

התיתכן פשרה בענייני שמיים

יובל שרלו

השיטות המודרניות ליישוב סכסוכים בנויות על ההנחה כי יש לחפש דרך עוקפת אשר תשכיל לעקר את הפתרון מניסיון להכריע או ליישב את שורשי הסכסוך עצמו. אחת מדרכים אלו היא הפשרה, שנקבעה כאפשרות ההלכתית המועדפת בדיני ממונות. ברם, כשמדובר בדיני שמיים ובקיום מצוות, נראה כי אין כל אפשרות להתפשר, ובשל כך נידונו סכסוכים דתיים להימשך לנצח. בהרצאה נבחנה נקודת ההנחה כי לא ניתן להתפשר בדיני שמיים, והוצעה דרך המאפשרת אי-התפשרות עקרונית בד בבד עם שיקול דעת המתחשב ביכולת מימוש ההלכה, ומעכב את הניסיון להגשים אותה במלואה. ההרצאה בחנה שאלה זו דרך ההתייחסות למעשה אהרון בחטא העגל, בחינה שהעלתה אפשרויות מגוונות ליישוב סכסוכים דתיים. בסופה הוצבו תנאים מחמירים לשימוש בהן לפשרה בענייני שמיים. ההרצאה ניתנה במסגרת כנס העוסק ביישוב סכסוכים.

מבוא

השיטות המודרניות ליישוב סכסוכים בנויות על ההנחה, כי יש לחפש דרך עוקפת, אשר תשכיל לעקר את הפתרון מניסיון 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 העמדה 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 ייתן 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 לדין ההלכתי. רבים מבקשים לראות בקביעה זו את דרכה של ההלכה, ואת הנתיב הסלול ליישוב סכסוכים – דרך הפשרה.

ברם, טובה דרך הפשרה או הגישור כל עוד עוסקים בסכסוכים בין אדם לחברו. במקרים אלה בעל הבית הוא האדם, והוא יכול לוותר על זכויותיו. הפשרה מחייבת כל אחד מן הצדדים לוותר על 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 ה"שולחן ערוך", כי דרך הפשרה עדיפה ועל הדיין לפתוח את התהליך הדיני בהצעת פשרה בבואו לעסוק בענייני שמיים, ייתקל מיד בחומה שנראה כי לא ניתן לפורצה. הסיבות לכך מרובות: ראשית, היעדרו של הבסיס הראשון הנדרש, והוא היות האדם בעל הבית. התחושה היא כי כל עוד מדובר על ענייניו של האדם, יכול הוא לוותר למען דרכי שלום, אולם הסמכות אינה בידו כאשר מדובר בענייני שמיים. 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 עליו לבקש שלום ולרדפו, קיימת הבעיה המעשית של חוסר היכולת לקבוע איזו כף תגבר ותכריע את השנייה.

יש שביקשו לפתור בעיה זו בהכחשתה באופן תיאולוגי, ובטענה כי למעשה אין מדובר כלל בענייני שמיים. 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 לשאלת הסתירה שבין האמונה ברציפות המסורת לבין קיומן של המחלוקות, המעידות על קטיעה אפשרית של המסורת: "שהקב"ה לא צונו בעבודתו על עניין זה. אבל צונו לשמוע מחכמי הדור, כמו שנאמר (דברים יז), 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, מלבד לקבוע כי אינני רואה בה פתרון 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, אשר מעורבים 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. בדברי אלה אני מבקש לבחון את נקודת ההנחה שבבסיס טענה זו, לאמור: האמנם נעולה הדרך בפני פשרה בדיני שמיים? האם לא קיימת חובה, ולא זכות בלבד, להתפשר אף בנושאים שבין אדם לאלוקיו כדי לקיים עולם ולהביא שלום לו? הייתכן מקור אחר לפשרה, אשר יחייב אותה לא רק כחלק ממצוות השלום?

כדי לענות על שאלה זו ברצוני לבחון סוגיה אחת במשנת חז"ל העוסקת באופן ישיר בפשרה בדיני שמיים, 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.

מעשה אהרון בחטא העגל

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

[תרגום חופשי חלקי: אהרון ראה את חור שחוט על ידי העם. אמר לעצמו: אם לא אשמע לתביעתם – יעשו לי כשם שעשו לחור, כלומר: יהרגוני, ואז יתקיים במעשה זה הפסוק הנורא המחמיר מאוד עם עם ישראל כיון שהרגו כהן (אהרון) ונביא (חור) ולא תהיה להם תקנה לעולם. מוטב שאהיה שותף עמם במעשה העגל, ממנו ניתן לשוב בתשובה].

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

שתי אפשרויות עמדו בפני אהרון הכהן: אפשרות אחת היא ללכת בדרכו של חור, ועל ידי כך להימנע מנטילת חלק בחטא העם. יתרונה של דרך זו היא בטוהרו של אהרון הכהן, בעמידה המובהקת כנגד רצון העם ובכך שהיא "שב ואל תעשה". אהרון הכהן אינו נוטל חלק במעשה העם אלא הוא קרבן שלו. חסרונה המובהק של דרך זו הוא בתוצאות – אהרון הכהן העריך שגורלו יהיה כגורל חור. האפשרות השניה הייתה ליטול חלק פעיל בעשיית העגל – יתרונות העמידה מנגד הם חסרונות דרך זו ולהפך, כלומר: היתרון הגדול הוא בכך שפתרון זה לא יביא להרצחו של אהרון. החסרון הוא שותפות בידיים במעשה של עבודה זרה.

אהרון הכהן בחר בעשיית העגל. בחירה זו לא נבעה מפחד אישי או מאי רצון לקדש שם שמים במותו. ראב"ע בפירושו הארוך (שמות לב,א) מאשש הנחה זו במספר סוגים של הוכחות: חסידים הנמוכים ממנו בדרגה עמדו בניסיונות קשים יותר ומסרו נפשם; משה רבנו לא הורגו לאחר חטא העגל; לא יתכן שהוא יהיה המכפר על בני ישראל לדורות, אם חטא בעגל; לא מצינו ביקורת אלוקית ישירה על אהרון בעניין חטא העגל (בנקודה זו נעסוק בהמשך); אף משה רבנו אומר (דברים לג,ח) "תמיד ואורוך לאיש חסידך"; בתוך דבריו של ראב"ע מצויה גם טענה דטרמיניסטית: "וכל אנשי המחקר מודים כי השם לא יבחר שליח, שידע כי בסופו יעבוד עבודה זרה". ראה להלן דיון מפורט בסוג טענותיו.

הפרשנות הפנימית של חז"ל לטיב מעשהו של אהרון שונה לחלוטין: אהרון 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. יתכן 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 היינו מעוות שאינו ניתן לתיקון. לא ניתן להקים אדם לתחייה ולשוב ממעשה הרציחה. למעלה מזאת, רצח כהן ונביא יטיל כתם נורא, שלא ניתן יהיה לכפרו, על האומה הישראלית.

בבחירה זו אהרון 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 אהרון הכהן להימנע מהפעלת שיקול דעת כלשהו מתוך עמדה רוחנית, שלא הותר לו לאדם לעשות עבירה אחת כדי להימנע מן השניה, ולהשאיר את גורלו למעשה העם. אהרון הכהן פעל מתוך הנחה, כי מוטלת עליו החובה להכריע גם במציאות נוראה זו. בכך קבע את הדרך המקבלת היתר להכריע במצבים מעין אלו, ואינה משאירה זאת לחשבונות שמיים. היסוד השני במעשהו הוא קביעת עקרון הברירה: בחירת דרך התגובה לאור יכולת התיקון.

על פי עקרון זה בחר אהרון לעשות את העגל. מחטא עבודה זרה יש תשובה. אין דבר העומד בפני תשובה, וניתן לשוב אל ד' גם מתוך תסבוכת החטא שבעבודה הזרה. מחטא הריגת כהן ונביא בבית ד' אין תשובה, הן משום שלא ניתן להקים לתחייה את המת, והרי זה מעוות שלא ניתן לתיקון, והן משום שעצם שפיכות הדמים של כהן ונביא בבית ד' אין לה כפרה. מעמד

שפיכות דמים נעוץ כבר בפרשיות האוסרות שפיכות דמים זו בספר בראשית לאחר המבול, ומאז שבה התורה ומחמירה בחטאם של שופכי דמים. אולם, בחדירה לתוך מחשבותיו וליבו של אהרון אין די, שכן בדיוגנו אין אנו עסוקים באהרון הכהן אלא בהדרכה האלוקית. אין משמעות מספקת להבנת המוטיבציה של אהרון ללא בירור האם הצליח ד' דרכו אם לא, ואם ניתן ללמוד ממנה הלכה לדורות. האם ניתן ללמוד ממעשה אהרון הלכה לדורות, כי במקום בו עומדות בפני המנהיג שתי דרכים גרועות, חובה עליו להפעיל שיקול דעת באיזו מהן לבחור, וכי שיקול הדעת הנכון הוא בחירה לאור אפשרות התיקון? או שמא דחה הקב"ה את מערכת שיקוליו של אהרון, והתורה קובעת כי אסור לו לאדם להפעיל שיקול דעת שכזה ולא עליו המלאכה לגמור – אהרון היה מחויב לא ליטול חלק במעשה העגל וקולר תלוי בראש העם? לימוד הפרשה ללא התייחסות לשאלה זו דומה לחרישה ללא קצירה ולנטיעה ללא בציר.

תשובת חז"ל לשאלות אלו מצויה בראש הגמרא שהובאה לעיל. כאמור, פותחת הגמרא בציון העובדה כי "לא נאמר פסוק זה אלא כנגד אהרון". 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 ע"א, ד"ה 'כנגד') ציינו את הפסוק: "אקרא חרות אמת קאי, כדכתיב בסיפיה **דבנים השיב מעוון**, שיהא להם תקנה וכדמסיק". מכאן שבעלי התוספות הבינו, כי הגמרא רואה הכרעה אלוקית התומכת בדרך חד משמעית בהכרעתו של אהרון. הפסוק המציין את תכונת הכהן מסתיים במילים "ורבים השיב מעוון", ולדעת בעלי התוס' – זו הכרעת התורה על פי חז"ל. הקב"ה רואה במעשה אהרון את הדבר הנכון שגרים לסילוק הכתם הגדול מעם ישראל.

אולם רש"י פירש: "מקרא זה – **תוצע 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 אהרון נשללה על פי פשוטו של מקרא לדעת חז"ל, ואף מוגדרת כניאוף ד'. הכרעה זו שוללת את שיקול הדעת של אהרון. למחלוקת זו משמעות הלכתית רבת משמעות. רבי מנחם המאירי, הרואה את פרשנות חז"ל כדרכו של רש"י, מסיק מסוגיה זו מסקנות על דרכו הפסיקתית של הרב מישראל:

אף על פי שהפשרה נבחרת לעניין דיני ממונות, לעניין 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 אהרון שנאמר "וירא אהרון 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 להם תקנה שלא ליענש עונש מרובה, מוטב שאעשה להם העגל ואפשר שיהא להם תקנה בתשובה" (בית הבחירה סנהדרין ז ע"א).

דברי המאירי מלמדים על החשיבות הגדולה שבהכרעת דבר ד'. אמנם המאירי אינו עוסק באופן ישיר בפסוק, אלא בפשוטה של הגמרא, אך מבחינה אמיתית השאלה הפורמלית היא השאלה המשנית, 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, ובהקשר לדברינו לא ליטול חלק בפועל במעשה עבירה ולתלות את השתלשלות הדברים בתוצאות שהן מחוץ לו.

משמעות סיפור אהרון בחטא העגל

בדברי בעלי התוספות ניתן למצוא את הטיעון העקרוני לעיצובה של דרך גישור ופישור בענייני שמיים. טענתם העקרונית היא כי מקורה של הפשרה איננה בויתור על עשיית רצון שמיים אלא בהיפוכה, לאמור: הפשרה נובעת מרצון ומחויבות לעשיית רצון שמיים במלואו, אולם מחויבות זו נתקלת בסתירה פנימית המצויה בדבר ד'. שכן, המציאות המורכבת מזמנת פעמים רבות מחויבות לשתי מצוות או לשני עיקרים שונים וסותרים. אהרון הכהן לא התפשר עם הציווי האלוקי כנגד עבודה זרה כיוון שהיה פשרן או ותן. כאמור לעיל, ההתנגשות הייתה בין שני ציוויים של ריבוננו 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 המצוי בספרי הפסק (אך לא הכל, 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 בדיני שבת, הוצאת בעל הבית והעני בראש ממלכת שבת, מתעלם מסוגיית "לפני עוור לא תיתן מכשול" ומסייע לדבר עבירה; דיני נזיקים נלמדים במנותק מדיני "ואהבת לרעך כמוך" ודיני טומאה וטהרה במנותק מדיני הנזק. לעומת זאת, עוסקת ספרות השו"ת במפגש ההלכה במציאות, בה היא פוגשת לא את העיקרון המבודד כי אם המציאות הכוללת מרכיבים רבים. השו"ת הוא המקור להתנגשות עניינים אלוניים פנימיים והחובה להכריע בין מחויבויות שונות ובין עניינים שונים.

למעשה, 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 למצוות "מדבר שקר תרחק" והן מחויבות לאיסור הלבנת פני חברו 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 המרוחקים מאוד ממצוות "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 אמוציונלית ואסוציאטיבית – פשרה נתפשת בדרך כלל על ידי בני אדם כעניין המקטין עוצמות וקרוב לוותר, לחולשה ולעייפות. אף שאין היא בהכרח כזו, זו תדמיתה הציבורית. ואילו אנו עוסקים במפגש בין שני זרמים גועשים המביאים למפגש עוצמות. אין מדובר בבינוניות אלא בהליכה עוצמתית בשני מסלולים. טוב מן המונח פשרה המונח *מפגש אידיאות*, אולם למעשה מדובר במה שבני אדם מכנים פשרה, וראוי אף לתת את הדעת לעובדה כי אכן המאירי נקט בדרך זו, אם-כי הוא כיוון להוראה השלילית ולא למשמעותה החיובית.

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 הרא"ה קוק אנו מוצאים את הכינוי שכינה הרא"ה את הסכנה והוא *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 הרא"ה עמ' פד).

דווקא בשל הדמיון החיצוני לפשרה הוותרנית נדרשת מערכת תנאים והגבלות אשר יבחינו בין הפשרה הראויה כמפגש העוצמות לבין הבינוניות. היעדר מערכת זו עשויה להביא לאחת משתי תוצאות מרות. ראשונה בהן היא ניצול מפגש העוצמות כדי לרדד את העוצמה הרוחנית ולשטח את העולם האידיאי. שניה בהן הפוכה בכיוונה – דווקא 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 אווזים באחד מן הקצוות בלבד ואינם מביאים לידי ביטוי את רצון ד' במלואו.

שלושה עקרונות עומדים בבסיס ההבחנה:

הדבר מסור ללב

הראשון והחשוב מכולם הוא המוטיבציה הפנימית. כבר מן התורה שבכתב אנו מכירים את התופעה, כי במקומות רבים בהם מסורה המצווה 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 ונטלה 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 עיזה 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 ע"א).

קריטריון זה קשה מאוד לבחינה חיצונית. מעצם מהותו הוא שייך לעמידתו של האדם בפני בוראו, וזר לא יקרב אל הקודש. אף על פי כן, ישנם סימנים חיצוניים המעידים על נטייה ליראת שמיים. המבחן העיקרי הוא בזיקתו של המפטר או המתפטר לענייני שמיים 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 בסבלנות הקרה שאין בינה ובין רצון שמיים דבר.

הזיקה ההדדית לקצוות

העיקרון השני הוא מבחן הקשר עם הקצוות, לאמור: אף על פי שאין ביכולת האדם להבחין בעת ההתנגשות עצמה בין הפשרנות הוותרנית 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 ולוי במעשה שכם. הבעיה ידועה – שני בני יעקב, שמעון ולוי עשו את אותו מעשה המתואר אף באותו פסוק; שניהם נתקללו באותה קללה של "אחלקם ביעקב ואפיצם בישראל"; בשניהם התקיימה הקללה, שכן לשני השבטים לא הייתה 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); לשמעון 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 שלשבט לוי לא ניתנה נחלה, כיוון שזכה לדבר מה הגבוה הרבה מנחלה רגילה, הרי לשבט שמעון לא הייתה נחלה משום שקיבל דבר מה שהוא פחות מנחלה עצמאית, ונחלתו בלועה בתוך נחלת שבט יהודה.

אחת התשובות המפורסמות היא שיש להבחין בין מעשיהם – מעשה שכם אכן יכול להתפרש כמעשה קנאות לשם שמיים, כשם שיכול הוא להתפרש כמעשה רצח ונבלה. ההבחנה בין שמעון ולוי אינה במעשה שכם עצמו אלא בהקשרים האחרים – שמעון אינו יכול להתעטר בעטרת קנאת ד', שכן אחד מבניו קרוי "שאל בן הכנענית", והדבר מורה על סתירה פנימית שמקורה בצביעות. שמעון עצמו עשה מעשה זמרי וביקש שכר כפנחס, ומי שנושא אישה כנענית אינו יכול לבוא בשם הקנאה על כבוד אחותו ובית 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" (לג, ט), דבר המלמד כי קנאת ד' מצויה בו גם בעת שאין היא משרתת את מטרתו אלא פוגעת בו עצמו. מנגד, אנו מוצאים את אהרון, 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 ריבוננו של עולם ציווה הן על השבת והן על אחדות האומה, הן על גיור והן על כבוד כל אדם, הן על הרחבת תלמוד תורה והן על קידוש שם שמיים, ייבחן בזיקתו לכל אחד מן הקצוות כאשר אין הוא עומד בעימות עם משנהו. אם אכן הוא קשור בדרך עמוקה, אזי יש ביכולתו לבוא בשם הפשרה העוצמתית. אם קיים ניגוד, מורה הדבר על סתירה פנימית שמקורה בצביעות.

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 קצות הדרך העוצמתית, אלא מפגישה ביניהם ובוררת משניהם חלקים בלבד. אין המציאות יכולה לשאת שתי עוצמות סותרות, וההכרעה ממתנת את הופעת העוצמות בפועל. אף על פי שמדברי התוס' להלן זוהי החובה הניצבת בפני פוסק ההלכה ומורה הדור, מיישב הסכסוכים ורודף השלום, אין הוא יכול שלא להיזק ממתנות זו.

משום כך, אין תפקידו מסתיים ביישוב הסכסוך ובהשכנת שלום. הוא נדרש עתה לפעולה עיקשת של שיקום כל קצה בפני עצמו, כדי שלא תיהפך הוראת השעה של המתנות להוראת קבע של בינוניות. אחד המקומות בו מופיע עיקרון זה בתנ"ך הוא בנבואת גאולת הקרקעות בענתות על ידי ירמיהו בהיותו עצור בחצר המטרה (ירמיהו לב). ירמיהו אכן מתפלא שצווה לעשות כך, ואף מתלבט אם דבר ד' הוא, כיוון שגאולת הקרקע מנוגדת לקריאתו למלך ירושלים להיכנע. העובדה כי הוא עצור דווקא בשל נבואה זו מגבירה את תמיהתו. בדברי ד' הוא מגלה את העיקרון ואת חובת השיקום. מעשה קניין הקרקעות אינו מכוון כלפי תושבי ירושלים, אנשי המלך המתנגדים לירמיהו. להפך, הכתובת היא סיעתו של ירמיהו עצמו. דווקא 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 שצוה על עיר הנדחת 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 הנדחת. לזה אמר להם הבטחה שיתן להם ה' "רחמים", הגם שהטבע יוליד בהם האכזריות, מקור הרחמים ישפיע בהם "כח הרחמים" מחדש לבטל כח האכזריות שנוולד בהם מכח המעשה (דברים יג, יח).

פרשנים אחרים לא צמצמו את חובת השיקום להשראת א-ל עליון, אלא ראו חובה לאדם לעורר בו את הרחמים בעקבות הפגיעה בהם בעת מעשה עיר הנדחת. כך גם נתפרשה ברית השלום שניתנה לפנחס, תחת אשר קנא לאלוקיו ויכפר על בני ישראל. בעת מפגש העוצמות התפשר פנחס עם ערך השלום ונדרש לדקור את האשה אל קבתה ולקנא את קנאת ד'. אולם מבחנו

הגדול הוא האם בעת ששלוש ייתבע בעולם ידע הוא להניח את חרבו וללכת בעקבות סבו שאהב את הבריות, והיה אוהב שלום ורודף שלום.

במציאות היום

לא ניתן לסיים מבלי לאמר דבר מה הנוגע לסכסוכים הדתיים בימינו. על פי דברינו לעיל ניתן לומר, כי המבקש להתמודד עימם בדרך של מפגש האידיאות, נדרש לעמוד בשלושה תנאים, בעיקר אם מדובר במישור הציבורי. לא די בכך כי שלוש 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 שמיים ואין הוא מתעטף בטלית לא לו. האמון הציבורי הזה מתחייב, שכן בלעדיו יתפרשו מעשיו כמעשי מי שרוממות א-ל בגרונו אך חרב פיפות בידו. הוא יתפש כמי שחפץ בפשרה, בכניעת ההלכה לגחמותיו, בחיפוש אחר הוותרנות והבינוניות, ולא כמי שמבקש לעשות את רצון בוראו. דווקא בשל הקושי לקרוא את המתרחש בלב בני אדם – כי האדם יראה לעיניים וד' יראה ללבב – מקורו של אמון זה אינו במעשה בודד אלא בבניין של שנים ובמאמץ עקבי לעשות את רצון ד' בדרך המקובלת על פי ההלכה והתורה. ניכרים דברי אמת, ומי ששם שמיים הוא אכן מטרתו, מכיר בכך הציבור בסופו של דבר.

תנאי שני הוא קשר עמוק לשני העניינים. 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 להגדיל את כוח השלום בכל מקום שאין הוא עומד בסתירה, ולתמוך בכל מפעל התיישבות ובכל אפשרות של הרחבת יישובה של ארץ ישראל.

התנאי השלישי הוא יכולתו של המעורב בעניין להוביל גם מהלך של שיקום. רק מי שהפשרה המעשית לא הובילה אותו לוותר 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 הניצבים 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 של הריסת העולם הרוחני על ידי כרסום מתמיד בכל עוצמותיו. אך מי שיידע להמעיט בכבוד עצמו ולהגדיל כבוד שמיים מתוך מגמה, עוצמתיות ואמונה בחזון עתידי בו שבות העוצמות למקומן, יוכל לבקש שלום, לרדפו ולמצאו.