



”לתקן עולם במלכות שד-י” - על מקומו של השיח התורני בחקיקה

■ הקדמה ■ על תכליתן של המצוות שבין
אדם לחברו ■ תיקון החברה במבט הלכתי:
שוחד, שחיתות ונפוטיזם; מניעת פשיעה
■ התנהלות החברה ותיקון החברה: הסבר
ראשון - אחריות מוגבלת לתיקון החברה;
הסבר שני - חינוך מול משפטיזציה; הסבר
שלישי - בין אמירה חיובית לזכות וטו
■ הדגמת העקרונות שהוזכרו במאמר:
חוקים שיש להם עלויות כלכליות; חוקים
שנועדו לפתור בעיה זמנית; פתרונות
שונים לאותה בעיה ■ סיכום

הקדמה

בשנתיים האחרונות אני זוכה להיות שותף במיזם ”צהר לחקיקה”, שבמסגרתו אני כותב
ניירות עמדה על הצעות חוק שנידונות בכנסת ומוגשות לפני חברי הכנסת. בעיניי,
פעילות זו מכניסה את דבר ה' לתוך תהליך החקיקה במדינת ישראל, ועל אודותיה ועל
מגבלותיה אני מבקש להרחיב בשורות הבאות.

את דבר ה' בנוגע למציאות בת זמננו ניתן לשמוע בדרכים שונות. ייתכן שאילו היו בינינו
נביאים, היינו מקבלים מהם התייחסות קונקרטית לרבות מן התופעות המתרחשות
בחברה הישראלית; אולם, כל זמן שאין לנו נביאים, דבר ה' שאותו אנו מבקשים להשמיע
ולהטמיע בתהליכי החקיקה אינו אלא מה שאנו דולים מן התורה שבכתב ומן התורה

שבעל-פה. ואכן, מיזם "צהר לחקיקה" מושתת על ההנחה כי מן התורה ניתן ללמוד לגבי רבות מהצעות החוק העולות בכנסת. לצד זאת, אני סבור כי ישנן מגבלות שונות על מידת היכולת ללמוד מן התורה כיצד להתנהל כחברה, וכי אין למצוא בתורה "מתכון" ברור לדרכי ניהולה של החברה.

במאמר זה אבקש לבסס את עמדתי בעניין זה, ולאחר מכן להציע מספר הצעות כתשובה לשאלה מדוע לא ניתן בתורה "מתכון" כזה. לאור כל זאת, אנסה לשרטט את קווי המתאר להפנמתם של הדרכות התורה אל תוך תהליך החקיקה. טרם שאתחיל, אציין כי הדברים הכתובים כאן הם עמדתי האישית ואינם משקפים בהכרח את עמדתם של חברי "צהר לחקיקה" או של הנהלת ארגון רבני "צהר".

על תכליתן של המצוות שבין אדם לחברו

רבות מן המצוות שבין אדם לחברו ניתנות להגדרה כ"מצוות שכליות", היינו מצוות שטעמיהן ברורים לנו ואשר לעוצם פשטותן וטבעיותן יש מקום לתהות: מפני מה נצטוונו עליהן בתורה, הלוא יכולים היינו לקיימן מן הסברה?! תשובותיה של שאלה זו פורשות קשת דעות מגוונת, ואת שני קצותיה אבקש לתאר כעת.

גישה אחת, המצויה בדבריהם של כמה מן הראשונים והאחרונים, היא שמצוות בין אדם לחברו מחייבות גם את בני נוח - שכן מצוות אלו מעוגנות גם בשכל ובסברה האנושיים. כך למשל כתב רב ניסים גאון בהקדמתו למסכת ברכות:

כי כל המצוות שהם תלויים בסברה ובהבנת הלב כבר הכל מתחייבים בהם מן היום אשר ברא אֱלֹהִים אדם על הארץ.

כך נראה גם מדברי ה"חזקוני" (בראשית א, כא):

ואם תאמר איך נענשו דור המבול מאחר שלא נצטוו במצוות?

אלא יש לומר, יש כמה מצוות שחייבים בני אדם לשומרן מכח סברת הדעת אעפ"י שלא נצטוו עליהן, ולפיכך נענשו. כמו קין שנענש על שפיכות דמים אעפ"י שלא נצטוו על כך.

וכך נראה גם מדבריהם של ראשונים ואחרונים נוספים.¹ לפי גישה זו, לתורה אין חידוש מיוחד בתחום המצוות שבין אדם לחברו עד שגם הגויים שאינם מצווים במצוות התורה

1 ייתכן שכן יש להבין את דברי הרמב"ן (בראשית ו, יג) בתשובתו לשאלה מדוע נחתם גזר דינם של אנשי דור המבול דווקא על החמס: "והטעם מפני שהיא סיבה מושכלת אין להם בה צורך לנביא

"לתקן עולם במלכות שדי" - על מקומו של השיח התורני בחקיקה

- מחויבים בהן. אלא שאם כך הם פני הדברים, שבה ועולה ביתר שאת השאלה: מדוע נצטוונו בתורה על מצוות אלו?

תשובות לשאלה זו אנו מוצאים בדברי רס"ג. בהקדמה לספרו "האמונות והדעות" (אות ו) כתב רס"ג הסבר אחד:

ונאמר מפני שידע בחכמתו כי המבוקשים המוצאים במלאכת העיון לא ישלמו כי אם במדה מהזמן, כי אם ימחה אותנו בידיעת תורתו עליה, נעמוד זמן בלא תורה עד שתשלם המלאכה ויתום העסק בה. ושמא רבים ממנו לא תשלם בו המלאכה בעבור חסרון שיש בו, או שלא ישלם לו להתעסק בה בעבור שיקוץ בה, או מפני שהספקות שולטים עליו ומבלבלים אותו, ושמרנו הבורא מכל אלו הטרחים כלם במהרה ושלח לנו שלוחיו והגיד לנו בהגדה והראנו בעינינו אותות עליה ומופתים שלא התערב בהם ספק, ולא מצאנו דרך לדחותם

אם כן, עקרונית אין צורך בתורה כדי לדעת את המצוות השכליות, אולם הקב"ה "חסך" לנו זמן כאשר לימד אותנו, באמצעות הנבואה, את שהיינו יכולים ועתידים להגיע אליו בכוחות עצמנו.

בהמשך הספר (מאמר ג) מציע רס"ג תשובה נוספת:

השכל דן בהודאה לא־ל על טובתו, ולא שם גבול להודאה ההיא, לא ממאמר מזמן ותכונה, והצטרכו לשלוחים [לתורה ולנביאים], ושמו לו גבול, וקראוהו תפלה. ושמו לו עתים ומאמרים מיוחדים ותכונה מיוחדת ומגמה מיוחדת.

ומזה שהשכל הרחיק הנאוף, באין בו גבול מושם, האיך תהיה האשה נקנית לאיש, עד שתשוב כאשת איש. היהיה זה בדבור בלבד, או כממון בלבד... ובאו הנביאים ואמרו: במהר ושטר ועדות.

לפי הסבר זה, אף שהעקרונות המוסריים ברורים ולצורך שרטוטם אין צורך בתורה, הרי שהגבולות של עקרונות אלו ודרכי יישומם אינם ברורים דיים. על צורך זה באה התורה לענות כאשר מלבד העקרונות המוסריים, התוותה גם את גבולותיהם ויישומיהם.

להזהיר, ועוד שהוא רע לשמים ולבריות". כך כתב גם הנצי"ב בהסכמתו לספר "אהבת חסד" של ה"חפץ חיים": "דבאמת כלל גמילות חסדים היא קיום העולם וכדכתיב עולם חסד יבנה. והיא חובת האדם וזהו צורתו... ומשום הכי גם אומות העולם מצווים על גמילות חסדים (והוא דלא מנה התנא בסנהדרין במצוות שאומות העולם חייבים, מבואר שם דף נ"ח; דקום ועשה לא קחשיב. וכן הוא לשיטת הפוסקים דעכו"ם מצווה על פר"ר וכמו שכתבנו ב'העמק שאלה' סי' קס"ה אות ב' בס"ד). ומשום הכי נתחייבו אנשי סדום כליה בשביל שלא החזיקו יד עני ואביון והשחיתו צורת האדם".

הצד השווה לדבריהם של רב ניסים גאון, "חזקוני", רס"ג ואחרים, הוא שהמצוות שבין אדם לחברו - ולכל הפחות המצוות השכליות שביניהן - מכוונות למטרה זהה לזו של כל מערכת נורמות חברתית-אנושית. לכן, שייכות מצוות אלו גם בגויים, וגם מבלעדיו התורה היינו מקיימים אותן בצורה כזו או אחרת. זהו קצה אחד של קשת התשובות האפשריות לשאלה שהזכרנו לעיל.

ביטוי לקצה השני של הקשת ניתן לראות בדברי הר"ן בדרשותיו (דרוש יא):

ואני מבאר עוד זה, ואומר שכמו שנתיחדה תורתנו מבין נימוסי אומות העולם במצוות וחוקים, אין ענינם תיקון מדיני כלל, אבל הנמשך מהם הוא חול השפע הא־להי באומתנו והידבק עמנו...

ולפיכך אני סובר וראוי שיאמן, שכמו שהחוקים שאין להם מבוא כלל בתיקון הסידור המדיני, והם סיבה עצמית קרובה לחול השפע הא־להי, כן משפטי התורה יש להם מבוא גדול, וכאילו הם משותפים בין סיבת חול הענין הא־להי באומתנו ותיקון ענין קיבוצנו. ואפשר שהם היו פונים יותר אל הענין אשר הוא יותר נשגב במעלה, ממה שהם היו פונים לתיקון קיבוצנו, כי התיקון ההוא, המלך אשר נעמיד עלינו ישרים ענינו, אבל השופטים והסנהדרין היה תכליתם לשפוט העם במשפט אמיתי צודק בעצמו, שימשך ממנו הידבק ענין הא־להי בנו, יושלם ממנו לגמרי סידור עניני ההמוני או לא יושלם...

אם כן, הר"ן מעלה את אפשרות כי ענינם של משפטי התורה, גם אלו שנדמים כחברתיים גרידא, אינו "תיקון הסידור המדיני". לדבריו, תכלית משפטי התורה היא "חול השפע הא־להי", בדומה למצוות שבין אדם למקום, ואילו על הסידור המדיני מופקד המלך ובדרכי הנהגתו כמעט שאין התורה עוסקת.

שתי הגישות שהזכרנו משליכות ישירות על האופן שבו יש להפנים את דרכי התורה לתהליך החקיקה. על פי דרכו של הר"ן, נראה כי לתורה יש מעט מאוד תשובות לשאלה כיצד יוצרים חברה מתוקנת. אליבא דהר"ן, התורה השאירה תחום הזה למלך וכמעט שלא עסקה בו. לעומת זאת, לפי הגישה הראשונה שהצגנו, ייתכן בהחלט שנמצא בתורה הנחיות ברורות בנוגע לניהולה הראוי של חברה מתוקנת.

תיקון החברה במבט הלכתי

עד כה עסקנו במקורות מחשבתיים וראינו בהם גישות שונות למידת התייחסותה של התורה לשאלות חברתיות. כעת ברצוני לעיין בהקשרים הלכתיים שונים ולטעון שכאשר

"לתקן עולם במלכות שדי" - על מקומו של השיח התורני בחקיקה

שאנו בוחנים את פרטיהם, נראה באופן די ברור שהמצוות שבין אדם לחברו אינן נותנות בידינו כלים להתנהלות חברתית ראויה. נדגים זאת בקצרה בשני הקשרים.

שוחזר, שחיתות ונפטיזם

הרמב"ם (משנה תורה, מלכים, פרק א, הלכה ז) כתב:

ומאחר שמושחין המלך הרי זה זוכה לו ולבניו עד עולם, שהמלכות ירושה שנאמר למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל, הניח בן קטן משמר ין לו המלוכה עד שיגדיל, כמו שעשה יהוידע ליואש, וכל הקודם בנחלה קודם לירושת המלוכה, והבן הגדול קודם לקטן ממנו, ולא המלכות בלבד אלא כל השררות וכל המינוין שבישראל ירושה לבנו ולבן בנו עד עולם, והוא שיהיה הבן ממלא מקום אבותיו בחכמה וביראה, היה ממלא ביראה אף על פי שאינו ממלא בחכמה מעמידין אותו במקום אביו ומלמדין אותו, וכל מי שאין בו יראת שמים אף על פי שחכמתו מרובה אין ממנין אותו למינוי מן המינוין שבישראל.

לדעת הרמב"ם, אפוא, כל מינוי בישראל, עובר בירושה. משמעות הדברים היא שלמשרות ציבוריות שונות לא נבחר בהכרח המועמד הראוי ביותר, וכל עוד בנו של נושא המשרה בעבר הוא מועמד סביר ("ממלא מקום אבותיו בחכמה וביראה") הוא זה אשר נבחר לאותו תפקיד.

כדי להבין את השוני בין תפיסה זו ובין התפיסה המקובלת בימינו לגבי נושאי משרה ציבורית, נתבונן בדברים שכתב הרב ישראלי באשר למינוי גויים למשרות ציבוריות. בהלכה נוספת (שם, הלכה ד) פסק הרמב"ם, על פי הגמרא (קידושין עו ע"א), שאין למנות גוי למשרות ציבוריות בישראל. עם קום המדינה נדרשו הפוסקים לשאלת מינויים של גויים למשרות במדינת ישראל, וכך כתב הרב ישראלי בעניין זה (עמוד הימיני, סימן יב - "מעמד הנכרי במדינה הישראלית", פרק ה, אות ח):

והנראה שיש לדון בנבחרים על דרך הבחירות הנהוגות במדינה שהיא בחירה לזמן מסוים... שאין כאן לגמרי מתוכן שררה שהתורה דנה עליה. כי אין תוכן הנבחרים כיום בגדר מתן זכויות אישיות להם לשררה של הצבור, ואינם אלא באי כח הצבור ושליחיו לפעול מה שצריך לטובת הציבור... והיחידים שהועמדו בראש ומחליטים מנקודת ראות זו הנם ממלאים שליחות הצבור, ובשמו פועלים ומכוחו הם עושים.

ומכיון שאינם אלא שליחים אין כאן גדרי שררה כלל, כי מכח המשלחים הם יונקים את כוחם, ואין כאן אלא שררה שהצבור שורר על עצמו, ומגביל עצמו לטובתו ע"י שלוחיו שמסר להם יפוי כח זה.

כלומר נבחר ציבור בימינו הוא שליחו של הציבור ובא כוח הציבור, ואינו "בעל שררה". לעומת זאת, מי שאינו תלוי בציבור ומשרתו עוברת בירושה הוא אשר מוגדר כ"בעל שררה". הבדל זה מדגיש את הבעייתיות שעשויה להיות כרוכה במינוי ממונים על הציבור שאינם צריכים לחשוש למשרתם. כאשר אדם אינו חושש לכיסאו, אשר מובטח לו מכוח אבותיו, הוא עשוי לנהוג בדרכים לא ישרות.

מובן שישנו גם צד שני למטבע, וכשמנהיגי הציבור נבחרים על ידיו, משקל הפופולזים גדל והמנהיגים נוטים לעשות את מה שיביא להם פופולריות רבה יותר, גם על חשבון המעשה הנכון, ולהעדיף חשיבה לטווח קצר על פני חשיבה ארוכת טווח. אולם, בפועל, דווקא הדרכתה של התורה כי תפקידים ציבוריים יעברו בירושה עשויה ליצור בעיות שונות: שוחד, שחיתות ונפוטיזם פסול.

אכן, התורה דורשת ממנהיגי הציבור לפעול למען עם ישראל ולשם שמים, וגם אוסרת עליו לקחת שוחד ולנהוג בשחיתות; אולם התורה אינה מוסרת מנגנון חוקי שיאזן את כוחו של השלטון. היעדים קיימים אפוא אך הדרך להשגתם אינה ברורה.

מניעת פשיעה

דוגמה נוספת לבעיה שתיארנו לעיל היא מעמדם של ראיות נסיבתיות בדיני נפשות. ההלכה קובעת כי בדיני נפשות אין להסתמך על ראיות נסיבתיות - גם כאשר ברור לדיינים בהחלט כיצד אירע הרצח ומי אשם בו. על פי ההלכה, אם אין שני עדים כשרים שראו את מעשה הרצח עצמו, ובתוספת דרישות ספציפיות למדי, אי אפשר להעניש את הנאשם.

הרמב"ם (ספר המצוות, לא תעשה רצ) מנמק דין זה:

ולא תרחיק זה ולא תפלא מזה הדין. כי הדברים האפשריים מהם קרובי האפשרות מאד ומהם רחוקי האפשרות ומהם אמצעיים בין זה לזה. ולאפשר רוחב גדול מאד. ואילו התירה התורה לחתוך דיני נפשות באפשר הקרוב מאד שאפשר שיהיה קרוב מן המחווייב המציאות כגון זה שהמשלנו היינו חותכים הגדר במה שהוא רחוק מזה מעט ובמה שהוא יותר רחוק גם כן עד שיחתכו הגדרים וימיתו האנשים פעמים במעט אומד לפי דמיון הדיין ומחשבתו... ולזכות אלף חוטאים יותר טוב ונכסף מהרוג זכאי אחד יום אחד...

"לתקן עולם במלכות שדי" - על מקומו של השיח התורני בחקיקה

לכאורה, דברי הרמב"ם מייצגים מציאות אידיאלית: אנו נזהרים מאוד מלהעניש כדי שלא להרוג אדם בטעות. אולם לזהירות יתר זו ישנם מחירים כבדים, וכדברי רשב"ג במשנה (מכות א, י):

סנהדרין ההורגת אחד בשבוע נקראת חובלנית רבי אלעזר בן עזריה אומר אחד לשבעים שנה רבי טרפון ורבי עקיבא אומרים אילו היינו בסנהדרין לא נהרג אדם מעולם. רבן שמעון בן גמליאל אומר אף הן מרבין שופכי דמים בישראל.

בתחילת המשנה מציינים התנאים את מידת הזהירות הרבה של הסנהדרין, אולם רשב"ג מוסיף שיש צד שני למטבע וחוסר הנכונות להעניש מרבה שופכי דמים בישראל.

דברים אלו אינם אמורים רק ביחס לעונש מוות. ההלכה כמעט שאינה מענישה חוטאים, בוודאי לא בצורה אפקטיבית, כפי שעולה מדברי הרמב"ם (משנה תורה, גזלה ואבדה, פרק ו, הלכה ג):

המציל מיד ליסטים ישראל, הרי אלו שלו. מפני שסתם הדבר שנתאשו הבעלים. ואם ידע שלא נתיאשו חייב להחזיר. אבל המציל מיד ליסטים גוי או מוכס גוי חייב להחזיר שסתם הדבר שלא נתיאשו הבעלים, ואם ידע בודאי שנתאשו הבעלים הרי אלו שלו.

ומפני מה סתם ליסטים ישראל שנתאשו הבעלים וסתם גוי לא נתיאשו? מפני שהבעלים יודעים שהגוי מחזירין מיד הגזולן אף על פי שאין שם עדים שגזל אלא בראיות רעועות ובאמדם דעתן.

אם כן, כבר בימי חז"ל, היה עדיף להיות פושע יהודי משום שבמערכת המשפט היהודית קשה היה לתפוס פושעים ולהעניש אותם; בעוד אצל הגויים דנים "בראיות רעועות ובאמדם דעתן", ולכן הסיכוי להעניש גנבים גדול יותר.

את העניין סיכם הרשב"א במילים ברורות (שו"ת, חלק ג, סימן שצג):

שאם אתם מעמידין הכל על הדינין הקצובים בתורה ושלא לענוש אלא כמו שענשה התורה בחבלות וכיוצא בזה נמצא העולם חרב שהיינו צריכים עדים והתראה. וכמו שאמרו ז"ל לא חרבה ירושלים אלא שהעמידו דברביהם על דין תורה.

בדומה למה שראינו בדוגמה הקודמת, גם כאן ברור שהתורה אוסרת רצח, גנבה ופשעה, אך היא אינה מציעה מנגנון שיממש זאת בפועל. לכל היותר, היא מאפשרת את משפט המלך אשר אמור לטפל בבעיות אלו.

התנהלות החברה ותיקון החברה

חשוב להדגיש כי הרשב"א לא סבר שאין מקום ליישום משפטי התורה במציאות חברתית שבה ישנם מערכת נורמות חילונית; ומפורסמים דבריו (שו"ת, חלק ו, סימן רנד) באשר למי שרצה לדון על פי דין המלך בהקשר של ירושת הבת:

ואומר אני שכל הסומך בזה לומר שמותר משום דינא דמלכותא טועה וגזלן הוא וגזלה ישיב... ואם נאמר כן בטלה ירושת בנו הבכור דכל הנחלות ותיירש הבת עם הבנים. ובכלל עוקר כל דיני התורה השלמה ומה לנו לספרי הקודש המקודשים שחברו לנו רבי ואחריו רבינא ורב אשי ילמדו את בניהם דיני הגויים ויבנו להם במות טלואות בבית מדרסי הגויים חלילה לא תהיה כזאת בישראל ח"ו שמא תחגור התורה עליה שק.

לדעת הרשב"א, המחשבה שאין לתורה מה לומר על ההתנהלות כחברה היא "בכלל עוקר כל דיני התורה השלמה"; אך מאידך, בתחומים מסוימים - כגון המלחמה בשחיתות ובפשע - גם הרשב"א סבור שהתורה אינה נותנת לנו הדרכה מספקת.

אילו תחומים קיבלו אפוא ביטוי בתורה ואילו לא? דומני כי ההגדרה הנכונה היא שיש להפריד בין התנהלות החברה ובין תיקון החברה. בתורה ישנן הדרכות רבות הנוגעות להתנהלות נכונה כחברה - ובמסגרת זו היא עוסקת בדיני גנבה ונזיקין, בדיני שומרים, מקח וממכר וירושה; אולם התורה אינה עוסקת ביצירת המנגנונים לתיקון החברה ולפתרון בעיות שונות שמתעוררות בקרבה.

לעתים קרובות, אותן תופעות בעייתיות הן תופעות נקודתיות שקשורות בעיקר לדור מסוים. לדוגמה, יש הטוענים שאנחנו נמצאים בדור שמתייחס בזלזול רב לזקנים, ולכן נדרשים תיקוני חקיקה שונים שיחזקו את מעמדם של הקשישים. קל להבין מדוע אין בתורה הדרכות לתיקונים מעין אלו, שכן הם שייכים לדור מסוים או לתקופה מסוימת, ואילו התורה נצחית. מאידך גיסא, כאשר מדובר באי־אכיפה של פשיעה או בהשאת פתחים גדולים לשחיתות, לפנינו בעיות שהן אימננטיות לעצם קיומה של חברה; ובכל זאת, התורה לא מורה לנו כיצד להתמודד עמן. עובדה זו אומרת דרשני ולהלן אציע לה שלושה הסברים.

הסבר ראשון - אחריות מוגבלת לתיקון החברה

הסבר ראשון לעובדה מתמיהה זו הוא שהתורה מגבילה את האחריות המוטלת עלינו לתיקון החברה. הגמרא (בבא מציעא פג ע"ב) מספרת שרבי אלעזר ברבי שמעון התמנה

על ידי המלך הגוי להיות שוטר ולתפוס את הגנבים. רבי יהושע בן קרחה לא ראה בעין יפה מינוי זה והביע את ביקורתו על כך:

אתיוה לרבי אלעזר ברבי שמעון, וקא תפיס גנבי ואזיל. שלח ליה רבי יהושע בן קרחה: חומץ בן יין, עד מתי אתה מוסר עמו של אִלְהִינוּ להריגה! שלח ליה: קוצים אני מכלה מן הכרם. שלח ליה: יבא בעל הכרם ויכלה את קוציו.

לכאורה, לפנינו מחלוקת בשאלת המחויבות שלנו לטפל בפשיעה: רבי אלעזר ברבי שמעון סבר שקיימת מחויבות כזו; ואילו רבי יהושע סבר שאין לנו מחויבות מעבר לזו הכתובה בתורה ו"יבוא בעל הכרם ויכלה את קוציו".

כך ניתן במבט ראשון להבין גם את דברי ה"מאירי" (שם):

תלמידי חכמים וחסידים ואנשי השם ראוי להם על כל פנים להרחיק עצמם שלא להתודע לרשות, וכל שכן לקבל מהם מנוי לתפוש גנבים וליסטים ושאר רשעי הדור לימסר להריגה. שכל שעושה כן הרי הוא גורם ליהרג הרבה נפשות מדין המלכות שלא מדין תורה. וכל שמסבב מיתתו שלא בדין תורה הרי זה אחד ממיני המלשינות והמסירה וכמו שאמרו לאחד מגדוליהם עד מתי אתה מוסר עמו של אִלְהִינוּ להריגה. ואף על פי שהתנצל על זה ואמר קוצים אני מכלה מן הכרם כבר השיבוהו יבא בעל הכרם ויכלה את קוציו.

מדברי ה"מאירי" משתמע לכאורה שאסור לחרוג מן הדין כדי לתקן את העולם, משום שכל מה שלא נכלל בדין הוא באחריותו של בורא העולם, "בעל הכרם". אלא שלא מסתבר שה"מאירי" אוחד בעמדה קיצונית שכזו, שהרי הלכה פסוקה היא שבית דין מכים ועונשים שלא מן הדין, לעשות סייג לתורה (סנהדרין מו ע"א; שולחן ערוך, חושן משפט, סימן ב). לכן נראה כי ה"מאירי" סבור שכאשר הענישה שלא מן הדין נעשית על ידי שלטון גוי, היא אסורה.

אם כן, קשה ללמוד מדברי המאירי על מצב שבו הענישה שלא מן הדין נעשית על ידי יהודים, אולם בדברי הרשב"א (שו"ת החדשות [מכתב יד], סימן שמה) ניתן למצוא עמדה הממשיכה את מה שהבאנו לעיל בשמו, אך מציירת תמונה מורכבת מעט יותר:

וגדולה מכל אלו בנדון שלפנינו, שאנו לא דגנו, אלא נשאל נשאלנו מאת המלך יר"ה לראות בעינינו ולהגיד לו עצתנו לפי מה שעשה. ואמרנו שהוא יכול להמיתו, לפי שלא נאמרו כל הדברים הללו אלא בדיני סנהדרין מגזרת הכתוב, אבל בדינא דמלכותא אין משגיחין בכל אלו... כי אם אין אתה אומר כן אלא שאתה מעמיד הכל על דין תורה כדין סנהדרין, היה העולם שמם שירבו הרצחנים וחבריהם...

עוד גדולה מזו, שהרי רבי אלעזר ברבי שמעון תפס גנבי ורשיעי בהרמנא דמלכא ועניש וקטיל להו, וכן רבי ישמעאל ב"ר יוסי. ואף על גב דאמר ליה רבי יאושע ן' קרחא חומץ בן יין עד מתי אתה מוסר עמו של אלי"נו להריגה, וכן אמר ליה אליהו גם כן, מכל מקום לא נשוי לר' אלעזר ולר' ישמעאל בטועים גמורים בדינים מפורשים, אלא שמחמת חסידותם היה להם להמנע מלהרוג על מה שלא חיבה התורה מיתה גמורה וכיוצא בה...

נראה שהרשב"א סבור שהעמדה היסודית היא זו של רבי אלעזר ברבי שמעון, וכחברה יש לנו אחריות לטפל בפשיעה. עם זאת, רבי יהושע בן קרחה היה סבור שכיוון שהתורה לא חייבה עונש מוות על גנבה, מן הראוי שלא להעניש בעונש שכזה אלא למצוא פתרון חריף פחות.

דומני כי המסקנה העולה מדברי הרשב"א היא שהמחויבות שלנו לתיקון החברה צריכה להצטמצם לגבולות מוגדרים. מחד, חובתנו אינה מוגבלת רק לדין התורה, כפי שכותב ה"מאירי", ומותר לנו, ואף מצופה מאתנו, לעסוק בתיקון החברה. מאידך, כיוון שאנו יודעים שיש מנהיג לבירה, יש גבולות למחויבות זו ואל לנו להשתמש באמצעים קיצוניים שחורגים משמעותית מהוראות התורה.

דוגמה מעשית: נניח שהייתה מוגשת הצעת חוק אשר כדי להילחם בפשיעה החקלאית הייתה מאפשרת לחקלאים לירות בכל אדם שנכנס לשטחם בשעות הלילה המאוחרות. הצעה זו הייתה פותרת, קרוב לוודאי, את בעיית הפשיעה החקלאית, אבל היא קיצונית למדי ודומה שהתורה מבקשת מאתנו למצוא פתרונות פחות דרסטיים.

ביטוי מעניין לעמדה זו נמצא גם אצל הרש"ר הירש (בפירושו לתורה לויקרא יח, ד-ה). הרש"ר הירש נדרש להבדל בין החוקים והמשפטים שבתורה, וכותב שגם המשפטים אינם מבוססים לחלוטין על הסברה האנושית:

...קיום כל שהוא של משפטי ה' הוא אפשרי גם לפני לימוד המשפט שנתגלה. כי כל אדם שנפשו לא הושחתה - יש בלבו תודעה כללית של משפט, וליבו אומר לו, מה זכותו של אדם מחברו... אולם אותם משפטים, שרק מהם יפרה ישע לחברה האנושית, והמשפט כפי שה' רואהו - הללו טעונים לימוד מתוך דבר ההתגלות לא פחות מן החוקים...

מרחק רב מבדיל בין משפט ה' לבין כל המשפטים של יצירה מדינית אנושית. כי הללו נובעים על פי רוב משיקולים של תועלת חיצונית. לפעמים קרובות אינם אלא קיפוחים משפטיים - שנערכו במידה ובתבונה. והם מבקשים לקיים את הכלל החברתי בכוח הדחף של האינטרס. ואילו "משפטי ה'" הם "אמת" -

"לתקן עולם במלכות שדי" - על מקומו של השיח התורני בחקיקה

לאמתם של הדברים והיחסים. הם נובעים ממהותם הפנימית של הדברים, מעצם מושגם וייעודם; ולפיכך "צדקו יחדיו"... אין הם מקפחים חליפות את זה לטובת זה, אלא הם צודקים תמיד כלפי כל אחד. הם מעניקים לכל אחד אותו מעמד ודורשים ממנו אותו מאמץ - המתאימים למשפט מהותו ויחסו. משפט ה' איננו אלא אמת שהוגשמה...

בעולם הכללי, תחום המשפטים נועד להשיג אינטרסים, ואילו בעולם התורה הוא משקף עקרונות. להדגמת העניין נציין כי במשפט הכללי ישנן מספר תאוריות של דיני נזיקין. למשל, על פי גישת השופט האמריקאי לרנד הנד (Learned Hand), השאלה המכרעת היא האם גורם כלשהו נחשב רשלן, וממילא אחראי לנזק על ידי חישוב כלכלי. לפי גישה זו, יש להציב את הוצאות מניעת הנזק מול העלות של הנזק: במקרה שהוצאות המניעה נמוכות מעלויות הנזק - נקבע שיש רשלנות; ובמקרה הפוך - אין רשלנות.² גישה מעין זו אינה מתעניינת רק בצדק אלא גם בשאלה מה כלכלי יותר: למנוע את הנזק או לאפשר את קיומו.³ לעומת גישות מעין אלו טוען הרש"ר הירש כי התורה מתעניינת הרבה יותר בשאלה מה צודק ומי האשם המוסרי בנזק.

הסבר שני - חינוך מול משפטיזציה

הסבר אפשרי נוסף למיעוט עיסוקה של התורה בתיקון החברה הוא שהתורה מתמקדת בחינוך על פני משפטיזציה. ואכן, במקרים רבים, התורה מורה על קיומה של ציפייה מוסרית כלשהי מהאדם, אך זו אינה הופכת להנחיה הלכתית מחייבת. כך למשל מלמדת המשנה (בבא מציעא ד, א) לגבי מי שחוזר בו מעסקה לפני התבצע קניין מלא:

נתן לו מעות ולא משך הימנו פירות - יכול לחזור בו. אבל אמרו: מי שפרע מאנשי דור המבול ומדור הפלגה הוא עתיד להפרע ממי שאינו עומד בדבורו.

לחכמי המשנה ברור שמעשה זה אינו הגון ולא ראוי לנהוג כך, אולם הציפייה המוסרית נותרת בגדר המלצה מחייבת ואינה הופכת להלכה קבועה. דוגמאות מעין זו מצויות גם בדיני נזיקין במצבים שבהם אדם פטור מדיני אדם אך חייב בדיני שמים, או בדיני השבת

2 להסבר רחב יותר על השיטה, ראה למשל בערך התרשלות בוויקיפדיה, תחת הכותרת "נוסחת הנד".
3 מעניין לציין שגישה זו מקבלת ביטוי אצל הרמב"ם (מורה נבוכים, חלק ג, פרק מ): "ולרוב האזהרה על מניעת ההזק חייב האדם בכל נזק שיבא מממונו או מסבת פעולתו ממה שאפשר לו לשמרו מהזיק, ולזה חייבנו בנזקין שיבא מבהמותינו עד שנשמרם". מדברי הרמב"ם נראה שחובת התשלומים על נזקי ממונו של האדם אינה מעידה על מעשה לא ראוי של האדם, אלא שהיא עתידה לגרום לו לשמור על רכושו לבל יזיק. כלומר זהו אינו חיוב שנובע מעקרונות מוסריים אלא חיוב שקשור לשיקול כלכלי-תועלתני.

אבדה, במצבים שבהם האדם פטור עקרונית מהשבת אבדה אך מצופה ממנו לנהוג לפנים משורת הדין.

כבר ציינו לעיל לדבריו של רס"ג כי חידושה של התורה במצוות השכליות הוא מתן גדרים מוחלטים. לדוגמה, קל למדי לדבר על האיסור להזיק, אולם התוויית הגבול הברור שבין נזק ממשי המחייב תשלומי פיצויים, ובין פגיעה שאינה מחייבת תשלום, עשויה להיות מורכבת. כתוצאה מכך, ההלכה משקפת את המצבים שבהם ישנה חובה ברורה לנהוג באופן מסוים, אולם ישנם תחומים אפורים יותר שבהם ניתן להצביע על עקרונות אתיים אך לא על הנחיות יישומיות חד־משמעיות. במצבים כאלו יש חיוב לצאת ידי שמים אבל בית דין אינו אוכף חיוב זה.

עם זאת, ישנם תחומים הלכתיים שלגביהם הסבר זו אינו תקף. לדוגמה, דין "מי שפרע" שהזכרנו לעיל - כלומר דינו של אדם ששילם בעבור סחורה אך לא ביצע קנין גמור, ולכן רשאי להתחרט אבל אסור לו לעשות כן, ואם יעשה זאת, יקבל את קללת "מי שפרע". זהו מקרה חד וברור שאין בו שטחים אפורים, ובכל זאת, ההלכה אינה אוכפת את הקניין לתחומים אלו נדרש אפוא הסבר אחר.

הלכה פשוטה היא שהאב רשאי לקדש את בתו לאחר כשהיא קטנה, אך הרמב"ם (משנה תורה, אישות, פרק ג, הלכה יט) סייג זאת והורה שמעשה זה אינו ראוי, וכלשונו:⁴

...ואף על פי שיש רשות לאב לקדש בתו כשהיא קטנה וכשהיא נערה לכל מי שירצה אין ראוי לעשות כן אלא מצות חכמים שלא יקדש אדם את בתו כשהיא קטנה עד שתגדיל ותאמר בפלוני אני רוצה. וכן האיש אין ראוי לו שיקדש קטנה ולא יקדש אשה עד שיראנה ותהיה כשרה בעיניו שמא לא תמצא חן בעיניו ונמצא מגרשה או שוכב עמה והוא שונאה.

מסתבר אפוא כי בהקשרים רבים ראתה התורה להפריד בין המוסר והמשפט, ולקבוע, מבלי להזדקק לבעיית הבהירות, שתחומים מסוימים אינם מסורים למערכת המשפטית. התורה מבקשת שלפחות חלקים מהתמודדויותיו האתיות של האדם יהיו עניינו האיש, שלו ושל מצפונו, מבלי התערבות החלטית של החברה. לזיהוי בין התחום האתי והתחום המשפטי עשוי להיות מחיר, שכן האדם אינו נדרש להתמודד עם מצפונו והכול הופך לעניין משפטי־חוקי; וכתוצאה מכך, כאשר פתרון משפטי אינו בנמצא ואינו אפשרי (כגון במקרה של תחומים אפורים), האדם מתנהג בחוסר מוסריות ואינו מקשיב למצפונו. אם

4 וכיוצא בזה ביחס לזכותו של האב למכור את בתו לאמה (משנה תורה, עבדים, פרק ד, הלכה ב).

"לתקן עולם במלכות שדי" - על מקומו של השיח התורני בחקיקה

כן, כדי לתרגל את השימוש במצפון ובאתיקה, עלינו לסגת אחור מניסוחים משפטיים פורמליים.⁵

ייתכן שעמדה זו יכולה להסביר גם את בחירתה של התורה להימנע מהתמודדות ישירה עם פשיעה ושחיתות. שכן מוקד המאבק בעניין זה אינו משפטי ואינו דורש הוספת כללים וגדרים אלא כרוך ביצירת אווירה ציבורית-חינוכית, וכעין מה שכתב הר"ן בדרשותיו (דרוש יא):

ולפי שכח המלך גדול, איננו משועבד למשפטי התורה כמו השופט, ואם לא יהיה שלם ביראת אלהיו, יבוא להפריז על המידות יותר במה שיתחייב לתיקון הכלל, צוהו שיהיה ספר תורה עמו תמיד, כאמרו והיה כשבתו... ירצה בזה על מצות התורה בכלל, אם יבטל שום מצוה לצורך תיקון זמנו, לא תהיה כונתו לעבור על דברי תורה כלל, ולא לפרוק מעליו עול יראת שמים בשום צד, אבל תהיה כונתו לשמור את כל דברי התורה הזאת, ואת החוקים האלה לעשותם. שבכל מה שיוסיף או יגרע, יכוין כדי שחוקי התורה, יהיו יותר נשמרים. כאשר נאמר על דרך משל, כשיהיה הורג רוצח נפש בלא עדים והתראה, לא תהיה כונתו להראות ממשלתו לעם שהוא שליט על זה, אבל יכוין בעשותו זה, כדי שמצות לא תרצח תתקיים יותר, ולא יפרצו עליה.

למלך יש סמכויות רבות מאוד: הוא פורץ לו גדר כרצונו, גובה מיסים על פי החלטתו, ועוד ועוד. ריבוי סמכויות זה עשוי לשמש כמקור לסכנת שרון הכוח, והדרך שבה התורה מתמודדת עם סכנות אלו אינה משפטית אלא חינוכית: הציווי שמלך ילך לכל מקום עם ספר תורה. אכן, אי אפשר למחוק לחלוטין את הצורך במאבק בפשיעה ובשחיתות, אולם התורה מלמדת אותנו שעיקרו של המאבק הוא חינוכי ולא משפטי.

הסבר שלישי - בין אמירה חיובית לזכות וטו

ההסבר השלישי לתמיהה שצינו לעיל מבחין בין אמירה חיובית לזכות וטו. כידוע, לקהל ישנה יכולת לתקן תקנות, אשר קבלתן אינה מותנה בהכרח בהסכמת כלל הציבור אלא בהסכמה של הרוב, כפי שאכן היה המנהג הרווח במרבית הקהילות (רמ"א, חושן משפט, סימן ב). לאור אפשרות זו יש לשאול: מהו, אם בכלל, תפקידו של רב העיר במסגרת הזו?

5 בדומה לרעיון החינוכי, שכדי לפתח אצל הילד אחריות ובגרות, יש לאפשר לו את מרחב הטעויות וההתנסויות שלו, ואי אפשר לתת אחריות לחניך בלי להסירה מעל המחנך.

בגמרא (בבא בתרא ט ע"א) נאמר:

הנהו בי תרי טבחי דעבדי עניינא בהדי הדדי, דכל מאן דעביד ביומא דחבריה נקרעוה למשכיה. אזל חד מנייהו עבד ביומא דחבריה, קרעו למשכיה; אתו לקמיה דרבא, חייבינהו רבא לשלומי. איתיביה רב יימר בר שלמיא לרבא: ולהסיע על קיצתם! לא אהדר ליה רבא. אמר רב פפא: שפיר עבד דלא אהדר ליה מידי, ה"מ היכא דליכא אדם חשוב, אבל היכא דאיכא אדם חשוב - לאו כל כמינייהו דמתנו.

במקרה הנידון בגמרא, בעלי אומנות מסוימת הסכימו ביניהם על זמני העבודה כדי למנוע תחרות שמובילה להוזלת המחירים. הגמרא קובעת כי מבחינה עקרונית יש להם רשות לעשות כן, אלא שבמקום שיש אדם חשוב, ההסכמה, בין בני העיר או בני האומנות, מותנית באישורו של האדם החשוב.

הראשונים על אתר נחלקו באשר לזהותו של אותו "אדם חשוב". הר"ן (חידושים, שם, ד"ה האי) הביא את דברי הר"י מיגש:

פירש הרב אבן מיגאש (ד"ה האי) אדם חשוב הממונה פרנס על הצבור וטעמא דמילתא דכיון דאיכא פסידא לאחרני בתנאייהו דהא מייקרי תרעא ומפסדי לוקחין לאו כל כמינייהו דמתני אלא אם כן נטלו רשות מאותו פרנס הממונה על הצבור אבל היכא דליתא פסידא דאחרני תנאייהו תנאה וכן נמי אי ליכא אדם חשוב אף על גב דאיכא פסידא.

אם כן, "אדם חשוב", אליבא דר"י מיגש, הנו מי שמונה על ידי הציבור להשגיח על כך שהחלטות הרוב לא יפגעו בזכויות יסוד של המיעוט. לפי שיטה זו, לרב העיר או לבית הדין אין מעמד מיוחד בהקשר הנידון.

אולם הרא"ש (בבא בתרא, פרק א, סימן לג) וה"טור" (חושן משפט, סימן רלא) כתבו שגם הסכמתם של כל אנשי העיר, שבוודאי אינה פגיעה בזכויות המיעוט, דורשת אישור של "אדם חשוב". מדבריהם של הרא"ש וה"טור נראה כי בית הדין יכול לבטל החלטות של ז' טובי העיר, משום שסמכותו גבוהה מסמכותם. אכן, למעשה נראה שזהו אינו הפירוש הנכון לדברי הרא"ש וה"טור, שכן הרא"ש מסביר ש"אדם חשוב" הוא "ראש ומנהיג בעיר" כלומר אדם שבני העיר מכירים בסמכותו כמנהיג. אם כן, לפי הרא"ש, זכות הווטו של "אדם חשוב" נוגעת למקרה שבו הציבור בוחר בדרך אחת, ואילו המנהיג סבור אחרת - ובמקרה כזה, קובע הרא"ש, כי המנהיג הוא שקובע.

כך או אחרת, ל"אדם חשוב" יש סמכות וטו: הוא יכול לבטל החלטות כאשר הן אינן מקובלות על דעתו אך הוא אינו יוזם את ההחלטות. יחס זה דומה ליחס המקובל בין

הרשות השופטת והרשות המחוקקת במדינה דמוקרטית. הרשות השופטת אינה יוזמת הצעות חוק, אלא רק מבטלת את אלו שפוגעות בזכויות המיעוט.

לאור כל האמור נבוא לתשובתה של התמיהה שהצגנו לעיל. ייתכן שהתורה בוחרת שלא להציע פתרון לשחיתות ולפשעה משום שאת הבעיות הללו צריך לפתור עם ישראל בעצמו. התורה אכן מציגה את היעד, אבל לא את הדרכים להגשמתו - ויצירתן של אלו מוטלת על הציבור. תפקידם של הרבנים אם כן הוא לקבוע האם פתרון מסוים אינו ראוי משום שהוא פוגע בזכויות המיעוט, או משום שהוא פוגע בערכים שהתורה מכוונת אליהם; אולם לרבנים, כנציגי התורה, אין מעמד מיוחד בקידומו של פתרון ספציפי.⁶

לדוגמה, המדינה מתמודדת עם בעיית מקום לקבורה, ובמסגרת זו מוצע לעתים לזנוח את הקבורה המקובלת בזמננו, המכונה "קבורת שדה", ולקבור בקומות כפי שנהוג במקומות מסוימים כבר כיום - אלא שיש להצעה זו עלויות ששאלת מקורות המימון שלהם היא כבדת משקל. כלפי פתרון זה ניתן להציע עמדה תורנית מבוססת הן סביב השאלה העקרונית האם קבורה בקומות מותרת, הן לגבי השאלה אם ראוי לצמצם את שטחי הקבורה. מובן שהצעת הקבורה בקומות תלויה גם בשאלת המימון של הצעה כזו. כך או כך, בפועל ניתן לתמוך או להתנגד לפתרון מסוים, אך הצעת הפתרונות היא עניין של חברי הכנסת ונבחרי הציבור. הרבנים לא יוזמים מהלך אלא מגיבים לו.

כאמור, משמעותו של ההסבר הזה היא שהתורה אכן אינה מציגה "מתכון" לחברה טובה ונותרת בתחום סימון היעדים. התורה דורשת את קיומה של חברה צודקת, אולם את הדרך למציאות כזו עלינו למצוא בכוחות עצמנו. התורה יכולה להגביל את הדרכים שבאמצעותם אפשר ליצור חברה טובה אך אינה מתימרת להציע דרכים כאלו.

הדגמת העקרונות שהוזכרו במאמר

על מנת שלא להשאיר את העקרונות האמורים כאן כרעיונות תאורטיים, אני רוצה להדגים אותם באמצעות כמה מהצעות החוק שעסקתי בהן במסגרת "צהר לחקיקה".

כאמור, לתורה יש בהחלט מה לומר על אודות התנהלות החברה - אם במובן של קביעת מערכת הערכים שלנו כחברה (כולל דירוג מסוים של ערכים אלו), ואם במובן של הלכות ממוקדות. לכן ניתן לכתוב ניירות עמדה העוסקים בצער בעלי חיים ולקבוע את

6 הדברים האמורים כאן בקיצור נידונו בהרחבה במאמרי "שלטון הרוב או שלטון הרב" צהר לו(ב) (התש"ע). באותו מאמר הראיתי באריכות כי סמכות התקנת התקנות אינה סמכות של בית דין כמוסד דתי, אלא מוטלת על נבחרי הציבור הממונים על תיקון החברה.

גבולות המותר והאסור. באותו אופן, ניתן לקבוע כי התאבדות היא מעשה פסול; לקבוע שיש ערך חברתי חשוב לכך שאדם שעשה תשובה יוכל לחזור לתפקידו הקודם; לתמוך בחקיקה שתצמצם את הנגישות לתכנים לא־צנועים במרשתת; לתמוך בחקיקה שתחזק את מוסד הנישואין על פי ההלכה, ועוד. אכן, בדרך כלל הצעות החוק אינן מסתפקות בהצהרה על ערכים, ומתמקדות גם בדרכים לקידום של ערכים אלו וכאן אנו נתקלים במורכבות.

חוקים שיש להם עלויות כלכליות

התחום הבעייתי הראשון הוא זה של חוקים בעלי עלות כלכלית. היכולת לתמוך בהצעות חוק כאלו מסויגת לעולם, שכן לא ברור מניין יבוא התקציב להצעת החוק ועל חשבון מה או מי. כדוגמה יש לציין את ההתלבטות האם לתמוך בהגדלת קצבת הנכים. התלבטות זו תלויה בשאלת מקור התקציב להגדלה זו. הוא הדין לגבי הנגשת מבני ציבור, או הדרישה כי המזון המוגש בצהרונים הילדים יהיה מזון בריא.

בנושאים אלו, כל שאנו יכולים לומר, בשם התורה, הוא שכחברה עלינו לסייע לבעלי מוגבלויות או שראוי לו לאדם לאכול מאכלים בריאים. אולם בכל הנוגע להיקף העזרה המדויק, שהוא הנושא העיקרי של הצעת החוק, כמעט שאין לתורה מה לומר.⁷

חוקים שנועדו לפתור בעיה זמנית

לאחר תחקיר על התעללות בחוסים במוסדות סיעודיים רבים, הועלתה הצעת חוק שדרשה להתקין מצלמות במוסדות אלו. הצעת חוק דומה קיימת גם ביחס לגני ילדים, אלא ששם לא נטען שישנה בעיה רחבת היקף.

הצעת חוק כזו עשויה לשמש דוגמה לפתרון שמעלים נציגי הציבור כדי להתמודד עם סוג מסוים של פשיעה, כאשר לרבנים אין תפקיד בהצעת הפתרון אלא רק, או בעיקר, בהתייחסות ערכית לפתרונות המוצעים.

כהמשך לעיקרון המורה את צמצום אחריותה של החברה, דומני כי כל עוד לא ברור לחלוטין שישנה בעיה רחבת היקף, יש להימנע משימוש באמצעי חקיקה משמעותיים

7 אמנם, התפרסמו כמה מאמרים העוסקים בהיקף העזרה לעניים - ראה למשל הרב עדו רכניץ "מדינת הרווחה - בין אחריות הפרט והחברה" **תורה עבודה ומה שביניהם** 329 (הרב יוסף נועם רימון עורך, התשע"ד) - אך הם אינם עוסקים בהרחבה בשאלת דירוג סוגי הצדקה השונים אל מול תקציבים אחרים, ככל הנראה משום שזו אינה שאלה הלכתית. כך למשל מסכם ד"ר ישראל כץ במאמרו "סל התרופות - קדימויות לאור ההלכה והאתיקה היהודית" **צהר** מ 149 (התשע"ו): "מותר לנציגי הציבור לחלק את כספי הציבור למגוון צרכים, ולא רק להצלת חיים מיידית".

"לתקן עולם במלכות שדי" - על מקומו של השיח התורני בחקיקה

כדי להתמודד עם הבעיה. על כן, במקרה של המוסדות הסיעודיים, יש לתמוך בהצעת החוק; ואילו במקרה של גני הילדים, אין לתמוך בה.

פתרונות שונים לאותה בעיה

כיום, ישנם גורמים רבים המבקשים לצמצם את צער בעלי החיים הכרוך בגידול התעשייתי שלהם. האם יש לעשות זאת היא על ידי חיוב המגדלים לשפר את תנאי המחיה, או שמא באמצעות דירוג ההקפדה על צער בעלי החיים על גבי המוצר והשארית ההחלטה בידי הצרכנים? דומני, כי לאור מה שכתבתי, יש להותיר את ההחלטה בידי הצרכנים - הן משום שכך מתערב המחוקק פחות ומתגשם עקרון האחיות המוגבלת לתיקון החברה, הן משום שכך מתרכז המאמץ בתחום החינוכי ולא בתחום המשפטי-אכיפתי.

סיכום

במאמר זה ביקשתי לשטוח את תפיסתי בנוגע למשמעותו של פרויקט "צהר לחקיקה" שבמסגרתו נכתבים ניירות עמדה על אודות הצעות חוק המוגשות בכנסת. במסגרת המאמר עסקתי בשאלת יחסה של התורה למאבק בשחיתות ובפשיעה. כפי שראינו, עניינה העיקרי של התורה בסוגיות אלו הוא הצגת הערכים התורניים והגדרת הסולם הערכי. מאידך, וכפי שראינו, כאשר מדובר במציאת פתרונות לשיפור המצב בחברה, נדמה שהתורה אינה מציגה בפנינו "מתכון" ברור לחברה טובה. עובדה זו אינה מקרית והיא זועקת לשמים, שכן בתחומים רבים אין בהדרכותיה של התורה מנגנונים שנועדו לייצר חברה טובה.

לעניות דעתי, שלוש סיבות לעניין זה:

א. החוסר במנגנונים כאלו מעיד בראש ובראשונה על כך שהפתרון נמצא בידיים שלנו ואינו מוכתב לנו על ידי התורה. התורה מתווה את היעד ואינה עוסקת בשרטוט הדרך. התורה דורשת שהחברה תהיה מוסרית וצודקת, שלא יהיו בה גנבות ושחיתויות ושיישמרו בה מצוות התורה, אולם התוויית הדרכים למציאות כזו מוטלת עלינו. המשמעות המעשית של הצעה זו היא שתפקידם של הרבנים (כנציגי התורה) אינו להוביל מהלכים מסוימים אלא לאשר מהלכים קיימים - כאשר האישור מעיד שמהלכים אלו אינם נעשים תוך רמיסת ערכי התורה.

ב. היעדרם של מנגנונים הלכתיים כאלו משקף גם את האמונה שאיננו האחראיים היחידים על תיקון החברה, וחלק מן האחיות מוטל על בורא העולם. המשמעות

הקונקרטי של אמונה זו היא שעלינו להתמקד יותר בעקרונות המבוססים על יושר וצדק, ולא להסתמך על פתרונות תועלתניים.

ג. ההנחה שמנגנונים חוקיים אינם הפתרון העיקרי. הדרך העיקרית להתמודדות עם אי-צדק היא חינוכית, על ידי יצירת אווירה ציבורית נכונה, ואינה קשורה למשפטיזציה ולאכיפה.