

עליית תורה לנשים

ג' ויקהל, כ"א אדר א תשע"ו, פה נוא יארק

לכבוד תלמידי היקר מר ...

אחדשה"ט כראוי וכיאות.

ביקשת שאחווה דעתי על מאמרם של האחים ר' דוב ור' אריה פרימר שליט"א, מאמר ארוך בן שישים עמודים, בו הם מנסים להוכיח שמעיקר הדין אסור לנשים לעלות לתורה, לברך ברכותיה ולקרות בה. (למעשה, המאמר הוא בן מאה שבעים ואחד עמודים, אך דעתם מובעת רק בשישים עמודים, ושאר מאה ועשרה העמודים הם מראי מקומות והערות שוליים.) המאמר נכתב באנגלית ונדפס בכתב העת Tradition http://www.rcarabbis.org/pdf/frimer_article.pdf ולאחר זמן תורגם לעברית, כאן: <http://www.ise.bgu.ac.il/faculty/kalech/judaism/Aliyot%20Wmn%20Heb%20Published.pdf>

הנה, בגוף הענין כבר דשו גאונים וטובים, אלו אוסרים ואלו מתירים (עי' בהערות שוליים מס' 23-27, שם ציינו מראי מקומות לדברי האוסרים והמתירים). כפי שאמרתי לך פא"פ בעבר, דעתי נוטה למתירים. ברי לי מעל כל ספק שמעיקר הדין מותר לנשים לקחת חבל במצווה הנפלאה של קריאת התורה בבית הכנסת. כחלק מקהל המתפללים, מותר להן לעלות לתורה, לשבח את נותן התורה לפני הקריאה ולאחריה, וגם לקרות מן הספר תורה בשביל הציבור. הנושא נבדק מכל צד ופינה, הרבה ממה שניתן להיאמר בנושא כבר נאמר. לכן, מחמת קוצר הזמן ועומס העבודה עם תלמידי ובני קהילתי לא אכנס כעת בעובי הקורה של הנושא. רק אסכם בקצרה דעת המתירים עם תוספת נופך משלי ובעיקר אפרט למה דברי האחים שליט"א אינם נכונים.

גם לא אלאה אותך בעודף ציון מקורות. האחים שליט"א עשו עבודה נפלאה ומרשימה בליקוט המקורות. (הם "מרי חטיא" של דורנו, "סיני" ש"בקיאיין ... הרבה". עי' הוריות יד ע"א; ברכות סד ע"א, וברש"י שם) הם קיבצו כעמיר גורנה הרבה מדברי הפוסקים שדנו בנושא, אין סיבה לשכפלם פה. תיקחם משם.

(דרך אגב. כפי שבוודאי ידוע לך, גם הגאון ר' צבי שכטר שליט"א כתב על הנושא וביקר את הנוהג בחריפות. הוא התייחס לשאלה מכיוון אחר לגמרי. לדעתו, הבעייתיות בעליית וקריאת נשים הוא הגותית, לא הלכתית. לשיטתו קריאת נשים פוגעת בעיקרי הדת שהעמידו לנו חז"ל. הוא מאמין שלנסיון להתיר נשים לקחת חבל במצווה זאת יש השפעות חיצוניות שרבותינו ז"ל ייחסו לנוצרים ולצדוקים.

לפני זמן כתבתי תשובה מפורטת שבו עניתי לדברי הביקורת שלו, תמצאנה פה ב: <http://www.yctorah.org/images/partnership%20minyan-teshuva-%20hebrew.pdf>)

ועכשיו לגופו של ענין.

עברתי על המאמר כמה פעמים, והנה הוא בוקה מבוקה ומבולקת (נחום ב:יא). המאמר בנוי על הנחות בלתי נכונות והשערות בלתי מבוססות. אפרטן אחת לאחת, ויהי רצון שתשרה שכינה במעשה ידינו.

עלי להדגיש מיד בהתחלה שתרומתם לדיון על עליית וקריאת נשים היא מתודולוגית, לא מהותית. אין בדבריהם חידוש הלכתי או טענה חדשה שנעלמו מהפוסקים. עיקרי דבריהם ידועים לכל מי שמעיין

בחז"ל, בראשונים, באחרונים ובנושאי כלי השו"ע שדנו בנושא. תרומתם היא בגישה. יש להם גישה ייחודית ומחודשת ליצירת פסק שאינו נכון ושגדולי הפוסקים התריעו נגד זה. (בקיצור: גישתם לפסיקת הלכה היא גישה של "סיני", פסק שנעשה על ידי העמסת שיטות ומיון. גישה זאת עומדת בניגוד גמור לשיטת הפסיקה המקובלת מדור דור, הגישה של "עוקר הרים וטוחן זה בזה". פסק נפסק על ידי בירור השיטות, לא על ידי מיון. אאריך ואפרט בהמשך.) על פי גישתם המחודשת הם מגיעים למסקנה שאסור מעיקר הדין לנשים לקחת חלק ב"מצוות" קריאת התורה, לא כעולות ולא כקוראות. לדעתי יש כמה בעיות יסודיות בגישתם: היא עומדת בניגוד לכמה מכללי הפסיקה, וגם בנויה על השערות מוטעות.

היות שתרומתם למשא ומתן בנושא עליית נשים היא מתודולוגית, אתמקד בעיקר בהשערות המתודולוגיות שלהם, שכפי שאמרת הן מוטעות ובלתי נכונות. (אציג דעת המתירים, אסכם נסיון האחים שליט"א לדחותה, ואבאר למה גישתם מוטעית.)

וזה החלי:

שאלת עליית נשים נעה על שני צירים: עקרוני ומעשי. כלומר, יש צד עקרוני: האם מעיקרא דדינא מותר לאשה לעלות לתורה, להיות בעלת הקריאה, או לברך ברכותיה. וצד מעשי: האם יש חישובים משניים (שגם הם חישובים הלכתיים) של כבוד הציבור וכדומה שבשבילים יש למנוע מנשים לעלות לתורה או לקרות בה.

הגמרא (מגילה כג ע"א) דנה בזה בשני משפטים קצרים. המשפט הראשון מתייחס לפן העקרוני, והשני לפן המעשי. וז"ל הגמרא שם:

תנו רבנן: הכל עולין למנין שבעה, ואפילו קטן ואפילו אשה.

(היינו שמבחינה הלכתית טהורה הגמרא אומרת ברור וחד משמעי: מותר לאשה לעלות לתורה ולקרא בה.)

הגמרא ממשיכה:

אבל אמרו חכמים: אשה לא תקרא בתורה, מפני כבוד ציבור.

(היינו, אף על פי שאין בעיה הלכתית בעלייתן וקריאתן, הציעו חכמים שהן לא תעלנה משום שהציבור ייפגע.)

מקור הדין הוא בתוספתא (מגילה, פרק ג הל' ה). שם נאמר אותו היסוד המופיע בגמרא, אבל במילים קצת אחרות. וז"ל:

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

הבדלי הלשון בין הברייתא במגילה והתוספתא הם קטנים אבל משמעותיים. נדון בהם בהמשך.

דיוני הפוסקים עד כה, רובם ככולם, התמקדו בפן המעשי, האם יש למנוע מנשים לעלות לתורה ולקרא בה משום שאינו כבוד לציבור. ר' מנדל שפירא והרה"ג ר' דניאל שפרבר הם בין המפורסמים שכתבו באריכות על הנושא (עי' שם, בהערות שוליים 23-27). כל אחד על פי דרכו טען שבזמן הזה אין סיבה למנוע מנשים לעלות ולקרות. ר' מנדל שפירא הוכיח, בין השאר, שלאפשר לנשים לעלות ולקרות בזמן הזה אינו פגיעה בכבוד הציבור, כיון שמעמדן החברתי השתנה ממעמדן בזמן המשנה. לדעתו, רק קריאה של נשים שמעמדן החברתי נחות מזה של הגברים מהווה פגיעה בכבוד הציבור. הוא גם סובר שחוסר כבוד לציבור ניתן למחילה, וכיון שציבור הגברים המתפלל במניינים משותפים אינו רואה את עליית או קריאת נשים כפגיעה בכבודו, הרי זה כמחילה על כבודו, וממילא ליכא פגיעה בכבוד הציבור.

הרב שפרבר צעד בכיוון קצת אחר. לדעתו, אפילו אם נניח שנשים שעולות או קוראות בתורה אכן פוגעות בכבוד הציבור, עדיין מותר להן לעלות ולקרות. לדעתו, בימינו כשבכל מרחב אחר יש לנשים וגברים מעמד שווה, למנוע מהן לעלות מהווה פגיעה בקהל הנשים כקולקטיב. פגיעה קולקטיבית כזאת היא פגיעה בכבוד הבריות; ואם כבוד הבריות כוחו "רב" לדחות לא תעשה שבתורה (ברכות יט ע"ב), טוען רב שפרבר, על אחת כמה וכמה שכוחה לדחות חשש של פגיעה בכבוד הציבור. (חשוב לציין שפשטות הסוגיא מגבילה את כוחה של כבוד הבריות לדחות רק איסור דרבנן.)

זהו, פחות או יותר, הגישה של רוב הפוסקים. כולם מנסים להוכיח בדרך זו או אחרת למה החשש של פגיעה בכבוד הציבור אינו קיים יותר. גם האוסרים התמקדו בעיקר בפן המעשי. לדעתם, עיקר הבעיה במניינים משותפים היא שזה אסור משום שעליית נשים עדיין פוגעת בכבוד הציבור, אפילו בזמן הזה, ושפילו אם הדין השתנה, האיסור לא השתנה; זה אסור כיון שחז"ל אסרוהו. ואפילו אם הטעם בטל ואין יותר חשש של פגיעה בכבוד הציבור, האיסור אינו בטל.

הם, כמובן, מבינים את ההצעה שאשה לא תעלה ולא תקרא כ"איסור" מדרבנן, למרות שהלשון אינו לשון של איסור כלל, אלא לשון של הצעה ועצה טובה. "אבל אמרו חכמים אשה לא תקרא בתורה" (מגילה שם), משמע שחז"ל הציעו למנוע זאת, ולא שהם אסרו. כשחז"ל רצו לאסור משהו הם אמרו במפורש "אבל אמרו חכמים אסור לעשות כן" (עי' יומא סט ע"א; ביצה יד ע"ב; תמיד כז ע"ב; נדה ל ע"א; נדה סז ע"ב). אם כן, כיון שביחס לעליית וקריאת נשים כתוב רק "אבל אמרו" בהשמטת המילה "אסור", ברור שזה נעשה בכוונה, שחז"ל בחרו את דבריהם כאן באופן מוקפד בגלל שזה רק המלצה ועצה טובה. הם לא אסרו לנשים לקרות ולעלות, הם רק הציעו להן להימנע מזה; עדיף שלא לעשות זאת, אבל מבחינת הלכה הפשוטה זה מותר.

ואל תשיביני מאותן מקומות שבהן "אבל אמרו" משמעו איסור אף שלא נאמר במפורש שזה אסור (ע"ז כ"ט ע"ב; חולין נ"ט ע"א וכו'). התם אף שלא נאמר המילה "אסור" במפורש, ברור לכל קורא מההקשר שהכוונה לאיסור, אבל במקום שנאמר "אבל אמרו" סתם וזה לא דבר שאסור בעצם ברור שהוא הצעה ועצה טובה, לא איסור ממש. ואף שהביטוי הוא אותו ביטוי בשתי המקומות, כבר כתבו הראשונים שביטויי חז"ל אין כוונתם אותו דבר בכל מקום. (עי' ב"מ ב' ע"ב, תוד"ה וליחזי; ב"ק ע' ע"א, רש"י ד"ה מחזי ובשאר מקומות.)

דיוק לשון התוספתא (שם) הוא אפילו יותר מפורש מהברייתא במגילה. לפי התוספתא הדין הוא ש"אין מביאין" אשה כדי שתעלה, היינו שאם היא מחוץ לבית הכנסת אין מזמינים אותה לעלות. לכאורה משמע מזה שאותן הנשים שהן כבר בפנים, בתוך בית הכנסת, כן מותר להן לעלות ולקרות. הפגיעה בכבוד הציבור הוא שאין אף איש אחד בתוך בית הכנסת עצמו שראוי לקרות בתורה וצריכים להביא אשה מבחוץ; זה ציבור נחות ולא אכפתי. משמע, שאם היא כבר בפנים, לפי התוספתא, מותר לה לעלות ולקרות.

סביר להניח שדיוק לשון התוספתא מבטא מציאות היסטורית. נשים לא היו רגילות לבוא לבית הכנסת להתפלל. (הן לפעמים הופיעו באיזור בית הכנסת (עי' ע"ז ל"ח ע"א; ירושלמי סוטה פרק א' הל' ד), אבל לא כחלק מציבור המתפללים.) לכן, אם רצו שאשה תעלה לתורה או תקרא בה, היו צריכים להביא אותה מבחוץ. אם זה נכון, מובן יותר למה חז"ל ראו בקריאת נשים פגיעה כל כך גדולה בכבוד הציבור. אשה שקוראת בתורה – מבטא את הרעיון שאף אחד מאלו שהם ממילא שם אינו יכול לקרות מעצמו, והפתרון היחיד הוא אשה מבחוץ שבכלל אינה חלק מהציבור. זה אכן פגיעה **בציבור**; הציבור כולו ככלל אינו יכול לקרוא ואחת שאינה חלק מהם צריכה לקרות בשבילם.

מסתבר שלשון הברייתא ("אשה לא תקרא") היא רק עיבוד מילולי של התוספתא, ושגם לפי נוסח הברייתא חוסר הנחת של חז"ל הוא מהבאת אשה מבחוץ ושזה כלול בדבריהם "אשה לא תקרא", היינו אשה מבחוץ, כיון שהנשים אינן נמצאות בפנים כחלק מציבור המתפללים.

האוסרים גם כן מציינים לשיטת הב"ח (טור או"ח סי' נג). וז"ל:

אלא הדבר פשוט כיון שכך תקנו חכמים דחששו לכבוד צבור, אין ביד הצבור למחול. ותו, דאם כן, כל הני תקנות שתקנו חכמים מפני כבוד צבור שלא לגלול ספר תורה בצבור (יומא ע"א, סוטה מא י"א) וכן אשה לא תקרא בצבור מפני כבוד הצבור (מגילה כג ע"א) ופוחח לא ישא כפיו (שם כד ע"א) דגנאי הוא לצבור וכן קטן לא ישא את כפיו (שם) שאין כבוד לצבור להיות כפופים לברכתו, אם אתה אומר דרשאין למחול א"כ לא הועילו בתקנתם כלום, דכל צבור יהיו מוחלים. ותו, דנעשו ישראל אגודות אגודות, צבור זה ימחול וצבור זה לא ימחול. אלא ודאי אין בידם למחול לעקור תקנת חכמים.

לדעתו, דבר שנאסר משום כבוד הציבור אסור לעולם, משום שלוש סיבות: אחת, שזו "תקנת" חכמים. משום שלדעתו כשחז"ל אמרו למנוע משהו משום כבוד ציבור הכוונה שהם "תיקנו" שהציבור יחשוש; שתיים, אם דבר שנאסר משום כבוד הציבור ניתן למחילה, "מה הועילו חכמים בתקנתם... כל ציבור יהיו מוחלים". שלישית, אם קהל אחד ימחל על כבודו ואחר לא ימחל, הציבור יעשה כאגודות אגודות, היינו נוהגי הקהילות יהיו מפוצלים, ואסור שישראל יעשו אגודות אגודות; צריך שמנהגי הקהילות יהיו אחידים.

בעייתי מכמה סיבות להסתמך על שיטה זאת של הב"ח לאסור עליית וקריאת התורה של נשים.

ראשית, לדעתו, דברים שנצטוונו לא לעשות משום פגיעה בכבוד הציבור יש להם מעמד של תקנת חכמים, וכיון שהם "תקנות" אי אפשר להתעלם מהם אפילו אם טעם התקנה בטל. אבל ההנחה זאת לא ברורה כלל. מנא לו לומר שדברים שנאמרו בתורת הצעה נאסרו? פשטות הלשון משמע שהם אינם "אסורים" כלל. חז"ל רק "הציעו" להימנע מדברים אלו כשהם מהווים פגיעה בכבוד הציבור; הם לא התקינו שום דבר. לכן, ברור שאין כאן "תקנה" המחייבת שעליה אפשר לומר שאפילו אם הטעם בטל התקנה עדיין תקפה.

המצטטים את הב"ח בנידון דידן גם טועים טעות מושגית בדעת המתירים לנשים לעלות לתורה ולקרות בה, טעות שצצה ועולה ללא הרף בדיונים בנושא.

האוסרים מבינים שלפי המתירים קריאת נשים בימינו עדיין מהווה פגיעה בכבוד הציבור, והסיבה להתיר הוא משום שציבור הגברים **מוחל** על כבודו. אם זה הכוונה, אכן מוצדק לדון אם זה נכון שציבור יכול למחול על כבודו בדברים שחז"ל אמרו לא לעשות משום "כבוד ציבור". אבל באמת זו טעות. דעת המתירים אינה משום שהציבור "**מוחל**". לדעתם זה כבר לא פגיעה בכבוד הציבור כלל, והצעת חז"ל פשוט אינה רלוונטית יותר.

קריאת ועליית נשים היתה פגיעה בכבוד ציבור הגברים בימי חז"ל, כשמעמדן של הנשים אכן היה נחות. בימים ההם, אם אשה היתה קוראת במקום הגברים, זה היה ביטוי של פגיעה וזלזול בגברים: הם אינם רוצים או אינם יכולים לקרוא בתורה, ואילו אשה, שמעמדה הציבורי נחות מזה של הגברים, צריכה לקרות בשבילם. לפי המציאות של היום, זה פשוט אינו נכון יותר. מעמדן של הנשים שוה לזה של הגברים; אף אחד אינו סבור שמעמדן נחות, ולכן אם ציבור מסכים ואפילו שמח שאשה קוראת בשבילו זה לא יותר פגיעה בכבודו. במילים אחרות, זה לא "מחילה" על כבוד הציבור, פשוט הפגיעה התבטלה, קריאתו כבר לא פוגעת.

לכן, אפילו אם נאמר שחידושו של הב"ח נכון, שאי אפשר למחול על דברים שנצטוונו לא לעשות משום פגיעה בכבוד הציבור, דבריו אין להם קשר לנידון דידן.

אם כנים דברינו, שלפי המציאות של היום החשש של פגיעה בכבוד הציבור אינו פעיל, ממילא בטלה גם טענתו האחרונה של הב"ח. הסיבה שלדעתנו מחילת הציבור אינה מועילה היא משום שאם ציבור אחד ימחל על כבודו וציבור אחר לא ימחל על כבודו, הקהל יעשה כאגודות אגודות. לפי הנ"ל טענה זו אינה נכונה במציאות ימינו, כיון שהיום לא מדובר במחילה. הקהילות שנותנות לנשים לעלות אינן עושות זאת משום שאותה קהילה פרטית החליטה למחול על כבודה ולתת לנשים לעלות ולקרות, באופן שאפשר לדון אם מותר לקומץ אנשים לעשות דברים שהם נגד מנהג שאר בתי הכנסת. תיאור זה אינו משקף את מה שקורה היום. קריאת נשים אינה יותר פגיעה בכלל, לשום קהל, כיון שבימינו מעמדן של נשים אינו נחות מזה של גברים. אם כן, קהילה שמאפשרת לנשים לקרות, פשוט מוציאה אל הפועל מה שבכוח נכון לכל קהל. לפחות מבחינת מחילת הציבור אין כאן אגודות אגודות.

בנוסף לזה, ישנה עוד סיבה למה החשש של עשיית אגודות אגודות אינו סיבה מספיקה למנוע מציבור שרוצה לתת לנשים לעלות, לברך ולקרוא בתורה. הרבה מפוסקי זמנינו סוברים שהיום לא שייך לאסור משהו מטענת "לא לעשות אגודות אגודות". הם סוברים שהשאיפה למנהג אחיד לכל בני העיר לא שייכת היום, כשאנשים עם מנהגים ומסורות שונים גרים במקום אחד. מנהגנו ממילא מפוצל, כל קהילה עם מנהג ונוסח משלה. לדעתם, הדין שלא לעשות אגודות אגודות נאמר במציאות היסטורית שונה משלנו, כשכל בני העיר היו באגודה אחת, כולם התפללו באותו נוסח, היה להם רק רב אחד, ההנהגה היתה מרכזית והמנהגים היו אחידים. (וז"ל הגר"מ פיינשטיין באגרות משה אורח חיים חלק א סימן קנט: "לכן בנוא יארק וברוקלין וכדומה שכל המנהגים מכל העולם איתנהו, וא"כ לא שייך מחלוקת שידוע זה לכל שיש בכאן כמה מנהגים". ובספר פסקי תשובות סי' תס"ח, אות י"ב, הביא כן מספר יו"ט שני כהלכתו בנספח סעי' ה', בשם הגרש"ז אויערבאך; ועי' גם בביאור הלכה, תס"ח סעי' ד')

לכן, אפילו אם בעיקרון הב"ח צודק שאין ציבור יכול להחליט בעצמו לוותר על מה שבתו כנסת אחרים מקפידים, משום האיסור שלא לעשות אגודות אגודות, במציאות שלנו אין תוקף לאיסור זה. אנו, לצערנו, ממילא נעשנו אגודות אגודות – בתי הכנסת ממילא עושים כל אחד במה לעצמם.

היוצא מדברינו, לציין את דעת הב"ח כמקור לאסור לנשים לעלות לתורה הוא טענה קלושה. דבריו אינם ברורים, ואפילו אם נקבל דבריו כמו שהם אין להם קשר לנידון דידן. הוא דן אם אפשר למחול על כבוד הציבור; שאנו אין דנים על זה בכלל. הנידון ביחס עליית וקריאת נשים הוא על מציאות שהשתנתה, שבה מחילת האנשים אינה נצרכת, הפגיעה בכבודם נעלמה, וגם החשש של עשיית אגודות אגודות אינו שייך יותר בימינו אלה.

בעצם יש ראייה גמורה למתירים לאשה לעלות ולקרות מאותה ההלכה עצמה שהב"ח דן בה. הלכה פסוקה היא (חולין כד ע"ב; רמב"ם תפילה ח יא; שו"ע או"ח סי' נג סעי' ו) שאין ממנין [כשליח ציבור] אלא מי שנתמלא זקנו, היינו שרק גדול בעל זקן יכול לשמש כשליח ציבור. לפי ההלכה, למנות שליח ציבור צעיר שאין לו חתימת זקן הוא פגיעה בכבוד הציבור. והנה, היום הלכה זו בטלה לגמרי. צעירים שאינם מגודלי זקן עוברים לפני התיבה מדי יום ביומו (לא רק באקראי – עי' שו"ע שם) ואין אף אחד פוצה פה ומצפצף. על כרחך הסיבה היא שהיחס לצעירים היום שונה ממה שהיה היחס אליהם בימי חז"ל. כשקטן ירד לפני התיבה בימי חז"ל זה היה אכן פגיעה בכבוד הציבור, ולכן המליצו חז"ל נגדה. ואולם היום היחס השתנה, מבוגרים לא רואים יותר בקטן היורד בפני התיבה כפגיעה בכבודם, וכיון שבטלה המציאות התקנה לא חלה יותר.

(אין זה קשור לדיון הידוע בראשונים ואחרונים אם בתקנת חז"ל כשבטלה הטעם לא בטלה התקנה. שם מדובר בתקנה שעדיין שייכת, אבל הטעם לא שייך יותר; המציאות נשארה אותו דבר. אז יש לדון

בתוקפה של תקנת חז"ל, האם תוקף תקנתם בא מסיבת תקנתם, ולכן כשהסיבה אינה שייכת שוב אין טעם לקבל תקנתם, או שתקנתם יש לה תוקף עצמאי וממילא אפילו אם הסיבה נתבטלה, תוקף התקנה לא פג. בנידון דידן המציאות השתנתה ביסודה. חז"ל תיארו מציאות חברתית, ועל פיה התקינו תקנה. היום המציאות החברתית השתנתה ובמציאות של ימינו לא נאמרה תקנתם.)

לבסוף, חשוב לציין שלא כל הפוסקים מסכימים עם שיטת הב"ח. הפר"ח (או"ח סי' נג סעי' ו) מציין שהב"י (סימן קמג) מדייק מדברי רבינו ירוחם (נתיב ב ח"ג כ, א) שציבור כן יכול למחול על כבודו, וכן מפורש במרדכי (מנחות, ה"ק רמז תתקסח).

נכון להיום זו המציאות, מוקד הדיון הוא בעיקר על כבוד הציבור, הצד המעשי של שאלת עליית וקריאת נשים. פוסקי דורנו מתווכחים אם עדיין יש אותו תוקף הלכתי להצעה של חז"ל שנשים לא יעלו לתורה משום שהגברים יפגעו.

כל מי ששם לב לדיונים, בולטת בעיניו העובדה שהמתדיינים, בדרך כלל, לא חשבו שכדאי לדון מן הפן העקרוני, אם מעיקר הדין מותר לנשים לעלות ולקרות בתורה, כיון שבעצם אין שום מקום לדיון: הגמרא והשו"ע אומרים במפורש, בלי שום היסוס, שמעיקר הדין מותר להן לעלות לתורה, לברך ברכותיה ולקרוא בה. מאמרם של האחים שליט"א הוא הראשון שדן באורך וברצינות בפן ההלכתי. הם אמנם דנים גם בפן המעשי, אבל עיקר התמקדותם הוא בפן ההלכתי. מטרתם היא להפוך הקערה על פיה ולהוכיח שלתת לנשים לעלות לתורה ולקרות בה, בעייתית מעיקר הדין ושקריאה כזאת אינה כשרה.

טענתם בעייתית ביסודה ומעיקרא דדינא פירכא, כיון שהיא נסתרת במפורש מפשטות דברי חז"ל, הראשונים והפוסקים.

הגמרא במגילה, כמו שהזכרנו, אומרת במפורש שאשה יכולה לעלות ולקרוא ושאין בזה שום בעיה הלכתית כלל. אף על פי שהגמרא רק אומרת שאשה יכולה לעלות לתורה, הכוונה היא שהיא גם יכולה לקרות בה, כיון שבראשונה העולה לתורה היה גם כן מי שקרא בה. מאוחר יותר, בתקופת הגאונים, התקינו שבעל קריאה אחד יקרא בשביל כולם. לכן, כשהגמרא אומרת "הכל עולין למנין שבעה, אפילו קטן ואפילו אשה", הכוונה שאשה עולה לתורה וגם קוראת בה.

לכן, לפי הגמרא, הבעיה היחידה בעליית וקריאת נשים היא משום כבוד הציבור, אבל אם נשים חשש זה בצד לרגע ונדון על הפן ההלכתי, ברור מדברי הברייתא שזה מותר לגמרי בלי שום פקפוק כלל.

דברי הגמרא צוטטו במילואם ונפסקו להלכה בשו"ע (או"ח סי' רפב סעי' ג). ברור מעל כל ספק שהמחבר, כמו הברייתא והתוספתא, סובר שמבחינת הלכה גרידא אין שום סיבה למנוע מנשים לעלות לתורה, לברך על עלייתן ולקרות בה.

נכון שיש שיטות בראשונים (עי' מאירי מגילה, כ"ג ע"א בשם יש מי שמפרש; תוס' ר"ה לג ע"א, ד"ה הא) שרצו להגביל את הדין לעליות האמצעיות, ושהדין מתייחס למציאות שהיתה נהוגה לפני התקנה שהעולים היו מברכים על העליות האמצעיות, ושלפי זה הגמרא רק מתירה לנשים לעלות לתורה אבל לא לברך הברכות לפניה ולאחריה. אך ר"ת כבר דחה דבריהם (בתוס' ר"ה שם) וכתב: כיון שלשון הגמרא הוא "שעולין למנין שבעה, משמע בסוף שבעה", היינו שהגמרא מתירה לנשים לעלות גם לעלייה האחרונה, עלייה שלעולם היו מברכין עליה. אם כן על כרחך אשה יכולה לעלות וגם לברך.

אין ספק שבמושכל ראשון דין זה נראה מאוד תמוה: איך יכולות נשים לעלות לתורה ולקרות בה? בפשטות, הרי קריאת התורה היא מצוות עשה שהזמן גרמא, שנשים פטורות ממנה, וכיון שנשים פטורות נשאלת השאלה: איך הן יכולות לעלות לתורה בברכה בשביל עצמן, וגם איך הן יכולות לקרוא בתורה ו"להוציא" אחרים? הברכה לכאורה צריכה להיחשב ברכה לבטלה, והקריאה בלתי מועילה, להן ולציבור.

התמיהה מניחה כמה הנחות: א) שקריאת התורה היא "מצווה" ב) שברכת התורה היא ברכת המצוות.
ג) שקריאת התורה היא מצווה שנשים אינן חייבות בה.

הגמרא וההלכה מתעלמת מכל אלו ופוסקת שנשים יכולות לעלות ולקרות. על כרחך לומר שהנחות הנ"ל אינן נכונות ובטעות יסודן.

בהבנת הטעיות יש שני כיוונים במפרשים.

הגישה היותר מחודשת היא של המג"א (או"ח סי' רפב סק"ו). לדעתו, הסיבה שנשים יכולות לעלות, לברך, לקרוא ולהוציא אחרים, היא משום שנשים חייבות בקריאת התורה כמו האנשים. ואלו דבריו: "ואף על פי שנתקנה משום ת"ת ונשים אינן חייבות בת"ת, מ"מ מצוה לשמוע כמו מצוות הקהל שהנשים והטף חייבים בה". לדעתו, קריאת התורה בשבת מקורה במצוות הקהל. קריאת התורה בכל שבת היא כמו הקהל מזערי. לכן, כמו ששם נשים היו שותפות מלאות במצווה, הן חוייבו להשתתף ולהקשיב לקריאת המלך, הכי נמי הן חייבות במצוות קריאת התורה, וחוייבו שווה לשל הגברים. כתוצאה מכך הן יכולות לעלות, לברך ולהוציא את הקהל ידי חובתו.

כפי שצינו האחרונים, לדברי המג"א יש מקור קדום. כדבריו מפורש במסכת סופרים (פרק יח הל' ד). וז"ל: "שהנשים חייבות לשמוע קריאת ספר כאנשים". דברי מסכת סופרים ברור מללו, חובם של הנשים בקריאת התורה שווה לזה של האנשים. (טענת האחים שליט"א, בהערות שוליים מס' 80, שהמילה "חייב" אינה בהכרח מבטאת חובה, מעלה גיחוך ואין לה שחר. ישתקע הדבר ולא יאמר.)

כמובן, לפי המג"א פשוט למה הן גם יכולות לברך. הברכה היא אכן ברכת המצוות, אבל הן יכולות לברך כיון שהן חייבות במצווה באותה מידה שהגברים חייבים. (אולם חשוב לציין שגישה זו דחוקה קצת. נוסח הברכה עומד בסתירה נגדה. קשה לומר שהברכות הן ברכת המצוות כשבמצייאות אין מברכים על כלום. לברכת המצוות יש נוסח ברור וקבוע, אך ברכות העולה לתורה אינן תואמות אותו נוסח. המילים הן מילות שבח ונתינת הודאה.)

אף שדברי המג"א מחודשים, כפי שצינו האחים שליט"א (בהערות שוליים מס' 73), הרבה אחרונים הסכימו לדבריו.

הגישה השנייה הולכת בכיוון הפוך. לדעת בעל הגישה השנייה, הסיבה שנשים יכולות לעלות, לקרות ולברך אינה משום שקריאת התורה היא מקרה יוצא דופן שבה נשים חייבות אף שהיא מצוות עשה שהזמן גרמא. להפך, הסיבה שנשים יכולות לקחת חלק פעיל בקריאת התורה היא משום שהחוב לקרוא בתורה אינו מצווה דרמיא אקרקפתא דגברא כלל, אלא החיוב הוא חובת ציבור. כלומר, הציבור כמכלול חייב לוודא שהתורה תיקרא בכל שבת, אבל אין חיוב פרטי על כל פרט מהציבור לקרות. לכן כששבעה קרואים עולים לתורה או קוראים בה, הם עושים זאת כיחידים שהם **חלק** מהציבור אבל לא **כנציגי** הציבור. הם אינם מייצגים הציבור ואינם **מוציאים** אף אחד. קריאת התורה, לפי זה, היא סוג מיוחד של מצווה, כזה שאפילו מי שאינם חייבים בה, כגון נשים או קטנים, יכולים לקחת חלק בה.

לפי שיטות אלו, הסיבה שאשה יכולה לעלות ולקרות היא משום שמצוות הקריאה שונה משאר מצוות. זו גם כן הסיבה שהן גם יכולות לברך על עלייתן לתורה, כי גם הברכה שונה משאר ברכות שנאמרו על קיום מצוות. אף על פי שהברכות נאמרות על קיום פרופורמיטיבי, ברכות העולה לתורה אינן ברכות המצוות אלא סוג אחר של ברכה, כזה שגם נשים העולות יכולות לעשות.

כידוע, הראשון שהבדיל את ברכת העולה לתורה משאר הברכות הוא רבנו תם. תוס' (ר"ה לג ע"א, ד"ה הא; עירובין צו ע"א, ד"ה דילמא) אומרים משמו שאפילו אם נימא שנשים אסורות לברך על מצוות עשה שהזמן גרמא, ונשים גם כן אינן חייבות במצוות לימוד תורה, מכל מקום מותר להן לברך ברכות העולה

לתורה משום "דברכת התורה לפני ולאחריה לאו משום תלמוד תורה". ברכות העולה לתורה, לדעתו, אינן ברכת המצווה טיפוסית ולכן אינן משועבדות לכללים הרגילים של הלכות ברכות. ביחס לנידון דידן ההשלכות הן שאפילו מי שאינו בר חיוב, כגון אשה או קטן, גם כן יכול לברך ברכות אלו.

ר"ת מדגיש את הפן השלילי בברכות העולה, שהן אינן ברכות המצוות טיפוסיות, אבל הוא אינו מפרש מה שהן כן, מה הפן החיובי. בפוסקים יש כמה גישות לבאר הייחוד של ברכות העולה.

יש הסבורים שהן ברכת השבח טיפוסית; הברכה מבטאת שבח לבורא עולם על שנתן לנו את התורה. כיון שהיא ברכת השבח אין סיבה להוציא נשים מכלל המברכים, נשים יכולות לשבחו על נתינת התורה כמו אנשים. לפי גישה זאת, ברכות העולה מסווגות כברכה טיפוסית – לא ברכת המצוות, אבל עדיין ברכה טיפוסית. (בדף 12 במהדורה העברית האחים שליט"א מציעים חידוש גדול ש"אפילו אם ברכות התורה הן ברכות השבח, הן עדיין בגדר חובת יחיד". חידוש זה לא נכון, אין לו שחר, ונוגד הבנת כל הראשונים והאחרונים. הביסוס היחיד הוא שני גאוני זמננו. פשוט שאין בכח חידוש למדני של אחרון או שתיים לדחות מה שנתקבל במורשת מדור דור.)

גישה אחרת היא שברכות העולה הן סוג מיוחד של ברכה, שונה במהותו משאר כל הברכות.

גישה מפורסמת מתאמרת בבי מדרשא משמיה דרבי חיים סולובייצ'יק ז"ל בשם תלמידו הגאון ר' אריה פומרנצ'יק (עמק ברכה דף מו). לדעתו, ברכת התורה היא סוג חדש של ברכה, לא ברכת המצוות, ברכת השבח, או ברכת הנהנין, אלא ברכה על עצם התורה. המברך מברך על עצם מציאות התורה, לא על קיום המצווה של לימוד התורה. לפי הבנה זאת, כמו על פי הבנת ר"ת, פשוט שאף על פי שנשים פטורות מלימוד התורה הן יכולות לברך ברכות אלו, כיון שהן מברכות על עצם התורה לא על קיום מצוות קריאתה.

לי נראה להציע גישה שלישית. כידוע, תחילת התקנה של קריאת התורה היתה שרק העולה ראשון והעולה אחרון היו מברכים. העולה ראשון בירך ברכה ראשונה ("אשר בחר בנו") והעולה אחרון בירך ברכה אחרונה ("אשר נתן לנו"). במשך הזמן, בימי חז"ל, שונה הנהגה והתקינו שכל אחד משבעת הקרואים יברך לפני ולאחריה. הבבלי (מגילה כא ע"א) מסבירה שינוי המנהג "משום הנכנסין ומשום היוצאין", ומפרש רש"י שם: "משום הנכנסין - שאם יכנס אדם לבית הכנסת אחר שברך ראשון, ואם לא ישמע את האחרים מברכין, יאמר: אין ברכה בתורה לפני. ומשום היוצאין - ולא שמעו את החותם מברך לאחריה, והראשונים לא ברכו, יאמרו היוצאים: אין ברכה בתורה לאחריה".

הירושלמי (פרק ד הל' א) נותן טעם אחר למנהג החדש שכל אחד מברך. לפי הירושלמי, כל אחד מברך משום "שלא יהו עושין התורה קרחות קרחות". ומפרש קרבן העדה שם (ד"ה קרחות קרחות, וד"ה קרחות): "שנראין דברי תורה כאלו הן קרוחין בלא ברכה; מלשון בקרחותו או בגבחתו".

איך שיהיה, הבבלי והירושלמי מסכימים שזה סוג מיוחד של ברכה, שונה מכל שאר הברכות שאנו מכירים. הברכה אינה ברכת המצוות, ברכת הנהנין או ברכת השבח. מטרת הברכה היא משנית וחברתית. חז"ל תיקנו ברכה לשבעת העולים משום שאחרת יהיה מכשול, או לתורה (לפי הירושלמי) או למאזינים (לפי הבבלי). ברור לפי שני הטעמים, שהברכות אינן ברכות טיפוסיות. הן ברכות שיש להן תפקיד ציבורי מיוחד, הן אינן ברכות "על", אלא ברכות "בשביל".

אם נכונים דברינו, אין שום סיבה למנוע מנשים לברך ברכות אלו. ברכתן של נשים יכולה למנוע המכשולים שנובעים מקריאה בלי ברכה כמו ברכתם של האנשים.

בדברי הירושלמי יש חידוש עוד יותר גדול. לפי הירושלמי (שם), לא רק הברכות האמצעיות נתקנו משום סיבות משניות, גם מתחילה כשהתקינו שהעולה ראשון ואחרון יברכו – הסיבה היתה משנית, ולא מעיקר

הדין. הירושלמי מחפש סיבה ומקור לברכת העולה, והירושלמי אומר: "א"ר אבא מרי אחוי דר' יוסה עשאוה כשאר כל המצות שבתורה, מה שאר כל המצות טעונות ברכה אף זו טעונה ברכה". דיוק הלשון הוא שהקריאה אינה בעצם מצווה ומעיקר הדין לא היו העולים אמורים לברך, אבל חז"ל החליטו לחייבם ברכה משום מטרות משניות. הם חייבו את העולים לברך, משום שהם רצו לעשות את הקריאה כשאר המצוות; כשאר מצוות אבל לא מצווה ממש.

שוב, אם הברכות אינן ברכות טיפוסיות, הן נתקנו בשביל סיבות משניות וחברתיות, אין סיבה להפלות בהן בין נשים לגברים. לחז"ל היו מטרות מיוחדות למה תיקנו שהעולים יברכו על העלייה. אותן מטרות מתמלאות גם אם נשים מברכות אותן.

טעות לחשוב שבכל פעם שאנו נפגשים בברכה אנו צריכים לסווג אותה עם ההגדרות הקיימות. נכון, כמעט כל הברכות שאנו עושים מוגדרות באחד משלושת הסוגים: ברכת המצוות, ברכת השבח או ברכת הנהנין. אבל, זאת לא אומרת שאין יוצא מהכלל. לפעמים ניפגש בברכה שאינו תואמת אף אחת מההגדרות. במקום לדחוק כדי להתאים אותה עם ההגדרות הקיימות, אנו צריכים לקבל שזה סוג מיוחד של ברכה שעומדת בפני עצמה, עם כללים מיוחדים ועצמאיים.

דבר זה הוא אחד מהטעיות היסודיות של האחים שליט"א. קשה להם לקבל שכל התהליך של קריאת התורה, העלייה, הקריאה והברכות הוא שונה ומיוחד. הקריאה היא סוג מיוחד של מצווה, שאינו תואמת אף מצווה אחרת, וכמוה הברכה. הברכה היא יוצאת דופן ובלתי טיפוסית וטעות לנסות להתאימה עם הקטיגוריות הקבועות. קריאת התורה היא סוג של ברכה ומצווה שאין לו דמיון בשאר המצוות או הברכות, הן שונות ומיוחדות.

גישתם המוטעית גם גורמת להבנה שגויה ביסודה בקריאת אחרונים – בפרט ספרי למדנות שאינם ספרי הלכה או פסק. ספרי למדנות עוסקים בהגדרות. מטרתם להגדיר ולסווג כל דין, מצווה או ברכה. מבחינה חינוכית זה חשוב וחיוני, שהרי בלי הגדרות קשה להבין רעיון או מושג הלכתי. הגדרה מאפשרת ללומד להתווכח, לפלפל ולשפר את הנושא. אבל למדנות לחוד ופסיקה לחוד. ואילו אצלם שתי אלו (בטעות) משתמשות בערבוביה. לא כל סברת הלמדן נעשית פסק. הגדרת הלמדן היא השערה, הצעה וכלי חינוכי, אבל זה לא אמור להפוך לפסק הלכה.

תמצית היוצאת מדברינו הוא שאותם בני אדם שרוצים להתפלל במניין שבו נשים עולות לתורה, קוראות בה ומברכות עליה, יש להם משען איתן וחזק על מה לסמוך, הן מבחינת השאלה העקרונית והן מבחינת השאלה המעשית.

גדולי הראשונים הציעו תשתית הלכתית והגותית לקריאת התורה וברכותיה: או שהיא מצווה שנשים חייבות בה ולכן הן יכולות לעלות, לברך ולהוציא אחרים. או שזה רק קיום, לא חיוב, והברכה אינה על אלא **בשביל**, ולכן מעיקר הדין כל אחד יכול לקחת חלק בה, נשים או גברים. וגם לבעיה המעשית יש פתרון נוח ומתקבל על הדעת. כבוד הציבור הוא מושג סובייקטיבי שתלוי במציאות ובהווי מיוחד. כשמעמדן הציבורי של נשים נחות מזה של גברים, זה בושה ופגיעה בכבוד הציבור (או אפילו בכבוד השם – עי' ב"ח סי' נג שציינתי לעיל). אך בזמן שהבדל המעמד לא קיים יותר, גם הפגיעה בכבוד הציבור נתבטלה.

בקיצור, הצד להתיר עליית, ברכת וקריאת נשים בנוי על מבנה הלכתי חזק ועמיד. מאמר האחים שליט"א מנסה להרוס מבנה זה.

כמו שהזכרתי בתחילת דבריי, הם מנסים לעשות זאת באמצעות גישה ייחודית ומחודשת, מה שאני קורא גישה מספרית: "סיני"ית – בניגוד לגישה המקובלת, גישה מושגית ו"עוקרת הרים" (עי' ברכות סד ע"א; הוריות יד ע"א). הם לא דוחים בסברא את השיטות הנ"ל שהזכרנו ולא סותרים אותן. במשך שישים דף

באנגלית ותשעה ושלושים דף בעברית הם לא מציעים שום טענה או דחיה מושגית לשיטות הנ"ל. במקומה הם מציעים גישה אלטרנטיבית להבנת המבנה ההלכתי של עליית התורה, קריאתה וברכותיה, ולדעתם הגישה שהם דוגלים בה היא הגישה ההלכתית הנכונה.

נסיונם להוכיח שגישתם היא הנכונה בנוי על גישה מספרית לפסיקה. הם טוענים (לכאורה) שהם למדו כל מה שנאמר מעולם על ידי פוסק בנושא עליית נשים. אחרי שלמדו את כל הנאמר על הנושא הם מיינו את השיטות, ספרו אותן, ומה שהרוב המספרי קובע זה אכן ההלכה. לדעתם, הרוב המספרי סובר שאסור לנשים לעלות, לקרות ולברך. (טעות גדולה היא להשוות גישתם לגישת מרן בשו"ע. גישת מרן בשו"ע היא גישת "רובא דאיתא קמן", של שלשה ראשונים קבועים שעליהם הוא סומך בעקביות, אחרי שהוא עבר על כל דבריהם, וגם איזן וחיקר דעתם של אותם ראשונים בכל סוגיא בנפרד. הראשונים שהוא סומך עליהם גם מתייחסים ישירות אל הדבר עליה הוא דן, לא בעקיפין. זה לא מה שהאחים שליט"א עושים בכלל. הם מלקטים שיטות מפה ושם בדרך אקראית ובלתי עקבית, ורובן אפילו אינן דנות בכלל על נושא מאמרם, שאלת עליית נשים לתורה.)

חשוב לציין שאפילו לשיטתם זה רוב מקרי, לא רוב אחיד ומגובש. במילים אחרות, הם לא מצאו רוב מפורש שאומר שזה אסור. הם רק ליקטו שיטות פוסקים על נושאים שונים וצירפו אותן. (דבר זה כשלעצמו בעייתי מאוד. עי' במהרי"ק שרשים מא, נב; מהרי"ט יו"ד חלק ב סי' ט; רמ"א חו"מ סי' כה סעי' ב ובנושאי כלים שם; א"ת ערך הלכה.)

גישה מספרית בעייתית, מופרכת ואין לה בסיס במקורות. להפך, כמו שאציין להלן, כמה מהפוסקים התריעו במפורש נגד גישה כזאת. אבל, לפני שנעיין בדברי הפוסקים חשוב לציין שגישתם בעייתית כשלעצמה. חסרים לגישה זו כללים קבועים ועצמאיים, והיא מעלה הרבה תמיהות.

א) לפסוק על פי רוב **מכל** השיטות, מניחה שהפוסק אכן ראה את **כל** הנאמר בנושא. זה בלתי אפשרי. ברור שהרבה ממה שנאמר נעלם מעיניהם מחמת סיבות שונות ומשונות. יכול להיות שספר נעלם מעיניהם; או שגם נעלם מהעולם. ברגע שיש ספרים שנעלמו מעיניהם, בטלה כל טענתם. אם ברוב עסקינן, אולי אותם פוסקים שנעלמו מעיניהם היו מטים את הפסק לצד ההפוך?

ב) שנית, גם אם נחשב רק את הפוסקים הנמצאים בידינו, לא ברור מה מעמדו של כל אחד מהם. האם יש מעמד שווה לכל מי שביטא דעה בנושא? (דעת ספר החינוך [מצוה עו] מפורשת שאין מעמד הפוסקים שווה. זז"ל שם: "ובחירת רוב זה לפי הדומה הוא בשני הכיתות החולקות יודעות בחכמת התורה בשוה, שאין לומר שכת חכמים מועטת לא תכריע כת בורים מרובה ואפילו כיוצאי מצרים, אבל בהשוויית החכמה או בקרוב הודיעתנו התורה שריבוי הדעות יסכימו לעולם אל האמת יותר מן המיעוט". ועי' במנחת חינוך שם שכדברי החינוך מפורש בגמרא (יבמות יד ע"א): "בית שמאי עשו כדבריהם אף דבית הלל רובא, דכי אזלינן בתר רובא היכי דכי הדדי נינהו, הכא בית שמאי מחדדי טפיי", ומסיק המנחת חינוך ש"דברי הרב המחבר ברורים". ובהגהות המנ"ח (הוצאת מכון ירושלים) ציינו שרב האי גאון (מובא ברמב"ן סוף פרק ג דסנהדרין) מסכים עם החינוך, שרובא לא נאמר אלא כשהם שוים בחכמה. והרמב"ן (שם) מסתפק בזה.) ובא"ת (ערך הלכה, עמ' רנח) האריכו בזה.

ג) גם לא ברור אם מעמדו של ראשון הוא כמו מעמדו של אחרון. האם מעמדו של פוסק הוא כמו מעמדו של מפרש? האם מעמדו של פוסק שאף אחד לא שמע עליו שווה לפוסק ידוע, מקובל ומפורסם? ועוד, מה מעמדו של פוסק שרק מצטט דעה של פוסק שבא לפניו? (ועי' בשו"ת

חת"ס, או"ח סי' קסד שמחלק בין הנושאים, מתי דעת המצטט נחשבת כדעה נוספת ומתי לא). גם, מה מעמדם של אותם פוסקים שלא הביעו דעה בנושא: שתיקתם הוא בלי ספק הודאה, אבל הודאה למה; הם מצדדים עם המתירים או עם האוסרים, עם המקלים או עם המחמירים?

(ד) בדבריהם יש גם ערבוביה בין פוסקים ומפרשים. פוסק מביע עמדת הלכה; מפרש שכותב חידושים על הש"ס מציע סברא. לא ברור אם לדעתו יש מעמד הלכתי בכלל. כשפוסק מביע עמדה הוא מתחשב עם ההשלכות ההלכתיות והציבוריות של פסיקתו, ולכן יש לדעתו מעמד הלכתי מחייב. סברת מפרש היא יותר שרירותית. הוא מציע רעיון בלי לחשוב על ההשלכות של דבריו, לכן אי אפשר לייחס לדבריו אותו תוקף הלכתי שיש לפוסק, בפרט כשהמפרש הוא ראש ישיבה בן זמננו והפוסק הוא פוסק שפסקיו מקובלים מדור דור. (דברינו כמובן מתייחסים למפרשים שהם רק מפרשים, מה שנקרא בפי תופשי תורה "ספרי לומדות", ולא למפרשי הש"ס ה"ראשונים". "ספרי לומדות" מפרשים את הסוגיא כדי להבינה, בדרך כלל כוונתם לפולפולא בעלמא ולא לאסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא וכיון שכן אין לדבריהם תוקף הלכתי. כשהראשונים "מפרשים" סוגיא או מושג דעתם לפרש כדי להסיק מסקנות הלכתיות, וכיון שכן יש לגישתם הפרשנית מעמד הלכתי מחייב.)

הם ניגשו לנושא עם גישה שוויונית מגזימה. כל מי שביטא דעה בנושא עליית נשים יש לו אותו מעמד ולפסיקתו תוקף הלכתי שווה. זו גישה מוטעית וחסרת הבנה. חוסר המיון מערער את דבריהם, ככה שאין להם משמעות או חשיבות.

גישתם מוטעית ובלתי מבוססת – וגם בלתי נכונה, מעיקרא דדינא פירכא. גדולי הראשונים ואחרונים ביטאו דעתם במפורש נגד גישתם.

רוב בפסק הרי נלמד מהדין של אחרי רבים להטות, הנאמר בסנהדרין. רוב בסנהדרין, כידוע, אינו רוב מספרי גרידא, הוא רובו מתוך כולו. המתדיינים דנו אחד עם השני, כל צד שמע טענותיו של הצד שכנגד, התווכחו וניסו לשכנע אחד את השני. גם ידוע שכאשר נתברר מה דעת הרוב היו נמנים וגומרים והמיעוט היה מקבל דעת הרוב, ככה שהפסק ניתן על ידי כולם.

לכן, מה שהאחים שליט"א עושים, לספור שיטות של פוסקים שלא ראו אחד את השני, וגם לא התווכחו ביניהם, והם בעצמם גם לא מביאים טיעונים לטובת השיטות, הוא טעות. רוב מספרי כזה אין לו בכלל מעמד הלכתי של רוב, כפי שנתבאר בראשונים ואחרונים דלהלן.

וז"ל הרשב"א (ח"ב סי' קד, הובאו דבריו בבית יוסף, חו"מ סי' יג): "שאלת ראובן ושמעון שבררו להם עשרה אנשים לראות בדינם הן בדין הן בפשרה ונשבעו שניהם לקיים עליהם כל אשר יגזרו אותם העשרה ואם לא יסכימו לדעת אחת שילכו אחר הרוב כדין תורה ובין כך ובין כך נסתלק אחד מהם ולא רצה להיות עמהם באותה ברירה ולא אומר דעתו באותו ענין תודיעני אם ראובן חייב לקבל מה שאמרו התשעה הנותרים או רובם: תשובה. דבר ברור הוא שכיון שנסתלק אחד מהם נתפרדה חבילה ולא עוד אלא אפילו אמר איני יודע אינם יכולים לגמור הדין על פי תשעה הנותרים **שאינן הולכים אחר הרוב אלא כשרבו המזכים על המחייבים או המחייבים על המזכים מתוך משא ומתן של כלם אבל כשהמיעוט איננו לא שאילו היה שם אותו האחד שמא היה מראה טעם הפך מה שהסכימו הרוב וידו הרוב בכך וכן כשהיחיד אומר איני יודע דתנן (סנהדרין כט ע"א) אפילו שנים מחייבין או מזכין ואחד אומר איני יודע יוסיפו הדיינים וכן אם נסתלק האחד אינם יכולים השנים לחתוך הדין וכמו שאמרו בפרק זה בורר (ל ע"א) גמרו את הדבר מכתב היכי כתבין רבי יוחנן אמר איש פלוני זכאי וכו' מאי בינייהו וכו' עד ולמאן דאמר זכאי משלמי ולימרו ליה אי לאו את בהדן לא סליק דינא ודברים אלו פשוטים הם לענין הדין והוא הדין**

לפשרה דמאי שנא ואין רוב בכל מקום אלא רוב הבא מתוך הכלל ומתוך משא ומתן אבל רוב הנפרד מן הכלל ודנין או בוצעין לעצמן שלא מתוך משא ומתן עם הכלל או שלא במעמדן לא עשה כלום".

ודברים דומים הביא בשמו הבית יוסף (ביו"ד סי' רכח). ועי' בשדי חמד, מערכת יו"ד, כלל לה, שציין לעוד פוסקים שדעתם כדעת הרשב"א.

במנחת חינוך (מצוה עח אות ב) הביא דברי הגט פשוט (קונטרס הכללים, כלל א), וז"ל: "דהא דאזלין בתר רובא מן התורה, דווקא כששני הכתות נשאו ונתנו יחד בדין זה פנים אל פנים, אז אמרינן בזה אחרי רבים להטות, אבל אם לא נשאו ונתנו יחד רק כל אחד כותב דעתו בפני עצמו כספרי הפוסקים, אף דרוב מסכימים לדעה אחת, בכהאי גוונא לא אזלין בתר רובא, דאפשר אם היו נושאים ונותנים פנים אל פנים היו הרוב מודים לדעת המיעוט". וכן הביא דבריו הגאון מהר"ץ חיות במאמרו משפט ההוראה (פרק ד).

וז"ל ר' יעקב עמדין (שאלת יעב"ץ חלק א סימן קנז): "אלא שיש להרהר במוסכם זה שנהגו בו הפוסקים האחרונים לילך אחר רוב הדעות. כי מי קבצם כעמיר גורנה, ומי העלה מספרם אם לא נפקד מהם איש וכי מי ראה כל ספרי הפוסקים שחוברו יחדיו ומי מנה. או איה שוקל וסופר לידע רוב מנין או רוב בנין. איזה יותר מכריע בענין, זוהי שקשה עלינו, מ"מ ברוב המקומות כשסמכו רבותינו ז"ל לילך אחר הרוב, יש להם ראיות חזקות".

והגאון בעל משפטים ישרים (חלק א סימן רלח), כפי שצינו הרבה מאחרוני זמננו, התייחס במפורש לנידון דידן ודעתו ברורה שלרוב כזה אין שום תוקף הלכתי. וז"ל: "שאלה. שני חכמים נחלקו בדין ואחד שלח דבריו לחכמים והסכימו עמו אם בזה ג"כ אמרינן אחרי רבים להטות או לא. תשובה נראה ברור דלא מיקרו רבים אלא בהיותם בועד אחד זה לעומת זה וכלשון חכמים בכל מקום נמנו וגמרו וכאשר היו הסנהדרין עומדין כגורן עגולה אבל על ידי אגרות וכתבים לא מיקרו רבים ותועלת שלוח הפוסקים ממקום למקום הוא לשני פנים או להסכים עם החכמים שהסכימו ופסקו מה שפסקו או לשלא ילך המתחייב בדין ויביא פסק מעיר אחרת לסתור פסק אלו באיזה ראייה ברורה שיוודו בה גם החכמים שכנגדו רוצה לשכך דעתו הזוכה להיות בטוח בדינו או לאידך גיסא שמא יביא שום א' איזה ראייה שיוודה בו החכם המחייב אבל ליקרא אחרי רבים להטות לא רק במעמד א' ובעד א'. ואין לפקפק בזה מהא דפסקינן בכל מקום כרבים במקום יחיד דהתם נמי מעיקרא היו במעמד א' ובעד א' וכן בית הלל ובית שמאי דאמרינן בגמ' יצתה בת קול ואמרה הלכה כבית הלל. ומקשינן פשיטא יחיד ורבים הלכה כרבים התם נמי בבית המדרש כולם יחד היו יושבים ונושאים ונותנים זה לעומת זה ומעולם לא פסק מנהג נאה זה מישראל עד אשר באו ימי הרעה דורות אלו שכל אחד בונה במה לעצמו ונעשית התורה כאלף תורות ח"ו לכתוב כל א' במחשכים טרפו בקלפי וחבשו בטמון. אבל מנהג משה רבינו ע"ה ורבותינו הראשונים תלמידיו להמנות על כל דבר ספק והלכה חדשה וכאשר ישאו ויתנו על פי הרוב יקום דבר המשפט וזהו אחרי רבים להטות באמת וישר. והמנהג שנהגו הפוסקים לפסוק כרבים במקום יחיד אף אם הם דברי הרבים בספרים אינו מחמת הדין של אחרי רבים להטות שהרי כמה פעמים פוסק הפוסק כא' במקום רבים ומנהגינו לפסוק כש"ע אף במקום שנמשך אחר הרמב"ם והרי"ף ורבים חולקים עליהם והש"ך ז"ל כמה פעמים מביא כמה פוסקים נגד הש"ע ואנו פוסקים כש"ע נאמר שאנו עוברים תמיד על מאמר אחרי רבים להטות ואיך העלימו הדורות עיניהם ממצות עשה של תורה אחרי רבים להטות ואין פוצה פה. אלא ודאי הדבר ברור כמ"ש דלא שייך כלל אחרי רבים להטות אלא במעמד א' ובעד א' שישמע כל א' דברי חבירו פה לפה ומ"מ כשרואה הפוסק המחפש לקבוע הלכה כמאן והדבר בעיניו מצד עצמו אין לו הכרע אומר שאחר שרבים גלו דעתם בדין זה וא' גלה דעתו להיפך טוב לפסוק כרבים דהוי כעין אחרי רבים להטות ואפילו לא נצטוינו מצוה זו בתורה כן היה עושה הפוסק ואפילו במילי דעלמא ובכל דבר עצה על כל דבר אחר שהוא חסר דינא להכריע בשום דבר ועצה להכריע על פי אחרים מסתמא עושה כשני דעות או שלשה ויותר נכון לסמוך עליהם מלסמוך על א' כן עושים הפוסקים בכל דור ובכל זמן ובכל מקום ולא אתו עלה

כלל מחמת אחרי רבים להטות אלא לאסמכתא ורמז בעלמא...וזכורני שכדברים האלו כתב מוהר"ר יעב"ץ זלה"ה בקצרה בפסק א' שאין בפסקים המשתלחים ממקום למקום דין אחרי רבים להטות כלל וכלל כי אם בהיותם במעמד א' ובועד א' עכ"ד ז"ל".

דבריו ברורים: כשהדבר "אין לו הכרע" טוב לפסוק פסק מספרי, כ"אסמכתא ורמז בעלמא". אבל, במקום שהפוסקים הביעו דעתם במפורש אין לפסיקה מספרית שום ערך. לכן, בנידון דידן, כיון שגדולי וחשובי הפוסקים הביעו דעתם שמותר לנשים מעיקר הדין לעלות, לברך ולקרות, אין שום מקום לפסוק פסיקה מספרית, אין לה ערך כלל.

ולסיום, ז"ל החזון איש (יו"ד הלכות כבוד רבו ות"ח, בהנהגת או"ה, סי' קנ אות ח, "מכתב"): "ידוע כי אין כח רוב אלא במושב בי"ד, אבל חכמים החולקים שחיו בדורות חלוקות או במדינות חלוקות אין נפקותא בין רוב למיעוט, ואותה המדינה שרוב התורה בידם הוא מרב אחד ומתלמידיו ומתלמידיו עושין כרובם אף במקום שרבים החולקים, ובימים אחרונים שספרים מיוחדים של רבותינו לקחו חלק העיקרי של מסירת התורה לדורות הנוכחות... ומלבד שאין כאן כח רוב בעצם אין הרוב ידוע כי הרבה חכמים היו שלא באו דבריהם על הספר, והרבה שספריהם לא הגיעו לידינו [ולכן אין הדין משתנה כאשר מדפיסים כתבי יד חדשים ונהפך המיעוט לרוב], ובכל זאת למיעוט הלבבות, להכריע בסברא, נוטלים לפעמים גם כח הרוב המספרי לנטי' לצד זה, אבל ראוי יותר בזה להתחשב עם הפוסקים שתורתם הגיעו לידינו בכל מקצועות התורה...אם כי אין אנו נגשים להכריע בין הראשונים בהכרעה שכלית מוחלטת, מ"מ מתלוא תמיד בהכרעה עיון שכלי..."

הרי מכל הנ"ל, שגישתם מופרכת מעיקר הדין: אי אפשר למיין שיטות, לספרן ולפסוק הלכה על פי רוב מספרי. א) משום, כפי שראינו, דעת הגמרא ביבמות, רב האי גאון והחינוך שהלכה כרוב רק כשהם שווים, ולא לכל פוסק יש אותו משקל הלכתי. ב) הגישה מופרכת מיסודה. רוב הוא רוב מתוך כל כשהדיינים בנו וסותרו, נשאו ונתנו ביניהם, ולבסוף נמנו וגמרו והכריע הרוב את המיעוט. אבל, ללקט שיטות מתוך ספרים ולצרפן אחת לאחת עד שנוצר רוב מספרי אין לו תוקף הלכתי כלל. (רק קורא שטחי יטעה לחשוב שזה מה שאחרוני זמנינו כמו המשנה ברורה או הגאון רב עובדיה יוסף ז"ל עשו. המעיין היטב בדבריהם יראה שגישתם הוא עיונית ומושגית, לא מספרית. החפץ חיים או ר' עובדיה מיינו את השיטות, עיינו בדבריהם והגיעו למסקנה על פי שיקול והכרעת דעתם. גישתם אינה כלל משחק של מספרים. ברור שזה לא מה שהם עושים שהרי אי אפשר לחשוב שנעלמו מעיניהם כל המקורות הנ"ל.)

אשר על כן, אם עיקר מטרתם להוכיח שאלו שמתירים לנשים לעלות, לברך ולקרות טועים, הם לא הצליחו במשימה. המתירים סומכים על גדולי הפוסקים (סתם לשון הגמרא, מסכת סופרים, סתימות דעת המחבר, ר"ת, הרמב"ן, המג"א הגר"ח מבריסק ועוד הרבה אחרונים). ורוב מספרי של אחרונים שלא נעמד למניין וגם אין להם אותו מעמד הלכתי של הפוסקים הנ"ל, אין להם תוקף להכריע נגדם. (נסיונם (בדף 10 בגירסה העברית) להציע הבנה חילופית בפשט דברי הגמרא במגילה, קריאה שתתאים לשיטתם, אינו עומד במבחן. הבנתם רחוק מהפשט כרחוק מזרח ממערב.)

זו טעות אחת – אבל גישתם מניחה עוד שתי הנחות שגם הן בטעות יסודן, אפילו לפי שיטתם הם.

אפילו אם נקבל הנחתם, שצירוף שיטות אלו שהם ליקטו מתגבשות לדעה אחידה שאוסרת עליית, קריאת וברכת נשים, אין ספק שיש דעות שסוברות שזה כן מותר. לפי זה, אפילו אם יש אוסרים, יש כח לפוסק להתיר כיון שלדעה המתירה יש על מה לסמוך, דבר שהפוסקים עושים כל הזמן.

כשנשאלת שאלה לפוסק, יכול לקרות אחד משני דברים: א) או שהדבר יתברר בוודאות, בלי שום חולק; כל הפוסקים יסכימו פה אחד שהדבר אסור או מותר ב) או שיהיה מחלוקת בין הפוסקים והדבר יכרע על פי הכרעתו של הדיין. הפוסק, על פי הכרעתו ושיקול דעתו, יקבע איזו שיטה צודקת, מי מהפוסקים הציע

סברא משכנעת ועל איזו שיטה אפשר לסמוך לפי הצורך והמציאות שעליהם נשאל. כשפוסק מחליט שנסיונות המקום והזמן מחייבות אותו להתיר או לאסור, הוא יכול לפסוק גם כדעת המיעוט כל זמן שלדעתו אפשר להצדיק דעת אותן השיטות.

אותו דבר נכון גם לעניינו. אנו שמתירים לנשים לעלות, לקרות ולברך פוסקים כן משום שלדעתנו המתירים יש להם על מה לסמוך, היינו שדעת הפוסקים שמתירים משכנעת מספיק להגיד לשומעי לקחנו שזה מותר על אף שיש שלל פוסקים שאוסרים.

בנוסף לזה, יכולים אותם שמעוניינים בקריאה כזאת, כיחידים, לומר קים לי כמתירים. (אף ש"קים לי" עיקרו נאמר בהקשר של "ממונא", המושג תוקף גם ב"איסורא").

אין כאן מקום לכנס בפרטי הדינים של קים לי. סוגית קים לי, כידוע, קשה, ענפה ומסובכת. אצטט רק דעת כמה מגדולי האחרונים האומרים במפורש שברוב מספרי פשוט שיכול אדם לומר קים לי כשיטה המקלה, אפילו אם היא נוגדת שיטת הרוב.

כתב הגאון ר' יהונתן אייבשיץ (אורים ותומים קיצור תקפו כהן, סי' קכג-קכד, דף מח ע"ב) ז"ל: "ואני חשבתי טעם אחר, כי אמרינן לילך בתר רוב ומקרא מלא אחרי רבים להטות היינו כשדנים על המעשה ועל נדון גמור, אזי מחויבים נחנו לעשות כפי התורה אשר יורה הרוב ולעשות כהוראתו הן בכל דבר איסור או דברי ריבים, הן דיני נפשות והן דיני ממונות. אבל, אם דנו בדינים שלא למעשה הבא לפנינו, רק קבעו הלכה לדורות, בזו וודאי לא שייך אחרי רבים ורשות ביד בית דין שלאחריהם לחלוק ולקבוע הלכה כמיעוט נגד הרוב כפי דעתם ושיקול סברא".

והוא ממשיך וכותב (שם להלן): "ואין כאן סברא לומר רק כמ"ש מהר"א ששון בתשובה הנ"ל, הואיל ולא ראו זה את זה ולא שמעו לא הוי רוב, כי אולי שמע אחד דברי חברו היה מסכים לו וחוזר מסברתו. ... ושנית, כי לא ידעין מהו הרוב כי אין אנו בקיאים בכל דעת חכמי דור וסברתם ודבריהם, דרך משל, אם נאמר דעת הר"ף והרמב"ם, הרי כאן שנים, מי יודע כמה חכמי הדור שהיה בימי הר"ף וכן כמה חכמי הדור שהיה בימי הרמב"ם שחלקו עליהם עד שבטלה דעת הר"ף והרמב"ם במיעוט נגד דעת המרובה ואם כי לא בא דעתם לאור עולם הוא מחמת צרות וכובד השמד ועול הגלות והטלטול בעו"ה. ... זה מה שנ' להליץ בעד האומרים דמצי לטעון קים ליה במיעוט נגד הרוב, עכ"ל. הוא מייחס שיטה זאת להמהר"א ששון ולמהר"י בן לב, והם תמכו יסודותם בקבלת הרא"ש מרבו המהר"ם".

ואף שהגאון רבי יהונתן ממשיך שם לחלוק על הפוסקים הנ"ל, ברור לכל מעיין בדבריו שזה דווקא אם טענת קים לי היא נגד פסק מפורש של המחבר והשו"ע. "וז"ל שם: "ובפרט דין שנזכר בשו"ע והמחבר והרמ"א השמיטו דעת החולק וכן ראיתי מדיינים מומחים וכן דן אני ובא מבלי לטעון קים לי כדעת החולק כיון שהרב ב"י והרמ"א שמו זכרוננו אחרי הדלת אין לחוש לו וקיימו וקבלו חכמי הדור לשמור ולעשות ככל האומר במטבע הקצר שו"ע והרמ"א". הוא גם ממשיך לתת טעם למה אי אפשר לומר קים לי נגד השו"ע, משום שהשו"ע נכתב ברוח הקודש, "רוח ה' נוססה בקרבם".

מכל מקום, ברור שלדעתו, אם זה לא נגד השו"ע, יכול אדם לומר לנפשו: קים לי כשיטה אחת נגד שיטה החולקת עליה. בנידון דידן זה עוד יותר נכון. המתירים סומכים על סתימת המחבר, הרמ"א, ודבריו המפורשים של המג"א ושאר נושאי כלים, והאחים שליט"א הם שמנסים לטעון נגד גדולי פוסקים המקובלים. ברי שבמקרה כזה יכול הפוסק לומר קים לי כמתירים: אני יודע שיש אוסרים אבל המתירים יש להם אילנות גדולים לסמוך עליהם ולכן מותר להם להתעלם מהפוסקים שאומרים להפך. (דיון הפוסקים אם קים לי נאמר רק בממונא, או גם באיסורא, אינו ענין לנידון דידן, משום שאנו דנים בהנהגה הלכתית, לא פסיקה משפטית; אם ומתי מותר לסמוך על שיטות מבוססות וחשובות כשיש כאלו שחולקים עליהן.)

וז"ל החזו"א (שם סעי' א): "ונראה דהא דאמר דבשל תורה הלך אחר המחמיר אינו אלא בשאין אחד מהן רבו, אבל [אם] אחד מן החכמים הוא רבו הלך אחריו אף להקל, ומקרי רבו כל שהוא קרוב לו ושומע שמועותיו תמיד ברוב המצוות, ובזה אם יש שני חכמים קרובים לו רשות בידו להחזיק בהוראותיו של אחד מהם ולהחזיקו כרבו... והנה רשאים להלך אחר רבם אף להקל בשל תורה ואפי' החולקים עליו הם הרבים, כל זמן שלא היה מושב ב"ד ודנו זה כנגד זה והכריעו את ההלכה". ובא"ת (ערך הלכה, עמ' רנו) ציינו לספר שאילת דוד (במקור בית אב מאמר ב הגהה א) שהאריך בזה. עיי"ש.

דברי פוסקים אלו ברור מללו: מספרים אין להם התוקף לקבוע סופית מה מותר ומה אסור. אפילו כשיש שלל פוסקים שנוקטים צד אחד, מותר לפוסק לסמוך על הדעות האחרות.

לכן, למסקנה, ברור שאותם שמתפללים בבתי כנסיות משותפים אין להם לחשוש כלל לתשובת האחים שליט"א הנ"ל, אין חשש הלכתי או הנהגתי מלהשתתף במניין כזה, מותר לנשים לעלות לתורה, לקרוא בה ולברך ברכותיה.

מצד הלכה, גדולי הפוסקים הציעו תשתית הלכתית חזקה, על פיה זה מותר; רוב מספרי, בלתי אחיד, שלא דנו אחד עם השני אין לו שום תוקף; לו יהי שכן היה לה תוקף, זה לא אומר שאי אפשר לפוסק לסמוך על המתירים; הפן המעשי גם כן אינו שייך יותר משום שהמציאות היום היא כזאת שההגדרה אינה נכונה. בימינו אלה, אשה שעולה לתורה אינה פוגעת ברגשות הדתיים של אף אחד, ואפילו אם יש כאלו בקהל שלא נוח להם בזה, זו פגיעה רגשית, לא דתית. פגיעה בכבוד הציבור שעליה דיברו חז"ל היא פגיעה בכבודו הדתי של הציבור, לא בכבודו הרגשי.

בסיום דברי חשוב לי לציין שדברי מתייחסים לפן ההלכתי של עליית נשים. יש גם הצד המדיניוטי שכמוהו מחייב דיון ארוך ורציני, אבל זה דיון נפרד. חשוב לא לבלבל בין השיח ההלכתי לשיח המדיניוטי. ברצות ה', אתייחס לזה בקרוב, במאמר נפרד.

ובזה אשים קנצי למילי, והנני בזה רבך, דורש שלומך וטובתך כל הימים,
יששכר כ"ץ

נ"ב. באמת יש לי עוד הרבה הערות על מאמרם: טעויות, אי הבנות, וציטוטים בלתי מדויקים, אבל די במה שכתבתי להוכיח הבעייתיות בגישתם. עם כל זה אעיר בקיצור נמרץ עוד שתי הערות חשובות:

א) כמה פעמים הם מציינים שיטות שעל פיהן יהיה מותר לנשים לעלות לתורה, לקרוא בה ולברך ברכותיה. בדף 13 בגירסה העברית הם מציינים לאחרונים שסמכו בדיעבד על שיטת הרשב"א שקריאת התורה היא חובת ציבור ולכן גם נשים יכולות לעלות; בדף 15 (שם) הם מציינים לדעת הרמ"א (או"ח סי' קל"ט סעי' ג') שבדיעבד עיוור יכול לקבל עלייה לתורה אף שאינו יכול לקרות בתורה, וכיון שכן הקריאה אינה לעיכובא ואינה קריאה שמוציאה אחרים ידי חובתם. כמובן, אם הקריאה אינה "חיובית", גם נשים שאינן "ברי חיובא" יכולות לקרות בתורה; בדף 24 (שם) הם מביאים כמה מקרים שבהם התירו פוסקים במפורש לנשים לעלות לתורה בדיעבד: בעיר שכולה כהנים, במקום שאין שבעה גברים שיכולים לקרוא, יולדת שבעלה נמצא מחוץ לעיר, או אשה שנקראה בטעות לעלות לתורה. פעמים פוסקים אלו מתייחסים ישירות לשאלה של קריאת נשים ולפעמים הדיון אינו מפורש על נידון דין אבל עם כל זה יש להם השלכות ישירות לשאלת עליית נשים. שוב ושוב הם דוחים אותם שיטות כראיות להיתר בטענה שפוסקים אלו מדברים על מקרים שהם דיעבד וכיון שפוסקים אלו אינם מתירים הדבר לכתחילה הרי שהדבר אסור.

הנחה זאת בטעות יסודה. הרמ"א בתורת חטאת אומר במפורש להיפך. בתגובה לדברי ביקורת של ר' חיים בן בצלאל אחי המהר"ל (בספרו וויכוח מים חיים) כותב הרמ"א (בסוף הקדמתו לספר תורת חטאת) וז"ל: והנה אתנצל עצמי בדבר אחד שלא יחשדוני המעיין, והוא כי לפעמים כתבתי להקל בהפסד מרובה או לעני בדבר חשוב או לכבוד שבת, והוא מטעם כי באותן המקומות היה נראה לי כי היתר גמור אליבא דהלכתא רק שהאחרונים ז"ל החמירו בדבר, ולכן כתבתי שבמקום דלא אפשר יש להעמיד הדבר על דינו, וכן מצינו בקמאי ובתראי דעבדי הכי, עכ"ל. וכדבריו כתב הגאון מהר"י מינץ (שו"ת מהר"י מינץ סי' ט"ו) וז"ל: והוא כי לפעמים תמצא גאון שאוסר דבר נגד דעתו מטעם או מסיבה מה אבל דעתו נוטה שהוא היתר גמור אז אם בא מעשה לידו והשואל עני ... ומתיר לו, עכ"ל. גם הפרמ"ג (הקדמתו ליו"ד, כללים בהנהגת איסור והיתר, כלל ו') ציין לדברי התורת חטאת הנ"ל. (להבין יותר משמעות הדברים עי' גם בספר לקח טוב להגאון ר' יוסף ענגיל (כלל ד') שהאריך בזה בטוב טעם ודעת). היוצא מדבריהם הוא שכשפוסק מתיר משהו בדיעבד, כוונתו היא שבעיקרון הדבר מותר ושהסיבה לאסור אותו היא משנית ואיננה מעיקר הדין. אשר על כן, טעות היא לדחות את כל השיטות הנ"ל כבלתי רלוונטיות לנידון דידן. על כרחנו נלמד מכל אותן שיטות שמתירות לנשים לעלות לתורה בדיעבד, שדעתם היא שמעיקר הדין נשים יכולות לעלות לתורה. הסיבה שהם המליצו להימנע מכך היא בגלל חישובים משניים. משום כך יש לדון בכל מקרה כשלעצמו ולשאול האם אותן סיבות עדיין קיימות, [ואפילו אם הן קיימות, יש לברר את תוקפן ההלכתי]. מכיון שהפוסק אסר שלא מעיקר הדין יש לדון בשאלה האם זהו פסק למקומו ולשעתו או שמדובר בפסק מחייב לדורות.

איך שיהיה, ברור שכל אותן שיטות הנ"ל שהם דוחים נדחו בטעות. מעיקר הדין כולן יכולות לשמש כמקור איתן להתיר עליית נשים, לא להיפוך.

(ב) על עוד דבר אני צריך להתריע.

זה לא המאמר הראשון שלהם. האחים שליט"א מומחים בסוגיות אלו. הם כתבו על עוד היבטים של שותפות נשים במצוות. קשה להתעלם מרגש של שרירותיות בשימוש במקורות. אתן לך דוגמא אחת.

בדף 27 בגרסה העברית הם אומרים שבנוסף לטעמים שהם הזכירו, יש גם לאסור לנשים לעלות לתורה מטעמי מנהג, היינו מנהג **שלא לתת** לנשים לעלות. וז"ל (שם): "לכן, מסקנתנו היא שאפילו אם היה בסיס לדחיית כבוד הציבור, הדבר ייאסר לאור **מנהג עתיק ומבוסס** זה" (ההדגשה שלי).

דבריהם כאן סותרים דברי עצמם במאמר אחר שכתבו לפני כמה שנים. ב <http://www.daat.ac.il/daat/english/tfila/frimmer1.htm#start> יש להם מאמר ארוך בנושא תפילת נשים. שם ליד הערות שוליים 165-174 הם מציינים שלל אחרונים הפוסקים במפורש שלמנהג שלילי אין תוקף הלכתי, שמנהג **לא לעשות** לא נקרא מנהג. קשה לחשוב שזו טעות והעלמת עין מצידם. הם ליקטו אותן שיטות, רשמו, הדפיסו ופרסמו אותן שיטות ברבים. ופה, ביחס לקריאת נשים הם מתעלמים לגמרי מכל מה שכתבו שם. לקורא השטחי זה נראה קצת כמו שימוש שרירותי בשיטות, כחומר ביד היוצר – ברצותם מדפיסים וברצותם מעלימים.