557205

אריאל פיקאר

משנתו של הרב עובדיה יוסף בעידן של תמורות

חקר ההלכה וביקורת תרבות

סדרת פרשנות ותרבות
בעריכת אבי שגיא

SS7805-JD
הספרייה המרכזית
ע"ש אברהם הרצל - יוסף אהרוניאן
רח' אחד העם 25, ת"א 69101
טל. 03-6410141/2/3
(2)
296.564
ת"ב

ISBN 965-226-328-1 מהדורה שנייה

©

כל הזכויות שמורות לחברת ספרי "יסוד", בע"מ
אין לשכפל כל חלק שהוא מספר זה בכל צורה שהיא
לרבות צילום, הקלטה, אחסון אלקטרוני, שידור או כל
(לרבות רדיו, טלוויזיה, האינטרנט) בכל אמצעי קולי או חזותי
אלא ברשות מאת המו"ל: חברת ספרי "יסוד" בע"מ
הדפסה ראשונה — תשכ"ח
הדפסה חמישית מתוקנת, תשכ"ט

הוצאת ספרים "יסוד" בע"מ
מערכת ומשרדים
רח' אחד העם 25, ת"א
טל. 03-6410141/2/3
הספרייה המרכזית
ע"ש אברהם הרצל - יוסף אהרוניאן
רח' אחד העם 25, ת"א
טל. 03-6410141/2/3

"לבל לדחות אבן אחר הנופל"
מדיניות ההכלה של הרב עובדיה יוסף

א. הקדמה

1. נורמה וסטייה – תאוריות סוציולוגיות

המודרנה הביאה בכנפיה שינויים של ממש בעולם היהודי. תהליכי החילון ולמולם תהליכי החידוש והרפורמה יצרו חלוקות חברתיות חדשות. על פוסקי ההלכה בעת המודרנית להידרש לתופעות אלו ולקבוע עמדה בשאלות העולות מהן. כדי לעמוד על השקפת עולמו של הרב עובדיה יוסף באשר לתמורות הזמן, יש לנתח את תפיסתו החברתית ולנסות ולדלות מתוכה את עמדתו העקרונית והמעשית. כדי לעשות זאת אני מבקש לבחון את השאלות האלה: מיהי הקהילה שאליה מתייחס הרב עובדיה בפסיקותיו? אילו קבוצות חברתיות נחשבות "בפנים" ואילו "בחוץ"? מהן התופעות החברתיות והאישיות שהרב יוסף מוכן להכיל ומהן התופעות והאנשים שהוא מבקש להדיר? אענה על שאלות אלו באמצעות העיון בפסקי ההלכה של הרב עובדיה והשוואתם לעמדותיהם של פוסקים אחרים בני התקופה, וכך אצייר תמונה כוללת של השקפת עולמו של הרב.

כדי לעשות זאת אני מבקש להיעזר בכמה תאוריות סוציולוגיות שמציעות מודל לבחינת יחסה של חברה נתונה ליחידים או קבוצות הסוטים מערכי החברה.[1] התייחסות החברה לסוטה ולסטייה היא אמצעי חשוב לגיבושה של החברה. הדחייה של הסוטה מן החברה מחזקת את הקשר בין מרכיבי החברה ומגבשת את תודעתה העצמית הנבדלת. זהותה של החברה נבנית על ידי הגדרת הסטייה ממנה, וההגדרה

1 אני הולך כאן בעקבותיהם של דיוויד אלינסון (אלינסון 1989, עמ' 34-37), אדם פרויגר (פרויגר תשס"א, הפרק השני; פרויגר 2005, עמ' 5-11), צבי זוהר ואבי שגיא (זוהר ושגיא 2000, פרק 11; זוהר תשס"ב 2), שנעזרו במחקריהם של דורקהיים (1938) ואריקסון (1966), העוסקים בנורמה וסטייה, וניתחו בעזרתם את הפסיקה ההלכתית. לסקירה של תאוריות סוציולוגיות העוסקות בהגדרת נורמה וסטייה ראו גוד 1997, שלושת הפרקים הראשונים.

העצמית נעשית אפוא על דרך השלילה. כך למשל, לדעתו של אדם פרזיגר, מאמץ האורתודוקסים להגדיר את מעמדם ההלכתי והחברתי של יהודים שאינם שומרי מצוות היה במידה רבה אמצעי להגדרת הזהות האורתודוקסית העצמית.[2] במילים אחרות, אפשר לומר שחברה שאינה מתמודדת עם סטייה אינה נזקקת לשיח שעוסק בזהות העצמית שלה. הדיבור על הזהות מתקיים בעיקר כאשר היא מצויה בסכנה, כאשר יש משבר שמצריך גיבוש של זהות ייחודית אל מול האחר.[3] במובן זה הסטייה היא הגורם לגיבוש הזהות, ללא אפשרות לסטייה אין משמעות לדיבור על זהות עצמית נבדלת.[4] כמו כן אפשר לומר שעצמת ההתנגדות לסטייה עומדת ביחס ישר לאיום שסטייה זו מטילה על החברה. מה שקובע את היחס כלפי הסטייה אינו מעשה הסטייה עצמו, אלא המשמעות המוענקת לו. המשמעות משתנה לפי ההקשר התרבותי והחברתי שבו הסטייה מתבצעת.[5] הסטייה, כותב נחמן בן יהודה, היא תלוית תרבות. כדי להבין סוג כלשהו של סטייה חייבים להבין את הקשרה בתוך המערכת החברתית ובייחוד את מבנה מערכת הערכים ואת תצורת יחסי הכוחות בתוך ההקשר הסרוציר־היסטורי.[6]

לתובנות אלו תרומה חשובה בהבנת היחס לאדם, לקבוצה או למעשה הסוטים מן ההתנהגות הנדרשת על פי ההלכה. אותה פעולה עשויה לעורר התנגדות חריפה או מתונה או לא לעורר כל התנגדות, הכול לפי ההקשר התרבותי־חברתי שבו פעולה זו מתבצעת. מעשה מסוים ייחשב "רפורמי" ויוקע אם ייעשה בהקשר מסוים. אותו מעשה יהיה חסר משמעות שלילית בהקשר אחר. אם אמירה זו נכונה הרי נמצא שהיחס לאותה סטייה עצמה יהיה שונה בחברה שמרגישה מאוימת ובחברה שאינה מרגישה מאוימת. ניתוח של עולם ההלכה יאפשר לנו לראות את התופעה הזו שהרי ישנו היבט נורמטיבי בהלכה שמגדיר "אובייקטיבית" סטייה מהנורמה,[7] כך שנוכל

2 פרזיגר 2005, עמ' 8.

3 על תפקידו של האחר בגיבוש הזהות ראו דה בובואר 2001, עמ' 205. בהקשר היהודי ראו סילברסטין 1994.

4 דברים ברוח זו כותב פוקו (1963, עמ' 31): "הגבול והעבירה תלוים זה בזה [...] גבול לא יכול להתקיים אם אף אחד אינו יכול לעבור אותו. ועבירה תהיה חסרת משמעות אם לא יתקיים גבול של דמיון וצללים".

5 כך למשל כותב פוקו (1972, עמ' 60-61) על השיגעון. המקבל מקום מיוחד דווקא בעידן התבונה: "ברנסאנס היה השגעון מצוי בכל מקום והתערב בכל חוויה בתמונותיו או בסכנותיו. במשך התקופה הקלאסית הציגו את השגעון לראווה, 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".

6 בן יהודה 1990, עמ' 12.

7 ראו גוד 1997, עמ' 8. ההיבט הנורמטיבי של הסטייה הוא זה הרואה בסטייה עברה פורמלית על הנורמות המקובלות. היבט אחר לסטייה הוא ההיבט הראקטיבי־התגובתי שבוחן סטייה לפי התגובות שהיא מעוררת בקרב החברה הכללית.

להצביע על יחס שונה לאותה סטייה עצמה, יחס שונה הנובע מהקשרים תרבותיים שונים ומתפיסת הסטייה כמאיימת יותר או פחות.

כפי שכתבתי בפרק רביעי סעיף ד אפשר להיעזר בהקשר זה בסמיוטיקה, כלומר בהבנת משמעותם ותפקידם של סמלים במערכת תרבותית. במונחים סמיוטיים מבית מדרשו של דה סוסיר כפי שפיתח אותם רולאן בארת בחקר המיתוסים (בארת 1998), נאמר כי הסטייה מורכבת ממעשה — מסמן, ומשמעות — מסומן, והפער ביניהם מתמלא בהקשר התרבותי. הסטייה היא מעשה ספציפי המתפקד כמסמן, וכאשר המסומן של מעשה זה נתפס (על ידי הפוסק למשל) כערעור משמעותי על הסדר החברתי או על הבסיס הערכי של החברה, הרי הוא ייחשב חמור במיוחד ויגרור סנקציות קשות. לעומת זאת, בהקשר תרבותי אחר (אך עדיין בתוך עולם ההלכה) לא ייתפס המעשה כמסמן ערעור שכזה ולכן יקבל יחס סלחני יותר.

אני מבקש לבדוק את תקפותן של הנחות אלו באמצעות העיון במשנתו ההלכתית של הרב עובדיה יוסף. אני טוען שמכיוון שהחילון והסטייה מדרך ההלכה כפי שהתרחשה בקהילות יהודי המזרח לא נתפסו בדרך כלל כמסכנים את הזהות הדתית של הקהילה, יחסו של הרב עובדיה יוסף כלפי סטייה מסוג זה מתון יותר מיחסם של פוסקים אשכנזים חרדים, שרואים באותן תופעות סכנה של ממש הדורשת תגובה נוקשה וחריפה יותר. את יחסו של הרב עובדיה יוסף אבדוק באמצעות כמה מושגים חשובים שבהם משתמש הרב יוסף, אשר יוצרים תמונה של מדיניות הלכתית מתונה. ואולם, כפי שמתברר מן המחקר, כאשר הרב יוסף רואה בתופעה מסוימת חדשנות, ורצון לשנות את ההלכה מפני שההלכה אינה מתאימה לרוח המודרנה, הוא רואה בכך איום ומתנגד לה אף על פי שמבחינה משפטית הלכתית אין התופעה, כשהיא לעצמה, חמורה כל כך. הרצון לשינוי מתוך הזדהות עם רוח המודרנה הוא מאפיין מהותי של המודרניות[8] ולזה מתנגד הרב יוסף.

2. כת/כנסייה

עוד מודל תאורטי שאפשר להיעזר בו הוא המודל שהציבו ובר[9] וטרולץ',[10] שמבחין בין חברה שמתפקדת ככת לחברה שמתפקדת ככנסייה. לדעת ובר, כת היא התארגנות דתית של "אריסטוקרטים רוחניים", כלומר אנשים המקיימים את האידאל הדתי במלואו. מכאן שהכת נמצאת במתח מתמיד עם הציבור הכללי. כך אפשר לתאר את החברה החרדית ובמקביל את החברה הקיבוצית בראשיתה. לעומת זאת, כנסייה היא התארגנות שדואגת לציבור כולו ואוספת תחת כנפיה גם את אלה שאינם עומדים בדרישותיה מתוך מטרה לקרבם. חשוב להדגיש שלהתנהגות הכְּתית יש עצמה רבה

8 ראו על כך בפרק ראשון, סעיף ב.

9 ובר 1963.

10 טרולץ' 1931.

בשמירה וחיזוק אופייה של קבוצה שנמצאת בסכנה תרבותית וחברתית, כפי שראינו בדיון הקודם על תפקיד הסטייה בגיבוש הזהות הקבוצתית. לעומת זאת, יש סכנה במודל הכנסייה במצב דומה, משום שהפתיחות שמשדרת הכנסייה מחלישה במידה רבה את יכולת העמידה של אותה קבוצה פנימית נאמנה, שבראותה שמחייחסים בסלחנות ובהבנה גם לאלו שאינם נוהגים כשורה, עלולה לאבד מחוסנה הפנימי.

לדעתם של שלמה פישר וצבי בקרמן,[11] תנועת ש"ס היא תנועה חברתית רחבה הדומה לכנסייה, ולכן חברים בה גורמים שונים ומגוונים מבחינה דתית, והיא אינה דורשת שלמות כתנאי להצטרפות. יש לציין שקיימת ביקורת רבה במחקר על הדיכוטומיה בין כת לכנסייה כמודל לניתוח חברות דתיות ובעיקר בנוגע לרלוונטיות שלה לחקר החברה היהודית ומרכיביה.[12] יש חוקרים שהציעו הבחנות מורכבות יותר בתוך המודל הכללי של כת וכנסייה.[13] במקום דיכוטומיה חדה של כת מול כנסייה יש לראות את ההבדלים על רצף אחד, כאשר כת וכנסייה משמשות קטבים המגדירים את הרצף המגוון ביניהן.

אם כן, המודל הוא כזה. חברת מיעוט שנמצאת בסכנה תרבותית ורוחנית ומאבדת חברים שעוברים לחברת הרוב ולתרבותה, יכולה לנקוט כל מיני דרכים המצויות בין שני קטבים אלו:

1. הכלה — אינקלוסיביות. ניסיון להכיל בתוכה גם את אלה שנמצאים בשוליים וסוטים מדרכה של הקבוצה כדי למנוע מהם לעזוב לחלוטין. דרך זו תואמת את הגישה ה"כנסייתית".

2. הדרה — אקסקלוסיביות. דחייתם של אנשי השוליים כדי לחזק את המרכז ולשמר את חוסנו ואת יכולת העמידה שלו. דרך זו דומה לאסטרטגיה ה"כְּתִתית".

11 פישר ובקרמן 2001; וכן פישר 1999.

12 ראו למשל אלינסון 1983, עמ' 65-69; פרויגר תשס"א, עמ' 35-41.

13 ראו אצל ליבמן (1965, בעיקר עמ' 40-48, 67), שעוסק ביהדות אמריקה. אדם פרויגר (תשס"א; 2005), במחקרו על הגישה האורתודוקסית ליהודים שאינם שומרי מצוות, מציע בעקבות עמנואל סיון (סיון 1992) ומרי דגלס (דגלס 1993) לעשות שימוש בתאוריה מורכבת יותר של חלוקה לקבוצות בתוך סריג חברתי. סיון מציע לראות את הקבוצות הפונדמנטליסטיות ביהדות, בנצרות ובאסלאם כחיות ב"תרבות מובלעת" המקיימת קשרים בתוך הרשת החברתית הכללית ומעוניינת להשפיע עליה אבל עם זאת מקפידה לשמור על ייחודה ואחרותה. פרויגר רואה בפסיקה החרדית ששורשה במרכז אירופה במאה השמונה־עשרה באשר ליהודים שאינם שומרי מצוות ביטוי לקבוצה אחרת, שאותה מתארת דגלס כחברה בעלת הגישה ההיירכית: "בניגוד לקבוצות מובלעות הנוטות לכיוון אקסקלוסיבי והמעמידות דרישות נוקשות לחבריה, חברה היירכית פתוחה בפני מרחב גדול יותר של חברים, אך היא מתרכזת בהבדלים הפנימיים בין אלו הנחשבים לבעלי דרגה עליונה בחברה ובין אלו המדורגים יותר למטה" (פרויגר תשס"א, התקציר העברי עמ' ב. לדיון העיקרי ראו פרויגר 2005, עמ' 11-15). על התפיסה ההיירכית הזו בפסיקתו של הרב יוסף ראו כאן, פרק חמישי, סעיף ד 3.

הבחירה בדרך כלשהי משקפת את רמת הסכנה שבה נמצאת חברת המיעוט. ככל שהסכנה גבוהה יותר כך תגבר אסטרטגיית ההדרה, ולהפך. הרב עובדיה יוסף ממוקם על פי מחקר זה בקוטב הקרוב לכנסייה אבל עדיין, כפי שיבואר בהמשך, הוא נוקט במצבים מסוימים גם מדיניות של הדרה, ומשמר בכך נקודות משמעותיות של היבדלות וסקטוריזציה מן החברה הישראלית הכללית.

ב. כוחא דהיתרא עדיף[14]

הרב עובדיה יוסף הציג את מועמדותו לשמש רב ראשי לישראל בשנת תשל"ג. לצורך זה הוא פרסם מצע ובו הציג את השקפת עולמו ואת תכניותיו. בסעיף הראשון של המצע הוא כותב: "אשתדל בכל יכולתי בסייעתא דשמיא [...] להתמודד עם הבעיות המנסרות בחלל עולמנו. לפתור אותן ברוח תורתנו הקדושה, ולחתור לפסוק בכוחא דהיתרא, בשיטת בית הלל".[15] בהמשך למצע מצוטטים קטעים מתוך ראיונות 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".[16]

את המגמה להקל רואה הרב יוסף כמייחדת את החכמים הספרדים. 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".[17]

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.[18] כפי שכתבתי בפרק ראשון סעיף ג אפשר להסביר את תופעת החומרות לפי המודל שהציע איינשטדט שהסביר את התנהגותן של קבוצות המתנגדות לשינוי. החיים בעולם המודרני יוצרים הפרדה ברורה בין חיי המסורת, ענייני הפולחן והדת, ובין מעגלי החיים הלא־מסורתיים, ולא נוצרת כל זיקה סמלית או ארגונית בין תחומי החיים השונים. במצב כזה מתפתחת

14 על משמעותו המקורית של ביטוי זה ועל השימוש המושאל בו במשך הדורות ראו שוחטמן תשנ"ג.

15 דונש תשל"ד, עמ' 280.

16 שם, עמ' 291.

17 יוסף תשל"א, עמ' 98. 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 חוץ מר' יוסף קארו (לאו תשס"ב, עמ' 153).

18 על תופעת ההחמרה בעת החדשה ראו בראון תשס"א 2. ראו שם, הערה 2, הפניה לביבליוגרפיה נרחבת בנושא זה.

תנועה של פֶּלחון (ritualization) הסממנים המסורתיים, כלומר הדגשת הנבדלות של הפעילות הדתית מן הפעילות של עולם החול הלא־מסורתי. ההחמרה ההלכתית היא אחת הדרכים המסייעות להדגיש את הפער בין חיי החול ובין הזהות הדתית. ההחמרה דורשת מן האדם עוד מאמץ שבו הוא "מַקריב" את רצונותיו השייכים לעולם החול כדי להשתייך לעולם של קדושה. להחמרה ההלכתית גם תפקיד סרציולוגי חשוב מפני שהיא מגבשת קבוצה נבדלת, שהיא קבוצת עילית הנהגת מנהגים ייחודיים. ה"חומרות" הופכות אפוא לסמלים שמאפשרים את ההבדלה החברתית בין הפנים לחוץ, מי שנוקט רשימת חומרות מסוימת הוא חבר בקבוצת העילית, ומי שאינו, נשאר בחוץ. לכך יש להוסיף את הסבריו של חיים סולוביצ'ק שנזכר גם הוא בפרק ראשון, סעיף ג. לדעתו המאפיין של הדתיות החרדית בת זמננו הוא התפקיד החדש השליט, שיש לטקסט, בשונה מאופייה הקדם־מודרני של היהדות, שהייתה אורח חיים הנרכש לא באמצעות למידה אלא באמצעות חיקוי ההתנהגות של ההורים ושל הסביבה. הדגש על הטקסט ועל הדיוק המשפטני בפרטים הוליד גם את הנטייה לחומרות. החומרא היא הַמיצוי הקיצוני המוחלט של ההלכה ללא האיזונים החוץ־טקסטואליים שלה כגון המנהג החי.[19] אלו הם אפוא מניעים אפשריים לתופעת ההחמרה ההלכתית בחברה החרדית. הרב יוסף נוקט גישה אחרת, המעדיפה עקרונית את הקולא על החומרא. מהם מניעיו של הרב יוסף?

צבי זוהר[20] מנתח את גישתו של הרב עובדיה יוסף ומראה את הדמיון ואת השוני שבין השקפתו ובין ההשקפה החרדית. מצד אחד הרב יוסף דוחה את האפשרות שהנוהג החי הוא הקובע מבחינה הלכתית, ובכך גישתו דומה לגישה החרדית, שמחשיבה את הטקסט הכתוב יותר מן הנוהג החי.[21] ואולם מצד אחר, בעוד הגישה החרדית דוגלת באידאל "החומרא", הרי הרב יוסף "מעלה על נס את האידאל של 'כוחא דהיתרא עדיף', ואם הוא נשאל בעניין ריטואלי־הלכתי והצליח להוכיח שעמדה מקֻלה היא הנכונה מבחינה הלכתית, הוא רואה בכך הישג חיובי".[22] 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 כְּתחית שבה מושא

19 חיים סולוביצ'ק מתאר כאן את תפיסת ההלכה הרווחת בבית בריסק. השוו בראון תשס"א 2, עמ' 206-214, שם הוא מנתח את הזיקה בין דרך הלימוד הבריסקאית למגמת ההחמרה הבריסקאית.

20 זוהר תשס"א, עמ' 342-343.

21 טיעון זה ראוי לבדיקה יותר מעמיקה, ישנם כמה מקומות שבהם מקבל הרב יוסף את המנהג אף שהוא נוגד את דעת השולחן ערוך. ראו למשל יחווה דעת (ב, סז) בנוגע לזמן הנחת תפילין בט' באב. וכן יחווה דעת (ב, עא), בעניין מנהג הכפרות. ליחסו של הרב יוסף למנהג ראו לאו 2005, חלק רביעי, פרק ג.

22 זוהר תשס"א, עמ' 343; ראו גם לאו 2005, עמ' 93-95.

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 ומבטא עמדה "כנסייתית" יותר ולכן הוא מעדיף את הקולא על החומרא. ביטוי לכך נמצא ביבי"ע אומר (ב, או"ח כג), בקטע משופע במשחקי מילים הוא יוצא נגד מגמת ההחמרה 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, ותיחס 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.[23] 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"ס קיב), וחמורו יגיד לו. ע"ש. וכ"ש האידנא דאחסור דרי, שאין להכביד עוד על ההמון כ"כ, משא לעיפה, דחיישינן לקלקולא.

לדעתו של הרב יוסף, מגמת ההחמרה פסולה מעיקרא, בייחוד בדור הזה, "האידנא דאחסור דרי", שההחמרה היתרה עלולה להביא רבים בציבור לבעוט בהלכה המכבידה עליהם יתר על המידה.[24] הרב יוסף מביע את דאגתו לאותם אלמנטים חלשים מבחינה דתית שלהם עלולה מגמת ההחמרה להזיק, שכן, להבנתו, הציבור שאליו הוא מתייחס אינו יחידת עילית שמוכנה לעמוד בכל מטלה ולראות בכך אתגר. מדיניות כזו של פסיקה מדגימה את מדעותו של הרב יוסף למצב המודרני שבו מחויבות להלכה נובעת מבחירה ולא מהכרח. רבות החלופות העומדות לפני יהודים לבטא את יהדותם ומחויבות להלכה היא רק אחת מהן, כך שכדי לעודד יהודים לבחור באפשרות זו יש להקל במידת האפשר את העול המיותר של החומרות.

23 הביטוי לקוח מן המשנה (בכורות ד, ד): "מעשה בפרה שנטלה האם שלה והאכילה רבי טרפון לכלבים ובא מעשה לפני חכמים והחירוה אמר תודוס הרופא אין פרה וחזירה יוצאה מאלכסנדריא 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". ר' טרפון פסק שפרה שכרתו את רחמה היא טרפה ואסורה באכילה וחלקו עליו החכמים. ר' טרפון חזר בו וחשב שייאלץ למכור את חמורו כדי לשלם לבעל הפרה את נזקו.

24 ההנחה שההחמרה יתרה עלולה להציב מכשול "חומרא דאתי לידי קולא" מופיעה גם ביבי"ע אומר (א, יו"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".

אחריותו של הרב יוסף לכלל הקהילה היהודית כמניע העיקרי לנטייה להקל מסבירה גם את החריגה ממגמה זו בכתביו. כך למשל כאשר הוא דן בטבילת גיורת[25] ביביע אומר (א, יו"ד יט) הוא מביא את הטיעון הזה:

> וכ"ש האידנא דאחסור דרי ורבֵ 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 מסִפחת. ואינם ראויים הללו לחוס עליהם ולהקל נגד דברי חכמים.

כלומר, מגמת הפוסק להקל נועדה למנוע מן היהודים אשר אינם מחויבים באופן מלא להלכה להוסיף ולהתרחק, אולם בנידון דידן מדובר בהרחקה של גויים שעדיין אינם חברים בקהילה, לפיכך לא קיימת כלפיהם מחויבות ואין סיבה להקל. "אדרבה מי יתן וננעלה דלת בפניהם!".[26] המתינות אינה תכונת אופי של פסיקת הרב יוסף, אלא היא תגובה למצב מסוים, החילון מביא את הרב יוסף (בניגוד לפסיקה האשכנזית החרדית) להקל ולהתיר. לעומת זאת, תופעת נישואי התערובת שבעקבותיה הרצון לגיור מעוררת ברב יוסף תגובה הפוכה, התנגדות והחמרה.[27] אם נחזור למודל הווברִיאני של כת/כנסייה נראה שאין בפסיקתו של הרב יוסף התאמה מלאה לטיפוס האידאלי של הכנסייה, והדבר מתבטא בהחמרה בכל הקשור ליחסו למי שאינם יהודים ואשר מעוניינים להתגייר מסיבות שונות, וממילא גם ביחס ליהודים שנשאו נשים נכריות ומבקשים לגייר אותן, בפניהם נועל הרב יוסף את הדלת. ייתכן שהבדל זה נובע מפער הגישות העקרוני בין היהדות הרבנית לנצרות בכל הקשור בהמרת דת או גיור. בעוד הנצרות מעודדת המרת דת ורואה בכך שליחות, ביהדות רווחת הגישה שאינה מעודדת נכרים להתגייר ואף מקשה על אלו המבקשים לעשות זאת. התאוריה הווברִיאנית בנויה על האתוס הנוצרי, ולפיכך אין היא מתאימה באופן מלא ליהדות.

ג. מדיניות "הרע במיעוטו"

הקהילה היהודית מכילה בתוכה קבוצות שונות. גם בעבר לא הייתה החברה היהודית הומוגנית לחלוטין, תמיד היו בה חריגים ועוברי עברה שהיו חלק מן הקהילה ולא

25 נושא שנעסוק בו בהרחבה להלן, פרק שישי, סעיף ב 1.
26 בדומה לזה מסרב הרב יוסף לגייר נכרית שחיה עם כהן, ראו יביע אומר (ב, אה"ע ג).
27 כן מתנגד הרב יוסף בתוקף למינוי יהודי שנשוי לנכרייה למנהל אדמיניסטרטיבי לקהילה בחו"ל. ראו יביע אומר (ו, חו"מ ג).

פרשו ממנה ולא 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.[28] אחד השינויים הבולטים המבדילים בין החברה היהודית המסורתית לחברה המודרנית הוא בגודלה ובהיקפה של התופעה. מעתה אין מדובר ביחידים, חריגים, אלא בקבוצות גדולות שנורמות ההתנהגות שלהן אינן תואמות את דרישות ההלכה. אדם פרזיגר טבע בהקשר זה את המושג "נורמטיזציה של הסטייה".[29] בקבוצה זו ישנם יהודים רבים אשר חשים קרבה וזיקה חזקה להלכה, אבל מחויבות זו היא חלקית בלבד ובנקל יוותרו, פה ושם, בנסיבות מסוימות, על דרישותיה. הקבוצה הזו, שנוהגים לקרוא לה "מסורתית",[30] יש בה משום אתגר חשוב עבור הרב יוסף. במובן זה ה"מסורתיות" היא תופעה מודרנית, מפני שחוסר המחויבות להלכה כנורמה היא תופעה מודרנית. עם זאת, כפי שציין תומפסון,[31] אף על פי שחלו שינויים מן ההיבט הנורמטיבי, נשמרת הזהות העצמית והקהילתית במידה רבה. הקבוצה המסורתית היא בעלת זהות יהודית מובהקת ואף במידה רבה זהות דתית, אבל ללא מחויבות נורמטיבית.[32]

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

1. מתן תעודת הכשר למסעדה המגישה מאכלי בשר וחלב

ביביע אומר (ד, יו"ד ז)[33] הרב יוסף מציג את הדילמה הזאת:

> נשאלתי אודות מסעדה שאוכלים שם יהודים, ובעל המסעדה מוכן לקבל השגחת הרבנות המקומית שיהיו המאכלים שבמסעדה כשרים כדת, ולצייתֵ להוראות המשגיח במה שנוגע לכשרות המאכלים, בתנאי שהמשגיח יתעלם מהרוצים לאכול מאכלי חלב (גלידה) מיד אחר בשר, או אפילו שיאכלום ביחד

28 דוגמה מפורסמת לכך היא תשובתו של הרמב"ם (תשובות הרמב"ם, סימן ריא) בעניין 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".
29 פרזיגר 2005, עמ' 6.
30 על תופעת המסורתיות בחברה הישראלית ראו זיסר וליבמן תשס"ד, פרק שישי; קימרלינג תשס"ד, פרק שישי. לניתוח פילוסופי של עמדת הישראלי המסורתי ראו ברוגלו תשס"ג.
31 ראו פרק ראשון, סעיף ב.
32 לאו (2005, עמ' 18) מצטט בהקשר זה מדבריו של ג'קי לוי: "עבור רובה של יהדות המזרח עולם המושגים הדיכוטומי של 'דתי' 'חילוני', שבו נתקלו עם עלייתם ארצה, היה זר ומוזר [...] היהודי המסורתי הקפיד שלא להקפיד".
33 התשובה אינה מתוארכת, היא פורסמה בשנת תשכ"ד (1964).

בצונן. אם כדאי לקבל התנאי הנ"ל למנוע מכשול מאכילת נבלות וטרפות ובשר בחלב ממש, או י"ל הלעיטהו לרשע וימות.[34]

הרושם שעולה מאופן הניסוח של השאלה הוא שהמוטיבציה למתן תעודת הכשרות היא של הרבנות, ואילו בעל המסעדה רק "מוכן לקבל השגחת הרבנות", וכיוון שידו על העליונה הוא אף מרשה לעצמו להציב תנאים לרבנות. עצם הניסוח של השאלה באופן זה כבר מכניס את הקורא לתוך המציאות החברתית של העת המודרנית. ההלכה ומוסדותיה אינם בעלי סמכות ויכולת אכיפה על הציבור, הרבנות מבקשת להרחיב את גבולה ולשכנע את בעלי המסעדות לשמור על הכשרות. עמדה זו מבטאת את חולשתה של הסמכות הרבנית. במהלך התשובה נראה כי הרב יוסף מודע לחולשה זו.

השאלה מעמידה את הרב יוסף במצב אמביוולנטי, האם עליו ליטול אחריות כוללת גם על אותם יהודים שיהיו מוכנים לאכול במסעדה זו אף על פי שאין עליה השגחת כשרות מטעם הרבנות? יהודים אלו נתפסים בעיני הרב יוסף כמי שאינם מקפידים בענייני כשרות, משום שללא השגחה, מניח הרב יוסף, יוגשו במסעדה גם מאכלים שאינם כשרים. ייתכן שכלפי יהודים כאלו יש להפעיל את הכלל "הלעיטהו לרשע וימות"? עם זאת, אם תינתן תעודת כשרות יינצלו אנשים אלו מאכילת מאכלות אסורים, אך זאת במחיר מה שנראה כהעלמת עין מצד משגיח הכשרות לכך שמגישים גם מאכלי חלב למעוניין בכך.

הרב יוסף פותח בדיון על אחריותו של הפוסק כלפי קהילתו. הוא מביא את דבריו המפורסמים של ר' יצחק עראמה (ספרד ואיטליה במאה החמש־עשרה), בספרו עקידת יצחק (פרשת וירא, שער כ), האומר שאל לו לפוסק לתת לגיטימציה כלשהי לביצוע עבירה אף על פי שללא היתרו של הפוסק עלולים יהודים להיכשל בעבירה חמורה ביותר. הדיון נסב על מנהגן של קהילות מסוימות להחזיק, באופן ממוסד, וונות יהודיות כדי 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 ל"חטאת הקהל", שהוא חמור יותר ואינו ניתן למחילה.

34 מושג זה מופיע לראשונה בברייתא המובאת במסכת בבא קמא (סט ע"א), ועוסקת בסימון הכרמים הצעירים שאכילת פֵּרותיהם אסורה מדין ערלה ורבעי. על כך אומר רשב"ג: "כמה דברים אמורים בשביעית דהפקר נינהו, אבל בשאר שני שבוע הלעיטהו לרשע וימות". רק אם אחת משלוש השנים שבהן חל דין ערלה או השנה הרביעית לנטיעתו של העץ בה חל דין נטע רבעי, היא גם שנת שמיטה, יש לסמן את הכרם. שהרי הפֵּרות בשנת השמיטה הם הפקר ומותרים לכול, ויש להזהיר את הציבור שאין לאכול פֵּרות אלו מפני שהם ערלה או רבעי. בשנים אחרות אסור לזרים לאכול מפֵּרות אלו ללא רשות הבעלים, לפיכך אין צורך בסימון הכרם כערלה או רבעי, שהרי זר שייקח מן הפֵּרות הוא גולן, ואין לבעל הכרם כל אחריות כלפיו. על אדם כזה נאמר: "הלעיטהו לרשע וימות". ניתוח הפרשנות והפסיקה שעושה שימוש במושג זה נמצא אצל יוסף אחיטוב (אחיטוב תשנ"ה, עמ' 231-247); וכן אצל רנן אחיטוב (אחיטוב רנן תשס"ב).

הרב יוסף מקבל את עמדתו העקרונית של בעל העקידה, אבל לדעתו אין להשוות בין השאלה בדבר כשרות המסעדה ובין דבריו של בעל העקידה. שהרי השגחת הכשרות במסעדה ניתנת 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 החדש שבו נמצאת המנהיגות הדתית. במצב זה, שהוא טיפוסי לחברה המודרנית, אי אפשר לכפות התנהגות הלכתית על כלל הציבור החי בחברה חופשית. ממילא ברור לציבור שההשגחה הרבנית מפקחת אך ורק על כשרות המזון והכלים ולא על כל מה שקורה במסעדה זו. ההסכמה שבשתיקתו של משגיח הכשרות אינה מבטאת אפוא מתן לגיטימציה לעברה, ובכך שלל הרב יוסף את העמדה האומרת שאסור לתת תעודת כשרות למסעדה כזו. יש כאן ביטוי מעניין לתופעה המודרנית של נסיגת הדת לתחומים מוגדרים כגון כשרות וכדומה,[35] וההבנה העצמית של אנשי הדת שאין להם השפעה על תחומי החיים השייכים לסקולום, לעולם החולין. במקרה דנן, ההתנהגות האישית של הבאים למסעדה ("אנשים פרטיים") אינה בסמכותו של הרב, המצב הסוציו־היסטורי הוא אפוא מרכיב חשוב במערכת השיקולים של הרב עובדיה יוסף.[36]

כעת עובר הרב יוסף לשלב הבא, לדעתו האחריות הרבנית מחייבת לתת הכשר למסעדה זו:

> ועוד דבנידון דידן הרי יש הרבה אנשים שע"י השגחת הרבנות יאכלו כשר, ובלעדי זאת יכשלו לאכול מאכלות אסורות, כשאין 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.

יש לשים לב כיצד מתאר הרב יוסף את האנשים שבאים 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, אלא כאנשים חלשים שיש לדאוג לרווחתם.

זאת ועוד, כיוון שמדובר ביהודים רבים ולא ביחידים, הרי לצורך מניעתם מעברה — אכילת מאכלים שאינם כשרים — מותר גם ליחיד לעבור עברה קלה. המקור לטיעון זה מופיע בגטין (לח ע"א) "מעשה באישה שחציה שפחה וחציה בת חורין וכפו את רבה ועשאה בת חורין, מפני שנהגו בה מנהג הפקר". אישה שחצייה שפחה וחצייה בת חורין

35 ראו על כך בפרק ראשון, סעיף ב.

36 ראו על כך בפרק רביעי, סעיף ב.

אינה יכולה להינשא לעבד ולא לבן חורין, במצב כזה היא עלולה להתדרדר להפקרות מינית, לפיכך התירו לאדונה לשחררה כדי שתוכל להינשא ותחדול מהתנהגותה זו. אך שחרור שפחה או עבד אסור משום מצוות עשה "לעולם בהם תעבודו", כיצד אפוא חייבו את האדון לשחרר את השפחה? והרי כלל נקוט הוא בידנו "וכי אומרים לו לאדם חטוא כדי שיזכה חבירך?" (שבת ד ע"א).[37] בעלי התוספות נדרשו לשאלה זו ותירצו "משום שכיון שהייתה מחזרת אחריהן לזנות חשיבי כאנוסים, ועוד מצוה דרבים שאני".[38] הפיתוי נחשב לאונס, ואין לראות באלה שאינם עומדים ביצרם ומתפתים לאותה שפחה רשעים שאין לדאוג להם, אלא אנשים חלשי אופי שיש להצילם. ובוודאי נכון הדבר כאשר מדובר בציבור ולא ביחידים.

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 עובר המשגיח עברה באופן אקטיבי, אלא שהוא אנוס מלהוכיח את הסועדים שלא לאכול חלב אחרי בשר. כך מצדו של היחיד — המשגיח. ומצד אחר, מדובר כאן בהצלת הרבים — הסועדים במסעדה זו, והם נחשבים, לדעתו של הרב יוסף, אנוסים (!) לאכול נבלות וטרפות, שהרי גם ללא ההכשר למסעדה הם ימשיכו לאכול בה כפי שהיה בעבר. הרב יוסף רואה ביהודים אלו אנוסים, חלשי אופי ולא רשעים ומשום כך הוא מבקש לדאוג לתקנתם אף במחיר ויתור מסוים.

בהמשך התשובה מביע הרב יוסף עמדה עקרונית באשר ליחס ליהודים שאינם שומרי תורה ומצוות בזמן הזה:

> ובפרט בזמנים אלו דורות החופש והדרור (דימוקרטיא) שאיש הישר בעיניו יעשה, צריכים להתאזר ולהתגהג בחכמה ובתבונה, ולא בסופה ובשערה, לבל לדחות אבן אחר הנופל [...] אבל להחיר 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 באופן ברור. כל עוד אין הפוסק מתבקש להתיר איסור, ואפילו איסור דרבנן,[39] עליו לעשות ככל יכולתו כדי לעזור ליהודים לקיים את

37 הרב יוסף דן ביסודיות במימרא זו ביבי"ע אומר (ו, יו"ד ג). בתשובה זו אעסוק בהרחבה בסעיף הבא.

38 גטין מא ע"ב ד"ה כופין; שבת ד ע"א ד"ה וכי.

39 להוציא כמובן המקרה החריג של שחרור השפחה שנידון לעיל ובו מדובר על הצלת רבים מעוון. כך מתבאר בתשובה המחכרת בהערה 37, שם דן הרב יוסף בגבולות המדיניות הזו,

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 לנהוג אפוא 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", שבהם קשיחות הלכתית עלולה לגרום נזק רב.

כדי לחדד את עמדתו של הרב יוסף אביא כאן את הוויכוח שהוא מנהל בעניין זה עם אחד הפוסקים החשובים של תקופתנו — הרב אליעזר יהודה ולדינברג. בספרו ציץ אליעזר (יא, נה) נדרש גם הוא לבקשה דומה של בית מלון, לאפשר להגיש במסעדת המלון מאכלי חלב קרים לאחר ארוחה בשרית, לסועדים המעוניינים בכך. תשובתו של הרב ולדינברג היא תגובה לפסיקת הרבנים שהתירו את הדבר.[40] עמדתו של הרב ולדינברג שונה בתכלית מפסיקה זו.

> 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 שוה בנזק [...] היש לך ביזוי דברי חכמים יותר גדול מזה?

הדגש העיקרי בדברי הרב ולדינברג 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 ולדינברג את דברי ר' יצחק עראמה, שאותם ציטט גם הרב עובדיה יוסף, אלא שבניגוד לרב יוסף הסבור שדברי ר' עראמה אינם רלוונטיים לנידוננו כמוסבר לעיל, סובר הרב ולדינברג כך:

> 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

וגראה שהוא מוכן להרחיק לכת אף יותר ובסופה הוא מספר שהתיר לשוחטים בתל־אביב לשחוט ולא לבדוק את הריאה.

40 הראשון שהתיר זאת היה ר' משה פיינשטיין, אגרות משה (יו"ד נב), ופסיקתו מתוארכת לשנת תשט"ו (1956). דבריו מצוטטים בתשובתו הנ"ל של הרב עובדיה יוסף.

הספריה העירונית
שער ציון - בית אריאלה
שד' שאול המלך 25, ת"א
טל. 6910141/2/3

> 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 בנוגע להשלכות של הפסיקה אם כרוך הדבר בהסכמה לעברה או אפילו בהעלמת עין ממנה. יותר מכך, מוסיף הרב ולדינברג, גם אם נחשב נזק מול תועלת, הרי במקרה 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 ולדינברג מביא דוגמאות מתשובותיהם של פוסקים שדנו בסוג דומה של מצבים, שבהם נדרשו לבטל איסור קל כדי שהציבור לא ייכשל באיסור חמור, והם סירבו לכך והסתמכו על דברי בעל העקידה הנ"ל. כמו כן טוען הרב ולדינברג 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 ולדינברג, ובקטע מלא פתוס הוא אומר:

> 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 בעוונו ימות ואתה את נפשך הצלת" (יחזקאל ל"ג, ט).

לסיכום דבריו של הרב ולדינברג אפשר לומר כי הדגש העיקרי בדבריו הוא הדאגה לתדמית הרבנות ולסמכותה כלפי הקהילה. הוויתור, אפילו על פרט מדרישות ההלכה, יערער את סמכותה. לכן הטיעון העיקרי של הרב ולדינברג הוא שהיתר כזה יהיו לו

> השלכות על המשך המעמד הסמכותי של הרבנות בכל הנוגע להשגחה על הכשרות, וזהו הנזק העלול להיגרם כתוצאה מפסיקתו של הרב עובדיה. באשר לתועלת האמורה — הצלת הרבים מעוון, סובר הרב ולדינברג שאין הרבנות אחראית לתקנתם של רשעים, ומגדיר את אלה שמוכנים לאכול במסעדה שאינה כשרה — רשעים.

הרב עובדיה יוסף מצא לנכון להגיב על ביקורתו של הרב ולדינברג וכתב לו מכתב[41] ובו הוא נדרש לטענותיו בעניין ההכשר למסעדה אחת לאחת. באשר לדיון 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 שמביאה אותו לפסיקה מקלה בעניין זה. הרב יוסף מניח כנראה שהתייחסות שלילית לרשעים תפקידה לשפר את ההתנהגות הדתית של כלל הציבור שאינו רוצה להיות מורחק כמו אותם רשעים. ואולם בדורנו, "אין בידנו להעמיד דגל הדת על תלה", הסמכות הדתית איבדה את תוקפה, ולכן התייחסות מתבדלת לאותם אנשים שאינם מקפידים במצוות לא תשפר את המצב אלא תרע אותו. לביסוס דבריו מצטט הרב יוסף מתוך הרשב"א (שו"ת 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 מספר במכתבו שדאגתו נתונה בעיקר כלפי "אנשים תמימים מיראי ה'" שבאים לישראל כתיירים ובטוחים שבתי המלון בה כשרים והדבר מחייב את הרבנות לעשות כל מאמץ שאכן יהיו מקומות אלו כשרים. יש לזכור כי הרב יוסף התיר את הדבר אף בנוגע למסעדות, ששם לא דובר על אנשים תמימים שחושבים בטעות שהמסעדה כשרה, אבל כאן, בדברי תשובתו לרב ולדינברג, הוא משתמש בטיעון זה אשר משנה את התמונה ההלכתית, שהרי מעתה אין מדובר ב"רשעים", שכלפיהם ייתכן שאין אחריות, אלא בהצלתם של יהודים תמימים מעוון. זהו אפוא נרטיב חדש שמסייע לרב יוסף בעמדתו.

41 תאריך המכתב הוא כ"ד מנחם אב תשל"ג, הרב יוסף פרסמו ביביע אומר (ח, יו"ד יב). הרב ולדינברג פרסם את תמצית מכתבו של הרב יוסף אליו בציץ אליעזר (יב, צד).

הרב ולדינברג פרסם את תגובתו של הרב יוסף בציץ אליעזר (חי"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 מבין בתגובתו השנייה[42] לדבריו של הרב ולדינברג שמדובר במחלוקת עקרונית: "והן עתה נדפס שו"ת ציץ אליעזר ח"יב, ושם הדפיס מכתבי אליו בזה, וסיים שלדעתו נר"ו אין בזה די השב, והמעיינים ישר יחזו פנימו, ויוכיחו בין שנינו. ואני על משמרתי אעמודה".

ברור אפוא גם לנפשות הפועלות עצמן, הרב יוסף והרב ולדינברג, שמחלוקתם אינה תלויה בראיות והוכחות, אלא בגישותיהם בנוגע לתפקידו של הרב במציאות נתונה ושהן שונות מהותית זו מזו. דאגתו העיקרית של הרב יוסף היא לאותם יהודים שנמצאים בשוליים מבחינת קיום ההלכה. יהודים אלו הם תוצר הזמן החדש והם מציבים אתגר גדול למנהיגות הדתית, כיצד תשכיל זו שלא להרחיקם עוד ולשמר ואולי אף להגביר את זיקתם לקיום תורה ומצוות? הרב ולדינברג מבטא בעניין זה עמדה שמוטרדת יותר מתדמיתה ועצמתה של הסמכות הרבנית, ולכן היא מבקשת להעביר מסרים חדים ובלתי־מתפשרים בענייני הלכה, אף במחיר של צמצום היקף האחריות כלפי יהודים רבים שאינם מקפידים על קיומן של דרישות ההלכה. גם הרב יוסף וגם הרב ולדינברג שותפים בדעה שאין די בטקסטים ההלכתיים הקנוניים כשהם לעצמם כדי להתמרד עם המציאות החדשה. הטקסטים יתפרשו במקרה דנן לפי הרלוונטיות שלהם לנושא הנידון ולמשמעותו והשלכותיו של הנושא, וזהו בדיוק סלע המחלוקת.

אם נחזור לניתוח הסוציולוגי של תופעת הסטייה נוכל לומר שהרב ולדינברג מבטא את העמדה אשר מבקשת לחזק את שורות הנאמנים להלכה באופן אקסקלוסיבי, כלומר 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 תרחיק יהודים כאלו שמחויבותם למסורת קיימת אך קלושה ואותם הוא מבקש לשוב ולקשור לעולמה של תורה.

42 הוספות ומילואים ליביע אומר (ו, יו"ד ג).

2. שחיטה של עוף שיש בו חשש טריפה

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

> 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 לשוחטו להצילו מאיסור נבלה. והאם חייב להודיעו שהוא טרף אף שיודע בבירור שלא ישמע אליו להמנע מלאכלו.

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

כאן פותח הרב יוסף דיון עקרוני בעניין ומבקש לטעון שכאשר מדובר במנהג בלבד אין להימנע מלהתיר נגד המנהג אם בכך יינצל השואל מאיסור חמור יותר. כדוגמה לפסיקה מסוג זה מביא הרב יוסף מדבריו של החיד"א, ר' חיים יוסף דוד אזולאי (מחכמי ארץ ישראל במאה השמונה־עשרה) בשו"ת חיים שאל (א, ו):

> בעניין 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 לקיים 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 דרישה מסוג זה ועם הצבת תנאים.

בהמשך דן הרב יוסף בגבולות המדיניות הזו. האם אפשר להתיר גם איסורים ממש, או דווקא מנהגים? הוא מצטט מדבריו של הנצי"ב — ר' נפתלי צבי יהודה ברלין (ליטא במחצית השנייה של המאה התשע־עשרה) בשו"ת משיב דבר (ב, מג-מד), שדן

באישה שמוכנה לטבול במקווה כדין, אבל 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 בעניין זה. הרב יוסף לעומת זאת מכריע ברוב המקרים[43] שבאו לדיון בתשובותיו באותו כיוון המאפשר ויתור חלקי בהלכה כדי למנוע איסורים חמורים.[44]

3. נשים שלובשות מכנסיים

מדיניות הרע במיעוטו שבה ועולה בתשובה שכתב הרב עובדיה יוסף למנהל בית ספר תיכון דתי בשנת תשל"ג ופורסמה ביביע אומר (ו, יו"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".

בעיית הסמכות המוגבלת של הממסד שבה ועולה כאן. מנהל בית הספר אינו מסוגל לכפות את רצונו המלא על התלמידות כך שהן תלבשנה חצאיות ארוכות. הבררה העומדת לפניו היא לאפשר לתלמידות ללבוש מכנסיים ארוכים. השואל מניח שלבישת מכנסיים כרוכה בבעיה הלכתית ולכן הוא שואל את הרב לדעתו בעניין.

הרב יוסף פותח בהבעת התנגדות תקיפה לאופנת המיני:[45] "ובהכרח מלבוש שחץ זה מושך תשומת לב, ועין רואה והלב חומד, ומגרות יצר הרע באנשים".[46] כמו כן,

43 להלן נדון בחריגה מקו זה כפי שהיא מופיעה ביביע אומר (א, או"ח ל).

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

45 בסיום התשובה אומר הרב יוסף: "איסור גמור לבנות ישראל ללכת בחצאיות קצרות או שמלות קצרות (הנקראות מיני, למינים ולמלשינים אל תהי תקוה)".

46 בזמן פרסום התשובה הוסיף הרב יוסף את המשפט הזה בסוגריים: "(והנה בעוה"ר אלפי בחורים של צה"ל נהרגו במערכה של מלחמת יהכ"פ האחרונה, הי"ד, ומי יודע אם לא בעון

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[47] המביאה לידי זמה, בודאי שיש בזה הלאו של ובחקותיהם לא תלכו". חצאיות המיני הן עבור הרב יוסף סמל לתרבות המחירנית של המערב, ולכן הוא מתנגד בכל תוקף לצורת לבוש זו.

כעת מברר הרב את עניין המכנסיים, האם יש איסור לנשים ללבוש מכנסיים משום "לא יהיה כלי גבר על אישה"? לאחר דיון ארוך בהגדרת האיסור הזה ובתנאיו, לפי הדעות השונות, הוא מסכם ואומר: כיוון שמכנסי נשים שונים ממכנסי גברים אין להגדירם כ"כלי גבר", ואם כן אין לאסור מכנסי נשים משום איסור זה. הרב יוסף מוסיף את ההסתייגות הזאת:

> 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.

כיוון שלבישת מכנסיים אינה יכולה להיחשב אסורה באיסור הפורמלי של "לא ילבש", עובר הדיון לשאלת הצניעות, כלומר מה יותר גרוע — מכנסיים 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, ולהורות להן כהוראת שעה ללבוש מכנסים [...] והכא נמי דטבא להו עבדינן להו [את הטוב להן נעשה, נפסוק להן], 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 הגויים", אלא רק באמירה שהמכנסיים אינם צנועים ועלולים להביא את הגברים

החמור הזה, דתבר גזירי, 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)".

47 פרפרזה על הפסוק בתהלים יז, ד "לְפָעֳלוֹת אָדָם בִּדְבַר שְׂפָתֶיךָ אֲנִי שָׁמַרְתִּי אָרְחוֹת פָּרִיץ".

להרהורי עברה. לעומת זאת, כאשר הוא מסביר את חומרת האיסור שבלבישת מיני הוא משתמש באיסור "ובחוקותיהם לא תלכו". ככל הנראה ההבדל בין המכנסיים, הנחשבים "בגדי שחץ" אך אינם נחשבים ל"חוקות הגוי" או "אופנת פריז", ובין חצאיות המיני האסורות באיסור חמור ביותר הוא בכך שהמכנסיים מכסים את הרגליים והחצאיות חושפות אותן. זוהי ההבחנה שמאפשרת לו את הגמישות ההלכתית. המוטיבציה לנקוט עמדה מתונה זו נובעת מן החשש שנערות אלו, שמחוייבותן להלכה ולהנחיות בית הספר נמוכה, עלולות, אם יקפידו עמן, לעזוב את בית הספר הדתי. בנות אלו נמצאות במצב שהן עלולות "ליפול" ו"אין לדחות אבן אחר הנופל", ולפיכך יש להפעיל בנושא זה את מדיניות "הרע במיעוטו".

עמדתו המתונה של הרב יוסף בסוגיית מכנסי הנשים חריגה בין פוסקי זמננו. הרב יוסף עצמו מצטט מתשובתו של הרב יצחק וייס (אנגליה וישראל במאה העשרים) בשו"ת מנחת יצחק (ב, קח), שדן במכנסי נשים ואומר באופן חד־משמעי:

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

גם הרב עובדיה הדאיה, אחד מרבותיו של הרב יוסף, בשו"ת ישכיל עבדי (ה, יו"ד כ; ו, אה"ע נד), התבטא בחריפות נגד לבישת מכנסיים וגם אותו מצטט הרב יוסף. אף על פי כן סובר הרב יוסף שיש להעדיף את "הרע במיעוטו" ולהתיר זאת במצב הנידון.

תגובה חריפה לתשובתו המתונה של הרב יוסף באה מעברו של הרב ולדינברג, שדן בעניין זה בשו"ת ציץ אליעזר (י"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.[48] 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 בפיסוק 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:

48 אני מודה לאלי כאהן, שהפנה את תשומת לבי לפולמוס זה, שמקביל 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 לעצמה הרטורית. התיאור הארוטי בא לבטא ככל הנראה התנגדות לפסיקתו של הרב עובדיה יוסף בעניין 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, רב הנזק בפסיקתו של הרב יוסף על התועלת מפני שיש בו כמין מתן היתר ללבוש מכנסיים אף שהרב ולדינברג מבין שלא לכך התכוון הרב יוסף.

שוב אנו רואים את שני קווי המדיניות השונים שנוקטים הרבנים יוסף וולדינברג. הרב יוסף משלים עם המציאות הפרושה לפניו אף שהוא מתנגד לה. הוא מניח שאי אפשר לשנות את המציאות כך שתתאים להשקפתו אבל בהחלט אפשר לפעול בתוך המציאות ולמזער את הנזק על ידי ויתור חלקי כלפי הגורמים שאינם מחויבים להלכה. זוהי תמציתה של מדיניות "הרע במיעוטו".[49] הרב ולדינברג לעומתו, סובר שכל ויתור שכזה גורם נזק גדול יותר. עדיף לדעתו למחות, להתנגד, לסרב, מפני שוותרנות בעידן של מתירנות ופריצות מרחיבה את הפרצה ופוגעת בחוסן של אותן נשים הנאמנות להלכה. הצבת גבולות ברורים וקביעה חדה של "פנים וחרץ" יחזקו, כך סובר הרב ולדינברג, את נאמני ההלכה.[50]

4. שחיטה ביום טוב

כפי שציינתי לעיל, הרב יוסף אכן עקבי במדיניות ההלכתית העקרונית שלו, אולם ישנה תשובה חריגה אחת שיש לבדוק אם היא מתאימה לקו הכללי של הרב יוסף, או

49 עוד על מדיניות זו בכתבי הרב יוסף ראו: יביע אומר (ח, יו"ד כד) בנוגע לקבלת גיורת שרוצה להינשא ליהודי: "לכן מוטב לאחח הרע במיעוטו, ולקבלה אם תבטיח לקיים כל המצות וכו'". יביע אומר ד, אה"ע ד, ויחווה דעת ד, מו, בעניין בית ספר מעורב לבנים ובנות: "באופן כזה יש לבחור הרע במיעוטו, ולהעדיף שילמדו יחד ילדים וילדות בבית הספר הדתי".

50 ראו גם את פסיקתו של הרב ולדינברג בשו"ת ציץ אליעזר (ז, כב) ביחס למתן היתר לעבודת נכרים בשבת במפעל יהודי כדי למנוע מיהודים לעבוד שם בשבת. וציץ אליעזר (טו, יח) בדבר הדרכת נהג שנוסע בשבת.

שמא היא משקפת עמדה אחרת שנקט הרב בצעירותו. מדובר בתשובה שעוסקת במנהג שהיה מקובל במצרים, ולפיו, ישנם ימים קבועים לשחיטת בהמות, וזאת גם אם אחד הימים הוא יום טוב. כידוע, שחיטה ביום טוב לצורך "אוכל נפש" ביום טוב עצמו מותרת, אולם מדובר בשחיטה שנעשית בעיקר לצורך ימי החול. הרב יוסף יצא נגד נוהג זה, והתשובה שכתב מתוארכת לשנת תש"ח בקאהיר והיא פורסמה ביביע אומר (א, או"ח ל). לאחר דיון הלכתי ארוך, הוא מספר כי הזמין אליו לבית הדין את השוחטים והודיע להם שאין לשחוט יותר ביום טוב בבית המטבחיים. לאחר מכן הוא מספר:

> נתקלתי בהתנגדות עזה מצד מחרחרי ריב, אשר הם חכמים בעיניהם וביחוד מצד הרב הראשי מטעם המלך,[51] 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 [...] ותלי"ת כי עזרנו לבטל המנהג הרע הזה, דתבר גזידי. למרות כי אחד מהיושבים בבית הדין היה תמיד מערער ע"ז, ואומר, כי ישנם אנשים המאיימים, שאם לא ימצאו בשר טרי כשר ביום טוב, ילכו לקנות בשר נבלות וטרפות מן הגוים. ונומתי [אמרתי] 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 יום טוב בפרהסיא, שאין לנו להשגיח על שוטים 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 גם תומך במנהג שלא למכור בשר מראש חודש אב, שגם הוא עלול להביא יהודים לקנות בשר טרפה בימים אלו. הסיבה לכך היא "שאין לנו להשגיח על שוטים הללו" כלומר מי שמאיים לקנות בשר טרפה משום שאינו יכול להשיג בשר כשר וטרי במשך יומיים אינו ראוי לדאגתו ואחריותו של הפוסק. כמו כן, סובר הרב יוסף, מדובר באיום של יחידים ולא בתופעה נרחבת "ואין לפרוץ הגדר בשביל חוטא אחד או יותר", ועוד שכנראה מדובר באיום סרק "וגזים איניש ולא עביד", וגם אם אינו סרק, אין לנו חובה לדאוג לאנשים כאלו "ואי עביד, הלעיטהו לרשע וימות".

בהמשך מצטט הרב מקורות ברוח זו ובהם אף את דברי בעל העקידה בנוגע לחטאת סדום שצוטטו לעיל. הרב יוסף מוסיף ומספר שקיימת "בדורות העלובים הללו" תופעה רחבה של מתירנות מינית בין רווקים לרווקות ואף על פי כן לא יעלה על הדעת להתיר לרווקות לטבול כדי שלא יכשלו באיסור נידה החמור, אלא רק באיסור

51 על תקופת מצרים בכלל ועל יחסיו של הרב עובדיה יוסף עם הרב הראשי של מצרים, הרב חיים נחום, ראו את דברי בפרק שלישי, סעיף א.

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 בם ופושעים יכשלו בם". לפוסקי ההלכה אין אחריות על השלכות הפסיקה בנוגע לפושעים, אלא רק על אלו שהם חרדים לדבר ה' ולעתים מתפתים לדבר עברה. בהמשך מסייג הרב יוסף את דבריו ואומר שאין להסיק מעמדתו שיש לנדות עוברי עברה כאשר הדבר עלול להוציאם לתרבות רעה,[52] מפני שזו פעולה אקטיבית מצד בית הדין שעלולה לגרום תקלה, אולם כאן מדובר בעשייה פסיבית, איסור על שחיטה ביום טוב ובימים שבין ראש חודש אב לט' באב. לפיכך אין להקל באיסורים אלו על אף הסיכון שיהודים יעברו על איסורים חמורים יותר.

כפי שציינתי לעיל נראה שבתשובה זו ישנה התייחסות שונה של הרב יוסף לאחריותו של הפוסק כלפי יהודים שאינם מחויבים להלכה. אפשר לומר שזו הייתה גישתו בהיותו צעיר, בעת היותו נתון בתוך מאבקי כוח בתוך בית הדין של הרב הראשי בקאהיר, מאבקים שבהם נוקט הרב יוסף עמדה שמרנית מחמירה אל מול הליברליזם של רבני קאהיר. לימים, כשחזר הרב לארץ, השתנתה עמדתו והוא החל לתפקד כסמן "שמאלי" אל מול הפסיקה האשכנזית החרדית המחמירה. ואולם יש לשים לב להבדלים בין המקרים. בתשובה זו העוסקת בשחיטה ביום טוב, עומד לפני הרב איום מעורפל. האיום מובא בפיו של אחד הדיינים שהרב יוסף אינו מעריכו כלל וכלל. הרב יוסף אינו מאמין שאכן איום זה, שאי אלו אנשים יקנו בשר שאינו כשר, הוא ממשי. לעומת זאת, הן בעניין המסעדה, הן בעניין שחיטת העוף הטרף והן בנוגע ללבישת המכנסיים, מדובר במצב חברתי ממשי. בסופו של דבר אין מדובר בשינוי עמדה עקרוני של הרב יוסף, ואכן אפשר למצוא תשובות מקלות גם מתקופת מצרים ולעומתן תשובות מחמירות שנכתבו בארץ.

בפולמוס בין הרב ולדינברג לרב יוסף שהובא לעיל, בנוגע לכשרות המסעדה שמגישה חלב אחרי בשר, מצטט הרב ולדינברג את הפסיקה בדבר האיסור למכור בשר בתחילת חודש אב כראיה לשיטתו. בתגובתו של הרב יוסף (יביע אומר ח, יו"ד יב, ג) הוא כותב שאכן גם הוא פסק כדעה זו ומפנה לתשובה שבה אנו עוסקים עכשיו. אבל הוא מבחין בין המקרים:

> אולם אין זה עניין לנ"ד, כי שם אין לחוש לתקנת החוטאים שיעשו בשאט נפש 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

52 הרב יוסף מפנה כאן למחלוקת האחרונים סביב דברי תגחת הרמ"א ביורה דעה, סימן שלד, סעיף א.

לתקנת האנשים התמימים יראי ה׳ שימצאו בשר כשר במלון הקרוב אליהם, ולא יתגאלו ח״ו בנבלות וטרפות.

כפי שכתבתי לעיל, המציאות שעליה מדבר הרב יוסף בתגובתו לדברי הרב ולדינברג שונה מן המציאות שעליה דיבר 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 מסרים. 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 ובין מתן הכשר לבית מלון. אמנם יש להעיר שאין טיעוניו של הרב יוסף בסוגיית הכשר המסעדה נסמכים 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, ובין מתן תעודת הכשר למקום שאכן מגיש אוכל כשר, אלא שהסועדים בו אינם מקפידים על הכשרות.

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

ד. העלמת עין

כפי שכבר ראינו, אחת מדרכי ההתמודדות שמציע הרב יוסף היא להתעלם ממקצת התופעות החורגות מן ההלכה. העלמת העין באה במצבים שבהם סובר הפוסק שהניסיון להקפיד על קיומה המלא של ההלכה עלול להביא לידי ביטולה 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.

1. טיפוח ציפורני הנשים וסוגיית החציצה בטבילה

רוח המערב שנשבה במצרים הביאה עמה גם את אופנת הלבוש והיופי האירופיים. אחד מסממניה הוא המניקור — טיפוח הציפורניים ומשיחתן בצבע.[53] תופעה זו העלתה שאלה הלכתית, כי כשאישה טובלת במקווה אסור שדבר יחצרץ בין גוף

53 התופעה כשהיא לעצמה אינה "מודרנית", וגם הרב יוסף מצטט מדברי הרמב״ן המתאר תופעה זו (בפירושו לתורה, דברים כא, יב), ובכל זאת חשוב לציין שהרב יוסף רואה את התופעה בהקשרה הקונקרטי, הנשים המסורתיות לא נהגו לעשות זאת, והנשים "המודרניות" התאימו את עצמן לאופנה האירופית בעניין.

האישה למים, והצבע המשוח על הציפורניים נחשב חוצץ. כמו כן, אחת ההנחיות לנשים שבאות לטבול היא שעליהן לגזוז את ציפורניהן, מפני שגם יתרת הציפורן נחשבת חוצצת. יוצא אפוא שטיפוח הציפורניים המקובל יש בו בעיה הלכתית. מתוך התשובה מתברר שהנשים מסרבות לגזוז את ציפורניהן ולהסיר את הצבע בבואן לטבול, והשאלה היא אפוא כיצד יש לנהוג בנשים אלו.

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

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

לאחר דיון הלכתי שבו מביא הרב יוסף דעות שונות, הוא פוסק שאפשר לסמוך על דעת הפוסקים המקלים בעניין וסוברים 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, ויבואו 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 ממקצת נשים הללו לעזוב ארחות ישר, ולפנות אל רהבים ושטי כזב, לשמור ארחות פריז (פריץ), ולנהוג באופנות חדשות כאלו, ולחצוב להן בורות נשברים.

הרב יוסף רואה את התופעה בהקשרה התרבותי, זו אינה שאלה הלכתית טכנית בענייני חציצה, מאחורי התנהגותן של הנשים עומדת הנטייה לעזוב את הנוהג הקדום של "אמותינו הקדושות" וללכת אחר "אופנת פריז". בכל ואת, כיוון שנשים אלו באות למקווה ורוצות לטבול, אין למנוע זאת מהן ואין לגעור בהן שמא לא תבואנה לטבול כלל. הרב יוסף מודע ליכולת הבחירה שמייחדת את העת המודרנית,[54] נשות מצרים המודרניות יכולות בנקל לבחור שלא לטבול, ואכן, לפי תיאורו של הרב יוסף ישנן נשים רבות שאינן טובלות כלל.[55] הנשים שעליהן מדובר בתשובה זו באות למקווה,

54 ראו פרק ראשון, סעיף ב.

55 ביביע אומר (ג, חו״מ ז), הוא מספר על חוסר המחויבות של נשים במצרים לטבול במקווה: "ראע״פ שבזמן האחרון חזר הדבר לקלקולו, כי לצערנו רוב הנשים המודרניות נמנעות לטבול במקוה". ראו גם זוהר תשנ״ג, עמ׳ 231.

ואף שהן נוהגות כמנהגי "המודרניות", אין הן עושות זאת מתוך רצון לשנות ולהתאים את ההלכה לרוח התקופה, אלא מתוך רצונן האישי לדבוק בצו האופנה. התנהגות זו, אף שהיא סטייה מן הנורמה ההלכתית והמסורתית ("אמותינו הקדושות"), אינה מסכנת מבחינת הרב יוסף את הזהות היהודית המסורתית של הקהילה וגם לא של נשים אלו עצמן. שאחרי הכול, אכן באות למקווה, המסמן את התרבות המסורתית ועומד בקוטב תרבותי הפוך ל"ארחות פריז". יוצא אפוא שההקשר התרבותי של מעשה הסטייה מאפשר לרב יוסף לנהוג בסלחנות.

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

2. ברכת כוהנים על ידי מי שאינו שומר תורה ומצוות

גם בנושא זה מתמודד הרב יוסף עם תופעת הזיקה החלקית להלכה. מדובר ביהודים הפוקדים את בית הכנסת ואף מעוניינים להשתתף בטקסי התפילה באופן פעיל, ועם זאת, הם אינם מנהלים אורח חיים דתי הלכתי, ומקצתם אף מחללים את השבת.[56] ביביע אומר (ז, או"ח טו), נשאל הרב יוסף אם יש למנוע מכוהן שמחלל שבת בפרהסיה, לשאת את כפיו לברכת כוהנים. מקצת מן הפוסקים שנדרשו במישרין לעניין זה השוו את מחלל השבת למומר לעבודה זרה, שאין לאפשר לו לשאת את כפיו. הרב יוסף מבקש להתיר את הדבר, והוא פותח בסיבה שמביאה אותו לכך:

> אולם בהיות שלדאבון לבנו עברה 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,[57] 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 בעניין זה. לצורך כך הוא מביא את עמדתו המפורסמת של הרב יעקב עטלינגר (מחכמי גרמניה במאה התשע־עשרה),[58] שקבע כי בזמן הזה יהודים בעלי זיקה כלשהי לעניין השבת, כגון שהם מתפללים ומקדשים קידוש היום, אף שאינם שומרי שבת על פי ההלכה, אינם נכנסים לקטגוריה החמורה של "מומר". לפיכך פוסק הרב יוסף:

> ומעתה כהנים אלו הבאים לבהכנ"ס בשבת ומתפללים עם הצבור, ואומרים

56 על יחסו המורכב של הרב יוסף למחללי שבת ראו בהמשך פרק שישי, סעיף א.

57 הושע ד, ד.

58 שו"ת בנין ציון החדשות סימן כג.

> בתפלתם שהשבת אות היא לעולם זכר למעשה בראשית, וחותמים בא"י מקדש השבת, וברצונם לעלות לדוכן לישא כפיהם לברכת כהנים, יש מקום להעלים עין מהם שלא למונעם ממצות נשיאות כפים, מאחר שי"ל שאין דינם כעובדי עבודה זרה.

שוב מזדמן כאן מדיניות העלמת העין, כלומר במקרה זה יש להתעלם מהיותו של הכוהן מחלל שבת, ולאפשר לו להשתתף בטקסים כאילו היה חבר שווה זכויות בקהילה. אין כאן התניה בין חובות לזכויות. החובות הן מילוי מצוות הדת העיקריות ובעיקר מצוות השבת שהמחלל אותה נחשב מומר. חובות אלו הן שמקנות לכאורה את הזכות להשתתף בטקסים באופן פעיל. כאן מבוטלת ההתניה הזו על ידי התעלמות מאי־מילוי החובות, כדי לשמור על מרב החברים בקהילה ולהימנע מקטטות ומריבות. ההתעלמות אינה עצימת עיניים והתכחשות לתופעה. ההתעלמות היא פרשנות מקלה לתופעה. במילים אחרות, מה שיש להתעלם ממנו הוא המשמעות של חילול השבת "מאחר שי"ל שאין דינם כעובדי עבודה זרה".

3. מינוי שליח ציבור ומתן עלייה לתורה למי שמתגלח בתער

בדומה לעניין הקודם נשאל הרב יוסף ביחווה דעת, ב, טז, אם מותר להעלות לתורה יהודי שמגלח את זקנו בתער ועובר בכך על איסורים מן התורה. בתשובתו הוא מצטט את דברי ר' יוסף חיים בשו"ת רב פעלים (ב, או"ח יא), שעוסק ביחס למחללי שבת ולשאר עוברי עברה ופוסק כך: "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:

> שאין 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 דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום.

דאגתו העיקרית של הרב יוסף היא לשלמותה של הקהילה. עוברי עברה אלו מבאי בית הכנסת הם, ואין הרב יוסף מבקש להרחיקם, אלא לקרבם. בפסיקתו זו של הרב יוסף אפשר למצוא ביטוי לגישה היירכית, כפי שתיאר אותה אדם פרזיגר במחקרו על הגישה האורתודוקסית ליהודים שאינם שומרי מצוות.[59] לפי גישה זו, החברה בנויה

59 ראו בהרחבה בהערה 13 שבפרק זה.

מקבוצת עילית, שאליה שייכים שומרי ההלכה, וקבוצות שנמצאות בדרגה נמוכה שבהן נמצאים אלו שאינם מקפידים על שמירת ההלכה, כגון אלו המתגלחים בתער, וכלפיהם יש לנקוט מדיניות של אפליה חבויה לרעה, ולכן יש לנסות ולהימנע מלהעלותם לתורה בין שבעת הקרואים, אך את זאת יש לעשות בנחת ובנועם.

עוד ביטוי לתפיסה ההיירכית נמצא בתשובה שעוסקת במינוי שליח ציבור שמגלח זקנו בתער. ביביע אומר (י, או"ח ח) נדרש הרב לשאלה הזו ופוסק באופן חד־משמעי כי "המגלח זקנו בתער פסול להיות שליח ציבור, ואפילו כבר מינוהו מעבירים אותו", משום שהלכה מפורשת היא שאסור להוריד לפני התיבה שליח ציבור שאינו הגון ובכלל זה מי שעובר על איסור מפורש כגילוח בתער. לעומת זאת, באותה תשובה נדרש הרב יוסף לשאלה אם למנות שליח ציבור שהוא שומר מצוות אך אינו נוהג לכסות את ראשו בכיפה והולך ברחוב בגילוי ראש. עמדתו העקרונית של הרב יוסף באשר לכיסוי הראש לגברים היא שאין זו חובה הלכתית, אלא מידת חסידות בלבד (ראו על כך יביע אומר, ט, או"ח א). ולכן אין עילה הלכתית למנוע מאדם שאינו מכסה את ראשו להיות שליח ציבור. אבל, מוסיף הרב יוסף, יש להעיר לאדם זה שיכסה את ראשו:

> ובפרט בזמננו, שדרך החפשים ללכת ברשות הרבים בגילוי ראש דרך פריקת עול תורה ומצות, בודאי שכל אדם ירא שמים צריך להזהר מאוד ללכת ברשות הרבים בכיסוי ראש שיהיה היכר בין אדם העובד אלקים לאשר לא עבדו, וכיום יש בזה יותר ממדת חסידות כי נהפך הדבר להיות כסמל דתי שהכיפה שעל ראשו מעידה עליו שהוא משלומי אמוני ישראל ומרא שמים עליו.

אנו רואים כאן כמה הבחנות חשובות שמשתלבות במסגרת המדיניות ההלכתית של הרב יוסף. על אף עמדתו העקרונית כי יש להכיל גם עוברי עברה בתוך הקהל ולשתף אותם בפעילות הדתית בבית הכנסת, הוא מבקש לשמור על היירכיה ברורה שתפקידה לסמן את הקורים הפנימיים בתוך החברה. עוברי עברה כגון אלו המגלחים בתער יכולים להשתתף בפעילות, אך רק ברמתה הנמוכה, כגון בעלייה לתורה שלא כחלק משבעת הקרואים. אין הם יכולים לשמש כשליחי ציבור, תפקיד בעל יוקרה וחשיבות בקהילה. באשר לשליח הציבור שאינו מכסה את ראשו נמצא הרב יוסף במצב ביניים. מצד אחד בהיותו פוסק הלכה שמחויב לצדדים הפורמליים של ההלכה, הוא אינו פוסל איש זה מן התפקיד שהרי אינו עובר עברה. מצד אחר, בהיותו רב ומנהיג שמפעיל שיקולי מדיניות, הוא מודע לתפקיד הסמלי של הכיפה והיותה זו המבחינה, מן ההיבט הסוציולוגי, בין "עובד אלוקים לאשר לא עבדו". הרב יוסף אינו רוצה לטשטש קווי גבול אלו, והוא מבקש להדגיש את המרחק בין "שלומי אמוני ישראל" ובין אלו הפורקים מעליהם עול מלכות שמים. לפיכך יש להעיר לשליח ציבור זה שעליו לחבוש כיפה לראשו כדי שיוכל להמשיך בתפקידו הייצוגי.

פרק שישי

"לעמוד בכל תוקף נגד המחדשים והמודרניים למיניהם"
מדיניות ההדרה של הרב עובדיה יוסף

כפי שכתבתי לעיל, המתינות ההלכתית אינה מאפיינת את הפסיקה של הרב עובדיה יוסף. הוא משתמש בה כדי להתמודד עם המציאות החברתית ההיסטורית שבה הוא מתפקד כמנהיג וכפוסק. לכן אין פלא שבתחומים מסוימים מביע הרב יוסף גישה מחמירה ונוקשה. הוא ממשיך בקו המקובל על הרבנים האורתודוקסים באירופה להיאבק בחומרה 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 נדרש לתופעה בדרשותיו ומזהיר מפניה, אם כי אינו מראה בקיאות בהשקפת עולמן של התנועות הלא־אורתודוקסיות. "המודרנים של זמננו", הוא אומר בפירושו להגדה של פסח, "אומרים 'העיקר הלב' וכל מחשבתם לרע להפטר מן המצוות המעשיות". הם, לדבריו, גם מתחכמים וממציאים טעמים למצוות וקובעים שמצוות אלו אינן רלוונטיות עוד ויש לבטלן (חזון עובדיה, עמ' רטו). ביטוי אחד לדאגתו בתחום זה הוא דרישתו לחזק את המנהג (על פי הרמב"ם) שאין לעמוד בעשרת הדיברות: "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, ו, ח).

יחסו לרפורמים ולקונסרבטיבים תואם את הגישה האורתודוקסית הקלאסית. הרב יוסף פוסל קידושין שעשה רב רפורמי (יביע אומר, ח, אה"ע ה). הוא אוסר לקבל תרומות מבית כנסת רפורמי אם התנאי הוא ששם בית הכנסת יפורסם ברשימת התורמים (יביע אומר, ז, או"ח כב). הוא פוסל גט שכתב רב קונסרבטיבי (יביע אומר, ו, אה"ע יב), ואף אוסר לקבל לישיבה מורה שלימד בעבר בבית מדרש קונסרבטיבי (יביע אומר, ז, יו"ד יט).

אכן, הרב יוסף נוקט עמדה נוקשה הפוסלת תופעות שבאות מתוך כוונה מודעת של שינוי וחידוש. תופעות אלו מאיימות לדעתו על בסיס הקיום היהודי המסורתי, ולכן גם מעשים שמבחינה פורמלית, הלכתית, אינם חמורים במיוחד, מסמנים אצל הרב יוסף סכנה ממשית על אשיות ההלכה. ואולם כפי שנראה להלן, הוא מגביל את מאבקו