



נשיא ומייסד  
הרב שאול ישראל זצ"ל

# חֶמְדָּת יָמִים

## HEMDAT YAMIM

### פְּרֻשַׁת הַשְּׁבוּעַ פְּקוּדֵי תַשְׁפ"ד

#### על מפקדים ומפקדים בעבר וגם בהווה הרב יוסף כרמל, ראש כולל 'ארץ חמדה'

אֵלֶּה פְּקוּדֵי הַמִּשְׁפָּחָה מִשְׁפַּחַת אֲשֶׁר פָּקַד עַל פִּי מֹשֶׁה (שמות לז, כא). משמעות השורש פקד בהקשר של פרשתנו, לפי כל הפרשנים, הוא למנות ולספור. אומנם לשורש זה יש משמעויות נוספות, למשל: וַיִּמְצָא יוֹסֵף חֶן בְּעֵינָיו וַיִּשְׁרֹת אֹתוֹ וַיִּפְקְדֵהוּ עַל בֵּיתוֹ (בראשית לט, ד) שמשמעותו מינוי. וַיֹּאמֶר יוֹסֵף אֶל אָחָיו אֲנֹכִי מֵת וְאֶלְקִים פָּקַד פְּקָד אֶתְכֶם... וַיִּשְׁבַּע יוֹסֵף אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר פָּקַד פְּקָד אֶלְקִים אֶתְכֶם וְהִעֲלֵתֶם אֶת עַצְמוֹתַי מִזֶּה (שם, נ, כד-כה) שמשמעותו זכירה ופעולה של גאולה (מופיע גם כזכירה ופעולה של הענשה). בדברינו השבוע נתייחס רק למשמעות הביטוי כפי המופיע בפרשתנו. נציין כי במשמעות זו של ספירה, הביטוי נפוץ מאוד בכל התנ"ך ובעיקר בחומש הפקודים, הוא ספר במדבר, בתחילת הספר ובפרשת פנחס. נוכיח כי הקודש והחול נפגשים בשירות הצבאי, שם גם החול הוא קודש. להיות חלק מהמניין פירושו להיות חלק מהצבא היהודי שנלחם את מלחומת ד'. כך בונים את הקדושה.

ננסה לברר האם יש קשר בין פקודי המשפחה לבין המפקדים, מפקדי הצבא ופקודיהם. בפתח הדברים נעיר שהמפקדים הנזכרים בתורה אינם מונים את כלל הציבור, אלא רק את הגברים. כלומר, כל זכר מגיל עשרים שנה ומעלה. הדבר מודגש גם בתחילת פרשת כי תשא, שם מופיעה האזהרה מפני מפקד שנעשה שלא כדין. וזו לשון הכתוב: "כי תשא את ראש בני ישראל לפקדיהם ונתנו איש כפר נפשו לך' בפקד אתם ולא יהיה בהם נגף בפקד אתם... כל העבר על הפקדים מן עשרים שנה ומעלה יתן תרומת ד' (שמות ל, יב-יד).

במפקדים הנזכרים בספר במדבר מוזכרת גם הסיבה לכך: "וידבר ה' אל משה במדבר סיני באהל מועד באחד לחודש השני בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים לאמר: שאו את ראש כל עדת בני ישראל למשפחתם לבית אבתם פמספר שמות כל זכר לגלגלתם: מן עשרים שנה ומעלה כל יצא צבא בישראל אתם לצבאתם אתה ואהרן (א, א-ג). המתפקדים הם דווקא יוצאי הצבא.

גם במפקד השני, בספר במדבר, המתפקדים הם מבן עשרים שנה ומעלה (כו, ד), יוצאי הצבא. וכך גם המפקדים הבאים הנזכרים בספר זה, קשורים לאנשי חיל. וזו לשון הכתוב: "ויקראו אל משה הפקדים אשר לאלפי הצבא שרי האלפים ושרי המאות: ויאמרו אל משה עבדיך נשאו את ראש אנשי המלחמה אשר בידנו ולא נפקד מננו איש" (לא, מח-מט).

גם בספרי הנביאים המפקד נזכר תמיד בהקשר של יציאה לקרב. כמו במלחמות יהושע לכיבוש הארץ: "וישכם יהושע בפקדו ויפקד את העם ויעל הוא וזקני ישראל לפני העם העי: וכל העם המלחמה אשר אתו עלו ויגשו ויבאו נגד העיר ויחננו מצפון לעי והגי ביניו ובין העי" (ח, י-יא).

כך גם בספר שופטים המתפקדים הם אנשי צבא. וזו לשון הכתוב: "ויפקדו בני בנימן ביום ההוא מהערים עשרים וששה אלף איש שלף חרב לבד מישיבי הגבעה הפקדו שבע מאות איש בחור" (שופטים כ, טו).

כך מפורש גם בספר שמואל א', כהכנה למבצע ההצלה הצבאי של אנשי יבש גלעד בידי שאול. וזו לשון הכתוב: "ויפקדו בן זכור ויהיו בני ישראל שלש מאות אלף ואיש יהודה שלשים אלף" (יא, ח).

וגם בהכנות של שאול למלחמה בעמלק: "וישמע שאול את העם ויפקדו בטלאים מאתים אלף רגלי ועשרת אלפים את איש יהודה" (טו, ד). כך גם בחלק הכתובים כמו במפקדים רבים הנזכרים בספר דברי הימים א' (כגון: פרק ז, פסוקים ב, ה, ז, ט, יא, מ. עיינו גם שם ה, יז-יח).

כך צריך להבין גם את המפקד שהוביל לגילוי מקום המקדש. המפקד הוטל על שכמו של שר הצבא, יואב, ואיתו שרי החיל. כמודגש בכתוב: "ויאמר המלך אל יואב שר החיל... ויחזק דבר המלך אל יואב ועל שרי החיל יואב ושרי החיל לפני המלך לפקד את העם את ישראל" (שמו"ב כד, ב-ד). גם בסיכום הפעילות מודגש כי מדובר במניין של אנשי צבא: "ויחזק יואב את מספר מפקד העם אל המלך ותהי ישראל שמנה מאות אלף איש חיל שלף חרב..." (שם, ט).

אם כך, ניתן לסכם כי המפקד קשור לפעילותו הצבאית של דוד ולארגון צבא הלוחמים שלו, אלה שיעסקו גם בבנין המקדש בהמשך. התחלנו את דברינו בבנין המשכן וסיימנו אותם בבנין המקדש.

ההתנגדויות לצה"ל קשורה בטבורה לשתי המטרות של יציאת מצרים: קבלת תורה והקמת מדינה יהודית שבירתה ירושלים ומרכזה הר בית ד' (ישעיהו ב). מדינה שתשמש אור לגויים ביישום הערכים והאידאליים של תורת ישראל. אי אפשר להפריד בין הדברים. דווקא לומדי התורה הם אלה שאמורים להיות את עמוד השדרה של צבא ההגנה לישראל, (הם אינם יראים מעברות שבידם). תורה וארץ ישראל הולכים יחד. כל ניסיון ללמוד תורה מחוץ לארץ ישראל מוגדר על ידי חז"ל כ"ביטול תורה" ברמה הגבוהה ביותר - "כיון שגלו ישראל ממקומן - אין לך ביטול תורה גדול מזה" (חגיגה דף ה"ע"ב). חיילי הישיבות, שמצאו את הדרך לשילוב שני הערכים, הם אנשי החיל - גדולי התורה של הדור, שמאחדים סביבם את כלל ישראל על כל מגזריו.

נאחל לקראת חג הפורים שיתקיים בנו "תשועתם היית לנצח", ניצחון לחיילי צה"ל ולכל כוחות הביטחון, פרושה שלמה לכל הפצועים וחזרתם של כל החטופים במהרה הביתה.

(לשיעורי הרב יוסף כרמל ביוטיוב)

#### לעינינו הנופלים במערכה על הגנת המולדת הי"ד

#### לעינינו זשמת

הרב ישראל רוזן י"ג בחשוון תשע"ח	הרב יהושע רוזן ט"ו באדר א' תשפ"ב	מר משה וסרצוג כ" בתשרי תשפ"א	פרופ' ישראל אהרונים י"ד בכסלו תשפ"ג	הרב ד"ר גרי האכבוים י"ח באדר ב' תשפ"ב
ר' שמואל וגב' רבקה ברנדמן ט"ז בטבת תשפ"ג / ח' באייר תשפ"א	הרב ראובן וחייה לאה אברמן ט' בתשרי תשע"ו / כ' בתשרי תשפ"ב	הרב שמואל כהן שבט תשפ"א	הרב שלמה מרזל י' באייר תשע"א	מר שמואל וגב' אסתר שמש י"ז בסיוון / כ' באב
הרב יוסף מרדכי שמחה שטרן ז"ל נלב"ע כ"א באדר א' תשע"ד	מר יצחק טרשנסקי כ"ח באדר תשפ"א	הרב שמואל כהן שבט תשפ"א	ר' מאיר וגב' שרה ברכפלד (שרה - ט"ז בטבת תש"ף)	הרב אשר וגב' סוזן וסרטיל ט"ז בכסלו / אלול תש"ף
חיים לייב בן מיכאל קרייסל ב' בשבט	מר זליג וגב' שרה ונגרובסקי כ"ה בטבת תשפ"ב / י' בתמוז תשע"ד	מרת לאה מאיר כ"ז בניסן תשפ"ב	ר' אברהם ומרת גיטה קליין י"ח באייר / ד' באב	ר' אליהו כרמל וגב' מלכה טויבע כרמל ח' באייר תשע"ו / י"א במנחם-אב תשס"ט
מר אלישע בן רבקה וגב' שושנה בת שרה	מרת לאה מאיר כ"ז בניסן תשפ"ב	גב' מירה קושיצקי נלב"ע כ"ב בסיוון תשפ"ג	גב' ג'ולי קושיצקי י"ט באדר ב' תשפ"ב	

# חֵמְדַּת הַשַּׁבָּת

הרב בצלאל דניאל – ראש תוכנית "מורנו" מבית 'ארץ חמדה'

## כתיבה על מחשב - סיכום

אחר שעסקנו בעיקרי הסוגיות של כתיבה בעזרת מחשב בשבת, נסכם את עיקרי הדברים תוך הוספת נופך ושיטות שטרם למדנו. ראשית נציין שכתביה אינה חייבת להיעשות בעזרת עט על דף. העברת אותיות לחומר שנושא אותם, באופן שאנשים רגילים לעשות זאת, כלול באיסור מלאכת כותב בשבת, גם אם זה נעשה בלחיצת מקש. לכן כתיבה בעזרת מכונת כתיבה היא איסור דאורייתא, כמו הדפסת דף מהמחשב בעזרת המדפסת.

נתחיל מהחלק הפנימי ביותר של המחשב:

המעבד הפנימי של המחשב מבוסס על כתיבת שורות קוד פנימי של המחשב. רוב מוחלט של הפוסקים סבור כי אין לראות בכך כתיבה, בעיקר מכיוון ששורות אלו נועדו לתפעול של המחשב, ולא לקריאה בידי אדם. יתרה מכך, בני אדם מן השורה אינם מסוגלים לקרוא ולהבין את הכתיבה הזאת, גם אם יקבלו גישה אליה.

לרב שבת רפפורט שיטה ייחודית בזה. הוא סובר שעיקר איסור כותב היא העברת המידע לעולם באופן המאפשר לו להגיע לאנשים אחרים. אם כך, עיקר הכתיבה בימינו היא הכתיבה הזאת, מכיוון שעיקר המידע מועבר בדרך זו. לכן הוא חושש שיש בכך איסור דאורייתא.

לגבי כתיבה על המסך: למדנו שיש מחלוקת לגבי הגדרת התקיימות הכתב. מהמשנה (מסכת שבת פרק י משנה ב) עולה שכתביה שאינה מתקיימת אסורה מדרבנן בלבד. ברם, יש מקום לדון אם העלאת כתב על מסך נחשבת כתיבה המתקיימת, שכן כל עניינו של המחשב הוא היכולת להציג דברים שונים על המסך בכל עת. מצד שני, ובאופן טבעי הכתיבה אינה נעלמת מאליה, אלא על ידי פעולה נוספת של האדם. היו מהפוסקים שהשוו את הדבר למחלוקת הרמ"א והלבוש אודות ספרים שמילים כתובות על קצות הדף, באופן שסגירת הספר מייצרת את האותיות, ופתיחתו מעלימה אותן. אמנם הלבוש אומר שיש בכך איסור, אך הרמ"א אומר שזו כתיבה שאינה מתקיימת, שכן הספר עתיד להיפתח. לכאורה הוא הדין במחשב: הצגת הכתב על המסך היא זמנית, אך רק בשל בחירת האדם להעביר למסך אחר.

באשר ליחס בין המעבד ובין המסך: המידע טמון במעבד, או באתר זה או אחר, והמסך מגלה אותו. הפוסקים משווים את זה להצגת כתב סתרים. בירושלמי מסופר על כתיבה בעזרת נוזל בלתי-נראה על הדף. כאשר שופכים חומר על הנוזל, הוא מציג את מקום הכתב, וכך ניתן לראות. הכרעת הירושלמי היא שמי שזורה את החומר על הדף חייב משום 'כותב'. אך הפרי מגדים (על פי ביאורו של ההר צבי) אומר שיש להבחין בין גילוי הכתב בעזרת חומר וגילוי הכתב בלא הוספת חומר נוסף. על פי פסיקתו, האיסור בירושלמי קיים רק אם מוסיפים חומר לדף, אחרת אין בכך איסור (לפחות לא איסור תורה). הבחנה זו מובילה אותנו לשיקול של החומר המרכיב את האותיות: התצוגה על המחשב אינה מבוססת על חומר, אלא על פקודות פנימיות האומרות למחשב איזה חלקים מהצג להאיר ואלו להחשיך. בכך המחשב שונה ממכשיר קינדל, שמה שמרכיב את תצוגת המסך הוא חומר ממשי (כפי שהבאנו מתשובת במראה הבזק).

לסיכומו של עניין:

שני פוסקים חשובים חששו שבכתיבה על המחשב יש איסור תורה:

הרב שבת רפפורט, לאור הגדרת 'כותב' כמעביר מידע לעולם באופן שהבאים אחרינו יכולים לדלות אותו. להבנתו יש לחשוש לעצם העברת המידע למחשב, שכן 99% מהמידע בעולמנו עובר בדרך זו.

הרב וזנר בספרו 'שבט הלוי' חושש שהכתיבה על צג המחשב נחשבת מלאכת כותב מן התורה: אין לראות בכתיבה זו כתיבה זמנית, שכן כל עוד האדם אינו בוחר להעביר למסך אחר, אותיות אלו ימשיכו להיות מוצגות על הצג; וכן הוא אינו משוכנע בהבחנה בין כתב המבוסס על חומר לבין כתיבה המבוססת על הארת חלקים מסוימים מהמסך. רוב מוחלט של הפוסקים חולק על שניהם, וסוברים שכתביה על המחשב אסורה מדרבנן בלבד.

נפקא מינה אפשרית ביניהם היא ההבחנה בין מחשב וקינדל. בשו"ת 'במראה הבזק' חששנו לשיטת הרב וזנר ביחס לקינדל, מכיוון שהאותיות הנוצרות בו עשויות מחומר של ממש. כאשר המידע מיוצר מחומר של ממש לכאורה זו תיחשב כתיבה גם לפי שיטת הפרי מגדים והר צבי. בנוסף, נראה שקל יותר לראות את הכתיבה כזמנית כאשר היא מיוצרת מחומר ממשי. והנה המבחן: אם החשמל יתנתק, מסך המחשב יכבה ולא יראה שום דבר. אך אם סוללת הקינדל תאזל, הכתב שעל המסך יישאר במקומו. ברם, הפוסקים אינם מקבלים את חששו של הרב שבת, שעצם העברת המידע במחשב נחשבת ככתיבה.

בזאת נעמוד ממלאכת כותב, ונעבור למלאכת מוחק.

### ארץ חמדה – קישור לשיעורי "מורנו" ביוטיוב

ניתן ליצור קשר עם הכותבים דרך: [info@eretzhemdah.org](mailto:info@eretzhemdah.org)

#### מתפללים לרפואתם השלימה, בתוך שאר חולי עם ישראל:

שמואל בן ברוריה	ניר רפאל בן רחל ברכה	חנה בת אוריה	טל שאול בן יפה	ניר יצחק רפאל בן יפה
דוד בן רחל	רות צפורה בת חנה	נטע בת מלכה	הילל בן תמר שפרה	ירחמיאל בן זלאטה רבקה
מאירה בת אסתר	הילה צפנת בת שרה טובה	שלומית בת לאה	רבקה בת שרה בלה	חוה ראנלה בת פיילא
שלמה בן שולמית	עובדיה בן אסתר מלכה	נעם בן שלומית	עודד בן חיה	חיים מרדכי פרץ בן אסתר מילכה
ר' יצחק בן בריינדל גיטה	משה בן רחל	יאיר ידידיה בן מיכל בינה		מיכאל אלכסנדר אברהם בן שרה מלכה

# שו"ת במראה הבזק

(מתוך ח"י)

London, England

לונדון, אנגליה

אב תשע"ח

## קריאת מגילת אסתר על ידי אישה

### שאלה

אישה מקהילתנו קוראת את המגילה עבור נשים כבר כמה שנים. עתה היא מבקשת לקרוא את המגילה עבור כל הקהל. האם היא רשאית לעשות כן?

### תשובה

הראשונים נחלקו אם נשים יכולות לקרוא את המגילה ולהוציא גברים ידי חובתם<sup>1</sup>. בשלחן ערוך הביא המחבר תחילה את לשון הרמב"ם, שממנה נראה שאשה מוציאה אנשים בקריאת המגילה, אך בשם "יש אומרים" כתב שאשה אינה יכולה להוציא אנשים<sup>2</sup>. בדרך כלל משמעות פסיקה כזו ("סתם ויש אומרים") היא שהעיקר להלכה כדעה הראשונה, אבל כמה אחרונים הבינו שהכרעתו היא כדעת "יש אומרים" זו<sup>3</sup>. הרמ"א לא הגיה על דברי השלחן ערוך בנקודה זו בפירושו ולא ציין כאילו מן הדעות הוא נוקט, אך כתב (בשם יש אומרים ובלי לציין דעה אחרת) שנשים יברכו "לשמע מגילה" כיוון שאינן חייבות בקריאתה, ומכך עולה שלדעתו אין הן מוציאות את האנשים ידי חובה<sup>4</sup>. וכך נקטו עוד אחרונים הלכה למעשה<sup>5</sup>. גם לשיטת שמן הדין אשה מוציאה את האנשים יש לדון אם אין מגבלה על כך מכוח המנהג. ייתכן שהדבר תלוי במחלוקת שנחלקו הפוסקים בשאלה דומה בהקשר אחר ובה לדעת השלחן ערוך אין הדבר נחשב "מנהג" ואינו מחייב, ואילו לדעת הרמ"א הוא נחשב מנהג מחייב<sup>6</sup>. אך יש גם מקום לומר שבנדונו יודו כל השיטות שמדובר במנהג מחייב<sup>7</sup>. פוסקים רבים ראו בקריאת מגילה של נשים ברבים בעיה של "זילא מילתא" (גם אם נניח שאשה יכולה להוציא אנשים בודדים), על כל פנים לכתחילה<sup>8</sup>. אחרים אסרו קריאה לגברים מצד "קול באשה ערוה"<sup>9</sup>. אבל יש שהתירו גם זאת<sup>10</sup>. על כן נראה שאם אין דרך אחרת לקיום המצווה אלא שהאשה תקרא את המגילה בציבור (כגון אם יש מקום שבו אין גבר היודע לקרוא את המגילה או שאין מי שמסוגל פיזית לקרוא בכלל או לקרוא באופן שכל הציבור ישמע – מה שעשוי לקרות לעיתים בבית חולים, בית אבות ואולי אף במקומות נוספים – ויש שם אשה היודעת ומסוגלת לקרוא), המקל יש לו על מי לסמוך (וייתכן שיוכל לסמוך על כך גם אם יש אפשרות לצאת על ידי גבר, אבל לצורך כך יצטרך הציבור להיחלק למניינים קטנים ולהפסיד את מעלה "ברוב עם", וכל שכן אם חלקם ייאלצו לקרוא ללא מניין כלל)<sup>11</sup>. אבל על רב הקהילה לשקול היטב אם מתן היתר בדבר זה, תוך הסתמכות על המקילים, יגביר את יראת השמיים בקהילתו או ח"ו יוריד את רמת שמירת המצוות. גם יש לציין שהנהגה זו עלולה לגרום למחלוקת בין בני קהילתו, וכן עם אחרים שמחוץ לקהילה, ולכן גם במקרה שאכן יש אילוץ כאמור, ראוי שהאילוץ יוסבר לציבור, מה שיפחית חששות כאלה<sup>12</sup>. מכל מקום, מהאמור בשאלה לא נראה שמדובר במצב כזה, ואפילו לא במצב של רצון מצד הציבור, אלא ברצונה של האשה הקוראת, שלא זו בלבד שאין זה בגדר אילוץ, אלא שגם נראה ברור שאינו יכול להיות עילה לשנות – ובפועל לאלץ את כלל הציבור לשנות – מהנהוג בכל ישראל ואף בציבור זה מקדמת דנא ולנהוג בדרך שלדעת ראשונים רבים אין יוצאים בה ידי חובה ולדעות נוספות אסורה, לפחות לכתחילה.

<sup>1</sup> שנינו במסכת מגילה (יט ע"ב): "הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן", ובערכין (ב ע"ב – ג ע"א) אמרו: "הכל חייבין במקרא מגילה, הכל כשרין לקרות את המגילה; לאיתווי מאי? לאיתווי נשים, וכדרי יהושע בן לוי, דאמר ר' יהושע בן לוי: נשים חייבות במקרא מגילה, שאף הן היו באותו הנס".

מפשוט המשנה נראה לכאורה שמותר לנשים לקרוא מגילה ואף להוציא את האנשים. כך מפורש ברש"י (ערכין ג ע"א ד"ה לאיתווי נשים) וכך נראה מרבנו גרשום (שם ב ע"ב).

הרי"ף (מגילה ב ע"ב בדפי הרי"ף) העתיק את לשון הגמרא: "נשים חייבות במקרא מגילה", ומשמע שיכולות להוציא גם את האנשים (ואפשר אף להסיק שלא סבר כדעות שיובאו להלן, שחיובן אינו "במקרא מגילה" כחיוב האנשים אלא "במשמע מגילה", אך אין זו ראייה גמורה שמוציאות את האנשים, שהרי להלן יובאו גם דעות שאין הן מוציאות את האנשים מטעמים אחרים שאינם בשל חילוק זה במהות החיוב).

הרמב"ם (הלכות מגילה וחנוכה א, א-ב) סתם: "הכל חייבין בקריאתה אנשים ונשים" וכו', ושהשומע מפי הקורא חייב, "והוא שישמע ממי שהוא חייב בקריאתה", ומשמע שאף השומע מפי אשה יצא. וכן פירש המגיד משנה (שם, ב) בדבריו. גם המאירי, הריטב"א והנימוקי יוסף (מגילה שם ובדף יט ע"ב) הכריעו כשיטה זו, וכן נקטו ספר המכתם (מגילה ד ע"א) והאור זרוע (חלק ב סימן שפח).

אולם הבה"יג (סימן יט – הלכות מגילה, מצוטט בתוספות ערכין ג ע"א ד"ה לאיתווי ומובא בקצרה בתוספות במגילה ד ע"א ד"ה נשים) כתב שנשים אינן יכולות להוציא את האנשים ידי חובתם, כיוון שאינן חייבות כמו אנשים (גברים). הן חייבות במגילה מפני שאף שהן היו באותה הסכנה, אבל חיובן הוא רק בשמיעה ולא בקריאה. יש לציין שמלשון בה"יג נראה שגרס גם בגמרא "אמר רבי יהושע בן לוי: נשים חייבות במשמע מגילה, שאף הן היו באותו הנס".

כגרסה זו בגמרא גרס גם רבנו חננאל (שם), ונראה מזה שאף הוא סבר כדעת בה"יג (שהרי הדברים תלויים זה בזה – אם חיובן של נשים שונה משל האנשים, אין הן יכולות להוציא אותם ידי חובה).

התוספות (בערכין ובמגילה) פסקו כדברי בה"יג.

גם הרשב"א (שם) הביא את שיטת בה"יג והאריך בה ומשמע מלשונו שנוטה אליה מכוח ראיותיה (ואף שפקפק שמא גרסת התוספתא שעליה הסתמך בה"יג משובשת, מכל מקום לא הכריע כך, ועל כל פנים הביא גם את ראייתו השנייה של בה"יג, מן הירושלמי). וכן נראה קצת גם מחידושי הרי"ן (שם), שדבריו קרובים לדברי הרשב"א ואף להלן (יט ע"ב) הביא את דברי העיטור (שיובאו להלן) ובה"יג וסתם כמותם, אלא שבפירושו על הרי"ף (מגילה ב ע"ב בדפי הרי"ף ד"ה נשים חייבות) כתב שאין דברי בה"יג מחוורים אלא שראוי לחוש להם (ואף בדף ו ע"ב בדפי הרי"ף סתם שמוציאות).

שיטה זו מובאת גם ברא"ש (מגילה פרק א סימן ד) ובמרדכי (שם רמז תשעט), והוסיף שכן סובר גם הראב"י (מסכת מגילה סימן תקסט). ומשמעות לשונם שנקטו עיקר להלכה כשיטה זו (שאותה הביאו באחרונה והאריכו בה), וכך כתב הבית יוסף (או"ח שם) שדברי הרא"ש נוטים לדעת



בה"ג (הבית יוסף לא הזכיר כלל את דברי המרדכי, אבל אותה "נטייה לדעת בה"ג" שראה ברא"ש ישנה גם במרדכי). ובתוספות הרא"ש הדברים מבוארים עוד יותר בפירוש.

גם העיטור (הלכות מגילה ק"ג, ג-ד) כתב שנשים פטורות ממקרא מגילה ואין מוציאות את הרבים ידי חובתן אלא שחייבות לשמוע מגילה, וביאר שפירשו מסתייע בדברי בה"ג, שגרס "חייבות במשמע מגילה" כנ"ל (יש להעיר שהעיטור נקט גם שנשים אינן מצטרפות למניין עשרה לקריאת המגילה. הר"ן [על הרי"ף מגילה ו ע"ב בדפי הרי"ף] הביא שיש אומרים שאף שמוציאות אינן מצטרפות, ותמה: כיוון שמוציאות את הרבים ידי חובה, מדוע לא יצטרפו? אכן נראה שאין כוונתו לתמוה על העיטור עצמו, שהרי לשיטתו לא קשה דבר, שכן הוא אכן סובר שאינן מוציאות, אלא שהיו מי שנקטו שמוציאות ואף על פי כן נקטו שאינן מצטרפות – ועליהם תמה. ואמנם הבית יוסף הביא את דברי העיטור, שאינן מצטרפות, ואת תמיהת הר"ן, ונראה לכן הביא בשם ההשלמה שאינן מצטרפות – ועליהם תמה. ואמנם הבית יוסף הביא את דברי העיטור, שאינן מצטרפות, ואת תמיהת הר"ן, והבי"ח הבין מזה שגם העיטור מודה שמוציאות ועיינו בדבריו מה שתירץ את קושיית הר"ן להבנה זו, אלא שכפי הנראה לא ראה את דברי העיטור במקורם, שבהם מפורש כנ"ל). והמאירי (מגילה ד ע"א) הביא את דברי העיטור ואת דברי בה"ג אלא שהוא עצמו נקט להלכה שמוציאות את האנשים כנ"ל.

שיטה זו הובאה גם באגודה (מגילה פרק א סימן ג) ומשמע שכך נקט למעשה, שכן לאחר שהביא שיש שסברו שמוציאות את האנשים ובה"ג פסק שאינן מוציאות הביא בסתמא את דברי ראבי"ה שמוציאות נשים אחרות ושיברכו "על משמע מגילה".

יש לציין שבמקום אחר (סוכה לח ע"א) כתבו תוספות ותוספות הרא"ש בשם בה"ג טעם אחר שנשים אינן מוציאות ידי חובה (לפחות את הרבים ואולי אף גם אנשים יחידים), משום "דזילא בהו מילתא", ואף מדברי האגודה שם (פרק ג סימן לב) משמע שהטעם שאין נשים מוציאות את האנשים הוא טעם אחר (ודבריו שם הם בשם ר"י, ומכל מקום כך נקטו להלכה התוספות, האגודה והרא"ש להלכה, בין שטעמם הוא זה או אחר) ועיינו להלן.

ודעת הסמ"ג (עשין דרבנן ד) היא שנשים אינן מוציאות אנשים ידי חובה משום שתקנת קריאת המגילה דומה לתקנת קריאת התורה. ומשמע מדבריו שאף אנשים יחידים – ולא דווקא ציבור כבקריאת התורה – אינם יוצאים ידי חובה בקריאת נשים. והמגן אברהם (תרפט, ה) ביאר שכוונתו שכמו שאין נשים קוראות בתורה מפני כבוד ציבור, הוא הדין במגילה ומשום "לא פלוג" אינן מוציאות אפילו גבר יחיד. וכך נקטו גם המשנה ברורה (שם ס"ק ו נוסף לטעם שיתכן שחייבות רק בשמיעה) וערוך השולחן (שם סעיף א וסעיף ה).

ועיינו להלן שיש חילוק בין יחיד לציבור.

ובספר האשכול (לראבי"א אב"ד, המכונה הראב"ד השני) שחיבר את שני הטעמים יחד ונקט שמשום הדמיון לקריאת התורה או מטעם "קול באשה" תיקנו שאישה לא תוציא את האנשים ולכן תיקנו לחייב את הנשים בשמיעה בלבד ולא בקריאה, כדי שממילא לא יוכלו להוציא אנשים. הבה"ג (מובא לעיל) הוכיח את שיטתו מתוספתא במסכת מגילה (ב, ד; ב, ז במהד' ליברמן): "נשים ועבדים וקטנים פטורין ואין מוציאין את הרבים ידי חובתן". לכאורה זה סותר את הגמרא בערכין, שם אמרו: "הכל חייבין במקרא מגילה, הכל כשרין לקרות את המגילה; לאיתווי מאי? לאיתווי נשים". הראשונים תירצו שהתוספתא אוסרת להוציא את הרבים, כולל אנשים, כאשר הגמרא בערכין מאפשרת לנשים להוציא נשים אחרות, "דסי"ד שלא יאה קריאתן חשובה להוציא אפי' נשים, קמשמע לן" (לשון המרדכי שם).

פטורות שישטו של בה"ג היא שיש הבדל בין חיוב "קריאת מגילה" (אף שיוצאים בה על ידי שמיעה מדין "שומע כעונה") לחיוב שכל עיקרו הוא "שמיעה" בלבד. וכיוון שחיובן של נשים הוא בשמיעה בלבד, אין הן מוציאות את האנשים, שחיובם בקריאה, וזאת על פי העיקרון שכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובה (אכן אנשים מוציאים את הנשים, שכן חיוב ה"קריאה" הוא יותר מחיוב השמיעה וכולל אותו, ומכאן יש מקום לומר – גם לדעת בה"ג – שאם אין גבר יכול לקרוא, מוטב שישמעו גם הגברים מאשה ויצאו לפחות ידי חובת שמיעת מגילה, שהיא חלק מחיובם, גם אם לא כולו, מאשר שלא ישמעו מגילה כלל, וראו להלן).

יש להעיר עוד שהדיון בהוצאת אחרים ידי חובה נוגע לשני מצבים: האחד הוא שהמוציא יוצא בעצמו ידי חובתו בה בעת שהוא מוציא אחרים, והאחר הוא שכבר יצא ידי חובה ו"יצא על פי שיצא" – מוציא". היכולת להוציא אחרים גם במצב כזה מבוססת על דין ערבות: בגמרא בסנהדרין (כז ע"ב) מבואר שכל ישראל ערבים זה לזה. ומפרשים הבינו שזה אומר שכל אחד מישראל ערב לחברו במצוות (ראו ערוך השולחן או"ח סימן תפד סעיף ב, "דבמצוות כל ישראל ערבים זה בזה והוי כאלו החיוב מוטל על גופו"; וראו גם חידושי הריטב"א ראש השנה כט ע"א ד"ה תני אהבה בריה דר' זירא, ר"ן על הרי"ף ראש השנה ח ע"א בדפי הרי"ף ד"ה תני אהבה בריה דרבי זירא). לכן אפשר להוציא אדם אחר אף אם זה שמוציאו כבר יצא ידי חובתו. וכך כתוב בגמרא בראש השנה (כט ע"ב): "כל הברכות כולן, אף על פי שיצא מוציא, חוץ מברכת הלחם וברכת היין, שאם לא יצא מוציא, ואם יצא אינו מוציא". מסביר רש"י על אתר, "אף על פי שיצא מוציא. שהרי כל ישראל ערביין זה בזה למצות. חוץ מברכת הלחם והיין. ושאר ברכת פירות וריחני, שאינן חובה אלא שאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה, ובזו אין כאן ערבות, שאינו חובה על האדם, לא ליתנה ולא ליברך". כלומר, כל ברכות המצוות הן בכלל דין ערבות, וכל אחד מישראל ערב לחברו יכול להוציא את האחר.

אולם קיים דיון פוסקים אם נשים הן בכלל ערבות או לא: בגמרא בברכות (כ ע"ב) דנים אם נשים חייבות בברכת המזון מדאורייתא או מדרבנן. ואמרו שם: "למאי נפקא מינה? לאפוקי רבים ידי חובתן. אי אמרת דאורייתא, אתי דאורייתא ומפיק דאורייתא, [ואי] אמרת דרבנן, הוי שאינו מחוייב בדבר, וכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן". הרא"ש (ברכות פרק ג סימן יג) מקשה שלכאורה גם אם חיוב נשים בברכת המזון הוא רק דרבנן, למה שלא יוכלו להוציא אחרים שחייבים מן התורה? הרי הגמרא אומרת (ברכות מח ע"א) שגם מי שאכל רק כזית לחם, ועל כן חייב בברכת המזון רק מדרבנן, יכול להוציא את מי שאכל כדי שביעה וחייב מדאורייתא! והרא"ש מתרץ: "י"ל דלא דמי, דאיש אף על גב שלא אכל כלום דין הוא שיפטור את אחרים, דכל ישראל ערבים זה בזה, אלא מדרבנן אמרו שלא יברכו ברכת הנהנין בלא הנאה, לפיכך כשאכל כזית אף על פי שאינו נתחייב אלא מדרבנן, מוציא את אחרים שאכלו כדי שביעה... אבל אשה אינה בכלל הערבות, לכך אינה מוציאה אלא מי שחיובו מדרבנן". וכך משמע גם מדברי תלמידי רבנו יונה (ברכות דף יב ע"א בדפי הרי"ף): "...אבל אשה אינה בכלל ערבות ולפיכך אינה מוציאה אלא למי שחיובו דרבנן".

הדגול מרבבה (או"ח רע"א, ב) הבין מדברי הרא"ש שנשים אינן "ערבות" לאחרים כלל (לא לאנשים ואף לא לנשים אחרות) והסתפק אם הוא הדין שאין האנשים "ערבים" להן, ולפי זה אף לשיטת שנשים חייבות במקרא מגילה כמו האנשים – אין אשה מוציאה את האחרים (אנשים ונשים) אם כבר יצאה ידי חובה בעצמה. ולענין גבר שכבר יצא ידי חובה – ספק אם יכול להוציא את אשה ידי חובתה.

אבל ר' עקיבא איגר (או"ח סימן רע"א סעיף ב, ושו"ת ר' עקיבא איגר מהדורא קמא סימן ז) חלק על הבנת הדגול מרבבה והבין שכוונת הרא"ש אינה לחלק בין אנשים לנשים בעצם המושג ערבות אלא לחלק בין "יצא מוציא", שכיוון שעקרונת היא חייב במצווה אלא שכבר יצא ידי חובתו הוא מוציא את האחרים מדין ערבות למי שכלל אינו מחויב בה (כנשים לסברת הרא"ש שם, שאינן חייבות בברכת המזון מדאורייתא אלא מדרבנן, והוא הדין לענין "מקרא מגילה" לשיטת בה"ג, שאינן מחויבות בה אלא ב"משמע מגילה" בלבד), ש"כל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן, משום שאינו בכלל "ערבות" לענין זה. ולדעתו נשים הן בכלל ערבות לגבי מצוות שבהן הן מצוות. וכמותו נקט ערוך השולחן (או"ח רע"א, ו). והצ"ח (הוא הדגול מרבבה, ברכות כ ע"ב) הבין בדברי התוספות כעין הבנת ר' עקיבא איגר ברא"ש, אלא שדעת הרא"ש מתפרשת, לדעתו, אחרת (וגם שם כתב שלדעת הרא"ש לכאורה גם גבר שכבר יצא ידי חובה אינו מוציא נשים).

ובפרי מגדים דן בשאלה זו בכמה מקומות (פתיחה כוללת לאורח חיים חלק ב אות טז וחלק ג אות ח; משבצות זהב לאו"ח רע"א, א; תפד, א ותפט, ב; ואשל אברהם רע"א, ב ותפט, ד) ובכמה מהם נראה שהבין כדעת האורח חיים חלק ב אות טז וחלק ג אות ח; ובכלל זה בהלכות מגילה (אשל אברהם תרפט הנ"ל), שם כתב שאף לדעת שמוציאות את האנשים, אף אשה מוציאה של חובה אין כבר יצאה בעצמה, כנ"ל (אך לא הסתפק כמו הדגול מרבבה שאלה גם גבר שיצא כבר אינו מוציא נשים, ובדבריו שם ס"ק ו ובסימן רע"א ס"ק א נקט כדבר פשוט שגבר שכבר יצא מוציא נשים אף שבס"ק ב שם הבין כדגול מרבבה). אך במקום אחד (משבצות זהב תפט הנ"ל) כתב כעין דברי ר' עקיבא איגר הנ"ל (אם כי כתב כך רק בדרך אפשר, ומשמע מדבריו שם שאם לא נפרש כך נצטרך לומר שגם גבר שכבר יצא ידי חובה אינו מוציא את הנשים, וכדברי הדגול מרבבה).

והביאור הלכה בהלכות מגילה (סימן תרפט ד"ה ונשים) סתם (אם כי סיג במילה "לכאורה") כדברי הפרי מגדים (שם), שאם כבר יצאה ידי חובה אינה מוציאה אשה אחרת או שהדבר תלוי בספק (אם היא בכלל "ערבות" לנשים אחרות). יש להוסיף כאן את דברי הצ"ח (ברכות מח ע"א ד"ה ומדקטל וע"ב בתוס' סוף ד"ה עד שיאכל), שכתב שבמצוות דרבנן אף בכלל ערבות, שאינן בכלל תרי"ג המצוות האמורות בתורה (ואמנם שיטת הרמב"ם שכל מצוות דרבנן כלולות במצווה דאורייתא של "על פי התורה אשר יורוך"; ראו ספר המצוות, מצוות עשה קעד, ומשנה תורה, הלכות ממרים א, א-ב, אך לא קיבלו עליהם את הערבות, וכלשונו "לא נכנסנו בברית הערבות בהר גריזים", אלא על החיובים המשפיעים הספציפיים שהיו כבר באותה עת, ועל מצוות דרבנן – גם אם נאמר שחייבים מהתורה לקיימן מכוח צוויים אלה – "לא נכנסנו בברית הערבות", שהרי לא היה

במעשים אלה חיוב באותה עת, וכמו שהטעים הצל"ח שם עוד, שמצוות דרבנן היו באותה עת בבחינת "דבר שאינו קצוב", שאין הערב מתחייב בו לדעת הרמב"ם (עצמו), ולכן אפילו אם נשים היו בכלל ערבות, הדין הזה לא היה רלוונטי במצב הזה, כי הרי קריאת המגילה היא מצווה דרבנן. (אכן יש להקשות: אם אין ערבות במצוות מדרבנן, איך אפשר שאחד יוציא אחרים בקריאת המגילה אם הוא כבר יצא ידי חובתו בעצמו, שהרי מי שכבר יצא ידי חובה יכול להוציא אחרים רק מדין ערבות. ובפרי מגדים בפתיחה כוללת חלק ב אות טז הני"ל הביא בשם שו"ת סמא דחיי שדן גם הוא אם יש "ערבות" בדרבנן, וכתב שאף אם אין ערבות – אם שניהם חייבים מוציא ידי חובה מטעם שליחות, אלא ששליחות לא שייכת אם השליח אינו מחויב, שכן דיני שליחות נלמדו מריבוי "גם אתם", שדרשו בו שהשליח צריך להיות כמו המשלח, "מה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית", והוא הדין שצריך להיות "גם שלוחכם בני חובא". ולפי זה ייתכן שאמנם לא די בשליח שהוא "בר חיובא" באופן עקרוני כל עוד לא התחייב במצווה בעת, ולכן – בהקשר, בענין של הגמרא בברכות שם, לענין ברכת המזון שאין חיובה אלא כשאכל, סובר הצ"ח שכחויבה הוא מדרבנן – מי שלא נתחייב בה אינו מוציא אחרים, אך מי שאכן התחייב במצווה כעת אלא שכבר יצא ידי חובתו – יכול להוציא אחרים מדין שליחות. אך לפי זה לכאורה דין יצא מוציא אינו תלוי בדיני ערבות כלל, ומדברי כל הני"ל לא משמע כך. ואם נאמר שכונת הפרי מגדים היא שלמצוות דרבנן בלבד אכן מועילה שליחות של המחויב בדבר אף ללא דין ערבות, נוכל לומר לדרך זו שאם נשים מחויבות המקרא מגילה כאנשים, יוציאו אחרים ידי חובה אף אם הן בעצמן כבר יצאו ללא תלות בשאלה אם נכללות הן בדין ערבות אם לאו).

בשולי דיון זה נעיר שיש לדון אם מי ששומע את קריאת המגילה מאחר יוצא ידי חובה מדין "שומע כעונה" (שיסודו מבואר בגמרא בסוכה לח ע"ב) או שמדובר בגדר אחר שאינו מטעם שומע כעונה. התשובה תלויה במחלוקת לגבי מהות שומע כעונה. הבית הלוי (על התורה, ענינים שונים בסוף חומש בהקשר, בענין שומע כעונה בברכת כהנים, ד"ה מה שאמר המזון שאין חיובה אלא כשאכל, דן לגבי שומע כעונה בברכת כהנים וטען ששומע כעונה הוא רק כדיבור, ולא כעשיית הפעולה ממש (ועל כן כהן לא יכול לקיים מצוות ברכת כהנים על ידי שומע כעונה, הואיל וברכת כהנים יש דרישה של "קול רם" ולא מספיק דיבור). לעומתו, החזון איש (או"ח סימן כט אות ג) כתב שדרך שומע כעונה, השומע והמשמיע מצטרפים לעשות את המצווה יחד, ולכן זה ייחשב כאילו השומע עושה כל פעולה שהמשמיע עושה בעצמו.

קריאת המגילה חייבת להיות מתוך הכתב (משנה מגילה דף יז ע"א; רמב"ם הלכות מגילה וחנוכה ב, ג; ג, שלחן ערוך או"ח תרצ, ג), ולכן לדעת הבית הלוי אי אפשר לומר שקריאת המגילה מועילה מדין שומע כעונה, כי זה ייחשב רק כדיבור ולא כקריאה מתוך הכתב. לעומת זאת, לפי החזון איש, אין מניעה לצאת בדרך שומע כעונה. בשו"ת הר צבי (או"ח חלק א סימן נו ד"ה ולעני"ד י"ל) הכריע כחזון איש: "דשומע כעונה אנו חושבים את השומע כגור לקורא לכל דבר, ולא רק לעצם הקריאה בלבד אלא גם להשלמת תנאי מצות הקריאה".

אך גם אם הדבר מבוסס על "שומע כעונה", אף שהשומע כביכול קורא בעצמו הוא חייב לשמוע ממי שמחויב כמותו, שהרי מפורש בגמרא ש"כל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתם", אף שהם שומעים ממנו (והחיוב צריך להיות זהה הן לענין סוג החיוב "חיוב קריאה" או "חיוב שמיעה" והן לגבי דרגת החיוב – במקום שיש שמחויב מן התורה ויש שמחויב רק מדרבנן, כפי שמוכח מהגמרא בברכות כ ע"ב ולפי הסבר הרא"ש (ברכות ג, ג) שגם בדין שומע כעונה אנו חייבים שהמשמיע יהיה ברמת החיוב של השומע).

נציין כי כל זה בנוי על לשונו של בה"ג והראשונים, שהבינו ממנה שדבריו מבוססים על הבדל בין גברים לנשים בגדרי החיוב במגילה. אך להלן יובאו ראשונים שנקטו בשמו טעם אחר, וכנראה הייתה לפניהם גרסה שונה בדבריו, ראו בנוגע לכך בשו"ת בני בנים (חלק ד מאמר ה; וכן שם בסימנים ב, ג, ח, בנוגע לשיטות הראשונים בענינו ככלל).

בשו"ת מרחשת (חלק א סימן כב) הסביר שלדעת בה"ג שיש בקריאת המגילה שתי מצוות, האחת של שמיעת המגילה, דהיינו פרסומי ניסא, ובזה נשים חייבות והאיל ואף הן היו באותו הנס, והשנייה זכירת מעשה עמלק, ובזה אין הנשים מצוות, כדברי החינוך סוף פרשת תצא, "משום שאינן בנות מלחמה", ועוד מטעם מצוות עשה שהזמן גרמא. לדבריו, חיוב הקריאה נובע ממצוות זכירת עמלק, וחיוב השמיעה נובע מהחלק של פרסומי ניסא, ומכיוון ששנים אינן חייבות בחלק של קריאה, הן אינן יכולות להוציא את האנשים לדעה זו. אבל כל זה הוא רק בקריאת המגילה שביום, שכיוון שאמרנו שמצוות המגילה כוללת צד של זכירת העמלק, וזכירת העמלק קשורה לחיוב מלחמה, ואין חיוב מלחמה אלא רק ביום, נמצא שבמצוות קריאת המגילה בלילה יש רק צד של פרסום הנס, ונמצא שחיוב נשים ואנשים שווה. ולכן מסיק המרחשת ש"מעלתה, בלילה גם לדעת בה"ג נשים מוציאות אנשים שבזה חיובן שוה". והוא מסיף עוד טעם שגם אין מוציאות את האנשים בקריאת המגילה, משום שיש בה גם צד של מצוות הלל (כמבואר במגילה יד ע"א), אבל אפילו לדעה זו, בלילה תוכל להוציא את האנשים כי אין חיוב הלל בלילה. ומכל מקום מדברי כל שאר הראשונים והאחרונים לא נראה כדבריו, שכן איש מהם לא חילק בין קריאת המגילה בלילה לזו שביום.

<sup>2</sup> או"ח תרפ"ט, א-ב; וראו שם בדרכי משה הקצר (או"ח סימן תרפ"ט אות א).

<sup>3</sup> כך צידד הפרי מגדים (אשל אברהם סימן תרפ"ט ס"ק ד) תוך שחזר בו ממה שכתב תחילה (שם ס"ק א) שדברי השלחן ערוך כאן הם "סתם ויש אומרים", וביאר שאין זה נחשב "סתם ויש אומרים" כיוון שלא נכתב בפירוש ב"סתם" ששנים מוציאות את האנשים. ויש לומר שכסברה זו יסברו גם יתר האחרונים שנקטו כך בדעת השלחן ערוך.

בין אחרונים אלה יש למנות את העולת שבת (שם ס"ק ב), אם כי על ראייתו תמה האליהו רבה [שם ס"ק ב וכן באליהו זוטא ס"ק ב], אלא שצוין בו בטעות "עולת תמיד" ובמאמר מרדכי שם ס"ק ב האריך בזה, ראו דבריו; ואת ה"ט"ו (סימן רע"א ס"ק ב), שכתב כדבר פשוט שהשלחן ערוך פסק לגבי מגילה כבה"ג (ומשום שהוקשה לו על כך מדברי השלחן ערוך שם, ביאר שהשלחן ערוך פסק אמנם כבה"ג אבל רק מחמת הספק); ואת הפרי מגדים הני"ל.

גם לשון הפרי חדש שפסק כך (ראו להלן) מאפשרת להבין שלדעתו אף לפי השלחן ערוך עצמו כך העיקר להלכה, אבל אין זה חד משמע בלשונו. והכף החיים (סימן תרפ"ט ס"ק יד וס"ק טז) הביא גם הוא מדברי הפרי מגדים שאין זה "סתם ויש אומרים" ושכונת השלחן ערוך במקרה כזה היא לפסוק כיש אומרים, והביא שכן נקט גם שו"ת בית דוד (סימן תט), ולכן הסיק שיש לפסוק שאינה מוציאה את האנשים, ושם שמע איש מאשה, יחזור ויקרא שנית או ישמע מאיש אחר, אלא שלא יברך משום ספק בברכות להקל, וכך כתבו גם בית עובד (דיני שהכל חייבים בקריאת המגילה אות ד) ובן ארי (שנה ראשונה פרשת תצוה – הלכות פורים אות ב) והובאו בכף החיים (שם).

<sup>4</sup> שהרי חיובן שונה, וזהו טעמו של בה"ג (כפי שהביאו תוספות במגילה ובערכין ושאר הראשונים הני"ל בהערה 1) שאינן מוציאות את האנשים, וכך ביאר המגן אברהם (שם ס"ק ז) בדעתו.

<sup>5</sup> הלבוש (שם סעיף ב), אליהו רבה (שם), פרי חדש (שם, א-ב), דרך החיים (קצא, ג), ועליהם יש להוסיף כמובן את מי שנקטו כך גם בדעת השלחן ערוך (כנ"ל בהערה קודמת) ואת האחרונים כמו המגן אברהם, המשנה ברורה, ערוך השולחן ועוד, שביארו את דברי הרמ"א ובפשטות נקטו כמותו להלכה כדרכם וכמנהג מקומותיהם בדרך כלל.

<sup>6</sup> הבית יוסף והדרכי משה דנו בהלכות שחיטה לענין הכשר שחיטה בידי אשה. כתב הטור (יו"ד סימן א): "הכל שוחטין לכתחילה, נשים ועבדים משוחטרים וכל אדם...". הבית יוסף שם כתב: "וימ"ש נשים. כן כתבו התוספות בריש חולין (ב ע"א ד"ה הכל)... והאגור (סי' אלף סב) כתב שאף על פי שדעת הפוסקים כן, המנהג בכל גלות ישראל שלא ישחטו ומעולם לא ראיתי נוהג לשחוט ולכן אין להניח לשחוט כי המנהג מבטל הלכה ומנהג אבותינו תורה היא (מסכת סופרים פ"ד ה"ח) עכ"ל. ואני אומר שאם היה אומר שהיו רוצות לשחוט ולא הניחו, היה אפשר לומר שהיא ראייה, אך ראיית לא ראינו אינה ראייה (נעיות פ"ב מ"ב, זבחים קג ע"ב)". הבית יוסף סובר אפוא שעצם זה שלא עשו משהו אינו מהווה מנהג, וכך פסק להלכה (שלחן ערוך יו"ד א, א) [ובפרי חדש שם ס"ק א החמיר רק שלא למנותם טבחות על הציבור, משום סיבה אחרת, אבל באופן עקרוני מסכים שכשרות לשחוט, וראו שם ס"ק ג]. לעומתו הרמ"א פוסק כאגור (יו"ד א, א): "הגה יש אומרים שאין להניח נשים לשחוט, שכבר נהגו שלא לשחוט, וכן המנהג שאין הנשים שוחטות". היינו שלדעת הרמ"א זה שלא ראינו נחשב כמנהג.

לכאורה אותה מחלוקת תהיה גם בנדון דידן, שהרי אפילו אם נפסוק ששנים מעיקר הדין יכולות לקרוא להוציא אנשים, יש לומר שלפי הרמ"א יש מנהג שלא קוראות; אך לפי השלחן ערוך כל עוד לא ידוע לנו ששנים רצו לקרוא ומנעו זאת מהן – אין זה מוגדר "מנהג".

<sup>7</sup> ייתכן שדברי הבית יוסף אינם אלא במקום שאין סיבה הלכתית לאסור משהו (וכך הוא בנדון של שחיטה בדי נשים, שאף ששיטת הלכות אלדד הדני שאין יכולות לשחוט, מכל מקום הראשונים ראו דעה זו כדחוויה לגמרי, ואף האגור שכתב שהמנהג שלא ישחטו ראה בו "מנהג המבטל הלכה"), ועל כן, על הרוצה לומר שההימנעות מדבר זה נעשתה במכוון ועשויה להיחשב כמנהג שקיבלוהו כלל ישראל או הציבור במקום מסוים על עצמו, והוא מחייב משום כך – עליו הראיה. אך במקום, כעין דוננו, שבו יש פוסקים רבים האוסרים מן הדין, יש יותר מקום לומר שאם בפועל נהגו כדבריהם הרי זה משום שכך התקבל להלכה (או מעיקר הדין או משום חומרא וחשש לדעתם). ואף שגם במצב כזה ייתכן שלא מדובר במנהג דווקא אלא במקרה, מכל מקום כאן דווקא מי שיטען כך יצטרך לבסס את דבריו, שהרי כאן (בניגוד למצב שבו אין סיבה לאסור) יש סברה שהמנהג יהיה דווקא.

להלן נזכיר לגבי קריאת אשה את המגילה לעצמה, שלכל הדעות יוצאת ידי חובה, אך יש שכתבו שלכתחילה לא תעשה כן, על פי הזהרה, מדברי החיד"א וכן איש חי, שניהם מהקהילות שנהגו לפסוק כדעת השלחן ערוך בדרך כלל (אף ששניהם חוששים לא אחת לדעות אחרות), שכתבו שכך המנהג, ונראה מדבריהם שנקטו שבמקרה כזה נחשב "מנהג" ואין תולים אותו בכך שלא הזדמן שאשה תקרא.

<sup>8</sup> התוספות במסכת סוכה (לח ע"א ד"ה באמת אמרו) וכן תוספות הרא"ש שם כתבו שאף שיש מקום לומר שאשה יכולה להוציא יחיד ידי חובתו בברכת המזון, מכל מקום אשה אינה יכולה להוציא רבים ידי חובתו, "משום דרבים זילא בהו מלתא, דהרי מגילה דנשים חייבות בה ופירש בה"ג דאין נשים מוציאות את הרבים ידי חובתן במגילה זילא בהו מלתא". ועיינו עוד באגודה שם (סוכה פרק ג סימן לב, הוזכר לעיל הערה 1) בשם ר"י [נראה שהייתה להם גרסה אחרת בבה"ג, כפי שמציין שו"ת בני בני שם].

גם הריטב"א (מגילה ד ע"א), אף שהכריע שלא כדעת בה"ג וסבר שאשה מוציאה אנשים ידי חובה בקריאת המגילה, מן הדין, כתב "אלא שאין זה כבוד לציבור", וכך כתב גם הר"א מן ההר (מגילה יט ע"ב), ודימה זאת לקריאת התורה, אלא שמשמע מדבריו שבניגוד לקריאת התורה – במגילה מדובר באיסור לכתחילה בלבד (שלא כדברי ס"מ"ג שהוזכרו לעיל שהשווה לגמרי). ועיינו עוד בדברי שניהם שהזכירו גם שתבוא "מארה" למי שנוקט לצאת ידי חובה על ידי אשה – דברים המכוונים לשלחן הגמרא (ברכות כ ע"ב; סוכה לח ע"א): "תבוא מארה לאדם שאשתו ובניו מברכין לו", דברים האמורים גם בנוגע ליחיד. נזכיר גם את שהוזכר בקצרה גם לעיל, שהמגן אברהם (סימן רע"א ס"ק ב) וערוך השולחן (שם סעיף ה) סתמו כתוספות (וכשיטת הס"מ"ג), שנשים אינן מוציאות את הרבים בקריאת המגילה משום זילא מילתא, וביארו שאין להשוות דין זה לקידוש, שבו אשה מוציאה את האנשים, כיוון שקריאת מגילה היא בציבור. אכן משמעות דבריהם היא, וכך נקטו בפירוש בהלכות מגילה סימן תרפ"ט (עיינו שם במג"א ס"ק ה ובערוך השלחן סעיף א וסעיף ה) שבמגילה אינן מוציאות אפילו את היחידים, מטעם זה ומשום לא פלוג, והיינו משום שעיקר מצוותה היא בציבור, ואילו קידוש – עיקרו הוא לכל אחד בביתו.

והמשנה ברורה (סימן רע"א ס"ק ד) פסק אף לענין קידוש "יש להחמיר לכתחלה שלא תוציא אשה אנשים שאינם מבני ביתה דזילא מילתא [א"ר ודה"ח]", וכל שכן במגילה. ואכן במגילה כתב אף הוא (סימן תרפ"ט ס"ק ו) שאפילו את היחיד אינה מוציאה, מטעם לא פלוג, והביא שם גם את הטעם הנוסף, שחובי נשים הוא בשמיעה ולא בקריאה.

יתרה מזו, במשנה ברורה (סימן תרפ"ט, שער הציון ס"ק טו, מבוסס על קרבן נתנאל מגילה פרק א, סימן ד, אות מ) רצה לחדש שאשה לא מוציאה אפילו נשים רבות משום זילא מילתא, וכן העתיק משמו הכף החיים (שם ס"ק טוב [נ"ז]). הקרבן נתנאל שם הביין כך מדברי התוספות (סוכה לח ע"א ד"ה באמת), שכתבו, "ובתוספתא קתני גבי ברכת המזון דאין אשה ועבד וקטן מוציאין את הרבים ידי חובתן... אי נמי משום דרבים זילא בהו מלתא, דהרי מגילה דנשים חייבות בה ופירש בה"ג דאין נשים מוציאות את הרבים ידי חובתן במגילה". אבל הרי לפי הבה"ג, אין אשה – שחייבת רק בשמיעת המגילה (ראו הערה 1) – יכולה להוציא אפילו איש אחד הואיל והוא חייב בקריאה. אם כן, כאשר התוספות הוסיפו שאי אפשר להוציא את הרבים מסיבה נוספת, היינו משום "זילא בהו מילתא", בהכרח שמדובר בלהוציא קבוצה של נשים.

מכל מקום, נראה משאר הפוסקים שהנימוק "זילא מילתא" שייך רק לגבי להוציא אנשים ולא להוציא נשים אחרות וכן לכאורה רואים בתוספות הרא"ש בסוכה שם: "...אי נמי זילא בהו מלתא באנשים שיוציאום נשים, מידי דהוה אמגילה דנשים חייבות בה וקאמר בהלכות גדולות דאין נשים מוציאות את הרבים ידי חובתן במגילה", וכפי שציין בשו"ת בני בני (חלק ד, מאמר ה).

עם זאת, יש להעיר כי כשאשה כבר יצאה ידי חובה והיא מבקשת להוציא אחרות הדבר תלוי במחלוקת הפוסקים שהובאה לעיל בהערה 1 בענין "ערבות" ו"יצא מוציא" בנשים.

עוד יש להעיר שפוסקים רבים כתבו שלכתחילה עדיף שאשה תשמע את קריאת המגילה מפי איש ולא תקרא בעצמה – אפילו לעצמה, אף שאין ספק שיוצאת ידי חובה בקריאת עצמה. טעמם הוא על פי הזהרה (מדרש הנעלם רות). בכלל פוסקים אלה: מגן אברהם (סימן תרפ"ט ס"ק ו); אליהו רבה (שם ס"ק ג); באר היטב (שם ס"ק ג); החיד"א במחזיק ברכה (שם ס"ק ג והוסיף שם שכן המנהג, שגם אם יודעת לקרוא בעצמה אינה קוראת בעצמה אלא שומעת מאיש); דרך החיים (קצא, ג); בן איש חי (שנה ראשונה, תצוה – הלכות פורים אות א, וגם הוא העיד: "יוכן המנהג בעיר הקודש תוב"ב ששמעם לא נשמע שהאשה קראה מגילה"); וכן הביאו הערוך השלחן (שם סוף סעיף ה) והמשנה ברורה (שם ס"ק ח) בשם המגן אברהם הני"ל, וכן העיני הכף החיים (שם ס"ק ח).

<sup>9</sup> השלחן ערוך (אהע"ז כא, א) פסק: "ואסור לשמוע קול ערוה", על פי הגמרא בברכות (כד ע"א): "אמר שמואל: קול באשה ערוה, שנאמר כי קולך ערב ומראך נאוה". הרשב"א בברכות (שם ד"ה והא דאמר) כתב: "קול דבורה שאינו זמר... אין חוששין להם מפני שהוא רגיל בהן"; ומעין כך כתב בית שמואל (אהע"ז שם): "ודוקא קול ערוה [היינו של שירה] אסור, אבל קול דיבור שלה מותר".

לגבי קריאת המגילה, כתב האורחות חיים (חלק א הלכות מגילה ופורים אות ב): "נשים כיון שהן חייבות שאף הן היו באותו הנס, יש לומר שמוציאות את האנשים... והב" [והבעל] עשרת הדברות ז"ל [=בעל ספר העיתור] כתב שאין הנשים מוציאות האנשים בקריאתן והטעם משום דקול באשה ערוה...". וכך כתב בכל בו (שם סוף מה). אמנם בעיטור שלפנינו לא מופיע נימוק זה (ראו שם הלכות מגילה ע"מ 226), ובספר המאורות למגילה (אש ד"ה הכל כשירין), בו (שמעם שגם הוא לא גרס את זה בעיטור, אלא שמעצמו הוסיף את הנימוק, "ובעשרת הדברות שחבר ה"ר יצחק ב"ר אבא מרי נראה דסבירא ליה לרב המחבר דנשים אין מוציאות אנשים בקריאתן ומוכח מן התוספתא... ואפשר לומר טעם לסברא זו דמשום פריצותא הוא... ולסברא זו מה שאמרו (ברכות כ ע"ב) אשה מברכת לבעלה, דוקא לבעלה אבל לא לאיניש דעלמא, משום פריצותא, שהרי אמרו קול באשה ערוה...".

שו"ת שרידי אש (חלק א סימן ח; במהדורה הישנה חלק ב סימן יד) בקצרה, ובפירוט רב שם סימן עז סימן עז אות ו ואילך [ע"מ ר"ז-ר"ח, במהדורה הישנה – חלק ב סימן ח], ועיינו שם במקורותיו) הקל לבחורים ובחורות לשיר יחד שירי קודש, "בארץ צרפת, שכבר הגיע מצב היהדות עד משבר ואם לא נאחו באמצעים חינוכיים מנוסים ומועטרים בהצלחה, כאותם של ארגון 'עזרא' באשכנז וארגון 'שורון' בצרפת, עתידה תורה ח"ו שתשתכח מישראל". אך גם הוא התיר רק בשעת הדחק ובבחינת "עת לעשות לה' הפרו תורתך", ורק כאשר שרים גם גברים ביחד. אבל אינו מתיר באשה ששרה לבדה, גם כאשר היא שרה דברי קדושה. ואף במצב זה ועם כל הצירופים להקל שכתב, אין היתרו מוסכם.

ועיינו בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יד סימן ז, ועיינו עוד בדבריו שיובאו להלן בחלק ז סימן כח) ובשו"ת משנה הלכות (חלק יא סימן נג). ועיינו עוד שו"ת באר מים חיים (לבעל באר שבע, סימן ג) ובספרו צידה לדרך (שמות טו, כ) שכבר צווח על ענין זה ונקט בבירור שהוא איסור גמור.

גם לראייה קוק היה פשוט שהאיסור בשמיעת זמר נשים הוא אף בשירי תפילה, וכשמדובר בבית כנסת, האיסור אף חמור יותר, שהרי כתב בשו"ת אורח משפט (אורח חיים סימן לה): "...ק"ו הדברים שאנו חייבים לגדור את הפרצה של השמעת קול זמר ושיר של אשה בביהכ"נ... וק"ו שהוא איסור כפול אם מכוונים לכך וקובעין זה האיסור במקום קדוש".

ובשו"ת ציץ אליעזר (חלק ז סימן כח אות יא) מתייחס לשאלה אם מותר לקבל משרה מסוימת בבית חולים, כאשר זה יכריח אותו לשמוע נשים השרות יחד שירי שבת. וסיים את תשובתו: "מסקנא באשר על כן אם אמנם כן הדבר כי כבו' יצטרך לשבת ולהאזין לקול השירה והזמרה של האחיות, אף על פי שזמירות קדש הם, אסור לו לעשות כזאת, ויהא עליו איפוא לוותר על קבלת תפקיד זה".

<sup>10</sup> גם בירושלמי (חלה ב, א) מובאים דברי שמואל "קול באשה ערוה". בנחמד למראה שם (ד"ה ולעני"ד אפשר) דן בזיקה לכך בדברי האורחות חיים (הני"ל בהערה הקודמת) וכתב: "ולעני"ד אפשר לומר... דהא דאין הנשים מוציאות את האנשים משום איסור דקול באשה ערוה, אינו אלא להוציא את היחיד ידי חובה, אבל להוציא את הרבי, דשכינה שריא עמהם ואיכא אימתא דשכינה... אז ודאי לא אתו להרהורי, ומש"ה באשה שקוראה בצבור דאיכא אימתא דשכינה, בכה"ג ליכא איסור דקול באשה ערוה". לפי חילוק זה, יש להתיר בנדון דידן מצד קול באשה ערוה, הואיל ומדובר בקריאת אשה לציבור, שיש בה השראת השכינה.

אבל יש לציין שמשו"ת אורח משפט (המובא בהערה הקודמת) מבואר להפך, שהרי הוא אסר גם בבית כנסת כאשר מתקיימת תפילה בציבור ואף החמיר בכך יותר. גם מסברא יש לשאול אם פשוט הוא בזמננו שבבית כנסת, במיוחד בפורים, אכן יש "אימתא דשכינה", שבגללה אפשר לקבוע שלכל משך קריאת המגילה נוכל להיות בטוחים ש"ודאי לא אתו להרהורי".

יש לעיין בדברי הכף החיים (א"ח סימן תרפ"ט ס"ק ג) שכתב שלחולקים על האורחות חיים (והכל בו) הני"ל וסוברים שאין איסור קול באשה ערוה בקריאת המגילה, "אין חושבין זה הקול ערוה כיון שאינו של שיר". יש לדון מדוע שלא יתחשב בקריאת המגילה כ"שיר"? הרי לכאורה "שרים" אותה על ידי טעמי המקרא! ייתכן שהוא דיבר על קריאה שהיא בלי טעמים, כאשר קריאה עם טעמים תהיה אסורה לכל הדעות (אמנם אז יש לשאול מדוע האורחות חיים והכל בו יאמרו שבקריאת המגילה בלי מנגינת הטעמים יהיה שייך "קול באשה ערוה". ואולי יאמר שהם אכן דיברו בקריאה בטעמים, ונמצא שלא נחלקו הראשונים בדין אלא דיברו במציאות שונות. ואולי החסיד יהיה שהואיל וקריאת המגילה היא ארוכה, יש מקום לחשוש להרהורי עברה גם מקריאה בלי שירה, באותה מידה כמו שמיעה קצרה של שירה. ואכן הרי מצאנו שיש שדנו באיסור "קול באשה"



גם שלא בדרך זמר – עיינו בקידושין ע סוף ע"א וברש"י שם; רשב"א ברכות כה ע"א; פירוש המזרחי לבראשית יח, ט; שו"ת באר מים חיים [לבעל באר שבע] סימן ג ובספרו צידה לדרך בראשית יח, ט; בית שמואל סימן כא ס"ק ד [הנ"ל בהערה הקודמת], ועיינו במה שכתבו פני יהושע, המקנה ומהר"ם שיק בקידושין שם. ולהלן נביא מדברי שו"ת שבט הלוי חלק ג סימן יד שדן בשאלה זו בזיקה למחלוקת שבנדוננו ולמה שהוצרכו בגמרא לטעם של "כבוד הציבור" כדי לאסור קריאת התורה על ידי אישה, ועיינו עוד בדבריו בחלק ה סימן קצז אות ד ושם סימן קצח).

מכל מקום, יש מן הדוחק בהסברת דברי כף החיים כך, שהרי הכף החיים עצמו (סימן תרצ ס"ק ל) הביא מנהגים שונים לגבי אם קוראים את המגילה בטעמי המקרא או בלעדיהם, ולא נראה שהיה סותם בזה (סימן תרצט ס"ק יג) מתוך הנחה שכולם יבינו שהוא מדבר דווקא כאשר קוראים בלי טעמים. ייתכן שלדעתו יש מקום להבחין בין "שירה" לקריאה במנגינה, אלא שקשה לקבוע ולהגדיר גבולות ברורים בענין זה, וייתכן שכוונתו היא שיש להקל הואיל שאין זה שיר לשם שיר, אלא למטרת קיום המצווה, ועל כן יש להניח שהגברים השומעים יתרכזו יותר במילים ובתוכן של המגילה, שהרי לשם כך באו. ומי שבא לשמוע הופעה שבה אשה שרה, מטרת בואו היא ליהנות מעצם השיר, ודווקא במקרה כזה יש לחשוש להרהורים. וצ"ע בהבנת דבריו.

הגר"ע יוסף בחזון עובדיה (הלכות מקרא מגילה עמ' נח) סייג קצת, ונראה שיש לדעתו עדיפות שהאשה תקרא בלי הטעמים, "ואף אם נאמר שיש קצת להקפיד במקרא מגילה כשאשה קוראתה בטעמיה, דהוי כקול זמר ושיר. מכל מקום הרי אין הטעמים לעיכובא. ועוד דבדיעבד מיהא אם קראה למה אינו יוצא י"ח בשביל קול באשה, הרי אם עבר וקרא ק"ש בעת שהיה שומע קול ערוה יצא י"ח...".

אמנם כמה עוד (שם עמ' ס-סא): "ודע שב"ש"ב קטן שאין שם איש שיועד לקרוא את המגילה כהלכה, ויש שם אשה שיוודעת לקרות המגילה, מעיקר הדין יכולה לקרוא להם המגילה בטעמיה, וליכא למיחש למידי, ולאפוקי ממי"ש בשו"ת עזרת מצר (סי' כג עמ' קל ד"ה קס דינא)... הכא שבכל האנשים אין שום איש שבקי בקריאת המגילה, ולכן בשעה"ד יכולה האשה לקרות המגילה ולהוציאם י"ח). ויש ללמוד מכאן שאין לחוש משום קול באשה ערוה, שהרי בזמנם כל העולים לסי"ת היו קוראים בעצמם, ולא היה ש"צ קורא בסי"ת בשביל העולים, וכמ"ש התוס' (מגילה כא ע"ב ד"ה תנא). וע"ע בתוס' מנחות (ל ע"א ד"ה שמנה פסוקים). וקריאת התורה צריכה להיות בטעמי המקרא, ואף על פי כן לא חששו משום קול באשה ערוה. ומכאן תשובה לבעל העיטור....

ובשו"ת יביע אומר (חלק ט או"ח סימן קח) סתם: "ושמע מינה שאין בזה משום קול באשה ערוה. אף על פי שהיא קוראת בטעמי המקרא". ובשו"ת שבט הלוי (חלק ג סימן יד) כתב: "ובאמת דברי הכל בו קשים מש"ס מגילה הנ"ל דמכח כבוד הציבור דוקא כאשר הביא כ"ת, ועל צד הדוחק י"ל דטעם הש"ס עדין גם כשקוראה בלא נגינה דנחשב דבור בעלמא, מכל מקום אסור משום כבוד הציבור, אבל בגנון וטעמים אסור מטעם קול באשה ערוה, מכל מקום פשוט הש"ס והפוסקים הוא ודאי נגד סברת הכל בו הנ"ל".

<sup>11</sup> על פי דברי היביע אומר בהערה הקודמת, שהתיר כאשר אין איש שמסוגל לקרוא ולהוציא את הציבור ידי חובה.

<sup>12</sup> יש להביא כאן את דברי הרב אליעזר מלמד בנידון (כפי שמופיעים באתר ישיבה): "אולם למעשה נראה שגם לסברה זו קשה להתיר בימינו שאשה תקרא בציבור, מפני שהנהוג המקובל כבר מאות שנים לפחות, שאין שומעים קול אשה ששרה בציבור אפילו בשירי קודש (זולת במסגרת משפחתית שנהגו בגרמניה להקל, כמובא בשרידי אש). וכיוון שכך מקובל כיום, שמילא קריאתה של אשה עלולה לעורר הרהורים. וכן מצינו שכתבו הפוסקים לענין טפח באשה ערוה, שדינו תלוי במנהג המקום, וכלשון השלחן ערוך (או"ח עה, א): 'במקום שדרכה לכסותו'. אמנם לבני משפחתה יכולה לקרוא על סמך הסברה שאין אומרים 'קול באשה ערוה' בדברי קודש".

נוסף לכך, בית כנסת הוא מקום ציבורי, ועל כן יש יותר מקום לחוש לאלו שמחמירים, וגם אם נניח שאין חובה גמורה לנהוג כך מצד הדין, לא ראוי לאלץ גם את המבקשים לנהוג כך לסמוך על המקילים, אלא אם כן רב המקום יודע (שכמעט) כל מי ששייך למקום ירצה להקל (מתוך כובד ראש כראוי). וגם אז נראה שיש מקום להקל רק בשעת הדחק.

ונביא שוב את הציטוט הנ"ל מהרב קוק זצ"ל: "ומה שמחמיר את הענין של האיסור הוא, מה שנעשה בתור פעולה של קהל ועדה וישראל". נציין כאן גם לדברי הבי"ח (או"ח סימן נג אות ב) בדיון שלו על מחילת כבוד הציבור: "ולפע"ד נראה... דאין פירוש מפני כבוד הציבור שהוא כנגד כבודם לפני בני אדם שתועיל בו מחילת הציבור... ותו דנעשו ישראל אגודות אגודות צבור זה ימחול וצבור זה לא ימחול...". נעיר כי בנוגע לשיקולי צניעות ו"קול באשה" (באופנים השנויים במחלוקת) בכלל ייתכן שיש להבחין בין חברות שונות. בחברות שבהן באופן כללי יש יותר הפרדה בין נשים לגברים, ייתכן שיהיה יותר מקום לחשוש, הן מצד הרהורי עברה והן מצד שהנהגה זו תיראה יותר כפרצה בצניעות, ונוסף לכך ראוי שמורה הלכה יקבל הסכמה רחבה לכל צעד פורץ דרך שהוא עושה ובוודאי בנוגע למקומות הציבוריים שגם הקולא בהם "מחייבת" בפועל את הכול להסתמך עליה, וכל שכן בהקשר לבית כנסת – גם מצד הזהירות היתרה בקדושתו, לרבות בשמירה מכל דבר העשוי להביא להרהורי עברה, אף כשבמקומות אחרים אין חובה לחשוש לו, שהלוא הרהורי עברה מוגדרים בתורה כ"דבר רע" הפוגם בקדושת המחנה ושמשום כך נצרכת הזהירות ממנו במחנה שבקברו ב'ה' א-לקיך מתהלך", וכאזהרת התורה: "פן יראה בך ערות דבר ושב מאחריך" – מה שמחייב שמירה יתרה מכל אלה במקום מקודש ששורה בו השכינה (ועיינו דברי הרב קוק באורח משפט הנ"ל). אך אם אכן מדובר בשעת הדחק, שבה אין אפשרות לקיים את מצוות קריאת המגילה אלא באופן זה, ומשום כך יש לסמוך על הסוברים שנשים מוציאות את האנשים, מסתבר שאין לבטל את המצווה מטעמים אלה אלא להסביר את האילוץ, וממילא הדברים אף לא ייראו כפריצת גדר.

בשם צוות המשיבים ובברכת התורה,

הרב משה ארנרייך הרב יוסף כרמל  
ראשי הכולל

**חברי הועדה המייעצת:**  
הרב זלמן נחמיה גולדברג  
הרב נחום אליעזר רבינוביץ  
הרב ישראל רוזן

**ארץ חמדה – קישור לשו"ת במראה הבזק באתר**

**ניתן ליצור קשר עם הכותבים דרך: info@eretzhemdah.org**

לע"נ <b>שלמה דוד בן זלמן ושרה</b> אבנית ז"ל נלב"ע סיון תשע"ט	לע"נ <b>רבי יעקב ז"ל</b> <b>בן אברהם ועיישה וחנה</b> בת יעיש ושמחה סבג	לע"נ <b>גב' לורין</b> <b>הופמן ז"ל</b>	לע"נ <b>חיים משה בן</b> <b>קוקה יהודית כהן ז"ל</b> נלב"ע ז' בתשרי תשע"ה	לע"נ <b>סוזי בת עליזה</b> כהן ז"ל נלב"ע כ"ד בחשוון תשע"ח
-----------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------

לע"נ הנופלים במערכה על הגנת המולדת הי"ד

הספר משטר ומדינה בישראל על פי התורה (4 כרכים) מאת הרב נפתלי בר אילן, יצא לאור בעריכה חדשה בהוצאת מכון "ארץ חמדה" הספר מתמודד עם אתגרי השעה הניצבים בפני המדינה היהודית העצמאית ע"י ניתוח וביורר מקיפים במקורות. בין הנושאים הנדונים - משטר דמוקרטי ומלוכני, שלטון החוק, הפרדת רשויות, ביקורת שיפוטית, טוהר השלטון, מדיניות פסיקלית ומוניטרית, שירותי רווחה, סל תרופות, איכות הסביבה, משפט בינלאומי, אמנת ג'נבה, כבוד האדם וחירותו, פיתוח האישיות, זכויות אזרח ועוד ועוד. זכה בפרס הרב קוק ובפרס הרב ישראלי של מכון ארץ חמדה.



**לרכישה**