האנשים החשו"בים שבינינו
צלם אלוהים של חירש, שוטה ובעל מוגבלות

יהודה ברנדס

א. הקדמה לשונית

מנהג העולם שכחלק מתפיסת עולם מתקדמת, המשקפת נאורות, הומניזם ושוויוניות, נמנעים מלכנות קבוצות אנשים בהגדרות מתייגות, במיוחד כשיש חשש שהתיוג מכיל במפורש או במובלע עלבון או השקפה פוגענית כלפי הקבוצה. מקובל לקרוא לזהירות הזאת בשם: "תקינות פוליטית".[1] עם זאת כאשר נדרשים לדון בקבוצות אנשים בעלות מאפיין מסוים, חייבים להגדיר ולפרש במה מדובר. כיוון שנזהרים מלהשתמש במסמן שנפסל מסיבות של תקינות פוליטית ולשון נקייה, ממציאים כינוי חלופי. כעבור זמן מה הכינוי החלופי עצמו הופך להיות מונח מתייג שנאסר לשימוש. לפיכך צריך להמציא מונח אחר, לגיטימי, שישמש חלופה מוכרת לכינוי הידוע, עד שגם הוא נהפך לאסור, וכן הלאה. במקורות העבריים המסורתיים פתרו לפעמים את הבעיה על ידי השימוש בלשון "סגי נהור".[2] תוך כדי כתיבת המאמר מצאתי את עצמי מתפתל בין שלל הכינויים המותרים והאסורים עבור נשואי המאמר הזה, ולכן המצאתי לצורך המאמר מונח חדש: אדם חשו"ב. ראשי תיבות: חירש, שוטה ובעל מוגבלות.

ב. איזהו אדם חשו"ב?

השלישייה חירש שוטה וקטן, ובקיצור בלשון הספרות הרבנית: חש"ו, מייצגת במשנה בני אדם חסרי דעת. אצל החירש הפגם נובע מבעיית תקשורת, אצל

* לעילוי נשמת פרופ' ראובן פוירשטיין, שלימד את כל העולם כולו לראות את צלם אלוהים שבכל אדם.

השוטה מבעיה קוגניטיבית או רגשית, ואצל הקטן – משלב בהתפתחותו השכלית והרגשית. חסרון הדעת גורם לפטור מן המצוות ולחוסר יכולת לקיים פעולות המצריכות תוקף משפטי־פורמלי התלוי בדעת. יש לכך השלכות על כל חלקי התורה מסדר זרעים ועד טהרות, ועל כל הפעילות בחיים ובחברה: אין הם יכולים להצטרף למניין ולהוציא ידי חובה מתפללים אחרים, אינם יכולים להפריש תרומות ומעשרות, אינם יכולים להוציא ידי חובה בתקיעת שופר ומקרא מגילה ואף אינם מחויבים במצוות אלו מן התורה. הם אינם ברי קידושין וגירושין, חליצה וייבום – ולכן הם מופקעים מהלכות אישות ומקיום משפחה. הם אינם נכללים בדיני נזיקין ובמשא ומתן הכלכלי, אינם נאמנים בשחיטה ובקרבנות, וגם בתחום הטהרות לא ניתן לסמוך עליהם.[3]

התואר "בעל מוגבלות"[4] אינו מצוי בספרות חכמים. בימינו הוא משמש חלופה למה שנקרא עד לא מכבר "נכה". המונח הקרוב לכך בלשון חכמים ובספרות הרבנית הוא "בעל מום".[5] אין אפשרות להכליל את כל סוגי המומים והמוגבלויות ולהתייחס אליהם כקטגוריה הלכתית מחייבת אחת, שכן אינו דומה הסומא לקיטע, האילם לכיפח וחרום האף לקירח. יש ברשימת מומי הכוהנים פגמים שהם אסתטיים בלבד ואין להם שום משמעות מעשית, ויש מומים שאינם מאפשרים לבצע חלק ניכר מן הפעולות השכיחות והיום־יומיות המרכיבות את יומו של אדם מן היישוב.

בעידן ההומניסטי מתקשים מאוד לקבל הדרה כוללנית של קבוצות שלמות באוכלוסייה ומבקשים להחזיר את החשו"בים למעגלים החברתיים,[6] זאת מתוך שינוי ההגדרות הפורמליות[7] וגם מתוך תפיסה זהירה ומדויקת יותר של מעמדם האישי ומידת הדעת שלהם.[8] לצורכי הנושא המרכזי הנדון במאמר הנוכחי לא אזדקק לבירורים פרטניים בדבר ליקויים ופגמים גופניים ונפשיים ואעסוק באופן כללי בכל האישים שבשל סיבה כלשהי נדונו בהלכה כבעלי חיסרון מסוים המונע מהם חיובים או זכויות בהתאמה. השם הכולל "אנשים חשו"בים" יספק למטרה זו.

ג. איזהו אדם?

טענת היסוד שאבקש להציע במאמר זה היא טענה מקדמית, המטרימה כל דיון בשאלת שילובם של החשו"בים בחברה ובמצוות. קודם שדנים כיצד לאפשר

לחשו"בים להשתלב ולצמצם את הפערים בינם לבין שאר הבריות, יש להקדים ולברר שאלת יסוד שיש לה השלכות משמעותיות מאוד על הבנת מעמדם, מקומם ואופן שילובם בחברה. השאלה היא אם הם נכללים בגדר אדם, ובגבולות המצומצמים יותר של השיח ההלכתי: האם הם מוגדרים כאדם מישראל?

אין להירתע מן הצליל המבהיל של השאלה הזאת. לכאורה, כל אדם בעל רגישות אנושית ישלול על הסף את האפשרות לומר שהחשו"בים אינם בני אדם חלילה, או אפילו בני אדם חסרים. במיוחד בשל הקונטוציות השליליות והנוראות של המושגים תת־אדם ועל־אדם בעידן שאחרי השואה.[9] עם זאת לאחר שאבאר את ההשתמעויות של החלת המושג אדם ואדם מישראל על החשו"בים, יתברר שאין מדובר כאן בניסוח קיצוני ומוגזם המיועד להרעיש את לבות הקוראים, אלא בהגדרות משפטיות והלכתיות שיש להן השלכות מעשיות מחייבות כבדות משקל.

הנחת היסוד המניעה את הגישה המובעת במאמר זה היא שבני אדם נבראו בצלם אלוהים, ומן ההנחה הזאת נגזרים ערכי היסוד של היחס לאדם, לזכויותיו ולחובותיו. הנחת היסוד הזאת מקנה תוקף ליסודות של זכויות האדם והחובות כלפיו, והיא מעגנת אותם בערך נצחי ומוחלט בעיני המאמינים באלוהים ושומרי מצוותיו. גם מי שאינם רואים עצמם מאמינים ושומרי מצוות עשויים להישען על המסורת המקראית כבסיס להבניית מערכת הערכים והמוסר בישראל. זאת ועוד, המסורת המקראית היא תשתית מהותית לתרבות המערבית, הנוצרית והבתר־נוצרית, ולתרבות האסלאמית, המקיפות את רוב העולם התרבותי של ימינו, המקבל עליו את יסודות הערכים הליברליים וההומניסטיים שבמגילת זכויות האדם של האומות המאוחדות והחוקות המדינתיות הדומות לה.[10]

ד. האנשים השקופים

לפני בירור השאלה המשפטית הפורמלית, ולפני הבעת הזעזוע על פי כללי השיח של התקינות הפוליטית, עלינו להבין מה "ההווה אמינא", מדוע לחשוב אחרת? התשובה פשוטה, והיא נגזרת מן המציאות החברתית ולא משדה התאוריה המשפטית או הפילוסופית.[11] אדגים זאת מקבוצה אחרת של אנשים שאינם זוכים ליחס שניתן לבני אדם, אלו הם המכונים: "האנשים השקופים".

בדרך כלל הם שייכים למעמד נותני השירותים.[12] המתבונן בשימת לב במתרחש ליד הקופות במרכולים הגדולים יכול לראות בנקל שמבחינתם של חלק מן הלקוחות הקופאים או הקופאיות אינם נחשבים לבני אדם אלא לרכיב במכשיר שיש בו שלושה חלקים: מסוע, קופה וקופאי. אמנם יש המתייחסים אל הקופאים כאל בני אדם והדבר ניכר בהתנהגותם: אמירת שלום, תודה, ולעתים ממש שיחה קלה תוך כדי העברת המוצרים. אולם אחרים אינם נוהגים כך, ומסגירים בכך עמדה נפשית שונה. את התחושה הזאת יכולים לחלוק גם טלפנים, נהגי אוטובוס ודומיהם. אין לערב בין היחס הזה, המתעלם, לבין יחס מתנשא ואדנותי של מקבלי שירות הסבורים שנותני השירות הם משרתים שכל תכליתם אינה אלא לרצות את האדון. היחס האדנותי, שמוכר מיחסי אדון־עבד גם בעולם העתיק, הוא עדיין יחס אנושי – אולי יהיר, אולי משפיל, אך אנושי. הוא מכיל קשת של רגשות אנושיים, גם אם הם שליליים, והוא מתבטא בפנייה אל נותן השירות כאל אדם שיש כלפיו דרישות וציפיות. לא כן היחס אל האנשים השקופים – אין פונים אליהם כלל, אלא אם כן מתרחשת תקלה כלשהי שמסבה את תשומת הלב לקיומו של אדם בתוך המכונה, שניתן לפנות אליו ולהביע לפניו ביקורת על הכשל בתפקוד האוטומטי של המערכת.

באופן דומה יש המתייחסים אל החשו"בים כאל נעדרים או שקופים.[13] ילדים חשים בכך לעתים קרובות כאשר מדברים עליהם או מעליהם, כאילו לא נמצאו בסביבה כלל ואינם שומעים או אינם מבינים, או כאשר עוקפים אותם בתור מבלי לראות כביכול שהם עומדים שם ומחכים לאוטובוס או לתורם במכולת. מובן מאליו שכאשר לא מחילים על היצור המדובר את המושג "אדם", אין מצפים מן הבריות להתייחס אליו ביחס המקובל לבני אדם, כגון לקבל את פניו בסבר פנים יפות.[14]

המטרה של מאמר זה היא לברר את הנחת היסוד – שהאנשים החשו"בים הם בני אדם. משתבורר ההנחה הזאת בבהירות הנדרשת, ייגזרו ממנה מיד עשרות מסקנות הלכתיות ומשפטיות, מוסריות ונימוסיות, שהן עצמן לא יצריכו עוד הוכחה נוספת.

ה. חתן שלם

כאמור, ההנחה שאבקש לברר במאמר זה היא שהאנשים החשו"בים הם בני אדם לכל דבר. מהנחת המוצא הזאת נגזרת המסקנה המחייבת שכל הזכויות והחובות שמטילה התורה על בני אדם וביחס לבני אדם מוטלות גם על אנשים חשו"בים, למעט מעשים שאין ביכולתם לבצע. גידם בשתי ידיו אינו יכול לקיים מצוות הנחת תפילין של יד,[15] ואדם שחסר את הדעת הנחוצה כדי להבין ולבצע מעשה קניין והחזקת רכוש אינו יכול להשתתף באופן מלא בחיי הכלכלה והמסחר.[16] אולם בכל מה שנוגע להגדרתו המהותית כאדם ולנובע מכך, האדם החשו"ב הוא אדם לכל דבר.

קווי הגבול בין אדם "שלם" ל"חסר" אינם חד־משמעיים. שלם לדבר אחד עלול להיות חסר בדבר אחר. החסרונות הם פרטים, המכלול נשאר אדם. עיוור הוא אדם המחוסר יכולת ראייה, אך אין הוא אדם מסוג אחר או פלג־אדם.[17] ייתכן שדווקא חוש השמיעה שלו עדין יותר, וההבנה הפילוסופית שלו עמוקה משל רבים מן הפיקחים.[18] חירש הוא אדם המחוסר יכולת שמיעה, ולעתים גם יכולת דיבור, אך הוא עשוי להיטיב לראות ככל הפיקחים ואף יותר מהם.[19] הסומא או החירש אינם אנשים חלקיים. הם בני אדם שלמים הלוקים באחד מאבריהם.

לאור ההנחה הזאת ברור שכל אדם, תהיינה מגבלותיו אשר תהיינה, זכאי לזכויות היסוד המוקנות בתורה לכל אדם ומחייב את זולתו בחובות הנגזרות מחובות אלו. מקורה של הנחה זו במשנה במסכת נידה: "תינוק בן יום אחד מיטמא בזיבה ומיטמא בנגעים ומיטמא בטמא מת,[20] וזוקק ליבום ופוטר מן היבום,[21] ומאכיל בתרומה ופוסל מן התרומה,[22] ונוחל ומנחיל,[23] וההורגו חייב.[24] והרי הוא לאביו ולאמו ולכל קרוביו כחתן שלם".[25]

מעמדו של התינוק במשנה כ"חתן שלם" אינו תלוי בשאלת הדעת או ביכולת העשייה. מדובר בקטן שבקטנים, השקול במובנים רבים גם לחירש וגם לשוטה. גם אם יתגלה כשיגדל שהוא סומא או חירש, או אפילו שוטה גמור, לא תשתנה במאומה העובדה שהוא נחשב כ"חתן שלם" לאביו ולאמו, לקרוביו ולכל ישראל.[26]

המהרי"ל[27] ניסח בתמציתיות ובחדות את העמדה העולה מן המשנה הזאת, בתשובה לשאלה אם אדם שנולד לו בן חירש או שוטה קיים מצוות פריה ורביה.[28]

> ופריה ורביה דבן חרש ושוטה לא ידענא אמאי [לא אדע מדוע] לא קיים? [...] אי [אם] משום "לשבת יצרה", איכא [יש] שֶׁבֶת ויכול [החירש או השוטה] לישא אשה ולהוליד בן חכם.[29] ואי [ואם] משום דרב אסי דמייתי התם [משום דברי רב אסי המובאים שם]: "עד שיכלו כל הנשמות שבגוף",[30] האי נמי [גם הוא] נשמה יש לו, ובר מצוה הוא, ופקחים מוזהרים עליו [...] ולכל מילי חשבינן להו [ולכל עניין מחשיבים אותם] כישראל [...][31] ומכל מקום, לכל מילי הוי [לכל דבר הוה] ישראל גמור וחייבין על הריגתו, ואדרבה התורה הקפידה על קללתו.[32]

הזכות לחיים והזכות לכבוד הן הזכויות הראשוניות ביותר של האדם. לדברי המהרי"ל מכך שיש איסור גמור להרוג את החשו"ב וההורגו חייב מיתה, למדים על זכות החיים המלאה שלו.[33] מכך שיש איסור מפורש בתורה לקללו, למדים שהמצוות הנוגעות לכבוד האדם חלות עליו. אף כאן אפתח את הדיון בשתי זכויות היסוד הללו.

ו. הזכות לחיים

זכות החיים של החשו"ב מוסכמת על כל הפוסקים. אין שום היתר להרוג אדם גם אם הוא סובל ממומים קשים ביותר, בגוף או בנפש.[34] על כך גם נסמכת ההתנגדות החריפה של כל הפוסקים לקיצור חייו של החולה הנוטה למות. רבים מן הפוסקים מתנגדים אפילו להפסקת הידיון והפלת עובר בעל מום, גם כאשר מומיו חמוריו מאוד. המתירים הפלות במקרים חריגים מבססים את ההיתר להרוג את העובר על כך שעובר עדיין אינו נחשב לאדם שלם, מה שאין כן תינוק בן יומו, שהוא "כחתן שלם" גם אם הוא חשו"ב.[35]

מתוך כך ברור שמוטלת חובה להציל את חייו. הפן החיובי של איסור רציחה הוא חובת ההצלה: "לא תעמוד על דם רעך". בשיעורה של חובה זו אין הבדל בין בריא לבין חשו"ב.[36] ניתן למדוד את שיעורה של החובה להציל חיים על פי הלכות פיקוח נפש. לכל הדעות מוסכם שגם פיקוח נפש של חשו"בים דוחה איסורי מלאכות בשבת, איסור אכילה ביום הכיפורים ושאר איסורי תורה.[37]

סעיף נוסף של הזכות לחיים הוא הזכות לאיכות חיים במובן של בריאות ורווחה בסיסית. החובה לספק תרופות ושירותי רפואה מיטביים נובעת מן החובה הבסיסית להצלת חיים.[38] אך לא רק פיקוח נפש מחייב היחלצות לעזרתו של אדם. גם מילוי מחסור בסיסי במזון ובלבוש וגם מניעת כאבים וחולי כלולים בכך, והם מוטלים בלא הבחנה כלפי כל אדם.[39]

החובה לדאוג לחיי אדם אינה מבוססת על עקרון ההדדיות, כעין "דאג לי ואדאג לך". זו חובה מוחלטת שאינה תלויה במעשיו של הנצרך לעזרה. לפיכך העובדה שהחשו"ב אינו יכול לגמול למיטיבו, לא בהצלתו ולעתים אף לא בהבעת תודה והכרת טובה, אינה ממעטת מן האחריות לחייו, לרווחתו ולבריאותו.[40]

דוגמה מעניינת לחוסר הדדיות מופיעה במקרה הידוע של שניים המהלכים במדבר ויש להם מים המספיקים רק לאחד מהם.[41] לפי הכלל שקבע רבי עקיבא "חייך קודמים לחיי חברך" – בעל המים אינו חייב לתת לחברו מן המים אשר בידו כאשר אין המים מספיקים לבעליהם.[42] לדעתו של בן פטורא מוטב שישתו שניהם וימותו ולא יראה אחד במות חברו. סיפור זה הוא אב־טיפוס לכל שאלות הקדימות להצלת חיים – הן בתקופות ומצבים של הרג ושמד[43] הן בעידן הוועדות לאתיקה רפואית וסל התרופות.[44] בעל ספר מנחת חינוך העיר שאפילו לדעת בן פטורא העיקרון השוויוני קיים רק אם שניהם גדולים. אבל במקרה שבו קטן וגדול נקלעים למצוקה כזאת אין הם שווים במידת חיוביהם: הקטן והגדול שווים בזכותם לחיות, אולם הקטן אינו מחויב במצוות ופטור מהצלת הגדול, ואילו הגדול חייב להציל את הקטן. נמצא שהקטן רשאי לשתות את כל המים ולא לדאוג לגדול, אך הגדול אינו רשאי לעשות כן, מכיוון שהוא מחויב גם בשלומו של הקטן, ולכן עליו להשקות את הקטן גם אם ימות בעצמו.[45] הוא הדין כמובן גם בנוגע לשאר החשו"בים, כדוגמת החירש והשוטה – הם פטורים מלהציל אחרים, אך אחרים אינם פטורים מהצלתם. לפיכך ייתכן שאי־אפשר לדרוש מאח חשו"ב לתרום כליה, מח עצם או אפילו רק כסף להצלת אחיו, הגם שמצופה מן האח הבריא בר־הדעת לתרום לפעול להצלת אחיו החשו"ב ככל אשר יושת עליו.[46]

ז. הזכות לכבוד

זכותו של האדם לכבוד והאיסור לזלזל בו, בגופו או ברוחו, מופקים מהיותו "צלם אלוהים". האיסור להלין את גופת המת והחובה לקברה נובעים מכך שהזלזול בגופו של האדם נחשב כזלזול באלוהים עצמו.[47] אם בגופת המת כך, כל שכן שאדם חי הוא בבחינת צלם אלוהים ויש להימנע מלזלזל בו ולחוס על כבודו. מגוון של מצוות נגזרות מערך הכבוד של האדם, ובצדן גם מערכת של שיקולי פסיקה. האיסור לפגוע בכבודו של אדם מתפרט למצוות "לא תעשה" רבות, כגון איסור רכילות, לשון הרע והוצאת שם רע, איסור הלבנת פנים ואונאת דברים. חכמים ראו בגרימת בושת, עלבון ופגיעה רגשית עברה חמורה המוקבלת לשפיכות דמים.[48] בצד ה"עשה" קיימת סדרה של מצוות חיוביות הנגזרות מערך כבוד האדם לאישים מסוימים ולכלל בני האדם: כיבוד אב ואם, כיבוד תלמיד חכם, וכן חובת הזהירות בכבודו של כל אדם. מצוות כיבוד אב ואם נוהגת גם כלפי הורים חשו"בים. חכמים התלבטו עד כמה מחויב אדם להתבזות כדי שלא לגרום עגמת נפש להורים שאיבדו את שפיותם וצלילות דעתם.[49] עקרון פסיקה רחב הנוגע למצוות רבות הוא העיקרון "גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה", שבשמו הקלו בכמה וכמה איסורים דרבנן למנוע בושת וביזיון מבני אדם. כפי שצוין לעיל בדברי המהרי"ל, ערך כבוד האדם קיים גם אצל החשו"בים.[50]

היפוכו של כבוד הם קלון ובושת. התנאים דנו בשאלת הבושת של חסרי הדעת בהקשר של הזכאות לקבלת תשלומי בושת במסגרת פיצויי נזיקין.[51] תשלום בושת הוא יחסי, "הכל לפי המבייש והמתבייש".[52] גם לחשו"בים יש בושת, אם נתביישו בפגיעה בהם. אשר לקטן נחלקו והוכרע שהדבר תלוי בתגובתו: אם הוא נעלב ומתבייש – יש לו בושת, ואם לא – לא חייבים לשלם לו עבור בושת שאינה קיימת.[53] יש מקום לדון בשאלה אם מביאים בחשבון את הנזק העקיף – בושה למשפחה.[54]

בנוגע לשוטה נאמר במפורש שאין לו בושת, שכן הוא עצמו אינו מרגיש בושה, ולמשפחתו – אין לך בושה גדולה יותר מעצם היותו שוטה, ולא ניתן להוסיף על בושתם.[55] מובן שבמקרה שבו השוטה מודע לעלבון ומתבייש בו, כאשר מידת המוגבלות השכלית של האדם אינה כה חמורה והוא מבין את יחס החברה אליו, אזי יש לו בושת כמו לקטן שנחשב בר־בושת כאשר הגיע לרמת

דעת של "נכלם כשמכלימים אותו". בושת היא יחסית, וכאשר השוטה הוא נבון דיו כדי להיפגע מן העלבון, חייבים לשלם לו בגין בושת כשפוגעים בו, ואסור לגרום לו בושה מכל הסיבות האיסוריות שנמנו לעיל: איסור הלבנת פנים, אונאת דברים וכל כיוצא בזה.[56]

ח. לא תענון

לעתים אדם חשו"ב רגיש יותר לכבודו ובושתו, וחובת הזהירות בכבודו גדולה יותר מהזהירות בבושתו של אדם מן היישוב, שיכולתו להכיל ביקורת ויחס חריג גדולה יותר. החשו"ב גם מוגן פחות ולכן מתפתים בנקל לפגוע בו. בתורה ניתנו צווים מיוחדים לזהירות יתר בכבודם של בני אדם החשופים יותר מאחרים לפגיעה חברתית. בכלל זה האיסורים: "לֹא־תְקַלֵּל חֵרֵשׁ וְלִפְנֵי עִוֵּר לֹא תִתֵּן מִכְשֹׁל",[57] "כָּל־אַלְמָנָה וְיָתוֹם לֹא תְעַנּוּן",[58] וכן ההוראות החוזרות והנשנות בתורה על אודות איסור גרימת צער לגר בשל חולשת מעמדו החברתי. רש"י פירש את מצוות "לא תענון" כדעת רבי ישמעאל,[59] שהאיסור אינו מיוחד דווקא לאלמנה ויתום, אלא חל על כל אדם בחברה. "הוא הדין לכל אדם, אלא שדבר הכתוב בהווה, לפי שהם תשושי כח ודבר מצוי לענותם".[60] מכאן, שהחובה הנוספת לרגישות כלפי החשו"בים אינה המצאה של איסור חדש, או למצער חומרה חדישה. אין זה אלא פרט שיש לתת אליו את הדעת במסגרת המצוות המוכרות והידועות. נדרשת תשומת לב לחובה להחיל את דיני כבוד האדם במלואם על כל בני האדם בחברה, לרבות החשו"בים שבהם.

כך לדוגמה, "כבוד הבריות" דוחה את לא תעשה שבתורה ומתיר איסורי טלטול בשבת לאדם היוצא לעשות צרכיו וצריך להתנקות. משמע – חוסר יכולת להתפנות בכבוד, בנקיות ובצניעות, היא פגיעה בכבודו של אדם.[61] חברה שאינה מאפשרת לחשו"ביה נגישות לחדרי שירותים נכשלת בעוון זה.

דברי הרש"ר (הרב שמשון בן רפאל) הירש בנוגע לגר, ליתום ולאלמנה, תקפים באותה מידה גם לחשו"בים:

> לא תענון. ברוב המדינות מפלים את הזרים לרעה ומקפחים את זכויותיהם על פי חוק, ולכן הוזהרה המדינה היהודית מפני מנהג

> זה בפסוק הקודם (לשון יחיד).[62] לעומת זאת, קשה יהיה למצוא מערכת חוקים המתירה קיפוח אלמנות ויתומים. אולם ביחסי חברה ובהליכות אדם עם חברו, נתונים אנשים אלה, המשוללים נציגות, משענת והדרכה – לקיפוח ולהשפלה. משום כך פונה התורה אל החברה תחילה ואומרת: "לא תענון" – אל תנצלו את חולשתם לרעה, אל תגרמו להם שירגישו את סבל נחיתותם.[63]

כאשר אדם חשו"ב נתקל במכשול פיזי או חברתי הגורם לביושו ולעגמת נפש, וקל וחומר להרחקתו והדרתו מחברת בני אדם, מוטל על הציבור כולו עוון העינוי. חיוב נזיקין ממוני של בושת קיים רק אם הביזוי נעשה בכוונה, אך הפגיעה בכבוד והעברה על איסור "לא תענון" קיימת גם אם לא נעשתה באופן אקטיבי בידי אדם מסוים ומתוך כוונה מוצהרת. לעתים היא מבזה עוד יותר כאשר היא נעשית על ידי החברה כולה באופן קולקטיבי ומתוך חוסר תשומת לב ואדישות.

ייתכן שיש בכך כדי להסביר את אופיו של העונש המוצמד בתורה לחטאים אלו: "כָּל אַלְמָנָה וְיָתוֹם לֹא תְעַנּוּן: אִם עַנֵּה תְעַנֶּה אֹתוֹ כִּי אִם צָעֹק יִצְעַק אֵלַי שָׁמֹעַ אֶשְׁמַע צַעֲקָתוֹ: וְחָרָה אַפִּי וְהָרַגְתִּי אֶתְכֶם בֶּחָרֶב וְהָיוּ נְשֵׁיכֶם אַלְמָנוֹת וּבְנֵיכֶם יְתֹמִים".[64]

העונש מנוסח בדרך של מידה כנגד מידה.[65] העובדה שהוא מנוסח בלשון רבים כעונש קולקטיבי מצביעה על כך שמדובר בעברה קולקטיבית. לא מדובר על יחיד שפוגע בזולתו, אלא על נגע חברתי, ולכן גם העונש הוא כללי. כדברי החזקוני: "לא תענון: מצוה זו כתובה בלשון רבים, מה שאין כן בכל הדינין הכתובים בפרשה זו. לפי שכולם פושעים בם, אפילו אותם שאינם מקניטים, שהרי רואים הם עלבונם ושותקים ואינן מוחין, וכן הזכיר העונש בלשון רבים וחרה אפי והרגתי אתכם וגו'".[66]

כשם שהפקנו מהמצווה הנוגעת לאלמנה וליתום חובת זהירות יתרה גם כלפי החשו"בים, כך ניתן להפיק מן המצוות שנוסחו כלפי החשו"בים בייחוד עקרונות רגישות והתחשבות בכל הציבור: "לֹא־תְקַלֵּל חֵרֵשׁ וְלִפְנֵי עִוֵּר לֹא תִתֵּן מִכְשֹׁל וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ אֲנִי ה'"[67] במדרש ההלכה הפיקו איסור לקלל אב, כל אב, משלושת איסורי הקללה המפורשים בתורה – קללת דיין, נשיא וחירש:

> אם דיין הוא אביך, הרי הוא בכלל "אלהים לא תקלל",[68] ואם נשיא הוא, הרי הוא בכלל "ונשיא בעמך לא תאור", אינו לא דיין ולא נשיא, אלא בור, הרי אתה דן בנין אב משניהם: לא הרי דיין כהרי נשיא, ולא הרי נשיא כהרי דיין, הצד השוה שבהן, שהם **בעמך** ואתה מוזהר על קללתם, אף אביך **שבעמך** אתה מוזהר על קללתו. אי מה הצד השוה שבהן, שהם גדולים ובעמך וגדולתן גרמה להן, לפיכך אתה מוזהר עליהם על קללתם, תאמר באביך?[69] תלמוד לומר: "לא תקלל חרש", דבר הכתוב באמללים שבאדם. הרי אתה דן בנין אב מבין שלשתן, לא הרי דיין כהרי נשיא, ולא הרי נשיא כהרי דיין, ולא זה וזה כהרי חרש, ולא הרי חרש כהרי זה וזה, הצד השוה שבהן, שהם **בעמך** ואתה מוזהר על קללתם, אף אביך שבעמך, אתה מוזהר על קללתו.[70]

לעניין הכבוד האישי, אין הבדל בין הנשיא והדיין לבין החירש, אלו מן ה"גדולים" וזה מן ה"אומללים". הצד השווה שבהם שהם "בעמך", ואתה מוזהר על קללתם. בעל המדרש רואה את החירש, את הנשיא ואת הדיין במעמד אחד כבני אדם: כולם בבחינת "עמך".[71]

גם חציו השני של הפסוק מעניין מבחינת תפיסת ה"אומללים" שבחברה. מדרש ההלכה הרחיב את איסור "לפני עִוֵּר לא תתן מכשל" מאיסור מוגבל על הכשלת הסומא בעיניו, לאיסור נרחב של הטעיה והשאת עצה שאינה הוגנת: "ולפני עוֵר לא תתן מכשול: לפני סומא בדבר. [...] היה נוטל ממך עצה, אל תתן לו עצה שאינה הוגנת לו, אל תאמר לו צא בהשכמה שיקפחוהו ליסטים, צא בצהרים בשביל שישתרב,[72] אל תאמר לו מכור את שדך, וקח לך חמור, ואת עוקף עליו ונוטלה ממנו".[73]

בעיני בעלי המדרש אין הבדל מהותי בין מי שלקוי בראייה לבין אדם פיקח, מיטיב ראות בעיניו אך חסר יכולת ראייה בתחומי דעת מסוימים, כגון מי שאינו מבין בעסקים. הרחבת המשמעות של העיוורון הופכת את לקוי הראייה לאדם שווה לשאר הבריות, שהרי לכל אחד מבני האדם יש עיוורון כלפי תחומים מסוימים של המציאות, וכל אדם עלול להיתקל במכשול בהתאם לסוג העיוורון שהוא לוקה בו. ההרחבה של תפיסת הלקות על כלל בני האדם מצמצמת את חריגותו של בעל המגבלה הגופנית הניכרת לעין והופכת אותה לסוג אחד, שאינו שונה מהותית ממיני הלקויות שקיימים אצל כל בני האדם.

ט. הזכות לחברה

אחת מזכויות היסוד של האדם כאזרח היא להיות חלק מן החברה.[74] מעטים וחריגים הם המקרים שבהם חייבו להרחיק אדם מן הקהל. ההרחקה מופיעה כסוג של ענישה חמורה בעת נידוי וחרם,[75] והיא מופיעה כהלכה של טומאה בדיני מצורע.[76]

הרחקתו של המצורע מן המחנה, "בדד ישב מחוץ למחנה מושבו", מוסברת כהגנה על החברה מפני הידבקות במחלה.[77] ההצדקה המוסרית־רוחנית לכך מבוססת על ראיית הצרעת כנגע הניתן מידה כנגד מידה על עוולה חברתית, בעוון דיבור לשון הרע. לפי הגישה הזאת ההרחקה נועדה להשיג מטרה חינוכית־חברתית: הרחקתו של אדם היא עונש המורה שהוא אינו ראוי להשתתף בחיי החברה הרגילים, והיא מועילה גם כדי למנוע השפעתו הרעה על הזולת.[78]

ההרחקה מן המחנה מנוסחת בספר במדבר כהוראה כללית לכל הטמאים: "צַו אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיְשַׁלְּחוּ מִן־הַמַּחֲנֶה כָּל־צָרוּעַ וְכָל־זָב וְכֹל טָמֵא לָנָפֶשׁ".[79] אולם חז"ל הורו שיש דרגות שונות בהרחקות של הטמאים מן המחנות. יש המורחקים רק ממקום המקדש, מחנה כהונה, ויש המורחקים גם ממחנה לויה, אך אינם מורחקים מכלל מחנה ישראל.[80] הרחקתו של המצורע היא הקיצונית ביותר, עד כדי כך שחז"ל דרשו "בדד ישב" – שיש להרחיקו גם מאשתו.[81] ההדרגה בין הרמות של ההרחקה מזמנת דיון על אודות גבולות ההכלה וחובת ההרחקה של הנזקקים לרפואת הגוף ורפואת הנפש מן המחנה.

תחילה יש להבין שהגדרת "וישלחו מן המחנה" בזמננו זקוקה לחידוש. איננו חיים עוד במבנה של מחנות סדורים בלב המדבר, במעגלים של קדושה פוחתת והולכת סביב המשכן. המבנה השונה של החברה המודרנית אינו משנה את השאלות המהותיות. גם כיום משלחים מן המחנה, ולאו דווקא את הטמאים על פי דיני התורה. בתי חולים לחולי הגוף ולחולי הנפש הם בבחינת שילוח מן המחנה. אדם מורחק מן החברה הרגילה שלו ונשלח לשהות תקופה מוגבלת, או חלילה ממושכת ביותר, בהסגר בחברת הדומים לו ובהשגחת מטפלים המופקדים עליו. בצד מוסדות ההסגר הרפואיים קיימים בתי הכלא, המקבילים באופיים לסילוק המצורע מן המחנה למטרת ענישה חינוכית ולהגנה על הציבור מפני סכנתו ונזקיו. גם כיום מגרשים את האדם החוטא מן החברה ושולחים אותו אל מחוץ למחנה, אל בית הסוהר, שם הוא נושא עונש ועובר

שיקום למשך פרק זמן מסוים, כפי שקבע המחוקק ויישמו השופטים. ישנם מוסדות נוספים שהם בחינת "מחוץ למחנה", והם מרובים לאין ערוך מאותו מיעוט חריג של מצורעים בימי המקרא. במחנותינו קיימים גם בתי אבות או מעונות "דיור מוגן" לקשישים, שאף הם סוג של הרחקה מן המחנה. שילוחם של הזקנים להסגר מחוץ למסגרת המשפחה הטבעית הוא סוג של "ישב מחוץ למחנה מושבו", גם אם אינם יושבים ממש בדד.[82] לעתים הרגישות של החברה המודרנית ההומניסטית כלפי האנשים החשו"בים למיניהם וסוגיהם יוצאת ידי חובתה בשינוי השם. פעם קראו למוסד "בית משוגעים" והיום הוא מיועד לפגועי נפש. "מושב זקנים" שינה את שמו ל"בית אבות" ובהמשך ל"דיור מוגן", אך אין בכך כדי לשנות מהותית את המגמה הבסיסית – החלושים ובעלי הפגמים מוצאים מן המחנה, לא פחות מכפי שנהגו במצורעים בעת העתיקה.[83] גם במערכת החינוך נהגו עד לא מכבר להתמודד עם הילדים בעלי הקשיים והמוגבלויות בדרך של מיון ובידוד חברתי. בתי ספר לחינוך מיוחד הם סוג של מקום שמחוץ למחנה, שכן הילדים הלומדים בהם מוצאים מחברת בני גילם ומן החברה של הילדים הרגילים והבריאים. כיום מתחיל תהליך של שינוי ומתחזקת מגמה של שילוב הילדים ה"חריגים" בכיתות רגילות.[84]

להרחקה מן המחנה יש היבטים של נוחות ותועלת. מצד אחד, היא נעשית לנוחותה ולרווחתה של הקהילה, המשתחררת מן העול של ההתמודדות היום־יומית עם בעלי הצרכים המיוחדים. מצד אחר, היא נעשית לנוחותם ולרווחתם של בעלי הצרכים הללו. הדוגמה של מערכת החינוך היא דוגמה אופיינית: המדברים בשבח ההפרדה מצביעים על התועלת לשני הצדדים: בכיתה הרגילה קל יותר ללמוד ולהתקדם כשאין צורך להתעכב ולהתחשב במתקשים להבין, ואילו התלמידים הזקוקים לטיפוח יקבלו את העזרה ההולמת במסגרת שהוכשרה והותקנה במיוחד לצורכיהם.

המתנגדים לבידול והפרדה טוענים טענה הפוכה: גם לחברה הרגילה וגם לחברה של בעלי הצרכים המיוחדים יש תועלת מרובה מן השיתוף החברתי בין שתי הקהילות ומשילובם של החשו"בים בחברה הכללית. לעניין זה הדוגמה של הזקנים היא דוגמה אופיינית. נוכחותם של זקנים וזקנות בקהילה ובמשפחה תורמת לאיכות חייהם, ובד בבד היא גם משפיעה השפעה בעלת ערך על בני הדורות הבאים, בנים ובני בנים, שילשים ורִיבעים. בדומה לכך, המדיניות של הוצאת הילדים מן הבית לבתי ילדים כולל לינה בהם שנהגה בעבר בתנועה

הקיבוצית נחשבה בעבר כמועילה הן להורים העובדים הן לילדים המתחנכים בחברת הדומים להם. גישה זו חלפה ועברה מן העולם, אך עדיין חיים בינינו בוגרי בתי הילדים הללו שחלקם מלינים בפומבי על הרעה שנעשתה להם בילדותם.[85]

הטיעון המכריע כנגד הבידוד אינו תועלתני, אלא ערכי. הוא מבוסס על ערכי השוויון, האחווה והכבוד האנושיים. כולנו בני אב אחד אנחנו וא־ל אחד לכולנו. כל בני האדם הם "בעלי מוגבלות". החברה האנושית אינה מחולקת לאנשים שלמים ואנשים חסרים. כל אדם מתחיל את חייו כתינוק חסר ישע, ורוב בני האדם מגיעים לפרק האחרון של חייהם, לעת זקנה ושיבה, כשהם חוזרים והופכים להיות עצמאים פחות וזקוקים לעזרה. בריא וחולה, מסוגל ומוגבל, כמו עשיר ועני, הוא גלגל המתהפך בעולם. כל אדם באשר הוא אדם ראוי לכבוד כצלם אלוהים. וכל אדם באשר הוא אדם ראוי לחיות בחברת בני האדם ולא להיחשב כפסול מלבוא בקהל.

לפיכך הנחת המוצא הראשונית שעליה צריך לבסס כל דיון בשאלת ההוצאה אל מחוץ למחנה היא ההבנה שהוצאה זו היא מתכונת המיועדת ל"מצורעים". אין זאת אומרת שאין מצבים ומקרים שבהם נאלצים לבחור בדרך הבידול והבידוד, אולם כאשר יש ספק, ברירת המחדל צריכה להיות לשלב ולא לבדל. יש להכיר בכך שהוצאה מן המחנה או הגליה לעיר מקלט היא עונש ומקור לסבל, שזו פעולה חריגה שיש בה גם ממד של ענישה.[86] השאיפה הרצויה היא חברה המכילה את כל בני האדם.[87]

מובן כמעט מאליו שבית כנסת שאינו מאפשר לאדם חשו"ב לבוא בשעריו בגלל קשיי נגישות, נוהג בו בפועל כבמצורע או מנודה. מה שנחשב בתקופות קדומות כעונש חמור ביותר שנשמר רק למקרים הקיצוניים ביותר של הפרת סדר חברתי, הפך להיות נורמה חברתית בעולם שבו החשו"בים מבקשים להיות שותפים בקהל ובציבור.[88]

ו. הזכות למשפחה

אחת מזכויות האדם היסודיות, המופיעה בפרשת בריאת האדם בספר בראשית ומקובלת גם במגילת הזכויות של האומות המאוחדות, היא הזכות של האדם,

וגם החובה, להקים משפחה ולחיות חייו במסגרת משפחה תומכת ואוהבת. מן הזכות הזאת נובעת החובה של ההורים לגדל את ילדיהם, לפרנסם ולחנכם. נטישה של ילדים נחשבת למעשה חייתי, והעושים כן מושווים באגדת חז"ל לפחותים שבבעלי החיים.[89] כמה וכמה סיפורים שמענו בימי האבלות על פרופ' פוירשטיין, שהשכיל לשכנע הורים שלא לנטוש ילדים כאשר גילו בהם פגמים בעת הלידה. מי יודע אם בעוד כמה שנים, כאשר תשתכלל יכולת התכנון מראש של מין העובר וצורתו, לא תתעצם גם הסכנה של נטישת הורים את ילדיהם משום שלא קיבלו את מבוקשם וגילו בשעת הלידה שהמין או המראה של הילד שונה מכפי ש"הזמינו" במחלקה לפריון מתוכנן שתפעל בכל מרכז רפואי פוסט־מודרני בעוד שנים לא רבות.

זכות אחרת היא הזכות להקים משפחה, זו הגנוזה בתיאור האדם השלם כיחידה כפולה, "זכר ונקבה ברא אותם", והופכת בתיאור הבריאה השני לצו וצורך אנושי בסיסי ביותר: "עַל־כֵּן יַעֲזָב־אִישׁ אֶת־אָבִיו וְאֶת־אִמּוֹ וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד".[90] הקושי של חלק מן החשו"בים לבנות משפחה "רגילה" יכול לנבוע גם מקשיים רגשיים וקוגניטיביים וגם מקשיים פיזיים. אין המקום מאפשר במסגרת זו להרחיב בפירוט הפתרונות האפשריים לכל אחד מסוגי הבעיות. כוונתי כאן להצביע על היסוד המחייב הראשוני לכל דיון בנושא: הזכות הבסיסית של אדם באשר הוא אדם, והצורך האנושי הדוחק בקיומה של משפחה כתנאי יסודי לתקנת הגוף והנפש של האדם.[91]

יא. מסקנות

נמצאנו למדים כי המסקנות הנובעות הלכה למעשה מהגדרתם של האנשים החשו"בים כבני אדם וכשייכים לקהל ישראל גוררות שלל זכויות בסיסיות, שחייבים היחידים והציבור לספק להם. הזכות לחיים מחייבת דאגה לביטחון בריאותי וכלכלי בסיסי. כבוד האדם מחייב למנוע כל סיטואציה של עלבון ובושת פנים. הזכות לבוא בקהל מחייבת לאפשר נגישות למרחבי ההתכנסות והפעילות למיניהם של החברה. הזכות למשפחה מחייבת למצוא דרכים להשארת החשו"בים בצעירותם בבית ההורים ובחיק המשפחה, ומי שמסוגלים לכך – להקים בבגרותם משפחה במידת האפשר.

בבסיס הכול יש להציב את כללי היסוד של החברה בישראל: "ואהבת לרעך כמוך – אמר רבי עקיבא זה כלל גדול בתורה. בן עזאי אומר: זה ספר תולדות אדם, זה כלל גדול מזה".[92] ובתרגומו המעשי של הלל הזקן: את ששנוא עליך, לחברך לא תעשה. זו היא כל התורה כולה, והשאר – פירושה הוא, לך ולמד.[93]

הערות

1 התופעה של החלפת ביטוי לא ראוי, מסיבה כלשהי, בביטוי אחר קרויה בלשון חכמים "לשון נקייה". אולם אין ביטוי זה זהה באופיו לשיח התקינות הפוליטית בזמננו. ראו רפאל ניר, "תקינות פוליטית, לשון נקייה והזניית השפה", **פנים** 7 (1998): 19–26. רוביק רוזנטל: "תקינות פוליטית ומוגבלות", **אתר ג'וינט ישראל, אשלים**.

2 כלומר, שימוש בשם מהופך. הסומא הוא "סגי נהור" (מרבה אורה), בית הקברות נקרא "בית החיים" או "בית עלמין". וראו רוזנטל, **שם**.

3 זו רשימה כללית מאוד, לשם התרשמות בלבד, והיא סדורה על פי שישה סדרי משנה כדי להצביע על ההיקף הרחב של התופעה.

4 מתורגם ככל הנראה מן המונח האנגלי disabled.

5 מקורו במקרא באיסור על כוהן "אֲשֶׁר־בּוֹ מוּם" לעבוד במקדש (ויקרא כא, כא). הצירוף "בעל מום" כתואר אינו נזכר במקרא. רשימה מפורטת של המומים "הפוסלים באדם" נמצאת במשנה, מסכת בכורות ז. לטיבו של האיסור ולתיאור מיני המומים הכלולים בו עיינו "בעל מום (כהן)", **אנציקלופדיה תלמודית**, ד, טורים קיד–קכא; וראו אביעד הכהן, "'כל איש אשר מום בו לא יקרב'? מעמדם של אנשים עם מוגבלות בעולמה של תורת ישראל", בתוך: משה רחימי (עורך), **עמדו"ת: עם מדינה ותורה, ב: וחי אחיך עמך: היחס לאנשים בעלי צרכים ייחודיים ושילובם בחברה**, אלקנה ורחובות: מכללת אורות, תשע"א, עמ' 51–77.

6 לסקירת היסטורית של התפתחות היחס לבעלי מוגבלות ראו דבורית גלעד ודורית ברק, "שיקום בעידן תמורות בשיח בין אנשים עם מוגבלות לבין החברה", בתוך: מאיר חובב, אלי לונטל ויוסי קטן (עורכים), **עבודה סוציאלית בישראל**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד והאגודה לקידום העבודה הסוציאלית, 2012, עמ' 592–625.

7 כגון המגמה להגדרה המחודשת של "חירש" בהלכה, המאפשרת להחשיב את כל מי שמתקשר עם החברה בשפת סימנים כבר־דעת. ראו בנימין לאו, **נישואין בשפת סימנים**, שו"ת 2, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2014.

8 גם במעמדם של הקטנים חל שינוי בעת החדשה, ועדיין מקובל יותר לקבל את הדרתם והוצאתם מחלקים רבים של הפעילות החברתית, שכן ישנה הכרה כללית בתהליך

ההתפתחות של הדעת והיכולת האנושית. ואפשר שגם הידיעה שגיל הוא "מום עובר" מקלה על תפיסת הקטן כאדם שעדיין אינו שלם. להרחבה בעניין זה ראו תמר מורג (עורכת), **זכויות הילד והמשפט הישראלי**, תל אביב: רמות, תש"ע.

9 יש להיזהר מן ההיבט הבעייתי של שימוש במושג "דה־הומניזציה". כידוע, נעשה שימוש מגוון במושג זה בהקשרים סוציולוגיים למיניהם במגמה להתריע על יחס בלתי הוגן לקבוצות נבדלות בחברה. ראו לדוגמה רונה גוצלב ואורלי בנימין, "'גמדים או רובוטים': מחויבות ודה־הומניזציה כלפי עובדים 'זמניים' בקרב מנהלי משאבי אנוש במגזר הציבורי", **סוציולוגיה ישראלית** ז (2) (תשס"ו): 253–280. מטרתו של השימוש במושג זה היא בדרך כלל רצויה וחיובית, ונועדה להסב את תשומת הלב לבעיה חברתית־מוסרית. אולם שימוש בביטוי זהה עבור סדרת תופעות שבקוטב האחד שלהן ישנה ההכשרה לרצח־עם ובקוטב האחר ביקורת על יחסי עבודה בלתי תקינים עלול לגרום לזילותו ולתוצאות הפוכות: אי־התחשבות בביקורת החברתית, וגרוע מכך – פיחות במידת הסלידה מן הרשעות החמורה ביותר.

10 לביסוסה של מערכת זכויות האדם והחובות כלפיו על ערך "צלם אלוהים" ראו יהודה ברנדס, **יהדות וזכויות אדם: בין צלם אלוהים לגוי קדוש**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2013. לשאלה הכללית של ביסוס המוסר על התבונה לעומת ההתגלות והחוק האלוהי ראו אליעזר ברקוביץ, **אלוהים, אדם והיסטוריה**, ירושלים: שלם, תש"ע, פרקים י–יא, עמ' 69–93.

11 אין זאת אומרת שאין גם עמדות פילוסופיות ומשפטיות אחרות. לדוגמה, ניתן להציע את גישתו הפופולרית למדי של הפילוסוף היהודי־אוסטרלי פיטר סינגר (**מוסר הלכה למעשה**, תרגום: צבי אילון, ירושלים: מאגנס, 2009). האתיקה של סינגר מתנגדת להבחנה בין האדם לבין שאר הברואים. מתוך כך הוא הגיע לשתי מסקנות "מוסריות": האחת היא התחשבות עילאית באינטרסים של בעלי החיים והתנגדות לשימוש יתר בבעלי החיים לצורכי האדם, הן לאכילה וביגוד הן לניסויים מחקרים. המסקנה האחרת היא הצדקת הריגתם של תינוקות בעלי מומים קשים, מכיוון שהוא אינו מייחס חשיבות לחיים נטולי מודעות עצמית ושאיפות עתידיות. מבקריו משווים את גישתו לשיטת "המתות החסד" של הנאצים (תודתי לרב ד"ר שי הלד, שהעלה את הרעיון להציב את גישתו של סינגר כניגוד לעמדה הכביכול־מובנת־מאליה המיוצגת במאמר זה).

12 אך לא רק הם. גם דרי הרחוב ואחרים הם אנשים שקופים. הרב ליאור אנגלמן הקדיש להם את קובץ הסיפורים: **שקופים**, ירושלים: הוצאת בית אל, תש"ע.

13 לשימוש במונח "שקופים" בנוגע לבעלי מוגבלות ומשפחותיהם ראו רבקה סנה, יעל גרוס־אנגלנדר ותמר מור־סלע (עורכות), **הודים ללא סוף: על הורות לילדים עם צרכים מיוחדים**, תל אביב: משכל, 2013, עמ' 7.

14 משנה, אבות א, טו. רמב"ם, הלכות דעות ב, ז.

15 אולם אם יש לו יד אחת – מניח עליה (מנחות לז, ע"א), והוא נחשב "בר קשירה" גם אם אינו יכול לקשרם על ידו (עיינו הרב אלחנן וסרמן, **קובץ שעורים: שנאמרו בישיבה** [...], חלק ב, תל אביב: ע.ש. וסרמן, תשכ"ד, סימן לא, הדן בפסקו של המגן אברהם, שגידם כשר לכתוב תפילין גם כשאינו יכול להניח). לדיון מפורט במצבים השונים של חיוב תפילין לפגועי ידיים ראו הרב יצחק יוסף, **ילקוט יוסף, הלכות ציצית ותפילין**, סימן כז, הערה כא, תקליטור פרויקט השו"ת של אוניברסיטת בר־אילן.

16 לשלבי ההתפתחות של הכישורים הכלכליים והמשמעות המשפטית שלהם, מהיכולת הבסיסית להבחנה בין טוב לרע: "צרור וזורקו, אגוז ונוטלו", ועד הדרגה האחרונה של בשלות בגיל עשרים, ראו גֶטין סח ע"א. גם אדם בריא ובר־דעת, שמחויב בכל המצוות וכשיר לכל מעשה משפטי, אינו יכול למכור קרקע מירושת משפחתו עד שיהא בן עשרים שנה. זאת מחשש "שמא ימכור בזול מפני שדעתו נוטה אחר המעות ועדיין לא נתיישבה דעתו בדרכי העולם" (רמב"ם, הלכות מכירה כט, יג).

17 יש להבחין בין פטור סומא ממצוות המצריכות ראייה לבין פטורו הכללי ממצוות. למחלוקת התנאים בדבר מעמדו של הסומא בדיני עונשין ראו בבא קמא פו, ע"ב. לגבי חיובו הכללי של סומא במצוות ראו קידושין לא, ע"א. לפי דעה אחת סומא פטור מלומר הגדה של פסח כי אין ביכולתו להצביע ולומר "בעבור זה" על המצה והמרור המונחים לפניו. בכל זאת רב יוסף ורב ששת, שניהם עיוורים, היו אומרים את ההגדה ומוציאים את בני ביתם (פסחים קטז, ע"ב). להלכה, חיוביו ופטוריו של העיוור תלויים באופייה של כל מצווה. כך לדוגמה נפסק שסומא חייב בציצית אף שכתוב בה "וראיתם אותו" (שולחן ערוך, אורח חיים יז, א), וראו אברהם שטיינברג, "העיוור בהשקפת היהדות", **תחומין** ג (תשמ"ב): 186–228.

18 רב ששת, הסגי נהור, האיר את עיני החכמים בתורתו (יבמות לה, ע"א). לרשימה של עיוורים שהיו אישי מופת בישראל ובעמים ראו שטיינברג, **שם**, עמ' 190–191.

19 שטיינברג, **שם**, עמ' 195.

20 הוא נטמא בכל אחת מן הטומאות הללו לפי כללי ההיטמאות האופייניים לה. כך לדוגמה תינוק בן יומו שנגע במת או שהיה תחת קורת גג אחת עם מת – נטמא ומטמא אחרים במגעו.

21 כלומר, אם אחיו נפטר בלי בנים והתינוק הוא האח היחיד שבחיים, אשת האח, גיסתו של התינוק בן יומו, תצטרך לחכות עד שיגדל ויחלוץ לה כדי שתוכל להינשא שנית. אם הנפטר הותיר אחריו בן – אפילו תינוק בן יומו, אלמנתו פטורה מן החליצה.

22 כלומר, אם התינוק הוא בן לאב כוהן, הוא מאפשר לאמו הישראלית לאכול תרומה ככוהנת גם אם בעלה, אביו הכוהן, נפטר. אם התינוק הוא בן לאב ישראל, הוא פוסל את אמו בת הכוהן מלאכול בתרומה.

23 תינוק בן יומו יורש את חלקו בירושת האב והאם ככל אחד מן האחים ומוריש את נחלתו לקרוביו לפי כללי הירושה.

24 אם הרג בעדים והתראה, חייב מיתה בידי אדם. בשגגה – יהיה חייב לגלות לעיר מקלט. גם אם אי־אפשר לחייבו בעונש בידי אדם, יהיה חייב בדיני שמים באותה מידה שבה היה מתחייב בהריגת אדם גדול.

25 משנה, נידה ה, ג. בגמרא במסכת נידה מד, ע"א-ע"ב מובא מקור ממדרש ההלכה לכל אחד מפרטי המשנה. מן הדרשות שבגמרא ברור שמחילים על תינוק בן יומו את המושגים: "אדם", "נפש", "איש", "בן" ו"בת" – בהתאמה לזכר ולנקבה.

26 הגמרא מדייקת שהמונח "חתן שלם" שהוגבל עבור אביו ואמו וקרוביו, מלמד שהקרובים החייבים באבלות חייבים להתאבל עליו אם מת. יש דיון בשאלה אימתי מוגדר נפל שאין מתאבלים עליו ואימתי מתאבלים עליו כעל "חתן שלם". בכל אופן אחרי שלושים יום יצא מחזקת נפל ולכל הדעות מתאבלים עליו. לגבי התחומים האחרים המנויים במשנה, אין הבדל בין הקרובים לשאר החברה. הרב יצחק וייס (סלובקיה, תרל"ג–תש"ב, 1873–1942) בעל שו"ת שיח יצחק סבור שהביטוי "כחתן שלם" הוא לשון סגי נהור, אך נראה יותר לומר שזו מליצה על דרך ההפלגה.

27 רבי יעקב מולין מאשכנז (נפטר בשנת קמ"ז, 1427 בוורמיזא), היה מנהיג יהדות אשכנז בתקופתו.

28 שאלה זו מופיעה כאחת משאלותיו של רבי יצחק הלוי. רשימת השאלות מופיעה בתחילת סדרת התשובות עליהן, בשו"ת מהרי"ל, סימן קצג.

29 בגמרא (יבמות סב, ע"א) מובאים טעמים אחדים למצוות פריה ורביה, ומן הטעמים למיניהם נגזרות הגדרות שונות של פרטי המצווה. אחד הטעמים נסמך על הפסוק "לֹא־תֹהוּ בְרָאָהּ לָשֶׁבֶת יְצָרָהּ" (ישעיה מה, יח), דהיינו על האדם מוטלת משימה ליישב את העולם. לדברי המהרי"ל מטרה זו מתקיימת גם בידי בן חירש או שוטה – הן בפני עצמו, הוא חלק מיישובו של עולם, הן מפני שהוא עשוי להוליד בנים חכמים אחריו. משמע מדברי המהרי"ל שהוא אינו רואה מניעה לאפשר לחירש ולשוטה להינשא ולהוליד ילדים.

30 זהו טעם אחר למצוות פריה ורביה: החובה להוליד כדי להוציא מן הכוח אל הפועל את כל הנשמות היכולות להיוולד ביקום. לפי דעה זו מוסבר בגמרא שאם היו לו בנים ומתו, לא קיים המצווה, שהרי הנשמות אינן קיימות בפועל. המהרי"ל קובע שאין לדמות כלל ילד שמת לילד חירש או שוטה, שכן החירש והשוטה הם בעלי נשמה!

31 כלומר, גם אם הוא פטור ממצוות מסוימות, אין האחרים, הפיקחים, פטורים מלנהוג בו כאדם לכל דבר, והם חייבים כלפיו בכל המצוות שחייבים כלפי אדם. הוא מוכיח מהלכות שחיטה שמעשיו של חסר הדעת נחשבים למעשה אדם, ולכן שחיטתו כשרה אם פיקח עומד על גביו ומשגיח שהוא שוחט כהלכה. הוא מוסיף ראיות מהלכות שליחות ומהלכות חליצה.

32 שו"ת מהרי"ל, סימן קצו.

33 לדיון בתפיסתו של המהר"ם מרוטנבורג (אשכנז, נפטר ה'נ"ג, 1293) את דמותם ומעמדם של בעלי מום ראו אבישלום וסטרייך, **זכויות, הלכה והאדם שביניהן**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, תשע"ב, עמ' 42–45. ליחס הכללי לבעלי מום בימי הביניים ראו אפרים שהם־שטיינר, **חריגים בעל כורחם: משוגעים ומצורעים בחברה היהודית באירופה בימי הביניים**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשס"ח.

34 קיים דיון על חומרת העונש, אך לא על עצם האיסור. יש מי שהשווה הריגת חירש ושוטה להריגת "טריפה" (הלכות קטנות למהר"ם חגיז, סימן לז), וההורג את ה"טריפה" פטור (סנהדרין עח, ע"א). "טריפה" הוא חולה הנוטה למות שסיכויי ההחלמה שלו אפסיים (רמב"ם, הלכות רוצח ושמירת הנפש ב, ח). רבים חלקו על דעתו שהובאה בלא נימוקים מספקים (כגון המנחת חינוך, סימן לד, סעיף א) והציגו כנגדו את דברי המהרי"ל הנזכרים **לעיל**. בכל אופן לעניין איסור הריגה ברור שחירש ושוטה הוא ישראל גמור לכל עניין, חובה להצילו גם אם יישאר שוטה כל ימיו, וחייבים לרפאותו משום "לא תעמוד על דם רעך". עיינו הרב מנשה קליין, **משנה הלכות**, חלק ט, ניו יורק: [חמו"ל], 2009, סימן ריז (ר' מנשה קליין, אונגוואר – ניו יורק – ירושלים, תרפ"ה–תשע"ב, 1925–2012).

35 עיינו לדוגמה בשו"ת משנה הלכות בתשובה הנזכרת **לעיל**. המחבר דן בשאלת החייאה והארכת ימיו של תינוק בעל מומים חמורים. לדעתו אין שום היתר לסבב מיתתו, אבל יש מקום להימנע מפעולות החייאה כאשר ניכר שאין הן מיועדות לרפואתו אלא להארכת חייו לזמן קצר, לצורך מחקר רפואי או להשתמש באבריו להשתלה. וראו שם המעשה שהביא משו"ת תשובה מאהבה על תינוק "שנולד בשינויים גדולים [...] לא יאמינו בעלי הטבע כי יסופר [...] ושאל השואל אי יש בזה איסור לסבב לו מיתה שאינו עושה מעשה בידים והשיב לו הגאון ז"ל חלילה וחלילה לשום אדם לשלוח יד ולפגוע בו או לסבב לו מיתה ובכלל שפיכות דמים הוא".

36 מן המשנה ועד ימינו מתקיים דיון בסדרי הקדימויות להצלת חיים, ובעניין זה מובאים בחשבון כל מיני שיקולים, אישיים וחברתיים. בין הקטגוריות הנדונות בסוגיית קדימות להצלה: איש ואישה, חכם ועם הארץ, מיוחסים וממזרים. דווקא בעלי מוגבלויות אינם מוזכרים במישרין בסוגיה התלמודית ונדונו רק בחיבורים מאוחרים. הראי"ה קוק (ירושלים, נפטר תרצ"ה, 1935) דן בהבדל שבין דיני קדימויות להצלה לבין ההלכה הפשוטה שמחויבים להציל חש"ו גם כשנגדו עומדים חייו של אדם גדול כליל המעלות (**משפט כהן**, ירושלים: האגודה להוצאת ספרי הראי"ה, תרצ"ז, סימן קמג). לפרישת השיקולים בשאלת קדימויות בהצלת חיים ראו לדוגמה איתי בנטוב וצ'רלס ספרונג, "בעיות אתיות בברירת חולים לטיפול נמרץ", בתוך: רפאל הכהן אלמגור (עורך), **דילמות באתיקה רפואית**, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, תשס"ב, עמ' 355–369. לדיון הלכתי מקיף בסוגיה ראו הרב

שלמה דיכובסקי, "קדימויות ועדיפויות בהצלת נפשות לאור ההלכה", **דיני ישראל** ז (תשל"ו): מה–סו.

37 פיקוח נפש דוחה את כל המצוות שבתורה לבד משלוש: עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים. מובן שגם פיקוח נפש של החשו"ב דוחה את כל המצוות, אם כי ייתכן שחשו"ב הפטור ממצווה בשל חוסר דעת יהיה פטור גם מלמסור נפשו על קיומן של שלוש המצוות הללו.

38 לסקירת הנושא של זכויות בתחום הרפואה והבריאות ראו כרמל שלו, "זכויות בריאות", בתוך: הכהן אלמגור (**לעיל** הערה 36), עמ' 37–64. המאמר אינו עוסק כלל במקורות היהודיים לזכויות אלו. וראו בהרחבה בספרה: כרמל שלו, **בריאות, משפט וזכויות אדם**, תל אביב: רמות, תשס"ג.

39 ייתכן שחלק מזכויות וחובות אלה נגזרות במשפט העברי מערך כבוד האדם. ראו ברנדס (**לעיל** הערה 10), עמ' 100–106; מיכאל אטלן, "מודל לדוגמה של הזכות לתנאי קיום נאותים", בתוך: יובל שני ויורם רבין (עורכים), **זכויות כלכליות, חברתיות ותרבותיות בישראל**, תל אביב: רמות, תשס"ה, עמ' 395–435.

40 למעט מקרים שבהם "בא להרגך", ואז – "השכם להרגו", ובכלל זה מקרים שבהם הנצרך מסכן את חייו של מיטיבו או של הציבור כולו, כגון הריגת עובר המסכן את אמו מדין "רודף", או תינוק שבכיו מסכן את חייהם של המסתתרים במחבוא. אך גם בשאלות אלו אין הבחנה בין בריא לחשו"ב.

41 בבא מציעא סב, ע"א.

42 אך כאשר המים שייכים לשניהם, עליהם לשתות שווה בשווה גם אם ימותו שניהם.

43 כגון בתקופות של גזרות ושואה או בעת מלחמה ושבי: כאשר הצלתו של אחד עשויה להיות כרוכה באבדנו של אחר.

44 כאשר סל התקציב אינו מספיק לרפואת כולם. יש הבדל בין אחריות הרפואה הציבורית לבין זכותו של בעל הממון לדאוג להצלתו גם אם אינו מתחלק באופן שוויוני עם חברו. ראו לדוגמה מאמרו של הרב משה אלעזר וכטפוגל, "דחיית נפש מפני נפש במכשירים וטיפולים רפואיים", **עטרת שלמה** ז (תשס"ב): קסה–קעב. וראו **לעיל** הערה 36, על השאלות האתיות בקדימויות בטיפול נמרץ.

45 רבי יוסף באב"ד, גליציה, המאה התשע עשרה. ספר מנחת חינוך, מצוה רצה–רצו.

46 לשאלה אם ניתן לכפות על "פסול־דין שאין ערך להסכמתו שלו, מפגר, חולה נפש, ילד שטרם הגיע לגיל המתאים וכדומה" לתרום דם לשם הצלת חיים, ראו מרדכי הלפרין, "נטילת איברים להשתלה מתורם חי: היבטים הלכתיים" **אסיא** יב (א–ב) (טבת תשמ"ט): 44–49.

47 דרישת הכבוד לגווייתו של התלוי מפריכה את הדעה ש"צלם אלוהים" של האדם נוגע רק לרוחו, שכלו או נשמתו ולא לגופו, שהרי באדם מת נשתייר רק הגוף. וראו על כל

סוגיית צלם אלוהים: יאיר לורברבוים, **צלם אלהים: הלכה ואגדה**, ירושלים: שוקן, תשס"ט. על צלם אלוהים כמקור לחיובי כבוד האדם ראו גם ברנדס (**לעיל** הערה 10), עמ' 89–120.

48 ראו יהודה ברנדס, **אגדה למעשה**, ב: **עיונים בסוגיות משולבות: אגדה, הלכה ומעשה: אדם בחברה**, ירושלים: אלינר, תשע"ב, פרק א, עמ' 23–86.

49 ראו יהודה ברנדס, **אגדה למעשה**, א: **עיונים בסוגיות משפחה, חברה ועבודת השם**, ירושלים: אלינר, תשס"ה, עמ' 114–125.

50 להרחבה בעניין זה ראו הרב פרופ' דניאל שפרבר, **דרכה של הלכה**, ירושלים: ראובן מס, תשס"ז, עמ' 67–93; הנ"ל, **נתיבות פסיקה: כלים וגישה לפוסק ההלכה**, ירושלים: ראובן מס, תשס"ח, עמ' 147–159.

51 תוספתא, בבא קמא ט, יג (מהדורת ליברמן, עמ' 45); בבלי, בבא קמא פו, ע"ב. בשולחן ערוך נפסק שהמבייש את השוטה פטור, ואת החירש והקטן שכשמכלימים אותו נכלם – חייב (שולחן ערוך, חושן משפט תכ, לז).

52 משנה, בבא קמא ח, א; כתובות ג, ז.

53 לכל העניין ראו "בושת", **אנציקלופדיה תלמודית**, ג, טור מה.

54 ראו לדוגמה בשו"ת חכם צבי, ליקוטי תשובות, סימן קיב. ובהמשך הדיון בתשובת בנו היעב"ץ בשו"ת שאילת יעבץ, חלק א, סימן ג.

55 פסקי ריא"ז, בבא קמא פרק ח, אות ט: "שאין לך בושת גדול משטותו". רבי מרדכי יפה, בעל ה"לבוש", מגדיר את השוטה לעניין זה: "שאינו נכלם ואינו מצטער כשמביישים אותו שאינו מרגיש בדבר" (חושן משפט, סימן תכ, סעיף לז).

56 ראו שו"ת ראנ"ח, סימן קיא. הראנ"ח (רבי אברהם בן חיים, טורקיה, נפטר ש"ע, 1610), מבחין בין כמה רמות של שטות. וראו גם בשו"ת חכם צבי והיעב"ץ הנזכר בהערה 54.

57 ויקרא יט, יד.

58 שמות כב, כא.

59 מכילתא דרבי ישמעאל, משפטים, מסכתא דנזיקין, פרשה יח (מהדורת הורוביץ־רבין, עמ' 313).

60 רש"י לשמות כב, כא.

61 שבת פא ע"ב; שולחן ערוך, אורח חיים שיב, א.

62 הפסוק הקודם: "וְגֵר לֹא תוֹנֶה וְלֹא תִלְחָצֶנּוּ כִּי גֵרִים הֱיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם" (שמות כב, כ).

63 פירוש רש"ר הירש לשמות כב, כא.

64 שמות כב, כא–כג.

65 רשב"ם, **שם**.

66 חזקוני לשמות כב, כא.

67 ויקרא יט, יד.

68 שמות כב, כז.

69 שאינו "גדול" – לא נשיא ולא דיין, ולכן אולי אין לאסור על קללתו?

70 מכילתא דרבי ישמעאל, משפטים, מסכתא דנזיקין, פרשה ה (מהדורת הורוביץ־רבין, עמ' 268). ועיינו בפירוש גור אריה למהר"ל מפראג, המפרש את דברי רש"י גם כדעת רבי עקיבא.

71 הביטוי "עמך" השתרש ביידיש כביטוי ליהודי פשוט, חסר ייחוס או מעמד מיוחד. נראה מן המדרש שהשימוש הזה אינו מקרי, ויש בו ממד של סגי נהור: היותו חלק מ"עמך" הוא המקנה לכל אדם מישראל את המעמד המיוחס והנכבד ביותר.

72 יוכה בחום השרב.

73 ספרא, קדושים פרשה ב.

74 ראו יאיר רונן, ישראל דורון וורד סלונים־נבו (עורכים), **הדרה חברתית וזכויות אדם בישראל**, תל אביב: רמות, תשס"ח.

75 שלחן ערוך, יורה דעה שלד, ב, יד.

76 על זכותו של המצורע לירושה ראו בתשובת המהר"ם מרוטנבורג ובדיון בדבריו אצל וסטרייך (**לעיל** הערה 33). על היחס למצורעים בימי הביניים ראו שהם־שטיינר (**לעיל** הערה 33).

77 חזקוני לויקרא יג, מו.

78 תוספתא, נגעים ו, ז; ערכין טז, ע"ב. מובא ברש"י לויקרא יג, מו.

79 במדבר ה, ב.

80 ספרי, נשא א.

81 ערכין טז, ע"ב.

82 ראו אביבה קפלן, "נוכחים נפקדים ב'אוזיס', פרדוקסים קיומיים במרכזי מגורים עכשוויים של זקנה", בתוך: יצחק בריק (עורך), **הפוליטיקה של הזיקנה: האוכלוסייה המבוגרת בישראל בסדר העדיפות הלאומי**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2002, עמ' 203–219.

83 ראו סילביה טסלר־לזוביק, "בית כלא של זהב: הממשלה החליטה לבנות כפר מיוחד לבעלי מוגבלויות קשות בנגב, ובכך העלתה עקרון בלתי מוסרי של הוצאת מוגבלים מן קהילה למעמד של פרויקט לאומי; הדרך צריכה להיות הפוכה: חזרה אל הקהילה", **פנים** 26 (2003): 85–91.

84 ראו ישעיהו הוצלר, תמר יעקב, יעל אלמוסני ואורי ברגמן, **מדריך לשילוב ילדים עם מוגבלות גופנית בבית הספר ובקהילה**, תל אביב: מכון מופת, תשס"א; גלעדה אבישר, **הכלה ונגישות: על תכנון לימודים ותכניות לימודים לתלמידים עם מוגבלויות**, תל אביב: מכון מופת, תש"ע.

85 לסקירה על הנושא וביבליוגרפיה ראו תמר פסו ומייק לבנה, "הלינה המשותפת בקיבוץ", **אתר אנשים בישראל**, 26.10.2008.

86 על התנגדות התורה לעונש המאסר והיערותו מן המשפט העברי ראו בנימין פורת, "אדם לאדם אח ורע", בתוך: ידידיה צ' שטרן ובנימין פורת (עורכים), **מסע אל האחווה**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2014, עמ' 22 והמקורות בהערה 36 **לעיל**.

87 ראו הרב פרופ' נריה גוטל, "'הילכו שניים יחדיו בלתי אם נועדו': שילוב תלמיד בעל צרכים מיוחדים בחינוך הרגיל בראי עולם הערכים היהודי", בתוך: רחימי (**לעיל** הערה 5), עמ' 37–50. לביסוסה של גישה זו בהקשר של שילוב ילדים חשו"בים בחינוך הרגיל ומידת ההשפעה של ההקשר הדתי והתרבותי על יחסם של מורים לנושא זה ראו חפציבה ליפשיץ ורבקה גלובמן, "עמדות של סטודנטים דתיים וחילוניים כלפי שילוב התלמיד בעל הצרכים המיוחדים בחינוך הרגיל", בתוך: נאוה מסלובטי ויעקב עירם (עורכים), **חינוך לערכים בהקשרים הוראתיים מגוונים**, תל אביב: הוצאת רמות, תשס"ב, עמ' 253–273. המאמר מכיל גם רקע כללי לנושא השילוב וביבליוגרפיה מפורטת.

88 ראו הרב בנימין לאו, "תרומתה של החברה לעיצוב ההלכה ביחס לבעלי מוגבלויות", בתוך: רחימי (**לעיל** הערה 5), עמ' 147–153.

89 כתובות מט ע"ב; רמב"ם, הלכות אישות יב, יד; שולחן ערוך, אבן העזר עא, א. וראו ברנדס (**לעיל** הערה 49), עמ' 220–234.

90 בראשית ב, כד. ראו ברנדס (**לעיל** הערה 10), עמ' 142–154. אם סדר הופעת תוצאות בחיפוש בגוגל מלמד משהו על שכיחותו של נושא בשיח הציבורי, מעניין לתת את הדעת לכך שרוב מכריע של המופעים לחיפוש "הזכות למשפחה" מניב עיסוק בנושא הזכות להקמת משפחה שלא על פי ההלכה, בראש ובראשונה – נישואין חד־מיניים. אולם כמעט לא נמצא עיסוק בזכות הנישואין והקמת המשפחה של חשו"בים.

91 ראו הרב שי פירון, "המעמד החוקי וההלכתי של נישואי זוגות עם מוגבלויות", בתוך: רחימי (**לעיל** הערה 5), עמ' 155–179; יצחק קנדל, "הורות ונישואין בקרב זוגות בעלי ליקוי שכלי בישראל: היבטים הלכתיים, משפטיים וחברתיים", בתוך: משה רחימי (עורך), **עמדו"ת: עם מדינה ותורה, ד: המשפחה בעין הסערה**, אלקנה ורחובות: הוצאת מכללת אורות, תשע"ג, עמ' 247–259.

92 ספרא, קדושים ב, יב. למשמעות ההבדל בין הכלל של רבי עקיבא לזה של בן עזאי ראו אפרים אלימלך אורבך, "'כל המקיים נפש אחת' [סנהדרין ד, ה]: גלגוליו של נוסח, תהפוכות צנזורה ועסקי מדפיסים", **תרביץ** מ (תשל"א): 268–284; מנחם אלון,

"'בצלם אלוקים ברא אותו': כבוד האדם וחירותו", **אתר משרד המשפטים**, המחלקה למשפט עברי ומכללת שערי משפט, פרשת השבוע, גיליון 47, פרשת בראשית, תשס"ב; הרב יובל שרלו, **בצלמו: האדם הברוא בצלם**, ירושלים: ראובן מס, תשס"ט, עמ' 114–115.

93 שבת לא, ע"א. מתורגם לעברית.

"בעזרת השם"
על הלכה והכלה ועל הצורך בשינוי השיח ההלכתי ביחס לאנשים עם מוגבלות

אביעד הכהן

כל שהוא מן החבורה
הרי הוא כאחד מן החבורה
ואפילו הוא שונה מן החבורה.[1]

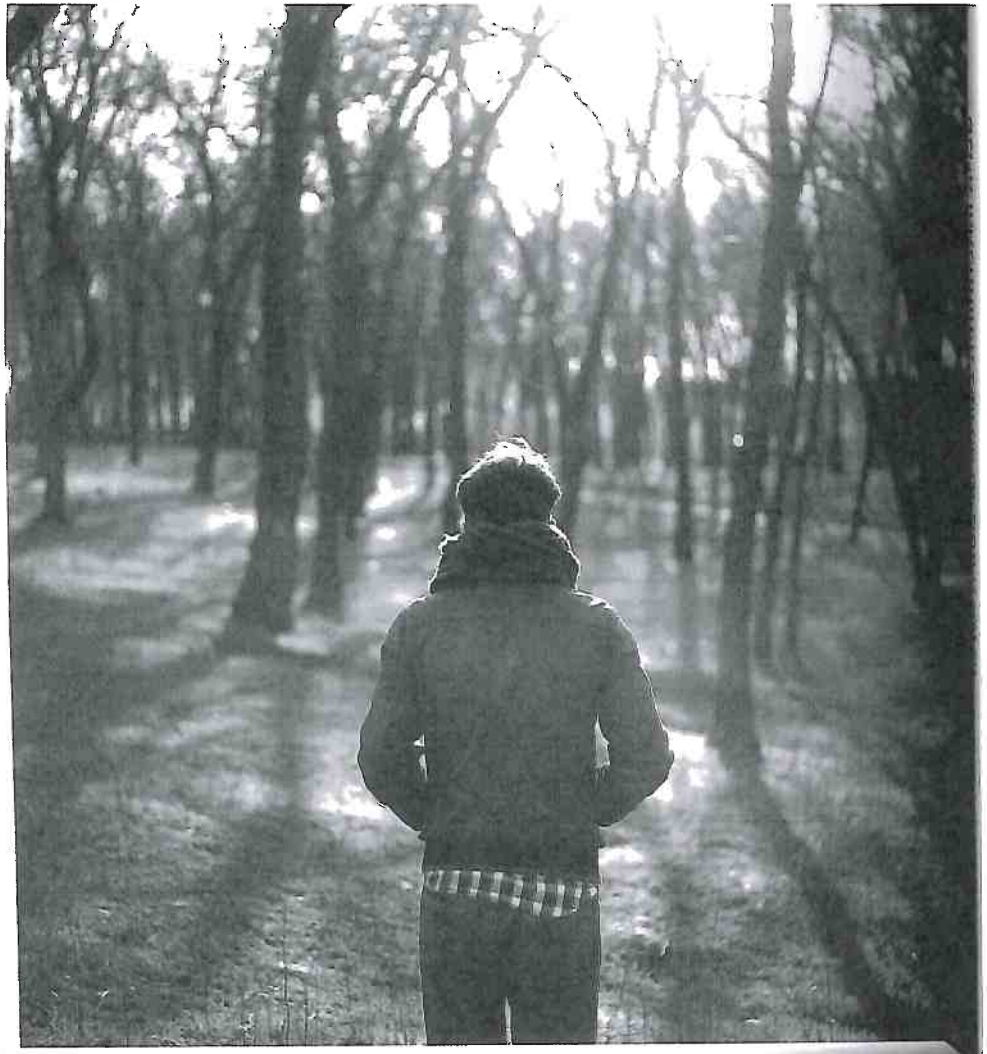
כאן הכל ברור: משוגע
הרבה שמות לו למקום
ואין חוטים למסכה.[2]

א. אקדמות מילין

C'est le ton qui fait la musique – "הטון", כידוע, "עושה את המוזיקה",[3] ונקודת מבט שונה עשויה לשנות את התוצאה ואת יחסנו למי שאנו צופים ומתבוננים בו.

לשון ושפה יוצרים תודעה. יש להן תפקיד מכריע בכינון מבנים חברתיים.[4] דבר זה הוא מן המפורסמות שאינן צריכות ראיה. כך בכל תחומי החיים, וכך במיוחד בנושא שיידון להלן: היחס לאנשים עם מוגבלויות בכלל, ועם מוגבלות שכלית־התפתחותית בפרט.

למרות דימויה של תורת ישראל כתורת חיים ש"דרכיה דרכי נעם וכל נתיבותיה שלום" (משלי ג, יז), השיח ההלכתי הוא לעתים, גם אם שלא במתכוון, שיח שאינו רגיש דיו, ויש שיאמרו שבמקרים מסוימים הוא אפילו פוגעני, אלים ומשתק.[5]



"ואין הדעות שוות"

על מעמדו של אדם עם מוגבלות שכלית והתפתחותית בעולמה של מסורת ישראל

עורך: בנימין לאו

המכון הישראלי לדמוקרטיה

RUDERMAN
קרן משפחת רודרמן

מדם של אנשים עם מוגבלות שכלית עובר בישראל שינוי חברתי עמוק,
ו בכלל החברה המערבית. הכרה באינטליגנציות חלופיות, אמצעים מגוונים
ירת תקשורת בין־אישית ודרכי הבעה חלופיות הביאו את החברה להבין
ז שהיה נחשב בעבר נטול כישורים קוגניטיביים וממילא מורחק מסביבת
יים הנורמטיבית הוא עכשיו חלק מקהילת האנשים המודעים למוגבלות.
ם יחד עוסקים ביצירת ההתאמות וההנגשות לצרכים המיוחדים.

טרה ההלכה היהודית?
ופת המאמרים שלפנינו מבקשת ללוות את התהליך שעוברת החברה
הודית המסורתית, היונקת את ערכיה והנהגותיה ממערכת המשפט העברי.
תבר שכושר ההסתגלות של ההלכה הוא גדול, ומעצבי ההלכה מגלים
ב רב לאתגרי השילוב של אנשים עם מוגבלות שכלית והתפתחותית. אנו
מינים שעצם העיסוק בנושא מרים תרומה לקידומו.

סופה רואה אור במסגרת התכנית "זכויות אדם והיהדות", בראשות פרופ'
ריה שטרן, פרופ' חנוך דגן ופרופ' שחר ליפשיץ והודות לתרומתה הנדיבה
קרן משפחת רודרמן.

מחיר מומלץ: 64 ש"ח
אפריל 2016
מסת"ב: 978-965-519-182-0
www.idi.org.il
0 4500001160 1
דאנאקוד 450-1160