

**לאבד את האמת למען השלום ולגלות
את האמת מחדש:
עיון בסוגיה מקבילה במסכת סנהדרין**

רוזנצוויג, היהודי המתחדש, כמו בוזגלו המסורתי ורבים אחרים שכאמור נמנים עם הקשת הנמתחת בין החילוני המבקש להתחדש מתוך מקורות היהדות אך בד בבד לשמור על חילוניותו, המסורתי המבקש לצקת משמעות חדשה-ישנה למסורתיות שלו והדתי הפתוח לשמוע שבעים לשון בבית המדרש, כל אלו יחד, על אף ההבדלים ביניהם ועל אף ההקשרים השונים שבתוכם הם פועלים, מסכימים לקריאה העולה מהתלמוד הירושלמי: המסורת תלויה בחידוש, והחידוש תלוי במסורת. חידוש ללא מסורת - סופו לעבור מן העולם, ומסורת ללא חידוש - סופה להפוך לכת סגורה ומפוחרת.

הקריאה המקבילה במסכת סנהדרין שבתלמוד הירושלמי ובתלמוד הבבלי עוסקת בסוגיית הפשרה בבית הדין. הפשרה מעמידה במתח את המרכיבים השונים של המשפט. בפועל היא מביאה להכרעת הדין ולהכרעת הסכסוך, וככזו היא ודאי חלק מעולם המשפט. אך ביסודה של הפשרה עומד ערך השלום, המנוגד במידה מסוימת לערך האמת שמקובל לראותו כערך היסודי של מערכת המשפט, אשר מהות תפקידה להוציא את האמת לאור. המתח שמעורר רעיון הפשרה בין הערכים השונים, השלום והאמת, הוא העומד ביסודן של שתי הסוגיות המקבילות, וכל אחד מהתלמודים מציב גישה אחרת ליחס בין ערכים אלו בתוך עולם המשפט.

הנחת היסוד: הדין והמשפט נועדו לחשוף את האמת כהקדמה לסוגיה העוסקת במערכת המשפט נציג את הנחת היסוד בתיאור הרווח של תפקידה של מערכת המשפט, שלפיה מערכת המשפט מושתתת על ערך האמת, על החיפוש אחר הצדק ועל חשיפתם של האמת והצדק לאור היום.

הנחת היסוד מתערערת: כשהאמת פוגשת ערכים אחרים

לעומת הנחה זו תוצג העמדה המערערת על מקומה הרם והמוחלט של האמת לעומת ערכים אחרים בחיים בכלל ובמערכת המשפט בפרט.

הסוגיה המקבילה לאחר הקדמה כפולה זו תוצג הסוגיה המקבילה במלואה, ולצידה פירוש קצר המאפשר לכלל הקוראים לקרוא את הדברים בעיניהם שלהם ולפרש את הדברים כדרכם. **ערעור על המקום הבלעדי של האמת** בדין בדומה לערעור שהוצג בפתח הקריאה התלמודית על מקומה הבלעדי של האמת בתוך עולם המשפט, שתי הסוגיות התלמודיות עצמן פותחות אף הן בערעור על מעמדה של האמת, ולצד האמת הן מעמידות את ערך השלום.

הפשרה כוונתור על האמת למען השלום או כיצירתה של אמת חדשה מתוך השלום? ערעור זה הולך ומעמיק עם רעיון הפשרה שמציג רבי יהושע בן קרחה. הפשרה כאמור מאתגרת את עולם המשפט בכך שהיא אומנם ממלאת את תפקידה של מערכת המשפט ליישב את הסכסוך, אך היא עושה זאת בדרך שמודה מלכתחילה שהאמת (במובן המקובל של מושג זה) אינה נר לרגליה.

משמעות הציטוט מן המקורות בסוגיה התלמודית – קריאה חדשה בחלק זה של הקריאה נעצור ונקדים על התפקיד הייחודי שאפשר למצוא בבחירה של התלמוד לחזק את עמדתו, בסוגיה שלפנינו כמו גם במקרים אחרים, בציטוט מהמקורות.

למשמעותו של הביטוי 'אמת ומשפט שלום' ביטוי זה המצוטט בסוגיה מתוך דברי הנביא זכריה הוא ביטוי מפתח בסוגיה שלפנינו מכיוון שאפשר למצוא בו דרכים שונות להעמיד את המשפט ביחס שבין האמת לבין השלום. ואכן, ההעמדה השונה של המרכיבים השונים – האמת, המשפט והשלום – היא זו שתביא את המחלוקת בין התלמודים: **משפט-שלום או שלום-אמת?**

בעקבות התלמוד הירושלמי: 'אמת מארץ תצמח' – האמת

כנובעת מתוך החיים לאחר הצגת המחלוקת נעמיק בדברי התלמוד הירושלמי ונצמד בעקבות הרעיון המהפכני שהוא מציג על מקומה של האמת בחיים לעומת המציאות ולעומת השלום, ועל תפקידה במערכת המשפט. נושא זה יתברר בחלק זה, ובסעיף הבא אחריו שכותרתו **התלמוד הירושלמי מעמיק בעמדתו: שלום אמת – אמת היוצרת שלום.**

התלמוד הבבלי: שלום, אמת ומשפט – קווים מקבילים שלעולם אינם נפגשים את הקריאה התלמודית נחתום בחזרה אל התלמוד הבבלי ואל העמדה המשתקפת ממנו, עמדה אשר אינה מקבלת את הרדיקליות שבדברי התלמוד הירושלמי, ואף על פי שהיא נותנת לגיטימציה לעריכת פשרה בעולם המשפט, אין היא רואה את הפשרה כמצמיחה את האמת אלא דווקא כסותרת את האמת.

מהתלמוד אל חיינו: מה מקומו של משפט השלום בחיינו? לסיכום הקריאה התלמודית נעלה את השאלה מדוע דרכו של התלמוד הירושלמי לא צלחה בחיינו, לצד השאלה – שעליה יענו איש ואישה לעצמם – עד כמה אנו מאפשרים לעצמנו לאמץ את הדרך שמקדם התלמוד הירושלמי, הדרך שבה הפשרה והשלום עומדים כיסוד כיסא המשפט, ומתוך כך צומחת גם האמת.

הנחת היסוד: הדין והמשפט נועדו לחשוף את האמת

ההנחה הרווחת כאשר חושבים על שאיפותיה ועל מטרותיה של מערכת המשפט היא שמערכת זו נועדה לשרת את האמת ואת הצדק. תפקידו של השופט לנסות לשחזר ככל האפשר, בכל האמצעים הכשרים העומדים לרשותו, את האירוע כפי שהתרחש בנקודת זמן מסוימת בעבר ולאור שחזור זה להכריע מי מהצדדים צודק בדבריו ומי מהצדדים אומר את האמת. כך כתב נשיא בית המשפט העליון לשעבר, אהרן ברק:

תני [שנו] רבי אליעזר בן רבי יוסי הגלילי אומר המבצע חוטא, והמברך את המבצע הרי זה כמנאץ לפני המקום, שנאמר: "ובוצע ברך נאץ ה'" (תהלים י') אלא יקוב הדין את ההר [...]

רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר אסור לבצוע וכל הבצוע הרי זה חוטא, וכל המברך את הבצוע הרי זה מנאץ, ועל זה נאמר: "ובצוע ברך נאץ ה'" (תהלים י') אלא יקוב הדין את ההר [...]

באופן לא מפתיע, כפי שכתב ברק, הנחת היסוד בסוגיה מובאת בשם רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי, וזו דוחה את רעיון הפשרה מכול וכול. נקודת מוצא זו לסוגיה ולדיון שיבוא בעקבותיה דומה מאוד להנחה הרווחת כאשר חושבים היום על מטרותיו של עולם המשפט ועל הערכים שהוא נועד לשרת. אומנם הפשרה היא רעיון קסום המבטא את ערכי האחדות, השלום ואף השלווה, אך כפי שאומרים אהרן ברק ורבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי בהפרש זמנים של כאלף ושמונה מאות שנה, אין לפשרה מקום בבית המשפט. לערכים חשובים אלו יש מקום בחיינו אך לא על כס המשפט.

אהרן ברק, בהמשך לדברים שצוטטו לעיל, דן במעמדם של ערכים נוספים בחיינו, גם כאשר הם נוגעים מעט בסוגיה המונחת לפתחו של השופט, ואף על פי שהוא מודה שלא ניתן לחרוט את האמת לכדה על דגל ליבנו, על צו מצפוננו ועל דגל הנהגת החברה שלנו, יש לדעת שבמערכת המשפט לה הבכורה:

הצגה זו של הדברים חטאה, היא עצמה, לאמת. האמת אינה הערך היחיד אשר ההליך השיפוטי צריך להגשימו. קיימים ערכים נוספים ואינטרסים שיש להתחשב בהם. המשפט אינו מבוסס על הגישה, כי תגלה האמת, גם אם יחרב העולם. המשפט מתחשב בערכים נוספים, שיש בהם כדי להצדיק אי גילוי האמת. [...] במצבים אלה ואחרים, מוכן השופט להתחשב בערכים או באינטרסים נוספים, מחוץ לאמת עצמה. כבוד האדם, חופש הביטוי, פרטיות, שלום

מטרת המשפט הוא הצדק. האמצעי של המשפט להשגת הצדק הוא החיפוש אחר האמת. המשפט עומד על האמת. ההליך השיפוטי מבוסס על מציאת האמת. בלא אמת אין צדק. בלא אמת אין משפט. בלא אמת אין שיפוט. האמת – אותה שואף ההליך השיפוטי לחשוף – היא המציאות כמות שהיא. [...]

כל קביעת מציאות היא ניסיון של ההווה לשחזר את העבר, אך ההווה לא חי בעבר וכל שחזור הוא שינוי. חרף כל זאת, אין המשפט מגיע לאזלת יד. גם אם את מלוא האמת לא נוכל לחשוף, המשפט מסתפק במירב, אשר על פי מבחני סבירות והסתברות משקף את השלם. הערכת המשפט נעשית על ידי השוואת המציאות ("היש") אל מה שצריך להיות ("הצריך"). [...]

הערכת טיבו של השיפוט נעשית על ידי השוואת המציאות כפי שבית המשפט קבע אותה ("האמת המשפטית") אל המציאות כמות שהיא ("האמת העובדתית"). [...]

נהגה כי כן, הערך המרכזי של המשפט הוא הצדק. הערך המרכזי של השיפוט הוא האמת. מבחנו של המשפט הוא לגבש כללים צודקים. מבחנו של השיפוט הוא ביכולתו לקבוע את האמת, כלומר את המציאות כמות שהיא, ולאורה להגשים את הצדק. דיני הראיות וסדרי הדין לא באו אלא כדי לשרת מטרה זו: לחשוף את האמת.⁵¹

דבריו של אהרן ברק מגלמים את העמדה שאפשר לראותה כפשוטה והטבעית ביותר למערכת המשפט: על מערכת המשפט לחשוף את האמת ולהוציאה אל האור. רעיון זה עומד גם בפתח דברי התלמוד הבבלי והירושלמי לעיל, שבהם נפתחת הסוגיה על אודות מקומה של הפשרה בתוך עולם המשפט:

51. דברים שנשא אהרן ברק, נשיא בית המשפט העליון לשעבר, בטקס השבעת שופטים חדשים בבית הנשיא ב-28.9.1995.

הציבור ובטחונו – כל אלה ערכים ואינטרסים אשר המשפט מוכן להתחשב בהם. האמת אינה הערך היחיד. ההתחשבות בערכים אלה אינה נעשית בדרך של העדפתם על פני האמת. ההתחשבות נעשית בדרך של איזון בינם לבין האמת [...]

אמת, אין האמת ערך מוחלט. אך באיזון בינו לבין ערכים אחרים, רב משקלו. הדבר מוצא את ביטויו בראש ובראשונה בנקודת המוצא. הכלל הוא מציאת האמת. ההימנעות מכך בשל הפגיעה בערכים האחרים, היא החריג.

אם כן, האמת היא העומדת ביסודו של עולם המשפט, ועל כן הצעה של פשרה במשפט הרי היא חתירה תחת יסודותיו. וכפי שכתב ברק, במקום שאין בו אמת, אין צדק, ובמקום שאין בו צדק אין משפט. ועל כן מעמיד גם רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי עמדה תקיפה כל כך נגד רעיון הפשרה, והוא מציג אותה כחילול שם שמיים, כפגיעה ביסוד היסודות ובעמוד החוכמות. ואכן, אחד הסיפורים המכוננים במסורת היהודית על אודות המשפט, השופט והאמת הוא סיפורו של שלמה המלך, אשר בחוכמתו הרבה הצליח לחשוף את האמת המסתתרת מאחורי דבריה של אחת הנשים בתעלומה שהובאה לפניו:

אז תבאנה שתי נשים זנות אל המלך, ותעמדה לפניו. ותאמר האשה האחת: בי אדני, אני והאשה הזאת ישבת בבית אחד, ואלד עמה בבית. ויהי ביום השלישי ללדתי, ותלד גם האשה הזאת; ואנחנו יחדו, אין נר אתנו בבית זולתי שתיים-אנחנו בבית. וימת בן האשה הזאת, לילה, אשר שכבה עליו. נתקם בתוך הלילה נתקח את בני מאצלי, ואמתך ישנה, ותשכיבהו בחיקה; ואת בנה המת השפיכה בחיקי. ואקם בבקר להניק את בני, והנה מת; ואתבונן אליו בבקר, והנה לא היה בני אשר ילדתי. ותאמר האשה האחרת: לא כי בני החי ובנה המת; וזאת אמרת: לא כי בנה המת ובני החי; ותברנה לפני המלך. ויאמר המלך: זאת אמרת, זה בני החי ובנה המת, וזאת אמרת לא כי בנה המת ובני החי.

וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ: קָחוּ לִי חֶרֶב; וַיָּבֹאוּ הַחֶרֶב לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ. וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ: גִּזְרוּ אֶת הַיֶּלֶד הַחַי לְשְׁנַיִם, וְתִנּוּ אֶת הַחֲצִי לְאַחַת וְאֶת הַחֲצִי לְאַחַת. וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה אֲשֶׁר בָּנָה הַחַי אֶל הַמֶּלֶךְ, כִּי נִכְמְרוּ רַחֲמֶיהָ עַל בְּנָהּ, וַתֹּאמֶר: בִּי אֲדֹנָי, תִּנּוּ לָהּ אֶת הַיֶּלֶד הַחַי, וְהֵמֶת אֶל תְּמִיתָהּ; וְזֹאת אִמְרָת: גַּם לִי גַם לָהּ לֹא יִהְיֶה, גִּזְרוּ. וַיַּעַן הַמֶּלֶךְ וַיֹּאמֶר: תִּנּוּ לָהּ אֶת הַיֶּלֶד הַחַי, וְהֵמֶת לֹא תְמִיתָהּ; הִיא אִמּוֹ. וַיִּשְׁמְעוּ כָּל יִשְׂרָאֵל אֶת הַמִּשְׁפָּט אֲשֶׁר שִׁפֵּט הַמֶּלֶךְ וַיִּרְאוּ מִפְּנֵי הַמֶּלֶךְ, כִּי רָאוּ כִּי חֲכָמַת אֱלֹהִים בְּקִרְבּוֹ לַעֲשׂוֹת מִשְׁפָּט.

(מלכים א' ג', טז-כח)

סיפור משפט שלמה מאדיר את שמו של שלמה המלך בזכות יכולתו יוצאת הדופן להגשים את ערכי המשפט ולהוציא את האמת לאור. והוא עושה זאת דווקא באמצעות שימוש ברעיון הפשרה העולה בו. כדי לחשוף את האמת מציע שלמה לשתי הנשים להגיע לפשרה ולחלק לשניים את התינוק החי. באמצעות הצעה זו הוא מצליח להגיע אל האמת, כלומר גם כאשר עולה הפשרה על במת הסיפור, היא אינה עולה כאפשרות אמיתית, שכן ברור לכול שההפסד הכרוך בה אינו שווה את הגשמתה; ויותר מכך, היא משמשת קרדום לחפור בו בידיו של שלמה עד לגילוי האמת. כלומר, הפשרה מוצגת ככלי טקטי שאינו יכול לעמוד בפני עצמו, אלא כל שביכולתו לעשות הוא לשמש כלי בידי השופט כדי להגיע לאמת.

הנחת היסוד מתעררת: כשהאמת פוגשת ערכים אחרים

על הנחת היסוד המעמידה את האמת בליבת עריכת הדין והמשפט אפשר לערער גם מכיוונים אחרים. אחד הכיוונים שבהם אפשר לערער עליה ולהרהר על אודותיה הוא באגדה תלמודית המובאת אף היא במסכת סנהדרין:

אמר רבא: תחילה הייתי אומר אין קושטא [אמת] בעולם.
 אמר לי אחד החכמים ורב טבות שמו, ויש אומרים רב טביומי
 שמו [שהוא אדם כה ישר],
 שאם היו נותנים לו את כל חלל העולם לא היה משנה בדיבורו:
 פעם אחת הזדמנתי למקום אחד, וקושטא [אמת] שמו, ולא היו
 משנים בדיבורם,
 ולא היה מת אדם משם בלא זמנו.
 נשאתי אישה מביניהם, והיו לי שני בנים ממנה.
 יום אחד היתה יושבת אשתו וחופפת את ראשה, באה שכנתה
 ודפקה בדלת,
 חשב: אין זה דרך ארץ [לומר שהיא מתקלחת] אמר לה: אינה כאן.
 מתו לו שני בנים.
 באו אנשי המקום אליו, אמרו לו: מה זה?
 אמר להם: כך היה מעשה.
 אמרו לו: בבקשה ממך, צא ממקומנו, ולא תגרה את המוות
 באותם אנשים [בנו].

(מתורגם על פי התלמוד הבבלי, מסכת סנהדרין, צ"ז, ע"א)

רבא מערער על ההנחה שלאמת מקום מרכזי בעולם המשפט,
 ובחיים בכלל, בכך שהוא טוען שאין בעולמנו אמת. או כמו
 שאומר קהלת: "מְקוֹם הַמְשַׁפֵּט שְׁמֵה הַרְשָׁע, וּמְקוֹם הַצֶּדֶק שְׁמֵה
 הַרְשָׁע" (ג', טז). אך מייד הוא מספר על רב טביומי שסיפר לו
 שפעם אחת הגיע למקום שנקרא אמת, ואכן שם כולם דיברו
 כל ימיהם אמת. דבריו של טביומי כתשובה לרבא על כך שיש
 מקום אחד שבו מדברים כולם אמת, שם האמת היא נר לרגלי
 כל בני הקהילה, היא אולי תשובה מסוימת לאמירתו הקשה של
 רבא, אך מצד אחר היא גם מחזקת את דבריו, שכן זהו היוצא מן
 הכלל המעיד על הכלל. רב טביומי צריך לספר לרבא על אותו
 מקום רחוק, והתלמוד צריך לספר לנו אגדה כדי להעיד שיש
 מקום בעולם שבו אנשים מצליחים לשמור על האמת מכל משמר.

ומכאן שבשגרת חיינו בהווה, האמת אינה תמיד נר לרגלינו.
 אמירה זו היא לכאורה אמירה קשה, ביקורתית ואולי אף
 מצערת. אך האם אכן כך הם פני הדברים? כאשר אנו ממשיכים
 לקרוא את הסיפור, מתחילה האמת להתערער לא רק מבחינת
 המצב במציאות אלא גם מבחינת האידיאל שאנו מציבים לעצמנו
 כחברה. שכן כאשר אנו קוראים את הסיפור אנחנו לא יכולים שלא
 להזדהות ולו במעט עם רצונו של רב טביומי להגן על צניעותה של
 אשתו ולא לומר בריש גלי שהיא רוחצת את בשרה. לא היינו רוצים
 שהעולם יתנהל בהכרח רק על פי מידת הדין, רק על בסיס האמת.
 לא היינו רוצים שכאשר יפצחו בריקודים לפני הכלה, יאמרו לפניה:
 "כלה כמות שהיא", כפי שהציעו בית שמאי, על כל חסרונותיה
 ופגמיה, ולא "כלה נאה וחסודה", כפי שהציעו בית הלל.

אך זה עוד לא הכול. החלק הנפלא ביותר בעיני באגדה שסיפר
 רבא הוא שאותו רב טביומי ששיקר פעם אחת כדי להגן על צניעותה
 של אשתו, כדי לשמור שהאינטימיות שלה לא תיפגע, יכול היה
 לשקר גם כאשר באו אליו אנשי המקום ושאלו מה קרה, אך הוא
 לא שיקר לאותם אנשים אלא הודה שאכן שיקר. ולכן הוא נאלץ
 לעזוב את המקום. בשלב זה של הסיפור אנחנו כקוראים לא יכולים
 שלא לכאוב את כאבו של רב טביומי. הוא אומנם עבר על החוק
 של אנשי המקום ואומנם שיקר, אך הוא עשה זאת מכוונה טובה.
 הוא עשה זאת למען שלום בית, כדי להגן על כבודה של אשתו על
 פי תפיסת עולמו. הוא לא פעל בחומרה כמו העונש שהוטל עליו.
 ולמרות כל זאת הוא שותה את כוס התרעלה, הוא מקבל את החוק
 עליו מבלי להשמיע קול זעקה, מבלי להתמרמר על עונשו, וטוען
 "גדול עונוי מנשוא!".

כלומר חשיבות האמת, שבה פתחנו את הדיון, מתחילה
 להתערער כאשר אנחנו מכירים מקרים במציאות שבהם קשה לנו
 לקבל את הדין. קשה לנו לקבל את העולם המשפטי הקר והמנוכר
 שלפיו "יקוב הדין את ההר". ובמתח הזה בין האמת העומדת ביסודו

של עולם המשפט לבין ערכים אחרים כמו השלום עוסקת הסוגיה המקבילה שלפנינו.

הסוגיה המקבילה

במבט ראשון שתי הסוגיות נראות כאחיות תאומות אשר אין ביניהן הבדלים מובהקים מלבד הבדלי ניסוח זעירים וזניחים. אך כפי שנראה מייד, הבדלים אלו יכולים לשמש לנו רמזים למהות גדולה המסתתרת מאחוריהם:

תני [שנו] ר' אליעזר בן רבי יוסי הגלילי אומר: המבצע [העושה פשרה בדין] חוטא, והמברך את המבצע הרי זה כמנאץ לפני המקום, שנאמר: "ובוצע ברך נאץ ה'" (תהילים י').

אלא יקוב הדין את ההר כשעשה משה. אבל אהרן משים שלום שנאמר: "בשלום ובמישור הלך אתי". [...]

רבי יהושע בן קרחה אומר: מצוה לבצע [לעשות פשרה בדין] שנאמר: "אמת ומשפט שלום" – כל מקום שיש אמת אין משפט שלום, יש שלום אין משפט אמת, ואי זה אמת שיש בו משפט שלום? הרי אומר זה ביצוע.

דן את הדין – זיכה לזכאי חייב לחייב – מעלה עליו הכתוב כ[א] ילו עשה צדקה עם הזכוי [זכאי] וכו[א] ילו עשה צדקה עם החייב: צדקה עם הזכוי [זכאי] – שהחזיר לו ממנו, ועם החייב שהוציא גזילו מתחת ידו.

(תלמוד ירושלמי, מסכת סנהדרין, פרק א', הלכה א')

רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר: אסור לבצוע וכל הבצוע הרי זה חוטא, וכל המברך את הבוצע הרי זה מנאץ, ועל זה נאמר: "בוצע ברך נאץ ה'" (תהילים י').

אלא יקוב הדין את ההר שנאמר: "כי המשפט לאלהים הוא" (דברים א'). וכן משה היה אומר: יקוב הדין את ההר. אבל אהרן אוהב שלום ורודף שלום ומשים שלום בין אדם לחבירו, שנאמר: "תורת אמת היתה בפיהו ועולה לא נמצא בשפתיו בשלום ובמישור הלך אתי ורבים השיב מעון" (מלאכי ב'). [...]

רבי יהושע בן קרחה אומר מצוה לבצוע שנאמר: "אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם" (זכריה ח') – והלא במקום שיש משפט אין שלום, ובמקום שיש שלום אין משפט, אלא איזהו משפט שיש בו שלום? הרי אומר זה ביצוע. [...]

אתאן לתנא קמא [חזר לתנא הראשון]: דן את הדין – זיכה את הזכאי וחייב את החייב, וראה שנתחייב עני ממון ושלם לו מתוך ביתו – זה משפט וצדקה. משפט לזה וצדקה לזה משפט: לזה – שהחזיר לו ממון, וצדקה – לזה ששילם לו מתוך ביתו.

(תלמוד בבלי, מסכת סנהדרין, ו', ע"ב)

ערעור על המקום הבלעדי של האמת בדין

הסוגיה התלמודית פותחת באמירה הסודקת את החומה המגינה על ערך האמת בעולם המשפט. לצד דמותו של משה, המסמלת בעיני התלמוד את הדין ואת האמת, מוצבת לפתע דמותו של אהרן, שלכאורה שייכת לסיפור אחר ולא לסיפור של הסוגיה הנוכחית: וכן משה היה אומר יקוב הדין את ההר. אבל אהרן אוהב שלום ורודף שלום ומשים שלום בין אדם לחבירו.

(בבלי, שם)

אלא יקוב הדין את ההר כשעשה משה. אבל אהרן משים שלום.

(ירושלמי, שם)

הפשרה כוויתור על האמת למען השלום או כיצירתה של אמת חדשה מתוך השלום?

ואולם פתיחה משותפת זו לשני התלמודים אינה נמשכת לאורך זמן, וכבר בקטע הבא מתחילה להתעורר המחלוקת בין שני התלמודים. בשניהם מופיע ערך השלום, המוצע בדבריו של רבי יהושע בן קרחה ברעיון הפשרה, ולא רק ערך האמת:

רבי יהושע בן קרחה אומר: מצוה לבצוע, שנאמר: "אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם" (זכריה ח') - והלא במקום שיש משפט אין שלום ובמקום שיש שלום אין משפט, אלא איזהו משפט שיש בו שלום? הוי אומר זה ביצוע.

(תלמוד בבלי, מסכת סנהדרין, ו', ע"ב)

ר' יהושע בן קרחה אומר: מצוה לבצוע, שנאמר: "אמת ומשפט שלום" (זכריה ח') - כל מקום שיש אמת אין משפט שלום, יש שלום אין משפט אמת, ואי זה אמת שיש בו משפט שלום? הוי אומר - זה ביצוע.

(ירושלמי, מסכת סנהדרין, פרק פ"א, הלכה א')

שני קטעים אלו, מהתלמוד הבבלי ומהתלמוד הירושלמי, אינם אלא חילופי גרסאות של אותה אמירה של רבי יהושע בן קרחה, ולכאורה אין ביניהם פער מהותי, מלבד שינויי נוסח וסגנון. ייתכן שכך הם פני הדברים, אולם אנו יכולים לייחס משמעות רבה לחילופי המילים בשתי הגרסאות ולטעון אותם כמשמעות הנובעת מתוך מחלוקת סוערת המתקיימת בקרבנו כשאנו חושבים על הפשרה בבית המשפט. על פי שתי הגרסאות, רבי יהושע בן קרחה פותח את דבריו באמירה שיש מצווה לבצוע, כלומר שמוטב לדיין לחפש את הפשרה בין הצדדים הניצים אשר הגיעו אליו למשפט מאשר לחפש את האמת ולבקש להוציאה אל האור. כבר באמירה זו מערער רבי יהושע בן קרחה על מטרתה של מערכת המשפט - בקשת האמת והצדק - והוא מציג תחתייה את הפשרה. הפשרה חותרת תחת היסודות של מערכת

לצד דמותו של משה, המייצגת בדברי התלמוד את האמת והצדק, בוחרים חכמי התלמוד לפתע להזכיר את שמו של אהרן. אהרן, על פי חז"ל, היה ידוע בדרכיו המיוחדות להשכיח שלום, לעיתים קרובות על חשבון האמת. לא רק במובן של הסתרת האמת, אלא גם במובן של יצירת שקר מכוון שנועד להשרות תחושת אחווה ושלום בין שני רעים אשר רוח רעה שררה ביניהם, כפי שמתואר במדרש המפורסם:

"ויבכו את אהרן שלשים יום כל בית ישראל" - למשה לא בכי אלא אנשים, מפני שהוציא הדין לאמתו והיה מוכיחם בדברים, ואהרן לא אמר מימיו לאיש: סרחת, ולאשה - סרחת; ולא עוד, אלא שהיה רודף שלום, שנאמר: "בשלום ובמישור הלך אתי", מה תלמוד לומר: "ורבים השיב מעון"? - מלמד כשהיה אהרן מקלף בדרך, פגע באדם רשע ונותן לו שלום; למחר בקש אותו האיש לילך ולעבר עברה, אמר: אוי לי! איך אשא עיני אחר כך ואראך את אהרן? בשתי הימנו, שנתן לי שלום, - ונמצא אותו האיש מונע עצמו מן העברה. וכן שני בני אדם, שעשו מריבה זה עם זה, הלך אהרן וישב לו אצל אחד מהם ואומר לו: בני, ראה! חברך מטרף את לבו ומתלש בשערו ואומר: "אוי לי, איך אשא עיני ואראך בחברי? בשתי הימנו, שאני הוא שסרחתי עליו" - היה יושב אצלו, עד שמוציא כל קנאה שבבלבו. שוב הולך אצל חברו ואומר לזכענין זה. וכשפגעו זה בזה גפפו ונשקו זה לזה. לכך נאמר: "ויבכו את אהרן [...] כל בית ישראל".

(אבות דרבי נתן, י"ב, מעובד על פי ספר האגדה בעריכת ביאליק ורבניצקי, תל אביב: דביר, תש"ח, עמ' תקלט)

וכך, מסוגיה שפתחה בחשיבותה של האמת, במקומה המרכזי והבלעדי של האמת במשפט ואולי גם בעולם, נוטה הסוגיה לפתע למערכת מורכבת יותר שבה ניצבים זה לצד זה ערכי האמת והשלום, דמותו של משה ודמותו של אהרן.

המשפט המעלה על נס את ערכי הצדק, שכן הפשרה מודיעה בריש גלי שהאמת אינה משאת נפשה ושהשופט אינו צריך לנהוג על פי מידת הצדק כשהוא יושב על כס המשפט, אלא עליו לפעול בשם היציבות החברתית והשלום בין איש לרעהו.

הפשרה רואה בעולם המשפט מערכת שנועדה לשמור על הסדר החברתי ועל היציבות החברתית. כדי שבני האדם יוכלו להיות אלו עם אלו, וכדי שכל איש ואישה ירגישו בטוחים ושלווים לחיות את חייהם, על מערכת המשפט לדון בכל מקרה הפוגע בסדר החברתי ולעוצרו. אך אם זו מטרתה של מערכת המשפט, אזי כוכב הצפון שלה שעל פיו יכוונו הדיינים את דבריהם אינו האמת אלא הסדר החברתי. ואם מצליחים באמצעות פשרה להשיב את הסדר החברתי על כנו לאחר שזה התערער בגלל מעשה מסוים, הרי בכך הושגה מטרתה של מערכת המשפט. רעיון מעין זה אפשר למצוא בעמדתו של נשיא בית המשפט המחוזי בתל אביב לשעבר, זאב צלטנר, כפי שעולה מהסיפור שמספר עליו זאב גלילי:

לפני שנים רבות שמעתי קורס ביסודות תורת המשפט מפי פרופסור זאב צלטנר, שהיה אז נשיא בית המשפט המחוזי בתל אביב. פרופסור צלטנר, יוצא גרמניה, היה ייקה קפדן, מדייק בניסוחיו, בעל חוש הומור דק. פעם ניתח באוזנינו - תלמידיו בבית הספר הגבוה למשפט וכלכלה בתל אביב - סוגיה משפטית סבוכה. נוכח המסקנה שהסיק התרסתי כנגדו: אבל זה לא צודק.

אינני זוכר מה היתה הסוגיה ומה גרם לי להגיב כפי שהגבתי. אך אני זוכר היטב את תשובתו, כמעט מלה במלה: "בחור צעיר", אמר לי פרופסור צלטנר, "תכניס לך טוב טוב לראש, שמטרת המשפט איננה לעשות צדק. מטרת המשפט היא לארגן את סדרי החברה, גם אם הדבר נעשה על חשבון הצדק. אם זה לא מוצא חן בעיניך אל תתקרב לבית המשפט."⁵²

52. זאב גלילי, "היגיון בשיגעון": הכרעת הדין בפרשת דרעי: לא צדק

אם כן, השופט צלטנר משמיע קול שונה בתכלית מזה שהשמיע נשיא בית המשפט העליון לשעבר, אהרן ברק. ברק הציג את מערכת המשפט כמערכת שמגמתה העליונה היא חשיפת האמת והצדק, ואילו צלטנר טוען שמערכת המשפט נועדה לשרת את החברה, לשמור על הסדר החברתי. ועל כן, בקרב המצדדים בעמדתם של אהרן ברק ושל רבי אליעזר בן רבי יוסי הגלילי אין מקום לפשרה במשפט. בעיניהם הפשרה היא אם כל חטאת ביחס לערכי המשפט ומגמתו. ואילו בקרב המצדדים בזאב צלטנר וברבי יהושע בן קרח, הפשרה היא כלי לגיטימי במערכת המשפט כל עוד היא מצליחה להשיב על כנו את הסדר החברתי שהתערער. יתרה מזו, כפי שאומר רבי יהושע בן קרח, הפשרה היא מצווה מכיוון שפעמים רבות בכוחה להוביל לסדר חברתי מתוקן ביתר יעילות מאשר חקירות, דיונים והתנצחויות הנערכים מעל דוכן העדים ומאחורי דלתיים סגורות של בית המשפט המחפש ללא לאות אחר האמת לאמתה.

כלומר, בניגוד להנחת היסוד שפתחה את הסוגיה המשפטית בתלמוד ובחינו, ההנחה שהערך המרכזי של המשפט הוא האמת כפי שהיא משתקפת בדמותו של משה כמאמר התלמוד, רבי יהושע בן קרח מציג כאן הנחה חלופית שלפיה במשפט יש מקום מרכזי לא פחות לדמותו של אהרן, המשכין שלום ומשיב את היציבות החברתית ובכך מגשים את ערך המשפט.

בהערת אגב, מעניין לחשוב על משמעות השם שניתן במדינת ישראל לערכאה הנמוכה ביותר של מערכת המשפט, אשר בניגוד לערכאה שמעליה אשר שמה מבטא את מעמדה החברתי: בית המשפט המחוזי, לערכאה זו ניתן השם "בית משפט השלום", אשר לכאורה מבטא את הערך המכונן של בית המשפט, הרי הוא השלום. ומאידך גיסא, הערכאה הגבוהה ביותר מכונה "בית הדין הגבוה

ולא סדר חברתי", 15.3.1999, באתר האינטרנט "הטור המקוון של זאב גלילי".

לצדק". כלומר גם בשמותיהן של ערכאות המשפט בישראל גלום מתח זה השורר בין השופטים הנזכרים לעיל ובין חכמי התלמוד המופיעים בסוגיה דנן.

שתי עמדות אלו מלוות את הפילוסופיה של המשפט בכל שנותיה, והן מציגות עמדות שונות של שופטים הניגשים למלאכתם. אך הן מלוות לא רק שופטים, חוקרים ופילוסופים, שכן כל אדם מוצא את עצמו לעיתים בתפקיד השופט, בתפקיד התובע או בתפקיד הנאשם: כהורים המתערבים במחלוקת המתעוררת בין ילדינו; כמורים הנדרשים לדון בריב בין חברים; ככעס המתעורר בליבם של חברים עלינו ובליבנו על חברים. וכולנו כל העת נדרשים לשאול את עצמנו אם נתייצב לצידם של רבי יהושע בן קרחה והשופט זאב צלטנר או לצידם של רבי אליעזר בן רבי יוסי הגלילי והשופט אהרן ברק. האם בית המשפט של החיים שאנו מנהלים יום-יום הוא בית משפט השלום או בית דין גבוה לצדק?

משמעות הציטוט מהמקורות בסוגיה התלמודית: קריאה חדשה

בנקודה זו נעצור לרגע את מהלך הדברים ונתבונן במבנה הסוגיה עצמה, הבוחרת לצד הצגת עמדתה לצטט פסוק מדברי הנביא זכריה. רבי יהושע בן קרחה אינו מסתפק באמירה המשקפת את עמדתו האישית שלפיה "מצווה לבצוע" (מצווה לעשות פשרה), אלא הוא מצטט לצידה פסוק מהמקרא. ציטוט מהמקרא כאסמכתא לדברי חכמים שכיח מאוד בתלמוד, ואין כאן דבר יוצא מגדר הרגיל. אך מה מטרת הציטוט? מדוע בוחרים חכמים "לחזק" את דבריהם מתוך הסתמכות על מקור מקראי? האם הציטוט נועד להוכיח שכוונת דבריהם אינה אלא כוונתו של אלוהים (שכן הדברים מצוטטים מפיו של נביא המשמיע את קולו של אלוהים עלי אדמות)? או אולי הציטוט בא לתת לגיטימציה לאמירתם, אף על פי שהיא חדשנית או קיצונית (שכן העמדה שהשמיע רבי יהושע בן קרחה במקרה זה

מחדשת ביחס לאמור לפניה)? או שמא הציטוט אינו אלא קישוט לדבריו של החכם, ואין הוא בהכרח תולה בו את המקור לדבריו? בעקבות העמדה הפרשנית שהצגתי במבוא לספר זה, ברצוני להמשיך ולענות על תפקידם של המובאה ושל הציטוט בדבריהם של חז"ל. כאמור, אני מבקש לצעור בעקבות לוינס ולראות בפרשנות כלי שבכוחו לעורר את המילים הדוממות לקול קורא שממשיך ונשמע באוזניהם של אחרים ונושא עמו בשורה. כפי שעולה מדבריו אלו של לוינס:

הפרשנות היא האפשרות של תקופה אחת להיות בעלת משמעות בעבור תקופה אחרת. ההיסטוריה אינה גורמת ליחסיות אמת המשמעות. המרחק המפריד בין הטקסט ובין הפרשן הוא הפער שבו משתכנת התפתחות הרוח. היא מאפשרות למוכן להיות בעל משמעות ולהתחדש [...]

להתעקש לחפש את המשמעות המקורית, את משמעותה השמיימית, זה באופן פרדוקסלי כמו לעקור עצים או להפוך את כיוון הזרימה של הנהרות.⁵³ הפרשנות בתור חריגה אל מעבר לאות היא גם חריגה אל מעבר לכוונות הפסיכולוגיות של המחבר. כך מתקבל פלורליזם של פרשנויות לאותו פסוק, לאותה דמות מקראית ולאותו "אירוע מכונן" [...]

אולם תנועת הלך ושוב זו – מן הטקסט אל הקורא ומן הקורא אל הטקסט – וחידוש המשמעות, הם אולי ממהותו של כל דבר כתוב, של כל ספרות, אפילו אם אינה מתיימרת להיות טקסט קדוש. המשמעות המתהווה בביטוי אותנטי של האנושי חורגת אל מעבר לתוכנה הפסיכולוגי של כוונת המחבר, יחא הוא נביא, פילוסוף או משורר.⁵⁴

53. לוינס רותם כאן את מעשיו של רבי אליעזר להוכחת צדקתו לעומת עמדת רוב החכמים האחרים בבית המדרש.

54. עמנואל לוינס, הרקע של שפינוזה, מעבר לפסוק, תרגום: אליזבט גולדוין, ירושלים ותל אביב: שוקן, 2007, עמ' 220-221.

המשמעות שלוינס מעניק למעשה הפרשני היא כאמור שהפרשנות היא פרי מאמץ אינטלקטואלי של הקורא לעורר את הטקסט ולהשיבו לתחייה אפילו אם הוא אינו תואם את כוונתו המקורית של היוצר או את ההקשר שמתוכו נוצר, ובלבד שהוא נעשה דיבור נושא משמעות עבור תלמידים חדשים או לומדים ותיקים. לאור תפיסה זו גם תפקידם של הציטוט והמובאה בתוך הטקסט משתנה, ואלו מקבלים משמעות מחודשת. הציטוט נועד לאתגר את החשיבה שלנו אף יותר. הוא איננו מחויב לאמת ואיננו מיועד להפריך בהכרח את הטענות שהשמענו עד כה. אך הוא חייב להביא לדיון דבר מה חדש ומעורר שעדיין לא חשבנו עליו. החיפוש אחר האמירה הרדיקלית יותר, הנועזת יותר – המופיעה בציטוט מכתבי הקודש: מהתלמוד או מהמקרא – היא המובילה אותנו בסופו של דבר לגעת בליבה העמוקה ביותר של הדיון שאנו עוסקים בו. כפי שכותב לוינס:

חכמי התלמוד, אף על פי שהם נראים כלוחמים זה בזה בפסוקים, כעוסקים בפלפול, רחוקים הם מתרגילים סכולסטיים מעין אלה. אזכור הפסוק אינו בא לסייע בסמכותו, כפי שסבורים אנשים אחדים הנחפזים במסקנותיהם; עניינו הוא הקשר שמאפשר להעלות את רמת הדיון ולהבחין בערך האמתי של הדברים, אשר מהם הוא שואב את משמעו. העברת רעיון אחד לאקלים אחר – זה שהיה אקלימו המקורי – מעלה מתוכו אפשרויות חדשות.⁵⁵

למשמעותו של הביטוי 'אמת ומשפט שלום'

ואכן רבי יהושע בן קרחה, בזכות הציטוט של הפסוק מספר זכריה, מעלה את הדיון לקומה גבוהה יותר (בעיקר בתלמוד הירושלמי, כפי

שנראה מייד). רבי יהושע בן קרחה בוחר לצטט פסוק המכיל ביטוי יחידני במקרא: "אלה הדברים אשר תעשו: דברו אמת איש את רעהו, אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם. ואיש את רעהו אל תחשבו בלבבכם ושבעת שקר אל תאהבו, כי את כל אלה אשר שנאתי נאם ה'" (זכריה ח', טז-יז). פסוק זה משתמש בביטוי יוצא דופן, שאינו מופיע עוד בלשון זו במקרא (אם כי צירוף המילים אמת ושלוש זו לצד זו חוזר על עצמו במובנים אחרים כמה פעמים): "אמת ומשפט שלום". אי אפשר שלא לתהות כשקוראים אותו לראשונה – מה בין אמת, משפט ושלוש? האם אין אלו ערכים מנוגדים? האם הם יכולים לדור בכפיפה אחת? האם לא כמו שאמרו אהרן ברק וזאב צלטנר, כל אחד על פי עמדתו, אי אפשר להעמיד בראש מערכת המשפט אלא רק ערך אחד בלבד – או ערך האמת או ערך הסדר החברתי (שאוילי אפשר לתרגם אותו בהקשר הזה למילה שלום)?

בכך, כפי שנאמר לעיל, צירופו של הפסוק מהמקרא מביא את הסוגיה אל פסגתה במשפט אחד, בפסוק אחד. ואפילו בפחות מכך. בשלוש מילים בלבד הצליח הפסוק מהמקרא להציג דבר והיפוכו, ולדרוש ממערכת המשפט את הבלתי־אפשרי (וזה חלק מהפלא אשר בזכותו כתבי הקודש הם כתבי הקודש). הפסוק מזכירה שם במרכז את המילה "משפט" ומשני צדדיה את המילים: "אמת" ו"שלוש", וכך, אפילו מבחינה גרפית ולא רק תוכנית, הוא הציג את מלוא המורכבות שהצגנו עד כה בכמה וכמה עמודים: האם מערכת המשפט נועדה לשרת את האמת או שמא היא נועדה לממש את השלום? ותשובתו של הפסוק מזכירה: שני הדברים גם יחד. "תאחז בזה וגם מזה אל תנח את ידך" (קהלת ז', יח). מערכת המשפט בשלמותה נדרשת להישג פרדוקסלי: עליה גם להוציא את האמת אל האור אפילו אם זו תפגע בשלום, וגם להוביל אל השלום, אל הסדר החברתי, אפילו אם זה יפגע בערכי האמת והצדק.

וכך, בניגוד לדבריהם של השופטים הנכבדים אהרן ברק וזאב צלטנר, אשר כל אחד מהם בחר להציג את המשפט באופן אחר

55. עמנואל לוינס, אל עבר האחר, תרגום: אליזבט גולדוין ויורם ורטה, קריית טבעון: המדרשה באורנים, 1999, עמ' 18.

ולמעמד בראש מערכת המשפט ערך אחר, הפסוק הזה מספר זכריה לכאורה אינו נכון לוותר על דבר מהדברים. מחד גיסא, הוא מסרב לוותר על ערך האמת, בניגוד למה שאמר זאב צלטנר לזאב גלילי: "מטרת המשפט היא לארגן את סדרי החברה, גם אם הדבר נעשה על חשבון הצדק". ומאידך גיסא הוא מסרב לוותר על ערך השלום, בניגוד לאמירתו של אהרן ברק "בלא אמת אין צדק. בלא אמת אין משפט". אך האם דבר כזה הוא ברי־ביצוע? האם יכול בית המשפט לענות על שתי הגדרות אלו גם יחד ולהיות גם בית דין לצדק וגם בית משפט השלום?

שיא המחלוקת בין התלמודים: משפט־שלום או שלום־אמת?

כעת הגענו אל ההבדל העיקרי המתעורר בין שני התלמודים כפי שאני קורא את הסוגיה. בנקודה זו נפרדות דרכיהם של התלמוד הבבלי ושל התלמוד הירושלמי. ראשית אסביר את עמדתו של התלמוד הבבלי כפי שהיא משתקפת בעיניי, ולאחר מכן אעבור לכאר את התלמוד הירושלמי, אשר לפי קריאתי מציג עמדה רדיקלית ביחס למושגים המופיעים בסוגיה דנן: האמת, השלום והמשפט שביניהם. התלמוד הבבלי מציג את דרשתו של רבי יהושע בן קרחה על הפסוק מזכריה שצוטט לעיל בזו הלשון: "והלא במקום שיש משפט אין שלום, ובמקום שיש שלום אין משפט, אלא איזהו משפט שיש בו שלום? הרי אומר זה ביצוע". על פי התלמוד הבבלי, שאלתו של רבי יהושע בן קרחה על הפסוק היא כיצד אומר הפסוק "משפט שלום"? הרי לכאורה מדובר בשני מושגים סותרים: המשפט מגלם את ההכרעה, ובה יש צד אחד זכאי ואחר חייב, האחד צודק והאחר רמאי, ואילו השלום מייצג את ההרמוניה והנינוחות של כל הצדדים. ועל כך משיב התלמוד הבבלי: האפשרות שהמשפט והשלום יתקיימו גם יחד היא בפשרה – בפשרה יש הכרעה בעת ובעונה אחת עם השלום. אם מדייקים בבחירת המילים של התלמוד הבבלי ביחס

כאמור, בנוגע לדברים שבהם נפתחה הסוגיה התלמודית ובנוגע להנחת היסוד שלנו כבני אדם שואפי צדק, זה אכן חידוש גדול. שלא כמו אהרן ברק ורבי אליעזר בן רבי יוסי הגלילי, מעמיד כאן רבי יהושע בן קרחה אמירה חד־משמעית שמוטב לו לבית המשפט לזנוח את האמת ולערוך את הפשרה שאינה כוללת את חשיפת האמת, ובלבד שישרור שלום.

ובכל זאת נותרה השאלה: אם השלום והפשרה הם הערכים שאליהם חותר בית המשפט, האם לזה ייקרא משפט? הרי השופט

אינו מכריע בעניין, הוא אינו פוסק את הדין ואינו גוזר את העונש. על כך משיב התלמוד הבבלי – כן. וזה החידוש העיקרי מבחינתו (בדבריו של רבי יהושע בן קרחה). גם בעולם שבו בית המשפט עוסק בגישור, בפשרה, בביצוע, בהשכנת שלום ולא בהכרעת הדין, הוא בכל זאת בית משפט. זו אם כן המשוואה שיוצר התלמוד הבבלי בעקבות הפסוק מזכריה בנוגע למקומו של השלום במערכת המשפט: איזוהי מערכת משפטית שבה אין הכרעת דין אך יש בה השכנת שלום – לזה ייקרא גישור.

ואכן, רעיון זה גלום בחיינו כיום בשיטת הגישור, שנועדה לשמש חלופה ליישוב סכסוכים כמקובל בבית המשפט. אף על פי שהגישור הוא לכאורה יישוב סכסוך למען השכנת שלום ולא בהכרח נועד לחשוף את האמת, ואף על פי שהשופט במקרה הזה, אפילו יותר מהפשרה שהתלמוד מדבר עליה, משולל כוח הכרעה, עם כל זאת מערכת זו היא חלק מהותי כיום ממערכת המשפט, כפי שניתן ללמוד מלשון החוק המקבעת את הליך הגישור כחלק מחוקי בתי המשפט במדינת ישראל: "הליך שבו נועד מגשר עם בעלי הדין, כדי להביאם לידי הסכמה ליישוב הסכסוך, מבלי שיש בידו סמכות להכריע בו" (סעיף 79 ג (א) לחוק בתי המשפט, מדינת ישראל). וכפי שניתן ללמוד מדברי הוועדה לבחינת דרכים להגברת השימוש בגישור בבית המשפט בישראל:

גישור הוא תהליך של משא ומתן שנערך בסיועו של צד שלישי – מגשר, אשר נועד עם הצדדים כדי להביאם לידי הסכמה ליישוב הסכסוך. להבדיל משופט או מבורר, למגשר אין סמכות להכריע בסכסוך. זו נותרת בידי הצדדים עצמם. תוצאת הגישור מבוססת בדרך כלל על הצרכים והאינטרסים של הצדדים ולא דווקא על נורמות משפטיות.⁵⁶

56. הוועדה לבחינת דרכים להגברת השימוש בגישור בבתי המשפט, בראשות השופטת מיכל רובינשטיין, דין וחשבון, ירושלים, תמוז תשס"ו, 2006, עמ' 15.

בניגוד לתלמוד הבבלי, התלמוד הירושלמי מציג את שאלתו של רבי יהושע בן קרחה באופן רדיקלי בהרבה בעקבות הפסוק מזכריה ובתוך כך גם משיב תשובה רדיקלית שעל פיה בסופו של דבר אכן דרים בכפיפה אחת כל המרכיבים הסותרים הבאים יחד בדברי הנביא זכריה, "האמת", "השלום" ו"המשפט". וזו לשונו: "כל מקום שיש אמת אין משפט שלום, יש שלום אין משפט אמת, ואי זה אמת שיש בו משפט שלום? הוי אומר – זה ביצוע". התלמוד הירושלמי מציג את המתח העולה מהפסוק בזכריה כמתח השורר בין האמת לבין השלום, ולא כפי שהציג זאת התלמוד הבבלי כמתח השורר בין המשפט לבין השלום. המילה "משפט" המופיעה בפסוק יכולה להתחבר גם אל השלום וגם אל האמת. ואכן, בחלקי הדרשה השונים היא מופיעה פעם לצד האמת – "משפט אמת" – והשלום נותר בצידו האחר של המתנס, ופעם לצד השלום – "משפט שלום" – והאמת היא זו שנותרת מבודדת.

הצגת הדרשה באופן הזה מעלה הד שונה לחלוטין מהדברים שנאמרו בעקבות דברי התלמוד הבבלי. ראשית, ההד העולה מהצגת הדברים באופן הזה הוא שמערכת המשפט איננה בהכרח מערכת שנועדה להוציא את האמת לאור, אלא היא נעה על הציר שבין משפט אמת לבין משפט שלום, בין מערכת משפט התרה אחר הצדק לבין מערכת משפט המבקשת לשמור על הסדר החברתי. ובמובן הזה החידוש שעולה מהנוסח של הדרשה בתלמוד הבבלי הוא נקודת המוצא של התלמוד הירושלמי. ושנית, הד נוסף העולה מהצגת הדרשה באופן הזה הוא שהתלמוד הירושלמי אינו רוצה להשיב בשלילה על השאלה: האם אפשר לאחוז באמת בה בשעה שאוחזים בשלום? ובניגוד לתלמוד הבבלי הוא אינו זונח את האמת אלא מבקש להתמודד עם המתח הכפול העולה מהפסוק בזכריה והמתקיים בערכיה הנבדלים של מערכת המשפט.

כלומר בתלמוד הבבלי הקרע הוא בין המשפט לבין השלום, וה"אמת" כלל איננה חלק מהמשחק כי מובן מאליו שהפשרה

ושרק אלוהים "בוהן כליות ולב" (ירמיהו י"א, כ). כמו כן אם מקבלים את ההנחה שלפיה: "אל תדין [תרוץ] את חברך עד שתגיע למקומו" (מסכת אבות, פרק ב', משנה ד'), ואם מניחים שלעולם לא יוכל האדם לעמוד במקום המדויק שבו עמד חברו. במובן העמוק ביותר, הרי לעולם לא יוכל אדם לשפוט את חברו. ועל כן, במקום לחפש אמת חד־משמעית, יש לחפש את הדרך לכונן מחדש את מערכת היחסים בין התובע לבין הנתבע, בין שני החברים הניצים כדי ששוב יוכלו להיות יחדיו.

רעיון זה מבטא באופן רב־משמעות את מטרתה של השכנת השלום במשפט, את עריכת הפשרה, אך האם יש לו חלק גם באמת? שכן, כפי שהוצג לעיל, השאלה על הנוסח המובא בתלמוד הירושלמי היא כיצד יכולה גם האמת להתקיים בתוך מערכת משפט הדוגלת בערך הפשרה והביצוע אם ברור שהמערכת מוותרת על הניסיון לברר "מי צודק"? כדי לענות על שאלה זו, עלינו להגדיר מחדש את מושג האמת. נעשה זאת לאור גישתו של ויליאם ג'יימס, אחד מאבות הזרם הפרגמטיסטי שהתפתח בעיקרו בארצות הברית במאה ה־19:

ג'יימס תופס אפוא את האמת האבסולוטית הנצחית כאידיאל טרנסצנדנטי של הכרה, אשר בפועל לא יושג לעולם, ואף לא ברור אם יש טעם לשאוף להשגתו משום שמוטב להתרכז בהשגת אמיתות יחסיות, הניתנות להשגה, מאשר לרדוף אחר אשליה של אמת אבסולוטית שמעל ומעבר ליכולת ההשגה האנושית. להבדיל מתפיסת האידיאל של קאנט, האמת האבסולוטית איננה ממלאת אצל ג'יימס את התפקיד החיובי של תכלית עליזנה, אם גם בלתי מושגת, המכוונת את ההכרה האנושית לקראת ידע מקסימלי. ג'יימס אמנם משלם מס שפתיים לתפיסה הרציונליסטית המסורתית של אמת נצחית אחת כאידיאל ההכרה, אבל בפועל אין לתפיסה הזאת שום מקום בתורתו בגלל הקשר שהוא קובע בין האמת לבין האינטרסים והאמונות של האדם.

איננה האמת, וייתכן שאפשר להציגה כ"משפט" במובן של הכרעת הדיינים, הכרעת הדין, אף על פי שאין הכרעת דין של ממש כפי שנאמר ב"חוק הגישור". שכן זו משמעותה המילולית של המילה "משפט" כפי שמגדיר אותה המילון (אבן שושן): "דין, עניין הנידון על ידי שופט או על ידי שופטים"⁵⁷ היא ודאי אינה יכולה למלא את מקומה של האמת. ואילו בתלמוד הירושלמי המתח הוא בין האמת לבין השלום, וכאן מוצגת האמירה הרדיקלית של התלמוד הירושלמי. האמת אף היא יכולה להתקיים בתוך מערכת משפטית המבקשת לעשות פשרה וליישב את המחלוקת, את המריבה או את הוויכוח באמצעות פשרה. על פי עמדה זו, הפשרה, הביצוע או הגישור אינם דוחים את האמת ואינם מעלים על נס במקומה את השלום או את הסדר החברתי, אלא הפשרה, הביצוע או הגישור הם שיוצרים את האמת ומאפשרים לה להתקיים דווקא מתוך השלום. כדי לנסות ולהסביר כיצד זה ייתכן, שכן אמירה זו של התלמוד הירושלמי היא לכאורה משוללת כל היגיון, עלינו לנסות ולהגדיר את המושג "אמת".

בעקבות התלמוד הירושלמי: 'אמת מארץ תצמח' - האמת כנובעת מתוך החיים

העמדה המשפטית המוצגת בתלמוד הירושלמי מערערת על יכולתו של השופט לחשוף את האמת ועל שאיפתו לעשות כן, במובן של הסבת המבט של השופט אל העבר. במקומה היא שואפת להסיט את מבטו של השופט אל העתיד, אל מה שעדיין לא התרחש, במקום הניסיון לדבר על אמת אחת נכונה, אמת שספק אם אפשר להשיגה כל עוד מניחים ש"אין לו לדיין אלא מה שענינו רואות" (תלמוד בבלי, מסכת סנהדרין, ו', ע"ב),

57. מילון אבן שושן החדש, ירושלים: קריית ספר, תשל"ה, כרך ב', עמ' 803.

על פי ג'יימס, סיפוק, כדאיות, תועלת ואמונה משתלמת אינם תוצאות לוואי של השגת האמת, אלא הגדרות של האמת עצמה.⁵⁸

על פי תפיסתו הפרגמטיסטית של ג'יימס, האמת השמימית בלתי ניתנת להשגה, ולכן אין לנו אלא לעסוק במושג חדש של אמת. אמת הנגזרת מתוך הפעולה האנושית ונקבעת על פי איכותה של זו ביחס להשפעתה על המציאות. מכאן אנו יכולים להסיק שהתלמוד הבבלי מגדיר את ה"אמת" בהגדרתה המקובלת והמסורתית, אשר מביטה על העבר או על מציאות שכבר איננה, ובמובן הזה כבר איננה יכולה להשתנות, ומבקשת להסיק ממנו מסקנות חד-משמעיות. ואילו ההגדרה שניתן לחלץ מהנוסחה של תלמוד הירושלמי על "אמת" היא שונה לגמרי, חדשה ורדיקלית כאחת. האמת המשתקפת בדברי רבי יהושע בן קרחה בתלמוד הירושלמי היא אמת שנוצרת, אמת שנולדת מתוך ניסיון להיטיב עם החיים, ולא אמת שמבקשת לשחזר נקודות זמן בעבר. בניגוד לאמת שאנו מורגלים לחפש, המניחה שיש רגע אחד בעבר שעלינו להשיג כדי לדעת כיצד להתנהל בהווה, האמת על פי עמדה זו אינה תלויה כלל בעבר אלא בעתיד. על פי גישה זו, האמת אינה צריכה, או ליתר דיוק אינה יכולה, לעסוק בשאלות כגון מה היה? או מה קרה? אלא עליה לשאול: מהי הדרך הנכונה ביותר לפעול מכאן ואילך? מה יוביל לכך שהצדדים הניצים יוכלו לשוב ולחיות יחד בשלום? במובן הזה האמת בכל זאת שומרת על ערכה כאמת, אך פניה אינם מופנים אל העבר, אל מה שלעולם לא נוכל לגעת בו שוב, אל מה שהוא למעשה נסתר מעינינו, אלא אל העתיד, אל הניסיון להכריע בדין על הצד הטוב ביותר כדי שנוכל לומר שהכרעה זו

58. זאב כתבן, "תורת האמת של הפרגמטיזם", בתוך: העבר ומעבר לו: עיונים בהיסטוריה ובפילוסופיה, שי לאלעזר וינריב, בעריכת אמיר הורוביץ, אורה לימור, רם בן-שלום ואבריאלי ברילב, רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, 2006, עמ' 675-676.

היא הכרעה של "אמת". רעיון זה משתקף להפליא בדרשה הזאת של חז"ל:

א"ר סימון: בשעה שבא הקב"ה לבראת את אדם הראשון, נעשו מלאכי השרת כיתים כיתים וחבורות חבורות. מהם אומרים - אל יברא, ומהם אומרים - יברא. הדא הוא דכתיב: "חסד ואמת נפגשו צוק ושלום נשקו", חסד אומר - יברא, שהוא גומל חסדים; ואמת אומרת אל יברא שכולו שקרים; צדק אומר - יברא, שהוא עושה צדקות; שלום אומר - אל יברא דכולו קטטה. מה עשה הקב"ה? נטל אמת והשליכה ארצה. הדא הוא דכתיב: "ותשלך אמת ארצה". אמרו מלאכי השרת: רבש"ע, מה אתה מבזה תכסיס אלטוכסיה [חותם] שלך, תעלה אמת מן הארץ הדא הוא דכתיב: "אמת מארץ תצמח".

(בראשית רבה, ח', ה')

על פי המדרש, כאשר ביקש הקדוש ברוך הוא לברוא את האדם, עמדו לפניו המידות: השלום והאמת, החסד והצדק וביקשו להכריע אם יברא האדם אם לאו. מהצד האחד של המתרס עומדות מידות החסד והצדק, ואילו מצידו האחר עומדות השלום והאמת (כבר כאן מעניין לראות שאין זו החלוקה המקובלת של אמת וחסד מן העבר האחד, ומן העבר האחר הצדק והאמת, אלא יש תערובת יוצאת דופן בין העמדות של המידות השונות). וכדי להכריע בדבר, כדי לברוא בסופו של דבר את האדם, צריך הקדוש ברוך הוא להפך את האיזון בין הצדדים ולהטות את הכף בכיוון מסוים. הוא בוחר בצד שתומך בבריאת האדם, וכדי להחליש את הצד שמנגד הוא משליך את האמת משמי השמיים אל הארץ. על כך תמהו מלאכי השרת ושאלו את הקדוש ברוך הוא: וכי יעלה על הדעת שהאמת, הנקראת חותמו של אלוהים, דווקא היא תושלך מן השמיים אל הארץ? ועל כן יש לגרום לכך שהאמת תשוב ותעלה מן הארץ - "אמת מארץ תצמח" (תהלים פ"ה, יב).

אפשר לפרש מדרש זה פירושים רבים. אחת הדרכים היא לפרשו בהקשר של עולם המשפט. כאשר המידות השונות עומדות לפני כיסא הכבוד, המעמד מזכיר מערכת משפט שמיוצגים בה שני הצדדים: האשם והנאשם, הקטגוריה והסנגוריה משני עבריו של השופט – ועל זה לקבל את הכרעת הדין ה"צודקת" ו"האמיתית" ביותר. אלא שהשופט – אלוהים – מפתיע את שני הצדדים גם יחד כאשר הוא בוחר שלא לפעול על פי מידת האמת בדין שהוא עורך, אלא להשליך אותה מן השמיים אל הארץ, וזאת כדי להכריע במשפט ולברוא את האדם.

עד כאן הדברים מתאימים גם לרעיון שהובא בתלמוד הבבלי בדרשתו של רבי יהושע, שכדי להגיע אל הפשרה, שיש בה יציאה לדרך חדשה, יש לוותר על האמת. אלא שהמדרש ממשיך ולא נחתם בנקודה זו – וכאן נעוצה הרדיקליות הגדולה שלו – ואומר שהאמת אינה נעלמת. האמת אינה מושלכת מרומו של עולם אל שאול תחתיות, אלא היא יורדת אל הארץ כדי לצמוח משם מחדש – "אמת מארץ תצמח". כלומר, ברומה לרעיון שעלה מגישתם של הפרגמטיסטים למשמעותה של האמת, גם במדרש אנו יכולים למצוא הד לרעיון שהאמת איננה נקודת מבט א־פריורית, אובייקטיבית, נקייה וכיוצא באלו תארים נפוצים לאמת, אלא תוצר של החיים, של חיים שיש בהם כנות המאפשרת בין השאר כינון פשרה הוגנת לשני הצדדים. במובן הזה הפשרה אינה רק משפט שלום אלא גם משפט אמת מכיוון שהיא מכוונת את החברה לטובה. וזו הקריאה הרדיקלית בדברי הדרשה המופיעה בגרסה של התלמוד הירושלמי: "ואיזה אמת שיש בו משפט שלום? הוי אומר זה ביצוע" – כלומר היכן מתקיימת האמת בעולמו של משפט השלום, בכך שהוא מכונן מערכת חיים נכונה, בריאה ויציבה. השכנת השלום במשפט, עריכת הגישור, הפשרה, אומנם חותרות תחת האמת במובן המקובל של המילה, ותחת מובנה בהקשר המשפטי, אך הן אינן מבטלות את האמת אלא יוצקות לתוכה משמעות חדשה, משמעות

המשתקפת ועולה מתוך עמדתם של הפרגמטיסטים ומתוך עמדתו של המדרש המתאר את השלכת האמת מן השמיים אל הארץ. לא אמת אשר מקורה בעבר, ברגע אחד מכונן שהתקיים אך חלף כהבל רוח, אלא אמת אשר מקורה המכונן הוא העתיד, וממנו נגזר גם ההווה. לא אמת אחת, אבסולוטית, נצחית, אלוהית, אלא אמת רבת פנים, שיכולה להתקיים במגוון דרכים, ובלבד שאכן תצליח ברגע הנכון להגשים את משמעותה ולכונן חיי חברה טובים ובריאים. לא אמת אשר נקבעת בכוחו ובעוצם ידו של השופט כאשר הוא שם את כס המשפט מעל לכיסא הכבוד אלא אמת הנוצרת מתוך שיג ושיח, מתוך המפגש בין האדם לבין האחר. לא אמת המוכתבת מלמעלה למטה, מהשמיים אל הארץ, אלא אמת הצומחת מן הארץ אל שמי השמיים. לא אמת המעמידה את האדם נגד חברו ומבקשת לברור אחד מהשניים, אלא אמת המבקשת לעשות מהשניים אחד. לא אמת הדוחה את השלום, אלא אמת הנוצרת מתוך השלום.

התלמוד הירושלמי מעמיק בעמדתו: שלום אמת – אמת היוצרת שלום

היפוך היוצרות והיחס המשלים בין האמת לבין השלום המוצג בגרסה של התלמוד הירושלמי בדבריו של רבי יהושע בן קרחה הולך ומתקדם בהמשך הדברים: "דן את הדין – זיכה לזכאי חייב לחייב – מעלה עליו הכתוב כ[א]ילו עשה צדקה עם הזכוי [זכאי] וכ[א]ילו עשה צדקה עם החייב: צדקה עם הזכוי [זכאי] – שהחזיר לו ממונו, ועם החייב שהוציא גזילו מתחת ידו". התלמוד הירושלמי מזמין אותנו הקוראים לחשוב מחדש לא רק על ההגדרה של האמת אלא גם להרהר על משמעותו של השלום ועל הדרך לכונן אותו, שכן בדרך כלל השלום מוצג לפנינו כפשרה וכהסכמה שבין שני צדדים, אך השלום יכול להתפרש גם כדבר הנכון לשני הצדדים גם אם אינם מודעים לכך, גם אם הם כביכול רוצים פתרון אחר או מנהלים שיח אחר. כלומר לא

רק משפט האמת מאותגר בסוגיה שלנו ומקבל פנים חדשות, אלא גם השלום. השלום שמוצג בדרך כלל כדרך שבה האדם מגיע אל המצב הטוב שהוא שואף אליו מוצג כאן כמצב הנכון לו מצד הדין.

הדין נתפס כקשה לכאורה, אך כאן מגלה התלמוד הירושלמי את פניו האמיתיות. הדין מביא לשלמות לכל אחד מהצדדים, ואולי אף מייסד מחדש את הסדר החברתי שהתערער. כאשר שני הצדדים מקבלים עליהם את הדין, לא מתוך תחושה של "הפסד" לעומת "ניצחון" אלא מתוך שאיפה כנה ואמיתית של שניהם שהאמת תצא לאור (אם הם מניחים שזה אפשרי), הרי הדין, שהוא דין אמת וצדק, יכול לכונן מערכת של שלום, מערכת שבה כל אחד משלים עם מקומו וחוזר להיות שלם במעשיו באמצעות הדין. התלמוד הירושלמי בוחר להציג את הדברים בהיפוך מושלם להגדרות המקובלות, והוא מציג דווקא את האמת, את הדין הקשה והאכזרי, בתור זה שבכוחו להוביל אל השלום ואל השלמות. בכך הוא שוב מערער על ההגדרות המקובלות ומחליף בין השלום לבין האמת (והאין זה תפקידם התמידי של כתבי הקודש לערער על דפוסי המחשבה שלנו ולעורר אותנו לחשיבה מחודשת?). כשם שאין האמת נדחית מפני השלום בגרסתו של התלמוד הירושלמי, כך גם השלום אינו נדחה מפני האמת.

מכאן שכשם שאפשר להציג את האמת כנובעת מתוך השלום, מתוך הבחירה ללכת בדרך השלום, הפשרה והביצוע, כך אפשר להציג גם את השלום כנובע מתוך האמת. פסיקת הדין על פי הצדק, על פי מה שהתרחש בעבר, לא נבעה מתוך הקדושה שיש בעבר, אלא מתוך השאיפה להשיב את הסדר החברתי על כנו. ומכאן שדווקא בגישה זו, המציגה את האמת כערך המוביל בבית המשפט, כערך שעל פיו יפסוק השופט, השלום הוא הערך האמיתי שאליו שואפים בכינון מערכת משפט זו.

אם נחזור אל המדרש שהובא לעיל על האמת שהושלכה מן השמיים אל הארץ כדי שהאדם יזכה להיברא, נוכל לראות דבר

מעניין: הצדדים השונים המתווכחים אם לברוא אדם או לא אינם מתחלקים באופן פשוט ושווה כפי שהיינו מצפים. החלוקה איננה "שחור" לעומת "לבן", הצדק והאמת לעומת החסד והשלום, אלא חלוקה המערבבת את המידות השונות וכך יוצרת מערכת מורכבת, שכבר בהצגתה יש לעורר אותנו לחשוב על מושגים שאנו כה רגילים לדבר בהם: צדק וחסד לעומת אמת ושלום.

הצדק והאמת מתחלפים זה בזה כשם שהשלום והחסד מתחלפים זה בזה, וכך נוצרת מערכת מורכבת של שלום-אמת ושל חסד צודק. מתוך עירוב מושגי זה יכולה להיווצר הגרסה של התלמוד הירושלמי שלפיה גם כאשר אנו בוחרים לשפוט בדרכי שלום ונוקטים דרך של פשרה (או ביצוע בלשון חז"ל), אנו לא בהכרח דוחקים את רגלי האמת מזירת החיים אלא דווקא מגשימים אותה, הולכים בדרך הנכונה יותר. במובן הזה, גם כאשר אנו בוחרים בדרך הצדק ומנסים להוציא את האמת לאור, אנו עושים זאת במטרה נסתרת לשרת את החסד, את היכולת של כל צד להשלים את עצמו, ומתוך כך גם להשיב את השלמות בסדר החברתי ולא מתוך קדושתם של האמת או של הצדק בלבד. כלומר, לא מתוך רצון לחשוף את אשר התרחש בעבר אלא להוביל את האדם למקום שלם יותר, להוביל את החברה אל שלמותה. ואם כך פני הדברים, הרי שוב לא האמת היא שעומדת כנר לרגלי השופט, כי אם השלום.

התלמוד הבבלי: שלום, אמת ומשפט – קווים מקבילים שלעולם אינם נפגשים

גרסתו של התלמוד הירושלמי בעניין זה מתחדדת כאשר משווים אותה לדברי התלמוד הבבלי, אשר אף הוא מציב את הדרשה על המשפט והצדקה בעקבות דברי רבי יהושע בן קרחה על הביצוע:

"אתאן [חזר] לתנא קמא [לתנא הראשון]: דן את הדין – זיכה את הזכאי וחייב את החייב, וראה שנתחייב עני ממון ושלם לו מתוך

ביתו - זה משפט וצדקה. משפט לזה וצדקה לזה משפט - לזה שהחזיר לו ממון, וצדקה - לזה ששילם לו מתוך ביתו".
 על פי אחת הדרכים לפרש את האמור בקטע זה, התלמוד מביא דוגמה למשפט שמצד אחד מגלם משפט ומצד אחר מגלם גם את השלום. אך למרבה הפלא הוא כלל אינו מדבר על משפט שבו מתקיימים שני הערכים האלה יחדיו, אלא על שני חלקים נפרדים: בחלק הראשון הן השופט דין אמת, ובכך בא לידי ביטוי ערך המשפט. ולאחר שדן את הדין וראה שהאדם שהתחייב הוא עני ואינו יכול לשלם מכיסו, הוא גומל עמו חסד ומשלם במקומו.
 כלומר שעל פי הסוגיה הבבליית ניכר שכשם שאי אפשר לענות בחיוב על השאלה אם יכול להתקיים משפט שלום, קרי משפט ביצוע ופשרה, שיש בו גם אמת, כך לא יכול להתקיים משפט אמת שיש בו גם שלום. התלמוד הבבלי ממשיך ומהדהד את הקול שאנחנו בוחרים פעמים רבות בחיינו, ומבחינן בין העולמות השונים: השלום והאמת אינם יכולים לדור בכפיפה אחת כשם שזאב אינו גר עם כבש בעולמנו, ונמר אינו רובץ עם גדי. בעולם אוטופי, באמונה משיחית - יכולים אלו לדור בכפיפה אחת, אך לא במציאות חיינו.

מה מקומו של משפט השלום בחיינו?

הגישור והפשרה תופסים היום חלק נכבד ממערכת המשפט, אולם נדמה שתפיסה זו נובעת על פי רוב מתוך ויתור ומתוך אי-היכולת להגיע לפתרון באמצעות חשיפת האמת והצדק. כלומר התפיסה הרווחת בנוגע למערכת המשפט ולתפקידה קרובה יותר לעמדתו של התלמוד הבבלי. אך לצד קול מרכזי זה, אפשר לשמוע גם קולות שמהם עולה הרעיון שהגישור והפשרה אינם חלופה משנית לחשיפת הצדק אלא דרך חלופית, שוות ערך, שבה האמת נובעת מהשלום, בדומה לקולו של התלמוד הירושלמי.

אחד המרחבים שבהם נשמעים קולות מעין אלו הוא עולמם של

הילדים. אומנם בעולמם של הילדים אין מערכת משפט, אך יישוב סכסוכים ועריכת משפטים הם דבר יום ביומו בין האחים בבית או בין החברים במסגרות החינוך. למעשה, בכל התקבצות אקראית של ילדים חיש מהר יגיעו הדברים לריב או לסכסוך שבו יידרשו הם עצמם או המבוגרים שנמצאים בחברתם להפעיל את מערכת המשפט כדי להכריע בדין או ליישב את הסכסוך. והנה, כאשר אנו מתבוננים בעולמם של הילדים וביישוב הסכסוכים בעולמם, אפשר למצוא שימוש נרחב בהרבה ב"משפט שלום". כהורים וכמחנכים שגורה בפי רבים האמירה "לא מעניין אותי מי התחיל". אמירה זו נובעת בין השאר מתחושת אוזלת היד שלנו כהורים או כמחנכים. איננו רוצים לעסוק כל העת בחקירה ובבלישה אחר מעשי ילדינו, ואיננו יכולים לענות על השאלה מי צודק. אך ייתכן שמסתתר כאן עיקרון עמוק בהרבה. איננו חפצים לחשוף מיהו הצודק מכיוון שזו אינה הדרך היחידה להתמודד עם ריבים, עם מחלוקות ועם מעשים רעים שנעשים בחברת הילדים.

תחת זאת, אנחנו מציעים לילדים במגוון דרכים להניח את המחלוקת שהתגלעה ולנסות לצאת לדרך חדשה. כך כאשר שני חברים רבים על צעצוע מסוים, לא בהכרח נחפש מי ה"צודק" מהשניים, אלא נבקש להציע להם חלופות שימצאו חן בעיניהם ולגרום להם לוותר על אותו צעצוע שבגינו התחילה המריבה. בדומה לכך אנו מיישבים ריבים בין תלמידים על מגרש המשחקים כשאנו מציעים להם לשתף אלו את אלו במשחק, ולא דווקא מנסים לברר מי מהשניים "זכאי" ומי "אשם". השוואה זו מעוררת את השאלה מדוע בעולמם של הילדים אנו דבקים רבות בדרכו של התלמוד הירושלמי, ואילו בעולם המבוגרים - ולא רק במקרים הקשים המגיעים לפתחו של בית המשפט אלא אפילו בוויכוחים ובסכסוכים שבין אדם לחברו, בין אישה לבן זוגה, בין אדם לקרוביו - אנו דוחקים לשוליים את גישתו של התלמוד הירושלמי ומותירים במרכז הבמה את קולו של התלמוד הבבלי.