

## יובל שרלו מנהיגות וקבלת אחריות בהלכה

### מבוא

סיפור תולדות האדם כפי שהוא מסופר בתורה פותח בסדרה ארוכה מאוד של כישלונות. הכישלון הראשון בפני הא-לוהים הוא כישלון אדם וחווה בגן עדן. הם לא נענו לציווי הא-לוהי שצוו בו ואכלו מעץ הדעת. אין מדובר בסיפור של כישלון בלבד, כי אם גם בבריחה מקבלת האחריות. בשעה שבא ריבונו של עולם להוכיח את אדם הראשון ואשתו, הטילו את האחריות על אחרים. אדם הראשון הטיל את האחריות על אשתו: "ויאמר האדם: האישה אשר נתתה עימדי היא נתנה לי מן העץ ואוכל" (בראשית ג, יב), ואילו חוה הטילה את האחריות על הנחש: "ותאמר האישה: הנחש השיאני ואוכל" (שם יג). בתגובות אלה מתארת התורה את עמדתה ביחס לתכונה יסודית הקיימת באדם כבר משחר מודעתו לעצמו – הסרת האחריות מעל כתפיו, וניסיון מתמיד להטיל את האחריות על ה"אחר".

כישלוננו של האדם הראשון לא נותר יתום. בהמשך התורה אנו מוצאים כישלונות רבים נוספים. כאמור, סידרת הסיפורים הראשונה עוסקת ברצף כישלונות: קין הרוצח את אחיו, דור שהביא מבול על עצמו, מגדל בבל ועוד ועוד. עמדת התורה היא שזהו טבע האדם, כיוון שהוא לא נברא כמלאך אלא כיצור אנושי – "כי יצר לב האדם רע מנעוריו" (שם ח, כא). אמנם, אין מדובר בתפיסת החטא הקדמון המלופף בדמות האדם, והאדם מתואר ביסודו של דבר כבעל צלם א-להים. מדובר בהכרה כי האדם נכשל בשל יצר רע המקנן בו, ועל כן אין ציפייה כי האדם לא יחטא. היותו של האדם ברוא בצלמו ובדמותו של הא-להים התבררה על ידי פרשנים רבים כביטוי לכוח הבחירה שלו, לרציונליות, ליכולת פיתוחו של העולם, ולא כוודאות שלא יהיו כישלונות.<sup>1</sup> אולם, משעה שחטא האדם ישנה ציפייה כי ייטול על עצמו את האחריות לנפילתו, ולא יטילה על ה"אחר". ציפייה זו לא התממשה ובדרך כלל לא קיבל האדם על עצמו את האחריות לכישלונותיו. קשה אמנם לדבר על דפוס אחיד בהתייחסותם של גיבורי המקרא לנפילותיהם – היו שתירצו תירוצים שונים בטענם שהם חפים מעוון, היו שטענו כי כלל אין מדובר בחטא; חלקם טען כי אין הוא אשם, ואת האחריות יש להטיל על אחרים; חלקם התעלמו והמשיכו לנהוג באותה דרך; חלקם ידעו לומר כי הם אשמים אך לא הייתה משמעות של ממש לקבלת האחריות, שכן לא שינו דבר בהתנהגותם. לכל אלה מקורות רבים במקרא עצמו.

הרשימה הארוכה של חוסר התמודדות עם המושג אחריות והדרכים השונות בהם נהגו בני האדם לאורך התנ"ך מעלה אפוא את השאלה ההפוכה – היש בנמצא אתוס "תנכ"י של קבלת אחריות, ובעיקר כאשר מדובר בקבלת אחריות ציבורית.

המונח אחריות משמש במאמר זה בשני מובנים, והוא בסיס לשני דיונים שונים ועצמאיים. ראשון בהם נוגע לתפיסת התפקיד הציבורי, היונקת מתפיסת ה"עצמי", ומהאחריות הנוצרת מעצם קבלת התפקיד הציבורי. אחריות זו משמעה ראיית האדם את עצמו כמופקד על תיקון פני המציאות, ואי השלכת משימה זו על גורם אחר – יהא זה הא-לוהים או בני אדם אחרים. הטענה העיקרית בחלק זה של המאמר תהיה כי מעצם הגדרת האדם כ"צלם א-לוהים" נובעת תפיסת אחריות, שעקרונותיה פרושים בעקרונות היסוד של היהדות. יש ליהדות מודל הנהגה מסוים שנועד להטמיע את יסוד האחריות – בין ביצירת אתוסי הנהגה שונים, ובין ביצירת מודל הנהגה המעודד תפיסת אחריות מנהיגותית.

שני בהם נוגע למונח "קבלת אחריות" השגור בשפה הציבורית – התגובה הראויה לכישלון בתפקיד. בחלק זה אנו נציע מתודה חדשה לבחינת תהליך קבלת האחריות במקורות היהדות. מתודה זו תטען כי ניתן "לתרגם" מונחים יהודיים הכתובים בשיח פנים-דתי וביסודו של דבר עוסקים בדיאלוג שבין אדם ו-אלוהים לשדה אחר של שיח ציבורי משפטי. בסיס מתודה זו הוא הפשטת המושגים והמשגתם ברמה העקרונית, והעתקתם לשדה אחר של דיון.<sup>2</sup> הצעתנו תעסוק אפוא באפשרות תרגום המונח "תשובה" ממונח העוסק בתשובת היחיד והציבור מול הא-לוהים לשפת עיצוב פיתוחה של משנת נטילת אחריות ציבורית, המסוגלת לעצב את החיים הציבוריים בעידן בו אנו חיים.

חשוב להדגיש כי נכון לדון בשאלת נטילת האחריות לא רק בהקשרים של כישלון. גם הצלחה מחייבת נטילת אחריות, כיוון שפעמים רבות היא עצמה עלולה להוליד את הכישלון הבא. התורה מדגישה פעמים רבות כי יש עושר השמור לבעליו לרעתו, וקיימת סכנה של ממש כי כיוון

<sup>1</sup> ראו על חלק מהם אצל: יאיר לוברבוים, **צלם א-להים** (תל אביב: שוקן, 2004), בעיקר בפרקים ו-ח.

<sup>2</sup> במתודה זו השתמשתי במאמר העוסק בשאלת המדרון החלקלק ותרומת היהדות לדיון בדבר הלגיטימיות והאתיות של השימוש בדיון זה בדיונים אתיים. טענתי היא שעולם גזירות החכמים, המבוסס בעיקרו על המדרון החלקלק ועל הרצון להרחיק את האדם מן העבירה, יכול להיות מועתק לשפה פילוסופית כללית, וללמוד מהדרכים בהן הגבילו חכמים את השימוש בטיעונון זה ("אין גזרין גזירה לגזירה"; "אין גזרין גזירה על הציבור אלא אם כן יכול לעמוד בה" ועוד ועוד) כיצד ניתן להישמר מהתדרדרות במדרון החלקלק של שימוש יתר בעקרון המדרון החלקלק. ראו: יובל שרלו, "הלכה ומדרון חלקלק", **אקדמות**, כג (2009), עמ' 33-48.

ההתקדמות היחיד מהפסגה הוא כלפי מטה. על כן, קיים צורך חיוני לעסוק גם באחריות הנוולת מכוחה של הצלחה.<sup>3</sup> אחריות להצלחה קשורה יותר לחלק הראשון של מאמר זה, ואילו חלקו השני עוסק בשאלת התיקון לאחר הכישלון.

### דמות האדם כבסיס למשנת האחריות

מיהו האדם על פי עולמה של היהדות? הצגתו הראשונה של האדם בפני קוראי התורה נמצאת בפרשת הבריאה:

וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ, בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ, זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם. וַיְבָרֶךְ אֹתָם אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים: פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת הָאָרֶץ וּכְבֹּשֶׁהָ, וּרְדוּ בְּדֶגְתַּי וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְכָל חַיָּה הַרְמֵשֶׁת עַל הָאָרֶץ" (בראשית א כז-כח).

מפסוקים אלה ניתן להסיק את העמדה היסודית בדבר דמות האדם, כפי שהיא מעצבת את מקורות היהדות:

א. האדם אינו תוצאה מקרית של אבולוציה. אין זה הכרח כי היהדות סותרת את תורת האבולוציה. בהחלט ייתכן כי היא מקבלת אותה כתיאוריה מדעית, והיו שכתבו כי אין תיאוריה מתאימה יותר למשנת היהדות מאשר האבולוציה.<sup>4</sup> פסוקים אלה אינם בהכרח היגד היסטורי כי אם טענה עקרונית ביחס לדמות האדם.<sup>5</sup> דמות האדם היא כשל מי שנברא בכוונה תחילה, מתוך מגמה מובהקת שהמין האנושי ימלא את תפקידו בעולם.

ב. האדם נברא בצלם א-לוהים. ביאורו המדויק של המונח צלם א-לוהים נתון במחלוקת, והדבר גם בא לידי ביטוי בצורה מפורטת בתרגומים השונים של המונח צלם לוחים. בניגוד לטבע שנברא בימים שקדמו לבריאת העולם נראה האדם בצלמו ובדמותו של ריבונו של עולם.<sup>6</sup> המכנה המשותף לפירושים ולתרגומים כולם הוא שהם מדגישים את העובדה שסיפורי הבריאה אינם מדברים על האדם כיצור שהחטא הקדמון הוא חלק מאישיותו, או כל תכונה שלילית אחרת. פרשת הבריאה מספרת את ההפך הגמור: התיאור הוא כשל אדם הברוא בצלם א-לוהים. מעבר לכך, נראה כי הפירושים הנוטים להדגיש את יכולת הבחירה החופשית של האדם, ואת האוטונומיה שלו, כביטוי המוחלט של צלם א-לוהים הם המכוונים יותר לפשוטו של מקרא.<sup>7</sup> להלן נראה כי זהו היסוד העיקרי של קבלת האחריות. במאמר זה לא נעסוק בהיבטים הלכתיים אחרים של צלם א-לוהים.

ג. בפרק א של ספר בראשית אין כל הבדל בין זכר ונקבה. שניהם נבראו כאחד, שניהם התברכו מאת הא-לוהים ושניהם קיבלו את אותו הייעוד. ההבחנה בין איש ואישה נמצאת מפרק ב ואילך בלבד. לענייננו ניתן להסיק כי מהעובדה שהתורה מתארת את הבריאה אחודה ניתן להסיק שעמדתה היא שאין כל נתון מגדרי מראשית הבריאה המונע בעד האדם לממש את ייעודו. רק בפרק השני המפרט את הבריאה השונה של הזכר והנקבה עלולת ההבחנות השונות.<sup>8</sup>

ד. התפיסה העצמית של ייעוד האדם אינה כשל מי שבא לעולם כדי לצלוח אותו בשלום ולזכות בחיי העולם הבא, או כדי למצות את תענוגות העולם הזה. התפיסה התורתית היא שהאדם חי בעולם הזה חיים של ייעוד. מוטלת עליו אחריות להמשך קיומו של המין האנושי ("פרו ורבו"), לשוב העולם ופיתוחו, ולשמירה ולניצול נכון של המשאבים השונים. המחשבה המודרנית אף מייחסת לאדם אחריות מוסרית כלפי הטבע.<sup>9</sup>

<sup>3</sup> אני מודה לפרופ' אסא כשר על כך שהדגיש נקודה זו בפני.

<sup>4</sup> ראו: אברהם יצחק הכהן קוק, **שמונה קבצים** (ירושלים: הוצאת המשפחה, תשס"ד), כרך א עמ' קכב; שם עמ' תפה ועוד. הספרות העוסקת בשוב תיאורית האבולוציה עם סיפורי הבריאה היא ענפה מאוד. ראו לאחרונה את הצעתו של פרופ' נתן אביעזר, **בראשית ברא** – בריאת העולם על פי התורה והמדע (רמת גן: בר אילן, תשנ"ד).

<sup>5</sup> טענה זו נטענה על ידי הוגי דעות רבים. ניתן לעגנה כבר בדברי הרמב"ן לבראשית א, א. בעידן המודרני כתבו על כך הרב קוק ופרופ' ליבוביץ. ראו דבריהם: אברהם יצחק הכהן קוק, **איגרות הראי"ה** (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ה), איגרת צא; ישעיהו ליבוביץ, **שיחות על מדע וערכים** (תל אביב: האוניברסיטה המשודרת, 1985), עמ' 72-78.

<sup>6</sup> על העוצמה שבביטוי "צלם א-לוהים", ועל היחס בין בריאת האדם המתוארת בפרק א של ספר בראשית ובין זו המתוארת בפרק ב נכתבו מאמרים וספרים רבים. בשל העובדה שהדברים ניתנים לפרשנות, נכתבו אף דברים מנוגדים לחלוטין. השווה לדוגמה: ראובן אהרוני, "בין 'צלם א-לוהים' לעפר ואפר", **טורים לחינוך ולהוראה**, ג (תשל"ו), עמ' 13-24, עם דבריו של הרב סולובייצ'יק, **אדם וביתו** (ירושלים: עמותת תורת הרב, תשס"ב), בעיקר בעמודים 27-28. בעוד הראשון ראה את שיא הבריאה בפרק א ראה הרב סולובייצ'יק במאמר זה את האדם שבפרק א כ"אדם נטורה" בלבד.

<sup>7</sup> ראו: אראלה ידגר, "אחריות אישית בכתביה של נחמה ליבוביץ – עיון במגמתה הערכית-חינוכית", אצל משה ארנד, רות בן מאיר וגבריאל חיים כהן (עורכים), **פרקי נחמה** (ירושלים: הסוכנות היהודית, תשס"א), עמ' 377-406.

<sup>8</sup> במסגרת זו אין בכוונתי להיכנס ליחס בין פרקי הבריאה השונים.

<sup>9</sup> ראו: אלכסנדר ברזל, "אחריות מוסרית לטבע", **פתחים**, 63-64 (תשמ"ה), עמ' 42-48.

### המשמעות של דמות האדם לתפיסת קבלת האחריות

עקרונות אלה אינם נותרים בפרשת הבריאה בלבד. מטבע הדברים, מקרינה תפיסת הבריאה על תפיסת האדם, ההיסטוריה, ועל הדרך בה עליו להתייחס לעצמו ולעולם כולו. לאורך התורה כולה מודגשים היסודות האלה. אין התורה תולה את הצלחות האדם ואת כישלונותיו בגורמים חיצוניים. היא אוסרת את ההזדקקות אל המתים<sup>10</sup>, בעלי אוב, ידעונים ועוד דרכים שונות להסרת האחריות מעל האדם;<sup>11</sup> היא מדברת לאורך כל הדרך על יסודות הבחירה החופשית שניתנה לאדם; היא נאבקת בשעבודים שונים מלבד השעבוד לא-לוהים.

כתוצאה מעמדות אלו נוצרו אתוסים מהותיים של נטילת אחריות גם בעולמם של חכמים. בין האתוסים השונים ניתן למנות בעיקר את האתוס של פסיקת ההלכה האלוהית, את האתוס של האחריות המוטלת על כל מי שבידו לעשות דבר מה ואינו עושה ואת האתוס המעצב איסור לעשות מלאכת ד' רמיה.

### פסיקת ההלכה הא-לוהית

ישנו חור שחור של למעלה מאלף שנים שאין אנו יודעים כיצד התנהלה בהם התורה שבעל פה מבחינה מוסדית ומבחינה תוכנית. הסיבה העיקרית לאי-ידיעתנו את תולדותיה היא העובדה שהיא התנהלה בעיקר "על פה", ולפיכך לא נותר חומר כתוב המנציח את דרכי הלימוד. ברם, משעה שהחלה התורה שבעל פה להיכתב אנו מוצאים אתוס עיקרי הקובע כי "לא בשמיים היא".<sup>12</sup> לא זו בלבד, אלא שבספרות האגדה אנו מוצאים מחלוקות בין אדם לבין א-לוהים בהם ריבוננו של עולם קובע שיש לרדת של בית דין של מטה ולראות כיצד הכריע, או מצבים בהם ההלכה נפסקת כנגד רצון שמיים, וכביכול שמיים אומרים "נצחוני בני". בכל אלה מבוטאת הסמכות הגדולה לאדם לקבוע את ההלכה.

סמכות זו כרוכה באחריות. מדובר הן באחריות מוסדית, והן באחריות מהותית. מהבחינה המוסדית מוטלת אחריות להקים מוסדות משפט, ולקבוע מערכת מסודרת של קבלת החלטות – בין שיפוטיות ובין נורמטיביות.<sup>13</sup> מהבחינה המהותית מוטל על האדם לרדוף צדק, להיות נקי מלקיחת שוחד מחד גיסא ומנטייה לטובת הדל כאשר אינו צודק מאידך גיסא,<sup>14</sup> וכל זה מתוך הכרה עמוקה כי האחריות לכינונה של חברה צדקה ומשפט מוטלת עליו, והיא אחד היסודות של הקשר שבין אדם וא-לוהיו.<sup>15</sup>

### האתוס של כל מי שבידו לעשות ולא עשה

מקורו של אתוס זה נעוץ בדברי נביאי ישראל. הנביאים דיברו פעמים רבות על אחריותה של המנהיגות, ותלו את מצבה העגום של ממלכת יהודה בהפקרות מנהיגותית. ירמיהו ביקר את כל רבדי המנהיגות: "הַפְּהִינִים לֹא אָמְרוּ אֵיךְ יִהְיֶה וְתִפְשִׁי הַתּוֹרָה לֹא יִדְעוּנִי, וְהָרַעִים פְּשָׁעוּ בִּי וְהַנְּבִיאִים נָבְאוּ בְּעַל וְאַחֲרֵי לֹא יוֹעִלוּ הֶלְכוּ" (ירמיהו ב, ח); יחזקאל ייחד נבואה מיוחדת כנגד הרועים: "בְּאֵדָם הִנְבֵּא עַל רֹעֵי יִשְׂרָאֵל, הַנְּבִיא וְאִמְרַת אֲלֵיהֶם לְרַעִים: כֹּה אָמַר אֱ-לֹהֵי יִשְׂרָאֵל הוֹי רֹעֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הִיוּ רַעִים אוֹתָם, הֲלוֹא הִצֵּאתִי אֶת רֹעֵי הָרַעִים... (יחזקאל לב, ב); הושע תלה את הכישלון של ממלכת ישראל בהנהגה לקויה: "שָׁמְעוּ זֹאת הַכֹּהֲנִים וְהַקְּשִׁיבוּ בֵּית יִשְׂרָאֵל וּבֵית הַמֶּלֶךְ הַאֲזִינוּ כִּי לָכֶם הַמְּשַׁפֵּט כִּי פֶחַ הָיִיתֶם לְמִצְפָּה וְרִשְׁתֶּם פְּרוּשָׁה עַל תְּבוֹר" (הושע ה, א), ועוד ועוד.

אתוס זה לא נותר בעולמה של הנבואה בלבד, כי אם חלחל לעולמם של חכמים. חכמים התבטאו בחומרה פעמים רבות כנגד מנהיגים שלא ממלאים את תפקידם: "...כל מי שאפשר למחות לאנשי ביתו ולא מיחה - נתפס על אנשי ביתו; באנשי עירו - נתפס על אנשי עירו; בכל העולם כולו - נתפס על כל העולם כולו" (שבת נד ע"ב). המעיין בהיגד זה יבחין כי חכמים פנו אל רבדי האחריות כולם. ישנה אחריות משפחתית, והמסוגל לעצב את דרך משפחות בדרך הישר ואינו עושה זאת מועל באחריותו; המסוגל להנהיג את אנשי עירו נתפס על אנשי עירו ומי שיש בידו למחות בעולם כולו ואינו עושה זאת נתפס על כל העולם כולו. בדרך זו דרשו חכמים גם את

<sup>10</sup> על המכניזם של שינוי היחס למתים, לקברים ולדרישת תשובתם ראו אצל: יחזקאל ליכטנשטיין, **מטומאת המת להקדשתו** (רמת גן: בר אילן, 1997).

<sup>11</sup> איסור הליכה אחר בעלי אוב וידעונים נתפס בדרך כלל על ידי פרשני המצוות כחלק מהרצון להדגיש את שליטתו של הקב"ה בעולם ולא של כוחות אחרים (ראה לדוגמה מורה הנבוכים ג, כט), אך בד בבד מודגש בו העיקרון כי ריבוננו של עולם מביט אל מעשי האדם ושופט אותם לאור בחירתו החופשית על האדם לראות את ראה בעיקר בספר החינוך מצוה רנה: "... ומכיון שכל אלו ההבלים גורמין לו לאדם להניח דת האמת העיקרית ואמונת השם ויפנה אחר ההבל ויהשוב כי כל אשר יקרהו יהיה עליו דרך מקרה, ושיהיה בידו להיטיב לעצמו ולסלק מעליו כל נזק באותן שאלות ואותן תחבולות שיעשה. וכל זה איננו שוה לו כי הכל נגזר מאת אדון העולם, ולפי מעשה הכושר או החטא אשר יעשה האדם יתחדשו עליו מעשים אם טוב ואם רע".

<sup>12</sup> ראו על כך: שלום רוזנברג, **לא בשמיים היא** (אלון שבות: תבונות, תשנ"ז).

<sup>13</sup> ראו על כך: **היד החזקה** לרמב"ם, הלכות סנהדרין, פרק א.

<sup>14</sup> על איסור לקיחת שוחד ראה דברים טז, יט; על איסור העדפת הדל ראה שמות כג, ג; שם ו.

<sup>15</sup> על האתיקה השיפוטית ראו: אליאב שוחטמן, **סדר הדין לאור מקורות המשפט העברי**, (ירושלים: מורשת המשפט בישראל, 1988), בכל החלק הראשון.

הביקורת המקראית על דמויות שונות: "...מתוך שהיה לו לפנחס למחות לחפני ולא מיחה מעלה עליו הכתוב כאילו חטא" (שם נה ע"ב).

#### אתוס האיסור לעשות מלאכת ד' רמייה

הציפיות הגדולות מהאדם שמתמנה במינוי כלשהו הוא לראות את אחריותו כחלק בלתי נפרד מחובתו הדתית. אין היהדות מבחינה בין רמות שונות של עיסוקים. האחריות היא פונקציה של התחום עליו אדם מופקד, ודברי חכמים לא הבחינו בין התחומים השונים. מדובר ברבדים שונים של המודעות לאחריות המוטלת עליו. ראשית, הידיעה העמוקה כי כל מינוי הוא "מלאכת ד'", ומי שאינו עומד בכך עושה מלאכת שמיים רמייה. על כן אפילו "מלמד התינוקות שהוא מניח התינוקות ויוצא או שהוא עושה מלאכה אחרת עימהן או שהוא מתרשל בלימודן הרי זה בכלל ארור עושה מלאכת ה' רמיה..." (רמב"ם הלכות תלמוד תורה פ"ב ה"ג).

האחריות אינה רק של עומד בראש מערכת אלא מחלחלת גם לאחריותו של מקבל ההוראות: "...מכאן אמרו פועל שקיבל מלאכתו של בעה"ב חובה עליו לעשותה כמו שהוא חפץ בעל הבית ואם אינו עושה רצונו וחפצו של בעל הבית עליו הכתוב אומר ארור עושה מלאכת ה' רמיה לכך נאמר גבר יהיר ולא ינוה" (תנא דבי רבי אליהו רבה פט"ו).

#### התפישה העצמית של עבד לציבור

כלי נוסף המעצב את אחריותו של המנהיג נובע מהתפישה העצמית של המנהיג. חכמינו מספרים כי בשעה שביקש רבן גמליאל (דור שני לאחר החורבן) למנות את שני תלמידיו - רבי אלעזר חסמא ורבי יוחנן בן גודגאדא - לתפקיד רבני הם התחמקו מהמינוי: "שלח להם ולא באו". רבן גמליאל לא נרתע ו"חזר ושלח ובאו. אמר להם: כמדומין אתם ששררה אני נותן לכם? עבדות אני נותן לכם, שנאמר וידברו אליו לאמר אם היום תהיה עבד לעם הזה" (הוריות י ע"ב).<sup>16</sup>

תנאי הכרחי לאחריות ציבורית טמון בתפיסה העצמית של נושא התפקיד הציבורי. עוד קודם לקביעת כללים אתיים שונים ולמודלים של אחריות עיקר העיקרים טמון באתוס העצמי של התפקיד. התפקיד אינו שררה אלא תפקיד שרות הציבור. המוגדר בפי החכמים כ"עבדות". המנהיג הראוי אינו רואה את תפקידו כמי שבא למלא את שאיפותיו שלו עצמו, אלא ככלי שהופקד בידו כדי לשרת בצורה הראויה ביותר את הציבור. שפה אחרת המתארת את תודעתו הראויה של המנהיג הלוא היא שפת השליחות.<sup>17</sup>

#### יצירת מודל מנהיגות המציב מחסומים מרכזיים בפני איבוד האחריות הציבורית – מצוות מינוי מלך

מעבר לאתוסים ולתפישות הנוגעות לזהות האדם עיצבה התורה גם את מודל המנהיגות היוצר מסגרת ראויה לנטילת אחריות. בשעה שעסקה התורה בדמות השלטון התיאוקרטי הקדישה ציונים שונים הנוגעים לדמות המלוכה, דרכי שלטונו של המלך והגבלות סמכותו. פסוקי הסיום של פרשת המלך (דברים יז, יד-כ) מלמדים את מקורות ההכרח להגביל את כוחה של המלוכה: בבוא התורה להגדיר את הסכנות העומדות בפני נושא משרה ציבורית והפקרת אחריותה כתבה: לְבַלְתִּי רוּם לְבָבוֹ מֵאֲחִיו וּלְבַלְתִּי סוּר מִן הַמְצָוָה יְמִין וּשְׂמֹאל... (דברים יז, כ).

שתי סכנות אורבות אפוא על פי התורה למנהיג הציבור בתחום האחריות הציבורית שלו. הראשונה היא שכחת העובדה שהוא נועד להיות משרת הציבור, ו"רום לבבו מאחיו". נושא התפקיד עלול להתדרדר לראיית עצמו במרכז ואת הציבור הרחב כנועד למילוי שאיפותיו ולא להפך. סכנה שנייה היא "סור מן המצווה ימין ושמאל", ובתרגום לשפה מודרנית: שכחת המטרה הקולקטיבית והתעלמות ממנה, תוך קיום הנהגתו למען ההישרדות בלבד.

התורה אינה מסתפקת בהתראה מפני הסכנות כי אם מציעה את מודל ההתמודדות עם סכנות אלה. מודל המנהיגות אותו יש לבנות מפוצל לשני עניינים. ראשון בהם הוא הצבת חומות מובהקים מפני המדרון החלקלק שטובות ההנאה של המנהיגות מספקות למנהיג:

(טז) רק לא יִרְבֶּה לוֹ סוּסִים...  
(יז) ולא יִרְבֶּה לוֹ נְשִׁים וְלֹא יִסוּר לְבָבוֹ וְכִסְף וְזָהָב לֹא יִרְבֶּה לוֹ מְאֹד."

הגבלות אלה שייכות לשני תחומים. הראשון שבהם הוא אופי חייו של המנהיג. המלך נצטווה שלא להרבות בנכסיו האישיים, שלא להרבות בפאר של מרכבתו ושלא לנהוג בהוללות עם נשים.<sup>18</sup> שני בהם הוא ההנהגה הציבורית. למעשה שלוש התחומים עוסקים בנושאים המרכזיים ביותר של הנהגה ציבורית: ביטחון (=סוסים), חוץ (=נשים), בשל העובדה שנישואי המלך במזרח

<sup>16</sup> על היבט זה של המנהיגות ראו: אברהם קריב, "מנהיגות בישראל באספקלריא של חז"ל", ביצחק אייזנר (עורך), איש על העדה (ירושלים: משרד החינוך, תשל"ג), עמ' 44-45.

<sup>17</sup> על תודעת השליחות ראו: אסא כשר, "ספר קטן על משמעות החיים", אצל אסא כשר (עורך), משמעות החיים (תל אביב: הקיבוץ המאוחד: 1999), עמ' 42-48.

<sup>18</sup> ראו משנה סנהדרין פ"ב מ"ד; רמב"ם, היד החזקה, הלכות מלכים, פרק ג.

הקדום היה נישואים פוליטיים) ואוצר (=כסף וזהב).<sup>19</sup> תרגום אקטואלי למודל המנהיגות בעידן המודרני משמעותו כפולה: קביעת קוד אתי קפדני המונע את קשרי ההון והשלטון במישור הפרטי של נושאי התפקידים, גם במחיר פגיעה בזכויות הפרט שלהם, בשל העובדה שהם נושאים תפקיד ציבורי; קביעת מסגרת מדיניות לא ראוותנית, המגבילה את יכולת השלטון בחוקת יסוד של המדינה. כל זה כאשר עוסקים במלך עצמו. מובן כי עקרון הפרדת הרשויות בין מלך כהן שופט ונביא מצמצם באופן מבני את יכולתו של המלך לגלוש.<sup>20</sup> סיפור דוד ובת שבע הוא דוגמה מצוינת לגלישה בלתי ראויה וניצול סמכות המלך לצרכים אישיים.<sup>21</sup> בשעה שצבא ישראל נמצא במלחמה כנגד עמון והלוחמים מציעים לדוד להישאר בביתו בירושלים כדי שלא להיפגע, נוטל דוד המלך את אשתו של לוחמו הנאמן, ובסופו של דבר אף מביא למותו.<sup>22</sup> מהבחינה הזו, מופיע אפוא דוד המלך בספרי הנבואה כדמות שאין לחקותה, וכמי שמעל בתפקידו המלכותי. הפיכתו של דוד המלך לדמות מופת בתודעה היהודית נובעת מהתמודדותו ומקבלת האחריות על מעשיו, כפי שנראה בחלק השני של מאמר זה.

דברים דומים ניתן לומר גם על שלמה המלך. גם הוא לא עמד בתביעות התורה, וגם הוא נפל בשל כך. שלמה המלך כן הרבה כסף וזהב, וכך נהג גם כלפי איסור ריבוי הנשים והסוסים. ספר מלכים מתאר היטב את הקשר בין פריצת מחסומי ההגבלה ובין התדרדרותו האישית והציבורית. כדרכם של ספרי הנבואה, אין הם עוצמים עיניהם מכשלונות דמויות המופת, ואין הנביאים נושאים פנים לאיש. את שיש להעריך בהם – הם מעריצים, ואת שיש לבקר – הם מבקרים.

השילוב שבין אתוסים כלליים ובין מבנה שלטוני חוקתי הוא אחד הכלים המרכזיים לעיצוב תפיסת אחריות ראויה. מדובר למעשה בפרדיגמה, שראשה נעוץ בתפיסת צלם א-לוהים ועקבה משרטט את המודל הראוי למימושה. ברם, עקרונות אלה אינם מלמדים דבר על דרך התגובה וההתייחסות העצמית לכישלון ולא-מילוי התפקיד. לפיכך, יש לפנות לחלק השני של הדיון, הוא שאלת התגובה לכישלון, והדרכים בהן על המנהיג להתמודד עם כישלונותיו. כאמור בפתחה, חלק זה של המאמר יבחן את האפשרות לתרגם את שיח ה"תשובה" היהודי לשיח דרכי נטילת האחריות והביקורת הציבורית.

### התשובה כמודל מחודש לדיון בסוגיית קבלת האחריות

אחד מיסודות הדת היהודית, וכנראה כל דת שהיא, הוא התשובה ויכולת התיקון. גם דתות אשר תפיסת העולם שלהן טוענת לקיומו של חטא קדמון הנעוץ בשורש בריאתו של האדם אינן כופרות ביכולת האדם להיגאל מחטאיו וכישלונותיו ולפתוח אופקים חדשים. ברם, קיימים הבדלים משמעותיים במשנות התשובה של הדתות השונות. תפיסת העולם של הדת היהודית ביחס לתשובה יונקת מהאמונה העמוקה ב"צלם א-לוהים" שבו, המסוגל ליצור את עצמו מחדש.<sup>23</sup> יש להדגיש כי מדובר בעמדה שיש לה שני כיווני עשייה: מחד-גיסא דוגלת היהדות במאבק בלתי מתפשר כלפי הרוע והאוחזים בו, ואינה בוחלת בנקמה ובעשיית דין.<sup>24</sup> מאידך-גיסא היא מקבלת בזרועות פתוחות את השב.<sup>25</sup>

המשקל הגדול של התשובה לא הביא לניסוח דרכים חד-משמעיות ביחס לאורחות התשובה. על אף העובדה שהתנ"ך וספרות חז"ל עוסקים בהיקפים עצומים בתשובה ומדברים נכבדות אודותיה, אין אנו מוצאים התוויה מסודרת של אורחות התשובה עד לימי חכמי ספרד.<sup>26</sup> ההלכה היהודית מכירה ברמות שונות של תשובה. ישנה תשובה הנעשית בהרהור בלבד, וישנה תשובה שהיא מהקשות שבקשות ואורכה כאורך ימיו של האדם.<sup>27</sup> לא זו בלבד, אלא שבעולמם של פוסקי ההלכה ונושאי הפילוסופיה היהודית התקיימה מחלוקת עמוקה בדבר היקפה של התשובה ואורחות החיים לפיה. בשל העובדה שאין מאמר זה בא לעסוק במשניות

<sup>19</sup> הפסוקים הכתובים בספר דברים עומדים בסתירה לנאמר בספר שמואל בפרק ח. הדיון ביחס בין שני המקורות החל כבר בימי התנאים והאמוראים, ראו **סנהדרין** כ ע"ב.

<sup>20</sup> ראו אצל: סטיוארט כהן, "מלכים כהנים ונביאים: תבניות של דו שיח ושל סכסוך במשפט החוקתי הקדום בישראל", **מדינה ממשל ויחסים בינלאומיים**, 34 (תשנ"א), עמ' 37-58.

<sup>21</sup> על אחריותו של דוד המלך לבת שבע לאחר החטא ראו: יעקב מדן, **דוד ובת שבע – החטא העונש והתיקון** (אלון שבות: תבונות, תשס"ב), עמ' 127-136.

<sup>22</sup> ראו על כך במאמרי: דוד מלך ישראל חי וקיים, ב: <http://www.ypt.co.il/show.asp?id=23011>.

<sup>23</sup> ראו: יוסף דב הלוי סולובייצ'יק, **איש ההלכה – גלוי ונסתר**, (ירושלים: הסוכנות היהודית, 1979), מעמ' 83 ואילך.

<sup>24</sup> ראו: מאיר ליכטנשטיין, "האם יש מקום לשנאה", **תכלת**, 19 (תשס"ה), עמ' 88-102.

<sup>25</sup> דואליות זו באה לידי ביטוי בדבריו הידועים של הרמב"ם: "כמה מעולה מעלת התשובה? אמש היה זה מובדל מה' א-להי ישראל... והיום הוא מודבק בשכינה" (הלכות תשובה ז, ד).

<sup>26</sup> על עובדה זו עמד יוסף דן בספרו **על הקדושה** (ירושלים: מאגנס, תשנ"ח), עמ' 403.

<sup>27</sup> ראו את הפתיחה לספרו של הרב אברהם יצחק קוק **אורות התשובה** (אור עציון: ישיבת אור עציון, תשל"ג).

התשובה השונות, כי אם להציע מחשבה מחודשת על קבלת האחריות הציבורית לאור הפילוסופיה של התשובה ואורחות חייה המעשיים, יוצגו עקרונות מחשבת התשובה בצורה אנליטית ואקלקטית, מתוך רצון להציגם בדרך קוהרנטית, ובלי להיכנס לפירוט המחלוקות השונות הקיימות בין השיטות.

הטענה שאנו מבקשים לטעון היא אפוא זו: ישנו "סולם תשובה" בעולמם של חכמים, בהם ישנם דרגות שונות של תשובה, כשלכל אחת מהן משמעויות משפטיות, אתיות, רוחניות ופראקטיות אחרות. סולם זה מקורו בתורת התשובה של היחיד, וכשהוא לעצמו אין הוא קשור לקבלת האחריות במישורים הלאומיים. ברם, אם יתורגם לשפת קבלת האחריות הציבורית, ויועקת משפת השיח המקורית לשדה חדש, הוא עשוי להוות מודל לדרך בה יש לעצב את החברה כולה בקבלת האחריות על מחדלים וכישלונות.

מה תהיה התועלת של דיון זה? דיון זה יוציא את מערכת קבלת האחריות מהשיח העוסק בדרכי ענישה בלבד, וילמד שלושה עניינים משמעותיים ביחס ליסודות קבלת האחריות. הראשון שבהם הוא מניעת מצב בו כישלון הוא מושג בלתי הפיך, שלא ניתן לתקנו. לו אכן היינו מכריעים כי לא ניתן לתקן כישלון היינו מוצאים עצמנו במצב מסוכן מאוד. הכרעה שכך יש להתייחס לכישלון פוגעת בזכויות האדם ובאנושיות, ומנציחה את הכתם הרובץ על האדם; היא מובילה לייאוש ולדרך ללא מוצא, שכן אם לא קיימת דרך תיקון אין טעם של ממש להמשיך ולפעול.<sup>28</sup> פעמים שהיא מחייבת תהליכים פסיכותרפיים.<sup>29</sup> שני בהם הוא ראיית התשובה כיצירה מחודשת של דמות האדם.<sup>30</sup> האתוס היהודי לא זו בלבד שאינו רואה את זה שנכשל כמי שנסתמו הדרכים בפניו, אלא שדברי חכמים "מקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אינם עומדין"<sup>31</sup> מעניקים מעמד מיוחד דווקא לבעל התשובה. שלישי בהם הוא המשמעות הציבורית של סגירת אפשרות תיקון. נעילת דלת בפני אפשרות התיקון תגרום להירתעות מנשיאה בתפקידים חשובים. חברה העורפת את ראשי הנכשלים, ואינה מציעה להם דרך תיקון, יוצרת גורמת לאנשים רבים שלא להתגייס לצורך יעדים חברתיים ולאומיים, בשל החשש שלהם מתהליך בלתי הפיך. מעבר לכך, במקום בו אין תהליך של תיקוני טעויות מתפתים המנהיגים לאמץ מדיניות של "שב ואל תעשה עדיף", כיוון שבמדיניות אקטיבית קל יותר לטעות ולהיכשל. למען החברה עולה אפוא שיש צורך לנסח קווים המאפשרים קבלת אחריות ותיקון.<sup>32</sup>

שיח התשובה מתנהל אפוא בשני שדות. השדה האחד הוא התהליך הפנימי של האדם, הנענה לצו מצפוננו, ומתקן את דרכיו ביושר ובנאמנות. במסגרת זו היו שביארו את התשובה כחוויה קוסמית ולא רק כעניין הנעשה בעולמו של האדם.<sup>33</sup> לא בכך באנו לדון במסגרת זו. השדה השני הוא השדה הציבורי, והשאלה האם הציבוריות מסוגלת להכיל בתוכה את רעיון התשובה, ולאפשר את תהליך התיקון של מי שכשל. לשאלה זו היבטים מוסדיים שונים,<sup>34</sup> אולם עיקרה הוא בהטמעת רעיון קבלת האחריות במישור הציבורי.

קודם להצגת העקרונות אדגיש יסוד אחד המקל מאוד על הדיון: ההלכה היהודית מנוסחת בניסוחים קזואליסטים. בדרך כלל, אין היא כוללת בתוכה הצגת נורמות מורכבות, והיא אינה מתגובלת בדרך המקובלת כיום בעולם המערבי – ניסוח נורמות וגזירת המשמעויות המעשיות ממנה. לא זו המקום לדון ביתרונות ובחסרונות של מציאות זו, אולם לצורך המאמר הזה מדובר ביתרון, בשל העובדה שהעמדות השונות תוצגנה מראש לאור המשמעות המעשית שלהן, וניתן למעשה לראות בכל עיקרון מעין מקרה בוחן המציג את העיקרון בפורמט מעשי.

<sup>28</sup> סוגיה זו קשורה קשר בל יינתק לעובדה שאת תהליך התשובה הוליד הנביא. ראו: אבי רביצקי, "נביא מול חברתו במחשבה היהודית החדשה", אצל יחזקאל כהן (עורך), **חברה והיסטוריה** (ירושלים: משרד החינוך, תש"ס), עמ' 162: "תפישת הנביא כמייצג את האופציה האחרת, מתקשרת לא רק עם המחאה והתביעה לשינוי, אלא אף עם ההבטחה והבשורה, כי שינוי כזה אפשרי ואנו בני חורין לבחור ולהכריע. בובר מדגיש כי יחסו של הנביא כלפי העתיד אינו זה של מגיד עתידות ותפקידו מתייחד דווקא בברירה שהוא מעמיד בפני שומעיו לשנות את דרכם ואת עתידם..."

<sup>29</sup> על תהליך התשובה ביחס לתיאוריות פסיכותרפיות, ראו מאמרים שונים בספר: **תשובה ופסיכולוגיה** (אלון שבות: מכללת הרצוג, תשס"א). על הדואליות הדיאלקטית שבין שפלות הנפש ובין התמודדות חזיתית עם העתיד ראו: יהודה אליצור, "ידוד בן ישי – מופת לבעלי תשובה", אצל חיה שוורץ (מלבה"ד), **תשובה ושבים** (ירושלים: משרד החינוך, תשס"ה), עמ' 5-13. דבריו של פרופי אליצור מהווים מודל ציבורי ליכולת לפעול בדרך אמביוולנטית.

<sup>30</sup> גישה זו כלפי התשובה נעוצה במסורת ארוכה של היחס לתשובה, וקיבלה גיבוש משמעותי במאה העשרים במשנתם של הרב קוק ובעיקר במשנת הרב סולובייצק. ראו: דב שוורץ, **הגותו הפילוסופית של הרב סולובייצק** (אלון שבות: תבונות, תשס"ד), עמ' 314-332.

<sup>31</sup> ברכות לד ע"ב. על ההתמודדות השונות עם היגד ראו: שמעון שוקק, "מקום שבעלי תשובה עומדים", אצל בנימין איש ושלוש ושלוש רוזנברג (עורכים), **יובל אורות** (ירושלים: הסוכנות היהודית, תשמ"ה), עמ' 245-256.

<sup>32</sup> על היבטים נוספים של קבלת האחריות ראו: שמואל גורדון, "אחריות מבצעית - מודל לצה"ל 2000", **מערכות** (373) (2000), עמ' 2-9. ראו בעיקר את דיונו הקצר בעמוד 6 תחת הכותרת "אחריות אשמה וענישה".

<sup>33</sup> זה יסוד משנתו של הרב קוק, ראו: איתמר גרינוולד, "רעיון התשובה במשנותיהם של הרמב"ם ושל הרב קוק", אצל בנימין איש ושלוש ושלוש רוזנברג (עורכים), **יובל אורות** (ירושלים: הסוכנות היהודית, תשמ"ה), בעיקר בעמודים 236-239.

<sup>34</sup> ראו לדוגמה: עודד מודריק, "אחריות מפקדים-היבט דינוני", **פלילים**, ט (תשס"א), בעיקר בעמודים 326-350. המאמר דן בשאלת ההבחנה בין תחקיר לבין חקירה, וביחס בין מערכת מוסדית פנים צבאית למערכת השיפוט הכללית.

### סולם התשובה: הרמות השונות של תשובה בהלכה היהודית

**א. תשובה במחשבה:** ההלכה היהודית קובעת כי ניתן להתנות תנאים מסוגים שונים בקידושין,<sup>35</sup> לאמור: אדם יכול לומר לאישה "הרי את מקודשת לי בתנאי שתעשי כך וכך" או בתנאי שאני אעשה כך וכך, או בתנאים שאינם תלויים בהם כלל ועיקר, כגון בתנאי שירד גשם בשבוע הקרוב. מה דינו של אדם שאמר לאישה "הרי את מקודשת לי על מנת שאני צדיק גמור"? עמדת חכמים בעניין זה חדה:

על מנת שאני צדיק אפילו רשע גמור מקודשת שמא הרהר תשובה (קידושין מט ע"ב).

נוסחה של הלכה זו מעורר תמיהה כפולה: ראשית במישור האמפירי, שהרי אפשר שאדם ירהר בתשובה וייהפך לצדיק גמור, אולם אפשר גם שלא, ולא תיתכן בקרה שיפוטית על כך, ועל כן לא ברור מפני מה קובעת הגמרא שהתנאי התמלא והאישה מקודשת. נראה כי בשל כך שונה נוסח הלכה זו בדברי הרמב"ם ופוסקים אחרים:

על מנת שאני צדיק אפילו רשע גמור הרי זו מקודשת **מספק** שמא הרהר תשובה בלבו (אישות ח,ה)

המעין יבחין כי הרמב"ם עיצב הלכה זו בלשון ספק.

התמיהה השנייה היא על תוכנה של הלכה זו: לא ברור מהי ההנחה העומדת בבסיס הקביעה המשפטית מעבר לשאלת הספק בדבר ביצועה ומילואה: האומנם די בהרהר תשובה בהנחה שהוא נעשה כדי לקבוע את צדיקותו הגמורה של אדם? מהי ההנחה התיאולוגית או הפסיכולוגית המעצבת עמדה זו?

נראה כי הבסיס העקרוני עליו עומדת הלכה זו היא הקביעה שבראש ובראשונה תהליך התיקון והתשובה, ולענייננו קבלת האחריות, הוא תהליך פנימי של הכרעה והכרה עצמית. על האדם המבקש ליטול אחריות על מעשיו להכיר בכך שהיו שגויים, ולהסכים הסכמה פנימית עמוקה שהוא הולך לקראת תיקון. עולה אפוא כי שורשה של התשובה הוא בחוויה הפנימית המתרחשת בעולמו של האדם. אמנם, במאמר זה אנו תרים אחר תהליכים שניתנים גם לבקרה ציבורית, הבאים בסופו של דבר הם באים לביטוי מעשי,<sup>36</sup> אולם השפה המשפטית אינה חזות הכל. להפך, דווקא יצירת אתוס ציבורי כללי המדבר על דמות האדם והתייחסותו לעצמו עשויה ליצור רקע לתהליכי קבלת אחריות.<sup>37</sup>

החברה אינה יודעת מה מתחולל בלבו של אדם, ועל כן אין היא מעניקה לו מעמד של וודאות, כי אם אפשרות שאכן כך מתחולל. בכך לא נועלת החברה את דלתותיה בפני מי שנכשל, ולהפך: היא מעודדת אותו ליטול אחריות על מעשיו, ולהכריע הכרעה פנימית שהוא נמצא בתהליך של תיקון. אולם גם טענתו של האדם כי יש להתייחס אליו כצדיק גמור בשל החלטתו לשוב ולתקן אינה הופכת אותו לצדיק גמור. זהו צעד ראשון הכרחי ותנאי הכרחי אך לא תנאי מספיק.

בחברה הישראלית נוצר לעתים מצב כי די לו למנהיג שיאמר "אני נוטל אחריות על מעשיי", ובכך סיים את תשלום המחיר על כישלונו. ההלכה המדברת על אמון כי אכן מדובר במי שמבקש ליטול אחריות על מעשיו אינה ממהרת לשלול את האפשרות שאכן הוא מתכוון לעשות זאת, אולם בד בבד אינה מסתפקת בכך, והיא תובעת ממנו נכונות פנימית לצעוד צעדה ארוכה כפי שנראה להלן.

### הווידי

שאלת מקומו של הווידי בתהליך התשובה נידונה בהיקפים מרובים. למעשה, אין אנו מוצאים התייחסות מפורשת למצוות התשובה בתורה שבכתב, אלא רק לחובת ווידי בשעה שאדם מביא קרבן על חטאו. בשל כך טענו רבים כי עמדת הרמב"ם קובעת למעשה שמהותו של תהליך התשובה הוא הווידי, וזה גרעינו הפנימי:<sup>38</sup> האדם העומד ומתוודה על מעשיו מול הא-לוהים. יודגש כי בניגוד מוחלט לדתות אחרות הווידי בעולמה של ההלכה היהודית אינו נעשה בפני כומר או אישיות אחרת, והוא לא נועד לאפשר לכהן הדת להעניק מחילה או מורטוריום כל שהוא. הווידי הוא תהליך אינטימי המתרחש אך ורק מול הא-לוהים, והוא חלק מחובת המבקש לשוב בתשובה.

<sup>35</sup> המשניות העוסקות בתנאי בקידושין מרוכזות בפרק השלישי של מסכת קידושין. על התנאים בקידושין ראו: איתמר ורהפטיג, "תנאי בקידושין ונישואין", **משפטים** א (תשכ"ח), עמ' 203-210.

<sup>36</sup> על היחס בין התהליך הנפשי לבין המעשים ראו: יעקב יהושע רוס, "התשובה – חוויה פנימית או עשיית מעשים", אצל חיה שורץ (מלבה"ד), **תשובה ושבים** (ירושלים: משרד החינוך, תשס"ה), עמ' 139-151.

<sup>37</sup> השווו לדברי: יחזקאל דרור, **איגרת למנהיג יהודי-ציוני ישראלי** (ירושלים: כרמל, תשס"ה), עמ' 201-220, המסיים את ספרו בפרק "מהותך פנימה".

<sup>38</sup> על הקשר בין הווידי לבין מצות התשובה ראו: **איגרות הרי"ד הלוי** (ירושלים: תשס"א), איגרות משנת תרפ"ט, עמ' כג-כה, ותגובת הרב מנחם קרקובסקי לאיגרת זו שם.

האם ניתן לתרגם את עקרון הוידוי לשפה משפטית ציבורית? אתוס הוידוי וההודאה בכישלון נולד בעיקר מההשוואה שבין יחסו של התנ"ך לדוד המלך לאחר חטא בת שבע ובין יחסו לשאול שקדם לו. בשעה שהטיח הנביא שמואל בפני שאול את אי ציותו לדבר הא-לוהים כפר שאול בעצם העובדה שמדובר בחטא, ולחילופין הטיל את האחריות למעשיו על "העם". לא זו בלבד, אלא גם כשהוברר לו כי תירוציו אלה אינם מתקבלים פנה לכיוון אחר, וביקש משאול רחמים שימנעו ממנו להתבזות ברבים.<sup>39</sup> לעומת זאת, בשעה שהטיח נתן הנביא את מעשה בת שבע באמצעות המשל השיפוטי בו למעשה שפט דוד את עצמו באומרו "אתה האיש", הזדרז דוד וקבע "חטאתי לדי".<sup>40</sup> בכך החל תהליך ארוך של תשובה ותיקון, ורק בסופו חזר למעמדו הקודם בעיני הא-לוהים. תהליך התשובה של דוד המלך לא נחתם בכונות להכיר בחטא, אך זה היה תנאי הכרחי לכך.

תרגום הוידוי לשפה ציבורית משפטית משמעו אפוא קבלת אחריות פומבית והודעה שאינה ניתנת לפרשנות מתמקת, תוך הכרה חד-משמעית באחריות והוכחת המודעות לחטא ולכישלון.<sup>41</sup> פעמים רבות פותח האחראי לכישלון מהלך כמעט דטרמיניסטי של תירוצים והכחשות. בפתיחת דבריו הוא כופר בכך שהיה כישלון. לאחר מכן באה הטענה כי האחריות לכישלון אינה מוטלת עליו אלא על גורם אחר. לבסוף באות הנסיבות המקלות ובקשה ההתחשבות בעבר המפואר או בגורמים אחרים שאינם ממין העניין. ניתן אפוא לקבוע כי קבלת אחריות ובמשמעה האמיתי עומדת בסתירה מוחלטת להתנהגות זו, והנהוג כך לא יוגדר כמי שנוטל את האחריות על עצמו, ואף לא יתאפשר לו לשוב למעמדו הקודם. לעומת זאת, תנאי הכרחי לקבלת אחריות היא המיידיות: רק המודה בפומבי ומיד על כשילונו, על אחריותו, ועל כוונתו לנהוג לאור כל המשמעויות הנובעות מכישלונו זה יהיה ראוי לבוא בשערי "מקבלי האחריות" הראויים לאחר תהליך של תיקון ציבורי לשוב למעמדו.

#### הוכחה מוחלטת של עזיבה העוון הקודם

הצורך המשפטי בתשובה בהלכה היהודית אינו קשור לתהליך הנישואין בלבד, כי אם גם לספקטרום רחב של נושאים. בין הנושאים המחייבים תשובה מצוי מעמדו המשפטי של האדם בתחומי בית הדין וכשירותו לכהן כעד. על פי ההלכה היהודית, ישנם מצבים בהם נפסל אדם לעדות, ואין הוא ראוי לבוא בשערי בית המשפט כעד במשפט. חלק ממצבים אלה נובע מהתנהגויות שונות ומיחסו לעצמו. מדרש ההלכה קובע רשימה ראשונית של פסולים;<sup>42</sup> המשנה מוסיפה רשימה משלה שעיקרה הוא תקנת חכמים<sup>43</sup> ובעקבות מקורות נוספים בעולמם של חכמים מוסיף הרמב"ם גם את עוברי העבירה.<sup>44</sup>

שתי סיבות מופיעות בדברי חכמים לפסילת דמויות שאלו נורמות החיים שלהן. האחת היא שתהליך ההימור הוא תהליך לא חוקי על פי ההלכה, שכן בסופו של דבר הוא גורם למפסיד לשלם דבר מה שמלכתחילה לא הייתה לו כוונה לשלם. עולה אפוא כי המנצח במשחקי ההימור הוא גזלן, לפחות מדרבנן, ועל כן אינו יכול לשמש כעד. מונח זה קרוי בהלכה "אסמכתא".<sup>45</sup> ההסבר השני הוא "לפי שאינו עסוק בישובו של עולם", לאמור: דמותו של האדם הראוי היא דמות האדם הפעיל והיוצר במסגרת האקטיבית של העולם, ולא זה השוקע בעולם ההימורים. פסלותו של אדם לשמש כעד בבית דין אינה פסול עולם, ויש בכוחו לשוב למעמדו הקודם. ההלכה קובעת כי אלו הדרישות הנתבעות ממנו:

... אבל שאר פסולי עדות שהן פסולין משום ממון שחמסו או שגזלו אף על פי ששלמו צריכין תשובה והרי הן פסולין עד שידע שחזרו בהן מדרכן הרע.  
מאימתי חזרת מלויים ברבית? משיקרעו שטרותיהן מעצמן ויחזרו בהן חזרה גמורה שלא ילוו ברבית אפילו לעכו"ם.

<sup>39</sup> ראו: שמואל א' פרק טו.

<sup>40</sup> ראו: שמואל ב' פרק יב. בעולמם של חכמים משמש דוד המלך כדמות מופת שנפלה בחטא חמור והצליחה לשוב, ראו יהודה אליצור (לעיל: הערה 29, עמ' 6).

<sup>41</sup> על הקשר בין וידוי למודעות ראו: יוסף אחיטוב, **על גבול התמורה** (ירושלים: משרד החינוך, תשל"ה), עמ' 71-86; על יישומה של הבחנה זו ראו: עודד גולדברג, "אשמה ותשובה – בין קפקא לנחום איש גמזו", אצל אבי שגיא ונחם אילן (עורכים), **תרבות יהודית בעין הסערה** (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשס"ב), עמ' 625-635.

<sup>42</sup> "רבי נתן אומר: אל תשת ירך – אל תשת חמס עד, להוציא את החמסנין ואת הגזלנין שהן פסולין לעדות שנאמר לא יקום עד חמס באיש" (מכילתא נזיקין משפטים כ).

<sup>43</sup> "ואלו הן הפסולין: המשחק בקביא, והמלוה ברבית, ומפריחי יונים, וסוחרי שביעית (משנה סנהדרין פ"ג, מ"ג).

<sup>44</sup> "אי זהו רשע? כל שעבר עבירה שחייבין עליה מלקות זהו רשע – ופסול, שהרי התורה קראה למחויב מלקות רשע שנאמר 'והיה אם בן הכות הרשע'..." (הלכות עדות י, א)

<sup>45</sup> ראו: אנציקלופדיה תלמודית בערך "אסמכתא". ראו גם את ספרו של: ברכיהו ליפשיץ, **אסמכתא – חיוב וקניין במשפט העברי** (ירושלים: משרד המשפטים, תשמ"ח).



מאימתי חזרת המשחקין בקוביא ? משישברו את פסיפסיהם ויחזרו בהן חזרה גמורה שלא יעשו אפילו בחנם.  
מאימתי חזרת מפריחי יונים משישברו את הכלים שצדין בהן ויחזרו בהן חזרה גמורה שאפילו במדבר לא יעשו....(רמב"ם הלכות עדות יב, ד-ז).

ניתוח התביעות מלמד כי אין די במגמה חיובית בלבד או באמירה, כי אם יש צורך בהוכחת תהליך התיקון ובשינוי משמעותי של דמותו.<sup>46</sup> הוא אינו יכול לבוא בשערי בית המשפט רק אם הצהיר שכוונתו היא חיובית, אלא הוא עומד במבחנים משפטיים מובהקים, המלמדים שלא די שבכוונתו לא לשוב למעשים הפוסלים אותו מלהיות עד, כי אם בניית גדר וחומה בפני התדרדרות מחודשת.

כאן כבר אין מדובר בתהליך פנימי בלבד. כאן מדובר בתהליך העומד לדיון בבית הדין, ובית הדין קובע האומנם אימץ אותו אדם נורמות התנהגויות אחרות. מדובר אפוא בתהליך שיפוטי, שניתן לתרגם אותו להליך ציבורי, ולתביעה מנוטל האחריות לא רק להודות בכישלונו, כי אם להצביע על הצעדים שעשה כדי לצמצם את האפשרות להתדרדרות מחודשת.

### קבלה לעתיד

הרמב"ם היה הראשון שכתב משנת תשובה הלכתית בספרו ה"יד החזקה", ובה הגדיר במדויק מהן התביעות העומדות בפני בעל התשובה. משנת התשובה שלו היא משנה מינימליסטית, המבוססת על שלושה יסודות בלבד: הכרת החטא, הווידי והקבלה לעתיד. הצלע השלישית של התיקון - הקבלה לעתיד - משמעה התייצבות האדם בפני עצמו ובפני הא-לוהים, ושרטוט פני העתיד: כיצד הוא עומד להתנהג בעתיד. זהו צעד נוסף על "שבירת הפספסין" שתואר בפסקה הקודמת, שכן אין מדובר רק בשבירת אותם כלים שאפשרו את הכישלון, אלא גם בהצבת נורמות מחודשות כלפי העתיד. עקרונות אלה מתאימים למבחן התשובה העצמית של הרמב"ם. הרמב"ם קובע כי תשובה גמורה נבחנת בשעה שאדם מוצא עצמו באותן סיטואציות בה עמד בשעה שנכשל, ובתנאים זהים, ואינו נכשל. רק אז מוכח כי הוא שב בתשובה מלאה.<sup>47</sup> יודגש כי הרמב"ם אינו מחייב את האדם, ונראה אף שאינו מתיר לאדם ליצור סיטואציות כאלה בעצמו, ולבחון האם הוא מסוגל להתמודד עם המציאות החדשה. שלילת אפשרות זו נובעת משבריריותה של התשובה, ומהאנוס הקובע כי אל לו לאדם להעמיד את עצמו במבחנים בהם הוא עלול להיכשל. אולם במשנת חכמים אחרים אפשר שניתן למצוא כי טוב לו לאדם להעמיד את עצמו בניסיון, וליצור באופן יזום מצבים בהם הוא מתמודד עם הנורמות החדשות שרכש.

את עקרונות התשובה האישית ניתן לתרגם גם לשפה ציבורית מעשית. נוטל האחריות האישית אינו יכול להסתפק רק באמירה פומבית, בתיאור הכישלון וביצירת אפשרויות השינוי. הוא גם אינו עומד רק במבחן המגמות העולה מדיני חזרתו לכשרות לעדות. הוא חייב להוכיח כי אין הוא נוהג באותה דרך ברמות שונות, וכי הוא מציג בפני הציבור את הדרכים בהם הוא מתכוון לנהוג בעתיד. לא ניתן לבקש אמון מחודש בלי להתוות דרך מדויקת לקראת העתיד.

### הנכונות לשלם את מחיר האחריות שהכישלון יצר

אחת התכונות היסודיות היא הרצון לפתוח דף חדש. לאחר שהכיר האדם בכישלון - מופנות פניו לעתיד, והוא מבקש להסיר מעצמו את משא מעשיו, ולהתמקד ביצירת העולם החדש העומד בפניו. הדברים נכונים בעיקר אצל בעלי תשובה, שכתמי העבר הרובצים עליהם מעיקים, והם מבקשים להתעלם מהם ולסלק את העננה המרחפת מעל ראשם. ההלכה הייתה מודעת לרצון זה, ואף נתנה לו לגיטימציה, באוסרה על הציבור להזכיר לבעלי התשובה את חטאיהם הקודמים.<sup>48</sup> סיפורי הכישלון המקראי שהועלו על נס קבלת האחריות כוללים בתוכם ממד נוסף, שבדרך כלל אינו מודגש, והוא הנכונות לשלם את מחיר הכישלון ואי התחמקות ממנו. נכונות זו כוללת בתוכה כמה ממדים:

א. **תקופת צינון:** בדרך כלל הכישלון מחייב תקופת זמן של הרחקה ממוקדי הכוח וההשפעה. אין מדובר בתהליך מיידי, ובתקווה לפתיחת דף חדש באופן מיידי, אלא בתהליך ארוך וממושך בו מבין איש הציבור כי אין הוא יכול לשוב למעמדו הקודם לי לעבור תקופה

<sup>46</sup> על ההבדל בין הכרת ההלכה בהצהרה "על מנת שאני צדיק גמור" שפורטה לעיל ובין התביעה לבניית חומות בפני התדרדרות אפשרית ראו: יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק, **על התשובה** (ירושלים: הסוכנות היהודית, תשמ"ט), עמ' 21-33.

<sup>47</sup> "אי זו היא תשובה גמורה? זה שבא לידו דבר שעבר בו ואפשר בידו לעשותו ופירש ולא עשה מפני התשובה, לא מיראה ולא מכשלון כח. כיצד? הרי שבא על אשה בעבירה ולאחר זמן נתייחד עמה והוא עומד באהבתו בה ובכח גופו ובמדינה שעבר בה ופירש ולא עבר זהו בעל תשובה גמורה..." (הלכות תשובה ב, א).

<sup>48</sup> "...וחטא גמור הוא לומר לבעל תשובה זכור מעשיך הראשונים, או להזכירן לפניו כדי לביישו, או להזכיר דברים וענינים הדומין להם כדי להזכירו מה עשה - הכל אסור, ומוזהר עליו בכלל הונית דברים שהזהירה תורה עליה, שנאמר 'ולא תונו איש את עמיתו' (הלכות תשובה ז, ח).

ארוכה של הרחקה ממוקדי הכוח וההשפעה, והימנעות מניסיונות מניפולטיביים לשוב למעמדו הקודם בטיעון שהוא כבר אדם אחר ואין כל בעיה להציבו במקום זה.<sup>49</sup>

**ב. האחריות כלפי הנפגע מהכישלון:** בדרך כלל, מחייבת קבלת האחריות טיפול מתמיד בתוצאות הכישלון, ואי התנערות ממנו. ההלכה היהודית ביטאה זו לדוגמה בעונשו של אנס, החייב לשאת את האישה אם תחפוץ בכך<sup>50</sup> ולא לשלח אותה כל ימיו. על אף הרצון האנושי להשליך את העבר ולא לשאת את עולו, אין ההלכה מתירה למבקש התיקון לעשות זאת, אלא עליו להיות אחראי לתוצאות מעשיו.

**ג. דמותו של בעל התשובה:** "...בעלי תשובה דרכן להיות שפלים וענווים ביותר. אם חרפו אותן הכסילים במעשיהם הראשונים ואמרו להן אמש היית עושה כך וכך ואמש היית אומר כך וכך - אל ירגישו להן, אלא שומעין ושמחים ויודעין שזו זכות להם, שכל זמן שהם בושים ממעשיהם שעברו ונכלמים מהן - זכותם מרובה ומעלתם מתגדלת".<sup>51</sup> במילים אלה קובע הרמב"ם כי הציפיות מבעל התשובה נוגעות גם לאופי התהלכותו בין הבריות. הציפייה ממי שמבקש תיקון ששפתו לא תהיה שחצנית, ושתגובתו להטחה חוזרת של הכישלון בפניו (שכאמור בהערה 48 היא אסורה בפני עצמה) לא תהיה התנערות ממנו כי אם קבלת הדברים כסוג מסוים של קתרזיס.

מבחינה משפטית אפוא לא יכול אפוא מקבל האחריות על עצמו להמשיך ולתפקד באותו תפקיד בו הוא מכהן כעת. מאידך גיסא, אין מדובר בפסילתו מלשמש בתפקיד זה בעתיד. כדי שיהיה ראוי לשוב למעמדו יש צורך בקביעת תקופת צינון, במבחן הנכונות לשלם על הכישלון ונטילת אחריות על אלה שנפגעו ממנו, ובאימוץ דמות ציבורית בעלת אופי ענוותני. מובן שהגורם השלישי קשה יותר למדידה שיפוטית, אולם ניתן ליצור אתוס דומה ל"מזג שיפוטני".

### תשובת הגדר

כאמור לעיל, משנת התשובה של הרמב"ם היא משנה מצומצמת מאוד, ומורכבת ביסודו של דבר משלושה שלבים בלבד. גם המשנה שקדמה לו, משנת רס"ג, עוסקת בתשובה בהקשר מצומצם זה.<sup>52</sup> אין מדובר במספר השלבים בלבד, כי אם בתהליך שבמוקדו עומדת החוויה הפנימית הנפשית, ואין פעולות מיוחדות שעל בעל התשובה לבצע, זולת הוידוי שקשה לכוון אותה בשם מעשה.<sup>53</sup> רק לצורך רכישה מחודשת של מעמד עד כשר בבית הדין מוטל עליו לבצע פעולות המוכיחות את התהליך הנפשי שעבר. ברם, ראשוני אשכנז פיתחו משנת תשובה מורכבת בהרבה, ובה תביעות מרחיקות לכת. כאמור, בשל אופיו של מאמר זה לא נעסוק בדקדוקי שמות התשובה ואורחותיהם, ונבחר בצורה אקלקטית שיטות שונות של תשובה המשרתות את מטרת העתקת השיח.<sup>54</sup>

התשובה הידועה ביותר היא תשובת הגדר. משמעו של ביטוי זה הוא החובה לבנות גדרות משמעותיים יותר, בבחינת מי שנכווה ברותחין נזהר אפילו בפורין. חסידי אשכנז אפוא חייבו את המבקש ללכת באורחות תשובה ליצור לעצמו מנגנונים מעשיים (ולא רק תודעתיים) אשר יקשו על אפשרות הנפילה מחדש. דוגמה לדבר מופיעה בספר כלבו בשם רבי שמעון הרקח:

...תשובת הגדר, יגדור עצמו מדבר זה ואל יסתכל בעוף ובהמה וחיה בשעה שהן נזקקים זה לזה פן יקשה אברו ולא יטה ולא ידבר דבר מעניני תאוה זה היא תשובת הגדר (סימן סו).

ודוגמה נוספת:

<sup>49</sup> נדגים זאת בשני סיפורי מקרא מכווננים. ראשון בהם הוא התיקון של חטא המרגלים במדבר. בסיפור זה היה רצון מיידי מצד המעפילים לשוב מיד למסע לארץ ישראל, והדבר נמנע בעדם, והאפשרות המחודשת התרחשה רק לאחר ארבעים שנות נדודים במדבר. שני בסיפורים הוא נכוונתו של דוד המלך לשלם את מחיר חטאו בשעה שסולק מירושלים, ולא לפעול בצורה מניפולטיבית כדי לשוב לשם, ראו שמואל ב' טו, כה-כו.

<sup>50</sup> הקורא המודרני מתקשה להבין את ההיגיון שבמצווה זו, שכן לא עולה על דעתו שאישה נאנסת תחפוץ להישאר עם האנס. לפיכך נתפשת מצווה זו כהמשך לעמדה שוביניסטית, שלא זו בלבד שאין היא מענישה את האנס עוד היא מקפחת את זכויותיה של הנאנסת. ברם, תמונת המצב היא בדיוק הפוכה: אם הנאנסת אינה רוצה לחיות עימו אין היא חייבת. ברם, כיוון שבעולם הקדום סיכוייה להינשא כמעט ולא היו קיימים שכן היא איבדה את בתוליה במעשה הברוטאלי שבוצע בגופה, חייב האנס לפרוס את חסותה עליו ולהיות אחראי לשלומה ולטובתה ולפרנסתה כל חייה. מדובר אפוא בקבלת אחריות ולא רק בעונש מאסר כנהוג היום שאין בו כדי לפצות את קורבן הפשע ובוודאי שאין בו כדי להבטיח את עתידה אם לא תמצא דרך אחרת.

<sup>51</sup> הלכות תשובה ז, ח.

<sup>52</sup> ראו: ישעיהו תשבי ויוסף דן, **מבחר ספרות המוסר** (ירושלים: מ' ניומן, תשל"א), עמ' 7-40.

<sup>53</sup> יש להבחין בין משנת הרמב"ם ורס"ג לבין מה שאנו מבקשים לעשות במאמר זה. הם עצמם עסקו בתשובה כחוויה רוחנית פנימית המתחוללת באדם, וגם הוודוי נעשה בין האדם לבין בוראו. מה שאנו מבקשים לעשות במאמר זה הוא להעתיק את שיח התשובה האינטימי לשפת קבלת אחריות ציבורית משפטית, אולם הרמב"ם ורס"ג לא עסקו בכך כלל.

<sup>54</sup> הצגת עמדת ראשוני אשכנז בתמצות ניתן לראות במאמרו של יוסף דן, "לתולדות תורת התשובה של חסידי אשכנז", אצל בנימין איש ושלוש ושלוש רוזנברג (עורכים), **יובל אורות** (ירושלים: הסוכנות היהודית, תשמ"ה), עמ' 224-225.

תשובת הגדר לא יראה שחוק נשים שנה או שנתיים ויתענה ארבעים ימים ולא יסתכל בפני אשה לא בחזה לא בדדיה ולא בבגד הערוה ולא אשתו נדה כל זמן שלא טבלה ולא יאכל בשר ולא ישתה יין ולא ירחץ לא יראה מחול נשים ובתולות שלא יתאווה להן ולא שחוק שלהן ויתודה בכל יום ויתענה מ' ימים רצופים ואם יעשה יותר טוב לו... (שם).

לאמור, מי שחטא בתחומים מיניים ועשה מעשה אסור ימנע עצמו לא רק מלעבור איסורים ממשיים, אלא גם יימנע מלהסתכל בבהמות בשעה שהן מזדווגות, כדי לבנות חומה משמעותית מפני הניאוף.

עיקרון זה ניתן להעתקה לשפה הציבורית: אין זה מספיק להודות בכישלון ולהסכים לשלם את מחירו באופן זמני. נתבע ממנו גם לשתף את הציבור במנגנון אותו הוא מתכוון ליצור כדי למנוע נפילה עתידית. למעשה, מנגנון זה הוא שורה של נורמות גבוהות בהרבה מהנדרש ביסודו של דבר, והן בונות חומה גבוהה יותר מפני המדרון החלקלק שכבר הוכח שהוא התדרדר בו. על המבקש לשוב למעמדו הקודם לפרוש את התוכנית העתידית שלו תוך הדגשת הבלמים מפני נפילה עתידית הכלולים בה, וניסוח כללי פעילות הכוללות תביעות חזקות יותר ממה שהיה קיים קודם לכן.

נדגיש כי במשנתם של חסידי אשכנז מופיע גם הרעיון של הענשה עצמית, ולדוגמה: תשובת הכתוב, הבא על אשת איש חייב מיתה א"כ יסבול כל הדינין המשוליים למיתה: ישב בקרח בתוך השלג בכל יום שעה אחת כדי שיכול לגמור והוא רחום עד שמע ישראל וכל הפסוק של שמע, או בימות החמה לפני הזבובים אם יכול לסבול, או יסבול לסמים שהם קשים כמיתה (שם).

הרעיון נשמע מעניין מאוד, ואולי היה יכול להיות מרתק בחיים הציבוריים, ואולי טוב היה כי חלק מנטולי האחריות היו מייסרים את עצמם בשוטים ובעקרבים, אולם ניתן לקבוע כי במאות השנים האחרונות, ובעיקר עם צמיחת החסידות המאוחרת מבית המדרש של הבעש"ט אין אנו מוצאים שימוש בדרכים אלה, ולו רק מסיבה זו אנו מוציאים את המהלך הזה ממסגרת דיונו.

### תשובת המשקל

גם למינוח "תשובת המשקל" משמעויות רבות, ואנו נדגיש כאן את אחת מהן בלבד. תשובת המשקל משמעה נטייה מעשית להעדפה המתקנת, לאמור: לא זו בלבד שישנם מחסומים משמעותיים יותר המונעים נפילה, אלא שחלק בלתי נפרד מהמאמצים המכוונים אל העתיד נעשים דווקא בכיוונים הפוכים, וזאת כדי להעצים מחדש את אותם תחומים זנוחים.

הרמב"ם הציע למבקש לתקן את מידותיו לנטות באופן חריג וזמני לצד האחר, לא של העובדה שהנטייה הקיצונית היא הנכונה והטובה, אלא מפני שמהלך התיקון מחייב חיזוק וביצור של אותו תחום שהיה מוזנח. על כן הציפיות מנציג הציבור המתקן והמבקש לשוב לתפקידו הקודם הן לכינונה של תוכנית שיקום אקטיבי של הגורמים שהביאו לנפילתו.

שתי התשובות – ה"גדר" וה"משקל" הן למעשה תהליך בן שני שלבים. בשלב הראשון מדובר בתהליכי תיקון ציבוריים הבאים למנוע את הנפילה הבאה. זאת על ידי בניית מערכת שתרחיק את אפשרות ההתדרדרות המחודשת במדרון. בשלב השני מדובר על תיקון כללי יותר – בדרך כלל נפילה אינה נובעת מתחום צר ומצומצם, כי אם ממערכת שלמה שכשלה. התמקדות בנקודה עצמה מביאה פעמים רבות להתמקדות בסיבות מן העבר ולא באתגרי העתיד. על כן, יש צורך בתשובת המשקל הבוחנת לא רק את הסיבות שהביאו לקריסה הנוכחית, כי אם רואה את הנולד, ומטה את תהליכי התיקון גם לתחומים המנוגדים.

### סיכום ומשמעויות

הבה נשוב להצעה אותה הצבנו בתחילת דרכנו, ונבחן האם ניתן לשרטט עקרונות יהודיים לקבלת האחריות לאחר כישלון, היכולים לנסח מפת דרכים שתעצב אותה הן כתהליך פנימי המתחולל באדם עצמו, הן כתהליך ציבורי המתקיים לעיני כל והן כתהליך שיפוטי המציבים מעין רגולציה של קבלת האחריות.

אם הרעיון של "תרגום" תהליך התשובה במקורות היהודיים לעקרונות של קבלת אחריות הוא נכון, נראה אפוא שניתן לשרטט תהליך מחייב של קבלת אחריות על הכישלון בדרך הבאה:

א. תהליך פנימי של הפיכת האדם ל"צדיק גמור" המתרחש הרחק מעיני הציבור, והציבור חשוף רק להצהרה של המנהיג המודיע שהוא מתחיל בתהליך של תיקון. יש לזכור כי הסטאטוס של הצהרה זו מתפרש רק כאפשרות ולא כוודאות, שהרי אין לציבור אפשרות שיפוטית לבחון את המצב.

ב. הודעה פומבית בכישלון ובניתוחו, כמקבילה לעיקרון הווידי בתשובה.

ג. הוכחה מוחלטת של עזיבת תחומי הכישלון, כגון: מי שנכשל בשל העובדה שלא התייעץ מקים מערכת התייעצות מחייבת; מי שנכשל בשל העובדה שקיבל על עצמו תפקיד לא לו נוטש את התפקיד ואף מונע מעצמו את קבלתו המחודשת.

- ד. קבלה לעתיד, ועיצוב פומבי של המנגנונים שיתמודדו בעתיד עם המציאות.
- ה. נכונות לשלם את מחיר האחריות בתקופת צינון, בכיסוי נזקי הכישלון כלפי מי שנפגע ממנו ובאימוץ דמות ציבורית ראויה.
- ו. אחריות על יצירת מערכות שלא יאפשרו לו ליפול מחדש, ובניית מערכות תובעניות יותר מאשר היו במציאות הקודמת.
- ז. הפיכת הנפילה לאפשרות התיקון ולהעדפה מתקנת, והטיית המדיניות לכיוון נגדי כדי לשקם את הנפילה.

ייחודם של עקרונות אלה הוא שהאתוס הבסיסי והיסודי של "תשובה" ברוח תורת ישראל נושב בהם, והם מאפשרים איזון בין החשיבות העליונה של אפשרות התיקון ואי פסילתו של אדם לנצח ובין החובה ליטול אחריות בדרך ראויה. עקרונות אלה ברובם ניתנים לתרגום לשפה משפטית, ובוודאי יכולים להנחות את רשות הרבים הציבורית ואת האווירה הציבורית הכללית בשעה שעוסקים בסוגיות המחייבות נטילת אחריות.

### רשימת מאמרים מומלצת

"דוד בן ישי – מופת לבעלי תשובה", בחיה שוורץ (מלבה"ד), **תשובה ושבים** (ירושלים: משרד החינוך, תשס"ה), עמ' 5-13.  
הכהן אביעד, הדחת איש ציבור מכהונתו בשל התנהגות שאינה הולמת, המשפט העברי-משרד המשפטים גיליון 126(תשס"ג).  
זולדן יהודה, הדחת מנהיג שהורשע, קובץ הציונות הדתית ד (תשס"ב), עמ' 501-515.  
צמריון צמח, האחריות האישית במקרא ובספר יחזקאל, ספר בן-ציון לוריא (1979), עמ' 79-92.  
שנולד אליעזר חיים, אחריות הלכתית של המפקד, ספר הראל (תש"ס), עמ' 399-418.

### אינדקס

אדם הראשון  
צלם אלוהים  
לא בשמים היא  
מלך  
דוד המלך (2)  
צדיק גמור  
תשובה  
ווידוי  
פסולי עדות  
תקופת צינן