

"האמת והשלום אהבו"

ראשי-פרקים	
<p>אמת ושלום נגד בריאת האדם מפני דרכי שלום יחסי שכנים יחס לגוי הרמוניה חברתית שינוי מפני דרכי שלום בני יעקב משנים הקב"ה משנה? שינוי עבור שרה אמנו לך בשלום - לשלום! סיכום</p>	<p>מבוא משמעות השלום בתורה "שלום" - שלמות בנו, בתוכנו "שלום" - הרמוניה בין מרכיבים מלחמה ו"שלום" הקנאי וה"שלום" שלום ואמת האמת השלום דין אמת ושלום שלום ואמת במדרש</p>

*

מבוא

נושא השלום נקבע כנושא מרכזי בשנת הלימודים תשנ"ה. נמצאים אנו בעיצומו של תהליך המכונה "תהליך שלום", שמשמעו כריתת בריתות ברמות שונות של מחויבויות עם הערבים הגרים סביבנו. בעקבות מציאות זו, מרבים לדבר על שנת שלום, חוזה שלום, עשיית שלום עם אויבים וכיוצא באלה, ביטויים המשלבים את המלה "שלום" בהקשרים מדיניים המתחייבים למערכת יחסים מורכבת עם הערבים, מערכת הכוללת קשרי אנוש לסוגיהם (מסחר, תרבות וכד') יחד עם רמות שונות של הכרה ריבונית באדמות ובמקומות בעלי חשיבות דתית, בטחונית, וכלכלית.

כאשר אנו המורים נדרשים להורות נושא כלשהו, מצוים אנו ללמוד את הנושא היטב, להכירו ולעמוד על מרכיביו השונים. רק לאחר שעמדנו על מבנה הדעת של הנושא (על פי ברנר או לפי שוב), נוכל לגשת ולתכנן דרכי הוראה והעברתה. כך יש לנהוג גם ביחס לנושא השלום אותו נתבקשנו להעביר לתלמידינו. אנו כמורי הממ"ד מצוים ללמוד הנושא לא רק מהיבטיו הכלליים אלא ובמיוחד מהיבטיו התורניים המובעים בתורה שבכתב ובתורה שבע"פ.

משמעות "שלום" בחומשים בראשית, שמות

המלה שלום מופיעה בתנ"ך 339 פעמים בהקשרים שונים ומגוונים. בדיקת המלים והקשריהן עם הפרשנות הנלווית אליהן תאפשר לנו לעמוד על טיבו של מושג השלום.

בספר בראשית מופיעה המילה בשני הקשרים עיקריים:

1. שאילת שלום בין ידידים או בני משפחה - "ויאמר להם השלום לו, ויאמרו שלום והנה רחל בתו באה מן הצאן (בראשית כט, ו) וכן בבראשית מא, טו; מג, כז-כח.
 2. כאשר יש חשש לשלמות הגוף או המשפחה אם מפני מלחמה או נזקי טבע כגון (בראשית כו, כט): "אם תעשה עמנו רעה כאשר לא נגענוך וכאשר עשינו עמך רק טוב ונשלחך בשלום אתה עתה ברוך ה'". וכן בראשית כו, לא; כח, כא; לו, יד; מג, כב; מד, טז. בכל המקרים מדובר במצב של שלמות הגוף ולא מצב של יחסים מדיניים.
- בחומש שמות מופיעה המלה שלום שלוש פעמים. פעמיים (ד, יח; יח, ז) שאילת השלום בין אדם לחברו, ופעם (יח, כג) המלה שלום מתייחסת לכל עם ישראל "וכל העם הזה על מקומו יבוא בשלום".

"שלום" - שלמות בנו, בתוכנו

בחומש ויקרא מופיעה המלה רק פעם אחת, בפרק כו, ו: "ונתתי שלום בארץ ושבתם ואין מחריד, והשבתתי חיה רעה מן הארץ וחרב לא תעבור בארצכם", ומיד לאחר מכן: "ורדפתם את אויבכם ונפלו לפניכם לחרב. ורדפו מכם חמישה מאה ומאה מכם רבבה ירדפו, ונפלו אויבכם לפניכם בחרב". בפסוקים אלה, הפותחים בהבטחת שלום בארץ ומסיימים בהבטחת החצלתה במלחמה נגד האויבים, ברור ששלום אין פירושו העדר מלחמה, אדרבה, תהיה מלחמה ואנו ננצח את אויבינו והם לא יוכלו לנו. ראבי"ע ורס"ג מפרשים "ונתתי שלום בארץ" **ביניכם** (ראבי"ע) **ואתן לכם שלום** (רס"ג) כלומר השלום הוא לעם ישראל ובתוכו. וכך מפרש גם אור החיים הקדוש: "שלום זה מכוון למצב של רגיעה בין הכתות והפלגים ...", ורש"י הירש: "האושר החברתי של השלום הפנימי הוא תלוי ברוח שביעת הרצון, באושר הנגרם מאיש לרעהו ובשמחת האדם באדם. כל אלה לא יפרחו אלא על אדמת התורה באור ברכת ה'". וכך גם מצא א"י גרינברג בספרים, והעתיק לספרו עיטורי תורה: "אחרי שכתב (בפסוק ה) יושבתם לבטח בארצכם למה הוצרך לומר 'ונתתי שלום בארץ'? אלא, הכוונה **לשלום פנימי**, **ביניכם לבין עצמכם**, בין איש לרעהו, בין מפלגה למפלגה, בין סיעה לסיעה, "שתשרור ביניכם אהבה שלום ורעות". לשאלת סמיכות הפסוק "יושבתם לבטח בארצכם" ל"ונתתי שלום בארץ" מתייחס גם הריב"ש, האומר: "כוונת התורה להגיד ששלום זה יהיה **שלום החלטי** לפי כל התנאים והנסיבות, ולא לפי שיקולים של בני אדם הרגילים לשבת בבטחה בגלל שאינם מאמינים ברע".

רש"י מפרש הפסוק "ונתתי שלום בארץ": "שמא תאמרו הרי מאכל הרי משתה, אם אין שלום אין כלום? תלמוד לומר אחר כל זאת ונתתי שלום בארץ שהשלום שקול כנגד הכל". על זה שואל בעל פרוש דרש משה: "וכי צריך פסוק על כך? והא מלחמה היא סכנת נפשות? אלא צריך לומר - כוונת רש"י שאיירי בשלום בין אדם לחברו במדינה גופא דאיכא מאכל ומשתה וכל דבר לרוב. ומ"מ אם אין שלום בין איש לרעהו הוא כאין כלום. ואף שלא מתקלקל ענייני מאכל ומשתה וכל דבר מזה, מ"מ הרעות שמגיעות מזה הוא גרוע מחסרון אוכל ומשקה וכל דבר, משום שרוח התורה וקיום המצוות ומידות הטובות מתקלקל מזה, שנמצא שעיקר החיים מתבטל".

הרמב"ן שואל, האם אכן פרוש הפסוק "שיהיה שלום בינכם ולא תלחמו איש באחיו, או השלום הוא שישבית חיה רעה מן הארץ, יוחרב לא תעבור בארצכם" כלל, אבל אתם תרדפו את אויביכם לצאת אליהם למלחמה וינסו". ועונה: "ועל דרך האמת - שיתן השלום מחובר בארץ, והוא שלום הכל השקול כנגד הכל". ומפרש זאת אבוסאולה: "צדיק יסוד עולם להיות דבוק ומחובר בארץ החיים והוא שלום הכל, כלומר, שלום של כנסת ישראל". אנו רואים בברור שמושג השלום מתייחס בכל הפירושים למציאות שבין אדם לחברו, בין בני ישראל, ובקשר אמיץ לתורה ולדרכה.

"שלום" - הרמוניה בין מרכיבים

בעל "נפש יצחק" מוסיף למושג השלום מימד נוסף לאחר שהשווה ברכת "ונתתי שלום בארץ" לברכת "וישם לך שלום" (במדבר ו, כו) שבסוף ברכת כהנים, וכך הוא מפרש: הפסוק הראשון (בברכת כהנים) מברך "יברכך" - בנכסים (ע"פ הספרא). הפסוק השני מברך "יאיר" שזה מאור השכינה, מאור התורה (ע"פ הספרי). הנה שם שני דברים, עושר גשמי ותורה רוחנית, שאינם הולכים תמיד בד בבד. בא הכתוב השלישי "וישם לך שלום" ומתאם אותם ומשלים ביניהם. כך גם בפרשת בחוקותי, לפי שנאמר "אם בחוקותי תלכו" = רוחניות, ואחר כך נאמר "ונתתי גשמכם בעתם" = גשמיות, לכן יש צורך בהבטחת "ונתתי שלום" לכוונם ולהתאימם יחד. בנוסף למשמעות של הרמוניה בין אדם לחברו, בין איש ישראל לאחיו, הפרשן דידן מוסיף משמעות של הרמוניה בין גשמיות לרוחניות.

גם רש"י הירש מתייחס אל המשמעות ההרמונית של השלום בהקשר לפסוק זה ואומר: "ואל יעלה על דעתך שכך תגיע לידי בידוד וניגוד לעולם, מתוך

ששאיפותיך מכוונות רק לה', והנהגת ה' כמכוונת רק אליך (כלומר אל תחשוב שתחיה בבדידות מזהירה ללא קשר לבני אדם) שכן דוקא לך ישים ה' שלום והתאמה הרמונית עליונה. אם תהיה עבד ה' כהלכה בכל כוחותיך הגופניים והרוחניים, ואם ה' יראה בך את הגשמת כל מטרותיך, כי אז כל בעלי הרגש והמחשבה שמסביבך יראו בך השלמה לעצמם. אליך ישאפו את היסוד להווייתם, והעולם כולו ישיר שיר מזמור לאדם העובד את ה' באמת". הרמב"ן חוזר למשמעות השלום ברמה החברתית והמדינית של המושג, ומפרש "וישם לך שלום" שבברכת כהנים: "הכל בביתך", והוא מצטט את הספרי, "ר' נתן אומר: זה שלום מלכות בית דוד".

אנו מוצאים שלשלו סגולה של פעילות הרמונית בגוף האדם - שמירה על שלמות אבריו, פעילות הרמונית בין בני אדם - ברמה חברתית (יחסי שלמות בין איש לאשתו, בין חבר לחברו), ברמה המדינית - בתוך עם ישראל ועם ישראל בלבד, וברמה תורנית ורוחנית - בין הצדיק השואף להתחברות עם ה' ושאר בני אדם המתחברים אל הצדיק, וכן פעילות הרמונית בין גשמיות ורוחניות.

מלחמה ו"שלום"

לכאורה, ניתן למצוא יחסי שלום פוליטיים בין ישראל לעמים בדברים כגו- יא: "כי תקרב אל עיר להלחם עליה וקראת אליה לשלום: והיה אם שלום תענך ופתחה לך והיה כל העם הנמצא בה יהיו לך למס ועבדוך", אך המעיין בקפידה בפסוקים אלה יבחין שהסכמת אנשי העיר לקריאה לשלום גוררת עבדות ותשלום מס, מכאן, שהקריאה לשלום איננה מתייחסת לחתימת חווי ידידות, מסחר כלכלה או בטחון, אלא לשלמות הגופנית של תושבי העיר שבהסכמתם לפתוח את העיר "יזכו" בשלמות גופם שלא יפגע, אך גם בעבדות ובתשלום מס למרות שמדובר לפי רוב המפרשים בשבעת העממים שמצווים אנו להורגם.

רש"י הירש מסכם פירושים והלכות הקשורות לנושא זה: עתה באות הלכות על מצור. חובה לקרוא לשלום תחילה, ואם העיר נכנעת מרצונה (שזו תוצאת הקריאה לשלום) אסור לפגוע בנפש וברכוש ולעשות להם מאומה רע והם חייבים לקבל על עצמם מס ושעבוד. ... השיטה שנתבארה בספרי ובירושלמי ונתקבלה גם על ידי הרמב"ם (הלי מלכים ו,א) והרמב"ן בפירושו לפסוק זה, היו חייבים לקרוא לשלום בכל מקום וגם בשעת כיבוש הארץ. גם לשבעת העמים היו קוראים לשלום והציעו להם להישאר בארץ ולהתחייב במס ושעבוד, בתנאי שיפרשו מעבודה זרה וישבו לשבע מצוות בני נח. ההחרמה הנזכרת בפסוקים

טו, וזו היתה חובה רק אם יסכימו לאותם תנאי השלום ויבקשו להתקיים בארץ תוך כדי שמירה על דרכי חייהם האליליות. כך נאמר בירושלמי שביעית פ"ז ה"א: "שלוש פרסטיגיות שלח יהושע לארץ ישראל עד שלא יכנסו לארץ. מי שרוצה להפנות - יפנה, להשלים - ישלים, לעשות מלחמה - יעשה. גרגשי פינה והאמין לו לקב"ה והלך לו לאפריקי. הגבעונים שהשלימו עשה להם יהושע שלום (חוטבי עצים ושואבי מים), שלושים ואחד מלך עשו מלחמה ונפלו." משום כך נאמר ביהושע יא, ט: "לא היתה עיר אשר השלימה אל בני ישראל בלתי החווי ישבי גבעון." ומוכח מכאן שהוצע שלום לכולם, אף על פי כן היו הגבעונים סבורים שעליהם לנקוט בדרכי עורמה, ... שלא האמינו להצעות השלום של יהושע, או שבקשו יחסים החורגים מתנאי השלום. הם בקשו כריתת ברית כפי שאמרו בהצעתם: "כרתו לנו ברית" (יהושע ט, ו) ודבר זה נאסר לישראל בפירוש (ראה שמות לד, טו).

הקנאי וה"שלום"

עד כאן עסקנו בכל הפסוקים בתורה העוסקים בשלום. מלבד בפסוק אחד, עליו נדון להלן, ראינו בצורה ברורה שמשמעות השלום היא משמעות של הרמוניה בין גורמים שונים - גוף ואבריו, אדם לחברו, מדינת ישראל ובני ישראל, ובין גשמיות לרוחניות.

בחינת הפסוק הבא תעלה שאלה באשר לטיב ההרמוניה המשותמעת ממנו. במדבר לה, יב מברך הקב"ה את פנחס הקנאי שביצע מעשה אלים כנגד אחד מנשיאי ישראל "הנני נותן לך את בריתי שלום". השאלות המתבקשות מדברי ה' הן:

1. מה הקשר בין מעשהו של פנחס לשכר שקיבל?
2. מה משמעות "ברית שלום" לה זכה פנחס?
3. מה משמעות "שלום" בברית זו?

הרב אבינר בספרו "טל חרמון" מסביר: לאחר מעשה קנאותו של פנחס בהריגת נשיא שבט בישראל, זוכה הוא לברכת ה', "הנני נותן לו את בריתי שלום". היינו מצפים שעל מעשה הקנאה הוא יזכה ל"ברית קנאות" ומה עניין השלום לכאן? הרי מעשה פנחס הפוך לשלום? נמצאו למדים שהקנאות מצד עצמה אינה בעלת ערך, אלא במידה שמגמתה הוא שלום היא נמדדת במושגים של שלום. כל ערך מעשהו של פנחס היה מתוך "שהשיב את חמותי מעל בני ישראל", כלומר שהחזיר את השלום בין ישראל לאביהם שבשמים. פנחס עושה

מעשה של שלום, מתוך היותו איש שלום, המתייחס לסבו אהרון הכהן ה"אווהב שלום ורודף שלום.

רש"ר הירש חושף את המשמעות העמוקה של השלום וההרמוניה שהוא יוצר בהקשר זה:

בויקרא כו, מב מצאנו ברית הקרויה "יעקב", ברית הקרויה "יצחק", וברית הקרויה "אברהם". ונמצא שהיחס הכלול במושג "יעקב", "יצחק", "אברהם" קרוי "ברית", והוא הבטחה מוחלטת של ה'. וכעין זה אנו מוצאים כאן בברית הקרויה "שלום". נמצא שעיצוב ההרמוניה המושלמת של כל יחסי העולם בינם לבין עצמם ובינם לבין הקב"ה הוא "ברית" והוא הבטחה מוחלטת של ה'. וה' שם את פניו להביא לידי הגשמת הבטחתו, ויכול העולם להיות סמוך ובטוח שסופה להתגשם. הגשמת ההרמוניה העליונה של השלום נמסרה כאן מידי ה' דוקא לאותה רוח ולאותה פעילות שחדלי מעש חסרי מחשבה ושכחי חובה המתעטפים באיצט"ל של "רודפי שלום" אוהבים לקרוא לה "הפרעה לשלום" ומגנים אותה בשל כך. "שלום" הוא נכס יקר ואדם חייב להקריב לו את הכל, את זכויותיו ואת כל נכסיו. אך, לעולם אל יקריב לו את נכסיהם של אחרים ולעולם אל יקריב לו זכויות הטוב והאמת האלוקית. שלום אמת בין הבריות תלוי בשלום כולם עם ה'. מי שמעז להאבק עם אויבי הטוב והאמת האלוהית, הרי זה הוא מלוחמי ברית השלום בארץ. מי שכובש פניו בקרקע למען השלום המדומה עם הבריות ומניח להם לעורר מדנים עם ה', הרי בעצם אהבת השלום שלו הוא נעשה חבר לאויבי ברית השלום בארץ. לא אדישות ההמונים, אף לא דמעת הכאב שנגרה בחוסר מעש היא שהצילה את העם והשיבה לו בפתח המשכן, אלא מעשהו האמיץ של פנחס הוא שהציל את העם והשיב לו את השלום עם ה' ותורתו, ועל ידי כך החזיר על כנו את היסוד לעולם.

כלי חמדה מתייחס לקשר אחר בין מעשה פנחס לשלום: ומפני שהוא גורם להטיל שלום ביני ובין בני ישראל בעולם הזה, הוא עתיד להיות אליהו הנביא ולשים שלום ביני ובין ישראל. והוא יהיה השליח לביאת המשיח כפי שאומר הכתוב (מלאכי ג, כד) "הנני שולח לכם את אליהו הנביא והשיב לב אבות על בנים ולב בנים אל אבותם". משמע שנוצרה הרמוניה במעשהו של פנחס, הרמוניה בין ה' לישראל, ולכן טבעי הדבר שיוצר הקשר בין ה' לישראל יהיה זה שיצור הרמוניה כה חשובה כזו הנדרשת בין בני הדורות השונים - אבות ובנים.

על הקשר בין פנחס לאליהו אנו מוצאים בב"מ קיד, ב בפגישה של רבה בר אבוא עם אליהו בבית הקברות. רבה בר אבוא שואל את אליהו: "לאו כהן הוא

מרז" ומפרש רש"י: "איכא למ"ד דאליהו הוא פנחס", וכן בפרקי דרבי אליעזר פמ"ז. גם ר' חיים בן עטר בעל אורח החיים מזהה את פנחס כאלהו ומביא דברי חז"ל ביחס לכפל המילים "בקנאו את קנאתי" - ב' קנאות, לרמוז שקנא בזמן הזה ולקנאה שקנא בימי אחאב. גם פנחס וגם אליהו הנביא מקנאים לה' ושניהם זוכים לברית שלום. יתר על כן, אליהו הנביא נבחר להיות בבוא יום ה' זה המשיב לב אבות על בנים, כלומר, זה שיצור הרמוניה כלשהי בין אבות ובנים. על טיבה של הרמוניה זו מוצאים אנו מחלוקת בין חכמים במשנה בעזויות ת,ט: ר' יהושע ור' יהודה אומרים: בא הכתוב להודיע ברוח הקודש של מי הבנים (פתרון שאלת היחוס יצור הרמוניה בין פלגי העם השונים ויקבע מי כהן ומי לוי או ישראל). ר' שמעון אומר: "אבות" אלו תלמידי חכמים, "בנים" אלו תלמידיהם. שיהיה לב כולם שווה ולא תיפול ביניהם מחלוקת. חכמים מסבירים כפשוטו: שיעשה שלום בעולם ולא תהא שנאה בין הבריות ויתאחדו הלבבות של אבות ובנים לשוב אל ה' ולקיים תורתו.

"שלום" ו"אמת"

המאירי בפרושו לפסוק מציין: כל השתדלותו לא יהיה אלא בהשלמתם של בני האדם לתורה ולתעודה, ולדעת האמיתיות, ולמידות המעולות ולהשגת תכלית השלמות... ועל זה אמרו "לעשות שלום בעולם" שהאהבה וקירוב הלבבות הם **סיבת האמת** בכל דבר, והיא בנין אב לכולם.

הרב אבינר מרחיב רעיון זה: "הנה אליהו, המתגלה לנו מן התנ"ך כקנאי גדול המקנא קנאת ה', הוא זה המתגלה אח"כ באחרית הימים כמלאך השלום. כך הוא מופיע בגמרא ובאגדות. הדבר מהווה כביכול סתירה: כיצד הפך איש הקנאות לאיש שלום? אליהו המקנא הוא המביא שלום באומה בהשבת לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם. כי השלום הזה הוא לא של פשרה וטשטוש, אלא של **ברור האמת** בכל תוקפה. אליהו הנביא חמוש בכח האמת הקנאית בכח ההכרעה והדרישה שלא לפסוח על שני הסעיפים. משום כך הוא הנחשב כמכריע בעניינים שנשארו מוטלים בספק בבית דין - "יהא מונח עד שיבוא אליהו" (בבא מציעא כ,א). דווקא הוא איש האמת המוחלטת יושב בכל מוצאי שבת ומונה זכויותיהם של ישראל. כי לימוד בזכות הזה אינו מעשה רגשי לבדו או מעשה שטחי שיש ח"ו משום עיוות המציאות וחיפוי על האמת (אגרות הראי"ה א,צג, מוסר הקודש שסה, אורות עח) אלא הוא ברור אמיתי של זכויות ישראל, מתוך הכרה שכלית והשגה בהירה וברורה של קדושת ישראל. כח האמת המוחלטת

המביא לידי קנאות לאמת, הכרעת הספקות ושליטת הפסיחה על שני הסעיפים - אותו כח הוא המביא שלום בין החטיבות השונות בישראל. גם פנחס וגם אליהו הנביא בקנאותם מבטאים את נחישותם לחיות על פי מידות האמת, ושלום הוא השכר לו הם זוכים. קשר זה בין השלום לאמת ראוי לברר. האמת והשלום הם שני מושגים משולבים זה בזה וקשורים זה לזה בקשר בל ינתק -

ה"אמת" מבטאת שלמות בלתי מתחלקת - ה' אמת וחותרו אמת, לכן היא איננה סובלת פשרה. האמת היא מהות העומדת בפני עצמה וקיומה איננו מותנה בגורמים חיצוניים. הביטויים הקשורים לאמת הם: חיפוש, מציאה, כלומר, חשיפת דבר קיים. האמת היא דבר פנימי, היא מצויה באדם, בתוכו, לכן אומרים: אמת בו.

ה"שלום" - שורש המלה הוא ש.ל.מ. - שלמות, אך זו שלמות הנוצרת מחיבור פרטים. התחברות הנוצרת מהרמוניה בין פריטים. הרמוניה זו מושגת מרמות שונות של פשרה. לכן הביטויים הקשורים לשלום הם: עושה, נותן, משכין, דורש, מביא. כלומר נדרשת פעילות חיצונית של עשייה, השכנה וכד' על מנת להגיע למצב של שלום. עתה נבין מדוע כאשר מייחסים שלום לאדם אומרים "שלום לוי" ואילו ייחוס האמת מבוטא "אמת בו".

לכאורה, לפנינו שני מושגים הפוכים ומנוגדים זה לזה. אמנם שניהם מבטאים שלמות, אך האמת מבטאת שלמות פנימית ובלתי מתחלקת בעוד השלום מבטא שלמות הבאה מהחוץ תוך פשרות. האם אכן ניגוד לפנינו או שני מושגים המשלימים זה את זה?

דין, אמת ושלום

רשב"ג בסוף פרק ראשון בפרקי אבות (משנה יח) מעמיד את העולם על שלושה יסודות - על הדין על האמת ועל השלום. אל האמת והשלום מצטרף גורם שלישי - הדין. לדין, שהוא בירור האמת בין שתי טענות, יש אפשרות לפעול גם כגורם של שלום. וכך אנו מוצאים בסנהדרין ו: "כשם שהדין בשלושה כך ביצוע (פשרה) בשלושה. נגמר הדין, אי אתה רשאי לבצוע". תנא קמא מבחין בין שני מצבים - מצב א' בטרם יצאה האמת הבלתי מתחלקת לאור, ניתן לבצוע. מצב ב' לאחר שנקבע הדין, הובררה האמת, אי אפשר לחלקה בפשרה. לעומתו סובר ר' אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי: "אסור לבצוע, וכל הבוצע הרי זה חוטא, וכל המברך את הבוצע הרי זה מנאץ, על זה נאמר בצע ברך נאץ ה'".

(תהילים י, אלא יקוב הדין את ההר שנאמר כי המשפט לאלהים הוא, וכן משה היה אומר: יקוב הדין את ההר". נראה שהמחלוקת בין תנא קמא לר' אליעזר היא בשאלת משמעות הדין בטרם הוברר. תנא קמא סבור שכל עוד לא נקבע הדין - לא יצאה האמת לאור - רשאי בי"ד להציע פשרה, כלומר שלום. כך מוצאים אנו בהמשך הגמרא: "רבי יהושע בן קורחה אומר: מצוה לבצוע, שנאמר: אמת ומשפט שלום שפטו בשערכם (זכריה ח) והלא במקום שיש משפט אין אמת, ובמקום שיש שלום אין משפט! אלא איזהו משפט שיש בו שלום? הוי אומר זה ביצוע." רבי אליעזר סבור שבדין, למרות שטרם יצא לאור טמונה רק אמת אחת והיא בלתי מתפשרת ולכן אסור להציע פשרה. אליבא דר' אליעזר אכן האמת והשלום מנוגדים זה לזה ואין הדין יכול לשלב ביניהם. חכמים, ובראשם רשב"ג, סוברים אחרת. בפסיקתא דרב כהנא פרשה יח. אנו מוצאים: "תמן תנין: רשב"ג אומר על שלושה דברים העולם קיים, ושלושתם בפסוק אחד: אלה הדברים אשר תעשו, דברו אמת איש את רעהו, אמת ומשפט שפטו בשעריכם (זכריה ח, טז). ושלושתם דבר אחד, נעשה הדין נעשה אמת, נעשה שלום".

שלום ואמת במדרש

ביטוי לקשר ההדוק בין השלום לאמת מוצאים אנו במדרשי אגדה רבים. **אמת ושלום נגד בריאת האדם** בראשית רבה פרשה ח: בשעה שבה הקב"ה לברוא את האדם נעשו מלאכי השרת כיתים וחבורות חבורות, מהם אומרים יברא מהם אומרים אל יברא. ... חסד אומר יברא שהוא גומל חסדים, ואמת אומר אל יברא שכולו שקרים. צדק אומר יברא שהוא עושה צדקות, שלום אומר אל יברא דכוליה קטטה. מה עשה הקב"ה, נטל אמת והשליכו לארץ. הדא הוא דכתיב (דניאל ח) "ותשלך אמת ארצה".

במדרש זה שתי קבוצות מלאכים. בקבוצה ה"תומכת" בקב"ה וברעיון לברוא אדם אנו מוצאים את החסד והצדקה. ומולם קבוצה אופוזיציונית שחבריה הם האמת והשלום. ע"פ הבירור שערכנו באשר לקשר ההדוק שבין האמת והשלום ניתן להבין שתי קבוצות אלה. החסד והצדקה יכולים להתקיים גם ללא אמת. אין הם מתבטלים כאשר עושים חסד עם רשע, או כאשר עושים צדקה עם מי שאיננו ראוי. לעומתם, האמת והשלום אינם סובלים חריגה מהאמת. אם כך, ישאל השואל, כיצד עושים שלום! והתשובה היא: שלום עושים רק לאחר בירור האמת. כאשר האמת ברורה ובהירה, כאשר יודעים

היטב היכן גבולותיה, רק אז ניתן **בתוך גבולות האמת** להחיל שלום בין גורמים שההרמוניה ביניהם הופרה.

הדרך הטובה ביותר להוכיח דברים אלה היא בבחינת המקרים בהם לכאורה מכופפים את האמת ע"מ להשיג שלום.

מפני דרכי שלום

יחסי שכנים - סנהדרין סא,א: "משאלת אשה לתברתה החשודה על השביעית נפה וכברה וריחים ותנור, אבל לא תבור ולא תטחן עמה ... מפני דרכי שלום". המשנה מבחינה באופן ברור ביותר בין הדברים שהם בבחינת אמת שאין לכופפה מפני השלום, ובין הדברים שבתחום האמת ואותם מותר לעשות אף שאין זה רצוי. השאלת נפה, וכברה, ריחים ותנור בשביעית לאישה שאיננה מקפידה יכולה לגרור שימוש בכלים אלה בפירות שביעית. אך שימוש זה יעשה בבית התברה, ולאחר השימוש בכלים והחזרתם לבית המשאילה אין בהם כל איסור המפריע להשתמש בהם.

בפני חכמים עמדו שני ערכים: ערך יחסי שכנות הרמוניים (בין שכנות) מול ערך "הענשת" זו שאיננה מקפידה על שביעית ע"י אי השאלת כלי. בהעדפת ערך השלום לא נפגעה האמת. לא הוכרז על ביטול שביעית או על הכרה במבטלי שביעית. לכן, העדיפו חכמים את ערך השלום. בסיפא אנו מוצאים איסור טחינה או ברירת חיטים משותפת. בטחינה או ברירה משותפת מערבין פירות שביעית עם פירות מותרים. הסכמה לפעולה זו פרושה ביטול איסור מפורש מהתורה - ביטול מציאות של אמת. ערך השלמות ההרמונית בין השכנים לא עמד הפעם בעדיפות מפני ערך האמת והדבר נאסר. וכך מוצאים אנו בהמשך המשנה: "אשת חבר משאלת לאשת עם הארץ נפה וכברה, וטוחנת ומרקדת עמה, אבל משתטיל את המים לא תגע עמה, לפי שאין מחזיקין ידי עוברי עבירה. וכולן אמרו מפני דרכי שלום". הגמרא הבחינה בהבדל שבין הרישא לסיפא בהיתר שניתן לאשת חבר לטחון ולרקד עם אשת עם הארץ: מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא? אמר אביי: רוב עמי הארץ מעשרין הן, ומסביר רש"י: הלכך חששא

* הערת עורך: בהלכה זו לא מדובר על הצורך בהענשה, אלא כל כולה עוסקת היא בהלכות לפני עיוור לא תיתן מכשול. בגדרי הלכות אלו נאמר שכאשר ספק הוא אם יתבצע האיסור, אין הדבר אסור מדאורייתא, ולכן דרכי שלום גוברים, ומתירים את השאלת הכלים. (א.ד.).

דרבנן בעלמא הוא ומפני דרכי שלום מותר לסייען (אין פגיעה באמת) אבל חשודה על השביעית - משמע דמוחזק לך בה שחשודה (ויש פגיעה באמת).
יחש לגוי - בתחום אחר מוסיפה המשנה: "ומחזיקין ידי נכרים בשביעית (העובדים בשביעית) אבל לא ידי ישראל, ושואלים בשלומם מפני דרכי שלום".
 לנכרי מותר לעבוד בשביעית. אמנם אין חז"ל מתלהבים מהרעיון לתת לו יד, אך ערך השלום גובר. מה שאין כן לגבי ישראל, האמת תתבטל אם נעדיף שלום על איסור מפורש, לכן אסור. וכן אנו מוצאים בדין: אין מוחין ביד עניי עובדי כוכבים בלקט שכחה ופאה מפני דרכי שלום. אמנם, מצד האמת, לגוי אין זכות ללקט שכחה או פאה, אך משום דרכי שלום, מותר. וכן פסק הרמב"ם בהלכות מתנות עניים א, ט: "כל גר האמור במתנות עניים אינו אלא גר צדק, שהרי הוא אומר במעשר שני ובא הלוי והגר, מה הלוי בן ברית אף הגר בן ברית. ואעפ"כ אין מונעים עניי עכו"ם ממתנות אלו, אלא באין בכלל עניי ישראל ונוטלין אותן מפני דרכי שלום". ובהלכות עבודת כוכבים י, א: "מפרנסים עניי עובדי כוכבים עם עניי ישראל מפני דרכי שלום, ואין ממתין בידי עניי עכו"ם בלקט שכחה ופאה מפני דרכי שלום. ושואלים בשלומם ואפילו ביום חגם מפני דרכי שלום (בכל הנ"ל אין פגיעה באמת), ואין כופלין להן שלום לעולם. לא יכנס לביתו של עכו"ם ביום חגו לתת לו שלום (כאן יש פגיעה באמת, לכן אסור למרות "דרכי שלום"), מצאו בשוק נותן לו שלום בשפה רפה ובכבוד ראש" (מפני איבה ולא מפני שלום). מצאנו, שהעדפת "דרכי שלום" על הרצוי מבחינה הלכתית קיימת רק כאשר אין פגיעה באמת.

הרמוניה חברתית - בגיטין דף נט מוצאים אנו רשימת נושאים הקשורים לדרכי שלום.

ברשימה זו סיבת "דרכי שלום" יוצרת מגבלות וצימצום פעילות שהתרתן עלולה לגרום לאיבוד ההרמוניה החברתית. כגון: סדר הקרואים לתורה - כהן ראשון, לוי שני ואחריו ישראל. סדר זה מונע מריבה באשר לעולה הראשון. וכן סדר מילוי המים באמה: "בור שהוא קרוב לאמה מתמלא ראשון", רש"י: "שלא תהא מחלוקת ביניהם: אני סוכר את האמה ראשון...". ובכיוון שונה מעט: "מצודות חיה ועופות ודגים יש בהם משום גזל, מפני דרכי שלום" אליבא דאמת - מדאורייתא - בעל המלכודות טרם זכה בחיות שנצודו, ולכן מותר לכל אדם לקחתם. אך ע"מ לשמור על ההרמוניה החברתית, קבעו חז"ל שהלוקח חיות שנלכדו ממלכודת שאיננה שלו עובר כגזול, משום דרכי שלום. וכן במציאת חרש שוטה וקטן וכן המנקף בראש הזית.

שינוי מפני השלום - אם כך כיצד נסביר "מותר לשנות מפני השלום"?

בני יעקב משנים - כגון תנחומא (בובר) פרשת צו ס,י: "אמר ר' שמעון בן גמליאל: גדול הוא השלום שכתב הקב"ה בתורה דברים שלא היו, אלא בשביל השלום. אלו הן: כשמת יעקב ויראו אחי יוסף כי מת אביהם וגוי' (בראשית נ,טו) מה עשו, הלכו אצל בלהה ואמרו לה הכנסי אצל יוסף ואמרי לו, אביך ציוה לפני מותו לאמר (בראשית נ,טז), ומעולם לא צוה יעקב מכל הדברים האלו כלום, אלא מעצמם אמרו דבר זה. אמר רשב"ג: ראה כמה דיו משתפך וכמה קולמוסין משתברין... ללמד דבר שלא היה בתורה... וכל כך למה? בשביל השלום". בעל "שער בת רבים" מפרש: "לא מצינו בשום מקום שיעקב ציוה זאת. נראה שמצאו את זה בלשון 'האספו' שהכוונה על אחדות, ותנאי לאחדות הוא סליחה הדדית". כלומר האחים ניסו לומר מה היה אביהם יעקב אומר לו היה בחיים. אך בניבמות סה,ב נראים הדברים באור שונה וחריף יותר: "אמר ר' אילעא משום ר' אלעזר בר' שמעון: מותר לו לאדם לשנות בדבר שלום, שנאמר אביך ציוה... כה תאמרו ליוסף אנה שא נא".

הקב"ה משנה - ר' נתן אומר: מצוה! (לא רק מותר לשנות, אלא מצוה לשנות) שנאמר (שמואל א טז,ב): "ויאמר שמואל: איך אלך ושמע שאול והרגני, ויאמר ה': עגלת בקר בידך ואמרת לזבוח לה' באתי", ומפרש רש"י: הקב"ה ציוה לשנות. הקב"ה מציע לשמואל לשנות? לא לומר אמת! בעל "שער בת רבים" שואל: "ואיך אמר שמואל כזאת, והיה לו לבטוח בחסדי ה' כי לא תמו? ומשה ע"ה לא אמר שהיה ירא מלכת לפני פרעה פן יהרגהו... ואיך לא אמר לו (ה'): אל תירא כי אתך אני... כמו שאמר לירמיהו, ונתן לשמואל תחבולה: עגלת בקר תקח בידך ואמרת...". בעל "חובות הלבבות" בשער הבטחון פרק ד עונה לשאלה זו: "הממית את עצמו יוצא מעבדות האלוקים אל המרותו (מלשון מר), בהיכנסו אל סיבות המוות. על כן, אתה מוצא שמואל אומר: איך אלך ושמע שאול והרגני, ולא נחשב לו לחסרון בבטחונו על האלוקים. אך היתה תשובת ה' תשובה המורה כי זהירותו בזה משובחת, ואמר לו: עגלת בקר תקח ואילו היה זה קיצור בבטחון, היתה התשובה אני אמית ואחיה או הדומה לו, כמו שאמר למשה: מי שם פה לאדם. ואם שמואל עם תום צדקתו לא הקל להכניס עצמו בסיבה קטנה מסיבות הסכנה, אף על פי שהיה נכנס בה במצות בוראו, שאמר לו: מלא קרנדך שמן ולך אשלחך, כל שכן שיהיה זה מגונה לאדם אחר בלתי מצווה מאת ה'".

נחמה ליבוביץ בספרה "עיונים בספר בראשית" (תשל"א) מסיקה: "לפי דבריו אלה רואים אנו שבאמת היה בפי ה' שינוי, ואילו שינוי זה בא ללמדנו שאין האמת תמיד, בכל מקום ובכל זמן ערך עליון, אלא שיש והאמת נדחית מפני ערכים הקודמים לה במעלה - לדעת בעל חובות-הלבבות: החיים. ולפי שהכירו אחי יוסף באשמתם וחשבו שרק המוות הוא הרעה התואמת את הרעה אשר עשו הם וראו עצמם איפה בסכנת נפשות, לכן בדו מלבם ואמרו מה שאמרו להציל חייהם. ומשום שחשבו חכמינו שיש והאמת נדחית מפני ערכים הקודמים לה - לכן ראו חכמינו את מעשי השבטים כמעשים שמותר לעשותם". סימן לסכנה בה נמצאו האחים מספק המדרש (בראשית רבה ק, ח): "ויראו - שלא זימנו לסעודה". פחדם של האחים נובע מהיחס הקר שהפגין כלפיהם יוסף. גם כאן וגם בשמואל סיבת שינוי האמת היא העדפת ערך קדושת החיים על ערך האמת.

שינוי עבור שרה אמנו - מצאנו, שכאשר עומד ערך גבוה מערך האמת, מותר (ועל פי דעת ר' נתן מצוה) לשנות משום דרכי שלום. אם כך, תתעורר שאלה באשר להמשך הדברים בתנחומא דלעיל: "וכן אתה מוצא בשרה, כיון שבאו מלאכי השרת לאברהם ואמרו לו (בראשית יח, יד) למועד אשוב אליך כעת חיה ולשרה בן, באותה שעה ותצחק שרה בקרבה לאמור... ואדוני זקן (יח, יב), והקב"ה לא אמר לאברהם [אלא] למה זה צחקה שרה לאמור האף אמנם אלד ואני זקנתי. וכל כך למה? בשביל השלום". מדרש דומה מאד, אך חריף יותר, מובא בתנחומא פרשת שופטים ס, יח בשם רבי יהושע דסכנין בשם רבי לוי: "... שאפילו שרה אמנו בשביל השלום הכתיב עליה הקב"ה דבר שלא היה מעולם שנאמר (בראשית יח) ותצחק שרה בקרבה לאמר. היתה מבטת בקרביה ואמרה: מעים הללו טוענים ולדי? שדים הללו שצמקו מושכים חלב? ואפילו אני נעשית כך, אברהם לא זקן הוא? שנאמר ואדני זקן. וכשבא הקב"ה להוכיחה, אומר לאברהם: למה זה צחקה שרה, ולמה כך? בשביל שלא ישנאיה ויהא שנאה בין אברהם לשרה". כאן, במפורש "מאשים" בעל המדרש את הקב"ה בשינוי מהאמת. אין כאן פיקוח נפש או ערך גבוה מערך האמת, וכיצד העדיפו ערך "שלום בית" על האמת?

על שאלה זו עמדו מפרשים רבים. אביא רק מקצתם. אור החיים הקדוש מעלה שאלה זו: "קשה, איך יוציא דבר מפיו ית' מה שלא היה, והגם שאמרו ז"ל כי מכאן שמשנים מפני השלום, אעפ"כ לערך רוממות אמיתות יתברך כי ממנו נוצאות אמת לא ידבר חס וחלילה מה שלא היה". ועל זה הוא עונה: "שהקפדה

היתה על שלא האמינה שתלד לצד זקנתה, כלומר אחרי בלותי עד שראתה ששבה לימי עלומיה. ה' אמת ודברו אמת. ודייק לומר טעם שהקפיד עליה שלא האמינה קודם שנתעדנה. והגם ששרה הוסיפה עוד לומר ואדני זקן, זה היה אחר שהצדיקה בהבטחה כי היתה לה עדנה. צחקה, פירוש שמחה ואמרה שיר ושבח לאל עליון, שאחר בלותה היתה לה עדנה, שזה יגיד ששבה לימי עלומיה ללדת. והוסיפה להגדיל חסד אל באמרה אדוני זקן, ואעפ"כ ניסי אל נוססו עליה, כי פשיטא שאחר שראתה עדנה לא תפקפק בדבר ולא אמרה ואדוני זקן אלא להודות על נפלאותיו".

דעת זקנים מבעלי התוספות מביא הדעה הבאה: "ויש מי שאומר: חלילה שישנה המקום, שהרי דובר שקרים לא יכון לנגד עיניו, וגם היא אמרה ואני זקנתי והוא פירוש אחרי בלותי וגו' בתמיהה. ושינה מפני השלום, שלא ספר כל דבריה, אלא מקצתן. וכל שאר בני אדם מותר לשנות לגמרי". מכאן למדים אנו, שמפני השלום אין חובה לומר את כל האמת, אלא אפשר לסנן ולהגיד מקצת הדברים.

אף הרמב"ן חולק על אלה המנסים לרמוז שהקב"ה שינה: "ואני זקנתי היא פירוש אחרי בלותי. ודבריו (של הקב"ה) אמת. אך מפני השלום לא רצה לגלות מה שאמרה ואדני זקן, כי היה ראוי שיאמר ואני ואדני זקנים, כי שרה בשניהם תצחק". לפי הרמב"ן אין כאן שינוי. הרמב"ן מפרש כראב"ע שאמר: "ואני זקנתי" פירושו אחרי בלותי. והמלאך אמר אמת" ומדגיש שהשינוי מפני השלום הוא בדקדוק בדברים. שרה התייחסה אל עצמה ואל אברהם, הקב"ה התייחס רק אל אליה (ראה גם רד"ק ויערות דבש).

ניתן לומר אפוא, ששינוי מפני השלום בעינינו מתייחס לבחירת המילים ולא לשינוי האמת. עתה נוכל להבין כיצד רשב"ג, המעמיד את העולם על יסודות הדין האמת והשלום (שלא יעלה על הדעת שיסוד אחד יתבטל מפני השני), הוא זה שמביא את המדרש בתנחומא.

המדרש ממשיך ואומר: "ולעולם הבא, כשיחזיר הקב"ה את הגלויות לירושלים, בשלום הוא מחזירן, שנאמר (תהילים קכב,ו) שאלו שלום ירשלים וכן הוא אומר (ישעיהו סו,ו) הנני נוטה אליה כנהר שלום". מה הקשר בין שני המקרים שהביא רשב"ג לפני כן - השינוי של בני יעקב (מחשש לחייהם) והשנוי הסלקטיבי של דברי שרה (למען שלום בית) מחז גיסא, והחזרת הגלויות בשלום לירושלים מאידך גיסא? נראה לי שרשב"ג רצה להדגיש את משמעות השלום כביטוי לשלמות הרמונית פיזית-גופנית שערכה נמוך מערך החיים שפגימתם

מבטל שלמות האדם, וכן השלום מבטא שלמות הרמונית של החברה (משפחה בנידון דידן). הדרך להדגיש זאת היא באיזכור החזרת הגלויות בשלום דוקא לירושלים, שלום - בשלמות פיזית, לירושלים - שלמות רוחנית. אכן, הפסוקים שהביא לתמיכת רעיונו מבטאים זאת.

לך בשלום - לשלום?

ניתן לסכם ולומר שהשלום והאמת כרוכים זה בזה. השלום חייב להיות אך ורק במגבלות האמת, ומשמעותו - יצירת הרמוניה בין חלקים ששלמותם יוצרת מציאות של אמת. נראה לי שרעיון זה גלום בדברים הבאים - במועד קטן כט, א (ובנוסח שונה מעט בברכות סד, א): "ואמר רבי לוי בר חיתא: ... הנפטר מן המת לא יאמר לך לשלום אלא לך בשלום שנאמר (בראשית ט, טו) ואתה תבוא אל אבותיך בשלום. הנפטר מן החי לא יאמר לו לך בשלום אלא לך לשלום שהרי דוד אמר לאבשלום (שמואל ב טו, ט) לך בשלום והלך ונפטר. יתרו אמר למשה (שמות ד, יח) לך לשלום הלך והצליח". הרמב"ם בהל' אבל ד, ד, ושו"ע או"ח ס"י קי אכן פוסקים להלכה שכך צריך לומר. הרשב"א מסביר: "לך בשלום" פירושו לך אל המקום שבו תהיה בשלום - בקבר. "לך לשלום" הוא עניין של כיוון.

בעקבותיו הולך הרב שטיינזלץ: תפקיד האדם הוא לחפש את השלמת עצמו בכל ימי חייו. לכן, חי צריך שיאמרו לו "לך לשלום" להשלים עצמו. למת אומרים "לך בשלום", כי מה שרכש בחייו נמצא עמו. פירוש ייטב-לב מרחיב ואומר: והטעם כי "בשלום" משמעו שכבר הגיע לשלמות המוחלטת, וכל זמן שהאדם חי, אינו בטוח בשלמותו, לפיכך, יש לומר "לך לשלום". מסקנת הדברים היא: כל עוד אדם חי, העתיד לפניו, עליו לשאוף להגיע לשלמות. שאיפה זו לשלום במציאות בה אדם מתמודד עם עצמו, חבריו, ועולמו הרוחני חייבת להיות במסגרת האמת, אחרת לא יהיה זה שלום. רק כאשר אדם מגיע לסוף דרכו, לעולם האמת, עולם בו מסתיימת ההתמודדות בהיותו בעולם שכולו אמת, רק שלמות מוחלטת מתאימה למצבו. לכן אומרים "לך בשלום".

נשאלת השאלה מדוע אנשי אבימלך נפרדים מיצחק "בשלום" (ראה תחילת המאמר)? על זה עונה בעל "ייטב לב": אבל אצל יצחק, מתוך דבריהם שאמרו "ראה ראינו כי היה ה' עמך" ניכר שהיו בטוחים שהגיע לשלמות גמורה בחייו לכן אמרו "ונשלחך בשלום ואתה עתה ברוך ה'".

האם הגדרות השלום שאליהן הגענו לעיל (שלום = הרמוניה) זהות להגדרת המלה "שלום" כאשר משתמשים בה כצירוף למלה "הסכם" או "חוזה" בין

עמים ומדינות שהיו קודם לכן במצב מלחמה (למשל: ישראל - מדינות ערב; ארה"ב - וייטנאם וכדו')? להסכמי-שלום, שבדרך-כלל נחתמים בעקבות חרב חדה המונחת על צוואר צד מהחותמים, יש חסרונות:

בררנו לעצמנו שלום מהו. מצאנו ששלום = שלמות, הרמוניה בין מרכיבים. יצירת ההרמוניה והשלמות יכולה להתאפשר אך ורק במגבלות האמת. עתה, נבדוק האם ניתן לשעבד משמעות זו של השלום על פי היהדות למציאות שמשרד החינוך מתייחס אליה. מובן שבדיקה זו נקיה מדעות פוליטיות.

המציאות הריאלית בה אנו נתונים מורה על מצב בו מדינת ישראל חותמת על הסכמים עם קבוצות שונות של ערבים - אש"פ (ארגון לשחרור פלסטין), ירדן, ויתכן בעתיד גם עם סוריה ולבנון. בהסכמים אלה מכירה ישראל בזכויות הערבים על שטחי ארץ ישראל שהובטחו לנו ע"פ התורה. הכרה זו, ביסודה נוגדת את האמת הדתית בה אנו מאמינים.

אמת זו היא נצחית, ואילו ההסכמים נחתמים עתה מתוך חולשה ורצון להפסיק מצב המלחמה בנינו לבין הסובבים אותנו. מציאות זו יש לראות כמציאות זמנית הנגזרת (אליבא דמצדדי ההסכם המאמינים בתורת ה') מדין פיקוח נפש, שבעזרת ה' תסתיים במהרה בימינו ונוכל לחזור למצב האידיאלי של "ונתתי שלום בארץ"... וישבתם לבטח בארצכם" וכו' על כל המשתמע מכך בדיונו לעיל.

ויתור זה (אולי המלה כניעה מתאימה יותר) איננו מה שראינו אצל בני יעקב ששינו מפני דרכי שלום. אצל בני יעקב השלום שהם בקשו הוא עם אחיהם, שלום שיצור הרמוניה בין בני המשפחה. מסירת חלקי ארץ ישראל לאחרים גם אם תביא למצב של העדר לוחמה, שגשוג כלכלי וכד' לא תיצור הרמוניה בעם היהודי, ששלמותו ההרמונית מתבטאת בשלמות העם בתוכו, שלמות ארצו ושלמות תורתו. לכן אי אפשר לכנות הסכמים וחוזים אלה ולתארם כהסכמי שלום. אי אפשר לכנות שנה זו שנת שלום. בבואנו ללמד נושא השלום, חובה עלינו להדגיש משמעויות השלום והיבטיו תוך הדגשת הדברים שהשלום איננו מבטא אותם. הוראה שלא תכלול הדגשת המציאות שאיננה שלום תחטא לאמת, באשר התלמידים יסיקו בטעות שהמציאות שבעטייה עוסקים אנו בנושא השלום היא מציאות של שלום.