

הצעת החוק להסדרת 'חסי דת ומדינה

א. מבוא

בשנים האחרונות נעשים נסיונות שונים לעיצוב יהדותה של מדינת ישראל במסגרת חוקי הכנסת. הסטטוס קוו, שלו אין מעמד רשמי במדינת ישראל, אינו עומד עוד במבחן הזמן. נעשים נסיונות שונים לנגוס בו, ומבחינות רבות אין הוא קיים כמעט. מעבר לכך, גם אילו לא היה משתנה בו דבר, המציאות החברתית השתנתה באופן משמעותי: מה שהיה מקובל לפני עשרות שנים אינו מקובל עוד בציבוריות הישראלית. הציבוריות כולה מצויה בתהליך עמוק של הפרטה, וההסכמה כי יש מקום למדינה להתערב בחייו של היחיד הצטמצמה מאד. הדבר נובע בעיקר מעליית תרבות חיים חדשה, הממקדת את תשומת הלב לזכויות הפרט, ליברליות ושוויוניות. אף שהדברים אינם נובעים באופן ישיר משאלות הדת והמדינה, יש להם השלכות ישירות עליהן, מכיון שחקיקה מטבעה נוגעת בחיי הפרט, וחודרת לתוך חייו של היחיד. עובדה היא, כי מספר הזוגות הנישאים כדת משה וישראל מתדרדר באופן משמעותי; שבת אינה נשמרת במרכזי הקניות שמחוץ לערים, וחילולה חודר אף למרכזי הערים; חנויות לממכר "דבר אחר" הופכות לדבר שבשיגרה; חמץ בפסח נמכר בראש חוצות וכד'. באופן פרדוכסלי, בד בבד עם השינוי לרעה, עולה הביקורת על קיומה של החקיקה הדתית. בתודעה הציבורית רבים סוברים כי ישנה השתלטות של הדת על המדינה. הדבר נובע הן מעניינים שאינם קשורים בשאלה העקרונית, כמו העלייה בכוחן הפוליטי של מפלגות דתיות; הן מטעויות של שימוש בכוחניות יתר; אך בעיקר בשל מה שנאמר לעיל: הנכונות לקבל חקיקה המצמצמת את חופש הפרט הולכת ופוחתת. עובדה זו מעצימה את המתח בין הקבוצות השונות בעם, ומרחיקה רבים מזיקה חיובית לתורה ומצוות.

חלק בלתי נפרד ממשמעותה של מדינת ישראל נעוץ בהיות חוקיה מבטאים את היותה מדינה יהודית, במשמעות המלאה של המונח הזה. ברם, עובדה היא כי רבים מעם ישראל אינם שומרים תורה ומצוות באופן מלא בחייהם הפרטיים, ומתנגדים למעורבותה של המדינה

בחייהם הפרטיים ולעיתים אף הציבוריים. בשנים האחרונות המציאות הולכת ומופרת לכיוון המסיר ממדינת ישראל את צביונה היהודי. יש להדגיש כי ניתן לחלוק על עצם החשיבות של חקיקה כזו כמעצבת דמות, ולסבור כי יש להוציא את החיים הרוחניים היהודיים ממסגרת החוקים. טענה זו יכולה להתבסס על שני יסודות שונים. ראשון בהם הוא הטעון כי מבחינה עקרונית אל לנו להסתמך על חוקי הכנסת בבואנו לעסוק בענייני שמיים. לפי טעון זה מדובר כמעט בעבודה זרה, שכן קיום תורה ומצוות שלא מכוח דבר ד', אלא מכוחו של גוף זר, הוא איסור חמור. לדעת חלק מן הראשונים הוא כלול בפסוק "לא תעשון אתי", המלמד כי אין לשתף בעבודת ד' דבר אחר. קיום חוקי התורה מכוח חקיקה חילונית נוגע באיסור עבודה זרה. כיוון שני להתנגדות הוא מהבחינה הפראקטית. רבים הטוענים כי דוקא התחומים שלא נחקקו נשמרים ביתר קפדנות מאשר אלה המצויים בספר החוקים. דוגמא לדבר הן שתי מצוות, מילה ויום הכיפורים, שאף שאינן מעוגנות בחקיקה, נשמרות יותר מכל מצוה אחרת. אף על פי שמדובר במצוות קשות לקיום, בעיקר במילה, רוב הציבור נוהג לשמור עליהן מכל משמר.

אף על פי כן, נראה כי אין בכוח טענות אלה לשלול את הניסיון להגיע לחקיקה דתית, וזאת בעיקר בשל מגמתה. מטרתה של חקיקה זו איננה לכפות קיום מצוות על מי שאינו מעוניין לקיימן. המטרה העיקרית היא לעצב את רשות הרבים הציבורית של מדינת ישראל. במדינה המודרנית מהווה ספר החוקים את אחד הכלים המרכזיים לעיצוב דמות הציבור, ועל כן יהדותה של המדינה חייבת למצוא מקום גם בו. מעבר לכך, כדי שילד יהודי הצומח במדינה ידע דבר מה על אופיו של עם הקודש וסגולתו האלוקית, יש צורך לקבע את דמות רשות הרבים באופן זה. ברם, לא ניתן לעצום את העיניים מהכישלון היחסי של דרך זו.

ניתן להגיב למציאות זו בדרכים שונות. כל רבני הציונות הדתית וכל הציבור שלה, רואים באופייה היהודי התורתי של מדינת ישראל אידיאל שיש לשאוף אליו, ולא על כך מתנהל הדיון הפנימי. השאלה העיקרית היא השאלה למעשה: כיצד ראוי להגיע לכך, ומהן הדרכים בהן יש לנקוט בשעה זו. לשאלה זו משמעויות רוחניות ופוליטיות, חברתיות ועסקיות, פנים-דתיות וחוץ-דתיות. מדובר בהיקף נרחב מאוד של משמעויות, ולא ניתן לשטח את הדיון ולנתק אותו מההקף הגדול של הנושאים בהם הוא קשור.

מקומם של הרבנים בסוגיה זו משמעויות ביותר. מדובר בשאלת הנהגה רוחנית ותורנית, אולי השאלה החשובה ביותר בדורנו. אין אלה הלכות יחיד אלא הלכות ציבור, ועל כן טיב ההכרעה והאחריות הרבה הרובצת על העוסק בסוגיה היא מהדברים שאין להם שיעור.

בדברים הבאים אינני מבקש לעסוק בהיבט הפוליטי של השאלה, דהיינו בשאלות היכולות להשיג הסכמה לאומית רחבה וכד'. אלה השאלות שבהן יש להיסמך על שולחנם של הפוליטיקאים, שהם אנשי המקצוע בתחום (אם כי יש לבחון האם עיניהם פקוחות דיין,

והאם אין הם משועבדים לקטנות המוחין הפוליטית). אני מבקש להעלות כאן אחת מן השאלות העקרוניות בלבד, והיא שאלת היכולת להתפשר ולהגיע להסכם חדש על דמות מדינת ישראל. למעשה, גם כאן לכאורה אין מקום לדיון, שכן גם הסטטוס קוו לא ניתן למשה מסיני. אף בו יש פשרה והסכמה, ואף הוא חלק מאילוץ הנובע מדמות עם ישראל היום. אנו איננו מנסים לכפות איסור לשון הרע ורכילות בחוקי המדינה, או הקפדה על צניעות ברחובות, אלא מכירים במציאות קיימת, ושוקלים שכר מאבק כנגד הפסדו. ברם, מבחינתנו, שינוי הסטטוס קוו הוא 'קום ועשה', ולעולם קשות שאלות אלו משאלות 'שב ואל תעשה'. ישנה גם הסכמה כי יש למצוא דרך שתרום את המאבק על דמותה של מדינת ישראל מהרובד הפוליטי אל המאור שבתורה ונושאי דבריה. אין ספק כי הכלי העיקרי שביד הרבנים הוא המאור שבתורה, שבכוחו להשיב את עם ישראל בתשובה, ושאלת החקיקה היא שאלה זמנית, שאף הוא ענין נכבד לענות בו.

ב. המציאות כפי שהוצגה על ידי הפוליטיקאים

כבכל שאלה הלכתית, חלק בלתי נפרד ממנה היא קריאת המציאות. המציאות כפי שהועלתה בשיחות רבות שקיימתי עם ח"כ נחום לנגנטל היא זו:

א. לא ניתן להמשיך עוד במצב הקיים, שכן נזקו רב מתועלתו. אנו משלמים מחיר כפול: גם את העובדה ששמירת התורה הציבורית קורסת, וגם את מחיר השנאה בעקבות הניסיונות לעצב את דמותה של מדינת ישראל. במציאות זו, שב ואל תעשה אינו עדיף. למעלה מכך, אי עשייה פירושה המשך ההתדרדרות, שכן המציאות היא דינמית ואינה עומדת במקום אחד. ניתן אף לטעון כי חלק ניכר מן הדנים בשאלה זו אינו גר בגוש דן, ועל כן הוא סבור כי המציאות במדינת ישראל היא זו המשתקפת ברחובות ירושלים, דבר שאינו נכון כלל ועיקר.

ב. ישנו חלון הזדמנויות, שניתן להגיע בו להסכמה רחבה על ההסדרים לקיומה של מדינת ישראל כמדינה יהודית, באופן מוסכם. חברי כנסת רבים מהאגף החילוני ממתנינים לראות מה יעלה מיוזמתו, והם עוצרים יוזמות אחרות. חלון זה עומד להיסגר, וקיימות בשטח מספר עובדות שיש לתת עליהן את הדעת:

למעשה, ברוב התחומים החקיקה הדתית אינה מיושמת הלכה למעשה. במדינת ישראל ישנה תחבורה ציבורית נרחבת בשבת, בין על ידי אוטובוסים הפועלים לפי "היתרים" שונים, והן מוניות וחברות הסעה פרטיות; מוסדות הבידור במובן הרחב של המילה פועלים ללא מפריע בשבת וביום טוב; מערכת הנישואין כדת משה וישראל דרך מוסדות הרבנות סובלת מירידה מתמדת של פונים אליה (תחום שארגון 'צהר' מבקש לתקן ביחד עם הרבנות הראשית); הכשרות במדינת ישראל הופרטה; בפסח האחרון היו מוסדות רבים בגוש דן שמכרו חמץ, וכד'.

ישנן יוזמות חקיקה ההולכות ומתקדמות של הפרדה מוחלטת בין דת ומדינה, והפיכת מדינת ישראל למדינת כל אזרחיה. מגמה זו קיימת בעיקר אצל חברי הכנסת הצעירים, והיא מגמה שתלך ותגבר, הן בשל העמדות העקרונית בדבר התערבות המדינה בחיי הפרט, והן בשל הריאקציה לחקיקה הקיימת.

המצב הבלתי מוסדר מאפשר לרשויות חוק לפעול לפי תפישת עולמן, ללא התייחסות לחוק, או תוך מציאת פרצות בו (נישואים קונסולריים לדוגמא). באופן כללי, מערכות כפיית החוק אינן מזדרזות להפעיל את כוחן כשמדובר בחקיקה בתחום הדתי. רוב החקיקה אינה מיושמת הלכה למעשה. שר הפנים איננו ממתין לחקיקה. הוא רואה עצמו כשליח העלייה מברית המועצות לשעבר, ומתוך כך הוא הציג מסלול עוקף רבנות, שבפועל בא ליצור מצב של נישואים אזרחיים בישראל. ללא הצעת חוק דת ומדינה אין דרך לעצור תהליך זה, המחדיר בדלת האחורית גויים רבים לתוכנו. הצעת החקיקה עשויה למנוע אפשרות זו.

החקיקה הדתית אינה מנותקת משאלות אחרות הקשורות בדמותה של מדינת ישראל. על הפרק עומדים נושאים נוספים, כגון "בג"ץ קציר", המאיים על אופייה היהודי של מדינת ישראל אולי יותר מכל החקיקה הדתית. מדובר בביטול ההתייחסות לקרקעות ארץ ישראל כאל רכושו של העם היהודי, ואל ארץ ישראל כארץ השייכת באופן בלעדי לנו. הציונות הדתית צריכה לקבוע את עמדתה – האם להגיש הצעת חוק שתסתור את עמדת הבג"ץ, לשתוק ולהסכים למציאות שנותרה, או כל דרך אחרת. דוגמה נוספת היא ועדת טל. הציונות הדתית תיאלץ לקבוע את עמדתה ביחס להצעות ועדת טל. אך בראש ובראשונה עלינו לתת את הדעת על חוק יסוד – החקיקה. חוק יסוד זה בא להשלים את חוקתה של מדינת ישראל. ללא היערכות תחיקתית מתאימה, לא נוכל עוד להשפיע על דמותה היהודית של מדינת ישראל. הצעת חוק זו גורסת הפרדה כמעט מוחלטת בין דת ומדינה. עם זאת חלק מהתומכים בה מוכנים לקבל את הצעתנו כאלטרנטיבה.

ג. הבעיה העקרונית והשאלות הפרטיות

כאמור לעיל, השתתפות בפעולה חקיקתית המסכימה, אם בשתיקה ואם בפועל, לעיצוב מדינת ישראל שלא על פי דרך התורה, אינו דבר פשוט כלל ועיקר. האם יכול אדם להרים את ידו עבור חוק המתיר נסיעה ציבורית בשבת? האם ניתן להיות חלק ממערכת חוקית המכירה בזוגיות שאינה כדת משה וישראל? יש להדגיש כי שאלות אלו אינן מתעלמות מהמציאות הקיימת, בה הדבר קורה בפועל. הן נוגעות לעצם העובדה כי שומר מצוות משתף פעולה עם מציאות זו מלכתחילה. ענין נוסף נוגע לשאלה החינוכית: האם נוכל לחנך את ילדינו לפי דרכנו לאחר שהיינו שותפים לחוק זה?

אחד הפתרונות המצויים בהצעות השונות, הוא להדגיש כי אין מדובר בחוקת מדינת ישראל,

אלא ב'חוק הסדרים', כלומר: לא השאלה העקרונית היא העומדת לדיון, אלא ניסיון להגיע להסכמה פראקטית. ברם, ההבדל העקרוני בין שתי החקיקות אינו חזק דיו. כדי למקד את הדיון, נעלה כאן שלוש בעיות ידועות לכל: בתחום השבת, בתחום המשפחה היהודית, ובתחום הגיור.

(א) שבת

ההצעה מדברת על הסדר חדש לקיומה של השבת הציבורית במדינת ישראל. בבסיסה מצויה ההכרה כי חוק ימי המנוחה והסטטוס קוו נפרצו מזמן, ולמעשה לא קיים מכשול של ממש בפני הרוצים לחלל שבת באופן המוני וציבורי. גם הפרטת התחבורה הציבורית, ביטול מונופול 'אגד', המוניות וכד', מקיימים למעשה תחבורה ציבורית בשבת. משום כך עולה לדיון ההצעה הבאה: לא תהיה מעורבות של המדינה בקביעת דפוסי הבילוי והעינוגים, אך המדינה תכפה את הפסקת הייצור והמסחר בשבת (כולל סגירת מרכזי הקניות וכד').

כאן עולות למעשה שלוש שאלות:

1. השאלה העקרונית המצויה בעצם העובדה כי אנו עושים "עסקאות" בענייני שמים.
2. בהנחה שזוהי דרכה של תורה במצבים מסוימים, האם נכון שיקול הדעת של היתר תחבורה ציבורית בשבת?
3. האם מדובר בהצעה ריאלית, או בחשש לקריסה מוחלטת של השבת הציבורית, דבר שאינו נתון רק לתחום הדיון התורני, אלא קשור גם בהערכת המצב.

(ב) נישואין וגירושין

זהו הנושא הבעייתי ביותר, כיון שהוא נוגע ליסוד האומה - המשכיות זרע הקודש שמימי אברהם אבינו - ומדובר בנושא שהוא "מעוות לא יוכל לתקון וחסרון לא יוכל להימנות". במדינת ישראל של היום לא ניתן עוד להמשיך במצב בו ישנם אנשים שאינם יכולים להקים משפחה מסיבות דתיות, כשהם אינם דתיים. עובדה היא כי אנו מתעלמים מקריסת מערכת הנישואין של הרבנות, ומכך שרבים מעם ישראל אינם מקימים משפחה כדין. מאידך גיסא, קיימת חשיבות עילאית של שמירת מסגרת הנישואין כדת משה וישראל. ההצעה בחרה דרך ביניים: יוקמו שני מסלולי חיתון. הראשון והעיקרי שבהם הוא כדת משה וישראל. השני הוא זוגיות המוכרת על ידי המדינה, שלא תוכר בשום אופן על פי ההלכה, ותוקפה יהיה לצורך חוקי המדינה בלבד.

ישנן כמה אפשרויות, ומובן מאליו כי ככל שאפשרות מסוימת מועדפת על דינו, כן היא לצנינים בעיני החולקים, ולא כל דבר שאנו מעוניינים בו ניתן להשגה. השאלה העיקרית היא

מה יהיה אופן הבחירה בין שני המסלולים: האם יהיה חייב כל זוג להתחיל בדרך הראשית, ורק אם יידחה על ידי ההלכה יוכל ללכת בשניה, או שהרשות תהיה נתונה לכל אחד לעשות כרצונו. מובן מאליו כי אנו מעדיפים פי כמה מונים את האפשרות הראשונה, אך אם יכריעו מומחי הפוליטיקה כי לא ניתן להגיע להסכמה על כך - האם אנו רשאים להסכים לדרך השנייה?

לא זה המקום לפרוש את שיקולי ההלכה כולם, וודאי שבענין זה הכריעו גדולי ישראל שלא רק ההלכה קובעת. אף שייתכן כי מבחינה הלכתית מוטב שלא יינשאו כלל (דבר הפותר בעיות ממזרות, גירושין וכדו'), פסקו כי "חוסן - זה סדר נשים", והכריעו כולם כי צריכים אנו לשאוף לכך שכל יהודי ויהודיה יינשאו כדת משה וישראל. לפיכך יש לבחון כיצד ניתן להשיג את המקסימום.

(ג) גיור

שער הכניסה לעם ישראל נתון במשך כל הדורות לגדולי ישראל בלבד, ונעשה לאור ההלכה. בענין זה נראה כי אין כל דרך להסכם כלשהו, והגיור חייב להיעשות בידי הרבנות הראשית ונציגיה בלבד.

כדי להשיג את ההסכמה הרחבה לעיקרון זה הוקמה "ועדת נאמן", אשר החליטה כי כך אמנם ייעשה. ברם, חלק מהחלטותיה נוגע לשלבי הלימוד לקראת הגיור. הועדה הציעה כי ייקבע בית ספר ללימוד לקראת גיור, בו יהיה מעמד כלשהו גם לזרמים אחרים ביהדות. מובן מאליו כי לא ניתן להעניק הכרה הלכתית לזרמים שאינם מקבלים עול מלכות שמיים ועול מצוות, ועל כן לא ניתן להסכים בשום אופן למעמד שלהם במסגרת הגיור. ברם, הצעת החוק עוסקת במעמדם בבית הספר לקראת גיור, ועל ידי כך נזכה סוף סוף כי יחוקק החוק הקובע כי הגיור עצמו ייעשה בישראל כהלכה בלבד.

גם כאן עומדות שאלות כבדות משקל:

1. האם בכלל קיימת אפשרות לגייר באופן כזה, או שהלימוד יפגע בגיור עצמו?
 2. האם יש לשלול את כל הענין (אף שבעזרתו ניתן יהיה לקבוע את הגיור כהלכה בחוקי מדינת ישראל) בשל הסכנה העצומה בהכרה כלשהי ב"זרמים" ביהדות, או שדווקא כך תוכר הבכורה של ההלכה?

3. האמנם קיימת אפשרות ריאלית להשיג זאת?

שאלות כבדות משקל אלו מחייבות דיון והעמקה. ניתן לראות בשלושת הנושאים הנ"ל מייצגים של כל הנושאים העולים מתוך הצעת החוק. מתוך רצון ללבן לעומק נושאים אלו בתוך היכלה של תורה, אני פונה אל הרבנים הקוראים להשתתף בדיון זה.

ד. שאלת הפשרה בענייני שמים*

השיטות המודרניות ליישוב סכסוכים בנויות על ההנחה כי יש לחפש דרך עוקפת אשר תשכיל לעקר את הפיתרון מהתיימרות להכריע או ליישב את שורשי הסכסוך עצמו. הניסיון ההיסטורי לימד, כי כל ניסיון להכריע בכף הדין והצדק איזה צד הוא הצודק, ולשכנע את הצד השני כי עליו לסגת, נידון מראש לכישלון. הדבר נובע מסיבות פסיכולוגיות הנוגעות לאופיו של האדם ולרתיעה הפנימית מפני כניעה, אך גם מסיבות פילוסופיות עמוקות הנוגעות לתורת ההכרה, ולעובדה כי חלק ניכר מן העמדות מושתת על הנחות אקסיומטיות שמטבען אינן ניתנות להכרעה. גישה זו מוצאת לה מקור נאמן בדברי הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשנה:

וצריך להיות מהדר בכל דיניו אחר הפשרה. ואם יוכל שלא יפסוק דין בכל ימיו, אבל שיעשה פשרה בין שני המריבים, הנה מה טוב ומה נעים. ואם אינו יכול, אז יחתוך הדין ואל יטריח, אבל יתן זמנים ארוכים לבעל הריב, ויניחהו לבקש על נפשו כל היום, ואע"פ שירבה דברים וידבר הוללות וסכלות.

הרמב"ם צועד בעקבות ההכרעה ההלכתית בדבר עדיפות הפשרה על הדין, וחובת הדיין להציע פשרה לבעלי הדין קודם לדיון ההלכתי. רבים מבקשים לראות בקביעה זו את דרכה של ההלכה, ואת הנתיה הסלול ליישוב סכסוכים: הפשרה.

ברם, דרך הפשרה או הגישור טובה כל עוד עוסקים בסכסוכים בין אדם לחבירו, שכן אז בעל הבית הוא האדם, והוא יכול לוותר על זכויותיו. הפשרה מחייבת כל אחד מן הצדדים לוותר משהו כדי 'לבצוע' (=המינוח התלמודי לפשרה), ובכך צועדים הם האחד לקראת השני, ומניחים את הבסיס להשכנת שלום. אולם כאשר המחלוקת והסכסוכים שייכים לתחום שבין אדם למקום - נדמה כי לא ניתן לנקוט בדרך זו. המבקש להסתמך על קביעת השולחן ערוך כי דרך הפשרה עדיפה, ועל הדיין לפתוח את התהליך הדיני בהצעת פשרה בבואו לעסוק בענייני שמים, ייתקל מיד בחומה שנראה כי לא ניתן לפורצה. הסיבות לכך מרובות: ראשית, הבסיס הראשון הנדרש, והוא היות האדם בעל הבית, חסר. התחושה היא כי כל עוד מדובר על עניינים של האדם - יכול הוא לוותר למען דרכי שלום, אולם הסמכות אינה בידו כאשר מדובר בענייני שמים. זהו רצון הבורא וציוויו, ועל כן אין הוא רשאי לוותר כקוצו של יוד. שנית, גם אם הבעיה העקרונית של ויתור אינה קיימת, שכן ריבוננו של עולם עצמו ציווה עלינו לבקש שלום ולרדפו, קיימת הבעיה המעשית של חוסר היכולת לקבוע איזו כף תגבר ותכריע את הכף השניה.

יש שביקשו לפתור בעיה זו בהכחשתה באופן פילוסופי, ובטענה כי למעשה אין מדובר כלל

* חלק זה של המאמר לקוח מהרצאה שניתנה בכנס בנושא של יישוב סכסוכים.

וכלל בענייני שמים. האדם הוא המפרש את דבר ד' ואת תורתו, והוא אשר קובע את אופיו ופירושו של הציווי האלוקי, בד בבד עם מימוש דברו בארץ. האוטונומיה שניתנה לו היא רחבת היקף, ולמעשה הקב"ה עצמו הוא שהעמיד את התורה כולה על פרשנותו של האדם. הטוענים כך סומכים את דבריהם על תשובת הרמב"ם בהקדמת המשנה לשאלת הסתירה שבין האמונה ברציפות המסורת, לבין קיומן של המחלוקות, המעידות על קטיעה אפשרית של המסורת:

שהקב"ה לא ציונו בעבודתו על ענין זה. אבל ציונו לשמוע מחכמי הדור, כמו שנאמר "אל השופט אשר יהיה בימים ההם". ועל הדרכים האלו נפלה המחלוקת, לא מפני שטעו בהלכות, ושהאחד אומר אמת והשני שקר.

אינני רוצה להתפלמס עם טענה זו, לבד מאשר לקבוע כי אינני רואה בה פיתרון רצוי ונכון, הן בשל העובדה כי החירות הניתנת לפרשן ולפוסק מצומצמת בהרבה מהמתואר בה, והן בשל העובדה כי עובדתית אין זו הדעה המקובלת בין נושאי דבר ד' במציאות, המעורבים בסכסוך אותו אנו מבקשים לפתור, ולפיכך אין בגישה זו כדי לתרום לפתרון הבעיה באופן מעשי.

לפיכך דומה כי סכסוכים דתיים המושתתים על ענייני אמונה נידונו להתקיים לנצח, וההכרעה בהם נעשית בעזרת הכוח בלבד, לא בהכרח כוח פיזי, אלא בדרכים כוחניות מגוונות. שיטות הגישור והפישור אינן יעילות כאן, וודאי שקשה להניח כי ניתן לשכנע את אחד הצדדים. בדברים הבאים אני מבקש לבחון את ההנחה שבבסיס הטענה הזו, לאמור: האמנם נעולה הדרך בפני פשרה דיני שמים? האם לא קיימת חובה, ולא זכות בלבד, להתפשר אף בנושאים שבין אדם לאלוקיו כדי לקיים את העולם ולהביא לו שלום? הייתכן מקור אחר לפשרה, אשר יחייב אותה לא רק כחלק ממצות השלום? כדי לענות על שאלה זו, ברצוני לבחון סוגיה אחת במשנת חז"ל העוסקת באופן ישיר בפשרה דיני שמים, ולבנות בעזרתה יסוד עקרוני בסוגיה זו. בהמשך דברי אשתמש בסוגיה זו הן כדי לנסח את עקרונות ההבנה, והן כדי להגבילה הגבלה של ממש, ולסייגה בתנאים ובמקומות שונים.

ה. מעשה אהרן בחטא העגל כתקדים

סוגיית מעמדו של אהרן הכהן בחטא העגל היא ענין נרחב לעיסוק בפשוטו של מקרא. משה רבנו מאשים את אהרן בנטילת חלק בעגל, ואף טוען כי ריבונו של עולם פסק כך: "ובאהרן התאנף ד' מאוד להשמידו, ואתפלל גם בעד אהרן בעת ההיא" (דברים ט, כ). מקום נכבד תופש גם הדיון בדבר מניעיו של אהרן, ובטיב החלטתו לסייע בעד העם לבנות העגל. במסכת

סנהדרין מעמידים חז"ל את שיקול הדעת ואת הסיבות להכרעה בדרך הבאה:

...ופליגא דרבי תנחום בר חנילאי. דאמר רבי תנחום בר חנילאי: לא נאמר מקרא זה אלא כנגד מעשה העגל, שנאמר 'וירא אהרן ויבן מזבח לפניו', מה ראה? אמר רבי בנימין בר יפת אמר רבי אלעזר: ראה חור שזבוח לפניו, אמר: אי לא שמענא להו - השתא עבדו לי כדעבדו בחור, ומיקיים בי 'אם יהרג במקדש ה' כהן ונביא', ולא הויא להו תקנתא לעולם. מוטב דליעבדו לעגל, אפשר הויא להו תקנתא בתשובה. (סנהדרין ז, א)

הגמרא פותחת בביטוי "לא נאמר מקרא זה", וזהות מקרא זה ומשמעותו תידון להלן. בהמשך דבריה היא מביאה את התלבטותו של אהרן הכהן. על פי חז"ל, עובדת היעלמותו של חור, הבולטת מאוד בפשוטו של מקרא, מוסברת על ידי העובדה שחור נרצח. טרם עלייתו להר הורה משה רבנו, שממלאי מקומו יהיו אהרן וחור. הדבר מלמד על מרכזיותו וחשיבותו של חור במבנה ההנהגה של האומה הישראלית. חסרונו של חור לצד אהרן בעמידה מול העם בעת בקשת תחליף למשה, מוסבר לאור העובדה שהדבר נובע דוקא מעמידתו לצד אהרן - דבר שהביא לרציחתו.

שתי אפשרויות עמדו בפני אהרן הכהן: אפשרות אחת היא ללכת בדרכו של חור, ועל ידי כך להימנע מנטילת חלק בחטא העם. יתרונה של דרך זו היא בטהרו של אהרן הכהן, בעמידה המובהקת כנגד רצון העם, ובכך שהיא 'שב ואל תעשה'. אהרן הכהן אינו נוטל אז חלק במעשה העם, אלא הוא קרבן שלו. חסרונה המובהק הוא בתוצאות דרך זו - אהרן הכהן העריך שגורלו יהיה כגורל חור. האפשרות השנייה היתה ליטול חלק פעיל בעשיית העגל, כאשר יתרונות העמידה מנגד הם חסרונות דרך זו ולהפך, כלומר: היתרון הגדול הוא בכך שפיתרון זה לא יביא להירצחו של אהרן, והחסרון הוא שותפות בידים במעשה של עבודה זרה. אהרן הכהן בחר בעשיית העגל. בחירה זו לא נבעה מפחד אישי, או מאי רצון לקדש שם שמים במוותו. ראב"ע בפירושו הארוך (שמות לב, א) מאשש הנחה זו בכמה סוגים של הוכחות: חסידים הנמוכים ממנו בדרגה עמדו בנסיונות קשים יותר ומסרו נפשם; משה רבנו לא הרגו לאחר חטא העגל; לא ייתכן שהוא יהיה המכפר על בני ישראל לדורות אם הוא חטא בעגל; לא מצינו ביקורת אלוקית ישירה על אהרן בענין חטא העגל (בנקודה זו נעסוק בהמשך); אף משה רבנו אומר (דברים לג, ח) "תומיך ואוריך לאיש חסידך". בתוך דבריו של ראב"ע מצויה גם טענה דטרמיניסטית: "...וכל אנשי המחקר מודים כי ה' לא יבחר שליח, שידע כי בסופו יעבוד עבודה זרה". ראה להלן דיון מפורט באופי של טענותיו.

הפרשנות הפנימית של חז"ל לטיב מעשהו של אהרן שונה לחלוטין: אהרן קבע דרך בסיסית להכרעה בין שתי אפשרויות גרועות. אין להחליט בין שתי אפשרויות גרועות על פי חומרת

העבירה, אלא על פי היכולת לשוב ממנה ולתקנה. ייתכן כי עבירה מסוימת חמורה יותר, ואולם היא בת תיקון ותשובה, ועל כן יש לעשות אותה ולא להסתבך בעבירה קלה ממנה אך ללא יכולת חזרה ותיקון. בנידון דידן: מעשה רציחה הינו מעוות לא יוכל לתקון. לא ניתן להקים אדם לתחייה ולשוב ממעשה הרציחה. למעלה מזאת, העובדה שירצחו אדם שהוא גם כהן וגם נביא תטיל כתם נורא על האומה הישראלית, שלא ניתן יהיה לכפרו.

בבחירה זו אהרן קבע שני יסודות חשובים: היסוד הראשון הוא עצם הפעלת שיקול דעת ובחירה באפשרות הפחות גרועה מבין שתי אפשרויות גרועות. שכן יתרון אי עשיית העגל הוא בכך שלא נדרשת כאן בחירה, שהרי זוהי עבירה ב'שב ואל תעשה'. יכול היה אהרן הכהן להימנע מהפעלת שיקול דעת כלשהו, מתוך עמדה רוחנית שלא הותר לו לאדם לעשות עבירה אחת כדי להימנע מן האחרת, ולהשאיר את גורלו למעשה העם. אהרן הכהן פעל מתוך הנחה כי מוטלת עליו החובה להכריע גם במציאות נוראה זו. בכך קבע את הדרך המתירה להכריע במצבים מעין אלו ואינה משאירה זאת לחשבונות שמים. היסוד השני במעשהו הוא קביעת עקרון הברירה: בחירת דרך התגובה לאור יכולת התיקון. על פי עקרון זה בחר אהרן לעשות את העגל. מחטא עבודה זרה יש תשובה. אין דבר העומד בפני תשובה, וניתן לשוב אל ד' גם מתוך תסבוכת החטא שבעבודה זרה. מחטא הריגת כהן ונביא בבית ד' אין תשובה, הן משום שלא ניתן להקים לתחייה את המת, והרי זה מעוות שלא יוכל לתקון, והן משום שעצם שפיכות הדמים של כהן ונביא בבית ד' אין לה כפרה. מעמדה של שפיכות דמים מבואר כבר בפרשיות האוסרות שפיכות דמים בספר בראשית, אחר המבול, ומאז שבה התורה ומחמירה בחטאם של שופכי דמים.

אולם, בחדירה לתוך מחשבותיו וליבו של אהרן אין די, שכן בדיוננו אין אנו עסוקים באהרן הכהן, אלא בהדרכה האלוקית. אין משמעות מספקת להבנת המוטיבציה של אהרן, ללא בירור ההצליח ד' דרכו אם לא, ואם ניתן ללמוד ממנה הלכה לדורות. האם ניתן ללמוד ממעשה אהרן הלכה לדורות, כי במקום בו עומדות בפני המנהיג שתי דרכים גרועות חובה עליו להפעיל שיקול דעת באיזו מהן לבחור, וששיקול הדעת הנכון הוא בחירה לאור אפשרות התיקון? או שמא דחה הקב"ה את מערכת שיקוליו של אהרן, והתורה קובעת כי אסור לו לאדם להפעיל שיקול דעת שכזה, לא עליו המלאכה לגמור, ואהרן היה חייב לא ליטול חלק במעשה העגל, וקולר תלוי בצואר העם? לימוד הפרשה ללא התייחסות לשאלה זו דומה לחרישה ללא קצירה ולנטיעה ללא בציר.

תשובת חז"ל לשאלות אלו מצויה בראש הסוגיה שהובאה לעיל. כאמור, פותחת הגמרא בציון העובדה כי "לא נאמר מקרא זה אלא כנגד אהרן". לאיזה מקרא מתכוונת הגמרא? הסוגיה שקדמה לסוגיה זו עסקה בכמה פסוקים, מכאן שהפתיחה "לא נאמר מקרא זה" מתייחסת לאחד הפסוקים שבסוגיה הקודמת, אך לא ברור לאיזה מהם. בשאלה זו נחלקו בעלי התוס'

עם רש"י: בעלי התוס' (סנהדרין ז, א ד"ה כנגד) ציינו את הפסוק: "אקרא דתורת אמת קאי, כדכתיב בסיפיה ורבים השיב מעוון, שיהא להם תקנה וכדמסיק". מכאן שבעלי התוספות הבינו כי הגמרא מצאה הכרעה אלוקית התומכת באופן חד משמעי בהכרעתו של אהרן. הפסוק המציין את תכונת הכהן מסתיים במילים "ורבים השיב מעוון", ולדעת בעלי התוס' - זוהי הכרעת התורה על פי חז"ל. הקב"ה רואה במעשה אהרן את הדבר הנכון, שגרם לסילוק הכתם הגדול מעם ישראל. אולם רש"י פירש: "מקרא זה - ובוצע ברך. אלא כנגד מעשה העגל - שעשה אהרן פשרה בינו לבין עצמו, והורה היתר לעצמו לעשות להם את העגל. ויבן מזבח - הבין מהזבוח לפניו". המקרא "בוצע ברך" מסתיים במילים "נאץ ד'", כלומר: הכרעתו של אהרן נשללה, על פי הבנת חז"ל במקרא, ואף מוגדרת כניאוף ד'. הכרעה זו פוסלת את שיקול הדעת של אהרן. למחלוקת זו משמעות הלכתית רבה. רבנו מנחם המאירי, המבין את פרשנות חז"ל כדרכו של רש"י, מסיק מסוגיה זו מסקנות על דרכו הפסיקתית של הרב בישראל:

אף על פי שהפשרה נבחרת לענין דיני ממונות, לענין איסור אינו כן, ואל יאמר הדיין נתיר לו את זה כדי שלא יאכל את זה וכיוצא בזה. הוא שאמרו לא נאמר מקרא זה ר"ל "ובוצע ברך נאץ ד'" אלא כנגד אהרן, שנאמר "וירא אהרן ויבן מזבח לפניו", ראה חור זבוח לפניו על שלא רצה לעשות להם כך, ואמר אם איני שומע להם עושים לי כך, ומתקיים בהם "אם ייהרג במקדש ד' כהן ונביא", שהרי חור נביא היה ולא יהא להם תקנה שלא ליענש עונש מרובה, מוטב שאעשה להם העגל ואפשר שיהא להם תקנה בתשובה.

(בית הבחירה סנהדרין ז, א)

דברי המאירי מלמדים על החשיבות הגדולה שבהכרעה האלוקית. אמנם המאירי אינו עוסק באופן ישיר בפשט הפסוק, אלא בפשוטה של הגמרא, אך השאלה הפורמאלית היא שאלה משנית, ואף אם חז"ל עצמם לא התכוונו לפשוטו של מקרא השאלה עולה במלוא עוצמתה. המאירי רואה בפרשתנו פסק הלכה לדורות: אין לרב סמכות ויכולת להיכנס לתוך מערכת שיקולים הבוחרת בין שתי אפשרויות גרועות. הוא חייב ללכת במסלול הקבוע, לא ליטול חלק בפועל במעשה עבירה, ולתלות את השתלשלות הדברים בתוצאות שהן מחוץ לו.

ו. משמעותו של המושג 'פשרה' בענייננו

לעומת זאת, בדברי התוספות ניתן למצוא היתר עקרוני לעיצובה של דרך גישור ופישור בענייני שמים. טענתם העקרונית של בעלי התוספות היא כי מקורה של הפשרה איננה בויתור על עשיית רצון שמים, אלא בהיפוכה, לאמור: הפשרה נובעת מרצון ומחוייבות לעשיית רצון שמים במלואו, אולם מחוייבות זו נתקלת בסתירה פנימית, שכן המציאות המורכבת מזמנת

פעמים רבות מחויבות לשתי מצוות או לשני עיקרים שונים וסותרים. אהרן הכהן לא התפשר עם הציווי האלוקי כנגד עבודה זרה משום שהיה פשרן או ותרן. כאמור לעיל, ההתנגשות היתה בין שני צוי ריבונו של עולם - חובת מניעת הריגת כהן ונביא בבית ד' וחובת ההימנעות מעבודה זרה - ושיקול הדעת הנתבע הוא שיקול פנים תורתי.

ניתן להדגים עקרון זה בהבחנה שבין ספרות הפסק לספרות השו"ת. רוב החומר המצוי בספרי הפסק (אך לא כולו, שכן ספרי שו"ת רבים חדרו גם אל ספרי הפסיקה) הוא פסיקה בתנאי מעבדה, לאמור: ההלכה הטהורה, כאשר היא מבודדת מן הסביבה ומהשפעת עניינים אחרים שאינם נוגעים למקרה בו היא דנה. הדיון בהוצאת בעל הבית והעני בראש מסכת שבת מתעלם מסוגיית לפני עיור לא תתן מכשול ומסייע לדבר עבירה, דיני נזיקין נלמדים במנותק מדיני ואהבת לרעך כמוך, וכיו"ב. לעומת זאת, עוסקת ספרות השו"ת במפגש ההלכה במציאות שבה היא פוגשת לא את העיקרון המבודד, כי אם כוללת מרכיבים רבים. השו"ת הוא המקור להתנגשות עניינים אלוקים פנימיים, והחובה להכריע בין מחויבויות שונות ובין עניינים שונים.

בעצם, כל מעשה הלכתי הוא הכרעה שכזו. חלק מן המפגשים ההלכתיים עומת עוד במקורות קדומים. כל המשתתף בחתונה של כלה שאיננה נאה וחסודה מעמת בתוכו מחויבות הן למצות "מדבר שקר תרחק" והן מחויבות לאיסור הלבנת פני חבריו ברבים ולענייני דרך ארץ אחרים. על טיב ההכרעה חלקו בית שמאי ובית הלל, ואין ברצוני להאריך כאן בסוגיה זו. למעשה, רוב אמירות האמת פוגעות בשלום, וכן כל השכנת שלום בין אדם לחברו מחייבת עיגול פינות ודחיקת האמת הרחוקים מאד ממצות "מדבר שקר תרחק". אולם אין הדברים נוגעים לאמת ולשלום בלבד. כל יסוד הלכתי הוא איבר במערכת מורכבת של יסודות מצרניים לו ואף סותרים אותו. לא יהיה זה נכון להשתמש במונח 'פשרה' כשאנו עוסקים בכך. הסיבה היא אמוציאטבית ואסוציאטיבית - פשרה נתפשת בדרך כלל על ידי בני אדם כעניין המקטין עוצמות וקרוב לויתור, לחולשה ולעייפות. אף שאין היא בהכרח כזו, זו תדמיתה הציבורית. ואילו אנו עוסקים במפגש בין שני זרמים גועשים המביאים למפגש עוצמות. אין מדובר בנינויות אלא בהליכה עוצמתית בשני מסלולים. טוב מן המונח 'פשרה' המונח 'מפגש אידיאות', אולם למעשה מדובר במה שבני אדם מכנים בשם 'פשרה'.

ז. תנאים והגבלות

לא ניתן להתעלם מן העובדה כי דרך זו מרופדת בסכנות של ממש. קיים דמיון חיצוני מסוכן בין הטענה כי קיימת מחויבות אמונית לשני קטבים, ובין ההתעלמות מכל הקטבים גם יחד. קו הגבול בין האמירה כי בכל מקום יש יסודות של אמת, לבין האמירה כי אין אמת בנמצא, בשל העובדה כי בכל מקום מצוי גם הפכה, הוא דק מאוד. בכתביו של הראי"ה קוק זצ"ל

אנו מוצאים את הכינוי שכינה הראי"ה את הסכנה: "הסבלנות הקרה", העומדת לרועץ בפני הניסיון למצוא כתוב שלישי שיפגיש את העוצמות:

...והחוקר המיושב, המשתמש בשכל ישר, מצורף לרגש בהיר ונכון, ידע איך להוקיר כל דבר בערכו, ואיך לשלב כל הדעות במצב כזה, שכל אחת תשלים את החסרון שיש בחברתה, אפילו במקום שהן נראות כחולקות זו על זו. זאת היא ההשקפה העליונה, הנובעת מההכרה האלקית האמיתית, "הכולל הכל וכללם יחד". וצריך בזהירות לחלק בין הצעה כוללת זאת, שהיא יודעת להעמיק אל חקר כל אחת מהדעות, ולהוקיר כל רגש כפי עומק שיוויו, ובין הסבלנות הקרה, הבאה מתוך מה שאין העולם הרוחני תופס מקום בנפש. זאת האחרונה מוכרחת היא לסגת אחר מפני האורה וברק החיים, והראשונה תגדל ותפרה תמיד במעלה יותר גדולה, עד אשר תמלא הארץ דעה את ד', שאז "לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי", ועם מילוי העושר המדעי והרחבת כל שיטה לפרטיה יהיה גדול כח השלום המקורי המאגד את כולם.

(איגרות הראי"ה, א, עמ' פד)

דוקא בשל הדמיון החיצוני לפשרה הותרנית, נדרשת מערכת תנאים והגבלות אשר יבחינו בין הפשרה הראויה, כמפגש העוצמות, לבין הבינוניות. העדר מערכת זו עשויה להביא לאחת משתי תוצאות מרות. ראשונה שבהן היא ניצול מפגש העוצמות כדי לרדד את העוצמה הרוחנית ולשטח את העולם האידיאלי. שניה שבהן הפוכה בכיוונה: דוקא משום שנדמה כי פשרה זו אינה רצויה בעיני ד', עשויה להיווצר תנועה 'חרדית', אשר מכוח החרדה לדבר ד' יברחו ממנה, ויאחזו רק באחד משני הקצוות. אף על פי שנושאי דברה משוכנעים כי הם ההולכים בדרך ד' באמת, ללא פשרה, על פי דברינו רחוקים הם ממנה, כיוון שהם אוחזים באחד מן הקצוות בלבד ואינם מביאים לידי ביטוי את רצון ד' במלואו.

שלושה עקרונות עומדים בבסיס ההבחנה:

(א) הדבר מסור ללב

הראשון והחשוב מכולם הוא המוטיביציה הפנימית. כבר מן התורה שבכתב אנו מכירים את התופעה כי במקומות רבים בהם מסורה המצוה ללב מזהירה התורה במיוחד "אני ד' אלוקיכם". חז"ל דרשו מקומות אלו, וצינו כי עיקר העיקרים בתחומים אלו הוא הלב:

אל תיתן לו עצה שאינה הוגנת לו, אל תאמר לו צא בהשכמה שיקפחוהו ליסטים, צא בצהרים בשביל שישתרב, אל תאמר לו מכור את שדך וקח לך חמור, ואת עוקף עליו ונוטלה ממנו, שמא תאמר עצה טובה אני נותן לו - והרי הדבר מסור ללב,

שנאמר "ויראת מאלקיך אני ד'" (ספרא קדושים פרשה ב); יכול אם ראהו יעצום עיניו כאלו לא ראהו, הרי הדבר מסור ללב, שנאמר "ויראת מאלקיך אני ד'", הא כל דבר שהוא מסור ללב נאמר "ויראת מאלקיך" (ספרא קדושים פרשה ג); רבי יהודה אומר אף לא יתלה עיניו על המקח ולא יאמר לו בכמה חפץ זה והוא אינו רוצה ליקח, ואם תאמר עצה טובה אני מוסר לו - והרי הדבר מסור ללב נאמר בו "ויראת מאלקיך", כל דבר שהוא מסור ללב נאמר בו ויראת" (ספרא בהר פרשה ג).

בניסוח אחר מופיעים הדברים כדרשה על הפסוק "צדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם":

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, מאי דכתיב: "כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם"? משל לשני בני אדם שצלו את פסחיהן, אחד אכלו לשום מצוה ואחד אכלו לשום אכילה גסה, זה שאכלו לשום מצוה - "וצדיקים ילכו בם", וזה שאכלו לשום אכילה גסה - "ופושעים יכשלו בם"

(נזיר כג, א).

יש לציין כי ריש לקיש חלק על כך. קריטריון זה קשה מאד לבחינה חיזונית. מעצם מהותו הוא שייך לעמידתו של האדם בפני בוראו, וזר לא יקרב אל הקודש. אף על פי כן, ישנם סימנים חיזוניים המעידים על נטייה ליראת שמים. המבחן העיקרי הוא בזיקתו של המפטר או המתפטר לענייני שמים בעת שאין הם עומדים בסתירה לדבר. אם המפטר ניצב כראש וראשון לכל דבר שבקדושה, והוא מרכז את כוחותיו ואת מרצו לתיקון עולם במלכות ש-די, ניתן להניח כי אכן מדובר במגמה ברוכה שעניינה להביא את דבר ד' במלואו. ברם, אם בתחומים אחרים בהם אין מניעה ואין הכרח להתפטר הוא מצוי בחצרה של הבינוניות, ניתן להניח כי זהו מקומו הטבעי, ואכן מדובר ב"סבלנות הקרה", שאין בינה ובין רצון שמים דבר.

(ב) הזיקה ההדדית לקצוות

העיקרון השני הוא מבחן הקשר עם הקצוות, לאמור: אף על פי שאין ביכולת האדם להבחין בעת ההתנגשות עצמה בין הפרטנות הותרנית לבין עוצמת המפגש בין הקצוות, ניתן לבחון את הדברים כאשר כל אחד מן העניינים עומד לעצמו. דרשה זו נדרשת פעמים הרבה בעת העיסוק בהבחנה בין שמעון ללוי במעשה שכם. הבעיה ידועה: שני בני יעקב, שמעון ולוי, עשו אותו מעשה; שניהם נתקללו באותה קללה של "אחלקם ביעקב ואפיצם בישראל"; בשניהם התקיימה הקללה, שכן לשני השבטים לא היתה נחלה עצמאית. ללוי נאמר: "לא יהיה לכהנים הלויים כל שבט לוי חלק ונחלה עם ישראל אשי ד' ונחלתו יאכלון. ונחלה לא יהיה לו בקרב אחיו, ד' הוא נחלתו כאשר דבר לו (דברים יח, א-ב); ולשמעון נאמר: "ויצא הגורל השני לשמעון למטה בני שמעון למשפחותם ויהי נחלתם בתוך נחלת בני יהודה" (יהושע יט, א).

אולם לא ניתן להתעלם מן הפער התהומי הקיים בהתגשמות הקללה: בעוד שלשבת לוי לא ניתנה נחלה כיון שזכה לדבר הגבוה הרבה מנחלה רגילה, לשבת שמעון לא היתה נחלה משום שקיבל דבר שהוא פחות מנחלה עצמאית, ונחלתו בלועה בתוך נחלת שבט יהודה. אחת התשובות המפורסמות היא שיש להבחין בין מעשיהם: מעשה שכס אכן יכול להתפרש כמעשה קנאות לשם שמים, כשם שיכול הוא להתפרש כמעשה רצח ונבלה. ההבחנה בין שמעון ולוי אינה במעשה שכס עצמו, אלא בהקשרים האחרים - שמעון אינו יכול להתעטר בעטרת קנאת ד', שכן אחד מבניו קרוי "שאל בן הכנענית", והדבר מורה על סתירה פנימית. שמעון עצמו עשה מעשה זמרי וביקש שכר כפנחס, ומי שנושא אשה כנענית אינו יכול לבוא בשם הקנאה על כבוד אחותו וכבוד בית אביו שחולל. לימים בא הדבר לידי ביטוי במעשה זמרי עצמו, לא רק כביטוי לשוני, אלא בפועל, בביאתו אל כזבי בת צור לעיני כל העדה. ואילו בלוי התקיים: "האומר לאביו ולאמו לא ראיתיו ואת אחיו לא הכיר ואת בניו לא ידע" (דברים לג, ט), דבר המלמד כי קנאת ד' מצויה בו גם בעת שאין היא משרתת את מטרותיו אלא פוגעת בו עצמו. מנגד, אנו מוצאים את אהרן נשיא שבט לוי אוהב שלום ורודף שלום - דבר המלמד כי כשכל אחד מן העניינים עומד לעצמו קיימת מחויבות לשניהם. גם כיום, המבקש ליישב עימותים אמוניים בעזרת ההכרה כי ריבונו של עולם ציוה הן על השבת והן על אחדות האומה, הן על גיור והן על כבוד כל אדם, הן על הרחבת תלמוד תורה והן על קידוש שם שמים - ייבחן בזיקתו לכל אחד מן הקצוות כאשר אין הוא עומד בעימות עם משנהו. אם אכן הוא קשור בדרך עמוקה עמהם אזי יש ביכולתו לבוא בשם הפשרה העוצמתית. אם קיים ניגוד - הדבר מורה על סתירה פנימית שמקורה בצביעות.

(ג) "ונתן לך רחמים ורחמך"

העיקרון השלישי הוא עקרון השיקום. גם הפשרה בדרך מפגש העוצמות גובה מחיר כבד. בסופו של דבר אין המציאות מבטאת את שני הקצוות בדרך עוצמתית, אלא מפגישה ביניהם, ובוררת משניהם חלקים בלבד. אין המציאות יכולה לשאת שתי עוצמות סותרות, וההכרעה ממתנת את הופעת העוצמות בפועל. אף על פי שזוהי החובה הניצבת בפני פוסק ההלכה ומורה הדור, מיישב הסכסוכים ורודף השלום, אין הוא יכול שלא להינזק ממתניות זו. משום כך אין תפקידו מסתיים ביישוב הסכסוך ובהשכנת שלום. הוא נדרש כעת לפעולה עיקשת של שיקום כל קצה בפני עצמו, כדי שלא תיהפך הוראת השעה של המתניות להוראת קבע של בינוניות. אחד המקומות בו מופיע עיקרון זה בתנ"ך, הוא בנבואת גאולת קרקעות ענתות על ידי ירמיהו בהיותו עצור בחצר המטרה (ירמיהו לב). ירמיהו אכן מתפלא שצוה לעשות כך, ואף מתלבט אם דבר ד' הוא, כיון שגאולת הקרקע מנוגדת לקריאתו למלך ירושלים להיכנע. העובדה כי הוא עצור דוקא בשל נבואה זו מגבירה את תמיהתו. בדברי ד' הוא מגלה

את עקרון השיקום. מעשה קניין הקרקעות אינו מכוון כלפי תושבי ירושלים, אנשי המלך המתנגדים לירמיהו. להפך, הכתובת היא סיעתו של ירמיהו עצמו. דוקא הם, הקוראים להיכנע כהוראת שעה, מופקדים על החובה שלא תיהפך הוראת שעה של כפיפות הקומה לביטול חזון יישובו של עם ישראל בארצו. ירמיהו נצטווה לקנות קרקעות כדי לשקם את חובת ההתיישבות ואת האמונה כי עם ישראל ישוב לארצו ויזכה לממש מחדש, במלוא העוצמה הקיצונית, את הקשר בינו לבין ארצו.

פרשני המקרא המאוחרים ביארו כך את סיומה של הנוראה שבפרשות - פרשת עיר הנידחת. הפסוק המסיים פרשה זו קובע כי בעקבות עיר הנידחת יתקיים בעם ישראל "ונתן לך רחמים ורחמך". וכך הם דברי 'אור החיים' הקדוש:

ונתן לך רחמים ורחמך - כוונת מאמר זה כאן, לפי שציוה על עיר הנידחת שיהרגו כל העיר לפי חרב ואפילו בהמתם, מעשה הזה יוליד טבע האכזריות בלב האדם, כמו שסיפרו לנו הישמעאלים כת הרוצחים במאמר המלך כי יש להם חשק גדול בשעה שהורגים אדם, ונכרתה מהם שורש הרחמים והיו לאכזר, והבחינה עצמה תהיה נשרשת ברוצחי עיר הנידחת. לזה אמר להם הבטחה שיתן להם ה' רחמים, הגם שהטבע יוליד בהם האכזריות, מקור הרחמים ישפיע בהם כח הרחמים מחדש לבטל כח האכזריות שנולד בהם מכח המעשה.

(אור החיים' דברים יג, יח)

פרשנים אחרים לא צמצמו את חובת השיקום להשראת א-ל עליון, אלא ראו חובה לאדם לעורר בו את הרחמים בעקבות הפגיעה ביסוד הרחמים בעת מעשה עיר הנידחת. כך גם בוארה ברית השלום שניתנה לפינחס, תחת אשר קינא לאלוקיו ויכפר על בני ישראל. בעת מפגש העוצמות התפשר פינחס עם ערך השלום, ונדרש לדקור את האשה אל קבתה ולקנא את קנאת ד'. אולם מבחנו הגדול הוא האם בעת ששלום ייתבע בעולם ידע הוא להניח את חרבו, וללכת בעקבות סבו שאהב את הבריות, והיה אוהב שלום ורודף שלום.

ח. במציאות כיום

על פי דברינו לעיל ניתן לומר, כי המבקש להתמודד עם בעיות בדרך של מפגש האידיאות, נדרש לעמוד בשלושה תנאים, בעיקר אם מדובר במישור הציבורי. לא די בכך כי שלושת עקרונות אלו יעמדו לו כאשר הוא ניצב בפני מבחנו האישי. השאלה היא האם הוא יוכל לשמש כמשכין שלום ברחוב הציבורי, ואכן להוביל דרך של מפגש עוצמות ושל מיישב סכסוכים במרחבי העולם הדתי.

ראשית עליו ליצור אמון כי כוונתו לשם שמים, ואין הוא מתעטף בטלית לא לו. האמון

הציבורי הזה מתחייב, שכן בלעדיו יתפרשו מעשיו כמעשי מי שרוממות א-ל בגרונו אך חרב פיפיות בידו. הוא ייתפש כמי שחפץ בפשרה, בכניעת ההלכה לגחמותיו, בחיפוש אחר הותרנות והבינוניות, ולא כמי שמבקש לעשות את רצון בוראו. דווקא בשל הקושי לקרוא את שבלב בני אדם - כי האדם יראה לעיניים ודי' יראה ללבב - מקורו של אמון זה אינו במעשה בודד אלא בבנין של שנים ובמאמץ עקבי לעשות את רצון ד', בדרך המקובלת על פי ההלכה והתורה. ניכרים דברי אמת, ומי ששם שמים הוא אכן מטרתו - בסופו של דבר מכיר בכך הציבור. תנאי שני הוא קשר עמוק לשני העניינים. למשל, המבקש לפשר בענייני ארץ ישראל ובקשת השלום מתוך עמדה אמונית, בהכרה כי זהו מפגש בין שתי אידיאות אלוקיות, חייב לשכנע את הציבור כי הוא אכן קשור הוא לשני אלה. שכנוע זה נוצר גם הוא על ידי פעולה מתמדת ועיקשת להגדלת כוח השלום בכל מקום שאפשר, ולתמיכה בכל אפשרות של הרחבת יישובה של ארץ ישראל.

התנאי השלישי הוא יכולתו של המעורב בענין להוביל מהלך של שיקום. רק מי שהפשרה המעשית לא הובילה אותו לויתור על החזון, הוא שיוכל להיות מורה דרך לרבים. אף זהו חלק מן האמון הציבורי הנדרש, ובלעדיו לא יכול אדם להוליך מהלך של יישוב סכסוכים. הגשר הצר אותו מעצבת דרך זו מסוכן, בשל שני תהומות הפעורים משני צידיו. מחד גיסא, עשוי הוא ליפול ברשתה של הקנאות הצרה והגסה, אשר ממקדת את מבטה רק בחריץ אחד של ההנהגה האלוקית, ומתעלמת מכל המצוי במרחב הגדול שמחוץ לארבע אמות מצומצמות. מאידך גיסא מצויה תהום הריסת העולם הרוחני, על ידי כרסום מתמיד בכל עוצמותיו. אך מי שידע להמעיט בכבוד עצמו ולהגדיל כבוד שמים, מתוך מגמה, עוצמתיות ואמונה בחזון עתידי בו שבות העוצמות למקומן - יוכל לבקש שלום, לרדפו ולמצאו.

