אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם

רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר: אסור לבצוע (=לעשות פשרה) וכל הבוצע הרי זה חוטא, וכל המברך את הבוצע הרי זה מנאץ, ועל זה נאמר "בצע ברך נאץ ה' ", אלא יקוב הדין את ההר שנאמר "כי המשפט לאלקים הוא". וכן משה היה אומר יקוב הדין את ההר, אבל אהרן אוהב שלום ורודף שלום ומשים שלום בין אדם לחבירו שנאמר "תורת אמת היתה בפיהו, ועולה לא נמצא בשפתיו, בשלום ובמישור הלך אתי ורבים השיב מעון"...רבי יהושע בן קרחה אומר: מצוה לבצוע שנאמר "אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם". והלא במקום שיש משפט אין שלום, ובמקום שיש שלום אין משפט? אלא איזהו משפט שיש בו שלום הוי אומר זה ביצוע. וכן בדוד הוא אומר "ויהי דוד עושה משפט וצדקה", והלא כל מקום שיש משפט אין צדקה, וצדקה אין משפט? אלא איזהו משפט שיש בו צדקה - הוי אומר זה ביצוע (סנהדרין ו:)

בשורות הללו מציגים חז"ל את המתח הנצחי שבין אמת לשלום בכלל, ובעולם המשפט בפרט. כידוע, הבחירה המוסרית שבין טוב לרע היא הרבה יותר קלה מאשר הבחירה בין טוב לטוב. במצב כזה, האדם נאלץ להכריע בין שני ערכים מתנגשים שכל אחד מהם הוא דבר חיובי כשלעצמו אלא שאין הם דרים בכפיפה אחת. זו הכרעה קשה, שכן מעצם הגדרתה היא מחייבת ויתור על ערך חיובי. בין אם האדם יבחר באחת האופציות וידחה את השניה, ובין אם יחפש שילוב כלשהו ביניהן, משמעות הבחירה היא שאחד הערכים לא יתגשם כהוגן.

בהקשר הזה, המתח שבין אמת לערכים אחרים הוא אחד המתחים הקשים ביותר שכן מידת האמת נוקבת ביותר. כפי שהגמרא מבהירה, הדין הצרוף אמור לשקף את האמת המשפטית ולפעול בגישת "יקוב הדין את ההר". אין האמת מתחשבת במגבלות פיזיות או חברתיות – היא הולכת בקו ישר ותקיף שאינו עושה שום ויתור למגבלות העולם האנושי. לכן, העולם האנושי, על כל מגבלותיו, אינו מסוגל לעמוד בפני האמת הנוקבת:

אמר רבי סימון, בשעה שבא הקדוש ברוך הוא לברא את אדם הראשון, נעשו מלאכי השרת כיתים כיתים, וחבורות חבורות. מהם אומרים אל יברא, ומהם אומרים יברא, הדא הוא דכתיב "חסד ואמת נפגשו, צדק ושלום נשקו". חסד אומר יברא שהוא גומל חסדים, ואמת אומר אל יברא שכולו דובר שקרים; צדק אומר יברא שהוא עושה צדקות, שלום אומר אל יברא דכוליה קטטה. מה עשה הקדוש ברוך הוא? נטל אמת והשליכו לארץ הדא הוא דכתיב "ותשלך אמת ארצה". אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא, רבון העולמים מה אתה מבזה תכסיס אלטיכסייה שלך – תעלה אמת מן הארץ. הדא הוא דכתיב "אמת מארץ תצמח" (בראשית רבה פרק ח' סי'' ה')

מדרש זה, שהיה חביב ביותר על מורי זקני הרב סולובייצ'יק זצ"ל, מבהיר היטב שהאמת האבסולוטית הקיימת במרומים, האמת שמלאכי השרת – דמויות רוחניות שאינן כפופות למגבלות החומר של בשר ודם – דוגלות בה, אינה נותנת לעולם להתקיים. עולמו של האדם מצריך התחשבות במגבלות החומר ובחולשות אנושיות, ועל כן מידת האמת הפועלת בו חייבת להיות אמת מרוככת. אין היא יכולה להיות האמת האבסולוטית של השמים ממעל אלא עליה לבטא את האמת הצומחת מן הארץ. רצונו של הבורא ית' לברוא עולם שבו האדם יהיה היצור המרכזי, מכתיבה שמידת האמת שבו צריכה לתת לאדם ולחברה האנושית להתקיים ולפעול בתוכו.

ההכרעה שהמדרש מציג בדבר העדפת השלום והפשרה על פני האמת הטהורה, נכונה לגבי כל תחומי החיים – דיפלומטיה, כלכלה, מדיניות חברתית, פסיקה הלכתית ושאר מילי – וחשובה שבעתיים לגבי עולם המשפט. מחד, המתח חריף יותר במערכת המשפטית שהרי תפקיד המשפט מעצם הגדרתו הוא לכפות את האידיאה על המציאות. עצם היומרה להשלטת ערך הצדק האידאי על העולם הריאלי שבו הכוח מדבר מניח שהאמת הערכית כופה עצמה על עולם המעשה. מבחינת השופט, הוא מייצג אמת ערכית ורוחנית ולא ניתן להתפשר על כך. ואכן, זו היא העמדה הראשונה באותה סוגיא הקובעת שכל המתפשר "הרי זה חוטא וכל המברך [אותו] הרי זה מנאץ...אלא יקוב הדין את ההר".

ואולם, הדעה החולקת שהלכה כמותה סבורה שהתפקיד המרכזי של המשפט אינו רק לבטא את האמת אלא גם להשכין שלום בעולם. השלום הוא ערך מרכזי ביהדות, ובמקומות רבים הוא גובר על האמת, הן במישור האישי והן במישור המשפטי. כפי שכתב הרא"ש (שו"ת הרא"ש כלל ק"ז): "כתיב 'אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם' כי על ידי המשפט יש שלום בעולם, ולכך נתנו כח לדיין לשפוט...כדי לתת שלום בעולם". לכן המשפט, מעצם הגדרת תפקידו, אינו יכול להיות מנותק מן החברה אלא הוא אמור לפעול בתוכו ולהתחשב באילוציו. אם המשפט יהיה מנותק מן החברה וירדוף אחר הייעוד של האמת באופן בלעדי, אך ייכשל בהבאת שלום וביצירת חברה שהשלום שולט בה, אזי הוא נכשל בתפקידו העיקרי.

יש להדגיש שהמשפט אינו אמור להיכנע למציאות ותכתיביו אלא להתחשב בהם. המשפט הוא המתווך במתח המובנה שבין אמת לשלום, ולכן עליו ליצור איזונים שבו ערכי הצדק והיושר יבואו לידי ביטוי בלבוש המתאים למציאות, ובזה סוד כוחו. הניסוח המתאים לכך הוא הניסוח הניתן במדרש שצוטט למעלה והוא שאמת המתחשבת בשיקולים מציאותיים וחברתיים איננה אמת פגומה או שקרית אלא היא האמת הצומחת מן הארץ. עקרון יסוד זה בוטא נאמנה על ידי הרמב"ן (דברים ט"ז:כ). בקטע הנשען על מושגים קבליים (שאין כאן המקום לעסוק בהם), הוא מפתח את הרעיון של שני מושגי צדק: "צדק ראשון" ו"צדק שני". האחד ("צדק שני") הוא צדק עליון אבסולוטי שהעולם אינו מסוגל להתקיים בו ("מפסיד את הצדיקים" (!) שגם הם לא מסוגלים לעמוד בדרישותיו) ואילו האחר ("צדק ראשון") הוא הנוהג בעולם ומתאים עצמו למגבלותיו. תיאורו של הרמב"ן את הצדק הזה מבטא היטב את אופיו ותפקידו: "צדק הוי כובע ישועה על ראשו, ואין ראש אלא אמת שנאמר "ראש דברך אמת" **ואין אמת אלא שלום שנאמר "הלא אם שלום ואמת יהיה"**.[[1]](#footnote-1) אמור מעתה: הצדק הראשון שהוא פסיקת הלכה אידאית שאינה יכולה לבוא לעולם חשוב לנו ברמה הערכית בעולם של בית המדרש והאקדמיה בבחינת "דרוש וקבל שכר", אך הוא עקר לחלוטין מבחינת הערך של "מלך במשפט יעמיד ארץ" הנדרש עלי אדמות. ההלכה הנוהגת בעולמו של האדם והמשפט המתקיים בתוכו מתחשבות במגבלות העולם הזה. "לא בשמים היא", ולכן זכות ההכרעה בהם נתונה לאדם החי בתוך העולם הזה.

לא כאן המקום לדון באיזון המדוייק שבין אמת לשלום. למען האמת, גם לא ניתן לתת נוסחה מדוייקת לכך שכן האיזון הראוי משתנה ממקרה למקרה. מה שניתן לומר הוא שתמיד יש לבחון את עוצמת הצורך החברתי ונחיצותו, מחד גיסא, ולעומתו את הפגיעה בעקרונות הצדק והאמת המוחלטים ולשקלל את שתי הנקודות הללו בכל מקרה לגופו. כך, במקום שהפגיעה באידיאה חריפה ואילו הרווח או ההפסד החברתי חלשים, אזי ההתחשבות באילוצי המציאות תהיה קטנה ואפילו מינימלית, ואילו במקום שהאילוץ הוא כבד והצורך בפשרה גדול, אזי הפשרה לא תהיה במקום הצדק אלא היא תהיה חלק מהגדרת הצדק והעמדת המשפט.

ב

נראה שמיותר להרבות במלים על חשיבות השלום כערך בכלל, ובחשיבות השלום הפנימי והאחווה בתוך עם ישראל בפרט. אסתפק כאן בהצבעה על כך שאחד הלקחים המרכזיים של ספר בראשית הוא שניתן להתגבר על אויב חיצוני חזק ומאיים, גם אם יוצאים מזה בצליעה, ואילו פילוג פנימי מביא לחורבן וגלות. בנוסף, ראוי לשים לב לדינמיקה שהובילה לטרגדיה של יעקב אבינו ולקרע במשפחתו. יעקב נקט לאורך הדרך מדיניות מכוונת של שתיקה ואיפוק, גם כאשר נעשו כלפיו מעשים חמורים ביותר של פגיעה אישית. כך נהג במעשה ראובן, דינה וחלומות יוסף. בכל המקרים הללו, יעקב העדיף לשתוק ולא להגיב, למרות ערעור מעמדו, המרידה בסמכותו והפגיעה בערכים יקרים לו, כי הוא הבין שביקורת ותגובה נמרצת מצדו עלולות לרסק את משפחתו. ההגנה על כבודו, מעמדו ורגשותיו משמעותה פילוג המשפחה. לא בכדי מצמיד המקרא את שתיקת יעקב לשלמות משפחתו: "וילך ראובן וישכב את בלהה פילגש אביו וישמע ישראל פ ויהיו בני יעקב שנים עשר" (בראשית ל"ה:כ"ב). יעקב שומע (=מבין לעומק בלשון המקרא) את הנעשה, מתלבט ונאבק בנפשו כשהוא קרוע בין הצורך להגיב על חילול כבודה של בלהה והפגיעה הנלווית בו לבין הצורך שלא לנדות את ראובן ולגרום לו לפרוש מן המשפחה. זהו משמעות ההפסק של הפרשה באמצע הפסוק המציין את ההתלבטות והאיפוק של יעקב המתייסר בנפשו בעקבות שמיעתו). החלטתו המודעת לאחר הדרמה הנפשית היא שלא להגיב. בעקבות זאת – "ויהיו בני יעקב שנים עשר". כך נהג גם ביחס לשמעון ולוי וכך נהג עם יוסף.

אולם, הטרגדיה היא שבניו יהיו נמהרים יותר, תקיפים יותר וקנאים יותר, והם לא ידעו להתאפק. מחיר תקיפותם של האחים ותגובותיו של יוסף אליהם יהיה גלות קשה ומרה במצרים. מאמר חז"ל במסכת מגילה (ל"א:), המתייחס למקרה טרגי נוסף שבו תקיפות וחוסר יכולת ויתור פילגו את העם לצמיתות מסכם היטב את ההחמצה הנוראה: "אם יאמרו לך זקנים סתור (=תתאפק) וילדים בנה (=תגיב), סתור ואל תבנה מפני שסתירת זקנים בנין, ובנין נערים סתירה, וסימן לדבר רחבעם בן שלמה".

בהקשר זה, מן הראוי להוסיף ולדבר על הלגיטימיות של ויתור על האמת למען השגת ערכים חשובים אחרים. כאמור לעיל, קיימים לא מעט מקורות בהלכה המבכרים את השלום על פני האמת, הן במישור החברתי והן במישור המשפטי. במסגרת זו, אסתפק בהצבעה על שני מקורות שאינם משפטיים המצביעים עד כמה היהדות היתה מוכנה להרחיק לכת ולוותר למען צרכי החברה. הראשון לקוח מהמשך אותה סוגיא במסכת סנהדרין שפתחנו בה (ולמען האמת, שנויה במחלוקת פרשנית) והיא דעתם של בעלי התוספות שחז"ל שיבחו את אהרן הכהן על נכונותו לעשות את עגל הזהב ועל שותפותו בעשיית העגל(!) כשהם רואים במעשהו את האמת המתאימה לאותה שעה. להבנתם, חז"ל ייחסו לאהרן את הכתוב "תורת אמת היתה בפיהו ועולה לא נמצא בשפתיו, בשלום ובמישור הלך אתי, ורבים השיב מעון. כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צב-אות הוא" (מלאכי ב:ו-ז). האמת הראויה באותה סיטואציה טעונה וקשה עבור משרתו נאמן ביתו היתה שותפות בעבירה חמורה ביותר מבחינה דתית, וזאת בגלל ההכרה שרק בדרך הזו ניתן לשמור על העם וזיקתו לקב"ה לטווח הרחוק. להבנתם של בעלי התוס', הדאגה לעם והיכולת להגיע ל"רבים השיב מעוון" מכתיבה מדיניות של עשיית עגל זהב, המוגדרת כ"תורת אמת" והעושה אותה מתואר ככהן בעל דעת שיש ללמוד ממנה את התורה.

גם המקור השני מעניין ביותר ומשדר מסר דומה של ויתור על ערך חשוב, אם כי מוקדו שונה. חז"ל מספרים לנו במסכת חולין (ו:) שרבי יהודה הנשיא, מגדולי התנאים, ויתר על קידוש חלקים מארץ ישראל כדי לעזור לעניים. במלים פשוטות, הוא העדיף צורך חברתי ומדיניות רווחה על פני קדושת הארץ. הרי לנו דוגמא נוספת של ויתור על הגשמת אידיאה למען הצורך החברתי.[[2]](#footnote-2)

בסיום הדברים, ראוי להזכיר את הערתו של בעל ספר החינוך (מצוה ע"א) לגבי שיטת הממשל והיא שעדיפה שיטה פגומה על פני אנרכיה. לענייננו, משמעות הענין היא שעדיפה שיטת משפט שאינה מושלמת בחברה מתפקדת מאשר השגת שיטה מושלמת המרסקת את החברה, שכן מחיר השגת השיטה המשפטית האופטימלית הכופה עצמה ביד חזקה ובזרוע נטויה על חברה שאינה יכולה להכיל את המתחים הכרוכים בכך, גבוה בהרבה מקיומה של שיטה משפטית פחות טובה שאינה מפרקת את הלכידות החברתית.

המסקנה העולה מכל האמור כאן: מערכת המשפט אמורה להתחשב במציאות החברתית, ולא להתעקש על הגשמת אידאיות – חשובות ככל שתהיינה – אם משמעות הענין הוא ריסוק החברה.

ג

כל האמור עד עתה הניח מתח בין מערכת משפטית מושלמת שיש בה אמת מוחלטת לבין מציאות שאינה מכילה את האמת הטהורה. ואולם, ההתעלמות מקולות אחרים המנוגדים להצעה של צד זה או אחר בדיון העכשוי לא רק עלולה לרסק את החברה אלא גם תשיג תוצאה משפטית פחות טובה לגופו של ענין. העולם נברא בריבוי פנים והמציאות אינה חד גונית אלא משמשים בה כוחות שונים, ואפילו מנוגדים, שכל אחד תורם את חלקו. כך, למשל, דין ורחמים, אמת וחסד, אוניברסליות לעומת לאומיות, פינוק לעומת חינוך למשמעת עצמית ועוד צמדים רבים הם כוחות הקיימים בעולמנו ועומדים במתח וסתירה מובנים אחד לשני. לאור זאת, ניהול נכון של חיי האדם והחברה מחייב מציאת איזונים בין ערכים מתחרים ואינו מאפשר להתבסס על עקרון אחד בלבד. האיזון יכול להתקיים במודל הרמוני יותר שבו מוצאים את שביל הזהב המאזן בין הכוחות השונים והוא יכול להיווצר על ידי תבנית של "רצוא ושוב" שבו מתרוצצים בין הערכים, ועל ידי כך נוצר שווי המשקל. בין כך ובין כך, תפיסת עולם ראויה בנויה על ההפרייה ההדדית שבין הגישות הסותרות ועל שילוב הגישות הללו במכלול רחב יותר ולא על ערך בלעדי. בהקשר הזה, יש להזכיר משפט נפלא של הסופר האנגלי בן המאה ה19 Samuel Butler שמופיע בספרו Erewhon: Extremes are alone logical, but they are always absurd; the mean is illogical, but an illogical mean is better than the sheer absurdity of an extreme.. משמעות הערתו היא שלקיחת עקרון אחד עד קצה הגבול מבלי לסטות ממנו ימין או שמאל אכן תהיה התנהלות עקבית ושיטתית מבחינה לוגית אך היא תביא לתוצאות מגוחכות במציאות החיים. הסיבה לכך היא כפולה: א. המציאות דורשת ויתורים ופשרות, ועל כך הרחבנו לעיל ב. המציאות אינה בנויה על עקרון אחד אלא על ריבוי עקרונות והצורך לשלב ביניהם. לקיחת עקרון אחד בלבד מביאה לידי תוצאות אבסורדיות כי המציאות נשענת על כלל העקרונות. משל למה הדבר דומה, לאדם הרואה דרך משקפיים המעבירים רק צבע אחד מתוך הספקטרום הנראה וחושב שהוא מנצל את כלל האור לראייתו.

לאור זאת, מובן מאליו שריבוי דעות ופרספקטיבות בדיון על מערכות משפטיות הוא הכרחי להגיע לתוצר ראוי, שכן שמיעה והקשבה לזויות נוספות מביאות לכך שמכלול הדעות והעקרונות המשמשים בערבוביא במציאות יבואו לידי ביטוי ויישמעו בדיון. בדרך של הקשבה והידברות ניתן לשלב בין פרספקטיבות שונות, תוך כדי נסיון ליצירת איזונים ראויים ביניהן, בעוד תכנית משפטית המקודמת על ידי בעלי תפיסת עולם אחת, מבלי לשמוע את עמדתם ודעתם של בעלי תפיסות אחרות תתן בהכרח תוצר פחות טוב, כי התוצאה של חוסר הקשבה היא תכנית המתבססת על מכלול צר ומצומצם יותר. כזכור לכולנו, הסיבה שהלכה נקבעה כבית הלל היא "מפני שנוחין ועלובין היו, ושונין דבריהן ודברי בית שמאי, ולא עוד אלא שמקדימין דברי בית שמאי לדבריהן" (עירובין י"ג:). הדגשת חשיבות הענווה והשיתוף בדיון התלמודי אינה רק מוסר נאה אלא תרומה ישירה לטיב הדיון והתוצאה שכן זה מביא להתחשבות בדעות שונות המפרות את הדיון. לכן זה היה שיקול מכריע בקביעת ההלכה כמותם.

ד

לקראת הכניסה לארץ, ובצמוד לפרשת בית הדין הגדול כמורי הוראה, התורה מצווה על מינוי מלך ומפרטת את הצפיות וההגבלות לגבי המלך הנבחר. כבר העירו רבים, החל מן הגמרא בבבא בתרא (ט"ו:) והלאה שהמושג "מלך" אינו מכוון רק כלפי האדם המולך אלא הוא משמש גם במשמעות של מלכות או ממלכה. משמעות הענין היא שמצוות מינוי מלך אינה רק למנות אדם מסויים כמנהיג אלא היא כוללת גם את החובה לייסד סדרי שלטון מתוקנים. לכן, יש חשיבות דתית למינהל תקין, מלבד הצורך האזרחי, וכל המכיר במדינת ישראל כישות הזוכה למעמד הלכתי של מלכות ישראל (והולך בכך בעקבות פוסקים חשובים, החל מהראי"ה קוק ועד פוסקי ימינו המכירים במדינה) מוטלת עליו חובה דתית ואזרחית לדאוג לסדרי שלטון ראויים. בפסוקים מעניינים שזכו למגוון פרשנויות, התורה ראתה נכון לציין את הרושם שחוקיה עושים על האומות. למותר להדגיש את המובן מאליו שהפסוקים ההלו בתחילת פרשת ואתחנן (דברים ד:ה-ח) אמורים לגבי מצוות התורה המפורשות, אך העקרון הנלמד מהם תקף באופן רחב יותר והוא שהלכות מלכות וניהול מדינה הנעשים בצורה ראויה ומשאירים רושם חיובי מפאת היותם מתוקנים הינם בעלי ערך דתי, ואילו ניהול מדינה וחקיקת חוקים בצורה לא ראויה הם כשלון דתי. במלים בוטות יותר, אם מדינת ישראל מתנהלת כרפובליקת בננות, זו גם בעיה דתית ולא רק אזרחית.

בהקשר זה, המציאות המתגלית לעינינו לאורך השנים מכל קצות המפה הפוליטית מטרידה ביותר. המדינה נעדרת חוקה – שכן לא ניתן לכתוב חוקה המניחה הסכמה על עקרונות היסוד בחברה מפולגת, ועל כן התנאים לא בשלו לכך מני קום המדינה ועד ימינו – כך שאין הגדרות ברורות המניחות את היסודות לניהול סדרי השלטון. בעקבות זאת, אנו עדים לחקיקה מזדמנת המשנה את הכללים חדשות לבקרים. בעשרות השנים הבודדות מני עמדתי על דעתי, שיטת הבחירות שונתה פעם אחר פעם, בין אם זה לגבי בחירה ישירה או לא ישירה של ראש הממשלה ובין אם זה השינויים התכופים לגבי אחוז החסימה וחלוקת העודפים או שאר מילי (לשם השוואה, החוקה האמריקאית שהיא בת 234 שנה מכילה 27 תיקונים, כאשר עשרת הראשונים אינם שינויים אלא נספח למסמך המקורי, כך שבעצם מדובר על 17 תיקונים בלבד). כאזרח במדינה, קשה להשתחרר מן הרושם שמדובר לרוב בשליפות ולא במחשבה מדינית מסודרת ועוד יותר מעיק היא התחושה שהחקיקה מכוונת גם להישגים פוליטיים. ריבוי המשרדים ופיצולם בשנים האחרונות בכל הממשלות למטרות פוליטיות מובהקות, כמו גם אימוץ "החוק הנורבגי" מוסיפים לתחושה הקשה הזו, ועוד יותר פיצול האגפים והעברתם ממשרד למשרד. לו מאן דהוא היה משתכנע שאכן מתאים מבחינה עניינית שיהיה משרד המורשת לחוד ומשרד המסורת לחוד, ניחא. לו מחנכים ואנשי מקצוע היו מעלים מן השטח את הצורך במשרד לענייני השכלה גבוהה בנפרד ממשרד החינוך, ניחא. לו המומחים הממונים על עבודת משרדי הממשלה היו חושבים שראוי לפצל את יחידות משרד הבטחון ולהכפיף את חלקם לשר האוצר מסיבות ענייניות, ומציעים זאת מבלי שיתלווה לכך דרישה פוליטית, ניחא. ואולם, כאשר כל השינויים הללו נעשים מסיבות פוליטיות ואישיות, הפגיעה בסדרי המינהל היא בעיה קשה בהלכות מלכים, ובניהול מדינה ראויה. בהקשר זה, אי אפשר שלא להצביע על יצירת תפקיד "ראש ממשלה חליפי" שחוששני שלא ללמד על עצמו יצא אלא על הכלל כולו יצא, וכבר אינני מדבר על החקיקה האישית המובהקת.

עצם הרצון לבחינה ובדיקה של מערכת היחסים בין הרשויות השונות והנכונות לערוך בהם שינויים הינם דבר ראוי ומבורך והדעות החלוקות לגבי התיקונים המוצעים יכולות לבטא מחלוקת לשם שמים שהיא לגיטימית לחלוטין. אישית, חלקם נראים לי הגיוניים וראויים וחלקם בעייתיים ביותר שיש להתנגד אליהם בתוקף, אך אינני מעוניין להציג כאן דעה אישית אלא להצביע על כך ששינויים כה יסודיים האמורים להשפיע על התשתית השלטונית ברבדים הבסיסיים ביותר שלה מחייבים דיון מעמיק ומסודר. המהלכים העכשויים, הנעשים בחפזון של יוצאי מצרים, אינם מאפשרים את הדיון היסודי ויש להתנגד לחפזון הזה בכל תוקף, כשם שהיה ראוי בעבר ויהיה ראוי בעתיד, להתנגד לשינויים במדיניות הגיור ותחומים אחרים הנוגעים ביסודות העם מבלי שייערך דיון יסודי ויישמעו קולות בעלי דעות שונות.

כמובן שכל זה אמור מתוך הנחה שהתומכים והמתנגדים עושים זאת מתוך תפיסה עניינית של טובת מערכת המשפט והרדיפה אחרי הצדק, וברי שישנם רבים כאלו בשני המחנות. מי שחש שהרפורמה או ההתנגדות לה נגועות בשיקולים אישיים או פוליטיים, יתנגד לעמדות הללו גם על סמך החששות המתחייבים מהשפעת הנגיעות, אך אני כותב את הדברים כאן לגבי התהליך והתכנים לגופם, מבלי לבחון כליות ולב, ומתוך הנחה שהמובילים פועלים בצורה עניינית ושבכל מקרה צריך לבחון את הדברים לגופם, גם מבלי קשר למניעים.

ה

אדם הנלחם בלהט על דעותיו, משקיע את כל אונו והונו לקידום מטרה שהוא מאמין בה, פועל בנמרצות, ואולי אף תוך הקרבה עצמית, הוא מרשים ביותר וראוי לכל הערכה. עם זאת, סכנה אחת רובצת לפתחו והיא סכנת הקנאות. הקנאות באה לעולם בצורות שונות, כאשר תבנית אחת מרכזית היא הקנאות הנפשית המונעת מגורמים פסיכולוגיים (ואינה מענייננו כאן) והשניה היא הקנאות האידיאולוגית. אם לתת הגדרה תמציתית של הקנאות האידיאולוגית, אזי היא הליכה עם עקרון אחד עד הסוף, מבלי להתחשב בעקרונות או שיקולים אחרים או בהשלכות של מימוש העקרון המקודם על שאר תחומי החיים. כאמור למעלה, החיים מורכבים ורב גוניים – התעלמות מן המורכבות של מכלול הגורמים והגשמת אחד בלבד בכל תנאי גובה מחירים קשים. לפעמים, בזמנים ובנסיבות חריגים, נוצרת סיטואציה יחודית שבה אכן מתאים לתעדף עקרון אחד על פני כל השאר, ואז הקנאי הוא הגבור המציל את המצב (כמו פנחס). ואולם, בימים כתיקונם, הקנאי יכול להביא חורבן לעולם מתוך מוטיבציה טהורה. הוא אינו רוצה להרוס – כל כוונתו לתקן את העולם, אך פעילותו ופעלתנותו לקידום הערך שבו הוא מאמין באופן נלהב יכולות לגרום לפגיעה חמורה כי קידום הערך הבודד שהוא דוגל בה דוחק את מקומם של ערכים אחרים.

במדרש נוקב (גיטין נ"ו.), חז"ל מאשימים את זכריה בן אבקולס, שהתעקש על עקרון אחד מבלי להתחשב בהשלכות שיהיו לכך, באחריות לחורבן המקדש. הסכנה הזו שקנאות לעקרון אחד עלולה להמיט עלינו חורבן, רובצת לפתחנו בעת הזאת. הלהט והחפזון שבו התהליך המשפטי הנוכחי מתנהל מוסיפים לחשש האקוטי שזו דהרה מסוכנת להגשמת יעד בודד תוך התעלמות מן הסכנות הקשות של ריסוק האחדות והשלום בעם.

חז"ל הקדימו לסיפורו של זכריה את סיפורם של קמצא ובר קמצא. המסר המרכזי של הסיפור בנוגע לשנאת חינם ופגיעה בזולת ידוע ומוכר, אך יש להצביע על נקודה נוספת, והיא האשמת שתי הדמויות באחריות משותפת לחורבן. המדרש רואה בשני הצדדים את האחראים לחורבן שכן שניהם לא ידעו לוותר או להקשיב לצד שכנגד. האחד רמס את רגשותיו של האחר ולא התחשב בתחנוניו להתחשבות והבנה, והשני לא היסס לערב כוחות נכר חזקים שהזיקו לכלל האומה. נדמה שאין צורך להכביר במלים על הרלבנטיות העכשוית של המדרש הזה וכמה חשוב להפנים את המסר בדבר אחריות שני הצדדים למנוע קרע ושסע בעם.

כהוראתם של חז"ל, אני רואה לנכון לסיים בדבר טוב. הבעיות שעמם החברה הישראלית מתמודדת בימים הללו הן בעיות חמורות ביותר. חילוקי הדעות הקשים בין המחנות השונות, העמדות המנוגדות לגבי ערכי החברה ותרבות הויכוח המתלהמת צריכים להדאיג את כולנו עמוקות. ואולם, צריך לזכור שאלו בעיות של מדינה תוססת ובועטת המתמודדת עם שאלות יסוד עקרוניות לדמותה וזהותה של מדינה יהודית בארץ ישראל. הבה נשער בנפשנו מה היו נותנים אבותינו בגולה כדי להחליף את הבעיות שלהם בבעיות שלנו.

ויהי רצון שיתקיימו בנו דברי הנביא ירמיהו (כ"ג:ה-ו):

"הנה ימים באים נאם ה' והקמתי לדוד צמח צדיק ומלך מלך והשכיל ועשה משפט וצדקה בארץ. בימיו תושע יהודה וישראל ישכן לבטח וזה שמו אשר יקראו ה' צדקנו"

1. הסבר הרמב"ן כאן הוא על פי דברים שזכיתי לשמוע בזמנו מן הרב סולובייציק זצ"ל. [↑](#footnote-ref-1)
2. ההצבעה על חשיבותם של שני המקורות הללו למדתי משיחות שמסרו רבותי, ראשי הישיבה המייסדים, בישיבה. הראשון שמעתי מפי אבא והשני מהרב עמיטל. [↑](#footnote-ref-2)