מרובה.

276. הרב אהרן ליכטנשטיין (כא בניסן תשע"ב - 13 באפריל 2012), בשיחה עם דב פרימר והרב

מ. זאב פרימר. בשיחה שהועברה בשבת פרשת חוקת תשנ"ד (1994), אמר הרב ליכטנשטיין:

"בימינו... [רבים סובלים מ] תשישות רוחנית. זו משקפת רצון לקיים רק מה שנעים ונוח – אפילו במקום

שבו שאיפה זו אינה תואמת את הדרישות הקפדניות של התורה, בין אם ברמה ההלכתית, ובין אם בתודעה

הרוחנית". עיין גם: Rabbi Dr. Aaron Lichtenstein, "The Spirit of the People Grew

Impatient", <http://vbm-torah.org/archive/sichot68/39-68chukat.htm>. לדיון נוסף, עיין: אריה

א. פרימר, סוף הערה 263.

277. בסוגיית ספק ברכות להקל, עיין לעיל, הערה 50 והערה 217.

278. הרב אליהו דוד רבינוביץ'–תאומים, לעיל הערה 238 (ב); הרב דב אליעזרוב והרב יעקב

אריאל, לעיל הערה 238 (א); הרב הרשל (צבי) שכטר, "על דבר המניינים המשותפים", שבט תשע"ד,

ברשת <http://tinyurl.com/p3wkmzk>. הרב חיים פלאג'י, ספר חיים, סימן טז, אות כב, כותב שנהוג

במקום שאין בו ספר תורה לקרוא את הפרשה מתוך חומש. למרות זאת, עדיף שאישה לא תקרא לפני הקהל

משום כבוד הציבור.

279. הרב צבי רייזמן, לעיל הערה 238 (א). עיין הערה 280 להלן.

280. הרעיון שדווקא אישה שעולה לתורה פוגעת בכבוד שמים הוצע על ידי הרב ראובן דוד נאוי

לשו"ת צדקה ומשפט של הרב צדקה חוצין, או"ח סימן ד, ד"ה "והרואה יראה". עיין גם הרב יצחק

זילברשטיין, לעיל הערה 258, והרב צבי רייזמן, לעיל הערה 278. ההצעה נדחה על ידי הרב יהודה הרצל

הנקין, שו"ת בני בנים, חלק ב, סימן יא. עמדת הרב הנקין תואמת את עמדת הרב שלמה פישר, לעיל סוף

הערה 258, שכבוד שמים הוא מושג סובייקטיבי שתלוי בנקודת המבט של הציבור. [כבר הערנו שהרב

פישר סירב להתייחס לסוגיית עליות נשים לתורה הלכה למעשה]. לכן, אם ציבור מסוים אינו סובר שמעשה

מסוים הוא פגיעה בכבוד שמים, הציבור רשאי למחול על כבודו. למרות שהרב הנקין והרב פישר אולי צודקים שעליית נשים לתורה אינה בעיה של כבוד שמים, עם כל הכבוד, טיעון זה אינו ענייני. העובדה שגברים ברי חיוב וויתרו על עלייה מרצונם החופשי לטובת מי שאין לה חיוב – היא אובייקטיבית ולזול המצווה ופגיעה בכבוד שמים. כפי שהערנו לעיל בהערה 243, הרמב"ם במשנה תורה, הלכות שחיטה פרק יד, הלכה טו, משווה בין בזיון המצווה לפגיעה בכבוד שמים, שכן הקב"ה הוא נותן המצווה.

281. הרב אהרן סולוביצ'יק, בשיחה עם דב פרימר (ג בתמוז תשנ"ז – 8 ביולי 1997) הדגיש שאין אפשרות למחול על כבוד הציבור בלי שהציבור יידע בדיוק על מה הוא מוחל ומדוע; בלי ידיעה כזו, המחילה אינה תקפה. למרות זאת, עיין הערה 283 להלן.

282. עיין לעיל הערה 243.

283. הרב אהרן סולוביצ'יק בשיחה עם דב פרימר (ג בתמוז תשנ"ז – 8 ביולי 1997) טען שהלכה למעשה ציבור היום אינו יכול למחול על כבודו אפילו לדעת "קבוצת הביזיון הנובע מבערות". אישה שמברכת ברכות התורה או אומרת דברים שבקדושה במניין רגיל, בניגוד לעיקרון כבוד הציבור, אמרה ברכה שאינה צריכה.

284. לעיל הערה 250.

285. נקודה זו עלתה בתשובה המקורית של הרב יהודה הרצל הנקין לרב לוינגר, יד בניסן, תשנ"ד, שמופיעה בשינויים קלים בשו"ת בני בנים, חלק ד, סימן ג.

286. הרב שפירא, לעיל הערה 23, מבוסס באופן כמעט בלעדי על ההנחה שכבוד הציבור קשור למעמד החברתי של האישה. לרעיון זה אין ביסוס במקורות כלל; לדוגמאות נגדיות ראו לעיל הערה 249.

287. ראו מקורות בהערה 267.

288. לשם השלמות נביא כאן פוסקים שהעלו את האפשרות של מחילה על כבוד הציבור כדי שנשים יוכלו לעלות לתורה. (1) הרב אליהו דוד רבינוביץ' – תאומים, עובר אורח סימן קי, ד"ה "אלא דלא", מעלה בדרך אגב אפשרות של מחילה. עם זאת, הוא מסכם שכבוד הציבור נטוע בהסחת דעת מינית, ובכך שולל את אפשרות המחילה. (2) בסוף הערה 258 הבאנו את דעתו של הרב שלמה פישר, שטוען שכבוד שמים הוא מושג סובייקטיבי שתלוי בנקודת המבט של הציבור. למרות זאת, כפי שכבר ציינו, הרב פישר סירב בתוקף ובאופן עקבי לפסוק בסוגיית עליית נשים לתורה בפועל. (3) לבסוף, הרב בן ציון אבא שאול, שו"ת אור לציון, חלק ב, סימן ט, אות ה, סובר שניתן להעלות לתורה את אם המשפחה. אולם, פסיקתו מתייחסת אך ורק למניין פרטי שמורכב מבני משפחה, ורק לאם המשפחה כולה, היות וכל הנוכחים חייבים לה כבוד והערכה מיוחדת. גם הצעה זו נדחתה על ידי פוסקים שונים: הרב אליהו דוד רבינוביץ' – תאומים, לעיל הערה 238 (א); הרב יוסף קפאח, פירוש למשנה תורה, הלכות תפילה פרק יב, הל' יז, אות מט; הרב אפרים גרינבלט והרב יובל נוף, רבבות ויובלות, חלק ב, סימן תכו; הרב אביגדור נבנצל, שו"ת אביגדור הלוי, עורך: הרב ניצן בראונר, חלק א, או"ת, דיני הקורא והמקריא (סימן קמא), סימן כא.

יתרה מכך, בשיחה עם אריה פרימר ונח דיר (סיון תשס"ה – יוני 2005), הרב דוד פיינשטיין טען שהיות וחכמים לא הסבירו באופן מפורש מה בדיוק נוגד את כבוד הציבור בעליית נשים לתורה, ציבור אינו יכול למחול על כבודו על בסיס היפותזות, אפילו אם יש קונצנזוס של הציבור כולו. דברים דומים נאמרו על ידי הרב משה הררי, מקראי קודש – הלכות ראש השנה, מהדורה שניה (ירושלים תשס"ו), עמ' 429-431, והרב יוסף מנחם צבי הלוי מן, מוריה כרך כח: חוברות ח-ט (332-333; אב תשס"ז). הרב דב ליאור, שו"ת דבר חברון, חלק ב, סימן רסג, סעיף קכז, טוען שכל שינוי בהבנה ויישום של כבוד הציבור תקף רק אם נעשה על ידי גדולי הדור, ולא רבנים מקומיים. הרב הררי מצטט את הרב אביגדור נבנצל, שגם הוא

אוסר קריאת התורה עם עליות לנשים. הרב אשר וייס, בשיחה עם הרב דב פרימר, ציין שהרב קארו (שולחן ערוך או"ח רפב, ג) פסק באופן שאינו משתמע לשני פנים שנשים אינן יכולות לעלות לתורה, ואין אפשרות שציבור ימחול על כבודו לשם כך. בהערה 27 (יא) הבאנו גם את העמדה המחמירה של הרב יעקב אריאל והרב דב ליאור. גם הרב שמואל אליהו (רבה הראשי של צפת) (שיחה עם דב פרימר, כח בחשון 5772 - 25 בדצמבר 2011) טוען שציבור אינו רשאי למחול על כבודו. לבסוף, הרב מאיר שמחה הכהן מדוינסק טוען שציבור אינו רשאי למחול על כבודו אם הדבר יוביל לפילוג בעם ישראל; עיין משך חכמה, כי תצא, דברים כב, כב.

289. עיין דיון בטקסט לפני הערה 12.

290. בטקסט סמוך להערה 268 לעיל, הרב יעקב עמדין התיר ליולדת לעלות לתורה אם בעלה לא נמצא (מצב של בדיעבד), כל עוד שמדובר במניין פרטי, באופן חד פעמי, ובהרכב מצומצם. לא ברור מפסיקתו של הרב עמדין אם המניין הפרטי נדרש על מנת להתמודד עם השיקול של כבוד הציבור, או רק להגביל את הפרסום של מנהג זה בשעת הדחק. בכל מקרה, לרעיון של דחיית כבוד הציבור במניין פרטי יש תקדים בכתבי הרב דוד הכוכבי, ספר הבתים, בית תפילה, שערי קריאת התורה, שער ב, סעיף ו, בציטוט מקור אנונימי – שאין דרך לברר אם הוא סמכותי. הרב כוכבי עצמו פוסק כדעה זו, שם אות ח. הרב יהודה הרצל הנקין, שו"ת בני בנים, חלק ב, סוף סעיף ז, נותן אמון בעמדה זו, אך רק באופן חד פעמי, בבית פרטי, ולא על בסיס קבוע. למרות זאת, סוגיית מחילה על כבוד הציבור גם במניין אקראי ופרטי נבדק במחקרו של הרב גדעון רוטשטיין, לעיל הערה 26 (ב). בהערה 7 שם, מצטט הרב רוטשטיין את הרב ישראל יעקב אלגאזי, שלמי ציבור, חלבי שלמים, דיני תורה וכבוד הציבור, ד"ה "הספק החמישי", והרב יהודה עייאש, שו"ת בית יהודה, או"ח, שורה אחרונה בסימן נה, שסוברים שכבוד הציבור חל בכל מניין של עשרה גברים. פוסקים מאוחרים יותר מסכימים; עיין: הרב רפאל עמנואל חי ריקי, שו"ת אדרת אליהו, קונטרס כל המוסיף גורע, סימן ו; הרב חיים פלאג'י, נשמת כל חי, חלק א, סימן ו. הרב אלגאזי, הרב פלאג'י, והאנציקלופדיה התלמודית (כרך כו, "כבוד הציבור", 554-565, סעיף כא בעמ' 555) טוענים שזוהי הסכמת הפוסקים. הרב אפרים בצלאל הלבני, התחינה והקריאה לחי עולמים: עיונים בתפילה ובקריאת התורה (ירושלים תשע"ב), 161, מביא את טור או"ח סימן תרצא, שם נאמר: "ולי נראה דכל י' מקרי צבור לכל דבר, ואין חילוק אם הם בבית הכנסת או לא". (עיין גם שולחן ערוך על אתר; מגן אברהם ס"ק ח; פרי מגדים, אשל אברהם ס"ק ח; משנה ברורה ס"ק כג). מעניין שהרב שמואל פורטליאונה, לעיל הערה 238, מעלה אפשרות שבת צעירה (ומן הסתם קטנה) שהורגלה להיכנס לעזרת גברים יכולה לעלות לתורה במניין פרטי. למרות זאת, הוא מסכם שגם זה אסור על פי המנהג. (במקרה דומה, הרב יהודה עמיטל נשאל על ידי הרב יעקב מדין [שיעור מוקלט, תשנ"ג] אם בתו הקטנה יכולה להיכלל בעלייה של כל הנערים בשמחת תורה – שכל הקטנים עולים לתורה יחד. הרב עמיטל ענה בחיוב). לבסוף, הרב בן ציון אבא שאול, שו"ת אור לציון, חלק ב, סימן ט, אות ה, סובר שבמניין פרטי שמורכב רק מבני משפחה, אם המשפחה יכולה לעלות לתורה מכיוון שכל הנוכחים חייבים לכבדה באופן מיוחד. כפי שכבר נאמר בערה 288, הצעתו של הרב אבא שאול נדחתה באופן מפורש על ידי פוסקים מובילים. עיין גם הערה 239 (ב).

291. לעיל הערה 264.

292. הרב משה סלומון, נתיב משה (וינה 1899), סימן כד, אות קיב; מובא ב: R. Marc B.

Shapiro, "Taliban Women and More," *Seforim Blog*, June 11, 2012, n. 14
<http://seforim.blogspot.co.il/2012/06/taliban-women-and-more.html>

293. לעיל הערה 24 – במיוחד שו"ת בני בנים, חלק א, סימן ד. הרב הנקין מתנגד בסופו של דבר

לעליית נשים לתורה בשל שיקולים של מדיניות ציבורית.

294. לעיל הערה 23. דעת הרב עובדיה יוסף בנושא אינה עקבית, ואפילו סותרת את עצמה.

בשיעור מתאריך לא ידוע,

http://www.ise.bgu.ac.il/faculty/kalech/judaism/ovadia_yosef.mp3, הרב יוסף מציין

שנוכחות בעל קריאה פותרת את בעיית כבוד הציבור. עם זאת, ההערה אינה מופיעה בגרסה מודפסת של שיעור דומה שנמצא ברב עובדיה יוסף, משיעורי מרן הראשון לציון רבי עובדיה יוסף שליט"א, שיעור יט, מוצאי שבת פרשת וירא תשנ"ו (פורסם בניסן תשנ"ח). יתר על כן, נכתב בילקוט יוסף (חלק שני קריאת ס"ת וביהכ"נ, סימן קל"ה, סדר העולים לספר תורה, סעיף מ"א, עמוד ס"ה): "הדבר ברור שאסור לפי ההלכה להעלות אשה לספר תורה אפילו אם היא רק מברכת על הקריאה והשליח צבור קורא בקול את הקריאה". עיין שם בסוף "קיצור הלכות – סדר העולים לספר תורה" לשו"ע סימן קל"ה, אות מ"א, עמ' שמ"ה – "אין להעלות אשה לספר תורה, גם כשאין בביהכ"נ מי שיודע לקרוא בתורה". (נעיר שבהסכמתו מאשר הרב עובדיה יוסף שקרא את הספר כולו בעיון והסכים לכל פסקיו. הרב יצחק יוסף בהקדמתו לספר גם מזכיר את הסכמת אביו). פסיקה מחמירה זו מופיעה אפילו במהדורה החדשה ביותר של ילקוט יוסף, שיצאה לאור בשנת 2004 (תשס"ד). בדומה, הרב עובדיה יוסף פוסק במשנת יוסף, חלק ג, שיעורי מרן הראשון לציון תשס"ב, פרשת ויצא, הלכות קריאה בספר תורה בשבת, סעיף יא, עמ' נו: "לכן לא תעלה אשה לספר תורה כלל". בנוסף, בהקלטה שהוזכרה למעלה מתיר הרב עובדיה יוסף באופן מפתיע עליית נשים לתורה – בנוכחות בעל קריאה – רק במצב של בדיעבד, כלומר, מצב שבו אישה כבר נקראה לעלות לתורה. עם זאת, הוא אינו מתיר לנשים לעלות לתורה בתנאים רגילים. לשם פתרון סתירות אלה, ניתן אולי להציע שהרב יוסף חזר בו מהפסיקה המקורית המקלה. לחילופין, ייתכן שהפסיקה היא להלכה אבל לא למעשה, משום המנהג עתיק היומין שנשים אינן עולות לתורה. עיין: ילקוט יוסף, חלק ב, סימן קלה, סעיף מא, אות מו, וחלק VIII במאמר זה.

295. הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, מובא ברב צבי שכטר, בעקבי הצאן (ירושלים: בית המדרש

ד'פלאטבוש תשנ"ז), סימן יז, סעיף י, עמ' 94; הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, שיעורי הרב על ענייני אבלות בתשעה באב, עורך: הרב אליקים קניגסברג (ירושלים: מסורה תש"ס), ענייני תשעה באב, סימן כ, עמ' 40.

296. שו"ת שאלי ציון ושו"ת שמש ומגן, לעיל הערה 238 (א) – על בסיס שו"ת ריב"ש, לעיל

הערה 102.

297. הרב חיים קניבסקי, מובא ברב אהרון גרנדיש, תשובות הגר"א, חלק ב, סימן תתשמו.

298. לעיל, הערה 23.

299. למקורות ודיון, עיין: הרב מנחם אלון, "מנהג", אנציקלופדיה יודאיקה, כרך יב, עמודות 5-

26; הרב ברוך אפרתי, "תוקפו של ממסד המנהגים בישראל", עיטורי כהנים, כרך 216, (חשוון תשס"ג), עמ' 26-39; הרב דניאל שפרבר, מנהגי ישראל: מקורות ותולדות, חלק א, (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ט), פרקים א-ב; הרב אליאב שוחטמן, לעיל הערה 27 (א), סעיף ז שם.

300. על או"ח סימן רפב, עיין: מגן אברהם ס"ק ו; אליה רבה, סעיף ו; שולחן ערוך הרב, סעיף ו;

תהילה לדוד, סעיף ז; ערוך השולחן, סעיפים ט-י; משנה ברורה, ס"ק יב (מציין שהמנהג אינו מבדיל בין שבע העליות הראשונות להוספות); כף החיים ס"ק כד. על או"ח סימן קלה, עיין: ערוך השולחן, ס"ק; כף החיים, ס"ק יח. עיין גם: הרב אהרון בן אברהם אברלי וירמש, מאורי אור, קן ציפור, מהדורה בתרא, מגילה כג, א, ד"ה "הכל עולין"; שו"ת גינת ורדים, חלק ב, סימן כא; שו"ת פנים מאירות, חלק ב, סימן נד;

הרב חיים יוסף דוד אזולאי (חיד"א), לדוד אמת, סימן ה, סעיף ב בקונטרס אהרון; חיי אדם, סימן לא, סעיף לט; דרך החיים, סימן עז, סעיף ו; הרב ישראל ליפשיץ, תפארת ישראל על משנה מגילה פרק ד, משנה ו, הערה מא; הרב שלמה הכהן, שו"ת בנין שלמה, או"ח חלק א, סימן נד; שו"ת משפטי עוזיאל, מהדורה תניינא, או"ח סימן יד, ענף ב; הרב עובדיה הדאיה, שו"ת ישכיל עבדי, חלק ז, סימן ו, וחלק ח, סימן לו, סעיף ד; הרב גדליה פלדר, יסודי ישורון, חלק ד, מערכת קריאת התורה, סימן תה; הרב גדליה פלדר, פרי ישורון על תניא רבתי, חלק א, סימן רסב; הרב חיים דוד הלוי, מקור חיים השלם, חלק ג, סימן קכב, סעיף יג והערה כא; שו"ת ציץ אליעזר, חלק ז, סימן א, קונטרס קטן למפטיר, פרק יג; הרב ראובן עמאר, מנהגי החיד"א (ירושלים תשנ"ט – מהדורה שניה מורחבת), או"ח חלק א, סימן כו, סעיף ל, אות ח. נעיר שהרב עובדיה יוסף טוען שמנהג זה אינו נפוץ בכל קהילות ספרד; יתרה מכך, הרב יוסף טוען שהרב הדאיה טעה באמירתו שבישראל נמנעים מהעלאת קטנים לתורה. עיין: שו"ת יחזה דעת, חלק ד, סימן כג; חזון עובדיה, הלכות שבת, חלק ב, הלכות קריאת התורה, סימן ח; הרב יהודה נקי, שו"ת מעין אומר (פסיקות בעל פה של הרב עובדיה יוסף), חלק א, הלכות קריאת התורה ובית הכנסת, סימן נז, סעיף נז. לעומת זאת, הרב ראובן עמאר – הינו תקיף גם הוא באמרו שזהו אכן המנהג הספרדי, כפי שמעידים הפוסקים הספרדים הנודעים, הרב חיים יוסף דוד אזולאי (חיד"א) וכף החיים. כפי שכבר נאמר, הפוסקים הספרדים הרב עובדיה הדאיה והרב חיים דוד הלוי מסכימים עם הרב עמאר. עם זאת, אין מנהג בקרב יהודים תימנים לאסור; עיין: מקור החיים השלם, שם; הרב יצחק רצהבי, שולחן ערוך המקוצר, או"ח חלק ב, סימן ס, סעיף ג. הרב אביגדור נבנצל, שו"ת אביגדור הלוי (עורך: הרב ניצן בראונר), חלק א, או"ח הלכות לולב סימן יט, מציין שהמנהג לא להעלות לתורה קטנים אינו תקף בשמחת תורה.

301. שו"ת ריב"ש, לעיל הערה 102.

302. כך החיים, או"ח סימן קלה, ס"ק יח; מאורי אור, מקור חיים השלם, ושו"ת ציץ אליעזר,

לעיל הערה 300.

303. הרב שמואל פורטליאונה, לעיל הערה 238, סובר שמנהג זה כולל גם בנות קטנות - כאשר

שיקולי הצניעות הם מינימאליים - כדי שהדבר לא יוביל לאיסור בקרב הגדולים; הרב יהושע פאלק כץ (1550-1614), פרישה, טור או"ח סימן רפב, סעיף ג; הרב אליהו חזן, שו"ת תעלומות לב, חלק ג, סימן כ, אות א; הרב גדליה פלדר, פרי ישורון, חלק ב, על תניא רבתי, חלק ו, עניין ספר תורה, אות נ, 139; הרב דב אליעזרוב, לעיל הערה 238 (א); ילקוט יוסף, חלק ב, סימן קלה, סימן מא, אות מו; שו"ת בני בנים, חלק א, סימן ד; הר אפרים גרינבלט והרב יובל נוף, רבבות ויובלות, חלק ב, סימן תכו; הרב שי פירון, קריאת נשים בתורה, <http://www.kipa.co.il/ask/show/27015>; משיעורי מרן הראשון לציון רבינו עובדיה יוסף שליט"א, חלק א, גיליון יט, וירא תשנ"ו, ב. בשיעור מוקלט של הרב עובדיה יוסף, הוא מציין שחז"ל הנהיגו לא להעלות לתורה נשים שאינן בנות חיוב במקום גברים שהם ברי חיוב, כדי לא לפגוע בכבוד הציבור; ראה: http://www.ise.bgu.ac.il/faculty/kalech/judaism/ovadia_yosef.mp3.

הרב שפרבר, לעיל הערה 25 (ג), עמ' 32 (בהערה 37 שם), והערה 25 (ד), עמ' 59, מציין מקרה בודד של הפילנתרופית ותלמידת החכמים פרחא (פלורה) ששון, שלפי ההיסטוריון סטנלי ג'קסון נתבקשה "לקרוא בתורה" בבית הכנסת בבגדד; עיין: Stanley Jackson, *The Sassoons* (London: Heinemann, 1968), 143. ג'קסון מספק עובדות מועטות על המקרה, ומעלה יותר שאלות מאשר תשובות. לדוגמא, מדוע אין התייחסות לסיפור בכתבים ההיסטוריים של היסטוריונים אחרים שחקרו את שושלת ששון באופן כללי, ואת חייה של פרחא (פלורה) ששון במיוחד? ראה לדוגמא: Cecil Roth, *The Sassoon Dynasty* (London: Robert Hale, 1941); אברהם בן יעקב, פרקים בתולדות יהודי בבל

(ירושלים תשמ"ט). המקרה גם לא נידון בשום מקום אחר בספרות הרבנית של המאה העשרים. [סופר לנו שכמה מבני משפחת ששון מפקפקים בידיעה זו.] עם זאת, בהשערה שהדיווח נכון, לא ברור אם פלורה פשוט קראה בתורה (כפי שנאמר שם), או שאכן עלתה לתורה ובירכה ברכות התורה (כפי שרומז פרופ' שפרבר). אם עלתה לתורה, האם קראה את העלייה בעצמה כפי שעולה מהטקסט, או שמא לוותה על ידי בעל קריאה? האם הובאה שאלת העלייה לתורה לפני פוסקים, או שפרנסי הקהילה הם שהחליטו להעלות אותה לתורה על דעתם? אולי פרופ' ג'קסון התבלבל בשל העובדה שפרחה ששון הזמינה ספר תורה, שנכתב עבורה בשנת 1888, וליווה אותה, יחד עם שוחט ומניין, בכל מסעותיה. כך או כך, אין מספיק מידע בסיפור ליצירת תקדים הלכתי; על פי העדויות מדובר במקרה בודד וחד פעמי – המנוגד למנהג הנפוץ במשך מאות שנים. להשערה של הרב שפרבר כי החכם הנודע הרב יוסף חיים מבגדאד נשאל לגבי המקרה או אפילו ידע את פרטיו – אין כל בסיס. יתרה מכך, אם פרחה ששון קראה בתורה לעצמה (ראה דיון לעיל הערה 199), העלייה הייתה כשרה בדיעבד [הערה 264].

304. עיין גם סוף הערה 19 (ב).

305. לסקירה כללית עיין: אנציקלופדיה תלמודית, כרך י, "הפטרה", עמ' 32-1; הרב יששכר יעקבסון, חזון המקרא (תל אביב: סיני תשי"ט), חלק א, עמ' 21-18; הרב שמואל הכהן וינגרטן, "ראשיתן של ההפטרות", סיני פג: חוברות 1-6 (504-509) (ניסן – אלול תשל"ח/1968), עמ' 536-505, <http://www.tinyurl.com/hjkg7>; אביעד ביננשטוק, "קריאת ההפטרה", <http://www.tinyurl.com/z2ej2>; R. Samuel N. Hoenig, *Jewish Action*, 63:1 (Fall <http://www.tinyurl.com/hye69>, 5763/2002).

306. הרב שמעיה (תלמידו של רש"י ועורך), ספר הפרדס, פירושי תפילות לרבנו שלמה זק"ל (מהדורת אהרנרייך) עמ' 306; שיבולי הלקט, סימן מד; רבינו יעקב תם, מובא על ידי ישעיה די טראני (רי"ד), ספר המכריע סימן לא.

307. ספר אבודרהם, שחרית של שבת, ד"ה "ואחר שגוללין"; הרב משה בן יוסף מיטראני (המבי"ט), בית אלוקים, שער התפילה, חלק א, פרק י, ד"ה "ועניין ההפטרה"; הרב אליהו בחור לויטה, ספר התשבי, "פטר", לבוש או"ח סימן רפד, סעיף א. הרב בחור מובא על ידי הרב יום טוב ליפמן הלר, תוספות יום טוב, מגילה פרק ג, משנה ד, ד"ה "לכסדרן".

308. עיין: R. Adolf Büchler, "The Reading of the Law and the Prophets in a Triennial Cycle. II," *The Jewish Quarterly Review*, 6:1 (October, 1893), 1-73 בעמוד 5 והלאה; הרב יהודה לייב פישמן (מיימון), חגים ומועדים (ירושלים תש"ח), עמ' 201-200; הרב ראובן מרגליות, נפש חיה, או"ח סימן רפד, ד"ה "שם, טורי זהב". למקורות נוספים עיין: הרב שמואל הכהן וינגרטן, לעיל, הערה 305.

309. רבנו תם [מובא על ידי ישעיה די טראני (רי"ד), ספר המכריע סימן לא] סובר שההפטרה הונהגה על ידי עזרא הסופר; עם זאת, בספר הישר של רבנו תם, סימן קפב (סימן רכב, אות ג במהדורת שלזינגר) כתוב רק שההפטרה היא מדרבנן, בלי לפרט. רבי שמעון בן צמח דוראן, שו"ת תשב"ץ, חלק א, סימן קלא, דוחה כל קשר בין ההפטרה ועזרא הסופר; עיין: R. Moses Lichtenstein, "Themes and Ideas in the Haftara – General Introduction," <http://www.tinyurl.com/yktsfj> ברשת: באנציקלופדיה יודאיקה נאמר שהייחוס לעזרא נתון במחלוקת מכיוון שלא ברור אם הוא הופיע בשנה השביעית (עזרא פרק ז, פסוק ז) של ארתחשסתא הראשון (465-425 לפנה"ס) או השני (359-405 לפנה"ס). חוקרים רבים סוברים שהכוונה לארתחשסתא השני, מכיוון שנחמיה ככל הנראה היה מאוחר

לעזרא. במאה ה-15 תיארך הרב אליהו בחור (לעיל הערה 307) את חידוש ההפטרה לתקופה החשמונאית, שנת 167 לפני הספירה לערך, כתוצאה מגזרות מלך הסלאוקי אנטיוכוס אפיפנס הרביעי, מאות שנים אחרי תקופת עזרא. אם נייחס את ההפטרה לתקופת העימותים עם השומרונים, הרי שנקדים אותם בכ-110 שנים לשנת 280 לפנה"ס לערך, אך עדיין אחרי תקופת עזרא.

310. רמב"ן, מלחמות ה', מגילה ה', א, ד"ה "ועוד אמר רב", סובר שכל מה שנכלל ברשימה במשנה מגילה פרק ד, משנה ג – וקריאת ההפטרה בכלל – הם חובות הציבור.

311. שו"ת מנחת יצחק, חלק ג, סימן יב; הרב אברהם רפפורט, שו"ת באר אברהם, סימנים ג-ה; הרב זלמן דרוק, מקראי קודש, פרק מ, הלכות קריאת התורה, עמ' קצח.

312. מגן אברהם, או"ח סימן רפד, ס"ק ה. בעקבות גישה זו, הרב יצחק לוריא אשכנזי (האר"י) הורה לתלמידיו שמי שעולה לקריאת הפטרה יברך (לפני ואחרי הקריאה) בקול בכוונה להוציא את עצמו והשומעים, וכל אדם בציבור יקרא לעצמו בשקט את ההפטרה. עיין שו"ת חתם סופר, סימן סח; שו"ת מנחת יצחק, חלק ב, סימן יב, בסוף התשובה; שו"ת דברי יציב, או"ח, סימן קכט.

313. משנה מגילה פרק ד, משנה ה (כד, א); שולחן ערוך, או"ח סימן רפד, סעיף ד.

314. וגם לא עבד כנעני. שו"ת תשב"ץ חלק א', סימן קלא, מבדיל בפירוש בין שבעת העליות בשבת שבהן ניתן לכלול קטן, אישה, ועבד כנעני, לבין מפטיר או הפטרה, שהתירו חז"ל רק קטן.

315. עיין טקסט סמוך להערות 19 ו-21 לעיל.

316. דרישה, או"ח סימן רפד, ס"ק ו, מביא ראיות רבות שכללי העלייה לתורה שונים מכללי ההפטרה.

317. שו"ת ריב"ש, לעיל הערה 5.

318. הרב דניאל שפרבר, לעיל הערה 25. הרב שפרבר גם כתב שהניסוח במגילה כג, א "אבל אמרו חכמים" משמעותו האופן המומלץ או המועדף לקיום קריאת התורה. עם זאת, פרשנות זו נוגדת את הבנת רוב ראשונים, שסוברים שהניסוח מתאר את מה שחז"ל הגדירו כחייב לכתחילה; עיין הערה 19 (ב) לעיל, שם הבאנו הפרכות של הצעה זו והצעות נוספות של הרב דניאל שפרבר.

319. (א) הרב נחום רקובר, "ההגנה על כבוד האדם" (ירושלים: משרד המשפטים תשל"ח); (ב) הרב נחום רקובר, "כבוד הבריות", שנה בשנה, תשמ"ב, עמ' 221-233; (ג) הרב נחום רקובר, גדול כבוד הבריות: כבוד האדם כערך על (ירושלים: ספריית המשפט העברי, תשנ"ח/1998).

320. (א) הרב יעקב (ג'רלד) בלידשטיין, "גדול כבוד הבריות: עיונים בגלגוליה של הלכה", שנתון המשפט העברי ט-י (תשמ"ב-תשמ"ג), עמ' 127-185; (ב) הרב יעקב (ג'רלד) בלידשטיין, "כבוד הבריות וכבוד האדם", בתוך: שאלה של כבוד – כבוד האדם כערך מוסרי עליון בחברה המודרנית (המכון הישראלי לדמוקרטיה והוצאת מגנס: ירושלים תשס"ו/2006), עורך: יוסף דוד, עמ' 97-138, R. Gerald J. Blidstein, (ג) http://www.idi.org.il/media/265372/BLIDSTEIN_NEW.pdf, "Human Dignity as a Norm of Jewish Law," Cardozo Law School, November 24, 2010, <http://tinyurl.com/34xt834>, בהרצאה מאלפת זו, הרב בלידשטיין (בדקה 25:30) טוען שיוצר המושג כבוד הבריות הוא התנא רבן יוחנן בן זכאי.

321. (א) הרב אהרן ליכטנשטיין, מחניים, כרך ה (אייר תשנ"ג), עמ' 8-15. הרב ליכטנשטיין מציע על בסיס הרמב"ם, הלכות סנהדרין פרק כד, הלכות ט-י, ש"בריות" במושג כבוד הבריות מתייחס לכל בן אדם; (ב) R. Aharon Lichtenstein, "Kevod Ha-beriyot: Human Dignity in Halakha" – תרגום של הפריט בהערה 321 (א) - <http://tinyurl.com/35gedm>; (ג) הרב אהרן ליכטנשטיין, "כבוד

הבריות", R. Aharon Lichtenstein, "'Mah Enosh': (ד) <http://tinyurl.com/2a7bvc>, Reflections on the Relation between Judaism and Humanism," *Torah U-Madda Journal*, 14 (2006-2007), 1-61 <http://tinyurl.com/22kf6m>, בעמוד 30 והלאה.

R. Daniel Z. Feldman, *The Right and the Good: Halakha and Human Relations* (Brooklyn, NY: Yashar Books, 2005 – Expanded edition), Chapter 14, pp. 197-214; (א) 322.

R. Daniel Z. Feldman, "K'vod haBeriyot – Human Dignity," (March 18, 2005) (ב) ברשת <http://tinyurl.com/2wu4vm>; (ג) R. Daniel Z. Feldman, "Kavod haBeriyot," שיעור מוקלט ברשת <http://tinyurl.com/3xtw6j>.

323. "כבוד הבריות", אנציקלופדיה תלמודית, כרך כז, עמ' 477-542; (ב) הרב חיים זאב ריינס, "כבוד הבריות", סיני, שנה כז: כרכים ז-יב (159-164; ניסן – אלול תש"י), עמ' 157-167; (ג) הרב ישראל שציפנסקי, "גדול כבוד הבריות", אור המזרח, כרך לג, חוברות ג-ד (118-119; ניסן – תמוז תשמ"ה), עמ' 217-228; (ד) דני אייברס, כבוד הבריות, טללי אורות כרך ז, (תשנ"ז), עמ' 125-135, ברשת <http://tinyurl.com/3dyezo>. (ה) הרב בניהו ברונר, כבוד הבריות כביטוי לחופש הפרט, טללי אורות, כרך ח (תשנ"ח – תשנ"ט), עמ' 59-70, ברשת <http://tinyurl.com/6zufyv3>. (ו) R. Mark Dratch, "The Divine Honor Roll: Kevod ha-Beriyot (Human Dignity) in Jewish Law and Thought," (2001; revised 2006) <http://tinyurl.com/2bfet2>; (ז) הרב הרשל שכטר, "כבוד הבריות", שיעור מוקלט, ברשת <http://tinyurl.com/26bam6>; (ח) R. Mosheh Lichtenstein, "God's Handiwork: Human Dignity as a Halakhic Factor (Part 2)" Hershey H. Friedman, "Human Dignity in Jewish Law," (ט) <http://tinyurl.com/2k6gnm>; ברשת <http://tinyurl.com/35sxyw>; (י) הרב דניאל שפרבר, לעיל הערה 25; (כ) אליעזר בן שלמה, "כבוד האדם מול שלום הציבור בהשפלת אסיר", תחומין כרך יז (תשנ"ד), עמ' 136-144; (ל) הרב יצחק ברנד, "גדול כבוד הבריות", סידרא כרך כא (תשס"ו), עמ' 5-34; (מ) אריק גרינשטיין, "גדול כבוד הבריות – יותר מכבוד אלוהים?", פיתוחי חותם (ישיבת הסדר אורות שאול, פתח תקווה), אב תש"ע, עמ' 295-325; (נ) למיצג נהדר של ההיבטים האתיים של כבוד הבריות, בייחוד בכתבי הרב חיים שמואלביץ (שיחות מוסר, חלק ב, מאמר לז), עיין: R. Jacob J. Schacter, "Jewish Tradition and Human Decency: The Principle of Kavod Ha-Beriyot" Naomi England-Schaffer and Deena R. Zimmerman, "Halachic Issues Raised by Reconstructive Breast Surgery," *Assia-Jewish Medical Ethics and Halacha*, 8:1 (December 2011), pp. 43-63, וכן הערה 358 (י); (ע) לדיון בכבוד הבריות בהקשר לאלו שאינם יהודים, עיין: משנה תורה, הלכות סנהדרין פרק כד הלכה י; טור חו"מ סימן ב (בסוף); הרב יעקב קמינצקי, אמת ליעקב, או"ח סימן יג, סעיף ג, וחז"מ סימן ב, סעיף א; הרב דקל כהן, שו"ת אלישיב הכהן, חלק ג, סימן נב. לפי מקורות אלה כבוד הציבור שייך גם לאלו שאינם יהודים. עם זאת, הרב דוד פרדו, שו"ת מכתם לדוד, יו"ד סימן מו, ד"ה "והנה בזה מובן" (סוף) חולק על עמדה זו.

324. לביקורות קודמות על גישת הרב שפרבר, עיין: הרב אלישיב שוחטמן, לעיל הערה 27 (א), עמ'

287-289, וכן עמ' 306-312; הרב אפרים בצלאל הלבני, לעיל הערה 27 (ג), עמ' 72-101; אריה א. פרימר, לעיל הערה 27 (ד); הרב חיים נבון, "המאבק על דמותו של בית הכנסת", מקור ראשון, ג באלול

תשס"ז

17 באוגוסט 2007, מוסף לשבת, עמ' יט; הרב חיים נבון, "נשים בהלכה: שיעור מספר 6: קריאת התורה בציבור על ידי נשים", ברשת <http://tinyurl.com/p8ajvmh>.

325. במקרים מסוימים גם איסורי תורה נדחים, אך דיון בזה חורג ממסגרת מאמר זה. מספר מקורות מקראיים הוצעו כבסיס לעיקרון כבוד הבריות. רבינו בחיי אבן פקודה, בפירושו לשמות פרק כא, פסוק לז, לומד את העיקרון מההלכות המפרטות את העונשים השונים של מי שגנב שור לעומת מי שגנב כבש. הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, ברב צבי [הרשל] שכטר, מפניני הרב (ירושלים: בית מדרש ד'פלאטבוש, תשס"א/2001), עמ' 271-272, הציע מקור אחר. בתלמוד (שבת קכז, א; בבא מציעא פו, ב, ותוספות על אתר, ד"ה "חזיי: שבועות לה, ב) נאמר שבתחילת פרשת וירא הפסיק אברהם שיחה עם הקב"ה כדי לדאוג לשלושה נוודים עייפים. הרב סולוביצ'יק טוען שדאגתו של אברהם לאורחיו משקפת את החשיבות של כבוד הבריות. עיין גם ברב נחום רקובר, לעיל הערה 319 (ב), עמ' 50 והלאה. ועם זאת, השימוש בעיקרון כבוד הבריות לדחיית איסורים מדרבנן הוא מדרבנן. עיין: הרב נחום רקובר, לעיל הערה 319 (ג), עמ' 81; הרב ישראל סטפנסקי, לעיל הערה 323 (ג), עמ' 220-221. 326. לדיון נוסף, עיין הערה 330 להלן.

327. בתשובה (שלא פורסמה) מחשוון תשכ"ד, הרב יצחק ניסים כתב לאב שרצה שבתו תעלה לתורה בבית המצווה שלה: "וכמובן שתלך לפני כן לבית הכנסת להתפלל, אבל לא לעלות לתורה. הלכה מפורשת היא שאין אישה קוראת בתורה בציבור, ואין משנים את ההלכה לפי הרגשות של בני אדם". עיין: הרב אהרון ארנד, "חגיגת בת מצווה בפסקי הרב יצחק ניסים", בתוך: בת מצווה, עורכת: שרה פרידלנדר בן ארזה (ירושלים: מתן, 2002/תשס"ב) עמ' 109-115, בעמ' 113. הרב ניסים שולל בפירוש את הצעתו של הרב שפרבר ש"הרגשות של בני אדם" יכולים לשנות את הפסיקה, למרות שאין כאן הרחבת דברים בקשר לנימוק ולהיגיון ההלכתי.

328. עיין בדברי הקדמה שלנו בהערות 26 (ד) ו-20 (ה). הפוסקים הוסיפו כללים נוספים מעבר לאותם כללים שהובאו בטקסט להלן, בנוגע ליישום כבוד הבריות במצוות מדרבנן. לא הבאנו אותם בטקסט, מכיוון שנראה שלא ניתן ליישם את הכללים באופן ישיר וברור במקרה של עליות לנשים.

(א) בוש פנים אינה שיקול כאשר אדם יצר את המצב בפשיעה. לדוגמא, בתלמוד (ברכות מז, ב) נאמר שעם הארץ אינו מצטרף לזימון בברכת המזון! אחת ההגדרות של עם הארץ במקרה זה היא מי ש"קרא ושנה ולא שמש תלמידי חכמים". הדרת אדם כזה מזימון וודאי תגרום לו לבוש פנים. רבינו אשר על ברכות פרק ז, הלכה כ, מסביר שעם הארץ שפשע אשם בבורותו. נעיר שלהלכה עם הארץ מצטרף לזימון – מסיבות שאינן קשורות לכבוד הבריות (כגון איבה, קירוב, ושלא נפוצים היום תלמידי חכמים). עיין: Mark Steiner, Mail-Jewish, vol. 48, no. 54 (June 20, 2005), ברשת <http://tinyurl.com/2wzyyn>.

(ב) לא ניתן לדחות איסור מדרבנן מפני כבוד הבריות כאשר המעשה יגרום לבושה זמן רב אחרי האיסור. לכן, כפי שנידון בטקסט להלן, הרב יצחק פרפת, שו"ת ריב"ש, סימן רכו, אסר לתפור בגדים לתינוק לברית מילה בחול המועד למרות רצון ההורים להלביש אותו בחגיגות לרגל האירוע. אחת הסיבות לפסיקה מחמירה זו היא שהבושה של ההורים תידחה עוד כמה ימים עד היום שבו חל ברית המילה, בעוד שהעבירה על איסור מדרבנן לתפור בחול המועד תבוצע ברגע התפירה. פסיקות דומות ניתנו על ידי הרב מאיר שמחה מדוונינסקי, אור שמח, הלכות יום טוב, פרק ו, סימן יד, והרב יהושע מנחם אהרנברג, שו"ת דבר יהושע, חלק א, פרק כ, סעיף יג.

(ג) כאשר העבירה על איסור מדרבנן אינה באונס בשל כבוד הבריות, אלא במזיד, לא ניתן להפעיל את עיקרון כבוד הבריות לאחר מעשה על מנת למנוע בושה עתידית. ראה: הרב אביגדור נבנצל, "גדול כבוד הבריות", בתוך: ספר היובל מנחה ליהודה – הרב יהודה קופרמן (מכללה: ירושלים תשמ"ט), עמ' 67-71.

(ד) ניתן לדחות רק איסור **מדרבנן** משום כבוד הבריות; איסור מהתורה שהורד לרמה של דרבנן בשל פרט טכני – לא ניתן לדחות. עיין: הרב יוסף שלום אלישיב, מצוטט על ידי הרב עזריאל אויערבאך, קובץ הלכות ממרן הגרי"ש אלישיב, או"ח יג, בתוך: ספר מנשים באוהל (ירושלים תשע"ג), עמ' 86.

329. הרב יהודה בן יצחק עייאש, שו"ת בית יהודה, או"ח סימן נה, ד"ה "וכי תימא"; הרב ישראל שציפנסקי, לעיל הערה 323 (ג), על בסיס רבינו ניסים ורבי אליעזר בן נתן (ראב"ן).

330. מאירי, ברכות יט, ב, "כבוד הבריות". הנושא הנידון שם הוא מקרה של טומאה מדרבנן שעליו נכתב בתלמוד: "מתיבי: קברו את המת וחזרו, ולפניהם ב' דרכים – אחת טהורה ואחת טמאה; בא בטהורה באין עמו בטהורה, בא בטמאה באין עמו בטמאה – משום כבודו". נוסח זה מופיע בגרסה התלמודית שלפנינו ומצוטטת על ידי רש"י על אתר, רמב"ם משנה תורה הלכות אבל פרק ג, הל' יד, ובית יוסף יו"ד סימן שעב, ד"ה "ומה שכתב וכן". לפי גרסה זו, הציבור (על כהניו) יכול לעבור על איסור מדרבנן כדי לכבד את היחיד (ראה לעומת זאת להלן). המאירי, מאידך, דוחה קריאה זו, וכותב שציבור אינו יכול למחול על כבודו על מנת לכבד את היחיד, כפי שנאמר למעלה. הוא מעדיף את הקריאה שמופיעה בתלמוד הירושלמי, ברכות פרק ג, הל' א, ובמסכת שמחות פרק ד, הל' יד: "היו שם שני דרכים, אחת קרובה וטמאה, ואחת רחוקה וטהורה, אם היה העם הולך לו ברחוקה ילך לו עמהן, ואם לאו הולך לו בקרובה מפני כבוד העם". קריאה זו מועדפת על ידי רוב המוחלט של ראשונים על ברכות יט, ב, ובכללם: ספר השלמה; שיטה להרב אלשבילי; ראב"ד בשיטה מקובצת; ספר המאורות; ושו"ת רשב"א, חלק א, סימן שכד. עיין גם דקדוקי סופרים, שם. הרב ישראל שציפנסקי, לעיל הערה 323 (ג), הערה 64 שם, סובר שזוהי דעת תוספות, עבודה זרה יז, א, ד"ה "עוקרין". הרב יעקב צבי יאליש מדינוב, "כבוד הבריות אי דוחה לא תעשה", מלוא הרועים סימן כב, כתב שאפילו לפי הקריאה החלופית, הציבור מכבד את האבל, משום שכל אדם בציבור חייב בכבוד האבל. לעומת זאת, אם מדובר בכבוד הפרט על חשבון כבוד הציבור, אין ספק שכבוד הציבור קודם.

331. הרב שלמה בן אדרת, שו"ת רשב"א, חלק א, סימן קטו, מובא בבית יוסף, טור או"ח סימן קלה, ולהלכה בשולחן ערוך או"ח סימן קלה, סעיף ה.

332. (א) הרב יעקב צבי יאליש מדינוב, לעיל הערה 330; הרב חיים זאב ריינס, לעיל, הערה 323 (ב), עמ' 166 ו-168; הרב ישראל שציפנסקי, לעיל הערה 323 (ג), עמ' 227-228. לעומת זאת עיין: הרב יהודה ליב גרויבארט, שו"ת חבלים בנעימים, חלק ג, סימן סד, ד"ה "אבל", שתוהה אם בושת היחיד – ולא רק כבודו – קודמת לכבוד הציבור. הסוגיה נותרת בלתי פתורה.

(ב) אחד מסוקרי המאמר חלק על עמדתנו שכבוד הציבור אינו נדחה מפני כבוד הבריות על בסיס העובדה שאנשים עם שקיות קולוסטומיה וקטטר עולים לתורה הלכה למעשה. הצגת הדברים כך אינה מדויקת, מכיוון שהבעיה המרכזית כאן אינה כבוד הבריות. ישנה מחלוקת הלכתית על הגדרת הקולוסטומיה כצואה, ואם היא מוגדרת כך הרי שנמנע מאדם כזה להתפלל, להניח תפילין, וללמוד תורה. פוסקים רבים מתמודדים עם סוגיה זו בלי להתייחס לשיקול של כבוד הבריות; עיין לדוגמא: שו"ת אגרות משה, או"ח חלק א, סימן כז; שו"ת מנחת יצחק, חלק ו, סימנים יא-יב, וחלק י, סימן ח; שו"ת ציץ אליעזר, חלק ח, סימן

א, וחלק יב, סימן ב; הרב שלמה זלמן אויערבאך, בנשמת אברהם, או"ח סימן עו, סעיף ו. לפיכך השאלה לגבי עלייה לתורה עם קטטר או קולוסטומיה אינה קשורה לכבוד הציבור – שהרי אבירים אלה מכוסים ומוצנעים. הפוסקים יתירו במקרה זה עלייה לתורה כשם שיתירו תפילה, תפילין, ולימוד תורה. 333. לעיל הערה 232.

334. השווה שו"ת חבלים בנעימים, חלק א, סימן כט, סעיף ג, ד"ה "אך", שסובר הרב יהודה ליב גרובארט שהמקרה של "פוחח" הוא חומרא מיוחדת, משום שמי שלבוש סחבות מבייש באופן משמעותי את הציבור. עם זאת, אין לסברא זו ראיות ממקורות אחרים.

335. מאירי, ברכות יט, ב, סוף ד"ה "יש דברים".

336. נקודה זו הועלתה לאחרונה על ידי הרב יעקב (גרלד) בלידשטיין; עיין לעיל הערה 320 (ג), החל מדקה 59:50.

337. המצוות הלא תעשה היא: "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל" (דברים יז, יא), והיא המקור שממנו שואבים חז"ל את סמכותם; עיין ברכות יט, ב.

338. תלמוד ירושלמי, כלאים פרק ט, הל' א (בסוף) ומובא על ידי הרא"ש, מסכת נידה, הלכות כלאים פרק ט, הל' א (לב, א), בית יוסף ולבוש, יו"ד סימן שג, סעיף א. אמירה דומה מופיעה בירושלמי ברכות פרק ג, הל' א. העיקרון אומץ על ידי מספר פוסקים מובילים: הרב יחזקאל סגל לנדאו, שו"ת נודע ביהודה, או"ח, מהדורה קמא, לה; הרב דוד שמואל פרדו, שו"ת מכתם לדוד, יו"ד סימן נא; שו"ת מהרש"ם, חלק ג, סימן פח; הרב אברהם יצחק הכהן קוק, שו"ת דעת כהן, סימן קלז; סבינו מורינו, הרב משה זאב קאהן, שו"ת תפארת משה, סימן נח; הרב אהרן ליכטנשטיין, לעיל, הערה 321 (ג); הרב יהודה הרצל הנקין, "אמירת שלא עשני אישה בלחש", מפירות הכרם (ישיבת כרם ביבנה), תשס"ד, עמ' 75-81, סעיף ב1, ד"ה לאחרונה; הרב יהודה הרצל הנקין, שו"ת בני בנים, חלק ד, סימן א, אות ג, "לאחרונה"; הרב יהודה הרצל הנקין, שיחה עם אריה א. פרימר (11/26/07). לעמדה חולקת עיין: הרב שלמה קלוגר, ספר החיים, או"ח סימן יג, אות ג, ד"ה "באותו סעיף אם" – שטוען שאם הבושה מתמשכת, אפשר להמשיך ולדחות את האיסור. אגב, הרב חיים הלברשטם, שו"ת דברי חיים, או"ח חלק א, סימן לה, טוען שאם מדובר במצב של "שב ואל תעשה", ניתן להמשיך ללא הגבלת זמן. עם זאת, נעיר שמספר פוסקים פירשו את הירושלמי בכלאיים פרק ט, הל' א כהתייחסות לאיסור מקראי. עיין על אתר: הרב שלמה בכר יוסף סיריליו, פירוש הרא"ש סיריליו; הרב מאיר מרים, ספר נייר; והרב אליהו מלונדון, פירוש הרב אליהו מלונדריש ופסקיו. עמדתם בנוגע לאיסורים מדרבנן אינה מפורשת. מאידך, פוסקים רבים טוענים במפורש שהעיקרון של שעה אחת עומד גם בבסיס היחס בין כבוד הבריות לאיסורי דרבנן. המפרשים הבאים לירושלמי כלאיים פרק ט, הל' א סוברים כך: הרב משה מרגליות, פני משה ומראה פנים; הרב אליהו קרמר מוילנא (גר"א), פירוש הגר"א; הרב יצחק אייזק קראסילשציקוב, תולדות יצחק. זוהי גם עמדתם של: תוספות כתובות קג, ב, סוף ד"ה "אותו"; הרב יצחק מוינה, אור זרוע חלק ב, הלכות ערב שבת, סימן ו; הרב דוד שמואל פרדו, שם; ערוך השולחן, יו"ד סימן שג, סוף סעיף ב; הרב יהודה הרצל הנקין, שם. עיין גם אנציקלופדיה תלמודית, לעיל הערה 323, בהערה 304 שם. הרב יעקב צבי יאליש מדינוב, "כבוד הבריות אי דוחה לא תעשה", מלא הרועים סימן יב, מסכים לעמדה זו במקרה שהאיסור הוא בקום ועשה, כמו המקרה של עלייה לתורה.

339. הרב יאיר חיים בכרך, שו"ת חוות יאיר, סוף סימן צו ("בזיון דמטיא לאינש גלוי לרבים"); הרב יצחק בלזר, שו"ת פרי יצחק, סימן נד, ד"ה "יקרת דבריו"; הרב מאיר שמחה מדווינסק, אור שמח, הלכות יום טוב פרק ו, הל' יד, והלכות סנהדרין טו, א; הרב ירוחם פערלא, פירוש על ספר המצוות לרב

סעדיה גאון, חלק א, עשין יט (סימן קמו, סעיף ד); הרב משה פיינשטיין, שו"ת אגרות משה, יו"ד חלק א, סימן רמט, ד"ה "נמצא"; הרב מנחם מנדל כשר, "בעניין גילוח בחול המועד" [עורך: הרב מלך (מארק) שפירא], חקירה, גליון 10 (קיץ תש"ע/2010), עברית, עמ' 23-28. עיין גם: הרב יעקב (ג'רלד) בלידשטיין, לעיל, הערה 320 (א), עמ' 162; הרב חיים זאב ריינס, לעיל, הערה 323 (ב); הרב נחום רקובר, לעיל, הערה 319 (ג).

מלומדים אלה מציינים את המקרים של מלך ואבל שנידונו בברכות יט, ב, ששם העדר כבוד – המתייחס לליווי נאות – מפעיל את עיקרון כבוד הבריות. אך מקרים אלה ייחודיים, שכן בשניהם יש חובה הלכתית לכבדם, ולכן העדר כבוד גורם לביזיון. נראה שהרב אריה לייב גינזבורג, שו"ת שאגת אריה, סימן נח, חולק וכותב כי העדר כבוד הוא עבירה על עיקרון כבוד הבריות. לעומת זאת עיין הרב יהודה ליב גרויבארט, לעיל, הערה 332 (א) ד"ה "אמנם", שטוען שלפי הערותיו של הרב גינזבורג על טורי אבן, מגילה כד, ב, ד"ה "מומים", אין הוכחה שביזיון היחיד דוחה את כבוד הציבור. למעשה, הוא חזר בו מעמדה זו בתשובה מאוחרת יותר, בשו"ת שאגת אריה החדשות, סימן יב, ד"ה "ותדע לך". שם הוא כותב שבחובה הוא גורם הכרחי להפעלת עיקרון כבוד הבריות, וכי העדר כבוד אינו סיבה מספקת.

אחד מסוקרי המאמר ערער על הקביעה שכבוד הציבור מתייחס לביזיון שנובע מ**מעשה ביזיון**, על בסיס תשובה של הרב אברהם יצחק הכהן קוק. בשו"ת דעת כהן, סימן קסט, הוא הפעיל את עיקרון כבוד הבריות, בנוסף לסיבות נוספות, כדי להתיר לנשים לתפור את עמודי הקלף בספר תורה. אולם חשוב לציין שניצול העיקרון עולה במקרה זה רק בשאלה, ולא בתשובה, ועל כן הוא אינו בהכרח משקף את עמדת הרב קוק בנושא. אפילו אם היינו מקבלים את העובדה שהשאלה משקפת את עמדת הרב קוק על כבוד הבריות, המקרה הנידון הוא ייחודי. השאלה מניחה שלא ברור אם יש איסור מדרבנן לערב נשים במעשה זה. יתרה מכך, הרב קוק עצמו מציין שכבר היה קיים מנהג בקהילה שמתיר נוהג זה, ושביטול המנהג יגרום לצער. לו היה איסור ברור, ואילו לא היה מנהג קיים, סביר להניח שהרב קוק לא היה מפעיל את עיקרון כבוד הבריות. למעשה, הרב קוק מסכם שייתכן שיש איסור מדאורייתא בתפירת ספר תורה על ידי אישה, ולכן הוא מחמיר למרות עיקרון כבוד הבריות. עיין להלן הערה 358 (ג).

גם הרב דניאל שפרבר, בספרו "דרכה של הלכה", לעיל, הערה 25 (ג), עמ' 77, בהערה 104, מערער על ההנחה הנ"ל שכבוד הבריות מתייחס ל**מעשה** של ביזיון – ולא רק הימנעות מחלוקת כבוד. הוא מביא כראיה את העובדה שלכלה מותר לרחוץ פניה ביום הכיפורים (משנה יומא פרק י, משנה א; יומא עג, ב). הרב שפרבר מניח שאיסור רחיצה ביום הכיפורים הוא מדרבנן, ושהיתר נובע מעיקרון כבוד הבריות. הוא מקיש היתר זה לביזיון במקרה שלנו, שנובע מהימנעות ממעשה. ניתוח זה מוטעה ממספר סיבות. ראשית, ראשונים נחלקו אם איסור רחיצה ביום הכיפורים הוא מדאורייתא או מדרבנן; עיין אנציקלופדיה תלמודית, כרך כב, "יום הכיפורים", 420-574, בעמ' 451 ובעמ' 470. אם האיסור הוא מדאורייתא, לא ניתן לדחות את איסור בקום עשה מפני כבוד הבריות. אבל באופן בסיסי יותר, ההיתר לכלה לרחוץ פניה אינו קשור בכלל לכבוד הבריות. ביום הכיפורים נאסרה רחיצה של תענוג, אך לא רחיצה לצורך ניקיון; עיין ירושלמי ברכות פרק ב, הל' ז; שולחן ערוך, או"ח סימן תיג, סעיף א. לכן, מותר לכל אדם לרחוץ חלק מהגוף שהתלכלך. לכלה מותר לרחוץ פניה ביום הכיפורים כדי שלא תתגנה בעיני חתנה – רחיצה זו נחשבה רחיצה לצורך, ולא רחיצה של תענוג. רש"י ביומא עג, ב, ד"ה "והכלה" כתב: "והכלה - צריכה נוי עד שתחבב על בעלה וכל שלשים יום לחופתה היא קרויה כללה". רבינו עובדיה מברטנורא, משנה יומא פרק י, משנה א, ד"ה "והכלה" כותב דברים דומים: "והכלה - צריכה נוי כדי לחבבה על בעלה. וכל שלשים יום קרויה כללה". עיין גם: ערוך השולחן, או"ח סימן תיג, סעיף י; הרב מרדכי יעקב ברייש, שו"ת חלקת יעקב,

עניינים שונים, סימן יג, ד"ה "ונראה לעניות דעתי ליישב"; הרב בנימין זאב (וולף) הלוי באסקוביץ, סדר משנה, משנה תורה הלכות שביתת העשור, פרק ג, הל' י; אנציקלופדיה תלמודית, שם, בעמ' 483. ובאמת, הרב באסקוביץ טוען שרחיצת כלה (כמו מלך) היא מצווה, ולא תענוג.

הרב שפרבר, שם, עמ' 83, גם מביא כראיה את תשובת הרב ישעיהו מטרנאני, שו"ת הרי"ד, סימן כא, שמתיר הדלקת נרות בבית הכנסת ביום טוב משום כבוד הבריות. הרב שפרבר משתמש בדוגמא זו כדי להדגים שאיסור נדחה מפני כבוד הבריות אפילו אם מטרת המעשה היא רק לנהוג כבוד בבאי בית הכנסת. למרבה הצער, הוא טועה גם כאן בניתוחו. תשובת הרי"ד, כמו תשובות דומות של רבנו אשר (הרא"ש), והמהר"ם מרוטנברג, מבקשות רק להדגים שלמרות שאין סיבה להדלקת נרות בבית הכנסת, מעשה ההדלקה נכלל בקטגוריה של "צורך אוכל נפש" משום כבוד הציבור (רי"ד), כבוד בית הכנסת (מהר"ם), או כבוד יום טוב (רא"ש); עיין: שו"ת הרא"ש, כלל ה, דין ח; שו"ת מהר"ם בן ברוך, חלק ג, סימן שפז. אין כאן כבוד הבריות במובן ההלכתי הקלאסי, וכבוד הבריות אינו העיקרון שדוחה במקרה זה את איסור הדלקת הנרות – כפי שכבוד בית הכנסת וכבוד המועד אינם הדוחים את האיסור. אלא, שברגע שעקרונות אלה הוגדרו כצורך אוכל נפש, עיקרון זה הוא שדוחה את יסור הדלקת הנרות ביום טוב, ולא עיקרון כבוד הבריות.

לבסוף, נעיר כי בבבלי, חולין צב, א יש דיון באיסור גניבת דעת. בתלמוד נכתב שאסור למלא בקבוק יין ריק למחצה כדי לשוות לו מראה מלא. למרות זאת, מנהג זה מותר אם מטרתו לכבד את המקבל, כפי שמתבטא רש"י: "גדול כבוד הבריות". עולה מכאן שכבוד הבריות קשור למעשה שנוהג כבוד באחר, ובמקרה זה איסור גניבת דעת נדחה מפני כבוד הבריות. הרב משה סופר, בחידושי חתם סופר על חולין צא, א, ד"ה "משום", מציין שאין איסור שנדחה מפני כבוד הבריות במקרה זה; אלא, גניבת דעת אסורה משום שהיא גורמת לצער, וכאשר היא אינה גורמת לצער אלא לכבוד, אין כאן איסור כלל.

340. עיין: הרב יעקב (ג'רלד) בלידשטיין, לעיל הערה 320 (א), 167, ומקורות שם.

341. שו"ת ריב"ש, סימן רכו; שו"ת חוות יאיר, סימן קצא; מלא הרועים, לעיל הערה 330, סימן יז – במקרים של "קום עשה". הפוסקים הבאים חולקים בטענה שניתן לדחות איסור מדרבנן באופן זמני משום כבוד הבריות גם במקרה של בושא או צער מינורי: הרב יוסף תאומים, שושנת העמקים, כלל ו; הרב יונתן איבשיץ, אורים ותומים, הלכות עדות, סימן כח, סוף סעיף יב; הרב מאיר אריק, טל תורה, ברכות כ, א. מלא הרועים ושושנת העמקים כותבים שאין להביא ראיה מפסיקת הרמ"א, או"ח סימן יג, סעיף ג. שם, דן הרמ"א במקרה שבו אדם מגלה בשבת שחסרה בטלית שלו ציצית, ואין לו טלית חלופית. הרמ"א פוסק שהוא יכול ללבוש טלית הפסולה לבית הכנסת בשבת – כדי שלא יתבייש – למרות שהדבר אסור בשבת מדרבנן (משום טלטול בכרמלית). למרות שהבושה היא מינימאלית, האיסור הוא עובר רק באופן פאסיבי, ולכן ניתן להפעיל את עיקרון כבוד הבריות.

342. שו"ת ריב"ש, רכו. עיין גם הרב רפאל הכהן, שפתי כהן, חלק א, ברכות יט, ב, סימן ה.

343. תשובת הרב נפתלי אמסטרדם, מובא על ידי הרב יצחק בלזר, שו"ת פרי יצחק, סימן נג; הרב אלחנן בונים וסרמן, קובץ שיעורים חלק א, בבא בתרא, סימן מט; הרב מלכיאל זאב הלוי טננבאום, שו"ת דברי מלכיאל, חלק א, סימן סז, וחלק ג, סימן פב; הרב חיים זאב ריינס, לעיל הערה 323 (ב), 157; הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, דברי השקפה, עמ' 234-235; הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, הובא על ידי הרב צבי שכתר, "מפניני רבינו", בית יצחק סימן לו (תשס"ד), עמ' 320 והלאה; הרב ישראל סטפנסקי, לעיל הערה 323 (ג), עמ' 225, אות מח; הרב ברוך דב פוברסקי, בד קודש, על ברכות, זרעים, שבת, ועירובין (בני ברק תשס"ז), ברכות פרק ד, סימנים יג-יח, בעמ' 17; הרב אליהו בקשי דורון, שו"ת בניין אב, חלק ב,

סימן נה, סעיף ג. הניסוח שלנו בנוגע לסטנדרט אובייקטיבי דומה לניסוחו של הרב בקשי דורון. הרב יצחק בלזר, שו"ת פרי יצחק, סימן נד, חולק, בטענה שכבוד הבריות יכול להיות סובייקטיבי. עם זאת, הוא מתייחס לאנשים בקטגוריה מסוימת – כמו אבלים או זקנים – שהמצב הבעייתי בו הם מצויים ברור לכל; הוא אינו מתייחס לאנשים שמבקשים לדחות תקנת חכמים בשל העדפה אישית. מעניין לציין שהרב דב פוברסקי, שם, טוען שהשאלה אם ישנו מרכיב סובייקטיבי לכבוד הבריות (כפי שהציע הרב בלזר) נתונה במחלוקת בין הרמב"ם מצד אחד לרא"ש ולריטב"א מצד שני. אפילו לפי הרמב"ם, שלדברי הרב פוברסקי טוען שישנו מרכיב סובייקטיבי, מרכיב זה תקף רק במקרה של איסור שקשור ל"ממונא" (דיני ממונות, כמו השבת אבדה או עדות שנוגעת לדיני ממונות), ולא ל"איסורא" – כמו עליית נשים לתורה.

לשם תמיכה בטענה שסובייקטיביות משחקת תפקיד בשיקולים של כבוד הבריות, הרב דניאל שפרבר בספרו, לעיל הערה 25 (ג), עמ' 81, הערה 112 שם, מביא את פסק המשנה ברורה, או"ח סימן יג, אות ג, ס"ק יב. כפי שכבר הערנו (לעיל, הערה 341), הרמ"א שם מתיר למי שמגלה שחסרה ציצית רביעית בטליתו ללבוש את הטלית לבית הכנסת בשבת, משום שיתבייש להגיע לבית הכנסת בשבת ללא טלית. עם זאת, המשנה ברורה מצטט אחרונים רבים שמוסיפים שאם בעל הטלית הפגומה אינו מתבייש, אסור לו ללבוש אותה. עם זאת, לא ברור ששני המקרים הם ברי השוואה. אי לבישת טלית בבית הכנסת היא מקור אובייקטיבי לבושה, מכיוון שאדם נשוי שאינו לובש טלית מתבלט במעשה זה. ידידיו ומכריו ללא ספק ישימו לב ויעירו או ישאלו לגבי ההתנהלות החריגה. ולמרות זאת, הפוסקים נטו להחמיר (אזלינן לחומרא), ואינם מקלים במקום שבו האדם אינו מתבייש. אין בדין זה תקדים לטענה שניתן ליישם את עיקרון כבוד הבריות במקרים שבהם אין בוש אובייקטיבית – אלא פרט או קבוצה של פרטים שרגישים באופן סובייקטיבי ומבקשים לדחות איסור מדרבנן משום רגישות אישית. כאן רובם המוחלט של פוסקי ההלכה מסכימים שלא ניתן להקל על פי עיקרון כבוד הבריות.

הרב שפרבר בספרו שם, עמ' 88, מביא עניין נוסף כתמיכה לכאורה בסובייקטיביות של כבוד הציבור: העובדה שהפיצוי הכספי של הלבנת פנים בציבור (בושת) הינה יחסית למעמד הציבורי של המבייש ושל המבויש; עיין: משנה כתובות ג, ז; בבא קמא פג, ב; אנציקלופדיה תלמודית, "בושת", חלק ג, עמ' 42-50, בעמ' 46. עם זאת, ברור שמושג הבושה שמצדיק פיצוי על בושת שונה מאוד מן המושג של כבוד הבריות בנוגע לאיסור הלכתי. לדוגמא, לא ניתן לדרוש פיצויים על בושת אם הביזיון נגרם בכתב או על ידי מילים – בהעדר מגע פיסי עם המבויש; ולמרות זאת, בית דין רשאי להעניש מי שבייש אדם באופן זה על הוצאת דיבה; עיין: שולחן ערוך, חו"מ סימן תכ, סעיף לח; אנציקלופדיה תלמודית שם.

344. מבוסס על ניסוח של הרב משה בן ציון (מארק) דראטש, לעיל הערה 323 (ו); 14.

345. אין מחקר אקדמי כמותי שמתעד אמירה זו, למרות שסקירות נרחבות שנעשו על ידינו, בארץ ובארצות הברית, במהלך ארבעת העשורים האחרונים, מעידים על המסקנה. פרופ' קריסטל מנינג בחנה בית כנסת אורתודוקסי אחד "מן הזרם המרכזי" שבו אין קבוצת תפילה לנשים. הנשים היו מרוצות באופן כללי ממעמדן, למרות שהיו להן גישות פמיניסטיות בנוגע לסוגיות כמו שוויון בעבודה. נשים לא התבטאו שהיו מעדיפות קבוצת תפילה לנשים, ובאופן כללי התחושה הייתה שהן מרוצות מההתנהלות הנוכחית. עיין: Christel Manning, *God Gave Us the Right: Conservative Catholic, Evangelical Protestant, and Orthodox Jewish Women Grapple With Feminism* (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1999). אנו מודים לד"ר עליזה ברגר שהביאה את הספר לתשומת לבנו.

346. ראה הערותיו הנבונות של הרב חיים נבון, לעיל הערה 324, והרב ברוך גיגי, לעיל הערה 259. הרב גיגי גם מצוטט על ידי יואב סורק, "הטור החמישי של השולחן ערוך", מקור ראשון, שבת, טז באדר א' תשס"ח (22 בפברואר 2008), עמ' 7.

347. ראה דיון בטקסט סמוך להערה 325.

348. הרב מאיר שמחה מדווינסקי, אור שמח, בבא מציעא לב, ב; הרב יצחק בלזר, שו"ת פרי יצחק, סימן נה; שו"ת משפטי עוזיאל, חלק א, יו"ד סימן כח, ד"ה "אולם מה שכתב" – נדפס מחדש בפסקי עוזיאל בשאלות הזמן, סימן לב, ד"ה "אולם מה שכתב", עמ' 175-176; הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, צוטט על ידי הרב צבי שכטר, "מפניני רבינו", בית יצחק, כרך לו (תשס"ד), עמ' 320 והלאה; הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, מובא ברב צבי שכטר, דברי הרב (ירושלים: מסורה תש"ע/2010), עמ' 160-161; הרב יעקב ישראל קניבסקי, קריינא דאיגרתא, חלק א, סימנים קסב-קסג (עיין בדיון בהמשך); R. Avigdor Aryeh – va-Yera 5762 (<http://tinyurl.com/39xsp4>), הרב אשר וייס, קובץ דרכי הוראה, קובץ ה (ניסן תשס"ו), סימן ג, 78-79, ד"ה "ואף אם נניח"; הרב יהודה הרצל הנקין, "אמירת שלא עשני אישה בלחש", מפירות הכרם (ישיבת כרם ביבנה), תשס"ד, עמ' 75-81, חלק ב (1), ד"ה לאחרונה; הרב יהודה הרצל הנקין, שו"ת בני בנים, חלק ד, סימן א, סעיף ג, ד"ה "לאחרונה"; הרב יהודה הרצל הנקין, שיחה עם אריה א. פרימר (16 בכסלו תשסח - 26 לנובמבר 2007); הרב שמואל יעקב הלוי הבר, את צנועים חכמה, חלק ב (קרני שומרון תשס"ז), סימן יד, עמ' 302-305. עיין גם: R. Ari Friedman, *Kavod haBerios*, Parsha Encounters (Chicago Community Kollel), 8 Tammuz 5765 (July 15, 2005) (<http://tinyurl.com/2rfxaf>). אחד מסוקרי המאמר ערער על עיקרון זה על בסיס ההיתר ההלכתי לאנשי עסקים, שמתגלחים כל יום, להתגלח גם בשלושת השבועות. אולם, ההיתר לא נבע מכבוד הבריות, אלא מעיקרון דבר האבד. עיין: הרב משה סופר, שו"ת חתם סופר, או"ח סימן קנח; הרב משה שיק, שו"ת מהר"ם שיק, יו"ד סימן שעא; שו"ת אגרות משה, חו"מ, חלק א, סוף סימן צג, או"ח חלק ד, סימן קב, ואו"ח, חלק ה, סימן כד, סעיף ט; דיון נרחב ברב שלמה זלמן בריון, שערים מצוינים בהלכה, חלק ג, סימן קכב, סעיף ה. סוקר אחר שאל אודות ההיתר של הרמ"א, או"ח סימן תקנד, סעיף יז, לנעול נעליים בתשעה באב כאשר הולכים ברחובות של אינם יהודי. קודם כל נציין שפוסקים רבים מפקפקים בתקפו של היתר זה. אך אפילו אם הוא בר תוקף, יישומו לא נובע מבושה (כבוד הבריות), אלא מחילול ה' וספק סכנה. עיין דיון בחזון עובדיה, ארבע תעניות, איסור נעילת הסנדל בתשעה באב, סעיף ה, הערה ו, עמ' 302.

נעיר כי פסיקת הרב יעקב ישראל קניבסקי שהובאה לעיל מתייחסת לנושא לחיצת יד עם אישה. הרב קניבסקי סובר שלחיצת יד היא איסור גמור שלא ניתן לדחותו מפני כבוד הבריות – אפילו אם הימנעות מלחיצת יד תבייש את האישה. זו גם עמדתם של הפוסקים הבאים: הרב עובדיה יוסף, מצוטט על ידי בנו הרב יצחק יוסף, אוצר דינים לאישה ולבית, סימן לז, בעיף כה; הרב שלמה אבינר, מצוטט במאמר <http://tinyurl.com/lkhkuoa>; הרב בן ציון מוצפי, מצוטט במאמר: <http://www.moresheet.co.il/web/shut/shut2.asp?id=134214>; הרב יצחק עבאדי (אור יצחק, חלק ב, סימן רנג) שאל את החזון איש על לחיצת יד לאישה, והחזון איש אמר לו שזהו איסור של ייהרג ובל יעבור. הרב עבאדי אימץ גישה זו. ראה דיון: הרב יצחק יעקב פוקס, הליכות בת ישראל, פרק ז, סעיף יד, הערה כט; הרב שמואל יעקב הלוי הבר, את צנועים חכמה, חלק ב (קרני שומרון תשס"ז), סימן יד, 298-305; R. Aaron Sonnenshein, "Letters to Editor: Handshaking," *Hakirah – The Flatbush*; 305 *Journal of Jewish Law and Thought*, vol. 5 (Fall 2007), pp. 8-20; הרב שמואל כץ, קדושים

תהיו (ירושלים תש"מ), עמ' 227; הרב מנחם אדלר, בינה ודעת: הלכות מחללי שבת בזמנינו (תשס"ח/2008), פרק ו, סימן לג, עמ' 116-118. עיין גם בדעה המחמירה של הרב אליקים לבנון, "ללחוץ יד אישה?", <http://tinyurl.com/25zxkhd>. הרב יוסף שלום אלישיב פסק כי במקרים קיצוניים אדם יכול ללחוץ לאישה יד אם הוא לובש כפפות; עיין הרב יוסף שלום אלישיב, "פסקים בהלכות ייחוד וצניעות", קובץ בית הלל, כרך יא, סעיף מב (תמוז תש"ע), עמ' 33-36, הלכות צניעות, סעיף ז, בעמ' 36, www.shtaygen.net/sprim/byt_hll_42.pdf.

מנגד, בתשובה משנת תרע"ד (1914), הרב שלמה קרליבך (רבה של לובק בגרמניה) טען שהימנעות מלחיצת יד לאישה היא חומרא, שנדחת מפני כבוד הבריות; עיין: הרב שלמה קרליבך, "מראה מקומות לאיסור פריעת ראש באישה ודיני פאה נכרית", לדוד צבי (ברלין תרע"ד), עמ' 218-219. נראה שזוהי העמדה הכללית של הרבנים בגרמניה של אותה תקופה; עיין הרב יוסף יהושע אפל, הדרום, סימן סד (אלול תשנ"ה), עמ' 166-167 – בנוגע להתנהגותם של הרב ד"ר מונק והרב ד"ר מאיר הילדסהיימר מברלין שהיו תלמידי חכמים ויראי שמים; הליכות בת ישראל, ואת צנועים חכמה, שם. עמדה דומה מיוחסת להרב שמשון רפאל הירש, מובא על ידי הרב דוד כהן (בית כנסת גבול יעב"ץ ופוסק ידוע בניו יורק), ברשת: <http://tinyurl.com/25zxkhd>, הערה 67; הרב חיים ברלין, שו"ת נשמת חיים, סימן קלה, סעיף ו; הרב אלימלך בר שאול, במכתב שצוטט על ידי הרב שמואל כץ, קדושים תהיו (ירושלים תש"מ), עמ' 227; הרב משה פיינשטיין, מובא על ידי הרב צבי למפל בהתייעצות עם הרב ראובן פיינשטיין, ברשת <http://tinyurl.com/mpwf66>; הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, מובא על ידי הרב גיל סטודנט, ברשת <http://tinyurl.com/n9eun3>; הרב יעקב קמינצקי, תתן אמת ליעקב על הטור ושולחן ערוך, סימן תה, סעיף ד; הרב נתן בולמן, מצוטט על ידי בתו טובי כץ, <http://tinyurl.com/mpwf66>. עיין גם בהערות הרלוונטיות של: הרב יהודה הרצל הנקין, המעיין, כרך יח, חוברת ד (תמוז תשל"ח), עמ' 78-95, בעמ' 90 – נדפס מחדש בשו"ת בני בנים, חלק א, סימן לו; R. Yehuda Henkin, "Is Handshaking a Torah Violation," *Hakirah – The Flatbush Journal of Jewish Law and Thought*, vol. 4 (Winter 2007), pp. 115-120, at p. 119; R. Yehuda Henkin, *Understanding Tzniut* (Jerusalem: Urim, 2008), ch. 4, pp. 95-100. Editor: Handshaking," *Hakirah – The Flatbush Journal of Jewish Law and Thought*, R. Asher Benzion Buchman, "Letters to the Editor," vol. 5 (Fall 2007), 20-23; Handshaking," *Hakirah – The Flatbush Journal of Jewish Law and Thought*, vol. 5 (Fall 2007), pp. 23-27; הרב אליקים גצל אלינסון, הצנע לכת – האישה והמצוות, ספר שני (ירושלים: ההסתדרות הציונית העולמית תשמ"א), פרק ב, אות יב, הערות 96-97; הרב יובל שרלו, "מקור איסור מגע באישה", ברשת <http://www.ypt.co.il/print.asp?id=40541>.

349. ספרא, פרשתא ב; חגיגה טז, ב.

350. הרב דניאל שפרבר, דרכה של הלכה, לעיל הערה 25, עמ' 72-74, והערה 98 שם.

351 רש"י ברכות יט, ב, ד"ה "כל מילי". עיין גם בהפניות באנציקלופדיה התלמודית, לעיל הערה

323 (א), הערה 428 שם.

352. טיעון זה הועלה על ידי הרב יהודה הרצל הנקין כדי להסביר מדוע לא ניתן לבטל את ברכת

"שלא עשני אישה" משום כבוד הבריות. עיין: הרב יהודה הרצל הנקין, "אמירת שלא עשני אישה בלחש", מפירות הכרם (ישיבת כרם ביבנה), תשס"ד, עמ' 75-81, חלק ב (1), ד"ה "לאחרונה"; הרב יהודה הרצל הנקין, שו"ת בני בנים, חלק ד, סימן א, אות ג, "לאחרונה"; הרב יהודה הרצל הנקין, שיחה עם אריה א.

פרימר (טז בכסלו תשסח – 26 בנובמבר 2007). בדומה, הרב שלמה דרימר טוען שכבוד הבריות אינו מתיר עשיית צרכים בשבת בשדה חרוש משום כבוד הבריות – מכיוון שזו בדיוק הדוגמא אותה אסרו חז"ל (שבת פט, ב; שולחן ערוך, או"ח, סימן שיב, סעיף ט). עיין: הרב שלמה דרימר, שו"ת בית שלמה, או"ח חלק ב, סימן קיא. עיין גם: הרב משה סופר, חידושי חתם סופר, שבת פא, ב, ד"ה "בגמרא, איתיבי רבינא".

353. שו"ת ריב"ש, סימן רכו. עיין גם הרב רפאל הכהן, שפתי כהן, חלק א, ברכות יט, ב, אות ה.

354. שו"ת אגרות משה, יורה דעה, חלק ב, סימן עז, סוף ד"ה "ומטעם שהוא".

355. שו"ת ריב"ש שם.

356. חוות יאיר, סימן צה; הרב מלאכי הכהן, יד מלאכי, חלק א, כללי הגימל, סעיף קכג; הרב רפאל הכהן, לעיל הערה 353, ד"ה "ודע". עיין גם בדיון ברב יצחק ברנד, לעיל הערה 323 (ל), שם אות קכב.

357. הרב יעקב (גרלד) בלידשטיין, לעיל הערה 320 (א), עמ' 141-140, ועמ' 178 והלאה. עיין גם: הרב אהרן ליכטנשטיין, הערה 321 (א), יד, הערה 321 (ב), והערה 321, עמ' לד.

358. עיין: הרב יעקב (גרלד) בלידשטיין, לעיל הערה 320 (א), עמ' 172-170; הרב אהרן ליכטנשטיין, לעיל הערה 321 (א), עמ' 15-14, והערה 321 (ב); ודברינו בסוף הערה 348 לעיל. כך המצב בכל המקרים שהובאו באריכות על ידי הרב דניאל שפרבר בספרו דרכה של הלכה, לעיל הערה 25 (ג) [מכאן ואילך: "דרכה"]:

(א) המנהג הנפוץ בקהילות מסוימות לאסור לנידות להיכנס לבית הכנסת ("דרכה", עמ' 74) הוא מקרה ברור של חומרא בעלמא (להלן הערות 371 ו-373). לכן, העובדה שאפילו בקהילות שנהגו כך הקלו בימים הנוראים היא דוגמא של חומרא בעלמא שנדחת מפני כבוד הבריות [כפי שיידון להלן, חלק XI, למעשה זהו לא מקרה של "כבוד הבריות", אלא של "נחת רוח"]:

(ב) במקרה המפורסם של חופה בשבת [הרב משה איסרליש, שו"ת רמ"א, סימן קכה ("דרכה", עמ' 74-75)], ציין הרב אהרן ליכטנשטיין שהרמ"א מביא לא פחות משבע סיבות להקל; עיין: הרב אהרן ליכטנשטיין, לעיל הערה 321 (א), 15, עמודה ראשונה, והערה 321 (ב).

(ג) כפי שהובא בהערה 339, הרב אברהם יצחק הכהן קוק (שו"ת דעת כהן, סימן 169) נשאל אם אישה יכולה לתפור את גיליונות ספר התורה ("דרכה", עמ' 79). השאלה מבוססת על לפחות ארבע סיבות, כולל העובדה שהקהילה נהגה להתיר מנהג זה. למעשה, הרב אליעזר יהודה וולדינברג, שו"ת ציץ אליעזר, חלק יח, סימן נט, מתיר את המנהג, ומצטט תשובות רבות שמסכימות עם פסיקה זו – בלי להזכיר את כבוד הבריות כטעם להקל. עיין גם הרב שמחה בן-ציון אייזיק רבינוביץ, פסקי תשובות, חלק א, סימן לט, עמ' 359, אות ד.

(ד) הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל, שו"ת משפטי עוזיאל, חלק ד, סימן ו, דן בזכות ההצבעה לנשים ("דרכה", עמ' 80). גם כאן יש מגוון סיבות להקל; עיין: הרב פרופ' אריה א. פרימר, נשים בתפקידים ציבוריים בתקופה המודרנית, "אפיקי יהודה - ספר זכרון להרב יהודה גרשוני זצ"ל", איתמר ורהפטיג עורך, הוצאת אריאל, ירושלים, תשס"ה עמ' 330-354, ברשת <http://tinyurl.com/9cucl>. עם זאת, ברור מהציטוט שמביא הרב שפרבר, שעבור הרב עוזיאל הסיבה המשמעותית ביותר להתיר לנשים להשתתף בבחירות היא שהוא לא יכול למצוא סיבה משכנעת לאסור. הוא הפעיל את כבוד הבריות רק כדי למנוע חומרות מיותרות – למרות שלדעתו לא הייתה הצדקה לחומרות כאלה. עיין בדיון בסעיף (א) לעיל. עיין גם: הרב אפרים בצלאל הלכני, התחינה והקריאה לחי עולמים: עיונים בתפילה ובקריאת התורה (ירושלים תשע"ב), ביקורת: דרכה של הלכה, עמ' 162.

(ה) הרב שפרבר מביא את תשובת הרב אליעזר יהודה וולדינברג, שו"ת ציץ אליעזר, חלק ו, סימן ו, סעיף ג (דרכה, 80-81), שם עיקרון כבוד הבריות מובא כסיבה להתיר שימוש במכשיר שמיעה בשבת. למעשה הרב וולדינברג מביא שלוש סיבות להקל. בנוסף, הוא כותב שקיים תקדים הלכתי נרחב לכבוד הבריות, בייחוד לדחיית דין מוקצה.

(ו) המקרה האחרון שמובא על ידי הרב שפרבר (דרכה, 82) נותח על ידי הרב יחזקאל סגל לנדאו, ומתייחס לצורך לספר לבעל הנבגד על ניאוף של אשתו. עיין: הרב יחזקאל סגל לנדאו, שו"ת נודע ביהודה, או"ח, מהדורה קמא, סימן לה. כאן, הרב שפרבר עצמו מציין שישנן סיבות רבות נוספות להקל.

(ז) ישנם דוגמאות רבות נוספות בהם מוזכר העיקרון כבוד הבריות, שלא הובאו על ידי הרב שפרבר, אבל גם בהם העקרון פועל על פי הקווים שתוארו למעלה. למקרים נוספים של דחיית **חומרות** מפני כבוד הבריות, עיין: הרב יובל שרלו, "רשות להחמיר" (פתח תקווה תשס"ז), 89-90, שמתיר העברת חפץ מיד ליד בין בני זוג כאשר האישה נידה (הוא מביא שתי סיבות נוספות להקל). בדומה, הרב אלישיב קנוהל, איש ואישה, חלק ב, פרק שביעי, סעיף ו (על בסיס הרב עובדיה יוסף, טהרת הבית, חלק ב, סימן יב, סעיף ג, אות ג) מתיר לזוג לשאת חפץ כבד כאשר האישה נידה. לבסוף, הרב אליעזר יהודה וולדינברג, שו"ת ציץ אליעזר, חלק ח, סימן טו – קונטרס משיב נפש, פרק יד, סעיף טז – מקל לגבי חבישה בשבת.

(ח) אסור לאדם להתפלל אם הוא צריך לעשות את צרכיו, ואם הצורך דחוף (ללא יכולת לדחות מעבר ל-72 דקות), לתפילותיו וברכותיו אין תוקף מדרבנן – עיין שולחן ערוך, או"ח סימן צב, סעיף א. המשנה ברורה שם, ביאור הלכה ד"ה "היה צריך לנקביו", דן במקרה של חזן שנזקק לנקביו בדחיפות, אך היציאה באמצע התפילה תבייש אותו לפני הציבור. בביאור הלכה נפסק שהחזן יכול לסיים תפילתו כל עוד שכאשר התחיל את התפילה הוא לא העריך שיגיע למצב זה. במקרה כזה, כבוד הבריות עשוי להתיר לחזן להמשיך בתפילה למרות הדחיפות, משום שהתחיל את תפילתו בהיתר, ולכן תפילתו כשרה בדיעבד. יש להעיר שעיקרון כבוד הבריות לבדו לא היה יכול לשמש כהיתר לחזן לעבור על איסור מדרבנן ולהמשיך בתפילה. אם היה ברור מלכתחילה לאן יתפתחו הדברים, והחזן היה מתחיל להתפלל ללא היתר הלכתי, מאוד ייתכן שתפילתו תיפסל אפילו בדיעבד. במקרה זה, לחזן אין רשות לברך, וברכותיו נחשבות לבטלה – למרות שיקול כבוד הבריות. [הביאור הלכה מותיר את העניין בלתי פתור משום שניתן לטעון שחכמים הסירו את האיסור להתפלל משום כבוד הציבור – ולכן אין כאן ברכה לבטלה. עם זאת, ברור שלפי הביאור הלכה, איסור ברכה לבטלה אינו נדחה משום כבוד הציבור].

(ט) מקרה מעניין נוסף הוא סוגיית עלייה לתורה של עיוור. כפי שנידון באריכות למעלה (טקסט סמוך להערה 168), זוהי מחלוקת גדולה בין הרב יוסף קארו, שאוסר להעלות עיוור לתורה, לרמ"א, שמתיר עליית עיוור. למרות מוצאם הספרדי, פוסקים מרוקאים רבים הקלו בעניין זה, משום כבוד הבריות. עם זאת, גם כאן השיקול של כבוד הבריות אינו נוגד תקנת חכמים, אלא משמש כגורם מכריע במחלוקת הלכתית. בנוסף, מהתשובה עולה שבקהילות רבות כבר נהגו להקל. עיין: הרב יעקב עובדיה, "סומא האם עולה לתורה", <http://www.2all.co.il/web/Sites/orchma/>. עיין גם בנימין אהרון סולניק, שו"ת משאת בנימין, סימן סב, שמנצל באותה צורה את מנגנון "נחת רוח" כדי לפתור את המחלוקת.

(י) לבסוף, הרב עזרא בצרי ("קעקוע במקום גבות העיניים", תחומין כרך י, עמ' 282-287) התיר לאישה שאין לה גבות לקעקע גבות עיניים, תוך הסתמכות על כבוד הבריות. עם זאת, כבוד הבריות הובא כשיקול רק אחרי הבאת טיעונים שהוכיחו שאין כלל איסור בקעקוע במקרה כזה. לדיון דומה עיין: הרב עובדיה יוסף, טהרת הבית, חלק ג, דיני חציצה, סימן ח, סעיף יא. לדיון בקעקועים בהקשר של ניתוח לשחזור שד: עיין הרב יוסף שלום אלישיב, מובא על ידי הרב יצחק זילברשטיין, קו ונקי, חלק א, יו"ד סימן

רעב, עמ' 253-254; Naomi England-Schaffer and Deena R. Zimmerman; לעיל הערה 323.

359. עיין גם הערה 328 לעיל.

360. ספרא, פרשתא ב; חגיגה טז, ב.

361. תוספות עירובין צו, א, סוף ד"ה "מכלל"; תוספות חולין פה, א, ד"ה "נשים"; מרדכי, ראש השנה כט, א, סימן תריט; תרומת הדשן, פסקים וכתבים, סימן קלב; שו"ת רדב"ז מכתב יד (חלק ח), או"ח סימן סד; הרב יוסף תאומים, ראש יוסף, חולין פה, ה, ד"ה "גמרא ורב יוסי"; טורי אבן, מגילה טז, ב, ד"ה "בני ישראל"; שו"ת אגרות משה, או"ח חלק ב, סימן ב; הרב ירון והב, שערי תורה, סימן ח, סעיף ג, וסימן י, סעיף ח.

362. רבי אליעזר בן נתן (ראב"ן), ספר ראב"ן סימן פז; ראב"ד, ספרא פרשתא ב, ד"ה "ואין בנות ישראל סומכות (סוף); מאירי חגיגה טז, ב; שו"ת אגרות משה ושערי תורה, לעיל הערה 361; שו"ת שבט הלוי, חלק ח, סימן א; הרב שלמה זלמן בריון, שערים מצוינים בהלכה, חגיגה טז, ב, ד"ה "דאמר".

363. עיין הפניות בהערות 361 ו-362.

364. הדיון בחגיגה טז, ב בטקסט מבוסס על קבוצה גדולה של ראשונים המובאים בהערות 361 ו-362 לעיל. למרות זאת, קבוצה אחרת של ראשונים נוקטים בגישה שונה. הר"ן על הרי"ף, סוכה כ, ב, טוען שלמרות שנשים פטורות מסמיכה, מותר להן לסמוך באופן מלא, כפי שמותר להן לקיים מצוות אחרות שהזמן גרמן. הסיבה לכך היא שיש בעשיית מצווה - למרות שאין חייבים בה - קיום המצווה עם שכר מצווה; לכן מותר לנשים לסמוך - למרות שהסמיכה היא רשות עבורן - מפני שהסמיכה היא חלק ממעשה המצווה שעליו יש קיום. לפי ניסוח זה, נשים שמביאות קרבן אישי רשאיות להישען בכוח על הבהמה המוקרבת. למרות שאסור להישען על קרבן שלא לצורך, קיום המצווה מתיר סמיכה של ממש. נראה שזוהי גם עמדתם של שלושה ראשונים קודמים: רש"י על חולין פה, א, ד"ה "ורבי יוסי"; ראב"ד, ספרא פרשתא ב, ד"ה "רבי יוסי ורבי שמעון אומרים נשים סומכות רשות"; ומאירי על חגיגה טז, ב. לפי פרשנים אלה, בתלמוד בחגיגה טז, ב לא מדובר על מקרה שבו אישה מביאה קרבן אישי, כפי שנאמר למעלה; בתלמוד מדובר על מקרה שבו הפעולה אינה מהווה מצווה - לדוגמא, כשהקרבת המובא אינו שלה, אלא של בעלה. לכן, במקרה זה אסור לה להישען על הקרבן בכוח. למרות זאת, משום נחת רוח התירו לה מעין סמיכה, בהנחת ידיה בעדינות על ראש הקרבן של בעלה; חכמים נמנעו מאיסור מעשה זה למרות שהוא עלול להיראות כמו - או להוביל אל - מעשה איסור. גם כאן, נחת רוח אינו דוחה איסור קיים, אלא מונע מחכמים לתקן איסור חדש. לדיון נוסף בגישה זו עיין: הרב אהרן אבן חיים (שנות שטז-שצב או 1555-1632 למנינם), קרבן אהרן, ספרא, ויקרא פרק ב, פרשתא ב, סימן ב; הרב יצחק נוניס בילמונטי, שער המלך, מעשה קרבנות פרק ג, הל' יג; הרב ישראל זאב גוסטמן, קונטרסי שיעורים - קידושין פרק כ, סעיפים ג ו-ה; הרב יוסף שלום אלישיב, הערות במסכת חגיגה, טז, ב, ד"ה "לעשות נחת רוח לנשים".

למרות הקונצנזוס הנ"ל שאיסורים מדרבנן אינם נדחים מפני נחת רוח, במאה ה-15 טען הרב אליהו מזרחי אחרת. בפירושו לסמ"ג, עשין מב, הלכות שופר, ד"ה "אבל משום נחת רוח", הרב מזרחי משווה את נחת רוח לצער, שבגללו ניתן לדחות איסור מדרבנן. עיין גם: הרב משה שטרנבוך, שו"ת תשובות והנהגות, חלק ד, סימן קיד, ד"ה "והנה כבוד תורתו". למרות זאת, עמדות אלה מנוגדות לקונצנזוס של הפוסקים שמוזכרים למעלה. לבסוף, נעיר שבמאה ה-12 הראב"ן, לעיל הערה 362, כותב שהאיסור מדרבנן לסמוך ידים בעדינות על הקרבן ("אקפה") ואמירת ברכה שאינה צריכה נדחים מפני נשים ("דדחי רבי יוסי איסורא דרבנן מקמי נשי"). ניסוח זה אינו ברור דיו. משמעות המשפט עשוי להיות שאיסור מדרבנן נדחה מפני נחת רוח; אם כן הראב"ן הוא הראשון היחידי שסובר כך. לחילופין המשפט יכול להתפרש בפשטות כך: רצונן

של נשים לקיים מצווה שאינן חייבות בה, **מנעה** מחכמים לאסור במקרים אלה, משום שיש ערך רוחני במעשה.

365. הרב יששכר דב (ברי) פרוינדל ניסח זאת כך: "הקטע התלמודי הקלאסי על נחת רוח לנשים מגלה לנו שההיענות לתחושות לגיטימיות היא חשובה. אבל באותו מקרה (סמיכת ידיים על בהמה לפני הקרבתה), המעשה שהותר לנשים הוגבל – כדי שלא תהיה עבירה על ההלכה, ונמצא מנגנון שיאפשר סמיכה בצורה מסוימת. חכמים הבינו שההיענות לרגשות הנשים חשובה, אבל יציאה ממסגרת ההלכה כדי להיענות לצורך או להתעניינות עלול לגרום יותר נזק מתועלת במספר אופנים". עיין: R. Barry Freundel, "Partnership Minyanim II," *Hirhurim-Musings*, January 27, 2013 <http://torahmusings.com/2013/01/partnership-minyanim-ii/>

366. שולחן ערוך, או"ח, סימן תקצו, סעיף א.

367. רבי אליעזר בן שמואל ממיץ, ספר יראים, סימן תיט (מהדורה ישנה תיז); רבי יצחק בן אבא מארי ממרסיליא, ספר העיטור, הלכות שופר, הכשר תקיעה, ד"ה "גרסינן"; רבי משה בן יעקב מקוצ'י, ספר מצוות גדול (סמ"ג), עשין סימן מב; שיבולי הלקט, סדר ראש השנה סימן רצה; רבי מאיר בן יקותיאל, הגהות מיימוניות, שופר וסוכה ולולב, פרק ב, סעיף א.

368. ספר ראבי"ה, חלק ב, מגילה סימן תקצג; מרדכי ושו"ת רדב"ז מכתב יד, לעיל הערה 361; רא"ש, מובא בטור או"ח סימן תקפט; טור ובית יוסף, או"ח סימן תקפט; שולחן ערוך, או"ח סימן תקפט, סעיף ו; משנה ברורה שם, ס"ק ט. נעיר שהרב שלמה זלמן מלאדי, שולחן ערוך הרב, או"ח סימן תקפט, סעיף ב, וסימן תקצו, סעיף ב, כותב שהאיסור בתקיעת שופר שלא לצורך הוא איסור מינורי מדרבנן, "שאינו בו אפילו משום שבות גמור אלא משום עובדין דחול" (דהיינו מעשה שרגילים לעשות בימות החול). ולכן ניתן להקל בו בקלות. שאגת אריה סימן קו מתלבט בהיתר לטלטל שופר בראש השנה על מנת לתקוע עבור מי שאינו חייב – מכיון שהוצאה שלא לצורך אסורה ביום טוב. הרב משה פיינשטיין, שו"ת אגרות משה, חלק ג, או"ח סימן צה מתנגד לסברה זו משתי סיבות. ראשית, כפי שכבר הערנו, למרות שנשים אינן חייבות בתקיעת שופר, אם הם מבקשות לקיים את המצווה יש בכך קיום המצווה ושכר בידי שמיים; לכן, מי שמטלטל שופר למטרה זו אינו עושה כן שלא לצורך. יתרה מכך, הרב פיינשטיין טוען שהיות ושמיעת קול שופר גורמת לנשים נחת רוח, אין זו הוצאה שלא לצורך. עיין גם: שמעתא דמשה: פסקים וביאורים מהגאון מרן הרב משה פיינשטיין (ירושלים: מכון אסוקי שמעתא, תשס"ז), או"ח סימן ו, מקור השמעתא, ס"ק ב, עמ' 162.

369. לכן, למרות שמותר לגבר ששמע תקיעת שופר לתקוע עבור אישה, אסור לו לברך עבורה, אפילו לפי הפוסקים האשכנזים, משום שאין לו ערבות עבורן, והברכה תהיה לבטלה. עיין דיון לעיל הערה 58.

370. עיין: רמ"א סימן פח, סעיף א, מובא ברב דניאל שפרבר, לעיל, הערה 25 (ג), עמ' 74. המנהג הרווח כיום הוא להקל; עיין מקור חיים, או"ח סימן פח, סעיף א, ד"ה "הגה. אבל מנהג"; שולחן ערוך הרב, או"ח סימן פח, סעיף ב; הרב אברהם אדאדי, השומר אמת, סימן ז, סעיף ג; חיי אדם, כלל ג, סימן לח; משנה ברורה, סימן פח, סעיף א, ס"ק ז; כף החיים, סימן פח, סעיף א, ס"ק י-יא; הרב עובדיה יוסף, שו"ת יביע אומר, חלק ג, אה"ע סימן י, סעיפים ה-ז; הרב עובדיה יוסף, שו"ת יחוה דעת, חלק ג, סימן ח; הרב יצחק פרידמן, אוצר הלכות, חלק א, סימן פח, סעיף יב. הרב אשר אליאש, מובא בשו"ת רבבות אפרים, חלק ו, סימן סח, מציין שהרב הצדיק ישראל מאיר הכהן כגן נהג להזמין ציבור של נשים לבית הכנסת ולהרצות בפניהם על מגוון נושאים, ומעולם לא חשש שמא הן נידות. עיין גם: הרב משה שטרנבוך, ההלכה במשפחה,

פרק ב, סימן יד; הרב מנחם מנדל קירשנבויס, שו"ת מנחם משיב, חלק ב, סימן כ. לעומת זאת, עיין בקיצור שולחן ערוך, סימן קנג, סעיף יז; ערוך השולחן, או"ח סימן פח, ס"ק ד; ושולחן הטהור סימן פח, סעיף ג מביאים רק את המנהג המקורי המחמיר של הרמ"א. עיין גם: הרב יקותיאל יהודה הלברשטם, שו"ת דברי יציב, יו"ד חלק ב, סימן קלט.

371. הרב ישראל בן פתחיה איסרלן, שו"ת תרומת הדשן, פסקים וכתבים, סימן קלב. ההסבר של נחת רוח שננקט על ידי הרב איסרלן מובא בית יוסף, או"ח סימן פח, וביאורי הגר"א, או"ח סימן פח, סעיף א, ד"ה "בימים נוראים". רמ"א, או"ח סימן פח, סעיף א, פוסק כמו תרומת הדשן.

372. צריך לזכור שעד לאחרונה לא היו קיימות תחבושות היגייניות סופגות ריח או טמפונים. דימום כבד בהחלט היה יכול להיחשב מקור לבושה ולגרום לתחושה של אי-נקיון. נשים רבות כנראה הרגישו שבתנאים אלה לא היה ראוי שיהיו בבית הכנסת, אלא אם הייתה לכך סיבה מיוחדת. המצב המודרני שונה, כמובן, באופן מהותי. עיין: הרב שמואל טורק, שו"ת כרם צבי, סימן מא; הרב משה צבי לנדאן, שולחן מלכים, מהדורה שנייה, דיני נידה ויולדת לדבר שבקדושה, סימן א, סעיף לז; הרב עובדיה יעבץ, שו"ת דרכי נעם, סימן לט. הרב משה מלכה, שו"ת מקווה המים, חלק ד, יו"ד סימן כ, סובר שבגדי הנידות היו בדרך כלל מוכתמים ו/או באיכות נמוכה, ולכן נחשבו לבוש לא מתאים לבית הכנסת. עיין הערותיו של הרב יוסף חיים זוננפלד, ספר תורת חיים – שו"ת רבי יוסף חיים זוננפלד (מכון קרן ראם, ירושלים תשס"ב), סימן כז.

373. עיין: לבוש, או"ח סימן פח, סעיף א, בסוף ("כל שכן בזה שהוא בלאו הכי היתר גמור, אלא משום מנהג בעלמא נהגו להחמיר, לכך בימים האלו התירו להם"); מגן אברהם ומחצית השקל, או"ח סימן פח, סעיף ג; ביאורי הגר"א, או"ח סימן פח, סעיף א, ס"ק ו [עיין גם הרב צבי הירש למפרט, פסקי הגר"א סימן פח, ומעשה רב סימן נח]; שולחן ערוך הרב, או"ח סימן פח, סעיף ב; הרב אברהם אדאדי, השומר אמת, סימן ז, סעיף ג; חיי אדם, כלל ג, סימן לח; משנה ברורה סימן פח, סעיף א, ס"ק ז; כף החיים, סימן פח, סעיף א, ס"ק יא; הרב יעקב שאול אלישר, שו"ת מעשה איש, או"ח, סימן ג; שו"ת ציץ אליעזר, חלק י, סימן ח; הרב שמואל טורק, שו"ת כרם צבי, סימן מא; הרב עובדיה יוסף, שו"ת יביע אומר, חלק ג, אה"ע, סימן י, סעיפים ה-ז; הרב עובדיה יוסף, שו"ת יחוה דעת, חלק ג, סימן ח; הרב עובדיה יוסף, טהרת הבית, חלק ב, סימן יב, סעיף מג; הרב שלמה זלמן אויערבאך, מובא על ידי הרב נחום סטפנסקי, ועלהו לא יכול, חלק א, או"ח, סימן סג.

374. עיין לדוגמא הרב מנדל שפירא, הערה 23 (א), *Edah Journal*, 16, וכן *Women and Men in Communal Prayer*, עמ' 231; הרב זאב גוטהולד, תחכמון, כרך א (ירושלים תש"ע), עמ' 174-175.

375. למקורות מרכזיים עיין: רבינו יעקב תם, ספר הישר (שו"ת), סימן סד, סעיף ה; תוספות (ד"ה "הא"), רשב"א, מאירי, רא"ש, ור"ן על הרי"ף – לראש השנה לג, א; תוספות עירובין צו, א-ב, ד"ה "דילמא"; תוספות (ד"ה "דלא"), רמב"ן וריטב"א – קידושין לא, א; מאירי חגיגה טז, א, ראש השנה לג, א, וחיבור התשובה סימן רפ (עיין הערה לט במהדורת לאנג למאירי חגיגה טז, ב, לרשימה מלאה של מקומות שבהם המאירי דן בנושא); ספר ראבי"ה, חלק ב, מגילה תקצג; הרב יצחק מוינה, אור זרוע, חלק ב, הלכות ראש השנה סימן רסו, ד"ה "מתניתין. אין". לסקירות, עיין: (א) אנציקלופדיה תלמודית, ערך "אישא", חלק ב, עמ' 250-251; Aryeh A. Frimer and Dov I. Frimer, "Women's Prayer Services: Theory and Practice. Part 1. Theory" *Tradition*, 32:2 (1998), 5-118.

<http://tinyurl.com/cj8ow9n>

376. ברכות לג, א; משנה תורה, הלכות ברכות פרק א, הל' טו, והלכות שבועות פרק יב, הל' ט; שו"ת רמב"ם (מהדורת בלאו), סימן קכד; שו"ת רמב"ם פאר הדור (מהדורת יוסף), סימן קה. לעומת זאת עיין: שו"ת רמב"ם (מהדורת בלאו), סימן שלג. בשו"ת רמב"ם פאר הדור (מהדורת יוסף), סימן כו נאמר שהאיסור הוא מדרבנן בלבד. לדיון מקיף בעמדת הרמב"ם, עיין בהערות הרב דוד יוסף, שו"ת רמב"ם פאר הדור (מהדורת יוסף), סימן קה, סעיף ד.

377. כל זה בתנאי שהברכה נאמרת כביטוי לשבחו של הקב"ה. אם הברכה היא לבטלה ממש, ייתכן שיש בכך עבירה מדאורייתא; עיין הרב משה סופר, חידושי חתם סופר, כתובות כד. עמדת רבנו תם, שברכה שאינה צריכה היא איסורה מדרבנן, מוסכם על ידי רוב הראשונים; עיין שו"ת יביע אומר, חלק ט, או"ח סימן כג, אות ד, והערות הרב דוד יוסף, שו"ת רמב"ם פאר הדור (מהדורת יוסף), סימן קה, סעיף ד. כפי שנאמר לעיל בהערה 376, הרמב"ם חולק. עיין באריכות: הרב ישמעאל הכהן ממודינא, שו"ת זרע אמת, סימן א; הרב יעקב יהושע פאלק, פני יהושע, ברכות לג, א, ד"ה "שם, תני רב אחא"; הרב יהודה שמואל אשכנזי, גזע ישי, חלק א, מערכת אות הבית, ד"ה "ברכה שאינה צריכה", סימנים רט-ריא; שו"ת יביע אומר, חלק ט, או"ח סימן יא, סימן פו, סעיף יב, וסימן צד, סעיף ז; הרב יצחק אריאלי, עיניים למשפט, ברכות יד, א, ד"ה "דהני", ודף לג, א, סימן נ; הרב נחום אליעזר רבינוביץ, יד פשוטה, הלכות ברכות פרק א, הל' טו; אנציקלופדיה תלמודית, חלק ד, "ברכה שאינה צריכה"; הרב אשר וייס, "ברכה שאינה צריכה, שיעור מורינו הרב שליט"א, קונטרס שבועי, פרשת יתרו תשע"ג, שנה יא, קובץ 17 (431). עיין גם לעיל הערה 125.

378. לעיל, הערה 375.

379. עיין הערות 364 ו-369 לעיל. הרב אשר וייס, מנחת אשר, במדבר פרק לב, פסוק א, טוען שנחת רוח אינו שיקול מספק להתיר לנשים אמירת ברכה על קיום מצווה שאינה חובה. חז"ל התירו את אמירת הברכה רק משום שהשכר מידי שמים מוכיח שמעשיה נחשבת למעשה מצווה ומשום כך הברכה אינה לבטלה.

380. עיין: אריה א. פרימר ודב פרימר, לעיל הערה 375, נספח, חלק א שם. עיין גם: הרב בנימין אהרן סלניק, שו"ת משאת בנימין, סימן סב, שבסוף התשובה מחיל את נחת רוח על מנת להתיר לעיוור לעלות לתורה. כפי שנאמר לעיל בהערה 358 (ט), אין מחילים את נחת רוח על מנת להתיר את האסור, אלא כדי להכריע מחלוקת בהלכה לקולא.

381. עיין במקורות שהובאו בהערות 27 ו-288 (פסקה שנייה). בנוגע למנייני שותפות, עיין הערה

387 (אותיות כ-ע), והערה 389.

382. R. Dov Linzer, "A Response to 'Women's Eligibility to Write Sifrei Torah,'" *Meorot: A Forum of Modern Orthodox Discourse*, 6:2 (Marheshvan 5768; November 2007) 1-11, at p. 11. <http://tinyurl.com/23eqjl>. עיין גם: R. Emanuel Feldman, "Orthodox Feminism and Feminist Orthodoxy," *Jewish Action*, 70:2 (Winter 5760/1999), 12-17 at p. 15.

383. עיין: Aryeh A. Frimer, "Feminist Innovations in Orthodoxy Today: Is Everything in Halakha - Halakhic?" *JOFA Journal*, 5:2 (Summer 2004/Tammuz 5764), pp. 3-5. <http://tinyurl.com/cfgjclx>.

384. ישעיהו ליבוביץ, "דת ומדע", שיעור לזכר הרב משה זאב קאהן ומר שמואל ג. בעלז, מרכז קהילתי ע"ש הרב יעקב ברמן – בית כנסת תפארת משה, רחובות – אדר ב' תשמ"ו (אפריל 1986).

R. Barry Freundel, (ד) <http://torahmusings.com/2013/01/partnership-minyanim-ii/>, "Partnership Minyanim II," *Hirhurim – Torah Musings*, February 3, 2013

R. Barry Freundel, (ע) <http://torahmusings.com/2013/02/partnership-minyanim-iii/>, "Partnership Minyanim IV," *Hirhurim – Torah Musings*, February 12, 2013

R. Barry Freundel, (פ) <http://torahmusings.com/2013/02/partnership-minyanim-iv/>, "Partnership Minyanim V," *Hirhurim – Torah Musings*, February 27, 2013

Aryeh A. Frimer and (צ) <http://torahmusings.com/2013/02/partnership-minyanim-v/>, Dov I. Frimer, "Partnership Minyanim," *Text and Texture* (Rabbinical Council of America), May 23, 2010 <http://text.rcarabbis.org/?p=909> – נדפס מחדש ב: דב פרימר, נדיב לב (ירושלים תשע"א - 2010), 331* - 347* (ק); Marc. B. Shapiro, "Partnership Minyanim (ק); <http://tinyurl.com/orsfznp>, and More," *Seforim Blog*, May 26, 2013, sec. 1

Joel B. Wolowelsky, "Women and Communal Prayer: Review Essay," (ר) האחרון עיין: *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, 30:4 (Summer 2012), 149-160

בנוגע לאמירת פסוקי דזמרא, יש קונצנזוס בקרב הפוסקים שנשים פטורות מחיוב זה. עיין: שולחן ערוך הרב, או"ח סימן ע, סעיף א; ערוך השולחן, או"ח סימן ע, סעיף א; כף החיים, או"ח סימן ע, סעיף א; שו"ת אור לציון, חלק ב, סימן ה, סעיפים ג, מד-מה; שו"ת יחוה דעת, חלק ג, סימן ג; שו"ת יביע אומר, חלק ב, או"ח סימן ו; שו"ת ילקוט יוסף, חלק א, (מהדורת תשס"ד), סימן נא, סעיף לג והערה לג שם; הלכה ברורה, חלק ד, סימן נא, סעיף ב, ס"ק ז, ושו"ת אוצרות יוסף, סימן ג; הרב פסח אליהו פאלק, שו"ת מחזה אליהו, סימן טו; הרב שלמה אבינר, שו"ת שאילת שלמה, חלק ב, סימן כא; הרב אליעזר מלמד, פניני הלכה – תפילת נשים, סימן טו, סעיף ד, וסימן ב; פסקי תשובות, חלק א, סימן ע, סעיף א, ס"ק ד. המשנה ברורה חולק באו"ח סימן ע, סעיף ב; לעומת זאת, שער הציון, סעיף ד שם, מביא את דעת שולחן ערוך הרב, ומותיר את העניין בצריך עיון. למרבה ההפתעה, פוסקים אלה אינם מוזכרים על ידי הרב אברהם ישעיהו פופיפר באישי ישראל, פרק ז, סעיף י, שמביא רק את דעת המשנה ברורה.

388. למקורות עיין: Aryeh A. Frimer, "Women and Minyan," *Tradition* 23:4 (1988), 54-77; Aryeh A. and Dov I. Frimer, "Women's Prayer Services — Theory and Practice: Part 1: Theory" *Tradition*, 32:2, 5-118, note 85 (Winter 1998); אריה א. פרימר, "מעמד האישה בהלכה – נשים ומניין", אור המזרח, כרך לד (חוברת א-ב) (תשרי תשמ"ו), עמ' 69-86.

389. הניסוח שלנו מבוסס על שיחות של דב פרימר עם הרב אהרן ליכנשטיין והרב משה מרדכי קארפ (ניסן תש"ע - אפריל 2010), וכן עם הרב אשר וייס (11 בכסלו תשע"ד - 14 בנובמבר 2013), והרב נחום אליעזר רבינוביץ' (יג בכסלו תשע"ד - 16 בנובמבר 2013; עיין גם להלן הערה 396). בדומה, הרב אביגדור נבנצל (י בכסלו תשע"ב - 6 בדצמבר 2011) הדגיש בפני המחברים כמה בלתי הולם להציב אישה במוקד של טקס דתי ציבורי **כלשהו**, לפי הסברה שכבוד הציבור קשור בצניעות. עיין גם: הרב אביגדור נבנצל, "הערות והארות בענייני חנוכה", בתוך: קובץ תורני הלכתי מבקשי תורה – חנוכה, חלק ד, סימן נו, ניסן תשע"ג, אות טז, סעיף ג – "טעם שנשים אינן מוציאות את האנשים ידי חובתם בהלל". זוהי גם דעתו של הרב הרשל (צבי) שכטר, "על דבר המניינים המשותפים", שבט תשע"ד, <http://tinyurl.com/p3wkmzk>. מעניין שהרב חיים פלאג'י, ספר חיים, סימן טז, סעיף כב, כותב שבקהילות שאין להן ספר תורה, מקובל לקרוא בפרשת השבוע מתוך חומש מודפס. למרות זאת, אישה לא תקרא לפני הקהל משום כבוד הציבור.

הרב שלמה אבינר והרב שמואל אליהו התנגדו למנייני שותפות מסיבות אחרות. הרב אבינר (שיחה עם דב פרימר, 1 בסבסלו תשע"ב - 2 בדצמבר 2011) התנגד למנייני שותפות מארבע טעמים: (1) זהו שינוי מהותי מנהלי התפילה הנורמטיביים ומן המנהג לאורך הדורות; עיין רשב"א, חלק א, סימן שכג. (2) יש בכך התרסה נגד התהליך ההלכתי, שעשויה להתפרש ככפירה; עיין שו"ת אגרות משה, או"ח חלק ד, סימן מט. (3) פוסקים רבים מתנגדים לאמירת קדיש יתומה על ידי אישה, קל וחומר טקסים ציבוריים כמו פסוקי דזמרא, קבלת שבת, והלל. עיין: הרב חיים בנימים גולדברג, פני ברוך, פרק לד, סימן כ – תורגם לאנגלית ופורסם בספר: *Mourning in Halacha* (Brooklyn, NY: Mesorah Publications, 1991), ch. 39, sec. 21. [ראה, לעומת זאת, מקורות מקלים בהערה 397 להלן, ובהערה 147 שם]. (4) שתים עשרה סיבות נגד קבוצות תפילה לנשים הובאו על ידי הרב הרשל שכטר, ורבות מהסיבות תקפות לגבי מנייני שותפות; עיין: הרב צבי (הרשל) שכטר, "צאי לך בעקבי הצאן", בית יצחק יז (תשמ"ה), עמ' 118-134, נדפס מחדש ברב הרשל שכטר, בעקבי הצאן (ירושלים: בית המדרש דפלאטבוש תשנ"ז), עמ' 21-37. [לעומת זאת עיין במאמר: Aryeh A. Frimer and Dov I. Frimer, "Women's Prayer Services: Theory and Practice. Part 1 - Theory," *Tradition*, 32:2 (1998), pp. 5-118]

גם הרב שמואל אליהו (רבה הראשי של צפת) (שיחה עם דב פרימר, כ בסבסלו תשע"ב - 25 בדצמבר 2011) מתנגד למנייני שותפות מהסיבות הבאות: (1) ציבור אינו יכול למחול על כבודו; (2) לעריכת שינויים בטקסי ומנהגי התפילה נדרש קונצנזוס רחב בקרב כלל ישראל; (3) יש להיזהר מהמדרון החלקלק, ומהרושם שניתן לשנות מסורות עתיקות בקלות על ידי יצירת לחץ. לבסוף, הרב גדליה דב שוורץ, במכתב מה-22 בשבט תשע"ד (23 בינואר 2014), דוחה את מנייני השותפות כדרך הלכתית לעבודת ה'. הוא טוען שמנייני שותפות הם מחוץ לגדר ההלכה; עיין: <http://tinyurl.com/q3mogkt>. 390. ניתן למצוא גישות נוספות להבדל בין נשים וקטנים ביחס לפסוקי דזמרא או קבלת שבת ברב מיכאל ברויד, הערה 387 (כ), ויואל ב. וולוולסקי, הערה 387 (ר) לעיל.

391. מסכת סופרים פרק יד, הל' יח (יד, טו בחלק מהמהדורות; יד, טז במהדורת הייגר); עיין גם: מדרש רות זוטא (מהדורת בובר), תחילת פרשה א, וילקוט שמעוני על רות, סוף סימן תקצו. מוקדם יותר במסכת סופרים (פרק יד, הל' ג; יד, א בחלק מהמהדורות) נאמר שיש לברך "על מקרא מגילה" גם לפני קריאת המגילות האחרות. ובאמת, בעקבות פסיקת הרב אליהו קרמר מוילנא (ביאור הגר"א, או"ח סימן תצ, אות ט, ד"ה "ונוהגין"), המנהג הנפוץ בישראל הוא לברך "על מקרא מגילה" ו"שהחיינו" כאשר קוראים את המגילה מתוך קלף. המשנה ברורה (או"ח סימן תצ, סעיף ט, ס"ק יט) מסכים, ומאשר את הבסיס האיתן של מנהג זה.

בהערה 386 הזכרנו את פסיקת הרב ריסקין, שהתיר לנשים באפרת לקרוא את מגילת רות (ומגילות נוספות מלבד אסתר) עבור גברים. במענה לבקשת הבהרה של פסק זה ב-"קבוצת הדיון של אפרת", כתב הרב ריסקין במכתב בדואר אלקטרוני: "בעלי התוספות (ערכין ג, א) הביאו את דעת הבה"ג (בעל הלכות גדולות, רבי שמעון קיירא, המאה התשיעית) שטוען כי נשים שקראו את מגילת אסתר אינן יכולות להוציא גברים ידי חובה, משום שלגברים ונשים חיוב שונה במגילת אסתר - גברים חייבים בקריאת המגילה, ואילו נשים חייבות בשמיעת המגילה. על כן, רוב קהילות אשכנז (ובכללן כל בתי הכנסת באפרת) לא היו מתירים לנשים לקרוא מגילת אסתר אלא עבור נשים אחרות. אך מגילת אסתר יוצאת בכך מן הכלל מפני החיוב השונה לכל אחד מן המינים. קריאת מגילת רות אינה חובת היחיד המוטלת על כל אדם, אלא חובת הציבור המחייבת את הקהילה כולה. לפיכך אין הבדל בין גברים לנשים; וכך יכולות נשים לקרוא את המגילה עבור הקהילה כולה". עם כל הכבוד, הרב ריסקין טועה מכמה סיבות:

(א) ראשית, הרב ריסקין עצמו מעיד שמגילת רות היא **חובת הציבור**, כפי שנאמר מפורשות על ידי הרב יששכר בער מוילנא, פעולת שכיר למעשה רב, סימן קעה. גם מנהגים עתיקים, בייחוד הנוהגים מזה 1200 שנה, הם בהחלט מחייבים. זו הסיבה שבגללה במסכת סופרים נדרשת אמירת ברכות לפני קריאת המגילות, וכך פסק גם הרב אליהו קרמר, הגאון מוילנא, כפי שהובא לעיל. העובדה שבחו"ל, בדרך כלל, לא מברכים אינה מעידה על כך שהקריאה מחייבת פחות, אפילו אם היא מבוססת רק על סמכות המנהג. אמנם ישנן קהילות שבהן לא נקראות ארבעת המגילות; אין בכך סתירה לעובדה שהקריאה היא חובת הציבור באותן הקהילות שבהן המנהג הוא אכן בתוקף. חובת הציבור כאן, כמו כל חובות הציבור, מוטלת על הגברים בקהילה – ולא על הנשים – והגברים הם שחייבים לדאוג לקיומה. לפי השיטה בפוסקים הדוגלת ב"העדר חיוב" (ב. 2 לעיל) כגורם מאחורי כבוד הציבור, קריאה עבור הציבור על ידי נשים שאינן חייבות יהווה זלזול המנהג, ופגיעה בכבוד הציבור. דבר זה עומד בניגוד למגילת אסתר שבה, לפי רוב הראשונים, ולפי פוסקים ספרדים רבים בפרט, החיוב של נשים זהה לזה של גברים. לכן, לפי "קבוצת העדר החיוב", נשים במקרה כזה יוכלו לקרוא עבור גברים. עיין הערה 244 (א).

(ב) יתרה מכך, הרב ריסקין מתעלם לחלוטין מ"קבוצת הסחת הדעת המינית" כפירוש לכבוד הציבור (ב. 2) שמתנגדת להצבת נשים במרכז טקס ציבורי. ואכן, תוספות סוכה לח, א (בפירוש בה"ג), סמ"ג עשין דרבנן ד, מגן אברהם או"ח סימן תרפט, סעיף ה (בין היתר – עיין הערה 238 (ב) לעיל) – טוענים שהבעיה ההלכתית בקריאת מגילת אסתר על ידי אישה עבור גברים אינה ההבדל בחיוב, אלא כבוד הציבור (או זילא מילתא) – הצבת האישה במרכז הטקס הציבורי. עיין גם: משנה ברורה, או"ח תרפט, סעיף ז, וערוך השולחן, או"ח תרפט, סעיפים א ו-ה. העיקרון חל באופן זהה על מגילת רות ומגילת אסתר, ואינו קשור כלל לחיוב!

(ג) הטיעון, שעל פיו כבוד הציבור אינו רלוונטי לטקסים ציבוריים המבוססים על מנהג, נדחה בתשובה של הרב משה איסרליש, שו"ת רמ"א סימן לה. הרמ"א דן באריכות בסיבות למנהג שלא לברך על קריאת מגילת רות, למרות שבמסכת סופרים נאמר שמברכים על קריאתה. הרמ"א מציין שסיבה אחת לכך הייתה המנהג הנפוץ בקהילות, על פיו כל אדם היה קורא את מגילת רות לעצמו. הוא טוען כי הברכה על קריאת המגילות שהוזכרה במסכת סופרים נוסדה – בדומה לברכות קריאת התורה – משום כבוד הציבור (לעיל הערה 139). על כן, הברכה רלוונטית רק בקריאה **ציבורית** של המגילות. ניתוח זה מבהיר שכבוד הציבור הוא שיקול רלוונטי ברגע שהקריאה מוגדרת כציבורית – אפילו אם המקור לקריאה הוא מנהג בלבד. לכן, קריאת מגילת רות עבור הציבור על ידי אישה תהווה פגיעה בכבוד הציבור, כפי שנטען לעיל.

392. הרב עמרם גאון, סדר רב עמרם גאון, הקדמה לסדר פסוקי דזמרא.

393. הרב סעדיה גאון, סידור הרב סעדיה גאון, הקדמה לתפילת שחר לציבור.

394. הרב אהרן ליכטנשטיין, לעיל הערה 389; הרב אשר וייס, לעיל הערה 389, סבר שהראיה מפסוקי דזמרא משכנעת ביותר. זאת בניגוד לרמב"ם, משנה תורה הלכות תפילה פרק ט, הל' א, שטוען שתפקידו של החזן וכן תפילה בציבור מתחילים בקדיש אחרי ברכו. עיין: הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, שיעורים לזכר אבא מארי ז"ל, חלק ב, בעניין פסוקי דזמרא, עמ' 34-17.

395. המקור המוקדם ביותר לכך שהחזן מתעטף בטלית נמצא בראש השנה יז, ב, בנוגע לאמירת י"ג מידות של רחמים. שם נאמר: "מלמד שנתעטף הקדוש ברוך הוא כשליח צבור, והראה לו למשה סדר תפלה". ים של שלמה, חולין פרק ח, סימן נג, כותב שהחזן והעולה לתורה מתעטפים בטלית – עיין גם באר היטב, או"ח סימן יד, סעיף ג, ס"ק ו; דברי חמודות לרא"ש, הלכות קטנות, הלכות ציצית, סימן א, סעיף ג, כותב שאפילו אדם שאומר קדיש צריך להתעטף בטלית מתוך כבוד הציבור. כבוד הציבור כסיבה

להתעטפות החזן בטלית מובא גם במקורות הבאים: מגן אברהם, או"ח סימן יח, סעיף א, אות ב; אליה רבה, או"ח סימן יח, סעיף ב; באר היטב, או"ח סימן יח, סעיף ב, ס"ק ד; פרי מגדים, אשל אברהם, סימן יח, סעיף א, ס"ק א-ב, וסימן תקפא, סעיף א, ס"ק ג; שולחן ערוך הרב, או"ח סימן יח, סעיף ח, וסימן יח, סעיף ד; הרב שלמה קלוגר, שו"ת האלף לך שלמה, או"ח סימן שנד, ד"ה "מה שהעיר"; משנה ברורה, או"ח סימן יח, סעיף ג, ביאור הלכה ד"ה "שאלה כשהיא מצויצת"; משנה ברורה, או"ח סימן יח, סעיף ג, ס"ק ה; שו"ת משנה הלכות, סימן כג. במשנה ברורה או"ח סימן יח, סעיף ג, ס"ק יא, נאמר שחזן, עולה, וכהן שעולים לברך מתעטפים בטלית "מפני הכבוד". בנוגע לכך, עיין דיון מעמיק של הרב בנימין שלמה המבורגר, שרשי מנהג אשכנז, חלק א, "טלית משום כבוד הציבור", עמ' 112-140. המנהג הנפוץ ללבוש טלית לקבלת שבת משום כבוד הציבור נידון על ידי הרב יששכר דב (ברי) פרוינדל, לעיל הערה 387 (ל) וכן במאמר: R. J. Simcha Cohen, "Halachic Questions: A Chazzan's Tallit," *Jewish Press*, Wednesday September 2, 2009, ברשת: <http://www.jewishpress.com/pageroute.do/40666>. זהו גם המנהג בקהילה הגרמנית ("ברויאר") ב-Washington Heights (שיחה עם חברי הקהילה לשעבר הרברט שוסטר וצ'רלס הקסטר, כג בחשון תשע"א - 31 באוקטובר 2010). עיין גם: מנהגי בית הכנסת לליל שבת, פסקה ראשונה, וכן עמ' 9-13, והערה 8, ברשת: <http://tinyurl.com/2f2e4xw>.

396. הרב משה מרדכי קארפ, לעיל הערה 389. הרב נחום אליעזר רבינוביץ', לעיל הערה 389, הבהיר שהלכה למעשה הוא לא היה מתיר לנשים לשמש כשליחות ציבור בתפילה מבוססת, כולל פסוקי דזמרא וקבלת שבת. למרות זאת, חשוב להדגיש שתפילות בציבור, פסוקי דזמרא, וקבלת שבת – אינם שווים בחומרתם ההלכתית. להבדלים אלה עשויה להיות משמעות הלכתית במצבים מסוימים של שעת הדחק.

אי לכך, למרות שברור שנשים אינן יכולות לשמש שליחות ציבור בתפילות בציבור, שונים פני הדברים מבחינה היסטורית בנוגע לפסוקי דזמרא. למעשה, ישנן קהילות שבעבר לא מינו שליח ציבור לאמירת פסוקי דזמרא. יתר על כן, תפילת "ברוך שאמר" אינה נזכרת בתלמוד, וייתכן שדבר זה רומז על העובדה שפרקי התהילים נאמרו ביחידות. היום מקובל המנהג מתקופת הגאונים למנות שליח ציבור להוביל את אמירת פסוקי דזמרא, שנפתחים בברכה – "ברוך שאמר" – ונחתמים בברכה "ישתבח"; עיין לעיל הערות 392-393. לפי המנהג הרווח שפסוקי דזמרא פותח וחותם בברכה, מוגדר קטע זה כחלק מהתפילה בציבור, ונוהג בו עיקרון כבוד הציבור. כתוצאה מכך, הרב נחום אליעזר רבינוביץ' פוסק בפועל שאסור לנשים לשמש שליחות ציבור לאמירת פסוקי דזמרא, למרות שחומרתם פחותה מתפילה בציבור.

שיקולים דומים חלים על קבלת שבת, שהונהגה על ידי מקובלי צפת רק במאה ה-16. תפילה זו מורכבת מאוסף של שבעה (שמונה אם ניקח בחשבון פרק צג) פרקי תהילים המקיפים את אמירת הפיוט "לכה דודי" בערב שבת. עיין: הרב יעקב עמדין (יעבץ), סידור בית יעקב, סדר קבלת שבת, שמייחס את המנהג לרב משה קרדוברו (1522-1570); הרב יששכר יעקבסון, נתיב בינה, כרך ב (סיני: תל אביב תשמ"ז), חלק א, עמ' 30-31. ראה גם בדיון מעמיק של הרב יחיאל גולדהבר, "לקראת שבת לכו ונלכה (חלק א)", קובץ בית אהרן וישראל, כרך יא, חוברת ד (64), ניסן – באייר תשנ"ו, עמ' 119-138, בעמ' 127 והלאה. קבלת שבת בדרך כלל נאמרת מהבימה, ולא ליד עמוד החזן – על מנת להראות שהיא אינה חלק מהתפילה הפורמאלית; עיין הרב אברהם ורדיגר, סידור צלוחת דאברהם, חלק ד (שבת חלק ב), 17; הרב יששכר יעקבסון, נתיב בינה, כרך ב, (סיני: תל אביב תשמ"ז), חלק א, עמ' 33; הרב יחיאל גולדהבר, "לקראת שבת לכו ונלכה" (חלק ב), קובץ בית אהרן וישראל, כרך יא, חוברת ו, אב – אלול תשנ"ו, עמ' 91-112, בעמ' 99 והלאה, ועמ' 79 שם. בבית הכנסת "אלט נוי" ("ישן חדש") בפראג, ובמקומות אחרים

נהגו לשיר קבלת שבת בליווי כלי נגינה מוקדם מאוד ביום שישי אחר הצהריים, כ-90 דקות ויותר לפני כניסת השבת. המוסיקה פסקה כחצי שעה לפני שבת, ואז שבו נשות הקהילה לביתן להדליק נרות. ראה: הרב אהרן אפשטיין, שו"ת כפי אהרן, סימן כ; הרב דניאל שפרבר, מנהגי ישראל, חלק ד (מוסד הרב קוק: ירושלים תשנ"ה), פרק א; הרב יחיאל גולדהבר, "לקראת שבת לכו ונלכה (חלק ד), קובץ בית אהרן וישראל, כרך יג, חוברת א (73) תשרי – חשוון תשנ"ח, עמ' 119-134. (אנו מודים לפרופ' שניאור להמן שהביא מקורות אלה לתשומת לבנו, ובייחוד את סדרת המאמרים המאלפת של הרב גולדהבר). יוצא מכאן שקבלת שבת קלה בחומרתה אפילו מפסוקי דזמרא. למרות זאת, המנהג האוניברסאלי – כמעט כיום הוא לשלב את קבלת שבת בתפילת ערב שבת, סמוך לפני תפילת ערבית. בנוסף, אשכנזים היום אומרים קבלת שבת עם שליח ציבור (למרות שאין בתפילה ברכות) עטוף בטלית (עיין לעיל הערה 395). התוצאה של התקבלות "קבלת שבת" כמנהג ישראל היא החלת עיקרון כבוד הציבור גם במקרה זה. לכן, בפועל לא יתיר הרב רבינוביץ' לנשים להיות שליחות ציבור בקבלת שבת.

397. עיין דיון במאמר: Aryeh A. Frimer, "Women and Minyan," לעיל הערה 245;

Aryeh A. Frimer, "Guarding the Treasure: A Review of Tamar Ross, *Expanding the Palace of the King –Orthodoxy and Feminism*, Brandeis University Press, Waltham 2004, xxiv + 342 pp.," *BDD - Journal of Torah and Scholarship* 18, English section, www.lookstein.org/articles/treasure_frimer.pdf, 67-106 (April (2007)

398. לסקירות מן העת האחרונה עיין: Joel B. Wolowelsky, "Women and Kaddish,"

Joel B. Wolowelsky, *Women, Jewish Law and Judaism* 44:3 (Summer 1995), 282-290
Modernity: New Opportunities in a Post-Feminist Age (Hoboken, N.J.: Ktav, 1997), 84-94;

R. Reuven Fink, "The Recital of Kaddish by Women," *The Journal of Halacha and Contemporary Society* 31 (Spring 1996), 23-37

R. Yehuda Herzl Henkin, Letter to the Editor, *The Journal of Halacha and Contemporary Society* 32 (Fall 1996), 97-102
 נדפס מחדש בספר: *Equality Lost: Essays in Torah, Halacha and Jewish Thought*

R. Yisroel Taplin, *Ta'arikh Yisrael*, sec. 19, no. 19, n. 42-53 (Jerusalem: Urim, 1999),

R. Eliav Shochetman, "Aliyyot Nashim la-Torah," *Kovets ha-Rambam* (Jerusalem: 34
 Mossad haRav Kook, 5765/2005) [*Sinai* 68:135-136], 271-349, at p. 341 and n. 306

עיין גם באוסף המאמרים: <http://www.daat.ac.il/daat/tfila/kadish/legufo-2.htm>

399. הרב אהרן ליכטנשטיין, שיחה עם אריה א. פרימר, י בטבת תשס"ז - 31 בדצמבר 2006;

הרב נחום אליעזר רבינוביץ', שיחה עם אריה א. פרימר, ה בשבט תשס"ז - 24 בינואר 2007. אלה מצוטטים בנספח לתמליל ההרצאה של אריה א. פרימר, *Women in Community Leadership Roles – Shul Presidents* – תמלול (אנגלית) עם נספח ("סיכום שיחות עם הרב אהרן ליכטנשטיין והרב נחום אליעזר רבינוביץ'"), מרכז קהילתי ע"ש הרב יעקב ברמן – בית כנסת תפארת משה, רחובות, כד בטבת תשס"ז - 14 בינואר 2007. את ההרצאה ניתן לקרוא בקובץ וורד כאן:

http://archive.bermanshul.org/frimer/Women_in_Leadership.pdf עם זאת ראוי לציין שהרב

נחום אליעזר רבינוביץ', בשיחה עם הרב דב פרימר, יז בתשרי תשע"א - 25 בספטמבר 2010, מציין שקידוש בבית הכנסת בליל שבת הוא חלק מתקנת ערבית בציבור בערב שבת; עיין רמב"ם, פאר הדור, סימן קמה (מובא בבית יוסף, או"ח סימן קכד, סעיף ג, ד"ה "וכתב"). לאור העובדה שנשים פטורות מתפילה

- בציבור, הן מנועות מאמירת קידוש עבור הציבור בליל שבת.
400. ראה לעיל, הערה 387 (אותיות ד-ו).
401. עיין: טור וערוך השולחן, או"ח תכב; הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק בתוך: הרב צבי יוסף רייכמן, רשימות שיעורים [ניו יורק תשמ"ט], סוכה לח, א, עמ' 185-190; הרב ברוך דב פוברסקי, בד קודש – ברכות, זרעים, שבת, עירובין, סימן יח; הרב משה מרדכי קארפ, משמרת מועד, סוכה, עמ' 332-338.
402. רמ"א, או"ח סימן תכב, סעיף ב.
403. רשימות שיעורים, לעיל הערה 401, עמ' 190.
404. שולחן ערוך, או"ח סימן תעט, סעיף א.
405. ערוך השולחן, או"ח סימן תכב, סעיף ח.
406. משנה סוכה פרק ג, משנה י (לח, א).
407. רש"י, תוספות הרא"ש, ותוספות רבנו פרץ לסוכה לח, א. בנוגע לקשר הפנימי בין בזיון המצווה לביזיון שמים (המצווה), עיין: רמב"ם, לעיל הערה 243.
408. משנה ברורה, או"ח סימן תכב, סעיף ג, ס"ק יט.
409. אושר על ידי הרב אהרן ליכטנשטיין, הרב משה מרדכי קארפ, והרב אביגדור נבנצל, לעיל הערה 389.
410. תוספות רבנו פרץ, סוכה לח, א.
411. הרבנים אהרן ליכטנשטיין, משה מרדכי קארפ, וברוך דב פוברסקי, בשיחה עם דב פרימר, באיר תש"ע - אפריל 2010. עיין גם לעיל, הערה 30 סעיף ח.
412. משנה תורה, הלכות מגילה וחנוכה, פרק ג, הל' יב-יד.
413. שם, פסקה יד.
414. ניתוח זה של דברי הרמב"ם אושר על ידי חוקר הרמב"ם הנודע הרב נחום אליעזר רבינוביץ' (בשיחה עם דב פרימר, כב בכסלו תשס"ב - 7 בדצמבר 2001).
415. הרב יוסף ב. סולוביצ'יק, רשימות שיעורים, לעיל, הערה 401; הרב אביגדור נבנצל, בשיחה עם המחברים, י בכסלו תשע"ב - 6 בדצמבר 2011.
416. הניתוח לעיל של עיקרון כבוד הציבור מגביל את האפשרות שאישה תוביל תפילה בציבור כשליחת ציבור. אחד הסוקרים קרא תגר על עמדה זו מהמקרה של קדיש יתום אחרי "עלינו לשבח". לפי הפוסקים קטן יכול לומר קדיש יתום, ומחברים מאוחרים יותר הרחיבו היתר זה גם לנשים; עיין הערה 398 לעיל. מעניין הוא שהרמ"א בשולחן ערוך, או"ח סימן קלב, סעיף ב, מציין שאם אין אבלים בתפילה, ראוי שמישהו בציבור יאמר קדיש יתום אחרי עלינו לשבח. לפי עמדה זו סבר הסוקר שאמירת קדיש יתום בסוף התפילה היא חובת הציבור; ולמרות זאת נשים אבילות יכולות לאמרו!
- לדעתנו ניתוח זה בטעות יסודה. הרב יעקב בן יהודה לנדא, ספר האגור, הלכות תפילת מעריב, סימן שלד, כותב שקדיש יתום הונהג **במיוחד** עבור אבלים שאינם יכולים לשמש כשליחי ציבור ולומר קדיש כחלק מהתפילה – כמו קטנים. ובאמת, פוסקים רבים הכריעו שאבלים בוגרים שיכולים לשמש כשליחי ציבור צריכים לאפשר לקטנים בלבד לומר קדיש יתום; עיין לדוגמא: שו"ת מהר"ם מינץ, סעיף פ; ערוך השולחן, יו"ד סימן שעו, סעיף יב. אם כן, קדיש יתום הוגדר מלכתחילה כחובת היחיד של האבל, ולא כחובת הציבור. ספר האגור (שם) והרב בנימין בן מתתיהו (שו"ת בנימין זאב, סימן רא) כתבו שאם אין אבלים במניין מישוהו בציבור יאמר קדיש "בעד כל מתי ישראל". הצעה זו מובאת בדרכי משה ובמפה של

רמ"א, יו"ד סימן שעו, סעיף ד. זהו גם המקור לפירוש הרמ"א באו"ח סימן קלב, סעיף ב. בנוגע לקדיש יתום, חשוב להעיר את הדברים הבאים: (1) כאשר נוכחים אבלים, הם אומרים קדיש על המת **שלהם**, ולא עבור "כל מתי ישראל". על כן, אם בשגרה משתתפים אבלים בתפילה, עשויים לעבור שנה או שנתיים שבהם לא נאמר קדיש עבור "כל מתי ישראל". לא ניתן להשוות מציאות זו לחובת הציבור. (2) הרמ"א מציין שבהעדר אבלי **כל אדם** רשאי לומר קדיש – לאו דווקא החזן, שמוביל בדרך כלל את התפילה בציבור. גם כאן, אי הגדרת התפקיד שונה מאוד מטקס ציבורי. סביר יותר שמי שאומר את הקדיש עושה כן כיחיד. ובאמת, בשו"ת בנימין זאב נאמר מפורשות שאם החזן אומר קדיש, עליו להיזהר ולומר את הקדיש באופן שונה מהרגיל; כלומר, בשקט ובעצב, כפי שהוא נאמר על ידי האבלים. אמירה זו של קדיש יתום היא בפירוש מעשה חסד שאדם פרטי בקהל עושה עבור מתי ישראל, ואין כאן חובת הציבור. (3) לבסוף, אפילו אם האמת עם הסוקר, וישנו מרכיב ציבורי באמירת קדיש יתום גם בהעדר אבלים, הרי שמרכיב זה מוגבל לאותם מקרים שבהם באמת אין אבלים. מסיבה זו, לא ברור אם קטן או אישה יכולים לומר קדיש יתום אחרי עלינו בהעדר אבלים אחרים. עם זאת, במצב נורמטיבי שבו נוכחים אבלים, הם אומרים קדיש יתום **כחובת היחיד**. לכן, גם נשים וקטנים יכולים לעשות כן.

Haym Soloveitchik, "Rupture and Reconstruction: The Transformation of .417

Contemporary Orthodoxy," *Tradition*, 28:4 (1994), 64-130; המאמר מופיע ברשת:

<http://www.lookstein.org/links/orthodoxy.htm>