

# **פסיקתו של הרב עובדיה יוסף לנוכח תמורות הזמן**

**חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה"**

**מאת**

**אריאל פיקאר**

**לימודים בין תחומיים**

**התכנית ללימודי פרשנות**

**הוגש לסנט של אוניברסיטת בר-אילן**

**רמת גן**

**טבת תשס"ד**

**עבודה זו נעשתה בהדרכתם של:**

**פרופ' אבי שגיא מן המחלקה לפילוסופיה והתכנית ללימודי פרשנות**

**באוניברסיטת בר אילן**

**ודר' צבי זוהר מן הפקולטה למשפטים באוניברסיטת בר אילן**

<b>7</b>	<b>1. מבוא</b>
<b>8</b>	<b>1.1 "תמורות הזמן" – המעבר מעולם מסורתי למודרניות</b>
8	1.1.1 "דור החופש והדרור".....
10	1.1.2 מודרניות.....
14	1.1.3 דרכי התגובה לשינוי.....
20	1.1.4 השפעות המודרנה על יהודי ארצות האסלאם ותגובת אנשי הדת.....
26	1.1.5 סיכום.....
<b>28</b>	<b>1.2 "להחזיר עטרה ליושנה" – המגמה הספרדית בפסיקתו של הרב עובדיה יוסף ...</b>
28	1.2.1 "להחזיר עטרה ליושנה".....
28	1.2.2 מהי פסיקה ספרדית?.....
35	1.2.3 הרב עובדיה יוסף ו"אורינטליזם".....
<b>39</b>	<b>1.3 מתודות המחקר בספרות רבנית</b>
39	1.3.1 קריאה סוציוהיסטורית של הספרות הרבנית.....
40	1.3.2 היבטים הרמנויטיים וספרותיים בחקר ספרות השו"ת.....
42	1.3.3 ההלכה כתרבות.....
48	1.3.4 שיטת העבודה במחקר זה.....
<b>49</b>	<b>1.4 המחקר על משנתו ההלכתית של הרב עובדיה יוסף</b>
49	1.4.1 מחקרים ראשונים.....
49	1.4.2 צבי זוהר, "חזונו של עובדיה - להחזיר עטרה ליושנה".....
50	1.4.3 בנימין לאו, "להחזיר עטרה ליושנה" – עיונים במשנתו ההלכתית של הרב עובדיה יוסף.....
52	1.4.4 סיכום.....
<b>53</b>	<b>1.5 תולדות חייו של הרב עובדיה יוסף</b>
53	1.5.1 ילדות ובחרות.....
54	1.5.2 השיעור בספר "בן איש חי".....
57	1.5.3 תקופת קהיר.....
62	1.5.4 הרב יוסף כדיין צעיר.....
63	1.5.5 הרבנות בתל אביב.....
64	1.5.6 ראשון לציון והרב הראשי לישראל.....
65	1.5.7 הקמת תנועת ש"ס.....
68	1.5.8 סיכום.....
<b>69</b>	<b>חלק א – תגובת הרב יוסף לתהליכי החילון, הרפורמה והחלשות הסמכות הרבנית</b>

## 2. "לבל לדחות אבן אחר הנופל" – מדיניות ההכלה של הרב עובדיה יוסף. 70

### 2.1 הקדמה ..... 70

2.1.1 נורמה וסטיה – תאוריות סוציולוגיות ..... 70

2.1.2 כתאכנסיה ..... 72

### 2.2 כוחא דהיתרא עדיף ..... 74

### 2.3 מדיניות "הרע במיעוטו" ..... 78

2.3.1 מתן תעודת הכשר למסעדה המגישה מאכלי בשר וחלב ..... 78

2.3.2 שחיטה של עוף שיש בו חשש טריפה ..... 85

2.3.3 נשים הלובשות מכנסים ..... 86

2.3.4 שחיטה ביום טוב ..... 89

### 2.4 העלמת עין ..... 92

2.4.1 טיפוח ציפורני הנשים וסוגית החציצה בטבילה ..... 92

2.4.2 ברכת כהנים על ידי מי שאינו שומר תורה ומצוות ..... 93

2.4.3 עליה לתורה למי שמתגלח בתער ..... 94

## 3. "...לעמוד בכל תוקף נגד המחדשים והמודרניים למיניהם." – מדיניות ההדרה של הרב עובדיה יוסף. 96

### 3.1 חילוניות ישראלית ..... 98

### 3.2 מדיניות הגיור ..... 101

3.2.1 טבילת גיורת בפני בית דין ..... 101

3.2.2 גיור מי שאינם שומרי מצוות ..... 102

### 3.3 כוונת החידוש ומעשה החידוש ..... 105

3.3.1 פאה נכרית ..... 105

3.3.2 מיקום הבימה בבית הכנסת ..... 107

3.3.3 הנחת זרי פרחים על ארון המת ..... 109

3.3.4 עריכת חופה בבית הכנסת ..... 110

## 4. "פני זקנים לא נהדרו" – התמודדותו של הרב עובדיה יוסף עם משבר הסמכות הרבנית ..... 112

### 4.1 משבר הסמכות בעידן המודרני ..... 112

### 4.2 ייצוב ההיררכיה הרבנית ..... 115

4.2.1 "פני זקנים לא נהדרו" ..... 115

4.2.2 כבוד הרב ..... 117

4.2.3 תפקידם של חכמי הדור ..... 118

119	4.3 חשיבות הכוח הפוליטי בתפקודו של הרב
123	4.4 סיכום
124	סיכום חלק א
126	חלק ב – יחסו של הרב יוסף למדינת ישראל ולמערכת המשפט שלה
127	5. "עם כל הצללים... ישנם אורות גדולים" - יחסו של הרב עובדיה יוסף למדינת ישראל ולציונות
127	5.1 הקדמה
128	5.2 הלל ביום העצמאות
133	5.3 עלית יהודי אתיופיה
135	5.4 ענינים הקשורים לצה"ל
135	5.4.1 עגונות מלחמת יום כיפור
135	5.4.2 מלחמות ישראל – מלחמת מצוה
136	5.5 "מסירת שטחים מארץ ישראל במקום פיקוח נפש"
137	5.6 היתר המכירה בשנת השמיטה
138	5.7 סיכום
139	6. "שפחה כי תירש גבירתה" - יחסו של הרב עובדיה יוסף לחוק ולמערכת המשפט הישראלית
140	6.1 דינא דמלכותא דינא
140	6.1.1 הקדמה
141	6.1.2 מגבלות הכלל "דינא דמלכותא דינא"
143	6.1.3 דינא דמלכותא דינא – היבטים היסטוריים
144	6.1.4 חובת תשלום מסים מכוח "דינא דמלכותא דינא"
147	6.2 בית המשפט כ"ערכאות של נכרים"
147	6.2.1 הקדמה
150	6.2.2 שיתופו של עורך דין בהרכב בית הדין
150	6.2.3 איסור הפניה לבית המשפט הישראלי בעניני ירושה
157	6.2.4 ירושת הבת
160	6.2.5 קבורת נכרי בבית קברות יהודי
161	6.2.6 משפט דרעי

163	6.3 סיכום
165	6.4 נספח: עמדתו של הרב עובדיה יוסף לאור הליברליזם הרב תרבותי והפולורליזם המשפטי
171	חלק ג – התמודדותו של הרב יוסף עם המתירנות מינית
172	7. "וכ"ש בדורות הללו שפשתה המספחת של הפריצות... כל המקל בזה ישא ברכה מאת ה'": פסיקתו של הרב עובדיה יוסף בהלכות נדה
175	7.1 הוסת – מאפיינים תרבותיים
175	7.1.1 הוסת כמצב סכנה
178	7.1.2 טומאת הנדה בחז"ל ובספרות הרבנית
183	7.1.3 נדה ומתח מיני – מבט פוקויאני
186	7.1.4 הקול הנשי
190	7.2 מנהגי הרחקת הנדה מן הבית ועניו, ומדברים שבקדושה
190	7.2.1 הקדמה – על יחסו של הרב עובדיה יוסף למיסטיקה ומאגיה
192	7.2.2 הרחקת הנדה מן הבית ועניו
194	7.2.3 המנהג לאסור על הנדה תפלה וברכות
194	7.2.4 כניסת אישה נדה לבית הכנסת וביקור בכותל המערבי
195	7.2.5 ביקור אישה נדה בבית הקברות
196	7.3 כתמים
196	7.3.1 מבוא
198	7.3.2 גודלו של הכתם
199	7.3.3 המאבק נגד מנהגי הנשים
203	7.3.4 מנהגי הנשים, להקל או להחמיר?
203	7.3.5 יחסי הכוח בתוך המערכת – מבט פוקויאני
206	7.4 אימתי ניתן להתחיל בספירת "שבעה נקיים"
206	7.4.1 מבוא
209	7.4.2 תשובותיו של הרב יוסף, מהלך ראשון – חיוב הפסיקה כמרן וביטול מנהגי הנשים: מגמת המישטור
212	7.4.3 מהלך שני – הפריצות המודרנית מחייבת הקלה בהלכות נדה, המישטור כמאפשר מיניות
215	7.4.4 מנהגי הנשים, להקל או להחמיר?
218	7.5 סיכום
220	8. "לובשות בגדי פריצות ושוקדות על המודרניות לשמור ארחות פריז (פריץ)": פסיקתו של הרב עובדיה יוסף לנוכח השינויים באורחות הלבוש

<b>220</b> .....	<b>8.1 מאפייניו התרבותיים של הלבוש</b>
221 .....	8.1.1 מדוע אנו מתלבשים? .....
222 .....	8.1.2 זהות חברתית ומישטור .....
224 .....	8.1.3 הבנית הארוטיקה דרך חוקי הצניעות – מבט פוקויאני .....
<b>227</b> .....	<b>8.2 פסיקותיו של הרב יוסף בעניני לבוש וצניעות</b>
229 .....	8.2.1 כניסת נשים לבית הכנסת בזמן טקס החופה .....
231 .....	8.2.2 השימוש בעילת "דת יהודית" בימינו - פולמוס הדאיהיוסף .....
239 .....	8.2.3 אמירת דבר שבקדושה אל מול אישה שאינה לבושה בצניעות .....
242 .....	8.2.4 פאה נכרית .....
<b>247</b> .....	<b>8.3 סיכום</b>
<b>248</b> .....	<b>סיכום העבודה ומסקנות המחקר</b>
<b>250</b> .....	<b>ביבליוגרפיה</b>

**1. מבוא**

מטרתו של מבוא זה להביא בפני הקוראים את תחומי המחקר המהווים רקע לעבודתי על פסיקתו של הרב עובדיה יוסף לנוכח תמורות הזמן.

1. לאור מודעותו הרבה של הרב יוסף לתמורות שחלו בחברה היהודית בעקבות המודרניזציה, אני מבקש להרחיב בנושא השפעות המודרנה על חברות מסורתיות. נושא זה כולל בתוכו את התיאוריות השונות המסבירות באופן כללי את הדמיון ואת השוני בין חברות מסורתיות וחברות מודרניות ואת השפעות המעבר מתקופה לתקופה. וכן את המחקרים השונים העוסקים באופן ספציפי בתגובות של היהדות האשכנזית והמזרחית למודרנה.

2. המגמה הספרדית בפסיקתו של הרב יוסף והפרויקט "להחזיר עטרה ליושנה" המהווים מפתח להבנת רבות מפסיקותיו ההלכתיות ואף את דרכו הפוליטית והחברתית.

3. אפשרויות הקריאה והניתוח של טקסט רבני-הלכתי לאור הנחות מתודיות ותיאורטיות והצעה לשימוש בכלים מתחום מדעי החברה בכלל וביקורת התרבות בפרט שיבואו לידי ביטוי במחקר זה.

4. סקירת מצב המחקר אודות פסיקתו של הרב עובדיה יוסף עד היום.

5. הביוגרפיה של הרב עובדיה יוסף המשליכה אור על ההקשר בו הוא חי את חייו ופעל כרב וכפוסק הלכה.

## 1.1 "תמורות הזמן" – המעבר מעולם מסורתי למודרניות

### 1.1.1 "דור החופש והדרור"

בכתביו של הרב יוסף ניכרת המודעות לתמורות הזמן וליחודה של התקופה. דור זה הוא, בלשונו של הרב יוסף, "דור החופש והדרור". ביטוי רב משמעות זה מתאר לדעתו את המאפיין הבסיסי של התקופה והוא מופיע כמוטיב מוביל בפסיקותיו הרבות. בכל המקרים, להוציא אחד, הוא מופיע במובן שלילי. מצב החופש גורם לירידה בסמכות הרבנית ולחוסר מחויבות לקיום מלא של דרישות ההלכה. כך לדוגמה הוא כותב: "וגם אני בעניי אומר שבזה"ז [שבזמן הזה] דאחסור דרי [הדור חסר] בארצות החופש והדרור ואיש הישר בעיניו יעשה, ורבנה החוצפה בעולם..." **(יביע אומר** ג, אה"ע יח, יג). או: "וכ"ש בדורינו זה דור החופש והדרור שהסט"א [שהסטרא אחרא] גוברת הרבה מאד ביתר שאת מהדורות הקודמים" **(יביע אומר** ד, אר"ח יג, ד). החופש והדרור הנזכרים נקשרים לעתים למושג הדמוקרטיה: "ובפרט בזמנים אלו דורות החופש והדרור (דימוקרטיא) שאיש הישר בעיניו יעשה" **(יביע אומר** ד, יר"ד ז, ד; ד, יר"ד יא, ד). וכן לחוסר היכולת לאכוף את הדין: "וכ"ש שבארצותינו אין שום תוקף לועד הקהילה לרדות במקל ורצועה במי שאינו מציינת להם. כי הם ארצות החופש והדרור." **(יביע אומר** א, אר"ח י, ב). בדברי הפתיחה ל**יביע אומר** א, הוא כותב: "ולאפוקי ממה שראיתי לכמה ממחברי זמנינו אשר לא יראו ולא יחתו מאימת רבותינו הראשונים אשר מימיהם אנו שותים... לכתוב עליהם כאשר ידבר איש אל רעהו (בדור חופש הדיבור...) ופני זקנים לא נהדרו". מדובר איפוא במשבר שחדר גם לשורותיהם של הרבנים. הרב יוסף מרבה להשתמש בביטוי "אחסור דרי" ומתאר את הדור כ"דור יתום". במקומות רבים הוא מצביע על חוסר מחויבות להלכה הנפוץ במיוחד בתקופה זו<sup>1</sup>.

לדעתו של הרב יוסף, גם המתירנות המינית נובעת מאותו מצב חברתי, הוא מתאר את התקופה ככזו שבה: "...החופש והדרור והמתירנות שולטים בכל עוז" **(יביע אומר** ח, יר"ד יב, א). הוא מתאר את שינוי נורמות הלבוש של הנשים: "אבל השתא הכא דאחסור דרי, ועינינו הרואות כי בעוה"ר [בעוונותינו הרבים] בדורות הללו הפרוץ מרובה על העומד, ורבות בנות יוצאות פרומות וזרועותיהם מגולות וחשופות צואר ואין מכלים" **(יביע אומר** ד, יר"ד יא). הרב יוסף רואה בשינוי זה מאפיין של המודרניות: "שלושות בגדי פריצות ושוקדות על המודרניות" (שם)

<sup>1</sup> להלן מספר דוגמאות: **יביע אומר** א, אר"ח טו) מתיר הרב יוסף את המנהג לקדש בליל שבת בבית הכנסת לאחר התפילה, אף שמבחינה הלכתית קידוש כזה, שאינו במקום סעודה, אינו תקין. זאת משום שישנם בקהל רבים שאינם מקדשים בביתם כלל, ושמיעת הקידוש בבית הכנסת תועיל להם מפני שהם יוצאים בזה ידי חובת קידוש מן התורה. **יביע אומר** ג, חו"מ ז), הוא מספר על חוסר המחויבות של נשים לטבול במקוה: "ואע"פ שבזמן האחרון חזר הדבר לקלקולו, כי לצערנו רוב הנשים המודרניות נמנעות לטבול במקוה." **יביע אומר** ד, אר"ח יד) מצטט את הרב עוזיאל שמתיר שלא לומר וידוי בבית הכנסת ביום שיש בו בר מצוה: "גם במשפטי עוזיאל (חאו"ח מה"ת ס"ו יא) כתב שבדורות האחרונים הנהיגו שלא לומר וידוי ונפ"א [ונפילת אפים] לכבוד הבר מצוה, כדי לחבב מצות תפילין הרפויה בידינו, ולהציל ע"ז את בני ישראל מכלל קרקפתא דלא מנח תפילין. ע"ש."



יש לציין כי מטבע הלשון "דור החופש והדרור" הוא אכן יחודי אך הרב יוסף אינו הראשון להשתמש בו. ניתן להניח שהרב יוסף למד אותו מכמה מחכמי מצרים בראשית המאה ה-20 המרבים לתאר כך את תקופתם. כך כותב הרב רפאל אהרון בן שמעון רבה של קהיר: "ומה בידינו לעשות בדור הרע הזה של החופש והדרור!"<sup>2</sup> "אין בידינו למחות, מחמת החופש והדרור"<sup>3</sup> בסגנון זה משתמש גם הרב אליהו חזן, רבה של אלכסנדריה: "מה נענה ומה נאמר לנו בדורותינו ובארצות החופש והדרור בארץ הלזה אשר צרפתים משלו בה"<sup>4</sup>. מושג החופש משויך כאן לתרבות האירופאית שהביאה עמה למצרים את מושגי החירות של המהפכה הצרפתית.

גם אצל חכמי מצרים "החופש והדרור" אינם מושגים חיוביים, להוציא הקשר אחד והוא - שמצבם של היהודים כאזרחים במדינות החופש והדרור השתפר לאין ערוך. דוגמא לכך ניתן למצא בדבריו של הרב בן שמעון כאשר הוא מתאר את המנהג להוליך ספר תורה חדש לבית הכנסת ברחובות העיר בשירה ובריקודים ללא פחד מן הנכרים. בעבר היו עורכים טקס זה באישון ליל משום "תוקף הגלות שהיה אז, ולעג הגויים... " אך כיום המצב שונה: "אולם עתה אשר תודה לאל יתברך החופש והדרור שורר בארץ ויד ישראל על העליונה במלכות מצרים..."<sup>5</sup>.

גם הרב יוסף מכיר בפן החיובי הזה של החופש היחסי שיש ליהודים במצרים, ואת ההגנה על חייהם וזכויותיהם המובטחת על פי החוק. **ביע אומר** (ב, י"ד יא) מספר הרב יוסף כי נתבקש על ידי הרב הראשי של מצרים לייצג אותו בטקס הלוויה של אחד הקונסולים האירופאיים במצרים. הטקס התקיים בכנסיה וטענתו של הרב הראשי היתה שעל פי הנוהג המקובל בין רבני מצרים יש להשתתף בטקס כזה מפני "דרכי שלום". הרב יוסף מסרב ללכת ללוויה מפני האסור להיכנס לכנסיה נוצרית והאסור להשתתף במיסת ההשכבה הנערכת שם. הרב יוסף מפריך את הטענה של הרב הראשי שיש להשתתף משום דרכי שלום וחושד שהרצון של רבני מצרים אינו נובע מן הפחד אלא: "וכל המבין הדבר לאשורו יראה שאין זה אלא למצוא חן בעיניהם. (במצרים שהממשלה היא ערבית, ואין הקונסולים הזרים שם מושלים עלינו)... ובעוה"ר [ובעוונותינו הרבים] בעיני ראשי הקהלה, הוא דבר גדול ונכבד למצוא חן בעיני שרי אה"ע [אומות העולם]". בעיני הרב יוסף הפחד אינו מוצדק כלל, הוא מצטט את דברי ר' אליהו מני<sup>6</sup> האומר: "שרוב מה שהתירו הפוסקים משום איבה אין להתיר בזה"ז. דדוקא בזמניהם שהיו הגוים עושים עלילות ברשע יש לחוש שיעשו איזה עלילה. משא"כ בזה"ז שיש חופש ודרור, ואין אדם יכול לעשות לחבירו שום דבר בלא דין ומשפט." זהו

<sup>2</sup> **ומצור דב"ש**, ד, דף קה ע"א. ראו זוהר תשנ"ג עמ' 117

<sup>3</sup> **נהר מצרים** דף ק ע"ב. ראו זוהר תשס"א, עמ' 135.

<sup>4</sup> **תעלומות לב**, ג, דף מה ע"א. ראו זוהר תשנ"ג, עמ' 141; ראו גם **ביע אומר** ח, י"ד כד.

<sup>5</sup> **נהר מצרים** דף קיח, ראו זוהר תשס"א, עמ' 157. שוויון הזכויות וההכרה בלגיטימיות של כל העדות הדתיות גרמה גם לריבוי הגרים ראו על כך אצל זוהר תשנ"ג, עמ' 133

<sup>6</sup> רבה של חברון בשלהי המאה ה-19, בספרו **זכרונות אליהו**, מערכת מוקצה אות ח, דף קכז

איפוא הצד החיובי של החופש והדרור, קיומו של שלטון החוק המגן על המיעוטים ובהם גם היהודים, ומאפשר להם לקיים את הנורמות של דתם בלא חשש מעוינות וכפיה. החופש והדרור הביאו עמם זכויות והגנה ליהודים, אך בתפיסתו של הרב יוסף הנזק שנגרם לקיומה של היהדות גדול מאוד.

בגוף העבודה אעסוק בדרכי ההתמודדות בהן נוקט הרב יוסף אל מול מציאות זו. במבוא אני מבקש לנתח את המושג "תמורות הזמן" בתוך הקשר רחב יותר.

## 1.1.2 מודרניות

המחקר ההיסטורי והסוציולוגי עסק רבות במושג "מודרניות"<sup>7</sup> ובהבחנה הדיכוטומית בין החברה המסורתית לחברה המודרנית. השינוי העיקרי המאפיין את העת החדשה, המודרנית, והמבחין בינה לתקופה שקדמה לה הוא תופעת הסקולריזציה, החילון. תופעה זו נתגבשה בתהליך ארוך שתחילתו במאה ה-15 כאשר תחומי חיים רבים החלו להשתחרר משליטתה של הכנסייה ויצרו לעצמם משמעות עצמאית, ניטראלית מבחינה דתית. הסקולום הוא רשות העולם להבדיל מרשות הקודש והחסד שהיא הכנסייה.

כך תיאר זאת יהושע אריאלי: "העת החדשה.. פונה אל ה"סקולום", אל העולם החילוני כבמה לחיי האדם, לפעילותו ועיצוב גורלו." (אריאלי תשנ"ב עמ' 158). חשוב להדגיש, שהמושג "חילון" במשמעות זו אינו מתייחס ליציאה מהשפעת הדת והאמונה ברמת הקיום האישי, אלא להתייחסות לעולם, להיסטוריה ולחברה כשייכים לסקולום, לעולם החול. מוסדות החברה הם מעתה חילוניים, והכנסייה עצמה הופכת למוסד וולונטרי שסמכותו מוגדרת על ידי המערכת החילונית. (אריאלי שם עמ' 168 - 169)<sup>8</sup>. החילון וריקונו של העולם מהנוכחות האלוהית גרמו למה שמקס וובר כינה "הסרת הקסם מן העולם". העוצמה עוברת מן האל לאדם. מתוך כך מדגישה ההגות המודרנית את האינדיבידואל האוטונומי והחופשי העומד במרכז התודעה האנושית. תודעה זו מובילה להכרה בצורך של אקטיביזם אנושי, וזאת בעיקר דרך הפעילות המדעית הרציונאלית והפיתוח הטכנולוגי והתעשייתי. במימד הפוליטי יש להוסיף את עלית מושג הלאומיות והדמוקרטיה המאפיינות במידה רבה את העת המודרנית.<sup>9</sup>

התמורה התודעתית שהביאה עמה המודרניות הדגישה את הפער וההבדל בין התקופה המודרנית לבין התקופה שקדמה לה בה שלטה בכיפה התודעה ה"מסורתית". פיטר ברגר מתאר את האדם הקדם מודרני כמי שחי בתודעה של גורל, מספר אפשרויות הקיום שלו מוגבלות וצפויות מראש,

<sup>7</sup> השימוש במונח "מודרניות" זקוק להבהרה היסטורית. דוד זוהר תשס"ג (עמ' 32) סקר בקצרה את הנושא. המושג "מודרני" הופיע לראשונה בסוף המאה החמישית על מנת להבדיל בין ההווה החדש הנוצרי לבין העבר הפגאני. בהמשך ההיסטוריה הנוצרית הוא מופיע בשלהי ימי הביניים כמבחין, בין השאר, בין סמכותם המקודשת של אבות הכנסייה ה Antiqui לבין ה Moderni Magistri שהם התיאלוגים חכמי ימי הביניים שסמכותם פחותה ותפקידם לפרש את דברי הקדמונים. ההבחנה עברה גלגולים שונים בעולם הנוצרי והבחנה בין תקופות שונות והשקפות מנוגדות (ראו על כך בהרחבה אצל יובל תשנ"ב). בדיון שלפנינו אני משתמש במינוח מודרניות כפי שהתגבש במאה ה-17 שבמהלכה ביקשו מלומדים אירופאים להבחין בין תקופתם לבין התקופה שקדמה להם אותה כינו בשם "ימי הביניים".

<sup>8</sup> על השפעת הרפורמה הפרוטסטנטית לתהליך זה ראו ברגר 1979 עמ' 56 - 58; אריאלי תשנ"ב עמ' 158 ואילך.

<sup>9</sup> ראו דוד זוהר תשס"ג עמ' 33 - 40.

ויכולת החריגה מן העתיד הצפוי היא מזערית. אך לא רק המחסור הממשי באפשרויות הבחירה מאפיין את התודעה המסורתית, הקדם מודרנית, אלא גם הרצון שלא לשנות ולהמשיך את אורחות החיים המקובלות מאז ומעולם (ברגר 1979 עמ' 11 – 12).

היטיב לנסח זאת יעקב כ"ץ במאמר העוסק בהבחנה זו והנקרא "חברה מסורתית וחברה מודרנית":  
 "[החברות המסורתיות] מבססות את קיומן, את שאיפותיהן, לא על ערכים ועל ידיעות שעתידות הן לגלות ולפתח. אלה החיים בתוכם סבורים שאבותיהם הנחילו להם את כל הדרוש, הן במובן המעשי והן במובן העיוני, מן הימים הקדמונים, וכי אפשר לו לאדם, ואף ראוי לו, לכלכל את מעשיו על פי מנהג אבותיו, ואין הבדל עקרוני לענין זה בין התחומים, בין אם זה תחום דתי או תחום כלכלי" (כ"ץ תשי"ט עמ' 304).

אמנם גם בחברה המסורתית חלו שינויים אולם החברה המסורתית אינה רוצה בשינויים והיא מבקשת ליישב את השינויים לאור המסורת. ובלשונו של כ"ץ: "החברה המסורתית משתנית למעשה אבל משימה עצמה כאילו אינה משתנית". לעומת זאת האדם המודרני חי בתודעה של בחירה ושל רצון ויכולת לשנות. (שם).

תודעת השינוי של האדם המודרני היא בעלת משמעות רבה בכל הקשור ליחסו של האדם המודרני לדת. בחברה המסורתית, טוען ברגר (ברגר 1979 עמ' 13), כמעט הכל "מובן מאליו", כך חיים, כך מתחננים, אלו הם סדרי העולם. סדרי החברה הם כמו חוקי הטבע, האדם רואה את דרך חייהם של אבותיו ומקבלה כמובן מאליו. לדעתו של ברגר השינוי המשמעותי שחל בחברה המודרנית הוא ריבוי אפשרויות הבחירה. שוני זה נובע בעיקר מן האפשרויות הטכנולוגיות, הכלכליות והחברתיות החדשות אך בעיקר הוא גורם לשינוי תודעתי המעצב את עולמו הפנימי של האדם. בניסוחו של ברגר: "המודעות המודרנית מהווה חלק מן המצב בו נמצא האינדיבידואל העכשווי. האדם אינו רק נמצא בתוך העולם המודרני אלא הוא נתון בתוך המבנה של התודעה המודרנית" (שם עמ' 7). למצב זה יש השפעה בתחום האמונות והדעות. מי שיוצא מתוך ההקשר החברתי של החברה המסורתית יפסיק לראות את ערכי החברה המסורתית, את ערכי הדת, כמובנים מאליהם ויתחיל לשאול שאלות לגביהם.

פיטר ברגר, יעקב כץ ורבים אחרים נטו להדגיש את ההבדלים בין החברה המסורתית לחברה המודרנית, אולם חשוב לציין שלמרות ריבוי ההבדלים ישנם גם מאפיינים דומים בין התקופות השונות. תיאוריות ביקורתיות עכשוויות מבקשות לטעון שההבדלים אינם כה גדולים, גם בעולם המסורתי נוצרו מהפכות חדשניות, ומאידך קיימת מסורתיות רבה בתקופה המודרנית<sup>10</sup>. טימותי לוק (לוק 1996 עמ' 109 – 112) טען בהקשר זה כי הניגוד מסורת ומודרנה הוא מסורת בפני עצמה, מסורת

<sup>10</sup> ראו על כך אצל שילס 1981 שניתח את מושג המסורת ואת קיומה של מסורת בתחומים רבים ובאופנים שונים בכל חברה ותרבות וכן את הדינמיות הקיימת בתוך מסורת.

של המודרנה, בדיוק כמו שאר הדיכוטומיות הבינאריות שיצרה המודרנה: טבעות רבות, מזרח מערב וכדו'<sup>11</sup>

בעקבות גישות אלו מציע אבי שגיא<sup>12</sup> את ההבחנה בין "מסורת" ל"מסורתיות", מושג המסורתיות הוא הדימוי שיש לנו על המסורת, דימוי המציג את העולם המסורתי כשונה באופן מובהק מן המצב המודרני. דימוי כזה רווח הן אצל אלו המבקשים לשוב למצב המסורתי והן לאלו המבקשים להתרחק ממנו. לשניהם יש ענין בדיכוטומיה שבין שני המצבים, אלא שהם נבדלים בערך אותו הם נותנים לכל מצב. המסורתניים יציגו את התקופה המסורתית כנעלה יותר והמודרניסטים יראו זאת בצורה הפוכה.<sup>13</sup> על חוקרי התקופה המסורתית, טוען שגיא, להזהר מן הדימוי של המסורתיות ולבחון את המסורת באופן מורכב הרבה יותר.

בעקבות הביקורת על הדיכוטומיה מסורת\מודרניות, מציע ג'ון תומפסון (תומפסון 1996 עמ' 91 – 93) רשימה מורכבת יותר של הבדלים ודמיון בין התקופות. לדעתו יש ארבעה היבטים המאפיינים את המצב המסורתי:

1. ההיבט ההרמנויטי – כלומר, הדרך בה מפרשים האנשים המסורתיים את המציאות ואת הטקסטים על פיהם הם חיים בנויה על הנחות יסוד המקובלות מן העבר והנתפסות כודאיות ומובנות מאליהן. במאפיין זה של המסורת, טוען תומפסון, לא חל שינוי גדול בתקופה המודרנית. בעקבות גדאמר<sup>14</sup> יש לראות כל פעילות פרשנית, אפילו זו המודרנית, כמיזוג אופקים בין העבר להווה, שהרי לא תתכן הבנה כלל ללא הנחות יסוד הבאות מן העבר. הנאורות בהיבט זה, טוען תומפסון, אינה, הניגוד של המסורת, אלא היא מסורת בפני עצמה שגם לה הנחות יסוד ודאיות ומובנות מאליהן המכוננות את ההבנה של האדם המודרני. השינוי בחלק מהנחות היסוד והחלפתם באחרות אינה מיוחדת למודרניות והיא תופעה היסטורית שהתקיימה לכל אורך ההיסטוריה האנושית.<sup>15</sup>

2. ההיבט הנורמטיבי – בחברה מסורתית מתקיימות נורמות התנהגות כמעשים שבשגרה שאין נותנים עליהם את הדעת. הצידוק לקיומם של נורמות אלו מבוסס על כך ש"תמיד עשו או חשבו כך". נכון הוא שבתחום הנורמטיבי חלו שינויים רבים בעת המודרנית בעיקר בכל הקשור

<sup>11</sup> לוק מציע כמה הסברים לכך שתאוריות חברתיות יצרו את הדיכוטומיות הגדולות הללו.

<sup>12</sup> שגיא תשס"ג עמ' 19 – 22. שגיא פיתח את הדברים בהרצאה בכנס שעסק בחקר האורתודוקסיה. הרצאה זו עתידה לצאת לאור כמאמר בשם "האורתודוקסיה כבעיה", במסגרת קובץ המאמרים: אבי רביצקי ויוסף שלמון (עורכים), **חקר האורתודוקסיה – פרספקטיבות חדשות**, (בהכנה).

<sup>13</sup> ראו בענין זה את דבריו של באומן 1996 עמ' 49 – 50 לדבריו "המסורת" היא ה"אחר" של התקופה "אחר" שיש המבקשים להרחיק ויש המתגעגעים אליו.

<sup>14</sup> על עמדתו של גדאמר ראו להלן סעיף 1.3.2.

<sup>15</sup> דוגמא לכך ניתן לראות בספרו של תומס קון המתאר את התפיסות הפרדיגמטיות של המדע ואת הדרך בה נוצרות מהפכות מדעיות היוצרות פרדיגמות חדשות (קון 1977). כמו כן ראו הוברטל תשנ"ז המתאר את המהפכות שחלו בתקופת חז"ל.

לדרישות הנורמטיביות של הדת, אולם מאידך, בתחומים רבים נשתמרו מסורות של התנהגות אנושית ואף נוצרו מסורות חדשות של לבוש והתנהגות שהפכו בעצמם לשגרה<sup>16</sup>.

3. ההיבט של מתן הלגיטימציה – אחד הגורמים המעניקים לגיטימציה לשלטון ולאוטוריטה הוא היסוד המסורתי. כך, על פי וובר<sup>17</sup>, התקיימה הסמכות השלטונית בעת העתיקה. סוג זה של תיקוף בנוי בדרך כלל על מיתוס או מיתוסים המבנים את עליונותם "הטבעית" של בני משפחה מסוימת או של חברי מעמד מסוים. הנשלטים מקבלים את נכונותו של המיתוס ומאמינים בנחיתותם "הטבעית" ביחס לשליט. מיתוס זה עובר במסורת הדורות והוא זה שמעניק את הלגיטימציה לשלטון. אמנם מאז ומעולם היו מרידות והפיכות שבאו לערער על מצב העניינים ועל המיתוס התומך בו, אולם כל זאת רק כדי ליצור מיתוס חדש ומערכת שלטונית חדשה הנשענת עליו. בתחום זה חלו שינויים רבים בעת המודרנית, בעולם המערבי, בעיקר החל מן המהפכה הצרפתית והתפשטותם של תפיסות דמוקרטיות בעולם המערבי.

4. ההיבט של כינון הזהות – הזהות העצמית והזהות החברתית מבוססות במדה רבה על מסורת. כינון הזהות אינו יצירה חדשה לגמרי, הזהות מתבססת על חומרים וסמלים מן העבר שעליהם מתכוננת הזהות. בהיבט זה של הקיום האנושי חלו שינויים מועטים. גם האדם המודרני, למרות היומרה המודרניסטית, אינו בורא את עצמו מעצמו ואינו משוחרר לגמרי מן התודעה התרבותית וההיסטורית המכוננת את זהותו, האדם המודרני בדומה לאדם המסורתי מנהל דיאלוג עם העבר.<sup>18</sup>

לסיכום: בחברה המודרנית ישנם שינויים בהיבט הנורמטיבי ובהיבט של הלגיטימציה של הסמכות. אולם בהיבטים האחרים, הפרשני ומכונן הזהות, עדיין שומרת המסורת על חשיבותה. לדעתו של תומפסון (תומפסון 1996 עמ' 93 – 99), בתקופה המודרנית חל שינוי משמעותי בדרך העברת המסרים והסמלים השייכים למסורת. שלא כבעבר, מסרים וסמלים אלו מנותקים מן הפעילות החברתית באתר משותף לחברה בחיי היום יום. בעוד בעבר היו ערכי המסורת וטקסיה משותפים לבני חברה אחת החיים בסמיכות מקום מבחינה גאוגרפית, הרי שהיום עוברת המסורת גם באמצעים וירטואליים. המסורתיות מוצאת לעצמה עוגנים חדשים והיא פועלת באתרים חדשים (כמו למשל אתר "המדינה"). לפיכך ההנגדה בין מסורת למודרנה אינה כל כך ברורה. ההשענות על המסורת על מנת להעניק משמעות לעולם ועל מנת לגבש זהות עוברת לתצורה אחרת מתווכת ודה לוקאלית. השינוי המשמעותי הוא בתקשורת: מהפכת התקשורת מביאה לאדם מידע ממקומות מרוחקים ובצורה מתווכת. מסורת העוברת בתקשורת המונים שונה בכמה היבטים. היא חסרה את הריטואל והחזרה המתמדת המאפיינת העברת מסורת פנים אל מול פנים. כמו כן היא חסרה את

<sup>16</sup> ראו דוגמאות לכך אצל לוק 1996 עמ' 118 – 120.

<sup>17</sup> וובר 1968 פרק 12. הדיון בנושא הסמכות מופיע בכרך השלישי החל מעמ' 941. ראו גם בהמשך עבודה זו דיון על משבר הסמכות - סעיף 4.1.

<sup>18</sup> ראו על כך בהרחבה אצל שגיא תשס"ב, בעיקר עמ' 255 – 262.

המגע האישי ויחסי הגומלין עם אישיות מסוימת המעבירה את המסורת. התנתקות המסורת מהמקומיות אינה מבטלת את המסורת אלא מביאה אותה למחוזות אחרים לא מקומיים.

נראה לי שהבחנותיו של תומפסון יכולות לשפוך אור על דרכו של הרב עובדיה יוסף בהתמודדותו עם "דור החופש והדרור". הרב יוסף מזהה את השינוי שחל בעולם היהודי המודרני, ועם זאת רואה הרב יוסף כי לרוב, היהודי המודרני, אינו "אדם חדש" וזהותו עדין שעונה על המסורת. אמנם בתחום הנורמטיבי חלו שינויים גדולים, ודתיותו של אדם היא ענין של בחירה ולא של הכרח, ואף על פי כן, סובר הרב יוסף, כי באמצעים מתאימים, ניתן להשתדל ולהכיל קבוצה גדולה זו של יהודים ולאפשר להם השתייכות לקולקטיב בעל הזהות היהודית דתית. זהו עיקרה של התיזה אותה אני מציג בפרק 2 של עבודה זו, פרק העוסק במדיניות ההכלה של הרב יוסף. אחד האמצעים החשובים בהתמודדות זו הוא כינונה מחדש של הסמכות הרבנית שנחלשה וכבר אינה בנויה כבעבר על מסורת. ביטוי לכך אתן בפרק 4 העוסק בסמכות הרבנית, ובפרק 6 העוסק ביחסו של הרב יוסף למערכת המשפט הישראלית. אמצעי נוסף קשור ל"דה-לוקאליות" של העת המודרנית, דבר הבא לידי ביטוי בפרויקט הגדול של "להחזיר עטרה ליושנה" המבקש ליצור זהות ספרדית אחידה שמעבר להבדלים עדתיים ומנהגי מקומות המוצא של יוצאי ארצות האסלאם. (ראו על כך בסעיף 1.2). הרב יוסף משתמש בטכנולוגיה המודרנית המאפשרת יצירה של קהילה אחת מתווכת ודה לוקאלית. כך לדוגמא, שידורי הלווין המעבירים את דרשותיו של הרב יוסף יוצרים "אתר" חדש של מפגש בין הרב לבין קהלו.

### 1.1.3 דרכי התגובה לשינוי

השינוי שהתחולל בתקופת המודרנית השפיע רבות גם על החברות שהגדירו את עצמן כמחויבות למסורת. פיטר ברגר (ברגר 1979) מתאר שלוש תגובות פרדיגמטיות למשבר התוקף את העולם הדתי בעקבות השינוי התודעתי המודרני. מודלים אלו אינם בנויים על רצף דיאכרוני היסטורי של תגובות אלא על מבנה סינכרוני המציב את האפשרויות השונות במקביל זו לזו.

א. הניאו- מסורתיות<sup>19</sup>. החזרה אל המסורת, ואל הסמכותיות המאפינת אותה. לאפשרות זו קורה ברגר 'האפשרות הדוקטיבית'. זו המניחה את אמיתות הדת באופן אפריורי וממנה גוזרת את הקיום הדתי הפרטני.

ב. התאמת המסורת למודרנה<sup>20</sup>. היינו פרשנות התיאולוגיה והמורשת התרבותית דתית כך שתתאים עם השקפות העולם המקובלות בהגות המודרנית. לאפשרות זו קורא ברגר 'האפשרות הרדוקטיבית' זו העושה רדוקציה, צמצום של הדת והתאמתה למצב המודרני.

ג. ביסוס הדת על החוויה הדתית<sup>21</sup>. לתפיסה זו קורא ברגר 'האפשרות האינדוקטיבית'. הדתיות מבוססת על החוויה הפרטית האישית של האדם וממנה הוא מסיק לגבי האמיתות הכלליות.

<sup>19</sup> ברגר 1979 פרק 3. ברגר משתמש במינוח "ניאו אורתודוקסיה". מינוח זה לקוח מן התמודדות של הפרוטסטנטיות עם המודרנה בעיקר לאחר מלחמת העולם הראשונה. תפיסות חדשות אלו קשורות בעיקר בתאולוג השוויצ'י קארל בארת שאת עמדתו מנתח ברגר באריכות.

<sup>20</sup> שם פרק 4. בהקשר הפרוטסטנטי בו דן ברגר הוא מזכיר את רודולף בולטמן והפרשנות הדה-מיטולוגית שלו לברית החדשה.

לאור המודל של ברגר<sup>22</sup> ניתן לפרש ולהבין את המתחולל בעולם היהודי הדתי בתקופה המודרנית. בסעיף זה של המבוא אתמקד בחברה היהודית האירופאית\אשכנזית שבתוכה התרחשו שינויים רבים בעת המודרנית. בסעיף הבא איחד את הדיון ליהודי ארצות האיסלאם שם אנו מוצאים דפוסים אחרים של שינוי ותגובה לשינוי.

יהודי אירופה שחיו במשך דורות רבים בחברה סגורה ולכידה עוברים החל מן המאה ה-18 תמורות רבות. אמנם, בלא קשר למודרנה, היהדות באירופה עוברת תמורות משמעותיות בעקבות הופעתה של החסידות והמאבק בינה לבין מתנגדיה. אולם התמורות שחלו ביהדות מרכז אירופה עם הופעתה של תנועת ההשכלה והרפורמה הם בעלי משמעות בהיבטים רבים של הקיום היהודי. לפי יעקב כ"ץ (כ"ץ תשי"ח פרק 23), המפנה חל בעקבות עלייתה של "החברה הנייטרלית" באירופה. מושג זה מתאר את האפשרויות החדשות הקיימות בפני יהודי אירופה במצב החדש שיצרה תנועת ההשכלה. לדבריו של כ"ץ "עלייתה של אליטה חדשה זו בצדה של החברה המסורתית, היא המאורע הסוציאלי המכריע בתולדות החברה היהודית בתקופה זו" (שם עמ' 297). מכאן ואילך יש ליהודים אפשרויות בחירה שלא היו קיימות בעבר.

#### א. ניאו מסורתיות – האפשרות הדדוקטיבית

שמואל איזנשטדט במחקרו על השפעות המודרניות על העולם המסורתי, מתייחס לתגובות של קבוצות שונות למצב חדש זה (איזנשטדט 1973 פרק 14). בקבוצות בהם יש התנגדות גבוהה לשינוי, והמבקשות לשמר את העולם המסורתי, נוצרת הפרדה ברורה בין העולם המסורתי היינו ענייני הפולחן והדת, לבין מעגלי החיים הלא מסורתיים בהם הם חיים. מבחינת הזהות האישית, זו שייכת אך ורק לעולם המסורת ואין כל הזדהות וסולידריות עם העולם שמבחוץ ועם סמליו, אולם החיים עצמם מתרחשים בתוך עולם החול המנוכר למסורת. במצב כזה לא נוצרת כל זיקה סמלית או ארגונית בין תחומי החיים השונים. הצורך האנושי למציאת עיקרון מאחד בין התחומים יוצר אי

<sup>21</sup> שם פרק 5. בהקשר הפרוטסטנטי מזכיר ברגר את הגותו של שליירמאכר, ההוגה החשוב של הפרוטסטנטיות הליברלית בגרמניה של המאה ה-19 המדגיש את היסוד החווייתי בדת.

<sup>22</sup> במקביל למודלים אלו ניתן להציע מבחן נוסף במישור הסימבולי וזאת ביחס לסמלים הדתיים. קליפורד גירץ (גירץ 1973 עמ' 92) הגדיר את הדת כ"מערכת סמלים שפעולתה טובעת בבני אדם הלכי רוח ומוטיבאציות עזים, מעמיקי חדור ומאריכי ימים באמצעות ניסוח השקפות בדבר סדר עולם כללי והלבשתן של השקפות אלו בלבוש עובדתי כל-כך עד כי הלכי הרוח נראים תואמים את הממשות במיוחד". כלומר, השקפת העולם הדתית היא הדרך היחידה בה מפרש האדם הדתי את העולם, מערכת הסמלים של הדת מתפקדת כעין משקפיים שדרכה רואים ומבינים את המציאות. בעקבות גירץ טוען שלמה דשן (תשנ"ט 1) שכדי להבין את השינויים בחברה הדתית יש לבדוק את הסמלים הדתיים ואת היחס אליהם. דשן מציע ארבעה מודלים של שינוי ביחס לסמל שניתן להתאימם למודל של ברגר. 1. חיסול הסמל וניתוקו מתחום הניסיון הקיומי. זוהי התגובה של תנועת החילון. 2. חידוש המשמעות של הסמל, כלומר שינוי תחום הניסיון והחוויה שאליו מתייחס הסמל. זוהי תגובת הנאו-אורתודוקסיה. 3. חילול הסמל, היינו הכנסה של משמעות שעד כה היתה שייכת לעולם החול לתוך הסמל הדתי. זוהי התגובה המבקשת למצא את מירב ההתאמה בין המסורת למודרנה בכך שמוענקת משמעות דתית לממדים של המציאות ה"חילונית". 4. יצירה או אימוץ של סמלים חדשים. זוהי התגובה המתבססת על יצירה של חוויה דתית חדשה. מודלים אלו מהווים אמצעי בדיקה לתהליכים המורכבים של השינוי העובר על חברה דתית בתנאים של מודרניזציה.

נחת וחוסר ביטחון. ההתמודדות עם מצב זה גורמת להתפתחות תנועה של פילחון (ritualization) הסממנים המסורתיים כלומר, הדגשת הנבדלות של הפעילות הדתית מזו השייכת לעולם החול הבלתי מסורתי. במצב כזה נוצר מתח בין הצורך להסיג את תחומי המסורת מחוץ לעולם החדש החילוני הטמא, לבין הצורך לכפות את המסורת על חיי החול. יוצא איפוא שגם קבוצה המבקשת להמשיך את העולם המסורתי ולהתנגד לשינוי עוברת בעצמה שינויים משמעותיים כתוצאה מראקציה זו.

דוגמא מובהקת לכך היא החברה היהודית האורתודוקסית. בעוד במרכז אירופה חלו שינויים מרחיקי לכת בעולם היהודי כבר מראשית המאה ה-18,<sup>23</sup> הרי שבמזרח אירופה היו החיים היהודיים עד למחצית המאה ה-19 "אורח חיים" מובן מאליו, והחריגה ממנו היתה דבר בלתי מתקבל על הדעת ובלתי סביר. השינוי חל במפנה המאות עם צמיחתם של האידיאולוגיות הסוציאליסטיות, הקומוניסטיות והציוניות, והחילון שבה בעקבותיהם. שינויים מפליגים אלו, ראשית במרכז אירופה כתגובה לרפורמה, ולאחר מכן אף במזרחה, יצרו את הראקציה המכונה "אורתודוקסיה" שביקשה לשמר את אורחות החיים הדתיים של העולם המסורתי.<sup>24</sup> השינוי הפך החלטי ורדיקלי בעקבות השואה שחיסלה את קהילות מזרח אירופה ושעקרה את כל שרידי הקהילות ממקומם הטבעי. היהודים העקורים בנו את חייהם מחדש במקומות חדשים בארץ ישראל ובארה"ב, שם קיבלה היהדות הדתית אופי חדש.

חיים סולוביצ'יק ניתח את השינויים שחלו בחברה היהודית האורתודוקסית בעיקר זו שלאחר השואה, בארה"ב ובישראל (סולוביצ'יק 1994). סולוביצ'יק מציג תיאור מצב דיכוטומי המבחין בין היהדות במצבה המסורתי לבין התנהגות האורתודוקסיה הנאו מסורתית בתוך העולם המודרני. כפי שכתבתי לעיל ניתן לבקר את הדיכוטומיה החדה בה מוצגים הדברים, אולם לצורך הדיון שלי בעבודה זו אני מבקש להציג מודל "טהור" שמתוכו ניתן לחזור ולהבין את המציאות המורכבת הנעה בין הקטבים השונים של המודל.

לדבריו של סולוביצ'יק, היהדות בצורתה המקורית היא אורח חיים וככזו היא נרכשת לא דרך למידה אלא דרך חיקוי (מימזיס) ההתנהגות של ההורים ושל הסביבה. ההתנהגות היהודית בחברה הקדם-מודרנית התאימה להלכה המשפטית רק באופן חלקי. כך, למשל, בימי הביניים ובראשית העת החדשה, ראו החכמים האשכנזים את המנהג כבעל ערך זהה להלכה הכתובה וכמקור שיש להשתדל להצדיקו. לעיתים קרובות המלה הכתובה נדחתה מפני ההתנהגות המסורתית. אולם, הקהילות החדשות בבני ברק או בורו פארק שונות במהותם מן השטעטעל, השינוי הוא באפשרות הבחירה באלטרנטיבה קיומית אחרת. הדתיות הפכה ממצב מסורתי מובן מאליו, טבעי - לבחירה, לאמונה.

<sup>23</sup> ראו כ"ץ תשי"ח בעיקר פרק 23

<sup>24</sup> ראו סמט תשמ"ז; כ"ץ תשנ"ב; סילבר 1992; סקירה מקיפה על האורתודוקסיה היהודית כתופעה מודרנית ראו פרוזגור תשס"א פרק ראשון. ביקורת על תפיסות אלו ראו אבי שגיא, "האורתודוקסיה כבעיה", בתוך: אבי רביצקי ויוסף שלמון (עורכים), *חקר האורתודוקסיה – פרספקטיבות חדשות*, (בהכנה).



במצב החדש ישנם פחות מאפיינים יחודיים להיות האדם יהודי דתי. כך למשל, בעבר, גם עולם הרפואה היה יחודי ליהודים, התפילות, הסגולות, החרדות הקשורים בבריאות היו אופייניים להוויה היהודית. בעולם המודרני כל תחום הרפואה הוצא מתוך ההקשר היהודי. הגישה ההלכתית החדשה - המחמירה - הדייקנית באה לחזק את הזהות הנבדלת על ידי כך שהעשייה הדתית תהיה יחודית, חריגה ולא מובנת מאליה.

במצב החדש, המצוות אינם פעולות טבעיות מובנות מאליהם, אלא ריטואל - פולחן שחורג מן החיים הטבעיים. משום כך מתבקש דיוק ופרטנות הלכתית, ריטואל לא יכול להיות "בערך" הוא צריך להיות "בדיוק". התנהגות שבעבר נשלטה על ידי ההרגל נשלטת כעת על ידי החוק. כיוון שנוצר צורך בדיוק יש צורך רב יותר בטקסטים שיעסקו בפרטים ובדיוקים של ההלכה. המנהג, ההרגל אינו צורך כתיבה ואינו מדויק, עקב כך, תוקפו פג במציאות הדתית-חרדית החדשה<sup>25</sup>, וההסתמכות היא באופן כמעט בלעדי על הכתובים. הדגש על הטקסט ועל הדיוק המשפטי בפרטים הוליד גם את הנטייה לחומרות. זו נובעת בחלקה מן הצורך בהגדרת זהות נבדלת, אך לא רק מסיבה זו. ההרגל הוא סטטי וקבוע, לעומתו הידע התאורטי הוא דינמי ויש לו השלכות ותוצאות. רעיונות שואפים לקראת מיצויים הלוגיים המלאים, ורק הקצוות הם לוגיים. החומרא, איפוא, היא המיצוי הקיצוני המוחלט של ההלכה ללא האיזונים החוץ טקסטואליים שלה כגון המנהג החי<sup>26</sup>.

המעבר מיהדות מבוססת מסורת ליהדות מבוססת טקסט בא לידי ביטוי גם בדרך בה נוצר חיברות לתוך העולם הדתי. דתיות מבוססת טקסט מגובשת ומועברת בבית הספר ובישיבה, דתיות מבוססת מנהג מגובשת בבית וברחוב היהודי. במצב החדש הבית והסיבה אינם מסוגלים להעניק זהות חזקה בהיותם מוטמעים בתוך העולם החילוני המודרני. במקום זאת, עולם הישיבות שאחרי השואה הוא המקום המעניק זהות דתית לצעיר החרדי. כך הבית והמסורת מפסיקים להיות סוכני התרבות הסמכותיים ובמקומם נכנסת הישיבה ולימוד המקורות כסוכני תרבות עיקריים. המעמד המרכזי שתופס עולם הישיבות ולימוד התורה משפיע גם על שאלת הסמכות, זו עוברת מרוב העיר והקהילה – בעולם הישן לראש הישיבה - בעולם החדש. שינוי זה גרם לדעתו של סולוביצ'יק גם להתפתחות המושג "דעת תורה"<sup>27</sup>, שהוא מתן כוח הכרעה בלעדי לגדולי התורה בנושאים פוליטיים. מושג זה מבטא את הצורך למצא תשובות לשאלות חברתיות ופוליטיות בספרים ולא בחשיבה האנושית. בעבר, טוען סולוביצ'יק, העסקנים והפרנסים הם אלו שהנהיגו את הציבור בכל הקשור לעניינים אזרחיים ופוליטיים.

<sup>25</sup> סולוביצ'יק מביא דוגמה מעניינת מהעיסוק החדש בקביעת השיעורים הרלוונטיים למצוות מסוימות. בעבר שיעור ה"כזית" עבר במסורת חיה ואיש לא שאל על כך עד שפרסם החזון איש את קונטרס השיעורים ב 1940 שם דרש להכפיל את השיעור המקובל, במשך השנים דעתו חילחלה לציבור הרחב. גם הגר"א והנודע ביהודה קבעו שיעורים גבוהים מן המקובל אך בתקופתם לא נתקבלו דבריהם מפני שהם סתרו את המסורת הנוהגת מזה דורות בין שומרי ההלכה. על פולמוס השיעורים ראו פרידמן 2003.

<sup>26</sup> חיים סולוביצ'יק מתאר כאן את תפישת ההלכה הרווחת בבית בריסק. השוו לבראון תשס"א 2 עמ' 206 – 214, שם הוא מנתח את הזיקה בין דרך הלימוד הבריסקאית למגמת החמורה הבריסקאית.

<sup>27</sup> על "דעת תורה" כמושג ראו את המאמרים המוקדשים לנושא זה בספראי ושגיא 1997

לדעתו של סולוביצ'ק הבדל מהותי בין העולם המסורתי לבין מצבם של היהודים בעולם המודרני קשור בחוויה הרוחנית הדתית. בימים עברו מספר סולוביצ'ק היתה החוויה של נוכחות השכינה, של פחד וחרדה בימים נוראים, נחלת הכלל. גם יהודים שבאורחות חייהם לא היו בדרך כלל שומרי הלכה חוו את תחושת הפחד מפני הבורא. ילד התחנך לכך שהאל הוא סיבת הדברים, נוכחותו היומיומית של האל היתה מורגשת בכל. לעומת זאת, במצב המודרני גם היהודי החרדי אינו חש מבחינה קיומית את מעורבותו של האל ביום יום זאת מפני שהמדע המודרני החדיר לתודעה האנושית את הסיבתיות הטבעית והאנושית וצמצמו את האפשרות לראות באל הסבר לתופעות.

במצב משברי כזה כאשר הקשר הישיר עם האל הולך ומאבד את עוצמתו החוויתית, פנו יהודים מן המגזר החרדי/אורתודוקסי לחיפוש תחושות חלופיות המעניקות חוויה דומה, וזאת על ידי זיקה לרצון האל בלימוד המצוות ובקיומם המדוקדק. בלשונו של סולוביצ'ק: "מכיון שהם איבדו את המגע עם נוכחותו של האל בעולם הם מחפשים כעת נחמה בכובד עולו." (סולוביצ'ק 1994 עמ' 103)

לתגובה הנאו-מסורתית מאפיינים נוספים. ישעיהו ליבמן (ליבמן תשמ"ב עמ' 232 - 233), סיכם זאת כך: התגובות של קבוצה זו עומדות אל מול המאפיינים של המודרנה שאותם הם דוחים. אל מול הערעור על סמכותה של המסורת - מוצגת הסמכות הרבנית כאוטוריטה יחידה וההלכה כדרך חיים אבסולוטית. אל מול המתירנות המינית - מדגישה הניאו-מסורתיות אידאל של טוהר בתחום המיני המתבטא בהקפדה על לבוש הנשים, על ההפרדה בין המינים ועל הימנעות מחשיפה לאמצעי התקשורת החילוניים.

המודל הניאו מסורתי שהוצג כאן בצורה חדה למדי מהווה קוטב אחד במגוון אפשרויות התגובה לתמורות הזמן הקימות בעולם היהודי.

## **ב. התאמת המסורת למודרנה - האפשרות הרדוקטיבית**

לאפשרות זו פנים רבות וצורות שונות. התגובה הראשונה מסוג זה שייכת לתנועת ההשכלה שרצתה לשנות את דפוסי החיים היהודיים ולהתאימם לעולם המודרני. הביקורת של המשכילים כלפי החברה היהודית היתה רבה ונגעה בכל תחומי הקיום היהודי<sup>28</sup>. כל אלו היוו הבסיס להקמת תנועת הרפורמציה ביהדות גרמניה והתגובות לה היו חריפות וגרמו להופעתה של האורתודוקסיה היהודית האשכנזית<sup>29</sup>. אך האורתודוקסיה מציבה גם מודל אחר של תגובה למודרניות, מודל של קבלת המודרניות תוך מחויבות להלכה, זוהי האורתודוקסיה המודרנית שבשונה מן הניאו מסורתיות מבקשת להשתלב בפרויקט המודרני.

ישעיהו ליבמן מציע בהקשר זה שלושה "טיפוסים אידאליים" לתגובה מסוג זה (ליבמן תשמ"ב עמ' 233 - 237). הראשון הוא מודל ההסתגלות, היינו, הנסיון לראות את הערכים המרכזים של המודרניות כתואמים את גישת היהדות. כך למשל, חירות, שוויון, רציונאליות, דמוקרטיה (אך לא

<sup>28</sup> ראו כ"ץ תשי"ח פרק 24. על תנועת ההשכלה היהודית במאה ה - 18 ראו פינר תשס"ב

<sup>29</sup> ראו לעיל הערה 24

מתירנות) הם ערכים הטבועים במסורת היהודית. אבי שגיא קורא להשקפת עולם זו "מפגש הרמוני עם המודרניות" (שגיא תשס"ב) ובין ההוגים היהודיים האורתודוקסיים של העת הזאת הוא משייך לאסכולה זו את אליעזר גולדמן<sup>30</sup> ודוד הרטמן<sup>31</sup>. לקטגוריה זו שייך גם הרב הירשנזון<sup>32</sup>.

לגישה אחרת למודרניות קורא ליבמן מודל המידור, הדוגלים במידור מרחיבים בהשקפתם את תחומי החיים שנחשבים ניטראליים מבחינה דתית, בתחומים אלו שלטת בחייהם הגישה המודרנית, לעומת זאת בתחומי החיים הקשורים בדת ובהלכה שלטת הגישה הדתית המסורתית. לפי שגיא (הנ"ל) ישעיהו ליבוביץ וארנסט סימון הם ההוגים המבטאים גישה זו<sup>33</sup>.

האפשרות השלישית, לפי ליבמן, היא מודל ההרחבה וההשתלטות. לפי השקפה זו ניתן לפרש את כלל התופעות האנושיות ברוח היהדות, זוהי תפיסה אימפריאליסטית הרואה במודרניות ובעיקר בלאומיות המודרנית חלק מתהליך הגאולה. המיצג העיקרי של גישה זו הוא הרב קוק (ליבמן שם).

תפקידם של הדגמים הללו הוא לחדד את השוני בין הגישות השונות אם כי, כפי שטוען ליבמן עצמו, מדובר ב"טיפוסים אידאליים". בחינה של ההגות היהודית ובעיקר של דרכי ההתמודדות בחיי היום-יום של יחידים וקהילות מגלה גוונים מורכבים יותר שיש בהם ביטוי ליותר ממודל אחד. כך למשל מבטא הרב סולוביצ'יק דרך התמודדות מורכבת עם המודרניות, בגישתו הוא מבטא "אימוץ המודרניות ורתיעה ממנה בעת ובעונה אחת" (שגיא תשס"ג עמ' 58)<sup>34</sup>.

ביטוי למורכבות של הגישה האורתודוקסית מודרנית נמצא אצל שמואל איזנשטדט (איזנשטדט 1973 פרק 14). לדבריו, קבוצות בעלי גישה חיובית באופן יחסי לשינויים, מפרידים בין עולם הדת והמסורת לבין עולם החול, אך קווי הגבול אינם חדים ישנם תחומים אפורים ותחומים משותפים. ישנה נטיה ליצירת רצף בין מעגלי החיים השונים, אף שלנטיה זו אין ביטוי פורמלי או פולחני. לקבוצה זו אין נטיה חזקה מדי לעקרונות קשוחים המסבירים את המציאות בצורה ברורה וחדה, זו הסיבה שבקבוצה זו קיימת האפשרות לחיות במצב של אי בהירות ואף של דיסוננס קוגניטיבי. לגבי הקבוצה בעלת הגישה החיובית לשינוי יש להבחין בין שני מושגים "התאמה" ו"טרנספורמציה" כלומר יש לבדוק עד כמה התגובות הננקטות הן בגדר התאמה של העולם המסורתי למציאות המשתנה תוך שמירת הגבולות, ובין היכולת לעשות טרנספורמציה של הזהות ושינוי של המטרות.

גם מבחינה סוציולוגית ניתן להבחין במה שקרוי 'אורתודוקסיה מודרנית' היינו חוג חברתי גדול המזוהה עקרונית עם האורתודוקסיה אך קרוב מאוד בהליכותיו ובסגנון החיים שלו למקובל בחברה

<sup>30</sup> ראו שגיא תשנ"ו; זיוון תשנ"ח; זיוון תשס"א

<sup>31</sup> ראו שגיא 2001; זיוון תשס"א

<sup>32</sup> ראו זוהר דוד תשס"ג

<sup>33</sup> ראו שגיא 1995; שגיא תשס"ג פרק שלישי.

<sup>34</sup> ראו בהרחבה שגיא תשנ"ז; זיוון תשס"א. ראו גם סוקול 1997 שהוא קובץ מאמרים העוסק בהתמודדותם של הרב קוק, הרב סולוביצ'יק, הרב ווינברג והרב הרצוג עם אתגרי המאה ה-20

הכללית הסובבת אותו. הבחנה סוציולוגית זו מקורה ביהדות ארה"ב שלאחר מלחמת העולם והיא מזוהה יותר מכל עם השקפת העולם של הרב סולוביצ'יק ושל המוסד הגדול שהיה נתון להשפעתו במשך 40 שנה - ישיבה יוניברסיטי בניו - יורק. בציבור הישראלי, עד לעת האחרונה, נחלקו הקבוצות האורתודוקסיות בעיקר סביב שאלת היחס לציונות, אולם מרכיבים רבים של הציונות הדתית דומים מאוד לאורתודוקסיה המודרנית האמריקאית. בשנים האחרונות החלה להתבסס החלוקה הפנימית בתוך הקבוצה הגדולה שהיתה מזוהה עם הציונות הדתית, מעתה יש לדבר על שתי קבוצות עיקריות. 'חרד' לים' – חרדים לאומיים, אשר נפרדים מן האורתודוקסיה החרדית אך ורק בהשקפתם הציונית אולם בשאר תחומי החיים כגון היחס לתרבות הכללית, מעמד האישה וכד' הם דומים מאוד לחרדים. הקבוצה השניה המזוהה יותר עם המודרנה נתגבשה סביב מספר תנועות כגון 'נאמני תורה ועבודה' 'מימד' ולאחרונה 'כנס לביאועדה ו'קולך'<sup>35</sup>.

### ג. החיפוש אחר החוויה הדתית כתגובה למשבר - האפשרות האינדוקטיבית

החיפוש אחר הרוחני, האזוטרי, המיסטי הינו תופעה מוכרת ורחבה בעולם המערבי והיא אחד מן המאפיינים של המצב הפוסט מודרני. תופעה זו ידועה בשם New Age - העידן החדש, והיא הולכת וכובשת לה מקום של כבוד בתרבות המערבית. המשותף לכל התופעות הללו הוא סוג של בריחה מן הרציונליזם הקר והמנוכר המאפיין כל כך את התרבות המערבית, אל צורת חשיבה אחרת הרמונית יותר, מקושרת לטבע, ולכוחות על טבעיים. גם בתוך העולם היהודי אנו רואים נהיה מחודשת אחר הקבלה והחסידות, הן בציבור הדתי והן בציבור החילוני. אנו רואים צמיחה משמעותית של חסידות ברסלב המאופיינת באזוטריות וחרגייה מן הנורמות המקובלות ובדגש מיוחד על החוויה הרוחנית. ניתן למצוא היום צעירים דתיים שחזרו מביקור ממושך בהודו ומשלבים מדיטציה ויוגה כחלק מהחוויה הדתית של תפילה וכד'.<sup>36</sup>

רוב החומר שנסקר עד כה עסק ביהדות האשכנזית בה באו לידי ביטוי באופן חד הן תגובת ההשלמה ואף הרצון לשינוי כפי שניסחה זו התנועה הרפורמית, והן התגובה האורתודוקסית המתנגדת למודרנה ונלחמת בה מלחמת חורמה. עתה אני מבקש לבדוק את התגובות בעולם היהודי שבארצות האסלאם שהתמודדותו עם המודרניות שונה ומורכבת.

### 1.1.4 השפעות המודרנה על יהודי ארצות האסלאם ותגובת אנשי הדת

אף שהחילון והמודרניזציה הגיעו גם לארצות האסלאם והשפיעו על החברה היהודית, לא גרם הדבר למשבר עמוק כפי שאירע במקומות רבים באירופה. הדבר תואם את המצב בחברה האסלאמית שגם בה השפעות המודרנה ואף הקומוניזם לא אופיינו באנטי קלריקליות כבאירופה.<sup>37</sup>

תגובת אנשי הדת היהודיים לתמורות שחלו בעולם בכלל ובחברה היהודית בפרט נחקרו על ידי צבי זוהר. לטענתו, בשונה מן התגובה האורתודוקסית האשכנזית המתנגדת לכל חידוש, קיימת בין חכמי

<sup>35</sup> ראו ליבמן תשמ"ב; שלג 2000, שער ראשון: ציונות דתית.

<sup>36</sup> ראו שלג 2000, שער רביעי: רוחניות ללא גבולות.

<sup>37</sup> ראו על כך במאמרו של זוהר תשנ"ו עמ' 16 הערות 12-13.

המזרח גישה הרואה בהלכה מסורת דינמית אשר מיניה וביה קיימת האפשרות להתייחסות למציאות המשתנה (זוהר תשנ"ו). במובנים רבים תואמת גישה חכמי המזרח את הגישה הרדוקטיבית של ברגר. גישה זו באה לידי ביטוי ביחס חיובי לשלוב השכלה כללית ותורנית בתוכנית הלימודי לבני הקהילה, בהתייחסות חיובית למדע ולטכנולוגיה החדשה, בתודעת שותפות חיובית עם החברה הפוליטית והמדינית והכלכלית החדשה, בתודעה של רציונאליות משותפת עם העולם הלא יהודי, ובהזדהות עם ערכים מרכזיים המאפיינים את המודרנה האירופאית (שם). מכלול תגובות זה מאפיין רבים מחכמי המזרח אם כי מחקר מדוקדק יותר מאפשר הבטה למגוון תגובות בעלי אופי שונה.

במחקרו הראשון בנושא התמקד צבי זוהר (זוהר תשנ"ג) בשתי קהילות, מצרים וסוריה בין השנים 1880 – 1920. ההשוואה בין שתי הקהילות מצביעה על הבדלי גישה בין הרבנים במקומות השונים בכל הקשור למודרניזציה.

מאמצע המאה ה-19 משפיעה המודרניזציה על אורחות חייהם של יהודי מצרים אך "רובם המכריע של בני הקהילה הוסיפו לראות עצמם כיהודים מאמינים, חגגו את מועדי ישראל והעניקו כבוד ויקר לרבנים. אך חשיבות הדת והנורמות המסורתיות היהודיות הייתה מוגבלת עבורם" (זוהר תשנ"ג עמ' 15). על המצב הדתי המערער ניתן ללמוד מתשובות חכמי מצרים בהם מופיע הרבה פעמים הביטוי "בזמן הזה דור החופש והדרור"<sup>38</sup> כלומר, המצב המודרני הוא מצב של חופש ובחירה. החכמים משתמשים בביטוי זה באופן שלילי אך גם כגורם שאי אפשר להתעלם ממנו<sup>39</sup>. השפעה נוספת של המודרניזציה היא במעמדם של החכמים והמנהיגות הרבנית. במצרים היתה הפרדה ברורה בין חיי הדת לחיי החולין, סמכויות הרב הוגבלו לענינים ריטואליים, וראשי הקהל, כלומר המנהיגות האזרחית היא המנהיגה את הקהילה.

בסוריה לעומת זאת: "אין אנו עדים בקהילות אלו (סוריה) לתמורות תרבותיות הגוררות שינויים משמעותיים ביחס בני העדה לחיי המסורת ולסמכות התורה ונושאייה...". (זוהר תשנ"ג עמ' 76). לכן מעמד הרבנים חזק מאוד וזאת בעיקר בעיר חאלב שבה המצב הכלכלי טוב ומסורת התמיכה בתלמידי החכמים חזקה. בדמשק לעומת זאת, עקב סכסוכים בין החכמים אנו מוצאים שחיקה מתמדת במעמדם.

אחד הנושאים שנבדקו על ידי צבי זוהר הוא יחסם של הרבנים לתמורות שחלו במערכת המשפט בארצותיהם<sup>40</sup>. בימי הביניים רווחה תפיסה של משפט קורפורטיבי, היינו לכל קבוצה אנושית מובחנת (קורפורציה) הזכות למשפט יחודי משלה. בעת החדשה, נקלטה התפיסה שצריך להיות חוק אחד – חילוני – לכל הנתינים שבמדינה. כך צומצמה סמכותם של בתי הדין העדתיים, כגון אלו של היהודים, לענייני אישות בלבד. חכמי מצרים התייחסו בחיוב למערכת המשפט הכללית, והכירו

<sup>38</sup> ראו לעיל סעיף 1.1.1

<sup>39</sup> דוגמא לכך ניתן לראות בסוגית הנישואין הפרטיים (זוהר תשנ"ג עמ' 116) המראה את השפעתם של צעירים יהודיים שבאו למצרים מארצות אחרות והיו בעלי ערכים אירופאיים בלתי מסורתיים.

<sup>40</sup> זוהר תשנ"ג פרק שלישי וכן בעמודים 294-296

בסמכותם וביושרם של בתי המשפט האזרחיים בכל התחומים שמחוץ למעמד האישי. ההערכה כלפי מערכת המשפט השפיעה גם על בתי הדין הרבניים שלמדו מן המקובל בעולם המשפט המודרני, לפיכך בתי הדין במצרים התחילו לעבוד לפי נהלים מודרניים, רישום, עורכי דין, בית דין לערעורים. לעומת זאת, חכמי סוריה "שללו סמכותם של מוסדות אלו מכל וכל, ואפיינו אותם כערכאות של עכו"ם מקבלי שוחד" (זוהר תשנ"ג עמ' 288). מתוך גישה שוללת זו ברור שבתי הדין הרבניים לא קיבלו כל השפעה ממערכת המשפט הכללי אפילו בענייני פרוצדורה וכד' (ראו עוד בנושא זה להלן בפרק העוסק במערכת המשפט סעיף 6.1.3).

ככלל חכמי מצרים עוסקים הרבה מאוד בהשלכות ההלכתיות של השינויים הטכנולוגיים. שימוש בחשמלית בשבת, הגדרת מקום קרוב באבלות, לאור התקצרות מרחקי הנסיעה בעקבות התפתחות מערכת הרכבות. השימוש במערכת המים העירונית כמי מיקוה, דיון שבו עולה גם השאלה האם להתחשב בנשים המודרניות שעברו לפרברים ואינם מוכנות לבא למקווה אלא רק לטבול בביתם. הרב אבולעפיא מחכמי דמשק אינו מקבל זאת כטיעון, אף שהוא מתיר לגופו של ענין (זוהר תשנ"ג עמ' 231). לעומתו הרב בן שמעון, רבה של קהיר רואה באפשרויות הטכנולוגיות החדשות פתח תקוה לפתור את בעית אי הטבילה דרך השימוש במערכת המים המודרנית (שם עמ' 278)

דוגמא מאלפת להערכה כלפי השינויים שחלו בעידן המודרניזציה היא התפעלותו של הרב חזן מאלכסנדריה מספינות הקיטור ומן המשטר הנהוג בהם, בעקבות זאת התיר הרב חזן משלוח של יין מקהילה יהודית אחת לשניה בספינת קיטור מפני שהחשש שמא הגוים בספינה יגעו ביין אינו תקף בספינות הקיטור בהם מקפידים על משמעת וסדר ואין נוגעים בסחורותיהם של הלקוחות. צבי זוהר מצטט מדבריו של גלנר הטוען כי יש מתאם בין קריטריון מהותי המאפיין את המדע החדש והוא תפיסתו המכניסטית של הטבע לבין קריטריון המקובל כמאפיין סוציולוגי של העולם החדש והוא הביורוקרטיזציה של מערכות אנוש. כלומר לא רק המדע והטכנולוגיה נתפסים כיותר מסודרים ומוכרחים, גם ההתנהגות האנושית נתפסת כמסודרת ומחויבת ולכן לדברי הרב חזן אפשר לסמוך על מערכת הדואר הממשלתית שלא יהיו שם שחיתות שהרי רואים את הטכנולוגיה והדיוק של ספינות הקיטור והמשמעת השורה שם (זוהר תשנ"ג עמ' 251).

גישתם העקרונית של חכמי מצרים היא לראות בחידושים אלו ברכה לעולם. לפיכך אין הם נרתעים מלראות בתופעות החדשות גורמים המשפיעים על שינוי ההלכה בעקבות השינוי הגדול במציאות. לעומתם נראה שחכמי סוריה סוברים ככלל שהשינויים הטכנולוגיים אינם בעלי משמעות רבה ואינם משפיעים על ההלכה.

במחקרים שערך צבי זוהר ושנאספו יחדיו בתוך ספרו **האירו פני המזרח** (זוהר תשס"א) הרחיב זוהר את היריעה ובחן את עמדותיהם של חכמים רבים בעירק, סוריה, מצרים וארץ ישראל<sup>41</sup>. לאור המקורות הרבים טוען זוהר כי "חכמים ספרדיים-מזרחיים רבים.... הגיבו לתמורות העת החדשה באופן יצירתי ומענין, בלא לנקוט באותה גישה אירופית, או בגישה יהודית אירופית כלשהי". אמנם גם בין חכמי המזרח ישנם עמדות שונות, ואכן חכמי ארם צובא, היא חאלב, מהווים את "הסמן

<sup>41</sup> ראו גם זוהר תשס"ב 2 הדין בר' יוסף משאש מאלג'יריה.

הימני" ביותר מבין חכמי ארצות האסלאם וניתן לראות בתגובותיהם דמיון רב לתגובות החרדיות האירופאיות. אם כי, טוען זוהר, ישנו הבדל משמעותי מאוד והוא שחכמי חאלב מעולם לא נקטו מדיניות של הסתגרות והבדלות מן הגורמים הפחות מחויבים להלכה בקהילה.<sup>42</sup>

מהן הסיבות להבדל בין התגובות של הרבנים באירופה שהתנגדו למודרנה, לבין רבים מן הרבנים בארצות האסלאם שתגובתם למודרנה היתה מתונה הרבה יותר? לדעתו של שלמה פירש (פירש 1991 הערה 7), "פשרנותם ופתיחותם" של הרבנים המזרחיים נובעת מן העובדה שהמודרניזאציה במזרח לא היתה קשורה בשינוי מהותי בהגדרת הקולקטיב היהודי. בעיקרו של דבר, המודרניזאציה נטתה להיטיב עם יהודי המזרח ברמה החומרית והאינסטרומנטלית, ועל כן הרבנים לא גילו כלפיה התנגדות עזה. לעומת זאת, באירופה היה ברור לרבנים שמודרניזאציה כרוכה בשינוי מהותי ורדיקאלי בהגדרת הקולקטיב היהודי. המודרניזאציה באירופה נתפשה גם כהשקפת עולם אוניברסלית הקשורה בחבילה שלמה של ערכים המאיימים על הקיום היהודי המסורתי, לכן כבר בהתחלה הם פתחו במלחמת חרמה אידאולוגית נגדה. בגלל הקשר ההדוק בין שינוי הגדרת הקולקטיב לבין היבטים אחרים של המודרניזאציה מצאו את עצמם המנהיגים הדתיים האירופאיים שוללים (מי יותר ומי פחות) גם היבטים של מודרניזאציה שלא היו להם כל משמעות דתית או רוחנית. אמנם יש לזכור שלא כל הרבנים האירופאיים הגיבו בהתנגדות למודרניזאציה, אך אין ספק שההתנגדות היא מאפיין מרכזי ברבנות האירופאית בשונה מן הרבנות המזרחית. עם זאת יש לציין שבשלהי המאה ה-19 כבר ברור לרבני המזרח שהמודרנה מביאה עמה גם עולם ערכי כפי שנראה בציטוטים להלן.

הסברים נוספים מביא בענין זה צבי זוהר הן ארוכות בנסיון להבין את פשרו של ההבדל ביחס למודרניות בין חכמי המזרח לעמיתיהם האירופאים.<sup>43</sup> ישנם מספר הסברים סביבתיים חשובים כגון ההשוואה לחברה האסלאמית, שגם בה השפעות המודרנה ואף הקומוניזם לא אופיינו באנטי קלריקליות כבאירופה, ומעמדם הרשמי של מנהיגי הדת נשמר.<sup>44</sup> אך לדעתו של זוהר, אין די בהסברים אלו, יש להבין את ההבדלים לא רק מתוך הגורמים הסביבתיים אלא גם מתוך שוני מהותי בהשקפת העולם שבין חכמי המזרח לרבני אירופה החרדיים. לטענתו, בשונה מן התגובה האורתודוקסית האשכנזית המתנגדת לכל חידוש קיימת בין חכמי המזרח גישה הרואה בהלכה מסורת דינמית אשר מינה וביה קיימת האפשרות להתייחסות למציאות המשתנה. "לשיטתם, גדלותה ונצחיותה של התורה מתגלית בפוטנציאל הטמון בה לממש את ערכיה הנעלים באופנים ההולמים את תנאי המקום והזמן" (זוהר תשס"א עמ' 357). כביטוי לעמדה זו מצטט זוהר מדבריהם של חכמים בני המאה ה-20 כרב בצמ"ח עוזיאל,<sup>45</sup> והרב חיים דוד הלוי.<sup>46</sup> הנוקטים בגישה הלכתית דינמית המעיזה לחדש חידושים על מנת למצא את הדרך לחיים בעולם מודרני על פי ההלכה. גישתם

<sup>42</sup> ראו זוהר תשס"א, פרק רביעי, המוקדש לחכמי חאלב בעת החדשה.

<sup>43</sup> זוהר תשס"א, פרק 17 וכן זוהר 1997

<sup>44</sup> זהו גם הסברו של סטילמן 1995 עמ' 20

<sup>45</sup> על דמותו ודרכו ההלכתית ראו גם אנג'ל 1999.

<sup>46</sup> ראו מאמרי "להוסיף ללכת בדרך ההלכה" (עתיד להתפרסם במסגרת קובץ מאמרים לזכרו של הרב חיים דוד הלוי בעריכת אבי שגיא וצבי זוהר ובהוצאת מכון הרטמן)

ההלכתית, טוען זוהר, מבוססת על השקפה כללית ביחס לדמותו של היהודי השלם שעולמו התרבותי אינו מוגבל לתורה בלבד אלא ידו רב לו גם בחכמות אחרות.

בניגוד לטענתו של זוהר הסובר כי השקפתם הדתית של חכמי המזרח שונה באופן מהותי מזו של רבני אירופה, וכזו תרמה לגישה מתונה ופתוחה יותר כלפי המודרנה, סובר בנימין בראון (בראון תשס"א) כי יש לעדן את הדיכוטומיה בין אירופה והמזרח, גם באירופה היו תגובות מתונות יותר (רש"ר הירש למשל) וגם מבין חכמי המזרח היו שהחזיקו בגישות נוקשות יותר (כפי שהוא מראה בחלק הראשון של מאמרו). לדעתו הגורם העיקרי להבדל הוא הגורם הסביבתי חיצוני. חכמי המזרח עמדו בפני אתגרים שונים מאלו שעמדו בפני רבני אירופה, כפי שהסביר זאת פִּיֶּשֶׁר וכפי שזוהר ציין בעצמו, ההקשר התרבותי של המודרנה בארצות האסלאם לא לווה בהתקפה רבתי על מוסדות הדת המסורתיים ועל ערכיה.

בניגוד לצבי זוהר (זוהר תשנ"ז), הרואה את תנועת החרדיות הספרדית מבית מדרשה של ש"ס כחיקוי לחרדיות האשכנזית וכנוגדת את הגישה הספרדית האותנטית, סובר בראון, שתנועה זו שהתפתחה במדינת ישראל המודרנית שבה ישנו מאבק קשה בין מסורתיות לחילון, כפי שהיה באירופה, מגיבה בהתנגדות ומתיחסת בשלילה לערכי המערב מפני שהיא חשה מותקפת על ידי תרבות זו, זאת בשונה ממה שחשו רבני המזרח בארצות האסלאם.

בתגובה למאמרו של בראון כותב זוהר (זוהר תשס"ב 1) כי הקורלציה אותה מציע בראון בין הרדיקליות של המודרניזציה לבין התגובה האורתודוקסית אינה עומדת במבחן הביקורת, שהרי באירופה עצמה התגובות האולטרא אורתודוקסיות לא התרחשו בארצות בהם היתה מודרניזציה מפותחת כצרפת ואנגליה אלא דווקא במזרח ובמרכז אירופה. לעומת זאת בחלק מארצות האסלאם היתה מודרניזציה בעיקר בקרב האוכלוסיה היהודית, כך באלג'יריה ובחלקים העירוניים של מרוקו (קזבלנקה בפרט), כך במצרים וכך גם בבגדד של תקופת המנדט. ואף על פי כן אין אנו מוצאים בקהילות אלו התנגשות בין אנשי הדת לבין המודרניות בנוסח המקובל על רבני האורתודוקסיה האירופאים. לפיכך המסקנה המתבקשת היא שההבדל בגישה נובע מהבדלים פנימיים בין מאפייני התרבות הדתית הספרדית לבין זו האשכנזית. בתגובה לתגובה משיב בראון לזוהר (בראון תשס"ב) וטוען שיש הבדל בין המודרניזציה שעברו קהילות בארצות האסלאם לבין המצב הישראלי. בישראל התנועה האידיאולוגית ציונית־חילונית היא הגורם העיקרי למודרניזציה והיא מהווה הגמוניה תרבותית במדינת ישראל. זהו תהליך משמעותי יותר, לטענתו של בראון, מן המודרניזציה שבה נתקלו קהילות יהודיות בארצות האסלאם. תהליך זה יצר תגובה אולטרא אורתודוקסית גם בין הרבנים הספרדיים.

לדעתי, קשה לאפיין את חכמי המזרח במשך כמה דורות ובכמה מקומות לעומת עמיתיהם האירופאים, בדיוק כפי שקשה לאפיין את השפעת המודרנה והחילון במקומות שונים. עדיפה בעיני גישה פרטנית יותר הבוחנת כל חכם וכל מנהיג בהקשרים התרבותיים בהם חי וממעטת בהענקת תוויות כלליות.



עד כה עסקנו בהבדלים בתגובה הרבנית למזרח בין אירופה למזרח לכך יש להוסיף הבחנה אנתרופולוגית בין אופי הדתיות המזרחית לבין זו האשכנזית. שלמה דשן (דשן תשנ"ט 2) מתאר את הדתיות המזרחית כ"משפחתית", כלומר, כנשענת יותר על מסורת משפחתית ועל מנהגי קהילה, לעומת הדתיות האשכנזית שהיא "דתיות של כתב", הנשענת על כתבי ההלכה<sup>47</sup>. זו הסיבה לכך שהדתיות המזרחית מחשיבה פחות את ההקפדה ההלכתית ומחשיבה הרבה יותר את עצם האמונה באלוקים ואת ביטויי האמונה הפשוטים, כמו תפילה והשתטחות על קברי צדיקים<sup>48</sup>. במיוחד בולטים מאפיינים אלה בקרב יהודי צפון אפריקה, לעומת יהודי בגדד וחאלב, שהדתיות שלהם הלכתית יותר. לטענתו של דשן, זו הסיבה לכך שרבים מאוד מבין היהודים יוצאי ארצות המזרח הרואים את עצמם כלא דתיים, ממשיכים להקפיד על מנהגים בעלי אופי משפחתי כגון סעודת שבת, קידוש, תפילה בבית הכנסת בשבתות ובחגים, אך אינם מקפידים על שמירת ההלכה בכל הקשור לתחום הפרט. התופעה של נסיעה למשחק כדורגל או לים בשבת לאחר התפילה בבית הכנסת מקובלת על יהודים רבים מעדות אלו ומראה שבתפיסתם הדתית יש הבחנה בין ההלכות בעלי האופי המשפחתי והקהילתי לבין הלכות אחרות.

לדעתו של שלמה דשן (דשן תשנ"ט 2) השוני בתגובת אנשי הדת למודרניזציה במזרח נובע מאופיו של התפקיד הרבני במזרח לעומת זה שבאשכנז. הרב המזרחי מאוד קרוב אל הציבור, הוא בד"כ גם שוחט ומוהל וחזן. לעומתו הרב האשכנזי עוסק בעיקר בפסיקה ובהוראה. הרב המזרחי נתפס על ידי בני הקהילה כבעל כוחות מטאפיזיים, מה שאינו מקובל בקהילות אשכנזיות (לא חסידיות). כמו כן לרוב החכם הספרדי מתפרנס מגיע כפיו ואינו תלוי בכספי הקהילה כמקובל בקהילות אשכנז. הבדלים אלו גורמים לכך שהיחס כלפי הרב בעדות המזרחי יהיה יותר מחייב, לא בנקל יצא בן עדות המזרח באופן ישיר נגד האישיות הרבנית.

בסיכומו של דבר, נראה לי שבחינה סוציולוגית של ההבדלים בין הקהילות היהודיות שבארצות האסלאם לבין אלו שבאירופה מעלה את ההבדל החשוב ביותר, הקהילות הספרדיות שמרו על לכידות פנימית לכל אורך התקופה, בעוד שבחלק מארצות אירופה נפרדו הקהילות האורתודוקסיות מכלל הציבור "קרע שלא נתאחה"<sup>49</sup>. ואף אם לא נוצרו שתי קהילות נפרדות כבגרמניה למשל, הרי שקבוצות גדולות באוכלוסייה היהודית חדלו מזיקה למוסדות הדת של הקהילה, לבית הכנסת, לממסד הרבני וכו'. לעומת זאת, לקהילה היהודית בפס או בחאלב, באלכסנדריה או בבגדד, שייכים כל היהודים. אלה המקפידים בהלכה, ואלה המזלזלים בה, לא נוצרה כל קהילה אלטרנטיבית ליהודים והם לא הורחקו על ידי אנשי הדת ומנהיגי הקהילה. גם בעלייתם לארץ שמרו יוצאי ארצות המזרח על לכידות זו. אמנם החילון התרחב עד למאד ובכל זאת נשארה אצל מרבית יוצאי ארצות אלו שייכות וזיקה לבית הכנסת, ולעיתים קרובות אף למקוה הטהרה. באירופה השייכות לקהילה או

<sup>47</sup> הניתוח של דשן מתייחס לחברה האשכנזית/חרדית בתר מסורתית, השונה בענין זה מן החברה האשכנזית המסורתית כפי שתיאר זאת חיים סלוביץ'ק (ראו לעיל). לפיכך אין לראות הבדלים אלו בצורה מהותנית אלא בתור תיאור אנתרופולוגי של מצב הענינים העכשווי אותו חקר דשן.

<sup>48</sup> לגבי השתטחות על קברים יש ראיות לכך שזו תופעה שהתעצמה בקרב עדות המזרח דווקא בדורות האחרונים וכן שגם אצל עדות אשכנזיות מסוימות בעיקר חסידיות התופעה רווחת מאוד. ראו בילו 1998.

<sup>49</sup> כשם ספרו של יעקב כ"ץ העוסק בענין זה (כ"ץ תשנ"ה)

ההתרחקות ממנה היא דו צדדית, היינו, יהודים מתרחקים ממוסדות הדת של הקהילה באירופה ואף מורחקים על ידה, ואילו בארצות האסלאם, רוב היהודים שומרים על זיקה כלשהי עם מוסדות אלו והממסד הרבני לרוב רואה בהם קהל יעד ואינו מנדה אותם<sup>50</sup>.

האם הבדלים אלו נובעים בעיקר מאופיה של הרבנות המזרחית? או מאופיה של הדתיות העממית? או שמא מאופי המפגש המתון יותר עם המודרנה? ואולי מדובר במספר גורמים וביחסי גומלין ביניהם? כפי שציינתי לעיל קשה לתת תשובות חד משמעיות בענין זה. במחקרי אני מבקש לעסוק בדמות רבנית אחת – הרב עובדיה יוסף, וביחסו למספר תופעות ספציפיות הקשורות לשינויים שחלו בחברה היהודית בהשפעת הלך הרוח המערבי/מודרני והשינוי בנורמות ההתנהגות שרוח זו הביאה עמה.

### 1.1.5 סיכום

המודלים שהוצבו בפרק זה של המבוא מאפשרים ראייה פנורמית מורכבת של התגובות השונות למודרניות. כבכול מעבר מן המודל התאורטי לבחינת המציאות בפועל מתגלות אפשרויות חדשות ותרכובות שונות שבין המודלים השונים. ואף על פי כן, ראיית המודל בכללותו תורמת להבנה מעמיקה של המציאות.

עיון מעמיק בפסיקתו של הרב יוסף מראה שתגובותיו לשינויים שחלו בעת המודרנית אינן מתאימות באופן מלא לאף אחד מן הדגמים שהוצגו בסעיף זה. בשונה מן הגישה החרדית הנאו-מסורתית, הוא מתנגד לתופעת החומרות (ראו סעיף 2.2), ואינו נוקט בסגרציה חברתית המקובלת בגישה זו והמדירה את כל מי שאינו מזדהה באופן מוחלט עם דרכה (ראו פרק 2), הרב יוסף אינו פוסל שילוב של השכלה כללית בתכנית הלימודים<sup>51</sup>. מאידך, דתיותו של הרב יוסף היא יותר "דתיות של כתב" ואינה נותנת מקום רב למנהגים מקומיים ומשפחתיים (ראו למשל בפרק 7 ביחס למנהגי הנשים בהלכות נידה). כמו כן לרב יוסף התבטאויות קשות מאוד כלפי ה"מודרנה" "המודרניים" ו"המודרניות", והתנגדותו באה לידי ביטוי בפסיקתו ההלכתית בנושאים רבים (ראו בעיקר פרקים 3, 6). במהלך העבודה אני מבקש לתת הסברים לכל אחד מן המאפיינים השונים של תגובת הרב יוסף

<sup>50</sup> על ההבחנה בין מודלים שונים של קהילה אליה מתיחס פוסק ההלכה ראו את דבריהם של שגיאו וזוהר 2000, עמ' 193 – 195.

<sup>51</sup> **בייע אומר** (ז, או"ח כא) הוא דן בשאלה אם מותר ללמד אנגלית במסגרת ה"תלמוד תורה". הוא מתיר זאת ואף מעיד שגם בישיבת פורת יוסף היו שיעורים במקצועות חול בתוככי הישיבה: "ונהירא כד הוינא טליא כשלמדתי בישיבת פורת יוסף בעיר העתיקה ירושלים, היו מורים לחשבון וכתביה מלמדים בכתות שהיו לומדים בהם כל היום לימודי קודש, וראשי הישיבה ועל צבאם מוה"ר הגאון רבי עזרא עטייה זצ"ל, לא מיחו כלל בזה. ומוכח דס"ל שיש להקל בזה, מכיון שלא היו חדרים אחרים פנויים ללימודי חול בלבד. וכמו שהעיד מעכ"ת שכן נהגו גם בארם צובה" הוא מצטט מדבריו של הרב ולדינברג שכן נהגו גם בישיבת עץ חיים בירושלים. **ביחווה דעת** (ג, עה) הוא מאריך בחשיבות לימוד מקצוע לשם פרנסה אולם לדעתו מי שמסוגל להקדיש עצמו לתורה עדיף שילמד בישיבה "קדושה" ולא בישיבה תיכונית. בתשובה אחרת (יחווה דעת ה, נו) הוא כותב שתלמיד המעוניין בלימודים בישיבה קדושה יכול לעשות זאת אף בניגוד לרצון הוריו.

למצב המודרני כך שתיוצר תמונה ברורה של השקפת עולמו ועבודתו ההלכתית לנוכח תמורות הזמן.

## 1.2 "להחזיר עטרה ליושנה" – המגמה הספרדית בפסיקתו של הרב עובדיה יוסף

### 1.2.1 "להחזיר עטרה ליושנה"

צבי זוהר מסביר את פרויקט "החזרת עטרה ליושנה" כמפתח מרכזי להבנת פסיקתו ההלכתית ומנהיגותו הפוליטית של הרב יוסף. משמעותו של פרויקט זה ברמה החברתית והפוליטית, וכסימטתה של תנועת ש"ס, הוא שיקומם החברתי והדתי של עדות המזרח בישראל, וחזרתם לאורח חיים אותנטי מבחינה תרבותית ודתית. זוהי ראקציה לתהליך שהתרחש במדינת ישראל שבו קהילות אלו של יוצאי ארצות האסלאם נפגעו מבחינה חברתית ודתית על ידי ההגמוניה הישראלית שהיא אשכנזית וחילונית<sup>52</sup>.

בפסיקתו של הרב עובדיה יוסף משמעות הביטוי "להחזיר עטרה ליושנה" היא אימוץ פסיקתו של רבי יוסף קארו כפסיקה המחייבת באופן בלעדי בארץ ישראל. בלשונו של הרב עובדיה (יביע אומר ו, אר"ח מג) "על משמרתי אעמודה להחזיר עטרה ליושנה להורות כדעת מרן שקבלנו הוראותיו".

הרב יוסף מבקש איפוא להחזיר עטרה ליושנה, היינו לחזור למסורת הפסיקה הספרדית, הארץ ישראלית, האותנטית. אך האם אכן זוהי מסורת אותנטית? לדעתו של צבי זוהר פרויקט זה מבקש לייצר את "הפסיקה הספרדית" ואינו תיאור אותנטי שלה:

אין לי כל ספק בכך שהרב עובדיה יוסף אכן משוכנע שהאידיאל ההלכתי שאותו הוא מתווה היה מקובל על האליטה הספרדית-ארצישראלית האמיתית והאותנטית. אולם כחוקרים עלינו לשאול: האם כך הדבר? (זוהר תשס"א עמ' 347)

תשובתו של זוהר שלא כך הדבר, זוהי השקפה ספרדית מסוימת: אשר לא היתה בנמצא בניסוח ובהדגשים אלה עד שעוצבה כך על ידי הרב עובדיה עצמו. כפי שראינו, רבים מחכמי הספרדים בעולם, ובארץ ישראל בפרט, החזיקו – ומחזיקים – בהשקפות אחרות, לא פחות "ספרדיות" ולא פחות "אותנטיות". (שם עמ' 351).

כדי להבין את עמדתו של הרב יוסף יש להרחיב מעט את היריעה בכל הקשור למסורת הפסיקה הספרדית.

### 1.2.2 מהי פסיקה ספרדית?

עד לגירוש ספרד ניתן לאפיין פסיקה ספרדית באופן מובהק. החכמים שבארץ ספרד ובצפון אפריקה היו אסכולת לימוד ופסיקה אחת בעיני עצמם. אמנם המחלוקות ביניהם רבות אך שגור בניהם

<sup>52</sup> זוהר תשס"א עמ' 312 - 314

הביטוי "מנהג ספרד" או "רבני ספרד"<sup>53</sup> וכדו' כלומר מדובר בקטגוריה פסיקתית מובחנת. לאחר גירוש ספרד ויצירתם של קהילות של יוצאי ספרד בארצות אגן הים התיכון ממשיכה מסורת פסיקה זו לחייב את הגולים – "הספרדים" בארצות אליהם הם הגיעו. כך למשל מספר ר' דוד בן זמרא (מצרים במחצית הראשונה של המאה ה-16) על פולמוס במצרים בין הספרדים – יוצאי ספרד למוסתערבים – בני המקום. (**שו"ת רדב"ז** ד, צד):

מעשה שהיה בשנת הרצ"ט ליצירה נתעוררו קהל הספרדים על קהל המוסתערב על ענין חזרת התפלה בקול רם שנהגו במצרים שהש"צ מתפלל תפלה אחת בקול רם וזה כנגד דין הגמרא והפוסקים וספרי הקבלה. וכן היה זה המנהג בכל המלכות בעיר הקודש ועזה וצפת ודמשק וחלאב וטענו כנגדם כיון שבכל הקהלות הנזכרות היה מנהגם כך וחזרו לדין הגמרא שגם קהל מצרים יחזרו גם הם ויתפללו שתי תפלות אחת בלחש ואחת בקול רם. טענו קהל המוסתערב שזו תקנת הרמב"ם ז"ל שכתב בתשובה...

מבלי להכנס לפרטי הדיון ההלכתי אנו רואים קהילות מובחנות שיש ביניהם מחלוקות הלכתיות בדבר הנוהג הנכון של התפילה. דוגמא נוספת, מצפון לים התיכון, ניתן לראות בדבריו של ר' יוסף בן דוד אבן לב (תורכיה במאה ה-16) המספר על מחלוקת בין היהודים הרומניוטים, המקומיים לבין הספרדים – גולי ספרד, בשאלה כיצד לכתוב בגט את שם העיר (**שו"ת מהר"י בן לב** ג, סח): דכיון דהרבנים גאוני עולם רבני קושטאנטינא הסכימו שיכתבו קושטאנדינא בדלית בודאי שבין היהודים הרומאניוטיש היה מפורסם שם קושטאנדינא בדלית [ד'] אבל בין הספרדים אינו מפורסם אלא קושטאנטינה בטית [ט].

במהלך מאות השנים הבאות לאחר המאה ה-16 הלכה השפעתם של גולי ספרד וגברה עד כדי כך שבמאה ה-19 הופך הכינוי "ספרדים" לשם כולל לכל הקהילות אליהם הגיעו גולי ספרד.<sup>54</sup> בשלהי המאה ה-19 גם חכם בבלי כר' יוסף חיים מגדיר את עצמו כספרדי, וכך גם את כלל עדתו היהודים העירקים שברובם אינם כלל צאצאי גולי ספרד. לפיכך הוא קובע "אנחנו הספרדים בתר מן גרין"<sup>55</sup>. בפתיחת ספרו **רב פעלים** מאפיין ר' יוסף חיים את הפסיקה הספרדית ומנגיד אותה אל

<sup>53</sup> ראו למשל, רמב"ם, **משנה תורה**, הלכות תפילה, פ"ד ה"ו; הלכות מגילה וחנוכה פ"ד ה"ג, ובעוד מקומות רבים במשנה תורה. כמו כן ראו בהקדמה לספרו של ר' מנחם בן שלמה המאירי, **מגן אבות**, ספר המבקש להגן על מנהגי פרובנס מפני השפעת המנהג הספרדי.

<sup>54</sup> על השפעתם של גולי ספרד ומורשתם התרבותית על הקהילות אליהם הם הגיעו, ראו ברנאי תשמ"א עמ' 79 – 80; כהן 1992, בעיקר עמ' 62 – 66.

<sup>55</sup> הציטוט הוא מן הספר **בן איש חי**, שנה א' פרשת דברים. דיון על כך ראו אצל זוהר תשס"א עמ' 42 במסגרת הדיון בשאלה מהי פסיקה ספרדית? חשוב להדגיש שמחויבותו של ר' יוסף חיים לפסיקתו של ר' יוסף קארו אינה מוחלטת ראו לאו תשס"ב עמ' 132 – 134 ומכאן הביקורת של הרב עובדיה יוסף כלפי ר' יוסף חיים (ראו להלן בתולדות חיים (סעיף

מול הפסיקה האשכנזית<sup>56</sup>. כך גם בתשובותיו הוא מבחין בין ספרדים לאשכנזים. ואינו עושה הבחנות פנימיות. מכאן שברבות השנים הפך המושג "ספרדים" לשם כולל לקהילות הלא אשכנזיות שרובן ישבו בארצות האסלאם.

אחת הסיבות להשפעה התרבותית של גולי ספרד על הקהילות אליהם הם הגיעו קשורה במפעלו של רבי יוסף קארו<sup>57</sup>. התקופה שלאחר גירוש ספרד והתישבותם של הגולים בקהילות שונות יצרו צורך בסמכות הלכתית אחת שתהיה מקובלת על כלל הקהילות, זהו הרקע למפעל הפסיקה של רבי יוסף קארו, הכותב במבוא לספרו הגדול **בית יוסף** שהמצב העכשוי הוא: "כי לא נעשית התורה כב' תורות אלא כתורות אין מספר..." מגמתו של הרב קארו היא לגרום לאחידות הפסיקה: "כי זהו התכלית להיות לנו תורה אחת ומשפט אחד" (שם)<sup>58</sup>. אכן הוראותיו ההלכתיות של רבי יוסף קארו זכו לתפוצה רחבה ביותר ונתקבלו באופן עקרוני כל הקהילות הספרדיות. ר' חיים יוסף דוד אזולאי כותב במאה ה-18 בספרו **שם הגדולים** (מערכת ספרים אות ט סעיף 12): "וכבר ידוע דבארץ הצבי וארץ מצרים ועריביסתא"<sup>59</sup> דמשק וארם צובא וערי פרס וגלילות טורקי"אה וערי המערב קבלו עליהם הוראות מרן ז"ל... זולתי בדיני ממונות שנהגו בטורקיא"ה לומר קים לי..." בדבריו של החיד"א אנו רואים קבלה עקרונית אך מסויגת של פסקי מרן. בדיקה מעמיקה של ספרות הפסק הספרדית מגלה שאכן על אף קבלת פסיקתו של רבי יוסף קארו באופן עקרוני ישנם כמה סייגים לקבלה זו. ובעוד בארץ ישראל הלך מעמדו והתחזק במהלך הדורות עד לקבלתו כ"מרא דאתרא"<sup>60</sup>, הרי שבח"ל, בקהילות הספרדיות מעולם לא נתקבל רבי יוסף קארו באופן מוחלט.

בנימין לאו<sup>61</sup> סקר את יחסם של פוסקים בני ארצות שונות במזרח התיכון וצפון אפריקה ומצא שם קבלה עקרונית של פסקי מרן אך בד בבד שורה ארוכה של הסתייגויות. אביא כאן מספר דוגמאות. רבי חיים פלאג'י, מחכמי תורכיה במחצית הראשונה של המאה ה-19 כותב בשו"ת **חיים ביד** (קח) "והנה גלוי וידוע ומפורסם בכל העולם כי חכמי ספרד ורבני צרפת קיימו וקיבלו עליהם ועל זרעם לפסוק הדין בכל מקום כדברי רבינו יוסף קארו ז"ל ואעפ"י שיחלוקו עליו כל האחרונים. ע"כ יאמרו המושלים לכו אל יוסף אשר יאמר לכם תעשו..." זהו ביטוי מובהק לקבלת פסיקותיו של רבי יוסף קארו. אולם אותו חכם עצמו מכריע כדעת חכמי הקבלה אף בענינים שרבי יוסף קארו

<sup>56</sup> ראו על כך בהרחבה זוהר תשס"א עמ' 55 – 61.

<sup>57</sup> כהן 1992 עמ' 64 מונה זאת כאחת הסיבות להשפעת הפנומן הספרדי.

<sup>58</sup> לכך יש להוסיף שברקע עבודתו של רבי יוסף קארו נמצא הנסיון לחידוש הסמיכה על ידי רבו ר' יעקב בירב שמקורו במגמה המשיחית שהיתה רווחת בצפת בתקופה זאת. ראו על כך כ"ץ תשמ"ד עמ' 226 – 229.

<sup>59</sup> על הגדרת המרחב הגאוגרפי הכלול בערביסטן ראו כהנא תשל"ג עמ' 71

<sup>60</sup> זוהי ההבחנה העקרונית אותה מציע לאו בין יחסם של חכמי ארץ ישראל ליחסם של חכמים ספרדים בחו"ל לפסיקתו של ר' יוסף קארו, ראו לאו תשס"ב עמ' 142.

<sup>61</sup> לאו תשס"ב פרקים שלישי ורביעי. ראו גם פאעור תשכ"ט; זוהר תשס"א עמ' 347 – 350.

חולק עליהם, הוא קובע שיש לחשוש לחומרה באיסורי ערווה אף נגד הבית יוסף, ומוסיף ומסייג שבמקום שהמנהג אינו כפסיקת מרן יש ללכת אחרי המנהג.<sup>62</sup>

דוגמא נוספת שממחישה תופעה זו שייכת לדמותו של ר' יוסף חיים מחשובי רבני בגדד בשלהי המאה ה-19. ציטטתי לעיל את מה שכתב בספרו **בן איש חי** לגבי הכרעת הספרדים כדעת רבי יוסף קארו, אך גם לו יש מספר הסתייגויות. כך הוא כותב בספרו **רב פעלים** (ב, יר"ד ז):

מאחר שאנחנו קבלנו הוראת מרן ז"ל, וכאן פסק הדין בלי שום חולק, וגם שהוא להחמיר, אפילו אם יבואו מאה אחרונים לחלוק עליו להתיר אין שומעין להם, כי אנחנו מחויבים ללכת ע"פ הוראותיו מכח הקבלה שקבלנו, חוץ מדבר שיש בו מנהג ברור שנהגנו בו הפך, אז גדול כח המנהג המוסמך על סברת הפוסקים...

קבלת פסקי רב יוסף קארו היא עקרונית אך אינה גוברת על המנהג המקומי. בנוסף להגבלה זו נמצא בפסקיו של ר' יוסף חיים פעמים רבות בהם הוא מסתייג מפסיקת השולחן ערוך ומכריע כדעת הרמ"א. מכאן מובן מדוע הרב עובדיה יוסף ביקר את ר' יוסף חיים על פסקיו בהם הוא מכריע שלא כדעת רב יוסף קארו.

עמדתו של הרב עובדיה יוסף בסוגיה זו היא שרבי יוסף קארו הוא מרא דאתרא דארץ ישראל ויש ליהודים החיים בארץ ישראל לנהוג כדעתו באופן חד משמעי<sup>63</sup>. לפיכך הוא מחייב את העולים החדשים לעזוב את מנהג המקום ממנו הם באו ולנהוג כדעת רבי יוסף קארו. דוגמא לכך נמצאת ב**יחווה דעת** (א, יב). שם דן הרב יוסף במנהגם של קהילות מסוימות (בצפון אפריקה למשל) להחמיר בדיני פסח כגון שלא לאכול קטניות ושלא להכשיר כלי זכוכית. בעלייתם של קהילות אלו לארץ קובע הרב יוסף כי יכולים הם להקל כדעת השולחן ערוך ולא זו בלבד אלא אף אם המשיכו להחמיר כמנהגם גם בארץ ישראל, רשאים בניהם שלא להמשיך את מנהג אבותיהם (ומחומרא עליהם לעשות בענין זה התרת נדרים):

ובנידון שלנו אפילו כל אנשי אותה עדה נהגו בעודם בחו"ל להחמיר, ופשט מנהגם בכל תושבי העיר, הרי מיד כשעלו ארצה על מנת שלא לחזור לחו"ל, היו רשאים לנהוג כמנהג ארץ ישראל להקל... כיון שרוב התושבים בארץ ישראל נוהגים להקל כדעת מרן שקבלנו הוראותיו. (ועיין בשו"ת חות יאיר סי' קכ"ו). וראה להגאון רבי יעקב פראג' בשו"ת מהרי"ף (סי' נ"ט) שכתב, שבמקומות אלה שאנו פוסקים כדברי מרן, שהוא מרא דאתרא, הרי דבריו הוקבעו כהלכה למשה מסיני שאין בה שום מחלוקת כלל, וכל הנוטה מדבריו אפילו מקולא לחומרא, הרי הוא כאילו נוטה מדברי התורה, ומזלזל בכבוד רבותיו ע"ש... אלא שעל צד היותר טוב נכון שהבנים יעשו התרה על ידי שאלת חכם על המנהג להחמיר.

<sup>62</sup> כל המקורות לכך הובאו על ידי לאו תשס"ב עמ' 132.

<sup>63</sup> ראו לאו תשס"ב פרק חמישי. ראו שם גם את רשימת היוצאים מן הכלל, ספק ברכות להקל נגד מרן, ומחמירים במקום ערוה נגד מרן. ראו גם ברשימת "כלל מרן השו"ע" שהודפסה בסוף **יחווה דעת** א'

חשוב לציין שאת דעתו זו לא מחיל הרב יוסף על האשכנזים<sup>64</sup> אלא על הספרדים בלבד. כך למשל הוא כותב ב*יחווה דעת* (א, טו) ביחס לברכת "בורא פרי הגפן" בארבעת הכוסות של ליל הסדר: אבל מנהג אחינו האשכנזים, וכן יש מהעדה התימנית שנהגו, כדעת רוב הגאונים, לברך בורא פרי הגפן על כל כוס וכוס, וכן כתב הרמ"א. וידוע שבמקום מנהג אין לומר הכלל של ספק ברכות להקל... ולכן כל עדה תאחז במנהג שנהגו בקדמת דנא, כי אלו ואלו דברי אלקים חיים, ומכל מקום טוב שגם אחינו התימנים יאמצו להם מנהגי הספרדים בארץ ישראל, וכדעת מרן שקיבלנו הוראותיו, כי אין ברכות מעכבות.

עמדתו של הרב יוסף ביחס למנהגי העדות סוכמה על ידי בנימין לאו<sup>65</sup> כך:

דומה כי אליבא דהרב יוסף אין מגמה עדיפה כשלעצמה אלא מגמת העל שקבע לעצמו – הצורך בשמירת זהות נבדלת ובעלת משמעות לבני עדות הספרדים – היא הקובעת. בכל מקום שהרב יוסף רואה חשש להתבוללות של ספרדי בקהילה אשכנזית, הוא "מגייס" את החובה לשמור על מנהגי אבות ושולל את הטיעון של "לא תתגודדו". בכל מקום ששמירת הגיוון עשויה להחליש את המסורת הספרדית הארץ ישראל, הוא יפסוק שיש להורות כמרן. כלומר, הרב יוסף פועל בשתי חזיתות, בחזית אל מול הממסד הרבני האשכנזי הוא מבקש להציב את הפסיקה הספרדית כשוות ערך ולא לאפשר את ביטולה או החלשתה. למאבק זה ביטויים רבים<sup>66</sup>: אי ההסכמה לתקנות "חרם ירושלים"<sup>67</sup>, הדרישה למינויים של דיינים ספרדיים בבתי הדין<sup>68</sup>, ביטול הנוהג האוסר נישואין בימי בין המצרים אף לספרדים<sup>69</sup> ועוד. בחזית השניה, הפנים ספרדית מבקש הרב יוסף לבטל את מנהגי העדות הנוגדים את פסיקת רבי יוסף קארו ולאחד בכך את כלל הפסיקה הספרדית בארץ ישראל.

<sup>64</sup> ראו זוהר תשס"א עמ' 337 – 341 הסובר שמגמתו של הרב יוסף היא האחדת הפסיקה בארץ ישראל לכל העדות כולל האשכנזים. בענין זה אני מסכים עם דעתו של לאו תשס"ב (עמ' 9 ובהערה 8) הטוען כי פנייתו של הרב יוסף היא לספרדים שהם המחויבים במשמעת כלפי רבי יוסף קארו. אכן ישנם כמה אמירות בודדות בפסיקותיו של הרב יוסף מהם עולה שגם האשכנזים בארץ ישראל מחויבים לפסיקת מרן, אמירות אלו נותחו על ידי זוהר (שם) אך מרבית הכתיבה ההלכתית של הרב יוסף מופנית כלפי הספרדים בעוד האשכנזים מחויבים לפסיקת הרמ"א. ראו על כך בדברי הפתיחה ל*ביע אומר* ה, שם הוא כותב בקשר לדבריו של החזון איש "נראה שלא כתב כן אלא לפי מנהג האשכנזים שלא קיבלו עליהם במפורש הוראות מרן כמו שעשו גדולי רבני הספרדים משא"כ לדין נקטין כהוראות מרן לעולם". ראו גם ברשימת "כלל מרן השו"ע" שהודפסה בסוף *יחווה דעת* א', אות י' שם נאמר במפורש שהאשכנזים בארץ ישראל ינהגו כדעת הרמ"א.

<sup>65</sup> לאו תשס"א עמ' 284 ולא תשס"ב עמ' 352. להרחבה על יחסו של הרב יוסף למנהג ראו לאו תשס"ב פרק שמיני, ראו שם גם את הפרק התשיעי העוסק בפסיקות שמגמתם שמירת הזהות ההלכתית הספרדית.

<sup>66</sup> ראו על כך אצל וסטרייך 1998; זוהר תשס"א פרק 19 לאו תשס"ב פרק תשיעי. סיכום קצר של מחקרים אלו מופיע

להלן בסעיף 1.4

<sup>67</sup> אני מתייחס לכך בסעיפים 1.5.4 ו 6.2.4

<sup>68</sup> *ביע אומר* ג אבה"ז כג.

<sup>69</sup> אני מתייחס לכך בסעיף 1.5.5



למרות כל זאת, ובניגוד לדעתו של הרב יוסף, ממשיכות להתקיים בארץ ישראל קהילות ספרדיות המבקשות לשמר את מנהגי ארץ מוצאם אף שאלו נוגדים את פסיקתו של ר' יוסף קארו. דוגמא אחת לכך היא יוצאי עיראק הנוהגים כדעת ר' יוסף חיים ה"בן איש חי". ומכאן הפולמוס המתמשך של הרב יוסף עם בני עדה זו<sup>70</sup> (שגם הוא מבניה).

דוגמא חשובה נוספת מצויה בפסיקתם של רבנים יוצאי מרוקו בישראל. הרב דוד שלוש, רבה של העיר נתניה כותב בספרו **חמדה גנוזה** (עמ' רפט) "ובפרט קהלות שבחו"ל נהגו בהלכות מסוימות שלא כמין כגון האשכנזים או קהלות ארצות המגרב שנהגו לברך על הלל בר"ח וכו' ועלו לא"י קהל שלם ועשו להם ב"ד משלהם צרכים לנהגו כמו שנהגו בעיר שיצאו ממנה ואין בזה משום לא תתגודדו"<sup>71</sup>. באותה עמדה נוקט הרב שלמה טולידאנו בספרו **דברי שלום ואמת** שמטרתו "חיזוק כמה פסקי הלכות ברוח הפסיקה של חכמי צפון אפריקה ממרוקו ועד לוב נגד הערעור שיצא עליהם בארץ הקודש" (כותרת המשנה של הספר). הספר מתמודד ישירות עם עמדתו של הרב יוסף: "סהדי במרומים כי אין איתי שום רצון ולא יכולת להתמודד עם פסקיו של מופת הדור הרב עובדיה יוסף... אך לא מדובר בי, קנא קינאתי לכבודם של גדולי התורה... בצפון אפריקה..." (שם עמ' 15). המאבק לשימור מנהגי מרוקו מתקיים גם בנוסח התפילה דרך הוצאת סידור תפילה חדש המבקש לשוב ולחזק את נוסח יהודי מרוקו<sup>72</sup>. הרב יוסף ממשיך במאבקו ולאחרונה פרסם **בייע אומר** (ט, אר"ח קו, ד) פסק המתבטא בצורה חריפה נגד מנהגי מרוקו<sup>73</sup>:

בענין מה שנהגו שאחר עלייתם לס"ת בבה"כ כנ מתנשקים עם העולה באמירת חזק וברוך... שיש לבטל המנהג... שאסור לאדם לנשק את בניו בבית הכנס... ואף שראיתי לידידינו הגר"ש משאש שעשה סניגורין למנהגם בדברים שאינם מחוורים, כאלו כל מנהגי מרוקו ירדו מן השמים כהל"מ [כהלכה למשה מסיני] (הדגשה שלי א.פ.), ובמחכ"ת האמת יורה דרכו שראוי לבטל מנהג זה דתבר גזיז.

מהי המשמעות של הפרויקט של עובדיה יוסף?

אנו רואים, כפי שציין זוהר, שהפרויקט של הרב עובדיה יוסף "להחזיר עטרה ליושנה" ולגבש את כל הספרדים תחת מטריית פסיקה אחת - כמרן רבי יוסף קארו - אינו חזרה למצב הספרדי האוטונטי,

<sup>70</sup> ראו על כך להלן בסעיף העוסק בתולדות חייו של הרב יוסף (1.5.2) ראו גם לאו תשס"ב עמ' 348 והערה 9 הקושר מאבק זה ליחסים הטעונים של הרב עובדיה יוסף עם הרב מרדכי אליהו המיצג את גישת הבן איש חי.

<sup>71</sup> עמדתו העקרונית של הרב שלוש (**חמדה גנוזה** עמ' רפג-רפח) היא שר' יוסף קארו כלל לא התקבל כמרא דאתרא של ארץ ישראל. ראו בענין זה זוהר תשס"א עמ' 348 והערה 88 ולא תשס"ב עמ' 129 הערה 73.

<sup>72</sup> ראו על כך אצל זוהר תשס"א עמ' 351

<sup>73</sup> אבישי בן חיים ("אנשים עקשנים שבאו ממרוקו", מעריב, מוסף שבת 8.8.2003) מצטט מדרשתו של הרב יוסף: "כתוב כי מציון תצא תורה", הם במקום הפסוק הזה כתבו 'כי ממרוקו תצא תורה' הטיח בהם הרב עובדיה. הוא תקף "אנשים עקשנים" כהגדרתו "שבאו ממרוקו וחושבים שהמנהגים שלהם הם הלכה למשה מסיני". הרב עובדיה דרש מהם לוותר על התעקשותם לשמור את הנוהג שעל פיו בתשעה באת במ אינם מניחים תפילין בתפילת שחרית, אלא רק בתפילת מנחה... והשוו לדבריו ב **יחוה דעת** ב, טז. על עמדתו של הרב משאש בענין זה ראו שר"ת **שמ"ש ומגן** ב, אר"ח ו-ז.

שהרי המשמעת שדורש הרב יוסף לפסקי רבי יוסף קארו היא חסרת תקדים. מדובר אם כן בניסיון ליצר מערכת הלכתית אחידה וקוהרנטית, מעין "כור היתוך"<sup>74</sup> שיש לו משמעויות חברתיות ופוליטיות מרחיקות לכת. פעולה זו מבטלת את הסמכות המסורתית של רבני העדות הספרדיות השונות, מאידך יש בפרויקט זה עוצמה רבה, מפני שלהאחדת הפסיקה הספרדית, ולהכפפתה למסורת אחת שבראשה עומד הרב יוסף (יוסף קארו ועובדיה יוסף ממשיכו), יש השפעה על גיבוש הקהילות השונות יוצאות ארצות המזרח - לכלל קהילה גדולה וחזקה אחת. קבוצה זו המורכבת מיוצאי ארצות שונות שמנהגיהם שונים זה מזה חשה עצמה כמיעוט הן במערכת ההלכתית בה שלט הממסד הרבני האשכנזי, והן במערכת התרבותית והפוליטית בו שלטה ההגמוניה האשכנזית־חילונית. הרב יוסף מבקש לאחד אותה תחת סמכות אחת דתית – הלכתית, ופוליטית - חברתית.

כדי שסמכות זו תוכר כסמכות מסורתית חייב הרב יוסף להדגיש שוב ושוב שמדובר ב"החזרת עטרה ליושנה" היינו בחידושה של המסורת הספרדית האוטנטית. ביטוי לכך נמצא בכתיבתו הרבה בנושא הסמכות הרבנית (ראו פרק 4) ויחסו למערכת המשפט הישראלית (ראו פרק 6). כמו כן זהו אחד המאפיינים של פסיקתו בהלכות נידה (ראו פרק 7).

איני מבקש לעשות רדוקציה לעמדתו של הרב יוסף ולהעמידה על הפרויקט הפוליטי בלבד, אין ספק שהרב יוסף אכן מאמין בכל ליבו שזוהי האמת ההלכתית, ושלה חשיבות חינוכית ודתית רבה, אולם אי אפשר שלא לשים לב לתרומה של העוצמה בה הרב יוסף מדבר על אחדות הפסיקה, לעוצמה הפוליטית חברתית המתגבשת סביב הרב יוסף החל מהקמת תנועת ש"ס. איחוד כל הכוחות הספרדיים בארץ תחת פסיקה הלכתית אחידה שבראשה עומד מרן – הרב עובדיה יוסף, מהווה גם תשתית רעיונית להקמתה של תנועה הרואה את עצמה כ"התאחדות ספרדים שומרי תורה".

<sup>74</sup> על מגמת כור היתוך של הרב יוסף ראו זוהר תשס"א עמ' 351 ולא תשס"ב עמ' 354 – 355.

### 1.2.3 הרב עובדיה יוסף ו"אורינטליזם"

אני מבקש לבחון את הפרויקט הפן ספרדי של הרב עובדיה יוסף לאור תאוריות ביקורתיות שעסקו בשיח האורינטליסטי שאחת מתכונותיו היא הראיה הגלובלית של המזרח כיחידה תרבותית אחת העומדת כניגוד לתרבות האירופאית.

#### אורינטליזם

אדוארד סעיד בספרו המפורסם **אורינטליזם** (סעיד תש"ס) טוען כי המדע העוסק במזרח, מדע המכונה אורינטליזם (או מזרחנות – בישראל) הוא שיח מדעי ופוליטי שיצר את "האורינט" כתופעה תרבותית. "אורינטליזם" הוא סגנון מחשבה המבוסס על הבחנה אונטולוגית ואפיסטמולוגית בין 'האורינט' ובין (רוב הזמן) 'האוקסידנט'. (שם עמ' 12). בעקבות פוקו, שהדגיש את הקשר שבין ידע לכוח, טוען סעיד כי תפקידו העיקרי של האורינטליזם הוא להכיר ולהבין את האורינט כדי לשלוט בו. משום כך מתקיים קשר ההדוק בין המדע העוסק בהבנת האורינט לבין הקולוניאליזם האירופי.<sup>75</sup>

האורינט משמש עבור המערב תמונת ראי שבעזרתה ניתן להגדיר את 'המערב' כהיפוכו של 'המזרח' וכנעלה ממנו.<sup>76</sup> זהו צורך של המערב שמבקש להבנות את זהותו על ידי הניגוד שבינו לבין 'האחר' (שם עמ' 289). אחד המאפיינים של האורינטליזם הוא ההכללה של כל הלא-אירופאים כישות תרבותית אחת. "...שהרי 'האורינטלים' הם מבחינה מעשית, ישות אפלטונית, שכל אורינטליסט (או מי שמושל על אורינטלים) יכול לבחון אותה, להבין אותה ולחשוף אותה" (שם עמ' 41). "האורינטליזם הניח את קיומו של אורינט לא משתנה, שונה שוני מוחלט (מסיבות המשתנות מתקופה לתקופה) מהמערב" (שם עמ' 91).

סעיד אף מוסיף ואומר שגם 'האורינט' הושפע מהאורינטליזם וחלקים מתוכו רואים ומזהים את עצמם באופן בו מתאר אותו המערב (שם עמ' 282) "הפרדוקס של הערבי הרואה את עצמו כ'ערבי' מן הסוג שמציגה הוליווד הוא רק התוצאה הפשוטה ביותר של מה שאני מדבר עליו" (שם עמ' 283). גם תפיסה עצמית חיובית ונעלה של האסלאם הפונדמנטליסטי, כאלו שיש אסלאם אחד אותנטי גם הוא סוג של דימוי עצמי כוללני שגוי (שם עמ' 290). הצורך האנושי של הבניית זהות תרבותית לאומית או דתית כישות קבועה אחידה ויציבה, מבוססת על הצורך ביצירת כוח חברתי ופוליטי, ובנויה לרוב על ניגוד ולעתים אף על איבה כלפי "האחר" (שם עמ' 284). ישנו איפוא דמיון רב בין תפיסתו של הקולוניאליסט המערבי הרואה את המזרח כישות אחידה ונחותה, לבין האיסלאם הפונדמנטליסטי, המהווה תגובה ומאבק בקולוניאליזם והרואה את המערב כישות אחידה ומושחתת. בניגוד לתפיסה האורינטליסטית טוען סעיד כי לא ניתן להגדיר ישות אנושית באופן סטטי על יסוד דת, תרבות, או תכונה מהותית גזעית כלשהי המיוחדת למרחב גאוגרפי מסוים ולכן האורינטליזם

<sup>75</sup> "ידיעת העמים הנתינים או האורינטלים היא שעושה את השליטה עליהם לקלה ורווחית; הידיעה מעניקה כוח, עוד כוח מצריך עוד ידיעה וכן הלאה..." (סעיד תש"ס עמ' 39 ראו שם גם עמ' 77 ; 181 - 184)

<sup>76</sup> "... מהותו של האורינטליזם היא ההבחנה הבלתי נמחית בין העליונות המערבית לנחיתות המזרחית..." (שם עמ' 44 ראו שם גם עמ' 47 ; 254). סעיד מבחין בין תקופות שונות ומראה את המורכבות שלעיתים כללה גם הזדהות ואהדה למזרח (שם עמ' 109) אך גם זו בנויה על הכללה אנתרופולוגית (שם עמ' 112 ; 136)

הוא תמונה מעוותת של המזרח (שם עמ' 281). כך גם הצגת האיסלאם על ידי המאמינים הפונדמטליסטים כתופעה א-היסטורית שאינה ניתנת לביקורת, מכסה בעצם על "מאבק בתוך החברות האיסלאמיות על הגדרת האסלאם". (שם עמ' 290)

### אוריינטליזם ישראלי

האוריינטליזם כפי שמסביר אותו אדוארד סעיד מצא את מקומו גם בישראל הן ביחס לערבים והן ביחס ליהודים "האוריינטליים" המכונים בישראל "עדות המזרח" או "מזרחיים"<sup>77</sup>. פרויקט כור ההיתוך הבן גוריוני והמחקר הסוציולוגי הישראלי, בעיקר בעשורים הראשונים לקום המדינה ראו להם למטרה להביא את "עדות המזרח" לטמיעה בתוך התרבות המודרנית שהיא התרבות המערבית ואשכנזית<sup>78</sup>. כל מי שאינו אירופי או אמריקאי נחשב לצורך זה כמי שצריך לעבור את פרויקט המודרניזציה המערבית לפיכך נוח היה לתת לכל אלו שם כולל "מזרחיים\עדות המזרח"

<sup>77</sup> המונח "עדות המזרח" אינו קיים בספרות התורנית, כפי שנכתב לעיל, אנו מוצאים, בעיקר במאה ה-19, את המונח "ספרדים" כשם כולל ליהודי ארצות האסלאם. נדמה לי שהפעם הראשונה בה מופיע "המזרח" כשם כולל לעדות השונות הוא בספרו של משה דוד גאון, *יהודי המזרח בארץ ישראל*, ירושלים תרפ"ח. שם הוא כותב: "יש כי השם ספרדים יהיה משותף לכל הקיבוצים באין הבדל ארץ מוצא או גם שיכונו בשם כולל – בני או יוצאי ארצות המזרח" (גאון תרפ"ח עמ' 4). גאון מכהן בתקופה זו כמזכיר ועד העדה הספרדית בירושלים, בדו"ח שמפרסם הועד בשנת תרצ"ג נאמר: "העדות הקטנות הידועות בשם עדות המזרח, התרבו במחצית המאה האחרונה עם התרבות מספר העולים מכל תפוצות ישראל... עדת הספרדים בירושלים מרכזת בקרבה את הכל הקיבוצים האלה" (סקירה תרצ"ג עמ' 2). בירושלים נכללו כל קבוצות היהודים תחת "העדה הספרדית" מפני שזו היתה העדה היחידה המוכרת על ידי השלטונות העות'מאנים. החל מאמצע המאה ה-19 התחילו קבוצות יהודים יוצאי ארצות שונות להקים לעצמן מסגרות ארגוניות עצמאיות שלא רצו בעיקר מסיבות כלכליות להיות כפופות לועד העדה הספרדית. ראו על כך אצל שרעבי תשמ"ה וכן אצל שמלץ תשמ"ג המראה שחוסר הבהירות בהגדרת המושג "עדה" גרם לבלבול במפקדים השונים שנערכו בארץ ישראל בין סוף המאה ה-19 לתחילת המאה ה-20. המושגים "ספרדיים" "מערביים" ועוד התיחס לעתים לארץ המוצא ולעתים להשתייכות הארגונית.

יתכן שהמושג "מזרח" הוא ספרדי ("לבי במזרח ואנוכי בסוף מערב" שר ריה"ל) והוא מתאר את נדידתם של גולי ספרד מזרחה לעבר האימפריה העות'מאנית. במובן זה אין הוא מבטא נחיתות, אלא אף נושא עמו ערך של קדושה יתרה, אולם בשיח הציוני והישראלי התלכדה מזרחיותם של הספרדים עם האוריינטליות שלהם ובכך ספגה גם מימד של נחיתות כלפי ה"מערב".

<sup>78</sup> על "כור ההיתוך" הישראלי ראו צמרת 1999 עמ' 76 – 86. ראו רם 1993 הדן בתפקיד הסוציולוגיה הישראלית בראשית דרכה כסוציולוגיה ממסדית שתרמה לכינונה של האידיאולוגיה הממלכתית הבן-גוריונית. ראו בן הפאל תשמ"ט המציג שתי גישות בסוציולוגיה הישראלית. הגישה הפונקציונליסטית (שמיצגה הוא איזנשטדט) הסוברת שהאשכנזים אמורים להיות מודל חיקוי למזרחיים כדי שיוכלו להקלט בחברה הישראלית המודרנית. גישה אחרת היא גישה של קונפליקט בין יחידות חברתיות תרבותיות מתחרות (גישתו של סבירסקי). ראו גם בענין זה את סקירתו של סמוחה 1984 המציג שלוש גישות בסוציולוגיה של יחסי עדות בישראל. הגישה התרבותית-הדוגלת בטמיעה לתוך התרבות המערבית, גישת הקונפליקט המרקסיסטית וגישה פלורליסטית. ראו גם עמור תשס"ב המנתח את "שיח המזרחיות" העכשווי במדינת ישראל. על תפקידה של מערכת החינוך ב"כור ההיתוך" ראו חבר ואחרים תשס"ב עמ' 294 – 302. ראו גם שוקד 2000 במאמר הנקרא "על חטא שלא כל-כך חטאנו במחקר יהודי המזרח" הוא מבקש להתמודד עם הביקורת המופנית כלפי הסוציולוגיה והאנתרופולוגיה הישראלית בראשית שנות המדינה.

שנושא בחובו גם את הפרויקט עצמו<sup>79</sup>. גם המחקר ההיסטורי והאנתרופולוגי<sup>80</sup> של "יהדות המזרח" ראה קבוצות אלו כ"אחר" שיש לחקור אותו. כך כותבת מינה רוזן במאמר ביקורתי העוסק בפרויקט של מכון בן צבי לחקר מורשת יהדות המזרח:

"ההגדרה "קהילות המזרח", והתוכן שניצוק בה, היו ביטוי של תפיסת עולם אשכנזית מובהקת, שעמדה ביסוד עבודתו של יצחק בן צבי, ושל רבים מבני דורו, והרקע החברתי והתרבותי שממנו בא. כל מי שלא היה אשכנזי, היה בעיניהם, באופן טבעי, חלק מעולם זה, שזרותו היתה בעיניהם המכנה המשותף והמאחד את כל מרכיביו השונים. למעשה, עצם הקמתו של מוסד מחקר שיעסוק בחקר ההיסטוריה והתרבות של העולם היהודי הלא אשכנזי בנפרד מעבודת המחקר העניפה בתולדות ישראל ותרבותו, שנעשתה אז באוניברסיטה העברית בירושלים, היה ביטוי לתפיסה הזאת" (רוזן תשס"ג עמ' 6).

לדעתה של רוזן אין שדה מחקר אחד ובעל מכנים משותפים שניתן לקרא לו חקר יהדות המזרח, מדובר ב"שבטים שונים ומנומרים של עם ישראל... חיו בקרב חברות שונות, וקלטו השפעות שונות" (שם עמ' 10). גם המחקר הסוציו-דמוגרפי נתון בבעיה דומה, מי כלול בקבוצת "יהודי המזרח"? בדיקה של מחקרים שנעשו בתחום זה מעלה ש"אין ל'מזרחיות' הגדרה על פי קיום של תכונה חיובית מוגדרת אלא בחסרונה של תכונה מסוימת: ה'מערביות'" (דלה-פרגולה תשס"ג עמ' 152). המזרחיות היא איפוא (במונחי של אנדרסון) "קהילה מדומיינת"<sup>81</sup>.

חוקרים ביקורתיים אחרים מבקשים לצאת מן המלכוד הרואה את המזרחיות בקוטב אחד כתופעה מהותנית, כ"בעיה", או מהקוטב השני כתופעה מדומה שבאה לקדם מצע פוליטי. לדעתם: זהות אינה ניתנת להגדרה בתוך הסד המגביל המתוחם בין שני קטבים דיכוטומיים של "אמת" מול "המצאה". זהות היא בו בזמן גם תופעה מדומיינת וגם תופעה אמיתית; ואם ננסח זאת ביתר חדות: בשל היותה תופעה מדומיינת מתוך חוויות תרבותיות מסוימות, היא הופכת לנוכחת ואמיתית (חבר ואחרים תשס"ב עמ' 16)<sup>82</sup>.

<sup>79</sup> ראו בענין זה את דבריו של דניאל אלעזר (אלעזר 1989 עמ' 23 – 25) הוא מתנגד לשימוש בטרמין עדות המזרח, מעבר לכך שאין לה כל מובן גאוגרפי (שהרי מרוקו היא המגרב, ופולין היא במזרח) מפני שמזרחיות משמעה העדר מודרניות, ההפך ממערביות ויש בכך היררכיזציה של החברה כי המערבי נעלה על המזרחי. לדעתו יש הרבה ספרדים שהם מאוד "מערביים" בהשכלתם (כמו יצחק נבון) לעומת זאת יהודי מזרח אירופה היו חסרי השכלה. כלומר, הוא בעצם מקבל את האוריינטליזציה אך טוען שהספרדים פשוט אינם אוריינטלים. בהמשך הספר הוא מתאר את התרבות הספרדית באופן כוללני, כתרבות אחת, ומראה שהיא נעלה ביותר (על פי קנה מידה מערבי!) לביקורת על אלעזר ראו שוקד 2000 עמ' 84 – 85.

<sup>80</sup> ביקורת על המחקר האנתרופולוגי הישראלי בהקשר זה ראו חבר ואחרים תשס"ב עמ' 292 – 294.

<sup>81</sup> עמור תשס"ב עמ' 255.

<sup>82</sup> ההשראה התאורטית באה מביקורתו של הומי ק. באבא על אדוארד סעיד. באבא מבקש לערער על הדיכוטומיה שמציג סעיד. ובעינינו: "המרחב השלישי מציע שהמזרחיות אינה תופעה קטגוריאליה המנוגדת לאשכנזיות, אלא קו גבול פוליטי תרבותי וגם מטאפיזי, שכל המשתתפים בדיון הם חלק ממנו. קו גבול זה אינו קו דקיק. זהו אתר של שולים רחבים שבו מתרחשת פעילות מרובה ומפוצלת, המייצרת מרחבי מחשבה ופעולה חדשים". (שנהב תשס"ב עמ' 148 ראו שם גם עמ' 106)

### גישתו של הרב יוסף

במידה רבה ניתן לראות את הפרויקט של הרב עובדיה יוסף כתגובת נגד לאוריינטליזם האשכנזי, החילוני-ישראלי, והדת-ירבני כאחד.<sup>83</sup> תגובת הנגד בנויה על אותו דימוי הרואה באוריינט, או ב"יהדות המזרח" גוף אחד בעל אופי וערכים יחודיים. כפי שטען סעידי, תגובת הנגד המוסלמית פונדמטליסטית עושה שימוש באותו דימוי אוריינטליסטי, אלא שבשונה ממנו, רואים כוחות חדשים אלו את האוריינט או "האסלאם" כנעלה על "המערב". גם הרב יוסף מציג את "הספרדיות" כיחידה תרבותית, הלכתית אחת. לפיכך מבקש הרב יוסף לאחד את כל הכוחות שהמסד האשכנזי כינה "עדות המזרח". אך בניגוד לתפיסה האשכנזית-ישראלית של ראשית ימי המדינה שראתה את "עדות המזרח" כציבור נחשל, "טעון טיפוח", שיש להעבירו בכור ההיתוך הישראלי כדי להופכו למודרני, מבקש הרב יוסף לראות באותו ציבור, המורכב מעדות שונות, קבוצה אחת החוזרת ומתהדרת בעטרת המסורת שלה.<sup>84</sup> כפי שתיארתי בסעיף הקודם (1.2.2), מבקש הרב יוסף ליצור חזית ספרדית אחידה. את זאת הוא עושה על ידי ביטול המנהגים היחודיים לכל קבוצה, והכפפת כל הציבור המכונה "מזרחי" תחת מטריה הלכתית אחת, שהיא פסיקתו של רבי יוסף קארו. פסיקה זו, הנתפסת כפסיקה הספרדית האותנטית, מתפקדת כגורם המאחד את הציבור ומבליט את ערכו ויחודו. בד בבד מבקש הרב יוסף בפסיקותיו לבטל את ההגמוניה האשכנזית השלטת במסד הרבני בארץ ישראל הן בהרכב האנושי והן בפסקי הדין והתקנות.

תופעה זו של אחידות ספרדית מעורבת מאמת ומדמיון האחוזים זה בזה והופכים תחת שרביטו הסמכותי של הרב יוסף למכשיר המיצר זהות והזדהות של קבוצה גדולה בחברה הישראלית ובכך הופכת ל"אמת" שלהם.

<sup>83</sup> הדימוי הנחות של עדות המזרח מופיע גם אצל רבנים אשכנזים. ראו למשל את נימוקי ועדת השופטים לפרס הרב קוק לשנת תשט"ו, פרס שניתן לרב עובדיה יוסף על ספרו 'ביע אומר' (חלק א'). הטקסט פורסם בהסכמות **ליביע אומר** חלק א' החל מן המהדורה השנייה (תשל"ד) "רגילים לחשוב שהתורה הלכה ונתדלדלה מהעדה הספרדית, ירד קרנה, פנה זיוה הדרה והודה. ולא היא, נר אלוהים טרם יכבה בין אחינו הספרדים, וכפעם בפעם אנו פוגשים אותם ביצירות ספרותיות תורניות..." למותר לציין שכל חברי ועדת הפרס הם אשכנזים. במכתב הברכה שכתב הרב שלמה זלמן אויערבאך לרב יוסף לרגל פרסום ספרו הראשון (המכתב נתפרסם בין שאר מכתבי ברכה בתחילת **ביע אומר** חלק ב') הוא כותב: "...אך משנה שמחתי לראות בין אחינו הספרדים גברא רבה דכוותיה...".

<sup>84</sup> הוא כמובן אינו היחיד ואף אינו הראשון המבקש לאחד את כל יוצאי ארצות האסלאם, ראו למשל אלעזר 1989 יש בספר נסיון להבנית של זהות ספרדית "אותנטית" שהביטוי לכך הוא ארגוני גג ספרדים כגון הפדרציה הספרדית העולמית (שם עמ' 17). על הגדרת הזהות "הספרדית" בימנו ראו את המובא אצל רוזן תשס"ג עמ' 8 – 9 ושם בהערות 7

### 1.3 מתודות המחקר בספרות רבנית

בסעיף זה של המבוא אני מבקש להצביע על שיטות מחקר קיימות העוסקות בספרות רבנית בכלל ובספרות השו"ת בפרט, ושהיוו עבורי מקור השראה, ומאגר של כלי עבודה בהם אני נעזר במחקר זה. בנוסף לשיטות אלו אני מציע בעבודתי שימוש בדרכי עבודה חדשות המבוססות על תאוריות ביקורתיות בחקר התרבות, מתודות שטרם באו לידי ביטוי בחקר ספרות השו"ת.

#### 1.3.1 קריאה סוציוהיסטורית של הספרות הרבנית

במאמר מסכם שכתב יעקב כ"ץ<sup>85</sup> הוא מתאר את שיטת המחקר שהנחתה אותו בעבודותיו. לדבריו, יש להבחין בין גישתו של החוקר לבין ההבנה העצמית של בעלי ההלכה. לפי ההבנה העצמית של בעלי ההלכה, ההלכה היא מערכת סגורה של מושגים והגיון, ההלכה היא פרוש של מסורות קדומות וישומן למציאות בדרך של דימוי מילתא למילתא. התהליכים ההיסטוריים והחברתיים מהווים אתגר לבעלי ההלכה, אך אינם משפיעים על מהותה הפנימית של ההלכה שהיא קבועה ונצחית. זוהי הבנה דוגמאטית של ההלכה<sup>86</sup>, לעומתה מציע כ"ץ תפיסה סוציוהיסטורית הטוענת שהתמודדותם של בעלי ההלכה עם המצבים המשתנים בחיי הקהילה והיחיד השאירה עקבות עמוקים וגרמה לשינויים מהותיים בהלכה עצמה. גישתו של כ"ץ מתונה וזהירה, הוא אינו מקבל את דעתם של חוקרים הסוברים שההכרעות ההלכתיות מושפעות רק מן המצב ההיסטורי, שהרי בעלי ההלכה לא נכנעו לגמרי לגורמי המציאות. לפיכך יש לבדוק באופן יסודי את גבולות הגמישות של ההלכה בכל תחום. חקר ההלכה צריך לכלול הבנה של המצב החברתי של התקופה הנידונה, וכן של תנאי החיים הכלכליים והגאוגרפיים שיש להם השפעה על ההכרעות ההלכתיות. אולם אין להסתפק בזה יש להוכיח את ההשפעות החוץ הלכתיות דרך קריאה מדויקת בספרות ההלכתית: "מטרת המעקב היא לראות אם אין גללות בין השיטים שבטיעוני הפוסק ונימוקיו את עקבות המניעים הלא-הלכתיים או חוץ-הלכתיים שהדריכו בסופו של עניין את מחשבתו" (כ"ץ תשמ"ד עמ' 5) את זאת ניתן להוכיח כאשר "מוכח כי בעל ההלכה סטה בטיעונו מן הכללים המקובלים בהלכה ופירש את המקורות תוך אינוס משמעותם הפשוטה"<sup>87</sup> (שם).

כיון שמחקרי עוסק בפסיקתו של הרב יוסף לנוכח תמורות הזמן, יש לי ענין רב בהיבטים ההיסטוריים והסוציולוגיים של הפסיקה. המחקר יראה שישנם עוגנים רבים בטקסט של הרב עובדיה

<sup>85</sup> כ"ץ תשמ"ד עמ' 1 – 6; ראו גם סולוביץ' 1978

<sup>86</sup> השיטה הדוגמאטית בוריציות שונות מקובלת במחקר המשפט העברי, ראו: כהן 1966; אלון תשכ"ד עמ' יא; ביקורתו של אנגלרד תשל"ו ותגובתו של אלון תשל"ז; שילה תשל"ה עמ' 1; שוחטמן תשמ"א עמ' 17; כהן תשנ"ב עמ' 35 – 36; פינקלשטיין תשנ"ד עמ' 13 – 14

<sup>87</sup> כ"ץ מניח ששיקולים ערכיים וחברתיים הם במהותם לא הלכתיים, ושישנה הלכה "אוביקטיבית" שלעתים הפוסק סוטה ממנה מתוך שיקולים חוץ הלכתיים. קביעה זו עצמה אינה ברורה כלל ועיקר, ראו את ביקורתו של אבי שגיא, "האורתודוקסיה כבעיה", בתוך: אבי רביצקי ויוסף שלמון (עורכים), **חקר האורתודוקסיה – פרספקטיבות חדשות**, (בהכנה). גישתו של שגיא לטקסט ההלכתי היא פנומנולוגית, ראו שגיא 1996 עמ' 22 – 24. ראו גם שגיא תשס"ג עמ' 216 שם הוא טוען שניתן להתעלם מן ההקשר ההיסטורי של הטקסט "למעט במקרים שניסבות החיים וההקשרים ההיסטוריים-סוציולוגיים הם חלק מהיסוד המכונן את השקפת העולם עצמה".

המשקפים את ההשפעה של תמורות הזמן על מצבה של החברה היהודית, ועל פסיקת ההלכה בנושאים רבים.

### 1.3.2 היבטים הרמנויטיים וספרותיים בחקר ספרות השו"ת

בפרשנות המשפט קיימת אסכולה החוקרת את המשפט כספרות, היינו משתמשת בכלים מתחום חקר הספרות לניתוח טקסטים משפטיים. הראשון שהציע לחקור שאלות ותשובות במתודות ספרותיות היה פיטר האס (האס 1985)<sup>88</sup> בעקבותיו פיתח את השיטה מרק וושופקי (וושופקי 1994). לפי אסכולת המשפט כספרות יש לשים לב למימד הפרשני של הטקסט, היינו לכך שהטקסט עוסק בהרמנויטיקה, כלומר בפירוש של טקסטים משפטיים קודמים<sup>89</sup>. וושופקי מדגיש בענין זה את "מיזוג האופקים" של גדאמר כמתודה פרשנית בה נוקטים אנשי משפט<sup>90</sup>. לדעתו של גדאמר (גדאמר 1989), אין כל אפשרות שקורא או פרשן יחשוף את משמעותו המקורית של הטקסט. הקורא הניגש לטקסט אינו עומד בנקודה ניטראלית אלא הוא בא אל הטקסט ותלמודו בידו, הוא מפרש את הטקסט מתוך מסורת פרשנית שהוא מהווה חלק ממנה.

לדעתו של גדאמר, כל מפגש עם המסורת הנעשה מתוך מודעות היסטורית מייצר מצב של מתח בין הטקסט הבא מן העבר לבין ההווה. המשימה ההרמנויטית מחייבת שלא לטשטש את המתח אלא לעסוק בו באופן מודע. מודעות היסטורית משמעה מודעות ל"אחרות" של הקורא בהווה ביחס לעבר, שהרי את העבר אנו מבינים מתוך ההווה. אך בד בבד יש להיות מודע לכך שההווה מובן לנו בזכות הרקע של העבר, של המסורת, שהיא הבסיס שמתוכו אנו מבינים את עצמנו. תהליך הפרשנות הוא פעולת גומלין שבה מתנהל דיאלוג בין העבר, אליו אנו מביטים מתוך ההווה, ובין ההווה שאותו אנו מבינים על רקע העבר. זהו מיזוג האופקים הנעשה בתהליך הפרשנות (גדאמר 1989 עמ' 306). הדבר נכון לגבי כל נסיון להבנה של העבר ובעיקר כאשר מדובר בחוק או בדבר האל. החוק אינו קיים כדי להיות מובן באופן היסטורי אלא כדי להיות מיושם במציאות של ההווה, לשם כך עליו לעבור תהליך של פרשנות, של התאמה למציאות הקונקרטי. לפיכך, סובר גאדמר, ההבנה אינה מתודה המטפלת באוביקט והופכת אותו לידע, ההבנה היא ארוע שבתוכו נמצא האדם. (שם עמ' 309).

<sup>88</sup> ראו סולוביצ'יק 1999 שכתב ביקורת חריפה על האס.

<sup>89</sup> בעוד ההיבט ההרמנויטי והספרותי בספרות השו"ת כמעט ולא נחקר בכלל, הרי שבכל הנוגע לספרות חז"ל עסקו חוקרים בני זמננו בנסיון להבין את מודל הפרשנות של חז"ל. משה הלברטל בספרו "מהפכות פרשניות בהתהוותן" (הלברטל תשנ"ז) יחד את הפרק השמיני להסברת הצידוק ההרמנויטי של השימוש בשיקולים ערכיים מוסריים בפרשנותם של חז"ל את דברי התורה. סוזן הנדלמן (הנדלמן 1982) טענה שפרשנות חז"ל היא פרשנות יצירתית העושה דקונסטרוקציה לפסוקי המקרא וזוהי יצירה חדשה שאמנם מושפעת גם מתוך הכתוב בטקסט אך השפעה זו היא בבחינת מניע, או השראה בלבד ליצירה החדשה המכונה פרשנות.. עמדה זו יצרה פולמוס שמצא את ביטויו מעל דפי כתב העת Prooftexts. עמדה מתונה יותר מציג בויארין (בויארין 1990) הסובר שדרך המדרש אותה פיתחו חז"ל הקושרת את רעיונותיהם העצמאיים עם הפסוקים מיצרת סוג של איזון בין המסורת לחידוש. על הפולמוס בענין זה ראו זיוון תשס"א פרק ו'.



פוסק ההלכה נמצא בתוך האירוע ההרמנויטי והוא מבקש למזג בין אופקי הטקסטים הקנוניים והפרשנים שקדמו לו ובין המציאות שבה הוא נתון ושעם אתגריה הוא מבקש להתמודד. תפקידו של חוקר ההלכה הוא להבין את דרכי הפרשנות אותם נוקט הפוסק כדי לגשר ולמזג בין הטקסט המקורי ובין המציאות המתחדשת.

היבט נוסף הקיים בספרות משפטית בכלל ובספרות השו"ת בפרט הוא ההיבט הנרטיבי של הטקסט, היינו לדרך בה מתאר ומספר הטקסט את רצף האירועים. את מה הוא מדגיש וממה הוא מתעלם, ובאיזו כלים רטוריים הנועדים לשכנוע משתמש הכותב. טקסט לעולם אינו משקף את מלא המציאות כפי שהיא, הטקסט אינו אלא ורסיה אחת של המציאות. על חוקר הטקסט לשים לב לדרך בה מסופר סיפור המקרה והדמויות המופיעות בו, לסגנון הספרותי של הכותב, לשמוש במטאפורות וכד'. לכל אלו משקל רב בדיון המשפטי או ההלכתי הדין באותו מקרה. אך מעבר לכך, לכל מערכת משפטית יש נרטיב שבתוכה היא מתקיימת, השקפות עולם המקובלות עליה, אתוס וערכים שלאורה היא פועלת<sup>91</sup>, גם אלו הם מאפיינים שהמחקר של משפט והלכה צריך לשים אליהם לב. תשובותיו של הרב עובדיה יוסף כתובים בסגנון עשיר ובאריכות רבה. ככאלה הם גדושים בתיאורים ספרותיים של תחומי החיים והמאורעות בהם הוא עוסק. קריאה צמודה של הטקסט מתוך שימת לב להיבטיו הספרותיים, תורמת רבות להבנת דרכו של הרב עובדיה יוסף.

שאלה חשובה העולה בחקר ההרמנויטיקה של פוסקי ההלכה, היא שאלת המודעות למעשה הפרשנות. במחקרו על שיקולים מוסריים בפרשנות חז"ל ניסח הלברטל את השאלה כך:  
האם הפרשן מודע לכך שבעקבות הפעלת שיקול ערכי הוא חורג מקריאות סבירות או אפשריות של הטקסט. או שמא מה שנראה בעינינו כפעולה של ברירה, נראה בעיניו כאפשרות הקריאה היחידה של הטקסט? (הלברטל תשנ"ז עמ' 173)

הלברטל מראה שאכן ניתן למצוא ביטויים חזקים לכך שחכמים מודעים לאפשרות הקריאה האחרת, הפשוטה יותר, ואינם מקבלים אותה. כלומר, הפרשנות היא תהליך מודע של בחירה בין אפשרויות שונות כאשר המניע לבחירה מסוימת במקרים רבים הוא המניע הערכי. לדעתו של הלברטל ללא הוכחת המודעות קשה לטעון שהפרשן הפעיל שיקול ערכי.

בביקורתו של שגיא לספרו של הלברטל (שגיא תשנ"ט), הוא טוען שאין לראות במודעות את המאפיין העיקרי להוכחת הפעלת שיקול הדעת המוסרי על ידי הפרשן. שגיא מצביע על כך שיש לשים לב לאופיה היחודי של התרבות המסורתית ולדרך בה מתרחשים בה שינויים:  
בחברה ובתרבות מסורתית המהפכות הן 'טבעיות' יותר. המהפכן סבור, באמת ובתמים, שהבנתו המחודשת את הטקסט היא היא המשמעות המקורית לו. אדרבה, טרנספורמציות עמוקות במסורת נתפסות כגילוי המשמעות הסמויה שהיתה קיימת מאז ומתמיד....

<sup>90</sup> הוא מצטט בהקשר זה את דבורקין 1986 עמ' 225 – 238. בהקשר ההלכתי ראו לורברבוים ושפירא 2001 בעיקר החל מעמ' 357.

<sup>91</sup> ושופסקי מצטט בהקשר זה מדבריו של קובר 1992.

התוצאה המתקבלת היא, שהמהפכה נתפסת כהמשך רציף של המסורת עצמה" (שם עמ' 173).

לשאלת המודעות לשינוי בתהליך הפרשנות יש חשיבות רבה בעידן המודרני. בעידן זה הפכו השינוי והחידוש להיות שם נרדף לקידמה והצלחה בחוגים התומכים במודרניזציה. לעומת זאת, המתנגדים למודרניזציה מבטאים את התנגדותם לא פעם במאבק נחרץ נגד כל שינוי. לפיכך נאבקים רבנים המיצגים את התפיסה האורתודוקסית בכל נסיון לשינוי ההלכה כתוצאה מתמורות הזמן, וזאת אף אם מדובר בהליך פרשני ולא בביטול או שינויים של הלכות. אך מענין לגלות שלעתים המאבק אינו בשינוי ההלכתי אלא במודעות ובכוונה לחידוש, וכן בשימוש ברטוריקה של שינוי וחידוש. הצעות הלכתיות חדשות עשויות להתקבל בתנאי שינוסחו כהמשך של המסורת ולא כחידוש. המאבק איפוא הוא במודעות לתמורה ההלכתית ולא בתמורה עצמה.

דוגמא לכך ניתן לראות בויכוח שמנהל הרב עובדיה יוסף עם הרב עובדיה הדאיה בדבר התוקף של עילת "עוברת על דת יהודית" לגירושין בימנו. הנושא ידון בהרחבה בפרק 8 של עבודה זו, ועיקרו קשור בתמורה שחלה בחברה היהודית המודרנית, ובשאלה האם ניתן להצהיר על כך שהתמורה החברתית גוררת אחריה שינוי בהלכה. המוטיב המוביל את פסיקתו של הרב הדאיה הוא: "הרי זה דבר פשוט דיש חילוק בין הזמנים... הרי דאפילו ענין הפריצות דנו כפי העת וכפי הזמן שנראה לעולם שהוא בגדר פריצות." היינו, יש לתת ביטוי הלכתי המשקף את תמורות הזמן. לעומת זאת טענתו העיקרית של הרב יוסף היא: "שאיך יתכן לומר שח"ו הדין ישתנה לפי הזמן?" כאשר עיון בדבריו מלמד שהדגש הוא במילה "לומר" ולא בשינוי של הדין אותו מסביר הרב יוסף כהמשך רציף של המסורת ההלכתית.

### 1.3.3 ההלכה כתרבות

#### ההלכה כמערכת של סימנים

"השקפת 'מנגנוני הבקרה' של התרבות יוצאת מן ההנחה שהמחשבה האנושית היא ביסודה חברתית ופומבית כאחת, שמשכנה הטבעי בחצר הבית, בכיכר השוק ובחוצות העיר. החשיבה אינה נבנית בעיקרה מ'אירועים במוח' (אף על פי שאירועים שם ובמקומות אחרים הכרחיים להתהוותה) אלא מן המגע והמשא עם מה שכינו ג'ורג' מ. מיד ואחרים סמלים משמעותיים – בעיקר מילים, אבל גם מחוות, ציורים, צלילים... מגע ומשא עם כל דבר, למעשה, היוצא מגדר ממשות גרידא ומשמש לאכיפת משמעות על הניסיון." (גירף 1973 עמ' 54)

משפטים ספורים אלו הלקוחים ממאמרו של קליפורד גירף "השלכותיו של מושג התרבות על מושג האדם" יכולים לשמש כאחת ההגדרות הרחבות של המושג 'תרבות' במובן שאני מבקש לדון בו במחקר זה.<sup>92</sup> התרבות היא איפוא מערכת של סמלים המעניקים משמעות ויוצרים סדר וארגון בחיי

<sup>92</sup> על ההגדרות השונות של המושג 'תרבות' במסגרת לימודי התרבות באקדמיה ראו בהרחבה אצל הול 1996.

האדם והחברה. מובן איפוא שהדת, כל דת, היא מערכת תרבותית<sup>93</sup>. היהדות, ולצורך הדיון כאן, ההלכה היהודית היא מערכת תרבותית מפותחת ומורכבת המשופעת בסמלים ובטקסים אשר יוצרים סדר ומשמעות לחיי האדם והקהילה<sup>94</sup>.

תפיסת ההלכה כמערכת תרבותית הבנויה מסמלים מובילה את חוקר התרבות לנסות ולהבין את דרך פעולתם של הסמלים. תרומה חשובה לצורת מחקר שכזו נמצאת בעבודותיו של רולאן בארת בחקר המיתוסים. בארת, שהושפע רבות מן הסמיולוגיה (או הסמיולוגיה כפי שהיא נקראת בצרפת) שהוא מדע הסימנים שפיתח פרדיננד דה סוסיר בחקר הלשון, הרחיב את התאוריה הזו לחקר התרבות.

אזכיר איפוא שכל סמיולוגיה מניחה קיומה של זיקה בין שני איברים, מסמן ומסומן...יש לתת כאן את הדעת על כך שבניגוד לשפה הרווחת הגורסת בפשטות שהמסמן מביע את המסומן, יש לנו בכל מערכת סמיולוגית עניין לא עם שניים, אלא עם שלושה איברים שונים... ישנם איפוא המסמן, המסומן, והסימן, שהוא הסך הכל המצורף של שני המונחים הראשונים". (בארת 1998 עמ' 239).

החוקר מבקש איפוא לפרק את הסימן ולהצביע על הפער שבין המסמן למסומן. כך ניתן להראות כיצד המשמעות "המובנת מאליה" של מעשה, פעולה, תמונה, טקסט או טקס, היא בעצם קפיצה שאינה הכרחית. על ידי הביקורת של הסימן ניתן לפרק את הקשר שבין המסמן למסומן ובכך לבטל או למזער את המשמעות הנגזרת ממנו.

בדרך זו ביקש בארת לעשות דה-מיסטיפיקציה למיתוסים של התרבות הצרפתית. הטיפול ב"יצוגים הקיבוציים" כבמערכות סימנים עשוי לחלץ אותנו ממצב של הוקעה צדקנית גרידא ולאפשר דיווח מפורט על המיסטיפיקציה ההופכת את התרבות הזעיר בורגנית לטבע, כביכול היתה בעלת תוקף אוניוורסלי" (בארת 1998 עמ' 9).

ניתן לדעתי לעשות שימוש במתודה זו ולהתיחס להלכה כמערכת של סמלים או סימנים אשר בהם ניתן לזהות מסמן ומסומן ולעמוד על הפער שביניהם. חקר ההלכה כחקר מערכות של סמלים יתבצע איפוא כך: המסמן הוא התופעה האנושית, החברתית, או אפילו הביולוגית והטבעית שאליה מתייחס פוסק ההלכה. לתופעה זו מעניק הפוסק משמעות מסוימת שהיא המסומן ולפי משמעות זו הוא קובע את דרכי ההתנהגות הראויות בהקשר לתופעה הנידונה. להבחנה זו בין המעשה-המסמן למשמעות – המסומן יש תפקיד חשוב בהבנת פסיקתו של הרב יוסף ביחס לפעולות אותם הוא מגדיר כסטייה מן ההלכה אף שפוסקים אחרים לא יגדירו כן, וכן להיפך, פעולות שלדעתו אינן מהוות סטייה מן ההלכה אף שלדעת פוסקים אחרים הם אכן כאלו. ההבדל בין הדעות השונות תלוי במשמעות הסמלית המוענקת למעשה הנידון. (ראו בענין זה את סעיף 2.1.1). תיזה זו תבא לידי ביטוי בדיון ביחס לפאה הנכרית כסמל למודרניות (סעיף 3.3.1). כך גם ניתן לראות את יחסו השלילי

<sup>93</sup> ראו בהרחבה גירץ 1973 הפרק הרביעי "הדת כמערכת תרבותית".

<sup>94</sup> השוו מאוטנר תשנ"ח המציע לבחון את המערכת המשפטית כתרבות.

של הרב יוסף למערכת המשפט הישראלי כנובע מן המשמעות הסמלית שיש למערכת משפט כמבטאת הגמוניה תרבותית (פרק 6). כך גם ביחס למעמד הסימבולי של הביגוד בהקשר להלכות צניעות (פרק 8).

חשוב להדגיש שלצורך דיון במשמעות הסימבולית של תחומי החיים אליהם מתיחסת הפסיקה ההלכתית יש להקדים ולחקור את המאפיינים האנתרופולוגיים והתרבותיים של התופעה בה עוסקים. כך למשל לצורך הבנת הפסיקה בהלכות נידה יש להבין את המשמעות של הוסת והמחזור החודשי כמאפייני תרבותי וזאת בעיקר דרך ההשוואה בין תרבויות שונות ובין גישות שונות בתוך המסורת היהודית ביחס לתופעת הווסת (סעיף 7.1)<sup>95</sup>.

#### ההלכה כמערכת של מישטור ויחסי כוח

התרבות, ובכלל זה הדת, אינם רק מערכת של ערכים ומשמעויות, התרבות היא גם מערכת ממוסדת שיש בה היררכיה ויש בה מישטור. לפיכך המאבק על ההגמוניה התרבותית אינו רק מאבק ערכי אלא גם מאבק פוליטי, בתוך רשת של יחסי כוח, בין גורמים שונים. לתפיסה זו של התרבות, כמערכת של יחסי כוח, יש היסטוריה ארוכה. היה זה קארל מארקס שהצביע על כך במאמרו 'האידיאולוגיה הגרמנית' ש"רעיונותיו של המעמד השליט מהווים בכל תקופה את הרעיונות השליטים..." (מארקס תשל"ז עמ' 251). רעיונות אלו, טוען מארקס מהווים את הציוד המוסרי והרוחני לשלטונו ולעליונותו של המעמד השליט. תפיסה זו של 'האידיאולוגיה' פותחה על ידי הוגים מרקסיסטים מאוחרים כלואי אלתוזר ואנתוניו גראמצי<sup>96</sup>. לטענתו של גראמצי 'ההגמוניה התרבותית של המעמד השליט מאפשרת לו לשלוט מבלי להזדקק לכפייה והפעלת כוח פיזי, אלא על ידי שכנוע וחינוך. לכן יש תפקיד חשוב ביותר למערכת החינוך המנחילה את אותם ערכים, וגורמת לכך שערכים אלו יתפסו כערכים של הכלל, ויהיו משותפים לכל שכבות האוכלוסייה.<sup>97</sup> כך מצליחה התרבות השלטת לשמר את פערי המעמדות ויחסי הכוחות ואת אפלייתם לרעה של קבוצות מסוימות על רקע גזעי, מיני או כלכלי. כהמשך לגישות אלו יש לציין את הוגי אסכולת פרנקפורט שעסקו בביקורת התרבות המודרנית, בעיקר יש לציין בהקשר זה את מה שהם כינו "תעשיית התרבות". היינו התרבות שאותם צורכים ההמונים דרך האמצעים הטכנולוגיים החדשים, רדיו, טלוויזיה, קולנוע ועוד המשרתים את האינטרס הקפיטליסטי<sup>98</sup>. הוגה נוסף שמושפע מההגות המרקסיסטית אך שם דגש רב על התרבות הוא פייר בורדיה. החברה לפי בורדיה מחולקת ל"שדות" שבתוכם מתקיימים מאבקי כוח בין האורתודוקסיה להטרודוקסיה, זהו מאבק על ה"הון התרבותי" המיוחד לכל שדה והמהווה אמצעי לדירוג ההיררכי בתוך השדה<sup>99</sup>.

<sup>95</sup> דוגמא לעיסוק אנתרופולוגי בספרות ההלכתית ראו אצל רובין 1995.

<sup>96</sup> ראו ג'ונסון 1996 העוסק בהשפעות המרקסיסטיות על לימודי התרבות.

<sup>97</sup> לשימוש בתאוריה של גראמצי ביחס לישראל שבה מערך של אמונות הגמוני תורם לשכפול הריבוד המעמדי-אתני

במדינת הלאום, ראו יונה וספורטא תשס"ב (בעיקר עמ' 89 – 101).

<sup>98</sup> ראו אדורנו והורקהיימר 1947

<sup>99</sup> ראו למשל בורדיה 1979. על התיאוריה של בורדיה ראו שוורץ 1997.

## פוקו

מישל פוקו תרם תרומה חשובה לחקר יחסי הכוח במערכות תרבותיות. בשנות ה-50 המוקדמות, שנות לימודיו של פוקו, עסקה האקדמיה הצרפתית ביחס שבין מדע לבין אידאולוגיה ופוליטיקה, במילים אחרות, ידע וכוח. פוקו לקח את שאלת היחס בין ידע לכוח לתחומים פחות מובהקים של המדע, כגון שגעון ופסיכיאטריה, רפואה וענישה, ובהמשך גם לתחום המיניות. כל אלו קשורים בתנאים כלכליים ומוסדיים, ובנושאים פוליטיים של משטר חברתי.

בראיון שנתן פוקו (פוקו 1977) הוא מסביר את מושג הכוח כפי שהוא מאופיין בעבודותיו. לדעתו של פוקו, התפיסה של מושג הכוח כמושג של דיכוי, של חוק האוסר התנהגות מסוימת, היא תפיסה צרה ושדופה, ואינה נותנת הסבר לתופעה במלואה. אם כוח היה רק דיכוי ואיסור האם אנשים היו מצייתים לחוק?

מה שגורם לכוח להחזיק מעמד, מה שגורם לו להתקבל הוא העובדה הפשוטה שהכוח אינו רק מכביד עלינו את עולו ואומר לנו "לא". הכוח גם מיצר דברים, הוא מגביר את ההנאה, הוא בונה את הידע ומיצר שיח (שם עמ' 120).

הכוח, טוען פוקו הוא מערכת שלמה, רשת של יצירה המקיפה את כל הגוף החברתי. בשונה מן התאוריות של קודמיו סובר פוקו שאין לראות במדינה ובמוסדותיה את מרכז הכח הראשי. על אף שלמדינה עוצמה רבה וחלק חשוב בכינון הכוח, אין המדינה יכולה לתפוש את כל שדה הכוח. המדינה, טוען פוקו, מבוססת על יחסי כוח קיימים המשמרים את הסדר החברתי אשר המדינה היא מבנה העל שלהם. הסדר החברתי בנוי סביב מספר מוסדות: המשפחה ויחסי השארות, המערכות החברתיות השולטות על המיניות, מערכות הידע והטכנולוגיה, ועוד. מערכות אלו נמצאות ביחסי תלות למטא כוח, כוח העל אשר מובנה סביב מספר איסורים גדולים. כוח על זה אינו יכול לתפוס ולשלוט ולהבטיח את מעמדו ללא שיהיה מושרש בתוך סדרה של יחסי כוח רבים ומורכבים המתקיימים בתוך החברה, והמעניקים לו את הבסיס להפעלת צורות הכוח השליליות – האוסרות (שם עמ' 123).

ביטוי להבנה זו של הכוח נותן פוקו בחלק הראשון של מחקרו על המיניות (פוקו 1976)<sup>100</sup>. התפיסה הרווחת בהגות המרכסיסטית והפרוידיאנית היתה שמיניותו של האדם נתונה תחת דיכוי מתמשך של התרבות. המיניות היא טבע הפורץ מלמטה ממהותו החייתית של האדם אך מדוכא ונשלט על ידי התרבות והדת הבאות "מלמעלה". כך למשל מסביר פרויד, במסתו הידועה **תרבות בלא נחת**, את חוסר הנחת הנובע מן המתח שבין טבע האדם, ובין הדרישה התרבותית לשלוט, ובמידה רבה אף לדכא את המיניות:

אגב כך נוהגת התרבות בחיי המין כדרך שנוהגת אומה, או שכבה של האוכלוסייה, ששעבדה אומה אחרת, או שכבה אחרת, והיא מנצלת אותה. הפחד מפני התמרדותם של המדוכאים אוכף על המדכאים לנקוט אמצעי זהירות חמורים. (פרויד 1988 עמ' 150)

<sup>100</sup> ראו על כך בהרחבה בפרק העוסק בהלכות נידה (סעיף 7.1.3).

בניגוד לפרויד, סובר פוקו כי התרבות "הדכאנית" היא גם זו שמבנה את המיניות האנושית. פוקו מבקש להפריך את "ההיפותזה הדכאנית" ולטעון שאין זה מדויק, מבחינה היסטורית, לומר שהמין דוכא, ושכלל לא ברור שהאיסורים על המין, הצינזור, ההדחקה וההכחשה, הם האופנים בהם מופעל הכוח המדכא. לדעתו של פוקו יש לראות את כל השיח סביב המיניות ואת מערכת החוקים המסדירה ומפקחת על המיניות כמערכת שמכוננת את המיניות עצמה:

דימוי התשוקה המדוכאת אינו נכון, מן הסיבה הפשוטה שהחוק הוא זה שמכונן את התשוקה ואת החסר שעליו היא מושתתת. יחס הכוח כבר ימצא מאליו במקום שבו ישנה תשוקה. (פוקו 1976 עמ' 57)

כלומר, החוקים המווסתים את יחסי המין משמשים בד בבד הן כבלם והן כזרז. יצריו של האדם מקבלים את עוצמתם דווקא מתוך הנסיון לחסום או לווסת אותם.

בהמשך לרעיון זה מבקש פוקו להסביר את מושג הכוח. הכוח פועל בתוך החברה ובתוך התרבות מבלי שתהיינה לו הגדרות ברורות בנוגע למי מפעיל את הכוח, ומי מופעל ומושפע על ידי הכוח. לכוח אין מרכז אחד הבא מלמעלה למטה. מעתה יש לדבר על שדות כוח ועל רשתות של כוח:

במקום להעמיד את כל האלימויות הנקודתיות שמופעלות על המין... על צורתו האחדותית של הכוח הגדול בה"א הידיעה, יש להשקיע את התפוקה הרוחשת של שיח על המין, בתוך שדה של יחסי כוח מרובים וניידים (שם עמ' 67).

המיניות היא השם שאפשר לתיתו למערך היסטורי: לא מציאות שנמצאת שם למטה, הסובלת ניסיונות כיבוש קשים, אלא רשת רחבה הפרושה על פני השטח, שבתוכה משתרשרים אלה באלה, בהתאם לכמה אסטרטגיות כבירות של ידע וכוח, עירור הגופים, העצמת ההנאות, השידול אלי שיח, גיבוש הידיעות וחיזוקן ההדדי של פעולות הפיקוח וההתנגדות. (שם עמ' 74)

כלומר, הדרישות התרבותיות והדתיות המפעילות כוח על המיניות האנושית יוצרות שדה של פעילות שבו, על ידי ההתנגדות לדרישות אלו, מתעצמת המיניות ומקבלת משמעות מורכבת יותר<sup>101</sup>.

בעבודתי זו על פסיקתו של הרב עובדיה יוסף אני מבקש להצביע גם על ההיבט הכוחני של הפסיקה ההלכתית. הרב עובדיה יוסף מצוי בתוך רשת של כמה מאבקי כוח השזורים זה בזה. ראשית, המאבק על ההגמוניה התרבותית והשלטונית במדינת ישראל. ביטוי למאבק זה נמצא ביחסו השלילי והבוטה למערכת המשפט הישראלית (ראו פרק 6). ביטוי נוסף למאבק זה הוא המדיניות ההלכתית בה נוקט

<sup>101</sup> דוגמא לעבודה בכלים פוקויאנים בטקסטים יהודים נמצאת בספרו של דניאל בויארין **הבשר שברוח** (בויארין תשנ"ט). ספר זה עוסק בניתוח ספרות חז"ל בנושאים הקשורים למגדר ומיניות. בויארין מבקש לחשוף את הקולות המושתקים של התרבות היהודית: "אני מקווה שאוכל לזרוע אור על קווי העימות והמתיחות הפרושים לאורכה ולרוחבה של התרבות, תוך שימוש ברגישות ובטכניקות השאלות מסוגים שונים של "הרמנויטיקה של חשד" ובעזרת מעקב אחרי תוצאות המאמצים שהתרבות משקיעה בניסיון לדכא את המתחים הללו או (בלשון חיובית יותר) לטפל בהם. ככל המשמעויות בטקסט יתפש כאן, כעדות לנוכחותם של מתחים בתרבות" (שם עמ' 23). לטענתו של בויארין יש בסוג כזה של מחקר לתרום תרומה חשובה ליהדות עצמה. "אני מניח שאין בידינו לשנות את העבר הממשי, אלא רק את ההווה והעתיד. אנו יכולים לעשות זאת בין השאר על ידי שינוי בהבנת העבר שלנו". (שם עמ' 211).

הרב יוסף. מצד אחד מבקש הרב יוסף להכיל יהודים שאינם מחויבים להלכה, כל עוד הם מזדהים באופן בסיסי עם ההגמוניה התרבותית של היהדות ההלכתית (ראו פרק 2). מאידך, מנהל הרב יוסף מדיניות הלכתית של הדרה, המרחיקה ופוסלת תופעות של קבלת ההגמוניה של התרבות המערבית המודרנית (ראו פרק 3).

מאבקים אלו קשורים גם במאבק העדתי אותו מנהל הרב יוסף המבקש "להחזיר עטרה ליושנה", ולהציב בראש מערכת ההלכה את הפסיקה הספרדית האותנטית המיוצגת על ידי פסיקתו שלו. לשם כך הוא מיצר מערכת הלכתית סמכותית מאוד שאינה סובלנית כלפי גישות הלכתיות אחרות בתוך העולם הספרדי. זאת מפני שגישות אלו, הבאות לידי ביטוי במנהגים השונים של יוצאי קהילות הבאות מארצות האסלאם, מחלישות את העוצמה הספרדית, שלה תפקיד חברתי ופוליטי חשוב.

אך כפי שטוען פוקו אין להסתפק בחלוקה דיכוטומית המציגה מצד אחד את הכוח המדכא ומצד שני את הסוביקט המדוכא. תמיד ישנה התנגדות לכוח, ותמיד הפעלת הכוח מעניקה נפח ועוצמה לדבר שאותו היא מבקשת לדכא. ניתוח הטקסטים של הרב עובדיה יוסף מאפשר לראות גם את התופעה הזו. ביטוי לכך ניתן למצא במאבקי של הרב עובדיה יוסף בתופעת הפסיקה הנשית בהלכות נידה, שם הטקסט המדכא חושף גם את הכוח הנגדי המתקיים למרות, ואולי בגלל, הדיכוי (ראו פרק 7). כך גם לגבי יחסו למנהגי העדות, יחס שלילי זה גרם לתופעת נגד המבקשת להאדיר את המנהגים השונים. ניתן לראות זאת בעיקר במאבקים של יוצאי מרוקו בעד שימור מנהגיהם, מנהגים שכנגדם יוצא הרב יוסף (ראו סעיף 1.2.2).

### 1.3.4 שיטת העבודה במחקר זה

משיטות המחקר שנסקרו כאן עולים הדגשים הבאים.

I. הטקסט ההלכתי הוא גם טקסט ספרותי, לפיכך קריאה זהירה של הטקסט מחייבת שימת לב להיבטיו הספרותיים, הרטוריקה, השמוש במטאפורות, וכד'. כחלק ממאמץ זה יושם דגש על העבודה הפרשנית אותה עושה הטקסט הנידון לטקסטים שקדמו לו. קריאה שכזו תוכל לחשוף את התפיסות העקרוניות המהוות את הבסיס האידיאולוגי לפסיקה בנושא מסוים, ואת דרכי הפרשנות בהם משתמשים פוסקי ההלכה. אמצעים אלו מגשרים בין עולמם ותנאי החיים החברתיים והרוחניים בהם הם חיים, ובין הטקסטים המהווים בסיס לפסיקה.

בכל תחום הלכתי בו אני דן אבחר מספר תשובות המשקפות את עמדתו העקרונית של הרב יוסף בענין. תשובות אלו ינותחו במתודה של קריאה "מבפנים", מתוך ההקשר ההלכתי הפנימי, כאשר התשובה מחולקת לשלביה השונים. בכל שלב תיבדקנה האפשרויות השונות העומדות בפני הפוסק ויועלו הסברים אפשריים להכרעתו, זאת, דרך לימוד הסוגיה התלמודית/רבנית הרלוונטית. כמו כן תיבדקנה האופציות ההלכתיות השונות אותם מציעים פוסקים אחרים. זאת ניתן לעשות במסגרת השוואה בין פסיקתו של הרב יוסף לפוסקים אחרים.

II. את הטקסט יש לקרא גם "מבחוץ", היינו, בתוך ההקשר ההיסטורי, חברתי, תרבותי, בו הוא נכתב, תוך שימוש בכלים סוציולוגיים. בשלב זה תיבדק שאלת גישתו של הרב יוסף לתמורות הזמן, לחברה המודרנית ולערכיה ולהשפעה של אלו על פסיקתו. כיון שהעוגן המחקרי הוא הטקסטים, אני מבקש לבדוק האם בתוך הטקסט עצמו ניתן לראות את עמדתו העקרונית המשקפת את יחסו של הרב לתופעה ולהשלכותיה?

III. תחומי ההלכה הנידונים במחקר זה משקפים תופעות אנושיות תרבותיות, ככאלו אבקש לבחון את התופעה בעזרת מתודות ותיאוריות של חקר התרבות. אשתמש במחקרים אנתרופולוגיים הבודקים את התופעה בחברות שונות, ומנסים להנהיר את מערכת הסמלים דרכם היא פועלת ומיצרת סדר ומשמעות. מתוך כך יובן גם התפקיד הסימבולי של הפסיקה ההלכתית הקונקרטית. כמו כן אבקש לבדוק בעזרת כלים סוציולוגיים ביקורתיים את יחסי הכוח בתרבות ובחברה כפי שהם משתקפים מתוך הדיון ההלכתי.



## 1.4 המחקר על משנתו ההלכתית של הרב עובדיה יוסף

### 1.4.1 מחקרים ראשונים

פסיקתו של הרב עובדיה יוסף מעוררת ענין מחקרי בעיקר סביב גישתו לפסיקה הספרדית ומעמדו של ר' יוסף קארו. ישנם מחקרים שעסקו בגישתו של הרב יוסף במסגרת עיסוק רחב יותר. כך למשל הרב רצון ערוסי שעבודת הדוקטורט שלו עסקה בנושא: "התנגשות הדינים בפסיקת ההלכה הבינעדתית בישראל" שם מוצג הרב עובדיה יוסף כמי שמבקש לשמר את הפסיקה הספרדית לכל הפחות עבור עדות המזרח (ערוסי תשמ"ז). חוקר נוסף שדן בפסיקתו של הרב עובדיה יוסף הוא אלימלך וסטרייך (וסטרייך 1998). במסגרת מחקרו עוסק וסטרייך בגישתם של הרב הרצוג והרב עוזיאל בתקנות "חרם ירושלים" משנת תש"י. בתקנות אלו ביקשו הרב הרצוג והרב עוזיאל, מתוך רצון לאחד את הפסיקה לכל העדות בישראל, להכפיף גם את בני עדות המזרח להלכה המקובלת בין האשכנזים שאין לשאת אשה שניה, שאין לגרש את האשה בעל כורחה, וכן שאין ליבם אלא לחלוץ<sup>102</sup>. בניגוד לגישה זו מביא וסטרייך את עמדתו העקרונית של הרב עובדיה יוסף היוצא נגד חרם ירושלים האוסר את היבום ומכיל את חרם דרבנו גרשום על כלל העדות. הרב יוסף סבור שהשיקול של אחדות העם אינו גובר על החובה להקפיד על המקובל בעדות שונות, ולפיכך בני עדות המזרח, המחויבים לפסקיו של ר' יוסף קארו, חייבים לנהוג לפי דעתו ומצוה עליהם ליבם, ובמקרים מסוימים מותר להם אף לשאת אישה שניה<sup>103</sup>. בתשובה אחרת, בה דן וסטרייך, דורש הרב יוסף לדאוג לכך שדיינים ספרדיים יכהנו בהרכבי בתי הדין הרבני, מפני שרק דיינים ספרדיים יודעים לכתוב בגיטין את השמות המקובלים בין יהודי ארצות המזרח, ואין לסמוך על האשכנזים בעניינים אלו. לפיכך יש לחייב הימצאות של דין ספרדי בכל הרכב של בי"ד הדין בגטין. וסטרייך סבור שהרב יוסף מציב בעמדותיו אלו מודל פלורליסטי "המחייב את הריבוי ואת הגיוון כנגד המודל של אחדות ישראל, שלא היה – כך מבחינתו – אלא הכפפת בני עדות ספרד והמזרח למסורת של האשכנזים" (שם עמ' 334). בהמשך המאמר מסתייג וסטרייך מקביעתו בדבר הפלורליזם של הרב יוסף, ומראה שבשנות השמונים דחה הרב יוסף מסורת מושרשת של העדה המרוקאית בנושא ביגמיה, ולעומת זאת מתחשב במסורת התימנית בענין יכולת האשה לדרוש גירושין במצב של "מאיס עלי", זאת בניגוד למסורת הספרדית. (שם עמ' 346).<sup>104</sup>

### 1.4.2 צבי זוהר, "חזונו של עובדיה - להחזיר עטרה ליושנה"

מאמרו של צבי זוהר (זוהר תשס"א פרק 16) עוסק בהרחבה בפרויקט ההלכתי והחברתי של הרב יוסף - "להחזיר עטרה ליושנה". התיזה העיקרית של מאמר זה הוצגה לעיל בסעיף 1.2, כאן אני מבקש להציג היבטים נוספים העולים ממחקר זה. זוהר מנתח את תשובותיו של הרב יוסף העוסקות בנושאים הבאים: 1. החובה לאכול רק בשר 'חלק'. 2. היתר הנישואים עד ר"ח אב. 3. האיסור לנשים לברך על מצוות עשה שהזמן גרמן. 4. נוסח התפילה הראוי. מתוך התשובה בענין

<sup>102</sup> על תקנות אלו ראו וסטרייך תשס"ג

<sup>103</sup> אני דן בפרשה זו בסעיף 6.2.4

<sup>104</sup> וסטרייך עוסק בעמדותיו של הרב יוסף בנושאים אלו גם בהשוואה לעמדתו של הרב חיים דוד הלוי. ראו מאמרו: "שיפוט ומשפט במשנת הרב חיים דוד הלוי, בין הרב עוזיאל לבין הרב עובדיה יוסף" שעתיד להתפרסם במסגרת קובץ מאמרים על הרב חיים דוד הלוי, בעריכת אבי שיגא וצבי זוהר.

נוסח התפילה מראה זוהר כי שאיפתו של הרב יוסף לאחד את מנהגי העדות ולהכפיפם לדעתו של השו"ע נובעת ממניעים אסכטולוגיים:

תקוותו ושאירתו של הרב עובדיה היא, שפירוד זה ייפסק, וכל עם ישראל יאמץ דפוס אחיד של חיים יהודיים. מה מהותו של דפוס זה? האם הוא יהיה מיזוג או שילוב של מנהגי העדות והגלויות השונות? מקריאתנו בנבואת יחזקאל אנו מבינים, שלא כך יהיה. אלא, הדפוס האחד שסביבו יתאחדו ולאורו ילכו כל בית ישראל יהיה אותו דפוס שכבר לפני ימות המשיח היה האותנטי והראוי עבור יושבי הארץ: 'דעת רבותינו שבארץ ישראל הרמב"ם ומרן דמרי דאתרא ניהו'. נמצא, שככל שאנו כבר כיום נאמץ את הדפוס היהודי הארץ ישראלי האותנטי, וככל שנשכנע יותר ויותר יהודים לוותר על זהותם הגלותית העדתית ולממש בצוותא את תורתם והלכותיה המקוריות של ארץ ישראל - כך נתקרב יותר ויותר כבר עתה לאחדות ישראל שאותה ניבא יחזקאל. 'להחזיר עטרה ליושנה' הינו, איפוא, הטרמה של מאפיין מרכזי של אחרית הימים. (שם עמ' 336)

בשונה מעמדתו של וסטרייך שנסקרה לעיל, סובר זוהר, כי הרב יוסף כלל אינו פלורליסט וכי הוא נוקט באותה שיטה ציונית של "כור ההיתוך" המבקשת לאמץ דגם אחיד לקיום היהודי בארץ ישראל. כמו כן מציב הרב יוסף עמדה אנטי גלותית ואנטי קולוניאליסטית המבקשת לנקות את הקיום היהודי מהשפעות הגלות ומנהגי העדות השונות המאפיינות את המצב הגלותי. הגישה הנכונה, לדעתו של הרב יוסף, היא הגישה הארצישראלית כפי שבאה לידי ביטוי בפסיקתו ההלכתית של ר' יוסף קארו רבה של ארץ ישראל. גישה זו מחייבת כל יהודי הדר בארץ ישראל מתוקף היותה "מנהג המקום". זוהר משווה בין גישתו של הרב עובדיה יוסף לגישת הניאו אורתודוקסיה כפי שהיא מנותחת במאמרו של חיים סולוביצ'יק<sup>105</sup>. כמו בחרדיות האשכנזית מעדיף הרב יוסף את הקורפוס ההלכתי הכתוב על פני הנוהג החי של הקהילה, אך בשונה ממנה אין הרב יוסף מעדיף את החומרא אלא את הקולא. הבדל נוסף בין גישתו של הרב יוסף לבין הגישה החרדית הוא בקהל היעד של הפסיקה. הרב יוסף אינו רואה את עצמו כפוסק עבור קבוצה סגורה בלבד, אלא מבקש לעצב נורמות ודרכי התנהגות עבור כל הציבור.

לטענתו של זוהר יש לראות בשיטתו של הרב יוסף הקוראת לעזוב מנהגי אבות ולקבל אך ורק את פסיקת מרן, עמדה מובהקת בעד רסטורציה רפורמיסטית בסגנון מרתין לותר והוהאביה.

### **1.4.3 בנימין לאו, "להחזיר עטרה ליושנה" – עיונים במשנתו ההלכתית של הרב עובדיה יוסף**

מטרת מחקרו של בנימין לאו (לאו תשס"ב) היא "לעמוד על עיקרי משנתו ההלכתית של הרב עובדיה יוסף, תוך התמקדות במגמה שנראית כמרכזית במפעלו, 'להחזיר עטרה ליושנה'" (עמ' 6).

בניגוד לזוהר, סובר לאו שפרויקט "עטרה ליושנה", היינו קבלת פסקי ר' יוסף קארו, מחייב רק את הספרדים ולא את האשכנזים. לדעתו של לאו, הרב עובדיה פועל בשתי חזיתות, מול ההגמוניה

<sup>105</sup> סולוביצ'יק 1994 ראו לעיל סעיף 1.1.3

האשכנזית הוא דורש את עצמאות הפסיקה הספרדית, ובתוך הקהילה הספרדית הוא מבקש לאחד את כל עדות המזרח סביב פסיקתו של ר' יוסף קארו. (עמ' 10, 348 - 349)

הפרק הראשון בעבודתו של לאו, פרק הקרוי ביו-ביבליוגרפיה, מתאר את סיפור חייו של הרב עובדיה דרך כתביו ופרסומיו הרבים. הרב לאו שזכה לאמונו של בית הרב יוסף, קיבל לעיונו ארכיון שלם של כתבים שלא פורסמו ושמהם הוא מצטט לא מעט.

בפרק השני עוסק לאו בשיטת הלימוד של הרב עובדיה, ובהעדפתו (בשונה מן המקובל בישיבות הליטאיות) את הבקאות על הפלפול – סיני עדיף מעוקר הרים. מגמה זו נובעת מן ההנחה כי תכלית הלימוד היא "לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא". מטרת הלימוד היא בירור ההלכה למעשה.

הפרקים שלישי עד חמישי עוסקים בקבלת פסקי ר' יוסף קארו. לאו סוקר באופן היסטורי את היקף קבלת פסקי ר' יוסף קארו בארץ ישראל ובתפוצות, עד לעמדתו של הרב עובדיה יוסף שקבע כי יש לקבל את פסקי מרן באופן מלא (להוציא כמה חריגות) מפני שהוא מרא דאתרא בארץ ישראל<sup>106</sup>. לדעתו של לאו, שיטתו של הרב עובדיה ביחס לפסיקת ר' יוסף קארו, אף שהיא חדשנית, נמצאת על רצף של פסיקה מקומית ואין להציגו, כפי שסובר זוהר, כבעל מגמה רפורמטורית לגמרי (עמ' 14).

הפרקים השישי והשביעי עוסקים ביחסו של הרב עובדיה לקבלה. יחסו של הרב עובדיה לפסיקה על פי מקורות קבליים מסויג ביותר, בכך הוא שונה מרבים מבין הפוסקים הספרדיים, כחיד"א, ר' יוסף חיים, ר' יעקב סופר ואחרים, שפסיקותיהם מושפעות מן הספרות הקבלית. ישנם הבדלים בין מסורות הקשורות לספר הזוהר, להם הרב יוסף חש יותר מחויבות, לבין מקורות אחרים. כמו כן יש הבדל בין מקורות קבליים שהובאו בשולחן ערוך, לאלו שלא הוזכרו בשולחן ערוך. "עמדותיו של הרב עובדיה ביחס לקבלה מייחדות אותו לא רק בין פוסקי ספרד בזמננו... ואפילו ביחס לרבו ומורו הרב עזרא עטייה, מול כולם הוא ניצב ומכריז "אין לנו עסק בנסתרות" ... (עמ' 218).

הפרק השמיני עוסק ביחסו של הרב עובדיה למנהגים<sup>107</sup>. בפסיקותיו של הרב יוסף ישנה חוסר עקביות ביחס למנהגים. לאו מציע את ההבחנה הבאה: "בכל מקום שהרב עובדיה חושש מהתבוללות של ספרדי בקהילה אשכנזית, הוא 'מגייס' את החובה לשמור על מנהגי אבות ושולל את הטיעון של 'לא תתגודדו'. אולם בכל מקום ששמירת הגיוון עשויה להחליש את המסורת הספרדית הארץ-ישראלית הוא יפסוק שיש להורות כמרן" (עמ' 259)

הפרקים תשיעי ועשירי עוסקים במה שלא מכנה "פסיקות בעלות מגמה חברתית". מגמה אחת היא פנים ספרדית, ובמסגרתה פועל הרב יוסף לביצור מעמדה של הפסיקה הספרדית בבתי הדין, בעולם הרבנות, ובקרב הציבור הרחב. המגמה השנייה מתבטאת בפסיקותיו של הרב עובדיה ביחס למדינת ישראל ולאזרחיה.

<sup>106</sup> לאו פרסם מאמרים בנושא זה ראו לאו תשנ"ט; לאו תש"ס

<sup>107</sup> ראו גם לאו תשס"א שהוא חלק מפרק זה.

#### 1.4.4 סיכום

המחקר אודות פסיקתו של הרב יוסף התמקד עד כה בנושא "החזרת עטרה ליושנה". אף שאין כל ספק במרכזיותו של מונח זה בפסיקתו, אין הוא משקף את מכלול עבודתו של הרב עובדיה. יתכן והענין בתחום זה נובע מן המצב הפוליטי במדינת ישראל מאז הקמת תנועת ש"ס בשנת 1984. ש"ס מתיימרת לייצג את הציבור הספרדי שלאורך שנות קיומה של המדינה היה ציבור מושתק, מושפל, שלא ניתנה לו ההזדמנות להשתתף בזירה הציבורית הישראלית כראוי לגודלו באוכלוסייה היהודית בישראל. מבחינה זו עומדת ש"ס כאופוזיציה לישראליות הדומיננטית האשכנזית חילונית ומבקשת "להחזיר עטרה ליושנה". מנהיגותו הפוליטית של הרב עובדיה, כמי שעומד בראש תנועת ש"ס, ודרכו בפסיקת הלכה משתלבים לכדי מסכת אחת. להערכת העניין הרב בעלייתה המטאורית של תנועת ש"ס (ועתה יש להוסיף, גם בירידתה) עוררה גם את חוקרי ההלכה לדון ולהתמקד בהחזרת עטרה ליושנה, במובן אותו מקדם הרב עובדיה יוסף בשדה ההלכה.

המחקר אותו אני מציע כאן מבקש לשים לב להיבטים נוספים בעבודותיו ההלכתיות של הרב יוסף הקשורים ביחסו של הרב עובדיה יוסף לתמורות הזמן. ההיבט שנידון במחקרים קודמים יבחן גם במחקרי, ובכך אני נשען על עבודותיהם של קודמי שנסקרו כאן. אך אין הוא המרכיב העיקרי בעבודתי שהמוקד שלה הוא המתח שבין ההלכה והחברה המודרנית, שבתוכה פועל הרב עובדיה יוסף.

## 1.5 תולדות חייו של הרב עובדיה יוסף

מטרתו של פרק זה להבין, דרך העיון בסיפור חייו של הרב יוסף, את אישיותו המורכבת ואת האירועים שהשפיעו על מהלך חייו והלך מחשבתו. כיוון שכך מוקד הענין אינו "ביוגרפיה אובייקטיבית" (אם זו כלל אפשרית), אלא מה שניתן לכוונת "ביוגרפיה נרטיבית" שבה הדגש העיקרי הוא על הסיפור אותו מספר האדם על עצמו ומה שמספרים הדמויות הקרובות לו. משום כך המקורות העיקריים לפרק זה הם כתביו של הרב עובדיה יוסף עצמו, ובעיקר כתביו ההלכתיים שבהם הוא חושף הרבה פרטים מתולדות חייו. תפקידו של המחקר בהקשר זה הוא לחשוף פרטים אלו ולפרש את המשמעויות הצפונות בהם, בדרך להבנת אישיותו של הרב יוסף והאירועים החשובים שהשפיעו על חייו<sup>108</sup>.

### 1.5.1 ילדות ובחרות

הרב עובדיה יוסף נולד בבגדד<sup>109</sup> בתאריך יא' תשרי תרפ"א, 23 לספטמבר 1920, לאביו יעקב עובדיה<sup>110</sup> ולאמו ג'רג'יה. בבגדד היה אביו צורף כסף וזהב. ב 1924 עלתה המשפחה לארץ ישראל והתישבה בשכונת בית ישראל שבירושלים<sup>111</sup>. אביו התפרנס מניהול חנות מכולת, ועובדיה הצעיר התחנך בתלמוד תורה "בני ציון" שבשכונת הבוכרים. כבר מילדותו בלט הנער בהתמדתו בלימודים ובמשיכה עזה לכתובת חיבורים תורניים. לאו (לאו תשס"ב עמ' 20-21) גילה בארכיונו של הרב יוסף ושל בנו ר' יצחק מחברות שלתוכם העתיק הנער הצעיר, בהיותו בן 12, חידות וסיפורים מן התלמוד. באחת מהן הוא חותם "עבדי' יוסף בן יעקב יצ"ו, יב"ע אומר" (יב"ע – ראשי תיבות עובדיה יוסף בן יעקב, למפרע). בעובדיה יוסף ניכרת איפוא מודעות רבה לכתובה כבר מגיל צעיר. בשנת תרצ"ג, בהיותו בן 12, הוא עובר לשיבת פורת יוסף שבעיר העתיקה. גם שם הוא ממשיך בלימוד מאומץ ובכתיבה. לאו (שם) מספר על מחברת משנת תרצ"ו, בהיות הרב עובדיה בן 15, שכותרתה "יביע אומר – כתב יד: והם חידושי תורה שחידשתי בימי עלומי על ברכות ועל חומש".

<sup>108</sup> מקורות נוספים העומדים בתשתית פרק זה הם הביוגרפיה שכתב בנימין לאו בפרק הראשון של עבודת הדוקטורט (לאו תשס"ב). נעזרתי גם במאמרו של קימי קפלן (תשס"ד) שטרם נדפס ואני מודה לו על כך. מקור חשוב נוסף הוא ספרה של מרגלית קציר (תשנ"ז) המתאר את קורות חייה של הרבנית מרגלית יוסף, בסוף הספר הודפסו הספדים לזכרה ויש גם בהם פרטים ביוגרפיים חשובים על הרב יוסף. ספר זה כתוב ברטוריקה המקובלת בעולם החרדי לתיאור חייהם של גדולי ישראל באור חיובי בלבד ולכן יש להתייחס לדברים בזהירות הראויה. כמו כן, במהלך השנים נתפרסמו בעיתונות הישראלית ראיונות וכתבות שבהם נחשפו פרטים חשובים על חייו של הרב יוסף.

<sup>109</sup> על מצבם הקשה של יהודי עירק בעשורים הראשונים של המאה ה-20 הן בהיבט הרוחני תרבותי והן בהיבט המדיני חברתי ראו קפלן תשס"ג. לדעתי קפלן מפריז במסקנתו כי מצב קשה זה הותיר את רישומו על הרב יוסף הן ביחסו הנוקשה כלפי הערבים והן ביחסו לחילון והתמערבות.

<sup>110</sup> מרגלית קציר (קציר תשנ"ז עמ' 41) כותבת כי שם המשפחה היה עובדיה ולכן שינה הנער עובדיה את שם משפחתו ליוסף. אני מניח שיוסף הוא שמו השני שהרי כבר בגיל מוקדם הוא חותם "עובדיה יוסף בן יעקב", לימים הפך השם יוסף להיות שם המשפחה. אני יודע אם במודע או שלא במודע אך השם "יוסף" מזכיר כמובן את יוסף קארו שהוא גיבורו של הרב עובדיה.

<sup>111</sup> על מצבם הכלכלי הקשה של בני עדות המזרח בירושלים באותה תקופה ראו קפלן תשס"ד.

ראש הישיבה בתקופה זו הוא הרב עזרא עטייה התומך רבות בעובדיה הצעיר בהמשך לימודיו. בסביבתו הקרובה של הרב עובדיה נוהגים לספר את הסיפור הבא: כשהיה עובדיה הצעיר בן 15 ניסה אביו להוציאו מן הישיבה על מנת שיעזור לו בעבודה בחנות המכולת שלו. הרב עטייה בא למכולת כדי לשכנע את האב לאפשר לבן את המשך לימודיו משום שהנער הוא כשרון תורני מזהיר שעתיד להיות גדול הדור הבא. הרב עטייה, כך מספרים, אמר ליעקב עובדיה "אשאר איתך אני לעזור לך ועובדיה ילך ללמוד, ביטול התורה שלו חמור מביטול התורה שלי"<sup>112</sup>. לסיפור זה תפקיד מיתולוגי חשוב הוא מהווה מעין סיפור חניכה לרב עובדיה יוסף. שני סמלים חשובים מתפקדים במיתוס הזה. האחד – גדלותו בתורה וכשרונו של הרב עובדיה הניכרים כבר מילדותו. השני – המאבק המתמיד בגורמים המבקשים להחליש את עוצמתו התורנית והמנהיגותית. במקרה זה האב הוא הדמות השלילית, אך היא מתפקדת בעיקר כמייצגת את עולם החול, עולם הנורמות החברתיות הנמוכות בהם שרוים בני עדות המזרח. מעולם זה, מבקש הרב יוסף לחלץ את עצמו, ולימים הוא יבקש לשנות את אופיו של ציבור זה.

## 1.5.2 השיעור בספר "בן איש חי"

אחד האירועים המכוננים בחייו של הרב עובדיה יוסף כאיש צעיר, קשור בשיעור היומי בספר ההלכה **בן איש חי**. בהיותו בן 17 מבקש ממנו הרב עטייה לתת שיעור מדי יום בבית כנסת של עולי פרס בירושלים. כמקובל, הטקסט הנלמד בבתי כנסת מסוג זה הוא ספרו של ר' יוסף חיים מבגדאד<sup>113</sup> - **בן איש חי**. לימים תיאר הרב עובדיה את גישתו בשיעורים אלו בהקדמה לספרו **הליכות עולם** כך א:

וקודם מסירת השיעור הייתי מעמיק חקר בכל הלכה והלכה... ראה ראיתי בספר בן איש חי כמה וכמה הלכות נגד דעת מרן השולחן ערוך... אולם לדעתנו דברי מרן השו"ע נכונים יותר ואמתיים, ובפרט שאנו קיבלנו הוראות מרן השו"ע בין להקל ובין להחמיר מפני שהוא מרא דאתרא ולכן חזרנו על הראשונות לדון ולהורות כפסקי מרן השו"ע ולא לנטות מדבריו ימין ושמאל. ואף שהיו כמה מבני בבל מתרעמים על שאני פוסק נגד ספר בן איש חי, החזיק בידי מורי הגאון ר' עזרא עטייה זצ"ל ועודד אותי להמשיך להורות בהלכה אשר עם לבבי ולא להשגיח על דברי ההמון האלה אשר לא ידעו ולא יבינו.

יש לשים לב, מדובר בנער בן 17 בלבד המתבקש ללמד ספר קנוני, ועוסק בעיקר בביקורת על הספר ועל פסקיו. גם לאירוע זה משמעות מיתולוגית כפולה. ראשית מסמל סיפור זה את תעוזתו הבלתי רגילה של הרב עובדיה יוסף. כאשר הוא נוקט קו מסוים אין הוא מוכן להתכופף בפני איש. שנית

<sup>112</sup> קציר תשנ"ז עמ' 41. לדבריה של עדינה בר שלום, בתו הבכורה של הרב עובדיה (בראיון לשרי מקובר, "זה לא אותו הרב", מעריב, סופשבוע, 25.3.2000), נהג הרב עובדיה לספר לבניו שהסבא זרק אותו מהבית והוא למד תורה בימים, ובלילות ישן ברחוב בתוך משאיות נטושות ובכוכים אפלים עד שהגיע ראש הישיבה לשכנע את האבא לאפשר לבן ללמוד תורה.

<sup>113</sup> על דמותו של חכם זה ראו זוהר תשס"א עמ' 40 – 44.

כבר בשלב זה של חייו מגבש הרב יוסף את עמדתו ההלכתית המרכזית והיא המחויבות המוחלטת לפסקיו של ר' יוסף קארו.

לאו מעלה בהקשר זה הערה מעניינת, לדעתו יכולתו של הרב עובדיה לחלוק על הבן איש חי ולעצב פסיקה עצמאית נובעת מהיותו בן למשפחה פשוטה ובלתי מיוחסת זאת בניגוד לעמיתיו הרב צדקה והרב אבא שאול שבאו מבתים רבניים ומשום כך חשו מחויבות למסורת פסיקה מסוימת. (לאו תשס"ב עמ' 7 והערה 4; עמ' 348, 351).

תעוזתו של עובדיה יוסף הצעיר ביחס לספר **בן איש חי** עוררה התנגדות רבה בקרב הרבנים יוצאי עירק – בבל שפסיקתו של ר' יוסף חיים היתה נר לרגליהם<sup>114</sup>. באותה הקדמה לספר **הליכות עולם** כרך א, מפרסם הרב יוסף מכתב תגובה שכתב בשנת תשי"ב כמענה לביקורת שהטיחו בו רבנים יוצאי בבל, בעקבות פסיקה שפרסם הרב יוסף בספרו **חזון עובדיה**. בפסיקה זו חולק הרב יוסף על עמדתו של ר' יוסף חיים ומשתמש במליצה פוגענית. רב מסוים מבין יוצאי בבל גער והאשים את הרב יוסף בפגיעה בכבודו של ר' יוסף חיים. הרב יוסף בתגובה כותב לו שלא התכוון לפגוע בכבודו של ר' יוסף חיים ושמליצה מסוג זה מקובלת בין חכמים. הוא מגן על עמדתו ואף מספר:

ואינני מכחיש שיש לי קונטרס מיוחד הערות על דברי הרב בן איש חי, ומה יש בזה? אטו רבינו זרחיה הלוי לא חיבר ספר המאור להשיב על דברי הרי"ף וכן הראב"ד על הרי"ף והרמב"ם... וכבר סיפרתי למר לפני שנה היאך נתחבר הקונטרס הנ"ל כי בהיותי זה כט"ו שנה (משנת תרח"ץ) מלמד בהמון ספר בן איש חי ובכל פעם הייתי מעיין במקורות ההלכה, כתבתי מה שהיה לי להעיר או לנטות מפסקיו... וידעתי כי כל מלחמתו של מר עתה היא מכוונת להטיל עלי אימה שלא אדפיס את הקונטרס הלזה, אבל כבר לימדונו רבותינו לא תגורו מפני איש לא תאגור דבריך מפני איש. אלא שאין בדעתי עתה להדפיסו ועוד חזון למועד [ועד שאעיין בו יותר ויעברו ימי העלומים, ועד שאגיע לבינה] דעד מ' שנים לא קאי איני אדעתא דרביה.

אם כן הרב יוסף לא מסתפק בביקורת על ר' יוסף חיים במסגרת השיעורים, הוא אף מארגן את ביקורתו בקונטרס מיוחד אותו הוא מבקש להדפיס. בקונטרס ההשגות הוא רואה את עצמו כראב"ד המבקר את הרמב"ם, דימוי המבטא ביטחון והערכה עצמית גבוהה. למרות זאת, מיתנה התרעומת נגדו את התנהגותו והוא אכן משהה את הדפסת הספר לתקופה ארוכה. רק בשנת תשנ"ח כשישים שנה לאחר שהחל לעסוק בענין הוא מפרסם את החלק הראשון של **הליכות עולם** שהוא גלגולו המורחב של אותו קונטרס<sup>115</sup>.

114 ראו גם **יחזה דעת** (ד, נה בהערה 1) "...והמה ראו כן תמהו שצעיר לימים כמוני ירהיב עוז לחלוק על הרב בן איש חי...". מרגלית קציר (תשנ"ז) עמ' 100 מספרת שהביקורת על הרב יוסף מצד יוצאי בבל גרמה לו להתמוטטות והוא שכב חולה במשך שלושה שבועות.

<sup>115</sup> על ספר זה ראו לאו תשס"ב עמ' 25.

בשנת תרצ"ח, בגיל 17, הוא מפרסם את חיבורו הראשון הנקרא **יביע אומר** שהוא קובץ הערות על מסכת הוריות. מכאן ואילך הוא ממשיך בכתיבה של תשובות הלכתיות שיתפרסמו בעתיד. כך למשל בשנה זו הוא עוסק בשאלה הבאה: "עמדתי ואתבונן במחבר חיבורים בהלכה טרם הגיע לארבעים שנה, אם כדאי הדבר להדפיסם ולהוציאם לאור עולם, אחר קבלת הסכמות מגדולי הדור כנהוג, או דילמא שב ואל תעשה עדיף?"<sup>116</sup>

מסקנתו היא:

נמצא שיש לנו הרבה סמוכים דקשוט ללמד זכות על מחברי ספרים בטרם הגיעם לארבעים שנה, דשפיר קא עבדי שע"ז ישוטטו רבים ותרבה הדעת להגדיל תורה ולהאדירה. ומה גם כי לא ידע האדם את עתו, ואם בגפו יבא בגפו יצא, הרי זה בכל יראה ובכל ימצא, וכמה גדולי עולם אשר השאירו ברכה אחרי פטירתם לחיי העוה"ב, נשארו חיבוריהם כאבן שאין לה הופכים, והעש מכרסם אותם בכל פה. חבל על דאבדין ול"מ. וכבר אמרו: אם אין אני לי מי לי. ורוח הוא באנוש להוציא לאור חיבוריו לאדפוסים הדרא. והשי"ת יאיר עינינו בתוה"ק ויזכנו לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא ולהפיץ מעינותינו חוצה לזכות את הרבים. **אמן.**

בדברים אלו מבטא הרב יוסף את שאפתנותו לפרסם את חיבוריו, ואת חרדתו שמא לא יוכל להספיק להוציא לאור את כל כתביו<sup>117</sup>. דחף זה ילווה אותו במשך חייו ויניב שורה ארוכה של פרסומים.

בהיותו בן עשרים מוסמך הרב עובדיה יוסף לרבנות, על ידי הרב עוזיאל, והוא משמש במשך שלוש שנים כדיין בבית הדין של העדה הספרדית בירושלים. בשנת תש"ד הוא נושא לאשה את מרגלית בת ר' אברהם הלוי פטאל. בשונה מאביו של הרב עובדיה, ר' אברהם הוא חכם מיוחס מעולי חאלב המשמש כמנהל תלמוד תורה בירושלים. ר' אברהם, כך מספרים, לא היה מאושר מן השידוך מפני שר' עובדיה בא ממשפחה עניה ובלתי מיוחסת<sup>118</sup>.

<sup>116</sup> טקסט זה פורסם רק **יביע אומר** (ד, חו"מ א) שיצא לאור בשנת תשכ"ד.

<sup>117</sup> את חרדתו שמא לא יספיק להוציא לאור את ספריו הוא מבטא בהספדו לרעייתו. "לפעמים הייתי חושב לעצמי, די, אני הולך מן העולם ואם אני משארי את הקטנים האלה מי ידפיס אותם? ... הייתי חושש, השנה הזאת אני הולך חס ושלום מהעולם, והיא כשראתה את צרתי שאין לי להדפיס את זה באה והביאה לי 200 לירות..." ההספד נדפס כנספח לספר **באשר תלך** (קציר תשנ"ז עמ' 225).

<sup>118</sup> ראו קציר תשנ"ז עמ' 42 – 46, ובהספדו של ר' דוד יוסף על אמו, שם עמ' 291. בתמונות משפחתיות (ראו קציר תשנ"ז) ניתן לראות את ההבדל בין שני המחותרים, אביו של הרב עובדיה לבוש חליפה ומגבעת פשוטה, ואילו אביה של מרגלית לבוש גלימה ותרבוש רבניים.



### 1.5.3 תקופת קהיר

בשנת תש"ח נתבקש הרב עובדיה על ידי הרב עוזיאל לעבור לקהיר שבמצרים, ולשמש שם אב בית דין וסגנו של הרב הראשי רבי חיים נחום אפנדי<sup>119</sup>. מן התשובות שנכתבו על ידו בקהיר עולה תמונה עגומה המשקפת את האופן שבו תפס הרב יוסף את מצבם של יהודי מצרים באותה תקופה. בעקבות הקמת מדינת ישראל ומלחמת העצמאות הדרדר מצבם הפוליטי של יהודי מצרים<sup>120</sup>. אך מה שמטריד בעיקר את הרב עובדיה יוסף הוא המחויבות הדתית הקלושה שהוא מוצא בקהילת מצרים<sup>121</sup>, וזאת לא רק אצל המוני העם, אלא גם אצל מנהיגי הקהילה, ואף הרבנים המקומיים עצמם. בסופו של דבר גורם מצב זה לעזיבתו את מצרים כפי שיתואר להלן.

הרב יוסף מגלה בקהיר בעיות חמורות בתחום הכשרות. תשובות רבות בספריו עוסקות בהתנהגותם הלא ראויה של השוחטים המקומיים. כך למשל הם שוחטים ביום טוב אף לצורך ימי החול (**יביע אומר** א, או"ח ל), ואף מקבלים שכר שחיטה מלקוחותיהם ביר"ט (**יביע אומר** ג, יר"ד א). ישנו שוחט שמעסיק גוים כשוחטים, והוא עצמו חשוד בחילולי שבת. שוחט זה הוא איש אלים שקשה להתמודד איתו (**יביע אומר** א, יר"ד א). השוחטים אינם מקפידים במצוות כיסוי הדם כדין (**יביע אומר** ב, יר"ד א). מאבקו של הרב יוסף בשוחטים הגיע גם לפסים אלימים כפי שהוא מתאר ב**יביע אומר** (ט, חו"מ ב)<sup>122</sup>:

והנה מה אענה ומה אומר בעניני השחיטה פה קהיר, רבת שבעה לה נפשי רוגז ותמרורים... מחמת הועד והרבנים חברי ב"ד שקדמונו, שלא הקדימו רפואה למכה להעמיד שוחטים הגונים... לבי כחלילים יהמה! על התפרצות השוחטים שנמצאים כאן, שכל אחד חושב עצמו כמלך בכיפה ואסור לנגוע בגבולו, וכשאני רוצה להעביר שוחט ולהביא תחתיו שוחט אחר איני מוצא טוב ממנו, כי כולו ברוקא דהדדי תפו, ועונים בחוצפה בלא בושה וכלימה על מעשיהם ויודעים לאיים על החכמים היושבים בשבת תחכמוני. (והנה עוד שוחט ד. א. כמה סבלתי ממנו בשביל שהעברתי על היותו זקן ממרא ואינו בודק הסכין כדת... והיה שוכר בני אדם להכותני מכה רבה עד שאיימו עליו החרדים, והשית" סיכל עצתו. וכמו כן השו"ב... שהיה מאכיל נבלות לישראל וגם היה לו חנות לממכר בשר ונחשד ע"פ איזה עדות שמכר בשר גמל לישראל, ומסרתי נפשי

<sup>119</sup> הרב חיים נחום (1873 – 1960) מונה לרב ראשי במצרים בשנת 1925. ראו את ספרה של אסתר בנבסה (תשנ"ט) שעוסק בדמותו המיוחדת של הרב נחום. הוא היה בעל השכלה כללית רחבה ותמך בהשפעה התרבותית המערבית על היהודים במזרח דרך פעילות בחברת כ"ח. כמו כן פעל רבות בענינים פוליטיים. עוד על דמותו של הרב נחום כתב מוריס מזרחי עמ' 82 – 83; קרמר 1989 עמ' 96 – 98.

<sup>120</sup> על מצבם הפוליטי של היהודים במצרים בתקופה זו ראו קרמר 1989 פרק 5; לסקר 1992 פרק 5.

<sup>121</sup> ראו בענין זה זוהר תשנ"ג עמ' 15, 116; זוהר תשס"א 2.

<sup>122</sup> תשובה מקהיר, סיון תש"ט. הרב יוסף עיכב את פרסום התשובה עד לשנת תשס"ב! תיאור פרשה זו מופיע בהרחבה אצל קציר תשנ"ז עמ' 76 – 78. ראו גם בעמ' 115 – 118, שם מסופר כי אותו שוחט עלה גם הוא לארץ והרב יוסף מנע גם בארץ את העסקתו, והלז שב לאיים על חייו של הרב בהיותו בפתח תקוה.

בכפי עד שעזרני ה' להודפו ולהעבירו... והיה רודף אחרי משער לשער במחנה כדי להרגני הוא וגיסו עארף לולא ה' שהיה לי) אודה לה' כי חוסלה גלות מצרים...

הרב יוסף מוצא את עצמו במספר מחלוקות עם כמה מהרבנים וחברי בית הדין המקומי. כך למשל בענין טבילת גיורת בפני בית הדין (**ביע אומר** א, י"ד יט). הרב יוסף דורש, בניגוד למקובל עד כה, שחברי בית הדין יהיו נוכחים בטבילה (הוא מציע פתרון טכני לבעיית הצניעות שבדבר). ההתנגדות לפסיקתו באה מ"כמה אנשים מודרניים" המקורבים לבית הדין שקיבלו את תמיכת הרב הראשי עד שהרב יוסף הצליח לשכנעו כפי דעתו<sup>123</sup>. על התנגשות אחרת הוא מספר **ביע אומר** (ח, או"ח לד), כאשר גילה כי "חכם אחד מהרבנות הראשית בקהיר" נוהג לחלק עלוני פרשת שבוע ליוצאים בלילות שבת מבית הכנסת וזאת על אף שאין בקהיר עירוב ואסור לטלטל שם בשבת:

ובראותי כן אנכי העירותיהו בצדק על המכשלה אשר תחת ידו, שעל ידי כך הוא מכשילים באיסור הוצאה מרשות לרשות בלוקחם את העלים לבתיהם.... והנה אחר שהוכחתי את החכם העורך את העלונים הנ"ל, שהמכשלה הזאת תחת ידו, וכן הוכחתי לכמה מהמקילים בדרכי נועם, לא אבו שמוע לי, ויפרעו כל עצתי, ולריק יגעתי לבטל המנהג הרע הזה, דתבר גזיזי, ויקשו את ערפם ויתנו כתף סוררת, עד שבינתיים פרצה מלחמת השחרור בשנת התש"ח, בין מלכות מצרים לבין מדינת ישראל שהוקמה אז, ושלטונות מצרים הובילו למעצר יהודים רבים אשר נחשדו בעיניהם בציונות<sup>124</sup>, ואז נפל פחד השלטונות על היהודים פן יעצרו גם אותם, ואז הפסיקו גם חלוקת העלונים האלה מפחד אנשי הצנזורה, ופסקה התקלה הנ"ל. והשי"ת יחזירנו בתשובה שלימה לפניו. אכ"ר.

גם בענין השחיטה ביו"ט נמצא הרב יוסף במאבק עם הרב הראשי, כך הוא מספר **ביע אומר** (א, או"ח ל)<sup>125</sup>:

נתקלתי בהתנגדות עזה מצד מחרחרי ריב, אשר הם חכמים בעיניהם וביחוד מצד הרב הראשי מטעם המלך, שאין לבטל המנהג, ומנהג ישראל תורה היא, וכיו"ב, ואטו כל

<sup>123</sup> תשובה זו תידון בסעיף 3.2.1 שם אעסוק בעוד תשובות המספרות על התנהגותם המודרנית של יהודי מצרים, התנהגות שאינה לרוחו של הרב יוסף, אך הוא מגלה הבנה ומשתדל ללכת לקראתם על ידי הקלות הלכתיות. כך למשל **ביע אומר** (ב, י"ד יג): "אודות הנשים המודרניות שמגדלות צפרניהן וצובעות אותן לנוי (מאניקיר)... ובכן יש לדעת אם אין הצבע הזה חוצץ לטבילה. ומה גם כי אינן גוזזות הצפרנים כדת, אם צריך לגעור בהן משום חציצה או לא". בשאלה זו הוא מוצא דרך להקל ולאפשר לנשים אלו לטבול מחשש שאם יחמיר עליהן לא תשמענה ולא תטבולנה כלל.

<sup>124</sup> במקום אחר (**ביע אומר** א, או"ח י) הוא מספר על פרעות שארעו בעקבות מלחמת השחרור "ומקרוב שארעו בעוה"ר גזרות קשות ורעות, בפצצות שהוטלו ברחוב היהודים ונהרגו כמה עשרות נפשות קדשים הי"ד". על אירועים אלו ראו קרמר 1989 פרק 5; לסקר 1992 פרק 5.

<sup>125</sup> תשובה זו תידון בסעיף 2.3.4

הרבנים שקדמוני לא ידעו מכל זה, ומדוע לא הצילו בעת ההיא, והרבו בדברי בלע... ותלי"ת כי עזרנו לבטל המנהג הרע הזה, דתבר גזיזי. למרות כי אחד מהיושבים בבית הדין היה תמיד מערער ע"ז, ואומר, כי ישנם אנשים המאיימים, שאם לא ימצאו בשר טרי כשר ביו"ט, ילכו לקנות בשר נבלות וטרפות מן הגוים...

**ביביע אומר** (ב, י"ד יא) הוא מספר כי נתבקש על ידי הרב הראשי של מצרים לייצג אותו בטקס הלוויה של אחד הקונסולים האירופאיים במצרים. הטקס התקיים בכנסיה וטענתו של הרב הראשי היתה שעל פי הנוהג המקובל בין רבני מצרים, יש להשתתף בטקס כזה מפני דרכי שלום. הרב יוסף מסרב ללכת ללוויה מפני שלדעתו אסור להיכנס לכנסיה נוצרית, ובוודאי שאסור להשתתף במיסת ההשכבה הנערכת שם. הרב יוסף מפרך את הטענה של הרב הראשי שיש להשתתף משום דרכי שלום וחושד שהרצון של רבני מצרים אינו נובע מן הפחד, אלא: "וכל המבין הדבר לאשורו יראה שאין זה אלא למצוא חן בעיניהם. (במצרים שהממשלה היא ערבית, ואין הקונסולים הזרים שם מושלים עלינו)... ובעוה"ר [ובעוונותינו הרבים] בעיני ראשי הקהלה, הוא דבר גדול ונכבד למצוא חן בעיני שרי אוה"ע [אומות העולם]."

הרב יוסף מתנגד לפרוצדורות הדיון בבית הדין הרבני בקהיר, הוא כותב על כך **ביביע אומר** (ב, חו"מ א)<sup>126</sup>:

הנה על פי חקי הממשלה פה מצרים, צריך להיות הרכב בית הדין הישראלי באופן שיהיו שני ת"ח ואחר עורך - דין מוסמך. וכן בבית הדין לערעורים צריכים להיות שלשה ת"ח ושני עורכי - דין. ולדאבון לבב העורכי - דין הם ע"ה [עמי הארץ] גמורים, וקרוב לודאי שהם גם מחללי שבתות וכו'. כי לצערנו אין במצרים עורכי דין דתיים. ויש לעיין אם מותר להצטרף לבתי - דין הללו.

אולם האירוע החמור מכל, שבסופו של דבר גרם להתפטרותו של הרב יוסף קשור בכשרות בית החולים היהודי בקהיר. הרב יוסף מגלה כי בית החולים היהודי בעיר המתנהל בחסות ועד הקהילה אינו שומר על כשרות המאכלים כלל. בתשובה משנת תש"ט שפורסמה בכרך הראשון של **ביביע אומר** (א, י"ד ו), הוא מספר כי דרש בתוקף את הכשרת בית החולים, וכי עליו להתמודד עם השאלה ההלכתית של הכשרת המטבח, מפני שרוב הכלים עשויים מחרס שעל פי הדין לא ניתן להכשירם. הרב יוסף כותב תשובה ארוכה שמטרתה להוכיח שבשעת הדחק ניתן להקל ולהכשיר אף כלי חרס "שאם באנו להחמיר לאסור הכלים, יצא מזה מכשול גדול ותקלה רבה שימשך דבר זה להאכיל נבלות וטרפות לישראל.... ומי יתן והיה שאף ע"י היתר זה לא יבקשו תואנות לדחות דבר זה..."

<sup>126</sup> תשובה זו תידון בסעיף 6.2.2

כנראה שמאמציו לא נשאו פרי ובתשובה שהוא מפרסם רק בשנת תשס"ב **ביבע אומר** (ט י"ד כז)<sup>127</sup> הוא מספר את הסיפור הבא:

ראובן נסמך להוראה מפי ראש ישיבת פורת יוסף הגר"ע עטייה זצ"ל, ובהסכמת הגאון הראש"ל רבי בן ציון מאי חי עוזיאל זצ"ל הרב הראשי לישראל, ובהמלצתם נתמנה לראב"ד בעיר קהיר, מצרים... והנה בכהנו פאר... ויקר מקרהו שגילה שמה ושערוריה, כי בית החולים הישראלי היחידי אשר בעיר אין בו כשרות כלל... ובחפצו לתקן את המעוות ולהכניס כשרות לבית החולים, נצבו כמו נד כנגדו חברי ועד הקהילה שהם חופשיים בורים ועמי הארץ ולא נתנו לו לבצע מחשבתו הטהורה. וראובן נלחם מלחמת ה' עם חברי הועד ואיים עליהם שיתפטר ממשרתו אם לא יאבו שמוע לו לתקן הדבר ולהכניס כשרות לבית החולים. ולא שמעו ולא הטו אזנם לדבריו. ובראותו כן החליט לפרסם בכל בתי הכנסת אשר בעיר למען ידעו שבית החולים הזה מכשיל את הרבים... אך חיים נחום אפנדי, הרב הראשי מטעם המלך וחברי הועד ציוו על ראובן במפגיע שאסור לו לפרסם הדבר כי ע"י כך יהיה רעש גדול ומהומה רבה מצד החוגים הדתיים אשר בעיר. אך ראובן שלח אליהם מכתב התפטרות והודיע ברבים כי אין שום השגחה על בית החולים הישראלי... וטרם נתקבלה התפטרותו של ראובן... הלכו ראשי הועד והביאו דרשן אחד בשם שמעון ס.מ. ומינוהו לראב"ד במקומו של ראובן.

במהלך התשובה מספר הרב יוסף כי חברי הועד קיבלו את התפטרותו, והוא מבטא כעס רב על כך שבקלות כה רבה מינו תחתיו אדם אחר שאינו ראוי לכך, ושהוא "מו"צ אשר תדפנו רוח". את הרב הראשי הוא מכנה בהמשך התשובה "גראן רבין"<sup>128</sup>, שאין בו ריח תורה ויראת שמים" "שהרב מטעם המלך הוא איש חופשי מן התורה ומיראת שמים ומסייע ידי עוברי עבירה וכה"ג לבד חייב נידוי".

בטקסט ארוך זה המספר כמובן את סיפורו שלו במצרים הוא מבטא עלבון וכעס רב על פרשיה זו. את עיקר כעסו הוא מפנה אל "החרדים לדבר ה'" שלא הגנו עליו, מפני שאין לו כל ציפיות מאנשי הועד:

כי לא על הועד ע"ה ובורים ומחללי שבת וכל קודש יש לכעוס דווקא, אלא בעיקר על אלו שיודעים לפתוח ספר אשר לא ישאו פנים לזקן, זה קנה חכמה עמו עוז ותושיה ובעזות מצח יבואו למלאת מקומו להטעות את הע"ה וההמון...

<sup>127</sup> לאו תשס"ב (עמ' 36 הערה 62) מדווח שתשובה זו הועתקה ממחברת שכתב הרב כזכרונות ממצרים.

<sup>128</sup> בצרפתית – רב ראשי. זהו כמובן כינוי גנאי המראה את היותו רב "מטעם".

ההתפטרות אירעה שנתיים לאחר בואו לקהיר, הרב יוסף ומשפחתו נשארים בקהיר עוד שנה תמימה עד לקיץ תש"י. בשנה זו מתפרנסת המשפחה מחסכונוניהם, וממשכורת דלה אותה מקבל הרב יוסף עבור חזנות וקריאה בתורה<sup>129</sup>.

מענין שאירוע טראומתי זה נחשף בכתביו רק לאחרונה, בטקסט מוקדם יותר בו הוא מתאר את תולדות חייו ושפורסם בכתב העת **שנה בשנה** (דונש תשל"ד), לרגל היבחרו לרב ראשי, הוא כותב כך:

אחר כך נקראתי על ידי הרב עוזיאל לעבור ארעית לקאהיר של מצרים כדי לשמש שם אב בית הדין וסגנו של הרב הראשי ר' חיים נחום אפנדי. בגלל זיקנתו וחולשתו של הרב נחום הייתי מייצגו לעתים לא רחוקות בארמון המלך פארוק ובחצרות אישים ממשלתיים אחרים. אף בשנת תש"ח, בעיצומה של מלחמת העצמאות, נזדמן לי לבקר ביקור נימוסין אצל המלך. כאשר חיל מצרים הובס הורע מצב היהודים בקאהיר, החלו לרדוף את היהודים. בלשי המשטרה פרצו אל ביתי באישון לילה ובפיהם האשמה, שנשק טמון באחד מחדרי דירתי ואני מצווה לגלותו. הצבעתי על ספרי המרובים ואמרתי: רבותי, הנה כלי הזיין שלי. אחר כך האשימוני בתעמולה ציונית: ראייה לדבר, אני דורש בלשון העברית וקורא את היהודים לעזוב את מצרים ולעלות לארץ ישראל. מאחר שהדברים היו נכונים הזדרזתי לשוב לארץ, בשנת תש"י, בתום החוזה. בקאהיר הייתי מלמד תורה בישיבות "אהבה ואחוה" ו"מדרש רשב"י". אמרתי לשלטון: אני דורש ללמד בעברית, לשונו של ה' שנתנה לישראל.

זהו תיאור הרואי, ציוני, המתאים למי שמבקש להיבחר לרב ראשי במדינת ישראל. בתיאור זה אין כל זכר להתפטרות על רקע מאבקי הכשרות, והרושם העולה הוא שהחוזה הסתיים והרב יוסף אינו מחדשו מפני הסכנה שיעצר כפעיל ציוני. יש להניח שסיפור אודות הפריצה של בלשי המשטרה לביתו של הרב יוסף הוא נכון שהרי יהודים רבים נעצרו בתקופת המלחמה בגלל חשדות ציונים. אך מעצרים אלו וההתנכלות ליהודי מצרים נפסקה באביב 49', ורוב היהודים שוחררו במהלך אותו קיץ<sup>130</sup>. כמו כן בתקופה זו אפשרו השלטונות המצריים ליהודים להגר לארץ ישראל<sup>131</sup>, ובכל זאת, הרב יוסף ומשפחתו מתעכבים בקהיר עוד שנה שלמה עד לקיץ 1950.

את התיאורים הקשים יותר של תקופת מצרים בוחר הרב יוסף לפרסם רק בשנים האחרונות אף שנכתבו בתקופת קהיר. את הכאב על התסכול שהיה שם מנת חלקו הוא סוחב איפוא זה למעלה מחמישים שנה. אין ספק שתקופת קהיר היא תקופה פורמטיבית עבור הרב עובדיה יוסף. שם הוא מגלה את הפער הגדול שבין השקפת עולמו האידיאלית על קיום חיי קהילה על פי ההלכה, לבין

<sup>129</sup> כך מספרת מרגלית קציר (תשנ"ז) עמ' 80. לטענתה העיכוב בחזרה לארץ הוא בגלל שהשלטונות המצריים לא אפשרו זאת. אך ראו קרמר 1989 פרק 5 ולסקר 1992 פרק 6 המספרים כי הגבלות על העליה לישראל היו בתוקף רק עד לאביב 1949 ומאז מתחילה עליה מסיבית של יהודים לארץ ישראל.

<sup>130</sup> ראו על כך אצל קרמר 1989 פרק 5 ולסקר 1992 פרק 5.

<sup>131</sup> קרמר 1989 סוף פרק 5 ולסקר 1992 פרק 6.

המציאות המודרנית, שבה קיום ההלכה בציבור הרחב רופף, ומשפיע אף על עמדותיהם של הרבנים, הנראים בעיניו כנכנעים להלוך רוח זה, (מתח זה ילווה אותו גם בעתיד). בנוסף לכך בתקופת קהיר מתחשלת דמותו של הרב יוסף כמנהיג. למרות ששם, לפי עדות עצמו, לא נחל הצלחה מרובה, הוא מתגלה כאדם תקיף העומד על דעתו ואינו ירא מפני איש. תכונה זו תמשיך ותאפיין אותו גם בתפקידיו הרבים בארץ ישראל.

#### 1.5.4 הרב יוסף כדיין צעיר

משפחת יוסף חוזרת לישראל בשלהי שנת תש"י<sup>132</sup>, במהלך השנים הבאות לומד הרב יוסף במדרש בני ציון בראשותו של הרב צבי פסח פרנק רבה של ירושלים. הוא מכהן תקופה קצרה בבית הדין הרבני בפתח תקוה (אליו ישוב בהמשך דרכו). תעוזתו הגדולה מתבטאת בפסק דין<sup>133</sup> שהוא נותן בשנת תש"א, בו הוא מחייב יבום במקום חליצה בניגוד לתקנות הרבנות הראשית לישראל, שנתקבלו בשנת תש"י בכינוס רבנים ארצי, בראשות הרבנים הראשיים הרב הרצוג והרב עוזיאל. בפסק הדין כותב הרב יוסף (פסק הדין פורסם ב**ביע אומר** (ו, אה"ע יד) שנים רבות לאחר מכן):

... ומעתה הדבר ברור שהתקנה שהסכימו בה חברי ונשיאי הרבנות הראשית לישראל, אין לה כל תוקף לדין הספרדים ועדות המזרח שקיבלנו הוראות הפוסקים ומרן הש"ע דמצות יבום קודמת. ... ולכן לפע"ד לא צדקו בזה הראש"ל הגרב"צ עוזיאל וחכמי הספרדים שעמו שנתנו ידם להסכמה זאת לבטל לגמרי מצות יבום, נגד דעת כל רבותינו אשר מפיהם אנו חיים ומימיהם אנו שותים.

יש לזכור, מדובר בדיין צעיר בן 30 בלבד! המעז לחלוק על תקנות הרבנות הראשית שבה מכהן אחד מרבותיו החשובים, הרב עוזיאל.

כהונתו כדיין ארכה קצת למעלה משנה שלאחריה הוא חוזר ללימודיו בירושלים<sup>134</sup>. בשנת תש"ב הוא מפרסם את ספרו **חזון עובדיה** על הלכות פסח. בשנת תש"ד הוא מייסד ישיבה לאברכים מצטיינים בני עדות המזרח הנקראת בשם "אור התורה", ישיבה זו כנראה לא החזיקה מעמד זמן רב. באותה שנה, תש"ד, הוא מוציא לאור את הכרך הראשון של ספרו הגדול **ביע אומר**. בשנת תשט"ז יוצא לאור הכרך השני. ספרים אלו נתקבלו בהערכה רבה בקרב רבנים ואנשי הלכה (ראו את מכתבי הברכה שהודפסו בראש חלק א' וחלק ב'), דבר שתורם רבות לגיבוש מעמדו של הרב יוסף כתלמיד חכם ומורה הלכה. בשנת תשט"ז עוקר הרב יוסף עם משפחתו לפתח תקוה כדי לשוב ולכהן שם בבית הדין. בשנת תש"ט חוזר הרב עובדיה לירושלים למשרת דיין בבית הדין הרבני, הוא מחזיק במשרה זו ואף מתקדם בשנת תשכ"ה למשרת דיין בבית הרבני העליון בירושלים. במהלך שנים אלו הוא ממשיך להוציא לאור עוד שני כרכים **מיביע אומר**, ומפרסם מדור הלכתי קבוע, במשך שבע שנים, בכתב העת התורני של העדה הספרדית **קול סיני**. הוא מיסד ועומד בראש בית מדרש לרבנים

<sup>132</sup> תיאור קצר של הנסיעה וההמתנה במחנה עולים בברנדיזי איטליה מופיע ב**ביע אומר** (ט, או"ח כט).

<sup>133</sup> ראו על כך בסעיף 6.2.4

<sup>134</sup> לדעתו של לאו (תשס"ב עמ' 38), תשוקת הלימוד החזירה אותו ללימודים בירושלים.

ודיינים שהקים בעזרת ועד העדה הספרדית, ושמטרתו לגדל תלמידי חכמים רבנים ודיינים מבני עדות המזרח.

### 1.5.5 הרבנות בתל אביב

בשנת תש"ך מבקשת העדה הספרדית להעמיד את הרב יוסף כמועמד לתפקיד הראשון לציון מול הרב יצחק ניסים המכהן זה כחמש שנים. הבחירות נדחו לשנת תשכ"ד ושוב מבקשים ממנו רבנים ואנשי ציבור להגיש את מועמדותו<sup>135</sup>. הרב יוסף לא הגיש את מועמדותו והרב ניסים המשיך בתפקיד<sup>136</sup>. בשנת תשכ"ח נבחר הרב יוסף לרב ראשי לתל אביב יפו יחד עם הרב שלמה גורן. תקופת הרבנות בתל אביב מאופיינת בעבודה ציבורית רחבה. לוח השיעורים השבועי שלו כולל כחמשה עשר שיעורים שבועיים<sup>137</sup>. הוא ממשיך לפרסם את **יביע אומר**, ומקבל בשנת תש"ל את פרס ישראל על פרסום החלק החמישי של **יביע אומר**.

משרת הרבנות בתל אביב מאפשרת לרב יוסף לעלות מדרגה בפרויקט החזרת עטרת הפסיקה ההלכתית הספרדית ליושנה. ביטוי מובהק לכך מופיע בתשובה שפורסמה ב**יביע אומר** (ו, או"ח (מג):

ב"ה. שלוח בארמנותיך (תשכ"ט) לפ"ק. בבואי שנה זו לשרת בקודש בעיר ואם בישראל תל אביב רבתי והמחוז, הורתי בס"ד לרבנים רושמי הנישואין ברבנות הראשית לת"א - יפו, להרשות לעשות נישואין לספרדים ועדות המזרח גם לאחר י"ז בתמוז עד ראש חדש אב, ולא עד בכלל, כדעת מרן שקבלנו הוראותיו, וכמנהג עיר קדשנו ותפארתינו ירושלים תובב"א,...

ושמעתי שיש טוענים על דברי שמאחר שהרבנים הראשיים לת"א - יפו שקדמוני הניחו המנהג להחמיר, אין לשנות המנהג. ולאו מילתא היא, שמקום הניחו לי להתגדר בו (חולין ז). ומכל שכן שידוע שהרבנים הראשיים הספרדים שקדמוני הוו מיכף כייפי לעמיתיהם הרבנים הראשיים האשכנזים, הגרב"צ עוזיאל ז"ל הוה כייף להגרא"י קוק זצ"ל... וכן הגרי"מ טולידאנו ז"ל בהיותו רב ראשי לת"א - יפו לא היה יכול להרים ראש כלפי עמיתו יבלח"ט הגרא"י אונטרמן שליט"א ולחלוק עליו בהלכה. והם היו ממונים ושולטים על הרבנים רושמי הנישואין, והנהיגו הכל כמנהג בני אשכנז, ולמען השלום שתקו, שרים עצרו במלים וכף ישימו לפיהם. והדברים מפורסמים בבירור גמור. ובכה"ג ודאי דלא חשיב מנהג... אבל אנן דלא כייפינן תלי"ת על משמרת אעמודה להחזיר עטרה ליושנה להורות כדעת מרן שקבלנו הוראותיו...

<sup>135</sup> ראו את מאמר המערכת לכתב העת **קול סיני**, גליון ו' כרך ג 28 מחודש אדר תשכ"ד.

<sup>136</sup> על פרשה זו ראו לאו תשס"ב עמ' 49 – 50.

<sup>137</sup> לאו תשס"ב עמ' 54 הערה 148.

הרב יוסף בשונה מקודמיו, כך הוא מציג את עצמו, אינו חש כפוף לעמיתיו האשכנזים ברבנות, והוא נושא את דגל הפסיקה הספרדית באומץ ובגאווה. במסגרת תפקידו כרב ראשי הוא יכול ליטול את קו הפסיקה הזו אותו הוא נושא כבר שנים רבות.

### 1.5.6 ראשון לציון והרב הראשי לישראל

לאחר ארבע שנות כהונה בתל אביב עולה שוב מועמדתו של הרב יוסף לכהונת הראשון לציון והרב הראשי לישראל. גם אירוע זה עמוס בתככים ובפוליטיקה רבנית ומפלגתית<sup>138</sup>. ביטוי לכך, מנקודת מבטו של הרב יוסף, ניתן למצוא בתשובה הנושאת את התאריך חוה"מ סוכות תשל"ג שפרסם הרב יוסף לאחרונה **ביע אומר** (ט חו"מ ט):

הנה הרב הראשי לישראל הגרא"י אונטרמן נר"ו נדרש מרבני ישראל להתמודד בבחירות אשר עתידים להערך ביום ז בחשון תשל"ג נגד המועמד האחר הוא הגר"ש גורן, כדי שישאר על משמרתו משמרת הקודש. והוא נעתר לבקשתם בתנאי שגם אני הצעיר אגיש מועמדותי לרב ראשי לישראל נגד הרב יצחק נסים בטענה שמאחר שהרב רי"נ השתלט על חברי מועצת הרבנות הספרדים, והם מחרימים את ישיבות הרבנות הראשית ע"פ פקודת הרי"נ, בגלל סכסוכים שעברו בינו ובין הגרא"י אונטרמן... ולכן נועדו בדבר זה כל חברי בית הדין הגדול... והחליטו שעלי להעתר לבקשת הגרא"י אונטרמן ולהגיש מועמדותי למשרת רב ראשי לישראל נגד הרה"ג רי"נ ואשר יבחר ה' הוא הקדוש. והפצירו בי מאוד להגיש מועמדותי, ובאמת שהייתי מיצר על כך כי תלי"ת אני כבר משרת בקדש את הקהילה הקדושה בתל אביב יפו זה כמה שנים לא זז מחבב אותי באהבה ובחבה והערצה כי מצאתי חן בעיניהם.... אך לא יכולתי נשוא הפצרת הגאונים הנ"ל ואף שהבעתי ספקותי במכתב לפני מי שגדול הגרי"ש אלישיב שליט"א בענין איסור הורדת רב ממשרתו, שמעלין בקודש ואין מורידין ואיך אוכל להתמודד נגד הרי"נ במטרה שאבחר אני במקומו? וע"ז השיב לי לאמר....

הרב יוסף מציג את מועמדותו ואף מפרסם מצע בן אחד עשר סעיפים המבטאים את השקפתו ושאיפותיו<sup>139</sup>. בין השאר הוא מדבר על פסיקת הלכה ב"כוחא דהיתרא" בשיטת בית הלל, על מינוי רבנים מקומיים ודיינים חדשים, על מנת לאזן בן ספרדים לאשכנזים בבתי הדין. באחד הסעיפים הוא קובע כי יש "לרדת אל העם, לקרב רחוקים... לעצור את המתירנות... להסיר גורמי פירוד בין העדות השונות". כמו כן הוא רואה מתפקידו לעודד עליה לארץ ולדאוג לקליטתם הרוחנית של העולים.

<sup>138</sup> ראו על כך אצל לאו תשס"ב עמ' 57 – 58.

<sup>139</sup> המצע פורסם במאמרו של דונש תשל"ד עמ' 280 – 282.



הרב יוסף נבחר לרב ראשי יחד עם הרב שלמה גורן, עמיתו מן הרבנות הראשית לעיר תל אביב. היחסים ביניהם היו טעונים ורצופי מאבקים<sup>140</sup>. בשנות פעילותו כרב ראשי הוא פועל בכמה ענינים הלכתיים חברתיים בעלי משמעות ציבורית, כך לגבי היתר נישואים עם קראים<sup>141</sup>, הקביעה כי הפלאשים הם יהודים<sup>142</sup>, והיתר כל נשות הנעדרים ממלחמת יום הכיפורים<sup>143</sup>.

לתקופה זו שייך גם פרסום הספר בן ששת הכרכים שו"ת **יחיה דעת** המבוסס על דברים אותם השמיע הרב יוסף במשך מספר שנים במסגרת פינת ההלכה של תוכנית הרדיו "קבלת שבת" ששודרה בימי שישי מדי שבוע. כך הוא כותב בהקדמת הספר:

בכמה מקומות שצטטתי מדברי רבותינו חכמי התלמוד והפוסקים, ובפרט כשדבריהם באו בלשון ארמית ותרגום, שאינו שגור בזמנינו כבי כל אדם, שיניתי ללשון הקודש, לתועלת הקוראים שיהיה הענין מובן לכל בבחינת דברה תורה בלשון בני אדם. ואמנם תשובות רבות המובאות בקובץ זה נידונו באריכות רבה ופזורות בספרי שו"ת יביע אומר.... אולם כאן הובאו גם תשובות אלה בקצרה בהשמטת הפלפולים ורוב השקלא וטריא מהתשובות, כדי שהתשובה הנשמעת למאזינים דרך גלי האתר תהיה דבר השובה לכל נפש...

זהו ביטוי יפה למגמה שהתגברה אצל הרב יוסף להעביר את תורתו לקהל הרחב ולא להסתפק בגאונות בתורה המוערכת רק על ידי תלמידי חכמים. **יחיה דעת** הוא במידה רבה המשך של הפרויקט של פינת ההלכה **בקול סיני** והמשך המגמה הזו יתבטא בעיקר בספר **ילקוט יוסף** שממשיך להוציא לאור בנו של הרב עובדיה – הרב יצחק יוסף<sup>144</sup>.

### 1.5.7 הקמת תנועת ש"ס

כהונתו של הרב יוסף כרב ראשי נסתיימה בשנת תשמ"ג בעל כורחו ולמורת רוחו. הרב יוסף אז בן 62 בלבד, כוחו במותניו אך הוא כבר פנסיונר של התפקיד הרבני הממסדי הבכיר ביותר. נקודה זו חשובה ביותר כדי להבין את הרקע של הקמת תנועת ש"ס<sup>145</sup> והעמדתו של הרב יוסף בראשה.

תנועת ש"ס מהווה עבור הרב יוסף אמצעי להגשמת רבות משאיפותיו הפוליטיות, החברתיות והחינוכיות. וזאת בעיקר דרך הקמת מוסדות חינוך המחנכים על פי השקפתו והפונים לציבור יוצאי

<sup>140</sup> לאו מתיחס לכך בקיצור ראו עמ' 58 – 59 בהערה 169 שם הוא מספר כי יש בידו חומר רב בנושא ועוד חזון למועד.

<sup>141</sup> ראו לאו תשס"ב עמ' 59.

<sup>142</sup> ראו להלן בסעיף 5.3

<sup>143</sup> ראו להלן בסעיף 5.4.1

<sup>144</sup> על המגמה העממית בעבודתו של הרב יוסף ראו קפלן תשס"ד.

<sup>145</sup> על תנועת ש"ס, פעילותה והרקע להקמתה ראו את קובץ המאמרים יואב פלד (עורך), **ש"ס - אתגר הישראליות**,

תל אביב 2001; הרוביץ תש"ס.

ארצות המזרח. אף על פי כן, מעמדו הפוליטי החדש בו הוא מחזיק כבר כמעט עשרים שנה, מפריע לו מלהתמסר לאהבתו הגדולה – הלימוד והכתיבה. ביטוי ספרותי לכך הוא נותן בהקדמה לכרך השני של ספר **טהרת הבית** שיצא לאור בשנת תש"ן:

טרדות רבות סבבוני כתרוני מנוחה הדריכוני, והייתי נאלץ להפסיק בבין הפרקים לזמן מה משום עת לעשות לה' הפרו תורתך, כי היה עלי לארגן ולעורר את החרדים לדבר ה' בתנועת ש"ס, שומרי תורה ספרדים, בפעילות ארגונית של רבבות אלפי ישראל בארצנו הקדושה כדי שיתלכדו סביב מחנינו, בראשות שליחי ציבור תלמידי חכמים ויראי ה' מרבים הנאמנים לה' ולתורתו אשר משאת נפשם תהיה להחזיר עטרת יהדות ספרד ליושנה ולהגביר חיילים לתורה בפתיחת תלמודי תורה לאלפי ילדים מעדות המזרח ובפתיחת ובהחזקת ישיבות וכוללים לבחורים ולאברכים להדריכם בנתיבות יושר וללמד את בני יהודה קשת בש"ס ופוסקים כשיטת רבותינו חכמי ספרד, לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא... וגם להקים ולסייע בבניית בתי כנסיות ובתי מדרשות ולהקים מקוואות... וברוך ה' אשר לא השבית גואל הצלחנו במשימתינו ונבחרו נציגי ש"ס צדיקים וישרים העושים לילות כימים לזכות את הרבים.... ואז אמרתי ביטולה של תורה זהו קיומה לכן חל איחור בהוצאת חיבורי הנוכחי...

בהמשך ההקדמה הוא מספר כי גם בעבר התלבט ביחס הנכון בין הפעילות הציבורית לבין הכתיבה והלימוד. לבטים אלו באו על פתרונם על ידי התגלות שהיתה לרב עובדיה יוסף בחלום הלילה:

והנה בחלומי בלילה ההוא ראיתי את הגאון רבי יוסף חיים זצ"ל מבבל אשר בא לבקרני בביתי ופניו מאירות כזוהר החמה נכנס לחדר הספריה והתישב ליד השולחן. ראה לפניו אחד מחיבורי כמדומני שו"ת יביע אומר והתחיל לעיין בו אחת הנה ואחת הנה, וכשסיים אמר טוב מאוד ושאל אותי האם אני ממשיך להופיע ולדרוש ברבים דברי תורה ומוסר כאשר היתה באמנה איתי? עניתי ואמרתי כי עדיין אני ממשיך גם בימים אלה להופיע ברבים בשיעורי תורה ובדרשות כאשר חנני ה' ובדרך כלל אני מופיע ביחד עם עמיתי הרב הגדול רבי יהודה צדקה שליט"א (שהוא קרובו ושאר בשרו של הגרי"ח) אך התאוננתי לפניו שדבר זה מפריע לי בהמשך הכנת עריכת חיבורי להוציאם לאור שמוני נוטרה את הכרמים כרמי שלי לא נטרתי. ענה דודי ואמר לי בסבר פנים יפות טוב אשר תאחוז בזה וגם מזה אל תנח ידיך כי יש נחת רוח מאד לפני השי"ת בזיכוי הרבים כששומעים דברי תורה ומוסר וחוזרים בתשובה וכל אחד שחוזר בתשובה הוא עולם מלא ואיקץ והנה חלום.

הדמות המתגלה לרב עובדיה יוסף אינה אלא ר' יוסף חיים מחבר ספר **בן איש חי**. הרב עובדיה נאשם במשך שנים רבות בביזוי חכם זה, הן בשיעורים שנתן בבית הכנסת בבחרותו, והן בכתביו המוקדמים והמאוחרים (ראו לעיל סעיף 1.5.2), והנה, כמה מפתיע, דווקא ר' יוסף חיים הוא זה המתגלה אל הרב עובדיה ומשבח את חיבוריו ההלכתיים, ואף מעודדו להמשיך בדרכו הציבורית. ברור איפוא שפרסום החלום הזה משרת היטב את הרב יוסף ונועד לחזק את מעמדו הבכיר בקרב

כלל יוצאי ארצות המזרח, כולל העדה הבבלית שבמשך שנים רבות נאבקה בו על רקע דבריו נגד הבן איש חי.

חשוב לציין שבכל השנים מאז הקמת ש"ס ממשיך הרב יוסף לכתוב ולפרסם את ספריו, וממשיך לתת שיעורים קבועים מדי שבוע לקהלים מגוונים<sup>146</sup>. מעמדו הציבורי כמנהיג תנועת ש"ס הפנה תשומת לב ציבורית ותקשורתית לדבריו הנאמרים בבמות ציבוריות שונות. מפעם לפעם הוא משמיע אמירות בוטות ומעליבות כלפי פוליטיקאים ואנשי ציבור ישראלים. למיטב הבנתי תפקידן של התבטאויות אלו הוא להציב את התרבות החרדית/ספרדית כתרבות נגד לתרבות הישראלית אשכנזית, זהו אחד המרכיבים העיקריים של הפרויקט הגדול של תנועת ש"ס. הרב יוסף מבקש לגבש קהל וחברה אשר תציע אלטרנטיבה לאורח החיים הישראלי חילוני, עיקר הפעילות בענין זה מתמקדת במערכת החינוך שהקימה תנועת ש"ס אולם יש חשיבות רבה גם בנאומים והרצאות המכוננים את הציבור הנאמן לתנועת ש"ס כאנטיתזה לישראליות. לשם כך יש לשוב ולהדגיש את המרחק בין הישראליות החילונית לבין ערכיה של תנועת ש"ס, והכפשת היריב היא אמצעי יעיל מפני שהיא יוצרת אנטגוניזם והבדלות. המחיר של סוג זה של שיח ציבורי הוא יצירת אנטגוניזם מן הצד השני, החילוני, שעלייתה המטאורית של תנועת שינוי היא אחד הביטויים החרिפים שלו.

<sup>146</sup> ראו למשל את ההשוואה שעורך קפלן (תשס"ד) בין הדרשות בלילות שבת לדרשות במוצאי שבת בבית כנסת היזדים.

## 1.5.8 סיכום

בסיכומי של פרק זה אני מבקש לנסות ולאפיין את הקווים המרכזיים באישיותו של הרב יוסף ואת האירועים החשובים שעיצבו את חייו.

1. רקע חברתי ותרבותי. הרב יוסף בא ממשפחה עניה ובלתי מיוחסת. גם לאחר נישואיו, במשך שנים ארוכות, חיתה משפחתו הגדולה בעוני<sup>147</sup>. דבר זה מסביר את ה"עממיות" המיוחסת לו למשל בשפת הדיבור, אך גם מסביר במידה רבה את תחושת השליחות המלווה אותו. עליבותו הכלכלית אך בעיקר הרוחנית תרבותית של ציבור יוצאי ארצות המזרח היתה סביבתו הטבעית במשך שנים רבות. ולכן במשך כל שנות פעילותו הוא נותן שיעורי תורה בבתי כנסת כשרוב שומעיו הם אנשים פשוטים. זהו גם המניע להקמת רשת החינוך של ש"ס המהווה עבור הרב יוסף את גולת הכותרת של התנועה כולה.
2. שאפתנות ותעוזה. כבר מגיל צעיר ניתן לזהות את שאיפותיו של הרב עובדיה, שאיפות אלו זכו לעידוד רב על ידי רבותיו שהכירו בגדולתו. השאפתנות מגובה בזיכרון צילומי ויכולת ארגון של החומר הנלמד ובשקדנות והתמדה עד כדי כמעט התעלמות מן המתרחש בתוך ביתו<sup>148</sup>. לרב יוסף בטחון עצמי בדרכו ובעמדותיו, כבר מגיל צעיר ביותר, גיל 17 הוא מעז להעביר ביקורת על פסיקותיו של הבן איש חי, בהיותו בקהיר הוא נכנס למאבקים בלתי פוסקים בעניני הלכה ואינו מוותר על עמדתו ואף מתפטר בשל כך. בכהנו כדיין צעיר הוא מבטל את סמכותו של "חרם ירושלים" ופוסק בניגוד לעמדתו של הראשון לציון הרב עוזיאל. קו זה ממשיך לאפיין אותו לכל אורך דרכו בפסיקה ובפעילותו הציבורית<sup>149</sup>, הבטחון העצמי והתעוזה של הרב יוסף יוצרים סמכותיות רבה (ראו על כך בפרק 4), ויכולת לקבל החלטות פסקניות גם בשאלות הלכתיות מסובכות.

<sup>147</sup> תיאורים על השנים הקשות מופיע לרוב אצל קציר תשנ"ז, וברבים מן ההספדים לזכרה של הרבנית מרגלית. ראו את המובא משם אצל קפלן תשס"ד.

<sup>148</sup> ישנם על כך סיפורים רבים ראו למשל קציר תשנ"ז עמ' 128, 130. שקידתו של הרב נשענה על מסירותה של הרבנית שלא רצתה בעזרתו בענייני הבית ועשתה רבות כדי לאפשר לו ללמוד ללא הפרעה. הרב עובדיה בהספדו עליה מספר על כך (שם עמ' 224) "הרבה פעמים אני לא ידעתי משום דבר, ילד חולה בבית ואני לא יודע שהוא חולה... זו המסירות שלה שבביל שלא תסיט אותי מהלימוד שלי". יש לציין שבראיונות לעיתונות שנתנו בנותיו הן מדברות עליו כעל אב מסור לילדיו ראו מלי קמפנר-קליין, "גאון שנשבה", ידיעות אחרונות, המוסף לשבת, 9.4.1999 וכן שרי מקובר, "זה לא אותו הרב", מעריב, סופשבוע, 25.3.2000.

<sup>149</sup> הרב יוסף נותן ביטוי להיותו שנוי במחלוקת בכמה מן ההקדמות לספריו. כך בהקדמה ל**ביע אומר** חלק ו שיצא לאור בשנת תשל"ו הוא כותב: "ובאמת לא אכחד כי כמה עגמת נפש וצער היו מנת חלקי, וזילות עמל מנו לי מאנשים קשים חרשי מזמות המתיצבים לנגדי על לא חמס בכפי... ותהי זאת נחמתי כי גדולי התורה בדורינו עומדים לימיני בכל דרכי." ניסוח דומה חוזר בהקדמה לחלק ז שיצא לאור בשנת תשנ"ג, בהקדמה לחלק ח שיצא לאור בשנת תשנ"ה ובהקדמה לחלק ט שיצא לאור בשנת תשס"ב.

## חלק א – תגובת הרב יוסף לתהליכי החילון, הרפורמה והחלשות הסמכות הרבנית

### תקציר

בפסיקתו ההלכתית מבקש הרב יוסף להתמודד עם תופעות אלו המאפיינות את העת המודרנית לשם כך הוא נוקט בכמה אסטרטגיות פעולה.

I. מדיניות הלכתית אינקלוסיבית המבקשת להכיל ציבור רחב של שומרי מסורת שאינם מקפידים על כל דרישות ההלכה, ביטוי לכך נמצא בקביעה כי "כוח דהיתרא עדיף" ושימוש במדיניות של "הרע במיעוטו" ו"העלמת עין". לנושא זה מוקדש הפרק השני של העבודה העוסק בפעולותיו של הרב יוסף במגמה ש"לא לדחות אבן אחר הנופל".

II. מדיניות הלכתית אקסקלוסיבית המדירה את האידיאולוגיה החילונית וכן את נסיונות השינוי וחדוש פני ההלכה לאור השינויים החברתיים והתרבותיים. הפרק השלישי של העבודה עוסק בנושא זה ומעלה כמה הבחנות ביחס לתופעות החילון השונות, כמו כן ידונו בפרק זה מדיניות הגיור של הרב עובדיה יוסף וההבדל, העולה מפסיקתו, בין שינויים בפרקטיקה הדתית שאינם משקפים אידיאולוגיה של רפורמה, לבין שינויים המושפעים מהשקפתם של "המחדשים המודרניים" נגדם יוצא הרב יוסף בכל תוקף.

III. חיזוק הסמכות הרבנית, זאת הן על ידי טיפוח מעמדם של רבנים ותלמידי חכמים והן דרך איחוד הפסיקה הספרדית תחת שרביט אחד, שרביטו של "מרן" רבי יוסף קארו. את זאת מבקש הרב יוסף להשיג תוך ביטול מנהגי עדות, וביטול כל סמכות שאינה רבנית, וכל סמכות רבנית שאינה כפופה לפסיקתו שלו. לנושא זה מוקדש הפרק הרביעי.

## 2. "לבל לדחות אבן אחר הנופל" – מדיניות ההכלה של הרב עובדיה יוסף

### 2.1 הקדמה

#### 2.1.1 נורמה וסטיה – תאוריות סוציולוגיות

בפרק זה ובפרק שאחריו אני מבקש ללכת בעקבותיהם של מספר חוקרים כדיוד אלנסון<sup>1</sup>, אדם פריזגר<sup>2</sup>, צבי זוהר ואבי שגיא<sup>3</sup>, שנעזרו בתאוריות סוציולוגיות העוסקות בנורמה וסטיה<sup>4</sup>, וניתחו בעזרתם את הפסיקה ההלכתית. חוקרים אלו מצטטים מאמיל דורקהיים<sup>5</sup>, קאי אריקסון<sup>6</sup> ואחרים, שהציעו לראות את התייחסות החברה לסוטה ולסטיה אמצעי חשוב לגיבושה של החברה. הדחיה של הסוטה מן החברה גורמת לחיזוק הקשר בין המרכיבים של החברה, ומגבשת בתוכה תודעה חברתית. הזהות של החברה נקבעת בעיקר על ידי הגדרת הסטיה ממנה, ההגדרה העצמית נעשית איפוא דרך השלילה. כך לדוגמא, לדעתו של אדם פריזגר, המאמץ האורתודוקסי להגדיר את מעמדם ההלכתי והחברתי של יהודים שאינם שומרי מצוות היה במידה רבה אמצעי להגדרת הזהות האורתודוקסית העצמית (פריזגר תשס"א עמ' 28).

בניסוח אחר אפשר לומר שחברה שאינה מתמודדת עם סטיה אינה נזקקת לשיח העוסק בזהות העצמית שלה. הדיבור על הזהות מתקיים בעיקר כאשר יש איום על הזהות, כאשר יש משבר המצריך גיבוש של זהות יחודית אל מול האחר<sup>7</sup>. במובן זה הסטיה היא הגורם לגיבוש הזהות, ללא אפשרות לסטיה אין משמעות לדיבור על זהות עצמית נבדלת<sup>8</sup>. כמו כן ניתן לומר שעוצמת ההתנגדות לסטיה עומדת ביחס ישר לאיום שסטיה זו מטילה על החברה. מה שקובע את היחס כלפי הסטיה אינו מעשה הסטיה עצמו אלא המשמעות המוענקת לו. המשמעות משתנה לפי ההקשר התרבותי והחברתי שבו הסטיה מתבצעת<sup>9</sup>. הסטיה, כותב נחמן בן יהודה, היא תלוית תרבות. כדי להבין סוג מסוים של סטיה חייבים להבין את הקשרה בתוך המערכת החברתית ובמיוחד את מבנה מערכת הערכים ואת תצורת יחסי הכוחות בתוך ההקשר הסוציו היסטורי (בן יהודה 1990 עמ' 12).

<sup>1</sup> אלנסון 1989 עמ' 34 – 37 .

<sup>2</sup> פריזגר תשס"א הפרק השני.

<sup>3</sup> זוהר שגיא 2000 פרק 11, זוהר תשס"ב 2.

<sup>4</sup> לסקירה של תאוריות סוציולוגיות העוסקות בהגדרת נורמה וסטיה ראו גוד 1997, 3 הפרקים הראשונים.

<sup>5</sup> דורקהיים 1938.

<sup>6</sup> אריקסון 1966.

<sup>7</sup> על תפקידו של האחר בגיבוש הזהות ראו דה בובאר 2001 עמ' 205 . בהקשר היהודי ראו את מאמרו של סילברסטין 1994.

<sup>8</sup> דברים ברוח זו כותב פוקו 1963 (עמ' 31), "הגבול והעבירה תלויים זה בזה... גבול לא יכול להתקיים אם אף אחד אינו יכול לעבור אותו. ועבירה תהיה חסרת משמעות אם לא יתקיים גבול של דמיון וצללים".

<sup>9</sup> כך למשל כותב פוקו 1972 (עמ' 60 – 61) על השגעון המקבל מקום מיוחד דווקא בעידן התבונה. "ברנסאנס היה השגעון מצוי בכל מקום והתערב בכל חוויה בתמונותיו או בסכנותיו. במשך התקופה הקלאסית הציגו את השגעון לראוה, אבל מעבר לסורגים, אם מצוי היה הרי במרחק היה מצוי, לעיניה של התבונה ששוב לא חשה כל זיקה אליו ולא היתה מוכנה להסתכן ולהדמות לו מדי".

לתובנות אלו תרומה חשובה בהבנת היחס לאדם או למעשה המהווים סטיה מן ההתנהגות הנדרשת על פי ההלכה. אותה פעולה עשויה לעורר התנגדות חריפה או מתונה או לא לעורר התנגדות כלל, הכל לפי ההקשר התרבותי-חברתי בו פעולה זו מתבצעת. מעשה מסוים יחשב "רפורמי" וככה יוקע אם יתבצע בהקשר מסוים. אותו מעשה יהיה חסר משמעות שלילית בהקשר אחר. אם אמירה זו נכונה הרי שנמצא שהיחס לאותה סטיה עצמה יהיה שונה בחברה המרגישה מאוימת ובחברה שאינה מרגישה מאוימת. ניתוח של עולם ההלכה יאפשר לנו לראות את התופעה הזו שהרי ישנו מימד נורמטיבי בהלכה המגדיר "אוביקטיבית" סטיה מהנורמה<sup>10</sup>, כך שנוכל להצביע על יחס שונה לאותה סטיה עצמה, יחס שונה הנובע מהקשרים תרבותיים שונים ומתפיסת הסטיה כמאיימת יותר או פחות.

כפי שכתבתי במבוא (סעיף 1.3.3) ניתן בהקשר זה להעזר בסמיוטיקה, היינו בהבנת משמעותם ותפקידם של סמלים במערכת תרבותית. במונחים סמיוטיים מבית מדרשו של דה סוסיר כפי שפותחו על ידי רולאן בארת בחקר המיתוסים (בארת 1998), נאמר כי הסטיה מורכבת ממעשה – מסמן, ומשמעות – מסומן, הפער ביניהם מתמלא בהקשר התרבותי. כלומר, סטיה היא מעשה ספציפי המתפקד כמסמן. כאשר המסומן נתפס (ע"י הפוסק, למשל) כערעור משמעותי על הסדר החברתי או על הבסיס הערכי של החברה הרי שהוא יחשב כחמור במיוחד ויגרור אחריו סנקציות קשות. לעומת זאת בהקשר תרבותי אחר (אך עדיין בתוך עולם ההלכה) המעשה לא יתפס כמסמן ערעור שכזה ולכן יקבל יחס סלחני יותר.

אני מבקש לבדוק את תקפותם של הנחות אלו דרך העיון במשנתו ההלכתית של הרב עובדיה יוסף. טענתי היא שמכיון שהחילון והסטיה מדרך ההלכה כפי שהתרחשה בקהילות יהודי המזרח לא נתפסה בדרך כלל כמאיימת על הזהות הדתית של הקהילה, יחסו של הרב עובדיה יוסף כלפי סוג כזה של סטיה מתון יותר מיחסם של פוסקים אשכנזיים חרדים הרואים באותן תופעות איום משמעותי הדורש תגובה נוקשה וחריפה יותר. את יחסו של הרב עובדיה יוסף אבדוק דרך מספר מושגים חשובים בהם משתמש הרב יוסף ואשר יוצרים תמונה של מדיניות הלכתית מתונה. אולם, כפי שמתברר מן המחקר, כאשר הרב יוסף מזהה תופעה מסוימת כחדשנית, כמסמנת רצון לשנות את ההלכה מפני שההלכה אינה מתאימה לרוח המודרנה, הוא רואה בכך איום ומתנגד לה למרות שבחינה משפטית הלכתית של התופעה תעלה שאין היא, כשלעצמה, חמורה כל כך. הרצון לשינוי מתוך הזדהות עם רוח המודרנה הוא מאפיין מהותי של המודרניות (ראו על כך במבוא סעיף 1.1.2) ולזה מתנגד הרב יוסף.

<sup>10</sup> ראו גוד 1997 עמ' 8. ההיבט הנורמטיבי של הסטיה הוא זה הרואה סטיה כעבירה פורמלית על הנורמות המקובלות. היבט אחר לסטיה הוא ההיבט הריאקטיבי – התגובתי הבוחן סטיה לאור התגובות שסטיה שכזו מעוררת בקרב החברה הכללית.

## 2.1.2 כתאכנסיה

מודל תאורטי נוסף שניתן להעזר בו בבחינת פסיקתו של הרב יוסף, הוא המודל שהציבו וובר<sup>11</sup> וטרולטש<sup>12</sup>, המבחין בין חברה המתפקדת ככת לזו המתפקדת ככנסיה. שלמה פישר וצבי בקרמן משתמשים בהבחנה זו בניתוח שהם מציעים להבנת תנועת ש"ס<sup>13</sup>. על פי וובר, כת היא התארגנות דתית של "אריסטוקרטים רוחניים" כלומר אנשים המקיימים את האידיאל הדתי במלואו. ככזו נמצאת הכת במתח מתמיד עם הציבור הכללי. כך ניתן לתאר את החברה החרדית ובמקביל את החברה הקיבוצית בראשיתה. לעומת זאת, כנסיה, היא התארגנות הדואגת לציבור כולו ואוספת תחת כנפיה אף את אלה שאינם עומדים בדרישותיה מתוך מטרה לקרבם. חשוב להדגיש שלהתנהגות הכיתתית יש עוצמה רבה בשמירה וחיזוק אופיה של קבוצה הנמצאת תחת איום תרבותי וחברתי, כפי שראינו בדיון הקודם על תפקיד הסטייה בגיבוש הזהות הקבוצתית. לעומת זאת קיימת סכנה במודל הכנסיה במצב דומה, משום שהפתיחות אותה משדרת הכנסיה מחלישה במידה רבה את יכולת העמידה של אותה קבוצה פנימית נאמנה, שבראותה שמתייחסים בסלחנות ובהבנה גם לאלו שאינם נוהגים כשורה, עלולה לאבד מחוסנה הפנימי.

ש"ס, לדעתם של פישר ובקרמן, היא תנועה חברתית רחבה הדומה לכנסיה ולכן חברים בה גורמים שונים ומגוונים מבחינה דתית, והיא אינה דורשת שלמות כתנאי להצטרפות. יש לציין שקיימת ביקורת רבה במחקר על הדיכוטומיה כתאכנסיה כמודל לניתוח חברות דתיות ובעיקר לגבי הרלוונטיות שלה לחקר החברה היהודית ומרכיביה<sup>14</sup>. יש חוקרים שהציעו הבחנות מורכבות יותר בתוך המודל הכללי של כת וכנסיה<sup>15</sup>. אדם פרזיגר, במחקרו על הגישה האורתודוקסית ליהודים שאינם שומרי מצוות, מציע בעקבות עמנואל סיון (סיון 1992) ומרי דוגלאס (דוגלאס 1993) לעשות שימוש בתאוריה מורכבת יותר של חלוקה לקבוצות בתוך סריג חברתי. סיון מציע לראות את הקבוצות הפונדמנטליסטיות ביהדות, בנצרות ובאסלם כחיות ב'תרבות מובלעת' המקיימת קשרים בתוך הרשת החברתית הכללית ומעונינת להשפיע עליה אך עם זאת מקפידה לשמור על יחודה ואחדותה. פרזיגר רואה בפסיקה החרדית במרכז אירופה במאה ה-18 ביחס ליהודים שאינם שומרי מצוות ביטוי לקבוצה אחרת, אותה מתארת דוגלאס כחברה בעלת הגישה ההיררכית: "בניגוד לקבוצות מובלעות הנוטות לכיוון אקסלוסיבי והמעמידות דרישות נוקשות לחבריה, חברה היררכית פתוחה בפני מרחב גדול יותר של חברים, אך היא מתרכזת בהבדלים הפנימיים בין אלו הנחשבים לבעלי דרגה עליונה בחברה לבין אלו המדורגים יותר למטה"<sup>16</sup>. גם אני חושב שדיכוטומיה חדה של

<sup>11</sup> וובר 1963

<sup>12</sup> טרולטש 1931

<sup>13</sup> פישר ובקרמן 2001 וכן פישר 1999

<sup>14</sup> ראו למשל אלינסון 1983 עמ' 65 – 69. פרזיגר תשס"א עמ' 35 – 41.

<sup>15</sup> אלינסון 1983 בנתחו את משנתו של ר' עזריאל הילדסהיימר, משתמש בהבחנות של ליבמן 1965 בעיקר עמ' 40 – 48 ,

<sup>16</sup> העוסק ביהדות אמריקה.

<sup>16</sup> פרזיגר תשס"א הציטוט לקוח מן התקציר העברי עמ' ב. הדיון העיקרי בגוף העבודה עמ' 41 – 46.



כת מול כנסיה אינה מתאימה למחקר זה ולכן אעדיף לראות את ההבדלים על רצף אחד כאשר כת וכנסיה משמשים כקטבים המגדירים את הרצף המגוון ביניהם.

המודל איפוא הוא כזה. חברת מיעוט הנמצאת במצב של איום תרבותי ורוחני ואשר מאבדת חברים העוברים לחברת הרוב ולתרבותה, יכולה לנקוט דרכים שונות המצויות בין שני קטבים אלו:

1. הכלה – אינקלוסיביות. נסיון להכיל בתוכה גם את אלה הנמצאים בשולים והסוטים מדרכה של הקבוצה כדי למנוע את עזיבתם המוחלטת. דרך זו תואמת את הגישה ה"כנסייתית".

2. הדרה – אקסלוסיביות. דחייתם של אנשי השולים על מנת לחזק את המרכז ולשמר את חוסנו ויכולת העמידה שלו. דרך זו דומה לאסטרטגיה ה"כיתתית".

הבחירה בדרך זו או אחרת משקפת את רמת האיום בו נמצאת חברת המיעוט. ככל שהאיום גבוה יותר כך תגבר אסטרטגיית ההדרה, ולהפך. הרב עובדיה יוסף על פי מחקר זה ממוקם בקוטב הקרוב לכנסיה אך עדין, כפי שיבואר בהמשך, הוא נוקט במצבים מסוימים גם במדיניות של הדרה, ומשמר בכך נקודות משמעותיות של היבדלות וסקטוריזציה מן החברה הישראלית הכללית.

## 2.2 כוחא דהיתרא עדיף<sup>17</sup>

הרב עובדיה יוסף הציג את מועמדותו לשמש כרב ראשי לישראל בשנת תשל"ג. לצורך זה הוא פרסם מצע שבו הוא פרס את השקפת עולמו ואת תוכניותיו. בסעיף א' של המצע הוא כתב: "אשתדל בכל יכולתי בסייעתא דשמיא... להתמודד עם הבעיות המנסרות בחלל עולמנו. לפתור אותן ברוח תורתנו הקדושה, ולחתור לפסוק בכוחא דהיתרא, בשיטת בית הלל..." ("דונש תשל"ד עמ' 280). בהמשך למצע מצוטטים קטעים מתוך ראינות שנערכו עמו, שם הוא אומר: "אמרתי: אני שייך לבית הלל, היינו, להמשיך לנהוג כבית הלל... בכל מקום שיש מחלוקת של פוסקים בין מחמירים ומקילים, יש לקבל את הדעה לקולא על פי כללי הוראה מתאימים". (שם עמ' 291).

את המגמה להקל רואה הרב יוסף כמגמה אופיינית של חכמים ספרדיים. במאמר אחר הוא מצטט בהקשר זה את דברי החיד"א שאמר "הספרדים אחוזים במדת החסד ולכן הם מקילים בהלכה, והאשכנזים אחוזים במדת הגבורה לפיכך הם מחמירים בדינים" (יוסף תשל"א עמ' 98)<sup>18</sup>

הצהרתו הברורה, של הרב יוסף שמגמתו היא להקל, מגמה שאכן באה לידי ביטוי בפסיקותיו ההלכתיות, אינה מובנת מאליה. גישה זו עומדת בניגוד לגישה המקובלת בקרב הקהילה החרדית האשכנזית הנוטה להחמיר בקיום ההלכה<sup>19</sup>.

כפי שכתבתי במבוא (סעיף 1.1.3) ניתן להסביר את תופעת החומרות לפי המודל שהציע איזנשטדט. לדעתו (איזנשטדט 1973 פרק 14), בקבוצות בהם יש התנגדות גבוהה לשינוי נוצרת הפרדה ברורה בין העולם המסורתי, היינו עניני הפולחן והדת, לבין מעגלי החיים הלא מסורתיים. במצב כזה לא נוצרת כל זיקה סמלית או ארגונית בין תחומי החיים השונים. הקרע יוצר אי נחת וחוסר ביטחון ומתוך כך מתפתחת תנועה של פילחון (ritualization) של הסממנים המסורתיים, הן במישור האישי והן במישור הציבורי. ההחמרה ההלכתית היא אחת הדרכים המסיעות להדגשת הפער בין חיי החול ובין הזהות הדתית. ההחמרה דורשת מן האדם מאמץ נוסף בו הוא "מקריב" את רצונותיו השייכים לעולם החול כדי להשתייך לעולם של קדושה. להחמרה ההלכתית גם תפקיד סוציולוגי חשוב מפני שהיא מגבשת קבוצה נבדלת, שהיא קבוצת עילית הנוהגת במנהגים יחודיים. ה"חומרות" הופכות איפוא לסמלים המאפשרים את ההבדלה החברתית בין הפנים לחוץ, מי שנוקט ברשימת חומרות מסוימת הוא חבר בקבוצת העילית ומי שאינו, נשאר בחוץ.

<sup>17</sup> על משמעותו המקורית של ביטוי זה ועל השימוש המושאל בו במהלך הדורות ראו שוחטמן תשנ"ג.

<sup>18</sup> את הציטוט מהחיד"א מביא הרב יוסף מבניהו תשי"ט, עמ' קסה. לדעתו של לאו המחויבות לפסיקת ר' יוסף קארו מאפשרת לרב עובדיה את מגמת ההקלה ההלכתית מפני שאין לחשוש לשום פוסק אחר מלבד עמדתו של ר' יוסף קארו. (לאו תשס"ב עמ' 153)

<sup>19</sup> ניתוח מושגי של תופעת ההחמרה בעת החדשה כתב בנימין בראון (בראון תשס"א 2) ראו שם בהערה 2 הפנייה לביבליוגרפיה נרחבת בנושא זה.

הסברים נוספים לתופעת ה"חומרות" החרדית מביא חיים סולוביצ'יק שצוטט גם הוא במבוא (סעיף 1.1.3). לדעתו (סולוביצ'יק 1994), המאפיין של הדתיות החרדית העכשווית הוא התפקיד החדש והשליט שיש לטקסט, זאת בשונה מאופיה הקדם מודרני של היהדות שהיתה דרך החיים הנרכשת לא דרך למידה אלא דרך חיקוי ההתנהגות של ההורים ושל הסביבה. השינויים הרבים שחלו בעולם המודרני ובתוכם עקירתם של יהודי אירופה למקומות חדשים יצרו מצב שבו הדתיות הפכה ממצב מסורתי מובן מאליו, טבעי, לבחירה, לאמונה. המצוות אינן פעולות טבעיות מובנות מאליהם אלא ריטואל - פולחן שחורג מן החיים הטבעיים. ישנה דרישה הבאה מן הציבור המבקש דיוקים ופרטנות הלכתית, ריטואל לא יכול להיות "בערך" הוא צריך להיות "בדיוק". התנהגות שבעבר נשלטה על ידי ההרגל נשלטת כעת על ידי החוק. כיוון שנוצר צורך בדיוק יש צורך רב יותר בטקסטים שיעסקו בפרטים ובדיוקים של ההלכה. המנהג, ההרגל אינו דורש כתיבה ואינו מדויק. ועקב כך, תוקפו פג במציאות הדתית-חרדית החדשה, וההסתמכות היא באופן כמעט בלעדי על הכתובים. הדגש על הטקסט ועל הדיוק המשפטי בפרטים הוליד גם את הנטייה לחומרות. זו נובעת בחלקה מן הצורך בהגדרת זהות נבדלת, אך לא רק מסיבה זו. ההרגל הוא סטטי וקבוע, לעומתו הידע התאורטי הוא דינמי ויש לו השלכות ותוצאות. רעיונות שואפים לקראת מיצויים הלוגיים המלאים, ורק הקצוות הם לוגיים, החומרא, איפוא, היא המיצוי הקיצוני המוחלט של ההלכה ללא האיזונים החוץ טקסטואליים שלה כגון המנהג החי<sup>20</sup>.

אלו הם, איפוא, מניעים אפשריים לתופעת ההחמרה ההלכתית בחברה החרדית. הרב יוסף נוסף בגישה אחרת המעדיפה, עקרונית, את הקולא על פני החומרא. מהם מניעיו של הרב יוסף?

צבי זוהר (זוהר תשס"א עמ' 342 – 343) מנתח את גישתו של הרב עובדיה יוסף ומראה את הדמיון ואת השוני שבין השקפתו לבין ההשקפה החרדית. מחד גיסא דוחה הרב יוסף את האפשרות שהנוהג החי הוא הקובע מבחינה הלכתית, ובכך הוא דומה מאוד לגישה החרדית המחשיבה את הטקסט הכתוב יותר מן הנוהג החי<sup>21</sup>. אולם מאידך גיסא, בעוד הגישה החרדית דוגלת באידאל "החומרא", הרי שהרב יוסף "מעלה על נס את האידאל של "כוחא דהיתרא עדיף", ואם הוא נשאל בענין ריטואלי-הלכתי והצליח להוכיח שעמדה מקילה היא הנכונה מבחינה הלכתית, הוא רואה בכך הישג חיובי<sup>22</sup>. הטעם לכך, טוען זוהר, קשורה לענין הכיתתיות. היינו, החברה החרדית מבקשת ליצור לעצמה "עולם חיים נבדל המקיים חיץ רחב ככל האפשר כלפי החברה הסובבת" זאת, כפי שהראה איזנשטדט (לעיל) הדרך לשמר את המסורת ולא להיות מושפע לרעה מן השינויים החלים בחברה הכללית. זוהי תפיסה כיתתית שבה מושא ההתייחסות הוא הקהילה החרדית עצמה, והיא בלבד. פוסקים בעלי גישה שכזו יתייחסו בעיקר לבני קהילתם, ולא יתחשבו בפסיקתם באותם יהודים שמחויבותם להלכה מוטלת בספק. לעומת זאת, הרב יוסף רואה את עצמו אחראי לכלל הציבור

<sup>20</sup> חיים סולוביצ'יק מתאר כאן את תפישת ההלכה הרווחת בבית בריסק. השוו לבראון תשס"א עמ' 206 – 214, שם הוא מנתח את הזיקה בין דרך הלימוד הבריסקאית למגמת החמרה הבריסקאית.

<sup>21</sup> טיעון זה ראוי לבדיקה יותר מעמיקה, ישנם מספר מקומות בהם הרב יוסף מקבל את המנהג אף שהוא נוגד את דעת השולחן ערוך. ראו למשל 'חווה דעת' (ב, סז) לגבי זמן הנחת תפילין בתשעה באב. וכן 'חווה דעת' (ב, עא), בענין מנהג הכפרות. יחסו של הרב יוסף למנהג נידון ע"י לאו תשס"ב, הפרק השמיני.

ומבטא עמדה "כנסייתית" יותר<sup>23</sup> וכך הוא אכן מצדיק את גישתו ההלכתית המעדיפה את הקולא על פני החומרא. ביטוי לכך נמצא ב**ביע אומר** (ב, או"ח כג) בקטע רצוף במשחקי מילים הוא יוצא נגד מגמת החמרה בהלכות פסח:

ע"פ הדברים הללו ראיתי איזה חכמים פעה"ק ת"ו שמרבים להחמיר לרבים בדיני פסח. ולפע"ד לא זו הדרך ולא זו העיר. שהתורה חסה על ממונן של ישראל, ותינח למאן דאפשר ליה, דלא אפשר ליה מאי? וכל הרוצה להורות ישקול בדעתו בשקל הקדש מ"ש בשו"ת תשובה מאהבה (סי' קפא) שהמטריף מכח חומרא יוצא שכרו בהפסדו. וע"ז אמרו הלכה חמורך טרפון<sup>24</sup>. דהיינו שהמחמיר ומטריף יפסיד... וכשם שעל המקל יותר מדאי, קראו בגמרא (פסחים נב:) עמי בעצו ישאל ומקלו יגיד לו, כל המיקל לו מגיד לו. כמו כן על המחמיר יותר מדאי, קרא עליו (ערער) בשו"ת מהר"ם אלשקר (ס"ו קיב), וחמורו יגיד לו. ע"ש. וכ"ש האידנא דאחסור דרי, שאין להכביד עוד על ההמון כ"כ, משא לעיפה, דחיישין לקלקולא.

לדעתו של הרב יוסף, מגמת החמרה פסולה מעיקרא, ובאופן מיוחד בדור הזה, "האידנא דאחסור דרי", שהחמרה היתרה עלולה לגרום לרבים בציבור לבעוט בהלכה המכבידה עליו יתר על המידה.<sup>25</sup> הרב יוסף מביע את דאגתו ביחס לאותם אלמנטים חלשים מבחינה דתית שלהם עלולה מגמת החמרה להזיק, הציבור, אליו מתיחס הרב עובדיה, אינו יחידת עלית המוכנה לעמוד בכל מטלה ולראות בכך אתגר. מדיניות פסיקה כזו מראה את מודעותו של הרב יוסף למצב המודרני בו מחויבות להלכה נובעת מבחירה ולא מהכרח (ראו סעיף 1.1.2). האלטרנטיבות הקיימות לפני יהודים הן רבות ומחויבות להלכה היא רק אחת מהן, כדי לעודד יהודים לבחור באפשרות זו יש להקל במידת האפשר את העול המיותר של החומרות.

אחריותו של הרב יוסף לכלל הקהילה היהודית כמניע העיקרי לנטיה להקל מסבירה גם את החרוגה ממגמה זו בכתביו. כך למשל כאשר הוא דן בטבילת גיורת (נושא שנעסוק בו בהרחבה להלן סעיף 3.2.1) **ביע אומר** (א, יר"ד יט) הוא מביא את הטיעון הבא:

<sup>22</sup> זוהר תשס"א עמ' 343. ראו גם לאו תשס"ב עמ' 88 - 91

<sup>23</sup> זוהר תשס"א שם בהערה 81 מפנה זוהר למאמרו של שלמה פישר (פישר 1999) אותו ציטטנו לעיל המשתמש בתאוריה של וובר המבחינה בין כת לכנסיה.

<sup>24</sup> הביטוי לקוח מן **המשנה בכורות** (פ"ד מ"ד): "מעשה בפרה שנטלה האם שלה והאכילה רבי טרפון לכלבים ובא מעשה לפני חכמים והתירוה אמר תודוס הרופא אין פרה וחזירה יוצאה מלאכסנדריא עד שהם חותכין את האם שלה בשביל שלא תלד אמר רבי טרפון הלכה חמורך טרפון אמר לו רבי עקיבא רבי טרפון פטור אתה שאתה מומחה לבית דין וכל המומחה לבית דין פטור מלשלם". רבי טרפון חשב שיאלץ למכור את חמורו על מנת לשלם לבעל הפרה את נזקו.

<sup>25</sup> ההנחה שהחמרה יתרה עלולה לגרום למכשול "חומרא דאתי לידי קולא" מופיעה גם ב**ביע אומר** (א, יר"ד ט, יג): "כי לא ידע ואשם לבא בחומרות טלאי ע"ג טלאי המביאות לידי קולא". ושם (ז, או"ח סוף סימן לט): "ובאמת שריבוי החומרות גורם להקל בגופי תורה..."

וכ"ש האידנא דאחסור דרי ורוב הגיורות אין כוונתן לשם שמים רק לשם אישות וכיו"ב, ודי לנו להקל בעצם הגרות, שאנו מוכרחים לקבלן כשבאים אלינו להתגייר, מכמה טעמים וסיבות נכונות ומספיקות... אבל להוסיף עוד קולות כגון לטבול שלא בפני ב"ד, כדי שלא תנעול דלת בפני גרים, חלילה לומר כן, אדרבה מי יתן וננעלה דלת בפניהם, ומכ"ש שאחר הגרות ע"פ הרוב זה דרכם כסל למו, ואיש לדרכו פנה, ומחללין שבת, וכו', וקשין לישראל יותר מספחת. ואינם ראויים הללו לחוס עליהם ולהקל נגד דברי חכמים.

כלומר, מגמת הפוסק להקל נועדה למנוע את התרחקותם הנוספת של היהודים אשר אינם מחויבים באופן מלא להלכה, אולם בנידון דידן מדובר בהרחקה של גוים שאינם עדיין חברים בקהילה, לפיכך לא קיימת כלפיהם מחויבות ואין סיבה להקל "אדרבה מי יתן וננעלה דלת בפניהם!"<sup>26</sup>. המתניות אינה תכונת אופי של הפסיקה אלא מהווה תגובה למצב מסוים, החילון מביא את הרב יוסף (בניגוד לפסיקה האשכנזית החרדית) להקל ולהתיר. לעמת זאת תופעת נשואי התערובת שבעקבותיה הרצון לגיור גורמים לרב יוסף לתגובה ההפוכה, התנגדות והחמרה<sup>27</sup>. אם נחזור למודל הווברני של כתוכנסיה נראה שאין בפסיקתו של הרב יוסף התאמה מלאה לטיפוס האידיאלי של הכנסיה, הדבר מתבטא בהחמרתו בכל הקשור ליחסו למי שאינם יהודים ואשר מעונינים מסיבות שונות להתגייר, בפניהם נועל הרב יוסף את הדלת. הבדל זה נובע מפער הגישות העקרוני בין היהדות הרבנית לנצרות בכל הקשור בהמרת דתוגיור. התיאוריה הווברנית בנויה על האתוס הנוצרי ולפיכך לא מתאימה באופן מלא ליהדות כפי שהוסבר לעיל.

<sup>26</sup> בדומה לזה מסרב הרב יוסף לגייר נכרית החיה עם כהן, ראו **ביע אומר** (ב, אה"ע ג).

<sup>27</sup> כך גם מתנגד הרב יוסף בתוקף למינוי יהודי הנשוי לנכריה למנהל אדמיניסטרטיבי לקהילה בחו"ל ראו **ביע אומר** (ו, חו"מ ג).

### 2.3 מדיניות "הרע במיעוטו"

הקהילה היהודית כוללת בתוכה קבוצות שונות. גם בעבר לא היתה החברה היהודית הומוגנית לחלוטין, תמיד היו בה חריגים ועוברי עבירה שהיוו חלק מן הקהילה ולא פרשו ממנה או המירו את דתם. גם פוסק בקהילה מסורתית צריך להתייחס לאותם עבריינים אשר הקשר שלהם לקהילה והרצון שלהם לשמור על חלק מדיני התורה דורש את התייחסותו<sup>28</sup>. אחד השינויים הבולטים המבדילים בין החברה היהודית המסורתית למודרנית הוא בגודלה והיקפה של התופעה. מעתה אין מדובר בבודדים, חריגים, יחידים, אלא בקבוצות גדולות שנורמות ההתנהגות שלהם אינן תואמות את דרישות ההלכה. אדם פרזיגר טבע בהקשר זה את המושג "נורמטיזציה של הסטייה" (פרזיגר תשס"א עמ' 17). בקבוצה זו ישנם יהודים רבים אשר חשים קרבה וזיקה חזקה לקיום ההלכה, אך מחויבות זו היא חלקית בלבד ובנקל יוותרו, פה ושם, בנסיבות מסוימות, על דרישות ההלכה. הקבוצה הזו, שנוהגים לקרוא לה "מסורתית" מהווה אתגר חשוב עבור הרב יוסף. במובן זה ה"מסורתיות" היא תופעה מודרנית, מפני שחוסר המחויבות להלכה כנורמה הוא תופעה מודרנית. מאידך גיסא, כפי שציין תומפסון (ראו סעיף 1.1.2), אף שחלו שינויים בהיבט הנורמטיבי, נשמרת הזהות העצמית והקהילתית במידה רבה. הקבוצה המסורתית היא בעלת זהות יהודית מובהקת ואף במידה רבה זהות דתית, אך ללא מחויבות נורמטיבית<sup>29</sup>.

בפסיקתו מנסה הרב יוסף למצא דרכים כדי לקרב קבוצה זו לקיום מרבי של ההלכה, לשם כך הוא מוכן לנקוט במדיניות הלכתית שמצד אחד תמזער את הפגיעה בדרישות ההלכה, אך מצד שני יש בה ויתור על קיומה המלא של ההלכה. בדוגמאות שנביא להלן נראה את גישתו זו של הרב עובדיה יוסף.

#### 2.3.1 מתן תעודת הכשר למסעדה המגישה מאכלי בשר וחלב

הרב יוסף נשאל אודות מסעדה המוכנה לשמור על כשרות המאכלים המוגשים בה ולקבל את נוכחות משגיח הכשרות זאת בתנאי שלא ימנע את האפשרות למכור לסועדים, המעוניינים בכך, גלידה חלבית לאחר ארוחה בשרית. השאלה והתשובה פורסמו ב**ביע אומר** (ד, י"ד ז)<sup>30</sup>. הרב יוסף מציג את הדילמה הבאה: "אם כדאי לקבל התנאי הנ"ל למנוע מכשול מאכילת נבלות וטרפות ובשר בחלב ממש, או י"ל הלעיטהו לרשע וימות."

השאלה מעמידה את הרב יוסף במצב אמביוולנטי, האם עליו ליטול אחריות כוללת גם על אותם יהודים שיהיו מוכנים לאכול במסעדה זו אף שאין עליה השגחת כשרות מטעם הרבנות? יהודים אלו נתפסים בעיני הרב יוסף כמי שאינם מקפידים בענייני כשרות, משום שללא השגחה, מניח הרב

<sup>28</sup> דוגמא מפורסמת לכך היא תשובתו של הרמב"ם (סימן ריא) בענין הנטען על השפחה ונשתחררה שהתיר לשאת אותה לאישה "ועשינו זאת מפני תקנת השבים ואמרנו מוטב שיאכל רוטב ולא שומן עצמו. וסמכנו על דבריהם ז"ל עת לעשות לה' הפרו תורתך"

<sup>29</sup> לאו תשס"ב עמ' 12 מצטט בהקשר זה מדבריו של ג'קי לוי "עבור רובה של יהדות המזרח עולם המושגים הדיכוטומי של "דתי" ו "חילוני", שבו נתקלו עם עלייתם ארצה, היה זר ומוזר... היהודי המסורתי הקפיד שלא להקפיד..."

<sup>30</sup> התשובה אינה מתוארכת, היא פורסמה בשנת תשכ"ד (1964) תשובה זו נידונה בקצרה גם ע"י לאו תשס"ב עמ' 341 -

יוסף, יוגשו במסעדה גם מאכלים שאינם כשרים. או שמא יש להפעיל כלפי יהודים אלו את הכלל "הלעיטהו לרשע וימות?" מצד שני במידה ותנתן תעודת כשרות ינצלו אנשים אלו מאכילת מאכלות אסורות, אך זאת במחיר מה שנראה כהעלמת עין מצד משגיח הכשרות לכך שמגשישים גם מאכלי חלב למעוניין בכך.

הרב יוסף פותח בדיון על אחריותו של הפוסק. הוא מביא את דבריו המפורסמים של ר' יצחק עראמה (ספרד ואיטליה במאה ה-15), בספרו **עקידת יצחק** (פרשת וירא שער כ), האומר שאל לו לפוסק לתת לגיטימציה כל שהיא לביצוע עבירה אף שללא היתרו של הפוסק עלולים יהודים להכשל בעבירה חמורה ביותר. הדיון נסוב סביב מנהגם של קהילות מסוימות להחזיק, באופן ממוסד, זונות יהודיות, על מנת למנוע את הגברים מלהיכשל באיסור אשת איש או לבוא במגע עם נשים נכריות. לדעתו של ר' יצחק עראמה, היתר שכזה הנעשה על דעת הרבים, ובעיקר בהסכמת בית הדין, יחשב כ"חטאת הקהל" שהוא חמור יותר וכלל לא ניתן למחילה.

הרב יוסף מקבל את עמדתו העקרונית של בעל העקידה, אך לדעתו אין להשוות בין השאלה בדבר כשרות המסעדה לבין דבריו של בעל העקידה. שהרי השגחת הכשרות במסעדה מתיחסת למזון המוגש שם ואין המשגיח אחראי על התנהגותם האישית של הסועדים, "ואם אנשים פרטיים ירצו לאכול חלב אחר בשר, ואין ביד המשגיח למחות מפאת החופש והדרור השורר בארצנו, אין לזה כל קשר עם עצם ההכשר של הרבנות על המאכלים." במשפט זה מבטא הרב יוסף את מודעותו למצב בו נמצאת המנהיגות הדתית. במצב זה, שהוא טיפוסי לחברה המודרנית, לא ניתן לכפות התנהגות הלכתית על כלל הציבור החי בחברה חופשית. ממילא ברור לציבור שההשגחה הרבנית מתיחסת אך ורק לכשרות המזון והכלים ולא לכל מה שקורה במסעדה זו. אם כן ההסכמה שבשתיקתו של משגיח הכשרות אינה מבטאת מתן לגיטימציה לעבירה, בכך שלל הרב יוסף את העמדה האומרת שאסור לתת תעודת כשרות למסעדה כזו. יש כאן ביטוי מענין לתופעה המודרנית של נסיגת הדת לתחומים מוגדרים כגון כשרות וכד' (ראו על כך במבוא סעיף 1.1.2), וההבנה העצמית של אנשי הדת שאין להם השפעה על תחומי החיים השייכים לסקולום, לעולם החולין. במקרה דנן, ההתנהגות האישית של הבאים למסעדה אינם בסמכותו של הרב. המצב הסוציוהיסטורי הוא איפוא מרכיב חשוב במערכת השיקולים של הרב עובדיה יוסף (ראו על כך במבוא סעיף 1.3.1)

כעת עובר הרב יוסף לשאלה האם האחריות הרבנית מחייבת לתת הכשר למסעדה זו, את זאת הוא עושה תוך דיון במושג "הלעיטהו לרשע וימות"<sup>31</sup>. מושג זה מופיע לראשונה בברייתא המובאת ב**בבלי בבא קמא** (סט ע"א), והעוסקת בסימון הכרמים הצעירים שאכילת פרותיהם אסורה מדין ערלה ורבעי. על כך אומר רשב"ג: "במה דברים אמורים בשביעית דהפקר נינהו, אבל בשאר שני שבוע הלעיטהו לרשע וימות". רק אם אחת משלוש השנים בהם חל דין ערלה או השנה הרביעית לנטיעתו של העץ בה חל דין נטע רבעי, היא גם שנת שמיטה, יש לסמן את הכרם. שהרי הפירות

<sup>31</sup> ניתוח הפרשנות והפסיקה העושה שימוש במושג זה נמצאת אצל יוסף אחיטוב תשנ"ה, עמ' 231 – 247. וכן אצל רונן אחיטוב תשס"ב.

בשנת השמיטה הם הפקר ומותרים לכול, ויש להזהיר את הציבור שאין לאכול פירות אלו מפני שהם עורלה או רבעי. בשנים אחרות אסור לזרים לאכול מפירות אלו ללא רשות הבעלים, לפיכך אין צורך בסימון הכרם כערלה או רבעי, שהרי זר שיקח מן הפירות הוא גזלן, ואין לבעל הכרם כל אחריות כלפיו. על אדם כזה נאמר: "הלעיטהו לרשע וימות". לפי תפיסה זו לא מוטלת על הרבנות כל חובה לדאוג לאנשים שבהעדר תעודת כשרות יסכימו לאכול גם אוכל שאינו כשר.

הרב יוסף מצביע על ההבדלים בין המצב בו נאמר "הלעיטהו לרשע וימות" לבין הסיטואציה הנידונה. הסוגיה בבא קמא עוסקת באיסור גזל, שהוא איסור חמור ביותר ויתכן שרק לגבי מי שמוכן לעבור על איסור חמור שכזה נאמר "הלעיטהו לרשע וימות", ולא לגבי עוברי עבירות חמורות פחות (כגון כשרות). בנוסף לכך, ישנו הבדל עקרוני בסיטואציה:

ועוד דבנידון דידן הרי יש הרבה אנשים שע"י השגחת הרבנות יאכלו כשר, ובלעדי זאת יכשלו לאכול מאכלות אסורות, כשאינן מסעדה בסביבתם. ולמען הצלתם של אלו דלא שבקי היתרא ואכלי איסורא [אינם מניחים את המותר – אם הוא בנמצא - כדי לאכול את האסור] חיובא רמיא על הרבנות המקומית לקבל תחת חסותה את הפיקוח על המסעדה, ולהסכים בדלית ברירה לתנאי שמציג בעל המסעדה.

כלומר, המקרה המתואר בתלמוד עוסק בדאגה לאוכלי הפירות שהם בהכרח גזלנים וקובע שלהם אין לדאוג, לעומת זאת, במסעדה הנידונה, ההכשר יאפשר לסועדים להמנע כליל מן העבירה. יש לשים לב כיצד מתאר הרב יוסף את האנשים הבאים למסעדה, אלו הם יהודים שבאופן עקרוני מעוניינים בכשרות "לא שבקי היתרא ואכלי איסורא", אולם אם אין מסעדה כשרה יאכלו גם במסעדה שאין בה הכשר. יהודים כאלו אין לראות כרשעים, כאותם גזלנים שבכרם, אלא כאנשים חלשים שיש לדאוג לרווחתם.

זאת ועוד, כיוון שמדובר ביהודים רבים ולא בבודדים, הרי שלצורך מניעתם מעבירה - אכילת מאכלים שאינם כשרים – מותר אף ליחיד לעבור עבירה קלה. המקור לטיעון זה מופיע ב**בבלי גטין** (לח ע"א) "מעשה באשה שחציה שפחה וחציה בת חורין וכפו את רבה ועשאה בת חורין, מפני שנהגו בה מנהג הפקר". אשה שחציה שפחה וחציה בת חורין אינה יכולה להינשא לעבד ולא לבן חורין, במצב כזה היא עלולה להתדרדר להפקרות מינית, לפיכך התיירו לאדונה לשחררה על מנת שתוכל להינשא ותחדול מהתנהגותה זו. אך שחרור שפחה או עבד אסור משום מצות עשה "לעולם בהם תעבודו", כיצד, איפוא, חייבו את האדון לשחרר את השפחה? והרי כלל נקוט הוא בידנו "וכי אומרים לו לאדם חטוא כדי שיזכה חבירך?" (שבת ד ע"א)<sup>32</sup>. בעלי התוספות התייחסו לשאלה זו (גטין מא ע"ב ד"ה כופין ובשבת שם ד"ה וכו') ותייצבו "משום שכיון שהיתה מחזרת אחריהן לזנות חשיבי כאנוסים, ועוד מצוה דרבים שאני". הפיתוי נחשב כאונס, ואין להתייחס לאלה שאינם עומדים ביצרם ומתפתים לאותה שפחה כרשעים שאין לדאוג להם, אלא כאנשים חלשי אופי שיש להצילם. ובוודאי נכון הדבר כאשר מדובר בציבור ולא בבודדים.

<sup>32</sup> הרב יוסף דן ביסודיות במימרא זו **ביביע אומר** (ו, י"ד ג) בתשובה זו אעסוק בהרחבה בסעיף הבא.



לפיכך אומר הרב יוסף:

וכ"ש הכא שהמניעה (מתוך אונס) מלהוכיח את האוכלים בשר וחלב היא בשב ואל תעשה, ולהציל רבים אחרים שלא פשעו ולא חטאו כלל שבלעדי המסעדה [השגחת הכשרות על המסעדה (א.פ.)] הם אנוסים לאכול נבלות וטרפות וכדומה, דבודאי דעבדינן כל טצדקי להצילם מעון, וצדקה תהיה לנו. ופשוט. כלומר, במקרה דנן לא נעשית עבירה על ידי המשגיח באופן אקטיבי, אלא שהוא אנוס מלהוכיח את הסועדים שלא לאכול חלב אחרי בשר. כך מצידו של היחיד – המשגיח. ומצד שני, מדובר כאן בהצלת הרבים – הסועדים במסעדה זו, והם נחשבים, לדעתו של הרב יוסף, כאנוסים (!) לאכול נבלות וטרפות, שהרי גם ללא ההכשר למסעדה הם ימשיכו לאכול בה כפי שהיה בעבר. הרב יוסף מתייחס ליהודים אלו כאנוסים, כחלשי אופי ולא כרשעים ולפיכך הוא מבקש לדאוג לתקנתם אף במחיר ויתור מסוים.

בהמשך התשובה מביע הרב יוסף עמדה עקרונית לגבי היחס ליהודים שאינם שומרי תורה ומצוות בזמן הזה.

ובפרט בזמנים אלו דורות החופש והדרור (דימוקרטיא) שאיש הישר בעיניו יעשה, צריכים להתאזר ולהתנהג בחכמה ובתבונה, ולא בסופה ובשערה, לבל לדחות אבן אחר הנופל... אבל להתיר איזה איסור דרבנן כדי שלא יבואו לעבור על איסור תורה, אפילו הוא איסור חמור, פשיטא שאין מקום לזה כלל להקל ראש ח"ו באיסורים דרבנן. עמדתו של הרב יוסף מוצגת כאן בצורה ברורה, כל עוד אין הפוסק מתבקש להתיר איסור, ואפילו איסור דרבנן<sup>33</sup>, עליו לעשות את כל אשר הוא יכול כדי לעזור ליהודים לקיים את ההלכה. הרב יוסף מודע למצב הדתי/חברתי – "אלו דורות החופש והדרור (דימוקרטיא) שאיש הישר בעיניו יעשה" במצב זה, אין לאנשי ההלכה יכולת להשליט את דעתם על כלל הציבור, ועליהם איפוא לנהוג במדיניות הרע במיעוטו. חשוב לציין שהרב יוסף טורח להביא תקדימים רבים למדיניות פסיקה שכזו. מתקדימים אלו עולה, שללא קשר לדמוקרטיה או לערכי הליברליזם המערבי, גם בעבר הרחוק, בתקופת התלמוד והראשונים ננקטה מדיניות זו. "דורות החופש והדרור" אינם מצריכים את הפוסק למדיניות חדשה, אלא לשימוש במדיניות הלכתית ידועה ולגיטימית שהרלוונטיות שלה גוברת "בפרט בזמנים אלו", בהם קשיחות הלכתית עלולה לגרום נזק רב.

כדי לחדד את עמדתו של הרב יוסף אביא כאן את הויכוח אותו הוא מנהל בענין זה עם אחד מן הפוסקים החשובים של תקופתנו – הרב אליעזר יהודה ווילדנברג. בספרו **ציץ אליעזר** (יא, נה) התייחס גם הוא לבקשה דומה של בית מלון, לאפשר להגיש במסעדת המלון מאכלי חלב קרים לאחר

<sup>33</sup> להוציא כמובן המקרה החרגי של שחרור השפחה הנדון לעיל בו מדובר על הצלת רבים מעון. כך מתבאר בתשובה המוזכרת בהערה הקודמת שם דן הרב יוסף בגבולות המדיניות הזו, ונראה שהוא מוכן להרחיק לכת אף יותר ובסופה הוא מספר שהתיר לשוחטים בתל אביב לשחוט ולא לבדוק את הריאה.

ארוחה בשרית, לסועדים המעוניינים בכך. תשובתו של הרב וולדינברג היא תגובה לפסיקת הרבנים שהתירו את הדבר<sup>34</sup>. עמדתו של הרב וולדינברג שונה בתכלית.

לפענ"ד נראה שבשום פנים אין לרבנות לתת הכשר ולהעמיד משגיח בבית מלון כזה המטיל תנאי ומום בקדשים באותה מצוה גופיה שרצונו כאילו לאחזוקי בה למראה עינים. כי פשוט יש בדבר כזה משום נתינת יד רשמית לפושעים המלעיגים על דברי חכמים ומזלזלים בדברי סופרים... ונתינת גושפנקא רבנית לכזאת אני רואה לחמור ביותר, על אף שמאידך יצילוהו ויצילו את המתאכסנים ממאכלות אסורות יותר, ואין ההצלה שווה בנזק... היש לך ביזוי דברי חכמים יותר גדול מזה?

הדגש העיקרי בדברי הרב וולדינברג הוא הפגיעה בסמכותה ובמעמדה של הרבנות. פגיעה זו נגרמת כתוצאה ממתן הכשר למסעדה אף על פי שאין שומרים שם על כל כללי הכשרות. כאן מגייס הרב וולדינברג את דברי ר' יצחק עראמה אותם ציטט גם הרב עובדיה יוסף, אלא שבניגוד לרב יוסף הסבור שדברי הרב עראמה אינם רלוונטיים לנידונו כמוסבר לעיל, סובר הרב וולדינברג כי:

הדברים מדברים בעצמם ומאלפנו בינה שבשום אופן אין להם לצדיקי ומנהיגי הדור והקהל לבוא בצדקות להציל יחיד או יחידים רבים מעבירות חמורות שעוברים עליהם בזדון תמורת ויתור עקירת אות אחת מהתורה, ולא רק שלא לתת רשות מפורשת על כך אלא אפילו לא תמורת העלמת עין מזה... וזה בהדיא דלא כמי שרוצה לומר שדברי העקידת יצחק אמורים דוקא כשמורידים את חומר האיסור ולא כשמשגיחים שלא יעברו על חומר האיסור ומסכימים שלא למחות כשיעברו על האיסור היותר קל, וזה אינו.

כלומר, היסוד הנלמד מדברי בעל העקידה הוא שאין מקום לחשב חשבונות של נזק ותועלת לגבי ההשלכות של הפסיקה באם הדבר כרוך בהסכמה או אפילו העלמת עין מעבירה. יותר מכך, מוסיף הרב וולדינברג, אף אם נחשב נזק מול תועלת, הרי שבמקרה דנן הנזק של הסכמה שכזו עלול להיות גדול מאוד, שהרי גם בתי מלון ומסעדות שעד כה הקפידו על כל דרישות הרבנות בנושא הכשרות מתוך חשש שמא יסירו מהם את תעודת ההכשר [דבר שיפגע ברווחיהם הכספיים] יבואו בדרישות ובטענות, ויבקשו גם הם להקל מעליהם, "והרבנות תעמוד חסר אונים כלפי דברי הלעג הקלס והשחוק שיטיחו מולם. דלאינשי חמירא אכילת בשר וחלב בצונן כבישולם יחד. ואחרית השמירה על הכשרות מי ישורנה? ואנה אנחנו באים."

הרב וולדינברג מביא דוגמאות מתשובותיהם של פוסקים שדנו בסוג דומה של מצבים, בהם נדרשו לבטל איסור קל על מנת שהציבור לא יכשל באיסור חמור, והם סירבו לכך והסתמכו על דברי בעל העקידה הנ"ל. בנוסף לכך טוען הרב וולדינברג, שבאופן מעשי אי אפשר להשגיח על כשרות במקום שכזה, ישנו חשש שכלים חלביים ובשריים יתערבו זה בזה וכו'. גם על רגשותיו של המשגיח חס הרב וולדינברג ובקטע מלא פתוס הוא אומר:

<sup>34</sup> הראשון שהתיר זאת היה ר' משה פיינשטיין, **אגרות משה** (י"ד נב) ומתוארכת לשנת תשט"ז (1956) דבריו מצוטטים בתשובתו הנ"ל של הרב עובדיה יוסף.

והומה לבי על המשגיח שיתמנה במקום זה...הרי יכלו בדמעות עיניו בראותו יום יום מעלים על השלחן בשר וחלב ביחד, דבר כשלעצמו ג"כ אסור ועשרות או מאות אנשים אוכלים בשר וחלב במקום ששמו נקרא עליו... ותמיד יסור ייסרהו כליותיו אם יוצא ידי שמים, ואם איננו שותף להם באי – התוכחה...

לפיכך קובע הרב ולדינברג שהאחריות המוטלת על הרבנות אינה לתת הכשר למקום שכזה אלא להפך:

מוטב שהרבנות תעמוד על המצפה ותזהיר את הרבים שלא יכנסו לאכול בבית מלון שכזה, ואז בין אם ישמעו לקול האזהרה ובין אם לא ישמעו הרבנות את נפשה הצילה, וכדברי הנביא יחזקאל: "ואתה כי הזהרת רשע מדרכו לשוב ממנה ולא שב מדרכו הוא בעונו ימות ואתה את נפשך הצלת" (יחזקאל ל"ג - ט).

לסיכום דבריו של הרב ולדינברג ניתן לומר כי הדגש העיקרי בדבריו הוא הדאגה לתדמית הרבנות ולסמכותה כלפי הקהילה. הויתור, אפילו על פרט מדרישות ההלכה, יערער את סמכותה. לכן הטיעונים העיקריים בהם משתמש הרב ולדינברג הם ההשלכות של היתר שכזה על המשך המעמד הסמכותי של הרבנות בכל הנוגע להשגחה על הכשרות, זהו הנזק העלול להגרם כתוצאה מפסיקתו של הרב עובדיה. לגבי התועלת האמורה – הצלת הרבים מעוון, סובר הרב ולדינברג שאין הרבנות אחראית לתקנתם של רשעים, ואלו המוכנים לאכול במסעדה שאינה כשרה מוגדרים על ידו ככאלה.

הרב עובדיה יוסף לא נשאר חייב, ובמכתב<sup>35</sup> לרב ולדינברג, בו הוא מכתיר את הרב ולדינברג בתוארי כבוד רבים ומשבח את ספרו ציץ אליעזר, הוא מגיב גם על טענותיו בענין ההכשר למסעדה אחת לאחת. לגבי הדיון בדברי בעל העקידה אומר הרב יוסף:

ובאמת שאין לדמות נידון דידן לדברי העקדה, כי רב המרחק ביניהם, ולא קרב זה אל זה, כי אילו היה הדבר בידינו להעמיד דגל הדת על תלה, בודאי שהיה עלינו למחות בכל תוקף ולייסר את החטאים בנפשותם, ובפרט את מכשילי הרבים, אבל בדור יתום זה אשר בעוה"ר אין מי שיכול ויודע להוכיח, ומכ"ש למחות, והחופש והדרור והמתירנות שולטים בכל עוז...

המודעות של הרב יוסף למצב הדור היא זו שמביאה אותו לפסיקה מקלה בענין זה. הרב יוסף מניח כנראה שהתיחסות שלילית לרשעים תפקידה לשפר את ההתנהגות הדתית של כלל הציבור שאינו רוצה להיות מורחק כמו אותם רשעים. אולם בדורנו, "אין בידנו להעמיד דגל הדת על תלה", הסמכות הדתית איבדה את תוקפה, ולכן התיחסות מתבדלת לאותם אנשים שאינם מקפידים במצוות - לא תוביל לשיפור המצב - אלא להרעתו. הרב יוסף חוזר על ההבחנה בין המקרה דנן למקרה בו דן בעל העקידה. שם נדרש בית הדין להתיר איסור גמור, כאן בסך הכל מדובר בהעלמת

<sup>35</sup> תאריך המכתב הוא כד מנחם אב תשל"ג והוא פורסם על ידי הרב יוסף ביביע אומר (ח, י"ד יב). הרב ולדינברג

פרסם את תמצית מכתבו של הרב יוסף אליו **בציץ אליעזר** (יב, צד).

עין. זאת ועוד ההכשר מטעם הרבנות מעיד על כך שהמזון המוגש במסעדה כשר הוא, ואין המשגיח אחראי להתנהגות הפרטית של חלק מן הסועדים המזמינים חלב אחרי ארוחה בשרית. לביסוס דבריו מצטט הרב יוסף מתוך **תשובות הרשב"א** (ח"ה סימן רלח) שכתב:

והעלמת עין מן העובר והחוטא לעתים מצוה היא, והכל לפי צורך השעה. והחכם מעלים עיניו לעתים בקלות עד אשר יחזקו זרועות העומדים על הפקודים, והעלמת עין בדבר זה מצוה רבה היא.

הרב יוסף מוסיף ואומר, בהתייחסו לכך שהרב ולדינברג אסר לתת סוג כזה של הכשר אפילו לבית מלון, שדאגתו נתונה בעיקר כלפי "אנשים תמימים מיראי ה'" הבאים כתיירים לישראל ובטוחים שבתי המלון שבה כשרים מה שמחייב את הרבנות לעשות כל מאמץ שאכן מקומות אלו יהיו כשרים. יש לזכור כי הרב יוסף התיר את הדבר אף לגבי מסעדות, שם לא דובר על אנשים תמימים החושבים בטעות שהמסעדה היא כשרה, אך כאן, בדברי תשובתו לרב ולדינברג, הוא משתמש בטיעון זה אשר משנה את התמונה ההלכתית, שהרי מעתה לא מדובר על "רשעים" כלפיהם יתכן ואין אחריות, אלא מדובר על הצלתם מעוון של יהודים תמימים. זהו איפוא נרטיב חדש שמסייע לרב יוסף בעמדתו.

הרב ולדינברג פרסם את תגובתו של הרב יוסף **בציץ אליעזר** (ח"ב צד) ובסופם הוסיף:

משום כבודו הגדול עלי של ידידי הגאון הראש"ל והרה"ר שליט"א, ויקרת דבריו, הדפסתי את מכתבו הנ"ל, אבל באשר האמת אהוב על הכל אוסיף להביע חו"ד שנית בקשר לדברי בספרי שם סי' נ"ה, כי לדעתי אין בכל האמור בכדי השב, וההשוואות אינן דומות וכפי שמרגיש קצת גם בעצמו בדבריו, וניתנה להאמר שקיימת בינינו הבדלי גישות להלכה זאת. ולאור כל הנימוקים שכתבנו שם בגמרא ובסברא משנתנו בזה לא זזה ממקומה.

גם הרב יוסף בתגובתו השניה<sup>36</sup> לדבריו של הרב ולדינברג מבין שמדובר במחלוקת עקרונית: "והן עתה נדפס שו"ת ציץ אליעזר ח"ב, ושם הדפיס מכתבי אליו בזה, וסיים שלדעתו נר"ו אין בזה די השב, והמעיינים ישר יחזו פנימו, ויזכחו בין שנינו. ואני על משמתי אעמודה."

ברור איפוא, גם לנפשות הפועלות עצמן, שהמחלוקת בין הרב יוסף לרב ולדינברג אינה תלויה בראיות והוכחות כאלה ואחרות, אלא בגישות המהותיות השונות לגבי תפקידו של הרב במציאות נתונה. דאגתו העיקרית של הרב יוסף היא לאותם יהודים הנמצאים בשוליים מבחינת קיום ההלכה, יהודים אלו הם תוצר הזמן החדש והם מהווים את האתגר הגדול למנהיגות הדתית, כיצד תשכיל זו שלא להרחיקם עוד ולהותיר על כנה, ואולי אף להגביר את זיקתם לקיום תורה ומצוות? הרב ולדינברג מבטא בענין זה עמדה המוטרדת יותר מתדמיתה ועוצמתה של הסמכות הרבנית, ולכן מבקשת להעביר מסרים חדים ובלתי מתפשרים בעניני הלכה, זאת אף במחיר של צמצום היקף האחריות כלפי יהודים רבים שאינם מקפידים על קיומם של דרישות ההלכה.

<sup>36</sup> הוספות ומילואים ל**ביע אומר** (ו, י"ד ג).

גם הרב יוסף וגם הרב ולדינברג שותפים בדעה שאין די בטקסטים ההלכתיים הקנוניים כשלעצמם כדי להתמודד עם המציאות החדשה. הטקסטים יתפרשו במקרה דנן לפי הרלוונטיות שלהם לנושא הנידון ולמשמעותו והשלכותיו של הנושא, דבר שעליו בדיוק הם חלוקים.

אם נחזור לניתוח הסוציולוגי של תופעת הסטייה נוכל לומר שהרב ולדינברג מבטא את העמדה אשר מבקשת לחזק את שורות הנאמנים להלכה באופן אקסקלוסיבי היינו על ידי הסרת האחריות כלפי אלו הסוטים ממנה. לעומתו נראה שהרב יוסף חש פחות את האיום שהחילון נושא בחובו, פסיקתו היא אינקלוסיבית ומבקשת להכיל גם את היהודים אשר מחויבותם להלכה מוטלת בספק, ואף יותר מכך, הרב יוסף סבור שנקיטת עמדה הלכתית מחמירה תביא להרחקתם של יהודים כאלו שמחויבותם למסורת קיימת אך היא קלושה ושאותם הוא מבקש לשוב ולקשור לעולמה של תורה.

### 2.3.2 שחיטה של עוף שיש בו חשש טריפה

דיון יסודי בשאלת המדיניות ההלכתית עורך הרב יוסף **ביביע אומר** (ו, י"ד ג), שם הוא דן בשאלה הבאה:

נשאלתי משוחט עופות, אדם חפשי בא אליו ובידו עוף לשחיטה, והרגיש בו השוחט שבר בגף סמוך לחיבורו לגוף, שלפי הדין יש להטריפו, ברם דא עקא שאם יסרב לשחוט את העוף, ישחטנו בעל העוף בעצמו בסכין מטבח פגומה, האם רשאי השוחט לשחוטו להצילו מאיסור נבלה. והאם חייב להודיעו שהוא טרף אף שידוע בבירור שלא ישמע אליו להמנע מלאכלו. והנני להשיב בקיצור נמרץ.

בדומה לשאלה בדבר מתן הכשר למסעדה, גם במקרה הזה עומד הרב, או השוחט, בפני אולטימטום שמעמיד בפניו "אדם חופשי". כיצד יפסוק הרב? האם יאמר שאין הוא מתיחס לאנשים כאלו? או שמא ינסה בכל זאת להענות ולהתיר את השחיטה שהרי מדובר ביהודי המעוניין בכשרות שאלמלא כן כלל לא היה בא לשחוט. הרב יוסף פותח בדיון הלכתי בדיני טרפות שממנו עולה שמעיקר הדין שבר בגף העוף אינו טריפה, אלא שנהגו בכל תפוצות ישראל להחמיר ולהחשיבו כטריפה. לפיכך קובע הרב יוסף שבמצב הנידון "אין להחמיר ולהמנע מלשחוט העוף, שחומר זה מביאה לידי קולא ולמכשול שיבוא לאכול נבלה..."

כאן פותח הרב יוסף דיון עקרוני בענין ומבקש לטעון שכאשר מדובר על מנהג בלבד אין להמנע מלהתיר נגד המנהג אם בכך ינצל השואל מאיסור חמור יותר. כדוגמא לפסיקה מסוג זה מביא הרב יוסף מדבריו של החיד"א, ר' חיים יוסף דוד אזולאי (מחכמי א"י במאה ה-18) בשו"ת **חיים שאל** (א, ו):

בענין מקום שהרבה מישראל נכשלים שם בעון גילוח הזקן בתער, ולא אבו שמוע לקול מורים, ורצו רבני העיר לתקן להתיר להם גילוח בימי העומר כדי שיקבלו עליהם להמנע מגילוח הזקן בתער. והשיב, שאע"פ שגדול כח המנהג, וכבר פשט המנהג שלא לגלח בימי העומר. מ"מ בכה"ג שאינם מקבלים עליהם שלא יגלחו הזקן בתער אלא ע"י ביטול

המנהג של איסור גילוח בימי הספירה, שפיר דמי לבטל המנהג, שהוא איסור קל, למונעם מאיסור חמור של גילוח הזקן בתער.

גם כאן מדובר באולטימטום אנשי המקום מוכנים לשמור הלכה מסוימת (איסור גילוח בתער – שהוא איסור מן התורה) בתנאי שיתירו להם הלכה אחרת (גילוח בימי ספירת העומר – שהוא מנהג בלבד). זהו "סחר-מכר" בקיום ההלכה. החיד"א מוכן לשתף פעולה עם סוג כזה של דרישה והצבת תנאים.

בהמשך דן הרב יוסף בגבולות המדיניות הזו. האם אפשר להתיר גם איסורים ממש, או דווקא מנהגים? כך למשל הוא מצטט מדבריו של הנצי"ב - ר' נפתלי צבי יהודה ברלין (ליטא במחצית השניה של המאה ה-19) בשו"ת **משיב דבר** (ב, מג-מד), הדין באשה המוכנה לטבול במקוה כדין, אך היא אינה מוכנה לטבול בלילה כנהוג, ומבקשת מן הרב שיתיר לה לטבול ביום (השמיני). בסוף דבריו אומר הנצי"ב:

והכלל שלהתיר איסור קל בשביל איסור חמור צריך להיות מתון הרבה, וכמו ברפואת הגוף שלפעמים מחליט הרופא לחתוך יד שיש בה חולי כדי שלא תמשך המחלה ליתר הגוף ויסתכן, ולפעמים מחליט להשאיר הדברים כמו שהם, והכל נעשה ביישוב הדעת עם רופאים אחרים, וכן הדין ברפואת הנפש שצריך להתיישב הרבה עם דעות תלמידי חכמים גדולי תורה כדי שלא לבא לידי חורבה ח"ו.

הנצי"ב נשאר בספק בענין זה. הרב יוסף לעומת זאת מכריע ברוב המקרים<sup>37</sup> שבאו לדיון בתשובותיו באותו הכיוון המאפשר ויתור חלקי בהלכה על מנת למנוע איסורים חמורים<sup>38</sup>.

### 2.3.3 נשים הלו בשות מכנסים

מדיניות הרע במיעוטו שבה ועולה בתשובה מפורסמת שכתב הרב עובדיה יוסף למנהל בית ספר תיכון דתי בשנת תשל"ג, ואשר פורסמה ב**ביע אומר** (ו, י"ד יד). המנהל מספר שהבנות באות לבית הספר בחצאיות מיני ו"אין בידו למחות, כי לדאבון לבנו נפרצו גדרי הצניעות, ולא ישמעו לקול מורים, ושאל, אם אין להעדיף מכנסים ארוכות על חצאיות כאלה, ובפרט בימות החורף שיש סיכויים סבירים שיסכימו לקבל עצה להעדפת מכנסים על החצאית."

שוב עולה כאן בעית הסמכות המוגבלת שיש לממסד. מנהל בית הספר אינו מסוגל לכפות את רצונו המלא על התלמידות כך שהן תלבשנה חצאיות ארוכות. הברירה העומדת בפניו היא לאפשר

<sup>37</sup> להלן נדון בחריגה מקו זה כפי שמופיעה ב**ביע אומר** (א, או"ח ל).

<sup>38</sup> בסוף התשובה הוא מספר כי בעת כהונתו בתל אביב, התיר במקרים מסוימים לשוחט שלא לבדוק את הריאה. זאת על פי היתרו של הרב פראנק, רבה של ירושלים בשו"ת **הר צבי** (י"ד סימן יט). הרב פרנק דן שם במי ששוחט עבור קיבוץ חילוני, ומתיר שלא לבדוק, ואף אם אכן נמצאה טריפה, פוסק הרב פרנק שאין להודיע זאת לציבור משום ש "מוטב שיהיו שוגגים ולא יהיו מזידים".

לתלמידות ללבוש מכנסיים ארוכים. השואל מניח שלבישת מכנסים כרוכה בבעיה הלכתית ולכן הוא שואל את הרב לדעתו בענין.

הרב יוסף פותח בנאום ארוך על התנגדותו התקיפה לאופנת המיני<sup>39</sup>: "ובהכרח מלבוש שחץ זה מושך תשומת לב, ועין רואה והלב חומד, ומגרות יצר הרע באנשים..."<sup>40</sup>. בנוסף לכך, טוען הרב יוסף, הליכה אחר אופנת הפריצות המערבית אסורה מטעם היותה "חוקת הגוי" ואסורה משום "ובחוקותיהם לא תלכו": "ונמצא שההולכת בחצאית מיני שהיא בגד בוגדים של פריצות נוראה, וכל מגמתה ללכת בדרכי האופנה לשמור ארחות פריז<sup>41</sup> המביאה לידי זמה, בודאי שיש בזה הלאו של ובחוקותיהם לא תלכו". חצאיות המיני מתפקדות בטקסט זה כסמל לתרבות המתירנית של המערב, ולכן מתנגד הרב יוסף בכל תוקף לצורת לבוש זה.

כעת מברר הרב את ענין המכנסים, האם יש איסור לנשים ללבוש מכנסים משום "לא יהיה כלי גבר על אשה"? לאחר דיון ארוך בהגדרת האיסור הזה ובתנאיו, לפי הדעות השונות, הוא מסכם ואומר: כיוון שמכנסי נשים שונות מאלו של גברים לא ניתן להגדירם כ"כלי גבר", ואם כן אין לאיסור מכנסי נשים משום איסור זה. הרב יוסף מוסיף את ההסתייגות הבאה:

ומכל מקום מודה אני שאין להתיר כאן לכתחלה לבישת מכנסים אלה לבנות, כי בגדי שחץ הן, ומעוררות תשומת לב מיוחדת לרואיהן יותר מאשר שמלה או חצאית רגילה, ומביאות לידי הרהורים רעים. ואין לבנות ישראל הכשרות ללכת בהן כלל. ובפרט במכנסים המהודקות ממש על הגוף שגורמות הסתכלות והרהורים רעים ביתר שאת... בפרט בזה"ז שאין גדר ומחיצה בין הבחורים לבחורות ועלול הדבר להביא לידי ניאוף וזימה.

כיון שלבישת מכנסיים אינה יכולה להחשב אסורה באיסור הפורמלי של "לא ילבש", עובר הדיון לשאלת הצניעות, היינו מה יותר גרוע? מכנסים או חצאית מיני? הכרעתו של הרב יוסף ברורה: ומכל מקום אם אין הבנות שומעות לקול הורים ומורים להמנע מלבישת חצאיות קצרות ביותר, והולכות בשוק וירך מגולות, שהיא פריצות יתירה, יש לבחור הרע במיעוטו,

<sup>39</sup> בסיום התשובה אומר הרב יוסף: "איסור גמור לבנות ישראל ללכת בחצאיות קצרות או שמלות קצרות (הנקראות

מיני, למינים ולמלשינים אל תהי תקוה)"

<sup>40</sup> בזמן פרסום התשובה הוסיף הרב יוסף את המשפט הבא בסוגרית " (והנה בעוה"ר אלפי בחורים של צה"ל נהרגו במערכה של מלחמת יוה"כ"פ האחרונה, הי"ד, ומי יודע אם לא בעון החמור הזה, דתבר גזיזי, כי רבים חללים הפילה ועצומים כל הרוגיה. וכמו שנאמר: כי ה' אלהיך מתהלך בקרב מחניך להצילך וכו', ולא יראה בך ערות דבר ושב מאחריך. ועל כן על בחוריו לא ישמח ה', כי כלו חנף ומרע וכל פה דובר נבלה, ה' הטוב יכפר בעד, והיה המחנה הנשאר לפלטה גדולה.)"

<sup>41</sup> פרפרזה על הפסוק בתהלים יז, ד "לפעלות אדם בדבר שפתיך אני שמרתי ארחות פריץ"

ולהורות להן כהוראת שעה ללבוש מכנסיים... והכא נמי דטבא להו עבדין להו, ואין לדחות אבן אחר הנופל, ושמאל דוחה וימין מקרבת.

הרב יוסף רואה בלבישת מכנסיים תופעה חמורה פחות מלבישת חצאיות מיני. ולכן בנסחו את הסתייגותו מלבישת מכנסיים אין הוא משתמש בטיעון החמור של "חוקות הגוים", אלא רק באמירה ערכית. לעומת זאת, כאשר הוא מסביר את חומרת האיסור שבלבישת מיני הוא משתמש באיסור "ובחוקותיהם לא תלכו". יתכן וההבדל בין מכנסיים, הנחשבים "בגדי שחץ" אך אינם נחשבים ל"חוקות הגוי" או "אופנת פריז", לבין חצאית מיני, בנויה על האינטואיציה של הרב יוסף הסובר שמכנסי נשים הם פחות ארוטיים מחצאיות מיני, מפני שאין בהם גילוי של הגוף עצמו.

עמדתו המתונה של הרב יוסף בסוגית מכנסי הנשים היא חריגה בין פוסקי זמננו. הרב יוסף עצמו מצטט מתשובתו של הרב יצחק וייס (אנגליה וישראל במאה ה-20) בשו"ת **מנחת יצחק** (ב, קח), הדין במכנסי נשים ואומר באופן חד משמעי:

הנה אין דין זה צריך בושש דהוי איסור גמור, דחוץ מזה דבגדי שחץ כאלו, נעשים מתחילתם לעבירה, והם בגדי זימה, ומביאים לידי תועבה, ואף אם לא יהיה בכלל כלי גבר, המה בכלל תועבת ד' כל עושה אלה...

גם הרב עובדיה הדאיה, בשו"ת **ישכיל עבדי** (ה, י"ד כ; ו, אה"ע נד), התבטא בחריפות נגד לבישת מכנסיים ואף אותו מצטט הרב יוסף. אעפ"כ סובר הרב יוסף שיש להעדיף את "הרע במיעוטו" ולהתיר זאת בסיטואציה הנידונה.

תגובה חריפה לתשובתו המתונה של הרב יוסף באה מן הרב ולדינברג, הדין בענין זה בשו"ת **ציץ אליעזר** ("א, סב). הוא מספר כי נדהם לשמוע שיש מי שמצא מקום להתיר לבישת מכנסיים לנשים. בהמשך התשובה הוא דן בטיעונים שמביא הרב יוסף בתשובתו, כך שנראה שהתגובה היא לדבריו של הרב יוסף, זאת מבלי שיזכיר את שמו אף לא פעם אחת.<sup>42</sup> במילים בוטות ביותר, ובאריכות רבה, הוא מתאר את סלידתו מן התופעה ומן הפריצות בדרכי הלבוש:

...דהרי מעצם מהותם של בגדים אלה בולטים לעין השמש השחצנות והתועבה וכן מחשבת הזימה של לובשיהן, וממש ברגליהן תעכסנה בפיוסוק הרגלים דמינכרי ובהבלטת מחצב מבנה גופם רח"ל [רחמנא ליצלן], באופן שלמותר לדון בדבר איסורם מבחינת הלאו דלא ילבש בהיות שלבישת מכנסיים כגון אלה הם כשלעצמם מגלמים הערות דבר...

כדי שלא יהיה ספק בעמדתו מוסיף הרב ולדינברג ואומר שמכנסיים נחשבים בעיניו פריצות גדולה יותר משמלת מיני:

<sup>42</sup> אני מודה לאלי כאהן שהפנה את תשומת לבי לפולמוס זה כמקביל לפולמוס שבין שני רבנים אלו בנושא הכשרות במסעדה.



ולמעשה יש בלבישת מכנסיים גם גרמת התקרבות לתועבה, ומבחינת מה עוד יותר מהלבוש הקצר של השמלה, דכפי הנשמע עומדים הפרוצים באמצע הרחוב או בפנה ממנו עם פרוצות כאלה לובשות המכנסיים ומתקרבים זל"ז ומתחככים דרך המכנסיים, דבר שהוא מן הנמנע אם לובשת שמלה וד"ל.

שימו לב לעוצמה הרטורית. התיאור הארוטי בא ככל הנראה לבטא התנגדות לפסיקתו של הרב עובדיה יוסף בענין זה. כך גם בהמשך פונה הרב ולדינברג לרבנים ולפוסקים ואומר:

וכל רמיזה להוראת איזה קולא על חלק שהוא יביא רק שאלה שהיו נזהרות עד כה יבואו לזלזל בזה ולהורות היתר לעצמם (כפי שכבר נשמע קולות להנהיג היתר לבישת מכנסיים במקומות שהיו מדקדקים להקפיד שהבנות לא יופיעו בלבוש כזה), אבל הצל לא יציל כלל...

לדעתו של הרב ולדינברג, הנזק בפסיקתו של הרב יוסף מרובה על התועלת מפני שיש בו מעין מתן היתר ללבישת מכנסיים אף שהרב ולדינברג מבין שלא לכך התכוון הרב יוסף.

שוב אנו רואים את שני קווי המדיניות השונים בהם נוקטים הרבנים יוסף וולדינברג. הרב יוסף משלים עם המציאות הפרושה לפניו אף שהוא מתנגד לה. הוא מניח שלא ניתן לשנות את המציאות כך שתתאים עם השקפתו אך בהחלט ניתן לפעול בתוך המציאות ולמזער את הנזק על ידי ויתור חלקי כלפי הגורמים שאינם מחויבים להלכה. זוהי תמציתה של מדיניות הרע במיעוטו<sup>43</sup>. הרב ולדינברג לעומתו, סובר שכל ויתור שכזה גורם נזק גדול יותר. עדיף לדעתו, למחות, להתנגד, לסרב, מפני שוותרנות בעידן של מתירנות ופריצות גורמת להרחבת הפרצה ולפגיעה בחוסן של אותן נשים הנאמנות להלכה. העמדת גבולות ברורים וקביעה חדה של "פנים וחוי" יחזקו, כך סובר הרב ולדינברג, את נאמני ההלכה<sup>44</sup>.

### 2.3.4 שחיטה ביום טוב

כפי שציינתי לעיל, הרב יוסף אכן עקבי במדיניות ההלכתית העקרונית שלו, אולם ישנה תשובה חריגה אחת, אשר בסעיף זה אני מבקש לבדוק האם היא מתאימה לקו הכללי של הרב יוסף? או שמא היא משקפת עמדה אחרת שהרב נקט בה בצעירותו. מדובר בתשובה העוסקת במנהג שהיה מקובל במצרים, לפיו, ישנם ימים קבועים לשחיטת בהמות, וזאת אף אם אחד הימים הוא יום טוב. כידוע, שחיטה ביו"ט לצורך "אוכל נפש" ביו"ט עצמו מותרת, אולם המדובר הוא בשחיטה הנעשית בעיקר לצורך ימי החול. הרב יוסף יצא נגד נוהג זה, והתשובה שכתב מתוארכת לשנת תש"ח בקהיר

<sup>43</sup> עוד על מדיניות זו בכתבי הרב יוסף ראו: 'ביע אומר (ח, י"ד כד) לגבי קבלת גיורת שרוצה להנשא ליהודי "לכן מוטב לאחוז הרע במיעוטו, ולקבלה אם תבטיח לקיים כל המצוות וכו'". 'ביע אומר ד, אה"ע ד, ויחווה דעת ד, מו, בענין בית ספר מעורב לבנים ובנות: "באופן כזה יש לבחור הרע במיעוטו, ולהעדיף שילמדו יחד ילדים וילדות בבית הספר הדתי..."

<sup>44</sup> ראו גם את פסיקתו של הרב ולדינברג בשו"ת **ציץ אליעזר** (ז, כב) לגבי מתן היתר לעבודת נכרים בשבת במפעל יהודי כדי למנוע מיהודים לעבוד שם בשבת. **וציץ אליעזר** (טו, יח) בדבר הדרכת נהג הנוסע בשבת.

והיא פורסמה **ביבע אומר** (א, אר"ח ל). לאחר דיון הלכתי ארוך, הוא מספר כי הזמין אליו לבית הדין את השוחטים והודיע להם שאין לשחוט יותר ביו"ט בבית המטבחים. לאחר מכן, הוא מספר: נתקלתי בהתנגדות עזה מצד מחרחרי ריב, אשר הם חכמים בעיניהם וביחוד מצד הרב הראשי מטעם המלך<sup>45</sup>, שאין לבטל המנהג, ומנהג ישראל תורה היא, וכיו"ב, ואטו כל הרבנים שקדמוני לא ידעו מכל זה, ומדוע לא הצילו בעת ההיא, והרבו בדברי בלע... ותל"ת כי עזרנו לבטל המנהג הרע הזה, דתבר גזיזי. למרות כי אחד מהיושבים בבית הדין היה תמיד מערער ע"ז, ואומר, כי ישנם אנשים המאיימים, שאם לא ימצאו בשר טרי כשר ביו"ט, ילכו לקנות בשר נבלות וטרפות מן הגוים. ונומתי לו אם על יום או יומים מאיימים כן, הלא תענה מה יעשו איזובי קיר הללו, מר"ח אב עד ט"ב שנוהגים שאין שוחטים כלל זולת לכבוד שבת, אע"פ שאין זה אלא מנהג שנהגו שלא לאכול בשר משנכנס אב, וק"ו בן בנו של ק"ו בחילול יו"ט בפרהסיא, שאין לנו להשגיח על שוחטים הללו, ואין לפרוץ הגדר בשביל חוטא אחד או יותר. (וגזים איניש ולא עביד, ואי עביד, הלעיטהו לרשע וימות).

הרב יוסף אינו מתרגש מן האיום שמא בעקבות גזרתו ילכו אנשים ויקנו בשר טרף. הוא אף תומך במנהג שלא למכור בשר מר"ח אב שגם הוא עלול לגרום לכך שיהודים יקנו בשר טריפה בימים אלו. הסיבה לכך היא "שאינו לנו להשגיח על שוחטים הללו" כלומר, מי שמאיים לקנות בשר טריפה בגלל שאינו יכול להשיג בשר טרי במשך יומים אינו ראוי לדאגתו ואחריותו של הפוסק. כמו כן, סובר הרב יוסף, כי מדובר באיום של בודדים ולא על תופעה "ואין לפרוץ הגדר בשביל חוטא אחד או יותר", ועוד שכנראה מדובר על איום סרק "וגזים איניש ולא עביד", ואף אם אינו סרק, אין לנו חובה לדאוג לאנשים כאלו "ואי עביד, הלעיטהו לרשע וימות".

בהמשך, מצטט הרב מקורות שונים ברוח זו ובהם אף את דברי בעל העקידה בנוגע לחטאת סדום שצוטטו לעיל. הרב יוסף מוסיף ברוח זו שאף שקיימת "בדורות העלובים הללו" תופעה רחבה של מתירנות מינית בין רווקים לרווקות לא יעלה על הדעת להתיר לרווקות לטבול כדי שלא יכשלו באיסור נידה החמור, אלא רק באיסור הבא על הפנויה הקל ממנו. הרב יוסף מסכם את העולה ממקורות אלו: "אשר ע"כ נראה שלא חששו חז"ל לתקנת הפושעים, כי אם להציל את החרדים לדבר ה' מרשת היצה"ר, וכמ"ש כי ישרים דרכי ה' צדיקים ילכו בהם ופושעים יכשלו בהם". לפוסקי ההלכה אין אחריות על השלכות הפסיקה ביחס לפושעים. בהמשך מסייג הרב יוסף את דבריו ואומר: שאין להסיק מעמדתו שיש לנדות עוברי עבירה כאשר הדבר עלול לגרום לכך שיצאו לתרבות רעה<sup>46</sup>, מפני שזו פעולה אקטיבית מצד בית הדין העלולה לגרום לתקלה, אולם כאן מדובר בעשייה פסיבית, איסור על שחיטה ביו"ט ובימים שבין ר"ח אב לתשעה באב.

<sup>45</sup> על תקופת מצרים בכלל ועל יחסיו של הרב עובדיה יוסף עם הרב הראשי למצרים הרב חיים נחום ראו מה שכתבתי

במבוא סעיף 1.5.3

<sup>46</sup> הרב יוסף מפנה כאן למחלוקת האחרונים סביב דברי הרמ"א ביורה דעה סימן שלד סעיף א.

כפי שציינתי לעיל נראה שתשובה זו שונה מהתייחסותו הרגילה של הרב יוסף לנושאים כגון אלו. ניתן כמובן לומר שזו היתה גישתו הראשונה בהיותו צעיר<sup>47</sup>, ובהיותו נתון בתוך מאבקי כוח בתוך בית הדין של הרב הראשי בקהיר, ואילו לימים התמתן הרב יוסף ושינה את עמדותיו. אולם יש לשים לב להבדלים בין המקרים השונים. בתשובה זו העוסקת בשחיטה ביו"ט, עומד בפני הרב איום מעורפל. האיום מובא בפיו של אחד הדיינים ואינו ניכר במציאות. הרב יוסף אינו מאמין שאכן איום זה, שאי אלו אנשים יקנו בשר שאינו כשר, אכן ממשי. לעומת זאת, הן בענין המסעדה, הן בענין שחיטת העוף הטרף והן בנוגע ללבישת המכנסיים, מדובר במצב חברתי ממשי.

בפולמוס בין הרב ולדינברג לרב יוסף שהובא לעיל, ביחס לכשרות המסעדה המגישה חלב אחרי בשר, מצטט הרב ולדינברג את הפסיקה בדבר האיסור למכור בשר בתחילת חודש אב כראיה לשיטתו. בתגובתו של הרב יוסף (**ביע אומר** ח, יו"ד יבג) הוא כותב שאכן גם הוא פסק כדעה זו ומפנה לתשובה בה אנו עוסקים עכשיו. אך הוא מבחין בין המקרים:

אולם אין זה ענין לנ"ד, כי שם אין לחוש לתקנת החוטאים שיעשו בשאט בנפש לקנות בשר נבלה וטרפה למלאת תאותם, ולגרום פירצה של ביטול מנהגי ישראל, שכל אחד מהקצבים יפתח האיטליז שלו למכירת בשר בפרהסיא, עד שיתבטל מנהג כשר זה שפשט בכל תפוצות ישראל... אבל כאן אנו חוששים לתקנת האנשים התמימים יראי ה' שימצאו בשר כשר במלון הקרוב אליהם, ולא יתגאלו ח"ו בנבלות וטרפות.

כפי שכתבתי לעיל בתגובתו של הרב יוסף הוא מדבר על מציאות שונה מזו שדיבר עליה בתשובתו הראשונה. יש כאן שינוי בולט בנרטיב, בראשונה דובר על מסעדה שאינה כשרה ויהודים אוכלים בה ובכל זאת טרח הרב יוסף לדאוג להם אף במחיר ויתור מסוים. בתגובתו לרב ולדינברג הוא מדבר על תיירים תמימים שאינם יודעים שהמזון אינו כשר בבית המלון ולכן יש לדאוג להם. הבדל זה מאפשר לרב יוסף להבחין בין האיסור על מכירת בשר בתשעת הימים לבין מתן הכשר לבית מלון. יש להעיר אמנם שאין טיעוניו של הרב יוסף בסוגית הכשר המסעדה נשענים רק על הבחנה זו, מפני שבהמשך התגובה הוא מדגיש את ההבדל הגדול שבין מתן היתר לדבר אסור, כגון פתיחת אטליז בימים שאסור למכור בהם בשר, לבין מתן תעודת הכשר למקום שאכן מגיש אוכל כשר רק שהסועדים בו אינם מקפידים על הכשרות.

מדיניות הרע במיעוטו מיועדת לתמוך באותם יהודים שאינם "חוטאים בשעת נפש", אלא ביהודים המבקשים, במידת האפשר, לקיים את דרישות ההלכה. שיקול הדעת של הרב יוסף מניח שישנם קשיים מסוימים שבגינם יהודים אלו עלולים לוותר על קיום ההלכה. במצבים כאלו מפעיל הרב יוסף את מדיניות הרע במיעוטו אשר תאפשר להם קיום מירבי של דרישות ההלכה.

<sup>47</sup> הרב יוסף בן 28 בפרסמו את התשובה הזו

## 2.4 העלמת עין

כפי שכבר ראינו, אחת מדרכי ההתמודדות אותם מציע הרב יוסף היא ההתעלמות מחלק מן התופעות החורגות מן ההלכה. העלמת העין באה במצבים מסוימים בהם סובר הפוסק שנסיון ההקפדה על קיומה המלא של ההלכה עלול לגרום לביטולה הגמור. שקלול הערכים, והרצון לשמור את אותם אנשים ונשים, בעלי הזיקה החלקית להלכה, בתוך המסגרת ההלכתית, מביא את הרב יוסף להנחות את בעלי התפקידים בקהילה להעלים עין מן החריגות הללו.

### 2.4.1 טיפוח ציפורני הנשים וסוגית החציצה בטבילה

רוח המערב שנשבה במצרים הביאה עמה גם את אופנת הלבוש והיופי האירופאיים. אחת מהן היא המניקור, היינו טיפוח הציפורניים ומשיחתם בצבע<sup>48</sup>. תופעה זו העלתה שאלה הלכתית, היות והטבילה של אשה נדה במקוה צריכה להעשות כך שדבר לא יחצוץ בין גוף האשה למים, והצבע המשוח על הציפורניים נחשב כחוצץ. בנוסף לכך, אחת מן ההנחיות לנשים הבאות לטבול היא שעליהן לגוזז את ציפורניהן, מפני שגם יתרת הציפורן נחשבת כחוצצת. יוצא איפוא שטיפוח הציפורניים המקובל מהווה בעיה הלכתית. מתוך התשובה מתברר שהנשים מסרבות לגוזז את ציפורניהן ולהסיר את הצבע בבואן לטבול, והשאלה היא איפוא, כיצד יש לנהוג ביחס לנשים אלו?

בהיותו בקהיר, בשנת תש"י, דן הרב יוסף באריכות בשאלה זו שהתפרסמה **ביביע אומר** (ב, י"ד יג), וכבר בניסוח השאלה הוא מצביע על הקשרה התרבותי:

נשאלתי אודות הנשים המודרניות שמגדלות צפרניהן וצובעות אותן לנוי (מאניקיר), וידוע שהצבע הזה יש בו ממש ונקלף כניר דק. ובכן יש לדעת אם אין הצבע הזה חוצץ לטבילה. ומה גם כי אין גוזזות הצפרנים כדת, אם צריך לגעור בהן משום חציצה או לא?

לאחר דיון הלכתי בו מביא הרב יוסף דעות שונות, הוא פוסק שניתן לסמוך על דעת הפוסקים המקילים בענין והסוברים שאין בכך חציצה:

ואנן נמי נקטינן... להעלים עין מהני נשי הרוצות להשאיר את ציפורניהן מבלי לגוזזן. אולם בודאי שכל היתר זה נועד לנשים שלא יאבו לשמוע ולציית לדברי חכמים, ויש לחוש לתקלה ח"ו פן ימנעו ממצות טבילה בכלל, ויבאו לידי איסור כרת. ולכן דחקנו את עצמנו לחפש היתרים לבל נדחה אבן אחר הנופל. ולהעמידן על עיקר הדין. אמנם ברור כי כל בנות ישראל הכשרות ילכו בעקבות אמותינו הקדושות שעשו סייג לתורה בדברים הללו... ולכן עלינו להזהירן ולזרזן שלא ילמדו ממצות נשים הללו לעזוב ארחות יושר, ולפנות אל רהבים ושטי כזב, לשמור ארחות פריז (פריץ), ולנהוג באופנות חדשות כאלו, ולחצוב להן בורות נשברים.

<sup>48</sup> התופעה לכשעצמה אינה "מודרנית" וגם הרב יוסף מצטט מדברי הרמב"ן בפירושו לתורה (דברים כא, יב) המתאר תופעה זו, ובכל זאת חשוב לציין שהרב יוסף רואה את התופעה בהקשרה הקונקרטי, הנשים המסורתיות לא נהגו לעשות זאת, והנשים "המודרניות" יישרו קו עם האופנה האירופאית בענין.

הרב יוסף רואה את התופעה בהקשרה התרבותי, זו אינה שאלה הלכתית טכנית בענייני חציצה, מאחורי התנהגותם של הנשים עומדת נטית לעזוב את הנוהג הקדום של "אימותינו הקדושות" וללכת אחר "אופנת פריז". בכל זאת, כיון שנשים אלו באות למקווה ומעונינות לטבול, אין למנוע זאת מהם, ואין לגעור בהן שמא לא תבואנה לטבול כלל. הרב יוסף מודע ליכולת הבחירה הטיפוסית לעת המודרנית (ראו במבוא סעיף 1.1.2), נשות מצרים המודרניות יכולות בנקל לבחור שלא לטבול ואכן לפי תיאורו של הרב יוסף ישנם נשים רבות שאינן טובלות כלל<sup>49</sup>. הנשים אודותן מדובר בתשובה זו באות למקוה, ואף שהן נוהגות כמנהגי ה"המודרניות", אין הן עושות זאת מתוך רצון לשנות ולהתאים את ההלכה לרוח התקופה, אלא מתוך רצונם האישי כנשים לדבוק בצו האופנה. התנהגות זו, אף שהיא סטייה מן הנורמה ההלכתית והמסורתית ("אימותינו הקדושות..."), אינה מהווה עבור הרב יוסף איום על הזהות היהודית ומסורתית של הקהילה, ואף לא של נשים אלו עצמן. שהרי סוף סוף הנשים הללו אכן באות למקוה המסמן את התרבות המסורתית והעומד בקוטב תרבותי הפוך ל"ארחות פריז". יוצא איפוא שההקשר התרבותי של מעשה הסטייה מאפשר לרב יוסף לנהוג כלפיו בסלחנות.

הרב יוסף מסכם את תשובתו כך: "ואשר על כן נלע"ד להורות לאשה המשגחת על בית הטבילה להעלים עין מהן, אם אינם רוצות להשמע לה לגזוז את צפרניהן. ורק תשגיח שיהיו נקיות תחת הצפרנים."

#### 2.4.2 ברכת כהנים על ידי מי שאינו שומר תורה ומצוות

כמו בנושא הקודם גם בנושא זה מתמודד הרב יוסף עם תופעת הזיקה החלקית להלכה. מדובר ביהודים הבאים לבית הכנסת ואף מעוניינים להשתתף בטקסי התפילה באופן פעיל, ועם זאת הם אינם מנהלים אורח חיים דתי הלכתי, וחלקם אף מחלל שבת<sup>50</sup>. **ביביע אומר** (ז, או"ח טו), נשאל הרב יוסף האם יש למנוע מכהן המחלל שבת בפרהסיא, מלישא את כפיו לברכת כהנים. חלק מן הפוסקים שהתייחסו ישירות לענין זה הישוו את מחלל השבת למומר לעבודה זרה, שאין לאפשר לו לשאת את כפיו. הרב יוסף מבקש להיתיר את הדבר, והוא פותח בסיבה שמביאה אותו לכך:

אולם בהיות שלדאבון לבנו עבירה זו נפרצה מאד בדורות האחרונים ויש בכמה קהלות כהנים מחללי שבת, ואם ימנעו אותם ממצות נשיאות כפים יבאו לידי קטטה ואיבה מצה ומריבה, ועמך כמריבי כהן<sup>51</sup>, ואנו אין בנו כח להעמיד כל משפטי הדת על תלם, הילכך ראינו לנכון לגבב קולות בנידון זה, במקום שיש צורך בדבר.

לרב יוסף ברור שיהודים אלו הם חלק מן הקהילה, כמו כן ברור לו שאין אפשרות לכפות עליהם את שמירת השבת. כדי למנוע מריבות, מחפש הרב יוסף דרך הלכתית להקל בענין זה. לצורך זה הוא

<sup>49</sup> **ביביע אומר** (ג, חו"מ ז), הוא מספר על חוסר המחויבות של נשים במצרים לטבול במקוה: "זאע"פ שבזמן האחרון

חזר הדבר לקלקולו, כי לצערנו רוב הנשים המודרניות נמנעות לטבול במקוה". ראו גם זוהר תשנ"ג עמ' 231.

<sup>50</sup> על יחסו המורכב של הרב יוסף למחללי שבת ראו בהמשך (סעיף 3.1)

<sup>51</sup> הושע ד, ד

מביא את עמדתו המפורסמת של הרב יעקב עטלינגר (מחכמי גרמניה במאה ה-19)<sup>52</sup>, שקבע כי בזמן הזה אין לשייך יהודים בעלי זיקה כלשהי לענין השבת, כגון שהם מתפללים ומקדשים קידוש היום, אף שאינם שומרי שבת על פי ההלכה, לקטגוריה החמורה של "מומר". לפיכך פוסק הרב יוסף: ומעתה כהנים אלו הבאים לבהכ"ס בשבת ומתפללים עם הצבור, ואומרים בתפלתם שהשבת אות היא לעולם זכר למעשה בראשית, וחותרים בא"י מקדש השבת, וברצונם לעלות לדוכן לישא כפיהם לברכת כהנים, יש מקום להעלים עין מהם שלא למונעם ממצות נשיאות כפים, מאחר ש"ל שאין דינם כעובדי עבודה זרה.

שוב חוזרת כאן מדיניות העלמת העין, היינו, במקרה זה יש להתעלם מהיותו של הכהן מחלל שבת, ולאפשר לו להשתתף בטקסים כאילו היה חבר שווה זכויות בקהילה. זוהי הפרה של ההתניה המקובלת בין חובות לזכויות. החובות הן מילוי מצוות הדת העיקריות ובעיקר מצוות השבת שהמחלל אותה נחשב כמומר, חובות אלו הם שמקנות את הזכות להשתתף באופן פעיל בטקסים. כאן מבוטלת ההתניה הזו על ידי התעלמות מאי מילוי החובות, וזאת כדי לשמור על מירב החברים בקהילה ולהמנע מקטטות ומריבות. ההתעלמות אינה עצימת עינים והתכחשות לתופעה. ההתעלמות היא סוג של פרשנות מקלה לתופעה. במילים אחרות מה שיש להתעלם ממנו הוא מן המשמעות של חילול השבת "מאחר ש"ל שאין דינם כעובדי עבודה זרה".

### 2.4.3 עליה לתורה למי שמתגלח בתער

בדומה לענין הקודם נשאל הרב יוסף **ביחווה דעת** ב, טז, האם מותר להעלות לתורה יהודי המגלח זקנו בתער ועובר בכך על איסורים מן התורה. בתשובתו הוא מצטט את דברי רבי יוסף חיים (מחכמי בגדד במחצית השנייה של המאה ה-19) בשו"ת **רב פעלים** (ב, או"ח יא), העוסק ביחס למחללי שבת ולשאר עוברי עבירה ופוסק כי: "מכל מקום כשיש לחוש למחלוקת ואיבה, טוב להעלים עין מהם ולהרשות להעלותם לתורה, ובפרט בזמן הזה שרבו לצערינו עשירים ונכבדים שנכשלים באיסורי תורה". הרב יוסף מצדד בעמדה זו וקובע:

שאינן ספק שהבא להחמיר ולמונעם ביד חזקה יכול לגרום ריב ומדנים בבית הכנסת, קנאה ושנאה ותחרות, ויוצא שכר חומרתו בהפסדה. לכן יש להעמיד הדבר על עיקר הדין... בסיכום: העיקר להלכה שיש להתיר להעלות מגלחי זקנם בתער לספר תורה, ולהשלים בהם מנין שבעה עולים. ואם אפשר, יותר טוב שלא יהיו בכלל מנין שבעה עולים של חובת היום, אלא מן העולים הנוספים של חובת היום. ודברי חכמים בנחת נשמעים, להוכיחם ולהחזירם בתשובה בדרכי נועם, כי דרכי דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום.

דאגתו העיקרית של הרב יוסף היא לשלמותה של הקהילה. עוברי עבירה אלו מבאי בית הכנסת הם ואין הרב יוסף מבקש להרחיקם אלא לקרבם. אמנם, כפי שהציע פריזגר (פריזגר תשס"א עמ' 41 –

<sup>52</sup> שו"ת **בנין ציון החדשות** סימן כג. ראו על כך בהמשך (סעיף 3.1).

46), יש לראות כאן ביטוי לגישה היררכית בתוך הקהילה שהרי את אלו – המגלחים בתער יש לנסות ולהמנע מלהעלותם בין שבעת הקרואים, אך את זאת יש לעשות בנחת ובנועם.

### 3. "...לעמוד בכל תוקף נגד המחדשים והמודרניים למיניהם." – מדיניות ההדרה של

#### הרב עובדיה יוסף

כפי שכתבתי לעיל, המתונות ההלכתית אינה תכונת אופי של הפסיקה של הרב עובדיה יוסף, היא מהווה תגובה ודרך התמודדות עם המציאות החברתית ההיסטורית בה הוא מתפקד כמנהיג וכפוסק. לכן אין להתפלא על כך שבתחומים מסוימים מביע הרב יוסף גישה מחמירה ונוקשה. הרב יוסף ממשיך בקו המקובל על הרבנים האורתודוקסים באירופה להאבק בחומרא ברפורמות בדת: "ומכ"ש בזה"ז שעלינו להתלכד כחומה בצורה נגד צוררינו הבאים להכניס רפורמות בכל שטחי הדת." (**יביע אומר** ב, אה"ע כא).

הוא מתייחס לתופעה בדרשותיו ומזהיר מפניה, אם כי אינו מראה בקיאות גדולה בהשקפת עולמם של התנועות הלא אורתודוקסיות. "המודרנים של זמננו" הוא אומר, בפרושו להגדה של פסח, "אומרים "העיקר הלב" וכל מחשבתם לרע להפטר מן המצוות המעשיות". הם, לדבריו, גם מתחכמים וממציאים טעמים למצוות וקובעים שמצוות אלו אינם רלוונטיות עוד ויש לבטלם (**חזון עובדיה** עמ' רטו). ביטוי אחד לדאגתו בתחום זה הוא דרישתו לחזק את המנהג (על פי הרמב"ם) שאין לעמוד בעשרת הדברות: "וכל שכן בזמן הזה שנתפשטה המינות על ידי הרפורמים למיניהם שאומרים שרק עשרת הדברות אמת, ולא יותר ח"ו, והכל לפי רוח הזמן, עפרא לפומייהו" (**יחווה דעת** ח, ח).

יחסו לרפורמים וקונסרבטיבים תואם את הגישה האורתודוקסית הקלאסית. הרב יוסף פוסל קידושין שנעשו על ידי רב רפורמי (**יביע אומר** ח, אה"ע ה). הוא אוסר קבלת תרומות מבית כנסת רפורמי אם התנאי הוא ששם בית הכנסת יפורסם ברשימת התורמים (**יביע אומר** ז, או"ח כב). הוא פוסל גט שנכתב על ידי רב קונסרבטיבי (**יביע אומר** ו, אה"ע יב), ואף אוסר קבלת מורה לשיבה שלימד בעבר בבית מדרש קונסרבטיבי (**יביע אומר** ז, יר"ד יט).

אכן, הרב יוסף נוקט בעמדה נוקשה הפוסלת תופעות הבאות מתוך כוונה מודעת של שינוי וחדוש. תופעות אלו מאיימות לדעתו על בסיס הקיום היהודי המסורתי, ולכן אף מעשים שמבחינה פורמאלית, הלכתית, אינם מורים במיוחד, מתפקדים אצל הרב יוסף כמסמנים לאיום ממשי על אשיות ההלכה. אולם כפי שנראה להלן, הוא מגביל את מאבקו ומבחין בין מציאות חברתית שבה המאבק בשיאו, וכל הסכמה למנהג חדש עלולה להתפרש ככניעה לאידאולוגיה שלמה, לבין מצבים אחרים בהם אין הדברים כך.

מה שקובע מבחינתו במאבק נגד "המחדשים" הוא הכוונה. כאשר הוא מזהה כוונה לחידוש בניגוד למסורת הוא יאבק כנגדה. לעומת זאת, כאשר מדובר בפעולה שאינה נובעת ממגמות כאלו, אף שמבחינה היסטורית היא אכן יונקת מעולם זר ליהדות, אין להאבק כנגדה. מה שמפריע לרב יוסף הוא תודעת השינוי והשאיפה לשינוי ולא השינוי כשעצמו.



במבוא (סעיף 1.1.2) ציטטתי מדבריו של פיטר ברגר (ברגר 1979 עמ' 5), שטען כי המאפיין העיקרי של המודרניות הוא המודעות לשינוי, היינו לכך שעולם החיים השתנה מבחינות חיצוניות רבות ובכך השפיע על עיצוב עולמו הפנימי של האדם. יותר מכך, התודעה המודרנית חפצה בחידוש, רואה ב"קידמה" ובשינוי מן העולם "הישן" מעלה ויתרון. לעומת זאת, בחברה המסורתית קיימת תודעה הפוכה. יעקב כ"ץ (כ"ץ תשי"ט) תיאר את החברות המסורתיות ככאלו ה"מבססות את קיומן, את שאיפותיהן, לא על ערכים ועל ידיעות שעתידות הן לגלות ולפתח. אלה החיים בתוכם סבורים שאבותיהם הנחילו להם את כל הדרוש". אמנם גם בחברה המסורתית חלו שינויים, אולם החברה המסורתית אינה רוצה בשינויים, והיא מבקשת ליישב את השינויים לאור המסורת. בלשונו של כ"ץ "החברה המסורתית משתנית למעשה אבל משימה עצמה כאילו אינה משתנית". מאז ומעולם חלו שינויים שהציבו אתגר בפני בעלי ההלכה וגרמו לכך שההלכה עצמה תעבור שינויים, אולם דבר זה נעשה בדרך כלל ללא תודעה של מהפכה ושינוי ערכי אלא כחלק מרצף היסטורי של תמורות<sup>1</sup>. ההבדל בין המצב הדינמי "הרגיל" של ההלכה לבין תביעותיהם לשינוי של "המודרנים" הוא תודעת השינוי והרצון לחולל מהפכה מהותית, כנגד זה הרב יוסף נלחם בכל עוז.

<sup>1</sup> ראו בענין זה את דבריו של משה הלברטל (תשנ"ז עמ' 173) ואת ביקורתו של אבי שגיא (תשנ"ט), התייחסתי לכך במבוא סעיף 1.3.2.

### 3.1 חילוניות ישראלית

יחסו המורכב של הרב עובדיה יוסף למכלול התופעות המכונה "חילוניות", מתישב היטב עם התיזה העיקרית המלווה פרק זה והפרק שלפניו. כפי שנראה להלן, הרב יוסף מבחין בין התרופפות דתית עד כדי חילול שבת, לבין חילוניות אידיאולוגית מבית המדרש הציוני אירופאי, שבמסגרת דיון זה אקרא לה "חילוניות ישראלית".

הדיון העיקרי, אך לא היחיד, במעמד של מחללי שבת מופיע **ביע אומר** (א, י"ד יא)<sup>2</sup> הנושא העומד על הפרק הוא: "נשאלתי בדין יין שנגע בו מומר לחלל שבת בפרהסיא, אם אפשר להתירו בשתיה, בכדי שלא לבייש את המומר, או יש לאסרו כדין יין נסך." בתשובה ארוכה דן הרב יוסף במעמדו של המומר לחלל שבת, ולאחר דיון במקורות התלמודיים ובספרות הרבנית של ימי הבינים הוא מצטט מדבריו המפורסמים של הרב יעקב עטלינגר<sup>3</sup> (גרמניה מאה – 19) בשו"ת **בנין ציון החדשות** (כג), שהציע הבחנה בין זהותו של המומר, כפי שהוא מתואר במקורות התלמודיים, לבין "פושעי ישראל שבזמנינו". כך מסביר זאת הרב עטלינגר:

והנה עד כה דברנו מעיקר הדין איך לדון מחלל שבת בפרהסיא אבל לפושעי ישראל שבזמנינו לא ידענא מה אדון בהם, אחר שבעו"ה [=שבעוונותינו הרבים] פשתה הבהרת לרוב עד שברובם חלול שבת נעשה כהיתר... ויש בהם שמתפללים תפילת שבת ומקדשים קידוש היום ואח"כ מחללים שבת במלאכות דאורייתא ודרבנן, והרי מחלל שבת נחשב כמומר בלבד מפני שהכופר בשבת כופר בבריאה ובבורא וזה מודה ע"י תפילה וקידוש... ולכן לענ"ד המחמיר להחשיב נגיעת יין של הפושעים הללו לסתם יינם תבוא עליו ברכה. אכן גם למקילים יש להם על מה שיסמכו, אם לא שמבורר לנו שידע דיני שבת ומעיז פניו לחללו בפני עשרה מישראל יחד, שזה ודאי כמומר גמור ונגיעת יינו אסור.

הרב עטלינגר מבחין איפוא בין יהודים המחללים שבת מתוך רפיון דתי וחוסר מחויבות, לבין אלו המעיזים פניהם, כלומר המחללים שבת מתוך אידיאולוגיה. הרב יוסף מצטט את דבריו של הרב עטלינגר ושל חכמים אחרים שתמכו באותה גישה, ודוחה את דברי המתנגדים לה. הוא מכריע שמותר לשתות מיינם של מחללי שבת ויש להזהר שלא לביישם שהרי: "אם נסכים לבייש לאנשים הללו ולהלבין פניהם ברבים לאסור היין במגעם, כאילו נשפך דמם עי"ז, ויפקרו לגמרי, ויעברו על כל המצות שבתורה, וידינו שפכו את הדם הזה ח"ו." ברור איפוא שמדובר ביהודים כאלו שעדין מקיימים חלק מן המצוות ויש לדאוג שמא "יפקרו לגמרי".

הוא מספר בהקשר זה על תופעה שנתקל בה במצרים:

<sup>2</sup> התאריך המצוין בראש התשובה הוא ירושלים תש"ו עוד קודם צאתו של הרב יוסף למצרים אולם חלקים של התשובה נכתבו בתקופה מאוחרת יותר.

<sup>3</sup> ראו פרזיגר תשס"א פרק שמיני הדין במשנתו של הרב עטלינגר. ראו גם זוהר ושגיא 2000 עמ' 93, 137.

וידעתי בבירור בהיותי במצרים, כי הרבה מן האנשים הללו (שעובדים ביום שבת לצורך פרנסתם), בצאתם מן העבודה, נזהרים שלא לחלל שבת, וכן אינם מעשנים בשבת, וכיו"ב, וחלק מהם מתפללים בשבת במנין ראשון, כדי להספיק להגיע למקום עבודתם בזמן, ובמסותרים תבכה נפשם על מה שהם מוכרחים לחלל השבת לצורך פרנסה. ובאנשים הללו נלע"ד ברור שאפשר להקל במגעם ביין.

הרב יוסף מתיר איפוא את יינם של מחללי שבת לצורך פרנסה "מצאנו סמך להקל כשהם שומרי תורה ומצות, ועכ"ז נכשלים בחלול שבת בפרהסיא, בשביל פרנסתם". אולם כאשר הוא דן במעמדם של חילוניים אידאולוגיים הוא מבטא עמדה נוקשה הרבה יותר. בנימין לאו (לאו תשס"ב עמ' 340) ציטט בהקשר זה מדבריו של הרב יוסף בספר **כף החיים** (י"ד קיט, לט)<sup>4</sup> שם הוא דן במעמדו של מחלל שבת ולאחר ציטוט דבריו של הרב עטלינגר הוא כותב:

הא ודאי לא שייך כל זה במומרים לחלל שבת שבארצנו הקדושה ת"ו, אשר בעוונותינו הרבים באו פריצים ויחללוה ברגל גאווה באוטובוסים ומכוניות ועישון סיגריות בשבת קודש בראש כל חוצות, והמוכיחם דמו בראשו חס וחלילה. ואלו ודאי שדינם כעכו"ם לכל דבר ואין להקל בהם כלל.

בעיני הרב יוסף שונה החילוניות הישראלית מתופעת חילול שבת בהם נתקל במצרים או עליהם קרא בדבריו של הרב עטלינגר. החילוניות הישראלית היא בעלת אופי מתריס ועקרוני ולכן יש לראות במחללי שבת מאופי זה כמומרים השווים לעכו"ם.

החומרא בה רואה הרב יוסף את החילוניות הישראלית הטיפוסית באה לידי ביטוי בעוד מקומות בכתביו<sup>5</sup>. כך למשל הוא כותב ב **ביע אומר** (ג, אה"ע א) לגבי נאמנותם של רופאים: "וה"ה לרופאים ישראלים המחללים ש"ק בפרהסיא וכו', שדינם כעכו"ם לכל דבר." בהמשך אותה תשובה הוא קובע כי "אנשי הקיבוץ שהם חפשים גמורים ומוחזקים למחללי שבת וכו'" פסולים לעדות. **ביע אומר** (ה, י"ד י) הוא דן בכשרות קופסאות שימורים הנעשים במפעל קיבוצי, שאף שיש השגחה על כשרות המוצרים יתכן ויש לאסור משום "בישולי עכו"ם". הוא קובע כי "חברי קיבוצים חפשיים" נחשבים כמומרים לחלל שבת בפרהסיא, אולם כיון שיש מחלוקת האם קיים איסור בישולי עכו"ם על מה שבישל מומר ניתן להקל בדבר אך עדיף שהמשגיח יהיה זה שמדליק את האש. **ביע אומר** (ט, י"ד ט) הוא פוסק שמותר להלוות בריבית למחלל שבת בפרהסיא מפני שנחשב כגוי. החילוני

<sup>4</sup> ספר זה שהוא פירוש על שולחן ערוך (או"ח וי"ד), נכתב על ידי ר' יעקב סופר (נולד בעירק ונפטר בירושלים בשנת תרצ"ט). משפחתו של הרב סופר פנתה לרב עובדיה בבקשה שישלים את החלק האחרון של י"ד (מסימן קיז ס"ק יב). ראו על כך אצל לאו תשס"ב עמ' 45.

<sup>5</sup> ראו גם את דרשותיו ביחס לעליה לארץ ישראל (סעיף 5.1) המצוטטים מתוך לאו תשס"ב עמ' 302 – 307.

המחלל שבת בפרהסיא שאינו מקיים זיקה להלכה היהודית נחשב בעיני הרב יוסף כגוי ובכך בעצם מוצא אל מחוץ למחנה<sup>6</sup>.

פסיקתו של הרב יוסף נתונה איפוא בתוך מצב סוציוהיסטורי מורכב. מחד גיסא ישנם יהודים רבים המחללים את השבת אך הם בעלי זהות יהודית ואף דתית, ורואים עצמם כחלק מן הקהילה ומבטאים זאת בהשתתפות פעילה בבית הכנסת. כלפי אלו מבטא הרב יוסף מתינות ומאפשר להם השתייכות פעילה לקהילה. לעומתם עומדת קבוצה אחרת שאותה פוגש הרב יוסף בעיקר בישראל ואלו הם החילוניים הגמורים שכלפיהם הוא מבקש להפעיל את כלי ההדרה ההלכתיים במלא חומרם.

---

<sup>6</sup> דוגמא מעניינת נוספת קשורה בפסיקתו של הרב יוסף ביחס להתאבדות. ביביע אומר (ב, י"ד כד) הוא מבחין בין מתאבד שהיה אדם דתי לבין מתאבד חילוני. "ברם עדיין אנו צריכין למודעי, שאין להורות להתאבל עליו אלא באופן שהמאע"ל היה יר"ש וחרד לדבר ה', ותקראנה אותו כאלה, בזה דוקא יש מקום לדונו לזכות, שעשה כן בשגגה. וכנ"ל. משא"כ כשהיה מוחזק לקל ביראת ה', ואינו שב מידיעתו, (ומכ"ש כשהמאע"ל עשה כן מחמת תאוות הרעה אשר לא השיג אותה.) ע"ז יש להורות שלא יתאבלו עליו." ביחס לתופעת ההתאבדות ראו זוהר תשס"א פרק שמיני הדין בתופעת ההתאבדות במצרים בראשית המאה ה-20, ובפסיקתו המחמירה של הרב בן שמעון שראה בתופעה זו פרי השפעה של תפיסות מערביות.

## 3.2 מדיניות הגיור

### 3.2.1 טבילת גיורת בפני בית דין

בבואו למצרים הופתע הרב יוסף להיווכח שבתהליך הגיור של נשים, הכולל טבילה במקוה, אין הדיינים נכנסים למקום הטבילה עצמו, מפאת חוסר הצניעות שבדבר, אלא עומדים מבחוץ, והגיורת טובלת בפני אשה בלבד. נוהג זה סותר את הכתוב **בשולחן ערוך** (י"ד רסח, ב) שם נדרש מן הדיינים להכנס לחדר הטבילה כאשר הגיורת נמצאת בתוך המים ולצאת קודם שתעלה מן המים, כך שהטבילה עצמה תעשה בפני הדיינים. הרב יוסף דן בענין **ביביע אומר** (א, י"ד יט), הוא מביא דעות שונות בנושא ומכריע שלכתחילה צריכה הגיורת לטבול בפני בית הדין כדברי השולחן ערוך. הוא מציע פתרונות טכניים לבעיית הצניעות כגון פריסת יריעת בד על פני המקווה כך שרק ראשה של הגיורת יציץ ממנו, זאת כפי שהציע רבה הקודם של קהיר, הרב בן שמעון. או שהגיורת תטבול כשהיא לובשת חלוק רחב. הוא מתפלל על כך שפסיקתו של הרב בן שמעון מרא דאתרא אינה מתקיימת ומניח ש"אנשים בלתי הגונים הנהיגו שיעמדו הדיינים מבחוץ". פסיקתו של הרב יוסף עוררה התנגדות שאותה הוא מתאר כך

והנה אע"פ שהיו כמה אנשים מודרנים (אשר הם חכמים בעיניהם), שהתנגדו לזה בכל תוקף. ובאו בטענה, שאין זה נאה והוגן לחברי בית הדין, להכנס בבית הטבילה של נשים בכלל, בשעה שיש אשה במקוה. (ורק לרופא פרוץ מותר לו לבדוק נשים אפילו ערומות, בגלל איזה מיחוש וכיוצא, משא"כ לת"ח צנועים. זאת תורת המודרנים הללו, היפך תורתנו הקדושה שמחלקת בדין ייחוד להיפך בין כשרים לפרוצים. ואת הישרה יעקשו, ולא תהיה תורה שלמה שלנו כשיחה בטלה שלהם?) ותל"ת [ותודה לאל יתברך] הצלחתי לשכנע בזה את הרב הראשי מטעם המלך, עד שהעיד שכן נהגו גם בקושטא בירת תורכיה, ופקד על שמש בית הדין לציית להוראתי, ולמלא אחר דברי בזה, וכן הנהגתי מן היום (י"ח חשון התש"ח) והלאה, בעזה".

לפי דבריו של הרב יוסף, ההתנגדות באה מ"אנשים מודרנים" המקורבים לנעשה בבית הדין. נדמה שהרב יוסף מתנגד לאנשים יותר מאשר לטענות, זאת בגלל שמציגי הטענות מסמלים השקפת עולם "מודרנית" הזרה ליהדות והיא בעיניו של הרב יוסף "הפך תורתנו הקדושה". בהמשך התשובה מביא הרב יוסף את תשובתו של הרב עוזיאל בספרו **משפטי עוזיאל** (ח"א י"ד יג), הדן בשאלה דומה. בהיותו רבה של העיר סלוניקי, היה מקווה הנשים ממוקם בתוך בית המרחץ העירוני לנשים, ולכן אי אפשר היה שחברי בית הדין יכנסו לראות את טבילת הגיורת. הרב עוזיאל פסק שבמצב כזה ניתן לסמוך על דעתם של הפוסקים המקלים ולאשר את הגיור גם מבלי שהדיינים יכנסו לתוך בית הטבילה עצמו. זאת משום שאם לא כן "תנעל דלת בפני גרים". הרב יוסף אינו מקבל טיעון זה:

וכ"ש האידנא דאחסור דרי ורוב הגיורות אין כוונתן לשם שמים רק לשם אישות וכיו"ב, ודי לנו להקל בעצם הגרות, שאנו מוכרחים לקבלן כשבאים אלינו להתגייר, מכמה טעמים וסיבות נכונות ומספיקות, וכמש"כ בתשובה אחרת בס"ד. אבל להוסיף עוד קולות כגון לטבול שלא בפני ב"ד, כדי שלא תנעול דלת בפני גרים, חלילה לומר כן, אדרבה מי יתן וננעלה דלת בפניהם, ומכ"ש שאחר הגרות ע"פ הרוב זה דרכם כסל

למו, ואיש לדרכו פנה, ומחללין שבת, וכו', וקשין לישראל יותר מספחת. ואינם ראויים הללו לחוס עליהם ולהקל נגד דברי חכמים.

ניתן לראות בברור את ההבדל בין גישתו של הרב עוזיאל לזו של הרב יוסף. הרב עוזיאל מחפש דרך לאפשר את הגיור והרב יוסף אינו מעוניין בכך, והוא אינו מוכן להיכנע לטיעונים הבאים מהשקפת עולם מערבית מודרנית. הבדל זה קשור גם בהקשר הסוציוהיסטורי בו פועלים שני הרבנים הללו. הרב עוזיאל אינו מבקר את החברה היהודית הסלוניקאית ואינו רואה בענין זה, טבילה ללא נוכחות דיינים, מסמן לקעקוע ההלכה על ידי רוח המודרנה. הרב יוסף, לעומת זאת, נמצא בעמדה ביקורתית מאוד הן כלפי החברה היהודית מצרית בגלל היותה מושפעת מן המודרניות, והן כלפי חלק מן הממסד הדתי המצרי בו הוא פועל שגם אליו הגיע רוח המודרניות (ראו על כך במבוא סעיף 1.5.3). יש להדגיש שההבדל טמון בזווית הראיה של הרב עוזיאל והרב יוסף ולא בהכרח במצבם הרוחני של יהודי סלוניקי לעומת יהודי קהיר. את תשובתו מסיים הרב יוסף בהנחיה הבאה:

ועל הב"ד לעמוד בכל תוקף נגד המחדשים והמודרניים למיניהם, וה' ישלח עזרו מקודש לכל הולך תמים, והיה ה' עם השופט, ולא תמעד אשוריו... ואשר ע"כ צריכים לעמוד בכל תוקף נגד אלו הרוצים לשנות, ונודע לי כי כן הוא דעת גדולי הדור שליט"א, שלא להקל בזה כלל. והשי"ת יהיה עמנו להעמיד דגל התורה על תלה, ויבער את הקוצים מכרם ה' צבאות, יתמו חטאים מן הארץ. וישיב שופטינו כבראשונה ויועצינו כבתחלה. ובא לציון גואל אמן.

מדובר איפוא בלא פחות מאשר העמדת דגל התורה על תלה. רצונם של אלו "המחדשים המודרניים", כך רואה זאת הרב יוסף, להוריד את דגל התורה. וככאלו הרי הם "קוצים בכרם ה'" ויש לבער אותם. אותו ענין הלכתי - טבילת הגיורת שלא לעיני הדיינים - היא המסמן - מהווה בעיני הרב יוסף סטיה המאיימת על הסדר החברתי. המסומן שלה הוא הרצון לשנות את חוקי התורה ולהתאימם לרוח המודרנה, זהו ההקשר התרבותי בו רואה הרב יוסף את דרישתם של עמיתיו המקומיים. לעומת זאת, בפסיקתו של הרב עוזיאל ובהקשר התרבותי חברתי בו הוא חי בעיר סלוניקי, אותו מסמן ממש, אינו מבטא דבר מלבד הרצון לפתרון בעיה טכנית של טבילה לשם גירות.

### 3.2.2 גיור מי שאינם שומרי מצוות

בשנת תשל"א מפרסם הרב יוסף מאמר בנושא "בעיות הגיור בזמננו" (יוסף תשל"א 2) שם (עמ' כט) הוא מבטא את עמדתו העקרונית ביחס לגיור:

ונראה שאם הבאים להתגייר אמנם אומרים בפיהם שברצונם לקבל עליהם עול תורה ומצוות, אך בית הדין סבור ע"י אומדנא דמוכח שכל דבריהם מן השפה ולחוץ ולבם בל עמם, ומיד לאחר מעשה הגיור יפנו עורף לתורה ולמצוות וישליכום אחרי גוום - ודאי שאין לקבלם... וממילא כשהגר או הגיורת ברצונם לגור בקיבוץ חפשי לאחר גיורם ויש אומדנא דמוכח שימשיכו לאכול מאכלות אסורות או לחלל שבת וכדומה, אין לקבלם. והכל לפי ראות עיני הבית דין.

עמדתו של הרב עוזיאל בנושא זה שונה מזו של הרב יוסף. הוא עוסק בשאלת הגיור בתשובה שפורסמה ב **פסקי עוזיאל בשאלות הזמן** (סימן סה) <sup>7</sup>. בשנת תשי"א הוא נשאל על ידי הרב כלפון מקהילת טיטוואן שבמרקו, בדבר גיורם של נשים נכריות וילדיהן הנשואות ליהודים "שאינם שומרי דת שבתות וי"ט ומאכלות אסורות ומצות עשה ול"ת, ואנחנו נבוכים איך לעשות כן רוצים הם לגייר בניהם ואת נשיהם..."

בתשובתו מסביר הרב עוזיאל, שבתהליך הגיור מודיעים לגר את עיקרי הדת, וכן מודיעים לו "מקצת מצוות קלות וחמורות", ואין צורך שלבית הדין תהיה ודאות שאכן הגר יקיים את המצוות:

מכאן מפורש יוצא שאין דורשין ממנו לקיים המצות ואף לא צריך שבית דין ידעו שיקיים אותן, דאל"כ [=דאי לא כן] לא יתקבלו גרים בישראל, דמי יערוב שגוי זה יהיה נאמן לכל מצות התורה אלא מה שמודיעין לו מקצת מצות הוא כדי שאם ירצה יפרוש וכדי שלא יוכל לומר אח"כ אילו ידעתי לא הייתי מתגייר וזהו לכתחלה אבל בדיעבד אם לא הודיעוהו אינו מעכב (ש"ך שם סק"ג). מכל האמור למדנו: שאין תנאי קיום המצות מעכב את הגרות אפילו לכתחלה... מכל האמור ומדובר תורה יוצאה שמותרת ומצוה לקבל גרים וגיורות אעפ"י שידוע לנו שלא יקיימו כל המצות משום שסופם יבואו לידי קיומם ומצוים אנו לפתוח להם פתח כזה ואם לא יקיימו את המצות הם ישאו את עוונם ואנו נקיים.

כלומר, אף כאשר ידוע שהגר או הגיורת לא יקיימו את כל המצוות מותר לקבלם לכתחילה מפני שאין דרישה מן הגר שיתחייב לשמירת המצוות. הרב עוזיאל רואה בקבלת גרים שכאלו מצווה חשובה במיוחד בדור הזה:

ובדורנו זה אחראית וקשה מאד נעילת דלת בפני גרים לפי שהיא פותחת שערים רחבים ודוחפת אנשים ונשים מישראל להמיר דתם ולצאת מכלל ישראל או להטמע בגוים ויש בזה משום אזהרת רז"ל: לעולם תהא שמאל דוחה וימין מקרבת (סוטה מז). ואדם מישראל שנטמע או שנדחה מישראל נהפך לאויב ישראל בנפש, כמו שההיסטוריה מעידה על זה בהרבה מקרים והרבה דורות וגם אם לא נחוש ונאמר ילך החבל אחרי הדלי, מכל מקום לבניהם ודאי שאנו חייבים לקרבתם לא מבעיא אם הם בני ישראלית שבניה הם ישראלים גמורים אלא אפילו אם הם בני גויה הרי מזרע ישראל המה, ואלה הם בבחינת צאן אובדות, וירא אנכי שאם נדחה אותם לגמרי על ידי זה שלא נקבל את הוריהם לגרות נתבע לדין ויאמר עלינו: את הנדחת לא השיבותם ואת האובדת לא בקשתם (יחזקאל לד) וגדולה היא תוכחה זאת מאותה התוכחה של קבלת גרים (יו"ד סי' רסה סעיף יב) ועל כגון זה נאמר: הוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה

<sup>7</sup> על גישתו העקרונית של הרב עוזיאל לגיור ראו זוהר ושגיא תשנ"ה עמ' 71 – 73, 78 – 79, 186 – 187. ראו גם אנג'ל 1999 פרק 7. על גישות שונות ביחס לגיור בימנו ראו גם פיקאר תשס"ג פרק שלישי.

ושכר עברה כנגד הפסדה (אבות פ"ב מ"א). מטעם זה הנני אומר מוטב לנו שלא נסור מדברי רבותינו שמסרו הלכה זאת לפי ראות עיני הדיינים שכוונתם לשם שמים. על דייני ישראל מוטלת אחריות כבדה: עליהם להשתדל ולהציל את הנידחים ואת האובדים – אלו הם אותם יהודים ויהודיות שנשאו בני זוג נכרים. לכן יש לגייר את בני הזוג הנכרים, ובוודאי את ילדיהם הנחשבים "זרע ישראל" אף שאמם נכריה.

גם בסוגיא זו יש לשים לב להקשר הסוציולוגי שבתוכו נכתב פסק ההלכה. בטיטוואן מתרחש תהליך של התבוללות שמאופין בנישואי תערובת. כדי לעצור תהליך זה מציע הרב עוזיאל להקל את הליך הגיור ולאפשר ליהודים שנישאו לנכריות לגייר את נשותיהם וילדיהם כדי שיוכלו לשוב ולהיות חלק מן הקהילה היהודית הדתית. לעומת זאת, בישראל המודרנית, מתרחש תהליך אחר, הגיור (כפי שהוא מוצג בדברי הרב יוסף) מאפשר, במקרים רבים, למי שאינו יהודי להצטרף לחברה הישראלית החילונית. הביטוי המובהק לכך הוא כאשר הגר או הגיורת חיים בקיבוץ "חופשי" שעומד, בעיני הרב יוסף, בקוטב המהופך לקהילה הדתית. (כפי שנתבאר בסעיף 3.1).



### 3.3 כוונת החידוש ומעשה החידוש

#### 3.3.1 פאה נכרית<sup>8</sup>

עמדתו של הרב יוסף בנושא הפאה הנכרית ידועה ומפורסמת והוא מרבה לחזור עליה חדשים לבקרים בהזדמנויות ציבוריות<sup>9</sup>. אף על פי שבציבור החרדי האשכנזי נחשבת הפאה הנכרית כדבר מקובל וכך גם אצל נשים ספרדיות רבות, הרב יוסף יוצא בתקיפות נגד נוהג זה. מהי הסיבה לנחרצות הזו? נראה שעיון בתשובותיו בנושא יבהיר שאחת הסיבות להתנגדות נובעת מהיות המנהג הזה, לדעתו, ביטוי להליכה אחרי אופנות מודרניות והשפעות מערביות.

התשובה המרכזית העוסקת בפאה הנכרית נמצאת **ביבע אומר** (ה, אה"ע ה). התשובה מתחילה בסקירת המקורות הראשוניים בענין, בהמשך מביא הרב יוסף מדבריהם של פוסקים בעת החדשה שהתירו חבישת פאה נכרית. בשלב השני מצטט הרב יוסף פוסקים אשר הבחינו בין תקופות קדומות לתקופתם הם כך למשל כותב ר' שלמה קלוגר (פולין המחצית הראשונה של המאה ה-19) בשו"ת **שנות חיים** (שטז דף צ ע"ד):

...ובפרט בזמן חכמי הש"ס, שרוב הנשים היו כשרות וצנועות ולא היה דרכן לצאת בגילוי שער שלהן כלל, לפיכך כשאחת הולכת בפאה נכרית מידע ידעי שאין אלו שערותיה ולא יבואו לידי הרהור, אבל בזה"ז שבעוה"ר רבות בנות פרוצות הולכות בגילוי ראש ברה"ר [ברשות הרבים] הרי גם ההולכת בפאה נכרית גורמת להרהורי עבירה, כי מאין ידע הרואה שפאה נכרית בראשה, והוא יסבור כי שערותיה הן, ויבאו לידי פריצות והרהורי עבירה הקשים מעבירה, ששער באשה ערוה...

על דבריו של ר' שלמה קלוגר מוסיף הרב יוסף ואומר:

ומכל שכן בדורות הללו שעושים הפאות נכריות במומחיות רבה עד שלא ניכר כלל אם האשה הלזו הולכת בשערותיה הטבעיות, או בפאה נכרית, ובודאי שיש בזה פריצות, מלבד החשש למראית העין.

כלומר, הפאה הנכרית המודרנית אינה עוד סממן של צניעות נשית אלא להפך, "יש בזה משום פריצות".

<sup>8</sup> לפסיקתו של הרב יוסף בנושא הפאה הנכרית מנקודת המבט של הלכות צניעות ראו להלן סעיף 8.2.4

<sup>9</sup> ראו למשל דיווח עיתונאי בענין זה: שלמה צזנה, "הרב עובדיה: מי שאשתו חובשת פאה – חייב לגרש אותה", מעריב, 9 ליולי 2001. כותרת זו אינה תואמת את פסקו של הרב יוסף הכותב בפירושו (בהוספות ומילואים לתשובה דלקמן) "ומכל מקום אומר אני שאם הבעל יר"ש [ירא שמים] וניסה להשפיע על אשתו שתפסיק לצאת בפאה נכרית לרה"ר, ושתצא רק בכובע או מטפחת, והיא נותנת כתף סוררת, לא ימהר לסתור בנינו ח"ו לגרשה כעוברת על דת, אף שכן כתבו כמה אחרונים, אלא עליו להשתדל לפייסה בדרכי נועם ובכל הדרכים האפשריות אולי תשנה דרכה לטובה..."

בנוסף לכך סובר הרב יוסף שישנה בעיה חמורה בתופעת הפאה הנכרית והיא קשורה למקורות התרבותיים שמם יונקת אופנה זו. הוא מצטט את דבריו של ר' חיים מצאנז (פולין מחצית הראשונה של המאה ה-19) בשו"ת **דברי חיים** (א, י"ד ל) שכתב: "נוהג זה נשתרבב ע"י האפיקורסים וחלילה וחס לנהוג כן". וכן את דברי ר' צבי הירש חיות (פולין המחצית הראשונה של המאה ה-19) שכתב בשו"ת **מהר"ץ חיות** (סימן נג): "בכל תפוצות ישראל במדינת פולין לא נשמע מעולם שיקילו בזה, זולת המתחדשים אשר פרצו גדרות ישראל". בהמשך דבריו של הרב יוסף ניכר שהטעם הזה, של החדשנות, הוא הטעם הדומיננטי במוטיבציה שלו לאסור את הפאה הנכרית. הוא חוזר ואומר:

שעיקר המנהג של פאה נכרית יצא ע"פ הגוים באופנות המתחדשות חדשים לבקרים, שרשם מעמלק, בודאי שיש בזה ובחקותיהם לא תלכו, הואיל ויש בו פריצות וחציפות... ולכן גם המנהג הזה שידוע לנו שנוסד ע"פ איזה נשים ההולכות ע"פ האופנה החדשה, ונסחפים אחר הזרם של המודרניות, אשר כל חלקה טובה הכאיבו. נראה שמצוה וחובה לשרש אחר המנהג הרע הזה, ולהחזיר עטרה ליושנה, בדרכי הצניעות, ע"פ תורתנו הקדושה.

אם נשווה פיסקה זו לתשובתו של הרב יוסף בענין לבישת מכנסים, בה דנתי לעיל (סעיף 2.3.3), נתקשה להסביר את ההבדל. הרי גם לבישת מכנסי נשים היא אופנה חדשה, יש בה פריצות וחציפות כפי שהתבטאו הפוסקים, והיא מבטאת היסחפות אחר "הזרם של המודרניות", מדוע איפוא בענין המכנסים ביטא הרב יוסף עמדה סלחנית יותר מבענין הפאה? זאת ועוד, נשים החובשות פאה לראשן עושות זאת מטעמים דתיים, הם מבקשות לכסות את ראשן כהלכה ועם זאת לא לגרוע מיופיין (ולעתים אף להוסיף עליו), לעומת זאת לבישת מכנסים נעשית מטעמים שאינם דתיים כלל וכלל. מהי הסיבה להבדלי הפסיקה הניכרים?

ניתן להציע כמה השערות לדבר. ראשית, דווקא היותה של הפאה הנכרית קשורה לענין הלכתי – כיסוי הראש, היא הפוסלת אותה. כלומר, יותר ממה שהרב יוסף מוטרד מהנהירה אחר האופנה המערבית, כלבישת מכנסיים למשל, הוא מוטרד מהנסיון להכניס שינויים בתחום ההלכה. את הפאה הוא מזהה, כדברי המהר"ץ חיות, עם "המתחדשים אשר פרצו גדרות ישראל", עם הרצון להתאים את ההלכה לאופנה המודרנית. לכך הוא מתנגד נחרצות בעיקר כאשר תופעה זו פושה גם בקרב הנשים הדתיות המבקשות לשמור על הלכת כיסוי הראש. תופעות אחרות כמו לבישת מכנסיים ע"י נשים, מבטאות חולשה דתית, כניעה לאופנה של נערות אשר מחויבותן להלכה אינה חזקה, אך אין בתופעה זו משום נסיון אידאולוגי לשינוי ההלכה.

הסבר אפשרי נוסף הוא ההקשר העדתי של ענין הפאה הנכרית. פסיקתו של הרב יוסף מנוגדת לנוהג המקובל בציבור החרדי האשכנזי, ואשר חלק מפוסקי ההלכה החרדיים הסכימו עמו<sup>10</sup>. הרב יוסף אינו מתרשם מכך ואומר: "ואין להתפעל כל כך ממה שענינו הרואות כמה נשי רבנים ואדמורי"ם שמקילות בזה, כי שלא ברצון חכמים עושים, וידעתי מכמה רבנים שאין ידם תקיפה למחות

<sup>10</sup> למשל ר' משה פינשטיין, **אגרות משה** (אבן העזר ב, יב).

בנשותיהם על פתגם דנא, אע"פ שאין דעתם נוחה ממנהג זה... "כלומר, הרב יוסף סובר שהנהוג של הנשים האשכנזיות אינו לגיטימי אפילו בעיני הפוסקים האשכנזיים. אך עיקר דאגתו של הרב יוסף היא מהתנהגותן של הנשים הספרדיות שרק לאחרונה, כך הוא סובר, החלו מחקות את האשכנזיות בענין זה בניגוד למה שהיה מקובל אצל אמותיהן<sup>11</sup>. בהוספות ומילואים לתשובה זו הוא כותב:

והתלמידים המקשיבים לקולי בשומעם שיש כמה נשים ספרדיות החפצות לפרוץ גדר הצניעות ולחבוש פאה נכרית לראשן ולצאת בה לרה"ר, פרסמו פסק דין בחוברת: תורה מציון: (חודש כסלו תשכ"ט, קר"ע שט"ן לפ"ק), וב"ה רבות בנות נסוגו ממחשבתן, וחזרו למנהג הנשים הכשרות לחבוש כובע או מטפחת לראשן. וגם מאלו הלובשות פאה נכרית חזרו בתשובה, כי סבורות היו מתחלה שהדבר מותר ע"פ הדין, שכן מנהג קצת מורות של ביה"ס החרדי: בית יעקב, דילפי מקלקלתא ולא מתקנתא, ובהודע להן מדברינו, שמעו לקול הורים ומורים, אשריהם ישראל!

כלומר, הנהוג הפסול של חבישת פאה מצוי הוא אצל הנשים האשכנזיות ומהן אף עבר לנשים הספרדיות המחקות את התנהגותן. די בתיאור זה כדי להסביר מדוע מתנגד לכך הרב יוסף, שהרי אחד הפרויקטים החשובים של הרב יוסף הוא החזרת עטרת הפסיקה הספרדית ליושנה (ראו במבוא לעבודה זו סעיף 1.2) ואם לתפיסתו של הרב יוסף מנהג הפאה הנכרית הוא מנהג אשכנזי קלוקל, יש להתנגד לו בחריפות הראויה.

לסיכום ענין זה. עמדתו הקיצונית של הרב יוסף בנושא הפאה הנכרית חושפת את הרגישות הגבוהה שלו לתופעות אשר מאיימות לדידו על הזהות של היהדות המסורתית ובעיקר זו הספרדית. בעיני הרב יוסף המסומן של הפאה הנכרית הוא כפול. הוא ביטוי להגמוניה האשכנזית על פני המסורת הספרדית והוא ביטוי להלך רוח מודרניסטי. לעומת הרב יוסף עומדים פוסקים חרדים רבים הנותנים לגיטימציה מלאה לשמוש בפאה הנכרית ולדידם היא אינה מסמנת כל איום משמעותי על ההלכה ונושאה.

### 3.3.2 מיקום הבימה בבית הכנסת

על אף גישתו הנוקשה של הרב יוסף לדברים הבאים מעולמם של "המחדשים" "המודרניים" וכמובן הרפורמים, סובר הרב יוסף שיש להבחין בין מקומות וחברות שונות. הבחנה כזו מצויה בתשובה העוסקת במיקומה של הבימה בבית הכנסת. כידוע היה נושא מיקום הבימה בבית הכנסת סלע

<sup>11</sup> יש לציין שאי ההקפדה של נשים נשואות על כיסוי הראש פשתה גם בקרב עדות המזרח ראו בענין זה את דבריו של צבי זוהר תשס"א עמ' 128. בענין השמוש בפאה נכרית גם אצל הנשים המזרחיות ראו שר"ת פני יצחק (ח"ו אבן העזר סימן ו) לר' יצחק בן משה אבולעפיה רבה של דמשק בשלהי המאה ה-19 בתשובה זו המצוטטת חלקית ע"י הרב יוסף הוא כותב "נתתי לבי למען דעת איך ינהגו פה עירנו יע"א כל הני נשי דידן ללבוש פאה נכרית... ולצאת בהם לחצר שלהם ומחצר לחצר אחרת דרך רה"ר בלי כיסוי מטפחת על ראשיהן כלל..." בהמשך הוא כותב "הגם דמנהג דנ"ד הוא קדמון מזה שנים רבות יותר ממ' שנה..." אמנם כפי שמצטט הרב יוסף בהליכתם לרשות הרבים היו נשות דמשק מתכסות ברעלה והשאלה היא רק במעבר מחצר לחצר ואעפ"כ רואים מכאן שהשימוש בפאה נכרית אינה תופעה אשכנזית יחודית.

מחלוקת קשה בין הרפורמים למתנגדיהם במאה ה-19.<sup>12</sup> אף שמבחינה הלכתית גרידא אין משמעות רבה למיקומה של הבימה, הפך העניין לדגל ולסמל, עד כדי כך שאחד החכמים בהונגריה טען "שענין הבימה באמצע בית הכנסת הוא יסוד מוסד אשר כמעט כל התורה נשען עליו"<sup>13</sup>. **ביביע אומר** (ת, או"ח יז), בתשובה משנת תשנ"ב, מפרסם הרב יוסף מכתב ששלח לרב ידידיה מונסוניגו ממרוקו. חכם זה פרסם ספר שו"ת ובאחת מן התשובות<sup>14</sup> הוא דן בענין הבא (הציטוט מתוך מכתבו של הרב עובדיה יוסף):

שאנשי הועד של בהכ"נ הרחיבו גבולם ובנו ושכללו מחדש את בהכ"נ, וחלק מהם רצו לשנות מקום התיבה שעליה קוראים בס"ת, מאמצע בהכ"נ לפינת בהכ"נ, וחלק מהם מעכבים באומרם שמקום התיבה צריך להיות באמצע דוקא, ומעכ"ת הסכים לדברי המעכבים.

הרב מונסוניגו קובע שאין להזיז את התיבה ממקומה באמצע בית הכנסת וזאת על פי שורה של פוסקים אשכנזיים מדור המאבק ברפורמה שאסרו זאת באיסור חמור. הרב יוסף רואה לנכון להעיר על פסיקה זו ולומר:

והאמת ניתנה להאמר שכל מה שהרעישו גאוני ישראל בארצות אשכנז להקפיד על העמדת הבימה באמצע בהכ"נ, עיקר כוונתם כנגד הריפורמים למיניהם שהיתה להם כוונה זדונית בבתי הכנסת לדמותם ולהשוותם לכנסיות ולבתי תפלות של הנוצרים, ועליהם נאמר וישכח ישראל עושהו ויבן היכלות... לפ"ז נראה שבמקומות שאין ריפורמים מצויים שם כמו במצרים ובמרקו וכיוצא בהם יכולים לסמוך על דברי מרן הכסף משנה להקל בזה, כשיש צורך בדבר משום נוי והרווחת ביהכ"נ. דבכה"ג לא גזרו גאוני אשכנז... ועינינו ראו ולא זר כי בבתי הכנסת המרכזיים בקהיר ובאלכסנדריא היתה הבימה קבועה בסוף בהכ"נ, ולא באמצע<sup>15</sup>, כי סמכו על מרן ועל הרדב"ז הנ"ל, ורק במקום שמצויים ריפורמים יש לעשות גדר וסייג להתרחק מהם ומהמונם הרחק כמטחוי קשת.

יש להבחין איפוא בין המקומות השונים. מה שפוסל את תופעת שינוי מקום הבימה אינו הענין עצמו כמו היותו סמל למאבק בין אלו הרוצים לשנות ולחדש בכל תחומי הדת, היינו הרפורמים, לבין שומרי המסורת. בהונגריה בתקופת המאבק, שינוי מיקום הבימה היה מסמן שהמסומן שלו היה, בעיני הרבנים האורתודוקסים כפירה בעיקר וכזה איים על קיומם. לכן הם קבעו שמקום הבימה המסורתי הוא "יסוד מוסד אשר כמעט כל התורה נשען עליו". אולם במצרים ובמרקו (ובשאר ארצות המזרח) בהם לא קיימות קהילות רפורמיות אלא רק קהילות מסורתיות, אין להקפדה על מקום הבימה חשיבות כה רבה שהרי בסך הכל מדובר בצורת עיצובו של בית הכנסת.

<sup>12</sup> על פולמוס זה ראו כ"ץ תשנ"ב עמ' 13, 19, 99; כ"ץ תשנ"ה עמ' 55, 92, 98. וכן סמט תשנ"א.

<sup>13</sup> כך כותב ר' ישראל דוד מרגליות יפה בספרו **מחולת המחנים**, שיצא לאור בפרשבורג בשנת תרל"ט, סימן ה'.

למקורות נוספים בענין זה ראו מה שהביא ר' חזקיה מדיני בספרו **שדי חמד**, מערכת בית הכנסת, אות יג.

<sup>14</sup> שו"ת **פאת ים** או"ח ב.

<sup>15</sup> ראו מה שכתב על כך צבי זוהר תשס"א עמ' 151 – 154.

### 3.3.3 הנחת זרי פרחים על ארון המת

**בייע אומר** (ג, י"ד כד) עוסק הרב יוסף בשאלה האם מותר להניח פרחים על ארון המת, זאת משום שמדובר במנהג המקובל אצל הנוצרים וככה יתכן והוא אסור משום "ובחוקותיהם לא תלכו". הרב יוסף דן באריכות רבה בהגדרת האיסור של חוקות הגוי ומביא את דעתו המפורסמת של ר' יוסף קולון, (מחכמי איטליה במאה ה-15) **בשו"ת מהרי"ק** (שורש פח), אשר הגביל את איסור "חוקות הגוי" רק לנוהג המקובל בין הגוים ואין בו טעם ראוי, ולפיכך יש לחשוך שמנהג זה הוא חלק מפולחן לעבודה זרה. אך מנהג שיש לו טעם ראוי כגון מנהגים הקשורים בכבוד המת וכיו"ב, מותר לנהוג בו אף שמקורו מן הגוים. כמו כן קבע המהרי"ק כי יש לאסור מנהגי גוים שיש בהם פריצות מינית שגם הם נכללים תחת המונח "חוקות הגוי". לפיכך, קובע הרב יוסף, אין לאסור נתינת פרחים על ארון המת שהרי הדבר נעשה לכבוד המת ולא כחיקוי לחוק הגוים בלבד. הרב יוסף מביא כתקדים את ההיתר לשאת את הנפטרים לבית הקברות בעגלה רתומה לסוסים אף שכך נוהגים הגויים. היתר זה רווח בקהילות רבות כולל בפרשבורג בתחילת המאה ה-19, בזמנו של ר' משה סופר **החתם סופר**. למרות זאת, כאשר הגיעה שאלה כזו לר' שלמה קלוגר<sup>16</sup> (פולין, מאה 19), הוא התנגד נמרצות לשינוי מן הנוהג המקובל להוביל את המת בכתף. אחת הסיבות להתנגדותו היא משום חוקות הגוי. הרב יוסף מסביר את התנגדותו של הרב קלוגר כך:

וקרוב אני לומר שהגרש"ק [ר' שלמה קלוגר] בקעה מצא וגדר בה גדר, בידעו שאלו הרוצים לחדש מנהג זה, כוונתם אינה רצויה, בחשבם להתדמות לעכו"ם ויעשו להם כונים<sup>17</sup>. ולמרות עיני כבודו התקוממו לחקות את העכו"ם במשכם העון בחבלי השוא וכעבות העגלה חטאה. אשר ע"כ דרך קסתו<sup>18</sup> וירק את חניכיו וירדפם עד חובה<sup>19</sup>. אבל כשאנו יודעים שאין הכוונה להתדמות לגוים מותר בלי פקפוק. וכמו שפסק הרמ"א בש"ע. ולכן גם גאוני עולם החת"ס וכל קדושים עמו הניחו למנהג זה בקהלתם, ומי לנו גדול ממשה [ר' משה סופר = החתם סופר] אשר יצא לקראת [=נגד] המתחדשים ומרגלא בפומיה לומר החדש אסור מן התורה בכ"מ [בכל מקום], וע"כ מפני שידע שהנהגים כן במקומו כוונתם לשמים, ולא עלה על דעתם מחשבות און להדמות לעכו"ם. ובכגון זה אמרו אין לדיין אלא מה שעניו רואות...

כלומר, אכן יש לנהל מאבק נגד אלו הרוצים לחדש מנהגים כחיקוי לגויים. כל מנהג שהם מציעים מבטא באופן סמלי את רצונם זה, אף אם לגופו של ענין אין סיבה להתנגד למנהג עצמו. הכל תלוי איפוא בהקשר החברתי של הענין, ולכן כיון שרצונם של אנשי פרשבורג, עירו של החתם סופר, לשאת את הנפטרים בעגלות אינו נובע מרצון לחיקוי הגוים גרידא, אלא מרצון לשפר ולהוסיף כבוד למסעות הלוייה, אין להתנגד להם.

<sup>16</sup> שו"ת **טוב טעם ודעת**, תליתא, ח"ב, רלה.

<sup>17</sup> מנחות, קרבנות לעבודה זרה, עלפי ירמיהו מד, כ.

<sup>18</sup> על משקל "דרך קשתו" איכה ג, יב.

<sup>19</sup> על משקל: "ויחלק עליהם לילה הוא ועבדיו ויפם וירדפם עד חובה אשר משמאל לדמשק" (בראשית יד, טו).

בהמשך התשובה מתפלמס הרב יוסף עם אחד מרבותיו החשובים, הרב עובדיה הדאיה, שעסק בשאלה הנחת פרחים על ארון המת בשו"ת **ישכיל עבדי** (ד י"ד כה), ואסר זאת בטענה שזהו מנהג חדש שיובא מארצות אירופה זה מקרוב על ידי "חדשים מקרוב באו", המעוניינים לחקות את "מנהגי הגויים המודרניים שעושים כזאת". לא זו בלבד, יש בהתנהגות זו משום כפירה מפני שהיא נובעת, כך מפרש אותה הרב הדאיה, מחוסר אמונה בכך שלאחר המוות האדם נידון ונענש על חטאיו. לדעתם של גוים אלו הנפטר הוא כמו חתן ההולך להקביל את פני המלך – האל ולכן מקשטים אותו בזרי פרחים. לפיכך יש לאסור מנהג זה משום "ובחוקותיהם לא תלכו". הרב יוסף אינו מקבל את דבריו של הרב הדאיה, וסובר שמדובר בסך הכל בענין של כבוד למת ולכן אין לאוסרו. כמו כן אין לחשוך את האבלים באותם חשדות שציין הרב הדאיה: "למה לנו לדונם לכף חובה ולחשוב כך על עם ה'?" אמנם, מסכם הרב יוסף מן הראוי למנוע מנהג זה מפני שלא היה מקובל בעבר אך יש לעשות זאת בצורה עדינה:

ובודאי שאם אומרים להם זאת בדברי חן ונועם והסברה יקבלו את דברינו ברצון. ומכ"ש בזמנינו זה בדורות החופש והדרור. ולפעמים מחמת מרירות לב האבלים, יתריסו נגד המוחים בידם בעוז ובתוקף, ובפרט בחשבם שמניעת דבר זה פוגע בכבוד המת, בהיות שהסכן הסכינו במנהגם זה בחוץ לארץ. ועכ"פ אם הוכיחם ולא קבלו הנח להם לישראל שיש להם ע"מ שיסמוכו. ולפי דרכנו למדנו שאינו נכון לנטוע אילנות או שושנים ופרחים בבית הקברות. ולא טוב עשו בעמם אלו העושים כן בקברות צבאיים. נטעו נוטעים וחללו את קדושת המקום. ה' הטוב יכפר בעד.

הרב יוסף אינו מזהה את ענין הפרחים על הארון עם גישות מודרניסטיות, אנטי מסורתיות, הוא רואה בזה מנהג מיותר שאינו רצוי מפני שלא נהגו כך בעבר, אך מצד שני אין להאבק כנגדו ובמיוחד ב"דורות החופש והדרור" בהם יש להמנע ממאבקים לא עקרוניים שאין להם תוחלת.

#### 3.3.4 עריכת חופה בבית הכנסת

**ביע אומר** (ג, אה"ע י), דן הרב יוסף בסוגית עריכת חופות בבית הכנסת. הרב יוסף עוסק במסגרת זו גם בפולמוס שהסעיר את רבני הונגריה במאבקם נגד הרפורמה<sup>20</sup>. המקורות הקדומים מדברים על כך שאכן ערכו חופות בבית הכנסת, אולם על פי דברי הרמ"א (שו"ע אבן העזר סא, א) נהגו לערוך את החופה תחת כיפת השמים "לסימן טוב שיהא זרעם ככוכבי השמים". הרפורמים ביקשו, במסגרת השינויים שהם הציעו, לקיים את טקס החופה בבית הכנסת משום שכך יתנהל הטקס בצורה יותר מכובדת. הדבר עורר התנגדות, ורבנים רבים יצאו נגד החידוש הזה וקבעו שאסור לערוך חופות בבית הכנסת. הרב יוסף מביא את דבריהם ומעיר עליהם:

<sup>20</sup> על שינויים בטקס הנישואין בראשיתה של הרפורמה ראו מאיר תש"ו עמ' 51; על הפולמוס בענין זה ראו כ"ץ תשנ"ב עמ' 19, 29; וכ"ץ תשנ"ה עמ' 55, 59, 92.

ובאמת שדבריו לא יגהו מזור בדברי מהרי"ל ומהר"ם מינץ הנ"ל. ובקנה רצוף דחה את המתחדשים, ומשום דאחסור דרי, וכל מטרתם של החדשים להדמות לעכו"ם, מצא לנכון לסתום פיהם בזה.

כלומר, הטענות הפורמליות שהביאו הפוסקים נגד עריכת חופות בבית הכנסת אינם אלא קנה רצוף שנועד לסתום את פיהם של המחדשים, ובאמת על פי ההלכה אין כל מניעה לערוך את החופות בבית הכנסת. לפיכך אומר הרב יוסף: "ועכ"פ הכל תלוי במחשבת הרוצים להנהיג כן אם לעקל או לעקלקלות."<sup>21</sup> אכן עיקר הדיון בהמשך התשובה הוא בשאלה האם מותר לנשים נידות להכנס לבית הכנסת? (התשובה היא כן), בסופו של דבר, כותב הרב, אם מקפידים על לבוש צנוע והפרדה בין הגברים לנשים אפשר לערוך את החופות בבית הכנסת.

שוב רואים אנו בתשובה זו את עמדתו של הרב יוסף. לדעתו אין צורך להאבק בכל תופעה שבאה לידי ביטוי בתנועת הרפורמה. המאבק אינו בעצם השינוי כאשר זה אינו נוגד את ההלכה, אלא באלו המבקשים לערוך שינויים בהלכה מתוך רצון להתאים את ההלכה עם השקפת העולם ודרך החיים המודרנית.<sup>22</sup> מניע זה לשינוי אינו מקובל על הרב יוסף וכאשר הוא חושד שזהו אכן המניע לדרישת השינוי הוא מביע התנגדות נמרצת כפי שראינו בענין טבילת הגיורת והפאה הנכרית. לעומת זאת ביחס למיקום הבימה, הנחת זרים ועריכת חופות בבית הכנסת במקומות בהם אין בפעולות אלו ביטוי להסכמה עם רוח הרפורמה סובר הרב יוסף שאין מקום להתנגד ולאסור.

<sup>21</sup> יש לציין שרבני מצרים תיקנו תקנה שאין לערוך חופות בבתי מלון ומסעדות אלא או בבתים פרטיים או בבית הכנסת. ראו על כך זוהר תשס"א עמ' 130 וזאת משום שבכך רצו למנוע עריכת נשפי ריקודים בחתונות היהודיות. ראו שם בעמ' 148. רבני מצרים העדיפו עריכת החופות דווקא בבית הכנסת שהוא מקום קדוש מה שיגרום לכך שתשמר אוירת הקדושה והצניעות במסגרת החתונה. חשיבות הכוונה של בחירת בית הכנסת כמקום החתונה עולה גם בתשובתו של ר' משה פיינשטיין, **אגרות משה**, (אבן העזר ח"א צג) הכותב גם הוא שדבריו של החתם סופר שהתנגד לעריכת חופות בבתי הכנסת תלויים בהקשר "וגם דבר זה מסתבר שלא כתב זה החת"ס אלא במקומו שהותחלו אז הרשעים שבשם רעפארמער נקראו לעקור כל מנהגי ישראל והרבה עיקרי תורה ובשביל זה רצו להנהיג לעשות בביהכ"נ ולשנות המנהג שעושים תחת השמים לכן כתב עליהם אשר לא חפץ בברכה אבל אם מה שאינו רוצה תחת השמים הוא שלא בכונת רעפארם לא אמר זה."

<sup>22</sup> לרשימה זו ניתן להוסיף את נושא חגיגת בת המצוה. מספר פוסקים אשכנזיים התנגדו לכך מפני הדמיון לרפורמים. חשש כזה לא הטריד את הרב יוסף ולפיכך הוא אף מעודד את הענין. ראו יביע אומר (ו, א"ח כט); יחזה דעת (ב, כט). ראו גם לאו תשס"ב עמ' 293 – 295. סקירה וניתוח עמדות הפוסקים בענין זה נידון בהרחבה אצל טואיטו תשס"ב.

#### 4. "פני זקנים לא נהדר" – התמודדותו של הרב עובדיה יוסף עם משבר הסמכות

##### הרבנית

##### **4.1 משבר הסמכות בעידן המודרני<sup>1</sup>**

התפוררותם של הסמכויות המסורתיות היא מן המאפיינים של התקופה המודרנית. מקס וובר, עסק רבות בנושא הסמכות, ובספרו הגדול "כלכלה וחברה"<sup>2</sup> הוא מקדיש דיון נרחב לבחינת הטיפוסים השונים של הסמכות. וובר ביקש להבין מה הוא מקור הסמכות המעניק את הכוח למנהיג לשלוט על ציבור מסוים? מהו הדבר המעניק למנהיג את הלגיטימציה לשלוט? וובר מציב שלושה טיפוסים "טהורים" של סמכות.

1. הסמכות המסורתית הפטריאכלית<sup>3</sup>. בסמכות מסוג זה מה שנותן תוקף וכוח לסמכות הוא מיתוס או מיתוסים המבנים את עליונותם "הטבעית" של בני משפחה מסוימת, או של חברי מעמד מסוים. הנשלטים מאמינים במיתוס ומכירים בנחיתותם "הטבעית" ביחס לשליט. מיתוס זה עובר במסורת הדורות והוא זה שמעניק את הלגיטימציה לשלטון. סמכות מסוג זה מצויה כבר במבנה המשפחתי הפטריאכלי, בו לאב מוקנית סמכות על כל בני המשפחה מתוקף היותו אבי המשפחה. סמכות מסוג זה פעלה בשלטון המלוכני העובר בירושה והיא אחד המאפיינים של העת העתיקה וימי הביניים. אמנם מאז ומעולם היו מרידות והפיכות שבאו לערער על מצב הענינים ועל המיתוס התומך בו, אולם כל זאת רק כדי ליצור מיתוס חדש, ומערכת שלטונית חדשה הנשענת עליו. כפי שציינתי במבוא (סעיף 1.1.2) בעקבות דבריו של תומפסון, העת המודרנית מאופיינת בערעור הסמכות מן הסוג המסורתי.

2. הסמכות החוקית, רציונאלית-ביורוקרטית.<sup>4</sup> סמכות זו נשענת על קיומה של מערכת חוקים רציונאלית, אשר מגדירה את אופי הסמכות והיקפה, ואת הדרגות השונות בהיררכיה של השלטון. הציות לסמכות זו אינו נובע מן הכוח של השליט כאדם בעל אישיות מסוימת או צאצא למשפחה מסוימת, אלא מכוחו של החוק, מכוחה של הנורמה, הקובעת את הסמכות. לצורך הדיון בטיפוס זה של הסמכות אין זה משנה מהו או מיהו מקור החוק, האם החוק נכפה על האזרחים על ידי שלטון מלוכני או נחקק בצורה דמוקרטית בהסכמת הרוב. בעיקרו של דבר הכפיפות היא לחוק מוגדר המעצב מערכת שלמה של פעולות. לפי וובר סוג כזה של סמכות הוא ממאפיניה של העת החדשה, של החברה שאחר המהפכה התעשייתית, והעיור הגדול שבעקבותיה.

<sup>1</sup> דיון במושג הסמכות מבטא לא פעם מצבים של משבר. כך למשל משבר הסמכות שהתעורר בעקבות מרד הסטודנטים במאי 1968 דירבן פילוסופים וסוציולוגים לשוב ולעיין בנושא זה. ראו למשל הריס 1976 בסוף הספר הזה יש ביבליוגרפיה מקיפה על נושא הסמכות. כמו כן ראו דה ג'ורג' 1985.

<sup>2</sup> וובר 1968 הדיון בנושא הסמכות מופיע בכרך השלישי החל מעמ' 941.

<sup>3</sup> וובר 1968 פרק 12

<sup>4</sup> וובר 1968 פרק 11



3. הסמכות הכריזמטית<sup>5</sup>. פעמים רבות בהיסטוריה האנושית קמו אנשים מיוחדים וסחפו אחריהם חברות שלמות. שלטונם של אלו לא התבסס על היותם חלק משושלת, ולכן לא נבנה מכוח המסורת. כוחם לא בא ממערכת חוקתית מסוימת, אלא מכוח אישיותם היחודית. וובר מכנה סוג זה של כוח שליטה – כריזמה, מושג הלקוח מן המסורת הנוצרית ומשמעו חסד האל. האדם הניחן בתכונות יוצאות דופן, וביכולת מיוחדת להנהיג ושלטון, מעורר את הערצתם של האנשים ובונה כך את סמכותו. כך הנהיגו הנביאים שפעלו מכוח ההתגלות האלוהית, וכך פעלו מנהיגים יוצאי דופן במהלך הדורות שיוחסו להם תכונות יחודיות לא שגרתיות. סוג כזה של סמכות אופייני לעתות משבר ומצוקה חברתית, בהם יש קריסה של המערכות המסורתיות או החוקיות. במצב כזה זקוקה החברה לאדם בעל שיעור קומה ומחשבה יצירתית שינהיג אותה ויגאלנה ממצוקתה. הסמכות הכריזמטית, בהיותה תלויה באישיות ספציפית עלולה לאבד את כוחה עם מותו של המנהיג, או כאשר נוצר מצב שבו המנהיג הנערץ אינו מצליח להמשיך וליצר את מקורות הכוח שלו. הנביא מאבד את רוח הקודש, הגיבור המיתי מאבד מיכולתו הפיזית הכבירה, וכדומה. לפיכך, למערכת הבנויה על כריזמה יש נטיה למסד את עצמה ולקיים מערכת של חיי שגרה, ובכך לבסס את כוחה לאורך זמן במבנה בירוקרטי רציונאלי.

הסמכות הרבנית דומה במובנים רבים למודל הסמכות המסורתית של וובר. הרבנים וחכמי ההלכה הציגו את עצמם, כמי שמייצגים את המסורת היהודית, כלומר כמי שנושאים את הפרשנות הלגיטימית לתורה שנתנה בסיני. סמכותו של הרב המקומי לא נבעה בדרך כלל מכוחו הכריזמטי האישי, אלא מהיותו זה שמייצג את המסורת ובידיו הידע, הכישורים והסמכות לפרש אותה<sup>6</sup>.

בדומה לסמכות הפטריאכלית העוברת בירושה מאב לבן, עברה הסמכות הרבנית מרב לתלמיד. להעברה זו כמה היבטים, ראשית, במובן המוסדי. הרב הנוכחי היה תלמידם של רבנים שלפניו, התחנך בבית מדרשם ואף קיבל מהם "היתר הוראה". בנוסף לכך, פסיקתו ההלכתית של הרב מבוססת במידה רבה על פרשנות ותקדימים מן המסורת ההלכתית. רבנים רבים כתבו את תשובותיהם ההלכתיות ואף פרסמו אותן כך שניתן היה להציג את המהלך המקשר את הפסיקה העכשווית של הרב עם מסורת הפסיקה, הן על ידי שמוש בתקדימים והן על ידי פרשנות של טקסטים הלכתיים קדומים. בפירסום התשובות ההלכתיות וביצירת קודקסים הלכתיים חדשים (כמשנה תורה ושולחן ערוך) הסתמכה הסמכות הרבנית גם על סוג של בירוקרטיה במונחים של וובר, היינו על מערכת כללים פחות או יותר קבועים וניתנים לבדיקה וביקורת, אם כי לרוב לא היתה מערכת היררכית הדוקה ורשמית שבתוכה פעל הרב המקומי.

<sup>5</sup> וובר 1968 פרק 14 וכן וובר תש"ם ובעיקר במבוא של אייזנשטדט לספר זה.

<sup>6</sup> ראו שגיא 1996 פרק יב. שגיא דן במודלים השונים של הסמכות ההלכתית, המודל ההכרתי מבוסס על הכרה בידע וביכולת של בעל הסמכות, המודל הציווי על חובת הציות לדברי החכמים. אליעזר גולדמן תיאר את הסמכות הרבנית המסורתית ככוח הבנוי על כריזמה, אם כי לא הכריזמה האישית של הרב אלא הכריזמה של התורה עצמה שהם, החכמים, מייצגיה: "לתורה, באשר היא המצווה האלוהית המחייבת, סמכות כריזמטית מובהקת, היא "התורה הקדושה". הכריזמה שלה מואצלת גם לחכמי התורה הגדולים, אף על פי שסמכותם המובהקת היא סמכות של בקיאים. אבל בעיני היהודי המאמין עצם הבקיאיות בתורה יש בה מרכיב כריזמטי" (גולדמן 1997 עמ' 38).

החילון ומגמת ההתרחקות ממחויבות להלכה התבטאו כמובן גם בערעור על הסמכות הרבנית. הרב יוסף אינו מתמודד בספריו עם הסיבות הפילוסופיות לאובדן המחויבות להלכה, אין הוא כותב ספרי הגות שמטרתם שכנוע והסברה של היהדות. אך הוא מבקש לכוון ולחזק את סמכותם הפגועה של החכמים. במאמץ זה ניתן לראות שמוש בכמה מן המאפיינים של מושג הסמכות כפי שניתח אותם וובר.

## 4.2 ייצוב ההיררכיה הרבנית

אחד המאפיינים של הסמכות הוא קיומה של מערכת היררכית של סמכויות שבה האדם "מכיר את מקומו" ומקבל את מעמדו בתוך המערכת. הסמכות, לפי חנה ארנדט, אינה כפיה של כוח פיזי אך גם אינה מצב של שכנוע, הסמכות היא ההיררכיה עצמה שעליה מסכימים:

אם ניתן בכלל להגדיר את מושג הסמכות צריך להעמיד אותו בהנגדה לכפיה כוחנית אך גם בהנגדה לשכנוע דרך טיעונים. יחסי הסמכות שבין מי שנותן את הפקודות למי שמציית להם אינם טמונים בהגיון משותף גם לא בחוזקו וכוחו של מי שמפקד. המשותף להם הוא ההיררכיה עצמה, שנכונותה והלגיטימיות שלה מוכרים על ידי שניהם ומקומם בהיררכיה קבוע מראש. (ארדנט 1968 עמ' 93).

מאפיין זה של קביעת היררכיה של הסמכות בולט מאוד אצל הרב עובדיה יוסף.

### 4.2.1 "פני זקנים לא נהדרו"

כפי שנאמר לעיל, הסמכות הרבנית נשענת בעיקר על היותה נתונה במערכת היררכית מסורתית המתיימרת לייצג את התורה כפי שהועברה במסורת הדורות, לכן חשיבות רבה להיותו של הרב המקומי כפוף למערכת גדולה ממנו. הרב יוסף חש שבנקודה זו מתבטא משבר הסמכות גם אצל הרבנים עצמם. תחושתו זו באה לידי ביטוי כבר בדברי הפתיחה לחלק הראשון של **יביע אומר** שיצא לאור בשנת תשי"ד. בהקדמה זו הוא מסביר את שיטתו בפסיקת הלכה וטוען כי פוסקי ההלכה מחויבים באופן עקרוני לפרשנות הראשונים לתלמוד: "ולכן ברור שאין להקל ראש כנגדם לסמוך על הכרעתנו מן התלמוד כי מה נדע ולא ידעו הם? אלא אם כן בראיה ברורה ובהסכמת חכמי הדור, וזה קשה מאוד במציאות" לעומת זאת, אומר הרב יוסף ישנם פוסקי הלכה בימנו שאינם נוהגים ככה:

ולאפוקי ממה שראיתי לכמה ממחברי זמנינו אשר לא ייראו ולא יחתו מאימת רבותינו הראשונים אשר מימיהם אנו שותים... לכתוב עליהם כאשר ידבר איש אל רעהו (בדור חופש הדיבור...) ופני זקנים לא נהדרו.

נשים לב למשפט המוסגר המלווה בשלוש נקודות, הרב יוסף רואה בהתייחסות כזו לראשונים מאפיין של התקופה הנוכחית! והוא קושר התנהגות זו להשקפת העולם הדמוקרטית ליברלית - "דור חופש הדיבור". כלומר, ערעור הסמכות הרבנית מצוי גם בתוך העולם הרבני עצמו, מחברי זמננו אינם נותנים כבוד לזקנים, לראשונים, ועל כך מבקר אותם הרב יוסף.

חשוב לציין כי הגישה שאותה מבקר הרב יוסף אינה בהכרח תופעה חדשה המושפעת מהליברליזם המערבי. דוגמה ידועה לגישה זו היא שיטתו של הגר"א המקיים שיח פחות או יותר שוויוני עם פרשני המקורות שבכל הדורות ואינו ירא מלפסוק ישירות מן התלמוד<sup>7</sup>. גם בתשובותיו של הרב

<sup>7</sup> כך כותב החזון איש על הגר"א (בקובץ **אגרות** ח"ב סימן לב) "אנו מתיחסים להגר"א בשורה של משה רבנו ע"ה, עזרא ע"ה... והוא נחשב כאחד מן הראשונים, ולכן חולק עליהם בכמה מקומות בתוקף עוז, וגם על הרי"ף והרמב"ם הוא חולק... כן לא יתכן לתמוה עליו למה יחולק על השו"ע והלא מקומות שחולק הגר"א על הכרעת השו"ע המה למאות." ראו גם: בצלאל לנדוי, הגאון החסיד מוילנא, ירושלים תשכ"ח, פרק שישי.

משה פיינשטיין ניתן למצא ביטוי לעמדה כזו<sup>8</sup>. אך לצורך הדיון כאן מה שחשוב הוא תודעתו של הרב יוסף המשייך עמדה כזו למצב המודרני, ועל ידי כך יכול לבקר ולהתנגד לה. אמנם גם הרב יוסף עצמו סובר שישנה עצמאות לפוסק ההלכה. בהמשך דברי הפתיחה שציטטנו לעיל הוא טוען שראוי שפוסק הלכה יעיין גם בספרי האחרונים ואחרוני האחרונים<sup>9</sup> ואל לו להתעלם מדעות עמיתיו, אך אין הוא חייב לקבל את דעתם ומותר לו לחלוק עליהם, אף אם הם רבותיו<sup>10</sup>. הוא מוסיף שיש לעשות זאת בנימוס: "מכל מקום צריכים לשלוט ברוחנו לדבר בענוה טהורה בחרדת קודש ובהכנעה יתירה". הרב יוסף מבקש איפוא להדגיש את אופיה המסורתני של פסיקת ההלכה ובכך לחזק את סמכותה בעיני הציבור. העצמאות היתרה אותה נוקטים חלק מן הפוסקים מזיקה לביסוסה של הסמכות המסורתית ולכן יש להתנגד לה.

בשנת תשס"ב, כחמישים שנה לאחר פרסום הכרך הראשון של **יביע אומר**, הוציא הרב יוסף לאור את הכרך התשיעי של ספר זה. בהקדמה הוא כותב:

וראיתי לנכון להעיר כאן ולהתריע על תקלה חמורה, אודות כמה מצעירי הצאן, בחורי ישיבה, שלא הגיעו להוראה ולא הוסמכו מגדולי הדור, ומעיזים פניהם לכתוב מאמרים בהלכה, וחולקים על רבותיהם אע"פ שלא הגיעו לקרסוליהם ולא ירדו לסוף דעתם. ומפרסמים את דבריהם ברבים באיזה ירחון להלכה ולמעשה, ולא ידעו ולא יבינו בחשכה יתהלכו...

הסגנון הלשוני בקטע הזה חריף יותר מן הטקסט שנכתב חמישים שנה קודם לכן בעוד הרב יוסף בעצמו "מצעירי הצאן" (בן 34)<sup>11</sup>. בגערותו זו כנגד צעירי הצאן הוא מבקש לחליש מאוד כל יכולת התנגדות כלפי פסיקותיו ההלכתיות, שהרי במעמדו היום כמעט כל מי שכותב ומפרסם הוא צעיר ממנו לימים. בהמשך ההקדמה מתבארת התנגדותו לאותם צעירים:

ולא עוד אלא שיש מרהיבים עוז להורות לרבים נגד פסקי מרן אף שגדולי הרבנים העידו שקבלנו עלינו הוראות מרן לבין להקל ובין להחמיר ואפילו כנגד אלף פוסקים שחולקים עליו.

<sup>8</sup> ראו שו"ת **אגרות משה** (י"ד א, קא, ה) "... מה בכך הא ודאי שרשאין אף אנו לחלוק על האחרונים וגם לפעמים על איזה ראשונים כשיש ראיות נכונות והעיקר גם בטעמים נכונים..."

<sup>9</sup> יש לציין שהרב יוסף ידוע כמי שמרבה בציטוטים מראשונים ומאחרונים רבים, ואף ממאמרים בכתבי עת עכשוויים לדוגמא ביביע אומר (ז, או"ח נג, ה) הוא מצטט ממאמר בכתב העת **תחומין** כרך ד' (תשמ"ג) בענין צום יולדת ביום הכיפורים. מתודה זו הדורשת מן הפוסק לעיין במירב הספרות התורנית הקדומה והמאוחרת העוסקת בנושא זה היא טיפוסית לדרך עבודתם של חכמי המזרח. כך כותב ר' יוסף חיים בדברי הפתיחה שלו ל**רב פעלים**. ראו מה שכתב על כך צבי זוהר (תשס"א) עמ' 55 – 62.

<sup>10</sup> על ההבחנה בין תקופות ויחסם של חכמים בני תקופה אחת לחכמים בני תקופות קודמות ראו הבלין תשמ"ג; יובל תשנ"ב.

<sup>11</sup> יש לציין שאת הביקורת שהוא מטיח בצעירים דומה לביקורת שהופנתה נגדו החל מפרשת השיעור בספר "בן איש חי". ראו על כך במבוא סעיף 1.5.2

מקריאת ההקדמה ניכר שזו הטענה העיקרית בפיו של הרב יוסף. הרחבתי במבוא לעבודה זו (סעיף 1.2) בתיאור עמדתו העקרונית של הרב יוסף ביחס לפסיקה כדעת "מרן" – רבי יוסף קארו. עמדה זו מחייבת את הכל ולפיכך אסור, לדעתו, להורות בניגוד ל"מרן". זוהי משמעותו העיקרית של פרויקט "החזרת עטרה ליושנה" אותו מנהל הרב יוסף. כפי שצינתי שם, לדעתו של צבי זוהר (זוהר תשס"א פרק 16) פרויקט זה מבקש לייצר את "הפסיקה הספרדית" ואינו תיאור אותנטי שלה. זוהי השקפה ספרדית מסוימת "אשר לא היתה בנמצא בניסוח ובהדגשים אלה עד שעוצבה כך על ידי הרב עובדיה עצמו. כפי שראינו, רבים מחכמי הספרדים בעולם, ובארץ ישראל בפרט, החזיקו – ומחזיקים – בהשקפות אחרות, לא פחות "ספרדיות" ולא פחות "אותנטיות". (שם עמ' 351). מדובר אם כן בניסיון ליצר מערכת הלכתית אחידה וקוהרנטית, מעין "כור היתוך" שבין שאר משמעויותיו החברתיות והפוליטיות, קיימת גם המגמה לחזק את המערכת הרבנית ולהעמיד את פסיקת ההלכה בתוך מערכת היררכית מסודרת שבראשה עומד הרב יוסף עצמו, ובכך לחזק את כוחה כסמכות מסורתית. יש כאן מעין פרדוקס, הרב יוסף מבטל את מנהגי הקהילות הספרדיות השונות ומבקש לאחד את כלל הפסיקה הספרדית תחת מטרייתו של ר' יוסף קארו. פעולה זו מבטלת את הסמכות המסורתית של רבני העדות הספרדיות השונות<sup>12</sup>. מאידך גיסא יש בפרויקט זה עוצמה רבה, מפני שלהאחדת הפסיקה הספרדית ולהכפפתה למסורת אחת שבראשה עומד הרב יוסף, (יוסף קארו ועובדיה יוסף ממשיכו), יש השפעה על גיבוש הקהילות השונות יוצאות ארצות המזרח לכלל קהילה גדולה וחזקה אחת. כדי שסמכות זו תוכר כסמכות מסורתית חייב הרב יוסף להדגיש שוב ושוב שמדובר ב"החזרת עטרה ליושנה" היינו בחידושה של המסורת הספרדית האותנטית.

#### 4.2.2 כבוד הרב

ערעור הסמכות מתבטא גם בחוסר מתן כבוד לרבנים ולתלמידי חכמים. לפיכך חש הרב יוסף, עוד בצעירותו, שיש לחזק את יחס הכבוד בראש ובראשונה בדרך התנהגותם של החכמים לעמיתיהם ולמוריהם. **בייע אומר** (א, יו"ד יח)<sup>13</sup> עוסק הרב יוסף בשאלה הבאה:

עמדתי ואתבונן בדין תלמיד חבר אם מותר לקרוא לרבו שאין רוב חכמתו ממנו, בשמו פלוני, בלא תואר רבי פלוני, או חשוב כקורא לרבו בשמו. ואם מותר לקרוא לרבו המובהק הרב פלוני, בלא תואר רבי

הרב יוסף מסיק מדוגמאות רבות מן התלמוד שחובת הכבוד כלפי הרב שייכת רק כלפי רבו המובהק שרוב חכמתו ממנו, אך תלמיד חבר יכול לקרא לרב הבכיר ממנו בשמו הפרטי כפי שנהגו חכמי המשנה והתלמוד. אולם, למרות כל זאת בימנו אין לנהוג כך:

ומכל מקום בזה"ז שסתם תלמיד חכם נקרא בתואר רבי, ונתרבו התארים מאד, אין לתלמיד חבר לקרוא לרבו בשמו בלא שום תואר, ואפילו שלא בפניו... וכ"ש בדור היתום הזה דאחסור דרי הולך וחסור ויחנו בחסרות<sup>14</sup>, וכבוד התורה ירד פלאים, ובפרט ע"י המפלגות אשר כל חלקה טובה הכאיבו, וכל רב שהוצרך להצטרף לאיזה מפלגה מאיזה

<sup>12</sup> על הראקציה למגמת כור ההיתוך של הרב יוסף ראו מה שכתבתי במבוא (סעיף 1.2.2)

<sup>13</sup> תשובה המתוארכת לכסלו תרנ"ן (1940) הרב עובדיה יוסף הוא בן תשע עשרה שנה בלבד!

<sup>14</sup> פרפרזה על הפסוק (במדבר לג, ל) "ויסעו מחשמונה ויחנו במוסרות".

אונס וכדומה, קנאים פוגעים בו, ויעפרו בעפר לעומתו. והסתר יסתירו פניהם מתורתו וחכמתו, וכאילו קטיל קני באגמא הוא, ובעוה"ר הותרה הרצועה לבזות ת"ח, וזה פוסל דיינו של זה וזה פוסל דיינו של זה...<sup>15</sup>

כלומר, ישנה אינפלציה של תארים, שלא כמו בתקופת חז"ל שבה התואר רבי ייצג את מי שנסמך בסמיכת חכמים, היום גם "סתם תלמיד חכם" נקרא בתואר רבי, ולכן קריאה בשמו של החכם ללא תואר תתפרש כביזוי כבודו. בנוסף לכך, בעקבות מעורבות הרבנים בעולם הפוליטי "כבוד התורה ירד פלאים"<sup>16</sup>. מצב זה מחייב מאמץ מיוחד וחיזוק מעמדם של הרבנים. הרב יוסף מספר כי הצליח לשכנע את חבריו שאין לבזות תלמידי חכמים:

ותלי"ת [ותודה לאל יתברך] דברתי בזה בדרשותי לפני החברים המקשיבים לקולי (אשר נפתו לקבל לשה"ר על גדולי הדור, מאיזה חכמים בעיניהם, אשר הרשו לעצמם להרבות בדברי בלע, לפני ההמון ועמי הארץ בדברים שאסור לשומען, וכ"ש להעלותם על הכתב). ונמתי להם כי לא חילק ולא בילק ידענא<sup>17</sup>, באיסור חמור זה, דתבר גזיזי, וב"ה דברים שיצאו מן הלב נכנסו ללב, ושמעו אלי. השי"ת יחזירנו בתשובה שלמה. אמן.

לפיכך, מסכם הרב יוסף, מן הראוי שגם החכמים עצמם יקפידו בכבוד רבותיהם ועמיתיהם וזאת בעיקר בפני "הדיוטות ועמי הארץ". כמו כן קובע הרב יוסף שיש לכנות בתואר "רב" אפילו "לתלמיד גמור כל שהוא בסוג ת"ח מן הראוי לכבדו לפני ההמון בזה"ז, ולמיפלג ליה יקרא."<sup>18</sup> הקפדתם של החכמים, זה בכבודו של זה, תתרום ליצירת יחס של כבוד כלפי כלל החכמים ובכך תגבש את סמכותם בעיני הציבור הרחב.

### 4.2.3 תפקידם של חכמי הדור

מצבו הירוד של הדור מחייב את החכמים למאמץ רב, **ביביע אומר** (ב, או"ח יח) דן הרב יוסף בשאלה: במה צריך תלמיד חכם לעסוק ביום השבת, האם בעיון ובפלפול כדרכו בימי החול, או במדרש ואגדה שהם מענגים יותר, ובכך יקיים אף את מצות עונג שבת? הוא מבקש לעודד את תלמידי החכמים לעסוק גם בעיון הלכתי וגם בדברי אגדה, זאת כדי שיהיו מוכשרים לדרוש דרשות לרבים בדברי אגדה המושכים את הלב. עם כל זה, טוען הרב יוסף, עיקר הדרשה צריך לעסוק בענייני הלכה, לפיכך ראוי למנות תלמידי חכמים הבקיאים בהלכה לדרוש לפני הציבור מדי שבת בשבתו. הוא פונה אל תלמידי החכמים ומבקש מהם להענות לאתגר ולראות בתפקידם שליחות המחייבת אותם להתעמק בהלכה ולא לבטל את זמנם:

<sup>15</sup> ההתנכלויות של הקנאים כלפי רבנים הקשורים לממסד הצינוני היו רבות, כך כלפי הרב קוק, ראו: אבן חן תשנ"ט,

פרק חמישים וארבע. וכלפי הרב הרצוג, ראו הכהן 1980, עמ' 36 – 41

<sup>16</sup> יש לזכור שהדברים נכתבים יותר מארבעים שנה לפני הקמת מפלגת ש"ס!

<sup>17</sup> ביטוי זה לקוח מן **הבבלי חולין** (יט ע"א וראו ברש"י שם) משמעו של הביטוי בהקשר זה הוא שאין כל הצדקה להקל באיסור החמור של לשון הרע בנוגע לרבנים.

<sup>18</sup> כפי שצוין, תשובה זו נכתבה בהיות הרב בן תשע עשרה שנה, כאשר הוא בעצמו נמצא במעמד הזה של תלמיד חכם צעיר נטול משרה וכבוד. בדברים הוא למעשה דורש מחבריו לנהוג בו כבוד למרות גילו הצעיר.

ואנן מה נענה בדורות הללו דאחסור דרי. ועמא דארעא אזלא ומדלדלא. הלא החלש יאמר גבור אני, להציל מה שניתן להציל. ועל הת"ח שבדור מוטל לשמור משמרת הקודש, לפקוח עינים עורות, ולהבין ולהורות, להלכה ולדורות, את החקים והמשפטים והתורות. ואם אמור יאמרו הת"ח לקיים וקראת לשבת עונג, באכילה ושתייה ושינה, מי איפוא ידריך את העם לנחותם הדרך אשר חפץ בה ה'. ואם לא עכשיו אימת?

מצבו הרעוע של הדור עולה גם בתשובה אחרת של הרב יוסף הדנה בשאלה: האם בתפילת מנחה הנערכת בסמוך לסעודת מצוה של סיום מסכת פטורים מלומר תחנון ונפילת אפים? שהרי יום שבו מסיימים לימוד מסכת נחשב כיום טוב שבו אין אומרים תחנון. התשובה התפרסמה **בי"ע אומר** (ד), אר"ח יג). הרב יוסף פוסק שאכן אין לומר תחנון וזאת:

לכבוד שמחת התורה ולומדיה. ולהרים קרנם ולחבבם בפני בעלי בתים, וכ"ש בזה"ז שכבוד התורה ירד אלף מעלות אחורנית ותרד פלאים בעוה"ר. ויש לאזור חיל ברוב עוז ותעצומות להחזיר עטרה ליושנה, ולהשיב כבוד תורתנו הקדושה ולומדיה... ואפילו לא העמיקו העיון היטב, המעט יחשב להרבה בדור היתום הזה... וכ"ש בדורינו זה דור החופש והדרור שהסט"א גוברת הרבה מאד ביתר שאת מהדורות הקודמים, ושכר המחזיקים בתורת ה' ומצותיו עולה לאין ערוך על מעשה הדורות הקודמים, בהתאם להתגברות היצר הרע... ועל כן מה מאד ראוי לעודד את יחידי הסגולה שהותיר ה' לנו שריד, הן הלומדים והן המחזיקים בהם ששכרם גדול מאד, שאין לנו שיור אלא התורה הזאת.

העזרה הרוחנית לדור הזה תבוא מתוך לימוד התורה ומתוך הקשר שנוצר בין תלמידי החכמים לציבור הרחב המשתתף בשיעורי תורה. הרב יוסף מספר בהמשך הדברים שניתן לראות את ההצלחה של פרויקט זה בכך שאותם "בעלי בתים" המשתתפים בשיעורי התורה הם אלו השולחים את בנייהם ללמוד בישיבות ומקפידים שבנותיהם תתלבשנה בצניעות. זאת, אומר הרב יוסף בזכות קרבתם לתלמידי החכמים. לפיכך על מנת לעודדם יש לשוות לטקס סיום המסכת אופי חגיגי עד כמה שניתן ובכלל זה יש להשמיט את נפילת אפים והוידוי מן התפילה. גם בתשובה זו אנו רואים את מאמציו של הרב יוסף לחזק את מעמדם של החכמים על ידי יצירת אתוס מעורר כבוד והערכה. הכינוי בתארי כבוד, החגיגות וההדר סביב פעילויותיהם המאומצות של החכמים, תביא לביסוס סמכותם בעיני הציבור. אך לא די בכך, כדי לחזק את הסמכות הרבנית יש צורך בניצול האפשרויות הפוליטיות העומדות בפני הרבנים.

### 4.3 חשיבות הכוח הפוליטי בתפקודו של הרב

ערעור הסמכות הרבנית מחייב נקיטת אמצעים שיסייעו בידי הרב לאכוף את ההלכה. ביטוי לכך אנו מוצאים **בי"ע אומר** (ז, יו"ד יח)<sup>19</sup>. הנושא הנדון הוא העיכוב במינוי רב ראשי לעיר ירושלים בשנת תשל"ח. בתשובה זו מסביר הרב יוסף מהו תפקידו של הרב ומדוע חשוב למנות רב בדחיפות.

<sup>19</sup> התשובה מתוארכת ראש חודש חשוון תשל"ח (1978) אולם הרב יוסף לא פרסם אותה אלא בשנת תשנ"ג.

לכבוד ידידנו היקר רב הפעלים לתורה ולתעודה אוצר כלי חמדה כש"ת רבי גדליה שרייבר הי"ו, יושב ראש המועצה הדתית ירושלים. אודות שאלתו בהיות וראשי המפלגה הדתית - לאומית מפעילים עליו לחצים כבדים ביותר, וכן על שאר חברי המועצה הדתית, בדרישה להמנע מהכנת הבחירות לרבנים הראשיים לירושלים, ולהפסיק מיד את ההליכים לקיומן, בגלל שהמועמדים אשר הסיכויים שלהם להבחר אינם רצויים לראשי המפלגה, בעבור השקפתם הדתית שאינה תואמת לרוח המפד"ל, למרות גדולתם בתורה וביראת ה' טהורה, ולכן ברצונו לקבל ממני חוות דעת הלכתית, האם עליו להכנע ללחצי ראשי המפלגה ולהפסיק את הליכי הבחירות, או להמשיך בהם כמיטב יכולתו כרצון שלומי אמוני ישראל בעיר הקדש ירושלים, ולהמשיך בהליכי הבחירות עד לבחירת הרבנים הראשיים בפועל. והריני להשיבו בס"ד.

מדובר איפוא במאבק פוליטי בין המפד"ל ל"שלומי אמוני ישראל" ניסוח המסתיר שבעצם מדובר על מאבק בין כוחות פוליטיים מתחרים, המעוניינים להציג מועמד מטעמם למשרת הרב הראשי לירושלים. השאלה והתשובה מוצגות בנושא הלכתי מובהק וכמאבק בין כוח פוליטי – המפד"ל, לבין רצונם הטהור של שלומי אמוני ישראל, אך ברור למדי שהרב יוסף הוא שותף במשחק הפוליטי עצמו. רצונו במינוי רבנים שאינם מטעם המפד"ל נובע מהבנתו את סמכות הרב בתרבות היהודית לא רק כסמכות דתית "מקצועית", העוסקת בפסיקה הלכתית, אלא ככוח חשוב במשחק הפוליטי הגדול.

במהלך התשובה מצטט הרב יוסף מקורות רבים מהם עולה חובת הציבור למנות להם רב מורה הוראה. הוא מצטט את **שו"ת הרא"ש** (כלל ו סימן א) הסובר שבמצב בו הקהילה יכולה לממן רק בעל תפקיד אחד, יש להעדיף מינוי רב על פני מינוי שליח ציבור. עדיפות הרב על פני שליח הציבור מראה את ההבדל המהותי בין מי שהוא בעל מקצוע או מומחה המעניק שרות מסוים – כגון שליח הציבור שיכול להתפלל ולהוציא את הרבים ידי חובתם, לבין הרב שהוא, לדבריו של הרב יוסף, "רועה צאן קדשים", תפקיד שאי אפשר לקהילה מבלעדיו. ללא רב הרי הם "כעיוורים המגששים באפילה" זאת מפני שהוא מורה להם את ההתנהגות בתחומים רבים "שבת ויום טוב ובהלכות פסח, ובהלכות נדה וטבילה במקוה, וכל שאר דיני תורתנו הקדושה אשר יעשה אותם האדם וחי בהם". ללא רב ישל הקהל בהתנהגות אסורה. אי מינוי רב הוא כעין עבירה שהרי נאמר בתורה "ולא תהיה עדת ה' כצאן אשר אין להם רועה" (במדבר כז, יז). לרב גם תפקיד חינוכי חשוב עליו "להוכיח לחטאים" כמו הנביאים. אין לראות את הרב רק כנותן שרות, כמשיב לשאלות הלכתיות, אלא יש לרב אחריות ועליו ליזום פעולות לתיקון החברה. כדי להראות את החשיבות שבמינוי רב לקהילה ואת המחויבות של כל בני הקהילה לדאוג למינוי רב ולפרנסתו, מצטט הרב יוסף מדבריו של רבי אברהם ענתבי (ראש רבני חאלב במחצית הראשונה של המאה ה-19) הכותב בשו"ת **מור ואהל** (ח"מ ט דף צא ע"א) כי חייבים כל בני העיר ואף הסוחרים בעיר (שאינם בני העיר) לשלם מס (הגאבילה) כדי לפרנס את הרב.



בהמשך התשובה מוסיף הרב יוסף טיעון המיוחד לתקופה הזו.

ומעתה אחרי הודיע ה' אותנו את כל זאת, ובהיותי מכיר ויודע את הבעיות הקיימות בעיר הקודש ירושלים דדהבא, בעיני הכשרות והמקואות שהם בבחינת כל המקודש מחבירו חרב מחבירו, וההזנחה בבתי המלון הרבים בעיני הכשרות רבה היא... ואף שבאמת לא אלמן ישראל, ויש רבני שכונות ומורי צדק בירושלים עה"ק, וראשי ישיבות ומרביצי תורה רבים, כן ירבו, מכל מקום ידוע שהסמכות החוקית ניתנה רק ביד הרבנים הראשיים להעניק תעודת כשרות לבית המלון אם יעמוד בתנאי הכשרות (ומסביב לה ענין שמירת השבת וכו') או למנוע ממנו התעודה אם ימאן לדרישות הרבנים הראשיים, ואין כל תחליף להם,

השונה בתקופה זו מתקופות קודמות הוא שסמכותם של הרבנים אינה יכולה להתבסס עוד רק על הסמכות הדתית, הרבנות זקוקה לסמכות אזרחית כדי לכופ את רצונה, ורק לרבנות הראשית סמכות אזרחית, משפטית, על פי חוקי מדינת ישראל להעניק או למנוע תעודת כשרות מבתי מלון<sup>20</sup>. זהו מצב חדש המתקיים בשילוב הנוצר במדינת ישראל בין דת ומדינה. הרבנים אינם רק בעלי סמכות כלפי קהל המאמינים אלא הם בעלי כוח פוליטי ומשפטי כלפי כלל האוכלוסייה. בעוד הסמכות הדתית המקורית פועלת רק על הקהילה המקבלת סמכות זו מתוך בחירה, הרי שעירובה יחד עם הסמכות הפוליטית מכפיף אליה גם ציבור שאינו מזדהה עם הסמכות הדתית.

המעבר מהישענות על הסמכות הדתית לשימוש בסמכויות אזרחיות, דומה למעבר של החברה המודרנית מן הסמכות המסורתית לסמכות הביורוקרטית. כפי שמציין וובר, כאשר ישנו ערעור על סמכותם המסורתית של אנשי הדת, יש צורך לתרגם או להמיר את הסמכות לדפוסים אזרחיים וביורוקרטיים של מערכת הנשענת על חוקי המדינה. כך מגבשת הסמכות הדתית מחדש את כוחה ואת יכולת השליטה שלה גם על ציבור שאינו חש כפיפות לסמכות הדתית באשר היא. אם כי כעת מוגבלת הסמכות הדתית למערכת החוקים האזרחית וניתנת לביקורת שלא היתה עליה בעבר.

בהמשך התשובה, כדי לחדד את ההבדל בין תקופה זו לתקופות ומקומות אחרים, מביא הרב יוסף את דעתו של ר' שלמה בן חסון (סלוניקי, המחצית הראשונה של המאה – 18) בשו"ת **בית שלמה** (יו"ד, יז), לדעתו, אם יש בקהילה ציבור שאינו מסכים למינוי רב לא יכולים הרוצים בכך לכפות עליהם את דעתם:

שאמנם מינוי תלמיד חכם גדול מורה הוראות ומעיין גדול הוא לכבוד ולתפארת לבני העיר, אבל אינו צורך גדול כל כך, כי תלי"ת לא אלמן ישראל ויש בעיר ההיא תלמידי חכמים וספרי פוסקים, והרי פת והרי בשר והרי שלחן ערוך לפנינו, גם יש בעיר ת"ח להבין בספרים ולאפרושי מאיסורא, ולא מצינו חיוב אלא לקנות ס"ת ונביאים וכתובים, אבל לא לחייב להשכיר ת"ח, כי דוקא על מלמד תשב"ר [תינוקות של בית רבן] איתמר

<sup>20</sup> יש לציין שגם ללא רב ראשי ממשיכה המועצה הדתית, על פי החוק, להעניק או לשלול תעודות הכשר ממסעדות ומבתי מלון, דבריו של הרב יוסף כאילו "הסמכות החוקית ניתנה רק ביד הרבנים הראשיים" אינה נכונה, והוא משתמש בה כדי להדגיש את הדחיפות במינוי רב ולהתנגד לרצונה של המפד"ל לעכב את הבחירות.

שמחרימים את העיר שאין בה תשב"ר וכו', ולא דמי אלא למ"ש הרמב"ם (פ"ה מהל" שכנים ה"א), חצר השותפין כל אחד מהם כופה את חבירו לעשות לה בית שער ודלת וכל כיו"ב שיש בהם צורך גדול, אבל שאר דברים כגון ציור וכיור וכיו"ב אינו כופהו. וה"נ [והכי נמי] למנות ת"ח מורה צדק הוא ודאי יפוי גדול חן וכבוד לבני העיר, אבל אין בו צורך כל כך.

הרב, לדברי ר' שלמה בן חסון, הוא בעל מקצוע המעניק שרות חשוב, אך שרות זה יכול להנתן בצורות אחרות על ידי תלמידי חכמים ועל ידי עיון בספרים. כלומר, אין צורך במעמד הסמכותי, אלא רק במומחיות שיש לרב בענייני הלכה. את השירות הזה אפשר להשיג בדרכים שונות. הרב יוסף מביא שורה של פוסקים שהתנגדו לגישתו של ר' שלמה חסון, אך מעבר לכך הוא טוען להבדל במציאות החיים:

[הרב בן חסון] "היה יושב על כסא ההוראה בעיר גדולה של חכמים ושל סופרים, והשלחן ערוך לפנייהם בישראל שמינא ויין ישן, עם כל פרי מגדים, וכמו המשל הידוע אין השבע יודע בצערו של הרעב... אולם בנ"ד גם הוא יודה שכופים זה את זה למנות רבנים ראשיים שיש להם סמכות חוקית לאפרושי מאיסורא, ולתקן תקנות לגדור גדר ולעמוד בפרץ, ולא לזולתם.

דבריו של ר' שלמה בן חסון אמורים בקהילה הנאמנה להלכה, שם אין צורך להפעיל סמכות משפטית אזרחית אלא רק לספק שירות לבני הקהילה החפצים בתשובות הלכתיות לשאלותיהם. סלוניקי של המאה ה-18 שונה, איפוא, מירושלים של שלהי המאה ה-20. בעוד בסלוניקי הסמכות הדתית לא היתה נתונה במשבר (כך רואה זאת הרב יוסף), ולכן יכלה, כדברי הרב חסון, שלא להדגיש את הממד הסמכותי הבא לידי ביטוי במינוי רב ראשי, אלא להסתפק בעוצמה המוענקת לחכמי העיר השונים מתוקף ידיעתם את התורה ומומחיותם בהלכה. הרי שבירושלים של היום, כאשר הרבנים וחכמי העיר אינם נתפסים כסמכות על ידי כל בני העיר, יש צורך במינוי רב ראשי שיוכל להטיל את מרותו מתוקף החוק האזרחי המעניק לו סמכות.

#### 4.4 סיכום

התערערות הסמכות הרבנית בתקופה המודרנית מעסיקה מאוד את הרב יוסף. בהוראותיו ההלכתיות הוא מבקש לשוב ולכונן את הסמכות הרבנית אשר תשמש כמנוף עיקרי להחזרת עטרת היהדות ליושנה. הרב יוסף נוקט בכמה אמצעים על מנת לגבש את הסמכות הרבנית. ראשית הוא פונה לרבנים ולתלמידי החכמים שבדור, מהם הוא דורש עבודה קהילתית מאומצת שמטרתה הרחבה של סמכותם וכבודם בקהילה. הוא דורש מן החכמים הצעירים הקפדה במתן כבוד זה לזה ובעיקר בשמירה על כבודם של הרבנים הותיקים. אך לא רק בכבוד פורמלי מדובר אלא גם בכפיפות לסמכות הרבנית המתבטאת בסוג של השתקה. הרב יוסף גוער באותם חכמים צעירים המעיזים לחלוק על הגדולים מהם, ורומז, בצורה די ברורה, שהכוונה לביקורת על שיטתו ההלכתית שלו, המבקשת לאחד את כלל הפסיקה הספרדית תחת המטרייה של פסיקת ר' יוסף קארו. בראש ההיררכיה עומד איפוא הרב עובדיה יוסף, הרואה את עצמו כמיצג הנאמן של המסורת הספרדית כולה. במבט סוציולוגי ניתן לומר שהרב יוסף מבקש לשוב ולכונן סמכות מסורתית מכוח הכריזמה האישית שלו.

הרב יוסף אינו מסתפק במהלכים אלו, הוא מבין שבמציאות המודרנית לא ניתן לגבש סמכות רק על כריזמה ומסורת. לפיכך הוא מבקש לנצל גם את המערכת האזרחית\בירוקרטית הישראלית כדי לחזק את הסמכות הרבנית. לכן הוא רואה חשיבות רבה במינוים של רבנים העומדים בראש מערכת ממוסדת שסמכותה מעוגנת בחוק. התשובה בה עסקתי בענין זה קשורה בארוע ספציפי של מינוי רב ראשי לירושלים, אך ניתן למצא ביטוי להשקפתו זו של הרב יוסף בדרישתו למנות דינים ספרדיים במערכת בתי הדין הרבניים<sup>21</sup>, ובמאמצים המושקעים על ידי תנועת ש"ס במשך שנות קיומה לשבץ רבנים מטעמה במשרות רשמיות במדינת ישראל.

<sup>21</sup> יביע אומר ג אבה"ז כג,

## סיכום חלק א

התקופה המודרנית מאופיינת על ידי הרב יוסף בביטוי "דור החופש והדרור" הבא לבטא את כמה תופעות יחודיות לזמן הזה. רובה של הקהילה היהודית אינו חש עוד מחויבות להלכה, הסמכויות הרבניות איבדו את עוצמתן, והציבור אינו מתנהג בכפיפות לפסקי ההלכה. לתופעה זו שני פנים. האחד, התרופפות כללית, וחוסר הקפדה על מצוות הדת. והשני, נסיונות מצד גורמים מסוימים לבצע שינויים בהלכה כך שתתאים עם רוח התקופה המודרנית.

פסיקתו של הרב יוסף בנושאים רבים באה להתמודד עם מצב זה. שני אפיקים עיקריים לדרכו של הרב יוסף אל מול אתגרי התקופה. האחת, מתיחסת לאותו ציבור גדול של יהודים ויהודיות שיש להם זיקה כלשהי לדת, אלא שהם אינם מוכנים למלא אחר כל הדרישות ההלכתיות. כלפי אלו מגלה הרב יוסף מתינות הלכתית, הוא מבקש לקרב ולא לרחק ולפיכך להקל ולא להחמיר. הוא מוכן להסתפק ברע במיעוטו, כך בנושא הכשרות למסעדה, או לבישת מכנסים לנשים, ואף להעלים עין לעיתים, כבשאלת המניקור לנשים הטובלות. זאת מתוך הבנה שעמידה על כל דרישות ההלכה תגרע ולא תוסיף. בכך קרוב הרב יוסף לגישה אותה תיאר וובר ככנסיתית ולא כיתתית.

האפיק השני בו פוסע הרב יוסף, הוא התנגדות עקרונית לחילון אידיאולוגי, ולשינוי ההלכה הבאים מתוך השפעה מודעת של רוח המודרנה. הוא מבחין בין חילון אידיאולוגי המיוצג על ידי אלו המחללים שבת בפרהסיא ואינם מבטאים כל זיקה לאורח החיים הדתי, לבין מחללי שבת שעדיין מקיימים זיקה וקשר להלכה ולמסורת.<sup>22</sup>

ביחס לשינויים בהלכה הוא מבחין בין תופעות שונות. לא כל תופעה אשר שורשה ההיסטורי בנסיונות החידוש של הרפורמה פסולה בעיניו, המפתח להבחנה טמון בשאלה האם השינוי נעשה מתוך מודעות ורצון לשינוי פני ההלכה, כבנושא טבילת הגיורת בפני בית הדין, וחבישת פאה נכרית, או שמא מדובר בחיקוי תמים נטול אידיאולוגיה, כפי שבא לידי ביטוי בדיון ההלכתי בדבר מקום הבימה והחופה והנחת הזרים על ארון המת. ניתוח הדיון ההלכתי שבתשובותיו של הרב יוסף והשוואתם לתשובותיהם של פוסקים אחרים, מגלה שאכן המוטיב הסוציולוגי תרבותי הוא המניע העיקרי לפסיקה. לכן ישנם תופעות המסמנות עבור פוסקים אשכנזיים נטייה רפורמיסטית ולפיכך יוצרים איום חברתי ונחשבים כסטיה משמעותית. לעומת זאת עבור הרב יוסף (ופוסקים אחרים) אינם נתפסים ככאלה, ולכן אינם מעוררים התנגדות. ישנם תופעות שבהקשר החברתי תרבותי סימנו עבור הרב יוסף נטייה רפורמיסטית ולכן הוא התנגד אליהם אף שפוסקים אחרים לא ראו זאת באותו הקשר – כך לגבי טבילת הגיורת למשל. גם סוגית הפאה הנכרית מושפעת באופן משמעותי מן ההיבט החברתי תרבותי. אצל חלק מן הפוסקים האשכנזים לא נתפסה הפאה הנכרית כנסיון למרד בהלכה ולפיכך יחסם לתופעה היה מתון, לעומת זאת אצל הרב יוסף מסמנת הפאה הנכרית רצון לחיקוי הנשים המודרניות ולהליכה אחרי פיתויי האופנה, ויותר מכך, רצון לשנות את ההלכה כך שתתאים לרוח המודרניות האופנתית. כאשר תופעה כזו מתקיימת בתוככי החברה הדתית היא נתפסת בעיניו כסטיה משמעותית מן הדרך הנכונה. בנוסף לכך מבטאת הפאה הנכרית נטייה לחיקוי

<sup>22</sup> בכך הוא הולך אחרי הגישה האשכנזית המתונה המיוצגת על ידי ר' יעקב עטלינגר ורד"צ הופמן.

נוהגי הנשים החרדיות האשכנזיות וגם זו סיבה טובה לראות בה סכנה ואיום על הזהות הנבדלת של הקהילה החרדית ספרדית.

תחום נוסף דרכו מבקש הרב יוסף להתמודד עם המודרניות הוא הסמכות הרבנית. הוא מנסה לחזק את מעמד הרבנות והרבנים וליצר היררכיה ברורה של הסמכות הרבנית המסורתית, שבראשה עומדת הפסיקה כ"מרן" המיוצגת על ידי פסיקתו שלו. זהו, לדעתו, המפתח ליצירת מחויבות מעמיקה יותר להלכה ולגיבוש הקהילה הספרדית דתית.

## חלק ב – יחסו של הרב יוסף למדינת ישראל ולמערכת המשפט שלה

### תקציר

חלק זה של העבודה מוקדש ליחסו של הרב עובדיה יוסף לציונות, למדינת ישראל ולמערכת המשפט שלה. הפרק החמישי עוסק ביחסו האמביוולנטי של הרב יוסף למדינת ישראל ולציונות, מחד גיסא רואה הרב יוסף בחיוב את פעולותיה של התנועה הציונית ביחס לעליית יהודי העולם לארץ מאידך גיסא הוא מבקר בחריפות את החילוניות הישראלית המהווה חלק משמעותי מן האידיאולוגיה הציונית. הרב יוסף מנהל מאבק בהגמוניה התרבותית של החילוניות הישראלית. הביטוי המובהק לכך נמצא ביחסו השלילי למערכת המשפט הישראלית המוגדרת בפסיקתו "ערכאות של נכרים" שאסור להתדיין בפניהם. ליחסו של הרב יוסף למערכת המשפט הישראלית מוקדש הפרק השישי. לפרק זה נספח המבקש לבחון את עמדתו של הרב יוסף לאור הליברליזם הרב תרבותי והפלורליזם המשפטי.

## 5. "עם כל הצללים... ישנם אורות גדולים" - יחסו של הרב עובדיה יוסף למדינת

### ישראל ולציונות

#### 5.1 הקדמה

הקמתה של מדינת ישראל היא ללא ספק אחת מן התמורות המשמעותיות בהיסטוריה היהודית. חלק נכבד מן העם היהודי חי במדינה ריבונית ועצמאית ובשלטון יהודי. למצב חדש זה ישנן השלכות רבות בתחומים שונים של ההלכה היהודית, כך בכל הקשור ביחסי דת ומדינה, אופיו של השלטון היהודי, מקומו של המשפט העברי במערכת המשפט הישראלית, שאלות הקשורות בקיומם של צבא ומשטרה, שאלות כלכלה ברמה מדינתית, יחסי חוץ, שאלות הקשורות לחקלאות מודרנית בארץ ישראל על פי ההלכה, ועוד ועוד.

מראשיתה של הציונות, ובעיקר מאז הקמתה של מדינת ישראל, נדונו חלק משאלות אלו על ידי חכמים ואישי הלכה. כך נהגו הרבנים הראשיים לישראל בעת הקמת המדינה, הרב הרצוג והרב עוזיאל, בתחומים אלו עסק בהרחבה הרב שלמה גורן, עמיתו של הרב יוסף ברבנות הראשית, הרב שאול ישראלי ועוד. דיונים רבים התפרסמו בכתבי העת **התורה והמדינה** (בעריכת הרב ישראלי), **תורה שבעל פה** (בהוצאת מוסד הרב קוק) ו**תחומין** (בהוצאת מכון צומת). במערך גדול זה של כתיבה הלכתית מקומו של הרב עובדיה יוסף קטן באופן יחסי. הרב יוסף ממעט לעסוק בשאלות מסוג זה. להוציא מספר תשובות שידונו בהרחבה בפרק זה ישנה כמעט התעלמות מרבות מן השאלות העולות בסוגיה זו. פסיקותיו של הרב יוסף באותם תחומים הקשורים למדינת ישראל מראים יחס מורכב שאיננו תואם את הקטגוריות הדיכוטומיות המבחינות בין רבנים ציונים לרבנים שאינם ציונים.

נדמה שהסיבה לכך נעוצה ביחסו האמביוולנטי של הרב יוסף לתנועה הציונית ולמדינת ישראל. הסביבה החברתית בה צמח הרב יוסף היתה מפולשת הן לחברה החרדית-אשכנזית והן לאידיאולוגיה והמעשה הציוניים, הרב יוסף מגבש את דרכו בתווך, בין האידיאולוגיות הגדולות של התקופה. היטיב לתאר זאת נרי הורוביץ:

במהלך הקריירה הרבנית שלו היה הרב עובדיה יוסף בסביבה של לאומנות קנאית כשם שנחשף לחרדיות אשכנזית ליטאית. הרב התקרב לחוגים ליטאיים אנטי ציונים והתפרנס מהוראה במסגרות מתבדלות, אולם הוא שימש גם במסד של הרבנות הראשית. בתקופה הפורמטיבית שלו, בשעת כהונתו בקהיר, הוא חווה בצורה עמוקה את ההזדהות עם מדינת ישראל, אולם התנגש חזיתית עם המנהיגות החילונית של הקהילה היהודית במצרים. (הורוביץ תש"ס עמ' 54).

ביטוי הלכתי ליחסו האמביוולנטי של הרב יוסף לציונות ולמדינת ישראל אפשר למצוא בדיון של הרב יוסף במעמדו ההלכתי של יום העצמאות<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> אמביוולנטיות ניתן למצוא גם בדרשותיו של הרב יוסף. בנימין לאו הביא בעבודתו מתוכנן של דרשות הרב יוסף שטרם פורסמו ושמהן ניתן ללמוד על השקפותיו (ראו לאו תשס"ב עמ' 302 - 307). בדרשה שנשא הרב יוסף בקהיר בשבת זכור תש"ט הוא מודה לאל על שנתן בלב האומות המאוחדות להצהיר כי לעם הישראלי הזכות להיות עם חופשי מן הגלות ובכך שיחררו את עם ישראל מן השבועה "שלא ימרדו באומות". זהו הפן ה"ציוני" של הדרשה אולם בהמשכה הוא מזהיר את הקהל ובעיקר את אלה מתוכם העומדים לעלות לארץ מפני השפעה הרעה של החילונית הרדיקלית ("אוכלי גבלות

## 5.2 הלל ביום העצמאות

**ביביע אומר** (ו, או"ח מא), בתשובה שנכתבה לאחר מלחמת יום הכיפורים, דן הרב יוסף בשאלה "אם יש לומר הלל בברכה ביום ה' באייר שהוקבע ליום חג העצמאות של מדינת ישראל בארץ ישראל, או לא?" לפני שאדון בתשובה זו ראוי לשים לב לגרסה קודמת שהתפרסמה בדברי הכנס לתורה שבע"פ שהתקיים במוסד הרב קוק בשנת תשל"ג, חודשיים לפני פרוץ מלחמת יום כיפור (יוסף תשל"ד עמ' יט-כ). בהרצאה זו דיבר הרב יוסף על הנושא "ברכות הלל ושהחיינו ביום העצמאות". רובו הגדול של הטקסט זהה לזה שביביע **אומר** להוציא דברי הפתיחה. דברי הפתיחה של הנאום בכנס לתורה שבע"פ מלאים שבח והלל למדינת ישראל:

...ברצוני להדגיש תחילה כי מדינת ישראל ועצמאות שלטון עם ישראל בארצנו הקדושה, הנם בעלי חשיבות היסטורית ודתית ממדרגה ראשונה. לאחר כאלפים שנות גלות לעמנו הנדכה והנרדף בארצות הנכר, זכינו לשוב לארצנו הקדושה תחת שלטון עצמאי במדינת ישראל...אמנם אין לכחד כי ישנם לדאבוננו צללים רבים המעיבים על שמחתנו, אולם מעט אור דוחה הרבה מן החושך... ברצוני לדון איפוא רק מבחינת ההלכה של קביעת ברכות ביום העצמאות, היינו ברכת ההלל, וברכת שהחיינו, שהיא בעיה הלכתית טהורה.

בקטע זה משתמש הרב יוסף ברטוריקה ציונית דתית והוא מבקש מן השומעים להפריד בין עמדתו החיובית ביחס להקמת המדינה לבין השאלה ההלכתית ה"טהורה" של אמירת ברכות. קטע זה הושמט לגמרי מן הפסק שפורסם **ביביע אומר**. כהשערה סבירה ניתן לומר כי המעמד בו נישא הנאום, בכינוס הארצי הששה עשר לתורה שבע"פ, הצריך את הרב יוסף לניסוח ציוני. כינוס זה שאופיו הציוני דתי ידוע, עסק בשנה זו בשאלות של הלכה ומדינה. הרב יוסף מגיע לכנס כרב ראשי בתחילת כהונתו וניכר מן הדברים שהוא מבקש לזהות את עצמו עם האוירה הציונית דתית שבכנס. בפרסום הדברים **ביביע אומר** לא ראה הרב יוסף צורך בהקדמה זו. התשובה שתנותח להלן מבטאת עמדה אמביוולנטית ביחס לציונות ולמשמעותה של מדינת ישראל מן ההיבט הדתי.

עמדתו של הרב יוסף ביחס לשאלת ההלל ביום העצמאות היא, שניתן לקרוא את פרקי התהילים המרכיבים את ההלל אך אין לברך את הברכה 'אשר קדשנו במצוותיו וציוונו לגמור את ההלל', זוהי הכרעה אמביוולנטית בשאלה זו. הטיעון הראשון לשלילת הברכה הוא:

שלא קבעו חז"ל לומר הלל על גאולתם של ישראל אלא אם כן היו כל ישראל באותה צרה ונושעו ממנה, אבל צבור או אפילו מדינה שלמה של ישראל שנגאלו מצרתם, אינם רשאים לקבוע הלל בברכות, אבל נכון לומר הלל בלא ברכה... ומעתה נראה שהואיל

---

להכעיס") הקיימת בישראל. בדרשה אחר אותה הוא נושא בשובו לישראל בסוף שנת תש"י הוא מספר כי יעץ לכמה אנשים במצרים שלא לעלות לארץ ישראל מפני שחש שהם אינם חזקים דים מבחינה רוחנית בכדי להחזיק מעמד כיהודים דתיים בישראל החילונית. כדוגמא לכך הוא מספר כי ראה במחנות העולים החדשים שהילדים נשלחים לבתי ספר חילוניים בניגוד לרצון ההורים. קו זה ימשיך לאפיין את עמדותיו של הרב יוסף, מחד גיסא הכרה בחשיבותה של הקמת מדינת ישראל ומאידך גיסא ביקורת חריפה על מצבה הרוחני של החברה והממסד הישראלי. (על יחסו לחילוניות הישראלית ראו לעיל סעיף 3.1).



והנסים שנעשו לנו במלחמת הקוממיות שהצילנו השי"ת מידי אויבינו ושונאינו שזממו להכחידנו, וה' הפר עצתם, כי גבר עלינו חסדו, כיון שלא היה הנס לכל ישראל, אפשר שנכון לומר הלל, אבל בלי ברכה.

כלומר, מלחמת הקוממיות נתפסת אצל הרב יוסף כבעלת משמעות אחת – הצלת יושבי ארץ ישראל מאויביהם. הרב יוסף אינו תופס את ה' באייר בפריזמה הציונית שלו הרואה בהקמת המדינה העצמאית גאולה לכל העם היהודי, אלא בהיבט הקיומי בלבד – הצלת חיים, לפיכך אין לראות בעצמאות מדינת ישראל נס שהתרחש לכלל העם היהודי אלא ליושבי הארץ בלבד<sup>2</sup>. ישועה שכזו אינה מצדיקה אמירת הלל בברכה.

הרב יוסף ממשיך בתשובתו וטוען שאמירת הלל תוקנה רק כתגובה לנס שמחוץ לגדר הטבע לעומת זאת:

במלחמת הקוממיות שהנס היה דרך הטבע, כי כזו וכזה אכלה החרב, וכמה נפשות יקרות נפלו במערכות ישראל, אם כי בסופו של דבר תהלות לאל יתברך כי לא יטוש את עמו בעבור שמו הגדול, וגבר ישראל, מ"מ אין הדבר חורג מדרך הטבע ולכן אין לקבוע ע"ז הלל בברכה.

נוסף לכך מבקש הרב יוסף להתמודד עם הגישה הציונית דתית ליום העצמאות ולמדינת ישראל: ומלבד כל זה יש לומר כי הן אמנם רבים ועצומים מגדולי ישראל רואים בהקמת המדינה אתחלתא דגאולה... והגר"מ כשר שליט"א בספרו התקופה הגדולה (עמודים שעד - שעח) הביא כרוז בשם דעת תורה, שחתומים עליו כמעט כל גדולי הדור, וקוראים את הקמת מדינת ישראל בשם אתחלתא דגאולה...

על פי עמדה זו, שהיא העמדה הציונית הדתית המובהקת, כיון שהקמת מדינת ישראל נחשבת כהתחלת תהליך הגאולה בוודאי שיש לומר הלל ולברך עליו, ביום השנה להקמתה של המדינה, הוא יום העצמאות. הרב יוסף מפקפק בהגדרה זו של "אתחלתא דגאולה" ביחס למדינת ישראל:

מכל מקום הואיל ועדיין רב הדרך לפנינו כדי להגיע אל המנוחה ואל הנחלה, הן מבחינה מדינית וצבאית, והן מבחינה מוסרית ורוחנית, לפיכך אין לחייב לגמור ההלל בברכה... הרי מנהיגי צבאות ערב, למרות התבוסות והמפלות שנחלו, עודם מאיימים השכם והערב לצאת למלחמה נגדנו. ומנפנפים בחרבותיהם ובקשתותיהם, חרבם תבוא בלבם וקשתותם תשברנה, אני שלום וכי אדבר המה למלחמה. וכמה מדינות נאורות שהיו נחשבות כידידותיות לישראל, פנו עורף ולא פנים במלחמות שעברו עלינו, מלחמת הקוממיות, מבצע קדש, מלחמת ששת הימים, מלחמת ההתשה, והאחרון הכביד מלחמת יום הכפורים, "לא שלותי ולא שקטתי ולא נחתי ויבא רוגז". ועודנו תכלינה

<sup>2</sup> בהמשך התשובה מעיר הרב יוסף שה' באייר תש"ח אינו בשום אופן יום המציין את ההצלה במלחמת השחרור שנסתיימה בחורף תש"ט, אלא יום המציין את הכרזת המדינה העצמאית.

עינינו אל ישועת ישראל האמתית ע"י צור ישראל וגואלו השם נפשנו בחיים ולא נתן למוט רגלינו, לולא ה' שהיה לנו אזי חיים בלעונו.

ומבחינה רוחנית, אשר ירוד ירדנו אלף מעלות אחרנית, ועדים אנו להתדרדרות מוסרית מדהימה, המתירנות גוברת וההתפרקות משתוללת בראש כל חוצות, חוסר צניעות, בגדי פריצות, ספרי פורנוגרפיה, וסרטי קולנוע מבישים, חילולי שבת בפרהסיא, פתיחת אטליזי טריפה בממדים מבהילים, ועוד כהנה וכהנה, ועל הכל שמאות אלפי ישראל, מתחנכים במוסדות חינוך לא - דתיים, ולומדים שם להתנכר לכל קדשי ישראל, ולפנות עורף לצור מחצבתם, ולהיות ככל הגוים בית ישראל, עזבו מקור מים חיים לחצוב להם בורות בורות נשברים אשר לא יכילו המים... הלזה צפינו וקוינו במשך כאלפיים שנות גלותינו? ... ומסיבות אלה הרבה משלומי אמוני ישראל אשר רואים שעדיין שכינתא בגלותא, נוהגים שלא לומר הלל בכלל ביום העצמאות, וטעמם ונימוקם עמם לרוב יגונם וצערם על מצבינו הרוחני אשר אנו נתונים בו כיום...

ניכר מן הדברים שהביקורת על חילוניתה של המדינה היא הסיבה העיקרית שלא לראות במדינת ישראל התחלת הגאולה, וזאת על אף שיהודים רבים שבו לארץ ישראל. מצבה הרוחני של המדינה מורה על כך שעדין "שכינתא בגלותא", השכינה המסמלת את הרוחניות אינה שורה במדינה זו ולפיכך אין מקום לבטא רגשות הודאה דתיים על מצב זה. בדברים אלו מגלה הרב יוסף הבנה עמוקה לטיעון החרדי המתנגד נחרצות לחגיגת יום העצמאות. אולם הוא ממשיך לנוע כמטוטלת מן הטיעון החרדי הרואה במדינת ישראל בעיקר שלילה, לתפיסה חיובית יותר של המדינה המשמשת אמצעי חשוב לקיום היהודי הדתי:

ולא אכחד כי באמת עם כל הצללים הנ"ל, ישנם אורות גדולים שאין לנו להתעלם מהם, כי מדינת ישראל כיום היא מרכז התורה בעולם כולו, ורבבות בחורי חמד מטובי בנינו היקרים עוסקים בתורה יומם ולילה בישיבות הקדושות...ואף אצל המון העם אנו מוצאים אזן קשבת שוקקה וכמהה לשמוע תורה ודעת מפי גדולי ישראל...ועכ"פ הואיל וכאן נמצא וכאן היה רק התחלה טובה, מש"ה אין חיוב לומר הלל בברכה... לכן גם בענין יום העצמאות כיון שלא יצאנו מהצרה לגמרי אין לקבוע הלל בברכה.

האיזון הנכון, לדעתו של הרב יוסף, הוא לראות את עצמאות ישראל כ"התחלה טובה" שאינה מחייבת אמירת הלל בברכה, אמירה המיועדת למצבים בהם ישנו מעבר ברור מעבדות לחירות ומאבל ליום טוב.

מכאן ואילך מוסיף הרב יוסף טיעונים הבאים לגמד את חשיבותו של יום העצמאות, הוא חוזר לטיעון בדבר ההצלה שארעה במלחמת השחרור ואומר:

...ומיהו מכיון שכמה אלפים מאחינו בית ישראל נהרגו במערכות ישראל ה' ינקום דמם אין לנו לקבוע אמירת הלל בברכה. ומכל שכן שהתאריך ה' אייר שהוכרז על מדינת ישראל כמדינה ריבונית ועצמאית, אינו יום שנגאלו מצרתם, כי הרי המלחמה נמשכה אח"כ ביתר שאת ורבים חללים הפילה ועצומים כל הרוגיה, והכרזת שביתת הנשק

היתה ביום אחר, וגם לאחר מכן נפלו חללים ע"י אויבינו המקיפים אותנו כי כסלא לאוגיא. ואף שע"י הכרזת המדינה יכולנו אח"כ לקלוט עולים חדשים ולקבץ גלויזותינו מארצות ערב וממדינות אירופא שרידי חרב פליטי השואה, מ"מ אין השמחה שלימה. ...ומי הוא זה אשר ירהיב עוז בנפשו להכנס בחשש איסור ברכות לבטלה, שאיסורו חמור מאד... ולכן מכל הני טעמי תריצי הנ"ל נראה שהמברך על ההלל בחג העצמאות הרי הוא מברך ברכה שאינה צריכה, ואסור לענות אחריו אמן.

שוב יש כאן אמביוולנטיות ביחס לחשיבות הקמתה של מדינת ישראל, מחד גיסא - המחיר הכבד של מהלך זה, ומאידך גיסא - האפשרות לקליטת עליה. כל אלו מביאים להכרעה שאין לברך על ההלל. בנוסף לכך מביא הרב יוסף טיעון חרדי קלאסי:

...והגאון מופת הדור והדרו מרן החזון איש זצ"ל באגרותיו (סי' צז) כתב בזה"ל, עניני ההלכה קבועים הם על פי תוה"ק, ואף נביא אינו רשאי לחדש דבר, וכשם שהגרעון הוא בכלל נליזה מהתורה, כך ההוספה על מצות התורה היא נליזה מהתורה, ולכן ההצעה לקבוע ולקיים ולגזור (יום תענית ביום השואה) היא כהקלת ראש ח"ו ביסודות ההלכה, וראוי להסירה מעל הפרק בטרם הועלתה וכו'. ואיך נעזי פנינו בדור זה שטובה לו השתיקה להרהר כזאת לקבוע דבר לדורות, והרי הצעה כזאת מעידה עלינו כמתכחשים בכל שפלותינו וחטאתינו בזמן שאנו מלוכלכים בעונותינו ופשעינו, ודלים ורקים מן התורה והמצות, ואל נא נעבור לגדולות ונפלאות ממנו. עכת"ד. ועל אחת כמה וכמה שאין אנו רשאים לקבוע הלל בברכות מדי שנה בשנה, ולהכנס ח"ו בחשש ברכות לבטלה.

דבריו של החזון איש באים לבטל כל אפשרות לתקן מועדים חדשים, היא נובעת מתחושה של חוסר יכולת לתת משמעות דתית לאירועים לאומיים בעת החדשה, הן ביחס לשואה והן ביחס לתקומה. זוהי העמדה ההפוכה לעמדתם של רבנים ציוניים כרב הרצוג והרב עוזיאל, שתמכו באמירת ההלל ביום העצמאות. הללו ביקשו לראות בעצמאות ישראל ארוע בעל משמעות דתית. הרב יוסף נמנע מנקיטת עמדה חד משמעית בענין זה אם כי נטייתו הברורה היא שאין לומר הלל כלל ביום העצמאות, אך בהתחשב ברגשות הציבור הוא מתיר את אמירת פרקי ההלל ללא ברכה<sup>3</sup>, בלשונו הוא: "...ומ"מ נלע"ד שאם הקהל רוצים לומר הלל בלא ברכה אחר תפלת י"ח אין למחות בידם..."

חשוב להדגיש, בניגוד לגישה החרדית, הרב יוסף אינו מבטל את קיומו של יום העצמאות כיום חגיגי, הוא אף מכנה אותו חג העצמאות ועם זאת הוא מגביל את משמעותו הדתית של יום זה. שוב בולטת כאן האמביוולנטיות בה שרוי הרב יוסף. הוא מושפע רבות מן העמדות החרדיות הרואות בחילון הישראלי ציוני הוכחה לכך שאין בהקמתה של המדינה כל ממד משיחי גאולתי. מאידך גיסא הוא אינו מתכחש לשינוי ההיסטורי המשמעותי שחל עם הקמת המדינה מבחינת קיומו של העם

<sup>3</sup> בדומה לכך הוא מתנגד ביביע אומר (ח"ו או"ח מב) לאמירת ברכת "שהחיינו" ביום העצמאות.

היהודי. יתכן שהוא אף מושפע מעמדותיהם של רבים מבין החכמים הספרדיים במאה העשרים שתמכו בצורה זו או אחרת בתנועה הציונית<sup>4</sup>

כך מבחינה רעיונית, אך נדמה לי שהרב יוסף מצוי גם באמביוולנטיות סוציולוגית. למרות היותו באופן אישי קשור בטבורו לעולם התורה החרדי, הציבור המונהג על ידי הרב יוסף בתקופה הנידונה – שנות השבעים המוקדמות – מבחינה סוציולוגית אינו חרדי כלל ועיקר. ציבור זה מבקש לבטא באמירת הלל את רגשותיו הציוניים. פסיקתו של הרב יוסף היא בעצם התחשבות ברגשות הציבור המונהג על ידו ולכן הוא קובע: "שאם הקהל רוצים לומר הלל בלא ברכה אחר תפלת י"ח אין למחות בידם..." תשובתו באה רק כדי למנוע מציבור זה את אמירת הברכה, לגבי אמירת ההלל עצמו לא הרב יוסף הוא היוזם לאומרו אלא הציבור בתוכו הוא משרת כרב. אכן בסידורים שהוציאו לאור הרב עובדיה יוסף ובנו הרב דוד יוסף אין כל זכר ליום העצמאות ואין כל הנחייה כיצד יש לציין יום זה<sup>5</sup>

לסיכומו של סעיף זה ניתן לומר כי בעוד נטייתו הרעיונית של הרב יוסף ממקמת אותו קרוב יותר לעמדה האידאולוגית החרדית, הרי שמבחינה חברתית, ויותר מכך, מבחינה מוסדית בכהונותיו הממלכתיות כרב עיר וכרב ראשי, הוא היה מצוי בקרב ציבור האוהד את הציונות ומשתתף במפעליה. בנוסף לכך, הימצאותו במעמד ממלכתי זה הכריחה אותו להתיחס לשאלות הלכתיות הנובעות מקיומה של מדינת ישראל. כך למשל ביחס לעלייתם של יהודי אתיופיה, סוגיה שמאפיינת את מדינת ישראל בהיותה מעודדת וקולטת עליה<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> ראו למשל זוהר תשס"א, פרק 14.

<sup>5</sup> על תופעת הסידורים על פי הרב עובדיה ותפקידם בציבור הספרדי ראו לאו תשס"ב עמ' 72 – 73. עם זאת חשוב לציין שבסידורים אלו מופיע תפילת "מי שבירך לחיילי ישראל", תפילה שאינה מופיעה בשום סידור חרדי.

<sup>6</sup> נושא עלייתם של יהודי אתיופיה ומעמדם ההלכתי נידון בהרחבה רבה בספרו של מנחם ולדמן תשמ"ט.

### 5.3 עלית יהודי אתיופיה

כבר בשנת תשל"ג בתחילת כהונתו כרב ראשי לישראל, פסק הרב יוסף באופן חד משמעי כי ה"פלשים" הם יהודים לכל דבר. פסיקה זו מבוססת על מסורת פסיקה שהחלה בתקופת ר' דוד בן זמרא, מגדולי רבני מצרים במאה ה-16 שקבע כי החבשים הם יהודים משבט דן.<sup>7</sup> הדברים פורסמו **בי"ע אומר** (ח, אה"ע יא) שם, בהערות שוליים, הוא מספר על מה שאירע בשנת תשל"ג.<sup>8</sup>

הנה כאשר כיהנתי כרב ראשי לישראל השבתי לשואלי דבר בענין "הפלשים", ביום ז' אדר א' תשל"ג, בהסתמכי על מ"ש הרדב"ז... באתי למסקנה שהפלשים הם צאצאים לשבט מישראל שהדרימו לכוש... ולאחר שנתבקשתי ממנהיגי הפלשים אשר פנו אלי בבקשה להתחבר עם אחינו בית ישראל ברוח התורה וההלכה, תורה שבכתב ושבעל פה, ללא כל סייג, ולקיים כל מצות התורה הקדושה, ע"פ הוראות חז"ל אשר מפיהם אנו חיים, אמרתי לנפשי לא עת לחשות, וחייבים אנחנו להצילם מהתבוללות וטמיעה, ולהחיש עלייתם ארצה, ולחנכם ברוח תורתנו הקדושה, ולשתפם בבנין ארצנו הקדושה, ושבנו בנים לגבולם. לאור הנ"ל פניתי לממשלה ולסוכנות היהודית, ולכל הארגונים בישראל ובתפוצות הגולה לעשות הכל להעלותם לארץ ישראל, לבלתי ידח ממנו נדח. ולחנכם בבתי ספר דתיים ובתלמודי תורה, לדעת חכמה ומוסר להבין אמרי בינה. הפסיקה הנ"ל סללה את הדרך להכרה בעדת הפלשים כיהודים על פי חוק השבות. בישיבת שרי הממשלה ויושב ראש הסוכנות היהודית, ביום ט"ז בשבט תשל"ה, סוכם על הקמת צוות בין משרדי לבדיקת חלות חוק השבות על יהודי אתיופיה, וביום כ' אדר תשל"ה אכן החליטו שיש להחיל את חוק השבות עליהם: "וזאת על יסוד חוות דעתו של הראש"ל הרב הראשי לישראל הרב עובדיה יוסף". היועץ המשפטי לממשלה פרופ' אהרן ברק, הורה, שבעקבות ההחלטה להכיר ביהודי אתיופיה כיהודים ע"פ חוק השבות, אין לעכב את רישומם במרשם האוכלוסייה כיהודים. בעקבות החלטות אלה שהיו גורליות ליהודי אתיופיה, התאפשרו ובאו גלי העלייה לישראל בשנת תשמ"ד ובשנת תשמ"ה, ועד הסתיו של שנת תשמ"ט הגיעו לישראל כששה עשר אלף עולים מאתיופיה.

נשים לב לנרטיב, ניכר מן הדברים שהרב יוסף גאה בכך שמעמדו הממסדי – כרב ראשי לישראל – מאפשר לו להשפיע על תהליך קבלת ההחלטות במדינת ישראל ובכך לעזור ליהודי אתיופיה. חשוב להדגיש שעמדתו ההלכתית בענין זה היתה והינה יוצאת דופן בין פוסקי ההלכה של העת הזאת. במהלך התשובה מתמודד הרב יוסף עם עמדותיהם של רבנים אחרים<sup>9</sup> שפקפקו ביהדותם של בני

<sup>7</sup> על מסורת זו ראו בהרחבה אצל ולדמן תשמ"ט, שני הפרקים הראשונים. לספרות מחקר ביחס ליהודי אתיופיה ראו פנקהרסט תשנ"ז; קפלן תשנ"ז.

<sup>8</sup> ראו ולדמן תשמ"ט עמ' 275 – 277.

<sup>9</sup> ביניהם גם עמיתו לרבנות הראשית, הרב שלמה גורן, ראו על כך ולדמן תשמ"ט עמ' 276 – 277.

עדת ביתא ישראל האתיופים. הוא מספר שעמדתו לא התקבלה על ידי הרבנים הראשיים שכינהו אחריו:

והן עתה בא לידי העתק מהחלטת מועצת הרבנות הראשית לישראל, מיום כ"ז כסלו תשמ"ח, אשר בה נאמר בזה"ל: כל האמור בתשובות הרדב"ז ומהריק"ש על יהדותם של עולי אתיופיה, הנקראים עדת "ביתא ישראל", וכתבו שאין ספק שהם משבט דן, הוא מקובל בכל ישראל, ואין בדורנו מי שיוכל להרהר אחר פסקיהם. אולם מכיון שקיים ספק שמא בגלל ניתוקם מכלל ישראל במשך אלפי שנים, נתערבו בהם גם גוים, אין לשנות ממה שנהגו עד היום על פי הוראת הרבנים הראשיים הקודמים<sup>10</sup>, ויש להצריכם גרות לחומרא, במילה וטבילה בלא ברכה, וקבלת מצות, ובזה יסתלקו כל הספקות. ע"כ. ודבריהם מרפסן איגרי, שמאחר שכתבו שאין להרהר כלל אחר דברי הרדב"ז ומהריק"ש, איך חזרו לכתוב שיש ספק שמא בגלל ניתוקם מכלל ישראל במשך אלפי שנים נתערבו בהם גוים?... אלא ודאי דליתא, אלא יש להשאירם על חזקת יהדותם, שגדולה חזקה.

בהמשך התשובה הוא דן במעמד האישי וקובע באופן חד משמעי:

בהא סליקנא ובהא נחיתנא דליכא למיחש לפיסולי חיתון בעדת האתיופים, ומותרים לבוא בקהל ישראל ללא שום גיור אפילו לחומרא.  
הרב יוסף מטפל בשאלה זו אליה הוא נדרש כרב ראשי, ככה הוא גם פועל בתוך הממסד הישראלי והסוכנותי כדי להחיש את עלייתם של יהודי אתיופיה ארצה.

<sup>10</sup> חשוב לציין שבפועל פסק גם הרב יוסף, שהוא אחד "הרבנים הראשיים הקודמים", כי יש לגיירם לחומרה. כך מצטט ולדמן תשמ"ט עמ' 276 מדברי הכנסת בשנת תשל"ד: "שר הדתות ביקש את חוות דעתם של הרבנים הראשיים (הרב גורן והרב יוסף. א.פ.) לשכת הראשון לציון הגישה את נוסח תשובתו...ודוברו צירף הערה שבה נכתב: "למעשה, מאחר שיש חשש שמא נתערבו בהם גוים, מורה הראשון לציון (הרב יוסף א.פ.) על גיור לחומרה וכך הוא נוהג הלכה למעשה". אולם בשנת תשמ"ה בתקופת המאבק שלאחר מבצע משה, מספר ולדמן שם עמ' 283: "הרבנים הראשיים הקודמים, עובדיה יוסף ושלמה גורן, חזרו בהם מפסיקתם הקודמת ופרסמו את דעתם, שאין צורך בחיוב העולם בתהליך של גיור".

## 5.4 ענינים הקשורים לצה"ל

### 5.4.1 עגונות מלחמת יום כיפור

בתפקידו כרב ראשי נדרש הרב יוסף למספר נושאים הלכתיים הקשורים בצה"ל ובחללי צה"ל. כך למשל **ביביע אומר** (ו, אה"ע ג) הוא מתגייס לפתרון בעית עגונות מלחמת יום כיפור:

ב"ה. שבט תשל"ד. הושיענו כי אליך עינינו, לפ"ק. (א) בעקבות מלחמת יום הכפורים, נתבקשתי מחברי הרה"ג מרדכי פירון, הרב הראשי לצה"ל, והרה"ג גד נבון, סגן הרב הראשי לצה"ל, שליט"א, לשבת יחד אתם בראש בית הדין לעניני עגונות כדי לדון ולפסוק בקרוב לאלף תיקים של חללי צה"ל הקדושים, הי"ד, אשר היו נשואים והשאירו אחריהם אלמנות צעירות לימים...<sup>11</sup>

בתשובתו הארוכה הוא עושה מאמצים הלכתיים כדי להתיר את העגונות ובסופו של דבר הוא מתיר את כל התיקים (קרוב ל 1000) שהובאו לפניו.

### 5.4.2 מלחמות ישראל – מלחמת מצוה

באופן עקרוני מתנגד הרב יוסף לגיוסם של בחורי ישיבות<sup>12</sup>, אך מבטא בתשובותיו יחס חיובי לצה"ל. בספרו **יחזה דעת** (ח"ב יד) הוא קובע כי מלחמות ישראל הן בגדר מלחמת מצוה ולכן אף כהנים שהשתתפו במלחמה יכולים לברך ברכת כהנים:

שכהנים שהם חיילי צה"ל עומדים לגונן על ישראל ועל ארצנו הקדושה, שאין ספק שמצוה רבה הם עושים לקדם פני צבאות האויב הבאים לזרוע הרס ולהשמיד ולהרוג ולאבד אנשים נשים וטף, וזהו מה שפסק הרמב"ם (בפרק ה' מהלכות מלכים הלכה א), שעזרת ישראל מיד צר הבא עליהם היא בכלל מלחמת מצוה. ואם כן בודאי שאין ספק שכהנים אלה כשרים לנשיאות כפים.

<sup>11</sup> ההשפעה הנפשית של דיונים אלו על הרב יוסף הייתה רבה, ראו להלן הערה 15.

<sup>12</sup> ראו בענין זה את דרשות הרב שהביא לאו תשס"ב עמ' 321 – 322.

## 5.5 "מסירת שטחים מארץ ישראל במקום פיקוח נפש"

כותרת זו מופיעה בראשם של כמה מאמרים שפרסם הרב יוסף בין השנים תש"ם – תש"ן (ראו ביבליוגרפיה - יוסף תשמ"ט) בכולם מובאת עמדתו העקרונית שמצות ישוב ארץ ישראל אינה עומדת בפני פיקוח נפש לפיכך:

אם ראשי הצבא ומפקדיו, עם המדינאים המומחים לדבר, קובעים שיש פיקוח נפש בדבר אם לא יוחזרו השטחים, סומכים עליהם ומתירים החזרת השטחים. (יוסף תשמ"ט עמ' 39).

בדבריו הוא מבטא עמדה יונית, אם כי, כפי שטענו תמר הרמן ואפרים יער<sup>13</sup> ובנימין לאו, עמדתו של הרב יוסף אינה מתלכדת באופן קבוע עם עמדת השמאל הישראלי. לאו כותב: "...שלא מדובר בעמדת שמאל מובהקת... אלא בשיקול הלכתי המשתנה בהתאם לנסיבות. במקום שבו זיהה הרב עובדיה אי הסכמה גלויה בין גורמי הבטחון לבין המדינה הוא מעדיף לנקוט בעמדה של "שב ואל תעשה"<sup>14</sup>.

לצורך הדיון בפרק זה לא עמדתו הספציפית של הרב יוסף חשובה אלא העובדה שהוא נוטל חלק בשיח הפוליטי מדיני היא המעניינת. העיסוק בשאלה זו אינו טיפוסי כלל לרבנים ופוסקי הלכה מן הזרם החרדי, רוב הרבנים שעסקו בנושאים אלו שייכים לזרם הדתי ציוני העוסקים בשאלה זו מן ההיבט הלאומי מדיני. הרב יוסף רואה את עצמו כשותף בשיח הלאומי הישראלי<sup>15</sup> ולפיכך הוא מבטא את עמדתו גם בנושא כזה. זאת ועוד, פסיקתו בנושא זה מעניקה סמכות משמעותית למדינאים ומומחי בטחון, ואכן במהלך שנות קיומה של ש"ס זרמו לביתו של הרב יוסף מדינאים ואנשי בטחון ומפות בידם כדי לשכנע את הרב יוסף בצדקת עמדתם הפוליטית צבאית.

<sup>13</sup> הרמן ויער 2001.

<sup>14</sup> לאו תשס"ב עמ' 62. לכן הוא הורה לש"ס להמנע ביחס להסכמי אוסלו א' ואף להתנגד להסכמי אוסלו ב'.

<sup>15</sup> מרגלית קציר (תשנ"ז) עמ' 192 מתארת את הרקע לפסיקה זו של הרב יוסף: "בסערת רגשות תיאר הרב את הימים שעברו עליו תוך טיפול בתיקי העגונות לאחר מלחמת יום הכיפורים. חקירת שרידי החרב – עדי הראיה היו שבורים ואומללים. גם בלילות לא ידע הרב מנוחה ולנגד עיניו ראה את אפר החללים מתגולל על חולות סיני... האם אוכל לפסוק שמוטר לסכן חיי אדם בשביל פיסת אדמה הגם שהיא מארץ ישראל?"



## 5.6 היתר המכירה בשנת השמיטה

נושא נוסף בו נמצא הרב יוסף בעמדה המזוהה עם התפיסות ההלכתיות מבית המדרש הציוני דתי הוא ענין היתר המכירה בשמיטה. פולמוס זה המתקיים כבר כ-150 שנה הפך לויכוח בין הציונות הדתית להשקפת העולם החרדית. זאת בעיקר בעקבות המחלוקת בין הרב קוק לחזון איש<sup>16</sup>. בויכוח זה נוקט הרב יוסף בעמדה הלכתית הזוהה לעמדה הציונית והמתירה את מכירת הקרקע לשנת השמיטה, אולם חשוב לציין שבענין זה הולך הרב יוסף אחרי מסורת הפסיקה הספרדית בארץ ישראל מתחילתו של הפולמוס. **ביביע אומר** (ג, י"ד יט) בתשובה משנת תשי"ט כותב הרב יוסף:

והנה נודע שרובו של היישוב הישראלי סומכים הלכה למעשה על היתר המכירה שנעשה בהשגחת הרבנות הראשית לישראל. וכמו שפסק ג"כ להיתר הגאון הראש"ל מהר"ר יש"א ברכה<sup>17</sup> בשו"ת שמחה לאיש (חיו"ד סי' כו, דק"ז ע"א). והסכים עמו הגאון הראש"ל המרפ"א<sup>18</sup> ז"ל. ע"ש. ונראה שעליהם כיון הגאון ישועות מלכו (חיו"ד סי' נג) שכל בדבר השמטה, תמיהני שהלא היתר פשוט הוא למכור הקרקע לגוי, וכל ישראל שבחו"ל נוהגים כן, בין לענין חמץ בפסח ומכירת בכורות, ובין לענין אלה שיש להם כפרים ושדות בשבתות השנה. ובפרט כי גדולי רבני ספרד, אשר צפרנם עבה מכריסם של חכמי אשכנז, הם מתירים ע"י מכירה... וע"כ בודאי דחזו לאצטרופי להקל בשעה"ד גדול כזה, ע"י היתר המכירה. הגם שהיא הערמה גלויה. ומיהו היכא דאפשר טוב לחוש לשטת המחמירים לקנות בשביעית פירות מקרקע גוי, וכאשר הרבה חרדים חוששים לזה. והמחמיר בזה תע"ב.

הרב יוסף מצטרף איפוא למסורת פסיקה זו ומאפשר את מכירת הקרקעות בשנת השמיטה. בכינוס הארצי ה"ו לתורה שבע"פ שהתקיים בקיץ תשל"ב, ערב שנת השמיטה, נואם הרב יוסף נאום מרכזי המצדיק את היתר המכירה ודן באריכות בכל ההתנגדויות ההלכתיות למכירה. זהו הטקסט העיקרי בו דן הרב יוסף בענין (יוסף תשל"ג), ומענין שטקסט ארוך ומפורט זה לא זכה עדין להכנס לספרו המרכזי של הרב יוסף - שו"ת **יביע אומר**<sup>19</sup>. גם כאן חשוב להדגיש את ההקשר בו נאמרו הדברים, כפי שצינתי בסעיף העוסק באמירת הלל ביום העצמאות, הכנס לתורה שבע"פ הוא כנס ציוני בעיקרו, רוב הנואמים בכנסים אלו שייכים לקבוצה הציונית בעולם הרבנות. עמדתו של הרב יוסף בנושא זה מתלכדת עם העמדה הציונית, אך לא בהכרח נובעת ממנה, אלא ממסורת הפסיקה הספרדית בענין זה.

<sup>16</sup> תולדות הפולמוס בענין היתר המכירה מובאים בהרחבה ב**ספר השמיטה** לר' יחיאל מיכל טוקצינסקי, חלק שני.

<sup>17</sup> ר' יעקב שאול אלישר שניהן בתפקיד הראשון לציון בין השנים 1893 - 1906, והתיר את המכירה.

<sup>18</sup> ר' רפאל פאינז'ל שניהן כראש"ל לפני הרב אלישר.

<sup>19</sup> ביביע אומר (ח חו"מ יא) הוא מזכיר את מאמרו זה שבקובץ תורה שבע"פ. בכרכים האחרונים טורח הרב יוסף לפרסם מחדש מאמרים שלו שפורסמו בכתבי עת שונים, ולכן מוזר הדבר שדווקא מאמר זה, שהוא בעל חשיבות הלכתית ופוליטית רבה, לא ראה לנכון לפרסם מחדש. יתכן שהדבר נובע מהתקרבותו לצד החרדי בפוליטיקה הישראלית ורצונו לטשטש במעט את הנושאים בהם הוא מזדהה למעשה עם הצד הציוני של המפה הפוליטית הדתית. מאידך גיסא חשוב להדגיש שהרב יוסף מעולם לא חזר בו מפסיקה זו ביחס להיתר המכירה.

## 5.7 סיכום

מקבץ הנושאים שנאספו כאן מאפשר לנו לאפיין את גישתו של הרב יוסף למדינת ישראל ולציונות מכמה היבטים. מחד גיסא רואה הרב יוסף בהקמתה של מדינת ישראל ארוע חשוב בתולדות העם היהודי, בעיקר מפני שבכך נתאפשרה עלייתם והצלתם של יהודים רבים. הרב יוסף מכיר בכך, שבמובנים רבים, מדינת ישראל היא כר נרחב לפריחתו של עולם התורה. אולם, החילוניות הישראלית, וכפי שנראה בהמשך - מערכת המשפט הישראלית החילונית - הם, לדעתו, ביטוי לכך שאנו רחוקים עוד מרחק רב מן הגאולה וימות המשיח. בכך הוא חולק על עמדתם של הרבנים הציוניים מבית מדרשו של הרב קוק.

זהו ההיבט הרעיוני. אך ישנה חשיבות רבה בבדיקת יחסו של הרב יוסף למדינה ומוסדותיה במישור המעשה ולא רק במישור הרעיוני. כאן אנו מוצאים שהרב יוסף קשור באופן משמעותי למתרחש במדינת ישראל. בעיקר באה עמדה זו לידי ביטוי בימי כהונתו כרב ראשי לישראל, זאת ביחסו לצה"ל והיתר עגונות מלחמת יום הכיפורים, במאמציו ביחס לעלייתם ולקליטתם של יהודי אתיופיה, ביחסו להיתר המכירה בשמיטה, ובהמשך בתפיסתו ההלכתית ביחס לשאלת השטחים ותהליך השלום, תפיסה שניתן לה ביטוי גם בהיותו מנהיג פוליטי. גם המסלול הסוציולוגי בו בחר הרב יוסף להתקדם, בכהונה ברבנות הישראלית המוסדית עד לתפקיד הבכיר של רב ראשי לישראל, הוא בעל חשיבות רבה, וניכר ברטוריקה בה משתמש הרב יוסף בעוסקו בשאלות הקשורות לדת ומדינה בהיותו בתפקיד ממלכתי. חשוב להדגיש, שבכל פסיקותיו לא רואה הרב יוסף במדינת ישראל או במוסדותיה כל חידוש מבחינה הלכתית. תשובותיו לעולם אינן מעלות את האפשרות שמא מדינת ישראל היא תופעה חדשה הזוקקת התייחסות הלכתית שונה. לדידו, התקדימים ההלכתיים הקיימים עד היום מספיקים כדי לדון גם בתופעות חדשות.

אחת התזות העיקריות המלוות מחקר זה היא שהרב יוסף יצר בפסיקתו מנגנון של הכלה והדרה המאפשר לו לבנות קהילה גדולה החיה בתוך החברה הישראלית הכללית, אך אינה מקבלת את ההגמוניה התרבותית הישראלית, אשכנזית, מודרנית. יחסו האמביוולנטי למדינת ישראל ולציונות תואם תיזה זו. למדינת ישראל מקום חשוב בזכות של יוצאי ארצות האסלאם, אחרי הכל קהילות אלו עלו לישראל מתוך השקפת עולם "ציונית" והזדהותם עם המדינה כערך (לאו דווקא עם שלטון זה או אחר) היא רבה. מי שמבקש להנהיג ציבור כזה אינו יכול להתעלם מכך, תפיסה חרדית השוללת את ערכה של המדינה ושל ההשקפה הציונית מנוגדת להלך הרוח ברוב רובו של ציבור זה. הדרת מדינת ישראל, או יחס שלילי כלפיה לא ישרתו כלל את עמדותיו של הרב יוסף. מאידך גיסא ביקורתו של הרב יוסף על חילוניותה של המדינה חשובה ביותר כדי להציג אלטרנטיבה רוחנית תרבותית אותה הוא מבקש לקדם. זהו הפשר, לדעתו, לאמביוולנטיות ביחסו של הרב יוסף למדינה ולשיתוף הפעולה המלא עם המוסדות המשמשים מנוף לפעילותו הציבורית, ראשית ברבנות ובהמשך גם בפוליטיקה ובמערכות השלטון בישראל.<sup>20</sup>

<sup>20</sup> לפיכך, בשונה מן המפלגות החרדיות, ש"ס מעולם לא נמנעה מיישיבה בממשלה.

## 6. "שפחה כי תירש גבירתה" - יחסו של הרב עובדיה יוסף לחוק ולמערכת המשפט הישראלית

אחד הנושאים בהם עסק הרב יוסף ואשר לו אני מבקש להקדיש דיון נרחב הוא יחסו של הרב למערכת החוק והמשפט של המדינה. לנושא זה שני פנים, האחד הוא המחויבות לקיום חוק המדינה. השני הוא איסור ההתדיינות במערכת המשפט של המדינה. חשוב לציין שנושאים אלו אינם חדשים בתולדות ההלכה, כפי שנראה נושאים אלו נידונו על ידי פוסקי ההלכה בכל הדורות ובכל הפזורות. הדיון של הרב יוסף בנושאים אלו אינו חורג מאופי הדיון שבדורות שעברו, בכך טוען הרב יוסף שאין להקמתה של מדינת ישראל ולקיומה של מערכת חוקים ומשפט ישראלי כל יחוד מבחינה הלכתית ולכן יש להפעיל את כללי ההלכה והפרשנות - שהיו נכונים בארצות הגולה תחת משטר ומשפט נכרי - גם במדינת ישראל. בניסוח הרמנוויטי ניתן לומר כי לדידו של הרב יוסף, האופקים של הטקסטים הדנים ביחס כלפי שלטון פוליטי נכרי וכלפי ערכאות של גויים מחד והמציאות הישראלית מאידך, אינם רחוקים זה מזה ואינם דורשים התאמה או מיזוג אופקים. ניתן בפשטות להשליך את הטקסט על המציאות העכשוית ללא צורך בהתאמות ושינויים.

## 6.1 דינא דמלכותא דינא

### 6.1.1 הקדמה

כדי להבהיר את עמדתו של הרב עובדיה יוסף בשאלות אלו אפתח במבוא קצר לנושא הלכתי רחב – "דינא דמלכותא דינא" - הטומן בחובו את יחסם של חכמים למערכת המשפט של השלטון תחתיו הם חיים.

אמר רבה, הני תלת מילי אישתעי לי עוקבן בר נחמיה ריש גלותא משמיה דשמואל:

דינא דמלכותא דינא... (בבלי בבא בתרא נה ע"א)

מימרא זו, המובאת משמו של האמורא שמואל, מופיעה בתלמוד הבבלי מספר פעמים<sup>1</sup> בהקשרים שונים ומשמעה מתן תוקף הלכתי מחייב לדיני המלך (או המלכות) המוטלים על היהודים. היקפה של הלכה זו נידון בתלמוד ובספרות הרבנית לדורותיה. מקורו וטעמו של הכלל "דינא דמלכותא דינא" לא נידון כלל בתלמוד, והוא מובא כדין שאין עליו עוררים. חכמי ימי הביניים עסקו בשאלה זו והסביריהם מהווים את הבסיס להבנת אופיו ומגבלותיו של כלל זה. לצורך הדיון כאן אסתפק בשני הסברים עקרוניים לכלל "דינא דמלכותא דינא"<sup>2</sup>.

### הסכמת בני הארץ

הרמב"ם **במשנה תורה** (הלכות גזלה ואבדה פ"ה ה"יא) מנסח את חיוב תשלום המכסים למלכות כך:

אבל מכס שפסקו המלך... אינו בחזקת גזלן לפי שדין המלך דין הוא, ולא עוד אלא שהוא עובר, המבריח ממכס זה, מפני שהוא גוזל מנת המלך, בין שהיה המלך גוי בין שהיה מלך ישראל.

הרמב"ם מגביל דין זה וקובע (שם ה"יח):

במה דברים אמורים? במלך שמטבעו יוצא באותן הארצות שהרי הסכימו עליו בני אותה הארץ וסמכה דעתן שהוא אדוניהם והם לו עבדים. אבל אם אין מטבעו יוצא הרי הוא כגזלן בעל זרוע וכמו חבורת ליסטים המזויינין שאין דיניהן דין וכן מלך זה וכל עבדיו כגזלן לכל דבר.

כלומר, סמכותו של המלך נובעת מהסכמת "בני אותה הארץ" לשלטונו של מלך זה<sup>3</sup>. הסבר דומה נתן גם **הרשב"ם** בפרושו למימרת שמואל (בבא בתרא נד ע"ב ד"ה והאמר שמואל):

<sup>1</sup> ראו בבא קמא ק"ג ע"א, בבא בתרא נד ע"ב, גטין י ע"ב, נדרים כח ע"א. לניתוח המקורות התלמודיים ראו שילה תשל"ה, פרק ראשון.

<sup>2</sup> דיון מפורט בביסוס המשפטי לכלל דינא דמלכותא דינא נמצא אצל שילה תשל"ה, פרק שלישי. סקירת הדעות השונות ראו גם אצל וולצר ואחרים 2000 פרק 9.

<sup>3</sup> דיון בשיטת הרמב"ם ראו אצל בלידשטיין תשס"א, עמ' 160 – 170; בלידשטיין תשמ"ו, עמ' ל; שילה תשל"ה, עמ' 63 –

והאמר שמואל דינא דמלכותא דינא - כל מסים וארנוניות ומנהגות של משפטי מלכים שרגילים להנהיג במלכותם דינא הוא שכל בני המלכות מקבלים עליהם מרצונם חוקי המלך ומשפטיו והלכך דין גמור הוא ואין למחזיק בממון חבירו ע"פ חוק המלך הנהוג בעיר משום גזל.

בדבריהם של הרשב"ם והרמב"ם יש ביטוי לתאוריה פוליטית הרואה את הבסיס והצידוק המוסרי לשלטון בהסכמת העם. לפיכך גם היהודים היושבים בארצות מגוריהם מחויבים לאותה הסכמה – מפורשת או מכללא – של בני המדינה וממילא גם לחוקים ששלטון זה מחוקק.<sup>4</sup>

### בעלות המלך על הארץ

הסבר שונה לתוקפו של הכלל "דינא דמלכותא דינא" נותן ר' אליעזר ממיץ, (צרפת מאה – 12, תלמידו של רבנו תם). כך מצטט אותו הרשב"א בפרושו למסכת נדרים (כח ע"א ד"ה במוכס): פירשו בתוס' בשם הר' אליעזר דדוקא במלכי אומות העולם אמרו דינא דמלכותא דינא ומשום דמצי אמר להם אם לא תעשו מצותי אגרש אתכם שהארץ שלו היא אבל במלכי ישראל לאו דינא דאינו יכול ליטול מהם משלהם כלום לפי שא"י כל ישראל שותפין בה ואין בה מלך יותר מלאיש אחר.

סמכותו של המלך אינה נובעת מהסכמת העם אלא מכוחו של המלך עצמו שהוא הבעלים על הארץ וביכולתו לגרש את אלו שאינם נשמעים להוראותיו. הסבר זה בנוי על התפיסה הפאודלית שבה הבעלות על הקרקע היא זו המקנה את זכות השלטון.<sup>5</sup> לפיכך מלך שסמכותו אינה נובעת מבעלותו על הקרקע אלא מרצון האל - כמלך ישראל, אינו יכול לגרש את יושבי הארץ היהודים שגם להם ע"פ רצון האל זכות ישיבה בארץ. כלפי מלך ישראל בארץ ישראל לא חל הכלל "דינא דמלכותא דינא" והוא כפוף ככל יהודי לדיני התורה בלבד.

### 6.1.2 מגבלות הכלל "דינא דמלכותא דינא"

מימרתו של שמואל זקקה דיון פרשני בדבר היקפו של הכלל ומגבלותיו. לצורך הדיון בתשובותיו של הרב יוסף אעמוד כאן על כמה מן הדיונים במגבלות הכלל הזה.

#### דינא דמלכותא דינא ומדינת ישראל

האם המושג ההלכתי "דינא דמלכותא דינא" חל כלפי מערכת המשפט הישראלית, ואם כן באיזה היקף? שאלות אלו העסיקו רבים.<sup>6</sup> הדיון מתמקד בשאלה האם כלל זה חל גם לגבי מלך ישראל או

<sup>4</sup> שילה תשל"ה, עמ' 60 ובהערה 6; ועמ' 64 ובהערה 18; וולצר ואחרים 2000, עמ' 446 – 450.

<sup>5</sup> על גישה זו ראו את דבריו של שילה תשל"ה, עמ' 63 ובהערות 14 – 15. ראו שם בעמ' 70 – 71, לדעתו של שילה ההבדל בין התפיסה ההסכמית לתפיסה הפאודלית של "דינא דמלכותא דינא" כרוך בהקשר ההיסטורי של השלטון הנוכרי שבקרב חיו היהודים. ראו גם גולדמן תשנ"ז, עמ' 302, המסביר את המחלוקות בנושא לאור תאוריות פוליטיות.

<sup>6</sup> ראו את המובא אצל שילה תשל"ה, עמ' 107 וביתר הרחבה אצל שוחטמן תש"ן, עמ' 434 – 459. קיימות גם אפשרויות הלכתיות אחרות בבחינת יחסה של ההלכה היהודית לחוקי מדינת ישראל. אפשרות אחת היא ראיית חוקי המדינה

רק לגבי מלכי האומות?<sup>7</sup> פוסקים רבים הלכו בעקבותיו של ר' אליעזר ממיץ (ראו לעיל) שראה את הבסיס לכלל "דינא דמלכותא דינא" בבעלותו של המלך על הארץ ובכוחו לגרש את היהודים היושבים עליה, זכות שאינה עומדת למלך ישראל בארץ ישראל. זו היתה העמדה הרווחת בין פוסקי ההלכה עד המאה ה-15. לאחר מכן אנו מוצאים פוסקים<sup>8</sup> הסוברים שהכלל תקף גם לגבי מלכי ישראל וזאת בעיקר לפי תפיסתו של הרמב"ם והרשב"ם<sup>9</sup> שראו את הבסיס לדינא דמלכותא בהסכמת העם המעניקה למלך סמכויות שלטוניות נרחבות<sup>10</sup>. חכמים בני דור המדינה דנו באופן ספציפי לגבי מדינת ישראל כפי שנראה בהמשך בתוך תשובתו של הרב עובדיה יוסף.

#### תחומי המשפט בהם חל הכלל "דינא דמלכותא דינא"

אין עוררים על כך שבדיני איסור והיתר, היינו התחום הדתורלגיוזי, לא חל כלל זה. בעיקרו זהו כלל התקף בדיני ממונות<sup>11</sup>. כך מנסח זאת הרמב"ם **במשנה תורה** (הלכות זכיה ומתנה פ"א ה"טו) "...וכיוצא בדברים אלו, עושין כפי משפט המלך שכל דיני המלך בממון על פיהן דנין". דברים מפורשים בכיוון זה כותב ר' שמעון בן צמח דוראן (אלג'ריה מאה – 15) בשו"ת **תשב"ץ** (ח"א, קנח): "דמילתא פשיטא היא שבכל דבר שיש בו איסור אי אפשר לומר דינא דמלכותא דינא להתירו. דבענין ממון הוא דאמרינן הכי כדאמרינן לעיל. אבל דבר שיש בו איסור: זה לא אמרו אדם מעולם". כלומר, הכלל דינא דמלכותא דינא תקף רק בעיניני ממון. לעומת זאת בתחומים דתיים אחרים אין תוקף לדינו של המלך המנוגד לדין התורה.

בתוך התחום הרחב של דיני ממונות יש להבחין בין מספר תחומים. בכל הקשור למשפט הציבורי, ובכל הקשור לעניני מנהל המדינה כגון מיסוי, תעבורה וכד' ישנה הסכמה רחבה בין הפוסקים שעל תחומים אלו חל הכלל "דינא דמלכותא דינא"<sup>12</sup>. אך מה לגבי תחום המשפט הפרטי? בנושא זה רבו הדעות<sup>13</sup>. מחקרו של שוחטמן שבדק את התיחסותם של פוסקים בעת החדשה לחוקי המדינה בכלל ומדינת ישראל בפרט מעלה את המסקנה הבאה:

תנאי מוקדם להכרה בתוקפו של חוק מתחום המשפט הפרטי הוא, שהחוק לא יהא סותר דין תורה, או שעל כל פנים – גם אם יש בו סתירה כזו – יש בו משום "תקנת בני המדינה", דבר שניתן להגדיר כ"תקנת הציבור", "צורך השעה" וכיוצא בזה. (שוחטמן תש"ן עמ' 450)

כתקנות הקהל, בענין זה ראו שוחטמן תש"ן, פרק ד'; זוהר תשנ"ח. כמו כן ניתן להציע את הפעלת "משפט המלך" על הממשלה הנבחרת בישראל, ראו בענין זה שוחטמן תש"ן, פרק ב'; בלידשטיין תשמ"ו.

<sup>7</sup> ראו שילה תשל"ה עמ' 99 – 108.

<sup>8</sup> ראו שילה תשל"ה עמ' 104 ואילך.

<sup>9</sup> צוטטו לעיל. ראו גם בלידשטיין תשמ"ו עמ' כט – לא.

<sup>10</sup> הדיון ביחס למלך ישראל מחייב עיסוק במחלוקת רב ושמואל במסכת סנהדרין (כ ע"ב) לגבי כל האמור בפרשת המלך

מלך אסור בו או מלך מותר בו. ראו על כך ביחוד דעת ה, סד הערה 2.

<sup>11</sup> ראו שילה תשל"ה עמ' 115 – 131 ושוחטמן תש"ן עמ' 441 – 444.

<sup>12</sup> ראו מקורות לכך אצל שוחטמן תש"ן עמ' 444 – 446.

### 6.1.3 דינא דמלכותא דינא – היבטים היסטוריים

הכלל "דינא דמלכותא דינא", המסדיר את התייחסותם של היהודים למערכת השלטון שבמסגרתה הם חיים, עבר במהלך התקופות שינויים והתאמות לאור המציאות המדינית חברתית בה חיו היהודים בארצות השונות. זאת הן לגבי השינויים בתוך הקהילה היהודית עצמה, והן במערכת היחסים שבינה לבין השלטון הנכרי המקומי. מנחם אלון טוען (אלון תשנ"ח עמ' 62) כי הכלל "דינא דמלכותא דינא" במובנו הרחב עלול היה לגרום לניוונו של המשפט העברי וכדי למנוע זאת גברה הנטיה אצל חכמי ההלכה לצמצם את היקפו של הכלל. נטיה זו גוברת בעיקר החל מן המאה העשירית כאשר המרכז היהודי הגדול שבבבל מאבד מכוחו וההגמוניה ההלכתית שלו מתפזרת למרכזים השונים. שמואל שילה עוסק בקצרה בהבדלים שביחס לכלל זה בין המרכז היהודי בספרד לזה של אשכנז בסוף ימי הביניים וסובר "שהתפתחות ההלכה בנוגע לכלל דינא דמלכותא דינא הושפעה במידה רבה ממצבם החברתי, הפוליטי והמשפטי של היהודים בהתאם למקומות מגוריהם" (שילה תשל"ה עמ' 434). לדעתו, נובע הדבר מכך שבאופן כללי בספרד ובצפון אפריקה התקיימו מערכות משפט מסודרות והוגנות והיהודים נתנו אמון במערכת המשפט של השלטון. לעומת זאת, באשכנז היה חוסר אמון מוחלט כלפי המערכת השלטונית (שם עמ' 436).

השינוי המשמעותי ביותר שחל בהיסטוריה היהודית ואשר השפיע על פרשנותו של הכלל "דינא דמלכותא דינא", הוא האמנציפציה של יהודי אירופה, שהביאה לביטול האוטונומיה השיפוטית. בימי הביניים היתה לקהילה היהודית עצמאות בכל הקשור לניהול העניינים המשפטיים הפנימיים<sup>14</sup>, אולם כבר בסופה של המאה ה-17 בגרמניה התחילו אנשי משפט ומלומדים נוצרים לתקוף את האוטונומיה של הקהילה היהודית בענייני משפט<sup>15</sup>. מגמה זו הלכה והתפשטה, ועם המגמה לשויון זכויות ליהודים שללו השלטונות באירופה את זכותה של הקהילה היהודית לכפות על חבריה להישפט בפני בית הדין<sup>16</sup>, דבר זה גרם לניוונו של מערכת המשפט ההלכתית. אך הגורם העיקרי, לדעתו של מנחם אלון, לירידת קרנו של המשפט העברי היה התמורה הרוחנית – חברתית שחלה בקהילות יהודי אירופה בהם התפתחה האמנציפציה. "החברה היהודית, שעד לתקופה זו ראתה את ההלכה כערך עליון בהליכותיה, נתפלגה לחברה, שמקצתה מסורתית, ומקצתה אינה רואה עצמה מצווה על שמירת התורה והמצוות" (אלון תשנ"ח עמ' 1320). לדעתו של אלון, למרות ניסיונותיהם של רבנים להחזיר את עטרת המשפט העברי ליושנה, השלימו חכמי ההלכה עם המציאות החדשה ואף הצדיקו את הכפיפות למערכת המשפט הכללית מכוח הכלל "דינא דמלכותא דינא"<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> ראו שילה תשל"ה עמ' 131 – 145, ושוחטמן תש"ן עמ' 446 – 459.

<sup>14</sup> כ"ץ תשכ"א עמ' 60. אלון תשנ"ח עמ' 6 – 11.

<sup>15</sup> ראו בהרחבה אצל שוחט תשכ"א החל מעמ' 75.

<sup>16</sup> אלון תשנ"ח עמ' 1319.

<sup>17</sup> אלון תשנ"ח עמ' 1324 – 1325. הראיות שמביא לכך אלון הן ספורות וקשה לדעתי להסיק מהם שחכמי ההלכה אכן השלימו והצדיקו הלכתית על פי הכלל דינא דמלכותא דינא את הכפיפות למערכת המשפט הכללית אף בעניינים אזרחיים.

דוגמא מעניינת להשפעתם של התמורות במערכת המשפטית על חכמי ההלכה נמצאת במחקרו של צבי זוהר על חכמי מצרים וסוריה (זוהר תשנ"ג). במצרים הלכה והתגברה במהלך המאה ה-19 המגמה של חילון המערכת המשפטית והפקעת רוב תחומי הדיון המשפטי מידי בתי הדין הדתיים. שינויים אלו היוו אתגר בפני חכמי ההלכה במצרים. לדעתו של זוהר, יחסם של חכמי מצרים למערכת המשפט האזרחית היתה חיובית ובפסיקותיהם ההלכתיות הם הפנימו, מתוך הכרה הלכתית, חלקים מן החוק הנוהג, כגון בדיני חוזים וקרקעות, ובחוק הפלילי (זוהר תשנ"ג פרק שלישי). שינויים דומים במערכת המשפט התחוללו גם בסוריה, אך שם תגובתם של חכמי ההלכה היתה שונה. זוהר מנתח באריכות פולמוס הלכתי בו נטלו חלק רבני דמשק וחלב ושהתערבו בו רבנים נוספים. פולמוס זה עסק בחובת הרישום בטאבו, כלומר, התניית הקנין בנכסי דלא נידי בכך שקנין זה יהיה תקף גם על פי החוק האזרחי, הדורש רישום בטאבו. גישתם של חכמי חלב היתה שאין לתת תוקף לרישום בטאבו ורק הקנין על פי ההלכה היהודית הוא הקובע לדינא. חכמי בגדד, לעומת זאת, נתנו תוקף גמור לרישום בטאבו ואף לשטרות ולחוזים אחרים שנערכו בבתי המשפט האזרחיים (שם פרק רביעי). לדעתו של זוהר (שם עמ' 195, 288, 294 – 296), יש מספר סיבות להבדל בין חכמי מצרים לחכמי סוריה ביחס למערכת המשפט הכללית. לקהילות בסוריה היה אופי מסורתי ברור וסמכותם של הרבנים היתה חזקה. החכמים היו נחושים בדעתם שלא לוותר על סמכותם המשפטית. לעומתה, היתה קהילת מצרים פחות מחויבת להלכה ונוטה יותר להשפעות המודרניות. סיבה נוספת היא שהרשויות העות'מאניות בסוריה פעלו בחוסר יעילות ובחוסר עקביות ולא עוררו את אמונם של חכמי ישראל, בעוד שבמצרים היתה מערכת משפטית עקבית וחזקה שגרמה להערכה רבה כלפיה מצד החכמים.

המבט ההיסטורי והסוציולוגי על השינויים והמחלוקות ביחס לתוקפו ולהיקפו של הכלל "דינא דמלכותא דינא" מעלה את המסקנה הבאה: שני גורמים עיקריים משפיעים על הפסיקה בתחום זה. הגורם הפנימי – מעמד ההלכה וחכמיה בקהילה, והגורם החיצוני – האמון או אי האמון בהגינותה ויושרה של המערכת המשפטית השלטונית. היינו, ככל שסמכותם של חכמי הקהילה גדולה יותר והאמון במערכת השלטונית קטן יותר, כן ישאפו החכמים לצמצם את תחולת הכלל ולהשאיר מרחב רב יותר לשיפוט הרבני הלכתי. לעומת זאת, בקהילה בה המחויבות להלכה והכפיפות לחכמי התורה רופפות ומאידך גיסא האמון במערכת המשפט הכללית רב, יקבלו החכמים הבנה רחבה יותר של הכלל "דינא דמלכותא דינא".

בבואנו לדון ביחסו של הרב יוסף למערכת המשפט הישראלית יעלו שני המוטיבים הללו. האחד, רצונו ושאיפתו של הרב יוסף לבסס את מעמד ההלכה בקהילה, ולהבנות מערכת רבנית סמכותית והיררכית. זוהי מגמה בעלת ביטויים רבים, כפי שהראתי בפרק הדן בסמכות חכמים (פרק 4), בפרק זה יתבטא הדבר בפסיקתו של הרב יוסף בדבר מעמדם של בתי המשפט כערכאות של גוים. המוטיב השני, חוסר האמון במערכת המשפט הישראלית בכל הקשור ליחסי דת ומדינה כפי שעלה בפרשת תרזה אנגלוביץ, ובמידה מסוימת, אם כי מסיבות אחרות, במשפט דרעי.

#### 6.1.4 חובת תשלום מסים מכוח "דינא דמלכותא דינא"

הרב יוסף דן בנושא זה ב *יחיה דעת* (ה, סד):



שאלה: האם מותר מן הדין להשתמש מתשלומי מס הכנסה, ומס ערך מוסף, ומכס, וכיוצא בזה, הנועדים לקופת המדינה, או יש להחיל עליהם את הכלל דינא דמלכותא דינא?

בתשובתו מביא הרב יוסף את כללו של שמואל "דינא דמלכותא דינא" וכפרשנות לכלל הוא מצטט מדברי **הרשב"ם** בפרושו לבבא בתרא (נד ע"ב ד"ה והאמר שמואל), המבסס את הכלל על הסכמת בני המלכות ה"מקבלים עליהם מרצונם חוקי המלך ומשפטיו". לאחר מכן מצטט הרב יוסף מדברי **הרשב"א** במסכת נדרים (כח ע"א ד"ה במוכס) בשם ר' אליעזר ממיץ, הסובר שהכלל "דינא דמלכותא דינא תקף מכוח בעלותו של המלך על הארץ וכוחו לגרש את יושביה ולפיכך כלל זה אינו תקף במלך ישראל ובארץ ישראל "לפי שארץ ישראל כל ישראל שותפים בה, ואין למלך בה יותר מכל איש אחר". כניגוד לעמדת הרשב"א וראשונים אחרים מביא הרב יוסף את דבריו של **הרמב"ם** (הלכות גזלה ואבדה פ"ה ה"א), שפסק שחובת תשלום המכס חלה גם כלפי מלך ישראל "לפי שדין המלך דין הוא". וכיון שכך גם פסק **השולחן ערוך** (ח"מ שסט, ו) זוהי גם העמדה המקובלת על הרב יוסף. עוד מוסיף הרב יוסף שהכלל "דינא דמלכותא דינא" חל גם על מערכת שלטונית שאינה מלוכנית:

ונראה שגם במדינה שאין השלטון על פי מלך, אלא על פי ממשלה הנבחרת על ידי תושבי המדינה, שייך בהם הכלל דינא דמלכותא דינא, בכל מה שנוגע לתשלומי מסים וארנוניות ומכס וכדומה.

הוא מצטט בענין זה מדבריו של הרב קוק (**משפט כהן** קמד, יד) והרב שאול ישראלי (**עמוד הימיני** ח"א ז), ומדבריו של הרב הדאיה (**ישכיל עבדיו**, ח"מ כח, ב) שפסק כך בפירושו לגבי מדינת ישראל.

בשלב זה של התשובה הוא מביא דעה נגדית<sup>18</sup>:

ואמנם בשו"ת פאת שדך<sup>19</sup> (סימן צא) כתב, שלגבי הכנסת שנבחרים בה כמה מפריצי עמנו, ויש בהם גם כן שונאי דת, לא שייך לומר בחוקים שלהם דינא דמלכותא דינא, ושוב חזר לומר, שאי אפשר לעמוד בזה אם לא נדון שבקצת דברים שייך בהם דינא דמלכותא וכו'. ע"ש. אולם אין דבריו נכונים להלכה, שהרי אפילו במלך רשע ועובד עבודה זרה שייך הכלל דינא דמלכותא דינא, וכמבואר בתוספות (סנהדרין כ ע"ב). ובזהרה הקדוש (פרשת וישב דף קצב ע"ב). ע"ש. והעיקר כמו שכתב בשו"ת ישכיל עבדי הנ"ל, שגם לגבי מדינת ישראל שייך הכלל דינא דמלכותא דינא. וכן כתבו בפסקי בתי הדין הרבניים חלק א' (עמוד רפה)<sup>20</sup> ע"ש. ולכן נראה להלכה שבכל מה שנוגע

<sup>18</sup> על דעה זו ודומות לה ראו שוחטמן תש"ן עמ' 439 – 440.

<sup>19</sup> הרב שמואל דוד מונק מרבני העדה החרדית בחיפה, נפטר בשנת תשל"ט.

<sup>20</sup> תיק תשט"ו 701 בבית הדין פתח – תקוה. בפס"ד זה פסקו הדיינים כי העברת נכס בטאבו תקפה מבחינה הלכתית בין השאר מכוח "דינא דמלכותא דינא".

למסים וארנוניות ומכס, יש לקיים את החוק של המדינה, שזה בכלל מה שאמרו חז"ל דינא דמלכותא דינא.

בעוד הרב מונק מבטא בתפיסתו ההלכתית גם את השקפתו הכללית לגבי מדינת ישראל, הרב יוסף משייך את עצמו לקבוצת הרבנים המזוהה עם תפיסות ציוניות, כך לגבי הרב קוק, הרב הדאיה והרב ישראל, אשר בדבריהם מחייבים את קיומה של מדינת ישראל ומעניקים למוסדותיה הנבחרים מעמד של מלכות, וזאת על אף היותה מונהגת על ידי חילוניים.

בהערה המופיעה בסיום התשובה כותב הרב יוסף:

אולם אנו צריכים למודעי, שלפי ההלכה (בבבא בתרא דף ח ע"א) אסור להטיל מס על תלמידי חכמים העוסקים בתורה, וכן פסקו הטור והשלחן ערוך יורה דעה (סימן רמג סעיף ב') שתלמידי חכמים פטורים מכל מיני מסים, בין ממסים הקצובים על כל בני העיר, בין ממסים שקצובים על כל איש ואיש בפני עצמו, בין ממסים קבועים בין שאינם קבועים וכו'. ע"ש...

מניסוחה של פסקה זו לא ברור מהי כוונתו של הרב יוסף. האם רק בא ללמדנו שמצד הדין לא היה מקום לגבות מסים מתלמידי חכמים, ואעפ"כ כל עוד זהו דינא דמלכותא יש לקיימו? או שמא רמז לכך שכיון שיש כאן איסור הלכתי לא חל לגביו הכלל דינא דמלכותא דינא? בנימין לאו העיר<sup>21</sup> שבמפתח לשו"ת יחווה דעת<sup>22</sup>, מפתח אותו ערך הרב יצחק יוסף, בנו של הרב עובדיה, נאמר בתיאור התשובה בה אנו דנים: "אם מותר להשתמט בתשלומי מס הכנסה ומכס וחיובי השלטון (יו"ד רמג) שמותר לתלמיד חכם ובן ישיבה להעלים מסים ומכס וכדו"אם כן עורך המפתח אכן הבין שהערתו של הרב יוסף באה להצדיק העלמת מס מצידם של תלמידי חכמים. לדעתו של לאו (לעיל) לא זו היתה כוונתו של הרב עובדיה יוסף. לדעתי מסתבר שזו כן דעתו לאור תשובותיו האחרות, בהן בכל מקום שיש התנגשות בין ההלכה לחוק המדינה גוברת ההלכה.

הרב יוסף מכיר איפוא בסמכותה של מדינת ישראל לגבות מסים מתושביה וזאת מכוח הכלל "דינא דמלכותא דינא". גם לגבי חוקי הרישום בטאבו מודה הרב יוסף שיש להכיר ברישום זה מכוח "דינא דמלכותא דינא" כפי שפסק בית הדין הרבני בפתח תקוה בשנת תשט"ו בפסק דין אותו מצטט הרב יוסף לעיל. הדיון הבא יראה את עמדתו השלילית התקיפה של הרב יוסף ביחס למערכת בתי המשפט בישראל.

<sup>21</sup> לאו תשט"ב עמ' 327 הערה 165.

<sup>22</sup> פורסם בסוף יחווה דעת ח"א, מהדורה שניה, ירושלים תשל"ז.

## 6.2 בית המשפט כ"ערכאות של נכרים"

### 6.2.1 הקדמה

בתלמוד הבבלי מסכת גטין (פח ע"ב) נאמר:

ותניא, היה ר' טרפון אומר: כל מקום שאתה מוצא אגוריות<sup>23</sup> של גוים, אע"פ שדיניהם כדיני ישראל, אי אתה רשאי להיזקק להם, שנאמר: "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם", לפנייהם ולא לפני גוים, דבר אחר: לפנייהם - ולא לפני הדיוטות. הפניה לבתי דין של נכרים נתפסת לא רק כערעור סמכותה של מערכת המשפט ההלכתית, אלא אף כפגיעה בתורה עצמה, כך מנסח זאת הרמב"ם **במשנה תורה** הלכות סנהדרין (פ"כו, ה"ז):

כל הדין בדיוני גוים ובערכאות שלהן אע"פ שהיו דיניהם כדיני ישראל הרי זה רשע וכאילו חרף וגדף והרים יד בתורת משה רבינו שנאמר ואלה המשפטים אשר תשים לפנייהם לפנייהם ולא לפני גוים לפנייהם ולא לפני הדיוטות

האיסור השני אשר הוזכר בדבריו של ר' טרפון הוא הפניה לבית דין של הדיוטות. הגדרת המושג "הדיוטות" אינה פשוטה<sup>24</sup>, לעיתים היא מתייחסת לחכמים שאינם סמוכים ולעתים הכוונה לאנשים שאינם בקיאים בדין תורה, ואף לעמי ארצות. על כל פנים, איסור הפניה לבית דין של הדיוטות לא נתפס כחמור באותה מידה כמו איסור הפניה לערכאות של גוים, וכבר בתקופת התלמוד, ובעיקר לאחריה, הלך איסור זה והתמסמס<sup>25</sup>, עד שקבע הרמ"א בהגהתו לשולחן ערוך (ח"מ ח,א):

ועיירות שאין בהם חכמים הראויים להיות דיינים, או שכולן עמי הארץ, וצריכים להם דיינים שישפטו ביניהם שלא ילכו לפני ערכאות של עובדי כוכבים, ממנים הטובים והחכמים שבהם (לדעת אנשי העיר), אע"פ שאינם ראויים לדיינים, וכיון שקבלו עליהם בני העיר אין אחר יכול לפוסלן. וכן כל צבור יכולין לקבל עליהם בית דין שאינם ראויים מן התורה.

השאלה החשובה לצורך הדיון כאן היא כיצד להגדיר את בתי המשפט של מדינת ישראל? בשאלה זו עסקו פוסקי הלכה וחוקרי משפט עברי. עמדתו של מנחם אלון היא שאין לראות בבתי המשפט הישראליים ערכאות של נכרים אלא:

כל הקשור בדיון במעמד של בתי המשפט שמכהנים בהם שופטים יהודים, הדנים שלא לפי ההלכה, מצוי בתחום הדינים האמורים בסימן ח שבשולחן ערוך חושן משפט<sup>26</sup>, אין לו דבר עם איסור הליכה לערכאות של גוים... נכון, שהבחנה זו היתה קיימת בחברה יהודית שבה הציבור, בתורת כלל, ראה בהלכה את הערך העליון והמחייב, ולכן אף בתי דין של הדיוטות שלא דנו לפי ההלכה לא דנו, בדרך כלל, לפי מערכת חוקים קבועה אחרת, אלא לפי אומד

<sup>23</sup> בתי משפט, ראו אלון תשנ"ח עמ' 14.

<sup>24</sup> ראו אלון תשנ"ח עמ' 19 – 31.

<sup>25</sup> ראו שם אצל אלון.

<sup>26</sup> כלומר בית דין של הדיוטות ולא ערכאות של נכרים.

הדעת ולפי כללים של צדק ויושר; ולעומת זאת בית המשפט של המדינה העברית, שדן שלא לפי ההלכה, דן לפי מערכת חוקים אחרת, שבחרו וקבעו המוסדות הנבחרים והמוסמכים של המדינה... הרי אין בשוני שחל במציאות הרוחנית בתוך עם ישראל כדי לשנות מן ההבחנה המהותית והיסודית המצויה בהלכה, לכל תקופותיה, בין מוסדות שיפוט יהודיים, הדנים שלא לפי ההלכה, לבין מוסדות שיפוט של שלטון שאינו יהודי, שהם – ורק הם – כלולים בדין ערכאות של גויים.<sup>27</sup>

עמדתו של אלון בענין זה היא חלק מהשקפתו הכללית בדבר החשיבות והאפשרות של שילוב המשפט העברי בחוק הישראלי ובמערכת המשפט הישראלית.<sup>28</sup> גם השופט יעקב בזק<sup>29</sup> סובר שבתי המשפט הישראליים אינם נחשבים "ערכאות של נכרים", את זאת הוא כותב בתגובה למאמרו של הרב יעקב אריאל<sup>30</sup>, שקבע כי מערכת המשפט הישראלית נחשבת כערכאות של נכרים ולא כבית דין של הדיוטות וזאת משום שמדובר במערכת משפטית הדנה על פי דין זר.

הרב הראשי לישראל בעת קום המדינה, הרב הרצוג, כתב מאמר פרוגרמטי בתמוז תש"ח, חודשיים לאחר הכרזת העצמאות<sup>31</sup>, בו הוא רואה בחומרה רבה את זניחת המשפט העברי לטובת תורות משפט זרות. כך הוא כותב:

... זה דבר חמור מאוד לקיים אפילו לזמן מועט משפט שלא כתורה. ומה גם משפט זר שהטילה עלינו הממשלה המנדטורית. וזהו כבר מבלי לדבר על מהות המשפט הקיים העשוי טלאים על גבי טלאים: חוק בריטי על גבי חוק טורקי. אפילו אם היה המשפט הנידון כולו מחמדים, היה הוא פסול מן המבט הלאומי – ובפרט הדתי. הרי זה חוק ומשפט גויי, וכבר הגאון הלאומי צריך היה לעמוד כתריס בפני ההתבוללות הסיטונית הזאת. הרעישו אבות העולם על ישראל ההולך להתדיין בערכאות של גויים, אפילו אם דיניהם כדינו, ומכש"כ אם דיניהם אינם כדינו. ולדעתי אלף פעמים גרוע מכל יחיד או יחידים או קהילה מישראל ההולכים לערכאות של גויים, כשעם ישראל בארצו בתור שכזה דן עפ"י חוקים זרים. "המבלי אין אלקים בישראל....".

דבריו של הרב הרצוג מצוטטים בתשובתו של הרב יוסף (לקמן), והם ראייה לכך שההתנגדות למשפט הכללי ותיוגו כ"ערכאות של גוים" נפוצים גם בחוגים רבניים ציוניים. מנחם אלון ראה את דבריו של

<sup>27</sup> אלון תשנ"ח עמ' 1605 – 1606 וראו שם בהערה 38. שם הוא מצטט מהערה של הרב שאול ישראלי (העורך) למאמרו של הרב יהודה סגל תשט"ו (הערה 3) מן ההערה משתמע שהרב ישראלי אכן סבר שדין ערכאות של נכרים הוא דווקא בשופטים שאינם יהודים, ואעפ"כ הסכים שיש לאסור פנייה לבית המשפט הישראלי משום שיש בזה "עקירת דין מן התורה בקביעות" ראו לעומת זאת כיצד הבין הרב אריאל (תשמ"א) את דבריו של הרב ישראלי.

<sup>28</sup> ראו אלון תשנ"ח פרק 45.

<sup>29</sup> בזק תשמ"א, ובדומה לכך גם בלידשטיין תשמ"ו עמ' לד – לט.

<sup>30</sup> אריאל תשמ"ו וראו גם את תגובתו למאמרו של בזק, אריאל תשמ"א.

<sup>31</sup> המאמר פורסם לראשונה בקובץ **התורה והמדינה** כרך ז-ח (תשט"ו – תשט"ז) וחזר ונתפרסם פעמים רבות. ראו פרטים ביבליוגרפיים תחת הרצוג תש"ח.

הרב הרצוג באור חמור פחות. בהערה ארוכה<sup>32</sup> הוא מצטט מהמשך מאמרו של הרב הרצוג, שם מבקש הרב הרצוג לצמצם את הנזק ודורש שהמערכת הדתית תכשיר שופטים כשרים מן התורה ואף תכין קודקס הלכתי בשפה משפטית מקובלת. מטרת העניין היא: "אם יהיה ספר כזה מוכן מצידנו, מסתבר שלא יתעלמו לגמרי מדיני התורה ויסגלו להם חלקים חלקים. ואם כי על פשרה כזו ג"כ התורה תחגור שק, אבל חילול השם לא יהיה כ"כ גדול." לדעתו של אלון, דברים אלו של הרב הרצוג "מצביעים על גודל הסכנה הרוחנית שבדבר, אבל אין הם באים לפסוק, שדין ערכאות של גוים חל על בתי משפט יהודיים במדינת ישראל". יש לזכור שמאמרו של הרב הרצוג הוא פרוגרמטי והוא נכתב מיד עם קום המדינה מתוך תקווה לשינוי ולהפנמת המשפט העברי במערכת המשפטית הישראלית. הפשרה המוצעת היא בבחינת "הרע במיעוט", אך במישור המעשי קובע הרב הרצוג בהמשך המאמר שעל היהדות הדתית לדרוש שלכל יהודי הנתבע בענייני ממונות תהא הזכות להעביר את הדין לבית הדין הרבני ושלא ניתן יהיה לערער על פסקי בית הדין הרבני לבית המשפט העליון החילוני.

אליאב שוחטמן שחקר את העמדות ההלכתיות בשאלה זו סיכם את הדברים כך:

הדעה הרווחת בקרב חכמי ההלכה בני זמננו היא, שבתי המשפט של מדינת ישראל – אע"פ שיושבים בהם יהודים – מכל מקום הם אינם דנים על פי דין תורה אלא על פי מערכת של חוק, שמבחינת דין תורה הוא חוק זר. בכך יש איפוא משום סיכול מגמת התורה לפתור כל שאלה משפטית על יסוד דיני ישראל, ולפיכך חל עליהם לא רק איסור "לפניהם ולא לפני הדיוטות" אל גם איסור "לפניהם ולא לפני עובדי כוכבים". (שוחטמן תשנ"ב עמ' 346).

שוחטמן מדגיש שאיסור הפניה לערכאות תקף בעיקר לדיני ממונות, אך בתחומים רבים אחרים, כגון בדין הפלילי, אין ההלכה שוללת פניה למערכת המשפט הכללית (שם סעיף ז).

נדמה שהויכוח בין אנשי המשפט הדתיים אלון ובין הרבנים משקף, מעבר לפרשנות ההלכה, גם עמדה פוליטית. זהו בעצם מאבק על סמכות. הרבנים, גם הציונים שבהם, מבקשים לשמר ואף לחזק את סמכותם ההלכתית והמשפטית לכל הפחות באותם תחומים משפטיים שהם יכולים לדון בהם על פי ההלכה – בעיקר בדיני ממונות. את זאת הם מבקשים להשיג דרך הקביעה ההלכתית שבתי המשפט נחשבים כערכאות של גוים ולפיכך אסור ליהודי שומר הלכה להביא את תביעותיו המשפטיות בדיני ממונות בפניהם. אנשי המשפט העברי, לעומתם, מבקשים להכשיר את סמכותם של שופטי בית המשפט החילוני הישראלי גם מבחינה דתית. לפיכך אין זה מפתיע כלל שעמדתו של הרב יוסף בנושא תדגיש את איסור הפניה לערכאות כמתייחס גם לבתי המשפט במדינת ישראל.

<sup>32</sup> אלון תשנ"ח עמ' 1607 הערה 38.

### 6.2.2 שיתופו של עורך דין בהרכב בית הדין

על עמדתו של הרב יוסף ביחס ל"ערכאות של גוים" ועל שיוך מעמד זה גם לשופטים שהם יהודים ניתן ללמוד מתשובה מוקדמת שלו שנכתבה בקהיר בשנת תש"ח והמתייחסת לאופן בו התנהלו בתי הדין הרבניים בקהיר באותה תקופה<sup>33</sup>. כך הוא מספר **ביביע אומר** (ב, חו"מ א):

הנה על פי חקי הממשלה פה מצרים, צריך להיות הרכב הבית הדין הישראלי באופן שיהיו שני ת"ח ואחר עורך - דין מוסמך. וכן בבית הדין לערעורים צריכים להיות שלשה ת"ח ושני עורכי - דין. ולדאבון לבב העורכי - דין הם עמי ארצות גמורים, וקרוב לודאי שהם גם מחללי שבתות וכו'. כי לצערנו אין במצרים עורכי דין דתיים. ויש לעיין אם מותר להצטרף לבתי - דין הללו.

לאחר שהוא דן בפסלות האישית של אותם עורכי דין הוא מעלה את הטענה הבאה:

ומכ"ש שהוא דן ע"פ חקות העכו"ם. וכבר פסק מרן (בסי' כו ס"א), שאסור לדון בפני דיני עכו"ם ובערכאות שלהם אפי' בדין שדנים בו בדיני ישראל. ואפי' נתרצו ב' בעלי דינים לדון בפניהם אסור. ומקורו טהור מד' הרמב"ן עה"ת (ר"פ משפטים)... וה"נ מחלל שבת בפרהסיא שדינו כגוי, וגם הוא דן ע"פ חקותיהם. לא מהני קבלה. (ואין לחלק בזה בין כשהוא גוי, ובין כשהוא ישראל, דמכיון שהוא דן ע"פ הערכאות, סו"ס הוא עושה עילויי ליראתם)... ולכן בודאי שאסור להצטרף במושב ב"ד עם העו"ד הזה, אשר עודנו מחזיק בטומאתו. והוא חכם בעיניו וחושב שחוקי תוה"ק אינם לרוח היום. ולא יחפוץ כסיל בתבונה. ואע"פ שכ"ה חק המלכות להושיב עו"ד בב"ד, חייבים להוסיף דין כשר מלבד העו"ד, ויתר כנטול דמי וכמאן דליתיה הוי.

כלומר, פסלותו של עורך הדין, מעבר להיותו בלתי ראוי ברמה האישית, היא בכך שהוא דן על פי חוקי הגוים ולא על פי חוקי התורה שאותם הוא אינו מעריך, ומחשיבם כבלתי רלוונטיים לזמן המודרני. עמדתו של הרב יוסף היא שאין לשתף אדם כזה בבית הדין, אלא שדבר זה אינו בסמכותו של הרב יוסף שהרי כך הם חוקי המדינה. לפיכך הוא מציע להתעלם מעורך הדין ולקיים את הדיון על פי שלושה דיינים כשרים. כך הוא פוסק גם בתשובה הבאה (**ביביע אומר** ב, חו"מ ב) ביחס לבית הדין לערעורים בו ע"פ החוק המצרי יושבים שלושה דיינים ושני עורכי דין.

### 6.2.3 איסור הפניה לבית המשפט הישראלי בעניני ירושה

הרב יוסף עסק בשאלה ההיזקקות לבית המשפט הישראלי ב **יחזה דעת** (ד, סה):

שאלה: בהיות וידוע שלפי דין תורה אין הבנות יורשות את אביהן במקום שיש בנים, וזאת בניגוד לחוק המדינה שעל פיו דנים בבתי המשפט החילוניים שהבנות יורשות

<sup>33</sup> על התמורות במערכת המשפט המצרית והשפעתה על בתי הדין הרבניים שם ראו לעיל סעיף 6.1.3 וזוהר תשנ"ג,

בשוה עם הבנים, האם מותר לפי ההלכה לבנות לתבוע חלקן בירושה בבית משפט חילוני, ולקבל צו ירושה בהתאם לחוק, בהסתמך על מאמר חז"ל דינא דמלכותא דינא? אחד ההבדלים הבולטים בין המשפט הישראלי לבין ההלכה הדתית הוא ביחס למעמדה של האשה. ההלכה, בשונה מן המשפט, מפלה לרעה את האשה בדיני ירושה. לפיכך מובן רצונן של נשים לפנות לבית המשפט ולא לבית הדין הרבני בכל הקשור לירושה.

כדי להבהיר סוגיה זו פותח הרב יוסף בהקדמה העוסקת בגבולות הכלל "דינא דמלכותא דינא". לשם כך הוא פותח בסוגית "שטרות העולים בערכאות של נכרים"<sup>34</sup>. התלמוד **הבבלי גטין** (י ע"ב) דן בשאלת תוקפם ההלכתי של שטרות. המשנה המובאת שם קובעת: "כל השטרות העולים בערכאות של עובדי כוכבים, אע"פ שחותמיהם עובדי כוכבים - כשירים, חוץ מגטי נשים ושחרורי עבדים; רבי שמעון אומר: אף אלו כשירין לא הוזכרו אלא בזמן שנעשו בהדיוט." ההכשר הכללי הניתן במשנה לשטרות שקיבלו את תוקפם במשפט הנוכרי הוא בעיתי בעיני התלמוד. אם מדובר בשטרות המשמשים לראיה על ביצוע עסקה מסוימת שנעשתה כדין תורה, ניתן להבין את דברי המשנה. אך אם המשנה מכשירה גם שטרות היוצרים חלות משפטית, כגון שטרי מתנות, אזי יש בכך מתן תוקף למסמך משפטי של ערכאות נכרים. על כך שואל התלמוד: "בשלמא מכר, מכי יהיב זוזי קמייהו הוא דקנה, ושטרא ראהי בעלמא הוא... אלא מתנה במאי קא קני? לאו בהאי שטרא, והאי שטרא חספא בעלמא הוא!" כלומר, בעוד שטרות מכירה אינם יוצרים את המכירה אלא רק מעידים על קיומה, שטרות המתנה הם אלו היוצרים את העברת הבעלות, ומכיון ששטר של נכרים נחשב כלא כלום הוא אינו יכול ליצור חלות משפטית. על כך מביא התלמוד שתי תשובות: "אמר שמואל: דינא דמלכותא דינא. ואי בעית אימא, תני: חוץ מכגיטי נשים." התשובה הראשונה של התלמוד מבוססת על דבריו של שמואל לפיהם דין המלכות תקף בכל ענין, לפיכך שטרות מתנה המקבלים את תוקפם מחוקי המלך הם בעלי תוקף גם בדיני ישראל. לפי התשובה השנייה של התלמוד אכן שטרות היוצרים חלות משפטית בדיני ממונות אינם מקבלים תוקף אלא אם נעשו בדיני ישראל ולא בערכאות של גוים. כדי לבסס הסבר זה על המשנה, משנה התלמוד את נוסח המשנה וכולל ברשימת היוצאים מן הכלל לא רק גיטי נשים ושחרורי עבדים אלא כל שטר הדומה להם, היינו שטר היוצר חלות משפטית. עמדה זו המצמצמת את חלות הכלל "דינא דמלכותא דינא" נפסקה להלכה על ידי הרמב"ם (משנה תורה, הלכות מלוה ולוה פכ"ז, ה"א) ופוסקים רבים אחרים, וזהו היסוד לתשובתו של הרב יוסף:

תשובה: הנה בעיקר מה שאמרו חז"ל (בנדרים כ"ח ע"א ובבא קמא קי"ג ע"ב) דינא דמלכותא דינא, דעת רבים מגדולי הפוסקים שזהו רק בדברים שיש בהם תועלת למלכות עצמה, כגון בעניני מסים וארנוניות וכדומה, אבל בדברים שבין אדם לחבירו לא נאמר כלל זה. והמקור לזה במסכת גטין (דף י' ע"ב)... והרמב"ם (בפרק כ"ז מהלכות מלוה ולוה הלכה א') כתב, כל השטרות שחותמיהם גוים, ונעשו בערכאות שלהם, הרי אלו פסולים, חוץ משטרי מקח וממכר ושטרי חוב וכו', אבל שטרי הודאות

<sup>34</sup> על סוגיה זו ראו בספרו של שילה תשל"ה, הפרק השישי, ובעמ' 436.

ומתנות ופשרות ומחילות הרי הם כחרס. וכתב המגיד משנה, שדעת הרמב"ם ורוב הגאונים לפסוק כתירוץ השני של הגמרא, שכל שטר שהוא גומר הדבר כגט, אינו מועיל כלל. ואף על פי שכתב רבינו בפרק ה' מהלכות גזלה ואבידה, דינא דמלכותא דינא, זהו רק בדבר שהוא לתועלת המלכות בעניני המסים וארנוניות והמכס, אבל בדברים שבין אדם לחבירו אין דינו בהם דין כלל. ע"ש.

זוהי העמדה המצמצמת את חלות הכלל "דינא דמלכותא דינא" רק לזכותו של המלך לגבות מסים וכדו'. אך בשאר מערכות המשפט, ובעיקר בדיני ממונות בין אדם לחברו, אין כל סמכות למערכת משפטית מלבד זו ההלכתית<sup>35</sup>. כהסבר לכך מצטט הרב יוסף מדבריו של ר' יוסף קולון (איטליה מאה – 15):

... וכן פסק בשו"ת מהר"י קולון (סימן קפ"ז), שלא אמרו דינא דמלכותא דינא אלא לענין מסים וארנוניות, אבל בדברים שבין אדם לחבירו פשוט מאוד שאין לומר כן, שאם כן בטלת כל דיני התורה ח"ו. ע"ש.

כלומר, אע"פ שהכלל "דינא דמלכותא דינא" יכול להתפרש גם ככולל בתוכו את עניני בין אדם לחברו, היינו תחום המשפט האזרחי, אין לאפשר פרשנות שכזו "שאם כן בטלת כל דיני תורה ח"ו". כלומר, פרוש זה אינו ראוי מפני שהוא גורם להפיכתה של המערכת ההלכתית למיותרת. לפיכך הכלל "דינא דמלכותא דינא" יצטמצם לתחום המשפט המנהלי, מסים וכדו'.

הרב יוסף מביא גם את דעותיהם של פוסקים אחרים ובראשם את דברי הרמב"ן בפרושו לתלמוד (בבא בתרא נה ע"א), הסובר שהכלל דינא דמלכותא דינא חל על כל מערכת חוקים מסודרת של המלכות ואף בדיני ממונות ולכן גם שטרי מתנה ודומיהם היוצרים חלות משפטית יהיו כשרים בתנאים מסויימים. ואף על פי כן סובר הרב יוסף שבמקרה דנן יודה גם הרמב"ן שאין להחיל את הכלל "דינא דמלכותא דינא" וזאת משום שדין המלכות סותר במקרה זה – ירושת הבת - את דין התורה:

אולם הדבר ברור שגם לדעת הרמב"ן וסיעתו, זהו רק בדינים שאינם סותרים את דיני התורה שלנו, וכמו שכתב המאירי (בבא קמא קי"ג ע"ב סוף עמוד שכ"א)... אבל מה שמחדש חוקים ודינים שהאומות מחזיקות בהם מכח תורת ספריהם ונימוסי חכמיהם הקדומים, כנגד הדינים שלנו, אינם בכלל זה, שאם כן כל דיני ישראל בטלים הם, וכגון מה שהגויים מוציאים ממון על פי עד אחד וכו'. עכת"ד. ומכל שכן בדיני ירושות... כלומר, הרמב"ן וסיעתו מרחיבים את תחולת הכלל גם למערכת המשפט האזרחי כגון לדיני שטרות, אך זאת בתנאי שאין החוק הנכרי סותר את הדין היהודי, ולכן לא יחול הכלל על דיני הירושה בהם יש הבדל בין דין התורה לחוק המדינה.

בענין הירושה מצטט הרב יוסף את דברי הרשב"א (שו"ת הרשב"א ח"ו, רנד):

<sup>35</sup> זוהי עמדתו של הרב יוסף גם ביביע אומר (ה ח"מ א).



צא ולמד ממה שכתב בתשובת הרשב"א שהובאה בבית יוסף חשן משפט (סימן כ"ו), אודות מה שנשאל, בדבר מי שמתה בתו הנשואה, ותבע את חתנו בערכאות להחזיר לו הנדוניא של בתו, בטענה שאף על פי שבדיני ישראל הבעל יורש את אשתו, מכל מקום כיון שהכל יודעים שבמקום ההוא נוהגים לדון בדיני עכו"ם, כל הנושא אשה כאילו התנה במפורש להחזיר הנדוניא. והשיב, שחלילה לנהוג כמשפטי הגוים, ואפילו שני הצדדים מסכימים לכך, שהרי על זה הזהירה התורה, ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם, ולא לפני עכו"ם (גטין פ"ח ע"ב), וכל הסומך לומר שהדבר מותר משום דקיימא לן דינא דמלכותא דינא, הרי הוא טועה, וגזלן הוא, וחס וחלילה לעם קדוש ללכת בדרכי הגוים ומשפטיהם, ועושה אלה מפיל חומות התורה והדת, ועתה אם יוסיפו לחטוא לעקור דיני נחלות של תורתנו הקדושה ולסמוך על משענת קנה רצוץ בטענה זו, הרי הם כאילו עוקרים כל דיני התורה השלימה, לאמר מה לנו לספרי הקודש שחיברו לנו רבינו הקדוש ולאחריו רבותינו האמוראים רבינא ורב אשי, וילמדו את בניהם דיני העכו"ם, ויבנו להם במות בבית מדרשי העכו"ם, חלילה, לא תהא כזאת בישראל, פן תחגור התורה שק עליהם. ע"כ.

הטיעון החוזר ונשנה הוא שהשימוש במערכת המשפטית החוץ יהודית בנושאים בהם יש סתירה בין ההלכה היהודית למשפט הנכרי מייתר ומעקר את דיני התורה, וזאת אף אם שני הצדדים מסכימים לכך, מפני שיש בכך העדפה של מערכת אחרת על פני המערכת ההלכתית של התורה. כחיזוק לטיעון זה מביא הרב יוסף מדבריהם של הרמב"ם ורש"י:

...ונודע מה שכתב הרמב"ם (בפרק כ"ו מהלכות סנהדרין הלכה ז'): כל הדין בדייני עכו"ם ובערכאות שלהם, אף על פי שהיו דיניהם כדיני ישראל, הרי זה רשע, וכאילו חירף וגידף והרים יד בתורת משה רבינו, שנאמר ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם, ולא לפני עכו"ם. (וכן פסק מרן בשלחן ערוך חשן משפט סימן כ"ו סעיף א'). ... ואף תינוקות של בית רבן יודעים מה שפירש רש"י (ר"פ משפטים), שאפילו אם ידעת בדין אחד שהערכאות דנים כדיני ישראל אל תביאיהו אליהם, שכל המביא דיני ישראל לפני עכו"ם מחלל את השם ומיקר שם עבודה זרה שלהם להחשיבם, שנאמר כי לא כצורנו צורם ואויבינו פלילים, כשאויבינו פלילים הוא עדות לעילוי יראתם. וכל זה הוא אפילו כשדיניהם כדינו, אבל כשדיניהם אינו כדינו הדבר פשוט שהדין לפנייהם הרי הוא גזלן ופסול לעדות, ואם קידש אשה באותו מומן שנטל בדיניהם אינה מקודשת, וכאילו חירף וגידף והרים יד בתורת משה רבינו.

יש כאן איפוא מאבק דתי תיאולוגי. יהודי הבא להתדיין בפני דייני העכו"ם מודה בזאת לסמכותם ומבטא כבוד לאמונתם הדתית. מערכת המשפט עליה מדבר רש"י היא מערכת דתית של דת מתחרה ואינה ניטרלית מבחינה דתית, ולכן האיסור תקף גם ביחס לעניינים משפטיים בהם אין הבדל בין דין תורה לחוק הכללי. באמירה זו מתעצם האיסור לדון בערכאות של נכרים ועובר ממאבק בין שתי מערכות משפט למאבק בין דתות ואמונות שונות.

ההתנגדות לשימוש בערכאות הנכרים מתוקף דינא דמלכותא דינא מקבלת ביטוי מענין בדברי החיד"א אותו מצטט הרב יוסף בהמשך התשובה:

... גם הלום ראיתי למרן החיד"א בספר טוב עין (סימן י"ז אות ד'), שנשאל אודות מי שרצה לדון בערכאות בדיני ירושה, ובא בטענה של דינא דמלכותא דינא. והשיב, שומו שמים על זאת, שהרי פסק הרשב"א בתשובה, שאין הלכה זו שייכת בדיני ירושות ונחלות, גם בלאו הכי לא שייך לומר דינא דמלכותא דינא אלא כשהמלך גוזר על כל בני מדינתו וכופה עליהם לקיים גזירתו, ואם לא יקיימו ריב לו עמהם, מה שאין כן בנידון דידן שבודאי אין המלכות מקפדת אם נדון כפי חוקי תורתנו. כלומר, במציאות ההיסטורית עליה מדבר החיד"א אין למלך כל ענין בכפיית מערכת משפטית אזרחית על כל האוכלוסייה והוא אף שמח בכך שהקהילה היהודית מנהלת את עניניה האזרחיים באופן אוטונומי.

בסיכום התשובה קובע הרב יוסף:

בסיכום: לפי ההלכה על פי תורתנו הקדושה אשר היא חיינו ואורך ימינו, ודבריה נר לרגלינו ואור לנתיבותינו, אסור בהחלט לדון בדיני ירושות ונחלות וכן בדיני ממונות אלא על פי התורה שהיא נצחית ולא תשתנה בשום זמן ח"ו, שנאמר והנגלות לנו ולבנינו עד עולם לעשות את כל דברי התורה הזאת. (וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פרק ז' הלכה ז'). ולכן איסור חמור הוא להתדיין בכל הדינים האלה בפני ערכאות ששופטים לפי חוקות הגוים, אשר עליהם נאמר ומשפטים בל ידעום. ואין כל הבדל בזה בין כשהשופטים גוים, לבין כשהשופטים יהודים הדנים על פי חוקות הגוים, שלא כדין התורה. ואם הבנים רוצים לוותר מחלקם לטובת הבנות כדי שיטלו עמהם בירושה, יגשו אל בית הדין הרבני אשר בשער מקומם, ויקנו מידם בקנין גמור ושלם, או באגב, (כגון מטבע שאינו נקנה בחליפין), באופן המועיל על פי דין תורה. וגם כל העם הזה על מקומו יבוא בשלום.

תשובתו של הרב יוסף היא א-היסטורית בעליל. ישנם טיעונים אותם מצטט הרב יוסף שאינם רלוונטיים לדיון אודות מערכת המשפט הישראלית. כגון הטיעון בדבר המשמעות הדתית תאולוגית שיש בפניה לערכאות של עכו"ם, כאשר מערכת המשפט מייצגת גם עמדה דתית. גם דברי החיד"א המתיחסים למציאות בהם ישנה אוטונומיה שיפוטית ליהודים בכל הקשור בדין האזרחי אינה תואמת את המציאות הישראלית.

בהערה ארוכה המופיעה בשולי התשובה בוחר הרב יוסף להתייחס לתחום אחד בו לתמורה ההיסטורית עשויה להיות משמעות הלכתית, היינו לכך שה"ערכאות" עליהן הוא כותב הם בתי המשפט הישראלים אשר שופטיהם, ברובם, יהודים המה. לדעתו של הרב יוסף איסור הפניה לערכאות תקף גם כאשר הערכאות אינן של נכרים אלא של יהודים שאינם דנים על פי התורה:

ודע כי אף על פי שהסמכות החוקית כיום מטעם הממשלה לדון בדיני ממונות ונחלות היא לבתי המשפט החילוניים, והשופטים שם יהודים הם, עם כל זה ברור כי לפי דין תורתנו הקדושה התובע את חברו בבתי המשפט שלהם גדול עונו מנשוא, והוא בכלל מה שפסקו הרמב"ם (בפרק כ"ו מהלכות סנהדרין הלכה ז'), והטור והשלחן ערוך חשן משפט (סימן כ"ו סעיף א'): שכל הדין בערכאות שלהם הרי זה רשע וכאילו חירף וגידף והרים יד בתורת משה רבינו. כי מלבד שהשופטים אינם יודעים כלל בדיני התורה לשפוט בין איש לרעהו על פי החשן משפט והפוסקים, וכבר אמרו חז"ל (גטין פ"ח ע"ב): לפניהם, ולא לפני עכו"ם, ולא לפני הדיוטות, ועוד שהדבר ידוע ומפורסם שהם דנים על פי חוקות העכו"ם, וגם מכשירים לעדות עד אחד וקרוב ואשה ופסול, ורבים מהם בעצמם פסולים לדון לפי ההלכה.

האיסור תקף גם כלפי בתי המשפט הישראלי משתי סיבות. ראשית, הדיינים אינם ראויים לדון והרי הם כהדיוטות. שנית, המשפט הנוהג במדינת ישראל סותר במקרים רבים את דיני התורה. הרב יוסף לא מסתפק בכך ומוסיף לטעון שהפניה לבתי המשפט הישראלים חמורה אף יותר מן האיסור הרגיל שבפניה לערכאות של נכרים:

ולא אכחד כי שמעתי דיבת רבים התועים מדרך השכל המתחכמים לומר שמכיון שכעת השופטים יהודים, והממשלה העניקה להם סמכות לדון ולשפוט בדיני ממונות וירושות, דינא דמלכותא דינא, וחושבים שהותרה הרצועה להתדיין בפניהם. אולם הבל יפצה פיהם<sup>36</sup>, ולו חכמו ישכילו זאת, שאדרבה היא הנותנת לחומרת הדבר, שהואיל והשופטים יהודים הם ומושבעים מהר סיני לשפוט על פי התורה (אם בכלל ראויים הם לדון ולשפוט), ואילו הם עזבו מקור מים חיים, התלמוד והפוסקים, לחצוב להם בורות נשברים אשר לא יכילו המים, ודנים על פי חוקות הגוים ושופטיהם וספרי החוקים שלהם, הרי המכשלה גדולה שבעתיים מאשר להתדיין בפני שופטים גוים אשר לא נצטוו מעולם לדון על פי התורה שלנו... ואף על פי כן איסור חמור ביותר לישראל לדון אצלם, קל וחומר לשופטים יהודים כאלה, שהם מזהרים ומושבעים מהר סיני לדון רק על פי התורה, והם פנו עורף אליה, ותחת לשפוט על פי חוקי התורה, אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, דנים הם על פי חוקי העותומני והמנדטורי, בבחינת ושפחה כי תירש גבירתה, וילכו אחרי ההבל ויהבלו, ועל ידי כך מייקרים ומחשיבים את משפטי הגוים עובדי אלילים, ונותנים כבוד ועילוי לאליליהם, וכמו שפירש רש"י (ריש פרשת

<sup>36</sup> למרות עמדה עקרונית זו בפסק דין שכתב הרב עובדיה יוסף (יביע אומר ז, ח"מ סימן ה) הוא מקבל את תביעתה של אישה למזונות מבעלה אף שזו פנתה בראשונה לבית משפט ישראלי אף שלדעת חלק מן הפוסקים אין לדון מי שפנה בראשונה לערכאות וכשלא נתמלא מבוקשו שם פנה לבית הדין. הסיבה להכרעתו של הרב יוסף היא: "ובאמת דהאידינא לאו כ"ע דינא גמירי, בחושבם שאין דין ערכאות על בתי המשפט החילוניים, מכיון שהם יהודים, ודינא דמלכותא דינא, ורק יחידי סגולה יודעים האמת שדין בתי המשפט כערכאות של גוים. לפיכך מכל הטעמים הנ"ל אנו מקבלים את הערעור של האשה, ומחזירים את התיק לבית הדין האזורי שידון ויפסוק בדבר בקשת האשה למזונות".

משפטים), על אחת כמה וכמה שהדבר אסור בהחלט, והמתדיינים בפניהם עוברים גם על לפני עור לא תתן מכשול.

כלומר, מצב בו שופטים יהודיים דנים על פי מערכת חוקים זרה ליהדות ואינם דנים על פי דין תורה חמור יותר מדין ערכאות של גוים מפני שהם מבטאים בכך את העדפתם את חוקי הנכרים על פני החוק היהודי. מבחינה אידאולוגית יש כאן מסר שלילי ולפיכך אף איסור חמור. הרטוריקה של הטקסט הזה מראה כיצד קושר הרב יוסף את המקורות הקדומים שראו בפניה לערכאות הודאה באמיתות דת מתחרה, למצב הישראלי בו פניה לבית המשפט משמעה, לדעתו של הרב יוסף, הודאה בסמכותה של תרבות מתחרה – התרבות הישראלית המתפקדת בטקסט זה כעבודת אלילים. במובן ההרמנויטי ניתן לומר כי הרב יוסף אינו רואה פער בין הטקסט הקדום לבין המציאות העכשווית ולכן ניתן להשליך מן העבר אל ההווה.

לדעתו של הרב יוסף איסור הפנייה לערכאות של נכרים חל הן על השופט (היהודי) והן על המתדיין שבבואו לפני השופט מעצים את סמכותו. חומרת הענין מובילה לכך שאסור לעורך דין ליצג יהודי בבית המשפט האזרחי<sup>37</sup>:

ולכן עורך דין ירא שמים שנדרש לייצג בבית המשפט אדם שתובע ממון מחבירו, לפי ההלכה חייב להימנע מכך, שהרי הוא מסייע בידי עוברי עבירה, ואינו יכול לבוא בטענה שהוא רק עושה בשליחות התובע, והקולר תלוי בצוארו, זה אינו, כי דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, ואין שליח לדבר עבירה. (ועיין בחשן משפט סימן ל"ב סעיף ב' ובשפתי כהן ובאחרונים שם). אבל לייצג נתבע שנאנס לבוא לבית המשפט מצד שהתובע סרב להתדיין בדין תורה, וכופה את הנתבע להתדיין בבית המשפט, מותר לעורך דין לייצגו להציל עשוק מיד עושקו. ואם נדרש להופיע בערכאות לקבלת צו ירושה, חייב להימנע, ויפנה אותם לבית הדין הרבני לקבלת הצו.

אם כן, גם לעורך דין אסור ליצג תובע בבית המשפט מפני שבכך הוא שותף לעבירה הכרוכה בפניה לערכאות. הרב יוסף ממשיך ומצטט מדבריהם של פוסקים בני התקופה כגון ר' צבי פסח פרנק, החזון איש וכן מדבריו של הרב הרצוג – הרב הראשי לישראל בעת קום המדינה בענין זה (דבריו של הרב הרצוג צוטטו בהרחבה לעיל):

... והגאון רבי יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל, מרא דארעא דישראל, כתב (במאמר שהובא בספר התורה והמדינה כרך ז' עמודים ט' - י'), שכעת כאשר עם ישראל שוכן בארצו, ולדאבון לבנו הוא דן על פי חוקים זרים, הדבר חמור אלף פעמים יותר מיחיד או קהלה בישראל שהולכים לדון בערכאות של גוים, כי המבלי אין אלקים בישראל וכו' ח"ו...

לבסוף אומר הרב יוסף יש לראות בצרות הבאות על עם ישראל עונש לחטא חמור זה: ... וכבר אמרו חז"ל (שבת קל"ט ע"א) כל פורענות הבאה על ישראל צא ובדוק בשופטי ישראל וכו'. ע"ש. ואנו רואים לצערינו כמה קשה המצב הבטחוני והכלכלי כיום, שאין

<sup>37</sup> לענין תפקודו של עורך דין דתי בבית המשפט האזרחי ראו את דבריו של שוחטמן תשנ"ב עמ' 360 – 363.

לך יום שאין קללתו מרובה מחבירו. עד יערה עלינו רוח ממרום, ומלאה הארץ דעה את ה'.

כפי שכתבתי לעיל, עמדתו ההלכתית של הרב יוסף בענין זה אינה חריגה, כל פוסקי ההלכה, כולל אלו המשתייכים לזרם הדתי ציוני שהתייחסו לענין זה סברו שאין לפנות בענייני ממונות לבית המשפט אלא לבית הדין הדן על פי ההלכה היהודית. אין ספק שגישה זו תואמת גם את האינטרס הממסדי של הרבנים שהרי בכך הם עשויים לחזק את מעמדם החברתי ולהרחיב את השפעתם מעבר לתחומי הכשרות ובית הכנסת, גם לנושאי משפט וכלכלה. זו כנראה הסיבה לרטוריקה החריפה בה נוקט הרב יוסף בהתנגדותו לפניה לבית המשפט. אך מעבר לרטוריקה נדמה שעמדתו זו המבקשת להעמיק את החיץ בין המערכת הדתית ההלכתית ומערכת המשפט האזרחי מביאה אותו לפסיקה חריגה ביחס לירושת הבת כפי שיובהר מיד.

#### 6.2.4 ירושת הבת

עמדתו של הרב יוסף בענין ירושת הבת מופיעה **ביביע אומר** (ט, חו"מ ח):

נשאלתי באדם עשיר שנפטר והניח בן ובת, ששל פי החוק החילוני של המדינה הבת יורשת חלק שווה עם הבן. ואילו לפי דין תורתנו הקדושה הבן יורש את הכל, ואין לבת חלק ונחלה בירושת האב. והבן דורש מאחותו לבוא לבית הדין הרבני ולחתום על ויתור גמור בירושת האב לטובתו. והבת מסרבת לעשות כן אם לא יתן לה איזה פיצוי מהירושה. אם לפי דין תורה יכולים לכוף את הבת שתחתום בבית הדין על ויתור חלקה בירושה לטובת הבן, או לא?

בתשובתו מצטט הרב יוסף מדבריהם של פוסקי הלכה שעסקו בשאלה זו. השאלה היתה נפוצה בארצות המזרח שתחת השלטון הטורקי זאת בעיקר לאור השינויים במערכת המשפט העות'מאנית<sup>38</sup>. חוק רישום המקרקעין בטאבו משנת 1858 גרם לכך שנכסי דלא נידי הרשומים בטאבו יתחלקו שווה בשווה בין היורשים. מצב חדש זה העניק כוח לנשים היהודיות וכדי לשכנעם לותר על חלקם בירושה היה צורך לפצות אותם פיצוי כספי<sup>39</sup>. לפיכך קובע הרב יוסף: ומסקנא דדינא שיש לתת פיצוי כספי לבנות כדי שיסכימו לחתום על ויתור חלקן בירושה לטובת הבנים. ואם עשו כן ללא כל קבלת תשלום עליהן תבוא ברכת טוב.

הרב יוסף אינו מבטא כל רצון לתקן תקנות בנידון או לאמץ תקנות שהיו רווחות בקהילות שונות בנושא ירושת הבת<sup>40</sup>. הוא מקבל את דין התורה כפי שהוא ולא רואה צורך במציאת הדרך להתאים

<sup>38</sup> על התמורות במערכת המשפט העות'מאנית ותגובת החכמים לכך ראו זוהר תשנ"ג פרק רביעי.

<sup>39</sup> ראו למשל **רב פעלים** ח"ב חו"מ סימן טו.

<sup>40</sup> ראו אלון תשנ"ח עמ' 682 – 686. וריבלין תשנ"ט, הפרק השלישי. רשימה ביבליוגרפית בנושא זה נמצאת בהקדמת העורך (אייתמר ורפהטיג) להרצוג תשמ"ט עמ' לו-לז.

את הדין הדתי למקובל במערכת המשפט הכללית<sup>41</sup>. זאת בשונה מגישתם של חכמים אחרים, כמו הרב הרצוג<sup>42</sup> והרב עוזיאל<sup>43</sup>, שעסקו בניסוחם של תקנות בענין זה. כך למשל כותב הרב עוזיאל: משפט הנחלה שבתורה העמיד לפני רבותינו הקדמונים בבית מדרשם, עוד מלפני דורות קדומים, את השאלה כיצד להביא תיקונים הדרושים לטובת הבנות שאינן יורשות את אביהן או מורישן, במקום שיש בנים...<sup>44</sup>

גם לרב הרצוג מוטיבציה דומה:

...ושח לי בר סמכא, הסופר המפורסם שיראתו קודמת לחכמתו ר' שמואל יוסף עגנון נ"י, שבגליציה לפני מספר שנים, בקשר לעזבון של אחד מגדולי האדמורי"ם זצ"ל, העמידו אחים אמידים על דין תורה ופטרו את אחותם בלא כלום, ולעזה עליהם כל המדינה. הרי שהרגש הכללי כבר בדור ההוא היה שאין לעמוד על שורת הדין, בכגון זה, שכבר אז לא אכשר דרא, והבנות היו צועקות ומיללות על הקיפוח הזה (משא"כ בדורות הראשונים שהיו מקבלות עליהן את גזירת התורה) והיה בא לידי מריבות וקטטות במשפחה, ושנאה עזה, ומחובתנו הקדושה למצוא עצות ודרכים למנוע את המחלוקת בישראל בכלל, ובפרט מהריב במשפחות, עד כמה שכוחנו יפה, במסגרת דיני תורת הקודש<sup>45</sup>.

גם בזמננו מתבטא באופן דומה הרב שלמה דייכובסקי, דיין בבית הדין הגדול :

נער הייתי ועדיין לא זקנתי, ומתוך אלפי תיקי ירושה שבהם דנתי לא היה תיק אחד שחילקנו בין הבנים בלבד תוך כדי נישול הבת והאשה. מדובר גם בתיקי ירושה של משפחות חרדיות ומדקדקות בקלה כבחמורה, כולל משפחות של גדולי תורה. בכל אותם צוי ירושה, שהם לכאורה בניגוד להלכה, בצענו בהסכמת הצדדים, הקנאות מתאימות, ע"מ לחלק את העזבון לפי ההלכה – מדיני הקנינים גם אם לא מדיני

<sup>41</sup> ידידיה כהן תשל"ט מציין בהערה 233 "כי הראשון לציין, הרב עובדיה יוסף שליט"א ניסח הצעה לתקנות חדשות בירושת האשה והבת למען קהילות ישראל באיראן (את ההצעה קבלתי מד"ר נחום רקובר...). אך בכתביו לא בא כל ביטוי לתקנות אלו ותשובה זו הנדונה כאן שפורסמה בכרך ט של 'ביע אומר שיצא לאור בשנת תשס"ב מבטאת כנראה את גישתו העקרונית.

<sup>42</sup> ראו הרצוג תשמ"ט, על תקנות הרבנות הראשית בענין ראו אלון תשנ"ח עמ' 670 – 671. וראו שם בהערה 181 שבתקנות הדיון משנת תש"ך "נעלמו" שני הסימנים שבתקנות הדיון משנת תש"ג בדבר השוואת זכות הירושה של הבת והאשה.

<sup>43</sup> עוזיאל תשי"ב - תשי"ג

<sup>44</sup> עוזיאל תשי"ב עמ' 451

<sup>45</sup> הרצוג תשמ"ט עמ' 110

הירושה... לא שמעתי מעולם אפילו על דיין אחד שנמנע מלדון בתיקי ירושה עקב אי היכולת לקיים דין תורה...<sup>46</sup>

נדמה לי שהסיבה לחוסר העניין של הרב יוסף בתקנה בדיני ירושות נובעת מעמדתו הנוקשה ביחס למשפט הישראלי. השוואת זכויותיה של הבת בעניני ירושה מהווה עבורו מעין כניעה להשקפת העולם המודרנית ולתפיסתם הערכית של בתי המשפט בישראל. כדי לבטא את יחודה ונבדלותה של הפסיקה ההלכתית הוא מבקש להשאיר על כנה את ההלכה בענין ירושת הבת ולהציבה כשונה מהותית מן החוק הכללי. בכך חורג הרב יוסף מן המקובל בנושא זה כפי שהראיתי<sup>47</sup>.

חשוב לציין שככלל יחסו של הרב יוסף לתקנות הוא בעייתי ביותר. לא זו בלבד שהוא אינו מציג תקנות בנושאים העומדים על הפרק אלא הוא אף פוסק בניגוד לתקנות שתוקנו על ידי הרבנות הראשית, כאשר הן נוגדות את עמדתו ההלכתית. כך למשל בנוגע ל"חרם ירושלים". בכינוס רבנים ארצי בראשות הרבנים הראשיים, הרב הרצוג והרב עוזיאל, בשנת תש"י נתקבלו, בין השאר, תקנה האוסרת ביגמיה בהתאם לחרם דרבנו גרשום וכן תקנה האוסרת יבום ומחייבת חליצה. תקנות אלו תואמות את המקובל בקהילות אשכנז ובכינוס זה הוטלו גם על בני העדות האחרות "משום דרכי שלום ואחדות במדינת ישראל שלא תהיה התורה כשתי תורות"<sup>48</sup>. העובר על תקנות אלו צפוי לחרם, ומכאן נקראות תקנות אלו גם בשם "חרם ירושלים".

הרב עובדיה יוסף פסק בניגוד לשתי תקנות אלו. בפסק דין שהוא נתן במסגרת עבודתו כדיין בפתח תקוה בשנת תשי"א. כשנה וחצי לאחר תקנות חרם ירושלים, הוא דן בתוקפן של תקנות אלו. פסק הדין התפרסם **ביבע אומר** (ו, אה"ע יד)<sup>49</sup>

... ומעתה הדבר ברור שהתקנה שהסכימו בה חברי ונשיאי הרבנות הראשית לישראל, אין לה כל תוקף לדין הספרדים ועדות המזרח שקיבלנו הוראות הפוסקים ומרן הש"ע דמצות יבום קודמת. ... ולכן לפע"ד לא צדקו בזה הראש"ל הגרב"צ עוזיאל וחכמי הספרדים שעמו שנתנו ידם להסכמה זאת לבטל לגמרי מצות יבום, נגד דעת כל

<sup>46</sup> דיכובסקי תשנ"ח עמ' 30

<sup>47</sup> אמנם כפי שצוטט לעיל מתשובתו של הרב יוסף ביחווה דעת (ד, סה), אין הרב יוסף מתנגד לחלוקה שווה: "ואם הבנים רוצים לוותר מחלקם לטובת הבנות כדי שיטלו עמהם בירושה, יגשו אל בית הדין הרבני אשר בשער מקומם, ויקנו מידם בקנין גמור ושלם, או באגב, (כגון מטבע שאינו נקנה בחליפין), באופן המועיל על פי דין תורה. וגם כל העם הזה על מקומו יבוא בשלום." אך זוהי כמובן יוזמה של הבנים ולא של בית הדין.

<sup>48</sup> הנוסח המלא של התקנות משנת תש"י מופיע כנספח אצל שרשבסקי תשמ"ד עמ' 569 – 571. ראו גם אלון תשנ"ח עמ' 675 וסטרייך 1998 החל מעמ' 312. על פעולותיהם הרבות של הרבנים עוזיאל והרצוג בתחום החקיקה ראו וסטרייך תשס"ג.

<sup>49</sup> וסטרייך 1998 עמ' 334 מעיר שפסק דין זה לא פורסם במסגרת פרסומי בתי הדין הרבנים, ואף הרב יוסף המתין מלפרסמו עד שנת תשל"ו בהיותו מכהן כבר כראשון לציון ורב ראשי לישראל.

רבותינו אשר מפיהם אנו חיים ומימיהם אנו שותים<sup>50</sup>... וכנראה שגם בענין ההסכמה של איסור היבום לספרדים, נמשך הגרב"צ עוזיאל לשיטתו, מאהבתו לאחדות האומה, וגדולה אהבה שמקלקלת השורה. ובאמת שחלילה לבטל פסקי רבותינו מרי דאתרא גדולי רבני ספרד בשביל הדמיון לאחדות האומה, ובשל רבים מאן מחיל ומאן שביק, וה' הטוב יכפר בעד.

באופן חד וברור קובע הרב יוסף כי התקנות שניתקנו על ידי הרבנות הראשית אינן תקפות עבור בני עדות המזרח מפני שאינן תואמות את מסורת הפסיקה הספרדית בענין זה, ולכן יש לעודד את היבם ליבם את גיסתו. הוא חוזר על עמדתו זו **ביביע אומר** (ח, אה"ע כו) בתשובה משנת תשל"ד שם הוא מעודד את רבני העיר תל אביב (האשכנזיים!) להתיר יבום לבני עדות המזרח במקרה שהגיע לידיהם. כך גם לגבי חרם דרבנו גרשום: הרב עובדיה דורש גמישות רבה יותר בהיתר נישואין שניים במקרים רבים וגם זאת מפאת המסורת הספרדית בענין. כך הוא כותב **ביביע אומר** (ח, אה"ע ב):

ואגב דאיירי בדין חרם רגמ"ה, אשיחה וירוח לי, כי בהיותי משרת בקודש כרב ראשי בת"א וראש אבות בתי הדין, בחודש אייר תשל"א כינסתי וקראתי לאסיפת בתי הדין עם אבות בתי הדין בת"א שליט"א (שמונה בתי דין), ונשאתי דברים בפניהם בענין חרם רגמ"ה, בשומעי כי יש בתי דין שפוסקים להחמיר גם על הספרדים ועדות המזרח בענין זה, בהחילם חדר"ג גם על עדות המזרח בפסקיהם, ושגגה היא בידם...

הרב יוסף אינו מקבל איפוא את תקנת ירושלים, המבקשת לאחד את כלל יושבי הארץ תחת המנהג האשכנזי בדיני אישות.<sup>51</sup> חשוב לציין שהמאפיין המרכזי של פסיקות אלו של הרב יוסף הוא הניסיון לשמר את הנוהג הספרדי ולא לאפשר את היטמעות העדה הספרדית בתוך ההגמוניה האשכנזית, וזאת כחלק מפרויקט רחב של "החזרת עטרה ליושנה", זהו המניע שלו לאי קיום תקנות ירושלים של הרבנות הראשית. לצורך הדיון בפרק זה אני מבקש להדגיש את ההיבט הכללי של יחסו של הרב יוסף לתקנות. לא מצינו שכרב ראשי יזם תקנות וכן מצינו שהוא מבטל תקנות שאינן עולות בקנה אחד עם השקפתו.

### 6.2.5 קבורת נכרי בבית קברות יהודי

המאבק אותו מנהל הרב יוסף נגד בית המשפט הישראלי בא לידי ביטוי חריף בשנות ה-80 בפרשה הכאובה של קבורת תרזה אנגלוביץ.<sup>52</sup> אישה זו נקברה בבית הקברות בראשון לציון כיהודיה ולאחר מכן טענה החברה קדישא כי היא אינה יהודיה ויש להעביר את גופתה לקבורה במקום אחר. משרד הבריאות לא אישר את ההעברה, בינתיים הוצאה הגופה שלא כחוק ובית המשפט חייב את החברה

<sup>50</sup> וסטרייך 1998 עמ' 332 כותב שגם חכמי מרוקו קיבלו תקנה דומה, ראו שו"ת **תבואות שמ"ש** (אבהע"ז מז) ואם כן טענתו של הרב יוסף כאלו תקנות הרבנות מנוגדות לפסיקות הספרדים ועדות המזרח אינה מדויקת כלל. ראו גם לאו תשס"ב עמ' 268 הערה 12.

<sup>51</sup> עוד בענין יחסו של הרב עובדיה יוסף לחרם דרבנו גרשום ראו יביע אומר ה, אה"ע א; ז, אה"ע ב; ט, אה"ע א. בעמדתו זו של הרב יוסף דן באריכות וסטרייך 1998 החל מע' 337. ראו גם לאו תשס"ב עמ' 268 – 270.

<sup>52</sup> ראו בג"ץ 85 / 637, פ"ד מ (3), 785. דיון בענין ההלכתי ובפסיקת בג"ץ ראו שוחטמן תשמ"ט.



קדישא לשוב ולקבור את גב' אנגלוביץ בבית הקברות היהודי. הרב יוסף התייחס לפרשה זו **ביביע** **אומר** (ז, י"ד לו):

בדבר השערוריה שקברו אשה נוצריה בבית עלמין היהודי שבעיר ראשון לציון, וזאת על פי רמאות אנשי משפחתה שהטעו את החברה קדישא והחזיקוה כיהודיה, וכשנודע הדבר לאנשי החברה קדישא, בקשו להוציא את גופתה מהקבר שבו נטמנה על מנת לקבורה בבית קברות הנוצריים, אך בבית המשפט העליון החילוני פסקו לאסור להוציא את גופתה ממקום קבורתה. ובעונות הרבים אנו בגלות בין שופטי הערכאות החילוניים אשר על פיהם יקום כל ריב וכל נגע, עד שהשי"ת ירחם עלינו, וישיב שופטינו כבראשונה ויועצינו כבתחלה ויסיר ממנו יגון ואנחה. ונשאלה השאלה האם נכון שקרובי הנפטרים הקבורים ליד קבר הנוצריה, יפנו אותם משם לקוברם בתוך עמם, או יש לאסור משום ניזול או חרדת הדין?

בתשובתו קובע הרב יוסף:

שמצוה לעודד את קרובי הנפטרים הקבורים בתוך ארבע אמות של קבר הנוצריה לפנות אותם משם לכבודם, שלא ישכנו אצל טומאה רצוצה זו. וימצאו מנוחתם כבוד בקבורתם הרחק מקבר הנכריה

הרב יוסף מגדיר את מצבו של העם היהודי היושב במדינת ישראל כמי שיושב בגלות וזאת בגלל שהריבונות המשפטית נתונה "לשופטי הערכאות החילוניים", שופטים אלו מתערבים גם בענינים בעלי משמעות דתית מובהקת כקבורה. זהו אחד הביטויים הקשים ביותר נגד מדינת ישראל בכתבי הרב יוסף. יתכן שמדובר בהגזמה רטורית בלבד, אך יתכן שיש כאן ביטוי ליחס שהולך ומחריף במשך השנים כלפי בית המשפט העליון. נראה שעמדתו ביחס למדינה, שהיתה אמביוולנטית עוד מתחילת דרכו, הולכת ומתקרבת, בשנות ה-80, לאחר סיום תפקידו כרב ראשי, לכיוון החרדי הרואה את מצבו של העם היהודי בארץ ישראל כגלות ישראל בארץ הקודש<sup>53</sup>.

## 6.2.6 משפט דרעי

למשפט זה היבטים שונים, שכל אחד מהם זוקק דיון ארוך בפני עצמו, דיון החורג מאופיה של עבודה זו העוסקת בעיקרה בספרות ההלכתית של הרב עובדיה יוסף, ואעפ"כ אני מבקש במספר שורות למקם את הארוע הזה בתוך הדיון ביחסו של הרב יוסף לעניני משפט ומדינה.

אחד ההיבטים המענינים במשפט דרעי, כך כותבת ליאורה בילסקי (בילסקי 2001 פרק ז'), הוא קיומן של מערכות משפט מקבילות, המערכת האזרחית – זו שדנה את דרעי בפועל, ומערכת אלטרנטיבית - זו ההלכתית שעל פיה – לדבריו של הרב יוסף – אריה דרעי זכאי<sup>54</sup>. כך למשל מצטטת בילסקי

<sup>53</sup> ראו רביצקי תשנ"ג, פרק רביעי.

<sup>54</sup> ראו בילסקי 2001 פרק ז'. ראו ציטוט מדבריו של הרב עובדיה יוסף לאחר משפט דרעי במעריב 19.3.99 "על פי דין, הוא זכאי. רבי אריה זכאי. זך ונקי".

מפסק הדין המספר על התלבטותו של הרב יצחק פרץ מראשי תנועת ש"ס בתחילת דרכה, שהעיד במשפט כעד תביעה. הרב פרץ סיפר כי "נפגש עם 'גדול מאוד בתורה' שבשמו לא נקב, ושאלו אם מותר לו למסור עדות. זאת, כך אמר, כיוון שיש שאלה בהלכה 'אם מותר למסור'..."<sup>55</sup>. כלומר, התחושה אותה מתאר הרב פרץ דומה למה שחשו יהודים בגולה אל מול השלטון הנכרי החפץ ברעתם. באווירה שנוצרה סביב משפט דרעי אכן התחזקה תחושה זו שהעצימה את הניכור בין אנשי ש"ס למערכת המשפט הישראלית.

---

<sup>55</sup> מצוטט אצל בילסקי 2001 עמ' 310.

### 6.3 סיכום

הרב יוסף מחזיק בעמדה המצמצמת את תחולת הכלל "דינא דמלכותא דינא" ל"תועלת המלכות בענייני המסים והארנוניות והמכס", ולכן אסור לדעתו להעלים מס מן המדינה. הרב יוסף אינו מקבל את האפשרות לראות בתקנות הכנסת ביטוי ל"תקנות הקהל" כפי שהציע הרב עוזיאל<sup>56</sup>. לדעתו של הרב יוסף הסמכות היחידה האפשרית של הכנסת היא מכוח "דינא דמלכותא דינא". משמעות הדבר היא שלעניין תוקפו של החוק, אין בהקמתה של המדינה משום תמורה כלשהי בתולדות עם ישראל, ולכן יש להמשיך להפעיל אותם כללים שהיו תקפים גם תחת שלטון נכרי.

גם מחויבותו של הרב יוסף לחוק הישראלי בתחום המיסים היא מוגבלת. ביטוי לכך נמצא בדבריו העמומים לגבי פטור תלמידי חכמים ממיסים. הרושם העולה מן הדברים הוא שגם תחום משפטי זה מוגבל על ידי דין תורה ולכן תלמידי חכמים פטורים מתשלום מיסים.

זוהי עמדתו של הרב יוסף כלפי החוק הישראלי, ומכאן יחסו למערכת המשפט. הרב יוסף סבור כי לבתי המשפט הישראלי אין תוקף מבחינת ההלכה ויש אף איסור להתדיין לפנייהם שהרי הם נחשבים כערכאות של גויים. הסיבה לכך היא שבתי המשפט דנים על פי מערכת משפטית זרה השונה מתורת ישראל. מתן תוקף לבתי המשפט הוא פגיעה בתורת ישראל ולכן הוא אסור אף במקרים או בנושאים שאין בהם הבדל בין ההלכה היהודית לבין המשפט.

מנקודת מבט ביקורתית נראה שיש לרב יוסף אינטרס ברור בשלילת סמכותם של בתי המשפט מפני שבכך הוא מעמיק את החיץ בין עולם החיים הישראלי לעולם החיים של הקהילה הדתית ומגביר את סמכותם של חכמי ההלכה, וכמובן גם את סמכותו שלו. לחיץ זה חשיבות רבה בגיבושה של קהילה דתית מובחנת ומסתגרת ככת. כפי שהראיתי בפרקים 2-3, מנגנון ההכלה/הדרה בו נוקט הרב יוסף מבקש לקרב ולהכיל קהילות ומעשים שאינם מסמלים אידיאולוגיה או הגמוניה תרבותית מודרניסטית, ולהדיר קבוצות או תופעות המסמלות מודרניזם אידיאולוגי. היחס למערכת המשפט מצטרף איפוא לרשימה השלילית של חילוניות ישראלית, רפורמה וכדו'.

הרב יוסף בחר לבטא את עמדתו זו בעוסקו בשאלת ירושת הבת. לנושא זה משמעות רבה שהרי הוא מיצג את אחד ההבדלים הגדולים בין השקפת העולם הישראלית/ליברלית, הדוגלת בשוויון זכויות לנשים, לבין עמדה דתית מסורתית, השוללת שוויון זה בתחומים רבים. כאן בוחר הרב יוסף לשמר את העמדה המסורתית אף שחכמים חשובים אחרים, מזה מאות בשנים, מצאו דרך לעקוף אותה מבלי לפגוע בסמכות הפורמלית של ההלכה, על ידי תקנות או פתרונות אחרים שבפועל משווים את דינה של האישה לזה של האיש בירושה. התעקשותו של הרב יוסף שלא לתת חלק שווה לירושת מבטאת עמדה עקרונית המבקשת להדגיש את המפריד והשונה בין ההלכה למשפט הישראלי וזאת - שוב - כדי לשמר את החיץ והסמכות של העמדה ההלכתית ולהציבה כמנוגדת למשפט הישראלי ובכך גם לחברה הישראלית.

<sup>56</sup> שוחטמן תש"ן עמ' 466 - 467; זוהר תשנ"ח

פרשת קבורתה של תרזה אנגלוביץ תרמה תרומה חשובה לניכור אותו מטפח הרב יוסף כלפי מערכת המשפט הישראלי בכלל וכלפי בית המשפט העליון בפרט. בפרשה זו התערב בית המשפט בענין דתי מובהק. תגובתו של הרב יוסף מדגישה שוב את הפער בין הקהילה הדתית לבין מערכת המשפט הישראלית הדנה אף בענינים דתיים בניגוד להלכה.

התבטאויותיו של הרב יוסף בהקשר למשפט דרעי וטענתו כי על פי ההלכה אריה דרעי זכאי מבטאת ניכור מן המערכת המשפטית החורג מההתנגדות ההלכתית וקשור יותר לתחום הפוליטי והחברתי. אך אין ספק שפרשיה זו מגביהה את החייץ בין קהילתו של הרב יוסף לחברה הישראלית הכללית.

מערכת המשפט הישראלית מקבלת איפוא משמעות סמלית שהיא הרבה יותר חשובה מן התוכן הממשי של פסיקותיה. מערכת המשפט היא סמל להגמוניה התרבותית של ה"ישראליות" על מאפיניה החילוניים והמודרניסטים. בניסוחו של בארת (ראו סעיפים 1.3.3, 2.1.1) אפשר לומר מערכת המשפט היא המסמן, ההגמוניה התרבותית היא המסומן. פסיקתו של הרב יוסף מכוונת כלפי המסומן ולכן החומרה הרבה שבה הוא נוקט ביחס לענין זה.

## 6.4 נספח: עמדתו של הרב עובדיה יוסף לאור הליברליזם הרב תרבותי והפלורליזם

### המשפטי

מטרתו של מחקר זה לבאר את פסיקתו של הרב יוסף, ולכן מתרכז הדיון בנקודת מבטו שלו על המודרניות והמודרניזם. אני מבקש להקדיש מספר עמודים לדיון בזווית הראיה העומדת בקוטב השני, היינו להשקפת העולם הליברלית. לדיון זה רלוונטיות ביחס לכל פרקי העבודה אך ביחס למערכת המשפט יש לכך חשיבות מיוחדת לאור העובדה שבישראל אכן מתקיימת מערכת של בתי דין רבניים ששאלת כפיפותם למערכת המשפט הכללית עולה לדיון חדשים לבקרים.

פסיקתו של הרב עובדיה יוסף בנושאים הקשורים בשאלות משפט ומדינה מציבים אותו בעמדה של חברת מיעוט החיה בתוך מדינה ליברלית. הרב יוסף סובר שהקהילה הדתית המחויבת להלכה מחויבת גם להשמע לשלטון החוק התקף במדינת ישראל. מחויבות זו תקפה מפני היותה "דינא דמלכותא", אולם על פי תפיסתו ההלכתית של הרב יוסף מוגבל הכלל "דינא דמלכותא דינא" לתחום המשפט המנהלי ולגביית מסים. לדעתו של הרב יוסף אל לו לחוק האזרחי להתערב באותם תחומים בהם להלכה היהודית יש מערכת שלמה של משפט והלכה. יש לציין, שברוב רובם של המקרים שנדונו לא מדובר בעבירה על החוק אלא בחוסר הכרה בלגיטימיות העקרונית של החוק או של פסק הדין, כך לגבי ענין הירושה או כל עניין ממוני אחר שבין אדם לחברו שבהם קורא הרב יוסף לקהלו שלא להזקק לבתי המשפט ולסדר את עניני הירושה בבית הדין - דבר שאינו נוגד את החוק. וכך גם לגבי פרשת תרזה אנגלוביץ' בה הרב יוסף אינו מקבל את פסיקת הבג"ץ אך אינו מציע לעבור על הוראת בית המשפט אלא הוא מציע לקרובי הנפטרים הסמוכים לקברה לפנות משם. היוצא מן הכלל הוא הערתו בדבר פטור תלמידי חכמים ממיסים שהתפרשה על ידי בנו (במפתח הנושאים ליחווה דעת) כהיתר להעלים מס.

אני מבקש לדון בעמדתו של הרב יוסף מנקודת מבטה של השקפת העולם הליברלית ביחס לחברות המיעוט החיות בתוך המדינה המודרנית הרב תרבותית, והמבקשות לקיים אוטונומיה תרבותית. הדיונים העיקריים בנושא זה טובבים סביב הגותו של קימליקה (Will Kymlicka), שפיתח תאוריה מקיפה בתחום זה. קימליקה הוא פילוסוף קנדי החי בחברה בה לנושא הרב תרבותיות חשיבות רבה. בקנדה מתקיימות תרבויות שונות, אינדיאנים בני שבטים שונים ליד אירופאים ושוחרי התרבות האנגלית לעומת שוחרי התרבות הצרפתית. קימליקה מבקש להציב תיאוריה ליברלית שתיתן מקום ליחודיות התרבותית של כל קהילה. ההגות הליברלית הקלאסית ביקשה להגן על היחיד ולאפשר לו את מרחב המחיה הנדרש כדי להגשים את תוכנית חייו וזאת על ידי הגבלת כוחה של המדינה והקהילה (קימליקה 1989 עמ' 138 – 140). לדעתו של קימליקה, יכולתו של היחיד לפתח את עצמו ולהגשים את רצונותיו נטועה בתוך ההקשר התרבותי הקהילתי שבו הוא חי. לפיכך, דווקא תפיסה ליברלית הדואגת לקיומו ולחירותו של היחיד חייבת לאפשר את הקיום של הקהילה התרבותית בה חי היחיד. הקהילה התרבותית היא זו המעניקה ליחיד את שפתו ואת עולם המושגים שלו, דרכם הוא יכול להעשיר את חייו ואף לפרוץ אל מעבר לגבולות תרבות זו. קימליקה מצטרף

איפוא לאותם הוגים כגירץ<sup>57</sup> וגדאמר<sup>58</sup> שהדגישו את מושג התרבות ביחס לקיומו של האדם. לדעתו של קימליקה: "השפה וההיסטוריה שלנו הם המדיה דרכה אנו מגיעים למודעות ביחס לאפשרויות הקיימות בפנינו וביחס למשמעות של אפשרויות אלו." (קימליקה 1989 עמ' 165) לפיכך המדינה הליברלית צריכה לעודד ולסייע לקהילות המיעוט שתרבותן נמצאת בסכנת הכחדה וזאת אף אם סיוע כזה פוגע (במידה מסוימת, כפי שנראה מיד) בזכויותיהם של יחידים. לפיכך תומך קימליקה בחקיקה הקנדית המעניקה זכויות מיוחדות לקהילות האבורגי'ניות בקנדה (ומפלה לרעה, ביחס לזכות בחירה וקנין, את התושבים הלא אבורגי'נים באזורים מסוימים) וזאת כדי לאפשר להם לשמר את תרבותם היחודית ולא להטמע בתרבות הקנדית המערבית.

קימליקה מציב גבולות לאוטונומיה התרבותית של המיעוט (שם עמ' 168 – 172). לדעתו יש להגביל את האוטונומיה של התרבות הנידונה כאשר היא פוגעת בזכויות הפרט הבסיסיות של חברה או של אחרים הנמצאים בתחום שליטתה, בכך מבקש קימליקה לדחות את הפונדמנטליזם הדתי. כיון שנקודת המוצא של קימליקה היא ליברלית הוא סובר כי לא יתכן שתהיה תועלת תרבותית בהגבלת זכויות הפרט ולכן אין כל הצדקה למהלכים כאלה (אלא אם מדובר בהגבלות זמניות בשלבי מעבר). כך, למשל, הוא מתנגד לתפיסה התאוקרטית של הילידים האינדיאנים ולחוסר הסובלנות שלהם לקיומן של דתות אחרות בתחום מושבם. לדעתו, קיומה של דת אחרת אינו מאיים על התרבות והדת של בני השבט, לפיכך, מנקודת המבט הליברלית, לא תהיה כל הצדקה להגבלת זכויות הפולחן של מאן דהו (שם עמ' 196). האוטונומיה התרבותית מוגבלת והגבולות נקבעים דרך השיפוט המוסרי והערכי של תרבות הרוב. כלומר, הרוב, בעל התפיסה הליברלית המערבית הוא הקובע מה מאיים על תרבות המיעוט ומה לא, ולפיכך אילו זכויות ניתן לשלול מיחידים ואילו לא. ככלל מבקש קימליקה להבחין בין הגנה חיצונית על חברת המיעוט, כלומר הגנה על קבוצה תרבותית מפני איומים מבחוץ, כגון מערכת החוקים של המדינה אשר עלולה לגרום לאובדן תרבותה של קבוצת המיעוט, לבין ההגבלות הפנימיות אשר מטילה חברת המיעוט על חבריה. קימליקה תומך בהגנה החיצונית על חברת המיעוט אך מסתייג ממתן אפשרות לחברת המיעוט להגביל באופן משמעותי את החירות האישית של חבריה, כגון פגיעה במעמד האישה בחברה או הגבלת חופש הפולחן וכד' (קימליקה 1995 פרק שלישי).

תיאוריית הליברליזם הרב תרבותי של קימליקה עוררה תגובות וביקורות רבות הן מצידם של הליברלים שראו בדבריו של קימליקה פגיעה בערכי החירות, והן לגבי המשמעות שהוא מעניק למושג התרבות<sup>59</sup>. כך, למשל, טוענים אבישי מרגלית ומשה הלברטל כי ביסוסה של הזכות לתרבות על הזכות לחירות כפי שניסח זאת קימליקה, לוקה בחסר. לדעתם, קימליקה אינו מעניק משמעות

<sup>57</sup> ראו גירץ 1973, הפרק השני, "השלכותיו של מושג התרבות על מושג האדם". "להיעשות אנושי משמע להיעשות אינדיווידואלי, ואנו נעשים אינדיווידואליים בהדרגתם של דפוסי תרבות, של מערכות משמעות הנוצרות באופן היסטורי, שבאמצעותן אנו מקנים לחיינו צורה וסדר טעם וכיוון" (שם עמ' 60)

<sup>58</sup> גדאמר יישם זאת בתחום הפרשנות ראו גדאמר 1989 בעיקר עמ' 306 – 309.

<sup>59</sup> דיון בתגובות לקימליקה ראו אצל ברונר ופלד תשנ"ח. ביקורת פמיניסטית על תפיסה רב תרבותית המאפשרת קיומן של חברות המפלגות נשים לרעה ראו אוקין 1999, תגובות לדבריה ראו במאמרים השונים שבקובץ בעריכת כהן ואחרים 1999. סיכום הדעות והתייחסות למציאות הישראלית ראו אצל הלפרין קדרי 2002.

לתרבות אלא בכך שהיא מאפשרת לאדם לבחור באופן תבוני את דרכו בחיים. ההשתייכות התרבותית אינה אלא אמצעי המשרת את הערך החשוב יותר הוא ערך החירות. זוהי אכן התפיסה הערכית-תרבותית של התרבות הליברלית אך בתרבויות אחרות, לא ליברליות, אין לערך החירות האישית חשיבות כה רבה, אם בכלל. במובן זה יש בדבריו של קימיליקה כפיה של עמדה ערכית אחת על הכל. בניגוד לכך סוברים מרגלית והלברטל כי: "זכותו של הפרט לתרבות נובעת מהעובדה שזהות האישיות עומדת בראש מעייניו של כל אדם, ומכאן החשיבות העליונה שהפרט מייחס לשמירה על אורח חיים המקובל עליו... בעיקרו של דבר, הניסוח הטוב ביותר של הזכות לתרבות הוא זה התואם מבפנים את נקודת המבט של נושאי התרבות הנתונה." (מרגלית והלברטל תשנ"ח עמ' 101). זוהי איפוא זכות בסיסית הנתונה לכל אדם החי בקבוצה תרבותית מסוימת.<sup>60</sup> זכות זו שונה מן הזכות האלמנטרית לחירות, אך היא מוגבלת על ידה. לפיכך הזכויות המוענקות על ידי המדינה לקבוצות המיעוט, זכויות המאפשרות קיומה של אוטונומיה תרבותית, מוגבלות לפי מרגלית והלברטל בשני תנאים: 1. בכך שלא תפגע באופן בלתי נסבל בזכויותיהם של אחרים. 2. בכך שלא תוכל לכפות על חברה הישארות בתחומה. זאת משום שהזכות לתרבות מבוססת על תרומתה של התרבות לאינטרסים של הפרט החי בתוכה. זכות זו לא יכולה להצדיק את כפיית התרבות הנידונה על מי שאינו רוצה בכך. אחת הדוגמאות שדנים בה מרגלית והלברטל היא זכויותיהם של הקהילות החרדיות במדינת ישראל. לדעתם, מוצדקת התקנה האוסרת על כניסת כלי רכב בשבת לשכונות אלו בתנאי שהגבלה זו לא תגרום לחסימת עורק ראשי בין חלקי העיר. כמו כן מוצדקת האוטונומיה החינוכית תרבותית המוענקת לציבור החרדי, אך חייבת להתקיים האפשרות של פרט זה או אחר לצאת מן המסגרת החרדית.<sup>61</sup>

כפי שראינו, על פי התפיסה הרב תרבותית יש להעניק אוטונומיה תרבותית מוגבלת לקבוצות מיעוט באוכלוסייה. לאחר הסכמה עקרונית על תפיסה זו מתחיל הדיון בשאלת הגבולות של האוטונומיה התרבותית. לצורך הדיון בפרק זה אני מבקש לבדוק את נושא הגבולות בהקשר המשפטי, כלומר, באיזו מידה יש להעניק אוטונומיה בתחום המשפט לקבוצת מיעוט. ראשית אדון בנושא ירושת הבת. נראה לי שבנושא זה לא צריכה להיות התנגדות מנקודת המבט הליברלית לפסיקתו של הרב יוסף, וזאת בעיקר לאור העובדה שכל אישה יכולה לפנות לבית המשפט האזרחי ולקבל את חלקה השווה בירושה. אפשרות זו היא המביאה את הרב יוסף לפסיקה שיש לפצות את האישה באופן כל שהוא כדי שלא תפנה לבית המשפט האזרחי. ואם כן כל עוד קיימת האפשרות שלא להזקק לדיון הדתי המפלה בין גברים לנשים, צריכה המדינה לאפשר את קיומה התרבותית של מערכת משפטית

<sup>60</sup> הבחנה דומה עושה יעל תמיר תשנ"ח, לדבריה ליברליזם הנגזר מתיאוריה של אוטונומיה אישית יוכל להיות סובלני רק כלפי תרבויות ליברליות ויכול לאפשר מה שתמיר מכנה 'רב תרבותיות דקה'. לעומת זאת ליברליזם הנגזר מתיאוריה של זכויות תכבד גם תרבויות לא ליברליות (עד גבול מסוים) ותאפשר 'רב תרבותיות עבה'.

<sup>61</sup> האפשרות לצאת מן החברה והתרבות בה אדם חי ואשר פוגעת בחירותו בניגוד לרצונו אינה פשוטה כלל ועיקר, יתכן מצב בו מבחינה משפטית על פי חוקי המדינה יכול אדם לעזוב את חברת המיעוט אך בפועל פעולה כזו היא כמעט בלתי אפשרית בגלל הניתוק והרחוק בה שומרת חברת המיעוט את הפרטים שבתוכה. ראו דיון בענין זה ביחס למעמדן של

אוטונומית כגון בתי הדין הפוסקים על פי דין תורה אף שזו מפלה בין גברים לנשים, בדיני ירושה למשל<sup>62</sup>.

גם הדיון בפרשת קבורתה של תרזה אנגלוביץ' זוקק התייחסות מנקודת המבט של הליברליזם הרב תרבותי. השאלה העומדת כאן לדיון היא האם רשאי בית המשפט להתערב בהכרעות ההלכתיות של החברא קדישא הממונה על הקבורה היהודית בישראל והכפופה לדין תורה. בהקשר זה של התערבות בית המשפט בנושאים דתיים אני מבקש להביא כאן את הדיון הער המתרחש בשנים האחרונות סביב נושא דיני האישות, הנישואין והגירושין, החלים במדינת ישראל. אמנם כאן לא מדובר על קבוצת מיעוט המבקשת לדון את חבריה במערכת הפנימית שלה אלא במערכת חוקים של קבוצת מיעוט הנכפית על הרוב. למרות השוני, הדיון בנושא זה שופך אור על סוגיתנו.

החוק הישראלי בעניני משפחה מקורו בדבר המלך במועצה על א"י, כלומר בתקופת המנדט הבריטי. חוק זה מאופיין בפיצול שבין החוק הדתי לחוק האזרחי, ענין המעמד האישי נידון בבית הדין הרבני, אלא שבמסגרת הדיון בתביעת גירושין עולים גם ענינים אזרחיים כגון חלוקת הרכוש, זהו נושא אזרחי שניתן לדון בו בבית המשפט האזרחי. אולם על פי הלכת ה'כריכה' גם עניני ממון ורכוש הכרוכים בגירושין נידונים בית הדין הרבני ועל פי הדין הדתי<sup>63</sup>.

מצב ענינים זה התערער בעקבות פסיקות בג"ץ חשובות שדנו בענין. הראשון הוא ענין בבלי<sup>64</sup>, בו תבעה האישה את חלוקת הרכוש של בני הזוג המתגרשים. בית הדין הרבני דחה תביעה זו מפני שבהלכה היהודית לא קיים מושג של שיתוף נכסים אלא רק זכויות מסוימות המגיעות לאשה על פי ההלכה<sup>65</sup>. גב' בבלי עתרה לבג"ץ וביקשה לבטל את פסיקת בית הדין הרבני ועתירתה התקבלה. בכך קבע בג"צ שגם בית הדין הרבני מחויב לפסוק בעניני רכוש וממון על פי הדין האזרחי.

בנתחה את פסק דין בבלי ופסקי דין אחרים שניתנו על ידי השופט ברק טוענת רות הלפרין קדרי (הלפרין קדרי 1997) כי המניע העיקרי של השופט ברק הוא המגמה של אחידות המשפט הישראלי. השופט ברק מדבר על "קוהרנטיות נורמטיבית" ועל כך ש"משפטה של המדינה שואף לשלמות"<sup>66</sup>. לדעתו של השופט ברק, "בכל שיטת משפט צריכה להיות ערכאה שיפוטית אחת, אשר בידה הכוח לכוון את התפתחותה של השיטה, לקבוע את האיזונים הראויים בה ולהבטיח אחידות וקוהרנטיות...". הלפרין קדרי רואה בתפיסתו של ברק ביטוי לתפיסה שמקובל לכוונה 'צנטרליזם משפטי' ( legal

<sup>62</sup> ראו את ההסתייגות בהערה הקודמת.

<sup>63</sup> קיצרתי כאן מאוד, ישנה כמובן האפשרות להתדיין בבית המשפט והדבר תלוי ב'מירון הסמכויות' על כל הענין ראו בהרחבה אצל רוזן-צבי תש"ן שער ראשון.

<sup>64</sup> בג"צ 92 / 1000 בבלי נ' בית הדין הרבני הגדול, פ"ד מח (2) 221. פסק דין זה עורר תגובות חריפות ראו ליפשיץ תשנ"ו, ובעיקר אלון 1998. לתגובת הדיינים לפסק דין בענין בבלי ראו דייכובסקי תשנ"ח ולעומתו שרמן תשנ"ח ושרמן תשנ"ט.

<sup>65</sup> יכוח מענין על חלות דינא דמלכותא לגבי הלכת שיתוף ראו דייכובסקי תשנ"ח המציע לבתי הדין הרבניים לקלוט את הלכת השיתוף ולעומתו ראו שרמן תשנ"ח ותשנ"ט המתנגד להצעתו של הרב דייכובסקי.



(centralism) ואשר מבקשת לרכז את כלל הסמכות המשפטית בידי מוסדות המשפט המרכזיים של המדינה הריבונית<sup>67</sup>. תיאוריה זו עומדת בניגוד לתפיסה של 'פלורליזם משפטי', המבקש לאפשר את קיומם המקביל של כמה שיטות משפט הפועלות ביחידה חברתית אחת<sup>68</sup>, כך למשל באנגליה של ימי הבינים בה התקיימו במקביל השיפוט הכנסייתי והשיפוט המלכותי, כך בתקופה הקולוניאליסטית התקיימו בקולוניות מערכות משפט מקומיות ילידיות ומערכת המשפט של השליט הקולוניאלי. גם בעת החדשה מתקיימות בארצות מודרניות מערכות משפט 'פרטיות' של קהילות או של קבוצות חברתיות או מקצועיות שונות לצד המערכת הכללית. התפיסה הפלורליסטית מכירה בתוקפם של מקורות סמכות שונים המהווים את הבסיס לתפיסות משפטיות שונות.

רעיונות אלה באים לידי ביטוי מעשי באמצעות מתן יחס של כבוד והערכה שווה כלפי שיטות משפט לבר-מדינתיות. ואף חשוב מכך, הם מיתרגמים להכרה בריבונותם של הסדרים משפטיים אחרים, מקבילים, חופפים, ובמקרים רבים אף מתחרים, להסדר המדינתי (הלפרין קדרי 1997 עמ' 730).

הלפרין קדרי דנה בתורת המשפט, אך כפי שראינו לעיל הגישה המשפטית הפלורליסטית היא חלק מתפיסה ליברלית רב תרבותית רחבה. בסוף מאמרה מדגישה הלפרין קדרי שענין המשפט הדתי בדיני משפחה בישראל חורג משאלת הפלורליזם המשפטי, מפני שההצדקה לפלורליזם המשפטי היא מתן החופש לקהילה תרבותית לחיות את חייה לאור השקפת עולמה, ואף לתת לכך ביטוי משפטי פנימי. המצב בישראל הוא שהדין הדתי, המשקף את רצונה של קבוצה מסוימת באוכלוסיה, נכפה על כלל האוכלוסיה. "עיקור הפלורליזם נגרם עקב היסוד הכופה שנוסף להכרה רשמית זו. קיומה של בחירה לפרט הוא תנאי קרדינלי לגיבוש מציאות פלורליסטית. במישור של הפרט, הפלורליזם נועד להגביר את החופש, להוסיף אפשרויות בחירה. כפיית השתייכות עומדת בניגוד מוחלט לכך". (הלפרין קדרי 1997 עמ' 745).

פרשת תרזה אנגלוביץ', או - באופן כללי - שאלת קבורת נכרי בבית קברות יהודי, שונה מן הדין ביחס לדיני האישות במדינת ישראל מפני שכאן אין מדובר בכפייה על כלל הציבור. בתי הקברות היהודיים מתנהלים על ידי אנשי דת וההתערבות בהכרעותיהם ההלכתיות אינה תואמת את גישת הפלורליזם המשפטי והליברליזם הרב תרבותי. במצב זה מוצדקת עמדתו של הרב יוסף, הרואה בבית המשפט גורם המאיים בכמה מפסיקותיו על האוטונומיה התרבותית של החברה הדתית בישראל<sup>69</sup>.

<sup>66</sup> מצוטט אצל הלפרין קדרי 1997 עמ' 715

<sup>67</sup> ביקורת על תפיסתו הערכית של בית המשפט העליון הישראלי בכלל ושל השופט ברק בפרט ראו מאוטרנר תשנ"ג; מאוטרנר תשנ"ט; שמיר תשנ"ה ושמיר 1994 בעמ' 16 שם כותב שמיר: "המשותף לשתי הפרשות... הוא הסירוב העקרוני והמוחלט לתת משקל כלשהו ל"אחרות" התרבותית של הציבור החרדי. אחרות זו, מבחינתו של בית המשפט, מקיימת פוטנציאל חתרני מתמיד המסרב להכיר בעליונות התבונית של הלגליזם הנאור ומסרבת להישמע להנחיותיו של חוק המדינה. בית המשפט מאוים על ידי עצם הניסיון לקיים קהילה מתווכת בין הפרט למנגנוני המדינה שבה יש לכללי משפט פנימיים משקל עדיף על פני החוק המהותי וההיררכיה המוסדית שאותם הוא שואף להשליט".

<sup>68</sup> סקירה מקיפה על תאוריה זו ראו אצל הלפרין קדרי 1997 החל מעמ' 719.

<sup>69</sup> דיונו של שוחטמן תשמ"ט בפרשת אנגלוביץ' מבקש לבדוק האם פסיקת בג"ץ היא כפיה אנטי דתית? מסקנתו היא שלא כך הדבר וזאת משום שהאיסור לקבור נכרי בבית קברות יהודי אינו איסור מוחלט מבחינה הלכתית והיא הותרה

אם עד כה ניתן היה להצדיק את עמדתו של הרב יוסף מנקודת המבט הרב תרבותית הרי שבשני ענינים שנדונו בפרק זה חורג הרב יוסף מעמדה לגיטימית. הראשון הוא פטור תלמידי חכמים מתשלום מסים, שאינו מוצדק כלל מבחינת המדינה, והשני הוא יחסו של הרב יוסף למשפט דרעי. בשני ענינים אלו אין הרב יוסף מבטא את עמדתו באופן ברור וחד. את פטור המסים הוא מכניס כהערה ולא ברור אם מדובר בהנחייה מעשית של ממש. לגבי משפט דרעי אני מסתמך על התבטאויות שפורסמו באמצעי התקשורת וכן עדויות המובאות בפסק הדין במשפט זה, לפיכך דברי בענין זה נאמרים בהסתייגות גדולה. בנושא זה חורג הרב יוסף באופן משמעותי מהתנהגות המוצדקת על ידי תפיסה ליברלית רב תרבותית. אריה דרעי הואשם במעשים פליליים שאין להם כל הצדקה דתית. לפיכך ההצבעה על מי שמשתף פעולה עם בית המשפט ועשוי להפליל את דרעי בעדותו כ"מוסר" אינה מוצדקת כלל וכלל והיא מבטאת חוסר אמון מוחלט במערכת המשפט שלא מסיבות דתיות אלא מסיבות אחרות. שוב, אין בידי עדות לכך שהרב עובדיה יוסף עצמו קבע כך, אך אם כך הדבר אין לעמדתו זו כל הצדקה מנקודת המבט הליברלית, ולעניות דעתי גם לא מנקודת המבט ההלכתית דתית, אך זה כבר חורג מן הדיון שביקשתי להציג בפרק זה.

---

בנסיבות מסוימות (כגון בדומה לנידון דידן במצב של דיעבד כשהגוי כבר נקבר) על ידי חלק מפוסקי ההלכה. לצורך הדיון שלי בשאלת הליברליזם אף שלא מדובר כאן בכפיה במובנה החמור, מדובר בהתערבות בעולמה הפנימי של ההלכה ובערעור על סמכותם של אנשי ההלכה בקרב קהילותיהם.

## חלק ג – התמודדותו של הרב יוסף עם המתירנות מינית

### תקציר

חלק זה של העבודה עוסק בתגובתו של הרב יוסף למתירנות המינית שהיא אחת ממאפייניה של התקופה המודרנית. בחלק זה נעשה שימוש בתובנותיו של מישל פוקו ביחס למיניות הרואה במנגנון הדיכוי של התרבות את ההבניה של המיניות במובנה העכשווי. הפרק השביעי מוקדש לפסיקותיו של הרב יוסף בהלכות נידה, בפרק זה נעשה שימוש בכלים מתחום האנתרופולוגיה של הוסת והביקורת הפמיניסטית. הרב יוסף מבקש להקל בהלכות נדה מתוך הבנה למצוקה בה נתונים גברים דתיים החיים בחברה מתירנית. בתשובותיו הוא מבטא התנגדות לתפיסות מאגיות ודמוניות של הוסת וחותר לאחידות הפסיקה ולנטילת הסמכות בנושא זה מן הנשים, באופן עקיף, בנסיונותיו לדכאם, חושף הרב יוסף גם את הקולות הנשיים בנושא זה. המתירנות המינית מתבטאת גם בתחום הלבוש, לנושא זה מוקדש הפרק השמיני. גם בנושא זה ניתן ללמוד רבות מן האנתרופולוגיה של הלבוש המדגישה את המימד הסמלי, ואת האופי הממשטר של נורמות הלבוש. פסיקתו של הרב יוסף בנושא זה מבקשת להדגיש כי אין מקום לשינויים משמעותיים בהלכה לנוכח תמורות הזמן ויש לשוב ולהדגיש את השוני בין נורמות הלבוש ההלכתיות לאלו המקובלות בחברה המודרנית.

**7. "וכ"ש בדורות הללו שפשתה המספחת של הפריצות... כל המקל בזה ישא ברכה מאת ה'": פסיקתו של הרב עובדיה יוסף בהלכות נדה**

הלכות נדה תופסות מקום חשוב בפסיקתו של הרב עובדיה יוסף. בנוסף לתשובות רבות בשו"ת **יביע אומר** מצא לנכון הרב יוסף להוציא לאור ספר שלם בן שני כרכים עבי כרס, הלא הוא **טהרת הבית**, העוסק כולו בהלכות נדה. בהקדמת הספר כותב הרב כי מצא שקיימת בורות רבה בתחום הלכתי חשוב זה אף בין אנשים יראי שמים, ולכן "הקלו במה שראוי להחמיר על פי דין והחמירו במה שראוי להקל". הוא מביא לכך דוגמאות מספר אך תולה את עיקר האשמה ברבנים: "ומה נענה אבתריה בדור יתום זה, שכמה רבנים נחבאים אל הכלים, והצנועים מושכים את ידיהם, ונמנעים מלהורות בדינים אלו, ומוסרים את הדברים לנשים." הרבנים אינם עוסקים בנושאים אלו ואף אינם מלמדים אותם ברבים, הסיבה לכך, לדעתו של הרב יוסף, היא בישנותם וצניעותם של הרבנים שתחום הנדה הקשור במיניות ובגוף האישה מביך אותם. כתוצאה מכך נשארות הלכות אלו בידיהם של הנשים עצמן ללא התערבות גברית רבנית.

הרב יוסף מצטט מדבריו של ר' ניסים חיים משה מזרחי (הראשון לציון במחצית הראשונה של המאה ה-18) בשו"ת **אדמת קודש** (ח"ב יר"ד ד) שכתב: "בדורנו זה שלא הורגלנו להיות ידינו מלוכלכות בשפיר ובשליא ובדמים וכתמים והנשים מחמירות על עצמן... ועל ידי כך ממעטות את הדמות ומעכבות את המשיח<sup>1</sup> מה שאין כן רבני אשכנז שהרגילו עצמם להורות בדינים אלו". מדובר איפוא, כך לדעת המחבר, בתופעה יחודית לחכמי הספרדים המאפשרים, באי התערבותם, לנשים להחמיר על עצמן. הבעיה העיקרית בשליטת הנשים בהלכות נדה היא ההחמרה היתרה, הרב יוסף מוסיף ומסביר מדוע תופעה זו בעיתית בעיניו: "ובאמת שחומרא בזה באה לידי קולא שמלבד מה שגורמות לבעליהן על ידי פרישתן מהם הרהורי עבירה הקשים מעבירה ולפעמים גם להשחתת זרע לבטלה... ועוד שהן מברכות על טבילתן ברכה לבטלה כיון שהן טהורות בלא הכי" שתי בעיות הלכתיות מתעוררות כתוצאה מחומרות הנשים. ההימנעות מקיום יחסי מין גורמת לגברים לתסכול מיני העלול להביאם לאוננות, וגם הנשים המחמירות באות לידי קולא הלכתית בכך, שבטבילתן המיותרת (שהרי טהורות הנה), הן מברכות ברכה לבטלה. לפיכך יש להחזיר את השליטה בהלכות נדה לרבנים הפוסקים ולא להותירה בידיהן של הנשים מפני שאלו, כך כנראה סובר הרב יוסף, אינן רגישות דיין לצרכיהם המיניים של הגברים. יש כאן איפוא מאבק על השליטה במיניות כאשר הלכות נדה יוצרים את השדה בו באים לידי ביטוי תשוקה ודיכוי, שליטה גברית ועצמאות נשית.

המאבק נגד מגמת ההחמרה הוא המניע העיקרי לכתיבתו של הרב יוסף בהלכות נדה, וזאת לא רק בגלל מנהגי הנשים המחמירות אלא אף בגלל הפסיקה הרבנית המחמירה, בעיקר זו של ר' יוסף חיים

<sup>1</sup> **בבבלי יבמות** סג ע"ב נאמר שמי שאינו עוסק בפריה ורביה ממעט את הדמות, את צלם אלוקים שבאדם. **בבבלי נדה** יג ע"ב נאמר על אלו הנושאים נשים צעירות שאינן יכולות להוליד שהם מעכבים את המשיח.

בספרו הפופולרי **בן איש חי**. על כך כותב הרב יוסף בהקדמה ל**טהרת הבית** "והנה הגאון רבי יוסף חיים בספר בן איש חי... כתב בדינים אלו מההלכות הנחוצות והמצויות ביותר... וכתב בהרבה דברים להחמיר בניגוד לדעת מרן שקבלנו הוראותיו בין להקל ובין להחמיר... וזה אינו שהעיקר כדברי האחרונים שכתבו להדיא שאנו קבלנו הוראות מרן גם בדיני נדה אפילו להקל". ספר **טהרת הבית** נכתב כדי לבטא את עמדתו העקרונית של הרב עובדיה יוסף המתנגד לפסיקתו המחמירה של ר' יוסף חיים.<sup>2</sup> ובמלותיו שלו: "ולכן חצני ניערתי לדרוש בהלכות אלו ברבים על ידי נטילת רשות מרבתי וקימתי בעצמי מאמר חז"ל במקום שאין אנשים השתדל להיות איש, ואדברה בעדותיך נגד מלכים ולא אבוש".

במקומות רבים מעיר הרב יוסף שהחמרה בהלכות נידה בעייתית במיוחד בדור הזה כך למשל **ביביע אומר** (א, י"ד טו):

וכ"ש בדורות הללו שפשטה המספחת של הפריצות בשווקים וברחובות, והמודרניות יוצאות פרופות<sup>3</sup> בזרועות מגולות וצואר חשוף, ועין רואה והלב חומד בהרהורים רעים, שהוא איסור מן התורה לכמה פוסקים (ע' תוס' ע"ז כ:), ומלי כריסיה זני בישי [=ממלא כרסו מאכלים רעים], ובאים אח"כ לידי השחתת זרע לבטלה, ומה יעשה אותו הבן ולא יחטא? ... ואשר ע"כ כל המקל בזה ישא ברכה מאת ה'.

כלומר, המתירנות המינית הנוהגת ב"דורות הללו" הבאה לידי ביטוי בלבוש חושפני ומגרה, מעלה את מפלס המתח המיני. כדי שהגברים לא יבואו לידי חטא כתוצאה ממתח זה יש להקל מעליהם, במידת האפשר, את העול של הלכות נדה.

בהלכות נידה מתלכדים איפוא כמה מן המוטיבים החשובים של פסיקת הרב יוסף.

<sup>2</sup> על מאבקו של הרב עובדיה יוסף בפסיקתו של ר' יוסף חיים ראו מה שכתבתי במבוא (סעיפים 1.2.2 ו 1.5.2) ראו גם לאו תשס"ב עמ' 23 – 25, 347 – 348. על מחלוקתו העקרונית של הרב עובדיה יוסף עם הרב יוסף חיים בהלכות נדה ראו שם עמ' 70 ובהערה 215, ובעמ' 149 ובהערות 158 – 161. לדעתו של לאו המחלוקת העקרונית היא בשאלה האם לקבל את פסקי ר' יוסף קארו בהלכות נדה גם להקל, זאת למרות שמדובר לכאורה ב"דבר שבערוה" שראוי להחמיר בו. הרב עובדיה יוסף מאריך בהסברת שיטתו שאין לראות בהלכות נדה דבר שבערוה ראו על כך מה שכתב ב'ביע אומר (ו, י"ד טו). ובהקדמה לטהרת הבית עמ' י – טו. לשם השוואה מביא לאו (תשס"ב עמ' 149 הערה 161 ראו גם שם עמ' 348 הערה 9) דוגמאות למחלוקות בין הרב עובדיה יוסף לרב מרדכי אליהו בספרו **דרכי טהרה** הרב אליהו ממשיך את דרכו של הרב יוסף חיים. לדוגמאות אותן הביא לאו יש להוסיף רשימה שלמה של הבדלים בתחום ההרחקות, **בספר טהרת הבית** (ח"ב סימן יב) הוא מתיר לישב על ספסל מתנדנד (שם סעיף כ), הוא מתיר ראית שיער אישתו (שם עמ' קסה) הוא מסתפק בהרחקה של רוח כל שהוא בין המיטות (שם סעיף כג), הוא מתיר לבעל לשמוע קול זמר אשתו נדה (שם סעיף כט). בכל אלו הרב מדרכי אליהו מחמיר ראו **דרכי טהרה** פרק ה'.

<sup>3</sup> זהו משחק מילים הלקוח מן **המשנה שבת** (פ"ו מ"ו). במשנה מדובר על הוצאה מרשות לרשות "הבנות קטנות יוצאות בחוטין ואפילו בקיסמין שבאזניהם ערביות יוצאות רעולות ומדיות פרופות" הפריפה היא סוג של התעטפות בבגד עליון שאין נוהגים להסיר אותו. הרב יוסף עושה כאן פרפרזה הפוכה, שהרי המדיות כמו הערביות מכסות את עצמן ואילו המודרניות עושות את ההפך.

1. המגמה להקל ולא להחמיר בהלכה. מגמה זו חשובה במיוחד בדור הזה שבו, בעקבות המודרניות, התערערה המחויבות לקיום מלא של דרישות ההלכה. על חוסר המחויבות הכללי נוסף בהקשר של הלכות נידה הפיתוי של המתירנות המודרנית. הפסיקה המקלה נועדה איפוא להכיל גם את אלו המתקשים בקיום הדרישות המחמירות ועלולים לחטוא.
2. המאבק בפסיקתו של ר' יוסף חיים "הבן איש חי".
3. המאבק במנהגי עדות וקבוצות (ובעיקר מנהגי נשים) שאינם תואמים את פסיקת רבי יוסף קארו.

בפרק זה אני מבקש לנתח את פסיקתו של הרב עובדיה יוסף בהלכות נדה מנקודת המבט של חקר התרבות. תחומים הלכתיים רבים משקפים תופעות אנושיות ותרבותיות, כך בוודאי לגבי הלכות נידה העוסקות בתופעת הווסת, ובמערכת הטקסים וההלכות הכרוכות בה. לפיכך אבקש לבחון את התופעה בעזרת המתודות והתיאוריות של חקר התרבות. אשתמש במחקרים אנתרופולוגיים הבודקים את התופעה הנחקרת בחברות שונות ומנסים להנהיר את משמעותה הפנומנולוגית וכן את מקומה בתוך הקשר היסטורי. כמו כן אבקש לבדוק בעזרת כלים סוציולוגיים ביקורתיים את יחסי הכוח בתרבות ובחברה כפי שהם משתקפים מתוך הדיון ההלכתי. ביקורת זו תעשה מתוך קריאה מעמיקה בטקסטים ההלכתיים הן בהיבטים המשפטיים וההלכתיים והן בהיבט הספרותי והרטורי המאפיין במידה רבה את ספרות השו"ת בכללה.

## 7.1 הוסת – מאפיינים תרבותיים

מערכת ההלכות הקשורות בוסת מורכבת משני יסודות. האחד, היותה של האישה טמאה ולפיכך חלות לגביה ההלכות הקשורות לדיני טומאה וטהרה במקדש ומחוצה לו<sup>4</sup>. השני, האיסור לקיים יחסי מין עם אישה נדה<sup>5</sup>. שני מרכיבים אלו כרוכים זה בזה כפי שנאמר בספר ויקרא (יח, יט) "וְאֵל אִשָּׁה בְּנִדַת טְמֵאָתָהּ לֹא תִקְרַב לְגִלּוֹת עֵרְוָתָהּ", אך ההבדלים שביניהם יוצרים שוני בעל משמעות בכל היחס לאישה הנדה ולהלכות הקשורות בתופעת הוסת. המרכיב הקשור לטומאה וטהרה קשור למערכת תרבותית שלמה שהיחס לו הוא חלק ממנה ובמסגרת זו יש לבחון אותה. מרכיב זה קיים בתרבויות רבות בהן אנו מוצאים ביטויים של דחייה כלפי האישה בעת מחזורת עד כדי הרחקתה מן הבית, מן המזון והכלים, והוצאתה - במובנים רבים - אל מחוץ לחברה. את ההיבט המיני של הלכות נדה יש לראות בתוך ההקשר הרחב יותר של המערכות התרבותיות המסדירות ומפקחות על המיניות. בתוך מערכות אלו מתקיימים יחסים מורכבים בין גברים לנשים, בין היחיד והחברה ובין פוסקי הלכה לקהילה. כפי שנראה, הדיון ההלכתי בנושא נתון במתח שבין מגמת הדחיה המבקשת להדגיש את מוטיב הטומאה ואת מוטיב הפרישות המינית לבין המגמה, שהרב יוסף הוא אחד ממיציגיה, הממעיטה בחשיבות מרכיב הטומאה ואף מבקשת לקצר את הימים בהם אסורים יחסי מין. בין כך ובין כך יש להאזין לקולותיהן של הנשים העולות מבין השורות שאף שלכאורה אינן שותפות במערכת הפסיקה ההלכתית, השפעתן עליה ניכרת ביותר.

### 7.1.1 הוסת כמצב סכנה

בתרבויות רבות מתקיים מערך שלם של כללי התנהגות, אמונות וחרדות סביב נושא הוסת. האישה במצב של וסת נחשבת טמאה ועלולה לגרום לנזקים מסוימים ומשום כך קיימים כלפיה נוהגים שונים של הרחקה<sup>6</sup>. כיון שישנם תחומים נוספים בהם יש התייחסות לתופעות של טומאה וזוהמה, יש לראות את נושא הוסת כחלק מתופעה תרבותית כוללת. לשם כך אני מבקש להציג את התאוריה שפיתחה מרי דוגלאס (Mary Douglas) בספרה *Purity and danger* העוסק בניתוח תופעות תרבותיות הקשורות בטומאה וטהרה.

לטענתה של דוגלאס, מושגים כמו לכלוך, זוהמה, טומאה, אינם מושגים אבסולוטיים, אוביקטיביים. אנו, בני האדם, נרתעים ונדחים מפני מה שמסומן כמלוכלך או כטמא משום שה"לכלוך" פוגע בסדר ה"טוב" דרכו אנו מארגנים את חיינו. הסרת הלכלוך אינה פעולה שלילית אלא מאמץ חיובי לארגן את הסביבה. המאמץ שלנו לנקות אינו נובע רק מפחד מפני מחלות הבאות מן הלכלוך אלא בעיקר מתוך רצון לארגן מחדש את הסביבה לפי תפיסה רעיונית מסוימת של סדר (דוגלאס 1966 עמ' 2). ה"סדר" נוצר על ידי העצמה של ההבדלים בין פנים וחוץ, מעלה ומטה, זכר ונקבה ועוד (שם עמ' 4). לכלוך איפוא אינו ארוע יחודי ומנותק, היכן שיש לכלוך ישנה מערכת. הלכלוך הוא תופעת הלוואי של מערכת המסדרת ועושה קלסיפיקציה של המציאות. הסדר מעניק לנו ביטחון לכן הוא כה חשוב לנו, משום כך אנו עסוקים בבניית מערכות של סדר ובהתאמת המציאות למערכות אלו, או בעשיית

<sup>4</sup> ראו ויקרא טו, יט-כד. ניתוח הטקסטים המקראיים ביחס לנידה ראו אצל אוגריידי 2003; אלנס 2003.

<sup>5</sup> מיקומו של הפסוק המצוטט כאן בתוך הפרק העוסק באיסור גילוי עריות משקף זאת.

<sup>6</sup> ראו בקלי וגוטליב 1988.

שינויים במערכת כך שתכיל את המציאות המורכבת. מה שלא נכנס למערכת חייב להפלט החוצה כלכלוך או טומאה.<sup>7</sup> רעיון זה נכון לגבי כל יחיד ויחיד ונכון גם לגבי התרבות במובנה הציבורי הקובעת מערכות של ערכים לקהילה.<sup>8</sup> התרבות מעניקה קטגוריות בסיס, דפוסים שבהם מסודרים הערכים. זו היא מערכת סמכותית שאינה משתנה בנקל, ועם זאת אינה יכולה להתעלם מאתגרים שמציבים בפניה החריגים והחריגות מן המערכת. כל תרבות צריכה להתמודד עם ארועים אשר נראה כאלו הם מפירים את הנחות היסוד שלה. לפיכך אנו מוצאים, ברבות מן התרבויות, הערכות להתמודדות עם ארועים אנומליים ועם מצבים של אי בהירות. דוגלאס (דוגלאס 1966 עמ' 38 – 40) מצביעה על דרכי התמודדות שונות של התרבות במצבים כאלו. 1. פרשנות של הארוע כך שיתאים למערכת. 2. שליטה פיזית בחריגה על ידי השמדתה או שינויה. 3. חקיקה של חוק הקובע שיש להתרחק מן האנומלי דבר המאשר ומחזק את ההגדרה של הנורמלי והקונפורמי. 4. סימון האנומלי כמסוכן. 5. שימוש בסמלים המיצגים את התופעה האנומלית בתוך הפולחן ובכך הכנסתה של התופעה לתוך המערכת. כך ניתן לשלב את הרוע ואת המוות בתוך החיים והטוב וליצור מערכת גדולה ומכילה יותר.

לאור תאוריה זו הרואה בסדר ובמה שמאיים על הסדר יסוד מהותי של יחס התרבות לזוהמה ולטומאה ניתן להסביר גם את ההתייחסות התרבותית לוסת. בענין זה מביאה דוגלאס מדבריו של האנתרופולוג לוי בריל (Levy-Bruhl), שציין כי בתרבויות מסוימות נחשב דם הוסת ודם הנפל לסוג של יצור אנושי שהרי אם לא היה יוצא מן הגוף היה הופך לעובר. לכן יש לדם מעמד של אדם מת שמעולם לא נולד, דבר הנחשב למסוכן (לוי בריל 1922 עמ' 390 – 396). דוגלאס בעקבות ואן גנפ (Van Gennep), סוברת כי ניתן להכליל ולומר שהסכנה נמצאת באזורי הגבול או במצבי המעבר, כי אז נוצר מצב של אי ודאות ושל אי סדר. לפיכך האישה בשעת וסתה נמצאת במצב סכנה ועלולה לגרום נזק מפני שבגופה מתבצע מעבר מחיים למוות.<sup>9</sup> כדי להתמודד עם הסכנה יש להרחיק את האדם הנמצא במעבר, וזאת על ידי הגדרתו כטמא. וכן לבצע טקסים שבהם נשלטת הסכנה על ידי

<sup>7</sup> שם עמ' 36 ראו גם אצל פוקו 1966 עמ' 11 "הסדר הוא בעת ובעונה אחת מהות נתונה בתוך הדברים עצמם, החוק הפנימי שלהם, הרשת החבויה אשר דרכה הדברים מסתכלים זה על זה. ומהות אשר אינה קיימת אלא בזכות המבט, הבחינה והשפה אשר מכוננים אותו. ברווח הנוצר במערכת הזו, הסדר מציג את עצמו בעומק כאילו תמיד היה שם מחכה בשקט לרגע שבו יכריזו עליו. הקוד היסודי של התרבות, זה השולט על השפה, על צורות המבט, על יחסי החליפין, על הטכניקות, על הערכים, על ההיררכיה של הפרקטיקה שלה, קובע לכל אדם מלכתחילה את הכללים איתם יהיה לו עסק ובמסגרתם ימצא את עצמו".

<sup>8</sup> דוגלאס מדגימה את התאוריה הזו בפרק השלישי של הספר דרך העיון בספר ויקרא העוסק רבות במערכות של טומאה וטהרה, קדושה ותועבה. ראו גם דוגלאס 1975 שם מפתחת דוגלאס תאוריה זו באופן קצת שונה.

<sup>9</sup> על קשר בין הוסת למוות במסורת היהודית ראו בדברי **המדרש תנחומא** לפרשת נח, המצוטט בהמשך, הקושר בין דם הנדה לשפיכת דמו של אדם הראשון.



הריטואלים של דיני או נוהגי הטומאה וההיטהרות המסדירים את המעבר<sup>10</sup>, את ההרחקה ואת החזרה לחברה<sup>11</sup>.

לדעתה של דוגלאס המשמעות המוענקת לתופעות המוגדרות כטמאות והמתייחסות לגוף של אדם פרטי חורגת אל מעבר לפרטי. לדעתה יש לראות בטקסים השונים הקשורים לגוף הפרטי ביטוי סימבולי לתופעות הקשורות לגוף החברתי. בכך הולכת דוגלאס בעקבות דורקהיים (Durkheim) שראה בדת אמצעי פונקציונאלי לשימור הלכידות החברתית<sup>12</sup>. הגוף, טוענת דוגלאס, הוא מודל של החברה, הפונקציות של חלקיו השונים של הגוף משמשות כדימוי למבנה החברה. זו הסיבה לכך שטקסים רבים הקשורים בגוף נעשים באופן ציבורי. בלשונה של דוגלאס "מה שנחקק בגוף האנושי מהווה תמונה של החברה" (דוגלאס 1966 עמ' 116)<sup>13</sup>. טקסים רבים בתרבויות שונות קשורים לפתחי הגוף ולהפרשות מן הגוף. אלו לדעתה של דוגלאס מסמלים את פגיעותו של הגוף הן זה הפרטי והן הגוף החברתי זאת מפני שפתחי הגוף הם המעברים מן הגוף החוצה ומן החוץ פנימה. ההפרשות הם חומרים מתוך הגוף שעברו את גבולות הגוף, וכך גם השיער, הציפורניים והזיעה. לכל תרבות יש את הסכנות המיוחדות לה איתם היא מתמודדת ולכן היחס להפרשות שונה מתרבות לתרבות מפני שלכל דבר יש משמעות סמלית שונה<sup>14</sup>. דוגלאס מרחיקה לכת ומציעה לראות בריטואלים המתבטאים במה שקשור בפתחי הגוף (כמו ביהדות) סימן לחשש מפני החוץ ורצון להגן על חברת מיעוט מפני השפעת חיצונית של הרוב. רצון לשמור על הגוף הפרטי שלם מסמן את הרצון להגן על הגוף הציבורי<sup>15</sup>.

<sup>10</sup> כך למשל טוענת אדריאנה דסטרו (Destro) 1996 בעקבות דוגלאס כי החשבונאות של חז"ל בכל הנוגע לקביעת הוסת משקפת את הצורך להפוך את הטומאה, את הסכנה, לדבר המוסדר בתוך מערכת של זמנים מדויקים וגבולות ברורים.

<sup>11</sup> דוגלאס 1966 עמ' 96. ראו גם רובין 1995 עמ' 19 שם מתואר מצב הנדה במושגים של טבעות/תרבות, "בזמן היותה נדה היא מוצאת אל מחוץ לתחום התרבות ועוברת זמנית לתחום הטבע. בעת נידתה היא אינה מסוגלת להרות ואין בה תועלת לבית האב של בעלה. בימים אלה היא מנותקת מביתה גם מבחינה סמלית, וגם באופן ממשי. כאשר חולפת תקופת הנידות.. היא חוזרת ומוכנסת מחדש לחברה" מעמדה הנחות של האשה כנובע מהיותה קרובה לקוטב הטבע בעוד הגבר מיצג את קוטב התרבות נידון לראשונה במאמרה הקלאסי של שרי אורטנר 1974 ראו גם את הביקורת על תזה זו במאמריהן של מקורמק 1980 וסטרטן 1980.

<sup>12</sup> זוהי הטענה העיקרית של ספרו הגדול של דורקהיים על הצורות הבסיסיות של החיים הדתיים, ראו דורקהיים 1925 עמ' 13. ראו גם אצל דוגלאס 1966 עמ' 19.

<sup>13</sup> ראו גם דוגלאס 1973 שם היא מפתחת את התיזה הזו בהרחבה.

<sup>14</sup> דוגלאס 1966 עמ' 121. בקלי וגוטליב 1988 (עמ' 28 – 29) מביאים דוגמאות מעבודות אנתרופולוגיות רבות שהלכו בעקבות דוגלאס ובדקו את היחס לוסת בתרבות לאור מצבה החברתי והסכנות העומדות בפניה.

<sup>15</sup> דוגלאס 1966 עמ' 124 ראו גם את השימוש ברעיון זה אצל ינאי ורפורט תשס"א.

## 7.1.2 טומאת הנדה בחז"ל ובספרות הרבנית

עיון בספרות חז"ל ובספרות הרבנית מגלה שמוטיב ההרחקה של הנדה בגין היותה טמאה ומסוכנת לסביבתה, מופיע בספרות ההלכתית לדורותיה. על מקורות אלו עמד ידידיה דינרי בשני מאמרים חשובים<sup>16</sup> שעיקריהם מובאים כאן.

טומאת הנדה המתוארת במקרא (ויקרא טו, יט-כד) מחייבת את הרחקתה של האישה מן הבית שהרי במגעה או בשיבתה על הכלים שבבית היא מטמאת אותם. ביטוי לכך נמצא בתרגום אונקלוס לפסוק (ויקרא טו, יט) "ואשה כי תהיה זה דם יהיה זבה בבשרה שבעת ימים תהיה בנדתה וכל הנוגע בה יטמא עד הערב" המלה "נדתה" המופיעה כאן ובהמשך הפרק מתורגמת "בריחוקה", כלומר, הנדה היא זו המרוחקת מן הבית. **המשנה נדה** (פ"ז מ"ד) מספרת על קיומו של "בית הטמאות" שהוא לדברי **רש"י** (בבלי נדה נו ע"ב) "חדר שהנשים משתמשות בו בימי נדותן". כך גם **באבות דרבי נתן** (נוסחא ב, מב) נאמר: "עשרה גזירות נגזרו על אדם הראשון... ועשרה על חוה, אחת דם נדה וגרושה מביתה (ונקופה) [ונזופה] מבעלה". דם הנדה גורם לגרושה של האישה מביתה.

הרחקת האישה בתקופת ויסתה היתה הכרחית לשומרי הטהרה בתקופת הבית ולאחריו<sup>17</sup>, ולכן הרחקת האישה מן הבית מופיעה במקורות ארצישראלים. בתלמוד הבבלי, לעומת זאת ישנם מעט אמירות המתיחסות לטומאת הנדה מעבר לאיסורים הקשורים ליחסי מין<sup>18</sup>. ההלכות הקשורות להרחקת הנדה מוסברות כגדרים למניעת אינטימיות בין בני הזוג, דבר האסור משום שקירבה מינית אסורה בימי הנדה, לפיכך קובע התלמוד הבבלי **במסכת כתובות** (סא ע"א) "אמר רב יצחק בר חנניא אמר רב הונא: כל מלאכות שהאשה עושה לבעלה - נדה עושה לבעלה, חוץ ממזיגת הכוס, והצעת המטה, והרחצת פניו ידיו ורגליו". שלוש הפעולות הללו הנחשבות כאינטימיות במיוחד נאסרו כדי למנוע קרבה גופנית.

בשונה מן ההלכה התלמודית אנו מוצאים בספרות הרבנית איזורים להרחקות של הנדה שאינן קשורות למניעת יחסי מין, אלא מצביעות על תפיסה מאגית ואף דמונית בקשר לטומאת הוסת. כך למשל אנו מוצאים איסור על נשים לבשל ולאפות בעת נידתן (ספר **ראב"ן** / סימן שיט), מנהג שלא

<sup>16</sup> ראו דינרי תש"ם, דינרי תשמ"ג, סיכום הדברים אצל גרוסמן תשס"א עמ' 48 – 51. ראו גם תא-שמע תשנ"ו עמ' 280 –

288, וזימר תשנ"ו עמ' 220 – 249.

<sup>17</sup> ראו אלון תשל"ח.

<sup>18</sup> **בבלי פסחים** (קיא ע"א) נאמר: "הני בי תרי דמצעא להו אשה נדה, אם תחלת נדתה היא - הורגת אחד מהן, אם סוף נדתה היא - מריבה עושה ביניהן" נראה שמדובר באמירה עממית ולא בהנחיה הלכתית. ראו את דברי המאירי **בבית הבחירה** על סוגיה זו בפסחים קט ע"ב ד"ה בכמה מקומות "... שבאותם זמנים היו העם נמשכים אחר דברים המוניים כלחשים ונחשים ופעולות המוניות, כול שלא היה בהם סרך עבודה זרה ודרכי האמורי לא חששו בהם חכמים לעקרם..."

לגעת בכלי שהנדה משתמשת בהם (**אור זרוע** סימן שס), מנהגן של נשים שלא להתפלל מאחורי אישה נדה, מנהגן של נדות שלא לברך ולהתפלל (**האגור**, הלכות טבילה סימן אלף שפח) ושלא להיכנס לבית הכנסת ולא לגעת בספר תורה (**שם וברמ"א** או"ח פח,א).

הביטוי הבולט לכח המאגי המזיק שיש לאישה הנדה מופיע בפרושו של **הרמב"ן** לויקרא (יח,ט):  
 כי הנדה בתחילת זובה אם תביט במראה של ברזל הבהיר ותאריך לראות בה יראו במראה טיפות אדומות כטיפות דם, כי הטבע הרע המזיק שבה תוליד גנאי, ורוע האויר ידבק במראה. והנה היא כאפעה הממית בהבטתו, וכל שכן שתזיק לשוכב עמה אשר תדבק גופה ומחשבתה בו ובמחשבתו.

הקישור בין נדה למוות נובע כנראה (כפי שציינו לעיל) מכך שדם הנדה הוא הזדמנות חיים שהוחמצה והוא מסמל את אזור המעבר שבין החיים למוות. חשוב לזכור שהיחס בין נדה למוות מופיע גם **במשנה שבת** (פ"ב מ"ו) הקושרת, בין השאר, את אי הזהירות בהלכות נדה למותן של נשים בשעת לידתן. "על שלש עבירות נשים מתות בשעת לידתן על שאינן זהירות בנדה ובחלה ובהדלקת הנר". הוסת הוא מעבר מחיים למוות, ולכן, חוסר זהירות בהלכות הקשורות בוסת מובילה למוות דווקא בעת מתן חיים – עת הלידה. הסבר מיתולוגי לקשר שבין נדה למוות מובא **במדרש תנחומא** לפרשת נח<sup>19</sup>:

אמר הקב"ה אדם הראשון תחלת בריותי היה ונצטווה על עץ הדעת וכתוב בחוה (בראשית ג) ותרא האשה וגו' ותתן גם לאישה עמה ויאכל וגרמה לו מיתה ושפכה את דמו, וכתוב בתורה "שופך דם האדם באדם דמו ישפך" תשפוך דמה ותשמור נדתה כדי שיתכפר לה על דם האדם ששפכה.

דם הנדה מסמל איפוא את תופעת המוות שבה אשמה האישה־חוה. הדמום החודשי וההטהרות ממנו מהווים תיקון לחטאה זה. יתכן וזו הסיבה לכך שהאישה הנדה עלולה להזיק ואף להמית במבטה, מפני שבמצבה זה היא משחזרת את שפיכת דמו־הריגתו של אדם הראשון.

הנזק העלול להגרם על ידי האישה הנדה מתואר בהרחבה על ידי **הרמב"ן** בפרושו לבראשית (לא, לה; וכן בפרושו לויקרא יב,ד) בפסוק מסבירה רחל את סירובה לקום מפני אביה במילים: "כי דרך נשים לי" על כך כותב הרמב"ן:

כי היו הנדות בימי הקדמונים מרוחקות מאד, כי כן שמן מעולם "נדות" לריחוקן, כי לא יתקרבו אל אדם ולא ידברו בו כי ידעו הקדמונים בחכמתם שהבלן מזיק, גם מבטן מוליד גנאי ועושה רושם רע כאשר בארו הפילוסופים... והיו יושבות בדד באהל לא יכנס בו אדם, וכמו שהזכירו רבותינו בברייתא של מסכת נדה, תלמיד אסור לשאול בשלמה

<sup>19</sup> מדרש **תנחומא** (ורשא) (פרשת נח סימן א). גרסא קדומה יותר כנראה מופיעה **באבות דרבי נתן** (נוסחא ב פרק ט).

גרסאות מעודנות יותר של מדרש זה מופיעות **בבראשית רבה** (יז,ג) ו**בירושלמי שבת** (פ"ב ה"ו). דיון על מדרש זה ראו

של נדה, רבי נחמיה אומר אפילו הדבור היוצא מפיה הוא טמא, אמר רבי יוחנן אסור לאדם להלך אחר הנדה ולדרוס את עפרה שהוא טמא כמת כן עפרה של נדה טמא, ואסור ליהנות ממעשה ידיה, ולכך אמרה רחל ראויה הייתי לקום מפני אדוני לנשק ידיו, אבל דרך נשים לי ולא אוכל להתקרב אליך, וגם לא ללכת באהל כלל שלא תדרוך אתה עפר רגלי, והוא החריש ממנה ולא ענה אותה כי לא היו מספרים עמהן כלל מפני שדבורה טמא

המקור לנוהגים אלו, כפי שמציין הרמב"ן<sup>20</sup>, הוא **בבב"ת דמסכת נדה**. תקופתו ומקורו של טקסט זה אינו ברור. דינרי מביא את דעותיהם של חוקרים שונים שעסקו בענין (דינרי תש"ם עמ' 305), יש שסברו שמדובר בטקסט קראי ויש שראו בו טקסט השייך לאחת מן הכתות הארץ ישראליות שהחילו על קהילותיהם את דיני הקדושה והטומאה הקשורים למקדש<sup>21</sup>. לדעתו של דינרי ישנם רמזים למנהגים אלו המרחיקים את הנדה גם בספרות חז"ל, ויתכן איפוא שהיתה זו עמדה תנאית קדומה שנדחתה על ידי החכמים, אך נשתמרה במנהגים עממיים<sup>22</sup>.

על ההרחקות הכתובות בבב"ת דמסכת נדה כותב דינרי "לא זו בלבד שאין לאיסורים אלו בסיס בהלכה התלמודית אלא שכמעט כולם מנוגדים לדברי התלמוד" (דינרי תש"ם עמ' 304). כך למשל מנהגם של נשים נדות שלא לברך סותר מימרא מפורשת **בתלמוד הירושלמי** (ברכות י ע"ב) "תני זבין וזבות נדות ויולדות קורין בתורה". דינרי מצטט מדברי רב נטורנאי (**אוצר הגאונים** לברכות, חלק התשובות, עמ' 48) הכותב: "ראינו שנדה מתפללת ומברכת בנדה כמנהגה ואינה חוששת לדבר, נהי דאסורה לביתה כלום נפטרת מן המצות?" ובכל זאת מנהגן של נשים שלא לברך ולהתפלל מצוטט בספרות האשכנזית. כך למשל מובא בספר **האגור** (לר' יעקב בן יהודה לנדא גרמניה מאה 15) (הלכות טבילה סימן אלף שפח):

בספר המקצעות<sup>23</sup> כתב שאשה לא תכנס בבית הכנסת כל ימי ראייתה עד שתתלבן שנאמר בכל קדש לא תגע, ורש"י התיר. ובשערים מדור"א<sup>24</sup> כתוב כי בימי נדתה אסורה להזכיר את השם וכן בימי לבונה. וכן הוא בשם רב צמח גאון. וכן מנהג בשתי ישיבות ואפי' מחוץ לכנסת. ואין לי אלא בימי נדותה בימי שמירתה מנין ת"ל עד מלאת

<sup>20</sup> יש לציין שהרמב"ן אינו מזכיר מקור זה או מנהגים אלו באף אחד מכתביו ההלכתיים וכך גם נעדרים מנהגים אלו מכתבי תלמידיו.

<sup>21</sup> השוו למשל למה שנכתב **במגילת המקדש** עמ' 70 שורות 10 – 17 "ובכל עיר ועיר תעשו מקומות למנוגעים בצרעת... וגם לזבים ולנשים בהיותמה בנדת טמאתמה ובלדתמה אשר לוא יטמאו בתוכם בנדת טמאתם". ראו גם את מאמרה של גרובר 2003 הדנה בחוקי קומראן ביחס לטומאת הנדה.

<sup>22</sup> דינרי מפנה לתיאורים המובאים אצל קיסטר תשל"ט עמ' 240 – 241 הדין במנהגי היהודים בערב במאה ה-6. שם אנו מוצאים את המנהג שהאשה מתרחקת מן הבית בתקופת הנדה. מנהגי הרחקת הנדה מעניני הבית בגין היותה טמאה התקיימו אצל יהודי אתיופיה, ראו על כך בעבודת המסטר של יוסי זיו (זיו תש"ס) פרק ה'.

<sup>23</sup> ספר מתקופת הגאונים, ראו אסף תשכ"ז עמ' רז-רח.

<sup>24</sup> ספר **שערי דורא** לר' יצחק בן מאיר מדורא, מחכמי אשכנז במאה ה-14.

ימי טהרה ולא מבעי' דאסורה למיעל לבי כנשת' אלא כד שמעה מידי דברכתא אסור לה לענות אמן. דאמר רבי יהודה אסור לברך לפני הנדה שלא תהרהר ותאמר אמן. ונמצא שם שמים מתחלל. מספר אור זרוע הגדול. וזה לשון אור זרוע קטן ויש נשים שאין מתפללות אחורי הנדה ויפה הן עושות עכ"ל. ואני המחבר ראיתי במדינתי נוהגין הנשים להכנס לבית הכנסת ומתפללות ועונות כל דבר שבקדושה. רק נזהרות שלא להסתכל בספר תורה בשעת שהחזן מראהו לעם.

חשוב לציין שחלק מנוהגים אלו תקף רק בזמן הדימום הוסתי ולא בכל התקופה שעד הטהרה במקווה הכוללת שבעה ימים נקיים<sup>25</sup>, זוהי משמעות המשפט "שאשה לא תכנס בבית הכנסת כל ימי ראייתה עד שתתלבן". דינרי מצטט מתוך תשובה המיוחסת לרב שרירא גאון האומר שהנדה אסורה לבעלה עד שתטבול "אבל להשתמש בבית ולהיות עושה כל מלאכה והיא נוגעת בכל והכל נוגעים בה ולהתפלל ולנהוג בכל טהרות בעלמא, כיון שרחצה אע"פ שלא טבלה תעשה כל כך אבל לבעלה הזהרו שלא יבוא עליה עד שתטבול" (דינרי תש"ם עמ' 319)<sup>26</sup>. ברור איפוא שמנהגים אלו קשורים לטומאה הקשורה בדם הוסת ואינם קשורים כלל להימנעות מקיום יחסי מין שהרי אלו אסורים עד לאחר שבעה נקיים וטבילה. מטרתה של הרחצה שלאחר תום הדימום לטהר את האישה מאותה טומאה המונעת ממנה את הטיפול בעניני הבית אף שרחיצה זו אינה מתירה לה לקיים יחסי מין עם בעלה.

לדעתו של דינרי ההחמרה בענינים אלו, בעיקר בספרות הרבנית האשכנזית, מושפעת מחוג חסידי אשכנז ומרעיונות קבליים<sup>27</sup>. לעומת זאת אצל רוב חכמי ספרד<sup>28</sup> ישנה התנגדות למנהגים אלו (אף שאלו רווחו גם בקרב קהילותיהם) זאת בעיקר בעקבות המאבק כנגד הקראים שהחזיקו בכמה מן ההרחקות הללו<sup>29</sup>. כך למשל כותב הרמב"ם **בתשובות הרמב"ם** (סימן שכ) לר' יוסף בן גאביר מאנשי בגדד:

<sup>25</sup> ראו בענין זה גם בספר **טהרת הבית** (ב, סימן יב סעיפים מב-מד).

<sup>26</sup> מנהג הרחצה לאחר תום הדימום מופיע גם ב**שו"ת הרי"ף** (סימן רצז). ב**ספר הישר** לרבנו תם (מהדורת שלזינגר) סימן קפ. נאמר שרחיצת הבינים נעשית בתום שבעה ימים – שבעת ימי הנדה מן התורה, וכן הוא ב**תוספות לבבלי שבת** יג ע"ב ד"ה בימי ליבוניך. מן הסיפור המובא שם בתלמוד על אותו תלמיד עולה שוב ההבחנה בין ימי הנדה שבהם הקפיד התלמיד שלא לגעת אף באצבע קטנה לבין ימי הליבון בהם "אכל עמי ושתה עמי וישן עמי בקירוב בשר ולא עלתה דעתו על דבר אחר" יתכן ותלמיד זה סבר כי איסור הנגיעה אף באצבע קטנה קשור במוטיב הטומאה, ואלו בימי הליבון אסורים רק יחסי מין אך לא קרבה אינטימית אחרת. עוד בענין טבילת הבינים ראו אצל תא שמע תשנ"ו.

<sup>27</sup> דינרי תשמ"ג, דינרי מציין לדברי **הזהר** (שמות דף ג עמוד ב) "מסאבו דנדה קשיא מכל מסאבו דעלמא אסתאב איהו וכל דמתקרבין בהדיה יסתאבון עמיה בכל אתר דאזלין אתדחייא שכינתא מן קמייהו" שתואמים גישה זו.

<sup>28</sup> ישנם כמובן חכמים ספרדיים שכן קיבלו גישות אלו ראו את המצוטט אצל הרב עובדיה יוסף בשו"ת **יחוו דעת** (ח"ג סימן ח) ו**בטהרת הבית** (ב, סימן יב סעיפים מב-מד) ראו דיון על כך להלן בפרק העוסק בהרחקת הנדה.

<sup>29</sup> לדעתו של תא-שמע תשנ"ו, ההלכה הארץ-ישראלית הקדומה נטתה להחמיר בדיני נדה וממנה הושפעו הקראים מחד גיסא, ואנשי איטליה ואשכנז מאידך גיסא, ולכן בעלי ההלכה האשכנזים התייחסו למנהגי הרחקה אלו כאל ענינים הלכתיים ממש זאת בניגוד למה שהיה מקובל בבבל. בעלי ההלכה הספרדים המעטים המזכירים מנהגים אלו לא ראו

ומה שזכרת ממה שגיננו עלינו שהתרנו בשבעת ימי נקיים שתשב האשה בביתה איני יודע מה הוא ענין זאת המלה אצלכם. ואם הענין הזה שתעשה שאר העסקים כמו הלישה והבישול או שתגע בבגד או תלך על מחצלת זה מותר ואפילו בימי נדתה עצמן. לפי שענין הטומאה והטהרה זולת האסור והמותר אצל הרבנים וזה מנהגי המפורסם בכל ארצותינו ובכל ארצות צרפת, והוא דין התלמוד ועליו מצינו בני ארץ ישראל כולם בעת שהיינו ביניהם. אבל אנשי מצרים מצינו אותם נוטים בזה לדברי מינות והולכים אחר סדור הקראים... ואמרנו להם שהנגיעה בבגדים ובמאכלים הוא מותר אבל תשאר על מנהגכם ומי שרוצה להתיר יתיר ומי שימאס הדבר מפני זוהמא או מפני תוספת סייג כדי להתרחק מן הנדה יש לו לעשות. אבל אם הוא סובר איסור במאכל או במשתה שתגע בו הנדה ונתרחק ממנו מפני האיסור יצא מכלל הרבנים וכפר בתורה שבע"פ.

מדובר, איפוא, במנהגים עממיים שהותרו על ידי הרמב"ם משום היכולת שלהם להרחיק מן העבירה, אך זאת כל עוד אינם נתפסים כהלכה. את עמדתו העקרונית ביחס לטומאת הנדה מסביר הרמב"ם **במורה נבוכים** (ח"ג, מז), לדעתו, אין חובה על הטמא להיטהר ויכול הוא להמשיך בחייו כרגיל מחוץ למקדש ולקודשיו, כך גם לגבי האישה הנדה וזאת, לדעתו, בניגוד לנוהגי עמים אחרים: והמפורסם מדעת הצאב"ה עד זמננו זה בארצות המזרח, ר"ל שארית המגורת, שהנדה תהיה בבית בפני עצמה, וישרפו המקומות אשר תלך עליהם, ומי שמדבר עמה יטמא, ואפילו עם עבר רוח על הנדה ועל הטהור יטמא, ראה כמה בין זה ובין אמרנו כל מלאכות שהאשה עושה לבעלה נדה עושה לבעלה, ולא יאסר ממנו רק בעילתה כל ימי טומאתה.

זוהי עמדתו של הרמב"ם אך כפי שראינו, לא מעט פוסקים וביניהם גם פוסקים מעדות המזרח<sup>30</sup>, הפנימו נוהגים אלו לתוך ההלכה עצמה.

בסיכומו של דבר ניתן להצביע על שתי גישות להלכות נדה, גישה אחת היא זו המדגישה את מוטבי הטומאה, ואת הצורך להתרחק מן הנדה ומכוחותיה המאגיים דמוניים, ולא רק בהקשר ליחסי מין, מפני שהוסת הוא סוג של זיהום מסוכן שיש להתרחק ממנו. גישה זו משקפת מיסטיפיקציה של הוסת, והיא קשורה בתפיסות עממיות וקבליות הדומות מאוד ליחס כלפי הנדה בתרבויות אחרות. הגישה השנייה שלה מקום רב יותר בתלמוד ובין פוסקי ההלכה, מצמצמת את איסורי נדה רק לתחום יחסי המין או המגע האינטימי בין בני זוג ותו לא. גישה זו רואה בהלכות נידה מנגנון של הסדרת חיי המין, גישה זו מקלה יותר שהרי על מנת ליצור מערכת מסודרת מספיק לסמן את הטריטוריה של הנדה ואין צורך להרחיב אותה. נקודה נוספת החשובה להבחנה בין שתי הגישות היא היחס למנהג.

---

בהם הלכה אל מנהג עממי רווח. ראו גם בספר **החילוקים בין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל** סעיף יא "אנשי מזרח אומרים נדה משמשת כל צרכי הבית חוץ מג' דברים, מזיגת הכוס והצעת המטה והרחצת פניו ידיו ורגליו. ובני א"י אינה נוגעת בדבר לח, ולא בכלים שבבית ומדוחק התירו להניק את בנה". ראו שם בדין של מרגליות עמ' 114 ואילך.

<sup>30</sup> ראו על כך להלן בפרק העוסק במנהגי הרחוקת הנדה מדברים שבקדושה (סעיף 7.2).

בעוד הגישה הראשונה המדגישה את מוטיב הטומאה נשענת על מנהגים עממיים, שבטבעם הם מקוטעים ובלתי אחידים, הרי שהגישה השנייה, המתמקדת באיסור על קיום יחסי מין והמבקשת למשטר את חיי המין דרך הלכות נדה, תשאף לבטל את האינדיבידואליות והמנהגים המשפחתיים והעדתיים, במדה והם סותרים למגמותיה, ותבקש להפוך את הלכות נדה לאחידים ושקופים, מה שיאפשר בקרה ופיקוח מקסימליים של פוסקי ההלכה.<sup>31</sup>

### 7.1.3 נדה ומתח מיני – מבט פוקיאני

כפי שציינו לעיל המרכיב השני של הלכות נדה הוא הסדרת חיי המין של בני זוג נשואים. כבר בספרות חז"ל אנו מוצאים התייחסות למתח המיני הכרוך בשמירה על הלכות נדה. כך מופיע ב**ספרא** (פרשת מצורע פרק זבים פ"ט. ובשינויים בתלמוד הבבלי שבת סד ע"ב):

והדוה בנידתה זקנים הראשונים היו אומרים תהיה בנידתה לא תכחול ולא תפקוס עד שתבא במים עד שבא רבי עקיבא ולמד נכנס הדבר לידי איבה והוא מבקש לגרשה, הא מה אני מקיים והדוה בנידתה תהא בנידתה עד שתבוא במים.

כלומר, הכיעור והניווול של האישה הנדה עלולים לגרום לבעל לאבד את משיכתו אליה. בניסוחו של הבבלי "אם כן אתה מגנה על בעלה". לפיכך התיר רבי עקיבא לנשים הנדות להמשיך להתאפר ולהתקשט (בבבלי נוסף "ולא תתקשט בגדי צבעונין") כדי לשמר את כוח המשיכה שלהן, במילים אחרות, זקנים הראשונים מבקשים לבטל לחלוטין את המשיכה המינית כלפי הנדה, רבי עקיבא, לעומתם, מבקש לשמר את המתח המיני, ואת המשיכה, שחש הבעל כלפי אשתו, שמבלעדיה עלולה הזוגיות להתפרק.<sup>32</sup>

אמירה יותר ברורה בענין זה באה מפיו של התנא רבי מאיר המצוטט ב**בבלי נדה** (לא ע"ב):  
תניא, היה ר"מ אומר: מפני מה אמרה תורה נדה לשבעה - מפני שרגיל בה, וקץ בה, אמרה תורה: תהא טמאה שבעה ימים, כדי שתהא חביבה על בעלה כשעת כניסתה לחופה.

המתח המיני הנוצר בעקבות הריחוק הגופני, נועד לדברי ר' מאיר, לחדש את המשיכה שחש הגבר כלפי אישתו. הסבר זה להלכות נדה, שיש לו מופע אחד ויחיד בכל ספרות חז"ל, הפך להיות המוטו המרכזי בהסברת הלכות נדה בתקופתנו. יונה סטיינברג (steinberg) (סטינברג 1997) עמד על השינוי

<sup>31</sup> נטיה זו היוצרת אחידות בין נשים ובין מנהגים מצויה כבר אצל חז"ל ופרשנותם בעיקר סביב הסוגיא בתלמוד הבבלי נדה (סו ע"א) העוסקת בחומרת רבי בשדות וחומרת רבי זירא.

<sup>32</sup> השוו לדבריו בסוף **משנת גיטין** (פ"ט מ"י) "רבי עקיבא אומר אפילו מצא אחרת נאה הימנה שנאמר, והיה אם לא תמצא חן בעיניו" ורואו את דברי הירושלמי בסוף גיטין (נ ע"ד) הקושר בין הדברים. כמו כן ראו כיצר ניסח השולחן ערוך (יו"ד קצה, ט) את דברי רבי עקיבא: "בקושי התירו לה להתקשט בימי נדתה, אלא כדי שלא תתגנה על בעלה." גם הרב יוסף מתיחס למאמר זה וכותב בספרו **טהרת הבית** (ח"א סימן יב סעיף לב עמ' קפא) "ולי נראה שבדורות הללו שהפריצות רבה בעולם יש לחוש פן יתן עינו באשה אחרת ואין אפטרופוס לעריות... וכיון שהתירו לה חז"ל להתקשט... עליה לנהוג כדברי חז"ל".

שחל בפרשנות ובהסברת הלכות נדה מאז תקופת חז"ל. בעוד בחז"ל, בעיקר בספרות העממית<sup>33</sup>, ובהמשך בפרשנותו של הרמב"ן הוסברה הרחקת הנדה כצורך הנובע מן הזוהמה והסכנה הכרוכה בוסת, הרי שעיון בספרות ההסברה בת זמננו להלכות נדה או בשמן החדש "דיני טהרת המשפחה", מעלה שהמוטיב של חידוש המשיכה המינית מופיע כהסבר מרכזי. שמירת ההלכה בנושא זה באה כדי לעורר מתח מיני וארוטיקה בין בני הזוג שהמרחק הגופני אמור להגביר את תשוקתם<sup>34</sup>.

הבדל בין התקופות בהסברת הלכות נדה קיים גם ביחס למיניות האישה, בעוד דבריהם של רבי עקיבא ורבי מאיר שצוטטו לעיל רואים את המשיכה שחש הגבר כלפי האישה כמוטיב המיני היחיד, ספרות ההסברה המודרנית רואה גם את האישה כבעלת צרכים מיניים וגם היא נהנית מן המרחק המעורר את התשוקה. הגישה הרואה את הלכות נדה כאמצעי לחידוש המשיכה המינית היא גישה פונקציונאליסטית, שמטרתה שיפור המיניות ולא דיכוייה. לפי גישה זו מובנת גם המגמה התובעת להקל בהלכות נדה, כפי שנראה בפסיקתו של הרב יוסף, וזאת מפני שהרחקה יתרה עלולה לגרום לתסכול מיני ובכך לגרום נזקים בלתי רצויים.

מהלך זה הופך את משמעותה של מערכת ההלכות הקשורה בוסת ומשנה את תפקידה ממערכת המבקשת להרחיק את הגבר מן האישה ובכך לדכא את המיניות של הגבר והאישה למערכת המבנה מתח מיני ויוצרת ארוטיקה בין בני הזוג. תופעה זו עולה בקנה אחד עם הסבריו של מישל פוקו (foucault) בנושא המיניות ועל כך יש מקום להרחיב.

ספרו של מישל פוקו, **תולדות המיניות** (פוקו 1976), סלל דרך חשיבה חדשה בכל הנוגע להבנת המיניות האנושית ולמקומה בתוך התרבות המערבית. התפיסה הרווחת בהגות המרכזיסטית והפרוידיאנית היתה שמיניותו של האדם נתונה תחת דיכוי מתמשך של התרבות. המיניות היא תכונה טבעית הפורצת מלמטה, ממהותו החייתית של האדם, אך מדוכאת ונשלטת על ידי התרבות והדת הבאות "מלמעלה". כך למשל מסביר פרויד, במסתו הידועה **תרבות בלא נחת**, את חוסר הנחת הנובע מן המתח שבין טבע האדם ובין הדרישה התרבותית לשלוט, ובמידה רבה אף לדכא את המיניות:

אגב כך נוהגת התרבות בחיי המין כדרך שנוהגת אומה, או שכבה של האוכלוסייה, ששעבדה אומה אחרת, או שכבה אחרת, והיא מנצלת אותה. הפחד מפני התמרדותם של המדוכאים אוכף על המדכאים לנקוט אמצעי זהירות חמורים. (פרויד 1988 עמ' 150).

לדעתו של פוקו, בניגוד לפרויד, התרבות "הדכאנית" היא גם זו שמבנה את המיניות האנושית. פוקו מבקש להפריך את "ההיפותזה הדכאנית" ולטעון שאין זה מדויק מבחינה היסטורית שהמין דוכא. ושכלל לא ברור שהאיסורים על המין, הצנזור, ההדחקה וההכחשה, הם האופנים בהם מופעל הכוח

<sup>33</sup> ראו את המקורות שהובאו לעיל בסעיף העוסק בטומאת הנדה (סעיף 7.1.2).

<sup>34</sup> כותרת מאמרו של סטינברג מבטאת היטב את השינוי: "From a 'Pot of Filth' to a 'Hedge of roses' (and )".  
Back הגישה הקדומה מתבטאת בדברי התלמוד הבבלי שבת (קנב ע"א) "תנא: אשה חמת מלא צואה, ופיה מלא דם - והכל רצין אחריה". הגישה המודרנית משתקפת בשם ספרו הפופולרי של הרב נחום לאם **סוגה בשושנים**.



המדכא. מבחינה היסטורית אנו מוצאים החל מן המאה ה-17 את מה שפוקו מכנה "שידול אלי שיח": "סביב המין ועל אודותיו מתגלה התפרצות שיחנית של ממש" (פוקו 1976 עמ' 15). "זה לב העניין: האדם המערבי נושא זה שלוש מאות שנה בעול החובה להגיד הכל אודות המין של" (שם עמ' 19). השיח על המיניות מתחיל בפרקטיקת הווידי הנוצרי וממשיך במדע המין הרפואי. במהלך הפרק לו קרא פוקו "משתלה של סטיות", מראה פוקו שבמהלך ההיסטוריה קיבלו סוגי המיניות השונים הכרה דווקא בגלל מה שנראה כדיכוי ולכן:

יש לזנוח את ההיפותזה לפיה עם התגבשות החברות התעשייתיות המודרניות נפתח עידן חדש של דיכוי גובר סביב המין. לא רק שאנו ניצבים מול התפוצצות אוכלוסין בתחום מיניות המיניות אלא - וזו הנקודה החשובה - שמערך שונה מאוד מן החוק מבטיח, באמצעות קשת של מנגנונים המשתלבים זה בזה, את שגשוגן של ההנאות הייחודיות ואת התרבותן של מיניות השעטנז. (שם עמ' 38).

לפיכך יש לראות את כל השיח סביב המיניות ואת מערכת החוקים המסדירה ומפקחת על המיניות כמערכת שמכוננת את המיניות עצמה: "דימוי התשוקה המדוכאת אינו נכון, מן הסיבה הפשוטה שהחוק הוא זה שמכונן את התשוקה ואת החסר שעליו היא מושתתת. יחס הכוח כבר ימצא מאליו במקום שבו ישנה תשוקה." (שם עמ' 57). כלומר, החוקים המווסתים את יחסי המין משמשים בד בבד הן כבלם והן כזרז. יצריו של האדם מקבלים את עוצמתם דווקא מתוך הנסיון לחסום או לווסת אותם.

בהמשך לרעיון זה מציע פוקו הבנה חדשה למושג הכוח<sup>35</sup>, הכוח פועל בתוך החברה ובתוך התרבות מבלי שתהייה הגדרות ברורות בנוגע למי מפעיל את הכוח ומי מופעל ומושפע על ידי הכוח. לכוח אין מרכז אחד הבא מלמעלה למטה. מעתה יש לדבר על שדות כוח ועל רשתות של כוח:

במקום להעמיד את כל האלימויות הנקודתיות שמופעלות על המין... על צורתו האחדותית של הכוח הגדול בה"א הידיעה, יש להשקיע את התפוקה הרוחשת של שיח על המין, בתוך שדה של יחסי כוח מרובים וניידים (שם עמ' 67).

המיניות היא השם שאפשר לתיתו למערך היסטורי: לא מציאות שנמצאת שם למטה, הסובלת ניסיונות כיבוש קשים, אלא רשת רחבה הפרושה על פני השטח, שבתוכה משתרשים אלה באלה, בהתאם לכמה אסטרטגיות כבירות של ידע וכוח, עירור הגופים, העצמת ההנאות, השידול אלי שיח, גיבוש הידיעות וחזוקן ההדדי של פעולות הפיקוח וההתנגדות. (שם עמ' 74).

כלומר, הדרישות התרבותיות והדתיות המפעילות כוח על המיניות האנושית יוצרות שדה של פעילות שבו, על ידי ההתנגדות לדרישות אלו, מתעצמת המיניות ומקבלת משמעות מורכבת יותר.

ההסברה המודרנית, אותה הבאנו בתחילת סעיף זה, הרואה בהלכות נדה מניע לעוררות מינית בין בני הזוג, הופכת הלכות אלו ממקור לדיכוי המיניות - לאמצעי להעצמתה. זהו "החוק המכונן את התשוקה". אך לא זו בלבד, כפי שנראה בהמשך מערכת ההלכות והמנהגים הקשורים בוטת בונה כר נרחב ל"יחסי כוח מרובים וניידים". שהרי הדין ההלכתי תלוי במציאות הפיזיולוגית של האישה,

<sup>35</sup> ראו גם פוקו 1977 צוטט במבוא לעבודה זו (סעיף 1.3.3).

מציאות החבויה בדרך כלל מעיניהם של הגברים, דבר המאפשר לאישה לשלוט במדה מסוימת במיניות הזוגית. מאידך גיסא הפרשנות והפסיקה ההלכתיים נתונים דרך כלל בידיהם של גברים, בעלים, ורבנים<sup>36</sup> דבר המעניק גם להם עמדה של כוח בתוך המערכת המורכבת הזו.

שני המוטיבים שנדונו עד עכשיו, הטומאה הכרוכה במצב הוסת והמתח המיני הנגרם כתוצאה מן הריחוק בין בני הזוג, הם שני הקטבים שביניהם נעה הפסיקה ההלכתית במערכת ההלכות הקשורה לוסת. בנוסף לכך אני מבקש למצוא בתוך הדיון ההלכתי שהוא גברי ביסודו גם את קולותיהן של הנשים. למהלך כזה יש כבר מסורת מחקרית נכבדה.

#### 7.1.4 הקול הנשי

כנגד תאורית הזיהום של דוגלאס, עליה הרחבנו לעיל, וכנגד תאוריות דומות הרואות במנהגי הוסת מקור לדיכוי והשפלה של נשים<sup>37</sup> בחברה, מבקשים בקלי וגוטליב (Thomas Buckley & Alma Gottlieb) להציג עמדה מורכבת יותר. לטענתם (בקלי וגוטליב 1988 עמ' 9 – 15; 30 – 34), רוב המחקר האנתרופולוגי בנושא הוסת (כבנושאים אחרים) מתייחס לנקודת המבט הגברית. הגברים בד"כ נתפסים כמובילי התרבות ולכן חוקרים התייחסו בעיקר לתרבות "הרשמית" שבה אכן בד"כ רואים הגברים את הוסת כמזהמת. לעומת זאת, מחקרים העוסקים בתרבות מנקודת מבטן של הנשים, מגלים לעתים תת תרבות או תרבות בלתי רשמית המתיחסת לוסת בצורה חיובית הרבה יותר. נשים רבות, הן בימנו והן בעבר, רואות בוסת אישור לנשיותן ומקור להעצמה נשית<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> ולעתים גם רופאים, ראו בענין זה את מאמרם של סטרופר פרז והיימן 1999.

<sup>37</sup> ג'וליה קריסטבה (Kristeva) רואה בדיני טומאת הנדה והלידה חלק מן המאמץ התרבותי הגברי להגביל את כוחה של "האם הגדולה" ולגרום להרחקה והפרדה ממנה ובכך לדכא את כוחותיהן של נשים. ראו קריסטבה 1980 עמ' 120 – 121. ראו גם את מאמרם של ניצה ינאי ותמר רפפורט (ינאי רפפורט תשס"א) שחקרו חוברות הדרכה לנשים בענייני נידה ובעקבות דוגלאס וקריסטבה מדגישות את המישטור והדיכוי המיוצרים דרך המערכת ההלכתית בענייני נידה. "כמו כל מערכת סיווג אחרת, יוצרת הקלסיפיקציה הקפדנית של נהגי הנידה מערכת שליטה אשר חודרת דרך השיח לחיי הנשים היחידות ומאחדת את פעולותיהן מתוך כוונה לכונן זהות נשית (יהודית) – קולקטיבית. המבנה הטקסונומי של הנידה מצביע גם על קיומה של עוצמה גברית ממשטרת שהופכת (דרך הוראות פעולה) נגיעות ובדיקות פרטיות ובלתי סדירות, להרגל שיטתי בקרב נשים אלמוניות." (שם עמ' 218). ראו גם את מאמרה של רחל אדלר 1993 אשר רואה בהלכות נדה מנגנון של דיכוי האשה, במאמר זה חוזרת אדלר מן ההסברים האפולוגיים אותם נתנה במאמר מוקדם שלה - אדלר 1976. ראו גם סטיינברג 1997 החל מעמ' 21 המנתח את שני המאמרים של אדלר. תאוריות דיכוי וכן הסברים פסיכואנליטיים מובאים גם במאמרם של בקלי וגוטליב 1988 עמ' 9 ועמ' 15 – 16.

<sup>38</sup> ראו דוגמאות לכך שם בעמ' 12 – 13. על העצמה נשית בטקסי הוסת ראו קורט 2003. ראו גם את מחקרו של תומס בקלי 1988 (Buckley) על הנשים האינדיאניות משבט היורוק (Yurok). לפי הנהוג האינדיאני במשך המחזור האשה עוברת לגור בבית/חדר נפרד ולא מקיימת כל מגע עם אוכל או כלים של בני הבית. מפיהן של הנשים למד בקלי כי הן רואות בתקופה זו עת של התעלות רוחנית כך הן מפרשות את פרידתן מכל מטלות הבית. הנשים גאות בוסתן ויוצאות ממנו בתחושה של עוצמה. בעבר, מספרות הנשים, לכל נשות הכפר היה מחזור משותף מסונכרן עם הירח וכל נשות הכפר היו הולכות לטבול יחדיו בבריכה סודית הנמצאת בהרים. הנשים הללו רואות במחזור החודשי מקור להעצמה ולסולידריות נשית. בקלי בדק את המחקר האתנוגרפי שנעשה בעבר ומצא שפרשנות זו אינה תואמת את מה שנאסף במחקר האתנוגרפי על האינדיאנים, שם נמצא התייחסות של גועל, פחד ותיעוב מפני הוסת. אולם מסתבר שבדיקה מעמיקה של העדויות שלא תמיד נכנסו למחקר מראות את עתקותן של התפיסות אותן מבטאות הנשים המודרניות,

לדעתם של בקלי וגוטליב, ראיית הוסת כזיהום, כדבר שלילי ומזיק בעיקרו, נובעת מן התפיסות המקובלות במערב בו נחשבת הוסת ל"קללתה של חווה" או בקיצור "הקללה" - "the Curse"<sup>39</sup>. בשאר העולם, ובעיקר אצל נשים, היחס לוסת מורכב יותר וניתן למצוא בו מאפיינים חיוביים רבים<sup>40</sup>. בהמשך הם מביאים דוגמאות רבות לתרבויות בהם רואים בוסת כוח חיובי, כוח של פריון או לעתים כוח הנע בין קוטב הפריון החיובי לקוטב המוות השלילי – הזדמנות החיים שהוחמצה שהוסת היא ביטוי לה<sup>41</sup>.

גישתם של בקלי וגוטליב, הרואה במערכות התרבותיות הקשורות בוסת מורכבת שיש בה דיכוי של הנשים על ידי גברים אך גם מקור להעצמה נשית, באה לידי ביטוי במחקרים העוסקים באופן ספציפי בהלכות נדה ובמנהגי הנשים היהודיות בנושא הוסת. כך למשל מבקשת רחל ווסרפול (*Women and Water*) לשמוע את קולן של הנשים בנוגע לוסת. קובץ המאמרים *Women and Water* שבעריכתה נותן ביטוי לגישה זו<sup>42</sup>. בהקדמתה לקובץ כותבת ווסרפול כי דיני הנדה והמקווה שיחקו תפקיד חשוב בהגדרת הזהות הנשית היהודית, הן בעיני הנשים עצמן והן בעיני כלל הקהילה. ההלכה בענין זה כובדה על ידי הנשים אך גם יצרה קרקע נוחה למניפולציות במסגרת יחסי הכוח בין בעלים ונשים ובין רבנים לנשים (ווסרפול 1999 עמ' 1). כך למשל מתארת נעמי מרמון (*Marmon*) שערכה מחקר אנתרופולוגי בקרב נשים אורתודוקסיות בבוסטון, שכחלק ממאבקי הכוח, בין נשים לבני זוגן, מעכבות נשים את הליכתן למקוה בכדי להרחיק מהן את הבעל (מרמון 1999 עמ' 247)<sup>43</sup>. כך גם ניתן למצא במחקרה של רחל ווסרפול הבודק את גישתן של נשים ישראליות יוצאות מרוקו לנושא הוסת. בקהילה אותה חקרה ווסרפול מקובל שהאישה אינה הולכת למקוה אלא אם כן בעלה אומר לה לעשות זאת. כך נוצרת מערכת של משחקי כוח בין הבעל לאישה. נשים מנצלות זאת כדי לגרום לבעליהן "להתחנן" כי תלכנה למקוה. זוהי מניפולציה הבנויה על כך שהטבילה במקוה היא המאפשרת קיום יחסי מין. הנשים מיצרות מתוך המצב הזה עמדת כוח ביחס לבעליהן (ווסרפול 1992 עמ' 320 – 322). חשוב לציין שבמהלך ההיסטוריה היהודית ידועים לנו מספר מקרים בהם

---

תפיסות של העצמה וכוח. מסתבר שהמחקר הרשמי דיווח בעיקר על התפיסות הגבריות של הוסת ולא נתן מקום לביטוי הרגשותיהן העצמיות של הנשים.

<sup>39</sup> ראו דוגמאות אצל דה בובאר 2001 עמ' 215 – 219.

<sup>40</sup> בקלי וגוטליב 1988 עמ' 32. גם דוגלאס, בעבודה מאוחרת יותר (דוגלאס 1975), כותבת כי אכן אין לראות כל מצב אנומלי כזיהום, ולכן בעל משמעות שלילית. מצב אנומלי הוא תמיד מצב בעל עוצמה, היחס למצבים אלו משתנה מתרבות לתרבות, במקומות מסוימים הוא נתפס כבעל משמעות שלילית – כטמא, ובמקומות אחרים כחיובי - קדוש. ראו גם אוגריידי 2003 המנתחת בעקבות דוגלאס את מושג הטאבו ביחס לוסת.

<sup>41</sup> שם עמ' 34 – 39. לדוגמה הם מצטטים את דברי התלמוד הבבלי במסכת נדה (סד ע"ב) "תני רבי חייא: כשם שהשאור יפה לעיסה - כך דמים יפין לאשה. תנא משום ר"מ: כל אשה שדמיה מרובין - בניה מרובין."

<sup>42</sup> על גישה זו ועל הגישה הפמיניסטית הביקורתית ביחס לטקסי הוסת ראו קורט 2003.

<sup>43</sup> מרמון 1999 עמ' 247. ראו דוגמא תלמודית לכך ב*ירושלמי כתובות* (פ"ב ה"ג כו ע"ג) "שמואל בעא איזדקוקי לאיתתיה אמרה ליה טמיה אני למחר אמר' ליה טהורה אני אמר לה אתמול אמרת טמיה שמירון טהורה אמרה ליה לא הוה בחיילי היי שעתא אתא שאל לרב א"ל מכיון שהביאה מתלא לדבריה נאמנת".

קבוצות של נשים סירבו לטבול במקווה מסיבות כאלה ואחרות<sup>44</sup>, או טבלו בניגוד להנחיות הרבנים<sup>45</sup>. אך לרוב הקול הנשי נשמע בצורה מעודנת יותר.

לדבריה של ווסרפול יש לחפש את הקול הנשי גם בתוך הספרות ההלכתית עצמה, ניתן לראות את נקודת המבט הנשית החבויה בטקסטים שונים, אף שזו נכתבה על ידי גברים. היא מציינת מחקרים רבים שיצאו לאור בתקופה האחרונה, בעיקר על ידי נשים, המבקשות לקרא בספרות הרבנית לא רק דכוי נשים אלא גם ביטוי לעוצמה נשית.<sup>46</sup> כמו כן, קריאה מעמיקה של ספרות חז"ל מגלה קולות שונים ביחס לאישה, ואף תהליכים של שינוי במעמדה בתקופות שונות ובהשוואה לדתות ותרבויות אחרות בנות הזמן והמקום<sup>47</sup>.

דוגמא מעניינת לקול הנשי השונה מן הקול הגברי בענין הוסת ניתן למצא במאמרה של חוה וויסלר (Weissler), העוסק בהשוואה בין ספרות מוסר לנשים שנכתבה על ידי גברים, לבין ספרות התחינות שחלקה לפחות נכתב על ידי נשים. הגישה אותה רואה וויסלר כגברית משתקפת בדברי מדרש תנחומא לפרשת נח שצוטט לעיל בחלקו<sup>48</sup>:

(א) ילמדנו רבינו על כמה עבירות נשים מתות בשעת לדתן, כך שנו רבותינו על שלשה... ומה ראו נשים להצטוות על שלש מצות האלו? אמר הקב"ה אדם הראשון תחלת בריותי היה ונצטווה על עץ הדעת וכתוב בחוה (בראשית ג) ותרא האשה וגו' ותתן גם לאישה עמה ויאכל וגרמה לו מיתה ושפכה את דמו, וכתוב בתורה "שופך דם האדם באדם דמו ישפך" תשפוך דמה ותשמור נדתה כדי שיתכפר לה על דם האדם ששפכה, מצות חלה מנין היא טמאה חלתו של עולם... הדלקת הנר מנין היא כבתה נרו של אדם דכתיב "נר אלהים נשמת אדם" לפיכך תשמור הדלקת הנר.

<sup>44</sup> כך במצרים בתקופתו של הרמב"ם סירבו לטבול והסתפקו, מטעמי נוחות או מהשפעה קראית, ביציקת מים על הגוף, ראו על כך אצל גרוסמן תשס"א עמ' 185 – 186.

<sup>45</sup> ראו למדן 1996 עמ' 64 – 65, למדן טוענת "כי בכל הקשור לטבילת נדה גילו נשים מידה לא קטנה של עצמאות... ובענין פרטי ואינטימי זה נהגו לא פעם על פי שיקוליהן – הן לחומרא והן לקולא". אחת הדוגמאות לכך מובאת בשו"ת **אבקת רוכל** סימן נח, שם מסופר על נוהגן של נשות דמשק במאה ה-16 לטבול ביום בניגוד לדין הקובע שיש לטבול בלילה דווקא. רבני דמשק התקינו מנעול בפתח המקווה ומסרו את המפתח לידי נשים ממונות, אך נשות דמשק לא הסכימו לכך ושברו את המנעולים והמשיכו לטבול ביום: "ושאר הנשים לסבת היותם בלתי נהוגות בכך מימי עולם שברו המנעולים ההם והיו טובלות כמנהגן מאז ולהיותם נשים לא ידענו מי הן לייסרן".

<sup>46</sup> ווסרפול 1999 עמ' 8 הערה 21. על הקול הנשי בספרות השו"ת כתבה ג'וזף 1998.

<sup>47</sup> ראו בויארין תשנ"ט בפרק המבוא "לקראת פואטיקה תרבותית חדשה". ראו את הצעותיה למתודה מחקרית פמיניסטית של האופטמן 1994 (Judith Hauptman) ואת הישום שלה בספרה – האופטמן 1998. ראו פונרוברט 2000 המנתחת בגישה זו את ספרות חז"ל בנושא הנדה.

<sup>48</sup> **מדרש תנחומא** (ורשא) פרשת נח סימן א. גרסא קדומה יותר כנראה מופיעה ב**אבות דרבי נתן** (נוסחי ב' פרק ט).

גרסאות מעודנות יותר של מדרש זה מופיעות ב**בראשית רבה** (יז, יג) ו**בירושלמי שבת** (פ"ב ה"ו).

יש לשים לב לכך שהמדרש מעצים את חטאה של חוה מעבר לכתוב במקרא. שם מוגדר חטאה באי ציות לצו האל ועל כך היא נענשת. לדברי המדרש נאשמת חוה בגרימת מותו של אדם הראשון, ועל חטא זה עליה לכפר בקיום מצוות נדה, חלה והדלקת הנר. וויסלר מצטטת מספרו של רבי בנימין אהרן סולניק<sup>49</sup> **ספר מצוות הנשים** משלהי המאה ה-16 בפולין, העושה שמוש במדרש זה כדי לעודד את הנשים לשמור על דיני הנדה והטבילה. הדימום החודשי הוא סימן בגופה של האישה הבא להזכיר את חטאה – גרימת מותו של אדם הראשון, על האישה מוטלת החובה לכפר על חטא זה באופן תמידי, כפי שצריך לעשות רוצח הרוצה בכפרת עוונותיו (וויסלר 1992 עמ' 104). כך גם ממשיך המחבר ומסביר את מצות הדלקת הנר והפרשת חלה הבאות לכפר לנשים על חטאה של חוה. הנשים כולן הן יצוג של חוה, וככאלו, עליהן לכפר על חטאה.

לעומת גישת האשמה המובאת בפיו של חכם זה, מצאה וויסלר שבספרות התחינות של נשים במזרח אירופה מן המאה ה-17<sup>50</sup>, כלל לא מופיע מוטיב האשמה. שמירת מצוות הנשים מעניקה לנשים את כוח הפיריון, ואת בריאותם ושגשוגם הרוחני של הילדים. בספרות זאת מחליפה חנה הצדקת (ראשי תיבות – חלה, נדה, הדלקה) את דמותה של חוה החוטאת. אין בספרות זאת אזכור לכך שמצוות הנשים באות לכפר על חטא האישה, וזאת אף שחטאה ועונשה המקראי של חוה מוזכר מספר פעמים. בתחינה הנאמרת בעת הלידה מקבלת היולדת על עצמה את עונשה של חוה "בעצב תלדי בנים" וכן בעת בדיקת "שבע נקיים" מזכירה התחינה שצער הוסת קשור בעונשה של חוה, לעומת זאת כאשר מסבירות התחינות את קיום מצוות הטבילה הן מדברות על הטהרה ועל הקשר בין נשות כל הדורות המטהרות את עצמן לפני האל ומבקשות ברכה והצלחה לצאצאיהן. לדעתה של וויסלר התחינות מדברות בקולן של נשים (וזאת אף אם חלקן חוברו על ידי גברים) וככאלו מבטאות רעיונות אחרים מאלו המופיעים בספרות רבנית שנכתבה לנשים.

הגישה הביקורתית של בקלי וגוטליב והמחקרים העוסקים בקולותיהן של נשים, מבקשים לשוב ולבדוק את נושא הוסת לא רק מנקודת המבט הרשמית, הגברית, אלא גם דרך נוהגי הנשים ופרשנותן לענין זה. מנקודת המבט שלי אני מבקש למצא בתוך דבריו של הרב עובדיה יוסף עצמו את הקול הנשי, את תת התרבות הנשית נגדה נאבק הרב יוסף. במחקר זה קולותיהן של הנשים מתווכות על ידי קולו של הרב, ואף על פי כן ניתן לשמוע את הקולות הדחויים דרך הנסיון הרבני לדכאם. תהיה זו איפוא קריאה פוקויאנית קאונטר תרבותית המבקשת לחשוף את מערכת יחסי הכוח המופיעה בשדה זה.

<sup>49</sup> מחכמי פולין במאה ה-16 תלמיד הרמ"א והמהרש"ל. מחבר שו"ת **משאת בנימין**.

<sup>50</sup> וויסלר מצטטת מספר סדר תחינות אמסטרדם, 1650. וסדר תחינות ובקשות, פורט 1762. ראו גם וויסלר 1998.

## 7.2 מנהגי הרחקת הנדה מן הבית ועניניו, ומדברים שבקדושה

### 7.2.1 הקדמה – על יחסו של הרב עובדיה יוסף למיסטיקה ומאגיה

עיון בפסיקותיו של הרב עובדיה יוסף בתחומים הלכתיים רבים, מראה את הסתייגותו ממנהגים המבוססים על תפיסות מיסטיות ומאגיות, אף אם יסודם של מנהגים אלו בדברי התלמוד<sup>51</sup>. כמו כן מסתייג הרב יוסף מפסיקה על פי דברי קבלה<sup>52</sup>. זוהי גישה חריגה למדי במסגרת העולם הרבני המזרחי<sup>53</sup>, גם "קהל הבית" של הרב יוסף מחובר לרשימה ארוכה של חששות וחרדות, אמונות ותקוות שמקורם במסורות מיסטיות ומאגיות. בתשובות שהוא עונה לשואליו הוא נוטה לכיוון הריאליסטי, אלא שכפוסק הקשוב לקהלו, ולמסורת המלווה אותו, אין הוא דוחה לגמרי אמונות אלו, אך הוא משתדל למצא דרך להמעיט בחשיבותם ולצמצם את תחולתם.

כך למשל ביחס למושג "רוח רעה". בספרות ההלכה מופיעות מספר הלכות הקשורות להמצאותה של רוח רעה שיש להזהר ממנה. אחת מהם היא ברייתא המופיעה ב**בבלי פסחים** (ק"ב ע"א): "אוכלים ומשקים תחת המטה, אפילו מחופין בכלי ברזל, רוח רעה שורה עליהן." הלכה זו נפסקה כלשונה בשו"ע (י"ד קטז,ה). לעומת זאת, הרמב"ם (הלכות רוצח (פ"ב ה"ד) כתב "לא יתן התבשיל תחת המטה, שאע"פ שהוא עוסק בסעודה, שמא יפול בו דבר המזיק והוא אינו רואהו." כלומר, טעם האיסור אינו "רוח רעה" אלא טעם ריאלי "שמא יפול בו דבר המזיק." הרב יוסף נשאל בענין זה, בשנת תש"ו, על ידי חותנו ר' אברהם הלוי פטאל, ותשובתו התפרסמה ב**ביע אומר** (א, י"ד, ט). הרב יוסף מצטט את המקורות הראשוניים בענין ומסביר את דעת הרמב"ם: "אולם נראה שהרמב"ם לשיטתו דס"ל שאין רוח רעה מצויה בינינו"<sup>54</sup>. הרב יוסף ממשיך ומצטט פוסקים

<sup>51</sup> ראו למשל ביחס לבקשתו של בן לומר קדיש על אמו בעוד אביו בחיים (ביע אומר ג, י"ד כו) לגבי בצל קלוף ששהה בלילה (ביע אומר ב, י"ד ז) לגבי אוכל שאכל ממנו חתול או עכבר (ביע אומר ב, י"ד ח) בעניני רוח רעה ונטילת ידים (ביע אומר ג, א"ח א-ב; ד, א"ח א, ב, ה; ה, א"ח א; ז, א"ח כז; ט, א"ח ד, קג; יחוח דעת ג, א) ביחס למזיקין (ביע אומר ג, י"ד יח) סגולות (ביע אומר ת, א"ח לז) אכילת בשר ודגים (ביע אומר ד, י"ד ד)

<sup>52</sup> ראו ביע אומר ב, א"ח כה; א"ח כטה; ג, א"ח לב-לד; ד, א"ח ב; י"ד לג; ה, א"ח כב; י"ד כט; ו, א"ח ח, יג, ל, י"ד ז, כז; ט, א"ח קח,ט; י"ד י; יחוח דעת א, ב; א, מו; א, נה; ג, לב; ג, נח; ד, כ. עמדתו של הרב יוסף ביחס לפסיקה על פי הקבלה נידונה בהרחבה בעבודתו של לאו תשס"ב, פרקים שישי ושביעי. לאו מבחין בין קבלת הזוהר לקבלת הא"י, ובין מקורות קבליים שהוזכרו בשולחן ערוך למקורות שלא הוזכרו בשולחן ערוך. ככלל הרב יוסף מסתייג בדרגה כזו או אחרת משימוש במקורות קבליים בפסיקת הלכה.

<sup>53</sup> ככלל פוסקים ספרדיים נוטים יותר לקבלה ולמיסטיקה מאשר עמיתיהם האשכנזים. הרב יוסף חיים בספרו "בן איש חי" כלל אינו מבחין בין הלכה לקבלה, ויש השפעות מיסטיות רבות בכתביו. גם בין פוסקי דורנו אנו מוצאים תופעה זו כך הרב הדאיה בספרו "ישכיל עבדי". גם הרב חיים דוד הלוי עוסק בקבלה ובהסברתה, ובספרי ההלכה שלו ניכרות השפעות אלו. ראו למשל בספרו **מקור החיים השלם** (כרך ה' עמ' 235) בפרק העוסק ב"דברים האסורים משום סכנה" הוא מביא את דברי **הבבלי נדה** (ז ע"א) "חמשה דברים העושה אותם מתחייב בנפשו ואלו הן: האוכל שום קלוף, בצל קלוף ביצה קלופה..." . ללא כל הסתייגות.

<sup>54</sup> בהמשך מסביר הרב יוסף שהרמב"ם פשוט לא האמין בקיומה של רוח רעה, שדים וכשפים (**משנה תורה** הלכות ע"ז פ"א, ה"א, ה"טז), אך כיון שהגר"א (**ביאורי הגר"א** לשולחן ערוך י"ד קעט, יג) ביקר את הרמב"ם על כך, וטען שהרמב"ם הושפע בענין זה מן הפילוסופיה היוונית, עמדתו של הרמב"ם אינה לגיטימית. הרב יוסף אכן אינו מקבל את

שונים שהלכו בכיוון זה. כך למשל הוא מצטט מדבריו של ר' משה בן חביב (ירושלים מאה ה – 17):  
 "וכן בתוספת יוה"כ (יומא עז:) הנ"ל, כ', דבזה"ז לא ראינו ולא שמענו מעולם, דמי שנגע בעינו  
 קודם נט"י שחרית שנסמאו עיניו, אלמא דאף רוח רעה של שחרית אינו מצוי בינינו. ע"ש."  
 כלומר, בתלמוד הבבלי מסכת שבת (קט ע"א) נאמר "יד מסמא" היינו, נגיעה בעינים לפני נטילת  
 ידיים גורמת לעיוורון מפני רוח רעה השורה על הידיים. לעומת זאת, בדיקה אמפירית מוכיחה שאין  
 הדבר כך, ולכן המסקנה היא שהרוח הרעה של ימי התלמוד איבדה את השפעתה. חשוב להדגיש  
 שזהו ניסוח זהיר שאינו מבטל את דברי התלמוד אלא קובע שהם אינם רלוונטיים למציאות  
 העכשווית.

אולם בכך אין די שהרי **השולחן ערוך** (יר"ד קטז,ה) פסק "ולא יתן תבשיל ולא משקים תחת המטה  
 מפני שרוח רעה שורה עליהן", לפיכך נוקט הרב יוסף במהלך אחר בו הוא לא יתנגש עם הפסיקה  
 המפורשת של השו"ע, אלא יצמצם את חלותה של הלכה זו. הרב יוסף מצטט מקורות הטוענים שיש  
 להבחין בין סכנה טבעית, ריאלית לבין סכנה "סגולית" מטאפיזית:

דארס נחש היא סכנה טבעית, ולכן בזמן חכמי הגמ' שהיו הנחשים מצויים, חששו  
 להחמיר אף במקום חזקת היתר, משום דבכה"ג אמרינן חמירא סכנתא מאיסורא. אבל  
 בדין רוח רעה שאינה סכנה טבעית כלל, רק סכנה דרך סגולה, מאן לימא לן דלא ניזיל  
 לקולא במקום חזקת היתר.. ובכה"ג לא מצינו מי שיאמר דחמירא סכנת רוח רעה  
 מאיסורא.

כלומר, הסכנה הסגולית אינה שוות ערך לסכנה הטבעית הריאלית, ולכן אפשר שלא לחשוש לקיומה  
 במקום של חזקת היתר, או של רוב, או של ספק ספיקא. הסכנה הסגולית שוות ערך לכל איסור  
 בהלכה שעליו מופעלים כללים אלו. לעומת זאת, לגבי סכנה טבעית נאמר "חמירא סכנתא  
 מאיסורא". אנו חוששים גם למיעוט וגם בספק.

בסוף התשובה מסכם הרב יוסף:

ולענין הלכה נלע"ד שאם אין הפסד מרובה יש להחמיר... אולם בהפסד מרובה אפשר  
 להורות להקל... וכדאי הוא הרמב"ם דס"ל שאין רו"ר [רוח רעה] בזה"ז, לסמוך עליו  
 במקום הפ"מ [הפסד מרובה], בצירוף דעת האחרונים הנ"ל, שמקילים בזה בדיעבד.  
 הרב יוסף מוצא דרך בינים להחמיר לכתחילה ולהקל בדיעבד, ולצמצם את האיסור עד כמה שאפשר.  
 זוהי דרכו להתמודד עם נטיתו לעמדתו של הרמב"ם מחד גיסא, ומחויבותו למסורת החוששת  
 לרוחות רעות ולציבור המאמין בהם מאידך גיסא. ביחסו להלכות נדה מבטא הרב יוסף את אותה  
 העמדה. כפי שנראה, הוא מסתייג מן התפיסות המאגיות דמוניות של הנדה, אך למרות זאת אינו  
 "שובר את הכלים" לגמרי בענין, ומאפשר ביטוי חלקי להשקפות אלו הרווחות בציבור.

## 7.2.2 הרחקת הנדה מן הבית ועניניו

חלק ממנהגי ההרחקה בהם עסקתי בפרק העוסק בטומאת הנדה, נידונו על ידי הרב עובדיה יוסף, **ביביע אומר** (ו, י"ד כ) הוא דן בשאלה הבאה:

נשאלתי אודות משפחות שעלו מחו"ל לא"י חדשים מקרוב באו<sup>55</sup>, ובחו"ל נהגו שהאשה בימי נדתה מתרחקת מכל מלאכות הבית, ואינה מבשלת לבעלה ולבני ביתה, ואינה נוגעת במאכל ובמשקה ובכלי המטבח, וישנה במטה מיוחדת בחדר נפרד, ועוד חומרות רבות, אשר הם כבדים מנשוא, ונפשם לשאול הגיעה האם יכולים כיום לבטל מנהגם בלי התרה, מפני שהיו סבורים שכן שורת הדין נוטה.

הרב יוסף מתחיל בסקירת המקורות בנושא (ראו על כך לעיל סעיף 7.1.2). הוא מצטט מדבריהם של פוסקים שסברו שעל אף שמנהגים אלו אינם מחייבים, אין לבטל אותם "כדי שלא תשתכח תורת טהרה מישראל", או שמא הקלה במנהגים אלו תגרור אחריה פריצת גדר והקלה גם בהלכות מחייבות. כך למשל מצטט הרב יוסף מספר **האשכול**<sup>56</sup> המביא תשובה של אחד הגאונים<sup>57</sup> שנשאל אודות המנהג "שלא יגע אדם במשכב ומושב של נדה, אלא יכבס בגדיו ויטהר גופו ואינה אופה ואינה מבשלת לנו כל ימי נדתה". בתשובתו סוקר הגאון את דברי התלמוד שמהם עולה שאין כל תוקף למנהגים אלו ואעפ"כ הוא פוסק:

ועכשיו שיש חשש מפני עמי הארץ שלא ישמעו בדבר ויפרצו בו ויבואו לידי עברה, יש מן הדין שינהגו בו איסור ויעשו סייג לתורה ויחמירו בה, ואין דורשין אותה בפרקין, והוי כדאמרין הלכה ואין מורין כן. וכל החכמים נהגו בבתיהם שתהא נדה רחוקה ופורשין ממנה ולסייג גדול נעשה כזה, ומי שפורץ בו ראוי שישכנו נחש של חכמים.

כמו כן מצטט הרב יוסף **מתשובות הרמב"ם** (סימן שכ) שצוטטה לעיל, הסובר שניתן לקבל את קיומם של מנהגים אלו רק בתנאי שאינם נתפסים כדין ממש:

ואמרנו להם שהנגיעה בבגדים ובמאכלים הוא מותר אבל תשאר על מנהגכם ומי שרוצה להתיר יתיר ומי שימאס הדבר מפני זוהמא או מפני תוספת סייג כדי להתרחק מן הנדה יש לו לעשות. אבל אם הוא סובר איסור במאכל או במשתה שתגע בו הנדה ונתרחק ממנו מפני האיסור יצא מכלל הרבנים וכפר בתורה שבע"פ. זהו מה שנתפרסם מהוראתינו, ותעשנו בזה הענין וזה כולו אמת מבואר לא יחלוק על דבר ממנו אלא או סכל או מי שאינו מדקדק בתורה ומגנה האמתיות אצל ההמון.

לפיכך קובע הרב יוסף:

<sup>55</sup> הכוונה ככל הנראה לעולי אתיופיה. על מנהגיהם ראו זיו תש"ס פרק ה. על התמודדותן של הנשים האתיופיות עם

מנהגי הנדה שלהן בעת בעליתן ארצה ראו ענתבי 1999.

<sup>56</sup> מהדורת אויערבך סימן ב ומהדורת אלבק דף ב ע"א.

<sup>57</sup> ככל הנראה מדובר ברב שרירא גאון, ראו במהדורת אלבק הערה יד.



וע"פ הוראת רבינו הגדול הרמב"ם נתפשט המנהג להקל בכל גלילותינו, להרחיק אותנו מדעות הקראים הכופרים בתורה שבע"פ וסבורים שדיני טומאה וטהרה אלו נוהגים גם בזמן הזה. ולכן בודאי שיש לבטל מנהג החושבים להחמיר בזה מצד הדין. ואפילו אם יש ספק שמא אבותיהם נהגו כן לסייג ולגדר, תלינן להקל, ורשאים לבטל מנהגם בלי התרה.

הרב יוסף מצטט גם מדברי הרמב"ן בפרושו לתורה (צוטט לעיל) המביא את דברי הברייתא דנדה שהיא המקור העיקרי לכל אותם מנהגי הרחקה. על מקור זה כותב הרב יוסף:

ברם בקושטא מדברי כל הפוסקים נראה שברייתא זו אינה להלכה. ועל כיו"ב אמרו (ב"ב קל) אין למדין הלכה מפי תלמוד... ואף רבינו הרמב"ן לא הביאה לפסוק הלכה כמותה, רק להסתייע ממנה למנהג הקדמונים. והרי תלמוד ערוך בידינו שכל המלאכות שאשה עושה לבעלה אשה נדה עושה לבעלה, ובכלל זה אפיה ובישול ושאר מעשה ידיה... (ושו"ר להרב רח"ד שעוועל בפ"י לרמב"ן שהעיר שתוספתא זו יש בה דברים מפוקפקים עד שאי אפשר להאמין שיצאה מתחת יד חכמי ישראל, והובאו דבריו בס' מקור חיים<sup>58</sup> הנד"מ ח"ה עמוד ע בהערה, ע"ש). ובהוספות ומילואים לתשובה זאת כותב הרב יוסף: אולם החת"ס בח"י לשבת (פב:) בד"ה והנה מתוך הסוגיא, כ' ע"ד הרמב"ן הנזכר, שכל זה הוא גוזמא מהסכנה של נדה שהוא ענין ארסי, ולא מדינא כלל. ע"ש.

הרב יוסף מקבל איפוא את הגישה הטוענת שהמובא בברייתא דנדה אינו מחייב מבחינה הלכתית. ומכאן שאין מקור הלכתי למנהגים הנידונים. לסיכום קובע הרב יוסף:

מסקנא דדינא שמנהג המשפחות האלו שבאו מחו"ל ונהגו הרחקות יתרות, ובכלל זה שלא לבשל לבעלה בימי נדתה ואינה נוגעת במאכל ומשקה, יש להתיר לבטל מנהג בלי שום התרה, דנפיק מינה חורבא שיבאו לחקות את המינים והקראים שמפרשים המקרא בניגוד לתורה שבעל פה כפי שקבלו רבותינו ז"ל. וכן אין להחמיר כלל להצריכה לישן במטה אחרת ובחדר נפרד, ויכולה לשמור בגדי נדתה בארון הבגדים עם יתר בגדי בעלה ובני ביתה, והמחמירות בכל זה גורמות להפרת שלום הבית, וידעתי בבירור שכמה תקלות נגרמו ממנהג זה. ולכן אין לנו להוסיף על החומרות שהזכירו רבותינו חכמי התלמוד והפוסקים, שכל המוסיף גורע. וצור ישראל יצילנו משגיאות ומתורתו יראנו נפלאות ויאיר עינינו בתורתו אמן.

בפסיקתו מבטא הרב יוסף התנגדות למוטיבים המאגיים\דמוניים הכרוכים בטומאת הווסת. בכך הוא הולך בעקבות הרמב"ם שראה בנוהגים אלו שרידים לתפיסות קראיות ולפיכך התנגדותו חד משמעית. אך מעבר לכך, דחית מנהגים אלו על ידי הרב יוסף נובעת מן החשש שההקפדה עליהם

<sup>58</sup> הכוונה לספרו של הרב חיים דוד הלוי, **מקור חיים השלם**, חלק ה' עמ' 70 הערה 5. יש כאן דוגמא מעניינת להתגלגלותו של מידע מספרות המחקר המדעי. הרב יוסף מגיע למידע זה דרך ספרו של הרב הלוי המצטט מדברי הרב שעוועל בהערותיו לפירוש הרמב"ן והוא, הרב שעוועל מצטט מספרו של א. אפטוביצר תש"א, עמ' 166. סיכום הדעות ביחס לברייתא דנדה ראו דינרי תש"ם עמ' 305.

עלולה להזיק לשלום הבית וליחסים התקינים בין בעל ואשתו, חשש זה מביא את הרב יוסף לפסיקה המבטלת לגמרי מנהגים אלו. בכך הוא מרחיק לכת יותר מן הרמב"ם שלא ביקש לבטל את המנהג ("אבל תשארו על מנהגכם") אלא רק להבהיר את ההבחנה בין דרישות ההלכה לנוהג העממי המבוסס על תחושת סלידה ולא על הדין.

### 7.2.3 המנהג לאסור על הנדה תפלה וברכות

בפרק העוסק בטומאת הנדה הבאתי מדבריו של ספר **האגור** (הלכות טבילה סימן אלף שפח) בדבר האיסור על נשים נדות להתפלל ולהזכיר את השם. מסתבר שנוהג זה ממשיך להתקיים גם בקרב נשים מעדות המזרח בימינו<sup>59</sup>. הרב יוסף פרסם את דעתו בענין זה **ביחוד דעת** (ג, ח) ו**בטהרת הבית** (ב, סימן יב סעיף מב) שם הוא כותב כך:

אשה נדה אפילו בימי ראייתה<sup>60</sup> רשאית ללמוד ולעסוק בדברי תורה ולומר פסוקים עם הזכרת השם וחייבת להתפלל ולברך כל הברכות שהאשה חייבת בהן, כאלו היתה אשה טהורה ממש מפני שאין דברי קדושה מקבלים טומאה... ואסור לה להחמיר על עצמה להמנע מתפילה וכל הברכות ואפילו אם נהגה כבר להחמיר עליה לבטל מנהגה אפילו בלא שום התרה ולהתפלל ולברך כל הברכות קבלת המנהג האוסר על נשים נדות מלברך ולהתפלל נוגד את ההלכה התלמודית, ולכן קובע הרב יוסף שאסור לנשים להחמיר על עצמן בענין זה.

### 7.2.4 כניסת אישה נדה לבית הכנסת וביקור בכותל המערבי

הרב יוסף דן בענין כניסת נדה לבית הכנסת **ביחוד דעת** (ג, ח):

אמנם גם בכמה מדינות של הספרדים יש שנהגו להחמיר שלא תכנס אשה בימי נדתה לבית הכנסת, וכמו שכתב הגר"י בן יעיש<sup>61</sup> בשו"ת בן אברהם (חלק יורה דעה סימן ד'). ובספר זכרנו לחיים חלק ב' (מערכת ב' אות א'). וכן כתב הגאון רבי חיים פלאג'י<sup>62</sup> בשו"ת חקקי לב (בחלק אורח חיים סוף סימן ג'), שכן נהגו במקומו, והביא סמך לזה ממה שכתב בזוהר הקדוש (שמות דף ג' ע"ב), שטומאת הנדה היא טומאה חמורה ביותר עד שדוחה ומסלקת השכינה בכל מקום שהולכת שם. ופירש הגאון המקובל

<sup>59</sup> ראו ווסרפול 1992 עמ' 313 שם מסופר על מנהג של נשים יוצאות מרוקו שלא להפריש חלה ולברך בשלושת הימים הראשונים של המחזור.

<sup>60</sup> במשמרת הטהרה שם אות מב, מביא הרב יוסף את דברי שו"ת **בשמים ראש** (סימן קיט) שכתב: "אשה נדה כל זמן שדמיה שותתין אסורה להתפלל ולברך שום ברכה שדין דם נדה כשכבת זרע וכמי רגלים דמי." הרב יוסף אינו מקבל זאת בעיקר משום שישנם פקוקים רבים לגבי מקוריותו של ספר זה (ראו מה שכתב על כך ביביע אומר ב, י"ד כד אות ד-ו. ראו גם סמט תשל"ג).

<sup>61</sup> ר' יוסף בן אברהם אבן יעיש, סלוניקי שלהי המאה ה-18.

<sup>62</sup> מחשובי הרבנים בתורכיה במאה ה-19.

הרמ"ז<sup>63</sup>, דהיינו אפילו בבתי כנסיות ובבתי מדרשות שהשכינה קבועה שם. רמז לדבר נדה אותיות נד ה' ע"ש.

במישור העקרוני הרב יוסף אינו מקבל עמדות אלו ולכן מסקנתו היא מורכבת: ... בסיכום נשים בימי נדתן, ואפילו בימי המחזור שלהן, חייבות מן הדין להתפלל ולברך כל הברכות. וכן רשאות ללמוד ולעסוק בדברי תורה עם הזכרת השם, מפני שאין דברי קדושה מקבלים טומאה. ואסור להן להחמיר על עצמן להימנע מתפלה וכל הברכות. ואפילו נהגו כבר להחמיר, עליהן לבטל מנהגן (בלי התרה), ולהתפלל ולברך כל הברכות ומכל מקום רשאות להחמיר על עצמן שלא להכנס לבית הכנסת, ושלא לאחוז בספר תורה, ושלא להסתכל בספר תורה בעת שמראים אותו לעם.

בדומה לכך מתיר הרב יוסף ב' **ביע אומר** (ה, יו"ד כז; ט, יו"ד יא), לנשים נדות לבקר ולהתפלל בכותל המערבי, וכך הוא מסכם את הנושא ב**טהרת הבית** (ב, סימן יב סעיף מג): יש אומרים שאין לאשה נדה בימי ראייתה להכנס לבית הכנסת או לנגוע בספר קדוש, ויש מתירים וכן פסק מרן הבית יוסף וכן אנו נוהגים. וכן מותר לאשה נדה אפילו בימי ראייתה לבקר ולהתפלל בכותל המערבי וכן המנהג.

הרב עובדיה יוסף דוחה איפוא את התפיסה המאגית/דמונית של טומאת הנדה ומצמצם את האיסורים הקשורים לוסת רק לתחום יחסי המין והאינטימיות הבן זוגית. לפיכך הוא אינו מקבל את המנהגים האוסרים על הנדה לברך ולהתפלל ויוצא נגדם באופן ברור, זהו לדעתו מנהג טעות שאף אין צורך להתיר אותו. לעומת זאת ביחס למנהגים האוסרים על נדות להכנס לבית הכנסת ולבקר בכותל המערבי, קובע הרב יוסף שאף שאין כל חיוב לנהוג כמותם, מותר לאישה להחמיר על עצמה. הסיבה להבדל בפסיקה הוא פשוט, המנהג שלא לברך סותר באופן חזיתי את ההלכה המחייבת, לדעתו של הרב יוסף, לברך בכל מצב. לעומת זאת המנהג שלא להכנס לבית הכנסת וכדו' אינו סותר כל הלכה ולכן ניתן, גם אם לא רצוי, להמשיך להחזיק בו. התנגדותו של הרב יוסף למנהגים הנובעים מן התפיסה המאגית של הנדה באה לידי ביטוי באופן חד משמעי במקומות בהם המנהג סותר את ההלכה, או גורם לפגיעה בשלום הבית כפי שראינו לעיל. לעומת זאת כאשר המנהג אינו סותר את ההלכה ואין בו כל נזק, מדגיש הרב יוסף שאכן מדובר על מנהג שאינו מחייב אך הוא אינו דורש את ביטולו, זאת כנראה מתוך הבנה שלנוהגים אלו חשיבות רבה בעיני הציבור וביטולם פוגע במרקם הקיום הדתי ולכן, כל עוד אין סיבה משמעותית לבטלם, יש לאפשר לכבדם.

## 7.2.5 ביקור אישה נדה בבית הקברות

ישנם מנהגים האוסרים<sup>64</sup> על נשים נדות לילך לבית הקברות. מספר הסברים ניתנו למנהג זה<sup>65</sup>, יש שטענו<sup>66</sup> על פי הקבלה שה"חיצונים" מתדבקים בבעלי קרי ובנדות הבאים לבית הכנסת. יש

<sup>63</sup> ר' משה זכות, מקובל ומשורר, איטליה במאה ה' – 17.

<sup>64</sup> ראו **פתחי תשובה** על שו"ע יו"ד סימן קצה ס"ק יט, **חיי אדם**, כלל ג' סעיף לח.

שכתבו<sup>67</sup> שאין לנדות להכנס לבית הקברות משום קדושת (!) המקום וכבוד המתים. על כך כותב הרב יוסף בספר **טהרת הבית** (ב, סימן יב סעיף מד):

יש נשים שנוהגות להחמיר בימי ראייתן שאינן הולכות לבית הקברות. אולם במקום שנהגו שהנשים בימי ראייתן אינן נמנעות מללכת לבית הכנסת רשאות גם כן ללכת לבית הקברות. וגם הנוהגות להחמיר לא החמירו אלא בימי ראייתן אבל ימי ספירת שבעה נקיים יש להקל. ואפיו בימי ראייתן מותר להן ללכת לבית הקברות ביום השבעה וביום השלושים וביום פקודת השנה ובהקמת מצבה וכן בימים שרגילים לבקר בבית הקברות כגון בערב ראש חודש ניסן ואלול וכיוצא בזה.

גם בנושא זה מגלה הרב יוסף רגישות למנהג אך רואה חשיבות רבה להגביל את חלותו של המנהג שלא להכנס לבית הקברות רק לחלק מן הזמן בו האישה טמאה – ימי הראיה<sup>68</sup>, וזאת מן הטעם שהאיסור אינו בגלל היות האישה טמאה, כפי שסברו חלק מן הפוסקים, אלא משום שהוסת מוגדרת כלכלוך שאינו מתאים למקום קדוש (!). כמו כן מגביל הרב יוסף את המנהג רק לביקורים בבית הקברות בזמנים שאינם מעוגנים במסורת ובמנהג, כמקור להבחנה זו הוא מצטט<sup>69</sup> מדברי ר' חיים צבי ארנריך בשו"ת **קב החיים** (סימן צב) שכתב: "יש לומר שכאשר הכל מתאספים והולכים לבית הקברות מותר לה ללכת עמהם, שלא יהיה לה עצבון גדול ובושה כשהיא נבדלת מחברותיה, וכמו שכתב כיוצא בזה מהרא"י ופסקו הרמ"א<sup>70</sup> שם". יש בסיטואציה זו התנגשות בין שתי מערכות מנהגים המבוססות על תפיסות מאגיות מטאפיזיות, טומאת הנדה והביקור בבית הקברות. הרב יוסף מנסח דרך ביניים שתמנע עגמת נפש מנשים המבקשות לבקר בבית הקברות אף בעת נידתן, אך מאידך אינו מבטל לגמרי את המנהג האוסר זאת.

## 7.3 כתמים

### 7.3.1 מבוא

השאלות הנפוצות ביותר בהלכות נדה קשורות למציאתן של כתמים החשודים כהפרשות דמיות על בגדיה התחתונים של האישה. הדיון הבסיסי בענין זה מופיע **במשנה נדה** (פ"ח מ"ב-ג), המשנה

<sup>65</sup> הם מצוטטים על ידי הרב יוסף במקור דלקמן.

<sup>66</sup> אליעזר בן אברהם דייטש, שו"ת **פרי השדה** ד, צג אות ב.

<sup>67</sup> חיים צבי ארנריך, שו"ת **קב החיים** צב.

<sup>68</sup> לגבי ההבחנה בין ימי הראיה לימי הליבון ראו מה שכתבתי לעיל בסעיף 7.1.2.

<sup>69</sup> במשמרת הטהרה, שם אות מד.

<sup>70</sup> הכוונה לדברי הרמ"א בשולחן ערוך או"ח פח: "יש שכתבו שאין לאשה נדה בימי ראייתה ליכנס לבית הכנסת או להתפלל או להזכיר השם או ליגע בספר (הגהות מיימוני פ"ד) וי"א שמותרת בכל, וכן עיקר (רש"י הלכות נדה), אבל המנהג במדינות אלו כסברא ראשונה. ובימי לבון נהגו היתר. ואפילו במקום שנהגו להחמיר, בימים נוראים וכה"ג, שרבים מתאספים לילך לבית הכנסת, מותרין לילך לבהכ"נ כשאר נשים, כי הוא להן עצבון גדול שהכל מתאספים והן יעמדו חוץ (פסקי מהרא"י סי' קל"ב)".

אומרת שאישה שמצאה כתם של דם על גופה או על בגדיה אינה טמאה כל עוד יכולה היא לתלות, כלומר לשייך, את הכתם הזה למקור אחר שאינו רחמה. כך למשל:

ותולה בכל דבר שהיא יכולה לתלות. שחטה בהמה חיה ועוף, נתעסקה בכתמים או שישבה בצד העסוקים בהן, הרגה מאכולת ה"ז תולה בה. עד כמה היא תולה? ר' חנינא בן אנטיגנוס אומר עד כגריס של פול ואף ע"פ שלא הרגה. ותולה בבנה או בבעלה, אם יש בה מכה והיא יכולה להגלע ולהוציא דם הרי זה תולה בה.

בהמשך מביאה המשנה סיפור שהתרחש בבית מדרשו של רבי עקיבא:

מעשה באשה אחת שבאת לפני ר"ע, אמרה לו: "ראיתי כתם" אמר לה: "שמא מכה היתה בך?" אמרה לו: "הן, וחיייתה." אמר לה: "שמא יכולה להגלע ולהוציא דם?" אמרה לו: "הן", וטהרה ר"ע. ראה תלמידיו מסתכלין זה בזה, אמר להם מה הדבר קשה בעיניכם? שלא אמרו חכמים הדבר להחמיר אלא להקל, שנאמר: "ואשה כי תהיה זבה דם יהיה זובה בבשרה" דם ולא כתם.

כלומר, רק דמום הזב מן הרחם הופך את האישה לטמאה מן התורה. כתם, אינו מטמא מן התורה, ואף על פי כן קבעו חכמים שגם כתם יטמא, אך זאת רק בתנאי שאין כל הסבר אחר להמצאותו של הכתם. בהמשך מביא התלמוד דוגמאות לאפשרויות נוספות בהן תלו חכמים את מציאותן של כתמים וזאת בכדי שלא לטמא את האישה.

דרשה אחרת העוסקת בענין הכתמים מובאת בפיו של האמורא שמואל **בבבלי נדה** (נז ע"ב): "אמר שמואל: בדקה קרקע עולם וישבה עליה, ומצאה דם עליה - טהורה, שנאמר 'בבשרה' - עד שתרגיש בבשרה." הדגש בדרשתו של שמואל הוא על תחושת האישה כתנאי הכרחי להגדרתה כטמאה. כלומר, לא די בכך שתהיה ודאות שכתם הדם הנמצא על הקרקע מקורו ברחמה של האישה, צריך שראית הדם תלווה בתחושה, בהרגשה של דמום. בהמשך הסוגיא מגביל ר' ירמיה מדפתי את דברי שמואל ואומר: "מודה שמואל שהיא טמאה מדרבנן". דבריו של שמואל שההרגשה היא תנאי הכרחי לטומאה, ופרשנותו של ר' ירמיה מדפתי, שכתם ללא הרגשה מטמא מדרבנן, התקבלו להלכה על ידי כל הפוסקים הראשונים. כך מנסח זאת ר' יוסף קארו **בשולחן ערוך** (יר"ד קצ, א): "דבר תורה אין האשה מטמאה ולא אסורה לבעלה עד שתרגיש שיצא דם מבשרה, וחכמים גזרו על כתם שנמצא בגופה או בבגדיה, שהיא טמאה, ואסורה לבעלה אפילו לא הרגישה ואפילו בדקה עצמה ומצאה טהורה."

כאמור, דינם של הכתמים הוא מדרבנן, לפיכך, מחמת הספק, על פי הכלל "ספיקא דרבנן לקולא" הקלו החכמים בכל אותם מקרים בהם ניתן להסביר את המצאותו של הכתם ללא קשר לדמום מרחם האישה. אחד המקרים המובאים במשנה שציטטנו לעיל (נדה פ"ח מ"ב) הוא ענין הכינה (מאכולת): "הרגה מאכולת ה"ז תולה בה. עד כמה היא תולה? ר' חנינא בן אנטיגנוס אומר עד כגריס של פול ואף ע"פ שלא הרגה". על דברי המשנה מביא התלמוד (בבלי נדה נח ע"ב) את המחלוקת הבאה:

הרגה מאכולת. הרגה - אין, לא הרגה - לא. מתני' מני? רשב"ג היא, דתניא, הרגה. תולה, לא הרגה - אינה תולה - דברי רשב"ג, וחכ"א: בין כך ובין כך - תולה. אמר רשב"ג: לדברי אין קץ, ולדברי חברי אין סוף. לדברי אין קץ - שאין לך אשה שטהורה לבעלה, שאין לך כל מטה ומטה שאין בה כמה טיפי דם מאכולת. לדברי חברי אין סוף - שאין לך אשה שאינה טהורה לבעלה, שאין לך כל סדין וסדין שאין בו כמה טיפי דם. אבל נראין דברי ר' חנינא בן אנטיגנוס מדברי ומדבריהם, שהיה אומר: עד כמה היא תולה - עד כגריס של פול, ולדבריו אנו מודים.

ר' חנינא בן אנטיגנוס מהווה עמדת ביניים בין רשב"ג וחכמים. רשב"ג מחמיר והוא מודע לכך שחומרתו בעיתית ביותר ואינה מאפשרת קיומם של חיי משפחה תקינים, במציאות של ריבוי כתמים שמקורם אכן בכינים. חכמים מקלים בכל כתם ובכך יוצרים מצב של התעלמות גמורה מן האפשרות שאכן מדובר בדם הבא מן הרחם. עמדת הביניים שאף נפסקה להלכה **בשולחן ערוך** (יו"ד קצ, ה) קובעת שניתן לתלות את הכתם במאכולת כינה רק כאשר מדובר בכתם הקטן מגריס מפני שכתם גדול מזה לא יכול להיות מדם הכינה שכמות הדם שבה קטנה ביותר.

### 7.3.2 גודלו של הכתם

ההלכה המאפשרת לטהר כל כתם קטן של דם בטענה שזהו דם כינה או פשפש, העלתה אצל פוסקים רבים בעת המודרנית את השאלה האם גם בצורת החיים הנוכחית ניתן לתלות את הכתם בדם כינה או פשפש? שהרי מציאותם של כינים או פשפשים כיום אינה כבעבר ("שאיין לך כל מטה ומטה שאין בה כמה טיפי דם מאכולת"), ובוודאי לא בגודל של גריס, שתורגם אצל מרבית הפוסקים לעיגול שקוטרו 2 ס"מ. כך מנסח הרב עובדיה יוסף את הבעיה **ביע אומר** (ד, יו"ד יג):

עמדתי ואתבונן בדין הרואה כתם בלי הרגשה, שפסק מרן בש"ע יו"ד (סי' קצ ס"ה), וז"ל, לא גזרו על הכתם, אלא אם כן יש בו כגריס ועוד... וכל זמן שאין בו כשיעור הזה אנו תולין לומר דם כנה הוא אע"פ שלא הרגה כנה וכו'. ע"ש. אם בזה"ז שאין כנה מצויה כ"כ בגודל כזה, אם יש לאסור גם בפחות מכשיעור הנ"ל, או לא. בספרו **טהרת הבית** (ב, סימן ח סעיף ב) הוא דן בתוקפה של ההקלה בכתמים "אפילו בבית נקי מאוד שאין כינה מצויה שם כלל"

בתשובתו נוקט הרב יוסף במהלך פרשני העושה פורמליזציה מצמצמת להלכת כתמים, בכך הוא הולך בעקבות ר' משה סופר שעסק בשאלה זו בשו"ת **חתם סופר** (ב, יו"ד קפב). ראשיתו של המהלך בדבריו של ר' אברהם בן יצחק אב"ד מנרבונא (מאה – 12 פרובנס) אשר כתב בספר **האשכול** (הלכות נדה סימן ל) בהסבירו מדוע השמיט הר"ף כל דיון בנושא כתמים "ואפשר דסבירא ליה דלא נהגו האידנא, ואע"ג דאשכחן דמטמאה בועלה דלמא לטהרות דווקא, ובזמן דאיכא טהרות לבעלה נמי חששו". כלומר, גזירת כתמים נתקנה בתקופה בה הקפידו על טהרתם של כלים ודברי מזון אשר מגע אדם טמא, ובכלל זה הנדה, מטמא אותם. כיון שלטומאת האישה היו השלכות רבות על תחומי חיים שונים הקפידו יותר וגזרו גזירה זו. אך לאחר החורבן, כאשר טומאת הנדה משפיעה רק על

יחסיה עם בעלה אין גזירה זו עוד בתוקף. הסברו זה של ר' אברהם מנרבונא הובא על ידי ראשונים רבים ונדחה על ידם<sup>71</sup>. למרות זאת סבר החתם סופר ובעקבותיו גם הרב עובדיה יוסף שישנה משמעות הלכתית עכשוית לכך שגזרת כתמים נתקנה בהקשר לדיני טומאה וטהרה. כך מנסח זאת החתם סופר:

ולפי הנ"ל נראה דעכ"פ צדקו דברי הרב אב"ד (כיניויו של בעל האשכול) בהא שתחילת גזירת כתמים היתה כשהיה עוסקים בטהרות מטעם הנ"ל, וממילא נאסר נמי לבעלה. ועכשיו נמי שבטלו טהרות מ"מ דבר שנאסר במנין צריך מנין אחר להתירו. ובזה א"ש [אתי שפיר] הא דבעין שיעור גריס, אע"ג דבזמנינו לא אשכחן מאכולת כה"ג, מ"מ אין לך אלא מה שנאסר במנין הראשון שהי' מאכולת גדול כגריס הקלקי. ואע"ג דליכא עכשיו כהאי גוונא מ"מ עכשיו בלא"ה הי' לנו לטהר כל הכתמים רק שא"א להתיר מה שנאסר במנין הראשון ושיעור קטן לא נאסר מעולם.

כלומר, אכן הגזירה לא נתבטלה אך היקפה הוקפא לתבנית הראשונה בה נוצקה, היינו לכך שהגזירה היתה על כתם הגדול כגריס. לפיכך אין לראות בתליית הכתם בדם מאכולת הסבר ריאלי לכתם הדם הנדון, אלא קיום של גזירה עתיקה שביסודה הלכות טומאה וטהרה שאינם רלוונטיים עוד. הסבר זה משאיר את הגזירה על כנה אך באופן מצומצם.

### 7.3.3 המאבק נגד מנהגי הנשים

לאחר המהלך הזה מתפלמס הרב עובדיה יוסף עם כמה פוסקים אשר סברו שיש לבחון את הכתמים לאור המציאות הריאלית ולכן לא ניתן להקל בכתמים אף באלו הקטנים מגריס. הרב יוסף אינו מקבל את עמדתם וסובר שיש להקל בהלכות כתמים<sup>72</sup>. בנוסף לפולמוס ההלכתי מזהה הרב יוסף חזית נוספת, והיא, נוהגן של הנשים עצמן בענין זה. דוגמא לכך הוא מוצא בספר **שלחן גבוה**, שהוא פירושו של ר' יוסף בן אברהם מולכו (סלוניקי מאה – 18) לשולחן ערוך (סימן קצ סק"כג):

והאידנא נהגו הנשים להחמיר על עצמן אפילו לא הרגישה אלא שמצאה כתם בין בגופה בין בבגדיה, אפילו פחות מכגריס, להמתין ה' ימים ואח"כ מונין ז' נקיים. כך אמרה לי נות ביתי תמ"ב [תבורך מנשים באוהל].

<sup>71</sup> ראו למשל ראב"ד **בעלי הנפש**, שער הכתמים. הטור והשולחן ערוך פסקו את דיני כתמים להלכה גם בזמן הזה ולא קיבלו את עמדת בעל האשכול.

<sup>72</sup> הקלה נוספת של הרב עובדיה יוסף היא הנחייתו לנשים ללבוש תחתונים צבעוניים כיון שעל פי ההלכה כתם על בגד צבעוני אינו מטמא (**שולחן ערוך**, י"ד, קצ"ז). כך הוא כותב **ביביע אומר** (ג, י"ד י; וכן **בטהרת הבית** ב, סימן ח, סעיף ח): "מותר לאשה ללבוש לכתחלה בגדי צבעונין בימי טהרתה להציל עצמה מכתמים, ואין חילוק בזה בין בגד עליון לסדינים וחלוק וכתונת שהם בגדים הסמוכים לבשר ממש. ואפי' בימי ליבונה דהיינו בתוך השבעה נקיים, מותר לה ללבוש בגדי צבעונין להציל עצמה מכתמים, (ואם נמצא כתם על חלוקה אינה סותרת הז' נקיים.) ומיהו בג' ימים הראשונים של הז' נקיים, אע"פ שמן הדין אפשר להקל, בעל נפש יחוש בזה לעצמו." זאת בניגוד לפוסקים רבים אחרים הסוברים שבימי הליבון יש ללבוש לבנים ורק במקרים חריגים ביותר ניתן להקל בכך ראו למשל **שעורי שבת הלוי** (קצ"ז) **ודרכי טהרה** (ב, ז, ב).

המקור למידע זה הוא אישתו<sup>73</sup> של הרב מולכו המיצגת בעיניו את מנהגי הנשים. על כך משיב הרב יוסף:

ולפע"ד אין לסמוך כלל על סיפור זה לחשוב הדבר למנהג, כי אף אם יש אמת בסיפור נות ביתו של השולחן גבוה, זהו מנהג של קצת נשים עצלניות, שאינן רוצות לטרוח לדפוק על דלתות בעלי ההוראה ולהראות דם לחכמים, ורצו לנהוג להחמיר חומרא המביאה לידי קולא, שאם באמת אין בשיעור הכתם כדי לאוסרן על בעליהן, הן מברכות ברכה לבטלה על הטבילה, ואפילו אם היו טובלות בלא ברכה (מספק), הרי הן גורמות מכשול גדול לבעליהן, שעכ"פ מידי הרהור לא יצאו.

בהמשך מביא הרב יוסף את ביקורתו של חכם אחר בן העיר סלוניקי, ר' אברהם בן נחמן הכהן (סלוניקי מאה - 19), המתיחס גם הוא למנהג הנשים בשו"ת **מעט מים** (סימן עט), ומתפלמס עם דבריו של הרב מולכו:

והאמת הוא דאין להשגיח במנהגי השולחן גבוה שמביא בספרו, דכמדומה דעדות שכיניו עשה למנהג... נתפעל השולחן גבוה בזה מטעות הנשים שדעתן קלה ומדמות מלתא למלתא ואף בזמנינו זה כמה נשים יש דנשאר להן טעות זה דממתינות ה' ימים אף ברואה כתם ואם לא שמשה, ולא ידענא אם נמשך להן זה מזמן השולחן גבוה עד עתה דקבלה בידם זה נשים מנשים... דאתה תחזה לרוב חכמי חשובי העיר הזאת כששואלות נשיו מענינים אלו אומרים להן שיסמכו על מנהגן הישן מעדות הזקנות ומספרות אשה אל אחותה ואשה אל קרובה וקובעים הדבר יתד בל תימוט גם בלא דעת כאלו הדבר הוא מנהג ברור כשמש ואפילו אם יהיה איזה חכם אומר לאשתו להפך, דבריו אינן נשמעים... ואני נתוכחתי עם קצת מהן למה נוהגות כן... והיה נראה להן הדבר כזר איך יעשו הפך קבלתן עד שבאלף צרות שמעו לעצתי... הלכך מכל האמור ומן הכתוב על לוח ליבי ניכרים הדברים שאין לסמוך על דברים אלו וכיוצא על נשים כלל שדעתן קלה ומדמות מלתא למלתא באין מבין אלא יש לנו לילך אל הספרים שמורין לנו דרך הישרה.

הרב הכהן מזהה כאן קו עקבי בפסיקתם של רבנים רבים בהלכות נדה. במקום לפסוק על פי הכתוב בספרים פונים הרבנים אל הנשים, והן מהוות מקור סמכות בנושא זה. הנשים הן אלו המעבירות את המידע ביניהן (אשה אל אחותה ואשה אל קרובתה) ואין הן מוכנות לשנות את מנהגן זה. הרב הכהן מתנגד לכך וקובע כי "יש לנו לילך אל הספרים שמורין לנו דרך הישרה". בהמשך מוסיף הרב הכהן טעם נוסף לדחיית מנהגן המחמיר של הנשים:

<sup>73</sup> ראו מה שכתב חכם זה על אישתו בהקדמה לכרך הראשון של ספרו **שלחן גבוה** על יורה דעה: "הפעם אודה את ה' אשר היתה עלי יד המעטירה חכמת נשים נות ביתי מנשים באוהל תבורך היא אסתר בת מלך החכם... הר' לוי קוזין... אשר נדבה רוחה ובנתה בית בקדושה ובטהרה. באלף כסף אשר ירשה מעזבון מר דודה... החזיקה ידי בהם להעלות על מזבח הדפוס החלק הנדפס מא"ח ועד ידה נטויה להביא גם את זה חלק י"ד הנה ברך לקחתי כלפי דידיה ואנא דאמרי זכות התורה יגן בעדה וחיים יוסיפו לה לפום שיערה אגרא."



ועוד דלא ניחא למרייהו לצער את בעלן וכמה מחלוקות ראו עיני שנתרבו מזה, ועוד דחיישינן להשחתת זרע דעונשו חמור, ואיך יחמירו חומרא דרבנן בעלמא, במקום דאיכא למיחש לכמה איסורים דאורייתא?

הנשים מחמירות בכתמים (וזהו "חומרא דרבנן") וגורמות בכך תסכול מיני לבעליהן. תסכול זה מיצר מתחים מיותרים בין בני הזוג ואף מביא את הגברים למעשי אוננות האסורים על פי ההלכה ("איסורים דאורייתא"). הגברים, משתקפים כמי שאינם מסוגלים לשלוט ביצריהם ותלויים בחסדיהן של הנשים, הנשים לעומת זאת נתפסות כחסרות תשוקה מינית. לפיכך מבקש הרב הכהן לבטל את מנהגן של הנשים ולהשיב את השליטה בענין לפסיקתם הרשמית של הרבנים המודעים לקושי ולתסכול המיני - מנת חלקם של הגברים. לאחר ציטוט קטעים מדבריו של הרב הכהן מוסיף הרב יוסף הנחיה כללית לנשים:

ובכלל ראוי להזהיר את הנשים לבל תסמוכנה על הוראות הזקנות הרואות מהרהורי לבן, שאין חכמה לאשה אלא בפלך. וע' בשו"ת אדמת קודש ח"ב (חיו"ד סי' ד) שכ', חסרון ידיעה שמה חסרון בדורינו זה שלא הורגלנו להיות ידינו מלוכלכות בדמים וכתמים. ועל נשותינו אנו סומכים. והן מחמירות על עצמן לטמא עצמן אפילו במראה לבן וירוק שהוא טהור מן הדין, ועי"ז ממעטות את הדמות ומעכבות את המשיח. (שאין בן דוד בא עד שיכלו נשמות שבגוף. ע"ז ה.) משא"כ חכמי ורבני אשכנז שהרגילו עצמם להורות בזה וכו'. ע"ש. ואולם כיום ב"ה אכשור דרי, כי רבות בנות עשו חיל הודות לחינוך החרדי שחונכו בו בילדותן, והן מראות כתמיהן לחכמים הבקיאים בהוראה. שכן הוא דרכן של בנות ישראל הכשרות שאינן סומכות אלא על הוראות חכם... וכבר שבחו רבותינו ז"ל את אסתר (במגילה יג:), במ"ש ואת מאמר מרדכי אסתר עושה, שהיתה מראה דם לחכמים. ע"ש. ואלו שמחמת בוש פונות בשאלות נשים לחמותיהן<sup>74</sup> או שאר זקנות המוזרות בלבנה באות כמה פעמים לידי תקלה, וכמ"ש בחתם סופר (חיו"ד סי' קפט). ובשו"ת רב פעלים ח"ג (חיו"ד סי' טו) ועוד. ועליהן נאמר עמי בעצו ישאל וכו'. אבל כשיורגלו לעשות שאלת חכם (עכ"פ ע"י בעליהן) ינצלו מכל חשש, ובזה תנוח דעתינו ג"כ שלא להחמיר עליהן יותר על מדת הדין מחשש פן תבאנה לדמות מילתא למילתא מאחר שהוראתן מסורה לחכמים מובהקים.

הרב יוסף חוזר על טענות אלו בספר **טהרת הבית** (ב, סימן ח, סעיף ב) ומוסיף שם (עמ' שעג) מובאה מענינת:

ופעמים רבות נעשה כן באשמת כמה תלמידי חכמים שהגיעו להוראה ואינם מורים, שעליהם נאמר 'ועצומים כל הרוגיה'. וכבר עמד על זה הגאון רבי כלפון משה הכהן

<sup>74</sup> במשפחה פטריאכלית בה עוברת הכלה לבית הורי בעלה טבעי הדבר שהחמות תהיה האשה הבוגרת איתה היא מתיעצת. ראו על כך במאמרה של רחל ווסרפול 1992 עמ' 317, גם שם נשות משפחת הבעל החמות והגיסות הן המדריכות את הכלה הצעירה בהלכות נדה ולא האם. בכלל, כל הקשור למיניות הוא נושא למבוכה גדולה בין אמהות ובנות, לפיכך נשים אחרות מתפקדות כמורות דרך בכל הקשור במיניות והלכות נדה בכלל זה.

אב"ד ג'ירבה<sup>75</sup> בספר ברית משה (בקונטרס ברית אבות, עמ' כג) שעינינו הרואות בדור יתום זה שהנשים שאינן מוצאות תלמיד חכם מורה הוראה להורות להם בהלכות נדה, שואלות נשים זקנות בהלכות אלו שהן כהררים התלויים בשערה, ועושות על פיהן... כי החומרות מביאות לידי הרהורי עבירה והשחתת זרע לבטלה והקולות יותר ויותר רעות הנה שפוגעות באיסור ממש. ויתחמץ לבב אנוש בראותו שרבותינו... דנים בחרדת קודש בכל ספר בדיני נדה... ונשים זקנות אלה באות בהבל פיהן להורות ככל העולה על רוחן וכו'. ויזכר לטוב הגאון רבי זקן משה מאגוז זצ"ל<sup>76</sup> אשר בגבולו היתה אשה זקנה שהיו הנשים שואלות את פיה בהלכות נדה והיא מורה להן הוראות מסברת הכרס ללא ידיעה מדברי הפוסקים אשר מפיהם אנו חיים, וגזר עליה הגאון ז"ל בכל אלות הברית לבל תעשה כן אלא עליה להביא כל שאלה לפני רבנים מורי הוראות היושבים על מדין, וכן ראוי לעשות. הנה כי כן חובה קדושה על כל תלמיד חכם מורה הוראה לקבוע עצמו ללמוד היטב בבית יוסף ובשולחן ערוך הלכות נדה ובשאר דינים הנחוצים... עכת"ד [עד כאן תורף דבריו]. והנה אף שבדורנו תל"ת אכשור דרי ורבות בנות עשו חיל לשאול מורי הוראות בהלכות נדה, אך לפעמים סומכות על מה ששמעו בהרצאות של נשים מדריכות בהלכות אלו, ואין חכמה לאשה אלא בפלך, ועליהן לשאול את פי תלמידי חכמים הבקיאים בהלכה, ושומע לנו ישכון בטח.

בשני הקטעים חוזר הרב יוסף על התנגדותו לפסיקותיהן העצמאיות של הנשים בעניני נדה. המענין בקטע השני, מספר טהרת הבית, הוא התיאור של התמסדות הפסיקה הנשית, כך לגבי האישה הזקנה שהורתה במקומו של ר' זקן משה מאגוז, וכך בתופעה החדשה של נשים – מדריכות כלות המרצות בפני נשים בהלכות נדה. ההבדל בין המדריכות החדשות לבין הזקנות המתוארות בתשובה הוא משמעותי. את הזקנות ניתן להאשים לכאורה בחוסר ידע ואף בבורות בהלכה, אך מדריכות הכלות קיבלו הכשרה מסודרת מפי תלמידי חכמים בעינינו אלו ואעפ"כ הרב יוסף דורש מן הנשים שלא לסמוך על מה ששמעו ממדריכות אלו.

משמעות הדבר היא פשוטה, התנגדותו של הרב יוסף בנויה על רצונו להחזיר את השליטה לרבנים, לגברים ולא להשאירה בידי נשים ואף לא לאלו שהידע ההלכתי הדרוש מצוי אצלן. זהו מהלך מובהק של מישטור השיח ההלכתי. תפקידו כפול:

1. להבטיח את קיצור הימים האסורים כפי דרישת ההלכה ללא החומרות הנוהגות בין הנשים.
2. למנוע כל אפשרות לשינוי או לטעות אצל הנשים שתדענה שהידע מצוי אצל החכם בלבד ואין לה כל מקור ידע לגיטימי אחר.

<sup>75</sup> נפטר בשנת 1950.

<sup>76</sup> רבה הראשי של קהילת ג'ירבה, נפטר בשנת 1915.

#### 7.3.4 מנהגי הנשים, להקל או להחמיר ?

כחיזוק לדעתו שאל להן לנשים לשאול את חמותיהן או זקנות אחרות מפנה הרב יוסף את הקורא לשו"ת **רב פעלים** (יו"ד סימן טו) שם מסופר הסיפור הבא:

אשה אחת עודנה רכה בשנים ילדה בן זכר וטבלה אחר ספירת ז' נקיים בליל ששה וחמשים ללידתה, והנה בליל טבילתה אחר תשמיש ראתה דם בעדים והראתה אותו לחמותה<sup>77</sup> ואמרה לה אין דם זה אוסר וסמכה עליה ושכבה עם בעלה כי כן דרך נשים בעודם קטנות סומכות על נשים גדולות להראות להם דמים ועושין כאשר יאמרו להם, וחמותה המרשעת אע"פ שראתה שהוא דם גמור אמרה זה דם טוהר שהוא קרוב ללידה שלה והתורה התירה אותו ורק חומרא הוא דאחמור נשי לאוסרו, וזה בנה עודנו קטן וצריך לילך אחר שני שבועות למקום אחר בשביל עסק ויתעכב ששה חודשים יקשה עליו הדבר אם תהיה נאסרת עליו באיסור שהוא משום חומרא, לכך התירה לכלתה לשכב עמו, באומרה אין דם זה שבא אחר הלידה אוסר. והנה זאת האשה נודע לה אח"כ מפי אחרים שאין דם טוהר כיון דעברו נ"ה ימים אחר לידה והרי הוא דם נדה גמור, ולכן באה לשאול אם צריך לה כפרה בעבור זה שסמכה על חמותה והיא לפי תומה האמינה לה שאין דם זה אוסר, כי כן דרכה לשאול את חמותה בכל ענייני נדה מעת שנשאת והיא עושה ע"פ דבריה, גם שואלת אם גם בעלה צריך כפרה כי לא ידע מעיקרא שראתה דם ולא אסיק אדעתיה שתראה דם נדה בליל טבילתה, והוא נסע אחר טבילתה בשבעה ימים.

אנו רואים כאן הבדל בין דימוי האישה אצל הרב עובדיה יוסף לדימוי האישה אצל הרב יוסף חיים. אצל הרב יוסף חיים החמות מעוניינת שכלתה תחשב כטהורה ולכן מורה שאין לה לחשוש לדם שראתה, הדימוי איפוא הוא שהנשים אינן מחויבות דיין לשמירת ההלכה ואינטרסים אחרים מנחים אותן, ולפיכך אין לסמוך עליהן אלא רק על החכמים. אצל הרב עובדיה יוסף הדימוי הוא הפוך, הנשים מחמירות על עצמן שלא כהלכה ולכן יש להפקיע מהן את הסמכות המסורתית ובכך למנוע מהן את ניהול חיי המין של הזוג.

#### 7.3.5 יחסי הכוח בתוך המערכת – מבט פוקויאני

במערכת החברתית בה נוהגות הלכות נידה מתקיימים יחסי הכוח המופעלים הדדית בין כל הגורמים המשתתפים במשחק, הגבר, האישה, הרב הפוסק, ואפילו, כפי שעולה מתוך תיאוריו של הרב יוסף, החמות והסבתא הזקנה. כפי שתואר לעיל, פוקו מציע הבנה חדשה למושג הכוח. הכוח פועל בתוך החברה ובתוך התרבות מבלי שתתקיימנה הגדרות ברורות בנוגע למי מפעיל את הכוח ומי מופעל ומושפע על ידי הכוח. לכוח אין מרכז אחד הבא מלמעלה למטה. מעתה יש לדבר על שדות כוח ועל רשתות של כוח:

<sup>77</sup> ראו הערה 74.

במקום להעמיד את כל האלימויות הנקודתיות שמופעלות על המין... על צורתו האחדותית של הכוח הגדול בה"א הידיעה, יש להשקיע את התפוקה הרוחשת של שיח על המין, בתוך שדה של יחסי כוח מרובים וניידים (פוקו 1976 עמ' 67).

### האישה

גוף האישה ומיניותה נמצאים במרכז הדיון ההלכתי. השאלות הפיזיולוגיות לכאורה, אורך המחזור החודשי, כמות הדימום וגודלם של הכתמים על בגדיה התחתונים של האישה, הם השאלות הראשונות המגדירות את המציאות עליה חלה ההלכה. אולם רק האישה יודעת את מצבה הגופני לאשורו. הבעל תלוי בידע הזה ובנכונותה של האישה לשחרר את הידע. יש לציין שבכל הטקסטים שראינו אין דיון לגבי נאמנותה של האישה כמוסרת ידע, זאת משום שההלכה קבעה שהאישה נאמנת<sup>78</sup>, ולכן ה"ידע" כאן אינו אלא מה שבעלת הידע מוסרת לגורמים האחרים בסיפור. כאן מתעוררת השאלה למי מוסרת האישה את המידע הרלוונטי? ומי הוא זה המוסמך לפרש את המידע? הרב יוסף מתאר בפנינו שלשה מצבים. א. נשים השומרות את הידע לעצמן ומפרשות אותו לפי המנהגים המקובלים עליהן. ב. נשים המשתפות נשים אחרות בפירוש הידע ובקביעת ההתנהגות, בד"כ מדובר בנשים זקנות בנות המשפחה הנחשבות כמוסמכות בענייני מסורת. ג. נשים המוסרות את הידע לחכם ומקבלות את הכרעתו. בהחלטת האישה למסור את הידע היא בוחרת למי היא מעניקה את הכוח לשלוט על מיניותה ועל מיניות בעלה. הרב יוסף מציין את העובדה שנשים מתביישות לשאול את הרב בנושאים אינטימיים אלו. יש כאן התנגדות של אותן נשים להשחה של המין על ידי הרבנים, לכל היותר מוכנות הנשים לשתף נשים אחרות בשיח זה.

### הבעל

הבעל מצד עצמו הוא לכאורה נטול כוח, הוא תלוי במערכת של ידע וכוח שאינה בידי, ומשום כך הוא תלוי בחסדי אשתו, חמותו או הרב. אולם במבט שני נראה שגם הוא מפעיל כאן כוח. הרב יוסף מתאר את הבעל המדוכא מינית כסיכון, הוא עלול להפר את השלווה המשפחתית בגלל היותו מתוסכל מינית, הוא עלול להפר את טהרתו המינית העצמית – בהוצאת זרע לבטלה. מצב התסכול והדיכוי הממושך הוא כשלעצמו הפעלת כוח על המערכת, והוא הגורם לכך שהחכם יבקש להקל ככל האפשר על מנת למנוע את הסיכונים מצד הבעל.

### הנשים האחרות

לתוך הרשת הזו, הכאילו אינטימית, שבין האיש לאישה, נכנסים גורמים נוספים. הרב יוסף מתאר את מעורבותם הרבה של הנשים הזקנות. במשפחה הפטריאכלית מוענק כוח רב בתחומי המיניות לאישה המבוגרת, אשת בעל הבית. גם הכלה מתיעצת בה ובכך מעניקה לה את השליטה במיניותה

<sup>78</sup> המשנה במסכת כתובות קובעת שאחת הנשים היוצאת בלא כתובה היא זו המכשילה את בעלה באיסור נדה. שואלת על כך התלמוד: "ומשמשתו נדה. היכי דמי? אי דידע בה, נפרוש! אי דלא ידע, נסמוך עליו! דא"ר חיינא בר כהנא אמר שמואל: מנין לנדה שסופרת לעצמה? שנאמר: (ויקרא ט"ו) 'וספרה לה שבעת ימים', 'לה' - לעצמה! לא צריכא, דאמרה ליה פלוני חכם טיהר לי את הדם, ואזל שיליה ואשתכח שיקרא. ואיבעית אימא: כדרב יהודה, דאמר רב יהודה: הוחזקה נדה בשכינותיה, בעלה לוקה עליה משום נדה." (בבלי כתובות עב ע"א). כלומר, האשה נאמנת באופן בסיסי בכל הקשור למצבה הגופני.

ובמיניות בנהוּבעלה. הכוח נוצר מתוך הידע הפיזיולוגי המועבר לה על ידי האישה הצעירה, וכן על ידי הסמכותיות בעניני מסורת המיוחסת לנשים אלו. הרב יוסף מצביע על נטייתן של זקנות אלו להחמיר ולמנוע עד כמה שאפשר את קיום יחסי המין בין בני הזוג הצעירים. האישה הזקנה שאינה גישה למיניות הגבר/בנה, מהווה לדברי הרב יוסף, גורם מעיק ומפריע לתקינות היחסים ולבריאותו הנפשית והדתית של הגבר.

### הסביבה

לדבריו של הרב יוסף מהווה הסביבה כוח מאיים אשר מחייב אותו כפוסק להתייחס אליו ולהבין את משמעויותיו: "וכ"ש בדורות הללו שפשתה המספחת של הפריצות בשווקים וברחובות..." אין זה מובן מאליו שהמצב המודרני של עליית המתח המיני כתוצאה משינוי בארחות הלבוש וההתנהגות יגרור קולות בהלכה. קיימת גישה הפוכה, המחייבת את הדגשת ההבדל בין התרבות החיצונית לחיי המאמינים הדתיים על ידי החמרה בכל הקשור למיניות, מתוך תחושה שרק עוצמה של סגירות והתנתקות מעולם המושגים החיצוני יוכלו לבצר ולחזק את העולם הפנימי של הקהילה.<sup>79</sup>

### הרב הפוסק

זוהי החוליה שדרכה אנו מגיעים לסיפור. כל תחום המיניות הוא אינטימי בחברה דתית שמרנית, והוא מקבל פומבי רק דרך הספרות ההלכתית הדנה בו בפרוטרוט ויוצרת שדה נרחב של שיח העוסק במיניות. הפוסק מבקש לעצמו את הכוח ואת השליטה על מיניותם של בני קהילתו. שליטה זו נובעת מן העובדה שפסיקה בהלכות נידה דורשות ידע הלכתי מסובך, ידע השמור אצל הרב. ריבויים של הפרטים ומורכבותה של ההלכה מצריכות את בני הקהילה לפנות בשאלות הלכתיות אל הרב. שאלות אלו מסגירות פרטים אינטימיים רבים הקשורים ליחסי המין בין בני הזוג. בידי הרב הכוח לקבוע האם ומתי יוכלו בני הזוג לקיים יחסי מין. הרב מבקש לדובב את השיח על המין בנוכחותו ולא להסתירו ב"בית הנשים".

ניכר בפסיקתו של הרב יוסף שהוא נתון בתוך מאבק בין כוחות והוא מבקש לחזק את מעמדו שלו, ושל עמיתיו הרבנים, ולשלול מן הנשים הבלתי מוסמכות את יכולת הפסיקה. את זאת הוא עושה בהראותו כשל יסודי בפסיקה הנשית העממית, הכשל הוא: אי הבנת המצוקה הגברית והשלכותיה המסוכנות, וחוסר ידע הלכתי המאפשר גמישות והקלה. במבט נוסף נוכל לטעון שעצם פרסום התשובה שוב מחזיר את הכוח לקהילה. הרב אינו שומר את כל הידע לעצמו, הוא מפרסם את מגוון האפשרויות ההלכתיות, ואת הכרעתו האישית, ומאפשר בכך לבני ובנות הקהילה לקבוע את ההלכה בעצמם במקרים רבים.

<sup>79</sup> ראו כהן אורה, פרק י' ועמ' 146.

## 7.4 אימתי ניתן להתחיל בספירת "שבעה נקיים"

### 7.4.1 מבוא

אישה נדה טמאה מן התורה שבעה ימים מתחילת הדמום הוסתי (ויקרא טו, יט). בתקופת חז"ל נוספו חומרות רבות בהלכות נדה<sup>80</sup>, אחת מהן היא זו המצוטטת על ידי ר' זירא **בבבלי נדה** (סו ע"א), "אמר ר' זירא, בנות ישראל החמירו על עצמן שאפילו רואות טיפת דם כחרדל יושבות עליה שבעה נקיים". כלומר, הנשים החמירו על עצמן והתיחסו לכל דמום כשייך לקטגוריה ההלכתית של "זבה", עליה אמרה התורה "ואם טהרה מזובה וספרה לה שבעה ימים ואחר תטהר" (ויקרא טו, כח), כך שלמעשה כמעט והוכפלו הימים בהם האישה טמאה.

למערכת זו נוסף גם הנתון הבא. **בבבלי נדה** (לג ע"א) שואל רמי בר חמא "פולטת שכבת זרע מהו שתסתור בזיבה?" כלומר, לאחר קיום יחסי מין פולטת האישה מגופה את זרעו של הגבר, האם הפרשה זו מפריעה לנקיותם של שבעת הימים הנקיים ולכן סותרת אותם, או לא<sup>81</sup>? לאור סוגיה נוספת בענין זה כתבו הראשונים שאכן פולטת שכבת זרע סותרת את הימים הנקיים, אלא שנחלקו בפרשנותה של סוגיה זו. דעת רבנו תם היא שדין זה נאמר רק במצב בו קיימה האישה יחסי מין עם זב, משום ששכבת זרעו של זב היא זו שסותרת את שבעת הנקיים של הזבה. דעתו של הראב"ד היא שדין זה נאמר רק לגבי נגיעת האישה בטהרות, היינו שאם תיגע האישה בדבר טהור תטמא אותו בטומאת זיבה, אולם אין בכך כדי לאסור עליה לקיים יחסי מין<sup>82</sup>. עמדות אלו לא התקבלו במסורת ההלכתית שמאז השולחן ערוך, ודין "פולטת שכבת זרע" נותר בתוקף לגבי כל אישה. ואף עלפי כן נשארו עמדות אלו בתוך התמונה ההלכתית כסיבה להקל בענין זה, בצירופן של סיבות נוספות.

בין הראשונים שקיבלו להלכה את דין "פולטת שכבת זרע" נתגלעו מספר מחלוקות, אחת מהם היא השאלה עד מתי (מאז קיום יחסי מין) נחשבת האישה כ"פולטת שכבת זרע"? נושא זה נבדק לאור הסוגיא **בבבלי שבת** (פו ע"א) העוסקת בשאלה: כמה ימים לפני מתן תורה נאסרו בני ישראל בקיום יחסי מין? שתי גרסאות בסוגיה זו, לפי הגרסא אותה קיבל הרמב"ם **במשנה תורה** (הלכות אבות

<sup>80</sup> חומרות אלו נובעות, כך מסבירים הראשונים, מן החשש לטעויות בספירת ימי הנדה והזיבה (ראו בית יוסף על טור יורה דעה סימן קפג). לדעתו של הרמב"ן (הלכות נדה פ"א ה"ח) מדובר בסטנדרטיזציה של ההלכה: "מפני מה החמירו בנות ישראל על עצמן כך כדי שיהיו בכל זמן מונות מנין אחד ולא תשתנה מנהגן בין ראייה אחת לג' ימים... כלומר, יש כאן קביעה של נוהל אחיד לכל מצב ולכל אשה. על מגמה זו בחז"ל ראו גילת תשנ"ב עמ' 28, 71. לדעתו של גילת תשכ"ח עמ' 296 – 297, המגמות המחמירות בטומאת נדה נובעות ממגמת הפרישות הכללית שפשטה לאחר החורבן מתוך אבלות על המקדש ורצון למצא תחליף לקרבנות. מגמת החמירה בהלכות נדה לאחר החורבן נידונה אצל אדרת תש"ן עמ' 187 – 209.

<sup>81</sup> הקישור בין "פולטת שכבת זרע" לשבעה נקיים מענין מבחינה אנתרופולוגית. ההנגדה ביניהם מיצרת תחושה הקושרת מיניות בטומאה הזוהה לזו של טומאת הזיבה, ולכן אי אפשר להטהר מטומאה זו כל עוד פולטת האשה מגופה זרע המקביל בענין זה לדם הטמא. חשוב לציין שמדין תורה שכבת זרע אכן מטמאת ליום אחד הן את האיש והן את האשה שקיימה עמו יחסי מין. אלא שטומאה זו רלוונטית אך ורק לענין טהרות ולא לענין יחסי מין. (זהו כמובן חילוקו של הראב"ד).

<sup>82</sup> דעת ר"ת והראב"ד צוטטו ונדונו **בפסקי הרא"ש** למסכת נדה פ"ד סעיף א.

הטומאות פ"ה ה"יא) רק תוך שלוש עונות (עונה פרושה מחצית יממה – יום או לילה) מאז קיום יחסי מין נחשבת האישה כפולטת שכבת זרע וסותרת את ימי הנקיים. לעומת זאת, הגרסא שהתקבלה על דעת מרבית הפוסקים<sup>83</sup> היא שיש לחכות שש עונות, כלומר 72 שעות, אך מכיון שבבעת הימים הנקיים צריכים להיות יממות שלמות, לא יכולה האישה להתחיל במנין הנקיים עד שיעברו ארבע יממות מאז שקיימה יחסי מין. דוגמא להבהרת הענין, אישה קיימה יחסי מין במוצאי שבת, למחרת בבוקר החלה ויסתה, אף אם הדמום יפסק תוך ימים ספורים היא לא תוכל להתחיל בספירת שבעה נקיים עד לליל חמישי.

ר' יוסף קארו **בשולחן ערוך** (יורה דעה קצו, יא) פסק כשיטה זו וקבע שיש להתחיל בשבעה נקיים לא לפני שיעברו ארבעה ימים מתחילת המחזור. בקהילות אשכנז הוסיפו עוד יום למערכת זו, כך נאמר בספר **תרומת הדשן** (סימן רמה) לר' ישראל איסרליין (אשכנז מאה 15–) הסיבה לחומרא זו היא: יש לחשוש שמא קיימה האישה יחסי מין בשעת בין השמשות וחשבה שעדיין יום הוא, ולמחרת פרסה נדה והיא עלולה לחשוב, בטעות, שניתן להתחיל לספור שבעה נקיים לאחר ארבעה ימים בלבד. לפיכך המנהג האשכנזי הוא לחכות חמשה ימים מיום ראייתה, והיום השישי יהיה הראשון לשבעה נקיים. דעה זו נפסקה להלכה על ידי ר' משה איסרליש **בהגהות הרמ"א** לשולחן ערוך (יורה דעה קצו, יא). קיימות אף עמדות מחמירות יותר, בעל **תרומת הדשן** (סימן רמה) מספר על מנהג הנשים באוסטרייך שלא להתחיל בספירת הנקיים עד לאחר שבעה ימים מתחילת הדמום. כתגובה לכך הוא מצטט מדברי הרמב"ם **במשנה תורה** (הלכות איסורי ביאה פ"א ה"ד) שכתב:

זה שתמצא במקצת המקומות שהנדה יושבת שבעת ימים בנדתה אף ע"פ שלא ראתה דם אלא יום אחד ואחר השבעה תשב שבעת ימים נקיים אין זה מנהג אלא טעות הוא ממי שהורה להם כך, ואין ראוי לפנות לדבר זה כלל אלא אם ראתה יום אחד סופרת אחריו ז' וטובלת בליל ח' שהוא ליל שני שלאחר נדתה ומותרת לבעלה".

עמדתו של בעל תרומת הדשן מתונה יותר והוא כותב שאין למחות ביד המקלות המסתפקות בהמתנה של חמשה ימים. כך גם סובר הרמ"א הכותב (יורה דעה קצו, יא) "ויש נשים שנהגו להחמיר עוד להמתין עד שבעה ימים, ואין טעם בדבר והמחמיר יחמיר והמקל נשכר להקדים עצמו למצוה". במקור אשכנזי אחר **ספר האגור** (לר' יעקב בן יהודה לנדא אשכנז, מאה 15) (הלכות כתמים סימן אלף שעב) נאמר: "ובארץ אשכנז נוהגים להוסיף יום אחד וממתינות ו' ימים ויש ז' ימים".

המנהג להמתין ששה ימים קודם תחילת ספירת שבעה ימים נקיים אינו מובן. המנהג להמתין שבעה ימים קודם שבעת הנקיים קשור, כך ניתן לשער, לתפיסה המדגישה את מוטיב הטומאה הקיים בעיקר בתקופת הדימום עצמו, ומורחב אף לכל שבעת הימים שמתחילת הדימום בהם נחשבת האישה נדה מן התורה. לפיכך לא יכולה האישה להתחיל בספירת הימים הנקיים עד אשר יסתיימו

<sup>83</sup> ראו **בית יוסף** על טור י"ד סימן קצו.

שבעת הימים בהם היא נחשבת טמאה מן התורה. ראייה לכך מביא אריק זימר<sup>84</sup> מספרות דבי רש"י, כך למשל מופיע בספר **הפרדס** (עמ' ד) "מיכן תשובה לאומרין שהן צריכות להמתין ז' ו ז', ז' ימי נדותן תחילה ואח"כ ז' נקיים וכסבורין שאותן שיש בהן טמא' כל עיקר אינו עולין לספירת יום נקיותה כי איך יקראו נקיים? והלא הן מלוכלכין וטמאין". מנהג זה תואם את מנהגן של נשים לטבול או לרחוץ לאחר שבעת ימי הנדה ולטבול שוב לאחר שבעה נקיים<sup>85</sup>. הרחצה לטבילה שלאחר תום הדימום מטרתה לטהר את האישה מאותה טומאה המונעת ממנה את הטיפול בעניני הבית אף שרחיצה זו אינה מתירה לה לקיים יחסי מין עם בעלה.

חומרא נוספת שהתקבלה בקהלות אשכנז מופיעה גם היא בספר **תרומת הדשן** (סימן רמה), והיא שגזרו "לא שמשה אטו שמשה". כלומר, הסיבה לדחיית התחלת הימים הנקיים כרוכה בכך שהאישה קיימה יחסי מין לפני הדמום ומאז היא במצב של "פולטת שכבת זרע", ואכן לדעת **השולחן ערוך** (יורה דעה, קצו, יא) יש למנות את הימים שקודם ספירת הנקיים מן הזמן האחרון בו קיימה האישה יחסי מין. לעומת זאת, מנהג אשכנז (מובא שם ברמ"א) הוא שבכל מקרה, גם אם האישה לא קיימה יחסי מין בימים שלפני בוא הווסת, יש להמתין חמשה ימים מתחילת הדמום עד לתחילת הימים הנקיים, וזאת משום "לא פלוג", היינו מתוך מגמה של סטנדרטיזציה של דיני הטומאה כך שהלכות אלו לא תהיינה תלויות בגורמים משתנים.

נושא נוסף בו קיימת מחלוקת בין פוסקי אשכנז לשולחן ערוך הוא הצעתו של רבנו אשר בן יחיאל **בפסקי הרא"ש** למסכת נידה (פ"ד ס"א): "אם תרצה להתחיל ספירתה מיום מחרת ראייתה תקנח יפה במוך או בבגד דק להפליט כל הזרע או תרחץ במים חמים ויפליטו המים חמין כל הזרע" כלומר, כיון שהמתנה לספירת הנקיים נדרשת בגלל ששכבת הזרע הנפלטת מגופה סותרת את הנקיות הנדרשת, הרי שאפשר לפתור בעיה זו על ידי ניקיון יזום על ידי האישה ולהתחיל מיד בספירת הנקיים. כדבריו של הרא"ש נפסק **בשולחן ערוך** (י"ד קצו, יג) אולם **הרמ"א** שם בהגהתו מצטט מדברי **הסמ"ק** (סימן רצג) וכותב:

ויש אומרים דאין אנו בקיאים בזמן הזה ואין לסמוך על זה, והכי נהוג דהרי כבר נתבאר שאנו נוהגין להמתין אפילו לא שמשה כלל, כדי שלא לחלק בין ספירה לספירה, כ"ש בכהאי גוונא; וכל הפורץ גדר בדברים אלו במקום שנהגו להחמיר, ישכנו נחש. בדבריו של הרמ"א נקבע למעשה שהמתנת חמשת הימים עד לשבעה נקיים אינה תלויה במציאות הריאלית של שכבת זרע אלא עומדת כהלכה בפני עצמה.

<sup>84</sup> זימר תשנ"ו עמ' 242. ראו גם את **הב"ח** על טור י"ד סוף סימן קפג המסביר את המנהג לספור שבעה ושבעה בהרכבת דין שבעה נקיים על שבעת ימי הנדה שמדאורייתא. כך גם הבין זאת **הגר"א** בביאורו לשו"ע י"ד סימן קצו ס"ק לג. על הסבר זה כותב הרב עובדיה יוסף בשו"ת **יביע אומר** (א, י"ד טו, סוף אות י') "נמצא מנהג שבעה ושבעה מוצקות, כראי מוצק"

<sup>85</sup> כתבתי על כך לעיל (סעיף 7.1.2). ראו בעיקר **בספר הישר** לרבנו תם (מהדורת שלזינגר) סימן קפ. עוד בענין טבילת הבינים ראו אצל תא שמע תשנ"ו.



כפי שכתבתי לעיל, בסעיף העוסק בטומאת הנדה (7.1.2), הנטיה להחמיר אצל פוסקי אשכנז נובעת כנראה מהשפעתם של חסידי אשכנז<sup>86</sup> שהפנימו את התפיסות המאגיות של טומאת הנדה, לכן הן מחמירים בענייני הרחקת הנדה מדברים שבקדושה וכו' ולכן הם נוטים להאריך את ימי הטומאה של האישה. גישה זו באה לידי ביטוי בדבריו של ר' יצחק מוינה בספרו **אור זרוע** (סימן שט), "כללו של דבר כל מה שיכול אדם להחמיר בנדה יחמיר ותבוא עליו ברכה." ניתן להניח שגם פוסקים מעדות המזרח המחמירים בהלכות נדה כפי שנראה להלן, מושפעים מאותה מסורת מחמירה המדגישה את הפן המאגי־דמוני של הוסת. גישה זו, כפי שראינו לעיל, מתקיימת בבבל בתקופת הגאונים ובמצרים בתקופת הרמב"ם ואת השפעותיה ניתן לראות בדבריהם של פוסקים בבגדד, סלוניקי ועוד.

## 7.4.2 תשובותיו של הרב יוסף, מהלך ראשון – חיוב הפסיקה כמין וביטול מנהגי הנשים: מגמת המישטור

הרב עובדיה יוסף דן לראשונה בעניין זה ב**ביע אומר** (א, י"ד טו) בתשובה שנכתבה בקהיר בשנת תש"ח.

נשאלתי בהיות שהדפיסו כאן כמה אנשים מיראי ה' חוברת בלועזית, ובה תקציר מהלכות טהרת המשפחה, ושם נאמר שאפשר לספור שבעה נקיים, אחר חמשה ימים לראייתה, ויום הששי יהיה הראשון לשבעה נקיים, ויצאו עוררים על זה, באמרם שצריך להיות לא פחות מששה ימים קודם שבעה נקיים, ופנו אלי לחוות דעי להלכה ולמעשה. יש כאן ביטוי לתהליך של חשיפה ציבורית וסטנדרטיזציה של הלכות נדה. בעוד בעבר היו הלכות אלו עוברות בין נשות המשפחה (כפי שנראה להלן) וכך נשתמרו להם מנהגים שונים, הרי שעכשיו, עם הדפסת חוברת פופולרית בשפה המובנת לכל, צפים ועולים ההבדלים בין המנהגים השונים. בהמשך נשוב לעסוק במימד האזוטרי של הלכות נדה ובשליטה הנשית על ניהול מערכת זו. הפקתה של חוברת כזו מפיגה את מעטה הסודיות סביב הלכות נדה ותורמת לגיבושו של מנהג אחיד המהווה סוג של מישטור רבני על נושא זה.

בתשובתו סוקר הרב עובדיה יוסף את מקורותיה של הלכה זו, ופורש את הדעות השונות בתלמוד ובספרות הראשונים, מכאן הוא עובר לניתוח מקורות מספרות חכמי המזרח. ראשית הוא דן באריכות בתשובתו של ר' עבדאללה בן אברהם סומך (בגדד מאה 19) בשו"ת **זבחי צדק** (י"ד טו). הרב סומך מספר שבעירו בגדד מתקיימים במקביל שני מנהגים:

ויש משפחות בעירנו כגון משפחת בית יוסף נסים ועוד שאר משפחות דנוהגים כזאת הסברא שדחה אותה רמ"א ז"ל וממתנים ז' ימים ואח"כ סופרים ז"ן (ז' נקיים) אבל רוב העולם וכן משפחתנו משפחת בית הסומך הי"ו אינם חוששים לזאת הסברא וממתנים ו' ימים ואח"כ סופרים ז"ן ואין חשש בזה כלל. נמצא וכן הוא מנהגינו ומנהג כל העולם בין אשה ששמשה בין לא שמשה ממתנת ו' ימים מיום ראייתה ומיום הז' ואילך מונית

<sup>86</sup> ראו זימר תשנ"ו עמ' 248 ודינרי תשמ"ג.

ז"ן ואפי' אם נמשכת ראייתם כל הששה ימים ופסקה ביום הששי ג"כ מתחלת למנות מיום הז' ז"ן.

אנו רואים איפוא שהחומרות המקובלות באשכנז מצאו את מקומן גם בבגדד. אין לראות כאן השפעה אשכנזית שהרי, כפי שהראיתי לעיל, המנהג של המתנת שבעה ימים קודם שבעה נקיים מופיע ונדחה על ידי הרמב"ם **בתמשנה תורה** (הלכות איסורי ביאה פ"א ה"ד), וכן במקורות מספרות הגאונים אותם ציטט **האגור** (הלכות טבילה סימן אלף שפח). ניתן להניח שמנהג זה שרד בנוהגן של נשים במזרח, אף בניגוד לדעת הפוסקים. מדבריו של הרב סומך ניתן גם להבין את הסיבה לכך: שהרי מדובר במנהגים משפחתיים שנשלטו על ידי נשות המשפחה (כפי שנראה להלן). דעה זו שהמנהג הרווח בבגדד הוא המתנה של שישה ימים לפני ספירת שבעה נקיים מופיע גם אצל תלמידו של הרב סומך הלא הוא ר' יוסף חיים, בספרו **בן איש חי** (ש"ב פרשת צו, ז-ח) וכן בשו"ת **רב פעלים** (ב, יו"ד, יז), שם נתן ר' יוסף חיים הסבר ריאליסטי לחומרא זו והוא: שממילא לרוב הנשים דמום ארוך הנמשך על פני חמשה ימים ויותר.

הרב יוסף אינו מקבל את החומרות הללו וכותב:

אכן נראה שאין זה דבר ברור לכ"ע, ורק בבבל אתריה דמר נהגו כן, אבל בא"י ומצרים וגלילותיהן יכולין להקל בפחות מזה. וכ"ש ברואה כתם ובדם בתולים שבודאי מספיק להן ארבעה ימים, וכדעת מרן שקבלנו הוראותיו, שפסק (בסי' קצג) גבי דם נדה, דסגי ארבעה ימים וז"נ.

לדעתו של הרב יוסף, ההלכה המחייבת את כלל עדות המזרח היא פסיקתו של ר' יוסף קארו<sup>87</sup>, המאפשר להתחיל בספירת הנקיים לאחר ארבעה ימים מתחילת המחזור. הרב יוסף מנסה לבודד את מנהג בגדד על מנת לחזק את דעתו שכלל עדות המזרח נוקטים כדעתו של ר' יוסף קארו. לשם כך עליו לבטל עוד מנהג מקומי והוא מנהג הנפוץ בעיר סלוניקי. כך למשל נמצא בספר **שלחן גבוה** שהוא פרושו של ר' יוסף בן אברהם מולכו (סלוניקי מאה - 18) (לשולחן ערוך (יו"ד קפג): "וגם אני שאלתי את פי נות ביתי איך נהגו הנשים, אף היא תשיב אמריה ותאמר לי שמנהג אמותינו בידינו... מונים חמשה ימים ואח"כ סופרת אחריו ז' נקיים וזה שלא כדברי הרמב"ם ורבינו ז"ל". הרב מולכו חוזר על כך שוב (יו"ד קצ ס"ק כג): "והאידנא נהגו הנשים להחמיר על עצמן, שאפילו לא הרגישה אלא מצאה כתם בגופה או בבגדיה, ואפילו פחות מכגריס, להמתין ה' ימים ואח"כ ז' נקיים. כן סיפרה לי נות ביתי". הרב מולכו מקבל את מנהג הנשים כמחייב אף שהוא בניגוד לפסק השולחן ערוך בענין. המקור למידע זה הוא אישתו<sup>88</sup> של הרב מולכו המיצגת בעיניו את מנהגי הנשים. כפי שכתבתי לעיל בפרק העוסק בכתמים (סעיף 7.3.3), חכם אחר בין העיר סלוניקי, ר' אברהם בן נחמן הכהן (סלוניקי מאה - 19) מתיחס גם הוא למנהג הנשים בשו"ת **מעט מים** (סימן עט) ומתפלמס עם דבריו של הרב מולכו. עיקר ביקורתו היא על הישענותו של בעל "שולחן גבוה" וחכמים אחרים על מנהגי הנשים:

<sup>87</sup> ראו על כך במבוא לעבודה זו (סעיף 1.2).

<sup>88</sup> ראו הערה 73.

אתה תחזה לרוב חכמי חשובי העיר הזאת כששואלות נשיו מענינים אלו אומרים להן שיסמכו על מנהגן הישן מעדות הזקנות ומספרות אשה אל אחותה ואשה אל קרובה וקובעים הדבר יתד בל תימוט גם בלא דעת כאלו הדבר הוא מנהג ברור כשמש ואפי אם יהיה איזה חכם אומר לאשתו להפך, דבריו אינן נשמעים.

הרב הכהן מתנגד לכך וקובע כי "יש לנו לילך אל הספרים שמורין לנו דרך הישרה", וכיון שגדולי סלוניקי קבלו את עמדת השולחן ערוך בנושא זה יש להמתין ארבעה ימים בלבד עד ספירת ז"נ, ואף זאת, רק אם שמשה. בהמשך מוסיף הרב הכהן טעם נוסף לדחיית מנהגן המחמיר של הנשים: ועוד דלא ניחא למרייהו לצער את בעלן וכמה מחלוקות ראו עיני שנתרבו מזה, ועוד דחיישין להשחתת זרע דעונשו חמור, ואיך יחמירו חומרא דרבנן בעלמא, במקום דאיכא למיחש לכמה איסורים דאורייתא?

הנשים מוסיפות ימים מיותרים (ואלו הם "חומרא דרבנן") לימי הנדה וגורמות בכך תסכול מיני לבעליהן. תסכול זה מיצר מתחים מיותרים בין בני הזוג ואף מביא את הגברים למעשי אוננות האסורים על פי ההלכה ("איסורים דאורייתא"). לפיכך מבקש הרב הכהן לבטל את מנהגן של הנשים ולהשיב את השליטה בענין לפסיקתם הרשמית של הרבנים המודעים לקושי ולתסכול המיני - מנת חלקם של הגברים. הרב יוסף מביא בתשובתו את תמצית דבריו של ר' אברהם בן נחמן הכהן ומסיק שגם סלוניקי, כשאר הקהלות הספרדיות מחויבת בענין זה לפסיקת השולחן ערוך<sup>89</sup>. המנהג המחמיר הוא מנהגן הבלעדי של בנות קהילות ארם צובא ובבל ואף הן יכולות לחדול מכך:

ובאמת שאע"פ שיש כמה משפחות פה מצרים שבאו מארם צובה ובבל, ונוהגות להחמיר בענינים אלו כמנהג עירם, להמתין ששה ימים ואח"כ ז"נ, וכן מחמירים אף בלא שמשה, מ"מ כל שאר משפחות יהודי מצרים לא מצאנו להם מנהג ברור להחמיר, וע"כ אין לזוז מהוראות מר"ן ז"ל. ואף אותן שנהגו להחמיר, אין צורך לבנותיהן וכלותיהן ללכת אחרי חומרות אמותיהן וחמותיהן. וכמ"ש כיו"ב בבן איש חי (פ' צו אות ז), שאשה אשר משפחתה נוהגים להחמיר להמתין ז' ימים ואח"כ לספור ז"נ, והיא רוצה לנהוג להקל כשאר משפחות העיר תיכף משעה ראשונה שנשאת יכולה לעשות כן, כיון שלא נהגה עדיין כהמחמירין.

הרב יוסף מבקש איפוא לשרש את המנהגים המחמירים וזאת על ידי ביטול המחויבות הבן דורית למנהגים. לדעתו, המנהג מחייב בשל היותו סוג של נדר שאדם קיבל על עצמו ולא מחויבות אפריורי למנהגי אבות. לפיכך כל מי שטרם נהג במנהג זה אינו מחויב לקיימו<sup>90</sup>.

<sup>89</sup> כמו כן סובר הרב יוסף שיש לקבל את דעת ר' יוסף קארו האומר שאם האשה לא קיימה יחסי מין לפני המחזור אין לחוש לפולטת שכבת זרע, גם זאת בניגוד לדעתו של ר' יוסף חיים מבגדד. בנוסף לכך סובר הרב יוסף שיש לקבל את דברי השולחן ערוך בשם הרא"ש המאפשר לאשה לרוחץ את עצמה ולהתחיל בשבעה הנקיים מיד עם תום הדימום, ובמיוחד אם מדובר בדם בתולים או בכתם.

<sup>90</sup> על יחסו המורכב של הרב עובדיה יוסף למנהגים בכלל ראו לאו תשס"ב הפרק השמיני.

חשוב לציין שמגמת הפסיקה כמרון – רבי יוסף קארו, אינה המניע העיקרי לפסיקתו כאן. ראייה לכך ניתן למצוא בדיון הקצר בענין דם הבתולים המשולב בתשובה זו באות ז'. לפי הנאמר **בשולחן ערוך** (י"ד קצג, א) "הכונס את הבתולה בועל בעילת מצוה וגומר ביאתו ופורש מיד" הטעם להלכה זו הוא החשש שמא נתערב בדם הבתולים גם דם נידה<sup>91</sup>. השולחן ערוך שם ממשיך וכותב "וצריכה שתפסוק בטהרה ותבדוק כל שבעה ולא תתחיל למנות עד יום ה' לשימושה". למרות זאת כותב הרב עובדיה יוסף כי לדעתו יכולה הכלה, בשעת הצורך, כגון במצב בו אם סיום הימים הנקיים יחל מחזורה הרגיל, להתחיל בספירת שבעת הימים הנקיים לאחר יומים ואינה צריכה להמתין ד' ימים. זאת משום שדם בתולים מדרבנן וניתן לצרף קולות נוספות. בשלב זה לא דורש הרב יוסף רחיצה וקינוח כך שלמעשה עומד פסק זה בניגוד לדעת השולחן ערוך בענין. החל מן המהדורה השניה של **יביע אומר** מופיעה בסוף פסקה זו התוספת הבאה בתוך סוגרים מרובעות: "ויותר נכון להורות שתרחץ ותקנח עצמה יפה ולעשות הפסק בטהרה...". זוהי התאמה של הפסק לדעת השולחן ערוך. ואכן בספר **טהרת הבית** (ב, סימן י עמ' תקח) פסק כך באופן ברור:

ועל כל פנים אנו אין לנו אלא הוראות מרן השולחן ערוך וצריכה (הכלה) לספור שבעה נקיים החל מיום חמישי לשימושה. ומכל מקום אם יש לחוש שעל ידי המתנה זו יגיע הוסת שלה, יכולה לנהוג כמו שפסק השולחן ערוך (סימן קצו) "האשה ששמשה מטתה ואחר כך ראתה דם ופסקה מיד, רוצה לספור שבעה נקיים החל מיום מחרת ראייתה, תקנח יפה יפה אותו מקום....

יש כאן נסיגה מן הקו הקודם שבו הפסיקה לקולא גברה על הפסיקה כמרון. לימים מיישר הרב יוסף קו עם השולחן ערוך ומייתר את כל הדיון שביביע אומר, שהרי את אפשרות הקינוח וההדחה פסק השולחן ערוך גם לגבי וסת ממש.

### 7.4.3 מהלך שני – הפריצות המודרנית מחייבת הקלה בהלכות נדה, המישטור כמאפשר מיניות

בשלב זה של התשובה מוסיף הרב יוסף הסבר לחשיבות הפסיקה להקל בהלכות נדה בזמן הזה: "וכ"ש בדורות הללו שפשתה המספחת של הפריצות בשווקים וברחובות, והמודרניות יוצאות פרופות<sup>92</sup> בזרועות מגולות וצואר חשוף, ועין רואה והלב חומד בהרהורים רעים, שהוא איסור מן התורה לכמה פוסקים (ע' תוס' ע"ז כ:), ומלי כריסיה זני בישי, ובאים אח"כ לידי השחתת זרע לבטלה, ומה יעשה אותו הבן ולא יחטא, וכמ"ש בתשו' מעט מים הנ"ל. וקורא אני על המחמיר בזה, עמי בעצו ישאל, וחמורו יגיד לו<sup>93</sup>. וכמ"ש בתשו' מהר"ם אלשאקר (ס"ו קיב), כי לא ידע ואשם לבא בחומרות טלאי ע"ג טלאי המביאות לידי קולא... ואשר ע"כ כל המקל בזה ישא ברכה מאת ה'.

<sup>91</sup> כך הסביר זאת הרא"ש, **פסקי הרא"ש** למסכת כתובות פ"א סימן ט.

<sup>92</sup> ראו הערה 3

<sup>93</sup> זוהי פרפרזה על דברי **הבבלי פסחים** (נב ע"ב) "עמי בעצו ישאל ומקלו יגיד לו, כל המקל לו מגיד לו".

כלומר, המתח המיני בתקופה זו חריף אף יותר מבעבר, הגברים מגורים על ידי התנהגות הנשים המודרניות ואינם מוצאים פורקן אצל נשותיהם מפאת החומרות המרובות בהלכות נדה. הרב יוסף מתיחס לגברים בסלחנות "ומה יעשה אותו הבן ולא יחטא"? משפט זה לקוח מן **הבבלי ברכות** (לב ע"א) "אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: משל, לאדם אחד שהיה לו בן, הרחיצו וסכו, והאכילו והשקהו, ותלה לו כיס על צוארו, והושיבו על פתח של זונות, מה יעשה אותו הבן שלא יחטא?" כלומר, המצב המודרני בו נשים מסתובבות בלבוש בלתי צנוע ברחובות העיר גורם בהכרח לגירוי מיני שלא ניתן להתגבר עליו. מתוך אחריות לטהרתם של בחורי ישראל מבקש הרב יוסף לאפשר להם עד כמה שאפשר פורקן מיני אצל נשותיהם<sup>94</sup>.

לנשים, בעיניו של הרב יוסף, דימוי כפול<sup>95</sup>. הנשים שבחוקן, "המודרניות" מפתות ומגרות. הנשים שבפנים, נשות הבית נטולות תשוקה מינית, ולפיכך מחמירות על עצמן ומרחיקות את עצמן מבעליהן.

בתשובה מאוחרת יותר חוזר הרב יוסף לטיעון זה ומתארו בהרחבה. פסיקתו של הרב יוסף כי הנשים הצעירות אינן מחויבות למנהגי משפחותיהן ועליהן לנהוג כפסק השולחן ערוך, וקביעתו כי הנשים המבוגרות יכולות לחדול ממנהגן הקודם אם יעשו התרת נדרים על כך, עוררה את תגובתו של אחד מרבני ירושלים, הרב ישראל זאב מינצברג. לדעתו של הרב מינצברג, נשים שנהגו כדעת הרמ"א להמתין חמשה ימים קודם הפסק טהרה, אף שספרדיות הן, מחויבות להמשיך במנהגן זה ולא ניתן להתיר להן אותו. הרב עובדיה יוסף הגיב לטענה זו במכתב לרב מינצברג אותו הוא פרסם **ביביע אומר** (ג, י"ד יא). לדעתו של הרב יוסף מנהג אשר גורם לנזק אינו מחייב כלל:

ומוכח מהכא דמנהג שיוצא ממנו איזה קלקול לא חשיב מנהג כלל. וכ"כ בשו"ת דברי יוסף אירגאס (ר"ס מה) בתנאי החמישי, שלא נחשב מנהג אלא באופן שלא ימשך ממנו שום צד קלקול ואיסור, או הפסד מצוה, הלא"ה אין עליו תורת מנהג כלל, ויכולים לבטלו בלי התרה. ע"ש. וא"כ ה"נ דאיכא מניעת מצות פו"ר, וגם צד קלקול של הרהורי עבירה הקשים מעבירה, שאם מידי עבירה יצאו מידי הרהור לא יצאו בשהייתם זמן ממושך, ואתו לידי הוצאת שז"ל. וכ"ש לבחורים אשר אונם בשרירי בטנם וע"י התגברות יצרם עליהם צפויים ועלולים להכשל באיסור נדה ח"ו. ומרעה אל רעה יצאו ומה גם בזה"ז ש הפרוץ מרובה מאד בעוה"ר. וכבר חששו לזה כמה אחרונים.

נחזור לתשובתו הראשונה של הרב יוסף (**ביביע אומר** א, י"ד טו) כדי להבהיר את עמדתו מביא הרב יוסף מקרה המשקף את הסכנה הטמונה בחומרות מסוג זה:

<sup>94</sup> ראו בענין זה את דבריו של פרויד 1988 עמ' 167: "המצפון המחמיר יותר והזהיר יותר הוא סימן ההיכר המייחד את בעל המוסר. ולא בכדי מכים הקדושים על חטא, הללו באים במידה מופלגת לידי ניסיון משום יצרם שלא בא על סיפוקו. כי כן עושה מניעה מתמדת של הסיפוק, שהיא מגבירה את הפיתוי, בה בשעה שסיפוקו של היצר מזמן לזמן מביא לכל המועט להרפייתו הארעית של הפיתוי".

<sup>95</sup> על הדמוי הכפול של האישה, חוה ולילית, ראו אברבנאל תשנ"ד.

ומדי דברי זכור אזכור כי נשאלתי בעה"ק ירושת"ו, מאשה יראת ה', בהיות שבעלה דוחק אותה ע"י מחלוקות ומריבות, ללכת לטבילתה קודם שתגמור ספירת ז"נ, להיותו חם המזג, וקל ביראת ה', ושאלתי אותה, כמה ימים היא ממתנת לפני ספירת ז"נ, וענתה ואמרה, שמנהגה כמנהג אמה ומשפחתה להמתין ז' ימים אע"פ שהיא טהורה ממקור דמיה אחר ארבעה ימים, והורתי לה שמספיק לה בארבעה ימים, ואח"כ תפסוק בטהרה ותספור שבעה נקיים, כי גדול השלום. אך תתחרט על מנהג שקבלה עליה ולא אמרה בלא נדר. ואח"ז עשינו לה התרה, ונהגה להקל בד' ימים, ותשקוט האר"ש. וכ"פ בבן איש חי (פ' צו אות ז), שאשה שנהגה כהמחמירין ועתה מתחרטת מחמת סיבות הכרחיות, יכולה לעשות התרה על מנהגה, ותנהוג להקל. ע"ש.

שוב מצטייר כאן הגבר כמי שאינו מסוגל לשלוט ביצריו "חם המזג וקל ביראת ה'" וההקפדה על הלכות נדה מהווה סיבה למריבות בין בני הזוג. הרב יוסף רואה מתפקידו לשכנע את האישה לשנות ממנהג משפחתה ולנהוג כדעת המקלים ובכך לפתור את הבעיה איתה היא מתמודדת.

גם הסיפור הבא מבטא את הבעייתיות בהם נמצאים זוגות דתיים:

והלום בא לידי ספר דרכי תשובה, וראיתי אליו (בסי' קצו ס"ק פג), שכ' בשם ס' שורש מיעקב, שנשאל ע"ד איש אחד רע מעללים שרוצה לכופ את אשתו, שלא לחוש לחומרת חז"ל, להמתין ה' ימים לראייתה ואח"כ ז"נ, ואמר שאינו רוצה להמתין רק ז"נ מיום שתפסוק בטהרה, ואפי' תוך ה' ימים. ופלפל אם מוטב לעבור על איסור קל, כדי שלא יעבור בעלה באיסור חמור דכרת, והעלה דח"ו להורות היתר ולהקל בזה כלל, וכיון שראוי לנדותו על זה כ"ש שלא נחוש לו, והלעיטהו לרשע וימות. ואנו לא נעבור על ההלכה פסוקה המקויימת לנו בלא פקפוק כלל. עכ"ל בקיצור.

לדעתו של חכם זה התנהגותו של הבעל כה חמורה שאין לנסות ולהקל עליו על ידי כך שאשתו תטבול בזמן מוקדם מכפי שהדין מחייב. הרב יוסף אינו מקבל את גישתו: ונוראות נפלאתי עליו, דמה שייך כאן הלעיטהו לרשע וימות?<sup>96</sup> והרי אשתו התמה נקיה מעון, ואין אדם דר עם נחש בכפיפה, וכשהוא בועלה לפני טבילתה הרי יש לחוש מצד אשתו שנכשלת באיסור כרת, על לא עון בכפה, שהרי היא מסכימה לקבל דברי חכמים... ולהכי מיבעי לן למעבד כל טצדקי להציל האשה מעון. (ואין להעלות על לב לגרש אשה מבעלה בשביל כך). ובודאי שאילו היה איסור ברור, לא היינו מהרהרים להקל בדבר, אבל מאחר שיש פוסקים להקל, וס"ל דהני מילי לטהרות דוקא, וכן די בג' עונות, (ומסתמא אין ראייתה פחות משני ימים) וכן יש מקילים בהולכת, ואחר שמרן פסק כרוה"פ להקל ברחיצה בחמין או קינוח יפה יפה, למה נחמיר כ"כ?... ולפענ"ד באשה שבעלה קל דעת, ויש חשש למכשול של איסור כרת, אפשר להקל להמתין שני ימים ולרחוץ עצמה יפה בחמין, ותפסוק בטהרה ואח"כ ז' נקיים.

<sup>96</sup> ראו 'ביע אומר (ד, י"ד ז). התייחסתי לתשובה זו בהרחבה בסעיף 2.3.1.

טעותו של אותו חכם כפולה. ראשית אין הוא מתחשב כלל באישה עצמה שאם לא תטבול תעבור היא על איסור כרת. שנית, מדובר בסך הכל בהקלה הלכתית ולא בעבירה ממש. לפיכך קובע הרב יוסף שבמצב של מתח בין בני הזוג על רקע אי ההקפדה של הבעל בהלכות נדה, ניתן להקל אף מעבר לפסיקת השולחן ערוך ולהתחיל בספירת הנקיים יומים מתחילת המחזור (בהנחה, כמובן, שאין יותר דמום שאחרת לא ניתן להתחיל ב"נקיים").

#### 7.4.4 מנהגי הנשים, להקל או להחמיר?

הנשים בתשובותיו של הרב יוסף מתוארות כמי שמחמירות יתר על המידה בהלכות נדה ואינן מתחשבות בצרכיהם המיניים של בני זוגן. הרב יוסף דורש מהן לנהוג לפי ההלכה המקלה – דעתו של השולחן ערוך – ולוותר על מנהג המחמיר. **בי"ע אומר** (ה, יו"ד יז) הוא מצטט מדבריו של ר' יוסף חיים בשו"ת **רב פעלים** (ד, יו"ד כ), כפי שראינו לעיל ר' יוסף חיים מחמיר וקובע שיש להמתין ששה ימים קודם הפסק טהרה וז' נקיים. בדבריו מתאר ר' יוסף חיים את התנהגותן של הנשים:

זאת ועוד אחרת הא עינא דשפיר חזי פה עירנו יע"א רובא דנשי אין נטהרים לגמרי בארבעה ימים כאשר כתבתי לעיל וגם רובא דנשי בעוה"ר אין בודקים בדיקה מעליא להכניס המוך הטיב עמוק עמוק כמ"ש בש"ע יען כי יצה"ר אומר להם אם יכניסו אותו היטב ימצאו בו קורט דם ולא יצא נקי. גם עוד בעוה"ר רובא דנשי פה אין בודקים אלא בדיקה אחת בעת הפסק בטהרה ובדיקה אחרת ביום הז' דבזה אינו מותר אלא בדיעבד וגם זו היא ג"כ מעצת היצה"ר שאומר להם אם ירבו בבדיקות בז"ן לא יצא המוך נקי ויש עוד נשים בעוה"ר שאין בודקים אלא בדיקה אחת בעת הפסק בטהרה וכידוע זה לכל. וא"כ השתא איכא למיחש טובא אם נתיר לנדה גמורה לעשות הפסק בטהרה בסוף יום ד' ושמא היא תעשה בדיקה כלאחר יד כאמור ותמנה ז"ן מיום ה' ובאמת לא פסק עדיין דם ראייתה ולא נטהרה לגמרי שאם היתה בודקת ביום ה' היתה מוצאת דם והרי בזה נפיק חורבא טובא דאין כאן ז"ן לגמרי.

ניתן לשמוע כאן על התנהגות הנשים בהלכות נדה ופרשנות על כך, לדברי ר' יוסף חיים הנשים אינן מקפידות על דרישות ההלכה מפני שהן חוששות שימי טומאתן תתארך. זו היא לדעתו, "עצת יצר הרע". גם בנושא זה, בדומה למה שראינו בדיון על חומרות הכתמים (סעיף 7.3.4), הדמוי של הנשים בעיני ר' יוסף חיים הפוך מזה של הרב עובדיה יוסף. ר' יוסף חיים המחמיר מתאר את הנשים כמקלות מדי ולכן מבקש להקפיד על קיום החומרא בכל מצב. הרב יוסף המקל מצייר את הנשים כמחמירות ודורש מהן לנהוג כהלכה מתוך התחשבות במצבם של בני זוגן.

תגובתו של הרב עובדיה יוסף לדברי ר' יוסף חיים היא:

הנה מה שחשש לשמא לא תבדוק יפה יפה בחורים ובסדקים, במחכ"ת אין זו חששא לגזור עליה גזרות, שהרי די לנו להזהירה באזהרה חמורה על כך לבדוק כדת וכהלכה, ורק בכך יהיה מותר לה לספור ז"ן מיום החמישי לראייתה, והא ודאי דאחזוקי נשי ברשיעי לא מחזקינן. (והרי התורה האמינתה, כדכתיב וספרה לה) ופשוט שאין לגזור על הבקיא בהלכה אטו אשה הדיוטית שאינה בקיאה. ומכ"ש שדין הבדיקה בחורים

ובסדקים שנוי במחלוקת... ולפ"ז נראה ודאי שאין לגזור גזרה לגזרה על האשה הבודקת יפה כדת, שלא תפסוק בטהרה ברביעי לראייתה, משום אשה פתאית שאינה בקיאה בדין ומסתפקת בקינוח בלבד, כיון שכל זה אינו אלא מדרבנן וגזרה לגזרה ל"ג... ובפרט בזמן הזה שכל ספירת הז' נקיים והבדיקות שלהם הוא משום חומרא דר' זירא, ואינה מן התורה כלל (כמו שכתבתי באות א') והרי זה כמבואר. הנשים לדידו של הרב יוסף מוחזקות ככשרות ואין לחשוך בהן, במיוחד כאשר מדובר בחומרא מדרבנן.

הרב יוסף מוצא סמך לדעתו בדבריו של ר' מלכיאל צבי טננבוים ( פולין שלהי המאה ה – 19) בשו"ת **דברי מלכיאל** (ח"ה קב):

ובנ"ד לפמ"ש כת"ר שבמקומם באים רוב האנשים מעסקם לביתם רק על שבת קודש, ושלזה נמצאות נשים שאין ממתנות עד כלות כל ז' נקיים, ראוי להקל שתפסוק בטהרה ביום ד' לראייתה אף בשמשה, ולפרסם חומר האיסור לטבול תוך ז' נקיים. וגם אנוכי מורה לפעמים להקל במקום שיש דבר מצוה, ובפרט בעת הזאת שנתרבו קלי הדעת ויקשה עליהם להמתין הרבה, ובפרט כי אצלנו יש בזה הרבה חומרות שעשו כל הנשים לספק זבות וכן חששו שמא תשמש ב"הש, ואיכא טובא ספיקי. שוב חוזר כאן מוטיב השינוי של "העת הזאת" שבה נתרבו קלי הדעת. הרב טננבוים מבקש להתחשב במציאות זו ולאפשר הקלות הלכתיות, בפרט כאשר מדובר על גברים החוזרים לביתם רק לשבתות, דבר הגורם לנשים להקדים את טבילתן שלא כדין. הרב יוסף מצטט מדבריו של הרב טננבוים ומשווה בינו לבין גישתו של ר' יוסף חיים:

בא וראה כמה גבהו דרכיו של הדברי מלכיאל מדרכיו של הרב פעלים הנ"ל. והרי ידוע מ"ש האחרונים שאין ראוי להחמיר בזה"ז יותר ממה שהורו לנו רבותינו הפוסקים, שיש לחוש פן יבאו לידי ריב ומדון, קטטות ומחלוקות, והשחתת זרע לבטלה ח"ו וכו'... ותל"ת שפעמים רבות דרשתי ברבים בחומר דיני ההפסק בטהרה והבדיקות בתוך ז"נ שיהיו כדת וכהלכה, ורבות בנות עשו חיל. אשריהם ישראל השומעים דברי חכמים, ואכשור דרי מהדור הקודם בכמה ענינים. ולכן אמינא ולא מסתפינא שאין לחוש לחששות הגרי"ח אשר גדש סאה להחמיר, ואורייתא מרתחא ליה לכתוב ע"ז בתוקף רב, ואדרבה המקל בזמנים אלו להקדים עצמו למצוה תע"ב. (כעין מ"ש הרמ"א סי' קצו סי"א), כי בעוה"ר רבתה פריצות בשווקים וברחובות שהולכות בבגדי מחשוף ובלי שרוולים, ומידי הרהור עבירה לא יצאו, וכשיש להם פת בסלם לא יפנו אל רהבים ושטי כזב וע"כ ראוי לקצר ימי טומאה ככל האפשר לפום דינא, ויאמר לקוצרים ה' עמכם<sup>97</sup>.... ההנגדה בין שני החכמים הללו, הרב יוסף חיים המחמיר מחד גיסא והרב טננבוים המקל מאידך גיסא, באה כדי להדגיש הבדלי גישה עקרוניים ביחס להלכות נדה. הרב יוסף חיים מבטא חוסר אמון

<sup>97</sup> פרפרזה על הפסוק במגילת רות (ב,ד) "וְהִנֵּה בָעַז בָּא מִבֵּית לָחֵם וַיֹּאמֶר לְקוֹצְרִים ה' עִמָּכֶם".



בנשים וחוסר התחשבות בגברים ובחיים התקינים של המשפחה, הוא מתואר כמי ש"אורייתא מרתחא ליה" כלומר, מדובר בתקיפות ואולי אף בקנאות דתית שמונעת אותו מלהתחשב במצב הדור ובתמורות הזמן. בניגוד לו סובר הרב יוסף בעקבות הרב טננבוים, כי יש לתת אמון בנשים ובצדקתן ואף יותר מכך יש להתחשב במצבם הקשה של הגברים.

## 7.5 סיכום

תשובותיו של הרב עובדיה יוסף בנושאים שונים בהלכות נדה בנויות על מספר עקרונות.

### 1. הצורך להקל בהלכות נדה בזמן הזה בגלל ריבוי הפריצות.

ההקלה בהלכות נדה בגלל הפריצות היא המניע העיקרי לפסיקתו הרב עובדיה יוסף בנושאים רבים בהלכות נדה<sup>98</sup>. לדעתו, המציאות המודרנית היא מצב נתון שאין להתעלם ממנו. ההשפעה של המתירנות המינית והלבוש החושפני מחייבת אותו להקל בהלכות נדה על מנת למעט ככל האפשר במתח המיני המתסכל בו נתונים גברים דתיים. יש לציין שמגמת ההקלה היא מאפיין כללי של הרב יוסף אך בהלכות נדה היא בעלת אפיון יחודי זה.

במובן זה, מצטרפת פסיקתו של הרב יוסף בהלכות נידה למנגנון ההכלה עליו הרחבתי בסעיף 2.1. גם כאן מדובר על פסיקה המבקשת להכיל בתוך עולם ההלכה את אותם יהודים יהודיות המבקשים לקיים את דיני נידה אך עומדים בשל כך בפני קשיים גדולים. קשיים אלו נובעים מן המצב המודרני בו גואה המתח המיני בשל האווירה המתירנית של החברה הכללית. הרב יוסף מבקש בפסיקתו לאפשר את קיומן של הלכות נידה על ידי מירב ההקלה ההלכתית האפשרית.

### 2. התעלמות מהיבטים הקשורים בהיבטים מאגיים ודמוניים של טומאת הנדה.

מגמת ההקלה מתאפשרת מכמה סיבות, ההתעלמות ממוטיב הטומאה וממאפייניו המאגיים דמוניים היא אחת מהן. לפיכך מחייב הרב יוסף את נשים להתפלל ולברך אף בעת נידתן, ומתיר להן במצב זה להכנס לבית הכנסת, לבקר בכותל המערבי ובבתי קברות. במבוא לפרק העוסק ב"שבעה נקיים" (סעיף 7.4.1) הראיתי שהמגמה להחמיר ולהוסיף על ימי הנדה נובעת, ככל הנראה, מתפיסות המדגישות את מוטיב הטומאה אותן הסברתי בחלק הראשון של פרק זה (סעיף 7.1.2). הקישור מתבטא היטב בחלק מן הפסיקה האשכנזית, ובעיקר בחומרא הדורשת להמתין שבעה ימים ועוד שבעה נקיים, יתכן שגם המנהגים להחמיר בענין זה בחלק מעדות המזרח נובע מתפיסה זו. הרב יוסף מתעלם כמעט לחלוטין מהיבט זה בהלכות נדה. לדידו, מדובר בהלכה העוסקת ביחסי מין ללא

<sup>98</sup> פרק זה דן רק בחלק מן הנושאים שבהלכות נידה. הרב יוסף מקל גם בהרחקות בין הבעל לאשה בתקופת הנדה (ראו הערה 2). בהגדרות של חציצה לענין טבילה, **יביע אומר** (ג, י"ד יב) "...ומ"מ לדינא יפה כיון במה שפסק לקולא. וכמ"ש ג"כ שהחומרא בזה מביאה לידי קולא, שע"י דחיית זמן הטבילה יבאו בעליהן לידי הרהורים רעים מלי כריסיה זני בישי. ומה גם בזה"ז אשר פשתה מספחת הפריצות, ויבאו לידי שז"ל. והמחמיר בזה יצא שכרו בהפסדו... אשר על כן על משמרת אעמודה להורות להקל בדבר". מגמה זו באה לידי ביטוי גם בהסכמתו לכך שנשים תטבולנה אף שציפורניהן ארוכות וצבועות, ראו **יביע אומר** (ב, י"ד יג) בתשובה זו דנתי בסעיף 2.4.1. בעוסקו בדיני יולדת הוא מבקש לבטל את המנהג להמתין ארבעים יום לזכר ושמונים לנקבה לפני הטבילה, ראו שו"ת **יביע אומר** (ד, י"ד יא-יב) "ובר מן דין נלע"ד דהיינו דוקא במנהג שאין בו חשש מכשול ותקלות, אבל השתא הכא דאחסור דרי, ועינינו הרואות כי בעוה"ר בדורות הללו הפרוץ מרובה על העומד, ורבות בנות יוצאות פרומות וזרועותיהם מגולות וחשופות צואר ואין מכלים, והרוצה לפרוש מאשתו היולדת ארבעים ושמונים אפילו אם מידי עבירה יצא מידי הרהור לא יצא, כי מה יעשה אותו הבן ולא יחטא... וכ"ש בדורות הללו דורות החופש והדרור (דימוקרטיא). ע"כ בודאי שהמבטל מנהג זה אפילו בעיר שנהגו בו כולם, ומתכוין לשם שמים, שכרו גדול מהש"ת." על מנהג זה ראו זימר תשנ"ו.

מטענים נוספים הקשורים למוטיב הטומאה ולכוחות מאגיים נלויים ולפיכך אין כל סיבה להחמיר בה. עמדה זו מתלכדת עם עמדתו הכללית של הרב יוסף שהמוטיבים המיסטיים והמאגיים המופיעים בספרות היהודית לדורותיה זרים לו ולכן הוא מתנגד בד"כ לפסיקה על פי דברי קבלה, ומסתייג ממקורות העוסקים ברוח רעה, סגולות וקמיעות וכדו'.

### 3. מגמת המישטור, הלכה ומיניות.

עמדתו העקרונית של הרב יוסף כי יש לקבל ללא עוררין את פסיקתו הלכתית של רבי יוסף קארו, ולפיכך יש לדחות את מנהגי העדות השונות באה לידי ביטוי גם בנושא זה. אלא שכאן לפסיקה כמרן יש יתרון נוסף והוא שביחס לפוסקים אחרים הוא מן המקלים ביותר. חשוב לציין שמגמת ההקלה גוברת על המגמה לפסוק כמרן שהרי הרב יוסף במקרים מסוימים (דם בתולים במהדורה הראשונה, או אישה שבעלה לוחץ עליה) מוכן להקל אף מעבר לפסק השולחן ערוך.

לדעתי יש לראות בפסיקת הרב יוסף נסיון למשטר את המיניות, כלומר לקבוע כללים אחידים וברורים בהלכות נדה כך שהימים בהם מותר לקיים יחסי מין והימים בהם אסור לא יהיו בשליטתן של הנשים, אלא בשליטת ההלכה, דבר המאפשר לגברים, הבעלים, שליטה מסוימת במיניות הזוגית. כל עוד הלכות נדה נתונות למנהגי הנשים, מנהגים שאינם עומדים בקריטריונים הלכתיים ברורים ושקופים, נתונה השליטה בידיהן שהרי הגבר אינו יכול לדעת מתי תהיה אישתו מותרת לו. פסיקתו של הרב יוסף עושה שימוש במגמת המישטור כדי לאפשר לגברים, להם הוא דואג בסוגיה זו, פעילות מינית. ניתן לראות כאן מנקודת מבט פוקויאנית כיצד מישטור הנתפס בדרך כלל כדיכוי הופך כאן למה שמאפשר ביטוי מיני.

### 4. הקול הנשי

אמנם מנהגי הנשים מובאים בתשובותיו של הרב יוסף רק כדי לבטל אותם, ואעפ"כ זוהי הזדמנות נדירה הפותחת צוהר לעולמן של נשים במקומות שונים אשר מחזיקות במנהגים משלהן (מנהגים מחמירים לדברי הרב יוסף ומקלים לדעתו של ר' יוסף חיים). אלו הם מנהגים משפחתיים העוברים בין הנשים במשך הדורות ואינם מאפשרות לגברים, בעלים או רבנים, ליטול מהן את הסמכות בענינים אלו. קולן של הנשים מבצבץ גם בסיפורים אותם מביא הרב יוסף, שם באה לידי ביטוי ההתנגדות הגברית לשליטה הנשית במיניות דרך הלכות נדה.

## 8. "לובשות בגדי פריצות ושוקדות על המודרניות לשמור ארחות פריז (פריץ)": פסיקתו של הרב עובדיה יוסף לנוכח השינויים באורחות הלבוש

### 8.1 מאפייניו התרבותיים של הלבוש

אחד המאפיינים של התקופה המודרנית משלהי המאה ה-19, הוא השינוי בנורמות החברתיות והציבוריות בכל הקשור ליחסים בין גברים לנשים. כך בקשרים החברתיים, וכך בתחום הלבוש בו חלו שינויים מרחיקי לכת. לתופעות אלו השלכות רבות בתחום ההלכה ורבים הפוסקים המתייחסים לכך. בפרק זה אני מבקש להתמקד בניתוח פסיקתו של הרב עובדיה יוסף בנושאים הקשורים בשינוי בנורמות הלבוש של הנשים.

הרב יוסף רואה בשינוי באורחות הלבוש של נשים תופעה הקשורה לכלל ההיבטים של המודרניות שהמתירנות המינית היא אחת מהם, המתירנות היא חלק מתופעה רחבה יותר של אוירת "החופש והדרור" המאפיינים את התקופה<sup>1</sup> כך למשל הוא מתאר את הדור:

אבל בדור יתום זה אשר בעוונותנו הרבים אין מי שיכול ויודע להוכיח, ומכ"ש [=ומכל שכן] למחות, והחופש והדרור והמתירנות שולטים בכל עוז... (יביע אומר ה, י"ד יב). ומבחינה רוחנית, אשר ירוד ירדנו אלף מעלות אחרנית, ועדים אנו להתדרדרות מוסרית מדהימה, המתירנות גוברת וההתפרקות משתוללת בראש כל חוצות, חוסר צניעות, בגדי פריצות, ספרי פורנוגרפיה, וסרטי קולנוע מבישים, חילולי שבת בפרהסיא, פתיחת אטליזי טריפה בממדים מבהילים ועוד כהנה וכהנה. (יביע אומר ו, א"ח מא).

המתירנות מתבטאת בתחומים רבים, הרב יוסף מתאר את התופעה המצויה הזו: "בדורות עלובים הללו שנוהגים לטייל בחורים ובחורות ביחד, ופריצי אהדדי, ובפרט בריקודים בשמחות שנעשה הדבר כהיתר בעוה"ר [=בעוונותינו הרבים], וביחוד כשהם משודכים" (יביע אומר א, א"ח ל). זוגות רבים מתיחדים עוד לפני נישואיהם וכלל אינם יודעים שהדבר אסור "ורק השרידים אשר ה' קורא נזהרים בזה" (יביע אומר ג, אבה"ע יז, לה).

אחת התופעות שהרב יוסף מרבה לעסוק בה היא השינוי באורחות הלבוש: "וכ"ש בדורות הללו שפשתה המספחת של הפריצות בשווקים וברחובות, והמודרניות יוצאות פרופות<sup>2</sup> בזרועות מגולות וצואר חשוף, ועין רואה והלב חומד בהרהורים רעים" (יביע אומר א, י"ד טו).<sup>3</sup> אורח הלבוש הבלתי צנוע בא מהשפעה מערבית: "ובפרט שיש מקום לומר שהלובשות בגדי פריצות

<sup>1</sup> ראו על כך בהרחבה במבוא לעבודה זו סעיף 1.1.1.

<sup>2</sup> ראו פרק 7 הערה 92.

<sup>3</sup> ראו גם יביע אומר (ד, י"ד יא): "אבל השתא הכא דאחסור דרי, ועינינו הרואות כי בעוה"ר בדורות הללו הפרוץ מרובה על העומד, ורבות בנות יוצאות פרומות וזרועותיהם מגולות וחשופות צואר ואין מכלים"

ושוקדות על המודרניות לשמור ארחות פריז (פריץ)<sup>4</sup>, עוברות על איסור ובחקותיהם לא תלכו".  
 (יביע אומר ד, י"ד א)<sup>5</sup>. לבוש מודרני זה הוא צו האופנה "והרי לדאבון לבנו ידועים מקרים רבים  
 שכמה בנות (שלא קבלו חינוך חרדי טהור) למרות רצון ללבוש בגדי צניעות, בושות  
 מחברותיהן לבל יתנו אותן ללעג וקלס" (יביע אומר ג, אבה"ע כא).

מנקודת המבט של מחקר זה אני מבקש לשאול את השאלות הבאות: כיצד תפסו פוסקי ההלכה את  
 המערכת הסימבולית של הביגוד? כיצד הם פירשו את הקודים החברתיים המועברים במערכת  
 האופנה? ובהמשך לכך, האם, ובאיזו דרך, משפיע השינוי באורחות החיים בכלל, ולענייננו השינוי  
 באורחות הלבוש וההתנהגות, על פסיקת ההלכה, כאשר לבוש שבעבר היה נחשב בלתי צנוע ובלתי  
 נורמטיבי, הפך להיות ענין שבשגרה. האם גדרי הצניעות שנקבעו בהלכה בתקופות שונות מחייבים  
 באופן מוחלט ללא קשר לנורמות המקובלות בחברה הנוכחית, או שמא שינוי הנורמה הציבורית  
 משנה גם את היחס ההלכתי כלפי הנשים שאינם מקפידות על קוד הלבוש ההלכתי?

נושא מחקר זה הוא פסיקתו של הרב עובדיה יוסף אולם כדי להבין את עמדתו יש לראותה  
 בפרספקטיבה רחבה יותר.

#### 8.1.1 מדוע אנו מתלבשים?

קודם שאדון בשינויים בנורמות הלבוש אני מבקש לדון בקצרה בתאוריות האנתרופולוגיות השונות  
 העוסקות בתחום הלבוש<sup>6</sup>. הסבר נפוץ, לתופעת הלבוש הוא רגש הבושה אותו חשים בני האדם  
 כשהם עירומים. בעולם הדתי מקובל להביא כמקור לרגש הבושה שבעירום את סיפור אדם וחוה  
 בגן עדן. אדם וחוה במצבם הראשוניים היו עירומים ולא חשו כל בושה בדבר "וַיְהִי שְׁנֵיהֶם עֲרוּמִים  
 הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ וְלֹא יָתְבָשְׁשׁוּ" (בראשית ב, כה), אך בעקבות אי הציות לצו האל והאכילה מעץ הדעת  
 נאמר: "וַתִּפְקְחֶנָּה עֵינֵי שְׁנֵיהֶם וַיֵּדְעוּ כִּי עֲרֻמִּים הֵם וַיִּתְּפְרוּ עֲלֵהּ תְּאֵנָה וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם חֲגָרֹת" (בראשית ג,  
 ז). האדם שלא שלט ביצריו ובתאוותיו חש בושה מהיותו ערום<sup>7</sup>. אצל אבות הכנסייה אנו מוצאים

<sup>4</sup> פרפרזה על הפסוק בתהלים פרק יז פסוק ד "לפעלות אדם בדבר שפתיך אני שמרתי ארחות פריץ"

<sup>5</sup> הביטוי הזה נמצא גם ביביע אומר (ג, אבה"ע כא): "אבל בזה"ז שדשו רבים בלבושים מודרנים כאלה. לשמור  
 ארחות פריז (פריץ)". וכן ביביע אומר (ב, י"ד ג); יביע אומר (ו, י"ד יד). "ונמצא שההולכת בחצאית מיני שהיא בגד  
 בוגדים של פריצות נוראה, וכל מגמתה ללכת בדרכי האופנה לשמור ארחות פריז המביאה לידי זמה, בודאי שיש  
 בזה הלאו של ובחקותיהם לא תלכו".

<sup>6</sup> ראו בהרחבה רובניסטין פרק 2; פלוגל פרק 1.

<sup>7</sup> ראו למשל את דברי הרמב"ם **במורה הנבוכים** (ח"א פ"ב) "וכאשר מרה ונטה אל תאוותיו הדמיוניות והנאות חושיו  
 הגשמיות, כמו שאמר כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעינים, נענש בששולל ההשגה ההיא השכלית" ראו גם  
 בפרוש **הספורנו** לבראשית ב, כה המסביר את חוסר הבושה שבשלב הראשוני: "כי אז היו כל פעולותיהם וכל אבריהם  
 לעשות רצון קונם בלבד, לא להשיג תענוגות נפסדות כלל באופן שהיתה פעולת המשגל אצלם כפעולת האכילה  
 והשתיה המספקת, ובכן היה ענין איברי המשגל אצלם כמו ענין הפה והידיים אצלנו".

התיחסות מיוחדת ללבוש האישה, זו נדרשת להתכסות מפני שחשיפת גופה לעיני הגבר עלולה לגרותו ולהטותו מדרך הישר.<sup>8</sup>

אנתרופולוגים שחקרו את נושא הלבוש בתרבויות רבות גילו שישנן תרבויות בהן העירום אינו מהווה מקור לבושה או לגירוי מיני כלל, כך למשל אצל האבורג'ינים באוסטרליה. כמו כן מראה המחקר האנתרופולוגי כי ישנם הבדלים גדולים בין התרבויות, בהן נוהגים בני אדם להתלבש, לגבי השאלה אלו חלקים בגוף זקוקים לכיסוי ומהוים מקור לבושה (רובינסטין 1995 עמ' 17). תאוריה נפוצה אחרת ביחס ללבוש קשורה בצורך להגן על הגוף מפני פגעי הטבע, החום והקור. גם תאוריה זו אינה מספקת הסבר מלא לתופעת הלבוש, מפני שגם בענין זה מצא המחקר האנתרופולוגי תרבויות בהן בני אדם חיים בטמפרטורות קשות גם ללא שכבות הלבוש הרבות המקובלות בעולם המערבי, כך למשל ב"ארץ האש" שבקצה הדרומי של דרום אמריקה (שם עמ' 18 – 21).

התאוריה המקובלת יותר על האנתרופולוגים היא זו הרואה בלבוש בעיקר סוג של התקשטות וסימול. זוהי תופעה אוניברסלית, לא נמצאה תרבות אחת שאין בה סוג של קישוט גופני כל שהוא, בין אם על העור עצמו כקעקוע, ובין אם על ידי פריטי קישוט אחרים הנוספים על הגוף. לקישוט תפקידים רבים, הוא משמש כסמל לזהות חברתית ומיקום בהיררכיה החברתית, לעתים הקישוט קשור לסוג של פולחן, וכן לאמצעי להעברת מסרים או יצירת גירויים ועוד. ניתן לומר איפוא שהגוף משמש כלוח שעליו באים לידי ביטוי דרך אביזרי הלבוש והקישוט ערכיו וציפיותיו של האדם. (רובינסטין 1995 עמ' 101).

### 8.1.2 זהות חברתית ומישטור

קביעה של נורמות לבוש וסטנדרטיזציה של הביגוד הם אמצעי לגיבוש הזהות החברתית והלכידות הקהילתית. כמו כן מהווה קוד הלבוש אמצעי למיסוד היחסים החברתיים וקביעת ההיררכיה בתוך הקהילה (טרנר 1995 עמ' 146 – 147). הדוגמא המובהקת לכך היא הצבא בו משמשים המדים כאמצעי לזיהוי וזהות חברתית, וכמדיום דרכו מיוצגת ההיררכיה הצבאית שהרי דרגות הפיקוד הם חלק מן הלבוש הצבאי.

קוד הלבוש של האישה הדתית בתקופה המודרנית הוא אמצעי לזיהוי של האישה הדתית בתוך החברה הכללית החילונית, זיהוי זה הוא מרכיב חשוב בגיבוש הזהות החברתית של הנשים הדתיות. בנוסף לכך, צורת הלבוש והוריאציות השונות של קוד הלבוש, יוצרות מערכת של מדרג חברתי ומעצבת את היחסים בתוך החברה. כך למשל מראה ברברה גולדמן-קרל במחקרה על נוהגי כיסוי הראש אצל הנשים בחברה החסידית בברוקלין, כי ישנו דירוג חברתי שמבחין בין הנשים בחברה החסידית אותה חקרה, לפי רמת הקפדתם הדתית המסומלת באופן בו הן מכסות את ראשן. בדרגה הגבוהה ביותר במערכת החברתית נמצאות הנשים שמכסות את ראשן במטפחת ללא כל קישוט,

<sup>8</sup> ראו מקורות לכך מכתבי אבות הכנסיה אצל רובינסטין 1995 עמ' 17.

ובדרגה הנמוכה ביותר נשים המשתמשות בפאה נכרית העשויה משיער טבעי (גולדמן-קרל 1999).<sup>9</sup> גולדמן-קרל נשענת על התאוריה של פייר בורדיה שטען כי ההבחנה בין המעמדות בתוך החברה בנויה לפי הבעלות על הון תרבותי ולא רק על הון כלכלי. ההון התרבותי בא לידי ביטוי בתחומים רבים של ניהול החיים היומיומיים, בביגוד, בריהוט, ובעוד סממנים תרבותיים.<sup>10</sup> כך בחברה הדתית משמש סוג הלבוש כאמצעי ביטוי להון התרבותי, היינו לרמה הדתית של נושא סממנים אלו.

הלבוש כאמצעי סימול מהווה גם אמצעי למישטור חברתי. בחברות דתיות קשה לבחון את מידת נאמנותו הפנימית של האדם לאמונה או לדת אליה הוא שייך, אך ניתן לבחון את התנהגותו הגופנית החיצונית, ובעיקר את צורת הלבוש שלו המסגירה מיד, במבט ראשון, שינוי או התאמה לנורמה החברתית, כך ניתן להעמיד כל אדם במבחן יומיומי של ביקורת חברתית.<sup>11</sup> כיון שמאפיין מרכזי של תרבות דתית הוא האיפוק והשליטה על היצרים, וכיון שהאישה במסורת המערבית נחשבת כמקור של פיתוי ויצריות,<sup>12</sup> הרי שההקפדה על לבושה הצנוע של האישה מהווה מבחן ראשון במעלה לנאמנותה לעקרון החשוב הזה של הדת.

דוגמא לכך נמצא ביחס לכיסוי שיער האישה, גולדמן-קרל (1999) טוענת כי לכיסוי השיער יש משמעות רבה במערך המישטור החברתי של החברה הדתית. זאת משום שהשיער, כפי שמסביר האנתרופולוג טרנס טורנר, צומח מתוך הגוף אל המרחב החברתי. השיער הוא המעבר שבין הטבעי, הכוח הביוליבידינאלי, כלומר הכוח של המיניות שבתוך הגוף, והספירה הציבורית שמחוץ לגוף. ככזה מסמל השיער את האנרגיה הליבידינאלית של העצמי היוצא אל החוץ, ואת המאבק לריסון כוח זה בתוך הסביבה החברתית (טורנר 1980 עמ' 116).<sup>13</sup> לפיכך, טוענת גולדמן-קרל, ניתן לראות את חובת כיסוי השיער כמבטאת את הרצון לחסום את הביטוי הליבידינאלי של האישה.<sup>14</sup> לכן ככל שהשיער מכוסה יותר, וככל שאין ביטוי לטבעיות של האישה, נחשבת האישה (בחברה החסידית) לדתית

<sup>9</sup> יש לציין שבחברה החרדית ליטאית שאינה חסידית השמוש בפאה נכרית אפילו משיער טבעי אינה נחשבת כנחותה מבחינה דתית, ראו על כך להלן בסעיף העוסק בפאה הנכרית (8.2.4).

<sup>10</sup> בורדיה 1979, על התיאוריה של בורדיה ראו שוורץ 1997.

<sup>11</sup> ראו גריביל וורתור 1999 עמ' 10.

<sup>12</sup> על דימוי האשה המפתה ראו: אברנאל תשנ"ד; פרוסאק 1974; גרוסמן תשס"א עמ' 26 – 43.

<sup>13</sup> על דבריו של טורנר אפשר להוסיף שהשיער הוא חלק מהגוף שניתן לעצב אותו זאת בשונה משאר האיברים (להוציא ציפורניים) ולכן עיצוב השיער מהווה סמל רב משמעות. הסבר דומה, אם כי בניסוח מטאפיזי, ניתן למצוא בדיונו של הרב עובדיה הדאיה בענין הפאה הנכרית. בשו"ת **ישכיל עבדי** (ז אבה"ע טז) הוא כותב: "משום דקים להו לרבנן שאין היצה"ר שולט אלא בדבר המחובר לגוף האשה עצמה, שהוא דבר שיש לו נפש חיונית, משא"כ בנתלש מהאשה שניטל ממנו נפש החיוניות פקע ממנו איסור הערוה שהיה מתחלה בהיותו דבוק בגוף האשה, והרי הוא כפגר מת שאין ליצה"ר שליטה בו, ולכן התירו להסתכל בו, שכיון שאין ליצה"ר שליטה בו הרי לא יבא לידי הרהור בזה."

<sup>14</sup> יש להזכיר בהקשר לכך את הנאמר **באבות דרבי נתן** (נוסחא ב פ"ט) "מפני מה האשה מכסה את ראשה ואין האיש מכסה את ראשו. משלו מלה"ד לאשה שקלקלה מעשיה והיא מתביישת מן הבריות שקלקלה. כך קלקלה חוה וגרמה לבנותיה שיכסו את ראשיהן" כלומר, יש בכיסוי הראש משום תזכורת תמידית לחטא הקדמון של האישה, חטא שבמסורת היהודית ובעיקר הנוצרית קשור למיניותה של האישה.

יותר. לעומתה, אישה החובשת פאה טבעית נחשבת לפחות דתית מפני שהיא מביאה את הטבעיות הנשית לידי ביטוי<sup>15</sup>. הסבר זה מבוסס על התיזה שפיתח הולפייק הטוען שגידול השיער מבטא יציאה אל מחוץ לסדר החברתי ואלו חיתוך השיער וכן כיסויו מבטא כניסה לתוך הסדר החברתי ולכן מהווה ביטוי למישטור ומשמעת. כך אצל חיילים בצבא, כך למשל אצל המצורע והנזיר שכניסתם חזרה לחברה מלווה בגילוח השיער, ומשום כך, מסביר הולפייק, נדרשת היהודיה הנישאת לאיש לכסות את ראשה כדי לבטא את המעבר שלה מן החופש שבחיי הרווקות אל מרותו של בעלה (הולפייק 1978 עמ' 141 – 145)<sup>16</sup>

האם יש לראות בהלכות צניעות רק תופעה של מישטור ודיכוי? מבט מעמיק יותר לאור תובנותיו של מישל פוקו עשוי להעמידנו על כך שלהלכות צניעות יש תפקיד חשוב בהבנית הארוטיקה הנשית.

### 8.1.3 הבנית הארוטיקה דרך חוקי הצניעות – מבט פוקויאני

בפרק הקודם (סעיף 7.1.3) הצעתי את תובנותיו של מישל פוקו בקשר למושג הכוח (ראו גם במבוא סעיף 1.3.3) ולהבנית המיניות. לרעיונות אלו חשיבות רבה גם בנושא הלבוש והצניעות. אחזור כאן בקצרה על עיקרי הדברים.

לדעתו של פוקו, בניגוד לתפיסות קודמות שראו את התרבות, ובכלל זה את הדת, כמדכאת את המיניות האנושית, סובר פוקו כי התרבות "הדכאנית" היא גם זו שמבנה את המיניות האנושית. פוקו מראה שבמהלך ההיסטוריה קיבלו סוגי המיניות השונים הכרה דווקא בגלל מה שנראה כדיכוי ולכן: "יש לזנוח את ההיפותזה לפיה עם התגבשות החברות התעשייתיות המודרניות נפתח עידן חדש של דיכוי גובר סביב המין. לא רק שאנו ניצבים מול התפוצצות אוכלוסין בתחום מיניות המיניות אלא - וזו הנקודה החשובה - שמערך שונה מאוד מן החוק מבטיח, באמצעות קשת של מנגנונים המשתלבים זה בזה, את שגשוגן של ההנאות הייחודיות ואת התרבותן של מיניות השעטנז." (פוקו 1976 עמ' 38). לפיכך יש לראות את כל השיח סביב המיניות ואת מערכת החוקים המסדירה ומפקחת על המיניות כמערכת שמכוננת את המיניות עצמה: "דימוי התשוקה המדוכאת אינו נכון, מן הסיבה הפשוטה שהחוק הוא זה שמכונן את התשוקה ואת החסר שעליו היא מושתתת. יחס הכוח כבר ימצא מאליו במקום שבו ישנה תשוקה." (שם עמ' 57).

לדעתו של פוקו הכוח פועל בתוך החברה ובתוך התרבות מבלי שתהיינה הגדרות ברורות בנוגע למי מפעיל את הכוח ומי מופעל ומושפע על ידי הכוח. לכוח אין מרכז אחד הבא מלמעלה למטה. מעתה יש לדבר על שדות כוח ועל רשתות של כוח: "המיניות היא השם שאפשר לתיתו למערך היסטורי: לא מציאות שנמצאת שם למטה, הסובלת ניסיונות כיבוש קשים, אלא רשת רחבה הפרושה על פני

<sup>15</sup> במונחים הלקוחים מלוי שטראוס אפשר לראות כאן את המתח המתמיד בין טבע לתרבות כאשר גוף האשה ומיניותה מסמלות את הטבע והלכות צניעות את התרבות. בהקשר זה ראו את מאמרה הקלאסי של שרי אורטנר 1974 ואת הביקורת על תזה זו במאמריהן של מקורמק 1980 וסטרטן 1980.

<sup>16</sup> הולפייק אינו מקבל את גישתו הפסיכואנליטית של ליטש 1958, שהסביר את גידול השיער כסמל פאלי ואת חיתוכו כסוג של סירוס. לדעתו של הולפייק אין בתזה זו בכדי להסביר את כל התופעות של גידול והסרת שיער בתרבויות השונות. ניתוח מקיף של תופעות שונות הקשורות בשיער האנושי נמצא אצל אנתוני סינט 1987.



השטח, שבתוכה משתרשים אלה באלה, בהתאם לכמה אסטרטגיות כבירות של ידע וכוח, עירור הגופים, העצמת ההנאות, השידול אלי שיח, גיבוש הידיעות וחיזוקן ההדדי של פעולות הפיקוח וההתנגדות." (שם עמ' 74). כלומר, הפעלת הכוח על המיניות הבאה מן הדרישות התרבותיות והדתיות יוצרת שדה של פעילות שבו על ידי ההתנגדות לדרישות אלו מתעצמת המיניות ומקבלת משמעות מורכבת יותר.

לאור תובנות אלו של פוקו אני מבקש לבחון את מערכת ההלכות הקשורה ללבוש האישה. הנחת העבודה היא שהתרבות, ובמקרה זה הדת, מכוננת ומעניקה משמעות למיניות האדם על ידי יצירה של מנגנון איסור ודיכוי. במובן זה, כפי שיוסבר מיד, הפרויקט של החוק הדתי מכשיל את עצמו.

בתרבות המערבית, יועד תפקיד הפיתוי לאישה, הדבר מבוסס על אותו סיפור מכונן שבתחילת ספר בראשית בו חוה מתוארת כזו שפיתתה את אדם לאכול מן הפרי האסור. לפיכך הן בהלכה היהודית, הן בכתבי אבות הכנסיה והן באסלאם, אנו מוצאים שהנשים נדרשות לכסות את עצמן, להצניע את איברי גופן ולהמנע מלבישת ביגוד המושך את תשומת הלב, כדי לא לגרום גירוי מיני לגברים שבסביבתן<sup>17</sup>. לדעתו של פלוגל, הכנסיה התנגדה להתקשטות הנשים משום שהכנסיה מיסדה את הנטיה של הגבר להשליך את האשמה המינית שלו על האישה. האישה הרי פיתתה את הגבר בחטא הקדמון! והיא ממשיכה לפתותו בהיותה מושכת (פלוגל 1966 עמ' 106).

החוקים המתייחסים ללבוש האישה יצרו מצב הפוך ממה שהתכוונו אליו אנשי הדת, מפני שחוקים אלו העצימו את המשמעות האירוטית של אותם חלקים בגוף שהאישה נדרשת לכסותם. לאישה ניתן איפה כוח עצום, מפני שכל חשיפה של חלק מגופה פורש כמסדר תשוקה מינית ולכן כגורם לפיתוי וגירוי מיני לגבר. גוף האישה הפך להיות מעין לוח שעליו יכולה האישה לכתוב או למחוק, על ידי פריטי הלבוש, את כוונותיה המיניות, או אף לשדר מסר בלתי מודע שיפורש כמיני. לשם השוואה גילה המחקר האנתרופולוגי שבתרבויות מסוימות בהם הנורמה היא ללכת בערום, דווקא לבישת פרטי לבוש מסוימים הם הגורם לגירוי מיני. (רובינסטין 1995 עמ' 105). בחברה המערבית הגירוי המיני נבנה על ידי המשחק שבין הכיסוי לחשיפה. פלוגל טוען כי בסוף ימי הביניים עם הופעת המחשוף קיבל הלבוש הנשי מימד חדש שמאז ועד היום מהווה המאפיין המרכזי בלבוש הנשי. בעוד הגבר בונה את כוח המשיכה שלו על הלבוש עצמו האישה משתמשת בנשק כפול והוא המשחק בין חשיפת חלקי גוף וכיסויים (פלוגל 1966 עמ' 106).

אם נחזור לתאורית הקישוט, היינו לכך שהלבוש הוא מערכת של סמלים ואמצעי להעברת מסרים, נוכל לומר שחוקי הצניעות בלבוש המונחים על ידי ההלכה מחד גיסא, והתייחסותן בפועל של הנשים להלכות אלו מאידך גיסא, מעניקות משמעות סמלית לפריטי לבוש שונים ולאופן לבישתם בתוך החברה הדתית. כך למשל ניתן לבחון את נושא כיסוי ראש האישה הנשואה. ההלכה היהודית ביקשה לדכא את הביטוי הנשי הארוטי המסומן בשיער<sup>18</sup>, על ידי הקביעה ש "שיער באישה ערווה" (בבלי

<sup>17</sup> ראו בווארין תשנ"ט, הפרק השלישי. בווארין מבחין בין התפיסה הנוצרית לבין תפיסת חז"ל. לגבי האסלאם ראו

גרוסמן תשס"א עמ' 176 – 178.

<sup>18</sup> כפי שהוסבר לעיל על פי דבריו של טרנס טרנר 1980 עמ' 116.

ברכות כד ע"א) ושאישה היוצאת וראשה פרוע עוברת על דת יהודית (משנה כתובות ז,ו). אולם הלכה זו העצימה את הארוטיות של השיער עצמו בכך שהפנתה אליו את המבט והדגישה את משמעותו המינית. המענין הוא שנשים יהודיות המשיכו לתת ביטוי לנשיותם דרך כיסוי השער עצמו הן בוריאציות השונות של אופן כיסוי הראש, כפי שמראה גולדמן-קרל, וכמובן דרך הפאה הנכרית, שבמקרים רבים, מאפשרת לאישה הדתית לבטא את עצמה בצורה הרבה יותר בולטת וצעקנית מאשר ללא כיסוי ראש כלל. הפעלת הכוח ההלכתי על האישה מעניק לאישה כוח שלא היה לה מבלעדי ההלכה, ואפשרות ביטוי ומשחק שללא האיסור ההלכתי לא היו משמעותיים כל כך.

## 8.2 פסיקותיו של הרב יוסף בעניני לבוש וצניעות

לאור תובנות אלו אני מבקש לבחון את הדיונים ההלכתיים של הרב עובדיה יוסף סביב השינוי בנורמות הלבוש הנשי. מחקר זה יראה, דרך העיון בתשובותיו, כי משמעותו הסימבולית של הלבוש וההקשר התרבותי הקובע משמעות זו, מהווים אתגר בעייתי מאוד בפני פוסקי ההלכה. מחד גיסא, ראיית המציאות החברתית מצריכה אותם להבחין בין המשמעות הסמלית של צורות הלבוש בהווה לבין המשמעות שלהם בתקופת חז"ל, התקופה הפורמטיבית של ההלכה הרבנית. מאידך גיסא, הבחנה כזו מערערת יסוד משמעותי מאוד בעיני רבים מן הפוסקים והוא הרעיון בדבר יציבותה של ההלכה והיותה בלתי מושפעת מתמורות הזמן<sup>19</sup>.

כפי שציינתי במבוא (סעיף 1.1.3), אחד המאפיינים של המודרניות בעולם היהודי הוא התפתחותן של השקפות עולם המדגישות את הצורך בשינוי ההלכה לנוכח תמורות הזמן, הביטוי המובהק למהלך זה הוא התגבשותה של התנועה הרפורמית. כתגובה למהלך זה הדגישה האורתודוקסיה היהודית את היותה של תורת ישראל חסינה מהשפעות השינויים החברתיים והתרבותיים בעולם. תודעת השינוי היא מאפיין בסיסי של המודרניות (ראו שם סעיף 1.1.2), התודעה הניאו מסורתית שהיא אחת מן התגובות לשינוי, מדגישה את אי השינוי של המסורת כערך מרכזי. כיוון, שבמקרים רבים, תודעת השינוי היא הבעיה ולא השינוי עצמו, ניתן לראות בויכוח בין הפוסקים, כפי שנראה להלן במחלוקת של הרב עובדיה יוסף עם הרב הדאיה, דגש על הפן הרטורי של פסיקת ההלכה.

כפי שכתבי במבוא (סעיף 1.3.2) שאלת המודעות לשינוי שיוצרת הפרשנות לטקסט נתונה בויכוח. לדעתו של משה הלברטל, פרשנות היא תהליך מודע של בחירה בין אפשרויות שונות כאשר המניע לבחירה מסוימת במקרים רבים הוא המניע הערכי. לדעתו של הלברטל ללא הוכחת המודעות קשה לטעון שהפרשן הפעיל שיקול ערכי (הלברטל תשנ"ז עמ' 173). אבי שגיאת טוען שאין לראות במודעות את המאפיין העיקרי להוכחת הפעלת שיקול המוסרי על ידי הפרשן. שגיאת מצביע על כך שיש לשים לב לאופיה היחודי של התרבות המסורתית ולדרך בה מתרחשים בה שינויים:

בחברה ובתרבות מסורתית המהפכות הן 'טבעיות' יותר. המהפכן סבור, באמת ובתמים, שהבנתו המחודשת את הטקסט היא היא המשמעות המקורית לו. אדרבה, טרנספורמציות עמוקות במסורת נתפסות כגילוי המשמעות הסמויה שהיתה קיימת מאז ומתמיד... התוצאה המתקבלת היא, שהמהפכה נתפסת כהמשך רציף של המסורת עצמה" (שגיאת תשנ"ט, עמ' 173).

<sup>19</sup> ראו למשל את דבריו של הרמב"ם **במורה הנבוכים** (ח"ג פ"א מא) "כי כאשר ידע השם יתעלה שמשפטי זאת התורה יצטרכו בכל זמן לפי התחלף המקומות והחדושים ולפי הנראה מן העניינים, להוסיף על קצתם ולגרוע מקצתם, הזהיר מן התוספת ומן המגרעות, ואמר לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו, כי היה זה מביא להפסד סדרי התורה ולהאמין בה שאינה מאת השם, והותר ג"כ לחכמי כל דור, רצוני לומר ב"ד הגדול, לעשות סייגים כדי לקיים משפטי התורה האלו בעניינים שיחדשום לשמור התורה וישאירו הסייגים ההם קיימים לנצח, כמ"ש ועשו סייג לתורה, וכן הותר להם ג"כ לבטל קצת מעשי התורה ולהתיר קצת הנזהר ממנו לפי ענין אחד ולפי מאורע אחד, אבל לא יעמידוהו לדורות כמו שביארנו בסדר פירוש המשנה בהוראת שעה, ובזאת ההנהגה תתמיד התורה האחת ויתנהג כל זמן ובכל מאורע כפי הצריך לו."

שגיא והלברטל התייחסו לשינוי ההלכה כתוצאה משיקולים מוסריים, אני מבקש להראות שהמודעות למעשה הפרשני ולשינוי נתונים במחלוקת בין פוסקי ההלכה בדורנו בבואם להחיל הלכה על מציאות משתנה. ההשקפה הניאו מסורתית של הרב עובדיה יוסף מתנגדת להיסטוריזציה של ההלכה, כלומר, לתליית מוטיבים הלכתיים בהקשרים היסטוריים תרבותיים וחברתיים. זאת מפני שתלות זו מאפשרת לבעלי גישת השינוי להצדיק את הצורך בשינויים בהלכה המסורתית, שהרי ההקשר המקורי של ההלכה אינו קיים ובהקשר החדש דרושה הלכה חדשה. ניתן לומר איפוא, כי ההתנגדות להיסטוריזציה של ההלכה היא עצמה תופעה היסטורית תלויה הקשר תרבותי וחברתי, שהרי ללא תודעת השינוי של תנועת הרפורמה יתכן שההתאמות המתבקשות בין ההלכה לבין המציאות היו נוצרות כחלק ממנגנון הפרשנות של ההלכה עצמה.

העיון בתשובותיו של הרב יוסף יראה את דרך ההתמודדות שלו עם התמורות שחלו בנורמות החברתיות בתחום הלבוש והיחסים בין המינים. כמו כן יראה עיון זה כיצד מתפקדות ההלכות הקשורות בלבוש האישה ובצניעותה כאמצעי לגיבוש זהות חברתית בתוך העולם הדתי וממילא מאפשרות מישטור ופיקוח של ההתנהגות הדתית הרצויה בעיני הפוסק. במובן זה ההקפדה על הלכות צניעות ואי הקבלה של עקרון השינוי מצטרפת למנגנון ההדרה של הרב יוסף (עליו הרחבתי בפרק 3) שתפקידו להדגיש את ההבדל והשוני שבין הקהילה הדתית המקפידה על דרישות ההלכה לבין אלו המושפעים מרוחה וארחות חייה של המודרניות.

לבסוף, תפקידה של ההלכה בהבנית המיניות, ומשחקי הכוח בהם פועלות הנשים, ישמשו גם הם אמצעי להסבר הדיון ההלכתי.

### 8.2.1 כניסת נשים לבית הכנסת בזמן טקס החופה

**ביע אומר** (ג, אבה"ע י) דן הרב יוסף בשאלה האם מותר לערוך חופות בתוך בית הכנסת ולאפשר לנשים, אשר חלקן באות ללא כיסוי ראש ובזרועות חשופות, להיכנס ולהשתתף בטקס. לשאלה זו כמה היבטים. בראשית התשובה דן הרב יוסף בעצם עריכת חופות בבית הכנסת ומתייחס לפולמוס שהתקיים בענין זה עם הרפורמים<sup>20</sup>. בהמשך הוא דן בשאלה האם מותר לנשים נידות להיכנס לבית הכנסת. בשני נושאים אלו הוא קובע שאין בבעיות הנזכרות כדי למנוע את עריכת טקס החופה בבית הכנסת. הענין השלישי בו דן הרב יוסף הוא צורת הלבוש של הנשים הבאות לבית הכנסת. הוא מצטט את דברי **המהר"ם מרוטנברג** המובאים אצל תלמידו ר' שמעון בן צדוק בספר **תשב"ץ** (סימן שצז) שכתב: "דלאו אורחא להכנס אשה מקושטת בין האנשים ובפני השכינה" וזאת אף אם מדובר באמו של התינוק הנימול בבית הכנסת, משום שיש בכך חוסר צניעות. מקור לכך הוא מוצא בדברי **הבבלי נזיר** (מה ע"ב) שם נאמר שהנזירה אינה מגלחת את שערותיה בתום ימי נזירותה פתח אוהל מועד כפי שכתוב בתורה "שמא יתגרו בה פרחי כהונה" וזאת בניגוד לאישה סוטה הנכנסת לעזרה לשם קיום הטקס. ההבדל בין הנזירה לסוטה הוא ש"זו (הנזירה) כוחלת ופוקסת, זו (הסוטה) אינה כוחלת ופוקסת". אישה מקושטת עלולה לגרום לגירוי מיני כשהיא נכנסת לתוככי המרחב גברי ולכן אין להתיר לנשים להכנס לבית הכנסת.

הרב יוסף אינו רואה בדברי המהר"ם פסק הלכה מחייב, ומנמק זאת כך: "ובפרט בזה"ז שהנשים מורגלות הרבה בין האנשים כגון באוטובוסים וכיו"ב". כלומר, חוסר הצניעות שבהמצאות נשים בתוך קבוצה של גברים אינו מהווה בעיה בימנו מפני שבזמן הזה נשים וגברים רגילים בכך, ולכן כניסת נשים לבית הכנסת אל בין הגברים אינה אסורה מן הדין. אולם, מוסיף הרב יוסף, כל זה כאשר הן לבושות בצניעות ובכיסוי הראש:

אבל כשהן יוצאות פרופות בלבושי פריצות בלי שרוולים וכדומה הא ודאי שאין כל מקום להתיר בזה, ולהפוך עי"ז [=על ידי זה] מקום מקדש מעט למערת פרוצים, ובאו בה פריצים ויחללוה. ויש למחות בזה בחזקת היד... וכ"ש נשים שמוזהרות ע"ז מדאורייתא גם בהילוכן לרה"ר [=לרשות הרבים], או מחצר לחצר דרך מבוי דהוי דת יהודית... ותורת הקודש לא תשתנה בשום זמן ח"ו.<sup>21</sup> וכמו שהאריך הרחיב הרה"ג והצדיק מהר"י בורלא... ודחה בשתי ידיים סברת מי שרוצה להקל בזה בזמן הזה.

כלומר, אף שבענין כניסתן של נשים לבית הכנסת ניתן להקל בזמן הזה, מפני שתופעה זו של נשים וגברים הנמצאים בחלל צפוף אחד אינה חריגה. הרי שכלל שהדבר נוגע ללבוש ולכיסוי הראש, "תורת הקודש לא תשתנה בשום זמן ח"ו", ואין לאפשר לנשים שאינן מתלבשות לפי הקוד ההלכתי להיכנס לתוככי בית הכנסת, זאת אף שבתקופתנו הנורמה הציבורית בענין לבושן של נשים השתנתה.

<sup>20</sup> ראו על כך בהרחבה בחלק הראשון של העבודה סעיף 3.3.4

<sup>21</sup> הדגשה שלי (א"פ)

הרב יוסף דורש, מלבד הלבוש הצנוע, ליחד מקומות נפרדים לנשים ולגברים באולם בית הכנסת, אך דרישה זו אינה חריפה כקודמתה. כאן מביא הרב יוסף את מחלוקת האחרונים בשאלה האם לברך ברכת "שהשמחה במעונו" בסעודת חתונה בה יושבים נשים וגברים במעורב. אחד המתירים הוא ר' מרדכי יפה בעל ה**לבוש**<sup>22</sup>:

ויש להוסיף עוד מ"ש [=מה שכתב] הלבוש באו"ח בסופו (מנהגים אות לו), איתא בספר חסידים כל מקום שאנשים ונשים רואים זא"ז [=זה את זה] בסעודת נישואין, אין לברך שהשמחה במעונו, לפי שאין שמחה לפני הקב"ה כשיש הרהורי עבירה. ואין נזהרין עכשיו בזה. ואפשר משום שעכשיו<sup>23</sup> מורגלות הרבה הנשים בין האנשים, ואין כאן הרהורי עבירה כ"כ, דדמיא עלן כקאקי חיורי<sup>24</sup>, מרוב הרגלן בינינו, וכיון דדשו דשו<sup>25</sup>. עכ"ל הלבוש... ומ"מ לכתחלה ודאי שיש להקפיד כמה שאפשר. ומכ"ש בבהכ"נ שצריך להזהר בזה יותר.

שוב חוזרת ההבחנה בין הדרישה להקפיד על הלבוש התקני לפי ההלכה שבו לא חל כל שינוי "ותורת הקודש לא תשתנה בשום זמן ח"ו", לבין נושא הישיבה המעורבת, הנחשב חמור פחות מפני השינוי בנורמות ההתנהגות – "מרוב הרגלן בינו".

מדוע שינוי בנורמה החברתית של הישיבה המעורבת משפיעה על קביעת ההלכה? מפני שלהלכות צניעות תפקיד של מניעת גירוי מיני, וזה תלוי בהקשר התרבותי חברתי של מציאות נתונה. עצם הימצאותן של נשים בחברת גברים אינו מהווה גירוי אלא אם כן מדובר בפריצה של הנורמה. כלומר, מה שיוצר את הגירוי אינה עצם קרבתם של הנשים לגברים אלא החריגה מן המקובל בחברה בענין זה. הנורמה החברתית המפרידה בין גברים לנשים היא זו שמכוננת את הגירוי באשר ללא נורמה אין אפשרות לחריגה מן הנורמה<sup>26</sup>. לפיכך כיון ש"בזמן הזה" נשתנתה הנורמה הציבורית, והמצאותם של נשים וגברים יחד במרחב ציבורי אחד אינה מהווה חריגה מן הנורמה המקובלת - "אין כאן הרהורי עבירה". ואף שלכתחילה יש להקפיד על הפרדה בין הנשים לגברים, אפשר להקל בשעת הצורך.

כך לגבי הישיבה המעורבת של נשים וגברים בבית הכנסת בזמן טקס החופה. לעומת זאת, כאשר דן הרב יוסף בנושא הלבוש הבלתי צנוע הוא סובר שאע"פ שלבוש זה הפך לנורמטיבי, אין השינוי בנורמה גורר אחריו שום הקלה הלכתית וזאת בשם עקרון העל האומר שההלכה אינה משתנה לפי

<sup>22</sup> ר' מרדכי בן אברהם יפה (1530 – 1612), בעל הלבוש, מתלמידי המהרש"ל והרמ"א ומרבני לובלין ופראג

<sup>23</sup> במאה ה-16 !

<sup>24</sup> הביטוי לקוח מן ה**בבלי ברכות** (כ"ע"א) שם מסופר על רב גידל שהיה יושב בכניסה למקוה ומדריך את הנשים כיצד לטבול, אמרו לו החכמים: וכי אינך חושש מיצר הרע? אמר להם "דמיין באפאי כי קאקי חיורי". ומפרש רש"י: "כי קאקי חיורי - אווזים לבנים".

<sup>25</sup> הדגשה שלי (א"פ)

<sup>26</sup> דברים ברוח זו כותב פוקו 1963 עמ' 31: "הגבול והעבירה תלויים זה בזה... גבול לא יכול להתקיים אם אף אחד אינו יכול לעבור אותו. ועבירה תהיה חסרת משמעות אם לא יתקיים גבול של דמיון וצללים"

הקשר היסטורי - "ותורת הקודש לא תשתנה בשום זמן". זוהי סתירה פנימית: הישיבה המעורבת, שנאסרה על ידי בעל **ספר חסידים**, היא תלוית תרבות, ולגביה חלים שינויים הלכתיים לאור הנורמות הציבוריות המשתנות, לעומת זאת הלבוש החושפני שגם בו חל שינוי בנורמות הציבוריות אינו משפיע על ההלכה. הרב יוסף אינו מסביר את ההבדל בין שתי התופעות. כהסבר פנים הלכתי ניתן לומר כי יתכן והרב יוסף רואה מלכתחילה את שני האיסורים כבעלי דרגת חומרה שונה. איסור הישיבה המעורבת מופיע לראשונה בספר חסידים ואינו מוזכר בגמרא ואף לא בשולחן ערוך ולכן ניתן לקבל את השינוי בנורמות ההתנהגות כמשפיע על ההלכה. לעומת זאת, קוד הלבוש, כגון זה המצריך את כיסוי הזרועות, מפורש הן בתלמוד והן בפוסקים, לפיכך קבלת השינוי בנורמה הציבורית כמשפיע על ההלכה הופך הלכות מפורשות בקאנון ההלכתי לבלתי רלוונטיות.

אני מבקש להציע הסבר אחר הלקוח מן התובנות העולות מחקר התרבות בנושא הלבוש כפי שפורטו בחלקו הראשון של פרק זה (8.1). ללבוש יש מעמד משמעותי ביותר מכיון שהלבוש מהווה מערכת סמלים חשובה בכל תרבות, והמסרים המועברים דרך הלבוש נתפסים כברורים יותר מאשר, למשל, המצאותן של נשים באותו מרחב יחד עם גברים. הרב יוסף סובר שיש להתחסס להלכות הקשורות במערכת הלבוש כקבועות ובלתי משתנות. זאת משום שההנחה שמערכת כה חשובה, כלבוש, היא תלוית הקשר תרבותי יכולה לפגום ברעיון נצחיות ההלכה. אם הלכות צניעות תלויות בנורמות המקובלות בחברה בעיני לבוש, הרי שההלכות המצויות בידנו בנושא זה שוב אינם רלוונטיות, מפני שהן תואמות את אורחות הלבוש בתקופות קדומות ולא את אלו של תקופתנו. מכיון שהרב יוסף אינו מוכן לקבל את האפשרות הזו הוא נדרש להציב את ההלכות, הדורשות את כיסוי הזרועות למשל, כמחלטות וככאלו שאינן תלויות בהקשר התרבותי הכללי.

מעבר לכך ניתן לומר כי הצבת נורמות מוחלטות בתחום הלבוש מועילה מאוד ליצירת הסימון והזיהוי החברתי של הנשים הדתיות ומסייעת במערך המישטור של החברה ולכן דווקא בחברה בה חלו שינויים רבים בתחום נורמות הלבוש, יש להקפיד על הנורמה הנדרשת על פי ההלכה, והמבדילה באופן ברור בין הנאמנים להלכה לבין החברה הכללית. כיסוי או חשיפת הזרועות של האישה חדלים מלסמן פריצות או צניעות במובן המיני, מעתה כיסוי הזרועות מתפקד כמסמן זהות דתית והשתייכות לקהילה דתית. הצהרותיו של הרב יוסף בנושא זה מתפקדות איפוא כמנגנון הדרה המבחין בין הקבוצה הנאמנה להלכה לבין אלו שאינן נאמנות לה.

## 8.2.2 השימוש בעילת "דת יהודית" בימינו - פולמוס הדאיה'יוסף

דיון מעניין בדבר הרלוונטיות של ההלכות הקשורות בצניעות הלבוש נמצא בויכוח ארוך שמנהל הרב יוסף עם הרב עובדיה הדאיה<sup>27</sup>. הדברים פורסמו ב**ביע אומר** (ג אבה"ע כא). הנידון הוא סוגית גירושין בין בני זוג שאינם דתיים. הבעל מבקש להיפטר מתשלומי הכתובה בטענה שהאישה "רגילה ללכת ברחובות קריה בגילוי ראש ובלי שרוולים". על פי ההלכה התלמודית התנהגות כזו אכן

<sup>27</sup> הרב הדאיה נולד בשנת תר"ן 1890 בחאלב שבסוריה, רבה הראשי של פתח תקוה וחבר בית הדין הרבני הגדול בירושלים, מראשי ישיבת המקובלים בית אל, כתב ספרים רבים בהלכה ובקבלה, נפטר בשנת תשכ"ט (1969).

פוטרת את הבעל מתשלומים אלו, אך לטענתה של האישה היא שמעולם לא דרש הבעל ממנה להתלבש על פי ההלכה ורק עתה כדי להמנע מן התשלומים הוא טוען את הטענה הנ"ל. והאשה אף היא תשיב אמריה, כי הלא סבר וקיבל, שלפני נישואיה בהיותם יחד בקיבוץ חפשי מסוים התרועע עמה, ואף הצטלמו אז ביחד כששניהם בבגד ים, והיא מוכנה להגיש את התמונה למען תהיה לה לעדה, ועכשיו כעבור ימים ושנים וילדה לו בנים ובנות נזכר בטענה זו, ואך תואנה הוא מבקש להוציאה בגט למרות רצונה, ובלי כתובה. ומבקשת להוציא לאור משפטה. ובאמת שהדברים נראים לעיני בית הדין שהבעל הזה אין תוכו כברו. ועלינו לדעת להיכן הדין נוטה.

לדעתו של הרב עובדיה יוסף אין לקבל את טעונו של הבעל:

ועכ"פ בנ"ד [=ועל כל פנים בנידון דידן] שהאיש הזה חי עמה שנים רבות והולידו בנים ובנות, למרות היותה יוצאת לשוק וראשה פרוע וזרועות מגולות. ורק כעת לאחר הריב ומדנים בא בטענה כזאת, הא ודאי שאין זה אלא צביעות להתעטף בטלית שאינה הולמתו. ואין לתת יד לפושעים, שיבאו להתעולל עלילות ברשע על נשותיהם, בזה"ז אשר פשתה המספחת של המודרניות בעולם, וישתמשו בדיני תוה"ק אשר נתנו להם עורף ולא פנים, אך ורק לתועלתם הפרטית, בכדי למלאת תאותם השפלה, בנותנם עיניהם באשה אחרת, ולבגוד באשת נעוריהם בתואנות וטענות תחת מסוה של דת. ורק אם האיש מוחזק בכשרות ולבו לשמים, וטען טענת עוברת על דת מבלי סכסוכים ומריבות אחרות, אז יש לפסוק כמו שפסקו רבותינו ז"ל אשר מפייהם אנו חיים, ולהפסידה כתובתה לאחר התראה כדת.

כלומר, התנהגות האישה שלא כדת בתחום הלבוש יכולה לשמש עילה לגירושין רק בתנאי שזו אכן עילה אמיתית, והיא תואמת את דרך התנהגותו האישית של הבעל עצמו. "המודרניות" משקפת מצב בו האפשרות לטעון טענה כזו בכנות אינה סבירה מפני שדרך הלבוש הבלתי צנועה של הנשים (שהיא המספחת של המודרניות) מקובלת בדרך כלל על רוב הבעלים המצויים. אולם אם אכן מדובר בטיעון כן ואמיתי, היכול לבא רק מפיו של בעל ירא שמים, תהיה זו עילה לגירושין ולהפסד הכתובה. השינוי באורחות הלבוש הנשי משמעותי איפוא לפסיקת ההלכה. הרב יוסף אף מביא לכך תקדים הלכתי ופותח במשפט "ודוגמא לזה דאשתני דינא בזה"ז שנתמעטה הצניעות בעוה"ר מצינו...". אולם, משמעות השינוי בהלכה מוגבלת לדידו של הרב יוסף, ואת ההבחנה בין המשתנה לקבוע בהלכה הוא מבהיר דרך דיון בדבריו של הרב עובדיה הדאיה בנידון.

הרב הדאיה נדרש לנושא זה בשו"ת **ישכיל עבדי** (ה, או"ח נה אות ג. התשובה משנת תשי"ד), בעוסקו בדיון הלכתי שהובא לפניו ביחס למעמדו של יהודי אשר כיהן כראש החברה קדישא, ועתה הורד מתפקידו על ידי הרב המקומי, בטענה כי אינו מקפיד על ההלכה שהרי הוא מתגלח בימי ספירת העומר ובין המצרים. הרב הדאיה לא קיבל את דבריו של אותו רב מפני שבאותה קהילה רוב רובו של הציבור נוהג כך ורק יחידי סגולה אינם מתגלחים. בין שאר הטיעונים אומר הרב הדאיה:



זאת ועוד אחרת, הרי זה דבר פשוט די ש חילוק בין הזמנים כי הנה באה"ע (ס' קטו) פסק מרן, אלו יוצאות שלא בכתובה העוברת ע"ד משה ויהודית. ואיזוהי דת יהודית הוא מנהג הצניעות שנהגו בנות ישראל, ראשה פרוע ואין עליה רדיד, ומראה זרועותיה לבני אדם ע"ש. והנה עתה בזה"ז הן בעון פשתה המספחת בכל מקום שרוב הנשים יוצאות לשוק וראשם פרוע וזרועותיהם מגולות, ואם לא תחלק בין הזמנים לא הנחת בת ישראל תחת בעלה. וכולן צריכות להתגרש בלי כתובה.

לרב הדאיה ברור שבזמן הזה אי אפשר להפעיל את עילת "דת יהודית" מפני שנורמת הלבוש השתנתה. הוא מביא ראיה לשיטתו מפסק דין של בית הדין הגדול לערעורים בירושלים בנשיאות הרב הרצוג, שפסק בשנת תש"ה, שאין לגרש אישה בטענה שהיא יושבת בבית קפה או אף הולכת שלובת זרוע עם גבר זר מפני ש:

ההליכה שלובת זרוע, הביקורים בבתי קפה עם גבר זר, דברים כאלה אינם, לפי מנהגי החברה הנוכחית ולפי ההשקפה הכללית השוררת בזמנינו, מעשים של פריצות יתרה, אם גם הם מראים לפעמים על חוסר טקט ואינם רצויים כשלעצמם. כל ההתנהגות הזו מראה רק על יחסי ידידות, אבל לא על כיעור או פריצות.<sup>28</sup>

כלומר, הנורמות המקובלות בחברה הכללית ביחסים שבין גברים לנשים הן אלו הקובעות מה יחשב עילה לגירושין ומה לא, או בלשונו של הרב הדאיה: "הרי דאפילו ענין הפריצות דנו כפי העת וכפי הזמן שנראה לעולם שהוא בגדר פריצות." המינוח "עולם" מתייחס לחברה הכללית, הנורמה המקובלת בחברה הכללית היא זו הקובעת האם תופעה מסוימת תחשב כפריצות או לא. ההלכה פועלת בתוך מערכת חברתית תרבותית לפיכך הלכות המתבססות על היחסים שבתוך החברה יופעלו מתוך התחשבות בנורמות הציבוריות המקובלות במקום ובזמן מסוים.

בדבריו של הרב הדאיה אנו מוצאים אישור לתאוריה שהוצגה בחלק הראשון של פרק זה. המשמעות של אופן לבוש זה או אחר תלויים במסגרת החברתית המעניקה לה משמעות, לפיכך רק בחברה בה קיימת הקפדה על הלכות צניעות מבטאת חשיפת זרועות או גילוי הראש פריצות מינית של האישה. ההקפדה על הלכות אלו בחברה נתונה מבנה את המשמעות המינית של מי שאינה נוהגת לפי הנדרש בהלכה, אולם בחברה הכללית חשיפת הזרועות היא נורמטיבית ואינה מבטאת פריצות מינית.

בניסוח בורדיאני ניתן לומר שההון התרבותי החיובי שבשמירה על הלכות צניעות תקף רק בשדה החברתי בו אכן להון זה יש ערך. וכן להפך, חשיפת הזרועות מהווה הון שלילי – היינו סממן של פריצות ומתירנות מינית רק בשדה חברתי דתי מסוים אשר לדעתנו של הרב הדאיה אינו קיים במציאות הריאלית שהרי "בזה"ז הן בעון פשתה המספחת בכל מקום".

הרב יוסף מצטט בתשובתו את דברי הרב הדאיה ותמה עליהם "שאיך יתכן לומר שח"ו הדין ישתנה לפי הזמן?" ישנה הנחה מוקדמת לכל הדיון ההלכתי לדעתו של הרב יוסף, והיא שההלכה היא

<sup>28</sup> אוסף פסקי הדין של הרבנות הראשית לישראל, ירושלים תש"י, עמ' קכב.

קבועה ואינה עוברת שינוי בתמורות הזמן והמקום. כפי שציינתי בפתיחה, גישה זו עצמה היא תגובה לתמורות הזמן, לגישות המבקשות לשנות את ההלכה לנוכח השינויים החברתיים והתרבותיים בעת המודרנית. הרב יוסף מחזיק באופן עקרוני בגישה הניאו-שמרנית, המסורתנית, ולפיכך חוזר ומדגיש כי הדין המקורי של "דת יהודית" תקף גם בזמן הזה, ואכן הליכה בלבוש שאינו צנוע יכולה להיות עילה לגירושין ולהפסד כתובת האישה. לפיכך גבר ירא שמים הטוען טענה שכזו בכנות יוכל לגרש את אישתו ללא כתובה, לעומת זאת גבר המבקש לנצל את ההלכה שלא מתוך כוונה טהורה, לא היה זוכה לאמונו של בית הדין גם בתקופות קדומות, כך שאין כאן שינוי בדין לפי הזמן והמקום. הדין נשאר בעינו כפי שהיה, מה שהשתנה הוא האפשרות להפעיל את הדין, שהרי זו תלויה בכנות טענותיו של הבעל, ובמצב העכשווי בדרך כלל לא תהיה טענת הפריצות כנה, ולפיכך בית הדין לא יפעיל אותה. הרב יוסף אינו מתרשם מפסקו של בית הדין הגדול אותו ציטט הרב הדאיה, ואף אומר כי שמע שרבנים גדולים חלקו על פסק זה, ולפיכך אינו מהווה ראיה.

בניסוח אחר אפשר לומר כך: לדעתו של הרב יוסף השדה החברתי אליו מתיחסת ההלכה אינו השדה הנורמטיבי בתקופה נתונה אלא השדה החברתי האידאלי של שומרי ההלכה.<sup>29</sup> זהו השדה הקובע את ההתייחסות ההלכתית. לפיכך, בעל המאשים את אישתו בפריצות מפני שהתנהגותה אינה תואמת את ההלכה, ולכן הוא מבקש לגרשה, טוען טענה לגיטימית באופן עקרוני. כל שנדרש הוא שבעל זה אכן יהיה שייך בעצמו לאותו שדה חברתי אידאלי של שומרי ההלכה.

בהמשך התשובה מספר הרב יוסף כי פנה במכתב לרב הדאיה<sup>30</sup> והציג בפניו את טענותיו, הרב הדאיה הגיב במכתב<sup>31</sup> אותו מפרסם הרב יוסף בהמשך התשובה. לדבריו של הרב הדאיה, אכן, אם הבעל מתנה עם אשתו שתלבש בצניעות ומתרה בה שיגרשה בעל כרחיה בלי כתובה, ואעפ"כ ממשיכה האישה בהתנהגותה, הרי שיכול הוא לגרשה ולהפסידה כתובתה. אך אין זה משום שהאישה מוגדרת כ"עוברת על דת" אלא משום שהפרה את התנאי שהוסכם ביניהם. לדעתו של הרב הדאיה המושג "עוברת על דת" זוקק מודעות להלכה ולאיסור, ורק כאשר אישה עוברת במזיד ואחר התראה על דיני ההלכה יכולה היא להחשב כעוברת על דת. בימנו, טוען הרב הדאיה "אין נראה לההמון שהוא כפריצות, שהרי אפילו הנשים היותר חרדים לא מדקדקים בזה."<sup>32</sup> כלומר, כדי שהתנהגות מסוימת תחשב "פריצות" דרושה מודעות לגבול שהפריצות נמצאת מעבר לו<sup>33</sup>, מודעות זו תלויה

<sup>29</sup> השוו לניתוחם של זוהר ושגיא 2000 הפרק האחד עשר המציע את מודל חמש הקהילות לשם ניתוח הפסיקה ההלכתית ביחס למחללי שבת.

<sup>30</sup> המכתב מתוארך יד כסליו תשי"ט.

<sup>31</sup> תשובתו של הרב הדאיה מתוארכת ליח כסליו תשי"ט. הרב הדאיה פרסם גם הוא את מכתבו זה ב"שכיל עבדי" (ו, אבן העזר עז) ונראה שהוא ערך אותו מחדש, בהמשך נעמוד על השינויים בין שני הנוסחים.

<sup>32</sup> בנוסח המכתב כפי שפרסמו הרב הדאיה (ראו הערה קודמת) הוא כותב "אבל לא כן כאשר לא מובן להם שהוא איסור חמור מצד הדת, שגם אם יסבירו להם, הרי לא יתקבל על דעתם מכיון שרואים רבים מתנהגים כזאת גם בנות ישראל הכשרות".

<sup>33</sup> השוו פוקו 1963 (עמ' 31): "הגבול והעבירה תלויים זה בזה... גבול לא יכול להתקיים אם אף אחד אינו יכול לעבור אותו. ועבירה תהיה חסרת משמעות אם לא יתקיים גבול של דמיון וצללים".

בנורמות החברתיות הקיימות במצב נתון ואין משמעות לקהילה הדמיונית שאין לה אחיזה במציאות "שהרי אפילו הנשים היותר חרדים לא מדקדקים בזה".

הרב הדאיה לא מסתפק בכך ומוסיף שעל הדיין להמנע מלתמוך בבעל, אפילו חרדי הוא, הבא בטענות כאלו על אישתו:

והוא הדבר גם כאן על הדיין לראות מעצמו אם היה ענין כזה באחת מבנותיו ח"ו, ובא הבעל נגדה בטענה כזו, האם ירצה שביה"ד יפסקו עליה להוציאה בע"כ [=בעל כרחיה] מבלי כתובה? ולכן בודאי שמסבירים לבעל את מצב הזמן, ומפייסים אותו, ומשתדלים בכל עוז לקרב השלום, ולהציל בנות ישראל מידי עושקם בכל מה שאפשר להציל. כלומר, בעל המבקש לגרש את אישתו ללא כתובה בגלל עילת דת יהודית, במציאות החברתית של ימינו, נחשב בעיני הרב הדאיה כמי שעושק את בנות ישראל. חוסר הסבירות של השימוש בעילה זו בזמננו הופך אותה לבלתי לגיטימית לחלוטין.

תגובתו של הרב יוסף למכתבו של הרב הדאיה בנויה ממספר טיעונים. לדעתו אין ספק שכאשר הבעל טוען טענות כאלו נגד אישתו בתום לב, יש לקבל את דבריו, ואם היא ממשיכה בהתנהגותה לאחר שמתרים בה יש להגדירה כעוברת על דת, ואין להגן עליה בטענה שהיא אינה מבנה את חומרת האיסור. הרב יוסף מוחה נגד אמירתו של הרב הדאיה שגם הנשים החרדיות<sup>34</sup> לא מקפידות בהלכות אלו, להפך, טוען הרב יוסף, "אלו שנמצאות בינינו, ורואות שהחרדות מכסות את ראשן ולובשות בגדי צניעות, שבודאי אחר ההתראה ואזהרה כדת חשובות כמזידות...". לפיכך הטענה כי ההמון אינו מבין את חומרת האיסור אינה תקפה, מפני שהנשים החרדיות מהוות דוגמה להתנהגות הלכתית נאותה. בהזדמנות זו משבח הרב יוסף את החינוך החרדי:

וגם עינינו הרואות שתל"ת [=שתודה לאל יתברך] לא אלמן ישראל, רבות בנות עשו חיל, המתהלכות בבגדי צניעות ובכסוי ראש כדת, ובפרט פה בארצנו הקדושה. חסדי ה' כי לא תמנו כי לא כלו רחמיו. והכל תודות להחינוך המקורי והחרדי שניתן ע"י הורים ומורים יראים ושלמים, יוסף ה' עליהם אלף פעמים. (וביחוד בבית הספר החרדי לבנות בית יעקב.) ורק כשהורים מראים אזלת יד בשטח החינוך והדת, ובפרט כשמחנכים אותן בבתי ספר חופשיים לגמרי, או חופשיים למחצה מאלו הפוסחים על שתי הסעיפים, אז הבנות יוצאות מגדר המוסר והצניעות, כי פרצה קוראת לגנב, ואין הדור רואה אלא לפנים, ומתקנאות מהמודרניות השחצניות, והרגל נעשה טבע.

בניגוד לרב הדאיה המפנים את המציאות החברתית ואת הנורמות המקובלות עד כדי הדמיון שהדבר יקרה לאחת מבנותיו ("ח"ו"), מבטא הרב יוסף עמדה הרואה בלבוש הצנוע מעין דגל חברתי המשייך את האישה לחברה החרדית. הביגוד הצנוע מהווה אמצעי לגיבוש הזהות החברתית של הנשים וכן לשליטה ופיקוח על עולמם הערכי. לכן קושר הרב יוסף את הלבוש הנכון להשפעה של מוסדות

<sup>34</sup> הרב הדאיה אכן שינה את הניסוח מ"חרדיות" ל"בנות ישראל הכשרות", ראו הערה 32.

החינוך החרדי, ואת הפריצות להשפעה השלילית של בתי הספר שאינם חרדים. הצניעות בלבוס אינה רק קוד התנהגות אישית אלא מהווה סמל ודגל להשתייכות חברתית מסוימת.

במונחי השדה החברתי מבטאים דבריו של הרב יוסף את רצונו לגבש ולהבדיל את החברה הדתית מזו החילונית. צניעות הלבוש הנשי מהווה אמצעי מצוין לגיבוש זהות חברתית נבדלת שניתן לסמן אותה ולפקח עליה.

הטיעון הבא של הרב יוסף הוא נגד הרחמנות אותה מגלה הרב הדאיה: "גם מ"ש בסוף דבריו שיראה הדין כאילו היא אחת מבנותיו וכו'. תמיהני דאטו יטה המשפט בשביל זה? והלא אין מרחמים בדין (כתובות פד)". בהמשך התשובה שוב חוזר הרב יוסף ומבקר את הרב הדאיה: "שבמחכ"ת [=שבמחילת כבוד תורתו] נעשה רחמן יותר מדאי על העוברות על דת". הרב יוסף רואה בהתנהגות כזו של אישה נשואה עבירה על חוקי ההלכה ולכן הוא רואה בהפעלת שיקולים מוסריים במקרה זה - הטיה של המשפט.<sup>35</sup>

לבסוף, טוען הרב יוסף נגד המלצתו של הרב הדאיה לנסות ולשכנע את הבעל שלא יגרש את אישתו. שהרי אישה כזו מצווה לגרשה ויש לעודד את הבעל לעשות כן ולא להניא אותו מכך. את כוח השכנוע יש להפעיל כלפי האישה ולהשפיע עליה לחזור בתשובה ולהתנהג לפי אורחות הצניעות ההלכתיות. שוב חוזר הרב יוסף על טענתו שאין להבחין בין תקופתנו לתקופות קודמות:

ומהיכא תיתי לחלק חילוקים מדעתינו בין הזמנים, ולהמנע מלתת סיוע משפטי לבעל נגד אשתו המתעקשת להמשיך בדרכה הרע לעבור על דת בבגדי פריצות ובפריעת ראש. ותחת זה היה לו לומר שמפייסין את האשה ומסבירין לה דרכי תוה"ק ושעליה לחזור בתשובה ולנהוג בצניעות, ואם לאו תדע שתפסיד כתובתה, ושיש מצוה על הבעל לגרשה אם תסרב לשמוע לקול מורים.

הרב יוסף פנה שוב במכתב לרב הדאיה והאחרון שב והשיב לו. מכתב זה<sup>36</sup> פורסם הן **ביביע אומר** בהמשך התשובה הנ"ל והן **בישכיל עבדי** (ז אבה"ע כא). הרב הדאיה חוזר על עמדתו<sup>37</sup>, ואף הרב יוסף חוזר על דבריו. אם כי בהמשך הדברים ניכרת נימת דברים אחרת בדבריו של הרב יוסף:

<sup>35</sup> על שיקול הדעת המוסרי בפסיקתו של הרב יוסף יש להרחיב עוד. ראו את סידרת התשובות ביביע אומר (ז, אבה"ע ו

– טז) בהם מטפל הרב יוסף בעניני עגינות וממזרות.

<sup>36</sup> המתוארך ג כסלו תש"ך.

<sup>37</sup> ואף מביע רגשות עלבון מדבריו של הרב יוסף וכך הוא כותב: "תשובתי הנ"ל העתיק אותה בספרו יביע אומר ח"ג ודחה אותה בדברי לגלוג לעג וקלס... (וכמובן דאין זה אלא מרמות רוחא דאית ביה שלא כדרך המחברים שנוחים זה לזה בהלכה מתהלכים מישרים, בדברי חן ותחנונים ע"ד אמת וענוות צדק וכידוע שמרן הקדוש לא זכה לחיבור הגדול ב"י אלא משום ענותנותו הגדולה כמו שאמר לו המגיד שג' רבנים ששם יוסף היו מיעדים לחיבור זה ובשמים הסכימו רק עליו מפני ענותנותו כי רבה, יה"ר שיהיה לכפרת עוונות)" זוהי כמובן "עקיצה" לרב יוסף הרואה

ובאמת שנוסף על כל הנ"ל, לולא דמסתפינא מרבתי היה נראה לי לצדד קולא בענין עוברות על דת שבזמנינו, ואע"פ שדבר זה אסור לאומרו בפני ע"ה להקל ח"ו נגד תקנת חז"ל, ואמרתי לא אזכרנו, אך נלאתי כלכל ולא אוכל, ותורה אמת כתיב בה. ההסתיות הזו בראש הדברים באה לבטא את החשש שיש לרב יוסף מן העמדה המבחינה בין זמנים שונים ומסיקה מכך מסקנות הלכתיות. לכן הוא מקדים ואומר שאת הדברים הבאים "אסור לאמרו בפני עם הארץ" מפני שלאמירה זו יכולה להיות השלכה שלילית שהרי ההמון יבין מכך שההלכה היהודית אינה נצחית והיא מושפעת מן השינויים בנורמות החברתיות. זוהי כפי שראינו הסיבה העיקרית להתנגדותו של הרב עובדיה יוסף לעמדתו של הרב הדאיה. אעפ"כ גם הרב יוסף מחויב ליושר האינטלקטואלי ההלכתי ולכן הוא אינו מתעלם מן ההסבר המבחין בין התקופות אם כי הוא מגביל אותו מאוד.

הרב יוסף מצטט מדברי **הרא"ש** בפסקיו (כתובות פרק ז ס"ט) המסביר שעילת הגירושין בגין היות האישה עוברת על דת יהודית הקשור בלבוש שאינו צנוע וכד', נובע מכך שהתנהגות זו של האישה מחשידה אותה בזנות, היינו ביצירת קשרים מיניים עם גברים אחרים. האם גם בימנו אישה שאינה מכסה את ראשה או שהולכת בזרועות חשופות חשודה על כך? אומר הרב יוסף:

ומעתה יש מקום לומר דדוקא בדורות הקודמים דיינינן הכי, שרוב ככל הנשים צנועות בלבושיהן, והפורצת גדר הצניעות ועוברת על דת, ריעא חזקתה, כי נפש יקרה תצוד, ונותנת מקום לחשד של זנות, שפירצה קוראת לגנב. אבל בזה"ז שדשו רבים בלבושים מודרניים כאלה לשמור ארחות פריז (פריץ), ולא ניחא למרייהו למימר אכולהו דחשידי אזנות ח"ו, שהרי אינן עושות כן אלא מתוך שיגרא, ולא נחשדו על דברים חמורים של זנות ולמעול מעל בבעליהן. והרי לדאבון לבנו ידועים מקרים רבים שכמה בנות (שלא קבלו חינוך חרדי טהור) למרות רצונן ללבוש בגדי צניעות, בושות מחברותיהן לבל יתנו אותן ללעג וקלס... וא"כ בודאי שאין לחוש בכיו"ב לחשד זנות.

הרב יוסף נסוג איפוא מעמדתו העקרונית הקודמת ומודה שהשינויים באורחות הלבוש משפיעים גם משפיעים על ההלכה, ואין להפטיר כדאשתקד ולדון אישה כעוברת על דת יהודית כאשר אשמתה היחידה היא התנהגותה התמימה על פי נורמות האופנה המקובלות.

יש לשים לב, בפיסקה זו הוא מתאר את אותה קבוצת אוכלוסייה שלגביה הוא מפעיל את מנגנון ההכלה ולא את מנגנון ההדרה (ראו פרק 2 בעיקר בסעיף 1) זוהי הקבוצה המסורתית, היינו גברים ונשים המקיימים זיקה חזקה ליהדות ואף להלכה אולם מחויבותם להלכה התרופפה בגלל השפעות המודרנה. במקרה דנן הוא מדבר על הנשים הכשרות שאינן חשודות במתירנות מינית ואף מעונינות לשמור על הלכות צניעות, אלא שהן כמעט כפויות לישר קו עם האופנה המודרנית, כלפי נשים אלו יש לפסוק לקולא מתוך הבנה למצבן החברתי תרבותי.

---

את ר' יוסף קארו כמי שהכל צריכים לילך אחריו והנה הוא עצמו אינו דבק במידתו העיקרית של ר' יוסף קארו שהיא מידת הענוה.

הרב יוסף מרגיש בכך שהוא מודה למעשה לדבריו הפשוטים של הרב הדאיה, ולכן כהסתייגות הוא מוסיף מיד:

ומ"מ אין בידינו לעקור ח"ו אפי' במשהו תקנת חז"ל, שאע"פ שאפשר שבטל הטעם לא בטלה גזרה, והם אמרו עוברת על דת תצא בלא כתובה. ומה גם שעצם הענין שהיא עוברת על דת מידי איסור לא יצאה. ולא כתבתי זאת אלא לסניף בעלמא לנ"ד.  
כלומר, הדין הפורמלי עדין תקף, אישה זו נחשבת כעוברת על דת למרות שטעמו של הדין כבר אינו קיים, שהרי התנהגותה זו אינה מבטאת חשש זנות. אך כיון שמדובר בדין פורמלי בלבד יש אפשרות לעקוף אותו מבלי לבטלו כגון:

גם נ"מ להתיר למתווכי השלום בין זוגות כאלה שהאשה הולכת בראש פרוע ובזרועות מגולות, להכנס לעובי הקורה להשלים ביניהם. וגדול השלום שאפי' שם שנכתב בקדושה נמחה על המים כדי להטיל שלום בין איש לאשתו. (סוף מס' ד"א זוטא). (ובזה יש מקום ליישב דברי הגר"ע הדאיה שליט"א הנ"ל, כוונתה ולא מטעמיה, דלא נחית להכי). שאשתו הולכת בבגדי פריצות ובראש פרוע, ואינה שומעת בשום אופן לתוכחתו, וקשים לו מאוד הגירושין, ובפרט כשיש להם בנים ובנות, שיוכל לסמוך על הטעם הנ"ל להתיר לו לקיימה. ואף הפוסקים שכ' דעוברת ע"ד מצוה לגרשה ואסור לקיימה, אפשר שבזה"ז הן הן יודו להקל, מטעם הנ"ל. ועדיין צ"ע בזה.<sup>38</sup>

כלומר, אם ניתן לשכנע את הבעל שלא לתבוע את האישה על היותה עוברת על דת יהודית וכך ישוב שלום הבית על כנו, או אם הבעל עצמו אינו מעונין לגרש אישה זו, ניתן להתיר לו להמשיך לחיות עמה. זאת למרות שבזמן התלמוד כאשר דין זה היה תקף גם מבחינה ערכית (חשש זנות), ולא רק מבחינה פורמלית, היה הבעל חייב לגרשה. כעת, כאשר מדובר רק בקיום פורמלי של הדין, ניתן למעט בישומו בפועל.

יש לשים לב למשפט "וגם נראה שיועיל זה במקום הצורך לאיש יר"ש (או בעל תשובה)". "בעלי תשובה" הם מצטרפים חדשים לחברה החרדית ויש לפעול על מנת לקרבם לתורה, זוהי תפיסה תהליכית המאמינה שבסופו של דבר גם אשתו של ה"בעל תשובה" תשנה את דרכיה ולכן מבחינה חברתית עדיף להכיל את התופעה ולא להחמיר במצב זה, ולאפשר קיומם של מצבי ביניים של קיום ההלכה.

לסיכום: הביגוד נחשב כמערכת של סימנים וככזה הוא תלוי בהקשרים החברתיים־תרבותיים. מתוך פרשנותו של הרא"ש לעילת "עוברת על דת יהודית" כעילה לגירושין, למד הרב יוסף שכך גם יש להבין את ההלכות הקשורות לביגוד. אישה "הטווה בשוק ומראה זרועותיה לבני אדם" (בבלי כתובות עב ע"ב) תסמן בכך פריצות מינית רק בתוך הקשר תרבותי מסוים שבו תופעה חריגה כזו נתפסת כ"חשד זנות". אולם בחברה המודרנית שוב אין חשיפת זרועות האישה מסמלת פריצות מינית "שהרי אינן עושות כן אלא מתוך שגרא", ולכן לא תתקבל כעילה לגירושין. דא עקא, הרב

<sup>38</sup> דברים ברוח זו כותב הרב יוסף גם ביביע אומר (ד, יו"ד א), שם הוא פוסק שלא להעביר שוחט מתפקידו אף שאשתו אינה מכסה את ראשה כדין.

יוסף אינו יכול לקבל בצורה פשוטה, כפי שמקבל זאת הרב הדאיה, את ההבחנה בין התקופות מפני שלכך יש משמעות מרחיקת לכת לגבי הרלוונטיות של ההלכה בעולם המודרני, ויש בכך פגיעה, כך אני מבקש לשער, גם ביחס ליצירת הזהות החברתית המובחנת של נשים דתיות בתוך חברה חילונית. לכן מקבל הרב יוסף את ההבחנה בין התקופות רק כסיבה משנית ("ולא כתבתי זאת אלא לסניף בעלמא..."). כמו כן מאפשרת הבחנה זו להפחית בחומרת העבירה של האישה שאינה מתלבשת בצניעות, כך שבעוד שבעבר היתה מצווה על הבעל לגרש אישה שכזו, הרי שהיום ניתן להקל, ובמידה והגירושין קשים לבעל, כגון במצב שבו המשפחה נמצאת בשלבים שונים של "חזרה בתשובה", מותר לו להמשיך לחיות עם אשתו אף שאינה נוהגת כדת.

### 8.2.3 אמירת דבר שבקדושה אל מול אישה שאינה לבושה בצניעות

הרב הדאיה נשאל על ידי חכם ירושלמי: "אשר במסיבת הסדר לפסח אם ימצאון שם נשים שהולכות בפריצות בשער ובזרועות מגולות וכדומה אם יותר נכון שלא לומר ההגדה מחמת דהוי נגד הערוה". הרב הדאיה משיב לו בשו"ת **ישכיל עבדי** (ד, או"ח ט. ניסן תש"ג). שבמצב כזה ניתן לסמוך על דעת כמה מן הפוסקים **כבן איש חי** (פרשת בא אות יב) ו**מהר"ם אלשקר** (סימן לה), שהתירו לקרא קריאת שמע כנגד אישה שאינה מכסה את ראשה, אף שהיא נוהגת שלא כדין. זאת משום שהסיבה שההלכה אסרה לקרא קריאת שמע כנגד שער האישה הוא מפני שהדבר מסיח את דעתו של הגבר וגורם לו ל"הרהור", היינו מחשבות בעלות קונוטציה מינית. אולם כאשר רוב הנשים אינן מכסות את ראשן, אין מראה השער הנשי חריג, ואין הוא מהווה בעיה. לפיכך, כיוון שקריאת ההגדה היא מצוה מן התורה ניתן אף במצב שהנשים אינן לבושות בצניעות, וכנראה לא יסכימו לכסות את עצמן, לסמוך על דעת המקילים ולקיים את הטקס כהלכתו.

השואל לא הסתפק בתשובתו זו של הרב הדאיה ושב ושאל האם הדברים נכונים גם לגבי נשים המגולות זרועותיהן ולא רק שער ראשן. הרב הדאיה השיב לו וחזר לצטט מדברי **הבן איש חי** (פרשת בא אות י) שכתב:

אשה שמניקה את בנה ומגלה דדיה אסור לקרות ק"ש ולברך כנגדה אפי' היא אשתו. וי"א [=ויש אומרים] שכיון שדרך האשה לגלות דדיה בעת היניקה, הרי דדיה נחשבות אותו זמן כמו כפות ידיה ופניה, ורק אם אינה מניקה שדרכה להצניע דדיה ומקפדת ע"ז אז אסור לקרות כנגדה. ויש לסמוך ע"ז בשעה"ד [=בשעת הדחק].

הרב הדאיה מסיק מדברי הבן איש חי שהקריטריון הקובע הוא דרך ההתנהגות הרגילה של האישה, ובמלותיו הוא: "ומדתלה הדבר בה במקפדת שלא בשעת יניקה, מבואר דאם אינה מקפדת גם בשעה שאינה מניקה הו"ל [=הווי ליה] ככפות הידים, ודון מינה לגילוי זרועות בזה"ז דכיון דאינם מקפידות לכסותן הו"ל ככפות הידים". הרב הדאיה מבחין בין "ערווה ממש" כאשר הכוונה היא לאבר המין שכנגדו אסור לקרוא ק"ש (וזאת אפילו לאותו אדם עצמו), לבין מה שנאסר "משום הרהור" שאז המרכיב הקובע הוא הנורמה הציבורית.

הרב הדאיה משווה זאת למושג שנדון לעיל - "דת משה ויהודית" - שהעוברת עליה תצא שלא בכתובה, מפני שנחשבת כפרוצה, שהרי היא נוהגת בניגוד לנורמת הלבוש המקובלת. "לא כן בזמן הזה דאפילו היותר צנועות (חוץ מיוצאות מן הכלל כנשי הרבנים וכו') אינן נזהרות בכך, ולא דינין בזה דין עוברת על דת להוציאה בלא כתובה חס ושלום כיון דרוב ככל דרכם בכך ואם כן לא הנחת בת לאברהם אבינו יושבת תחת בעלה." כחיזוק לדעתו מספר הרב הדאיה כי ראה רבנים גדולים וחשובים המשתתפים בחתונות בהם הנשים לבושות שלא בצניעות. "ובודאי טעמם ונימוקם עמם דהנח להם לישראל מוטב שיהיו שוגגין וכו'... ואין לך שעת הדחק גדולה מזו שכולם רגילים בכך ואין דבריהם נשמעים. וכשם שמצוה לומר דבר הנשמע כך מצוה שלא לומר דבר שאינו נשמע." הנורמה הציבורית, אף שאין היא מקובלת על פוסקי ההלכה, גורמת לכך שלא ניתן ליחס עוד להתנהגות זו את מושג הפריצות החמור שעליו דיברו חז"ל בענין "דת יהודית". לשינוי זה יש השלכות הלכתיות משמעותיות כגון הנידון דידן.

מהי עמדתו של הרב יוסף בענין זה? **ביביע אומר** (ו, או"ח יג) הוא מקבל את דעתם של הפוסקים (בן איש חי, ערוך השולחן ועוד) שהסכימו שבזמן הזה מותר לקרות ק"ש כנגד אישה נשואה שאינה מכסה את ראשה כיון שהורגלו בכך. אולם, הרב יוסף מבחין הבחנה חדה בין שיער האישה לבין חלקים אחרים בגוף האישה. ההיתר לקרא קריאת שמע ולומר דברים שבקדושה תקף אך ורק לגבי שיער ואינו תקף לגבי זרועות חשופות למשל, זאת אף שגם בענין זה השתנתה נורמת הלבוש הציבורית, וגם לגבי תופעה זו ניתן לומר שההרגל מבטל את הרהורי העבירה. מה פשר ההבחנה הזו? "אך יד הדוחה נטויה שיש לחלק בין גילוי שוק באשה שלא הותר מעולם גם לבתולות פנויות, לשער שהותר בבתולות פנויות, וא"כ י"ל דלא שכיח הרהור כ"כ בזה." הלכת כיסוי הראש לנשים היא חריגה בכך שהיא תקפה רק לגבי נשים נשואות ולכן חומרתה פחותה משאר הלכות צניעות.

הרב יוסף שב ומביא ראיות לכך ששינוי נורמות ההתנהגות משפיע על ההלכה. הוא מביא את דברי ה**לבוש** שצוטטו לעיל (בענין ברכת שהשמחה במעונו בסעודה מעורבת), כמו כן הוא מצטט את דברי ר' צבי אלימלך שפירא מדינוב<sup>39</sup> בספרו **דרך פיקודיך** (מצות ל"ת לה) שהסביר מדוע אין נזהרים במה שציוו חז"ל במסכת אבות "אל תרבה שיחה עם האישה" הסיבה לכך היא: "דוקא בזמננו שלא היו רואים אשה בחוץ שכל כבודה בת מלך פנימה, ובראיית אשה מיד באים לידי הרהור במחשבה שבלב, משא"כ עתה שהנשים עוסקות במשא ומתן, ומורגלות בינינו, ואין האדם מתפעל בראייתן ובשיחתן לבוא לידי הרהור".

הרב יוסף מתמודד גם עם השאלה כיצד ניתן לבטל הלכה לאור שינוי במציאות? הרי ישנה פרוצדורה מסובכת לביטול גזירות ("כל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו"). התשובה לכך היא שכאשר ידוע בברור טעם הגזירה ניתן לבטל את הגזירה במקרה והטעם אינו תקף עוד: "ולפ"ז ה"נ שהטעם ידוע שהוא משום הרהור, כל שבטל הטעם מאחר שרבו ההולכות כן, בטל האיסור ואין לחוש לו

<sup>39</sup> אדמו"ר חסידי, תלמידו של החוזה מלובלין (1783 – 1841).



כלל. " ואף על פי כן, הרב יוסף אינו מוכן להחיל את ההיתר מעבר לכיסוי הראש לנשים נשואות ובסוף התשובה הוא מדגיש:

מסקנא דדינא שהעיקר בזה להקל. ומיהו אין להתיר בזה אלא לענין שערות, אבל לענין גילוי זרועות ושוק וירך פשיטא שהכל אסור גם בזה"ז כיון שהדין שוה לנשואות ולפנויות. וכ"כ האחרונים, ודלא כמ"ש בשו"ת ישכיל עבדי ח"ד (ס' ט) להקל גם בזה בשעה"ד. ע"ש.

כלומר, בניגוד לרב הדאיה שהתיר לומר דברים שבקדושה גם כנגד נשים המגלות זרועותיהם, אוסר זאת הרב יוסף. הסיבה שהוא נותן לכך היא, שאין שום מצב בו מותר לאישה לגלות את זרועותיה, לעומת זאת, בענין כיסוי הראש, כיון שקיימת הבחנה בין נשואות לפנויות ניתן להקל גם לגבי נשואות מפני שגילוי השיער אינו מביא לידי הרהור<sup>40</sup>.

מה פשר ההבחנה הזו בין כיסוי הראש לכיסוי הזרועות? גם לגבי גילוי הזרועות ניתן לומר שמכיון שנשים רבות הולכות כך בתקופתנו שוב אין בכך הרהור בדיוק כפי שניתן לומר כלפי גילוי שיער הראש. כדי להסביר זאת יש להבין את מעמדה הבעייתי של ההלכה בענין כיסוי ראש האישה הנשואה. הלכה זו אינה משתלבת היטב במסגרת הלכות צניעות, מפני שיסודן של הלכות אלו במשיכה המינית של גוף האישה. משיכה זו אינה מבחינה בין נשואה לפנויה ולכן ההבחנה ההלכתית שאוסרת רק על נשואה לילך בגילוי ראש אינה משתלבת בנקל במערך הצניעות. לשם השוואה, בתרבויות אחרות בהן נהוג כיסוי ראש לנשים, באיסלאם ובכתות נוצריות כגון האיימיש והמנוניט<sup>41</sup>, אין הבחנה בין נשואה לרווקה והדרישה לצניעות מתחילה בתקופת ההתבגרות המינית. ההלכה היהודית ביחס לכיסוי ראש, המבחינה בין פנויה לנשואה<sup>42</sup>, גורמת לערעור היחס החמור לחשיפת שיערה של האישה, כיצד יתכן שביום אחד לא יחשב שיערה של האישה ערוה מפני שעודה פנויה ולמחרת נישואיה יהפוך לערוה? מצב זה יוצר את היחס המקל לאי כיסוי הראש, כך שלמעשה מופקע דין זה מן המסגרת הרגילה של הלכות צניעות והופך להיות מעין דרישה פורמלית מן האישה הנשואה.

במונחים של פוקו, אותם הסברתי בחלק הראשון של פרק זה, ניתן לראות זאת כך: הבנית המינית זקוקה למערכת של איסורים שמכוננת את משמעותם המינית של פעולות או תופעות מסוימות. לפיכך, במצב בו ישנו איסור רופף, או תופעה שהתייחסות אליה אינה עקבית, כגון ביחס לשיער

<sup>40</sup> הרב יוסף מציין שישנם פוסקים (למשל **משנה ברורה** סימן עה סק"י) שלא קיבלו את ההבחנה הזו ואסרו לקרא ק"ש גם בפני אשה נשואה חשופת שיער אף במקומות בהן נשים אינן מכסות את ראשן.

<sup>41</sup> ראו גרייביל וארתור 1995 עמ' 22

<sup>42</sup> מבחינה היסטורית כלל לא ברור שבכל התקופות היתה הבחנה שכזו. ראו את פסקו של הרמב"ם (**משנה תורה** הלכות איסורי ביאה פ"א ה"ז) "לא יהלכו בנות ישראל פרועי ראש בשוק אחת פנויה ואחת אשת איש" כמו כן ראו את דבריו של הרב עובדיה יוסף בשו"ת **ביע אומר** (ו, או"ח טו) "אודות נערות רווקות, הרגילות ללכת ללא כיסוי ראש, והן מתפללות ומברכות ואומרות שאר דברים שבקדושה, ולומדות בבתי ספר ללא הקפדה על כיסוי הראש, האם אין בזה איסור מן הדין במה שמזכירות שם שמים בראש מגולה?" אמנם שם מדובר בהקשר של הלכות תפילה ולא בהקשר של צניעות.

האישה, האיסור לא יטען בהכרח במשמעות מינית מובהקת. מצב זה יאפשר לפוסק ההלכה להסיר את המטען המיני על ידי משפט כמו "לא שכיח הרהור כל כך בזה". כל זה אינו תקף ביחס לאיסורים חד משמעיים כגון גילוי הזרועות וכד', מפני שלדעתנו של הרב יוסף הבניית המיניות של גוף האישה או חלקים מסוימים בגוף האישה מכוננת על ידי ההלכה ולא על ידי הנורמה הציבורית.

בתשובה אחרת המודפסת בסמוך לתשובה הקודמת בה עסקנו (**ביע אומר** ו או"ח יד), דן הרב יוסף באריכות בדברי הרב הדאיה הנ"ל. התנהגותם של הרבנים שעורכים חופות גם כאשר בסביבתם נשים שאינן לבושות בצניעות, אינה מהווה ראייה מפני שברור לרב יוסף שהרבנים עוצמים את עיניהם בזמן הברכה. הוא דוחה את ראיותיו של הרב הדאיה וסובר שהקריטריון אותו מפעיל הרב הדאיה הטוען שהכל תלוי בהקפדתה של האישה, היינו במה שמקובל כהתנהגות סבירה מבחינה חברתית בתקופה הנדונה, אינו קריטריון תקף, ומוסיף הרב יוסף:

והאם נאמר שאם ירצו הנשים לנהוג ללכת בימות הקיץ בשוק מגולה, שאין בזה משום שוק באשה ערוה, מפני שנהגו כן, ישתקע הדבר ולא יאמר, דודאי כיון שהוא ערוה לא מהני מנהג בזה, שמנהג כזה הוא אותיות גהנם.

זהו הסבר נוסף להבחנה בין שיער הראש לאיברי הגוף. הרב יוסף חושש מן "המדרון החלקלק" שבקבלת הנורמה הציבורית בנוגע ללבוש כמשמעותית להלכה. בעוד לגבי השיער מדובר על תופעה מסוימת ומתוחמת של שינוי באורחות הלבוש, הרי שלגבי שאר חלקי הגוף לא ניתן לקבוע גבול ברור. אם יקבל הפוסק את העובדה שנשים רבות הולכות גלויות זרוע, ידרש גם לקבל תופעות נוספות לפי האופנה המשתנה.

#### 8.2.4 פאה נכרית

בסעיף 3.3.1 של עבודה זו עסקתי בעמדתו של הרב יוסף ביחס לפאה נכרית, מן הזווית הבוחנת את יחסו לתופעות שיש בהם חדשנות הלכתית המושפעת מרוח המודרנה. הפאה הנכרית היא, לדעתו של הרב יוסף, תופעה כזו ולפיכך הוא מתנגד נחרצות לשימוש בה. בסעיף זה אני מבקש לבחון את הנושא מן הזווית של הלכות צניעות וכהמשך למה שכתבתי בסעיף הקודם ביחס לחובת כיסוי הראש של אישה נשואה.

עמדתו של הרב יוסף בנושא הפאה הנכרית ידועה ומפורסמת והוא מרבה לחזור עליה חדשים לבקרים בהזדמנויות ציבוריות<sup>45</sup>. אף על פי שבציבור החרדי האשכנזי הדבר מקובל בפועל וכך גם אצל ספרדיות רבות, יוצא הרב יוסף בתקיפות נגד נוהג זה. התשובה המרכזית העוסקת בנושא זה נמצאת ב**ביע אומר** (ה אבה"ע ה). התשובה מתחילה בסקירת המקורות הראשוניים בענין, דברי התלמוד ופרשנות הראשונים עליהם, ודעות האחרונים בנושא, כגון **מגן אברהם ושלטי גיבורים**, שהתירו פאה נכרית.

43 ראו למשל דיווח עיתונאי בענין זה: שלמה צזנה, "הרב עובדיה: מי שאשתו חובשת פאה – חייב לגרש אותה", מעריב, 9 ליולי 2001.

בשלב השני מצטט הרב יוסף פוסקים אשר הבחינו בין תקופות קדומות לתקופתם הם, כך למשל אומר ר' שלמה קלוגר בשו"ת **שנות חיים** (תשובה שטז דף צ ע"ד):

ונ"ל שבזמן הזה אף המגן אברהם מודה לדינא שאסור לנשים לצאת לרה"ר [=לרשות הרבים] בפאה נכרית, כי המגן אברהם דיבר לפי זמנו, ובפרט בזמן חכמי הש"ס, שרוב הנשים היו כשרות וצנועות ולא היה דרכן לצאת בגילוי שער שלהן כלל, לפיכך כשאחת הולכת בפאה נכרית מידע ידעי שאין אלו שערותיה ולא יבואו לידי הרהור, אבל בזה"ז שבעוה"ר רבות בנות פרוצות הולכות בגילוי ראש ברה"ר הרי גם ההולכת בפאה נכרית גורמת להרהורי עבירה, כי מאין ידע הרואה שפאה נכרית בראשה, והוא יסבור כי שערותיה הן, ויבאו לידי פריצות והרהורי עבירה הקשים מעבירה, ששער באשה ערוה. לדעתו של הרב קלוגר, מה שמעורר את התשוקה המינית, אינו הפאה הנכרית אף שזו דומה לשיער אישה, שהרי כשרוב הנשים היו כשרות וצנועות היה ברור שהפאה הנכרית אינה השיער הטבעי ולכן לא היה בכך איסור. מה שגורם לתשוקה הוא פריצת גדרי ההלכה על ידי הנשים שאינן מכסות את ראשן כלל. כתוצאה מפריצת גדר זו הופכת גם הפאה הנכרית למוטיב מיני מפני שאי אפשר להבדיל בינה לבין השיער הטבעי.

במונחים של פוקו ניתן לומר, שהבנית המינית והארוטיקה תלויים בשני גורמים. הראשון הוא האיסור, החוק, הנורמה, במקרה דנן – חובת כיסוי ראש האישה. אך בכך אין די, כדי שתיווצר ארוטיקה צריך שהחוק הזה יפרץ, היינו שחלק מן הנשים לא תכסנה את ראשן. כל עוד רוב הנשים נהגו כהלכה וכיסו את ראשן, נתפסה גם האישה החובשת פאה כנוהגת כשורה, כאשר השתנה המצב ונשים רבות חדלו מלכסות את ראשן, גם חובשת הפאה נתפסה כפורצת גדר.

הדיון איפוא הוא בדימוי של הפאה הנכרית, האם היא נתפסת ככיסוי ראש או כשיער טבעי. לדעתו של הרב יוסף בתקופתנו הפאות הנכריות נראות כשיער טבעי לגמרי, כך הוא כותב בהוספות ומילואים לתשובה זו: "ואילו הפאות הנכריות שנתחדשו בזה"ז, לא רק שהן דומות לשערות הטבעיות, אלא גם עולות עליהן ביפין ובטיבן ובמראיתן, עד שאף הפרוצות משתמשות בהן לנוי וליופי". כיון שכך יש לאסור את השימוש בפאות שהרי: "גילוי שער של פאה נכרית אסור מן התורה דאזלין בתר טעמא דהוי פריצותא ואיכא הרהור... דלחומרא לכו"ע דרשינן טעמא דקרא". הדבר הקובע הוא טעמו של ענין כיסוי ראש האישה שתפקידו למנוע גירוי מיני הבא מהתבוננות הגברים בשיערה של האישה. לפי תפיסה זו הגירוי נוצר רק כאשר ניכר שהשיער הוא שיערה הטבעי של האישה, ולכן ניתן להבין מדוע בתקופות קדומות יכלה הפאה הנכרית לשמש ככיסוי ראש תקין, אולם מאחר וכיום נראות הפאות כשיער טבעי מטופח ויפה אין מקום להתיר את השימוש בפאה.

בשלב הבא עובר הרב יוסף למערכת טיעונים נוספת, מקורה של אופנת הפאה הנכרית הוא הפוסל אותה. הוא מצטט את דבריו של ר' חיים מצאנז בשו"ת **דברי חיים** (א יו"ד ל) שכתב ש"נוהג זה נשתרבו ע"י האפיקורסים וחלילה וחס לנהוג כן". וכן את דברי ר' צבי הירש חיות בשו"ת

**מהר"ץ חיות** (סימן נג) שכתב "ושבכל תפוצות ישראל במדינת פולין לא נשמע מעולם שיקילו בזה, זולת המתחדשים אשר פרצו גדרות ישראל". בהמשך דבריו של הרב יוסף ניכר שהטעם הזה הוא הדומיננטי ביותר במוטיבציה שלו לאסור את הפאה הנכרית (ועל כך הרחבתי בסעיף 3.3.1). הוא חוזר ואומר:

שעיקר המנהג של פאה נכרית יצא ע"פ הגוים באופנות המתחדשות חדשים לבקרים, שרשם מעמלק, בודאי שיש בזה ובחקותיהם לא תלכו, הואיל ויש בו פריצות וחציפות... ולכן גם המנהג הזה שידוע לנו שנוסד ע"פ איזה נשים ההולכות ע"פ האופנה החדשה, ונסחפים אחר הזרם של המודרניות, אשר כל חלקה טובה הכאיבו, נראה שמצוה וחובה לשרש אחר המנהג הרע הזה, ולהחזיר עטרה ליושנה, בדרכי הצניעות, ע"פ תורתנו הקדושה.

מנקודת מבטו של הרב יוסף מסמלת הפאה הנכרית את רצונן של הנשים לנהוג לפי האופנה המודרנית בתחום הלבוש<sup>44</sup>. האופנה המודרנית נתפסת בעיני הרב יוסף כפוגעת בערכי הצניעות היהודית וכמעודדת מתירנות מינית. לפיכך חבישת פאה נכרית מסמלת את הנטייה אחרי האופנות המערביות המנוגדות בעיני הרב יוסף לרוחה של ההלכה.

תופעת הפאה הנכרית כפי שהיא נתפסת בעיניו של הרב עובדיה יוסף מאששת גם את התיזה השניה של מישל פוקו, זו העוסקת ביחסי הכוח בתרבות. כל מאמץ דתי או תרבותי מיצר רשת מורכבת של משחקי כוח. אין לראות את ההלכה רק כביטוי לכוחם ושליטתם של אנשי הדת, ובמקרה זה גם של הגברים על הנשים. ההלכה בהפנותה את מבטה לשיערה של האישה העניקה לאישה כוח רב שמתבטא באפשרויות ביטוי מתוחכמות ומגוונות, החל מן ההתנגדות החזיתית שמתבטאת בהסרת כיסוי הראש לגמרי, וכלה בגווניה השונים של הפאה הנכרית המודרנית, שלעתים יפה אף מן השיער הטבעי של האישה.

המיוחד בתופעת הפאה הנכרית הוא שהכוח אותו מפעילות הנשים אינו התנגדות ישירה וחזיתית אלא עשיית פעולה שלכאורה אין בה התנגדות להלכה שהרי שיערה של האישה מכוסה, ובכל זאת יש בו פעולה נגדית למה שבעיניו של הרב יוסף נתפס כרוח ההלכה. ביטוי למשחקי הכוח הפועלים

<sup>44</sup> מענין להשוות טיעון זה עם דבריה של לילה אחמד העוסקת בפמיניזם המוסלמי. השיח הפמיניסטי המוסלמי התפתח בעקבות הקולוניאליזם האירופאי ולרוב מתוך רצון לחקות את התרבות המערבית שנתפשה כמתקדמת ונכונה יותר. לטענתה של לילה אחמד הממסד הקולוניאליסטי שהיה בעצמו פטרנליסטי ושובניסטי ונאבק בפמיניזם האירופאי, אימץ לעצמו את הטיעונים הפמיניסטיים כדי להתקיף את התרבות המוסלמית שבה מדכאים את האישה (אחמד 1992 עמ' 152). השיח הפמיניסטי המוסלמי עסק בתחומים רבים הקשורים למעמד האישה, ביניהם הושם דגש רב על לבישת הרעלה, זו נתפסה כמחסום העומד בפני נשים והמונע את התקדמותן. ארצות מוסלמיות ששליטיהם רצו בהשפעה התרבותית המערבית נאבקו נגד הרעלה, כך בטורקיה של אתאטורק וכך באיראן עם עלייתו של רזה שאה 1920 נאסר על נשים לעטות רעלה, שוטרים היו מסירים בכוח את הרעלה מנשים שהסתובבו ברחוב (אחמד 1992 עמ' 164 – 165). כמובן שהמתנגדים להשפעת המערב השתמשו גם הם ברעלה כסמל לאיסלאם ולמאבק נגד ההשפעה המערבית כך שהפוקוס על הרעלה והמאבק שהתחולל סביבה העמיס על פריט לבוש זה משמעויות רבות מעבר לחשיבות האמיתית שלו בשלל הנושאים החשובים לשיפור מעמדה של האישה המוסלמית. (אחמד 1992 עמ' 166). עוד על השיח הפמיניסטי המוסלמי בהקשר לקולוניאליזם וקישורו לפמיניזם הישראלי ראו מוצפי הלר 2000.

בזירה זו ניתן באחד הטעמים שניתנו להיתר השמוש בפאה נכרית והוא שכך נוהגות נשות רבנים ואדמור"ם ואין מוחה בידן. כך למשל כותב הרב עובדיה הדאיה בשו"ת **ישכיל עבדי** (ז אבה"ע טז) בקשר לפאה הנכרית "ועינינו הרואות שכן נהגו נשי רבנים גאונים ואדמור"ם ואין פוצה פה ומצפצף". הרב יוסף אינו מקבל טיעון זה ואומר:

ואין להתפעל כל כך ממה שענינו הרואות כמה נשי רבנים ואדמור"ם שמקילות בזה, כי שלא ברצון חכמים עושים, וידעתי מכמה רבנים שאין ידם תקיפה למחות בנשותיהם על פתגם דנא, אע"פ שאין דעתם נוחה ממנהג זה, וקיימו: שרים עצרו במלים וכף ישימו לפיהם, וההכרח לא יגונה ולא ישובח, ומה יעשו גדולי הדור שאין דורם עולם יפה, ואין לנו ללמוד ממנהג נשים שאין להן חכמה אלא בפלך.

דברים אלו מראים יפה את כוח ההתנגדות של הנשים. אפילו נשות הרבנים, שקובעות את נורמות הלבוש אצל נשות הקהילה עושות, כך סובר הרב יוסף, בניגוד לרצון בעליהן ו"מנצלות" את ההלכה, הבאה לרסן את ביטויי היופי הנשי, על מנת לתת ביטוי מתוחכם יותר של נשיותן.

בדיונו של הרב יוסף עולה טענה נוספת והיא ההקשר העדתי של ענין הפאה הנכרית. פסיקתו של הרב יוסף מנוגדת לנוהג המקובל בציבור החרדי האשכנזי, ולעמדתם של חלק מפוסקי ההלכה החרדיים<sup>45</sup>. לדידו של הרב יוסף הנשים הספרדיות לא נהגו לחבוש פאה נכרית וכיסו את ראשן כדין, לכן הוא מביע דאגה מהתנהגותן של הנשים הספרדיות שרק לאחרונה החלו מחקות את האשכנזיות בענין זה, בניגוד למה שהיה מקובל אצל אמותיהן<sup>46</sup>.

בהוספות ומילואים לתשובה זו הוא כותב:

והתלמידים המקשיבים לקולי בשומעם שיש כמה נשים ספרדיות החפצות לפרוץ גדר הצניעות ולחבוש פאה נכרית לראשן ולצאת בה לרה"ר, פרסמו פסק דין בחוברת: תורה מציון: (חודש כסלו תשכ"ט, קר"ע שט"ן לפ"ק), וב"ה רבות בנות נסוגו ממחשבתן, וחזרו למנהג הנשים הכשרות לחבוש כובע או מטפחת לראשן. וגם מאלו הלובשות פאה נכרית חזרו בתשובה, כי סבורות היו מתחלה שהדבר מותר ע"פ הדין, שכן מנהג קצת מורות של ביה"ס החרדי: בית יעקב, דילפי מקלקלתא ולא מתקנתא, ובהודע להן מדברינו, שמעו לקול הורים ומורים, אשריהם ישראל!

<sup>45</sup> למשל ר' משה פינשטיין, **אגרות משה**, אבה"ע ב יב.

<sup>46</sup> יש לציין שאי ההקפדה של נשים נשואות על כיסוי הראש פתחה גם אצל עדות המזרח ראו למשל זוהר תשס"א עמ' 128. ראו גם בשו"ת **פני יצחק** (ח"ו אבן העזר סימן ו) לר' יצחק בן משה אבולעפיה רבה של דמשק בשלהי המאה ה-19 בתשובה זו המצוטטת חלקית ע"י הרב יוסף הוא כותב "נתתי לבי למען דעת איך ינהגו פה עירנו יע"א כל הני נשי דידן ללבוש פאה נכרית... ולצאת בהם לחצר שלהם ומחצר לחצר אחרת דרך רה"ר בלי כיסוי מטפחת על ראשיהן כלל..." בהמשך הוא כותב "הגם דמנהג דנ"ד הוא קדמון מזה שנים רבות יותר ממ' שנה..." אמנם כפי שמצטט הרב יוסף בהולכם לרשות הרבים היו נשות דמשק מתכסות ברעלה והשאלה היא רק במעבר מחצר לחצר ואעפ"כ רואים מכאן שהשימוש בפאה נכרית אינה תופעה אשכנזית יחודית.

אופן כיסוי הראש משמש איפוא גם כגורם מבדיל מבחינה סוציולוגית, כפי שהראתה ברברה גולדמן-קרל במחקרה (שצוטט לעיל) על נוהגי כיסוי הראש אצל הנשים בחברה החסידית בברוקלין. גם בנידוננו יתכן והרב יוסף מבקש לסמן את הנשים הספרדיות ככאלו המקפידות יותר על ההלכה ומרוחקות יותר מן ההשפעה המודרנית המערבית מאשר האשכנזיות ואפילו החרדיות שביניהן. אי השמוש בפאה נכרית מהווה איפוא סמל ליחודן הדתי והעדתי של הנשים הספרדיות ומתוך כך של החברה הספרדית דתית כולה<sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup> יש לציין שלמרות עמדתו העקרונית בנושא מצא הרב יוסף מקום להקל ולהתיר חבישת פאה לאלמנה או גרושה. הרב נשאל האם יש פתח להתיר לאשה צעירה לימים שהיא אלמנה או גרושה שלא לכסות ראשה בצאתה לרחוב. הסיבה לכך כנראה היא כדי שאותה אשה לא תראה בציבור כנשואה וכך יעלו סיכוייה להנשא שוב. תשובתו של הרב פורסמה בשו"ת **יביע אומר** (ד, אה"ע ג) והיא המקור הראשון בו מתייחס הרב לענין הפאה הנכרית. במסקנת הדיון הוא קובע: "ומ"מ נלע"ד שאין להקל בזה אלא ע"י פאה נכרית משום דבלא"ה יש מתירין. ואף דלגבי אשת איש בודאי שאין להקל לצאת בפאה נכרית לרה"ר, אבל באלמנה או גרושה יש לנו הרבה סניפין להתיר בפאה נכרית במקום שהענין תלוי בפרנסתה".

### 8.3 סיכום

אחד האתגרים הגדולים העומדים לפתחם של פוסקי הלכה בתקופה המודרנית הוא השינויים בנורמות ההתנהגות החברתית. בתחומים רבים בהם יש משמעות הלכתית להתפתחויות טכנולוגיות כגון בתחום הרפואה או בכל הקשור במכשירים ביתיים והלכות שבת, מצאו הפוסקים דרכים יצירתיות ומתוחכמות ליישם את ההלכה במציאות משתנה. נושאים אלו אינם מהוים בדרך כלל איום על האתוס הבסיסי של ההלכה היהודית, ולכן יחסם של הפוסקים מתאפיין בחדשנות ויצירתיות. כך לגבי הטכנולוגיה, אך החברה המודרנית עברה שינויים רבים לא רק בתחום הטכנולוגי אלא גם באורחות החיים החברתיים ובתפיסת העולם הערכית שלה. שינויים אלו כגון, החילון, השינוי במעמד האישה, ערעור הסמכויות והמתירנות המינית, מאיימים על האתוס הבסיסי של ההלכה ועל תמונת העולם הערכית של בעלי ההלכה. לפיכך האתגר של יסוּם ההלכה בחברה השונה מאוד מן החברה אליה התייחסה ההלכה בתקופות קודמות הוא אתגר קשה ביותר.

בפרק זה ניסיתי להראות את התמודדותו של הרב עובדיה יוסף עם השינויים באורחות הלבוש של הנשים. עמדתו של הרב יוסף נעה בין שני קטבים, מחד גיסא הוא אינו מתעלם מן השינויים ומן ההשלכות שלהם על ההלכה. מאידך גיסא, קבלת המציאות כפי שהיא והפנמת ההשלכות של מציאות זו על ההלכה, פוגעת בערכי יסוד של ההשקפה האורתודוקסית בדבר יציבותה של ההלכה, ובכך עלולה להחליש את יכולת ההתמודדות החברתית של אלו הנאמנים להלכה. הרב יוסף נוקט, ביחס להלכות צניעות, במנגנון ההדרה עליו הרחבתי בסעיף 2.1, ולכן הוא מצמצם<sup>48</sup> את ההשפעה של השינוי החברתי-תרבותי באורחות הלבוש על ההלכה. עמדתו של הרב הדאיה מראה את האלטרנטיבה לגישה זו. כך גם בדיון ביחס לפאה הנכרית המבטא הדרה הן של המודרניות והן של הנוהג האשכנזי-חרדי.

בפרק זה נעזרתי בכלי המחקר של חקר התרבות, הסוציולוגיה והאנתרופולוגיה של הלבוש. על פי תאוריות אלו יש לראות את הלבוש כמערכת של סמלים שמשמעותם נתונה בתוך הקשר החברתי-תרבותי. קוד הלבוש מהווה גורם חשוב בגיבושה של הזהות האישית והחברתית, ומשמש אמצעי לשליטה ובקרה של מרכיבי החברה. בעזרת תובנות אלו ניתן להבין את פעולתם של פוסקי הלכה בתוך מערכת חברתית-תרבותית הנמצאת בתהליכי שינוי. עשיתי שימוש גם בביקורת התרבות מבית מדרשו של מישל פוקו, ממנה למדתי לראות בתרבות "שדה של יחסי כוח מרובים וניידים" שדה שבו "החוק הוא זה שמבנה את התשוקה". החוק וההתנגדות לחוק הן אלו היוצרות יחדיו את המשמעות של התופעות בהם עסקתי בפרק זה.

<sup>48</sup> מדובר על צמצום ולא על התעלמות, שהרי ביחס להמצאותן של נשים וגברים יחד בבית הכנסת בטקס החופה, ולגבי אמירת דבר שבקדושה אל מול אישה נשואה שאינה מכסה את ראשה, עמדתו של הרב יוסף מתונה יחסית לפוסקים אחרים שהחמירו אף בכך.

## **סיכום העבודה ומסקנות המחקר**

לפסיקתו של הרב עובדיה יוסף כמה מאפיינים עקרוניים המשתלבים זה בזה:

### **א. היחס לטקסט אל מול המנהג החי**

לאורך כל שנותיו כאיש הלכה עומד הרב יוסף במתח שבין התפקיד המרכזי של הטקסט לבין התנהגותם בפועל של יהודים, נשים וגברים. הטקסט העיקרי עליו נשען הרב יוסף, ואשר לדעתו צריך להיות מורה הדרך העיקרי של החיים ההלכתיים, הוא השולחן ערוך ופסיקתו הכוללת של ר' יוסף קארו, שהוא "מרא דאתרא" של ארץ ישראל. ההתנהגות בפועל, לעומת זאת, נעה בין אורח החיים המסורתי המבטא זיקה להלכה אך לא מחויבות מלאה, לבין חילון מלא. בתווך מתקיימים מנהגים של עדות שונות שבאו לארץ ישראל ומבקשות להמשיך במנהגם אף שאלו סותרים לעתים את פסיקתו של ר' יוסף קארו.

### **ב. זהות דתית וספרדית**

הרב יוסף מבקש לגבש ולהעצים את הזהות הדתית והספרדית. את זאת הוא עושה בעיקר דרך מערכת ענפה של פסיקה הלכתית והוראת הלכה שמטרתה ליצור אורח חיים הלכתי אחיד לכל הספרדים בארץ ישראל. לכך יש להוסיף, החל משנות ה-80 את פעילותה של תנועת ש"ס שבראשה הוא עומד שפועלת בדרך זו הן במישור הפוליטי והן במישור החברתי והחינוכי.

### **ג. הכלה והזרה**

פסיקתו של הרב עובדיה יוסף נעה על הציר שבין הכלתם של יהודים מסורתיים לבין הדרתם של יהודים ומנהגים שהרוחות העזות של המודרניות הם מקור השראתם. עמדה מורכבת זו באה לידי ביטוי בשטחים רבים של הפסיקה ההלכתית, במגמה הכללית להקל בזמן הזה כדי לא לגרום לרתיעה מאורח החיים ההלכתי, ובהבנה של האתגרים אותם מציבה המודרניות בפני יהודים המבקשים לקיים את ההלכה, כאשר פסיקתו בהלכות נידה היא דוגמה מובהקת לכך.

מצד שני, פסיקתו של הרב יוסף רצופה התנגדות ודחייה של המודרניות ושל ההגמוניה התרבותית אותה היא דורשת לעצמה. התנגדות זו באה לידי ביטוי ביחס תקיף כלפי החילוניות הישראלית האידיאולוגית, ובאמירות חריפות ביותר נגד מערכת המשפט הישראלית.

### **ד. סמכותיות ושמרנות**

לכל אורך הדרך מתאפיינת פסיקתו של הרב יוסף בסמכותיות, נועזות ופסקנות. החל משיעוריו בספר "בן איש חי", ולאורך כל עבודותיו, מציב הרב יוסף עמדות הלכתיות חדות ללא פחד וללא מורא ותוך מדה של חציפות כנגד רבנים אחרים. המחויבות לפסיקתו של ר' יוסף קארו תורמת רבות לכך, אך גם ללא משענת זו מתאפיינת פסיקתו של הרב יוסף בנכונות להיכנס לשאלות הלכתיות מסובכות, לנקוט עמדה ולהציב פתרון הלכתי. הרב יוסף אינו מיראי ההוראה המהססים לנקוט עמדה במחלוקות הלכתיות והמבקשים לצאת ידי חובת כל הדעות<sup>49</sup>. הסמכותיות של הרב יוסף

<sup>49</sup> על מגמה זו בפסיקה, מגמה שמובילה לחומרות ראו בראון תשס"א 2.



מתבטאת בחוסר סובלנות כלפי פוסקים (ספרדיים בעיקר!) שאינם מקבלים את שיטתו ופסיקותיו, וכן בעקביות וחוסר שינוי בפסיקתו זה למעלה משישים שנה.

לפסיקה של הרב יוסף גם מימד שמרני משמעותי. במספר תחומים הוא מסרב להבחין הבחנות היסטוריות ומבקש בכך להימנע משינויים נדרשים בהלכה. דוגמא לכך מצאנו ביחס לצניעות הלבוש וביחס למערכת המשפט הישראלית. ביטוי נוסף לגישה השמרנית הוא חוסר הנכונות של הרב עובדיה יוסף לתקן תקנות ואף התנגדות לתקנות של קודמו הרב עוזיאל.

יתכן והשמרנות היא חלק מהמאבק במודרניות. יתכן שמדובר במסורת פסיקה הבנויה על פרשנות הטקסטים הקנוניים ולא על יצירתיות. ביטוי לכך ניתן למצוא בדברי הפתיחה ל**יביע אומר** (א) שם נוקט הרב יוסף בעמדה הטוענת כי "סיני" עדיף על "עוקר הרים", כלומר, ישנה עדיפות לידע ולמסורת על פני יכולת החידוש והיצירה<sup>50</sup>. לפיכך נוקט הרב יוסף בגישה המפרשת את מקורות המסורת ומתרחקת מיצירה וחקיקה הלכתית מחודשת<sup>51</sup>.

#### הצעה להמשך המחקר

הרב עובדיה יוסף יצר אסכולה של פסיקה הלכתית. בניו, ר' יצחק יוסף ור' דוד יוסף מוציאים לאור ספרי הלכה משלהם. כמה מתלמידיו נושאים במשרות רבניות רבות, ביניהם יש לציין את הראשון לציון לשעבר – הרב אליהו בקשי דורון. והראשון לציון הנוכחי – הרב שלמה משה עמאר. שניהם הוציאו לאור ספרי שו"ת וממשיכים בפעילות תורנית רחבת היקף. מן הראוי איפוא, כהמשך למחקר זה, לחקור את עבודותיהם של בניו ותלמידיו של הרב עובדיה יוסף ולבדוק באיזו מידה הם ממשיכים את דרכו.

<sup>50</sup> במונחים של שגיא (שגיא תשס"ג, פרק המבוא) יש לומר כי זוהי תפיסה מסורתנית אף שהרבה פוסקים לא הלכו בה ולפיכך אינה גישה מסורתית.

<sup>51</sup> במובנים רבים תואמת תפיסת ההלכה של הרב עובדיה יוסף את הגישה אותה כינה יוחנן סילמן (סילמן תשנ"ט) הגישה השלמותית.

**ביבליוגרפיה****כתבי הרב עובדיה יוסף****ספרים**

יביע אומר, דפוס צוקרמן, ירושלים, תרצ"ח

חזון עובדיה – הגדה של פסח, ח"א-ב, תשי"ב, תשכ"ז, תשל"ט

שו"ת יביע אומר: ירושלים, ח"א - תשי"ד, תשל"ד, תשמ"ו. ח"ב - תשט"ז, תשמ"ו. ח"ג - תש"ך,

תשמ"ו. ח"ד - תשכ"ד, תשמ"ו. ח"ה - תשכ"ט, תשמ"ו. ח"ו - תשל"ו, תשמ"ו. ח"ז – תשנ"ג. ח"ח –

תשנ"ה. ח"ט - תשס"ב

כף החיים, חלק יורה דעה (מסימן קיז ס"ק ב), ירושלים תשט"ז

שו"ת יחוה דעת: ירושלים, ח"א – תשל"ז. ח"ב – תשל"ח. ח"ג – תש"מ. ח"ד – תשמ"א. ח"ה –

תשמ"ג. ח"ו – תשמ"ד.

לוית חן על הלכות שבת, ירושלים תשמ"ו

טהרת הבית על הלכות נדה, ירושלים, ח"א - תשמ"ח. ח"ב - תש"ן.

מאור ישראל על הש"ס, ירושלים, ח"א - תשנ"ו. ח"ב - תשנ"ז.

הליכות עולם, הערות והארות על הספר בן איש חי, ירושלים, כרכים א-ח תשנ"ח- תשס"ב.

ענף עץ אבות, על מסכת אבות, ירושלים תשס"א

**מאמרים בכתבי עת תורניים****קיצורים למאמרים המצוטטים בעבודה**

הרב עובדיה יוסף, "משנתו של ישא ברכה", <u>שבט ועם</u> סידרה שניה א (ו) תשל"א, עמ' 95–103	<b>יוסף תשל"א 1</b>
הרב עובדיה יוסף, "בעיות הגיור בזמננו", <u>תורה שבעל פה</u> , יג (תשל"א), עמ' כא – לב	<b>יוסף תשל"א 2</b>
הרב עובדיה יוסף, "בענין היתר המכירה", <u>תורה שבעל פה</u> , טו (תשל"ג), עמ' טז – מט	<b>יוסף תשל"ג</b>
הרב עובדיה יוסף, "ברכות הלל ושהחינו ביום העצמאות", <u>תורה שבעל פה</u> , טז (תשל"ד) עמ' יט – לה	<b>יוסף תשל"ד</b>
הרב עובדיה יוסף, "מסירת שטחים מא"י במקום פיקוח נפש", <u>תחומין</u> י'	<b>יוסף תשמ"ט</b>

(תשמ"ט), עמ' 34 – 47 =] "מסירת שטחים מארץ ישראל במקום פיקוח נפש", תורה שבעל פה, לא (תש"ן), עמ' יא-כה]  
 ישנה גרסה מוקדמת למאמר זה "החזרת שטחים מארץ ישראל במקום פיקוח נפש", תורה שבעל פה, כא (תשמ"מ), עמ' יב – כ

מאמרים נוספים של הרב עובדיה יוסף (שאינם מצוטטים בעבודה)

"בדין מליאה והכוונת שעון בשבת", שנה בשנה, תשל"ג, עמ' 150-154

"בדין הקפאת מים במקור בשבת", שנה בשנה, תשל"ד, עמ' 131-135

"גן ציבורי במקום בית כנסת", שנה בשנה, תשל"ח, עמ' 152-154

"שו"ת הראשון לציון – נסיעת חתן לחו"ל בתוך שנתו; נישואין באלול ובעשי"ת", שנה בשנה,

תשל"ט, עמ' 155-157

"מסיבת בת מצוה אם נחשבת סעודת מצוה", שנה בשנה, תשמ"ג, עמ' 157-161

"על תפלת פועלים בלילות החורף", שנה בשנה, תשמ"ד, עמ' 156-160

"כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה", תורה שבעל פה, ג (תשכ"א),

עמ' צו-קג

"מגו במקום חזקה ומגו במקום רוב" תורה שבעל פה, ד (תשכ"ב), עמ' מד-נא

"כהנים שלוחי דין או שלוחי דרחמנא?" תורה שבעל פה, ה (תשכ"ג), עמ' מד-נ

"בדין כניסה למקום המקדש בזמן הזה", תורה שבעל פה, י (תשכ"ח), עמ' נא-בא

"מצוות ישוב ארץ ישראל בזמן הזה", תורה שבעל פה, יא (תשכ"ט), עמ' לה-מב

"חובת ההוכחה בדיני מזונות – על הבעל או על האשה", תורה שבעל פה, יב (תשל"ל), עמ' יד-יח

"בדין קידוש השם", תורה שבעל פה, יד (תשל"ב), עמ' מו-סה

"התרת עגונות של מלחמת יום הכיפורים", תורה שבעל פה, יז (תשל"ה), עמ' יא-כח

"מבצע אנטבה בהלכה", תורה שבעל פה, יט (תשל"ז), עמ' ט-לט

"בענין הכשירות לרבנים ולדיינים בזמננו", תורה שבעל פה, כ (תשל"ט), עמ' יג-כה

"האם מצות חינוך מוטלת על האב או על הבן?", תורה שבעל פה, כג (תשמ"ב), עמ' יטז

"עציצי פרחים וזרעים בשבת", תורה שבעל פה, כד (תשמ"ג), עמ' יטו

"עניני יוחסין לנישואין", תורה שבעל פה, לב (תשנ"א), עמ' יא-כה

"רפואה בשבת במקום סכנה", תורה שבעל פה, לג (תשנ"ב), עמ' יא-מ

"כשרות הג'לאטין בהלכה", תורה שבעל פה, לד (תשנ"ג), עמ' יז-כט

"בענין היתר המכירה ובדין ספק ספיקא נגד חזקת מרא קמא", תורה שבעל פה, לה (תשנ"ד), עמ' ז-כ  
 "בענין מצות התוכחה", תורה שבעל פה, לו (תשנ"ה), עמ' ט-יד  
 "בדיני הפסקות בתפילה לדברים שבקדושה", תורה שבעל פה, לז (תשנ"ו), עמ' ז-יג  
 "טיסה במסוק מעל הר הבית", תורה שבעל פה, לח (תשנ"ז), עמ' ז-יח  
 "אם הנשים ישנן בערבות על אנשים", תורה שבעל פה, מ (תשנ"ט), עמ' כט-מ

"זמן הפורים בבית אל", תחומין, א (תש"מ), עמ' 119  
 "היש להעדיף לימוד בישיבה תיכונית או בישיבה ללא תיכון?", תחומין, א (תש"מ), עמ' 299-301  
 "קריאת הפטרה ממגילה או מתנ"ך שלם", תחומין, ג (תשמ"ב), עמ' 119  
 "לימוד בישיבה ללא לימודי חול נגד רצון ההורים", תחומין, ג (תשמ"ב), עמ' 235-237

"כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו..." סיני, מח (תשכ"א), עמ' קפו-קצג  
 "מיגו במקום חזקה ומיגו במקום רוב", סיני, נ (תשכ"ב), עמ' רטו-רכב  
 "כהנים שלוחי דין או שלוחי דרחמנא?", סיני, נב (תשכ"ג), עמ' קפא-קפז

"בדין אשת איש הנאסרת לבעל ולבועל" נועם, ג (תש"ד), עמ' קסב-קסו  
 "בענין הרדמה בשעת המילה", נועם, יב (תשכ"ט), עמ' א-י  
 "בענין פסיק רישיה דלא ניחא ליה בשבת", נועם, יג (תש"ל), עמ' כא-ל  
 "מציאה בחדר הכספת של בנק", נועם, כא (תשל"ט), עמ' לא  
 "קבלת עול מלכות שמים בפסוק שמע ישראל", נועם, כב (תש"מ), עמ' מד

קול סיני, בטאון החוג הרעיוני "נאמני התורה" הרב יוסף כותב את מדור ההלכה החודשית  
 "שיטת מרן רבינו יוסף קארו בהוראותיו בחיבור השולחן ערוך" קול סיני ה (תשכ"ו), עמ' 73 - 79  
 "תשובה בהיתר השתלת כליה", דיני ישראל, ז (תשל"ו), עמ' כה-מד

"מאכלי בשר ומאכלי חלב - אפייתן בתנור חשמלי", מוריה שנה א' גליון א, (טבת תשכ"ט), עמ' מה-

נה

"בדין כלי אלומיניום חדשים שנמשחו בשומן אסור", מוריה, שנה א' גליון ה-ו (אייר סיוון תשכ"ט),

עמ' לג-לח

- "בדין יו"ט שני של גלויות לבחור שעלה לא"י", מוריה שנה ה, גליון ט-י (טבת תשל"ה), עמ' לח-מד
- "אימוץ ילדים שיש בהם חשש אסופים", מוריה שנה ו גליון ח-ט (אדר"ש תשל"ו), עמ' ל-מ
- "מי שאינו יודע אם אביו היה כהן או ישראל אם מחויב לפדות את בנו", מוריה שנה ח גליון י-יב (סיון תשל"ט), עמ' כה - נ
- "בית כנסת שנהרס כליל ע"י גוים אם הקרקע נשארת בקדושתה", מוריה, שנה י גליון ג-ד (שבט תשמ"א), עמ' מח-נא
- "תשובה בהלכות קדושין", מוריה שנה יג גליון ז-ט (אלול תשמ"ד), עמ' סב-סז
- "היתר נישואין שאינה זקוקה לחליצה", מוריה, שנה יד, גליון א-ב (אדר תשמ"ה), עמ' נ-נד
- "הפסקת הריון לאור ההלכה", אסיא, חוברת ט (תשל"ד), עמ' 13 - 28
- "הפסקת הריון לאור ההלכה", ספר אסיא א' (תשמ"ט), עמ' 78 – 94
- "טיפול רפואי בנכרי בשבת", הלכה ורפואה א (תשמ"מ), עמ' קמז-קנ
- "האם מתירים לחולה מסוכן מלאכות שאין בהם פיקוח נפש", הלכה ורפואה ב (תשמ"א), עמ' פ-צא
- "בדין תרומת כליה", הלכה ורפואה ג (תשמ"ג), עמ' סא-סג

## מקורות חז"ל וספרות רבנית

הציטוטים מתוך התלמוד הבבלי ונושאי כליו, הטור והשולחן ערוך ונושאי כליהם, לקוחים ממהדורות הדפוס המקובלות.

<b>ספרים</b>	
מהדורת שכטר, וילנא תרמ"ז	<b>אבות דרבי נתן</b>
ר' יוסף בן אפרים קארו, <u>אבקת רוכל</u> , ירושלים תש"ך (ד"צ לייפציג תרי"ט)	<b>אבקת רוכל</b>
ר' משה פיינשטיין, <u>אגרות משה</u> , יורה דעה, ניו יורק תש"כ; אבן העזר, ניו יורק תשכ"א; אבן העזר חלק ב, ניו יורק תשכ"ד	<b>אגרות משה</b>
ר' ניסים חיים משה בן יוסף מזרחי, <u>אדמת קודש</u> , ח"ב, שאלוניקי תקט"ז	<b>אדמת קודש</b>
בנימין מנשה לוי, <u>אוצר הגאונים</u> , כרך א' מסכת ברכות, חיפה תרפ"ח	<b>אוצר הגאונים</b>
ר' יצחק בן משה מוינה, <u>ספר אור זרוע</u> , זיטאמיר תרכ"ב	<b>אור זרוע</b>
ר' מנחם בן שלמה המאירי, <u>בית הבחירה למסכת פסחים</u> , מכון התלמוד הישראלי השלם, ירושלים תשכ"ו	<b>בית הבחירה למסכת פסחים</b>
ר' שלמה בן חסון, <u>בית שלמה</u> , סלוניקי ת"פ	<b>בית שלמה</b>
ר' יוסף חיים בן אליהו אל חכם, <u>בן איש חי</u> , בגדד תרע"ב	<b>בן איש חי</b>
ר' יעקב עטלינגר, <u>בנין ציון החדשות</u> , ירושלים תשנ"ב (ד"צ אלטונה, תרכ"ח)	<b>בנין ציון החדשות</b>
ר' אברהם בן דוד מפוסקירה, <u>בעלי הנפש</u> , מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ה	<b>בעלי הנפש</b>
בתוך: חיים מאיר הורוויץ, <u>תוספתא עתיקתא</u> , מחלקה ה', פפד"מ תרמ"ט	<b>ברייתא דמסכת נדה</b>
ר' חיים הלברשטם מצנוז, <u>דברי חיים</u> , נתניה תש"ם (ד"צ קרקוב תרנ"ב)	<b>דברי חיים</b>
ר' מלכיאל צבי בן יונה טנגבוים, <u>דברי מלכיאל</u> , ח"ה, ירושלים תשס"א (ד"צ בילגורייא תרס"ה)	<b>דברי מלכיאל</b>
ר' שלמה טולידאנו, <u>דברי שלום ואמת</u> , הספריה הספרדית, ירושלים תש"ס	<b>דברי שלום ואמת</b>
ר' צבי אלימלך מדינוב, <u>דרך פיקודיך</u> , ברוקלין נ.י. תשמ"ו (דפוס צילום לבוב תרפ"א)	<b>דרך פיקודיך</b>
ר' מרדכי אליהו, <u>דרכי טהרה</u> , ירושלים תשמ"ה	<b>דרכי טהרה</b>
ר' יעקב בן יהודה לנדא, <u>ספר האגור</u> , מהדורת מ' הרשלר, ירושלים תש"כ	<b>האגור</b>
ר' אברהם בן יצחק אב"ד מנרבונא, <u>ספר האשכול</u> , מהדורת אויערבך, הלברשטט תרכ"ח.	<b>האשכול</b>

הנ"ל, ספר האשכול, <u>מהדורת אלבק</u> , ירושלים תרצ"ה	
וילנא תרפ"ד	הזוהר
מרדכי מרגליות, <u>החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל</u> , ירושלים תרצ"ח	החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל
ר' משה בן נחמן, <u>הלכות נידה לרמב"ן</u> , (בתוך חידושי הרמב"ן על הש"ס), ירושלים תשנ"ה	הלכות נדה לרמב"ן
מהדורת עהרענרייך, בודפשט תרפ"ד	הפרדס
ר' צבי פסח פרנק, <u>הר צבני</u> , יורה דעה, ירושלים תשל"ו	הר צבני
ר' אברהם בן נתן ממגנצא, <u>ספר הראב"ן</u> , ניו יורק תשי"ח (ד"צ שאמלויא תרפ"ו)	הראב"ן
ר' רפאל אהרון בן שמעון, <u>ומצור דב"ש</u> , ירושלים תרע"ב	ומצור דב"ש
ר' עבדאללה בן אברהם סומך, <u>זבחי צדק</u> , ירושלים תשכ"ט (ד"צ בגדד תרנ"ו)	זבחי צדק
ר' אליהו מני, <u>זכרונות אליהו</u> , מכון ניר דוד, רמת גן תשנ"ח	זכרונות אליהו
ר' משה בן נחמן, <u>חידושי הרמב"ן</u> , ירושלים תשכ"ב (ד"צ ירושלים תרפ"ח תרפ"ט)	חידושי הרמב"ן
ר' שלמה בן אברהם אדרת, <u>חידושי הרשב"א למסכת נדרים</u> , הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשנ"א	חידושי הרשב"א למסכת נדרים
ר' אברהם דנציג, <u>חיי אדם</u> , בני ברק תשמ"ז (ד"צ למברג 1857)	חיי אדם
רבי חיים פאלאגי, <u>חיים ביד</u> , ירושלים (ד"צ איזמיר תרל"ג)	חיים ביד
ר' חיים יוסף דוד אזולאי, <u>חיים שאל</u> , ח"א, ניו יורק תשכ"א (ד"צ למברג תרמ"ו)	חיים שאל
ר' דוד חיים שלוש, <u>חמדה גנוזה</u> , ירושלים תשל"ו	חמדה גנוזה
ר' משה סופר, <u>חתם סופר</u> , ח"ב יו"ד, ירושלים תשל"ב (ד"צ פרשבורג תר"א)	חתם סופר
ר' שלמה קלוגר, <u>טוב טעם ודעת</u> , בני ברק תשל"ט (ד"צ למברג תר"ל – תרס"ד)	טוב טעם ודעת
ר' חיים יוסף דוד אזולאי, <u>טוב עין</u> , ירושלים תשכ"א	טוב עין
ר' עובדיה הדאיה, <u>ישכיל עבדי</u> , ירושלים תשנ"ד	ישכיל עבדי
ר' מרדכי בן אברהם יפה, <u>לבוש מלכות</u> , ירושלים תשכ"ה	לבוש מלכות

מהדורת אלישע קימרון, באר שבע 1996	<b>מגלת המקדש</b>
ר' מנחם בן שלמה המאירי, <u>מגן אבות</u> , ירושלים תשל"ח (ד"צ לונדון תרס"ט)	<b>מגן אבות</b>
ירושלים תשי"ח, (ד"צ ורשא תרל"ה)	<b>מדרש תנחומא</b>
ר' משה בן יצחק אלשקר, <u>שו"ת מהר"ם אלשקר</u> , ירושלים תשי"ט	<b>מהר"ם אלשקר</b>
ר' צבי הירש חיות, <u>שאלות ותשובות מוהר"ץ חיות</u> , זאלקווא תר"ט-תר"י	<b>מהר"ץ חיות</b>
רבי יוסף בן שלמה קולון, <u>שו"ת מהרי"ק</u> , ירושלים תשל"ג	<b>מהרי"ק</b>
ר' משה בן מימון, <u>מורה הנבוכים</u> , ירושלים תש"ך, (ד"צ ווילנא תרס"ט) בתרגום אבן תיבון	<b>מורה הנבוכים</b>
ר' ישראל דוד מרגליות-יפה, <u>מחולת המחנים</u> , פרשבורג תרי"ט	<b>מחולת המחנים</b>
ר' יצחק יעקב וייס, <u>מנחת יצחק</u> , ח"ב, לונדון תשי"ח	<b>מנחת יצחק</b>
ר' אברהם בן נחמן הכהן, <u>מעט מים</u> , מפעל תורת חכמי סלוניקי, ירושלים תשנ"ח (ד"צ סלוניקי תרל"ז)	<b>מעט מים</b>
ר' חיים דוד הלוי, <u>מקור חיים השלם</u> , ירושלים, (ללא תאריך הוצאה)	<b>מקור חיים השלם</b>
ר' אברהם בן יצחק ענתבי, <u>מר ואהלות</u> , הוצאת מכון הכתב, תשמ"ד (ד"צ ליוורנו תר"ג)	<b>מר ואהלות</b>
ר' נפתלי צבי יהודה ברלין, <u>משיב דבר</u> , ירושלים תשכ"ח (ד"צ ורשא תרנ"ד)	<b>משיב דבר</b>
ר' משה בן מימון, <u>משנה תורה</u> , מהדורת שבת פונקל, ירושלים ובני ברק, תשל"ה-תשס"א	<b>משנה תורה</b>
ר' אברהם יצחק הכהן קוק, <u>משפט כהן</u> , ירושלים תשכ"ו	<b>משפט כהן</b>
ר' בן ציון מאיר חי עוזיאל, <u>משפטי עוזיאל</u> , ח"א יר"ד, תל אביב תרצ"ה	<b>משפטי עוזיאל</b>
ר' רפאל אהרון בן שמעון, <u>נהר מצרים</u> , ירושלים תרס"ח	<b>נהר מצרים</b>
ר' בנימין אהרן בן אברהם סולניק, <u>סדר מצות נשים</u> , קרקוב שמ"ה (1585)	<b>סדר מצות נשים</b>
ר' נחום לאם, <u>סוגה בשושנים</u> , (מאנגלית: אברהם דרום) הוצאת המרכז הארצי למען טהרת המשפחה בישראל, ירושלים תשל"ב	<b>סוגה בשושנים</b>
רבנו תם, <u>ספר הישר</u> , חלק החידושים, מהדורת שלזינגר, ירושלים תשמ"ה	<b>ספר הישר</b>



ר' יחיאל מיכל טוקצינסקי, <u>ספר השמיטה</u> , מוסד הרב קוק, ירושלים תשי"א	<b>ספר השמיטה</b>
ר' יצחק בן יוסף מקורביל, <u>ספר מצוות קטן</u> , תל אביב תשי"ט	<b>ספר מצוות קטן</b>
ר' שמעון בן צדוק, <u>ספר תשב"ע</u> , ירושלים תשל"ז <u>ספרא</u> , מהדורת ווייס, וינא תרכ"ב	<b>ספר תשב"ע</b> <b>ספרא</b>
ר' שאול ישראלי, <u>עמוד הימיני</u> , תל אביב תשכ"ו	<b>עמוד הימיני</b>
ר' יצחק עראמה, <u>עקידת יצחק</u> , ישראל תשל"ד	<b>עקידת יצחק</b>
ר' ידידיה מונסונגיו, <u>פאת ים</u> , לוד תשנ"ב	<b>פאת ים</b>
ר' שמואל דו הכהן מונק, <u>פאת שדך</u> , ירושלים תשמ"ט	<b>פאת שדך</b>
ר' עובדיה ספורנו, <u>פירוש לתורה</u> , בתוך: תורת חיים, ספר בראשית, מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"ו	<b>פירוש הספורנו לתורה</b>
ר' משה בן נחמן, <u>פירוש התורה</u> , מהדורת הרב שעוועל, ירושלים תשי"ט	<b>פירוש הרמב"ן לתורה</b>
ר' יצחק בן משה אבולעפיה, <u>פני יצחק</u> , ירושלים תשמ"ח (ד"צ איזמיר תרל"א – תרס"ה)	<b>פני יצחק</b>
ר' בן ציון מאיר חי עוזיאל, <u>פסקי עוזיאל בשאלות הזמן</u> , ירושלים תשל"ז	<b>פסקי עוזיאל בשאלות הזמן</b>
אליעזר בן אברהם דייטש, <u>פרי השדה</u> , יוניון סיטי 1980	<b>פרי השדה</b>
ר' אליעזר יהודה ולדינברג, <u>ציץ אליעזר</u> , יא, ירושלים תשל"ג; יב, ירושלים תשל"ו	<b>ציץ אליעזר</b>
חיים צבי ארנריך, <u>קב החיים</u> , ניו יורק תשל"א	<b>קב החיים</b>
ר' אברהם ישעיהו קרליץ, <u>קובץ אגרות</u> , ירושלים תשט"ו	<b>קובץ אגרות</b>
ר' יוסף חיים בן אליהו אל חכם, <u>רב פעלים</u> , ח"ב, ירושלים תרס"ג	<b>רב פעלים</b>
ר' חיים חזקיה מדיני, <u>שדי חמד</u> , בני ברק תשל"ט	<b>שדי חמד</b>
ר' אשר בן יחיאל, <u>שו"ת הרא"ש</u> , ירושלים (ללא שנת הוצאה)	<b>שו"ת הרא"ש</b>
רבי דוד בן שלמה אבן זמרא, <u>שו"ת הרדב"ז</u> , ירושלים תשל"ב (ד"צ ורשא תרמ"ב)	<b>שו"ת הרדב"ז</b>
ר' יצחק אלפאסי, <u>שו"ת הרי"ף</u> , ירושלים תשכ"ט	<b>שו"ת הרי"ף</b>
ר' שלמה בן אברהם אדרת, <u>שו"ת הרשב"א</u> , ירושלים תש"ך (ד"צ ורשה תרנ"ו)	<b>שו"ת הרשב"א</b>
ר' יוסף אבן לב, <u>שו"ת מהר"י בן לב</u> , חלק ג, ירושלים תשל"ל (ד"צ אמסטרדם תפ"ו)	<b>שו"ת מהר"י בן לב</b>

ר' שלמה בן צמח דוראן, <u>שו"ת תשב"ץ</u> , ירושלים תש"ך (ד"צ למברג תרנ"א)	<b>שו"ת תשב"ץ</b>
ר' שמואל הלוי ואזנר, <u>שיעורי שבט הלוי</u> , בני ברק תשמ"ו	<b>שיעורי שבט הלוי</b>
ר' יוסף בן אברהם מולכו, <u>שלחן גבוה</u> , יורה דעה חלק א', סלוניקי תקכ"ג. יורה דעה חלק ג', הוצאת אור ודרך, ירושלים תשס"ב	<b>שלחן גבוה</b>
ר' שלום בן מימון משאש, <u>שמ"ש ומגן</u> , ח"ב ירושלים תשנ"ג	<b>שמ"ש ומגן</b>
ר' שלמה קלוגר, <u>שנות חיים</u> , ירושלים תשל"ד (ד"צ למברג תרט"ז)	<b>שנות חיים</b>
ר' חיים יוסף דוד אזולאי, <u>שם הגדולים</u> רמת גן תשי"ד (ד"צ וילנא תרי"ג)	<b>שם הגדולים</b>
ר' שלום בן מימון משאש, <u>תבואות שמ"ש</u> , ירושלים תשל"ט – תשמ"א	<b>תבואות שמ"ש</b>
מהדורת האקדמיה ללשון העברית, ירושלים תשס"א	<b>תלמוד ירושלמי</b>
ר' אליהו חזן, <u>תעלומות לב</u> , ירושלים תשמ"ו (ד"צ ליוורנו – אלכסנדריה, תרל"ט - תרס"ג)	<b>תעלומות לב</b>
ר' ישראל בן פתחיה איסרליין, <u>תרומת הדשן</u> , תל אביב תשל"ד (ד"צ ורשא תרמ"ב)	<b>תרומת הדשן</b>
ר' משה בן מימון, <u>תשובות הרמב"ם</u> , מהדורת בלאו, ירושלים תשי"ח-תשכ"א	<b>תשובות הרמב"ם</b>

## מאמרים בכתבי עת תורניים

- אריאל תש"מ** הרב יעקב אריאל, "המשפט במדינת ישראל ואיסור ערכאות", תחומין, א' (תשמ"מ), עמ' 319 – 328
- אריאל תשמ"א** הרב יעקב אריאל, "תשובה לתגובה", תחומין, ב' (תשמ"א), עמ' 528
- בזק תשמ"א** יעקב בזק, "בתי משפט בישראל – האמנם "ערכאות של גוים"?", תחומין, ב' (תשמ"א), עמ' 523 – 527
- דונש תשל"ד** דונש, "הרבנים הראשיים לישראל", שנה בשנה, תשל"ד, עמ' 265 – 292
- דייכובסקי תשנ"ח** הרב שלמה דייכובסקי, "'הלכת שיתוף' – האם דינא דמלכותא?", תחומין, יח (תשנ"ח), עמ' 18 – 31
- הרצוג תש"ח** הרב יצחק א. הלוי הרצוג, "לקראת מדינה יהודית" התורה והמדינה, ז-ח (תשט"ו-תשט"ז) עמ' ט – יב [= הנ"ל, הנ"ל, בתוך: בצומת התורה והמדינה, א', מכון צומת, אלון שבות תשנ"א עמ' 3 – 13; = הנ"ל, "על משפט התורה בישראל", בתוך: תחוקה לישראל על פי התורה, ירושלים תשמ"ט, עמ' 210 – 214]
- הרצוג תשמ"ט** הרב יצחק הרצוג, תחוקה לישראל על פי התורה כרך ב' – הצעת תקנות בירושות, בעריכת איתמר ורהפטיג, ירושלים תשמ"ט
- טואיטו תשס"ב** הרב דניאל טואיטו, "חגיגת בת המצה – עיון בדרכי פסיקתם של חכמי דורנו", בתוך: שרה פרידלנד בן ארזה (עורכת), בת מצוה, הוצאת מת"ן, ירושלים תשס"ב, עמ' 40 – 68.
- סגל תשט"ו** הרב יהודה סגל, "על המשפט החילוני בארץ", התורה והמדינה, ז-ח (תשט"ו – תשט"ז) עמ' עד – צה [= הנ"ל, הנ"ל, בתוך: בצומת התורה והמדינה, א', מכון צומת, אלון שבות תשנ"א עמ' 319 – 337]
- עוזיאל תשי"ג** – הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל, "משפט ירושת הבת", (חלק ראשון של המאמר), תלפיות, שנה ה' (טבת תשי"ב) עמ' 451 – 474. (חלק שני), תלפיות, שנה ו' (ניסן תשי"ג) עמ' 31 – 64
- שוחטמן תשנ"ב** אליאב שוחטמן, "מעמדם ההלכתי של בתי המשפט במדינת ישראל", תחומין, יג (תשנ"ב – תשנ"ג), עמ' 337 – 370
- שרמן תשנ"ח** הרב אברהם ח' שרמן, "'הלכת שיתוף' לאור משפטי התורה", תחומין, יח (תשנ"ח), עמ' 32 – 40
- שרמן תשנ"ט** הרב אברהם ח' שרמן, "'הלכת שיתוף' אינה מעוגנת בדיני ישראל", תחומין, יט (תשנ"ט), עמ' 205 – 220

- ספרות מחקר**
- א**
- אבן חן תשנ"ט**
- יעקב אבן חן, רב ומנהיג, ירושלים תשנ"ט
- אברבנאל תשנ"ד**
- ניצה אברבנאל, חווה ולילית, הוצאת בר אילן, רמת גן תשנ"ד
- אדורנו והורקהיימר 1947**
- תאודור ו. אדורנו ומקס הורקהיימר, "תעשיית תרבות: נאורות כהונאת ההמונים" (1947), בתוך: מיכאל מי – דן ואברהם יסעור (עורכים), אסכולת פרנקפורט (מבחר), ספריית הפועלים, תל אביב 1993, עמ' 158 – 198
- אדלר 1976**
- Rachel Adler, "Tumah and Taharah; ends and beginnings", in: E. Koltun (ed.), The Jewish Woman, N.Y. 1976, pp. 63-71
- אדלר 1993**
- Rachel Adler, "In Your Blood, Live: Re-vision of a Theology of Purity", Tikkun, 8;1 (1993), pp. 38-41
- אדרת תש"ן**
- אברהם אדרת, מחורבן לתקומה: דרך יבנה בשיקום האומה, ירושלים תש"ן
- אוגריידי 2003**
- Kathleen O'grady, "The Semantics of Taboo: Menstrual Prohibitions in the Hebrew Bible", in: Kristin De Troyer, Judith A. Herbert, Judith Ann Johnson, Anne-Marie Korte (eds.), Wholly Woman, Holy Blood: A Feminist Critique of Purity & Impurity, Trinity Pr Intl 2003, pp. 1- 28.
- אוקין 1999**
- Susan M. Okin, "is Multiculturalism Bad for Women?", in: Joshua Cohen, Matthew Howard, and Martha C. Nussbaum (eds.), Is Multiculturalism Bad for Women? Susan Moller Okin with respondents, Princeton, N.J 1999, pp. 9 – 24
- אורטנר 1974**
- Shery B. Ortner, "Is Female to Male as Nature is to Culture", in: Michelle Zimbalist Rosaldo and Louise Lamphere (eds.), Woman, culture, and society, Stanford, Calif. 1974, pp. 67 – 88
- אחיטוב תשנ"ה**
- על גבול התמורה יוסקה אחיטוב, , ירושלים תשנ"ה
- אחיטוב תשס"ב**
- רוגן אחיטוב, "אין אחריות לרמאים", בתוך: א' שגיא ונ' אילן (עורכים), תרבות יהודית בעין הסערה, עין צורים תשס"ב, עמ' 511 – 536
- אחמד 1992**
- Leila Ahmed, Women and Gender in Islam; Historical Roots of Modern Debate, Yale University Press, New Haven 1992
- איזנשטדט 1973**
- S.N. Eisenstadt, Tradition, Change and Modernity, N.Y. 1973
- אלון תשכ"ד**
- מנחם אלון, חרות הפרט בדרכי גביית חוב במשפט העברי, ירושלים תשכ"ד
- אלון תשל"ז**
- מנחם אלון, "עוד לענין מחקרו של המשפט העברי", משפטים, ח (תשל"ז), עמ' 99 - 137

- גדליה אלון, "תחומן של הלכות טהרה", בתוך: מחקרים בתולדות ישראל, כרך א, הקיבוץ המאוחד תשל"ח
- אלון תשל"ח
- מנחם אלון, המשפט העברי, ירושלים תשנ"ח
- אלון 1998
- מנחם אלון, "אלה הן אמרות אגב... בטעות יסודן, ומן הראוי לסטות מהן", בתוך: מ' מאוטנר, א' שגיא, ר' שמיר (עורכים), רב תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית, תל אביב תשנ"ח, עמ' 361 - 407
- 1983 אלינסון
- David Ellenson, "Church-Sect Theory, Religious Authority, and Modern Jewish Orthodoxy: A Case Study", in: Marc Lee Raphael (ed.) Approaches to modern Judaism, Chico, Calif. 1983, pp. 63-83
- 1989 אלינסון
- David Ellenson, Tradition in transition : orthodoxy, halakhah, and the boundaries of modern Jewish identity, University Press of America, Lanham 1989
- 2001 אלנס
- Deborah Ellens, "Menstrual Impurity and Innovation in Leviticus 15", in: Kristin De Troyer, Judith A. Herbert, Judith Ann Johnson, Anne-Marie Korte (eds.), Wholly Woman, Holy Blood: A Feminist Critique of Purity & Impurity, Trinity Pr Intl 2003, pp. 29 - 44.
- 1989 אלעזר
- Daniel J. Elazar, The Other Jews: The Sefaradim Today, Basic Books: N.Y. 1989
- 1999 אנג'ל
- Marc D. Angel, Loving Truth and Peace, Northvale N.J. 1999
- אנגלרד תשל"ו
- י' אנגלרד, "מחקר המשפט העברי - מהותו ומטרותיו", משפטים, ז (תשל"ו), עמ' 34 - 65
- אסף תשכ"ז
- שמחה אסף, תקופת הגאונים וספרותה, ירושלים תשכ"ז
- אפטוביצר תש"א
- אביגדור אפטוביצר, מחקרים בספרות הגאונים, מוסד הרב קוק, ירושלים תש"א
- 1992 אריאלי
- יהושע אריאלי, היסטוריה ופוליטיקה, עם עובד, תל אביב תשנ"ב
- 1968 ארנדט
- Hannah Arednt, "what is Authority?", Between Past and Future, Penguin books, N.Y. 1968
- 1966 אריקסון
- Kai T. Erikson, Wayward Puritans : a study in the sociology of deviance, Macmillan, N.Y. 1966
- ב
- 1996 באומן
- Zygmunt Bauman, "Morality in the Age of Contingency", in: Paul Heelas, Scott Lash & Paul Morris (eds.), Detraditionalization, Cambridge, 1996, pp. 49 - 58

- בארט 1998  
 רולאן בארט, מיתולוגיות (מצרפתית; עידו בסוק, עריכה מדעית והערות; משה רון), הוצאת בבל, תל אביב 1998
- בויארין 1990  
 Daniel Boyarin, Intertextuality and the reading of Midrash, Indiana University Press, Bloomington 1990
- בויארין תשנ"ט  
 דניאל בויארין, הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד, (תרגום: עדי אופיר), עם עובד, תל אביב תשנ"ט
- בורדיה 1979  
 Pierre Bourdieu, La distinction, critique sociale du jugement, Paris : Les Editions de Minuit, 1979
- בילו 1998  
 יורם בילו, "חידוש פולחני קדושים בישראל: תרומת יהודי מרוקו", בתוך: אל קברי צדיקים: עליות לקברים והילולות בישראלרביקה גונן (עורכת), ירושלים 1998, עמ' 27 – 45
- בילסקי 2001  
 ליאורה בילסקי, "אני מאשים": דרעי, משפט פוליטי וזיכרון קולקטיבי", בתוך: יואב פלד (עורך), ש"ס - אתגר הישראליות, תל אביב 2001, עמ' 279 – 320
- בלידשטיין תשמ"ו  
 יעקב בלידשטיין, "מדינת ישראל בפסיקה ההלכתית", דיני ישראל, יג-יד (תשמ"ו – תשמ"ח), עמ' כא – מב
- בלידשטיין תשס"א  
 יעקב בלידשטיין, עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם, רמת גן תשס"א
- בן יהודה 1990  
 Nachman Ben-Yehuda, The politics and morality of deviance, State University of New York Press, Albany 1990
- בנבסה תשנ"ט  
 אסתר בנבסה, חיים נחום – רב ראשי ספרדי בפוליטיקה, מרכז דינור, ירושלים תשנ"ט
- בניהו תשי"ט  
 מאיר בניהו, רבי חיים יוסף דוד אזולאי, מוסד הרב קוק, ירושלים תשי"ט
- בן רפאל תשמ"ט  
 אליעזר בן רפאל, "עדתיות וחברה בישראל", בתוך: שמואל סטמפלר (עורך), אנשים ומדינה החברה הישראלית, משרד הבטחון, תל אביב תשמ"ט, עמ' 73 – 94
- בקלי 1988  
 Thomas Buckley, "Menstruation and the Power of Yurok Women", in: Thomas Buckley and Alma Gottlieb (eds.), Blood magic : the anthropology of menstruation, University of California Press, Berkeley 1988, pp. 187-209
- בקלי וגוטליב 1988  
 Thomas Buckley and Alma Gottlieb, "A Critical Appraisal of Theories of Menstrual Symbolism", in: Thomas Buckley and Alma Gottlieb (eds.), Blood magic : the anthropology of menstruation, University of California Press, Berkeley 1988, pp. 3 – 50
- בראון תשס"א  
 בנימין בראון, "חכמי המזרח והקנאות הדתית", אקדמות, י" (כסלו תשס"א), עמ' 289 – 324

- בראון תשס"א 2 בנימין בראון, "החמרה: חמשה טיפוסים מן העת החדשה", דיני ישראל, כ – כא (תש"ס-תשס"א), עמ' 123 – 237
- בראון תשס"ב בנימין בראון, "מודרניזציה "אירופית", תגובה אורתודוקסית והקשר סיבתי", אקדמות, יא (תשרי תשס"ב), עמ' 153 – 160
- ברגר 1979 Peter L. Berger, The heretical Imperative, N.Y. 1979
- ברונר ופלד תשנ"ח ז'וזה ברונר ויואב פלד, "על אוטונומיה, יכולות ודמוקרטיה: ביקורת הרב-תרבותיות הליברלית", בתוך: מ' מאוטנר, א' שגיא, ר' שמיר (עורכים), רב תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית, תל אביב תשנ"ח, עמ' 107 – 131.
- ברנאי תשמ"א יעקב ברנאי, "היהודים באמפריה העות'מאנית", בתוך: שמואל אטינגר (עורך), תולדות היהודים בארצות האסלאם, כרך א', מרכז שזר, ירושלים תשמ"א, עמ' 73 – 118
- ברק תשנ"ג אהרן ברק, פרשנות במשפט: כרך שני – פרשנות החקיקה, ירושלים תשנ"ב
- ג
- גאון תרפ"ח משה דוד גאון, יהודי המזרח בארץ ישראל, ירושלים תרפ"ח
- גדאמר 1989 Hans-Georg Gadamer, Truth and method, Marshall, N.Y. 1989
- גוד 1997 Erich Goode, Deviant behavior, Prentice Hall, N.J. 1997
- ג'וזף 1998 Norma Baumel Joseph, "Searching for A Woman`s Voice in Responsa Literature", Shofar, (Summer 1998) Vol. 16 no.4, pp. 40 – 50
- גולדמן תשנ"ז אליעזר גולדמן, מחקרים ועיונים: הגות יהודית בעבר ובהווה, (בעריכת דני סטטמן ואבי שגיא), ירושלים תשנ"ז
- גולדמן 1997 אליעזר גולדמן, "סמכות ואוטונומיה", זאב ספראי ואבי שגיא (עורכים), בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל, הקיבוץ המאוחד ונאמני תורה ועבודה, תל אביב 1997, עמ' 32 - 54
- גולדמן-קרל 1999 Barbara Goldman Carrel, "Hasidic Women's Head-Covering: A Feminized System of Hasidic Distinction", in: Linda B. Arthur (ed), Religion, dress and the body, Oxford and New York 1999, pp. 163 - 180
- ג'ונסון 1996 Richard Johnson, "What is Cultural studies anyway?", in: John storey (ed.), What is Cultural Studies?, London & N.Y. 1996, pp. 75 –114
- גילת תשכ"ח יצחק ד. גילת, משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס, תל אביב תשכ"ח
- גילת תשנ"ב יצחק ד. גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת גן תשנ"ב

- קליפורד גירץ, פרשנות של תרבויות, 1973 (מאנגלית: יואש מייזלר),  
ירושלים 1990 **גירץ 1973**
- Mayer I. Gruber, "Purity and Impurity in Halakic sources and Qumran Law", in: Kristin De Troyer, Judith A. Herbert, Judith Ann Johnson, Anne-Marie Korte (eds.), Wholly Woman, Holy Blood: A Feminist Critique of Purity & Impurity, Trinity Pr Intl 2003, pp. 65 –76. **גרובר 2003**
- אברהם גרוסמן, חסידות ומורדות – נשים יהודיות באירופה בימי הביניים,  
מרכז שזר, ירושלים תשס"א **גרוסמן תשס"א**
- Beth Graybill and Linda B. Arthur, "The social Control of Women's Bodies in Two Menonite Communities", in: Linda B. Arthur (ed), Religion, dress and the body, Oxford and New York, 1999, pp. 9-29 **גריביל וארתור 1999**
- ד**
- Ronald Dworkin, Law's Empire, Cambridge MA. 1986 **דבורקין 1986**
- סימון דה בובואר, המין השני, (1949 מצרפתית: שרון פרמינגר), הוצאת  
בבל, תל אביב 2001 **דה בובאר 2001**
- Richard T. De George, The nature and limits of authority,  
university press of Kansas, Lawrence 1985 **דה ג'ורג' 1985**
- Mary Douglas, Purity and danger: An Analysis of the concepts of  
pollution and taboo, Routledge & K. Paul, London 1966 **דוגלאס 1966**
- Mary Douglas, Natural symbols : explorations in cosmology ,  
Barrie & Jenkins, London 1973 **דוגלאס 1973**
- Mary Douglas, "Self Evidence", in: Mary Douglas, Implicit  
meanings, essays in anthropology, Routledge & K. Paul, London  
1975, pp. 276 – 318 **דוגלאס 1975**
- Mary Douglas, In the wilderness : the doctrine of Defilement in  
the book of numbers, JSOT Press, Sheffield 1993 **דוגלאס 1993**
- Emile Durkheim, Les formes elementaires de la vie religieuse :  
le systeme totemique en Australie, Paris : Alcan, 1925 **דורקהיים 1925**
- Emile Durkheim, the rule of sociological Method, N.Y. 1938 **דורקהיים 1938**
- ידידיה דינרי, "מנהגי טומאת הנידה – מקורם והשתלשלותם", תרביע, מט  
ג/ד (תש"ם), עמ' 302-324 **דינרי תש"ם**
- ידידיה דינרי, "חילול הקודש ע"י נדה ותקנת עזרא", תעודה, ג (תשמ"ג),  
עמ' 17 - 37 **דינרי תשמ"ג**



- סרג'ו דלה-פרגולה, "הערות על המחקר הסוציו-דמוגרפי של קהילות ישראל במזרח", פעמים, 93 (סתיו תשס"ג), עמ' 149 – 156 **דלה-פרגולה תשס"ג**
- Adriana Destro, "The witness of times; an anthropological reading of "Niddah", in: John F. A. Sawyer (ed.), Reading Leviticus: a conversation with Mary Douglas, Sheffield 1996, pp. 124-138 **דסטרו 1996**
- שלמה דשן, "מושגים בחקר תמורה דתית", בתוך: מ. שוקד וש. דשן, דור התמורה, יד בן צבי, ירושלים תשנ"ט, עמ' 53-62 **דשן תשנ"ט 1**
- שלמה דשן, "הדתיות של יוצאי צפון אפריקה וארצות המזרח", בתוך: מ. שוקד וש. דשן, דור התמורה, יד בן צבי, ירושלים תשנ"ט, עמ' 237-249 **דשן תשנ"ט 2**
- ה**
- Judith Hauptman, "Feminist perspectives on Rabbinic Texts", in: Lynn Davidman & Shelly Tenenbaum (eds), Feminist perspectives on Jewish studies, Yale University Press, New Haven 1994, pp. 40 – 61 **האופטמן 1994**
- Judith Hauptman, Rereading the rabbis : a woman's voice, Westview Press, Boulder, Colo. 1998 **האופטמן 1998**
- Peter. J. Hass, "The Modern Study of Responsa", in D. Blumenthal (ed.), Approaches to Judaism in Medieval Times, II, Scholars press, Chico CA 1985, pp.35-72 **האס 1985**
- שלמה זלמן הבלין, "על החתימה הספרותית כיסוד החלוקה לתקופות בהלכה", בתוך: מחקרים בספרות התלמודית, ירושלים תשמ"ג, עמ' 169 – 183 **הבלין תשמ"ג**
- Stuart Hall, "Cultural studies: two paradigms", in: John storey (ed.), What is Cultural Studies?, London & N.Y. 1996, pp. 31 – 48 **הול 1996**
- C.R. Hallpike, "Social hair", in: Ted Polhemus (ed), The Body reader : social aspects of the human body, Pantheon Books, New York 1978, pp.134-146 **הולפייק 1978**
- נרי הורוביץ, "ש"ס והציונות: ניתוח היסטורי", כיוונים חדשים, 2 (ניסן תש"ס), עמ' 30 – 60 **הורוביץ תש"ס**
- שמואל אבידור הכהן, יחיד בדורו, ירושלים 1980 **הכהן 1980**
- משה הברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותו, מאגנס, ירושלים תשנ"ז **הברטל תשנ"ז**
- רות הלפרין-קדרי, "פלורליזם משפטי בישראל: בג"צ ובתי הדין הרבניים בעקבות בבלי ולב", עיוני משפט, כ (3) (ינואר 1997), עמ' 683 – 747 **הלפרין קדרי 1997**

- רות הלפרין קדרי, "נשים, דת ורב תרבותיות בישראל", צביון, 4 (אוגוסט 2002) **הלפרין קדרי 2002**
- Susan Handelman, The Slayers of Moses, Albany 1982 **הנדלמן 1982**
- R. Baine Harris (ed.), Authority: A Philosophical analysis, Alabama 1976 **הריס 1976**
- תמר הרמן ואפרים יער, "ה"יוניות" של ש"ס – דימוי ומציאות", בתוך: יואב פלד (עורך), ש"ס אתגר הישראליות, תל אביב 2001, עמ' 343 – 389 **הרמן ויער 2001**
- ו**
- Max Weber, The Sociology of Religion, Boston 1963 **ובר 1963**
- Max Weber, Economy and Society, G. Roth and C. Wittich, eds. Bedminster press, N.Y. 1968 **ובר 1968**
- מקס וובר, על הכריזמה ובניית המוסדות, מבחר כתבים בעריכת ש.ג. אייזנשטדט (תרגום: אהרן אמיר), ירושלים תש"ם **ובר תש"ם**
- Chava Weissler, "Mizvot built into the body; Tkhines for Niddah, Pregnancy, and Childbirth", in: Howard Eilberg-Schwartz (ed.), People of the body: Jews and Judaism from an embodied perspective, Albany, N. Y. 1992, pp. 101-115 **ויסלר 1992**
- Chava Weissler, Voices of the matriarchs : listening to the prayers of early modern Jewish women, Beacon Press, Boston 1998 **ויסלר 1998**
- Michael Walzer, Menachem Lorberbaum, Noam J. Zohar, Yair Lorberbaum, The Jewish political tradition; Vol. 1 Authority, Yale University Press, New Haven 2000 **וולצר ואחרים 2000**
- Rahel Wasserfall, "Menstruation and identity; the meaning of Niddah for Moroccan women immigrants to Israel", in: Howard Eilberg-Schwartz (ed.), People of the Body: Jews and Judaism from an embodied perspective, State University of New York Press, Albany, N. Y. 1992, pp. 309-327 **ווסרפול 1992**
- Rachel R. Wasserfall, "Introduction: Menstrual Blood into Jewish Blood", in: Rachel R. Wasserfall (ed.), Women and water : menstruation in Jewish life and law, Brandeis University Press, Hanover 1999, pp. 1 – 18 **ווסרפול 1999**
- Mark Washofsky, "Responsa and Rhetoric: On Law, Literature, and the Rabbinic Decision", in J.C. Reeves & J. Kampen (eds.), Pursuing the Text, Sheffiled 1994, pp. 360 – 409 **וושופסקי 1994**

מנחם ולדמן, <u>מעבר לנהרי כוש</u> , משרד הבטחון ההוצאה לאור, תשמ"ט	<b>ולדמן תשמ"ט</b>
אלימלך וסטרייך, "הגנת מעמד הנישואין של האשה היהודייה בישראל: מפגש בין מסורות משפטיות של עדות שונות", <u>פלילים</u> , ז (דצמבר 1998), עמ' 273-347	<b>וסטרייך 1998</b>
אלימלך וסטרייך, "עשיית משפט בידי הרבנים הראשיים בתקופת המנדט", בתוך: אבי שגיא ודב שוורץ (עורכים), <u>מאה שנות ציונות דתית, כרך שני, היבטים היסטוריים</u> , רמת גן תשס"ג, עמ' 83 – 130	<b>וסטרייך תשס"ג</b>
<b>ז</b>	
דוד זוהר, <u>מחויבות יהודית בעולם מודרני – הרב חיים הירשנזון ויחסו אל המודרנה</u> , הקיבוץ המאוחד, ירושלים תשס"ג	<b>זוהר דוד תשס"ג</b>
צבי זוהר, <u>מסורת ותמורה</u> , יד בן צבי, ירושלים תשנ"ג	<b>זוהר תשנ"ג</b>
צבי זוהר, "חרות על הלוחות: מאפייניה של התרבות ההלכתית הספרדית בעת החדשה", <u>דימוי</u> , 10 (סתיו תשנ"ו), עמ' 14 – 23	<b>זוהר תשנ"ו</b>
צבי זוהר, "חכמי התורה והמודרנה: על אורתודוקסיה, חכמי המזרח ותנועת ש"ס", <u>גליון</u> , בטאון תנועת נאמני תורה ועבודה, שבט תשנ"ז עמ' 8 – 22. [= <u>הציונות הדתית בראיה מחודשת</u> , עין צורים תשנ"ח, עמ' 161 – 175]	<b>זוהר תשנ"ז</b>
צבי זוהר, "עצמאות הפוסק בהווה כלפי הפסיקה בעבר", זאב ספראי ואבי שגיא (עורכים), <u>בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל</u> , הקיבוץ המאוחד ונאמני תורה ועבודה, תל אביב 1997, עמ' 304 – 320	<b>זוהר 1997</b>
צבי זוהר, "אחריות הכנסת לעיצוב ההלכה", בתוך: מ' מאוטנר, א' שגיא, ר' שמיר (עורכים), <u>רב תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית</u> , תל אביב תשנ"ח, עמ' 301 – 340 [= זוהר תשס"א פרק שלושה עשר]	<b>זוהר תשנ"ח</b>
צבי זוהר, <u>האירו פני המזרח</u> , הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשס"א	<b>זוהר תשס"א</b>
צבי זוהר, "היצירה ההלכתית והתורנית של רבני מצרים במאתיים השנים האחרונות", פעמים, 86-87 (תשס"א), עמ' 175 – 213	<b>זוהר תשס"א 2</b>
צבי זוהר, "האורתודוקסיה אינה התגובה ההלכתית האוטנטית היחידה למודרנה", <u>אקדמות</u> , יא (תשרי תשס"ב), עמ' 139 – 152	<b>זוהר תשס"ב 1</b>
צבי זוהר, "ההלכה כשפה דתית לא פונדמטליסטית: הרב יוסף משאש ופרשת קצבי תלמסאן", בתוך: א' שגיא ונ' אילן (עורכים), <u>תרבות יהודית בעין הסערה</u> , עין צורים תשס"ב, עמ' 569 – 591	<b>זוהר תשס"ב 2</b>
צבי זוהר ואבי שגיא, <u>גיוור זהות יהודית</u> , מכון שלום הרטמן ומוסד ביאליק, ירושלים תשנ"ה	<b>זוהר ושגיא תשנ"ה</b>
צבי זוהר ואבי שגיא, <u>מעגלי זהות יהודית בספרות ההלכתית</u> , הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2000	<b>זוהר ושגיא 2000</b>
יוסי זיו, <u>מנהגי טומאה וטהרה קדומים – שרידי הלכות קדומות במנהגי טומאה וטהרה של יהודי אתיופיה</u> , חיבור לשם קבלת תואר מוסמך,	<b>זיו תש"ס</b>

אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תש"ס

**זיוון תשנ"ח**  
גילי זיוון, "הגות דתית פלורליסטית – עיון בהגותו של אליעזר גולדמן",  
דעת, 41 (תשנ"ח), עמ' 75-100

**זיוון תשס"א**  
גילי זיוון, הגות יהודית אורתודוקסית נוכח עולם פוסט מודרני; נסיונות  
התמודדות ראשוניים, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן  
תשס"א

**זימר תשנ"ו**  
יצחק זימר, "ימי הטוהר של היולדת", "שבעת ימי נדה" בתוך ספרו: עולם  
כמנהגו נוהג, ירושלים תשנ"ו, עמ' 220 – 249

ח-ט-י

**חבר ואחרים  
תשס"ב**  
חנן חבר, יהודה שנהב, פנינה מוצפי הלר (עורכים), מזרחים בישראל: עיון  
ביקורתי מחודש, ון ליר והקיבוץ המאוחד, ירושלים תשס"ב

**טרולטש 1931**  
Ernst Troeltsch, the social Teaching of the Christian church,  
N.Y. 1931

**טורנר 1980**  
Terence S. Turner, "The Social Skin", in: Jeremy Cherfas &  
Roger Lewin (eds.), Not work alone : a cross-cultural view of  
activities superfluous to survival, Sage Publications, Beverly  
Hills, Calif. 1980, pp.112 – 139

**טורנר 1995**  
Terence S. Turner, "Social Body and Embodied Subject:  
Bodiliness, Subjectivity, and Sociality among the Kayapo",  
Cultural Anthropology, 10 (2)(may 1995), pp. 143- 170

**יובל תשנ"ב**  
ישראל י' יובל, "ראשוניים ואחרונים Antiqui et Moderni", ציון, גזד,  
(תשנ"ב), עמ' 369 – 394

**יונה וספורטא  
תשס"ב**  
יוסי יונה ויצחק ספורטא, "החינוך הקדם-מקצועי ויצירת מעמד הפועלים  
בישראל" בתוך: חנן חבר, יהודה שנהב, פנינה מוצפי הלר (עורכים),  
מזרחים בישראל: עיון ביקורתי מחודש, ון ליר והקיבוץ המאוחד, ירושלים  
תשס"ב, עמ' 68 - 104

**ינאי ורפפורט  
תשס"א**  
ניצה ינאי ותמר רפפורט, "נידה ולאומיות: גוף האשה כטקסט", בתוך: יעל  
עצמון (עורכת), התשמע קולי? ייצוגים של נשים בתרבות הישראלית,  
הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר, ירושלים תשס"א, עמ' 213 – 224

כ

**כהן 1966**  
B. Cohen, Jewish and Roman Law: A Comparative Study, N.Y  
1966, pp. viii – xii

**כהן תשל"ט**  
ידידיה כהן, "תקנות הקהל בירושת הבעל את אשתו", שנתון המשפט  
העברי, כרך ו-ז (תשל"ט-תש"ם), עמ' 133 – 176

- כהן תשנ"ב  
ידידיה כהן, עיונים בהלכה, סעד תשנ"ב
- כהן 1992  
Martin A. Cohen, "The Sephardic Phenomenon: A Reappraisal", American Jewish Archives, 44(1), (1992), pp. 1-79
- כהן ואחרים 1999  
Joshua Cohen, Matthew Howard, and Martha C. Nussbaum (eds.), Is Multiculturalism Bad for Women? Susan Moller Okin with respondents, Princeton, N.J 1999
- כהן, אורה  
אורה כהן, צניעות האישה בעידן המודרני, בהוצאת המחברת, ללא תאריך ומקום ההוצאה
- כהנא תשל"ג  
יצחק זאב כהנא, מתקרים בספרות התשובות, מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ג
- כ"ץ תשי"ח  
יעקב כ"ץ, מסורת ומשבר, מוסד ביאליק, ירושלים תשי"ח
- כ"ץ תשי"ט  
יעקב כ"ץ, "חברה מסורתית וחברה מודרנית", מגמות י (תשי"ט), עמ' 304 – 311 [=ש. דשן ומ. שקד (עורכים), יהודי המזרח, שוקן, ירושלים ות"א תשמ"ד, פרק 2]
- כ"ץ תשכ"א  
יעקב כ"ץ, בין יהודים לגוים, ירושלים תשכ"א
- כ"ץ תשמ"ד  
יעקב כ"ץ, הלכה וקבלה, מאגנס, ירושלים תשמ"ד
- כ"ץ תשנ"ב  
יעקב כ"ץ, ההלכה במיצר, מאגנס, ירושלים תשנ"ב
- כ"ץ תשנ"ה  
יעקב כ"ץ, הקרע שלא נתאחה, מרכז שזר, ירושלים תשנ"ה
- ל  
לאו תשנ"ט  
בנימין לאו, "על משמרת אעמודה להחזיר עטרה ליושנה", בתוך: מ' בר-און (עורך), אתגר הריבונות – יצירה והגות בעשור הראשון למדינה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 214-227
- לאו תש"ס  
בנימין לאו, "להחזיר עטרה ליושנה" אקדמות ח' (כסלו תש"ס), עמ' 9 – 23
- לאו תשס"א  
בנימין לאו, "שמירת מנהגי עדות מול אחדות ההלכה", אקדמות י' (כסלו תשס"א), עמ' 267 – 288
- לאו תשס"ב  
בנימין לאו, "להחזיר עטרה ליושנה": עיונים במשנתו ההלכתית של הרב עובדיה יוסף, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר – אילן, רמת גן תשס"ב
- לוי בריל 1922  
Lucien Levy-Bruhl, La mentalite primitive, Paris : F. Alcan, 1922
- לוק 1996  
Timothy W. Luke, "Identity, Meaning & Globalization", in: Paul Heelas, Scott Lash & Paul Morris (eds.), Detraditionalization, Cambridge 1996, pp. 109 - 133

- Menachem Lorberbaum, Politics and the Limits of Law : Secularizing the Political in Medieval Jewish Thought, Stanford, Calif. 2001 **לורברבוים 2001**
- יאיר לורברבוים וחיים שפירא, "איגרת השמד לרמב"ם: ויכוח הרטמן-סולוביצ'יק בראי הפילוסופיה של המשפט", בתוך: אבי שגיא וצבי זוהר (עורכים), מחויבות יהודית מחודשת, מכון שלום הרטמן והקיבוץ המאוחד, תל אביב 2001, עמ' 345 – 374 **לורברבוים ושפירא 2001**
- Charles S. Liebman, "Orthodoxy in American Jewish life", American Jewish yearbook, v 66, (1965), pp. 21-97 **ליבמן 1965**
- ישעיהו (צ'רלס) ליבמן, "התפתחות הניאו-מסורתיות בקרב יהודים אורתודוקסים בישראל", מגמות, כז (אייר תשמ"ב), עמ' 231 – 250 **ליבמן תשמ"ב**
- E.R. Leach, "Magical Hair", The journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland , Vol. 88 Part 2 (1958), pp. 147-164 **ליטש 1958**
- ברכיהו ליפשיץ, "תוכן וקליפה בהלכת שיתוף נכסים", המשפט, ג (תשנ"ו 1996), עמ' 239 – 262 **ליפשיץ תשנ"ו**
- רות למדן, עם בפני עצמן; נשים יהודיות בארץ ישראל סוריה ומצרים במאה ה - 16, תל אביב 1996 **למדן 1996**
- Michael .M. Laskier, The Jews of Egypt, 1920-1970: In the Midst of Zionism, Anti-Semitism, and the Middle East Conflict, New York and London 1992 **לסקר 1992**
- מ**
- מנחם מאוטנר, ירידת הפורמליזם ועליית הערכים במשפט הישראלי, תל אביב תשנ"ג **מאוטנר תשנ"ג**
- מנחם מאוטנר, "המשפט כתרבות: לקראת פרדיגמה מחקרית חדשה", בתוך: מ' מאוטנר, א' שגיא, ר' שמיר (עורכים), רב תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית, תל אביב תשנ"ח, עמ' 545 – 587. **מאוטנר תשנ"ח**
- מנחם מאוטנר, "המשפט הישראלי בחברה רב תרבותית" בתוך: איל ינון (עורך), שלטון החוק בחברה מקוטבת; היבטים משפטיים חברתיים ותרבותיים, המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 27 – 45 **מאוטנר תשנ"ט**
- מיכאל מאיר, בין מסורת לקדמה, (תרגום מאנגלית דוד לוביש), מרכז שז"ר, ירושלים, תש"ן **מאיר תש"ן**
- קארל מארקס, כתבי שחרות, (בעריכת שלמה אבינרי), ספרית פועלים, תל אביב תשל"ז **מארקס תשל"ז**
- Pnina Motzafi-Haller, "Reading Arab Feminist Discourses: A Postcolonial Challenge to Israeli Feminism", Hagar, vol. 1 no. 2 (2000), pp. 63-89 **מוצפי הלר 2000**

- Maurice Mizrahi, L'Egypte et ses juifs Le temps revolu, מקום ושנת ההוצאה לא מצוינים
- מזרחי מוריס
- Carol P. MacCormack, "Nature, Culture and Gender: a critique", in: Carol P. MacCormack and Marilyn Strathern (eds.), Nature, culture, and gender, Cambridge 1980, pp. 1 -24
- מקורמק 1980
- אבישי מרגלית ומשה הלברטל, "ליברליזם והזכות לתרבות", בתוך: מ' מאוטנר, א' שגיא, ר' שמיר (עורכים), רב תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית, תל אביב תשנ"ח, עמ' 93 – 105
- מרגלית והלברטל  
תשנ"ח
- Naomi Marmon, "Reflections on Contemporary *Miqveh* Practice", in: Rahel R. Wasserfall (ed.), Women and water : menstruation in Jewish life and law, Brandeis University Press, Hanover 1999, pp. 232 – 254
- מרמון 1999
- o
- Haym Soloveichik, "Can Halakhic Texts Talk History?," AJS Review, 3 (1978), pp. 153-197.
- סולוביצ'יק 1978
- Haym soloveitchik, "Rupture and Reconsruction: The Transformation of Contemporary Orthodoxy", Tradition, 28:4 (1994), pp. 64-130
- סולוביצ'יק 1994
- Haym Soloveitchik, "Respona; literary history and basic literacy", AJS Review, 24,2 (1999), pp. 343-357
- סולוביצ'יק 1999
- Moshe Z. Sokol (ed.), Enganig Modernity, Northvele 1997
- סוקול 1997
- Jonah Steinberg, "From a "Pot of Filth" to a "Hedge of roses" (and Back): Changing Theorizations of Menstruation in Judaism", Journal of Feminist Studies in Religion, Vol 13 no.2 (1997), pp. 5-26
- סטיינברג 1997
- Norman A. Stillman, Sephardi Religious Responses to Modernity, Harwood Academic Publishers, Australia 1995
- סטילמן 1995
- Danielle Stroper perez and Florence Heymann, "Rabbis, Physicians, and the Woman`s/Female Body: The Appropriate Distance", in: Rahel R. Wasserfall (ed.), Women and water: menstruation in Jewish life and law, Brandeis University Press, Hanover 1999, pp. 122 – 140
- סטרופר פרז והיימן  
1999
- Marilyn Strathern, "No Nature No Culture: The Hagen case", in: Carol P. MacCormack and Marilyn Strathern (eds.), Nature, culture, and gender, Cambridge 1980, pp. 174 - 222
- סטרטון 1980

- עמנואל סיון, "תרבות המובלעת", אלפיים, 4 (1992), עמ' 45 – 98
- 1992 סיון
- Michael K. Silber, "The emergence of Ultra-Orthodoxy; the invention of a tradition", in: Jack Wertheimer (ed.), The Uses of Tradition; Jewish Continuity in the Modern Era, Jewish Theological Seminary of America, N.Y. 1992, pp. 23-84
- 1992 סילבר
- Laurence J. Silberstein, "Others Within and Others Without: Rethinking Jewish Identity and Culture", in: Laurence J. Silberstein and Robert L. Cohn (eds.), The Other in Jewish thought and history : constructions of Jewish culture and identity, N. Y. 1994, pp.1-34
- 1994 סילברסטין
- יוחנן דוד סילמן, קול גדול ולא יסף, הוצאת מגנס, ירושלים תשנ"ט
- 1994 סילמן תשנ"ט
- Anthony Synnott, "Shame and glory: a sociology of hair", The British Journal of Sociology, Vol. 38 (1987), pp. 381 – 413
- 1978 סינוט
- סמי סמוחה, "שלוש גישות בסוציולוגיה של יחסי עדות בישראל", מגמות כח (1984), עמ' 169 – 206
- 1984 סמוחה
- משה סמט, "בשמים ראש" של ר' שאול ברלין; ביבליוגרפיה, היסטוריוגרפיה ואידאולוגיה", קרית ספר מח (תשלג), עמ' 509-523
- 1984 סמט תשל"ג
- משה סמט, "האורתודוקסיה", כיוונים, 36 (קיץ תשמ"ז), עמ' 99 – 114
- 1984 סמט תשמ"ז
- משה סמט, "השינויים בסדרי בית הכנסת: עמדת הרבנים כנגד 'המחדשים' הרפורמיים", אסופות, ה (תשנ"א), עמ' שמה-תד
- 1984 סמט תשנ"א
- אדוארד סעיד, אורינטליזם, (מאנגלית: עטליה זילבר), עם עובד, תל אביב תש"ס
- 1984 סעיד תש"ס
- זאב ספראי ואבי שגיא (עורכים), בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1997
- 1997 ספראי ושגיא
- ועד העדה הספרדית בירושלים, סקירה לתולדות עדת היהודים הספרדים בירושלים, ירושלים תרצ"ג
- 1997 סקירה תרצ"ג
- ע - פ
- מאיר עמור, "אזרחות ישראלית: מרב תרבותיות לבין תרבותיות", בתוך: חנן חבר, יהודה שנהב, פנינה מוצפי הלר (עורכים), מזרחים בישראל: עיון ביקורתי מחודש, ון ליר והקיבוץ המאוחד, ירושלים תשס"ב, עמ' 244 – 271
- 1999 עמור תשס"ב
- Lisa Anteby, "There's Blood in the House": Negotiating Female Rituals of Purity among Ethiopian Jews in Israel, in: Rahel R. Wasserfall (ed.), Women and water : menstruation in Jewish life and law, Brandeis University Press, Hanover 1999, pp. 166 – 186
- 1999 ענתבי



- פאעור תשכ"ט  
 יוסף פאעור, "יחס חכמי הספרדים למסכות מרן כפוסק", בתוך: יצחק רפאל (עורך), רבי יוסף קארו, מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ט, עמ' קפט – קצז
- פונרברט 2000  
 Charlotte Elisheva Fonrobert, Menstrual purity: rabbinic and Christian reconstructions of biblical gender, Stanford, Calif. 2000
- פוקו 1963  
 Michel Foucault, "A preface to transgression" (1963), in: D. Bouchard, (ed.), Language, counter-memory, practice: selected essays and interviews Cornell University Press, Ithaca, N.Y. 1977, pp. 29-52
- פוקו 1966  
 Michel Foucault, Les Mots et Les Choses, Paris: Gallimard, 1966
- פוקו 1972  
 מישל פוקו, תולדות השגעון בעידן התבונה, (1972, בתרגום אהרן אמיר), כתר, ירושלים (ללא שנת הוצאה), עמ' 60 – 61
- פוקו 1976  
 מישל פוקו, תולדות המיניות 1 הרצון לדעת, (1976, בתרגומו של גבריאל אש), הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1996
- פוקו 1977  
 Michel Foucault, "Truth and power", (1977) in: James D. Faubion (ed.), Michel Foucault – Power, N.Y. 2000, pp.111 – 133 [= Colin Gordon (ed.), Power/Knowledge: selected interviews and other writings, 1972-1977, N.Y. 1980, pp. 109-133]
- פינר תשס"ב  
 שמואל פינר, מהפכת הנאורות, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשס"ב
- פינקלשטיין תשנ"ד  
 מנחם פינקלשטיין, הגיור הלכה ומעשה, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשנ"ד
- פיקאר תשס"ב  
 אריאל פיקאר, "לובשות בגדי פריצות ושוקדות על המודרניות לשמור ארחות פריז (פריץ)": פסיקתו של הרב עובדיה יוסף לנוכח השינויים באורחות הלבוש, בתוך: א' שגיא ונ' אילן (עורכים), תרבות יהודית בעין הסערה, עין צורים תשס"ב, עמ' 592 – 622
- פיקאר תשס"ג  
 אריאל פיקאר, "הפסיקה ההלכתית בת ימנו והתמודדותה עם בעית ההתבוללות", מרכז רפפורט אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ג
- פישר 1991  
 שלמה פישר, "שני דפוסים של מודרניזאציה: על ניתוח הבעיה העדתית בישראל", תיאוריה וביקורת, 1 (קיץ 1991), עמ' 1-22
- פישר 1999  
 שלמה פישר, "תנועת ש"ס", בתוך: עדי אופיר (עורך), חמישים לארבעים ושמונה, (גליון מיוחד של תיאוריה וביקורת) 1999, עמ' 329 – 337
- פישר ובקרמן 2001  
 שלמה פישר וצבי בקרמן, "כנסייה או כת?", בתוך: יואב פלד (עורך), ש"ס – אתגר הישראליות, תל אביב 2001, עמ' 321 – 342
- פלוגל 1966  
 John Carl Flugel, The psychology of clothes, N.Y. 1966

- פנקהרסט תשנ"ז  
ריצ'ארד ד. פנקהרסט, "ביתא ישראל (הפלאשים) בהקשרם האתיופי",  
בתוך: שלוחה וייל (עורכת), יהודי אתיופיה באור הזרקורים, ירושלים  
תשנ"ז, עמ' 13 – 22
- פרויד 1988  
זיגמונד פרויד, תרבות בלא נחת, (בתרגומו של אריה בר), דביר, תל אביב  
1988
- פרוסאק 1974  
B.P. Prusak, "Women: seductive Siren and Source of Sin" in R.  
R. Reuther (ed.), Religion and Sexism: Images of Women in  
Jewish and Christian Traditions, N.Y. 1974, pp. 85-142
- פרזיגר תשס"א  
אדם פרזיגר, היהדות ההיררכית בהתהוותה; התפתחותה של גישת היהדות  
האורתודוקסית במרכז אירופה ליהודי שאינו חי על פי ההלכה, חיבור לשם  
קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר – אילן, רמת גן תשס"א
- פרידמן 1991  
מנחם פרידמן, החברה החרדית, ירושלים 1991
- פרידמן 2003  
מנחם פרידמן, "מסורת שאבדה", בתוך: עמיחי ברהולץ (עורך), מסע אל  
ההלכה, ידיעות אחרונות, תל אביב 2003, עמ' 196 – 218.
- צ - ק
- צמרת 1999  
צבי צמרת, עלי גשר צר, הוצאת אוניברסיטת בן גוריון, ירושלים 1997
- קובר 1992  
Robert Cover, Narrative, violence, and the law : the essays of  
Robert Cover, (edited by Martha Minow, Michael Ryan, and  
Austin Sarat), University of Michigan Pr., Ann Arbor 1992
- קון 1977  
תומאס ס. קון, המבנה של מהפכות מדעיות, (מאנגלית: יהודה מלצר), תל  
אביב 1977
- קורט 2003  
Anne-Marie Korte, "Female Blood Rituals: Cultural -  
Anthropological Findings and Feminist-Theological  
Reflections", in: Kristin De Troyer, Judith A. Herbert, Judith  
Ann Johnson, Anne-Marie Korte (eds.), Wholly Woman, Holy  
Blood: A Feminist Critique of Purity & Impurity, Trinity Pr Intl  
2003, pp. 165 -188.
- קימליקה 1989  
Will Kymlicka, Liberalism Community and Culture, Oxford  
1989
- קימליקה 1995  
Will Kymlicka, Multicultural Citizenship, Oxford 1995
- קיסטר תשל"ט  
מנחם קיסטר, "על יהודי ערב – הערות", תרביע מח (תשל"ט), עמ' 231 –  
247
- קפלן תשנ"ז  
סטיבן קפלן, "היסטוריה, הלכה וזהות: ביתא ישראל ויהדות העולם",  
בתוך: שלוחה וייל (עורכת), יהודי אתיופיה באור הזרקורים, ירושלים  
תשנ"ז, עמ' 23 – 34
- קפלן תשס"ד  
קימי קפלן, "הרב עובדיה יוסף, החרדיות הספרדית והדת העממית" בתוך:

- אבי רביצקי (עורך), ש"ס: היבטים תרבותיים ורעיוניים, מרכז יצחק רבין (טרם נדפס)
- מרגלית קציר, באשר תלך, ירושלים תשנ"ז
- Julia Kristeva, Pouvoirs de l'horreur: essai sur l'abjection, Paris, Seuil, 1980
- 1980 קריסטבה
- Gudrun Kramer, The Jews in Modern Egypt, 1914 – 1952, Seattle 1989
- 1989 קרמר
- ר
- אביעזר רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים, תל אביב תשנ"ג
- 1995 רובין
- ניסן רובין, ראשית החיים, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1995
- Ruth P. Rubinstein, Dress codes : meanings and messages in American culture, Westview Press, Boulder, Col. 1995
- 1995 רובינסטין
- מינה רוזן, "כיוונים בחקר יהדות המזרח", פעמים 93 (סתיו תשס"ג), עמ' 5 – 37
- 1995 רוזן תשס"ג
- אריאל רוזן-צבי, דיני המשפחה בישראל – בין קודש לחול, תל אביב תש"ן
- 1995 רוזן-צבי תש"ן
- יוסף ריבלין, הירושה והצוואה במשפט העברי, רמת גן תשנ"ט
- 1995 ריבלין תשנ"ט
- אורי רם, "החברה ומדע החברה: סוציולוגיה ממסדית וסוציולוגיה ביקורתית בישראל", בתוך: אורי רם (עורך), החברה הישראלית: היבטים ביקורתיים, תל אביב 1993, עמ' 7 – 39
- 1993 רם
- ש
- אבי שגיא, "ליבוביץ: הגות יהודית לנוכח המודרנה", בתוך: א. שגיא (עורך), ישעיהו ליבוביץ – עולמו והגותו, כתר, ירושלים 1995, עמ' 162-176
- 1995 שגיא
- אבי שגיא, אלו ואלו, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1996
- 1996 שגיא
- אבי שגיא, "מחויבות דתית בעולם מחולן: פרקי מבוא להגותו של אליעזר גולדמן", דעת, 36 (תשנ"ו), עמ' 69 – 88 [=שגיא תשס"ג פרק רביעי]
- 1995 שגיא תשנ"ו
- אבי שגיא, "הרב סלוביציץ: הגות יהודית לנוכח המודרנה", בתוך: א. שגיא (עורך), אמונה בזמנים משתנים, ירושלים תשנ"ז, עמ' 461 – 494 [=שגיא תשס"ג פרק שני]
- 1995 שגיא תשנ"ז
- אבי שגיא, "בקורת ספרים" (על ספרו של הלברטל תשנ"ז) דעת, 42 (חורף תשנ"ט), עמ' 171-176
- 1995 שגיא תשנ"ט

- שגיא 2001**  
אבי שגיא, "דוד הרטמן: הגות יהודית מודרניסטית – פרקי מבוא", בתוך: אבי שגיא וצבי זוהר (עורכים), מחויבות יהודית מחודשת, מכון שלום הרטמן והקיבוץ המאוחד, תל אביב 2001, עמ' 445 – 492 [=שגיא תשס"ג פרק שישי]
- שגיא תשס"ב**  
אבי שגיא, "ביקורת שיח הזהות היהודית", בתוך: א' שגיא ונ' אילן (עורכים), תרבות יהודית בעין הסערה, עין צורים תשס"ב, עמ' 248 – 292
- שגיא תשס"ג**  
אבי שגיא, אתגר השיבה אל המסורת, הקיבוץ המאוחד, תשס"ג
- שגיא אורתודוקסיה**  
אבי שגיא, "האורתודוקסיה כבעיה", בתוך: אבי רביצקי ויוסף שלמון (עורכים), חקר האורתודוקסיה – פרספקטיבות חדשות, (בהכנה).
- שוחט תשכ"א**  
עזריאל שוחט, עם חילופי תקופות, ירושלים תשכ"א
- שוחטמן תשמ"א**  
אליאב שוחטמן, מעשה הבא בעבירה, מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"א
- שוחטמן תשמ"ט**  
אליאב שוחטמן, "פסיקת בג"ץ בפרשת קבורתה של תרזה אנגלוביץ – מתן יד לכפיה אנטי דתית?" דיני ישראל טו (תשמ"ט-תש"ן), עמ' קעט – ריב
- שוחטמן תש"ן**  
אליאב שוחטמן, "הכרת ההלכה בחוקי מדינת ישראל", שנתון המשפט העברי, טז-יז (תש"ן-תשנ"א), עמ' 417 – 500
- שוחטמן תשנ"ג**  
אליאב שוחטמן, "כוחא דהיתרא עדיף", מחניים, 5 (אייר תשנ"ג), עמ' 90 – 103
- שוקד 2000**  
משה שוקד, "על חטא שלא כל-כך חטאנו במחקר יהודי המזרח", מקרוב, גליון 3 (חורף 2000), עמ' 79 – 89
- שוּרץ 1997**  
David Swartz, Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu, University of Chicago Press, Chicago 1997
- שילה תשל"ה**  
שמואל שילה, דינא דמלכותא דינא, ירושלים תשל"ה
- שילס 1981**  
Edward Shils, Tradition, Chicago 1981
- שלג 2000**  
יאיר שלג, הדתיים החדשים, כתר, ירושלים 2000
- שמיר 1994**  
רונן שמיר, "הפוליטיקה של הסבירות: שיקול דעת ככוח שיפוטי", תיאוריה וביקורת, 5 (סתו 1994), עמ' 7 – 23
- שמיר תשנ"ה**  
רונן שמיר, "חברה, יהדות ופנדמנטליזם דמוקרטי; על מקורותיה החברתיים של הפרשנות השיפוטית", עיוני משפט יט, 3 (תשנ"ה), עמ' 699 – 716
- שנהב תשס"ב**  
יהודה שנהב, "יהודים יוצאי ארצות ערב בישראל: הזהות המוצלת של מזרחים במחוזות הזכרון הלאומי", בתוך: חנן חבר, יהודה שנהב, פנינה מוצפי הלר (עורכים), מזרחים בישראל: עיון ביקורתי מחודש, ון ליר והקיבוץ המאוחד, ירושלים תשס"ב, עמ' 105 – 151

בנציון שרשבסקי, דיני משפחה, ירושלים תשמ"ד

**שרשבסקי תשמ"ד**

**ת**

ישראל מ' תא-שמע, "מנהגי הרחקות נידה באשכנז הקדומה – החיים והספרות", בתוך ספרו: הלכה מנהג ומציאות באשכנז, ירושלים תשנ"ו, עמ' 280 – 288

**תא-שמע תשנ"ו**

Thompson John B, "Tradition and Self in a Mediated World", in: Paul Heelas, Scott Lash & Paul Morris (eds.), Detraditionalization, Cambridge 1996

**תומפסון 1996**

יעל תמיר, "שני מושגים של רב-תרבותיות" בתוך: מ' מאוטנר, א' שגיא, ר' שמיר (עורכים), רב תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית, תל אביב תשנ"ח, עמ' 79 – 92

**תמיר תשנ"ח**

## שלמי תודה

"אודה לה' בכל לבב בסוד ישרים ועדה" (תהלים קיא)

חובה נעימה היא לי להביע רגשי תודה למוסדות ולאנשים שתמכו, עודדו ועזרו לי במהלך מחקר זה. ראשיתו של המחקר בשנים תשנ"ט-תשס"א בעת היותי רב הקיבוץ שלוחות ור"מ בישיבת מעלה גלבוע. השאלות ההלכתיות בהם עסקתי, ושיעורי התורה אותם העברתי היו מנוף חשוב למחקר זה. זכורים לטוב חברי הקיבוץ וסגל הישיבה ותלמידיה שתמיכתם היתה לי לעזר רב.

עיקרה של העבודה נעשה בעת שהותי במכון שלום הרטמן בירושלים כעמית מחקר, מכון זה מהווה עבורי בית מדרש חי שחברו בו מלומדים וחוקרים חשובים שאוזנם כרויה וליבם פתוח. שיחות רבות שקיימתי עם חוקרי המכון העשירו עבודה זו לאין שיעור. תודתי נתונה לראשי המכון ולעמיתיו על עזרתם הרבה.

התכנית ללימודי פרשנות ותרבות באוניברסיטת בר אילן נתנה בידי כלי מחקר חשובים המהווים את התשתית האקדמית של עבודה זו. אני מבקש להודות באופן מיוחד לפרופ' עדי אופיר שהרצאותיו והשיחות עמו היו עבורי מקור השראה.

תודתי העיקרית נתונה לשני מנחי העבודה, דר' צבי זוהר ופרופ' אבי שגיא, שביקורתם המקצועית, וידידותם האישית הם אלה שאפשרו מחקר זה. זכות גדולה היתה לי לעבוד במחיצתם ואני מקוה שבכך אוכל להמשיך בעתיד. תודה נוספת לפרופ' אבי שגיא שהוא מיסדה של התכנית ללימודי פרשנות ותרבות ועומד בראש המחלקה לפילוסופיה באוניברסיטת בר אילן, על תמיכתו בי עוד מימי לימודי לתואר שני ועד היום הזה.

בשנת המחקר האחרונה קיבלתי את מלגת קרן שופף באוניברסיטת בר אילן, אני מודה לקרן ולמשפחת כ"ץ העומדת בראשה על תמיכתם בי.

ולבסוף: אמי - ז'קלין פיקאר, רעייתי - שלי, וילדנו - ברוך, מוריה, אביטל, נועם ואליה, הם מקור האור שבחיי. עבודה זו מוקדשת להם.

תהא עבודה זו נר זיכרון לאבי מורי ברוך בן יששכר פיקאר שנפל בקרב במלחמת יום הכיפורים, יב בתשרי תשל"ד, ולא זכה לראות את משפחתו הולכת בדרכו לגאון ולתפארת.

אריאל פיקאר

ירושלים

חנוכה תשס"ד

## תקציר

מחקר זה מבקש להבין את גישתו של הרב עובדיה יוסף לתמורות הזמן ולהשפעותיהם על החברה, דרך עיון בכתביו ההלכתיים, זאת תוך שימוש בכלי מחקר של מדעי החברה, ההרמנויטיקה וביקורת התרבות. הרב יוסף מבטא בכתביו מודעות רבה לשינויים המהותיים שחלו בחברה היהודית בתקופה המודרנית ומבקש להתמודד עמם דרך מכלול של פסקי הלכה. תחומי החיים בהם חלו תמורות הם רבים והשינוי העובר על החברה היהודית הוא משמעותי ומתפרס על נושאים שונים. במחקר זה אדון במספר תחומים הבאים לידי ביטוי בפסיקה ההלכתית של הרב עובדיה יוסף.

המבוא לעבודה זו עוסק בתמורות שחלו בחברות היהודיות השונות בעקבות המודרניזציה, תוך דיון בתיאוריות השונות המסבירות את הדמיון ואת השוני בין חברות מסורתיות וחברות מודרניות. סעיף נוסף במבוא עוסק במגמה הספרדית בפסיקתו של הרב יוסף ובפרויקט "להחזיר עטרה ליושנה", המהווים מפתח להבנת רבות מפסיקותיו ההלכתיות ואף את דרכו הפוליטית והחברתית. בהמשך המבוא נידונות אפשרויות הקריאה והניתוח של טקסט רבני-הלכתי לאור הנחות מתודיות ותיאורטיות. כמו כן נבחנת האפשרות לעשות שימוש בכלים מתחום מדעי החברה בכלל וביקורת התרבות בפרט, בחקר הפסיקה ההלכתית. המבוא מסתיים בסקירת מצב המחקר אודות פסיקתו של הרב עובדיה יוסף עד היום, ובביוגרפיה של הרב עובדיה יוסף המשליכה אור על ההקשר בו הוא חי את חייו ופעל כרב וכפוסק הלכה.

החלק הראשון של העבודה עוסק בתופעות החילון, הרפורמה והחלשות הסמכות הרבנית. בפסיקתו ההלכתית מבקש הרב יוסף להגיב לשינויים אלו ולהתמודד עמם. לשם כך הוא נוקט בכמה אסטרטגיות פעולה.

הרב יוסף נוקט במדיניות הלכתית אינקלוסיבית המבקשת להכיל ציבור רחב של שומרי מסורת שאינם מקפידים על כל דרישות ההלכה. ביטוי לכך נמצא בקביעה כי "כוח דהיתרא עדיף", ובשימוש במדיניות "הרע במיעוטו" ו"העלמת עין". לנושא זה מוקדש הפרק השני של העבודה העוסק בפעולותיו של הרב יוסף במגמה ש"לא לדחות אבן אחר הנופל".

בתחומים רבים בוחר הרב יוסף ללכת בדרך אחרת בה הוא נוקט במדיניות הלכתית אקסקלוסיבית המדירה את האידיאולוגיה החילונית וכן את נסיונות השינוי וחינוך פני ההלכה לאור השינויים החברתיים והתרבותיים. הפרק השלישי של העבודה עוסק בנושא זה ומעלה כמה הבחנות ביחס לתופעות החילון השונות, כמו כן ידונו בפרק זה מדיניות הגיור של הרב עובדיה יוסף וההבדל, העולה מפסיקתו, בין שינויים בפרקטיקה הדתית שאינם משקפים אידיאולוגיה של רפורמה, לבין שינויים המושפעים מהשקפתם של "המחדשים המודרניים" נגדם יוצא הרב יוסף בכל תוקף.

בנוסף לכך מבקש הרב יוסף לחזק את הסמכות הרבנית, זאת הן על ידי טיפוח מעמדם של רבנים ותלמידי חכמים והן דרך איחוד הפסיקה הספרדית תחת שרביט אחד, שרביטו של "מרן" רבי יוסף

קארו. את זאת מבקש הרב יוסף להשיג תוך ביטול מנהגי עדות, וביטול כל סמכות שאינה רבנית, וכל סמכות רבנית שאינה כפופה לפסיקתו שלו. לנושא זה מוקדש הפרק הרביעי.

החלק השני של העבודה מוקדש ליחסו של הרב עובדיה יוסף לציונות, למדינת ישראל ולמערכת המשפט שלה. הפרק החמישי עוסק ביחסו האמביוולנטי של הרב יוסף למדינת ישראל ולציונות, מחד גיסא רואה הרב יוסף בחיוב את פעולותיה של התנועה הציונית ביחס לעלית יהודי העולם לארץ מאידך גיסא הוא מבקר בחריפות את החילוניות הישראלית המהווה חלק משמעותי מן האידאולוגיה הציונית. הרב יוסף מנהל מאבק בהגמוניה התרבותית של החילוניות הישראלית, ביטוי מובהק לכך נמצא ביחסו השלילי למערכת המשפט הישראלית המוגדרת בפסיקתו "ערכאות של נכרים" שאסור להתדיין בפניהם. ליחסו של הרב יוסף למערכת המשפט הישראלית מוקדש הפרק השישי. לפרק זה נספח המבקש לבחון את עמדתו של הרב יוסף לאור הליברליזם הרב תרבותי והפלורליזם המשפטי.

החלק השלישי של העבודה עוסק בתגובתו של הרב יוסף למתירנות המינית שהיא אחת ממאפייניה של התקופה המודרנית. בחלק זה נעשה שימוש בתובנותיו של מישל פוקו ביחס למיניות הרואה במנגנון הדיכוי של התרבות את ההבניה של המיניות במובנה העכשווי. הפרק השביעי מוקדש לפסיקותיו של הרב יוסף בהלכות נידה, בפרק זה נעשה שימוש בכלים מתחום האנתרופולוגיה של הוסת והביקורת הפמיניסטית. הרב יוסף מבקש להקל בהלכות נדה מתוך הבנה למצוקה בה נתונים גברים דתיים החיים בחברה מתירנית. בתשובותיו הוא מבטא התנגדות לתפיסות מאגיות ודמוניות של הוסת וחותר לאחידות הפסיקה ולנטילת הסמכות בנושא זה מן הנשים. באופן עקיף, בנסיבותיו לדכאם, חושף הרב יוסף גם את הקולות הנשיים בנושא זה.

המתירנות המינית מתבטאת גם בתחום הלבוש, לנושא זה מוקדש הפרק השמיני. גם בנושא זה ניתן ללמוד רבות מן האנתרופולוגיה של הלבוש המדגישה את המימד הסמלי, ואת האופי הממשטר של נורמות הלבוש. פסיקתו של הרב יוסף בנושא זה מבקשת להדגיש כי אין מקום לשינויים משמעותיים בהלכה לנוכח תמורות הזמן ויש לשוב ולהדגיש את השוני בין נורמות הלבוש ההלכתיות לאלו המקובלות בחברה המודרנית.



## **Abstract**

This study examines Rabbi Ovadia Yosef's response to contemporary reality in his halakhic writings. As attested to in his writings, Rabbi Ovadia Yosef is well aware of the significant changes Jewish society has undergone in the modern era. Yosef responds to these changes in a broad range of halakhic rulings. The present study critically examines selected halakhic writings by Yosef utilizing the methodologies of social sciences, hermeneutics and cultural criticism.

Chapter One introduces some of the influences of modernism in Jewish life in various communities. I then turn to the specifically Sefaradic trend in Rabbi Yosef's rulings and to his project of "restoring the crown to its former splendor." The latter project is central to understanding many of Rabbi Yosef's rulings, as well as his political activity.

This first chapter also discusses varying approaches to rabbinic literature used in Jewish studies, and the contribution of methods from other fields of research, such as the social sciences, hermeneutics and cultural criticism. The introduction ends with a review of existing studies on Rabbi Yosef and his rulings, as well as a brief biography that illuminates the context of his life and surroundings, and how they influenced his rabbinical work.

Part I of this work analyzes some of the important phenomena of modern Jewish life, including secularization, the emergence of the Reform Movement and the decline of rabbinical authority. Rabbi Yosef employs various strategies to counter these trends including the policy of inclusiveness. This strategy aims to include within the religious community a wide range of traditionalist Jews who do not fully observe the *mitzvot*. We find an expression of this in some of Rabbi Yosef's mottoes, such as "leniency is superior to stringency", "favoring the lesser evil" and the policy of "turning a blind eye." These concerns are the subject of Chapter Two.

The policy of exclusiveness, that alienates secular ideology and the attempts to amend the halakha by adapting it to the spirit of modernity. This is the subject of the third chapter, which examines different aspects of secularization, Rabbi Yosef's policy on conversion, and the distinction, as understood from his writings, between changes in

religious practice that do not reflect the ideology of Reform Judaism and those which do.

The subject of the fourth chapter relates to Rabbi Yosef's desire to bolster rabbinic authority. Also, the aim to unite all Sefaradi communities under the Halakhic authority of Rabbi Yosef Karo. In this framework, Rabbi Yosef disregards a variety of local customs that exists among Sefaradic Jews.

Part II (chapters Five and Six) of this work deals with Rabbi Yosef's attitude towards Zionism, the State of Israel, and its legal system. His attitude is an ambivalent one. On the one hand, he appreciates the achievements of the Zionist movement but on the other hand, he is a sharp critic of Israeli secularism, which is part of the Zionist ideology. Rabbi Yosef leads the struggle against the hegemony of Western Israeli culture. Thus we find some of his harshest criticism aimed at Israel's court system. In his rulings, he describes these tribunals as "courts of the gentiles." An appendix to this chapter deals with Rabbi Yosef's views on Western Israeli culture in light of multicultural liberalism and legal pluralism.

Part III of this work deals with Rabbi Yosef's response to sexual permissiveness which is an important aspect of Modernity. The insights of Michel Foucault about the construction of human sexuality are utilized in understanding Rabbi Yosef's positions.

Chapter Seven is dedicated to Rabbi Yosef's rulings on the laws of niddah. The anthropological aspects of menstruation and the feminist criticism on this topic constitute the introduction to this chapter. Rabbi Yosef is lenient in his rulings on the laws of niddah due to his understanding of the difficulty of keeping these laws in modern society. In his responsa he objects to mystical and magical views of menstruation and attempts to unify the halakhic rulings in this field by opposing certain women's customs. In an indirect way we can hear in this text the voice of Jewish women on the topic.

Finally, Chapter Eight presents Rabbi Yosef's rulings in light of changes in women's dress code. On this topic as well we see the importance of cultural aspects of costume which emphasize the role of a dress code as a symbol of social identity and as a tool of

discipline. The Rulings by Rabbi Yosef on this topic, contrary to the rulings of other rabbis, reinforce the difference between the halakhic dress code and Western fashion.

The concluding section describes the power of Rabbi Yosef as one who succeeded to a great extent in unifying the Sefaradic community, while at the same time emphasizing the differences between Sefaradic and Ashkenazic culture, and between Religious Judaism and Secular Israeli culture.