

הפלות: הלכה ואידיאולוגיה

| רונית עיר-שי |

פוסקי הלכה בדור האחרון מעצימים את איסור ההפלה ומציגים עמדה מחמירה במיוחד, אף שעיון במקורות ההלכה העוסקים בהפלה מצביע על תמונה מורכבת יותר. ביסוד הפסיקה המחמירה ניצבת תפיסת עולם שאינה לוקחת בחשבון את צרכיה ורצונותיה של האישה, ורואה אותה כאמצעי לפריון בלבד. על התפיסות המגדליות שמעצבות את פסיקת ההלכה

ד"ר רונית עיר-שי מלמדת
בתכנית ללימודי מגדר
באוניברסיטת בר-אילן
והיא עמיתת מחקר במכון
הרטמן. מחקריה עוסקים
בממשק שבין תיאולוגיה,
הלכה, מגדר ופמיניזם דתי



כלפי נשים המגולמות בה. אבקש להראות, באמצעות ניתוח המקורות הראשונים, כי לו הייתה הפסיקה כיום מאמצת קריאה אשר בתשתיתה תפיסה המכבדת את האישה כסובייקט, התמונה המחמירה הייתה יכולה להתהפך לחלוטין.

האם העובר נקרא 'נפש'?

האשה שהיא מקשה לילד מחתכן את הולד במעיה ומוציאין אותו אברים אברים מפני שחיה קודמין לחייו. יצא רובו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש (אהלות ז, ו).

משנה זו דנה במצב שבו האישה כבר נמצאת בשלב הלידה והעובר מסכן את חייה, והיא קובעת כי ניתן לבצע הפלה כדי להצילה, מפני שחיה קודמים לחייו. משיצא רובו, משתנה הסטטוס שלו מעובר ל'נפש', ולפיכך אין לאמו עדיפות עליו ואין דוחים את נפשו מפניה.

את המשנה ניתן להבין לפחות בשני אופנים שונים, בהתאם לדו-משמעות המצויה בטקסט עצמו. על פי

הקריאה הראשונה, ניתן להסיק כך: אמנם העובר אינו נחשב

במאמר זה ברצוני לדון בסוגיית ההפלות מנקודת מבט מגדרית, ולשאול האם וכיצד משפיעים שיקולים מגדריים של פוסקים, הנוגעים להבנתם את מהותה ותכליתה של האישה, על האופן שבו הם מפרשים את המקורות ההלכתיים!

טענתי המרכזית היא כי במאה השנים האחרונות אנו עדים לפסיקות מחמירות מאוד הרואות את איסור ההפלה כאיסור דאורייתא, וזאת למרות מגמות מרכזיות במסורת הפסיקה המוקדמת יותר שאינן מחמירות כל כך. אני סבורה כי תפיסות מגדריות מהותניות לגבי נשים מעצבות פסיקות מחמירות, אשר לא אחת אינן מבחינות באינטרסים בסיסיים של נשים ואינן רואות את ערכן כבני אדם, כתכלית לעצמן. לשון אחר, מבחינה הלכתית ניתן לראות רצף של ברירות פרשניות לא הכרחיות, המעצבות את כיוונה של הפסיקה באופן שבו מועדפים בבירור ה'אינטרסים' של העובר על פני אלה של האישה.

בכך אין בכוונתי לטעון כנגד עצם הלגיטימציה לנקוט עמדה מחמירה, אלא לחשוף את מניעיה ואת התפיסות הסמויות

תפיסות מגדריות מהותניות
לגבי נשים מעצבות פסיקות
מחמירות, אשר לא אחת אינן
מבחינות באינטרסים בסיסיים
של נשים ואינן רואות את ערכן
כבני אדם, כתכלית לעצמן
מבחינה הלכתית ניתן לראות
רצף של ברירות פרשניות
לא הכרחיות, המעצבות
את כיוונה של הפסיקה
באופן שבו מועדפים בבירור
ה'אינטרסים' של העובר
על פני אלה של האישה

ישבה על המשבר וכו'. מ"ט? כיון דעקר, גופא אחרינא הוא. אמר רב יהודה אמר שמואל: האשה היוצאה ליהרג, מכין אותה כנגד בית הריון כדי שימות הוולד תחילה, כדי שלא תבא לידי ניוול (בבלי ערכין ז ע"א).

על פי משנה זו נראה כי הקריאה השנייה במשנת אהלות סבירה יותר: ההבחנה שעושה המשנה בין אישה שלא יושבת עדיין על המשבר לבין אישה שכבר נמצאת בתהליך של לידה יכולה להעיד על כך שיש להגן על העובר משהחל העובר לצאת מרחם אמו, אך לא לפני כן. ייתכן לפרש כי המשנה רואה בעובר הנמצא בשלב זה יצור המתחיל לחיות בזכות עצמו, ולפיכך מותר לעכב את ביצוע גזר הדין כדי להמתין ללידתו. הדיון העיקרי ברובד התנאי הוא, אם כן, האם העובר נחשב 'נפש', והמסקנה הפשוטה כמדומני היא שתפיסתו כ'נפש', לפחות עד שלב תחילת הלידה, זרה למקורות אלו.

מגמה זו נמצאת מחוזקת בדברי התלמוד: 'פשיטא, גופה היא' – כלומר כל עוד לא עקר העובר לצאת (המונח 'עקירה' מקביל כנראה לביטוי התנאי "ישבה על המשבר") ברור שיש לראותו כחלק מגוף האם, אך משעקר לצאת והאם כבר יושבת על המשבר, 'גופא אחרינא הוא', ולפיכך יש להיזהר יותר במעמדו.

אם קוראים אם כן את משנת אהלות לאור הסוגיה בערכין, הדברים יתפרשו בקירוב כך: העובר הוא חלק מגוף האישה ואינו נחשב כ'נפש'. במקרה שבו העובר כבר עקר לצאת, כלומר החל תהליך הלידה, יש להיזהר יותר במעמדו, שכן הוא כבר מתחיל להשתחרר מן הסטטוס של 'גופה היא' (אם כי ייחשב 'נפש' רק לאחר שיצא לגמרי, כלומר ראשו או רובו). אם נקבל את העמדת הדברים באופן זה, הרי שניתן לקרוא את משנת אהלות כמקרה פרטי של הסוגיה בערכין: ניתן היה לחשוב כי במקרה שעקר העובר לצאת איננו רשאים לגעת בו, אך המשנה מדגישה כי גם במקרה כזה, אם המדובר בסכנת חיים לאם, מותר לבצע הפלה, מפני שהוא עדיין איננו נחשב 'נפש', ואין דוחים 'נפש' גמורה מפני 'ספק נפש'. כך כמדומני נמצאת מחוזקת אפשרות הקריאה השנייה במשנת אהלות, המאפשרת הפלה גם במקרים שאינם כרוכים בסכנת חיים של האם.

בין יהודים ללא-יהודים

ניסיון נוסף לבחון את שאלת היחס כלפי הפלות, כיצד יש להגדיר את אופיין ותחת איזו קטגוריה הלכתית ניתן לסווגן, מפנה לסוגיה בסנהדרין הדנה בחיובים החלים על בני נח. רוב הנוקטים בגישה המחמירה מביאים מקור זה כהוכחה מוחלטת בדבר תוקפו מדאורייתא של איסור ההפלות:

אשכח רבי יעקב בר אחא דהוה כתיב בספר אגדתא דבי רב: בן נח נהרג בדיין אחד, ובעד אחד, שלא בהתראה, מפי איש ולא מפי אשה, ואפילו קרוב. משום רבי ישמעאל אמרו: אף על העוברין [...] מאי טעמיה דרבי ישמעאל? – דכתיב (בראשית ט) שפק דם האדם באדם

'נפש', כפי שעולה בבירור מן הסיפא של המשנה, אך ההיתר להפילו הוא אך ורק במקרים של סכנת נפשות ברורה ומידית לאישה, וגם זאת – במהלך הלידה בלבד. ההנחה שמדובר במקרה של סכנת נפשות בלבד מחוזקת על ידי ההמשך: "חיייה קודמים לחייו", כלומר, המציאות היא של סכנת חיים, אחרת מדוע לציין את קדימותה הערכית של האישה בדיני נפשות? מכאן ניתן להסיק כי כל אפשרות אחרת להפלה שלא במקרה של סכנת חיים, כגון כשהעובר מסכן את בריאותה של האישה אך לא את חייה, או כשהוא מסכן אחד או כמה מאיבריה, איננה עילה מספקת להפלה. לפי קריאה זו, העובר אמנם אינו נחשב 'נפש' ממש, אך מאידך גיסא הוא אינו נחשב גם 'לא-נפש' לחלוטין.

קריאה שנייה, לעומת זאת, יכולה להתמקד בסיפא של המשנה ולהדגיש כי העובר אינו נחשב 'נפש' כלל, ואפילו לא בזמן תהליך יציאתו מרחם אמו, עד שלא יצא ראשו או רובו. אולם אין שום הכרח להסיק מנוסח המשנה כי מדובר רק במצב פיקוח נפש של האם בלבד. אפשר לומר כי אם לא מדובר ב'נפש', ייתכן רצף של מקרים שבהם תהיה מותרת הפלה, אך היות והמשנה דנה כרגע במצב מסוים שבו כבר החל תהליך הלידה, לא נוכל לדעת את עמדתה לגבי מקרים אחרים, ומכל מקום היא מותירה לנו, באמצעות הקביעה כי העובר אינו נחשב 'נפש', פתח הכרעה בדבר. יותר מכך: ייתכן לומר כי המשנה באה להדגיש שאף כי מדובר בתהליך שבו העובר החל לצאת מרחם אמו והיינו יכולים לחשוב כי הוא כבר בבחינת 'נפש' (ולכן אסור להרגו אפילו במצב של סכנת חיים לאם), גם במצב כזה הוא עדיין אינו 'נפש' עד שיצא ראשו או רובו. לפי פרשנות זו, אין מניעה מלהסיק מסקנה הפוכה מהפרשנות הראשונה באמצעות קל וחומר, שכן אם אמרה המשנה שמותר לבצע הפלה אפילו במצב של תהליך לידה, כשהעובר מתחיל להתנתק מגוף אמו, קל וחומר שמותר הדבר במהלך ההיריון, כאשר העובר הוא ללא ספק חלק בלתי נפרד מגוף אמו.

גופה היא

הדיון התלמודי הישיר והעיקרי בשאלת ההפלות מופיע בסוגיה על משנת ערכין, שדנה באישה הרה שנגזר דינה למות. לצורך הדיון אביא את דברי המשנה והתלמוד כחטיבה אחת:

מתני'. האשה שיצאה ליהרג – אין ממתנין לה עד שתלד. האשה שישבה על המשבר – ממתנין לה עד שתלד. האשה שנהרגה – נהנין בשערה. בהמה שנהרגה – אסורה בהנאה.

גמ'. פשיטא, גופה היא! איצטריך, ס"ד אמיןא: הואיל וכתוב (שמות כא) כאשר ישית עליו בעל האשה, ממונא דבעל הוא ולא ליפסדיה מיניה, קמ"ל. ואימא ה"נ! אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן, אמר קרא: (דברים כב) ומתו גם שניהם, רבות את הוולד. והאי מיבעי ליה: עד שיהו שניהן שוין, דברי רבי יאשיה! כי קאמרת מגם.

ראשית, בהמשך הסוגיה, התלמוד מקשה בנוגע לגזל של פחות משווה פרוטה, שאסור לנכרי ומותר לישראל. התירוץ מסביר כי בגלל אופיים הנוח, ישראל מוחלים לגזלן, ואילו בני נח אינם מוחלים, ובשל כך גם סכום כה פעוט נחשב עבורם כגזל; כלומר ההגדרה של 'גזל' עשויה להשתנות בהתאם לחברה! אמנם איני סבורה כי ניתן לומר את אותו הדבר על דיני נפשות – שאיסור הריגה או רצח יוגדרו יחסית לחברה מסוימת, אך מתירוץ זה ניתן להיווכח כי קודם ליישומו של הכלל יש להבין כלפי מי מכוונת המצווה; לשון אחר, ייתכן שאותו איסור יקבל

פנים שונות בהתאם לקהל היעד שאליו הוא מכוון. לפיכך, ייתכן כי בני נח מזהירים ביתר חומרה על שפיכות דמים של עוברים היות והם פרוצים בנושא זה, אך ישראל אינם כך, ולכן טענת 'ליכא מידעם' אינה רלוונטית כאן, כפי שלא הייתה רלוונטית בנוגע לגזל של פחות משווה פרוטה.

שנית, אם טענת 'ליכא מידעם' מניחה מראש כי רמתם המוסרית של ישראל אינה יכולה ליפול מזו של בני נח, יש להניח מראש מהי אותה איכות מוסרית (המגולמת באיסור מסוים) שאליה יש לשאוף. איכות מוסרית זו אינה נתונה תמיד מראש ואינה מובנת מאליה. דוגמה לכך ניתן למצוא בדברי איסי בן עקיבא במכילתא:

וכי זייד איש. למה נאמ' פרשה זו, לפי שהוא אומר, ואיש כי יכה כל

נפש אדם וגו', יכול אף המזיד והשוגג ואחרים והמרפא שהמית והמכה ברשות בית דין והרודה בבנו ובתלמידו במשמע, ת"ל וכי זייד [להוציא את השוגג], איש, להוציא את הקטן; איש, להביא את האחרים; רעהו, להביא את הקטן; רעהו, להוציא את אחרים. איסי בן עקיבא אומר, קודם מתן תורה, היינו מזהירים על שפיכות דמים, לאחר מתן תורה תחת שהוחמרו וקולן?]; באמת אמרו, פטור מדיני בשר ודם, ודינו מסור לשמים.⁶

אני סבורה כי ניתן להבין את זעקתו המוסרית של איסי בן עקיבא רק אם מניחים מראש כי איסור 'לא תרצח' הוא איסור אוניברסלי גורף החל באותה מידה כלפי יהודים וכלפי שאינם יהודים. אולם אם יטען מישהו כי האיסור 'לא תרצח' אינו חל באופן גורף על כל בני האדם באשר הם, הזעקה המוסרית כאן

דמו ישפך, איזהו אדם שהוא באדם – הוי אומר זה עובר שבמעמי אמו (בבלי סנהדרין נו ע"ב).

אם נקרא את הדברים הללו כעומדים בפני עצמם, הרי ברור שישראל לא נהרג על העוברים.³ המחלוקת בין ר' ישמעאל לתנא קמא היא אם בן נח נהרג על העוברים, כלומר האם דינו כרוצח. תנא קמא סובר שאינו נהרג, כי צריך לדרוש את הפסוק לעניין סוג המיתה שבה מתחייבים בני נח, ואילו ר' ישמעאל סבור שהפסוק מוציא את בני נח מהכלל של ישראל ומחייבם במיתה על הריגת עוברים.

אך יש לראות את דברי התלמוד בהקשר של המשך הסוגיה:

אמר מר: כל מצוה שנאמרה לבני נח ונשנית בסני לזה ולזה נאמרה. אדרבה, מדנשנית בסני – לישראל נאמרה ולא לבני נח! – מדאיני עבודה זרה בסני, ואשכחן דענש נכרי עילוה – שמע מינה לזה ולזה נאמרה. לבני נח ולא נשנית בסני לישראל נאמרה ולא לבני נח. אדרבה, מדלא נישנית בסני לבני נח נאמרה ולא לישראל! – ליכא מידעם דלישראל שרי ולנכרי אסור (בבלי סנהדרין נט ע"א).

התלמוד נדרש להשוואה בין החיובים המוטלים על בני נח לבין אלה המוטלים על ישראל. ההשוואה מובנת מתוך ההנחה ש'ליכא מידעם דלישראל שרי ולנכרי אסור' (אין דבר שלישראל מותר ולנכרי אסור).⁴

ההנחה הסמויה המקופלת בתוכה היא שכל האיסורים מובילים לרמה מוסרית גבוהה יותר, וכי ישראל הם אלו המיועדים להגיע לכך.⁵ לפיכך, אם ההנחה היא כי ישראל אינם מזהירים על כך באותה דרגת חומרה, עמדתו של ר' ישמעאל, שלפיה בן נח מזהיר ב'לא תרצח' גם על העוברים, גורמת לכאורה קושי עצום. ברם אני סבורה כי אין להבין את הקביעה "אין דבר שלישראל מותר ולנכרי אסור" כקביעה פורמלית, אלא כנושאת מסר ערכי המניח הנחות מסוימות הן לגבי טיבם של האיסורים הן לגבי אופיים ותכונותיהם של המזהירים על איסורים אלו. ברצוני לטעון כי ההנחה שלפיה איסור הריגת עוברים לישראל מדאורייתא מתבקש מן הכלל של 'ליכא מידעם' עשויה להיתקל בשני קשיים משמעותיים:

לא מצאתי עמדה מחמירה כמו זו של הרב אונטרמן, שאינו מבחין אפילו בין עובר שטרם מלאו לו ארבעים יום לבין השלבים המאוחרים יותר ולפיכך, לדידו, איסור הפלה כרצח חל מתחילת ההיריון עמדה מחמירה נוספת היא זו של הרב פיינשטיין, שאמנם סבור שהפלת עובר שטרם מלאו לו ארבעים יום נותרה ב'צריך עיון', אך לאחר ארבעים יום ההפלה אסורה, לדעתו, מכל סיבה שהיא, למעט סכנה ודאית לחיי האישה

לפיכך, טענתי העקרונית כנגד הסוברים כי סוגיית בני נח היא סוגיה ארכימדית, הגוזרת בעניין ההפלות עקרון-על (של איסור דאורייתא) ואשר כל המקורות האחרים צריכים להתפרש לאורה, היא כי מי שטוען כך כבר מניח את המבוקש בפרשנות איסור ההפלות. ללא הבנה מקדימה (מחמירה) על תוכנו ותוקפו של האיסור, אין לטענת 'ליכא מידעם' כל משמעות.

אשר לסוגיית "רודף" ולעמדתו הידועה של הרמב"ם, שלפיה לכאורה אין להתיר הפלה אלא רק במצב שבו העובר "רודף"

אחרי אמו – כלומר מסכן באופן ממשי את חייה – אין כאן המקום לדון בכך באריכות.⁹ אומר רק כי מרבית האחרונים אינם סבורים כי הרמב"ם חולק על רש"י המפרש כי העובר אינו נחשב 'נפש', ולפיכך מיתירים את הטעם של 'רודף' בהיתר להפילו.

אין כאן המקום להרחיב לגבי מקורות נוספים,¹⁰ אך מכל מקום דומה שמן התמונה הכוללת עולה כי ניתן להבחין בנטייה ברורה הגוזרת לכל היותר איסור דרבנן בלבד. אם העובר אינו 'נפש' על פי מגוון המקורות, הרי ההשקפה שלפיה יש ללמוד מן החיובים המוטלים על בני נח את קיומו של איסור דאורייתא לישראל נותרת מבודדת וללא חיזוקים משמעותיים נוספים.

פוסקי זמננו: החמרה משי מעותית

התמונה המסתמנת בקרב פוסקים בני זמננו היא הפוכה, ומצביעה על כך שרוב גדול של הפוסקים

מכריע כי הפלה אסורה מדאורייתא. נוסף על כך, אנו מוצאים פסיקות מחמירות מאוד, שלפיהן לא תותר הפלה אפילו בארבעים הימים הראשונים להיריון,¹⁰ או לחלופין – הפלה תותר רק במקרה של סכנת חיים ממשיה לאישה, ואילו סכנת איבר, מצב נפשי, עובר ממזר, עובר בעל מום, פנויה שהרתה ומקרים קשים נוספים יידחו על הסף כסיבות שאינן מצדיקות הפלה.

רוב פוסקי הדור מסיקים את תוקף האיסור מסוגיית בני נח ואת דברי התלמוד בערכין הם דוחים כמקרה מיוחד, שבו האם נדונה למוות ולא מענים את דינה בהמתנה ללידה. עם זאת, לא מצאתי עמדה מחמירה כמו זו של הרב אונטרמן, שאינו מבחין אפילו בין עובר שטרם מלאו לו ארבעים יום לבין השלבים

לא תובן כלל. יוצא מכאן, כי הטענות 'תחת שהוחמרו הוקלו' או 'ליכא מידעם' טומנות בחובן פרשנות מסוימת למצווה או לאיסור שבגינם קמה הזעקה המוסרית.

כך הם פני הדברים גם בנוגע להפלות. מי שסבור כי הכלל של 'ליכא מידעם' מחייב קיומו של איסור דאורייתא בסוגיית ההפלות, מניח מראש משמעויות מסוימות של איסור הפלה, שלפיהן הפלה קרובה במהותה להריגת אדם ולכן אין להתירה אלא במקרה של סכנת חיים ודאית לאישה. ברם זאת אינה הבנה

הכרחית של האיסור וגם לא של משמעותו המוסרית. ייתכן לפרש מראש (ועל סמך מגוון מקורות) כי מותר לגרום להפלה לא רק במקרים של סכנת חיים, אלא גם במקרים של סכנת בריאות או ביוון הגוף והנפש או חילול כבודה של האישה, תוך העמדת מצבים אלו בשקילות מוסרית להפלתו של העובר (שאינו נחשב עדיין 'נפש'); כלומר, ייתכן כי בני נח מזהירים באופן קטגורי על שפיכת דמם של עוברים היות והם פרוצים בנושא זה. אולם אין באזהרה זו כדי לקבוע היררכיה מוסרית הגורסת כי מי שאינו גורם להפלה בשום מקרה, רמתו המוסרית גבוהה יותר. אדרבה: אם מקבלים את ההבנה שהצעתי לעיל, פעמים ייתכן שדווקא הפלה תיחשב כמעשה מוסרי יותר, היות והערך של שמירת חייה, בריאותה או כבודה של האישה גובר על הערך של השארת העובר בחיים.

לפיכך, כאשר גוזרים על בני נח מיתה בעוון הריגת עובר, לא מוכח מכך בהכרח שהדבר נחשב כשפיכות דמים, אלא זהו איסור בעלמא, שהרי "אזהרתן זוהי מיתתן", ואם כן, אפשר שהאיסור יידחה לשם שמירת בריאות האם או צורך אחר שלה, וייתכן כי גם על בני נח לא תיאסר הפלה בנסיבות אלו. הבנה קרובה לזו אנו מוצאים בדברי התוספות:

יצא ראשו אין נוגעין בו דאין דוחין נפש מפני נפש אבל קודם שיצא ראשו החי' פושטת ידה וחתכתו לאברים ומוציאה כדי להציל את אמו וכה"ג בעובד כוכבים אסור כיון שהוזהרו על העוברים ו"ל דהא נמי בישראל מצוה כדי להציל ואפשר דאפילו בעובד כוכבים שרי (ההדגשה שלי).¹¹

הקביעה שלפיה תותר הפלה רק במקרה של סכנת מוות ודאית לאישה מעידה לטעמי על תפיסה מגדרית סמויה, המתייחסת אל תכליתה הפריונית של האישה כחופפת כמעט לחלוטין את מלוא אישיותה. בכך מפחית הרב פיינשטיין בערכה של האישה כאדם לכדי אמצעי בלבד, האמור לשרת את התכלית הפריונית, ולו גם במחיר בריאותה ואיכות חייה

מדאורייתא, על פי סוגיית בן נח, ולפיכך היסוד הוא באיסור רציחה ממש, אף על פי שההורג עובר אינו נענש בבית דין כרוצח. אולם בנוגע להיקפו של האיסור אנו מוצאים הבדל משמעותי בין עמדתו של הרב ליכטנשטיין לבין עמדתם של הרב אונטרמן והרב פיינשטיין. הוא סבור שאיסור רציחה ממש חל רק על

השליש האחרון של ההיריון, שכן לדעתו גם בן נח אינו חייב אלא על עוברים שאילו יצאו לאוויר העולם, מידת התפתחותם הייתה מאפשרת להם לחיות באופן עצמאי. הרב ליכטנשטיין, בדומה לרב אונטרמן, אינו מתייחס כלל לסוגיית ערכין, אלא פוטר את כל הדעות הקובעות שיש בהפלת עובר איסור דרבנן בלבד כך: "אין להעניק לדעה זו מעמד של שיטה רצינית שניתן להתחשב בה ביותר, וזאת לא רק מפני שהיא מרתיעה מבחינה מוסרית, אלא מפני שהיא נוגדת לכאורה להלכה מפורשת"¹⁶. למרות עמדתו המחמירה, עורך הרב ליכטנשטיין אבחנות בין שלבים שונים של ההיריון, ולפיכך – בין שלבים שונים בחומרתו של האיסור. הרב פיינשטיין והרב אונטרמן כאמור לא עורכים כל הבחנה שכזאת.

מכל האמור לעיל מתקבלת תמונה שלפיה גם בקרב רוב הפוסקים הסבורים כי איסור הפלה הוא מדאורייתא, נמצאת עמדתם של הרב אונטרמן והרב פיינשטיין מחמירה ביותר, והיא נזקקת כאמור למהלכים פרשניים בעייתיים ודחוקים. עם זאת, גם עמדת שאר הפוסקים הטוענת לאיסור דאורייתא מציינת את גבולות ההכרה בצרכיה של

האישה כצרכים גופניים (וגם זאת בהסתהיגות, לשיטת הסבורים שאין לבצע הפלה בשל סכנת איבר) או נפשיים (בתנאי שהם כרוכים בסכנת חיים) בלבד, ללא כל התחשבות בנסיבות חיה או הכרה באינטרסים שלה החורגים מדאגה לקיום החיים גרידא. להלן אדון במשמעויות המגדריות הנובעות מפסיקות אלו.

המאוחרים יותר ולפיכך, לדידו, איסור הפלה כרצח חל מתחילת ההיריון. עמדה מחמירה נוספת היא זו של הרב פיינשטיין, שאמנם סבור שהפלת עובר שטרם מלאו לו ארבעים יום נותרה ב'צריך עיון', אך לאחר ארבעים יום ההפלה אסורה, לדעתו, מכל סיבה שהיא, למעט סכנה ודאית לחיי האישה.

הרב עובדיה יוסף, למשל, אף כי הוא פוסק שהפלה אסורה מדאורייתא ולומד זאת מסוגיית בן נח, מבחין בין מעמדו של עובר בשליש הראשון של ההיריון לבין השלבים המאוחרים יותר. לדעתו, גם בן נח לא נהרג בשלב זה, משום שעדיין אין בו כלל הכרת עובר, ולפיכך האיסור בשלב זה אינו אלא מדרבנן בלבד, ויש להתיר גם במקום חולי שאין בו סכנה כלל. לאחר מכן תהיה מותרת הפלה רק אם העובר יחשב כ'רודף' ויסקן את חיי האם, ובתנאי ששני רופאים (בנפרד) קבעו כך.¹¹

גם אם יש בדור האחרון פוסקים לא מעטים הסבורים כי איסור הפלה הוא מדרבנן בלבד, עדיין אין פירושו של דבר כי צרכים אנושיים של נשים מעבר לבריאותן הפיזית מוכרים כלגיטימיים בשיקול לעשות הפלה בכך אף מתחזקת הנחה כי הפונקציה העיקרית של נשים גם בעיני פוסקים אלו הייתה ועודנה פריון וילודה. ככלל אני סבורה כי עמדה השמה דגש בלעדי על העובר אינה בהכרח מכבדת יותר את הרעיון של 'קדושת החיים', היות שהיא מתעלמת במודע ושלא במודע מראייתן של נשים כסובייקט וכתכלית לעצמן

תינוקות אלו מתים לרוב תוך מספר ימים או שבועות).¹² הרב וזנר סבור כי הפלה אסורה מן התורה אף כי אין לגביה איסור רציחה ממש,¹³ אך אם העובר הוא בכחינת טרפה גמורה¹⁴ וקיים חשש לחיי האם, הפלה תהא מותרת.

ראויה לעיון גם עמדתו של הרב ליכטנשטיין בנוגע להפלות, אף על פי שהיא אינה מנוסחת בצורה של פסק הלכה.¹⁵ הרב ליכטנשטיין מבחין בין תוקף האיסור, יסודו והיקפו. תוקפו הוא

תפיסות מגדריות בפסקי הלכה

רק פוסקים מעטים חושפים בפנינו את מערכת השיקולים הערכיים המנחה אותם בדרך עבודתם. בהנחה שמערכת זו קיימת וניתנת לחשיפה, יש לשאול עד כמה אותו עולם ערכי לוקח בחשבון את נקודת המבט של נשים, מהי נקודת מבט זו ועד כמה היא נדחית לטובת ערכים או שיקולים אחרים במסגרת שקלול הערכים הסופי המגדיר את כיוון הפסיקה. הטיעון המרכזי שלי הוא כי שליטתה של המגמה המחמירה שאינה נגזרת באופן הכרחי מן המקורות הראשוניים (אלא להפך, לאור מקורות אלו היא בעייתית יותר) חושפת שורה של תפיסות מגדריות סמויות. תפיסות אלו לובשות לעתים לבוש מוסרי ניטרלי ומעידות כי ראייתה של האישה כסובייקט, הבנת נשיותה מעבר לפונקציות הפיריון שלה (כגון האיזון בין נקודת המבט של העובר לבין זה של האישה), רגישות לצרכיה הגופניים והנפשיים (לאו דווקא במצב של סכנת חיים) ועוד, מוטלת בספק. ברבים מספרי השו"ת המצדדים באיסור דאורייתא על הפלות, האישה היא בבחינת 'נוכחת נפקדת', כלומר, נוכחותה ברורה מאליה, אולם פרט להתייחסות למצבה הפיזי במהלך ההיריון והלידה אין כמעט התייחסות למכלול ההיבטים האחרים העשויים לנבוע משאלת היריון לא רצוי או ממצבים שעשויים לגרום לכיזיונה וחילול כבודה. כך יש לדעתי לקרוא את תשובתו של בעל החוות יאיר, שבבואו לענות על השאלה האם תותר הפלת עובר ממזר, דן בשאלה אך ורק מנקודת מבטו של העובר:

אין חילוק בין היות המעוברת אשתו הגשואה וכשירה שבנשים או ממזר מאשת איש שהרי לא נפלאה היא ממך דין ממזר לכל דבר כדין ישראל כשר וראוי להיות דין הגדול בח"ל רק שאסור לבא בקהל ולישב בסנהדרין וכבר שנינו דלענין לפדותו ממזר ת"ח [תלמיד חכם] קודם לכה"ג [כהן גדול].¹⁷

הדיון ההלכתי נסוב על מעמדו של העובר העתידי אמנם להיות ממזר מבחינת הסטטוס ההלכתי שלו, אך היות והוא ראוי להיות אפילו דין, אין בכך משום הצדקה להפילו. הוא אינו מנתח כלל את השאלה ההלכתית גם מן הזווית של האישה

ואינו מתייחס למצבה הנפשי והחברתי כאשר קלון ניאופה יתגלה ברבים, למערכת יחסיה העתידיים עם בעלה או אפילו למערכת היחסים הסבוכה שעשויה להיות להם כהורים עם העובר לכשייוולד. האישה כסובייקט נעלמת לגמרי מטווח השיקולים ההלכתיים.¹⁸ עובדה זו בולטת לאור היתרו של הרב עמדין להפיל עובר ממזר,¹⁹ אך גם הוא מהסס לעשות זאת מן הטעם הישיר של מניעת ביזיון מן האישה (למרות שסוגיית ערכין מדברת במפורש וללא כל היסוס על מצב של ניזול האישה), אם כי בדבריו כבר נפתח הפתח להכרה בכך, כפי שהסב את תשומת הלב הרב ולדינברג.²⁰

גם כאשר למצבה הבריאותי של האישה הדברים אינם פשוטים כלל; לכאורה, במצב של סיכון בריאותי, התמונה מעורפלת פחות מאשר במצב של סיכון נפשי או סיכון חברתי, ומקובל לחשוב כי במקרה זה ההלכה ברורה וחייה של האישה קודמים לחייו של העובר, אך יש לשים לב למשל לנוסח הדברים של הרב פיינשטיין בעניין זה:

ולכן לדינא בין לתוס' בין להרמב"ם ואף לרש"י אינא איסור רציחה מלא תרצח גם על עובר ורק שפטור ההורגו ממיתה, ואסור להורגו אף לפ"נ דכל אינשי ורק להצלת אמו שלא תמות בלידתו הוא ההיתר ולא בשביל שום

צורך דהאם שזה אסור בפשיטות. ומטעם זה הוריתי שאף שהרופאים אומרים שיש חשש שמא תמות האם כשלא ירגו את העובר [...] מ"מ להרוג את העובר יהיה אסור עד שתהיה האומדנא להרופאים גדולה קרוב לודאי שתמות האם דמאחר דהוא מצד שנחשב רודף צריך שיהיה כעין ודאי שהוא רודף [ההדגשות שלי].²¹

לפי עמדתו של הרב פיינשטיין, אם לאישה לא נשקפת סכנת חיים ברורה ומידית אך יש סכנה מסוימת לחייה או לאחד מאיבריה (לא כל שכן ליציבותה הנפשית), היא אינה רשאית להגן על עצמה. קביעה זו, שלפיה תותר הפלה רק במקרה של סכנת מוות ודאית לאישה, מעידה לטעמי על תפיסה מגדרית סמויה, המתייחסת אל תכליתה הפריונית של האישה כחופפת כמעט לחלוטין את מלוא אישיותה. בכך מפחית הרב פיינשטיין בערכה של האישה כאדם לכדי אמצעי בלבד, האמור לשרת את התכלית הפריונית, ולו גם במחיר בריאותה ואיכות חייה. תפיסה המגדירה את ערך חייה של האישה במונחים תפקודיים

צריך לומר לציבור את האמת, צריך להכיר במצוקות האמתיות של נשים או זוגות המבקשים לעשות הפלה צריך להכיר בערך של האישה כסובייקט מעבר להקשר הפריוני ובקדושת חייה. וקדושת החיים שלה היא לא רק עצם זכותה לחיים, אלא איכות חייה ועד כמה שאיפותיה, רצונותיה והחלומות שלה לגבי חייה נכללים בערך הנעלה הזה של "קדושת החיים"



הלב לכך שההדגשה היא מנקודת המבט של מצב העובר. הדגשה זו מקבלת משנה תוקף לאור המשך הדברים:

ברור הדבר שאין כל היתר להפיל עובר בריא וכשאינן סכנה נשקפת לחיי אמו. כל נימוק אחר להצדקת הפלה – סיבה כלכלית, רצון שלא לפגוע ב"קריירה", לשמור על מראה אסתטי, צפיפות בדירה וכדו' – אינו מתקבל. במאמרנו זה אנו דנים אך ורק על הפלת עובר שידוע מראש שייוולד עם מחלה קשה – גופנית או שכלית.²⁴

בהמשך המאמר מציג הרב צוריאלי עמדה מקלה מאוד שאינה סבורה כי יש לעובר מעמד מוסרי כ'נפש' והוא אף מצטט שורה שלמה של פוסקים שהתירו הפלת עובר גם כשאין סכנה לאם.²⁵ אני מבקשת לטעון כי ההבחנה בין הפלת עובר פגום, פיזית או מנטלית, לבין הפלת עובר בריא בשל צרכים שאינם קשורים בעובר, אינה מסתברת, לכל הפחות לא מבחינה אנליטית. שכן, אם העובר אינו 'נפש' והפלתו מותרת בנסיבות מסוימות, יש להסביר היטב מדוע תיאסר הפלתו בנסיבות אחרות. מהו ההבדל הקטגוריאלי בין נסיבות לנסיבות המצדיק הבחנה שכזו? אחת התשובות האפשריות לכך היא שהעיקרון המנחה יבחין איזו הפלה לא תיחשב כפוגעת בערך של שמירה על 'קדושת

או ביולוגיים בלבד עשויה להיות בעייתית אף לשיטת התפיסה הגורסת שהאישה היא 'שווה אך שונה', שכן השוני אינו אמור לסתור את השוויון המהותי, ואילו הגדרת ערך חיי האישה במונחים תפקודיים מניחה את נחיתותה המהותית. את עמדתו המחמירה של הרב פיינשטיין יש להבין גם על רקע הלגליזציה של ההפלות בברית המועצות דאז, באמצע שנות השלושים, בעודו יושב ברוסיה (אז נכתבה תשובתו העיקרית בנושא).

"ברור שאין כל היתר להפיל"

הדגמה נוספת לדברים הללו באה לידי ביטוי במאמר הלכתי שפורסם לפני שנים מספר בידי הרב משה צוריאלי,²² ובו הוא מבקש לערוך הבחנה בין פסקי ההלכה בנוגע להפלות עד לדורנו ומכאן ואילך. טענתו היא כי עד לדור זה, כאשר דנו הפוסקים על איסור הפלה, לא הזכירו בדרך כלל עילה להתיר למעט במקרה של סכנה לחיי האם. אבל בימינו, בעקבות ההתקדמות הטכנולוגית והרפואית, אפשר לעמוד על מצבו הבריאותי של העובר ולכן מתעוררת השאלה האם ומתי מותר להפסיק את ההיריון.²³ בנקודה זו אני סבורה כי כדאי להפנות את תשומת



פוסקים אלו הייתה ועודנה פרוין וילודה. ככלל אני סבורה כי עמדה השמה דגש בלעדי על העובר אינה בהכרח מכבדת יותר את הרעיון של 'קדושת החיים' היות שהיא מתעלמת במודע ושלא במודע מראייתן של נשים כסובייקט וכתכלית לעצמן.

נספח: מכתב הרבנים הראשיים

כמדי שנה, בריטואל החוזר על עצמו, לקראת פרשת שמות וסיפור המיילדות העבריות שבאומץ רב לא נשמעו לגזירת פרעה והחיו את התינוקות, יוצאים הרבנים הראשיים בקריאה נרגשת "להצלת החיים", בעניין חומרת איסור הפלות על פי ההלכה היהודית. כפי שהראיתי, להלכה היהודית יש עמדה הרבה יותר מורכבת מכפי שהרבנים הראשיים מנסים להציג. הפלה אינה מותרת רק כדי להציל את חיי האם, ומכל מקום, גם בדור הזה יש על כך מחלוקות הלכתיות עמוקות. הרבנים הראשיים יודעים זאת, כמוכן, אך בוחרים שלא לומר זאת לציבור, ועל כך אני מתרעמת: על סוג המנהיגות שבותרת להציג לציבור תמונה הלכתית חלקית, שנמנעת מדיבור מורכב יותר, שלא לוקחת בחשבון את מכלול הערכים הבאים כאן לכלל התנגשות ועל כך שבאופן מובלע בעצם נאמר לנו שוב ושוב – בעיקר לנו הנשים –

חיי אדם' ואיזו אכן תיתפס כפוגעת בערך זה. אך יש לתהות על כך. מדוע הפלת עובר פגום אינה עשויה להיתפס כפוגעת בערך זה, ואילו הפלת עובר בריא, אך כזה הפוגע בכבודה או בתכנית חייה של האישה, כן תיתפס כפוגעת? ומה בדבר הערך של שמירה על כבודה של האישה ויכולתה לנהל את חייה באופן מכובד שהולם גם צרכים אינטלקטואליים, מקצועיים ורגשיים שלה? כאמור, אני סבורה כי ההבחנה בין הנסיבות אינה ניטרלית ולשיקולים מגדריים יש בהם נוקם לא מבוטל. הרב צוריאל אינו מונה אותם, אך די בעובדה כי המילה 'קריירה' מושמת במרכאות (כך במקור) כדי להתרשם שהיא לטעמו סיבה נלווה. לשון אחר, שימת קו הגבול, גם לשיטת המקלים, בגין אילו נסיבות תותר הפלה, תלויה בתפיסת עולם, באידאולוגיה מקדמית, וגם אם זאת נובעת מן המכלול השלם של תפיסות תורניות אין בכך כדי לסתור את טענתי בדבר הבעייתיות המגדרית הכרוכה בה.

התמונה העולה היא כי גם אם יש בדור האחרון פוסקים לא מעטים הסבורים כי איסור הפלה הוא מדרבנן בלבד, עדיין אין פירושו של דבר כי צרכים אנושיים של נשים מעבר לבריאותן הפיזית מוכרים כלגיטימיים בשיקול לעשות הפלה. בכך אף מתחזקת הנחה כי הפונקציה העיקרית של נשים גם בעיני

להקשר הפריוני ובקדושת חייה. וקדושת החיים שלה היא לא רק עצם זכותה לחיים, אלא איכות חייה ועד כמה שאיפותיה, רצונותיה והחלומות שלה לגבי חייה נכללים בערך הנעלה הזה של "קדושת החיים". או אז אפשר גם לדבר על קדושת החיים בכלל ועל הדילמה המוסרית הקשה של ביצוע הפלה. כל עוד התמונה היא כל כך חד צדדית, והשיח מתנהל באופן כמעט בלעדי רק "מנקודת מבטו" של העובר וזכותו לחיים, פשוט אין סיכוי שהציבור יישמע לדברים, משום שהוא, שלא כמו מנהיגיו הרחוקים, מחזיק גם בערכים אחרים. מה שעצוב בכל הסיפור הזה הוא שלהלכה יש דברי טעם לומר גם במציאות המתחדשת והמורכבת הזו, שבה ערך חיי האישה לא נמדד רק במונחים פיזיים של זכותה להישאר בחיים, ואינו נתפס רק על פי מספר הילדים שהיא מביאה לעולם, אבל המנהיגות הדתית שלנו בוחרת לרוב ליישר קו עם העמדות המחמירות, ובכך מרוויחה אולי את הקיצוניים, אך מפסידה את העם.

שעלינו לעזוב את העניין המודרני הזה של "קריירה" או "הגשמה עצמית", וייעודנו העיקרי אם לא הבלעדי הוא ללדת ילדים, גם אם זה בשום אופן לא אפשרי בשבילנו.

יש כאן כמוכּן גם הנחה נוספת, בעייתית מאוד, הגורסת שאם תוצג עמדה מחמירה, המבצרת לכאורה את ערך "קדושת החיים", היא תהווה תריס בפני שטף ההפלות או לכל הפחות בפני הפלות לא מוצדקות (וגם לדעתי יש בהחלט כאלה). אלא שהמציאות מעידה את ההפך הגמור בדיוק. למרות הרטוריקה הפומבית המחמירה ולמרות ההתנגדויות לשינויים בחקיקה בעניין זה, מדינת ישראל היא שיאנית לא קטנה בתחום. בכך נכשלת המנהיגות הדתית שוב ושוב, בסברה שאם תקוט את העמדה המחמירה ביותר יהווה הדבר תריס בפני הידרדרות. או איך זה לא תופס? זה מאוד פשוט. צריך לומר לציבור את האמת, צריך להכיר במצוקות האמתיות של נשים או זוגות המבקשים לעשות הפלה. צריך להכיר בערך של האישה כסובייקט מעבר

הערות

- מאמר זה הוא עיבוד למאמרי שהופיע בספר עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה בעריכת אביעזר רביצקי ואבינועם רוזנק, ירושלים 2008, עמ' 417-451.
- רש"י מפרש: "יצא ראשו - באשה המקשה לילד ומסוכנת, וקתני רישא: החיה פושטת ידה וחותכתו ומוציאתו לאיברים, דכל זמן שלא יצא לאויר העולם לאו נפש הוא וניתן להורגו ולהציל את אמו, אבל יצא ראשו - אין נוגעים בו להורגו, דהוה ליה כילוד ואין דוחין נפש מפני נפש" (בבלי סנהדרין עב ע"ב).
- אך עדיין אין להסיק מכאן שאין איסור דאורייתא על הריגת עוברים, שכן כל הנוקטים איסור דאורייתא לישראל סבורים שאינו נענש בבית דין כרוצח אף על פי שהוא עובר על איסור רצח (כמו שההורג טרפה עובר על 'לא תרצח', אך אינו נהרג על כך בבית דין).
- המשך הסוגיה מעיד כי לכלל זה יש יוצאים מן הכלל.
- כאן מקופלת כמוכּן הנחה ערכית סמויה שלפיה העובר הוא 'נפש', או לכל הפחות 'נפש' בכוח, ולכן האיסור על הפלתו ייחשב כמוסרי יותר מהעמדה ההפוכה (בהנחה שראיית הדילמה המוסרית מנוסחת רק מן הזווית של העובר).
- מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דנויקין, משפטים, פרשה ד (מהדורת הורוביץ), עמ' 263.
- תוספות, סנהדרין נט ע"א, ד"ה ליכא מידעם.
- על כך ראו בפרק השני של עבודתי: פריון, מגדר והלכה - היבטים מגדריים בפסיקת ההלכה בת ימינו בשאלות של פריון (אמצעי מניעה, הפלות, הזרעה והפריה מלאכותית ופונדקאות). עבודת דוקטורט, אוניברסיטת בר אילן, תשס"ו.
- לניתוח נרחב שלהם ראו בעבודתי, לעיל הערה 8.
- לגבי היריון שמתחת לארבעים יום התלמוד קובע כי העובר הוא בבחינת 'מ'א בעלמא'. ראו בבלי יבמות סט ע"ב וכן רמב"ם, זרעים, הלכות תרומות ח, ג (מהדורת פרנקל, עמ' קצה).
- שור"ת יביע אומר, חלק ד, אבן העזר, סימן א.
- ראו ערך 'הפלה', אברהם שטיינברג (עורך), אנציקלופדיה הלכתית רפואית, ב, ירושלים תשמ"ח-תשנ"ט, עמ' 91, הערה 226.
- שור"ת שבט הלוי, חלק ט, סימן רסו.
- 'טרפה' מוגדרת בדרך כלל כמי שסופו למות. ראו שטיינברג (לעיל הערה 12), ג, עמ' 4.
- הרב אהרן ליכטנשטיין, 'חוות דעת הלכתית', בריאות הציבור (4) 17 (1974), עמ' 495-501 (נדפס מחדש בתחומין כא [תשס"א], עמ' 93-99).
- ש.ם.
- שור"ת חוות יאיר לא.
- חוסר ההתייחסות לעמדתו או לצרכיו של האב (הנואף) אינו רלוונטי, כי בשל העובדה שלניאופו אין שום היבטים פיזיולוגיים, אין כל צורך להניח כי הדבר יתגלה ברבים.
- שור"ת שאילת יעבץ, חלק א, מג.
- ראו שור"ת ציץ אליעזר, חלק ט, סימן נא, שער ג, פרק ג, אות ח. עוד יש לזכור כי לאישה נואפת או אפילו לפנויה שמקימת יחסי מין, לא כל שכן לאישה הנאנסת, יש בן זוג השותף או האחראי באופן בלעדי לחטא. מדרך הטבע, הוא אינו אמור לשאת כל חייו בתוצאות חטאו. גם עובדה זו לא נלקחת בחשבון בדברי המחמירים.
- שור"ת אגרות משה, חלק חושן משפט ב, סט.
- הרב משה צוריאלי, 'הפלת עובר שאובחנה אצלו מחלה קשה', תחומין כה (תשס"ה), עמ' 64-78.
- ש.ם, עמ' 64.
- ש.ם. הדברים הללו מקבלים משנה חיזוק בדבריהם של גראוי ווולולסקי: "הכל מסכימים שהפלה למטרות נוחות האם היא נבונה". ראו: חיים ריב"ד גראוי, הורות נכספת, ירושלים 2009, עמ' 380.
- הוא מונה לפחות שנים עשר פוסקים הסוברים שאיסור הפלה הוא מדרבנן. ראו בהערה 15 במאמרו.