

“כל איש אשר בו מום לא יקרב”?

מעמדם של אנשים עם מוגבלות בעולמה של תורת ישראל

אביעד הכהן

אקדמות מילין

יחסה של החברה לאנשים עם מוגבלויות הנמנים עם חבריה משקף במידה רבה את פניה של החברה כולה.¹ להשתקפות זו יש השלכות בכמה מישורים, שניתן לתארן במספר שאלות יסוד: האם מתייחסים אליהם כאל “אחר”? האם מנדים אותם? האם מאפשרים להם להשתלב בחברה? האם החברה מוכנה לא רק לדבר בזכותם אלא גם להשקיע משאבים כדי להבטיח את שילובם בחברה?

במדינת ישראל חיים כיום למעלה מחצי מיליון אנשים עם מוגבלות פיזית, שכלית או נפשית. אנשים אלו מופלים לרעה בהרבה תחומי חיים: שיעורי האבטלה אצלם מרקיעי שחקים; רבים מן המקומות הציבוריים אינם נגישים

1 ביטוי חריף ורב-משמעות לכך מובא בספרו של ד' סאראמאגו, על העיוורון, תרגמה: מ' טבעון, תל אביב תש"ס.

בפניהם; ולא אחת הם נשלחים לגור במוסדות מרוחקים ומבודדים מן החברה.² כך נוצר מעגל קסמים: רבים נוטים להדביק לאנשים עם מוגבלות תווית שלילית: "שונים", "אינם יכולים ללמוד אתנו", "אינם מסוגלים לעבוד". בשל התווית השלילית שהודבקה להם, אנשים אלו אינם יכולים להשתלב במעגל העבודה, ומכיוון שאינם יכולים לעבוד, מצבם הכלכלי מידרדר לצד הדרתם ממעגליה המרכזיים של החברה, וחוזר חלילה.

חוסר היכולת של אנשים עם מוגבלות ללמוד עם אנשים שאינם מוגבלים, לקנות אתם באותן חנויות ולצרוך עמם תרבות, ספורט ובידור, מונע מגע ישיר בין שתי האוכלוסיות והזדמנות להתגבר על הדעות הקדומות על המוגבלים שרווחות בציבור. אלה הולכות ומתחזקות, ובעקבותיהן הפער בין שתי האוכלוסיות הולך ומתרחב.

שיטות משפט עתיקות יומין, והעולם העתיק בכלל, ראו באנשים עם מוגבלות בעלי מום, מצורעים שיש לנדות ולהרחיק מן החברה.³ מה עמדתה של תורת ישראל כלפיהם? בדברים שלהלן ביקשנו להציע ראשי פרקים בסוגיית יחסה של מורשת ישראל לאנשים עם מוגבלות.

2 חומר רב בנושא זה ניתן למצוא באתר עמותת "בזכות": www.bizchut.org.il.

3 ראו א' הכהן, " ברדד ישב מחוץ למחנה מושבו": על צרעת, מצורעים והיחס ל'אחר' ", משרד המשפטים, דף פרשת השבוע 117, תשס"ג. הד לכך נשמע גם במקורות יהודיים. ראו למשל ספר חסידים (מהדורת ויסטיניצקי, פרנקפורט ע"נ מיין, תרפ"ד, קעא): "אחד נולד עם שיניים וזנב. אמרו אנשים: לבסוף יאכל את בני האדם, מוטב להמיתו. אמר להם חכם אחד: תסירו את שיניו שלפניו והזנב תחתכו עד שיהיה גופו שווה כאחד משאר אנשים ולא יוכל להזיק". ראו גם א' באומגרטן, אמהות וילדים – חיי משפחה באשכנז בימי הביניים, ירושלים תשס"ה, עמ' 261.

מינוח

אחד הקשיים הגדולים שניצבים לפתחו של כל עיון מעין זה הוא הבדלי מינוח. במקורות המשפט העברי לא נמצא ביטויים דוגמת אנשים עם מוגבלות או אפילו לקויי נפש. איתור המונחים המקבילים במקורות המשפט העברי הוא אפוא צעד ראשון בבירור הסוגיה.

זאת ועוד: גם אם קיים מונח זהה המשמש בלשון ימינו ובלשון המקורות היהודיים העתיקים, לא תמיד יש לו אותה משמעות בשתי הלשונות. כך למשל המונח חירש בעברית בת ימינו מציין לקוי שמיעה, ואילו במקורות הקדומים הוא מציין בדרך כלל חירש-אילם, "שאינו לא שומע ולא מדבר".⁴

במקורות המשפט העברי אפשר למצוא בעלי מוגבלויות מסוגים שונים וברמות שונות: עיוור או סומא,⁵ שתום עין;⁶ חירש; אילם או מי שיש לו הפרעות בתקשורת: כבד פה, כבד לשון, ערל שפתיים, גמגמן;⁷ בעלי נכויות מסוגים שונים: גידם – מי שנקטעו ידיו⁸ (דוגמת דמותו הפלאית של נחום איש גמ-זו⁹ או אותה אישה אנונימית שנזכרה בתלמוד¹⁰ והייתה גידמת); פיסח וחיגר: מי

4 ראו משנה, תרומות א, ב: "חירש שדיברו בו חכמים בכל מקום, שאינו לא שומע ולא מדבר".

5 הדוגמה הקלאסית בדברי חז"ל לסומא היא רב יוסף.

6 הדוגמה הקלאסית של שתום עין היא דמותו של בלעם הרשע. בפירושה נחלקו חכמים: יש שמפרשים שתום מלשון סתום, היינו שעינו האחת הייתה סתומה (וממילא אתה שומע שהשנייה הייתה פתוחה), ויש שפירושהו לשון פתיחה.

7 דוגמת בני אפרים, שאמרו סיבולת במקום שיבולת ראו שופטים יב, ו; וראו ירושלמי, ברכות ב, ד (ד ע"ד): "תנא אין מעבירים לפני התיבה לא חיפנין ולא בישנין ולא טיבעונין מפני שהן עושין היהין חיתין ועיינין אין אם היה לשונן ערוך מותר".

8 ראו א' שטיינברג, אנציקלופדיה הלכתית-רפואית, א, ירושלים תשמ"ח, עמ' 121 ואילך.

9 בבלי, תענית כא ע"א.

10 בבלי, שבת נג ע"ב.

שנקטעו רגליו או שהוא צולע;¹¹ זקן;¹² מכוער,¹³ ננס, שוטה¹⁴ ועוד. לצדם נמנים אנשים שיש להם שונות כלשהי שאינה מגבלה: כושי, לבקן, גיחור, קיפח, חרום-אף ועוד. יחסה של חברת הרוב לאנשים אלה גם הוא שונה מהיחס לאנשים רגילים, אם כי אינו תמיד דומה ליחס לאנשים בעלי מוגבלות.

בתוך תת-הקבוצות השונות קיימות כאמור מוגבלויות ברמות שונות: לא הרי כבד שמיעה כהרי חירש מוחלט, ולא הרי עיוור בעין אחת כעיוור בשתי עיניו. הבדלים ברמת המוגבלות גוררים גם התייחסות הלכתית שונה, וניתוח מעמיק של כל סוגיה מחייב בחינת כל מקרה ומקרה לגופו, על פי נסיבותיו המיוחדות.

עקרון היסוד: "בצלם אלוקים ברא את האדם"

עקרון היסוד שראוי לשמש בסיס לדיון בנושא זה הוא "בצלם אלוקים ברא את האדם". הנחת היסוד היא שכל בני האדם נבראו ממקור אחד, ולכן כולם שווים וזכאים ליחס שווה. ממילא אסור שכבודו של אדם ייפגע רק בשל היותו מוגבל. ואכן, תורת ישראל מצווה אותנו לנקוט זהירות יתרה בכבודם של אנשים עם מוגבלות. כך למשל מזהירה התורה (ויקרא יט, יד): "לא תקלל חרש ולפני עור לא תתן מכשל ויראת מאלהיך אני ה'". לפי פשוטו של מקרא, הכוונה היא לבעלי מוגבלות פיזית, העיוור והחירש. אולם חז"ל הרחיבו את מוטת כנפי

11 ראו א' שטיינברג, אנציקלופדיה הלכתית-רפואית, ב, ירושלים תשנ"א, עמ' 427 ואילך.

12 למותר לציין שלא כל זקן הוא אדם עם מוגבלות, אולם בהרבה מקרים בא כינוי זה כתיאור לאדם המוגבל במעשיו, בעיקר פיזית. תרבויות שונות התייחסו לזקן בזלזול וראוהו כמעמסה על החברה. הדבר הביא לנטישתו, ובמקרים קיצוניים אפילו להמתתו. ראו שטיינברג (שם), עמ' 336.

13 על הכללת המכוער והננס בין בעלי המוגבלות ראו להלן.

14 להגדרתו ראו בהרחבה: רמ"מ פרבשטיין, משפטי הדעת, ירושלים תשנ"ה.

האיסור, ודרשו שהכוונה היא גם לסומא בדבר, היינו לאו דווקא לעיוור פיזית אלא לכל אדם שהוא כעיוור בעניין כלשהו – שאינו יודע להלוך בו ולנהגו.

בפירושו על אתר מסביר רש"י, בעקבות חז"ל, ש"דיבר הכתוב בהווה", היינו שהייתה דרכם של אנשים לקלל חירשים. התורה אוסרת לקלל ולבזות כל אדם באשר הוא, קל וחומר אדם עם מוגבלות.¹⁵ החירש לא נזכר אלא כאבטיפוס לבעלי מוגבלות, שפגיעותם ורגישותם יתרות על שאר בני אדם.

רבי מנחם ריקאנטי, מחכמי איטליה במאה הי"ג, מרחיב בפירושו לתורה את הרעיון הזה, ומפרשו גם על דרך הסוד :

כבר הודעתך עוד בסוד הברכות והתפלה כמה גדול כח הדיבור לפעול הן לטוב הן להפך, כי האותיות ביוצאם מהפה עושות רושם באויר ופועלות למטה.

ואף כי לפי האמת אין הבדל בין חרש לאדם אחר, יש ליתן טעם לפי הפשט, כי החרש חסר ממנו כח הדבור והשמיעה, והחסר מן הדבר מוכן לקבל היזק מן החוש החסר בו יותר ממקום אחר.

כדי לשמור על כבודו של אדם עם מוגבלות כינוהו לעתים חכמים בכינויים מיוחדים. אלו נועדו לבטא כלפיו יחס חיובי ולא שלילי. כך למשל קראו לעיוור "סגי נהור" – רואה הרבה אור, עד שמונח זה הפך לשון נרדפת ל"לשון סגי נהור" – דיבור בהיפוך משמעות.

יתר על כן: לצד האיסור שעל דרך השלילה, הסביל, לחדול מקללת החירש ומהצבת מכשול לפני העיוור, קיימת מצווה אקטיבית, חיובית, על כל אדם לסייע לבעל המוגבלות. חיוב זה נובע בראש ובראשונה מצד המוסר והשכל הישר, אך גם מכוחן של מצוות שונות, דוגמת המצווה הכללית של "ואהבת לרעך כמוך",

15 וכפי שפירשו במדרש ההלכה התנאי, ספרא, קדושים פרשה י, ט: "באמללין של אדם", וכן הוא בילקוט שמעוני משפטים, רמז של.

או מצוות פרטניות כגון השבת אבדה או איסורי לשון הרע ואונאת דברים, המחייבות כל אדם בכיבוד האחר ובסיוע לו, למען לא יבוש, לא ייכשל ולא ייכלם.

בעל ספר חסידים רואה אנשים בריאים ואנשים עם מוגבלות כשני גורמים המשלימים זה את זה מתוך הרמוניה, מעין מערכת היחסים שבין תינוק בן יומו לאמו: "ויש בני אדם שהם בלא יד או בלא רגל או בלא עיניים נולדו או נוגפו, הרי ברא בני אדם שלמים בגופם שעושים צרכיהם של חסרי איברים. שהרי הוולד נולד ואינו הולך, ואמו מתקנת לו צרכיו, כן כל חסרי אבר, מזמן להם הקב"ה עושי צרכיהם". לדידו, לא מדובר רק ברעיון המביע עמדה ערכית, אלא במצב היוצר מחויבות עמוקה ביותר וראיית בעלי המוגבלות כבני משפחה קרובים שיש לדאוג לצרכיהם: "וכן כל ישראל – אבות ואמהות זה לזה, שנאמר (דברים כט, ט) "ראשיכם שבטיכם וזקניכם ושטריכם כל איש ישראל טפכם". "וטפכם" [בוי"ו החיבור] לא נאמר, אלא "טפכם" – בלא וי"ו, לומר כל איש ישראל יהיה בעיניכם כטפכם לתקן כל צרכיהם".¹⁶

עם זאת, לצד עקרון יסוד זה נקבע לבעלי מוגבלות אחדים מעמד הלכתי שקיבע, הגם שלא במתכוון, את נחיתותם, ובמקרים אחדים אף מנע מהם לקיים מצוות מסוימות. כך, למשל, נקבע שסומא – עיוור, פטור מכל המצוות, פטור

16 עמדה זו עולה בקנה אחד עם יחסם של חסידי אשכנז למגור ה"אחרים" וה"דחויים" בחברה, ואכמ"ל. ראו למשל דבריו הנכוחים (ספר חסידים, מהדורת מרגליות, סימן יח, עמ' פא) כלפי מגמגמים, המוגבלים בלשונם: "אם ייפלא בעיניך על אותן המגמגמים בלשון [מבטאים] לחי"ת ה"א ולשי"ן סמ"ך ולקו"ף טי"ת ולרי"ש דל"ת, איך מתפללים או איך קוראים בתורה ואומרים דבר שבקדושה כשמגיעים לנפשנו חתה, לא נמצאו מחרפים ומגדפים [=שהרי הם נשמעים כאומרים: "נפשנו היתה לשם"]? אל תתמה על החפץ, כי בוראנו אשר הוא בוחן לבות אינו שואל, כי אם לב האדם אשר יהיה עמו תמים, ואחרי שאינו יודע לדבר כעניין, מעלה עליו כאילו כיוון יפה. וכן אותם הקוראים פסוקי דזמרה בקול רם ונעים זמר ואינם יודעים הפסוקים ואומרים בטעות, תפלתם וזמירתם מתקבלת כריח ניחוח וגם הקב"ה שמח עליו שמחה גדולה ואומר: כמה הוא מזמר לפני לפי דעתו".

המשפיע כמובן על יכולתו ליטול חלק בעבודת הקודש הציבורית. בדומה לכך, מי שאינו יכול להלך ברגליו, כגון חיגר, פטור ממצוות הראייה – העלייה לרגל.

דומה שהביטוי הקדום ביותר לכך הוא במצוות התורה הנוגעות לכוהן בעל מום – נאסר עליו להתקרב אל המזבח שמא יחלל אותו.¹⁷ וכך נאמר (ויקרא כא, יז–כג):

איש מזרעך לדרתם אשר יהיה בו מום לא יקרב להקריב לחם אלהיו. כי כל איש אשר בו מום לא יקרב איש עור או פסח [...] או איש אשר יהיה בו שבר רגל או שבר יד [...] אל הפרכת לא יבא ואל המזבח לא יגש כי מום בו ולא יחלל את מקדשי כי אני ה' מקדשם.

ביטוי נוסף להדרתם של אנשים עם מוגבלות מעבודת הקודש הציבורית (להבדיל מזו הפרטית), משתמע מתוך הלכות ומדרשים שונים. כך למשל דרשו חז"ל¹⁸ שבמעמד הר סיני אירע נס, וכל בעלי המומים נרפאו: "עיוורים נתפקחו, וחירשים וגידמים ואילמים נרפאו". ומכלל הן אתה שומע לאו: אלמלא כן היה כביכול פגם כלשהו במעשה קבלת תורה.

עיגון העיקרון בחוק הישראלי

עקרון היסוד של בריאת האדם בצלם,¹⁹ שמקורו בספר בראשית, זכה לעיגון מפורש בחוק הישראלי. סעיף 1 לחוק שוויון זכויות לאנשים עם מוגבלות, התשנ"ח/1998, קובע את עקרון היסוד ולפיו: "זכויותיהם של אנשים עם

17 על מקומו של העיוור בעולמו של המשפט העברי ראו בהרחבה: א' שטיינברג, אנציקלופדיה הלכתית-רפואית, ה, ירושלים תשנ"ו, עמ' 202–251.

18 תנחומא, שמות יט, ח.

19 אכן, יושם אל לב שגם כאן, כמו בחוק יסוד "כבוד האדם וחירותו", השמיט המחוקק, ולא במקרה, את "צלם האלוקים" והשאיר רק את בריאת האדם ב"צלם". השוו לדברי השופט אלון, בש"פ 2145/92 מדינת ישראל נ' ויקטור גואטה, פ"ד מו(5)725; וראו לעומתו את דברי השופט מ' חשין, ע"פ 1742/91 עמי פופר נ' מדינת ישראל, פ"ד נא(5)307.

מוגבלות ומחויבותה של החברה בישראל לזכויות אלה, מושתתות על ההכרה בעקרון השוויון, על ההכרה בערך האדם שנברא בצלם ועל עקרון כבוד הבריות".

מכוח עיקרון זה נקבעה המטרה המפורטת בסעיף השני לחוק, והיא "להגן על כבודו וחירותו של אדם עם מוגבלות, ולעגן את זכותו להשתתפות שוויונית ופעילה בחברה בכל תחומי החיים, וכן לתת מענה הולם לצרכיו המיוחדים באופן שיאפשר לו להיות את חייו בעצמאות מרבית, בפרטיות ובכבוד, תוך מיצוי מלוא יכולתו".

אכן, הבעיה הגדולה היא הפער העצום בין ההתייחסות הערכית לאדם עם מוגבלות להלכה, ובין היחס שנוהגים בו בפועל. לא תמיד גילויי האמפתיה שבאים לידי ביטוי ברטוריקה, בדיבור פה, באים לידי ביטוי גם בעולם המעשה.²⁰

אדם עם מוגבלות – מיהו?

הגדרת אדם כבעל מוגבלות כלשהי מטביעה עליו חותם שיקשה עליו להשתחרר הימנו, ולכן אחת השאלות החשובות בהקשר זה היא כיצד מגדירים מוגבלות. מצד אחד, ככל שנרחיב את מעגל המוגבלויות כך נכניס עוד ועוד אנשים למעין סגר חברתי. מצד אחר, הכנסת אנשים רבים למעגל המוגבלות עשויה לסייע להם באותם תחומים שבהם קיימת אפליה מתקנת.

20 לעת הזאת הכתיבה המשפטית על החוק ועל הסוגיה כולה בישראל מועטה למדי. ראו למשל א' אופיר וד' אורנשטיין, "חוק שוויון לאנשים עם מוגבלות, התשנ"ח-1998: אמנסיפציה בסוף המאה ה-20"; א' ברק ואחרים (עורכים), ספר מנחם גולדברג, תל אביב תשס"א, עמ' 41-87; נ' זיו, "אנשים עם מוגבלויות – בין זכויות חברתיות לצרכים קיומיים"; י' רבין ואחרים (עורכים), זכויות כלכליות, חברתיות ותרבותיות בישראל, ראשון לציון תשס"ה, 813-854; N. Ziv, "Disability Law in Israel and the United States – a comparative study", *Israel Yearbook on Human Rights* 28 (1998), 171-202.

החוק הישראלי משתמש בהגדרה רחבה למדי, העשויה להשתנות ממקום למקום, והכול לפי הזמן והמקום. סעיף 5 לחוק קובע לאמור:

"אדם עם מוגבלות" – אדם עם לקות פיסית, נפשית או שכלית, לרבות קוגניטיבית, קבועה או זמנית, אשר בשלה מוגבל תפקודו באופן מהותי בתחום אחד או יותר מתחומי החיים העיקריים.

הגדרה זו גמישה ביותר. היא מדברת על "הגבלת תפקוד באופן מהותי", אך כל אחד ממונחים אלה – הן "הגבלת התפקוד" והן מידתה – "באופן מהותי" – דורש פרשנות. ייתכן שבנסיבות מסוימות "יוגבל תפקודו של אדם באופן מהותי" רק בשל המקום והנסיבות שבהן הוא נמצא, ואילו היה במקום אחר ובזמן אחר תפקודו לא היה מוגבל כלל. ניסוח הסעיף מלמד שההגדרה נוטה למבחן אובייקטיבי, ואינה תולה עצמה בתחושתו הסובייקטיבית של אותו אדם בדבר "מוגבלותו".

אנשים עם מוגבלות בעולמה של הלכה

גם בעולמה של הלכה אי אפשר לשרטט קווים ברורים באשר לגבולות המוגבלות. אחת הסוגיות המרתקות בהקשר זה מקורה בדיני המומים הפוסלים, כנזכר לעיל, את הכוהן לעבודה בבית המקדש. בתורה נמנו רק "ראשי מומים" עיקריים. הפסוק פותח בתיאור כללי "כל איש אשר בו מום", וממשיך בפירוט סוגי מומים שונים (עֹר, פֶּסֶת, חָרוֹם אֶף, מִי שֶׁאֵפוֹ קָטוּם), שְׂרוּעַ, אִישׁ אֲשֶׁר יִהְיֶה בוֹ שֶׁבֶר רֶגֶל אוֹ שֶׁבֶר יָד, גִּבָּן, מִי שֶׁיֵשׁ דָּק אוֹ תִבְלָל בְּעֵינָיו, בְּעֵלֵי גֶרֶב, יִלְפָת וּמְרוֹחַ אֶשְׁפָּה).

כדרכם, דרשו כבר תנאים את לשון הייתור הבאה. בראש הפסוק "כל איש אשר בו מום", והוסיפו על רשימת המומים הארוכה שבתורה סוגים רבים נוספים. וכך דרשו בתורת כוהנים (אמור ג, ג):

"כל איש" [אשר בו מום] – לרבות הכושי והגיחור והלבקן והקופה והננס והחירש והשוטה והשיכור ובעל נגעים טהורים.

במשנת חכמים הורחבה הרשימה עוד יותר, והיא כוללת עשרות רבות של בעלי מומין. ולא אחת אף נפלו מחלוקות בין חכמים באשר להגדרת לקות פיזית מסוימת כמום.

כך למשל נחלקו חכמים במשנת בכורות (ז, א) :

מומין אלו [שפוסלין בכור בהמה לקורבן], בין קבועין בין עוברין פוסלין באדם. יותר עליהן באדם: הכילון²¹ והלפתן²² המקבן²³ ושראשו שקוע²⁴ ושקיפס ובעלי החטוטרת רבי יהודה מכשיר וחכמים פוסלין.

ועד כדי כך האריכו בפירוטן בעלי המומים, שהרמב"ם, בבואו לסכם את הלכותיהן, כותב (הלכות ביאת מקדש ח, א) :

כל המומין המיוחדין באדם²⁵ תשעים (!) וזהו פרטן. שמונה בראש ואלו הן: מי שאמצע קודקודו שוקע למטה כמו שדחקו בידו, מי שאמצע קודקודו עולה למעלה כמו ביצה, מי שפאת ראשו יוצא כנגד פניו כמו מקבת, מי שראשו יוצא מאחוריו כנגד ערפו, מי שראשו רחב ויוצא מכאן

21 ופירש רבי עובדיה מברטנורא (רע"ב), בעקבות דברי התלמוד: הכילון – שראשו חד מלמעלה ורחב למטה. ודומה לכיסוי של חבית שקרוי "אכלה", לפיכך נקרא כילון.

22 והלפתן – שראשו דומה ללפת, שרחבה מלמעלה והולכת וכלה מלמטה (רע"ב).

23 מקבן – שדומה ראשו למקבת, שבולט הפדחת לחוץ וכן עורפו מאחוריו, ולצדעיו שווה ראשו, ודומה לפטיש, דהיינו מקבת שיוצא מלפניו ומאחוריו (רע"ב).

24 רע"ב גורס: "ושראשו שקוט", ופירושו: "שראשו בולט הרבה ויוצא לחוץ כלפי פניו", ויש מפרשים שאינו בולט כלל לפניו, כעניין שקיפס מאחוריו שאין ראשו בולט מאחוריו כלל, והוא מחוסר, שדומה כמי שנחתך ממנו חתיכה מאחוריו. ולשון שקיפס, שקול פיסא [בבלי, סנהדרין סד ע"ב], שניטלה ממנו חתיכה. ובתוספתא מונה גם כן צוואר שקוע, שראשו מוטל בין כתפיו ודומה כמי שאין לו צוואר.

25 ועליהם יש להוסיף עשרות מומים שנמנו בבהמה.

ויושם אל לב: לפי פשוטם של דברים, רבי יוחנן אינו מציע את הדרישה לבעלי קומה כאפשרות מועדפת, אלא כתנאי בלתו אין ("אין מעמידין אלא"). ההיגיון שבדרישה זו מוסבר ברצון להפוך את הסנהדרין – ולו גם באמצעים מלאכותיים – למוסד שהכול רוחשים לו הן כבוד הן יראה.

יתר על כן: רבי יהודה פוטר את הסומא-העיוור מכל מצוות שבתורה.²⁷ הלכה זו, שלכאורה אפשר שנראה בה הקלת העול מעל בעל המום, מנציחה בו-בזמן את הדרתו מן הציבור ומקיום חלק מרכזי בעבודת הקודש. מעבר להטבעת תו ה"אחרות" על מצחו, מכיוון שהעיוור פטור מן המצוות, אין הוא יכול לשמש שליח ציבור כדי להוציאו ידי חובתו.

הלכה נוספת נאמרה במשנה (מגילה ד, ז) לגבי ברכת כוהנים, ולפיה "כוהן שיש בידו מומין לא יישא את כפיו". וביארו שם בתלמוד (בבלי, מגילה כד ע"א):

תנא: מומין שאמרו – בפניו, ידיו ורגליו. אמר רבי יהושע בן לוי: ידיו בוקניות – לא יישא את כפיו [...] עקמות, עקושות – לא יישא את כפיו. אמר רב אסי: חיפני ובישני – לא יישא את כפיו. תניא נמי הכי: אין מורדין לפני התיבה לא אנשי בית שאן, ולא אנשי בית חיפה, ולא אנשי טבעונין, מפני שקורין לאלפין עיינין ולעיינין אלפין [...] אמר ליה רבי חייא לרבי שמעון בר רבי: אלמלי אתה לוי פסול אתה מן הדוכן. משום דעבי קלך [שקולך עבה] [...] אמר רב הונא: זבלגן [מי שעניו זולגות דמעות כל העת] לא יישא את כפיו [...] אמר רבי יוחנן: סומא באחת מעינו לא יישא את כפיו.

27 ראו בבלי, בבא קמא פז ע"א: "תניא, רבי יהודה אומר, סומא פטור מכל המצוות שבתורה, דאמר קרא 'וזאת המצווה החקים והמשפטים', כל שישנו במשפטים ישנו במצוות וחוקים, וכל שאינו במשפטים אינו במצוות וחוקים".

אף שהסיבות לפסילתם של בעלי מומים אלה שונות ומגוונות (כגון מפני שהעם מסתכלים במומם ומסיחים דעתם מן הברכה, שכוהנים אלה מסרסים את הגייט הברכות וכיוצא באלה), לפחות בחלק מן המקרים מדובר במומים מולדים, שלבעליהם לא הייתה אשמה ביצירתם, ואף על פי שכך נולדו – נפסלים הם מלברך את העם.

הטוב, הרע והמכוער

אחד הביטויים הקשים ביותר המבטאים יחס מנוכר כלפי ה"אחר", השונה, הסובל ממגבלה כלשהי (במקרה זה, מגבלה גופנית המשפיעה על מראהו החיצוני), בא בדברי חז"ל (אבות דרבי נתן, נוסחא א, פרק מא)²⁸ לגבי ה"מכוער".

[תנו רבנן: לעולם יהא אדם רך כקנה ואל יהא קשה כארז].²⁹

מעשה ברבי שמעון בן אלעזר³⁰ שבא ממגדל עדר³¹ מבית רבו והיה רוכב על החמור³² ומטייל על שפת הים.³³ (והיה שמח והייתה דעתו גסה עליו מפני שלמד תורה הרבה).³⁴

28 אגדה זו מופיעה גם במקבילות: בבלי, תענית כ ע"א; מסכת דרך ארץ ב, א; מסכת כלה ז, א. להלן הערנו על שינויי הנוסחאות החשובים. לדיון נרחב בסיפור ראו ה' וב' חקק, "רבי אלעזר והמכוער", ספר זיכרון למ"ע הרטום, ירושלים תשנ"ב, עמ' 137–156.

29 הקטע המוסגר בא ככותרת לסיפור בנוסח הבבלי והמקורות שתלויים בו ואינו מופיע במקבילות אלא בסוף הסיפור, כלקח הימנו. יש בו כדי להוסיף ממד עמוק לסיפור, שבו לא ברור עד הסוף מיהו זה ה"רך כקנה", ומיהו זה ה"קשה כארז".

30 לפנינו הנוסח הוא "שמעון בן אלעזר", וכך הוא גם בכתב יד מינכן ופיזרו של הבבלי, בספר אגדות התלמוד ובהרבה מכתבי הראשונים. ראו כפתור ופרח פרק י, דף לב; ספר יוחסין ערך רבי שמעון בן אלעזר; עין יעקב דפוס ראשון. בחלק מדפוס הבבלי מופיע הנוסח "אלעזר בן ר' שמעון". וראו רנ"ג רבינוביץ, דקדוקי סופרים, תענית, עמ' 112, והערות שם.

31 "מגדל עדר" כנראה נשתבש מ"מגדל גדור", וכן הוא בחלק מכתבי היד ובראשונים, ראו דקדוקי סופרים על אתר, אות (פ). אפשר ש"מגדל גדור" הוא היישוב חמת גדר, אל חמה שבדרום הגולן. ביישוב זה שכן בית מדרשו של רבי מאיר, רבו המובהק של רבי אלעזר.

לזיהויים נוספים ראו חקק (לעיל, הערה 28), עמ' 140. בפירושו לאגדה זו, עומד המהר"ל מפראג (נתיבות עולם, חלק ב, עמ' טו-טז) על הסמליות שבשם, המבטאת את התורה הנמצאת "למעלה למעלה על הכול, כמו המגדל". יתר על כן כפי שהעיר המהר"ל, ה"גדר" מסמלת את היבדלותם של החכמים משאר העולם: "והתורה היא נבדלת מכל העולם כמו הגדר הזה שהוא נבדל מן רשות הרבים, ומפני כך בעל התורה יש בו קצת גאווה שרואה עצמו גם כן גבוה ונבדל משאר הבריות". אם נקבל את ההנחה – שמודגשת בדברי הבבלי ("שלמד תורה הרבה") – שיש כאן תמונה של יציאה מבית המדרש לחיים, היא מבטאת מפגש נפיץ במיוחד, רווי אורניום מועשר, בין עולם וירטואלי, ורוד, מתקתק ועדין שבעולמה של תורה לשוק חיים סואן, חומרני ויצרי, מציאות אכזרית של כל מיני "מכוערים" המאכלסים את העולם שמחוץ לבית המדרש.

32 הרכיבה על החמור מעצימה עוד יותר את הפער בין השניים. הוא רוכב על החמור, ואילו המכוער מהלך ברגליו וטובע בחול הים. המשך הסיפור מבטא את ירידתו של הרב לא רק במישור המוסרי אלא במישור ההתנהגותי והטופוגרפי. הוא יורד ממגדל עדר, רוכב על החמור, יורד מן החמור לארץ, כופף קומתו ומשתטח לרגלי המכוער, ופיו, שדיבר בראשית הסיפור דברים בטלים, משתתק. אנשי העיר מנהלים את הדו-שיח רק עם המכוער, ואילו רבי אלעזר מתעטף בשתיקתו ונותר באילמותו עד סוף המעשה. בכתבי החסידות ראו בחמור משל לעולם החומר, הגשמיות. לפי פירוש אלגורי זה, רבי שמעון רוכב על ה"גשמיות", נותן דעתו לקנקן – לצורתו החיצונית של האדם – ולא למה שיש בו ולעובדת היותו נברא בצלם אלוהים. על רכיבתם של חכמים נוספים על החמור ראו: בבלי, עירובין סד ע"ב; נדרים עז ע"ב (רבן גמליאל); חגיגה יד ע"ב (רבן יוחנן בן זכאי); נזיר סו ע"ב; תענית כא ע"א (נחום איש גז).

33 כך היא הנוסחה לפנינו ובכתב יד מינכן של הבבלי, וה"ים" הוא ימה של טבריה, היינו הכינרת (ראו כפתור ופרח, שם). בחלק מכתבי היד של התלמוד ובדפוסים המאוחרים הנוסח הוא "ומטייל על שפת נהר", ולפי זה אפשר שהכוונה היא לנהר הירדן. מכל מקום, חלק מהפרשנים (ראו למשל חקק, לעיל, הערה 28, עמ' 142), ביקשו לראות במי הים או הנהר סמל לתורה שנמשלה למים. החכם מטייל אפוא "על שפת המים", הולך על הקצה שממנו הוא עשוי ליפול או לטבוע במי הנהר הקוצפים והגעועים.

34 הקטע המוסגר הוא נוסח הדפוסים בבבלי תענית (וראו חקק, לעיל, הערה 28, עמ' 142). יש בו כמין הד למאמר חכמים "אם למדת תורה הרבה אל תחזיק טובה לעצמך, כי לכך נוצרת". לעומת זאת השוו לבבלי, סוטה ה ע"א, שם נאמר כי תלמיד חכם שלמד תורה, צריך שתהא בו גאווה "שמינית שבשמינית".

ראה ³⁵ אדם אחד ³⁶ שהיה מכוער ביותר. ³⁷

[אמר לו: שלום עליך רבי. ולא החזיר לו]. ³⁸

35 בנוסח הבבלי: "נודמן לו אדם אחד", היינו פגישה מקרית, אקראית לחלוטין.

36 כדרך האגדה, אותו אדם אחד נותר באלמוניותו. יש בכך כדי להעצים את הפער שבין החכם המפורסם לסתם אדם, וכדי ללמד שכל אדם, ויהא סתם אדם, ואפילו מכוער ביותר, זכאי למלוא הכבוד. בדברי הראשונים נטו לזהות אדם אנונימי זה עם אליהו הנביא שניצב לפני רבי שמעון כשהוא מחופש. ראו רש"י על אתר: "יש ספרים שכתוב בהן אליהו זכור לטוב והוא נתכוון להוכיחו שלא ירגיל בדבר". והשוו לדרברי התוספות על אתר, ד"ה נודמן: "במסכת דרך ארץ מפרש דאיתו אדם היינו אליהו ולטוב נתכוין כדי שלא ירגיל בדבר", ובהגהה הוסיפו: "אפשר דבנוסחאות שהיה לפני תוספות היה כך, אבל לפנינו ליתא".

37 יושם אל לב שהמספר אינו מסתפק בסתם כיעור אלא מדגיש שהיה מכוער ביותר. רבי אלעזר שמח כי למד הרבה תורה, וכנגד ריבוי התורה עומד ריבוי הכיעור. מכל מקום, המספר אינו מפרט מה פשרו של כיעור זה. במקורות חז"ל מופיע הכיעור לרוב כניגודו של היופי והגוני החיצוני (ראו לדוגמה משנה, ערכין ג, א; ג, ג, וראו ספרי, כי תצא ה, בפרשת אשת יפת תואר: "מנין אפילו כעורה? תלמוד לומר: וחשקת בה, אף על פי שאינה יפת תואר"). וראו אבות דרבי נתן, נוסחא א, פרק א: "בזמן שהאשה מתעברת פניה מכוערות ומוריקות כל שלושה חדשים הראשונים". אכן, יש מקורות שמהם עולה כי מדובר במום ממשי וגדול יותר. מכל מקום, עיון בלשון חכמים מלמד שלשון "כיעור" נאמרה במומים גדולים, ולא בפרטים שוליים, עד שאמרו: "התרחק מן הכיעור ומן הדומה לו". על מעשה דומה בספרות האגדה, שאף בו באה לשון "ריקא", ראו בבלי, גיטין נח ע"א: "אמר ריש לקיש מעשה באשה אחת וצפנת בת פניאל שמה, צפנת – שהכל צופין ביופיה, בת פניאל – בתו של כהן גדול ששימש לפני ולפנים, שנתעלל בה שבאי כל הלילה. למחר הלבטישה שבעה חלוקים והוציאה למוכרה. בא אדם אחד שהיה מכוער ביותר, אמר לו: הראני את יופיה, אמר לו: ריקא! אם אתה רוצה ליקח קח, שאין כיופיה בכל העולם כולו, אמר לו: אף על פי כן. הפשיטה ששת חלוקים, ושביעי קרעתה ונתפלשה באפר, אמרה לפניו: רבוננו של עולם, אם עלינו לא חסת, על קדושת שמך הגיבור למה לא תחוס? ועליה קונן ירמיה (ו, כו) 'בת עמי חגרי שק והתפלשי באפר, אבל יחיד עשי לך מספר תמרורים, כי פתאם יבא השדד עלינו', עליך לא נאמר אלא עלינו, כביכול, עלי ועליך בא שודד". והשוו למעשה בבת הקיסר (בבלי, תענית ז ע"א), שביקשה לבזות את רבי יהושע בן חנניה, ואמרה לו: "אי, חכמה מפוארה בכלי מכוער?". וכבר הקשה התלמוד שם: "והרי יש נאים וחכמים?", ומה טעם השתבח רבי יהושע בכיעורו? ומשיב התלמוד בדרך חתרנית, שכביכול מעלה את הכיעור למדרגה רמה: "אלמלי היו מכוערים היו חכמים יותר".

38 הקטע המוסגר מופיע בנוסח הבבלי.

אמר לו: ריקה,³⁹ כמה מכוער אתה!⁴⁰ שמא כל בני עירך⁴¹ מכוערין כמותך?

אמר לו: ומה אעשה? לך לאומן שעשאני ואמור לו כמה מכוער כלי זה שעשית.⁴²

39 הביטוי "ריקה", היינו ריק, מקצין את חריפות הלעג ומבטא את העובדה שאיש זה כבר תוכו. לא רק מראהו החיצוני דוחה אלא אף בתוכו אין דבר. רבי שמעון אינו מסתפק אפוא רק בהתעלמות מברכת עובר האורח ובלעג על מראהו אלא אף מעטר דבריו במילת גנאי נוספת. ביטוי זה מצוי בתלמוד במספר מקומות, ומעניין הוא פירושו של המהרש"א בחידושי אגדות על אתר, שביקש לבאר פשר הכינוי הקשה והציע הסבר שמשקף את יחס אנשי זמנו ל"אחר": "מה שקראו ריקה אפשר שהיה נדמה לו כנכרי מבני כוש לפי שהיה מכוער ושחור ביותר וזהו שאמר לו 'שמא כל בני עירך מכוערין', דהיינו מארץ כוש, ואמר לו איני יודע, רוצה לומר שאיני יודע לומר לך שהם מכוערין כדאמרינן פרק יש נוחלין אפילו בגנות בהמה טמאה לא דיבר הכתוב, והטעם מפני שנותן חסרון ביצירה אבל אתה שאמרת עלי 'כמה מכוער' אתה נותן חסרון ביצירה". על היחס ל"כושי" בעולמה של יהדות ראו בהרחבה: א' מלמד, היהפוך כושי עורו, האדם השחור כאחר בתולדות התרבות היהודית, חיפה תשס"ב. לפי פירושים אחרים (ראו חקק, לעיל, הערה 28, עמ' 155, הערה 16), "ריקא", מבטא בורות, ומעצים את הניגוד בין תלמיד חכם שלמד תורה הרבה לבין המכוער שהוא בור ועם הארץ. על ניגוד זה ראו גם א"א אורבך, חז"ל – פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"ב, עמ' 522–523.

40 במקבילה שבבבלי ניסחו אמירה זאת בגוף שלישי: "כמה מכוער אותו האיש", כביכול ר' שמעון אינו מסוגל אפילו לדבר ישירות לאותו האיש וזורק את האמירה לחלל האוויר. במקבילה שבמסכת דרך ארץ נוקטים לשון המשקפת גישה תמוהה: "כמה מכוערין בניו של אברהם אבינו". גרסה זו קשה, שהרי האומר עצמו, רבי אלעזר, נמנה עמם, ושמא באה להבליט עד היכן עלול בעל גאוה להידרדר.

41 הטחת הדברים כלפי קבוצת שיוך גדולה יותר משקפת תופעה רווחת של אנשים בעלי לשון משתלחת, הממהרים להדביק את תווית הגנאי לא לפרט אלא לכל בני הקבוצה שהוא נמנה עמה. השאלה היא כמובן שאלה רטורית, והתשובה החיובית עליה ברורה לשואל.

42 כפי שהעיר חקק (לעיל, הערה 28), משל ה"חומר ביד היוצר", הכלי ביד האומן, רווח כבר במקרא (ירמיה יח, ד; ישעיה כט, טז; סד, ז; זכריה יא, יג; תהלים לג, טו) וממנו עבר לספרות חז"ל (ראו למשל בבלי, ברכות יז, ע"א; יומא פז, ע"ב) ולתפילת הימים הנוראים: "כי הנה כחומר ביד היוצר [...] כנוגית ביד המזגג" וכיו"ב.

כיון שידע רבי שמעון שחטא, ירד מן החמור והיה משתטח לפניו.

אמר לו: נעניתי לך מחול לי.

אמר לו: איני מוחל לך⁴³ עד [שתלך] לאומן שעשאני ותאמר כמה מכוער כלי זה שעשית.

רץ אחריו⁴⁴ שלשה מילין.⁴⁵

יצאו אנשי העיר⁴⁶ לקראתו.⁴⁷ אמרו לו: שלום עליך רבי.

אמר להם: למי אתם קוראים רבי?

אמרו לו: למי שמטייל אחריך.⁴⁸

אמר להם: אם זה רבי⁴⁹ אל ירבו כמותו בישראל.

43 מוטיב זה, של אי מחאה לאלתר, מופיע גם בהקשרים אחרים, ונועד לבטא את הרעיון שפגיעה בכבודו של אדם דורשת תיקון ממשי, פרי תהליך, ולא מעשה מוכני, כמעט אוטומטי. להשתקפותו של רעיון זה ראו למשל בבלי, ברכות כח ע"א.

44 בנוסח שבבבלי: "היה מטייל אחריו". השימוש באותו פועל של טיול שנזכר בראש הסיפור, מבליט ומדגיש מה בין טיול ראשון, שבו חש החכם כי הוא נמצא ברומו של עולם ובין טיול אחרון, שמבטא את מצבו העגום, כשהוא מושפל ונשרך אחרי אותו מכוער בניסיון לקבל ממנו מחילה.

45 במקבילה שבבבלי: "עד שהגיע לעירו". במקבילות אחרות: חצי מיל.

46 בבבלי: "עד שהגיע לעירו", והוא ניתן להתפרש כעירו של המכוער, ראו חקק, לעיל, הערה 28, עמ' 150, ולפי זה מתברר שהמכוער ורבי אלעזר – בני עיר אחת הם.

47 המספר מדבר במכוון בגוף שלישי: "לקראתו", ואינו מפרט לקראת מי יצאו, כדי להבליט את האירוניה ביציאה זו.

48 בלשון הסיפור יש כעין נקטת עמדה. המספר מדגיש שבשלב זה המכוער הופך להיות הדמות המרכזית ואנשי העיר מדברים עמו, ואילו החכם הופך להיות דמות אנונימית ("לזה"), שאין נוקבים בשמה והיא נמצאת מאחור.

אמרו לו: חס ושלום, ומה עשה לך?

אמר להם: כך וכך עשה לי.

אמרו לו: אף על פי כן מחול לו.⁵⁰

אמר להם: הריני מוחל⁵¹ ובלבד שלא יהא רגיל לעשות כן.⁵²

מיד נכנס רבי אלעזר בן רבי שמעון⁵³ ודרש: לעולם יהא אדם רך כקנה ואל יהא קשה כארז,⁵⁴ ולפיכך זכה קנה ליטול הימנה קולמוס לכתוב בו ספר תורה תפילין ומזוזות.

49 לשון ה"שמא" שנוקט המכוער מעצימה את חריפות דבריו. "אם זה רבי", היינו, איני בטוח בכך כלל ועיקר, אבל אם כך הוא – "אל ירבו כמותו". ויש כאן, כפי שהעירו האחים חקק (לעיל, הערה 28, עמ' 151) לשון נופל על לשון: "רבי – אל ירבו".

50 בבבלי נוסף כאן: "שאדם גדול בתורה הוא". ניסוח זה מבליט עוד יותר את המתח והקיצוניות בין דימויו של רבי אלעזר כ"אדם גדול" ובין התנהגותו כלפי המכוער, שנראית קטנונית וצרת עין.

51 בנוסח הבבלי שבדפוסים נוסף כאן: "[בשבילכם] הריני מוחל לו". לפי נוסח זה, אפילו בשלב מאוחר זה אין מחילתו של המכוער מחילה שלמה, והיא נעשית לא בזכות בקשת הסליחה של רבי אלעזר אלא בחסד בני העיר שביקשו מן המכוער כי יעביר על מידותיו וימחל לו.

52 בחידושו על אתר עמד כבר המהרש"א על לשון קשה זו, שלכאורה באה לבטא סליחה אך טומנת בחובה קושי רב: "לכאורה הוא ליה למימר ובלבד שלא יעשה עוד כן, אבל מלשון 'שלא יהא רגיל' משמע דלפעמים יעשה כן? יש לומר דהכי קאמר ובלבד שלא יהא עושה דבר המרגיל אותו לעשות כן, דהיינו שלא תהא דעתו גסה עליו שהוא מרגילו לעשות כן לספר בגנות בני אדם כמו שעשה ואמר 'כמה מכוער וק"ל".

53 לפי הנוסח שלפנינו לא נאמר להיכן נכנס, אך בבבלי בגרסת כתב יד מינכן הוסיפו "מיד נכנס לבית המדרש ודרש". לכניסה זו יש משמעות. המדרש אינו אומר בחדרי חדרים, אלא בפומבי, לאוזני כול, ויש כאן מעין הכאה על חטא בפומבי, וראו חקק, לעיל, הערה 28, עמ' 156, הערה 20.

מקור זה, תהא מגמתו אשר תהא,⁵⁵ מבטא יחס של ריחוק מן הכיעור, כיעור שאינו ערב לאוזן. הדים דומים עולים מתוך מקורות אחרים, שבהם נתפסים המום והמגבלות כעונש שבא לאדם בשל חטאיו,⁵⁶ או אפילו בשל חטאי הוריו,⁵⁷ וזאת בניגוד חריף לכלל שלפיו "איש בחטאו יומת".⁵⁸

עם זאת, לצד מקורות אלה (אפשר שהושפעו מדעות שרווחו בעולם העתיק), מצויה גישה שונה לחלוטין שאינה מאשימה את האדם במגבלויות שמהן הוא סובל, אלא רואה את הכול כמעשה שמים. ביטוי קדום ביותר לכך נמצא כבר בדבריו של הקב"ה למשה רבנו (שמות ד, י—א):

54 אכן, עיון במשל ובנמשלו מביא את הקורא במבוכה. לכאורה יש כאן חילוף תפקידים, מעין "הפוך על הפוך": דווקא המכוער הוא שהיה כאן קשה כארו וסירב למחול לרבי אלעזר, ואילו רבי אלעזר היה רך כקנה, וברגע שהמכוער העמידו על טעותו, מיהר להתנצל לפניו וביקש מחילה.

55 בין אם נאמר שלפנינו תיאור מעשה שהיה ובין אם נאמר שלפנינו סיפור דברים שיש לו מגמה חינוכית.

56 ראו למשל תנא דבי אליהו זוטא, ג: "אין עיניהם של בני אדם כהות בחצי ימיהן אלא מתוך דרכיהם".

57 ראו למשל ביטוי חריף לכך בתנא דבי אליהו רבה (מהדורת רמא"ש), יח: "אשה גורמת לעצמה ולבניה שהויין [=שהיו] בעלי מומין, כאי זה צד [=כיצד]? מתגבהת על בעלה [=מקיימת עמו יחסי אישות כשהיא למעלה], גורמת לעצמה שהויין בניה בעלי מומין; מקללת יולדיו בפניו גורמת לעצמה שהויין [בניה] בעלי מומין; פעם בחוץ פעם ברחובות היא גורמת לעצמה שהויין בניה בעלי מומין; לא קוצה לה חלה בטהרה [ונודרת ואינה מקיימת] היא [היא] גורמת לעצמה שהויין בניה בעלי מומין, ואינה מוצאה קורת רוח לעולם, ובשביל מעשיה [המקולקלין] הוין בניה אחד חיגר וסומה [=עיוור] ואחד שוטה ורשע". עמדה דומה מובעת גם בתלמוד, בבלי, נדרים כ ע"א: "חיגרים מפני מה הוויין? מפני שהופכים את שולחנם" [=היינו מקיימים יחסי אישות שלא כדרכם, ו"לפי ששינה בןך – לוקה בןך" – פירוש הר"ן, שם]. תפיסה זו, של "מידה כנגד מידה", הרווחת בספרות חז"ל, באה לביטוי גם במעשה נחום איש גם זו, בבלי, תענית כא, ע"א. וראו א"א אורבך, "אסקיזיס וייסורים בתורת חז"ל", ספר יובל ל"י בער, ירושלים תשכ"א, עמ' 48–68 [=עולמם של חכמים, ירושלים תשס"ב, עמ' 437–458].

58 ראו א' הכהן, "האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצוף?", דף פרשת השבוע של משרד המשפטים, פרשת "וישלח", תשס"א.

(י) ויאמר משה אל ה': בי אד-ני לא איש דברים אנכי גם מתמול גם משלשם גם מאז דברך אל עבדך כי כבד פה וכבד לשון אנכי. (יא) ויאמר ה' אליו: מי שם פה לאדם או מי ישום אלם או חרש או פקח או עור הלא אנכי ה'.

ושמא אין זה מקרה שדווקא אדון הנביאים,⁵⁹ משה רבנו, על אף היותו כבד פה וכבד לשון,⁶⁰ הוצב בראש פירמידת ההנהגה של עם ישראל לדורותיו.⁶¹

59 ואליו יש לצרף את הנביא עמוס, שעל כינויו "בולס שקמים" אמרו: "עמוס מגמגם בלשונו, שכך אמרו: למה נקרא שמו עמוס? שהיה עמוס בלשונו, וישראל קוראים אותו פסילוס" (רש"י לעמוס ז, יד). ואין צריך לומר שאצל נביא, שתפקידו המרכזי הוא הדיבור (ולכן נקרא שמו נביא, על שם "ניב שפתיים"), יש למוגבלות בדיבור משמעות רבה הרבה יותר מאשר אצל אדם רגיל.

60 שמות ד, יא. וראו רש"י על אתר: "כבד פה – בכבודות אני מדבר, ובלשון לעז בלב"א [=גמגמן]". הגדיל לעשות ר"י בכור שור, שמדבריו עולה כי הקב"ה לא ריפא את מומו של משה בכוונה, וכביכול אמר לו הקב"ה למשה: "אם הייתי רוצה – היית מדבר יפה, אבל אני אינני רוצה כי זה כבודי, כי אדם שאין לו פה ולא לשון יעשה שליחותי וייעשה על ידו דבר גדול". אכן, אפשר שאין להבין מונח זה של "כבד פה" כביטוי למוגבלות פיזית, אלא כפי שהבינו חלק מהפרשנים, כביטוי מושאל לתכונת אופי שאינה נובעת בהכרח ממום. לעניין זה ראו פולמוסם של הראשונים. הרשב"ם על אתר מפרש: "כבד פה וכבד לשון – איני בקי בלשון מצרים בחיתוך לשון, כי בקטנותי ברחתי משם ועתה אני בן שמונים, וכן מצינו ביחזקאל שמי שאינו בקי בלשון המלכות קרוי כן [...] וכי אפשר נביא אשר ידעו השם פנים אל פנים וקיבל תורה מידו לידו, היה מגמגם בלשונו? ואין דבר זה בדברי התנאים והאמוראים. ואין לחוש לספרים החיצונים". וראו תגובתו החולקת של אבן עזרא (בפירושו הארוך): "והאומר ששכח לשון מצרים איננו נכון, כי הוא אומר שני דברים, כבד פה, וכבד לשון. ועוד, נלמוד מתשובת השם 'מי שם פה לאדם, או מי ישום אלם', שאינו מדבר על לשון מצרים, רק ככה נולד שהיה כבד פה שלא היה יכול להוציא אותיות השפה וכל אותיות הלשון, רק קצתם היה מוציאם בכובד".

61 מוטיב דומה, להבדיל, קיים בתיאורו של הקיסר הרומי כגמגמן, צולע ובעל פגמים גופניים מכף רגל עד ראש, ראו ר' גרייבס, אני קלודיוס, תרגום: נ' גולן, תל אביב תש"י.

ברוך משנה הבריות

ביטוי חריף לראיית אנשים עם מוגבלות כאנשים חריגים, משונים ו"אחרים" נמצא בהלכות ברכות. לפי ההלכה, אדם חייב לברך על תופעות טבע "משונות", שחורגות מסדרי עולם.

עוד בימים קדמונים נקבע בתוספתא:⁶²

הרואה את הכושי ואת הבוריק ואת הגיחור ואת הלוקין ואת הכיפיה ואת הננס (ואת החרש ואת השוטה ואת השכור) אומר "ברוך משנה הבריות".

את הקיטע ואת החיגר ואת הסומא ואת מוכי שחין אומר "ברוך דיין האמת".

אין ספק שאמירת ברכה מעין זו מטביעה חותם של מום על אדם ומשפילה אותו. קל וחומר כאשר ברכת "ברוך דיין האמת" היא הברכה שנאמרת גם על מת או על שמועה רעה.

בתלמוד (ברכות נח ע"ב) נתקיים דיון קצרצר בעניינה של הלכה זו, ואף הוסיפו על הרשימה שבתוספתא כמה בעלי מוגבלות נוספים:⁶³

אמר רבי יהושע בן לוי: הרואה את הבהקנים אומר ברוך משנה הבריות.

מיתבי: ראה את הכושי ואת הגיחור ואת הלוקין ואת הקיפח ואת הננס ואת הדרניקוס⁶⁴ אומר ברוך משנה את הבריות.⁶⁵

62 תוספתא, ברכות ו, ג.

63 השוואה זו עשויה להיות פוגעת עוד יותר לנוכח המשך דברי התלמוד, המונה בין אלה שמברכים עליהם "ברוך משנה הבריות" גם חיות בר: "תנו רבנן הרואה פיל קוף וקפוף אומר ברוך משנה את הבריות. ראה בריות טובות ואילנות טובות אומר ברוך שככה לו בעולמו". אף שמדובר בתגובה למראות שונים בטבע, אין ספק שהכללת בעלי מום עם קוף ופיל בקבוצת ברכות אחת אינה מחמיאה להם ועשויה לפגוע פגיעה קשה ברגשותיהם.

את הקיטע ואת הסומא ואת פתויי הראש⁶⁶ ואת החיגר ואת המוכה שחין
 ואת הבהקנים אומר ברוך דיין אמת!

לא קשיא: הא – ממעי אמו, הא – בתר דאיתליד.

[אין זו סתירה: כאן – שהיה בעל מום ממעי אמו (מברך "ברוך משנה
 הבריות"), וכאן – שנפל בהם המום לאחר שנולדו (ואז מברך "ברוך דיין
 האמת").]

כאמור לעיל, בראייה מודרנית אמירת ברכה זו נראית כמעשה פוגעני ביותר.
 למרות ההיגיון שבה, שאינו נוגע לבעלי מומים דווקא, אלא לכל תופעת טבע
 היוצאת מן הכלל, יש בה פוטנציאל גדול של גרימת צער וכאב לבעל המוגבלות
 שמוטבעת עליו סטיגמה של אחר, של שונה, עד כדי אמירת ברכת "ברוך דיין
 האמת" עליו ועל שכמותו.

אכן, יש מבעלי ההלכה שנטו לצמצם את תחולתה של הברכה למינימום,⁶⁷
 אולם לא מצאתי עמדה מוסמכת הגורסת כי בימינו ראוי להימנע מאמירתה כליל
 מפני הצער והבושה שהיא עשויה לגרום לבעלי מוגבלות.

64 לפי פירוש רש"י: מי שפיו עקום.

65 להסברם של מונחים אלה, ראו אנציקלופדיה תלמודית, ירושלים תשל"ו, ערך "ברכות
 הראיה", ד, עמ' שנט: "הרואה את הכושי – שהוא שחור הרבה, את הגיחור – שהוא אדום
 הרבה, את הלוקן – שהוא לבן הרבה, את הקפח – שבטנו גדולה ומתוך עוביו נראית
 קומתו מקופחת, או שהוא ארוך ודק ומתוך כך אינו יכול לסבול קומתו ונכפף, את הננס,
 את מי שהוא מלא יבלות".

66 פירש רב שרירא גאון: שערו דבוק זה בזה עד שנראה ראשו רחב. ראו אוצר הגאונים,
 ברכות, חיפה תרפ"ח.

67 חלקם, דוגמת הטור והשולחן ערוך, פסקו שאין לברך אותה אלא בפעם הראשונה שהאדם
 נתקל בתופעה – אז השינוי גדול בעיניו מאוד, ויש אומרים שאין מברכים אותה אלא

על העיוורון

מקוצר היריעה, לא נביא אלא דוגמה יפה אחת מני רבות למורכבות היחס של תורת ישראל לאנשים עם מוגבלות, והיא סוגיית היחס לאדם לקוי הראייה, העיוור.

כבר בתורה ניתן ביטוי למצבו הקשה של העיוור. בין לשונות הקללה שבפרשת כי תבוא באה קללת "יככה ה' בשגעון ובעורון ובתמהון לבב.⁶⁸ והיית ממשש בצהרים כאשר ימשש העור באפלה ולא תצליח את דרכיך" (דברים כח, כח-ט). ומעניין הוא שמכל המוגבלויות בחרו דווקא בעיוור, ולא לדוגמה בחירש או באילם, לציין את הנוראה שבקללות. חכמים הוסיפו ודימו את העיוורון למום כה גדול, עד שאמרו כי "עיוור חשוב כמת".⁶⁹

עם זאת, הז"ל הכירו כמובן בצערן של העיוור, ואמרו שאין ייסורין קשים יותר מייסוריו.⁷⁰ ברצותו ליתן דוגמה להתנהגות ראויה ולדרך ישרה שידבק בה האדם איוב מכריז: "עינים הייתי לעֵוֹר" (כט, טו). כדי למנוע מהעיוורים להיכשל באבנים המונחות בצדי דרכים, אסרו חכמים להשליכן שם.⁷¹ כדי לשמור על כבודם, כינו אותן חכמים לעתים בכינוי מיוחד, שנועד לבטא את יחסם החיובי

לפרקים, פעם בשלושים יום. לעניין ברכת "ברוך דיין האמת", יש שפסקו כי אין מברכים אותה אלא כלפי אדם שהמברך מצטער ביותר על מצבו.

68 והשווה לרו-שיח שמקיים עם פסוק זה הנביא זכריה (יב, ד): "ביום ההוא נאם ה' אכה כל סוס בתמהון ורכבו בשגעון ועל בית יהודה אפקח את עיני וכל סוס העמים אכה בעורון".

69 בבלי, נדרים סד ע"ב; עבודה זרה ה ע"א; ירושלמי, נדרים ו, א; ועוד. לא אחת תלו את העיוורון ושאר מומים בחטאיו של האדם. כך למשל אמרו לעניין החיגר (בבלי, נדרים כ ע"א): "חיגרין מפני מה הוויין? מפני שהופכים שולחנם [=שמקיימים יחסי אישות שלא בדרך שקבעו חכמים]". תפיסה זו כה נשתרשה, עד שלעתים אמרו חכמים שהמום הוא תוצאה של חטאי הוריו של בעל המום, בניגוד לכלל הגדול שלפיו "איש בעוונו יישא" (על כלל זה ראו הכהן, לעיל, הערה 58).

70 מדרש שוחר טוב, קמו.

71 תוספתא, בבא קמא ב, י.

כלפיו. כך למשל כינו את העיוור "מאור עיניים" (חגיגה ה ע"ב), "מפתחא" – פתוח עיניים,⁷² או "סגי נהור" – רואה הרבה אור,⁷³ מונח שהושאל ברכות הימים ל"לשון סגי נהור" – דיבור בהיפוך משמעות.

בתקופה מאוחרת יותר אף הותקנו תקנות שונות שביקשו לשמור על כבודו של העיוור. כך למשל קבע בעל ערוך השולחן, רבי יחיאל מיכל עפשטיין, שאין לקרוא עיוור לעלות לתורה בפרשה שמוזכר בה עיוורון, כדי שלא לביישו.⁷⁴

אכן, מבחנה האמתי של החברה הוא ביכולתה לאפשר לבעלי המוגבלות, ובמקרה זה העיוור, להשתלב בחברה כאחד האדם, הן במינניים לתפקידים ציבוריים הן ביכולת התפקוד בחיי היום-יום, תוך כדי הסתייעות מינימלית בחסדי בני אדם, ש"מתנתם מעוטה וחרפתם מרובה".

כשירות עיוור לכהן כשופט או כדיין

שאלת כשירותו של עיוור לכהן כשופט, כדיין או כבורר נידונה באחרונה בבית המשפט המחוזי בתל אביב,⁷⁵ מפי השופטת ר' משל, אגב דיון בשאלת כשירותה של בוררת להמשיך בתפקידה לאחר שמאור עיניה כבה במהלך הבוררות עד כדי עיוורון מוחלט. בפסק דין מאלף דחה בית המשפט את פסילת הבוררת מטעם זה, ואף הביא סימוכין מארצות הברית, שם כיהן השופט

72 ירושלמי, שבת א, א; שקלים ב, ה.

73 לפי גישה אחת, הכינוי המקורי "סגי נהור" ניתן לעיוור בעין אחת, שלעומת העיוור הגמור הריהו "רב אור", ראו בראשית רבה ד; א' אבן שושן, המילון החדש (ירושלים תשנ"ז), עמ' 1214.

74 ערוך השולחן, אורח חיים קלח, ד.

75 בש"א 23342/04 עמידר נ' חי זוהר, ניתן ביום 7.3.05 וטרם פורסם.

הפדרלי R. Casey במשרה שיפוטית מוצלחת שנים רבות, לרבות בתיקים שבהם נשמעו עדויות בעל פה, למרות עיוורונו המוחלט.

מה עמדת המשפט העברי בסוגיה זו? כבר בתלמוד נפסק שדיין אינו יכול להיות לקוי ראייה. פסול זה נדרש מכוח גזרת הכתוב בדיני חליצה, שבה נאמר בתורה כי הפעולה צריכה להיעשות “לעיני הזקנים” [הדיינים].

בתלמוד (יבמות קא ע”א) למדו מכאן שדיין עיוור, אפילו באחת מעיניו, פסול לשבת בבית הדין. לימים הרחיבו את האיסור וקבעו שעיוור פסול אף לדון דיני ממונות שצריכים סמוכים (דיינים שנסמכו איש מפי איש, עד משה רבנו). לגבי דיני ממונות רגילים, שאינם צריכים דיין סמוך, נחלקו הדעות.⁷⁶ שאלה מעניינת עלתה ובאה לפני רבי יעקב ריישר, בעל שו”ת שבות יעקב,⁷⁷ במאה ה”ח. הוא נשאל אם מותר “להיות אחד מן הדיינים שעניו כהות ולא יוכל לראות אם לא על ידי בתי עינים שקורין בלשון אשכנז בריל [משקפיים], או דלמא דלא הוי [שמא אין זה] ‘לעיני הזקנים’ ממש כיון שאין יכולים לראות אלא על ידי בתי עינים”.

בעל השבות יעקב מתיר ללא פקפוק לדיין זקן המרכיב משקפיים להמשיך ולכהן כדיין, ולאחר שהוא מביא כמה ראיות לכך שגם ראייה דרך זכוכית, היינו באמצעות משקפיים, היא ראייה מעולה, הוא מסיים:

מכל מקום פוק חזי מה עמא דבר [צא וראה כיצד נוהג העם], שהחזנים קורין על ידי בתי עיניים, ובפרטות לענין שאלה שנשאל קדמנא [שנשאלה לפנינו] סומכין על המקרא דכתיב ‘לעיני הזקנים’ כמדרשו וכמשמעו, שרוב בעלי הוראה המה חכמים וזקנים ממש היושבים אצל החליצה ורואין על ידי בתי עינים, דלא כמקצת חכמים בעיניהם בזמן הזה שנערים

76 ראו רמב”ם, משנה תורה, הלכות סנהדרין ב, ט; ד, י; שטיינברג (לעיל, הערה 8), עמ’ 245.

77 על דמותו המיוחדת ראו ש’ שילה, “הרב יעקב ריישר בעל ה’שבות יעקב’ – האיש בזמנו לזמנו ולזמנינו”, אסופות יא (תשנ”ח), עמ’ סה–פו.

פני זקנים ילבינו וקופצים בהוראה שלא כדת והקב"ה יפרע ממעמידיהם, ולא שמעתי מעולם פוצה פה ומצפצף.

הווי אומר: באמצעות פרשנות מרחיבה ומקלה התיר הרב ריישר לבעלי מגבלת הראייה להמשיך ולכהן בתפקידם.⁷⁸ מבחינה היסטורית, קיימות כמה עדויות על דיינים שנתעוורו במהלך תפקידם ולמרות זאת המשיכו בכהונתם. כך למשל מביא ר' יצחק למפרונטי, בעל הפחד יצחק, עדות על שניים מדייני ונציה שהיו סומים בשתי עיניהם, ולמרות זאת המשיכו לשבת בדין באין פוצה פה ומצפצף.⁷⁹

78 אכן, הרב ריישר מדבר בליקוי ראייה שניתן לתיקון באמצעות משקפיים ולא בעיוורון מוחלט, ואפשר שמסקנתו במקרה של עיוורון מוחלט הייתה נוטה לחומרה.

79 פחד יצחק, ערך "סומא", א; וראו בהרחבה שטיינברג (לעיל, הערה 8), עמ' 245 והערה 321א.

הנגשת בית הכנסת לעיוור

אחד החידושים החשובים בעולמו של המשפט הישראלי וביחסו לאנשים עם מוגבלות בא לאחרונה באמצעות תיקון שעיגן בחוק את חובת ההנגשה החלה על רשויות ציבור ומקומות ציבוריים. סעיף 19 לחוק מגדיר את הנגישות בהאי לישנא:

נגישות – אפשרות הגעה למקום, תנועה והתמצאות בו, שימוש והנאה משירות, קבלת מידע הניתן או המופק במסגרת מקום או שירות או בקשר אליהם, שימוש במתקניהם והשתתפות בתכניות ובפעילויות המתקיימות בהם, והכול באופן שוויוני, מכובד, עצמאי ובטיחותי.

תרגומו של סעיף זה, הלכה למעשה, בא בהמשך, בשורה של הוראות חוק.

סוגיית ההנגשה עשויה לשמש דוגמה נוספת לתמורה החיובית שחלה ביחסם של חלק מחכמי ההלכה ללקויי ראייה. למותר לומר שכבר במקרא יש ביטויים שונים לקשיי הנגישות של העיוור. כך למשל כאשר מבקשים להדגיש את עצמת הקללה בפרשת כי תבוא, משתמש הכתוב בדימוי של ”כאשר ימשש העור באפלה“ (דברים כח, כח). בדומה לכך משתמש הנביא ישעיה בדימוי העיוור שמגשש את דרכו באפלה כמשל לתחושת כישלון ואובדן דרך: ”על כן רחק משפט ממנו ולא תשיגו צדקה נקוה לאור והנה חשך לנגהות באפלות נהלך. נגששה כעורים קיר וכאין עינים נגששה כשלנו בצהרים כנשף באשמנים כמתים“ (נט, ט–).

לצד קללת ”והיית ממשש בצהרים כאשר ימשש העור באפלה ולא תצליח את דרכיך“ (דברים כח, כח) שנזכרה בפרשת כי תבוא, באה בה גם אחת האזהרות הגדולות כלפי המתנכל לעיוור: ”ארור משגה עור בדרך“ (שם כז, יח).⁸⁰

ברם, מכאן ועד להנגשת כל "רשות הרבים" לעיוורים הדרך רחוקה. אחת הסוגיות המרתקות בנושא זה נוגעת לפולמוס שבו דנו חכמי ההלכה במתח שבין הרצון להנגיש את "מקדש המעט", בית הכנסת, גם לעיוורים הנזקקים לכלבי נחייה, לבין קדושת בית הכנסת והמחיר שתדרוש ההנגשה משאר המתפללים.

הראשון שדן בסוגיה זו היה ר' משה פיינשטיין, בעל שו"ת אגרות משה, ומגדולי הפוסקים בדור האחרון, שנשאל

בדבר הסומא אשר למדו לכלב להוליכו, ומוכרח הכלב להיות תמיד אצלו, אם יכול ליכנס לבית הכנסת להתפלל בצבור ולשמוע קדיש וקדושה וקריאת התורה וקריאת המגילה וכדומה, אף שהכלב מוכרח ליכנס עמו, או שיש בזה ביזיון להכניס בעל חיים לבית הכנסת שהוא מקדש מעט.

בפסק דין מאלף ואמיץ מתיר ר' משה פיינשטיין את הכנסת כלב הנחייה לתוככי בית הכנסת. בין השאר הוא מסתמך על דברי התלמוד הירושלמי,⁸¹ שממנו עולה שאפשר להכניס עובר אורח שהוא בן תורה עם חמורו (!) לבית הכנסת, משום שבית הכנסת משמש כביתם של תלמידי החכמים לכל דבר ועניין. בנוסף הוא מסתמך על כך שבתי הכנסת בחו"ל עשויים רק "על תנאי" (כיוון שלפי מסורת ישראל כולם עתידים להיעקר ממקומם ולהיקבע בארץ ישראל), ולפיכך קדושתם חמורה פחות. בעל אגרות משה מעתיק בדיונו את מרכז הכובד של הדיון ההלכתי מקדושת בית הכנסת ונוחות הציבור שמתפלל בו, לכבודו של העיוור ולרגישות לצרכיו ולתחושותיו:

ואין לנו שעת הדחק גדול מזה, שאם לא נתירנו, יתבטל כל ימיו מתפלה בצבור וקריאת התורה וקריאת המגילה בצבור, וגם יש ימים שהעגמת נפש

81 בתלמוד הירושלמי, מגילה ד, ג מובא מעשה: "ר' אימי מפקיד לספריא: אם אתא ברנש מלכלך באורייתא לגבכון, תיהוון מקבלין ליה ולחמריה ולמנוי" נר' אימי ציווה את הסופרים: אם בא לפניכם אדם בעל לחלוחית של תורה אצלכם, קבלו אותו ואת חמורו ואת כליו".

גדולה מאד כגון בימים נוראים וכהאי גוונא [וכגון זה] שרבים מתאספים, שלכן ראייה גדולה שיש להתיר להסומא שהכלב שמוליכו צריך להיות אצלו תמיד, ליכנס לבית הכנסת להתפלל ולשמוע קריאת התורה וכדומה. אך טוב שישב סמוך להפתח שלא לבלבל את הצבור.

בסוף דבריו מעלה הרב פיינשטיין הנחה נוספת שעוקרת את האיסור מעיקרו:

יש להסתפק דאולי בכלל ליכא [אין] שום בזיון וקלות ראש בכניסת בהמה אלא כשהכניסה היא שלא לצורך תפלה [...] אבל כשהכניסה היא לצורך תפלה של בעליו, אפשר אין זה דבר בזיון וקלות ראש כלל".

גישתו המחמירה של הרב ברייש

לעומת גישה זו, נוקט משיב אחר, הרב מרדכי יעקב ברייש (1897–1977), שכיהן כאב"ד הקהילה החרדית בציריך שבשווייץ, גישה מחמירה הרבה יותר.⁸² בדבריו הוא יוצא בהתקפה חריפה על פסק ההלכה של הרב פיינשטיין:

ולפי עניות דעתי הוראה זו תמוה לרבים לבנות מגדול על יסוד רעוע כזה. הירושלמי [דברי התלמוד הירושלמי שהרב פיינשטיין הסתמך עליהם בהיתרון] מדבר בבית המדרש או בית הכנסת שהיו לומדים שם [...] אבל בזמן שאין לומדים בבית הכנסת, אסורין לאכול ולשתות אף לתלמידי חכמים, דאטו [האם] תלמיד חכם אינו מוזהר על מורא דמקדש?

אם כן ממילא אין ראוי מירושלמי זה לבתי כנסיות שלנו שנוהגין בהם קדושת בית הכנסת שלא לאכול ולשתות ושלא לעשן וכיו"ב, לא כן בתי מדרשיות שלומדים שם כל היום או מקצת יום, שכבר נשתרכב המנהג להקל בדברים כאלו. ונסתר גם הראיה שלו ממה שהחסידיים נוהגין בכל בתי כנסיות שלהן להתיר אף בדבר רשות – זה בורכא [דבר חסר שחר], החסידיים נוהגים כן רק בבתי מדרשיות שטיבלעך קלויזען שלהם, לא בבית הכנסת, שקדושת בית הכנסת חמורה להם למאד, ומזה הטעם הם נמנעין גם מלהתפלל בבית הכנסת (!) [...] ועוד הירושלמי מיירי [מדבר] לענין להתאכסן [...] כלומר כיון שהוא אכסנאי [אורח], ואין לו מקום, מותר בתלמיד חכם, משמעות שלא בזמן התפלה, אבל בזמן שהציבור מתפללין ודאי אסור מפני שמתבלבל הכוונה של המתפללים [...] ואין לך בלבול כוונה יותר מזה כשרואין באמצע בית הכנסת או בית המדרש חמור או כלב עומד שם.

82 שו"ת חלקת יעקב, אורח חיים, לד.

בהמשך דבריו הוא מאריך בתיאור המכשול שעלול להיגרם מהכנסת כלב לבית הכנסת:

ומי יערב לנו שהחמור לא יטיל גללים באמצע התפלה [...] ועוד לפי עניות דעתי אין הדבר ברור אם כוונת הירושלמי שכתב "ולחמריה" שמשמעותו חמור, ואפשר כוונתו להאדם שנוהג את החמור שהוא נקרא חֲמֹר [...] ועוד אף אם יחייבנא ליה [נקבל את דעתו של הרב פיינשטיין] שכוונת הירושלמי "ולחמריה" הכוונה על חמור ממש (וכאמור שזה אינו דבר ברור ויסוד לבנות עליו בנין כל כך גדול),⁸³ אין זה ראייה להתיר להכניס גם כלב לבית הכנסת [...] ודאי כלב מגרע גרע מחמור, מי זוטר לן [האם קטן בעינינו] מאמר חז"ל (בבא קמא פג) [שם מסופר על] אשה מעוברת שנבח בה כלב והפילה [את העובר שבבטנה], נמצא זה גורם לשכינה שתסתלק מישראל, והכא נמי כשישחקו בו הנערים והכלב יתחיל לנבוח, חוץ מהגנאי והקלות ראש שיהיה בזה יש גם חשש הפלת ולד וקצת דומה לסכין ארוך [שאסרו חכמים להכניסו בבית הכנסת, כי הוא מקצר ימיו של אדם והתפילה באה להאריכם].

בסוף דבריו חושף הרב ברייש את הנימוק העיקרי שהביאו לאסור הכנסת כלב נחיייה לבית הכנסת:

ועוד וזה העיקר אצלי, במקומות הללו שהפקרות כך מצויה, ויהדות כך נתרופפה, ורבים הם האנשים השחצנים ההולכין עם כלביהן בראש כל חוצות [...] והעיקר שאין זה רגש יהדות האמיתית להולך עמו כלבים, רק האנשים השחצנים עושין כן. אם כן בשלמא כשאחד יראה חמור בבית הכנסת, שהוא שם לאיזו סיבה, ליכא חשש למיגדר מילתא [אין חשש וצורך לעשות גדר וסייג לדבר], שגם הוא יכניס לשם חמור, אבל כשיראה

83 למרות דבריו הנחרצים נראים דברי הרב פיינשטיין בפירוש הירושלמי, הן מן ההקשר – "לחמריה ולמוני" – והכלים הם כלי החמור ולא האדם, והן לאור שימוש הלשון הרווח בירושלמי במשמעות זו של 'חמור' ולא של 'חֲמֹר'. ראו למשל ירושלמי, מועד קטן פג, ע"ד: "נחת מן חמריה".

שם כלב ודאי יש מראית העין שיכולין לחשוב זה הכלב של הראש הקהל וכיו"ב, שמלווה אותו לדרכו לבית הכנסת [...] וחוזן לזה יפסוק לעצמו כשהותרה הרצועה לאיזה צורך להכניס כלב לבית הכנסת, גם לו יש צורך גדול להכניס כלב וכאמור, בעוונותינו הרבים שהיהדות כך נתרופפה ובפרט במקומות הללו, אם יופתח פתח כמחט של סדקית יופתח הפתח כפתחו של אולם, ויתכן שימצא כבר איזה ראביי להתיר זאת ויתלה את עצמו באילן גדול לומר כבר הותר מהפרושים לצורך גדול להכניס כלב לבית הכנסת, והוא בתור ראביי כבר יכריע מה זה נקרא צורך גדול וח"ו יוכל לצמוח מזה חילול השם גדול – שהנוצרים אוסרים להכניס כלב לבית תיפלתם, ולהבדיל לבית הכנסת מותר.

בסוף דבריו עוסק הרב ברייש גם באינטרס של הפרט-העיוור, אך בניגוד לר' משה פיינשטיין הוא דוחה אותו מפני האינטרס הציבורי, ומבכר פתרון חלופי על פני הכנסת כלב נחייה לבית הכנסת:⁸⁴

ולאידך גיסא, מה שכתב באגרות משה שאם לא נתירנו יתבטל כל ימיו מתפלה בציבור וקריאת התורה וקריאת מגילה - קשה להאמין שלא יהיה לו איזו עצה שמי שהוא יוליכנו לבית הכנסת ועכ"פ לעתים מיוחדים. ואם באמת כן שאין לו שום עצה אחרת, הרי הוא בכלל אונס ורחמנא פטריה [והתורה פטרה אותו] [...] והעיקר אצלי שעל כל פנים לעתים מיוחדים מסתמא ימצא למישהו להוליכו לבית הכנסת, ולא להתיר מפאת זה להכניס כלב לבית הכנסת, וסימן לדבר לא תביא מחיר כלב בית ה' כי תועבה הוא (דברים כג, יט).

84 פתרון זה, של היעזרות באדם אחר, מנוגד לתפישה בת-ימינו בנוגע להנגשת אנשים עם מוגבלות, שנועדה לאפשר להם הנגשה למקומות ציבוריים באופן עצמאי ומכובד, ללא צורך בהסתייעות ובבקשת טובות מאחרים.

אחרית דבר

דומה ששתי התשובות של שניים מגדולי הפוסקים, הרבנים פיינשטיין וברייש, בסוגיית נגישות העיוור לבית הכנסת, חושפות לא רק הבדלים בפרשנות ההלכה ומקורותיה, אלא גם שתי גישות שונות לחלוטין לעיוור בעל המוגבלות. לרב ברייש גישה פורמליסטית. הוא מתמקד בקדושת בית הכנסת ובהפרעה האפשרית שתיגרם לציבור המתפללים מנוכחות כלב נחיייה בבית הכנסת. גישתו מושפעת בעליל גם משיקולי מדיניות כלליים, מתפיסה השוללת החזקת כלב כחיית מחמד⁸⁵ ותלויה בשיקולים על-הלכתיים מובהקים⁸⁶ (כגון החשש מפני המדרון החלקלק שיגרור זלזול בקדושת בית הכנסת, והחשש מפני מה יאמרו הגויים).⁸⁷

לעומתו, ר' משה פיינשטיין מתמקד בפתרון בעייתו של האדם הבודד, העיוור בעל המוגבלות, שזקוק לעידוד ולנחמה. מתוך חרדתו ורגישותו לעגמת הנפש שלו,⁸⁸ הוא מוצא לו פתרון שבמונחים הלכתיים הוא חידוש של ממש, וסומך אותו בפרשנות יצירתית ביותר של מקורות קדומים.

85 לגישה זו שורשים עמוקים במסורת היהודית ובתרבותה. ראו א' בן יצחק, "גידול כלבים והיבטיו המשפטיים", משרד המשפטים, דף פרשת השבוע, תשס"ה. על הכלב במשפט ראו ספרם של השופטים צ"א טל ויש' ברנר, משפט הכלב (ירושלים תשס"ה). בהקשר זה מעניין לציין שבמקרה אחד רחה בית המשפט לתעבורה בירושלים (מפי השופט א' טננבוים) טענה של נהג מונית מוסלמי שסירב להעלות עיוור עם כלב נחיייה למכוניתו, וביסס את הגנתו על כך שלפי האסלאם הכלב הוא חיה טמאה, ולא ניתן לכפותו להכניסו למכוניתו, שכן יש בכך פגיעה בחופש הדת שלו.

86 על שיקולים מעין אלה ראו בהרחבה א' הכהן, "שיקולים מטא-הלכתיים בפסיקת ההלכה – מתווה ראשוני", א' רביצקי וא' רוזנק (עורכים), עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה, ירושלים תשס"ח, עמ' 279–310.

87 על שיקול זה בעולמו של המשפט העברי ראו א' הכהן, "למה יאמרו בגויים? – תדמית ישראל בעיני העמים כשיקול בהכרעת ההלכה והדין במשפט העברי", ב' לאו (עורך), עם לברד, ירושלים תשס"ו, עמ' 88–123.

88 לגישה דומה ראו דבריו של הרב ע' בצרי (שו"ת שערי עזרא, ירושלים תשנ"ג, ב, כו), המתיר לאדם עם נכות לצאת בשבת בעגלת נכים לרשות הרבים, ונימוקו "כדי שלא יצטרך

ביטוי נוסף לרגישותו של הרב פינשטיין לאנשים עם מוגבלות מצוי בתשובה נוספת שכתב, בעניין בניית מקווה ליד מעון לנשים עם מוגבלות. וכך הוא כותב:⁸⁹

הנה בדבר השאלה אם יש פקפוק שלא להניח בית יתומים לקנות בית שנמצא על יד מקוה, בכוונה שיחיו באותו הבית בנות שהן בעלות מום רח"ל, בגופן או ברוחן, משום הדין המבואר בהגהות אשרי (שולחן ערוך, יורה דעה קצח, מח) "ויש לנשים ליזהר כשיוצאות מן הטבילה שיפגע בה חברתה, שלא יפגע בה תחילה דבר טמא או עובד כוכבים".

פשוט שאין בזה שום פקפוק שאלה, ואין להוסיף עוד חששות על המוזכר שם. ובפרט שבכלל יש הרבה מתירים דברים אלו [...] וח"ו להקל בכבודן של בנות ישראל יתומות.

הר"מ פינשטיין מודע היטב לכך שהדבר מופיע כהלכה שאין עוררין אחריה גם בראשונים,⁹⁰ ומהם בדברי הרמ"א. למרות זאת, כבודן של בנות ישראל יקר

הנכה להיות כלוא בביתו ולא יוכל להתפלל בציבור ולשמוע קריאת התורה, יש להתיר ע"י נכרי, אף לרשות הרבים מהתורה".

89 שו"ת איגרות משה, יורה דעה, ד, יח.

90 הרמ"א מונה רק "דבר טמא או עכו"ם", וקובע שאם האישה פגעה בהם בעלייתה מן הטבילה, "אם היא יראת שמים תחזור ותטבול". מקור דברי הרמ"א הוא בספרי הראשונים, "שערי דורא", כל בו ורוקח. אכן, כבר הש"ך (ס"ק סא) העיר על השוני בין המקורות השונים. ב"שערי דורא" הרשימה ארוכה ביותר ומונה "כלב, חמור, עם הארץ, עכו"ם, חזיר, סוס או מצורע" (על המצורע במשפט העברי ראו מאמרי לעיל, הערה 3). ואילו בספר הרוקח הרשימה קצרה הרבה יותר, ונמנו בה רק כלב, חמור ועם הארץ, ואילו ה"מצורע" לא נכלל בה. ומכל מקום, מן המקום הרב יחסית שהוקדש לה (ובמיוחד בספריהם של חסיד אשכנז) אפשר ללמוד על המקום החשוב שתפסה בתודעתם של חכמי ההלכה. ראו למשל דברי הרוקח, הלכות נדה, שיז (מהדורת רב"ש שניאורסון, ירושלים תשכ"ז), עמ' רב.

בעיניו, וקל וחומר כשמדובר ב"בנות שהן בעלות מום בגופן או ברוחן", שחס וחלילה להקל בכבודן. משום כך הוא בוחר ללכת בדרכי המקלים בעניין זה, ומדגיש שהדבר "פשוט שאין בזה שום פקפוק שאלה". גם כאן, ה"מוזיקה" שמגלה רגישות לכבוד אותן נשים עם מוגבלות – לא פחות מתוכן הדברים ומהמסקנה הסופית – היא שנותנת את הטון.

ראוי שדברים אלה ישמשו עמוד האש גם בימינו, לאותם שכנים המתנגדים לבניית מעונות לאנשים עם מוגבלות בסמוך לבתיהם בטענה שהדבר יפריע את מנוחתם, יפחיד את ילדיהם או יביא לירידה בערך נכסיהם.⁹¹

דרך הילוכו של ר' משה פיינשטיין בסוגיה זו עשויה לשמש דוגמה ומופת ליצירתיות בשדה ההלכה והמשפט העברי, המתמודד עם בעיות השעה ויכול להן.

91 תופעה זו נעשתה כה נפוצה, עד שניתן לה כינוי: "לא בחצר האחורית שלנו", או באנגלית: NIMBY (Not In My Back Yard). ראו למשל את פסק דינו של השופט מינץ מבית משפט השלום בירושלים, ה"פ 512/02 (ירושלים) פלד ואח' נ' אלו"ט ואח', פסק הדין ניתן ביום 28.4.03. ראו <http://www.courts.co.il/SR/shalom/s02512.htm> (לעניין מגורי אנשים עם מוגבלות בשכונת בירות בירושלים), וכן: <http://bit.ly/8WyB0> (לעניין ניסיון תושבים למנוע את בניית "בית הגלגלים" הרצליה, בטענה שערך דירותיהם ייפגע, מוסף The Marker, 26 במאי 2008).

