

## עיון מקראי-חינוכי בסוגיות הבן שסרח\*

אחת השאלות החינוכיות הקשות ביותר העומדות בפני כל מחנך, ואולי השאלה הקשה ביותר, היא שאלת הרחקתם של ילדים בעייתיים. שאלה זו עומדת בפני ר"מים וראשי ישיבות, מורים ומנהלים בבתי הספר, מדריכים ומרכזות בתנועות הנוער, ובמקרים קיצוניים מאד, אף בפני הורים. אין ספק, שרבים הסיכויים שהוצאת הבן שסרח ממסגרתו החיובית תגביר את הידרדרותו. על פי רוב, מבחינתו האישית, עדיף היה להתירו בתוך המסגרת, אך החשש המרכזי הוא ששאר החברה עלול להיות מושפע לרעה ממנו. המחנך נמצא בדילמה קשה: האם מותר לו להקריב את אחד מחניכיו למען השאר? ולהיפך, האם יש לו זכות למנוע מרוב החבורה אפשרות לחינוך טוב יותר, בשל רצונו שלא לפגוע בבודד? שאלות מוסריות אלו מייסרות מוסדות חינוכיים רבים, והן בסיס למחלוקות חינוכיות רבות בין מורים ומחנכים. מזווית מסוימת, כל סוגיית האינטגרציה נובעת מהרחבה של שאלה זו.

כאשר אנו פונים למקורותינו, אנו מוצאים התלבטות זו פעמים רבות, ודווקא במקרה העצמתי ביותר שבו התלבטות זו יכולה להופיע - בסוגיית התייחסות המשפחה אל הבן שסרח. ממקרים אלו, העוסקים בחינוך הפנים-משפחתי, ננסה להסיק לשאר תחומי החינוך. במקרא מופיעות דמויות רבות ושונות של בנים שסרחו, ולצדם תגובות הוריהם: ישמעאל, עשו, ראובן, שמעון ולוי, וכן אמנון ואבשלום. בכל אחד מהמקרים ננסה לברר באיזה מקרה חינוכי מדובר, במה בדיוק חטא הבן, ומה היו מניעיו. אחר כך ננסה להבין מה היתה תגובת ההורה, ולבסוף יהא עלינו לבחון בדקדוק האם צדק ההורה בשיקוליו, על פי התגובה הא-להית להכרעתו. כאשר נעסוק במעשיהם של קדמוני האומה, ובמקרה זה בשלושה משבטי י-ה: ראובן, שמעון ולוי, יהיה עלינו להיזהר עד מאד שלא לזלזל בכבודם. כמו כן, בטענה שישנה ביקורת א-להית, מפורשת או סמויה, על הכרעת אחד האבות, יש בעייתיות וחשש לפגיעה בכבוד אבות האומה. גם בעצם המתודה שבה נקטנו, כאשר למעשה אנו מנסים "להיכנס לנעליהם" של האבות על מנת לדון את הבנים, ישנה בעייתיות מסוימת. אך לנו אין כל ברירה - תורה היא, וללמוד אנו צריכים. מאמינים אנו כי מתוך דרך זו נוכל לראות כיצד מדריך אותנו ריבונו של עולם להסיק את המסקנות החינוכיות הראויות.

אנו רואים במאמר זה חלק ממהלך כללי בתלמוד תורה, מהלך שמטרתו לחזור ולראות בתנ"ך ובמסורת חז"ל עליו מקור סמכות להכרעה בסוגיות שאין בהן פסיקה הלכתית מובהקת, תוך ביסוס ויישום הקריטריונים העקרוניים הנובעים ממקורות אלה.

### א. "כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה"

כבר בסיפור הראשון אנו נתקלים במלוא עצמתה של הדילמה. מחלוקת בין שני גדולי האומה פורצת על רקע שאלה חינוכית זאת, ונוזקת להכרעה א-להית:

\* הערת המערכת: המאמר עבר קיצור משמעותי. המעוניין יוכל לפנות למחבר ולקבל את המאמר בשלמותו.

ותרא שרה את-בן-הגר המצרית אשר ילדה לאברהם מצחק. ותאמר לאברהם גרש האמה הזאת ואת-בנה כי לא יירש בן-האמה הזאת עם-בני עם-יצחק. וירע הדבר מאוד בעיני אברהם על אודות בנו. (בראשית כא, ט-יא)

בכדי להבין את המחלוקת החינוכית בין אברהם ושרה, יהיה עלינו, ראשית כול, לברר את מהות חטאו של ישמעאל. במדרש נתקלנו במחלוקת רבת פנים באשר לחטאו של ישמעאל (בראשית רבה נג, יא):

אמר ר' שמעון בן יוחאי: ר' עקיבא היה אומר בו דבר לגנאי, ואני אומר בו דבר לשבח. דרש ר' עקיבא: ...אין מצחק אלא גילוי עריות...  
 תני, ר' ישמעאל אומר: אין הלשון הזה של צחוק אלא עבודת כוכבים...  
 ר' אלעזר בנו של ר' יוסי הגלילי אומר: אין הלשון הזה צחוק אלא לשון שפיכות דמים...  
 ואומר אני בו דבר לשבח: אין לשון הזה של צחוק אלא לשון ירושה, שבשעה שנולד אבינו יצחק היו הכל שמחים, אמר להם ישמעאל: שוטים אתם, אני בכור ואני נוטל פי שנים, שמתשובת אמנו שרה לאברהם: "כי לא יירש בן האמה הזאת עם בני" - אתה למד...  
 שלשה תנאים נוקטים משווים את השורש יצחקי למקומות נוספים במקרא שבהם הוא נזכר לגנאי. הם נראים כתומכים בעמדתה של שרה, שבמקרים קיצוניים שכאלה התגובה הנכונה תהיה הרחקת הבן הסורח, על מנת לאפשר לשאר הבנים התפתחות חינוכית סבירה. ברם, הקושי עם פרשנות כזו, הוא שהיא מעמידה את אברהם אבינו ואת עמדתו החינוכית בקושיה חמורה. האם אכן סובר אברהם אבינו כי אין להדיח בן שסרח בשום מקרה, גם אם חטא בחטאים חמורים ביותר? מן הצד השני, עומד רשב"י ומדגיש כי הנימוק המופיע בפשט המקראות לדרישת הגירוש הוא הירושה. מדבריו נראה כי ישמעאל לא חטא. ואכן בגרסת המדרש שמביא הרמב"ן מופיע נימוק נוסף לדעתו:

חס ושלום שיהא בביתו של צדיק כד! אפשר מי שכתוב בו "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט", יהא בביתו עבודה זרה ושפיכות דמים וגילוי עריות!!

נראה כי רשב"י הלך בעקבות תגובתו של אברהם אשר רע הדבר בעיניו מאוד. ברם, פרשנות זאת, המצדיקה את עמדתו של אברהם, מעלה שתי בעיות. הראשונה היא, שהצדקה מוחלטת של כל אחד מאבותינו, פירושה ראיית בן זוגו כטועה. הבעיה השנייה היא חוסר ההתאמה להכרעה הא-להית שבפרשייה זו:

ויאמר א-להים אל-אברהם: אל-ירע בעיניך על-הנער ועל-אמתך, כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה, כי ביצחק יקרא לך זרע. וגם את-בן-האמה לגויי אשימנו כי זרעך הוא. (בראשית כא, יב-יג)

לכאורה, ניתן לטעון שההתערבות הא-להית מורה על צדקתה של שרה במישור ההכרעה, ועל כן, צודקים שלושת התנאים בפרשנות לאופי החטא. ברם, לשיטתו של רשב"י, ניתן לטעון שאם נדייק בלשון ההכרעה הא-להית, נמצא שהי לא אמר לאברהם לשלח את האמה ואת בנה, אלא שהמנדט להכרעה חינוכית זו מסור כולו לשרה. נקודה נוספת שיש להתחשב בה בקשר להכרעה הא-להית היא הדגשת היתר בה נוקטת המשך הפרשייה לגבי אומללותו של ישמעאל, הן מבחינה פיזית - בהתייבשותו במדבר, והן מבחינה רוחנית - כאשר הוא מידרדר להיות "רובה קשת" ואמו לוקחת לו אשה מארץ מצרים; ארץ אשר אין בה יראת א-להים. ניתן לטעון כי גם אם יש הצדקה עקרונית לעצם הרחקת ישמעאל מבית אברהם, יכולה להיות ביקורת א-להית על הדרך שבה נעשה הדבר.

הבנה זאת מתחזקת לאור הניגוד ליחס לבני קטורה, שאצלם הלשון היא רכה יותר, רק לשון **שילוח** ולא לשון **גירוש**, וקיים דגש מיוחד על המתנות שקיבלו. לאור עמימות ההכרעה הא-להית, ברצוננו להציע אפשרות ביניים: אכן קשה להניח שישמעאל עבד עבודה זרה של ממש בתוך ביתו של אברהם או שביצע מעשי רצח. מתיאורו בהמשך הפרשייה כנער צעיר וחלש, קשה גם להניח שהיה צד נשי אנשים ומענה אותן. אילו היו הדברים כן, אין ספק כי לא היתה מחלוקת בין אברהם ושרה בדבר התגובה הנכונה למעשה שכזה. מן הצד השני, ההכרעה הא-להית שאכן יש לשמוע בקול שרה, ועצם השימוש בשורש 'צחק' המחזיק בחובו גם משמעויות שליליות אלה, מורה על כיוונים בעייתיים מאוד בהתנהגותו של ישמעאל.

על כן נראה לנו להציע, כי התורה השאירה את מעשיו של ישמעאל בעמימות מכוונת לאור המציאות העמומה המתרחשת תדיר במקרים שכאלה. אכן, מעשה של ילד המצחק עם אחיו הקטן יכול להשתמע כמשחק ילדים תמים, ללא השפעה מהותית, ויכול להשתמע כעשיית מעשים חמורים. פעמים רבות לא ברורה עד תום השפעתו של הגורם הבעייתי בחברה, וקשה עד מאוד להגדירה ולהוכיחה, ובמקרים אלו יש משקל נרחב לפרשנות שנותן המחנך, הרואה את הילדים בעת מגעם החברתי ויכול להבחין בדקויות המשתמעות מהתנהגותם. בפרשנות זאת יש גם מקום לבחון את החשיבות של מעמדו החברתי של הגורם הבעייתי, שבמקרה זה הוא הבכור היכול ליהנות מהשפעה נרחבת יותר על האחים האחרים. מציאות עמומה זאת, היא שגרמה למחלוקת בין שרה לאברהם, כשיש נקודת ראות אמיתית בכל אחת מן הדעות.

לפיכך, נראה כי ניתן לראות בהכרעת ה' כי על אברהם לשמוע בקול שרה, שתי אמירות: אמירה אחת היא לגבי דין משפחה זאת, שבה יש לתת באופן מיוחד דגש מועדף לעתידו של יצחק, כי בו ייקרא להם זרע, ועל כן גם במצב עמום, יש לנטות לכיוון המעדיף את טובתו של יצחק על פני טובתו של ישמעאל. אמירה שנייה טוענת כי ההכרעה בשאלות אלו, צריכה להיות ביד הגורם החינוכי הקרוב ביותר אל המקרה הנידון, הנמצא אתו במגע יומיומי ורואה באופן בלתי אמצעי את מערכת היחסים בין הילדים ואת אופיה. ניתן לראות בכך עמדה שונה מן המקובל במקומותינו בהם נהוג כי את ההכרעה על הרחקת ילד מקבל ראש המוסד, ולא מחנכו הישיר של הילד. בנוסף לכך, אם נקבל את ההנחה כי קיימת ביקורת על צורת הגירוש ואופיו, הרי שההכרעה הא-להית מוסיפה סייגים באשר לצורת הפרדה. גם כאשר יגיע המחנך להכרעה כי עליו להרחיק ילד מחברתו, עליו להמשיך להרגיש אחראי לעתידו של ילד זה, אחריות פיזית וחינוכית גם יחד. המציאות המוכרת לנו שבה קיימת התלבטות ארוכה באשר לשאלת הרחקת ילד ממוסד, אך לאחר ההחלטה משליכים את הילד ללא הפניה למוסד חיובי אלטרנטיבי, סופגת ביקורת חמורה מפרשה זו.

### **ב. "ויאהב יצחק את עשו כי ציד בפיו - ורבקה אוהבת את יעקב"**

במקרה השני שנבחן, ישנם פערים עצומים בין ההתייחסויות השונות בין המקורות השונים ביחס לעשו ולמעשיו; הן במהות החטא, הן בהכרעת ההורים והן בהכרעה הא-להית. ביחס למהות חטאיו של עשו, בפשט הפסוקים כמעט ואין אנו רואים חטאים של עשו. עשו אמנם מתואר כאיש מעשי - "איש יודע ציד איש שדה"; אך לא נראה כי מדובר בכינוי גנאי. המקרה היחיד שבו אנו יכולים לראות התנהגות בעייתית מצד עשו הוא לקיחת אשה מבנות הארץ. לעומת זאת, המדרש מדגיש במקומות רבים את רשעותו של עשו: כאדם הצד נשי אנשים ומענה אותן (בראשית רבה סה, א) וכמעמיד ממזרים (שם פה, יב), ועל הפסוק הסתמי "ויבוא עשו מן השדה

והוא עייף" דורשים חז"ל כי חמש עבירות עבר אותו רשע באותו היום: בא על נערה מאורסה, והרג את הנפש, וכפר בעיקר, וכפר בתחיית המתים, ושט את הבכורה (בבא בתרא טז, ב). כן הוא במישור הכרעת ההורים. לכאורה, ניתן היה לפתור את חוסר ההסכמה בין רבקה ויצחק, בטענה שהם התייחסו לאינפורמציה שונה. יש שרצו לטעון כי ליצחק, לא הגיע כל המידע באשר למעשי בנו, בשל כהות עיניו. ברם נראה כי אילו כך היו פני הדברים, רבקה היתה יכולה לגלות את אוזן יצחק על רוע מעלליו של בנו, ואז היה יצחק מגיע למסקנתה שלה. בנוסף לכך, הפסוק המציין את אהבת יצחק לעשו, מופיע עוד לפני כהיית עיניו.

הפער השלישי הוא במישור ההכרעה הא-להית. מן הצד האחד התורה מאריכה בתיאור שנים-עשר אלופי אדום המקבילים לשנים-עשר שבטי י-ה, ועשו, בניגוד לישמעאל, מקבל ירושה בארץ המובטחת לאברהם. ברם, מן הצד השני נאמר "הלא אח עשו ליעקב, נאום ה', ואוהב את יעקב, ואת עשו שנאתי" (מלאכי א, ב), ואין כלל ספק כי עשו נדחה מהזרם המרכזי של השראת השכינה בעולם. נבואות רבות מתארות את חטאי אדום, ובאחרית הימים עוד יעלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו (עובדיה א, כא). אם נוסיף לכך את מלחמת ה' בעמלק - שהוא מצאצאי עשו - הרי שקיים פער גם בין ההכרעה הא-להית בדברי הנביאים לבין פשט הכתוב בספר בראשית.

הפתרון לשלושת הפערים שהובאו לעיל, תלוי בהבנת סיבת כהות עיניו של יצחק, מחד, והבנת ההיגיון שבלקחת הברכות על ידי יעקב, מאידך: האם אכן יצחק לא יכול היה לבטל את הברכה שניתנה בשגגה? ומדוע לאחר מכן יצחק מחזיק את ברכתו ליעקב במודע, כשהוא מעניק לו את ברכת אברהם, הכוללת את ברכת הזרע וירושת הארץ?

נראה כי במדרש המנמק את כהות עיניו של יצחק נוכל למצוא מפתח לכלל הפרשייה. יש שראו את כהות העיניים כעונש ליצחק על שהצדיק את עשו, ולא כסיבה לכך שהצדיקו. יש שראו בכך השגחה א-להית בכדי שיעקב יוכל לקחת את הברכה. ברם, את רוב הדעות ניתן לראות כמנמקות את כהות עיני יצחק, ועל ידי כך גם את סיבת העלמת עיניו מרשעות בנו.

ר' יצחק פתח: "ושוחד לא תקח וגו'" אמר ר' יצחק: ומה אם מי שנטל שוחד ממי שהיה חייב לו, כהו עיניו - הלוקח שוחד ממי שאינו חייב לו, על אחת כמה וכמה!...

(בראשית רבה סה, ז)

הלך ונשא עובדות עכו"ם והיו מעשנות לפני עכו"ם, ויצחק מריח וכהו עיניו...

(פסיקתא רבתי יב)

"מראות" - מכוח אותה ראייה, שבשעה שעקד אברהם אבינו את בנו על גבי המזבח, בכו מלאכי השרת... ונשרו דמעות מעיניהם לתוך עיניו, והיו רשומות בתוך עיניו. וכיון שהזקין כהו עיניו...

(בראשית רבה סה, י)

לכאורה, ר' יצחק נוקט בעמדה ביקורתית ביותר כלפי יצחק אבינו: לקיחת שוחד לפיו מצידו של עשו, ובקשת מטעמים לפני ברכתו, וכל זאת מתוך נטייה חומרית גרידא. ברם, לאור דמותו של יצחק אבינו ולאור היותו "מרכבה לשכינה", יקשה עלינו לפרש כך את דרשת ר' יצחק. נראה שאם נביט על כלל תפקידו של יצחק, כמקבע את האחיזה בארץ ישראל, ועל מאבקיו הרבים עם הפלשתים, נוכל להבין בצורה עמוקה יותר את אהבתו לעשו.

בניגוד לאברהם שהיה רועה צאן, ותיאורו היה מתאים יותר לתיאורו של יעקב "יושב אהלים", היה יצחק אבינו "איש שדה". יצחק ראה את תפקידו, לא רק לגור בארץ, אלא גם להיאחז בה ולכבוש את אדמתה, ובכך היווה איום משמעותי בהרבה על אוכלוסיית הארץ, מאשר האיום

שמהווה נווד רועה צאן.

כהיית עיניו של יצחק, על פי הסבר זה, נבעה מהעובדה שעשו היה "איש שדה" אשר "ציד בפיו". סביר להניח שבמאבקים הממושכים עם הפלשתים, מי שיצא להילחם בהם ולהניסם היה עשו ולא יעקב. יכול להיות שיצחק אף ראה ביעקב דמות שלא תהיה מסוגלת להיאחז בארץ ולכובשה. יצחק ראה את חטאיו של עשו, אך תלה אותם בעובדה שבנו עוסק במפגש יומיומי עם החומר והמעש. אמנם מחיר גדול משלם אדם שהולך בדרך זאת, אך יצחק חשב לפחות בשלב זה, שזהו מחיר הכרחי על מנת להיאחז בארץ.

על פי ההסבר השני המובא במדרש, סיבת כהיית עיניו של יצחק, הוא עשן הקטורת של נשות עשו. לפי הסבר זה, כל פשע של עשו, היה יצחק יכול לתלות בנשותיו. יותר מכך, הדגש על נישואי עשו בגיל ארבעים, כיצחק אביו יכול לרמוז על הצדקה אפשרית גם לעצם לקיחת נשים אלו. סביר להניח שיצחק זכר את מאמצי אביו להביא לו אשה שלא מבנות הארץ כשהגיע לגיל זה, ואילו הוא לא עשה כן לבנו בכורו, ו"מה יעשה הנער ולא יחטא"? מכאן ועד למצב שבו ייקח יצחק את האשמה לחטאי בנו על עצמו, לא ארוכה הדרך.

ההסבר השלישי תולה את כהיית עיניו של יצחק בדמעות המלאכים בעת העקדה. נראה כי מדרש זה טוען שבהעלמת עיניו של יצחק מחטאי בנו, היה גם רובד טבעי, של אב המעדיף שלא "לעקוד את בנו" ולא להשליכו אל מחוץ לגבולות המשפחה. יש לזכור שהדילמה החינוכית שבה אנו עוסקים, אינה רק שכלית, אלא יש בה גם ממדים רגשיים. הוצאת ילד מחברתו הטבעית וממשפחתו בשל התנהגותו אינה מעשה קל; ואם כי יש מקרים שבהם יש "לעקוד" את היחיד על מנת להגן על החברה, יש גם לזכור היטב שבמקרים שכאלה "אפילו המלאכים בוכים". לכן, סביר להניח, שבמקרים רבים יעדיפו ההורים שלא לפרש את מעשי בנם לשלילה.

נראה כי צירוף שלושת הדברים: היות עשו אדם מעשי, נישואיו לבנות הארץ מ'חוסר ברירה', ואהבת האב הטבעית - הוא שהיווה את הסיבה לכהיית עיניו של יצחק מלראות כי יש פגם מהותי בהתנהגות בנו.

מהיכן הסיקו חז"ל שעשו היה רשע מרושע? אף שממרבית המקראות ניתן בקלות לדון את עשו לכף זכות, יש מקרא אחד שחושף בפנינו את אופיו האמיתי: "ויאמר עשו בלבו, יקרבו ימי אבל אבי ואהרגה את-יעקב אחי" (בראשית כז, מא). באמירה פנימית זאת של עשו, מתגלה לנו מהות דמותו המתחסדת, הצבועה. עשו מתכנן להרוג את אחיו, אך לא עושה זאת כעת, בכדי לא לפגוע בתדמיתו המצטדקת בעיני אביו. נראה שלאור פסוק זה ניתחו חז"ל את דמותו בכללותה, ודרשו את השורה הארוכה של המדרשים (עי' לדוגמא, תנחומא תולדות ח), בדבר קיום מצוות כיבוד ההורים של עשו, מחד, ורמאותו כלפי אביו, מאידך.

נראה כי במתכוון הציגה התורה את דמותו של עשו כדמות חיובית, והשאירה רק פסוק אחד כצוהר קטן בכדי לחשוף את הנעשה בתוך לבו. יש לזכור שכוונות הרצח של עשו לא באו לידי ביטוי מעשי לעולם, גם לא בשוב יעקב לארץ כנען. בדמות המתגלית לקורא בפשט המקראות, כמו גם לדמות שהתגלתה ליצחק, אין אף רבב חיצוני. ברם רבקה, שענייה לא כהו, הצליחה לקלוט גם את שנאמר בתוך לבבו של עשו, ואהבה את יעקב.

לאחר שהגדרנו את הסוגיה כדרך ההתמודדות עם בן המצטדק לעיני הוריו אך מרשיע לעשות - נוכל גם להבין את מעשיה של רבקה. רבקה מבינה שהבעיה אינה אינפורמטיבית. עיניו של יצחק כהות מכדי להבין שיש בעיה עמוקה בהתנהגות בנם, ואין אפשרות להביא ראיות חותכות לרוע לבבו. יצחק בוטח בשיקול הדעת העצמי שלו. יש לו סיבות טובות לדון את עשו לכף זכות. ואף

אם יראו לו מספר מעשים בעייתיים, יצדיק אותם בדרך זו או אחרת. הוא אינו מעלה את האפשרות שבנו מרמה אותו, ורבקה זקוקה למעשה קיצוני שיזעזע את יצחק, ויגרום לו לחוש שיש אפשרות שמרמים אותו לכל אורך הדרך. במעשה "גניבת הברכות" מוכיחה רבקה ליצחק, עד כמה פשוט לרמותו, ובכך היא מכשירה את הקרקע לאמירתה החריפה, האמירה היחידה המופיעה במקרא כדיבור ישיר בין רבקה ויצחק: "ותאמר רבקה אל יצחק: קצתי בחיי מפני בנות חת, אם לוקח יעקב אשה מבנות חת כאלה מבנות הארץ למה לי חיים" (בראשית כז, מו). באמירה זאת יש ביקורת קשה כלפי עשו, הדגשת המעשה שהיה למורת רוח ליצחק, והפלת הטיעון של "מה יעשה הנער ולא יחטא" שאותו היה ניתן לטעון עבור עשו. עצם העובדה שגם יעקב הגיע לגיל נישואיו (יש לזכור שהם היו תאומים...) ולא חטא, מראה שישנה אפשרות שלא לחטוא, והחטא טמון באישיותו הקלוקלת של עשו. ואכן בשלב זה, לאחר שראה יצחק את כוחה של הרמאות, קיבל את דברי אשתו, ונתן לבנו יעקב את ברכת אברהם כממשיך דרכו.

מן ההכרעה הא-להית אנו למדים נקודה חשובה נוספת, בדבר היחס למי שאין תוכו כברו. עשו, כמייצג הדמות שפיו ולבו אינם שווים, לא נענש עד לרגע שבו הוא מוציא לפועל את כוונותיו השליליות. באותו הרגע שבו עמלק מוציא לפועל את מחשבות לבו של אביו ומזנב בנחשלי יעקב, הוא מוכרז כאויב המר ביותר שבו צריך לנקום. לעומת זאת, שאר חלקי האומה האדומית, עד שלא יבצעו בפועל את מחשבות לבם, יש להם אפשרות לשוב; ולכן רק באחרית הימים, לאחר כל החטאים שחטאה האומה האדומית יעלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו.

נראה שניתן להסיק מפרשייה זו מספר רב של מסקנות חינוכיות:

א. שיקולים כמו גודל הניסיון שבו הועמד הילד על ידינו, והשאלה האם ניתנו בידינו הכלים שלא לחטוא - חייבים להיות נר לרגלינו לפני ההכרעה. עוול ייגרם לילד אם כבר נענש פעם אחת בהעמדתו בפני מצב של "מה יעשה הנער ולא יחטא", ואחר כך ייענש פעם שנייה בהרחקתו מהחברה.

ב. אחד המדדים למתן תשובה לשאלה האם הועמד הילד בפני תנאים בלתי סבירים, היא השוואתו לילדים אחרים שעמדו בפני מצבים דומים. את ההכרעה יש לדון בכוח השכל עם עירוב מינימלי של רגשותינו העלולים לפגוע בשיקול הדעת.

ג. כמחנכים עלינו לבחון היטב את התנהגות הילד, ולזכור שאין הוא מתנהג בטבעיות כאשר אנו מצויים בסביבתו. פעמים רבות הילד מטעה את הוריו או את מחנכיו בעת המגע אתם, וכל מחנך צריך לנסות לחשוף את נפשו של הילד ולא להתייחס רק למעשיו כפי שהם מוצגים לפנינו על ידי הילד.

ד. יש לשפוט אדם לאחר שעשה מעשה, ועד שלא יוציא לפועל את מחשבותיו השליליות, יש לדונו לכף זכות ולאפשר לו לחזור בו מכוונותיו הרעות.

### ג. "פחז כמים אל תותר"

על פי פשט המקראות, שכב ראובן את בלהה פילגש אביו, וחטא בכך בחטא חמור ביותר. ובכל זאת, בעוד שעשו וישמעאל הוצאו אל מחוץ לכלל עם ישראל, זכה ראובן שעונשו יסתכם בהרחקתו מבכורתו. בכדי להבין את מהות חטאו של ראובן יהא עלינו להבין את הרעיון העומד מאחורי מדרש חז"ל (מובא ברש"י בראשית לה, כב):

מתוך שבלבל משכבו מעלה עליו הכתוב כאלו שכבה. ולמה בלבד וחלל יצועיו? שכשמתה רחל

נטל יעקב מיטתו שהיתה נתונה תדיר באהל רחל ולא בשאר אהלים ונתנה באהל בלהה, בא ראובן ותבע עלבון אמו, אמר: אם אחות אמי היתה צרה לאמי - שפחת אחות אמי תהא צרה לאמי!! לכן בלב.

המקור לדברי רש"י מצוי במסכת שבת (נה, ב), שם מופיעה רשימה ארוכה של אישים שעליהם נאמר שכל האומר שחטאו אינו אלא טועה. ברשימה זו מופיעים ראובן, בני עלי, בני שמואל, דוד ושלמה, ולגבי כולם נאמר שם שחטאיהם המעשיים קטנים בהרבה ממה שנראה בפשט הפסוקים. לדעתנו, אין המגמה להקל בחומרת מעשי הקדמונים, אלא לטעון טענה לגבי שיטת הנבואה בכללה, לפיה לעתים הנבואה מתארת מעשה באופן חמור בהרבה מהאקט הפורמלי שנעשה, בשל החומרה העמוקה שהיא רואה גם בחטא שמבחינה חיצונית הינו פעוט.

לפי דעה זו, הרי שאף שכל מעשהו של ראובן היה העברת מיטה מאוהל לאוהל, ואף נבע מאכפתיות לרגשות לאה אמו, ומתוך תחושת אחריות שלא יעשה עוול בתוך משפחתו - עלינו להתייחס אליו כאל מי שפגע את הפגיעה החמורה ביותר בצניעות של יחסי יעקב ונשותיו. למרות היותו בכור, היה לו לדעת את קו הגבול בין דור הבנים לדור ההורים, ולא לחדור בגסות לתוך מערכת היחסים האינטימיים שבין יעקב לנשותיו. משעשה זאת, הרי הוא ראוי לגינוי, ולמען הדגשת חומרת מעשיו - מעלה עליו הכתוב כאילו שכב את פילגש אביו.

עתה, תוך ניסיון לבחון את שאר המקרים שבהם נזכר ראובן, ננסה להבין מדוע הוחלט להשאירו בתוך המשפחה, אך לקחת ממנו את הציפייה להנהגה: ראובן הוא שקם ומציע להשליך את יוסף לבור, כשכוונתו המקורית היתה להצילו, אך בפועל הביא למכירתו. הוא הראשון שמנסה להוכיח מנהיגות בשכנוע יעקב לסמוך עליו ולשלוח אתו את בנימין, אך משתמש בהבטחה שיש לתהות עליה, כשהוא מציע שאם לא יחזיר את בנימין יהרוג יעקב את שני בניו. בהמשך, צאצאיו של ראובן מצטרפים לקורח לבקשה עקרה של ההנהגה. ולבסוף, כאשר שבט ראובן (עם גד) קופץ ומבקש ליטול נחלה בארץ לפני כולם, מוצא הוא את עצמו מתנחל בריחוק ממקור קדושת הארץ, ואף נחשד בחוסר רצון לעזור לעם ישראל במלחמותיו.

נראה שקו בולט ביותר חורז את כל מעשיהם של ראובן ושבתו. על אף רצונו הטוב ושאיפותיו החיוביות, בשל לחצו להוכיח את מנהיגותו, ותחושת המחויבות הרובצת על כתפיו להוכיח את עמידתו בציפיות שנותנים בו אביו, אמו ואחיו - כבכור, הוא מנסה לעשות זאת בכל מחיר, ומתוך כך הוא נוהג בפזיזות ועושה טעויות רבות. לפני מותו, מחליט יעקב, שאף שראובן הוא כוחו וראשית אונו, עדיף שלא יותר פחו כמים, כמים החודרים ראשוניים לכל מקום, אך גם למקום שאליו אין לחדור.

נראה כי מפרשייה זו עלינו ללמוד כי לפני ההחלטה יש לבחון היטב האם התנהגותו השלילית של הילד אינה נובעת ממעמסות נפשיות שהוטלו עליו בניגוד לתכונות נפשו. ישנם סוגים שונים של לחצים נפשיים, שיש אפשרות לנטרל אותם, ואחדים מהם דומים מאד למקרה של הציפיות מראובן. תופעת "בני רבנים" - ילדים שנולדו לתוך נעלי הוריהם הגדולות מהם, ודווקא בשל הציפיות הגדולות מהם, לא הלכו בדרך הישר כהוריהם - מוכרת עד מאד. חשוב שנדע ללמוד מיעקב אבינו, שהבין שהסיבה לחטאי בנו תלויה גם בו ובציפיותיו, ושנדע להתאים את הדרישות והציפיות לתכונותיו הטבעיות של הילד, לפני האשמתו והרחקתו. נקודה נוספת שיש ללמוד מפרשייה זו, היא שעל המחנך לנתק באופן מוחלט, עד כמה שהדבר

ניתן, את עצמו ופגיעותו, מן ההחלטה. יש לשים לב, שזו הפעם הראשונה שבה אנו נתקלים במקרה שבו הנפגע מן החטא הוא המחנך עצמו, שעליו מוטלת אחריות ההחלטה. יעקב נוהג כאן כמחנך דגול, שאינו נפגע באופן אישי, ואף על פי שחטאו של הבן מכוון ישירות כלפיו, מסתיים הפסוק של חטא ראובן ב"ויהיו בני יעקב שנים עשר" - לא הוציאו מן הכלל, והתייחס אליו כאל שאר בניו. כולנו עשויים בשר ודם, ולכן עלינו להיות מודעים לכך שמחנך המתמודד עם תלמיד מפריע, שמלבד היותו גורם שלילי בכיתה, גם ממרר את חייו של המחנך עצמו, עומד בפני התמודדות קשה כשעליו להחליט מה טוב לכיתה ולתלמיד - תוך השתדלות שלא להכניס את שיקוליו האישיים.

#### ד. "אחלקם ביעקב ואפיצם בישראל"

וַיִּקְחוּ שְׁנֵי בְנֵי יַעֲקֹב שְׁמֵעוֹן וְלוֹי אֲחֵי דִינָה אִישׁ חָרְבוּ וַיָּבֹאוּ עַל הָעִיר בְּטַח וַיְהָרוּ כָּל זָכָר... וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל שְׁמֵעוֹן וְאֶל לֹוִי: עַכְרְתֶּם אֹתִי לְהַבְאִישֵׁנִי בַּיּוֹשֵׁב הָאָרֶץ בְּכַנְעֵנִי וּבַפְּרָזִי, וְאֲנִי מֵתִי מִסַּפֵּר, וְנֹאסַפּוּ עָלַי וְהִכּוּנִי וְנִשְׁמַדְתִּי אֲנִי וּבֵיתִי. וַיֹּאמְרוּ הַכְּזוּנָה יַעֲשֶׂה אֶת-אָחוֹתַי.

(בראשית לד, כה-לא)

שמעון ולוי אחים כלי חמס מכרותיהם. בסודם אל תבוא נפשי בקהלם אל תחד כבודי כי באפם הרגו איש וברצונם עיקרו שור. ארור אפם כי עז ועברתם כי קשתה אחלקם ביעקב ואפיצם בישראל.

תגובתו של יעקב למעשיהם של שמעון ולוי היתה חמורה בהרבה מתגובתו למעשה ראובן. כעסו של יעקב היה כפול: הן על המשמעות הרוחנית של הקנאות, שלדעתו לא היתה במקומה, והן על הסכנה שנגרמה לשאר בני המשפחה. אמנם יעקב לא מוציא אותם מכלל עם ישראל; אך לא זו בלבד שהבכורה שהועברה מראובן פוסחת על שניהם, גם נגזר עליהם שלא יירשו נחלה ככל ישראל. התמוה הוא, שקללה זו אכן התקיימה בשמעון במלא חומרתה - שבט שמעון לא קיבל נחלה עצמאית, ואף כמעט ואינו נזכר בהמשך קורות ישראל, זאת בעוד שלשבט לוי - נהפכה קללת יעקב לברכה: אכן אין לו נחלה - אך "ה' הוא נחלתו" (דברים יח, ב).

נראה, כי ההסבר להבדל בין שמעון ללוי נעוץ בכך, שבניגוד למשפט האנושי, הדן את האדם על פי מעשיו ולא על-פי כוונותיו בעת שעשה את המעשה, המשפט הא-להי שופט את האדם גם על פי טוהר לבבו בעת עשיית המעשה. טהרת הלב מתבטאת בהמשך מעשיו של האדם, ועל פי מעשיו בעתיד הקב"ה דן את עברו.

מעשה שמעון ולוי הוא מעשה קנאי מסוכן, שמניעיו לוטים בערפל. האם מה שהנחה אותם היה עקרון השמירה על כבוד ישראל - שהוא הוא כבוד שמים, או שמא תאוות נקם, רצח ומניעים אחרים?

נראה, שיעקב, שלא יכול היה לדעת את מניעיהם, לא בא להענישם אלא לנסות לתקנם. עצמה שכזו יש לפזר. כאשר יהיו בני בניהם של קנאים שכאלה מקובצים במקום אחד - העצמה עלולה להתפרץ בצורה בלתי מבוקרת. לעומת זאת, בהיותם מפוזרים בכל קהל ישראל, הם יוכלו להיות הגורם הממריץ, החי והעצמתי הדוחף את השבטים לפעול במקרים שבהם תהיה נחוצה פעולה נחרצת. עם זאת, נראה שהתשובה לשאלה האם שבטים אלו בפזורים יהיו לשם ולתהילה או יישכחו מלב, תלויה במקור קנאותם.

כשעמד משה וקרא "מי לה' אלי" וניגשו אליו שבט לוי בלבד, ניתן היה לעמוד על ההבדל ביניהם לבין בני שמעון. קנאותם לה' של בני שבט לוי לא הבחינה בין איש לאיש, והם היו מוכנים גם



להרוג גם את הקרובים להם. קנאותו של שבט שמעון נעלמה כליל בשלב זה. ואכן, כאן זוכה רק שבט לוי שקללתו תיהפך לו לברכה: "ויאמר משה מלאו ידכם היום לה' כי איש בבנו ובאחיו ולתת עליכם היום ברכה" (שמות לב, כט). בפרשת בנות מדין מעומת ישירות בן לוי עם בן שמעון, כאשר בן שבט שמעון חוטא בדיוק בחטא שכנגדו יצא שמעון אביו - נישואי תערובת, ופינחס הכוהן ממשיך את דרך לוי ומקנא לה'. כאן מוכח באופן מוחלט ההבדל בין המניע הטהור של לוי בהרג אנשי שכם, מול המניע הפגום של שמעון.

מספר עקרונות חינוכיים ניתן ללמוד מסיפור זה:

א. יש להבחין מהו השורש והמניע של מעשה הבן החוטא, ולהבחין האם אין זו הופעה קיצונית של תכונה חיובית מיסודה. במקרים רבים מאד, תופעות הנתפסות כשליליות הן ביטויים של רצון לפרוץ את המסגרות המקובעות - לאו דווקא מרוע לב. לעתים מדובר בשאיפה לגדולות, ולכוחות חיוביים, שאינם מצליחים למצוא את ביטויים בתוך המסגרת המצומצמת. במקרים אלו, אותו מעשה עצמו יכול להיות תסמין של שתי תכונות נפש הפכיות, כך שמשמיתו של המחנך היא קודם כול לנסות לרדת לעומק שורשם של מניעי הילד.

ב. יש לדעת שלא תמיד כל האינפורמציה תהיה בידינו, ולא תמיד נוכל לרדת עד חקר תהומות נפשו של הילד, ולכן יש לפעול בעזרת פתרונות שיתאימו לכמה מניעים אפשריים. יעקב אבינו הצליח למצוא פתרון חינוכי שיתאים בכל מקרה, בין אם מדובר בקנאת קודש - ואז כדאי ל"חלקם ביעקב" למען ישלחו את ישראל לעבודת אביהם שבשמים, ובין אם מדובר בקנאה שלילית - ואז כדאי להפיץ בישראל בכדי לעמעם את תכונתם השלילית, ומאחר והם יהיו אחוז קטן באוכלוסייה, הם ישפיעו עליה רק במקרים שבהם אכן נכון לנהוג בקנאות כלפי אומות העולם.

ג. אינטגרציה יש לבצע כאשר בעלי ההשפעה השלילית נמצאים במיעוט בולט ביחס לבעלי ההשפעה החיובית. יעקב אמנם סבר שאין להפריד את שבט שמעון מהשאר, אך שמר על האינטגרציה בתוך הגבולות המובהקים של רוב חיובי, שיוכל באמת להשפיע על המיעוט הבעייתי, ושלא יקרה חלילה להפך.

#### ה. "ולא עצבו אביו מימיו לאמור מדוע ככה עשית"

את העיקרון החינוכי האחרון ברצוננו ללמוד מדוד המלך. אמנם הפסוק המצוטט בכותרת, מתאר את יחסו של דוד לאדניה, אך כפי שנראה להלן, יחסו של דוד לשני בניו הסוררים האחרים, אמנון ואבשלום, לא היה שונה בהרבה.

הכתוב מדגיש כי כששומע דוד על פגיעת אמנון בתמר, חורה העניין לדוד עד מאד (שמואל ב יג, כא), אך למרות זאת הוא אינו עושה דבר בכדי להעניש את אמנון, או לפחות להוכיחו. בהמשך, במקום להעניש את אבשלום על רצח אמנון כרוצח במזיד, הוא מסתפק במעין עונש של רוצח בשגגה - גלות. גם בהמשך, בעיצומו של מרד אבשלום, דוד מתנהג בצורה תמוהה. הוא אינו מנסה להילחם בבנו, הוא משאיר לו את הארון בירושלים, מְצַוָּה שלא יפגעו בו, וכאשר הוא מת, תוך כדי ניסיון לנצח את צבאות דוד ולהרוג את דוד עצמו, דוד מקונן עליו כעל בן אהוב.

מה גרם לדוד להתנהג בצורה כזו? האם עלינו לקחת את תגובת דוד כסמל ודוגמה לאהבה שאינה יודעת גבולות, וללמוד שתמיד יש לסלוח ולהעלים עין מהבן החוטא, או שמא לפנינו רצף טעויות חינוכיות, שאנו צריכים לקחתן כדוגמה שלילית למקרה שאהבת אב לבנו, מסמאת את עינינו ומונעת ממנו לראות נכוחה את רשעות בנו ולפעול כנגדה, ובכך האב מביא על בנו את סופו המר?

נראה, שהתשובה לכלל השאלות הללו טמונה בתשובה לשאלה, מדוע בכלל צלח מרד אבשלום. לכאורה, דוד הוא המלך הטוב ביותר שהיה לעם ישראל מעודו. דוד הוא המלך שסיים את הכיבוש הפלשתי, הרחיב את גבולות הממלכה וגרם לעושרה הכלכלי. גם מהבחינה הפנימית הכתוב מתאר את דוד כ"עושה משפט וצדקה לכל עמו" (שמואל ב ח, טו). אם כן, עולה במלוא תוקפה השאלה, מדוע רצה עם ישראל למרוד במלך מוצלח שכזה? התשובה המקראית לשאלה זו מופיעה בדימוי הציורי הבא:

והשכים אבשלום ועמד על-יד דרך השער ויהי כל האיש אשר יהיה לו ריב לבוא אל-המלך למשפט ויקרא אבשלום אליו ויאמר, אי מזה עיר אתה? ויאמר, מאחד שבטי ישראל עבדך. ויאמר אליו אבשלום, ראה דבריך טובים ונכוחים, ושומע אין לך מאת המלך. ויאמר אבשלום, מי ישימני שופט בארץ ועלי יבוא כל איש אשר יהיה לו ריב ומשפט והצדקתי... (שמואל ב טו, ב-ד)

כיצד בדיוק גנב אבשלום את לב העם? האם באמת מי שדבריו היו טובים ונכוחים - שומע לא היה לו מאת המלך? מדוע - והרי על דוד נאמר שהיה "עושה משפט וצדקה לכל עמו"? מדוע הסכים העם לשאיפתו של אבשלום?

התשובה לכל זה, טמונה בהבנה כי הפסוק המתאר את דוד כעושה משפט וצדקה מופיע לפני מעשה דוד ובת שבע, אך לאחר החטא, יש לדוד בעיה מוסרית קשה. דוד, אף על פי שכאב את שנעשה לתמר, לא יכול לבוא ולהאשים את אמנון בגילוי עריות, שכן דוד עצמו עבר על חטא דומה עם בת-שבע. העובדה שדוד לא עבר על הלכה פורמלית במעשה בת שבע אינה מעלה ואינה מורידה, כל עוד בעיני אמנון נתפסו מעשי אביו כמעשים שאינם טהורים. גם תשובת דוד והודאתו על חטאיו שייכים לתחום שבין אדם למקום, אך אין בהם תועלת כלפי אמנון - והדוגמה האישית שהוא קיבל.

כך גם לגבי אבשלום, שעבר על שפיכות דמים, חטא הדומה לחטאו של אביו במעשה אוריה החתי. במקרה זה נוספו לדוד גם רגשי אשמה על שלא העניש את אמנון, והותיר את המלאכה לאבשלום. אבשלום, שהיה לו "ריב ומשפט" ודבריו אכן היו "טובים ונכוחים", אך "שומע לא היה להם מאת המלך", הבין שהבעיה שהיתה לו עם אמנון, הציקה לעוד אנשים. למעשה, כפי שאנו רואים מדרך ההתנהלות של משפט האשה התקועית (שלפחות בתחילה דוד חשבו למשפט אמיתי), משרפת שדה יואב וחוסר התגובה המלכותית עליה, ומכלל התנהגותו של דוד, הכבלים המוסריים של חטאו מנעו ממנו לשפוט ולהעניש פושעים, כולל פושעים חמורים כרוצחים. במצב זה הזדהה העם עם אבשלום, שקם ושפט בעצמו את אמנון, ואף עם שאיפתו של אבשלום: "מי ישימני שופט בארץ ועלי יבוא כל איש אשר יהיה לו ריב ומשפט והצדקתי". יכול להיות שהסיבה שדוד מפנה את ירושלים ללא מלחמה היא, שאף הוא חושב שאולי ראוי שאבשלום יחליף אותו.

ברם מרד אבשלום נכשל בגלל שתי עצות אחתופל: לבוא אל פילגשי דוד ולנסות להרוג את דוד עצמו. בכך חטא אבשלום בשני החטאים שמנעו מדוד אביו לשפוט משפט צדק: גילוי עריות ושפיכות דמים, ובכך שמת את הבסיס המוסרי למרידתו. באבשלום מתקיים העיקרון החז"לי של "פוקד עוון אבות על בנים - באוחזים מעשי אבותיהם" כפשוטו. מותו מהווה גם חלק מעונשו של דוד, שאמנם בעקבות תשובתו הסיר ה' חלק מעונשו והוא אינו בן מוות, אך את הכבשה שילם ארבעתיים, וגם את ראשית העונש על חטאיו שלו.

העיקרון החינוכי האחרון, שאותו רצינו ללמוד מדוד, הוא שעל המחנך לבחון היטב האם מעשיו

של הבן שסרח אינם נובעים מדוגמא אישית בעייתית שלו עצמו. צפוי שמחנך שיש לו בעיה בדוגמא האישית ייקלע לדילמה מוסרית שאין לה פיתרון - הבלגה לא תפתור את הבעיה - ולעתים אף תחמיר אותה; אך מבחינה מוסרית יש בעיה גדולה להעניש את הילד במצב כזה, שכן למעשה הוא נענש פעמיים: פעם בקבלת חינוך גרוע, ופעם נוספת - בהענשתו על שהלך בדרכי מחנכו. מאחר ואין פיתרון רצוי לדילמה זו, כל שנותר הוא להקפיד עד מאד על התנהגות אישית ראויה, מתוך תחושת אחריות והבנה שלעתים טעויות אישיות עלולות למנוע ממך את הזכות, ואף את האפשרות לחנך.

### סיכום

כאמור, אנו רואים במאמר זה חלק ממהלך כללי בתלמוד תורה, שמטרתו לחזור ולראות בתנ"ך ובמסורת חז"ל עליו מקור לנקיטת עמדה בסוגיות שאין בהן הכרעה הלכתית מובהקת. ברם, להשלמת המבט על העמדה התורנית בסוגיית הבן שסרח, נותרה עוד עבודה רבה של עיון ודיון בכלל המקורות האגדתיים העוסקים בנושא זה, ואף בצדדים מסוימים של סוגיות הלכתיות, שיש להן נגיעה לסוגיות אלו.

אם ננסה לערוך מעין תמצות של המסקנות החינוכיות שעלו מן הפרשיות המקראיות, הרי שבבואנו לבחון סוגיית הרחקת ילד מחברתו, עלינו לגשת אליה בזהירות, מתוך ידיעה שמדובר בסוגיה סבוכה ומורכבת, שכבר חלקו בה אבות העולם<sup>1</sup>.

ראשית כול, עלינו לבדוק אם מעשיו השליליים של הילד אינם נובעים מציפיות יתר שתלינו בו מחד<sup>2</sup>, או מניסיונות קשים מדי שהעמדנו אותו בהם, מאידך<sup>3</sup>.

עלינו להשוות את התנאים שבהם עמד, לילדים אחרים העומדים באותם התנאים, ולראות אם חרג מן הנורמה<sup>4</sup>. כמו כן, עלינו לוודא שאנו ראוים מבחינת דוגמתנו האישית לדון את הילד על חטאיו, ושהם לא נגרמו, חס וחלילה, באשמתנו<sup>5</sup>. את ההכרעה יש לדון בכוח השכל, תוך עירוב מינימלי של רגשותינו האוהבים כלפי הילד, העלולים לפגוע בשיקול הדעת<sup>6</sup>.

לאחר מכן, עלינו לנסות לחדור לעומק מניעה של ההתנהגות החורגת, ולבחון אם יסודה בבעיה מהותית, או בתכונה שהיא חיובית ביסודה, שהתפרצה בצורה חורגת<sup>7</sup>. אם לא נצליח לאתר את המניע למעשה, יש לתור אחר פתרון חינוכי שיעקוף את שאלת המניע, וייתן פתרון הנכון לכלל המניעים האפשריים<sup>8</sup>. יש לדון את הילד לפי מעשיו בפועל ולא לפי מה שנראה ככוונותיו, שכן לפחות עד שלב הוצאתם לפועל, יש לתת לו אפשרות לתקן את דרכיו<sup>9</sup>.

1. ממסקנות פרק א.
2. ממסקנות פרק ג.
3. ממסקנות פרק ב.
4. ממסקנות פרק ב.
5. ממסקנות פרק ה.
6. ממסקנות פרק ב.
7. ממסקנות פרק ד.
8. ממסקנות פרק ד.
9. ממסקנות פרק ב.

במהלך ההכרעה יש להתחשב בכל הדקויות של היחסים החברתיים, אופי החניכים וצורת השפעתם זה על זה, ועל כן, עלינו לתת את ההחלטה ביד גורם חינוכי החש את המגע החברתי באופן בלתי אמצעי, לאו דווקא לראש המשפחה או המוסד החינוכי<sup>10</sup>. על גורם זה לקחת בחשבון שיש אפשרות שהילד מתנהג בצורה שונה כאשר הוא מודע לכך שהמחנך נמצא בסביבה<sup>11</sup>. בעת ההכרעה עלינו לנטרל כל מניע אישי ושיקול של נוחותו האישית של המחנך<sup>12</sup>, ולזכור שלעתים ניתן למנוע הרחקת ילד, על ידי ביצוע אינטגרציה בצורה נכונה<sup>13</sup>.  
 ולבסוף, גם אם נפלה ההכרעה כי יש להוציא ילד מחברתו, על הגורם המחנך מוטלת האחריות לעשות ככל יכולתו שהילד יגיע למסגרת אלטרנטיבית חיובית ככל שניתן<sup>14</sup>.

ונסיים בתפילה לה', שנזדקק לסוגיה זו במישור העיוני בלבד, והקב"ה ינחה בנינו ובנותינו בדרך הטובה והישרה.



10.	מסקנות פרק א.
11.	מסקנות פרק ב.
12.	מסקנות פרק ג.
13.	מסקנות פרק ד.
14.	מסקנות פרק א.