



אילת כרמי ומירב הימן, שביל ישראל: התהלוכה, מתוך מיצב וידאו תלת ערוצי, 2018. צילום: אבי חי

יהדות וזכויות הפרט: חמש פרספקטיבות

חמישה חוקרים וחוקרות ממכון הרטמן בוחנים את המפגש בין היהדות וזכויות הפרט באמצעות מקרי מבחן שונים

א. מהו מרחב ציבורי?

יופי תירוש

מכיוון שהספרה הציבורית מחויבת לנורמות של צדק ושוויון, כוחות שמרניים חותרים להגדיר עוד ועוד מרחבים כ"פרטיים", כדי לאפשר בהם אפליה והפרדה מגדרית

בהם דריסת רגל. עם דקארט וקאנט ועם עליית ההומניזם השתרשה ההבנה שחיוני להגן על אזורים בחייו של הפרט שיהיו חופשיים מהתערבות. ג'ון סטיוארט מיל, ממנסחיה הקאנוניים של המחשבה הליברלית במאה התשע-עשרה, הגדיר את גבולות חירות הפרט באופן מקסימלי. על החברה והשלטון, כתב, לאפשר לפרט מקסימום חופש ולהימנע מהגבלת חירות הפרט כל עוד הוא איננו גורם נזק לאדם אחר.

עקרון הנזק של מיל מושך באלגנטיות שלו ובפשטותו, אבל יישומו בחיי המעשה מורכב יותר, כמובן. אין כמעט התנהגות שאין לה כל השפעה על אחרים, בוודאי אם מדובר בפעולה שנויה במחלוקת או כזו המסוכנת לאדם עצמו. כך, מיל הציע שמותר להזהיר אדם שעומד לחצות גשר מט לנפול, אבל אסור למנוע ממנו לעשות את הבחירה המסוכנת כל עוד הוא מודע להשלכותיה ומסוגל לשקול את החלופות. זאת אף שלנפילתו מהגשר יהיו השלכות מזיקות על ילדיו, למשל. למרות הדחף להציל את האדם מעצמו, על החברה והשלטון להתאפק כדי לא לפגוע באוטונומיה של הפרט. מיל בוודאי היה דוחה את הטענה שאם אדם חש פגיעה מעצם העובדה

שאלת ההפרדה בין המינים מעסיקה את החברה הישראלית ואת מוסדותיה יותר ויותר בשנים האחרונות. ברשימה זו אבקש להמשיג את המאבק בין כוחות שמרניים ודתיים ובין כוחות ליברליים בשאלת ההפרדה כמאבק על הגבול בין המרחב הפרטי למרחב הציבורי. אטען שהמחיצה הרעיונית המבחינה בין שני המרחבים הללו הפכה למטרה של כוחות שמרניים, המבקשים להנמיך אותה כדי לאפשר לערכים לא שוויוניים, שנחשבים מותרים בספרה הפרטית, לחול ביותר ויותר הקשרים, פעילויות ומרחבים. בתהליך שלא רבים מבחינים בו, אך השפעותיו דרמטיות, מוגדרים בישראל יותר ויותר מרחבים ציבוריים כאזורים מעין-פרטיים. ההגדרה של פעילויות ומרחבים כפרטיים מחסנת אותם מפני ביקורת מוסרית ומפני הגבלה משפטית, ומאפשרת צורות של אי-צדק שהיו נחשבות לא לגיטימיות אילו היו נתפסות כמתרחשות במרחב הציבורי.

הולדת ההבחנה בין פרטי לציבורי

ההבחנה בין הספרה הפרטית לספרה הציבורית צמחה בעת החדשה. משטרים מלוכניים או כנסייתיים לא העלו על דעתם שקיימים אזורים חיים שלשלטון, לאל ולנציגיו או לחברה לא צריכה להיות

ובתוך התא המשפחתי עדיין ניתן לנהוג באופן מפלה בלי הש-
לכות חוקיות. כך למשל, אישה יכולה להצהיר בפומבי שהיא לא
מעוניינת בגברים יוצאי עדה כלשהי, והעדפה זו לא תיחשב אפליה
אסורה מבחינה משפטית.

ומה לגבי התחומים שבתוך, בין הפרטי לציבורי? חווי עבודה,
למשל, או כרטיסי כניסה למועדון ריקודים, הם התקשרויות מת-
חום המשפט הפרטי, אבל האיסור להפלות חל גם עליהם, מכיוון
שעבודה היא משאב מוגבל וחיוני ומקומות בילוי הם מקומות
ציבוריים.

הדת, שחסתה במשך מאות שנים תחת הגנתה של הספירה הפרטית, שואפת כעת לפרוץ החוצה ולעצב ברוחה את הספירה הציבורית. בעשור האחרון המחיצה המפרידה בין גברים לנשים משתכפלת מהקהילה החוצה - לאוניברסיטה, להכשרות מקצועיות, לצבא ולאירועי תרבות במימון ציבורי

נניח שמעסיק מקבל אישה לעבודה, אך מוסיף לחוזה ההעסקה
שלה סעיף שלפיו היא מסכימה לשכר נמוך יותר מזה של גבר
בתפקיד דומה רק בשל היותה אישה. גם אם תחתום, ההסכמה
שלה לא תיאכף בבית משפט, כי היא נוגדת את עקרונות הש-
טה הכלליים (בעגה המשפטית: "תקנת הציבור"). אם אישה תוכל
להסכים לעבוד בשכר נמוך יותר רק בשל מינה, זה ייצור לחץ על
נשים אחרות וישחק את האפקטיביות של ההגנה המשפטית מפני
אפליית נשים. כשהמשפט כבר מטיל איסור משפטי על אפליה

שבדירה מעליו גר זוג גברים, בשל אמונותיו הדתיות למשל, הדבר
מהווה פגיעה שראוי להתערב ולמנוע אותה. כך גם לגבי חופש
התנועה, חופש הביטוי וחופש הדת והמצפון. הנוק שבפגיעה בחי-
רויות הללו עולה עשרות מונים על מחיר ההגנה עליהן, כמו מחיר
הסובלנות כלפי השקפות שנראות לנו טיפשיות או אפילו כלפי
טענות שקריות.

תמורות אידיאולוגיות וכלכליות הביאו להתרחבותה של הספ-
רה הפרטית מהאדם היחיד אל הבית והמשפחה. אֶמְנוֹת וחוקות
בכל העולם הדמוקרטי מגינות על בית המשפחה מפני חיפוש ללא
רשות ומפני הצצה חודרנית למתרחש בו. מכוח רעיון הפרטיות
הפך גם התחום של יחסים אינטימיים למוגן. ההגנה על המרחב
הפרטי הייתה הישג אדיר לשמירה על זכויות בסיסיות וליצירת
תנאים שיאפשרו לפרטים להתפתח, לחשוב, להתבטא ולבחור.

אבל כינונה של הספירה הפרטית לא היה נטול מחירים. העובדה
שהמשפט עצר על סף דלת הבית אפשרה את הנצחת יחסי הכוח
בין גברים לנשים במרחב הביתי ואת החופש להפעיל אלימות
וניצול בתוך המשפחה. את ההשפעות הדטרמטיות של הפמיניזם
במאה העשרים ניתן לתאר כהצלחה להנמיך את המחיצה שהמ-
שפט הליברלי הקים בין הציבורי ובין הפרטי והכנסת שאלות של
הגינות, צדק וכוח לתוך הספירה הפרטית.

כך בזכות הפמיניזם הפך האקט של כפיית מין בין איש לאשתו,
שלא נחשב אונס בשל ההגנה על יחסים אינטימיים ועל הספירה
הפרטית, למעשה פלילי. פערי כוחות כלכליים בין גברים לנשים
עברו גם הם פוליטיזציה. רק לאחרונה נידונה בבית המשפט השא-
לה אם אישה שניהלה רומן מחוץ לנישואים זכאית לחלוקת רכוש
הוגנת, ועוררה מחלוקת נוקבת בין בית הדין הרבני ובין בג"ץ, ואף
בין שופטי בג"ץ ובין עצמם.

איסור אפליה: בין מרחב פרטי לציבורי

למעשה, אפשר לראות את רוב הסוגיות ופסקי הדין הנלמדים בפ-
קולטות למשפטים כעיסוק בשאלה היכן נכון למתוח את הקו בין
פרטי לציבורי, הקו שממנו והלאה לגיטימי לצמצם את חירותם
של אנשים בשל הגנה על שיקולים ואינטרסים אחרים. חוקים
נגד אפליה מדגימים את הסוגיה הזאת, שכן היקף תחולתם קשור
בטבורו לשאלה היכן עובר הקו המבחין בין פרטי לציבורי. ככל
שפעילות או משאב הם יותר ציבוריים באופיים, כך מוצדק יותר
לוודא שההקצאה תהיה הוגנת ולא שרירותית או מפלה. לכן המ-
שפט מחייב להקצות באופן נטול הטיות טובין כמו מקרקעין או
רישיונות בשליטת המדינה. החובה לנהוג ללא אפליה ומשוא פנים
מתפרשת גם על תחומים אחרים שבהם לרשויות יש מונופול על
הכוח - ההליך והענישה הפליליים, גיוס לצבא או גביית מיסים.

בקוטב השני נמצאים יחסים פרטיים. אף שהמחיצה בין הפרטי
לציבורי הונמכה הודות להישגי הפמיניזם, ביחסים אינטימיים



אילת כרמי ומירב הימן, שביל ישראל: התהלוכה, מתוך מיצב וידאו תלת ערוצי, 2018. צילום: אבי חי

הפרטת המרחב הציבורי

את המחלוקת הציבורית על גבולותיה של ההפרדה המגדרית בין ישראל אפשר לתאר כוויכוח על השאלה היכן יעבור הקו המבחין בין פרטי לציבורי. שהרי המשפט הישראלי לא מתערב בהפרדה בספרה הפרטית – כמו בשמחות משפחתיות או בעזרת הנשים בבית הכנסת – החוסה תחת זכויות יסוד כמו חופש הדת. מסיבות משיקות הוא לא מתערב גם בהפרדה בבית הספר או בבריכת השחייה. אולם בעוד הביקורת הפמיניסטית הביאה להנמכת המציצה בין הפרטי לציבורי, כדי להחיל נורמות של זכויות בסיסיות בספרה הפרטית, כיום כוחות שמרניים פועלים להנמכת המציצה הזאת לכיוון השני – כדי לאפשר ולהצדיק חלחול של נורמות לא שוויוניות לתוך הספרה הציבורית.

הדת, שחסתה במשך מאות שנים תחת הגנתה של הספרה הפרטית, שואפת כעת לפרוץ החוצה ולעצב ברוחה את הספרה הציבורית. מצדדי ההפרדה המגדרית מבקשים ליצור יותר ויותר מרחבים

– כלומר בתחומים שיש להם היבט ציבורי – מדובר באיסור מוחלט: לא ניתן להתנות עלי.

הנה דוגמה מעניינת: בתי המשפט בישראל פסלו פרקטיקות של מועדונים שקבעו גיל כניסה צעיר יותר לנשים או אירועים עם משקה חינם לנשים, וכן סעיף בחוזה ביטוח רכב שהעניק שירותי החלפת צמיג חינם לנשים שנתקעו בצד הדרך. הפסיקה קבעה שזו אכן אפליית גברים, אבל לא רק: זו גם אפליה של נשים, כי מה שנראה במבט ראשון כהטבה, למעשה, משעתק תפיסות סטריאוטיפיות של נשים כקישוט מיני או כחסרות אונים. מכאן שאדם לא יכול להסכים לוותר על זכותו שלא יפלו אותו. שהרי אם אדם יוכל לוותר על זכותו להיות חופשי מאפליה, הזכות הזאת תתרוקן מתוכן ותהפוך בלתי אפקטיבית – הן מפני שוויתור כזה יצמצם את יכולתם של פרטים אחרים בני הקבוצה להתגונן מפני אפליה, והן בשל הפגיעה הקבוצתית שבשימור של תפיסות מפלות ובשעתוקן.

לצד פסיקת בית המשפט העליון האמריקאי כי אין הגנה חוקתית על הזכות להפסיק היריון, הוא פסק גם שמאמן פוטבול בבית ספר ציבורי רשאי לכרוע ולהתפלל במרכז מגרש הפוטבול, והגדיר את הזמן והמרחב שיצר סביבו לתפילה כזמן ומרחב פרטיים - מעין מובלעת פרטית בלב הספרה הציבורית

אוטובוס כמרחב קהילתי-פרטי?

אדגים את טענת ההפרטה של המרחב הציבורי והשפעותיה באמצעות פסק דין אחד, פרשת ההפרדה באוטובוסים. בשנת 2011 התבקש בג"ץ לאשר את מסקנותיה של ועדה ציבורית שמצאה כי הפרדה באוטובוסים איננה חוקית, ולהתוות מה מותר ומה אסור באוטובוסים המשרתים קהילות חרדיות.

השופט אליקים רובינשטיין הביע בפסק דינו סלידה מהמציאות של כפייה על נשים לשבת באחורי האוטובוס. עם זאת, הוא נמנע מלהכריז על ההפרדה בין המינים כאסורה באוטובוסים, ובמקום זאת הסביר שלא ירצה לפגוע בנשים ובגברים שכן רוצים לנסוע בהפרדה מרצונם החופשי. "בצד הרצון להבטיח שהסדרי הישיבה באוטובוסים יהיו וולונטריים לחלוטין", הסביר, "יש לאפשר גמישות לאותם נוסעים המבקשים לנהוג בעצמם הפרדה מגדרית". בבסיס הגיונו של השופט רובינשטיין נמצאת התפיסה שאף על פי שמדובר בקו ציבורי, האוטובוס הוא מרחב קהילתי מעין פרטי. ככה, שיטת משפט ליברלית צריכה להימנע ככל האפשר

מעין-פרטיים בתוך הספרה הציבורית. שהרי אם יוסכם שמדובר במרחב פרטי, אזי ניתן להנהיג בו נורמות מפלות. בעשור האחרון המחיצה המפרידה בין גברים לנשים משתכפלת מהקהילה החיצונית - לאוניברסיטה, להכשרות מקצועיות, לצבא ולאירועי תרבות במימון ציבורי. אפשר לאפיין את התהליך הזה כהפרטה של המרחב הציבורי.

תופעה זו איננה ייחודית לישראל. היא מתרחשת בכל המדינות שמתמודדות עם עלייתם של כוחות פופוליסטיים לא ליברליים. בית המשפט העליון האמריקאי, שנשלט בימים אלה על ידי שישה שופטים המתהדרים בתואר שמרנים, אך למעשה הם ריאקציונרים, עסוק גם הוא בפרויקט הזה. לצד פסיקתו בקיץ האחרון, כי אין הגנה חוקתית על הזכות להפסיק היריון, הוא פסק גם שמאמן פוטבול בבית ספר ציבורי רשאי לכרוע ולהתפלל במרכז מגרש הפוטבול, והגדיר את הזמן והמרחב שיצר סביבו לתפילה כזמן ומרחב פרטיים - מעין מובלעת פרטית בלב הספרה הציבורית. בדומה, נפסק שמדינות חייבות להתקשר גם עם ארגונים דתיים שעוסקים בהשמה של ילדים לאימוץ אך מסרבים להעניק שירות לזוגות חד-מיניים.

היגיון דומה מונח בבסיס הטיעונים המצדדים בהפרדה מגדרית בתוכניות האקדמיות לחרדים. מסלולים אלה מופעלים ברוב המכריע של המקרים במוסדות ציבוריים, אולם הטענה היא שיש לחשוב על התוכניות לחרדים כמרחב קהילתי מעין-פרטי.

יש שתי בעיות בטענה הזאת. ראשית, התוכניות אינן תחומות לקהילה החרדית בלבד. מכללות רבות מאפשרות גם לדתיים לאומיים ללמוד בהפרדה, בניגוד להנחיות המל"ג. יתרה מזאת, פרום קהלת עתר לבג"ץ בטענה שמוסד אקדמי שאינו מספק מסלול לימודים מופרד מגדרית לכל סטודנט המעוניין בכך פוגע בזכות חוקתית.

שנית, בניגוד לתפיסה המקובלת שלפיה מדובר ב"חיה ותן לחיות", השפעת ההפרדה לא נעצרת בחרדיות ובחרדים. באוניברסיטה, למשל, מרצות אינן מורשות ללמד בכיתות הגברים. מפקדת בצה"ל לא תנחה טקס צבאי בכותל, ויותר ויותר נערות ונשים בישראל לא מורשות להיכנס לאוטובוס בגופייה. ההפרדה פוגעת בכל הנשים.

בנוסף, בעוד הפרדה מוצגת כאמצעי זמני ומוגבל, שיוביל לשילוב החרדים בחברה הכללית, הניסיון מהשנים האחרונות מלמד שהפרדה לא מובילה לשילוב, אלא לעוד הפרדה בשלב המקצועי הבא. כך נציבות שירות המדינה נסמכה על המודל של לימודים אקדמיים בהפרדה, ופתחה הכשרות בהפרדה לשירות המדינה לחרדים. המטרה ראויה, אך האמצעי בעייתי. המשתתפים הם בעלי תואר ראשון ולעתים גם תואר שני, אותם תארים שהובטח שיהוו אמצעי לשילוב. אבל היום כבר נטען שבלי הפרדה החרדים לא ייעדרו רק מהאקדמיה, אלא גם ממקומות העבודה עצמם.

פטרנליסטית: סביר שרוב הנשים יעדיפו משקה חינם על פני החשש מהחפצה. אבל בתי המשפט לא חוששים להיות פטרנליסטיים כדי להגן על זכויות יסוד, ובצדק. הם מיישמים את תפיסתו של מיל: מדובר בהתערבות מוצדקת בחירות הפרט כדי למנוע נזק גדול יותר לחירותו ולחירותם של אחרים, במקרה הזה – חירותן של נשים.

היגיון דומה צריך להנחות אותנו ביחס להדרת נשים ולהפרדה בין המינים. ראוי לכבד הסכמה לשבת מאחור, כשמדובר בעזרת הנשים בבית הכנסת או בשמחה משפחתית. אבל כאשר מדובר במרחב הציבורי ובתקציבים ציבוריים, עלינו לעמוד על המשמר מפני הפיכת המרחב הציבורי למרחב מופרט הנשלט על ידי תפיסות דתיות שמרניות ופחות ופחות שוויוניות.

מלהתערב בו. רובינשטיין הורה אפוא להשאיר את הדלת האחורית פתוחה בעת העלייה לאוטובוס, כדי שנשים שרוצות להימנע ממגע עם גברים וללכת ישירות לחלק האחורי של האוטובוס יוכלו לעשות זאת.

והנה, יותר מעשור לאחר פסק הדין, קווי המהדרין משגשגים. שלטים המפצירים בנשים לשבת מאחור נפוצים בערים חרדיות ובערים שכנות כמו רמת גן. בתקשורת מדווחים מדי פעם על מקרים של אלימות וקללות כלפי נשים שלא יושבות מאחור.

המאבק על הפרהסיה הישראלית

כזכור, האיסור על אפליה הוא איסור מוחלט, שהמשפט לא יכבד הפרה שלו. ניזכר בפסקי הדין שקבעו שהענקת משקה חינם לנשים או שירותי החלפת צמיג חינם מהווים אפליה. זו פסיקה

ד"ר יופי תירוש היא עמיתת מחקר במכון שלום הרטמן וסגנית דיקן הפקולטה למשפטים באוניברסיטת תל אביב.

ב. "ברוך שעשה לי נס"

עיריית עופר שטרק

בחירתה האצילית של משפחת די לתרום את איברי האם ממניעים דתיים עשויה להוות חלק מתפנית מבורכת, שבה היהדות הופכת מחסם להצלת חיים לְזָרָו לַכֶּךְ

ההחלטה לתרום איברים,
כמו גם הבחירה לראות
במעשה נס שיש לברך
עליו, מעמידות את היהדות
לצד ההומניזם והליברליזם
ומדגימות את הרלוונטיות
ופוטנציאל ההשפעה
והתרומה שלה לחיים
במדינת ישראל כמדינה
מפותחת

ואולם, פני הדברים אינם כך בנוגע למצב תרומות האיברים בחברה הישראלית, אשר רווחת בה מגמת התנגדות לתרומת איברים חיוניים בשם הדת. דוח שפורסם בשנת 2007 במועצה הלאומית להשתלות באירופה,² המשווה נתוני השתלות איברים מחמישים

"ברוך שעשה לי נס במקום הזה", בירך ליאו די כשפגש בתחילת חודש מאי האחרון את החולים שבהם הושתלו הלב, הכבד והכ"ליות של אשתו לוסי, ששבועות ספורים קודם לכן נרצחה עם שתי בנותיהם בפיגוע ירי בכביש הבקעה. די נפצעה אנושות בפיגוע, ומותה המוחי נקבע בבית החולים. בשלב זה התבקשה המשפחה להחליט אם היא מעוניינת לתרום את איבריה של די. בהחלטה משותפת הכריעו ליאו וילדיו לעשות כן, ובכך הצילו את חייהם של חמישה אנשים.

לאחר שבירך על הנס, הודה ליאו לרופאים המנתחים, מבצעי ההשתלות, על שאפשרו את התרחשות הנס, ושיתף ברוממות הרוח ובשמחה שחש במפגש עם המושתלים. רוממות הרוח הגיעה לשיאה כשבחר להודות למושתלת הלב על "שהבאת לנו את השמחה הזאת. חלק מלוסי שחי בך, זה מוזר. אבל אמרתי לאנשים – כל החיים שלנו עכשיו מוזרים, אין נורמלי".¹ לסיים, הדגיש באותו מעמד כי ההחלטה לתרום את האיברים נעשתה על פי ההלכה: "אני רוצה להודות לכל הרופאים ולכל הצוות כאן, ואני רוצה להודות לרב ולפוסק שלי ... סמכתי עליו לקבל את ההחלטה ההלכתית ש... ההשתלות הללו בסדר מבחינה הלכתית, וקישרתי אותו ל... ראש מחלקת ההשתלות בהדסה, והם דיברו והסכימו על הכול".

מדבריו עלה מסר ברור בדבר ההרמוניה המתבקשת שבין היהדות לחיים. ההחלטה האצילית לתרום איברים, כמו גם הבחירה לראות במעשה נס שיש לברך עליו, מעמידות את היהדות לצד ההומניזם והליברליזם ומדגימות את הרלוונטיות ופוטנציאל ההשפעה והתרומה שלה לחיים במדינת ישראל כמדינה מפותחת, הפועלת להצלת חיים בהתאם לערך חיי האדם ועשיית חסד עם הזולת.

1. חדשות ערוץ 7, "הבנות של לוסי די הי"ד האזינו ללב של אמן שהושתל בגופה של ליטל", 2 במאי 2023.

2. הדוח חובר על ידי ועדת ההשתלות באיחוד האירופי בשיתוף עם ארגון הבריאות העולמי.



רונון סימן טוב, הסולם (פרטים מתוך סדרה), 2008, צבעי מים על נייר

דוגמה לטרגיות המגמה המתוארת היא המקרה של שחקן הכדורגל הישראלי אבי כהן, שנפגע והגיע למצב של מוות מוחי בשנת 2010. אף שבחיי הביע את רצונו לתרום איברים והיה חתום על כרטיס אדי, רבנים יעצו למשפחתו לסרב לתרום את איבריו בטענה שה- דבר אסור על פי הדת. כך בשם הדת, מנעו הרבנים הצלת חייהם של מספר אנשים.

צריך לומר, הקול שהרבנים בחרו להשמיע במקרה של כהן, אותו קול שמשפיע על התודעה הרווחת בציבור כנגד תרומות איברים, קיים במסורת ההלכה. בקרב גדולי פוסקי ההלכה במאה העשרים, ניתן למצוא מתנגדים נחרצים לתרומות איברים חיוניים בטענה שמדובר ברצח כפול, הן של התורם והן של הנתרם. ביטוי לכך קיים, למשל, בקריאתו של הרב ולדנברג למנהיגי החברה הישרא- לית, בשנות השבעים המאוחרות:

מדינות, דירג את ישראל במקום השלישי בשיעור הסירובים לתרומת איברים. גם שיעור השתלות האיברים בישראל ביחס לאוכלוסייה נמצא נמוך וישראל דורגה במקום השלושים ושלושה מתוך חמישים מדינות. ד"ר יונתן כהן, מרכז התוכנית לעידוד תרו- מת איברים, הבהיר כי הסיבה המרכזית לדירוגה הנמוך של ישראל היא סירוב לתרומה על בסיס דתי.³

תמונה דומה עולה גם מדוח שפורסם בשנת 2011 במרכז המחקר והמידע של הכנסת, המצביע על כך ששיעור תרומות האיברים בי- שראל הוא מהנמוכים בעולם המערבי, אם לא הנמוך שבהם, ומציג את הגורמים לכך: "עמדת הציבור וגורמים דתיים – חלקים בצי- בוד, לרבות גורמים דתיים שונים, אינם תומכים בתרומת איברים ואף מתנגדים לה... החקיקה של חוק מוות מוחי נשימתי, שנוסח יחד עם רבנים, אמורה הייתה להפחית את ההתנגדויות מצד גורמי דת, אולם בפועל הדבר לא התרחש".⁴

3. דן אבן, "תורמים חיים", חדשות 20.11.2007. YNET.

4. דוח ממ"מ, "מודלים של הסכמה לתרומת איברים – סקירה משווה", מרכז המחקר והמידע של הכנסת, יוני 2011.

החובה על רועי ישראל... לעשות למען מניעת רציחת נפשות במסווה רפואית, לעמוד על המצפה ולהזהיר על העניין החמור הזה, ולא לתת מנוח למבצעי רציחת כאלה... [כוונתו לרופאים מבצעי ההשתלות].⁵

ולדנברג לא היסס להביע את חשדנותו כלפי הרופאים, כשתיאר את מניעיהם לביצוע ניתוחי ההשתלות:

"וטחו עיניהם של רופאים אלה לראות נכוחה כי מוות בסיר התבשיל הרפואי הזה, בהריגת 'התורם' ובהריסת ה'נשתל' [...] המצפון שלהם לא התעורר, ולא גרם להם שום נקיפת לב, ובלי כל הרהורי חרטה מקשיחים את ערפם לחזור על משגם הגס והמזעזע, ואורבים ומחטטים בכל בתי החולים למצוא טרף אדם נוסף להקדיב על מזבחם הרפואי, תחת שמות נרדפים של 'תורמים' ו'מסכימים'".

פסיקות ברוח זו פרסמו גם הרב משה פיינשטיין והרב איסר יהודה אונטרמן בתחילת עידן ההשתלות, וכעבור זמן הרב שמואל הלוי וזנר,⁶ ובכולן ניכרת השפעתם של שיקולים מטא-הלכתיים וחוקי-הלכתיים, כמו דחיית ממצאי המדע המודרני ודבקות בידע המדעי של חז"ל, חשדנות במסד הרפואי וברופאים המשתילים, תפיסות נטורליסטיות הרואות בשלילה כל התערבות בבריאה האלוהית ועוד. העמדה השמרנית המתנגדת להשתלות איברים משקפת את האופן שבו המסורת היהודית עשויה להתנגש עם הקדמה הטכנולוגית ועם ערכי ההומניזם, עד כדי מניעת האפשרות להצלת חיים. אולם מדובר בעמדה המבוססת על בחירות פרשניות מסוימות לטקסטים ההלכתיים הקדומים, ובכוחה של בחירה בחלופות פרשניות אחרות לקדם ערכים העולים בקנה אחד עם ההומניזם ולהעצימם.

ואמנם, לצד הפסיקות המחמירות קיימים בספרות ההלכה, כבר בתחילת עידן ההשתלות, ובהסתמך על אותם מקורות מהמסורת היהודית, קולות מנוגדים, הרואים בהשתלות איברים מצווה גדולה של הצלת חיים, שמי שנמנע ממנה עובר על איסור "לא תעמוד על דם רעך". כך היא, למשל, פסיקתו מעוררת ההשראה של הרב שלמה גורן, שנכתבה בתחילת שנות השמונים:

בניגוד לגישה הרואה
ברפואה אנושית ערעור
על האמונה באלוהים
והתערבות אסורה
בהנהגתו את סדרי העולם,
מצטט הרב גורן את
הקביעה התלמודית, "ניתנה
רשות לרופא לרפא",
כביטוי לתפיסה המנוגדת,
שלפיה מצופה מהאדם
להיות אקטיבי בעולמו של
אלוהים, לפתח וליצור בו
מתוך אחריות

כאשר קיימת לפנינו בעיה של הצלת חיי אדם אחר ע"י השתלת כבד, לב או כליות, בוודאי שדי במוות של המוח כדי לקבוע את מותו של התורם ולהתיר הוצאת איברים ממנו [...] העיקר בזה... הוא משום דכתיב 'וחי בהם' ולא 'שימות בהם' וכו'. שלא יוכלו לבוא בשום עניין לידי מיתה בגלל שמירת התורה והמצוות [...]. לכן בנוגע להשתלת איברים חיוניים, מכיוון שבידינו להציל חיי אדם שהוא חולה אנוש על ידי ההשתלה, ומצד אחר התורם הוא במצב שעפ"י ההלכה הברורה

5. הרב אליעזר יהודה ולדנברג, שו"ת ציץ אליעזר, יז, סו. פסיקה זו נכתבה בשנת 1987, יום לאחר פרסום פסיקת הרבנות הראשית לישראל להיתר (עקרוני) של השתלות לב.
6. ראו למשל את דברי הרב פיינשטיין כי "שתילת הלב שהתחילו הרופאים לעשות בזמן האחרון הוא רציחת שתי נפשות ממש" (הרב משה פיינשטיין, אגרות משה, יו"ד, ח"ב, סימן קעד), והתנגדותו של הרב אונטרמן במאמר שכתב בנושא: אונטרמן, "בעיית השתלת לב הלכה", נועם, יג, א, ח (תשל"ל). וכן פסיקתו של הרב שמואל הלוי וזנר (שמואל הלוי וזנר, "בענין השתלות לב", בשבילי הרפואה - הרפואה לאור ההלכה והשקפת היהדות, ה, יב (תשמ"ז)).

בהם- ולא שימות בהם"¹⁰ כְּקָרוֹן-עַל של המסורת היהודית, המ- סמן את האופן שבו עלינו לפרשה – כיהדות המצווה על החיים. מצווה התלויה באקטיביות של האדם בעולמו של האל.

מצב ההשתלחות בישראל השתפר בעשור האחרון, שיעור ההסכמות לתרומת איברים עולה עם השנים. אולם לחברה הישראלית עדיין יש הרבה מה ללמוד כדי להתקדם למצב שבו תרומות האיברים יהפכו לברירת המחדל המוסרית ויאפשרו הצלת חיים מרבית. בכל שנה נפטרים בישראל עשרות חולים הממתינים להשתלה, שלא זכו לקבל תרומה מתאימה. כיום ממתניים בישראל כאלף ושלוש מאות חולים להשתלות לב, כבד, ריאות וכליות.¹¹ חייהם תלויים בנכונות של כולנו לתרום ולהציל חיים. בשנת 2012 נעשה ניסיון חוקי לשיפור המצב ולעידוד התרומות, עת חוקקה הכנסת תיקון לחוק תרומות איברים, הקובע כי מי שיחתום על כרטיס אדי, יקבל קדימות בתעדוף רשימת ההמתנה לקבלת תרומה אם יודקק לכך. אף שהגברת המוטיבציה לתרומה על פי שיטת הקדימויות החדשה מערבת שיקולי תועלת שאינם אלטרואיסטיים גרידא, הרי התיקון לחוק תרם במידה מסוימת לשיפור המצב ולעלייה בשיעור ההסכמות לתרומות. אולם אנו עדיין רחוקים מהמצב האידיאלי, שבו שיעור ההסכמות לתרומות יגדל בצורה ניכרת, וחייהם של חולים רבים נוספים יינצלו. ישנן כמה דרכים לעשות זאת, אחת מהן היא לדאוג לנטרולו של הגורם הדתי המתנגד לתרומות, ולוודא שהדת הופכת זרז לגידול בשיעור ההסכמות לתרומות. זאת על ידי השמעת הקולות הקיימים במסורת היהודית, של הרבנים המעודדים תרומות ורואים בהן מצווה ראשונה במעלה.

ברכתו של ליאו די, "שעשה לי נס במקום הזה", היא סמל למהפכה הדרושה. סמל ליהדות שמצווה על החיים. סמל ליהדות שמעמי- דה במרכזה את הערבות ההדדית והאחדות, שכה נחוצות לחברה הישראלית בימים אלו. ולוואי שתהיה בבחינת סימן לבאות, להמ- שכה של דרך מאירה.

דינו כמת, מאחר שנפסקה נשימתו ונפסקה פעולת מוחו על כל תאיו כולל גזע המוח שם מרכז הנשימה של האדם, אין להחמיר עליו ולחשוש שמא עדיין לא מת. כי החומרא היא הפקרת חייו של החולה המח- כה להשתלה, ועל זה נאמר 'לא תעמוד על דם רעך'. כמו שנפסק בשו"ע יורה דעה סימן שלו ס"א: 'נתנה התורה רשות לרופא לרפאות, ומצוה היא ובכלל פקוח נפש הוא ואם מונע עצמו הרי זה שופך דמים'. לכן אין למנוע את השתלת הכבד או הלב בגלל חששות בלתי הלכתיים... זאת ההלכה הברורה הנראית לפי עניות דעתנו בסוגיא זו, ואשר בכוחה להוכיח קבל עם ועולם שהכתוב 'וחי בהם' מתגשם להלכה ולמעשה.⁷

נרטיב הרצח, שיוחס לפרויקט ההשתלות בפסיקות המתנגדים, מוחלף בדברים אלו בנרטיב של מצוות פיקוח נפש. כך גם החשד- נות כלפי הרופאים ודחיית ממצאי המדע המודרני, המאפיינות את העמדה השמרנית, מוחלפות בפסיקת גורן באהדה כלפי הממסד הרפואי, בתמיכה בו ובנכונות לאמץ את חידושי המדע. הרב גורן סבור כי המסורת היהודית דורשת לאפשר לחיים להתקדם לאור התפתחות המדע והטכנולוגיה, וכי אין זה מתקבל על הדעת שכא- שר הטכנולוגיה הרפואית מאפשרת השתלת איברים חיוניים, פר- סקי ההלכה ימנעו בשם הדת אפשרות זו להצלת חיים. אדרבה, פיתוח המדע ופיתוח הרפואה מהווים, להשקפתו, חלק מדרישת היהדות מהאדם לשותפות ולאחריות בעולמו של אלוהים. ביטוי לכך קיים במאמר התלמודי שהזכיר בפסיקה ביחס לשאלת לגי- טימיות הרפואה האנושית. בניגוד לגישה הרואה ברפואה אנושית ערעור על האמונה באלוהים והתערבות אסורה בהנהגתו את סדרי העולם, מצטט הרב גורן את הקביעה התלמודית, "ניתנה רשות לרופא לרפא"⁸, כביטוי לתפיסה המנוגדת, שלפיה מצופה מהאדם להיות אקטיבי בעולמו של אלוהים, לפתח וליצור בו מתוך אח- ריות.⁹ בסיום הפסיקה נזכר מאמר חז"ל על מצוות התורה, "וחי

ד"ר עירית עופר שטרק היא עמיתת מחקר במכון שלום הרטמן ומרצה בבית הספר ללימודי יסוד ביהדות באוניברסיטת בר אילן.

7. הרב שלמה גורן, "גבול החיים והמות לפי ההלכה", בתוך: תורת הרפואה, עמ' 38-39.
 8. בבלי, ברכות, ס, ע"א.
 9. ראו ניתוח מחלוקת רמב"ן ורמב"ם בנושא אצל הרב פרופ' דוד הרטמן: **מסיני לציון**, עם עובד, 1992. פרק עשירי - "שני דפוסים יריבים של הברית", עמ' 278-252.
 10. בבלי, יומא, פה, ע"ב.
 11. הנתונים זמינים בדו"ח נטוני המרכז הלאומי להשתלות.

ג. אנחנו לא אורחים

רנא פאהום

הדיון על ההתנגשות בין היהדות ובין זכויות האדם מותיר עשרים אחוז מאזרחי המדינה מחוץ לשיח, ומתעלם מהפגיעה היום-יומית בהם

אנחנו לא זוכים לתחושת
הביטחון הבסיסי
המגיעה לכל אדם,
ועלינו להפנים שמעמדנו
הוא של בלתי רצויים
במרחב. אנו נמצאים
בעמדה כה פגיעה, עד
שאנחנו נדרשים למאבק
פנימי כדי לזכור בעצמנו
ולהזכיר לאלו שסביבנו
שהמרחב הזה גם שלנו

בחודשים האחרונים החברה היהודית-ישראלית נקרעת סביב הניסיון לחולל רפורמה, או הפיכה, משפטית, וכפועל יוצא מכך גם סביב שאלת היותה של מדינת ישראל מדינה "יהודית ודמוקרטית". אולם עשרים אחוז מאזרחי המדינה, ואני ביניהם, אינם שותפים לשיחה הזאת. כאשר במרכז השיחה עומדת סוגיית ההתנגשות בין יהדות ובין דמוקרטיה או בין יהדות ובין זכויות האדם, כערבייה אין לי הידע הדרוש כדי להשתתף בה, ויותר מכך – אני לא שייכת לקבוצת הדיון. אין כוונתי שהשיחה אינה חשובה או הכרחית. היא בהחלט בעלת חשיבות עבור קבוצות שיהדות היא חלק מזהותן – אלה שברצונן לשחרר את היהדות מן הבעלות שכרגע השתלטו עליה גורמים קיצוניים, ואלה שברצונן להמשיך ולהשליט את עמדותיהן על המרחב הציבורי. אולם היא אינה יכולה להיות השיחה היחידה המתקיימת במרחב, שכן אזרחיות ואזרחים רבים מוצאים את עצמם מחוץ לה. במסגרת שאיפה לקיים מדינה, אשר מיישמת שוויון זכויות בין כל אזרחיה, חייבים להתקיים גם מרחבי דיון שאליהם אכן משתייכים כלל האזרחים; מרחבי שיחה אזרחיים המדברים על דמוקרטיה במנותק מהיהדות, לטוב ולרע.

כחלק מהניסיון לכוון שיחה כזאת, ברצוני להציג את הפגיעה – או נכון יותר, את הפגיעות – בזכויות האדם הבסיסיות, שמהן סובלים דרך קבע אזרחי ישראל הפלסטינים. אתמקד בשתי קטגוריות מרכזיות. הראשונה היא פגיעה יום-יומית, אגבית, שאנו כה מורגלים בה, עד שאיננו עוצרים להתבונן בה; היא נדמית לנו כהתנהלות חיים נורמליות, רגילה. את הפגיעה השנייה אני מכנה "נפכה מתמם שכת", פעולות נישול והדרה שנמשכות משנת 1948 ועד היום. פעולות אלה אינן מאפשרות לנו להתייחס לנכבה כאל אירוע היסטורי מכונן שהתרחש ושהשלכותיו הסתיימו, ועתה ניתן להתאבל עליו, להשלים איתו ואולי גם להחלים ממנו, להשתלב ולהתערות כפי שהיינו רוצים.

החשודים המידיים

לא מזמן ביקרנו עם זוג חברים יהודים אמריקאים בעיר רמא-לה. שני הגברים ישבו מלפנים ברכב, ואנחנו ישבנו מאחור. כאשר

התקרבונו למחסום היציאה מרמאללה, ביקשתי מחברי שישב במושב הנהג להחליף איתו מקום, כך שאני אנהג. כאשר אישה נוהגת ברכב, פוחת הסיכוי שיעכבו את הרכב לחיפוש. עבורי זו הייתה פעולה אוטומטית, אינסטינקטיבית, טבעית כמעט. בעודנו מחלי-פים מקומות, אמר החבר לאשתו: "It is crazy". רק אז שמתי לב עד כמה נטמעה בתוכי עובדת היותי חשודה תמידית במרחב.

אנחנו מתקשים להתגייס
למאבק הדמוקרטי
המתעורר בישראל, שכן
אנו עסוקים בהישרדות
- בכך שהמטרה לא
דואגת לנו, במצבנו
הכלכלי הירוד, בדאגה
היום-יומית לחזור הביתה
בשלוש מן ה"חוץ" - באותן
הבעיות שהיו לנו גם לפני
הממשלה הנוכחית

שהגיעו להתפלל ביום שישי במסגד הלבן. היא מספרת שלפעמים הייתה מוצאת את עצמה מתגנבת למטבח כדי לגנוב ולתת לילדי המשפחה אוכל מבושל, שהיה מיועד לאורחים, אחרת היו הילדים אוכלים רק פיתה עם זעתר כי לא היה כסף לשום דבר אחר. הרי בתרבות הערבית קודם כול אוכלים האורחים, ורק אחר כך בעלי הבית. אנשים ששורדים את התקופות הללו אינם עוברי אורח.

מדיניות הפקעת הנכסים נמשכת עד היום, כאשר אחד הכלים העיקריים לנישול הוא חוק "נכסי נפקדים". במזרח ירושלים, למשל, מדינת ישראל משתמשת בחוק "נכסי נפקדים" כדי לנשל משפחות שלמות מבתיהן, ומעבירה בתים אלה ליהודים או לבעלות המדינה. במובן זה, הנפכה לא הייתה והסתיימה, היא עדיין איתנו. הנפכה אינה אירוע היסטורי שנשאר בעבר, והיא אינה סיפור היסטורי עם לקח לצדו, אלא היא שבה ונוכחת בחיינו כל הזמן, ופרקטיקות המדינה אינן מאפשרות לנו להתפייס עם ההיסטוריה שלנו ולהמשיך קדימה.

רצון להתערות

יחסה המפלה של המדינה כלפינו, ויחסם המפלה של אזרחים פרטיים אלינו, לא התחילו עם הממשלה הנוכחית. הם כאן כבר שנים. האפליה התקציבית המתמשכת, אוזלת היד בטיפול בפשע

בהיותי אזרחית ישראלית מודרנית, ליברלית, דוברת עברית, אני יכולה להשתלב במרחב הציבורי סביבי "בלי שיודעים עליי". ולמען הסר ספקות, אני לא מנסה להסתיר את זהותי, אני פשוט מתארת סיטואציה רגילה. עם זאת, אני כל הזמן מודעת לכך שאם יקרה אירוע חריג בסביבתי, בעיני כוחות הביטחון האמונים על השמירה על האזרחים, לדבות עליי, אני אהיה החשודה המיידית. בכל פעם שהבנים שלי עולים על הרכבת הקלה, אני צריכה לוודא שהם מגיעים ליעדם בשלום, שכן אני יודעת שהם נתונים באיום כפול: הראשון הוא האיום הביטחוני שתמיד קיים בירושלים; אם יתרחש פיגוע, חלילה, הם עלולים להיפגע כמו כולם, כמובן. ואולם, עבורם קיים איום נוסף: אם לא ייפגעו מהאירוע עצמו, הרי הם נתונים בסכנה מתגובת ההמון ואף מזו של המשטרה.

במילים אחרות, אנחנו נמצאים תחת "פרופיילינג" שמבנה את עצם הימצאותנו במרחב כאיום. אם מתרחשים אירועים בלתי רצויים, אנו החשודים המידיים ונתפסים כאשמים גם בלי שתוכח אשמתנו. היחס הזה כלפנו בא לידי ביטוי בכל מקום ובכל זמן, וכך איננו זוכים לתחושת הביטחון הבסיסי המגיעה לכל אדם, ועלינו להפנים שמעמדנו הוא של בלתי רצויים במרחב. אנו נמצאים בעמדה כה פגיעה, עד שאנחנו נדרשים למאבק פנימי כדי לזכור בעצמנו ולהזכיר לאלו שסביבנו שהמרחב הזה גם שלנו. אנחנו לא אורחים כאן. גם לא היגרנו. אנחנו לא יהודים או פלסטינים שיושבים בחוץ לארץ ומחווים דעה. אנחנו חלק ממרקם הארץ הזאת והמדינה הזאת, גם אם מנסים לתת לנו הרגשה שאין זה המצב.

נכבה מתמשכת

אני מנצרת. בת למשפחה ידועה וגדולה שהחזיקה בשטחי אדמה של אלפי דונמים, ובאמצעותם גם כלכלה עשורת משקי בית. ב-1948, אחרי שנצרת נכנעה, וכך שמרה על האזרחות של רוב תושביה, ביצעה מדינת ישראל הפקעת אדמות מסיבית ביותר של מאות אלפי דונמים מנצרת ומהסביבה, שטחים שהפכו לאדמות מדינה. כך, בבת אחת, משפחות רבות, וביניהן המשפחה שלי, הפכו ממשפחות עתירות אמצעים למשפחות חסרות כול כמעט. תחורשת הנישול הזאת מלווה מאז את אזרחי ישראל הפלסטינים. הפקעת האדמות, ללא פיצוי לבעליהן, הייתה רק פרק המבוא בספר המאבק על האדמות במדינה, כאשר המדינה מגבילה את התפתחות הכפרים והערבים הערביים, בין השאר, על ידי הגבלת השטח המוניציפאלי שלהם. מאז 1948 לא רק שלא הוקם ולו יישוב ערבי אחד, אלא הוקמו יישובים יהודיים סמוכים לחלק מהיישובים הערביים, על אדמתם ההיסטורית ועל חשבון ההתפתחות הטבעית שלהם. הנישול הזה מצטרף לנישול עמוק יותר של הקשר לארץ ולמרחב על ידי הטענה לאדנות על הארץ. אנחנו שייכים למרחב, והקשר שלנו איתו הוא קשר היסטורי, לאומי, תרבותי ודתני. דודתי סיפרה לי פעם שבתקופת השלטון הצבאי נהייתה החברה הפלסטינית ענייה מאוד, היה מעט מה לתת. כמשפחה שהסביבה המשיכה לשאת אליה עיניים, היינו מארחים בימי שישי אנשים

סוף־סוף הוסרו המסכות, ויש בזה גם יתרון, שכן האפליה שקודם הסתוותה תחת פנים יפות, עתה גלויה לעין כול.

כך או כך, בעוד החברה היהודית בישראל עסוקה בלהתנגח בשא־לה איזה סוג של יהדות היא רוצה – איפה אנחנו בתוך הסיפור הזה? אנחנו מעוניינים בשותפות פוליטית. אנחנו רוצים להתערות ולהיות חלק, להשתלב. ההיבט האופטימי במה שקורה כאן לא־רונה הוא שלאחר עשרים שנות התעלמות, לפתע יש התערות ברחובות, פתאום עולה הדרישה להסתכל על הבעיות הרחבות של ישראל ולתת להן מענים חדשים, מן היסוד. ככל שהצד הגזעני נעשה תוקפני יותר, כך גם הציבור הליברלי נעשה תקיף יותר ועומד על שלו. עלינו, יהודים וערבים כאחד, המבקשים זכויות אדם, לנכוח בשטח, להנהיג את המחאה ואת האנשים לכיוונים מועילים, טובים ומחוללי תקווה.

המאורגן, חוק הלאום – כל אלו אינם חדשים. בכל פעם שביקשנו לטפל בסוגיות הבערות הללו, בכל פעם שהתרענו והזהרנו שהמ־צב הולך ומידרדר, הייתה התגובה היהודית־ישראלית הבעת פק־פוק בנאמנות שלנו וטענה שאנחנו חותרים תחת המדינה היהודית, וזאת במקום לענות באופן ענייני לטענות. גם טענתנו שלא ניתן להיות מדינה כובשת מבלי שהכיבוש יזדחל לתוך גבולות ישראל ויהפוך אט־אט לאפרטהייד, לא נשמעה. לרוע יש נטייה להתפשט, והנה כעת מורגשות התוצאות גם בתוך החברה היהודית, בדיוק כפי שחזינו. אולם אנחנו מתקשים להתגייס למאבק הדמוקרטי המתעורר בישראל, שכן אנו עסוקים בהישרדות – בכך שהמש־טרה לא דואגת לנו, במצבנו הכלכלי הירוד, בדאגה היום־יומית לחזור הביתה בשלום מן ה"חוף" – באותן הבעיות שהיו לנו גם לפני הממשלה הנוכחית. יש בינינו הטוענים שעתה החמירו אותן בעיות ועומדות להחמיר אף יותר, ויש כאלה הטוענים שבסך הכול

ד. יהדות, פרטיות ותודעה פוליטית

אלכסנדרה מנדלבוים קופייב

כאשר המסורת היהודית מתנגשת בזכויות הפרט ופוגעת בהן, כדאי להטות אוזן לקולה של יהדות ברית המועצות לשעבר. טמונה בה הצעה אחרת: יהדות מינורית, אישית, שצומחת מן הפרטי והולכת אליו

המרחבים שפעם דחו אותנו? מתחת לתהליכים הללו בעבעה פוסט־טראומה מתקופת העקירה מגוש קטיף. מי שהיו נערים ונערות על גגות עמונה ביקשו להגיע הכי למעלה שיכלו, ולהנהיג את החברה והעם.

אבל אף שנראה שמגג העולם רואים הכול טוב יותר, למעשה – לא רואים שם עוד כלום. היהדות הזאת הלכה והתרחקה מיהדות אחרת, אינטימית, פרטית ונצחית. היא הלכה והתרחקה מפניהם של האנשים, מהיכולת להביט בעיניהם, התרחקה ממיליוני הסיפורים הקטנים וההיסטוריים שלהם.

יהדות חסרת נחת

אולי הצורה היהודית המנוגדת ביותר ליהדות החדשה, הלאומנית, היא היהדות הפוסט־סובייטית בישראל. כדי להבין זאת, צריך להתחיל בהבנה היסטורית כי הפרטיות הייתה נשמת אפה של היהדות הסובייטית, שהרי לא הייתה לה ברירה אלא להתכנס בדלת אמותיה. אמנם עם התפרקות המשטר הקומוניסטי ועלייתם של המונים לישראל בשלושים השנים האחרונות, ובעקבות התפתחות חזרתיות ופוליטיות שונות, העולים וילדיהם הולכים ומשמיעים את קולם. דומה שהמסגרת הפרטית נסדקה במובן הטוב, ו"יהדות הדממה" הולכת ומגבירה את קולה. ועדיין, ביחס ליהדות הקולנית בישראל, היהדות שלי אחרת. יהדות קצת מבוהלת, מינורית וצנועה. יהדות שבורחת משררה, שאינה מבקשת לגדול עד אין קץ, אלא רק לחכות למשיח בסבלנות. היהדות שלי חסרת נחת, והיא נושאת את חוסר הנחת שלה בתוכה ולא מבקשת לסדר את המציאות בצורה אחרת וכפויה. בים הצעקות הרעיוני של מדינת ישראל, זו יהדות שאומרת: "מה שיהיה יהיה".

אין להכחיש, אני גם כועסת על היהדות הזאת, על התבוסתנות והחולשה הכרוכות בה. היא לא עומדת במבחן התוצאה כש־מאיימים לבטל את חוק השבות; היא מגלגלת עיניים כאשר זמר פופולרי כמו עומר אדם שר שיר המבזה את הנשים הרוסיות; היא אפילו לא נאבקת מספיק נגד פוטין, נגד המלחמה. היהדות הזאת

הגיליון שבידיכם עוסק בהתנגשויות השונות שבין המסורת היהודית ובין זכויות הפרט. אבל היהדות שלי, של הוריי ושל קהילתי – יוצאי ברית המועצות לשעבר – תמיד הייתה יהדות פרטית. מעולם לא הייתה לה אפשרות אחרת. השלטון הקומוניסטי מוטט את עצם הרעיון של קהילות יהודיות והביא לכך שאם התקיימה יהדות כלשהי, היא התקיימה בחדרי חדרים. כשהיא לא יכלה להתקיים בחדרי חדרים, היא התקיימה בין קירות הלב. לכן במקום לתאר את הקונפליקט בין יהדות ובין זכויות פרט, אבקש לגעת בקונפליקט יסודי יותר המסתתר מאחוריו: בין יהדות פרטית ליהדות ציבורית. מהי חוויה של יהדות פרטית אל מול יהדות חורבן־כול? מהי יהדות חסרת יומרות אל מול יהדות המבקשת למשוך? אני לא מעוניינת לקדם אף אחת מהאפשרויות, אלא להצביע על נקודות העיורון של כל אחת מהדרכים.

מגות עמונה לג העולם

בשנים האחרונות עולה קול המזהה יהדות עם לאומנות. נדמה שמקומו במרחב הציבורי הולך ומתחזק, כמו בלון שמתנפח עוד ועוד. בעשרים השנים האחרונות נדמה כי היהדות יצאה מן המחבוא שאליו ברח אחרי ימי רצח רבין, הרימה ראש וביקשה לומר: "אני לא מקור לשנאה". עולם הארגונים היהודיים פרח, נוצרו ברי־תות מפתיעות בין מרחבים חילוניים לבני הציונות הדתית, אביתר בנאי שר שירים דתיים וכולם חיבקו אותו. נדמה היה לנו שהתעוררנו לשחר חדש של יהדות משותפת, רחבה ונעימה.

אולם מתחת לפני השטח הלכה היהדות וצברה כוח פוליטי המגור בה בכוח דמוגרפי. החלו לקנן בה אי־נחת, רצון לבנות "קומה נוספת" בסיפור הלאומי, מעבר ליצירת מקום פוליטי בטוח ליהודים במדינת ישראל. והנה, הולך ומתברר שמשמעה של אותה קומה נוספת הוא יצירת יהדות חובקת־כול, אשר המרחב הציבורי מלא בה ומוקדש לה. היהדות הזאת הרימה ראש ואמרה: "למה לא בעצם?" למה לא לגדול ולמלא את כל התחומים? מדוע לא ליישם את העקרונות היהודיים בעוד ועוד מקומות? מדוע לא לייחד את



אסיה לוקין, מתוך הסדרה: סנט פטרסבורג, 2002, שמן על בד

יהדות אוקראינה מספרת על הניסיון להמציא את עצמה מחדש ולהפוך את השטעטל ואת המציאות היהודית על פניהם. זה העור-לם היהודי הסוער שהצמיח את הבווד, את הסוציאליסטים ואת הציונות. יהדות הערים הגדולות – קייב, סנט-פטרבורג ומוסקבה – החלה בהתמכרות לרעיון הקומוניזם מתוך תקווה בוערת לשי-דוד המערכות של העולם, ולאחר מכן הייתה צריכה להתמודד עם האכזבה, הרדיפות והאנטישמיות.

יהדות ברית המועצות תמיד לקחה חלק בתהליכים גדולים, הגם שהיו מפחידים, ונשארה עומדת בעינה אף כאשר הם התפוגגו או התפרקו. היא בלעה לתוכה אלמנטים של תרבות גדולה ואימפ-ריאלית, והשתתפה – תחילה מרצון ואז בעל כורחה – בניסוי הגדול והכושל של הסוציאליזם. אני חושבת שאני רוצה לומר: זו יהדות עמידה, רבת-שנים. החוקרים יגידו שהיא יהדות מינורית,

מענה אותי בשתיקתה, במוסרותיה. ועדיין, היא התקווה היחידה, משום שהיא מציעה לחזור ולהטעין את הציונות בקול הישן והט-בעי שלה: השאיפה שיהודים יוכלו להתקיים בארצם כלאום. לנו-כח תקוות משיחיות ורדיקליות יותר, שהולכות ומפעמות במרחב הישראלי, השאיפה הזאת נדמית היום כמשהו כל כך נכון, מאופק ומדויק.

היהדות הסובייטית מספרת סיפור אחר מזו של היהדות החובקת-כול, המבקשת להתפשט ולכבוש עוד נתחים במרחב הציבורי. היא לא תרבות אחידה, אלא מורכבת מהבדלים תהומיים בין מה שנח-שב ל"מרכז" ול"פריפריה" ובין המדינות השונות שברית המועצות איחדה בתוכה. תרבותם של יהודי הקווקז, בוכרה וגאורגיה מספרת סיפור של יהדות המזכירה לישראלים של היום יהדות מסורתית מזרחית, כזו שהצליחה לשמור על המבנים הקהילתיים והדתיים שלה ולייצר גאוה יהודית לצעיריה גם בזמנים היסטוריים קשים.

היהדות שלי חסרת
נחת, והיא נושאת את
חוסר הנחת שלה בתוכה
ולא מבקשת לסדר את
המציאות בצורה אחרת
וכפויה. בים הצעקות
הרעיוני של מדינת ישראל,
זו יהדות שאומרת: "מה
שיהיה יהיה"

אני מתבוננת על תהליכי החשיבה של המעגלים הליברליים בישראל היום ומזהה את שיקופן של השאלות הללו: האם מכוח הפרט ניתן לצאת לרחובות? האם הציונות והיהדות שאנחנו רואים כיום הן אבולוציה מתבקשת של מה שחלמו עליו בחופי אודסה, או שהן ספינה שעזבה את הנמל והפכה לספינת שודדים? האם ניתן להחזיר את הספינה לנמל הבית שלה, במובן העמוק?

אני מבקשת להציע כי מרחב הבית עשוי להיות נמל הבית שלנו; מקום שבו מתקיימת יהדות פרטית יותר, שאוחזת בתקווה משיחית, אבל לא נותנת לה להשתלח משוללת רסן.

"דקה", ויש בזה משהו. יהדות שהצליחה תמיד להסתגל למציאות משתנה ולשמור את עצמה על במת ההיסטוריה.

חזרה לנמל הבית

קשה לי לתרגם את המחשבות הללו לקונפליקט המאוס בין דת למדינה. אולם אני מבקשת לומר שיש כוח גדול ביהדות פרטית, יהדות שהיא גם פרטיות. זו יהדות שאף אחד לא יוכל לקחת, גם אם ינסה. הכי חשוב: זו יהדות שאינה יוצאת למסעות "מגן דוד" של הפצה או השתלטות, כי היא יודעת את הטעם המר המופק ממזיגה של אמונה, אידיאולוגיה ושייכות בלתי מרוסנות לשלטון. הללו הן כמו משקאות חריפים שיודעי ח"ן יודעים שאסור לערבבם. אנחנו רואים את הצעירים חסרי הניסיון, שיוצאים לבלות, ולא יודעים ממה להימנע כשהם שותים. השילוב של שיכרון הכוח עם שיכרון הדת יוצר אנטי-דת, אנטי-פרט. כשמדברים על ההתנגשות בין היהדות ובין זכויות הפרט, אני נזעקת להגיד: אבל יש יהדות אחרת, שמבחינתה הסתירה הזאת לא קיימת כלל, כי היא צומחת מן הפרטי והולכת אל הפרטי.

מנגד, אני שומעת קולות אחרים, כמו זה של ידידי האינטלטואל סמיון פריז'סקי, הקובל על שתיקת הבהמה היהודית במוסקבה בתקופה שבה פוטיין צבר כוח ברוסיה. הוא סבור שחשוב לפרק את הפרדיגמות הגלותיות ולהיות מעורבים יותר אזרחית גם בישראל.

דור הפעילים החברתיים העוסקים בתרבות של יוצאי ברית המועצות לשעבר יצטרך לענות על שאלות קשות: האם דרכה של היהדות זו היא דרך ליחידים או שהיא יכולה בכל זאת להצמיח מתוכה תנועה פוליטית רבת-כוח? האם בכלל ניתן לדמיין כוח פוליטי אחד למגוון רחב כל כך של סיפורים? ושאלת השאלות: מה יתחולל בתוך הריק אם נחליט להיצמד לאותה יהדות פרטית ונגלגל עיניים שוב כאשר ההיסטוריה מתרחשת אל מול עינינו? האם לא נסתכן בכך שנתגלגל יחד איתה למטה?

ד"ר אלכסנדרה מנדלבוים קופייב היא עמיתת מחקר במכון שלום הרטמן וחברה ב"לובי המליון".

ה. האישה או העובר?

רונית עיר-שי

בניגוד לעבר, בעשורים האחרונים נוקטים פוסקי הלכה עמדה מחמירה האוסרת על הפלות. כך במקום דיאלוג בין המסורת לליברליזם נוצרת התנגשות

ניתוח עומק של מקורות
חז"ל מעלה כי העובר אינו
זכאי להגנה עד לשלב
שבו הלידה התחילה. גם
בשלב הלידה, אם הוא
מסכן את חייה של אמו,
הפלתו תהיה מותרת כל
עוד לא יצא ראשו

תפיסה דתית חוזרת ונשנית בנוגע למפגש בין שיח זכויות האדם הליברלי ובין המסורת ההלכתית היהודית מדגישה את הפער המהותי בין השניים. לפי תפיסה זו, הדת היהודית כמערכת המבור-ססת על מצוות וחובות מנוגדת לשיח הליברלי המאופיין לעתים כ"אובססיבי לזכויות". בתוך כך, ניתן לזהות שתי גישות הנוגעות לפער זה. על פי הגישה הראשונה, בעוד הליברליזם עוסק בזכויות, השיח הדתי מבקש להציע חלופה ערכית השמה את הדגש בחור-בה, שעיקר עניינה הוא הסטת המוקד מן האדם הפרטי אל עבר הקהילה. טענה זו מבוססת לא רק על תפיסה דתית, היא נשמעת אף על ידי פילוסופים קהילתניים ומבקרי התרבות המודרנית כמ-קינטאייר וטיילור.¹ אלה מבקרים את שיח הזכויות המודרני כנש-ען על אינדיווידואליזם קיצוני, ודבריהם מהדהדים בגישה הרואה בדת שיח היכול לחבור לביקורת זו ולהציע חלופה ממשית לדלדול הרוח המאפיין את הליברליזם המודרני. לעומת זאת, על פי הגי-שה השנייה – אין הכרח לתפוס את ההנגדה חובות/זכויות באופן דיכוטומי המצביע כביכול על שוני מהותי. אדרבה, ניתן לטעון שההלכה היא מערכת משפטית המבוססת אמנם על חובות, ועם זאת להכיר בכך שחובות וזכויות הן לרוב מושגים קורלטיביים, ולפיכך חובות יכולות וצריכות להתרגם לזכויות. לכן, העובדה שהמסורת ההלכתית בחרה להתנסח במושגים של חובות אינה משקפת עמדה ערכית הדוחה את שיח הזכויות. יתרה מזו, בשל הדגש המושם בחובות, נמצאות הזכויות מחוזקות ומוגנות לכאורה אף יותר מאשר בשיח הליברלי.

בדברים הבאים אני מבקשת לבחון את הדיכוטומיה של שיח חו-בות מול שיח זכויות בהקשר של השאלה המוסרית הסבוכה של הפסקות היריון בראי ההלכה.

מי נחשב ל"נפש"?

בשיח הביו-אתי הליברלי והפמיניסטי² סוגיית הפסקות היריון מוצגת לרוב כשאלה של זכות האישה על גופה וזכותה לחופש בחירה למול השאלה אם העובר הוא "אדם", ולפיכך אם יש לו זכות לחיים. ההכרעה הליברלית והפמיניסטית היא שזכות האישה לאוטונומיה גופנית גוברת על זכותו של העובר לחיים, מה גם שעל

1. ראו למשל: אלסדייר מקינטאייר, *מעבר למידה הטובה*, ירושלים 2006; צ'רלס טיילור, *מועקת המודרניות*, ירושלים 2011.

2. ישנם הבדלים, לעתים רבי-משמעות, בין שיח ביו-אתי ליברלי ובין שיח ביו-אתי פמיניסטי, אך לא כאן המקום להרחיב על כך.

העתידיים של העובר וסבלו הצפוי – מותר להפילו. במילים אחרות, הרב ישראלי מרחיב את ההיתר להפסקת היריון מעבר לפן הבריאות הפיזית גם אל בריאותה הנפשית של האישה, צרכיה, צורכי סביבתה וכן הלאה. בכך הוא משתמש ביסודות שהניחה לו המסורת ההלכתית, המשתלבים עם השיח הליברלי בהקשר זה.

ואולם פוסקים רבים במאה העשרים ובמאה העשרים ואחת העמידו מגמה הפוכה. פוסקים אלה יתירו הפלה בעיקר מן הטעם השני – הנוגע לעובר – אך יזנחו את הקביעה העקרונית והראשונה בדבריו של הרב ישראלי, לגבי צערה של האם, אף שישנה תשתית הלכתית להכיר בסבלה ולהתיר זאת. במילים אחרות, מקומה של האישה כאדם שלם נפקד, והיא נתפסת בעיקר על פי תפקידה כילדת, כ"חווה", מאשר כ"אישה" בעלת סובייקט מובחן. כך, לדוגמה, היא פסיקתו המחמירה של הרב משה פיינשטיין, הרואה בהפלה רצח:

ולכן לדינא... יש איסור רציחה מלא תרצח גם על עובר ורק שפטור ההורג ממיתה... אסור להורגו אף לפ"נ [לפיקוח נפש] דכל אינשי ורק להצלת אמו שלא תמות בלידתו הוא ההיתר ולא בשביל שום צורך דהאם שזה אסור בפשיטות. ומטעם זה הוריתי שאף שהרופאים אומרים שיש חשש שמא תמות האם כשלא יהרגו את העובר [...] מ"מ [מכל מקום] להרוג את העובר יהיה אסור עד שתהיה האומדנא להרופאים גדולה קרוב לוֹ-דאי שתמות האם.⁵

כלומר, לפי עמדתו של הרב פיינשטיין, אם אין סכנת חיים ברורה ומיידית לאם, אך יש סכנה מסוימת לחייה או לאחד מאיבריה, לא כל שכן ליציבותה הנפשית, האישה אינה רשאית להגן על עצמה. עמדה זו, שלפיה תותר הפלה רק במקרה מוות ודאי של האישה, מעידה על תפיסה מגדרית הרואה בתכליתה הפרייונית של האישה כמעט חופפת את מלוא אישיותה, וזו מוגדרת בעיקר במונחים ביולוגיים של שמירת החיים גרידא. בכך עושה הרב פיינשטיין רדוף קציה של ערכה בתור אדם לכדי אמצעי בלבד, האמור לשרת את התכלית הפרייונית, אף במחיר בריאותה ואיכות חייה.

עמדה זו, המבטאת את הזרם המרכזי של הפסיקות בסוגיה בשנים האחרונות,⁶ מעידה על המגמה הכללית אשר בעשורים האחרונים

פי רוב הדעות, הוא אינו אדם במובן המלא של המילה, לפחות לא עד שלבים מאוחרים של ההיריון. אם נקבל את ההנחה שהמסורת ההלכתית מתנסחת בשפה של חובות, הרי יש לשאול בהקשר זה – האם ההלכה הכירה בחובה להגן על העובר או על האישה? חז"ל ניסחו זאת כשאלה על העובר – האם הוא בבחינת "נפש" נפרדת ועצמאית, או לכל היותר חלק מגופה של האישה, "ירך אמו"?

ניתוח עומק של מקורות חז"ל מעלה כי העובר אינו זכאי להגנה עד לשלב שבו הלידה התחילה.³ גם בשלב הלידה, אם הוא מסכן את חייה של אמו, תהיה הפלתו מותרת כל עוד לא יצא ראשו (או רובו). אין פירושו של דבר שהפסקת היריון מותרת ללא סיבה מוצדקת, אלא שניתן להסיק מכך שהחובה ההלכתית מתרכזת באישה ולא בעובר. העובר נחשב כ"מיא בעלמא", כלומר לא יותר ממים, עד ארבעים יום, וכ"ירך אמו" עד לשלב תחילת הלידה.⁴

בתקופתנו, שבה מעמדן של נשים השתנה באופן דרמטי לעומת דורות עברו, וההכרה כי זכותה של אישה לממש את אנושיותה מעבר להולדת ילדים ולגידולם מחלחלת גם לפינות רבות בחברה הדתית, היה אפשר לצפות שהמסורת ההלכתית המוקדמת בנוגע לעובר תשמש פלטפורמה לשיח הלכתי עכשווי, אשר מביא בחשבון גם אינטרסים וצרכים של נשים החורגים מעבר לשמירה על חייהן או בריאותן גרידא. ובמילים אחרות, כבסיס איתן לשיח של זכויות, המשקף בהקשר זה את החובה הבסיסית להגן על האישה במובן הרחב של המילה. ואכן, בדור הקודם של הציונות הדתית נשמעו פסיקות מסוג זה, כדוגמת פסיקות של הרב ישראלי –

מסקנא דמילתא [מסקנת הדבר]: אין לעובר תורת נפש [לא מחשיבים אותו כנפש], ואיסור הריגתו הוא משום חבלה או בל תשחית וע"כ [ועל כן] במקום שקיומו כרוך בצער של אחד, וכגון דהא דעיניו הדין דאם, אעפ"י [אף על פי] שלא הוא הגורם, אבל מ"מ [מכל מקום] קיומו מפריע לאפשרות של סילוק הצער מותר להמיתו בגלל זה

עמוד הימיני, לב אות ט

הרב ישראלי קובע קביעה עקרונית: ראשית, כשקיומו של עובר כרוך בצער של אחר – מותר להפילו. שנית, גם מצד עצם חייו

3. ראו: משנה, אוהלות ז, ו; בבלי, ערכין ז, ע"א ועד. לפירוט מלא ראו בספרי: רונית עיר-שי, "אישה או חווה" – הפסקות היריון בשיח ההלכתי-האורתודוקסי במאה העשרים מפרספקטיבה מגדרית, ירושלים: מאגנס, 2022.

4. ראו: בבלי, יבמות סט, ע"ב; בבלי, גיטין כג, ע"ב; בבלי, תמורה ל, ע"ב; בבלי, נזיר נא, ע"א; בבלי, חולין נח, ע"א; בבלי, סנהדרין פ, ע"ב ותוספות שם ד"ה "עובר"; בבלי, בבא קמא מ, ע"ב.

5. אגרות משה, חושן משפט, ב, סט.

6. ראו בספרי, לעיל, הערה 3.

במצב הפסיקה העכשווי,
החובה להגן על האישה
בהקשר של הפסקות
היריון - חובה המבצרת
את זכותה לחיים
ולאיכות חיים - הולכת
ונשחקת, ואילו החובה
להגן על העובר הולכת
וצוברת תאוצה. כל זאת,
בניגוד מוחלט לתשתית
ההלכתית המוקדמת
בחז"ל, בראשונים וברוב
האחרונים

כל אלו מקשים עד מאוד לקבל את דברי המקרא, שהמכה אישה הרה וממית את העובר מחויב רק בדמי ולדות לבעל, ואת התפיסה החזו"לית הברורה הרואה את העובר כ"ירך אמו", ולפיכך חסר מעמד מוסרי עצמאי; התפתחות שנייה היא ההתפתחות המוסרית, שחלה בתודעה האנושית בנוגע להבנת מהותה של האישה לא רק כיוצרת חיים, אלא גם כבעלת ייעוד וזכויות עצמאיים, ובכלל זה זכותה הבסיסית שלא להרות ולא לגדל ילדים, או לכל הפחות, לא לראות בתפקיד זה את הפונקציה הבלעדית או העיקרית שלה. אם כך, הבעיה שבפניה ניצבים הפוסקים אינה במקורות ההלכתיים תיים דווקא, שכן יש כר נרחב לפרשנות ולשיקול הדעת המקילים דווקא. העניין הוא אפוא האיוון בין שתי ההתפתחויות המוסריות

ניכר בה פרץ החמרה, עד כדי תשובות מחמירות שלא נודעו כמו- תן בספרות הפסיקה לדורותיה. יותר מכך, אפילו פוסקים הרואים בהפלה איסור מדרבנן בלבד, בכל זאת מעדיפים את ה"אינטרסים" של העובר על פני אלה של האישה. כך הוא, למשל, מאמר הלכתי שפרסם בשנת 2005 הרב משה צוריאלי,⁷ ובו הוא כתב:

ברור הדבר שאין כל היתר להפיל עובר בריא וכשאינו סכנה נשקפת לחיי אמו. כל נימוק אחד להצדקת הפלה - סיבה כלכלית, רצון שלא לפגוע ב"קריירה", לשמור על מראה אסתטי, צפיפות בדירה וכדו' - אינו מתקבל...⁸

בהמשך המאמר מציג הרב צוריאלי עמדה מקילה מאוד, ולפיה אין לעובר מעמד מוסרי כנפש, והוא אף מצטט שורה שלמה של פוסקים שהתירו הפלת עובר גם כשאינו סכנה לאם. ובכל זאת, הפלה של עובר לא בריא תותר, אבל הפלה בשל נסיבות הקשורות לאיכות חיים של האם (למעט בריאותה הפיזית והנפשית) תיאסר.

על כך אני מבקשת לטעון כי ההבחנה בין הפלת עובר פגום, פיזית או מנטלית, ובין הפלת עובר בריא בשל צרכים שאינם קשורים בעובר, אינה מסתברת מבחינה אנליטית. שכן אם העובר אינו נפש והפלתו מותרת בנסיבות מסוימות, יש להסביר היטב מדוע תיאסר הפלתו בנסיבות אחרות. מדוע ה"אינטרס" שלו נחשב צורך מוסרי גדול יותר מזה של האישה?

התעלמות מוסרית

אם כן, במצב הפסיקה העכשווי, החובה להגן על האישה בהקשר של הפסקות היריון - חובה המבצרת את זכותה לחיים ולאיכות חיים - הולכת ונשחקת, ואילו החובה להגן על העובר הולכת וצוברת תאוצה. כל זאת, בניגוד מוחלט לתשתית ההלכתית המוקדמת בחז"ל, בראשונים וברוב האחרונים.

מאחר שאיני סבורה כי ההכרעה המחמירה או המקילה היא פרי ניתוח פורמליסטי גרידא, כדי ללבן את הבעיה לעומקה, ברצוני להציע כי פוסקים מודרניים נמצאים בעניין זה בסבך הסתירה בין שתי התפתחויות מוסריות: האחת, התפתחות עצומה בתחומי המדע והרפואה, המקדמת את הבנתנו וראייתנו את העובר בתור ישות אנושית. כבר בעבר הלא רחוק היה אפשר להאזין לפעיימות לבו, וכיום הדמיה על-קולית (אולטרסאונד) מאפשרת לצפות בצורתו ובתנועותיו בכל רגע נתון, ובמקרים מסוימים אפשר לקיים עוברים מחוץ לרחם אמם כבר מן החודש השישי ואילך.

7. משה צוריאלי, "הפלת עובר שאובחנה אצלו מחלה קשה", תחומין, כה (תשס"ה), עמ' 64-78.

8. שם. הדברים הללו מקבלים חיוק בדבריהם של גראזי ורולולסקי: "הכול מסכימים שהפלה למטרת נוחות האם היא נבזות". ראו גראזי, "הורות נכספת", עמ' 380. דברים ברוח דומה כותב גם הרב אליעזר מלמד. ראו אליעזר מלמד, "הפסקת היריון", אתר ישיבה, בעיקר סעיף 12, <https://www.yeshiva.org.il/midrash/458>



ברכה אטינגר, אורדיקה - הגרציות - פרספונה, 2006-2012, שמן על בד

התעלמות זאת מן השינוי שחל במעמד האישה – ואולי אין זו התעלמות, אלא דווקא תגובת-נגד המבקשת "להחזיר" את האישה למעמדה הקודם – מחזקת לכאורה את התפיסה שלפיה הניגוד בין ליברליזם ובין המסורת ההלכתית הוא ניגוד בלתי ניתן לגישור. אך למעשה, כפי שהראיתי, המסורת ההלכתית מציעה כר נרחב לפר-שנות, שבה הזכויות והחובות עשויות לחיות אלה לצד אלה מתוך שיח מתעדכן, על פי ממצאים מדעיים ורפואיים ועל פי שינויים חברתיים. בחירתם של פוסקים להתעלם באופן סלקטיבי מהתפתחויות בנוגע למעמדן של הנשים, היא המייצרת את הדיכוטומיה, אך אין הדבר טמון במסורת עצמה. המסורת עצמה מזמנת ומאפשרת את השיח בנוגע לזכויות מתנגשות ולאיוונים ביניהן, שיח אשר גם הליברליזם זקוק לו, ואלמלא הבחירה להתעלם מאחד הצדדים במשוואה, הרי היה יכול להיווצר כר פורה לדיאלוג.

שהוצגו לעיל ובין המקורות ההלכתיים. אלא שכמה מפוסקי ההלכה אינם תופסים כך את השאלה הניצבת בפניהם, ואם לנסח זאת אחרת, בדרך כלל הם אינם רואים את צרכיה של האישה (למעט הגופניים) כהיבט לגיטימי בניתוח המוסרי של הבעיה. במילים אחרות, הם אינם רואים בהתפתחות המוסרית בתפיסת מעמדה של האישה שוות ערך להתפתחות בתפיסת העובר. הם סבורים, ככל הנראה, שהפונקציה העיקרית של האישה הייתה ועודנה פונקציית הפריור, ולפיכך יש לעשות הכול, גם אם היא תשלם מחיר יקר, כדי לשמר פונקציה זו. כך יש להבין, לדעתי, הן את הכרעת הרב פיינשטיין וההולכים לשיטתו, שלפיה איסור הפלה הוא איסור חמור מדאורייתא, והן את הסבורים שזהו איסור דרבנן בלבד, ובכל זאת יעדיפו את ה"אינטרסים" של העובר על פני אלה של האישה.

פרופ' רונית עיר-שי היא עמיתת מחקר במכון שלום הרטמן וראשת התוכנית ללימודי מגדר באוניברסיטת בר אילן.